

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

# doğan özlem

## anlamdan geleneğe, kimlikten özgürlüğe

*(kavramlar ve tarihleri III)*

anlam - felsefenin özü - gelenek - güzel ve iyi - özgürlük  
felsefenin geleceği - kimlik - demokrasi - türkçeden felsefeye

## **doğan özlem**

anlamdan geleneğe, kimlikten özgürlüğe  
(kavramlar ve tarihleri III)

## BÜTÜN ESERLERİNE DOĞRU-16

*anlamdan geleneğe, kimlikten özgürlüğe  
(kavramlar ve tarihleri III) / Doğan Özlem*

© 2009, İnkılâp Kitabevi  
Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.

Sertifika No: 10614

*Bu kitabın her türlü yayın hakları Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereğince  
İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş. 'ye aittir.*

*Dizgi, sayfa tasarım İsmet Sayar  
Kapak tasarım Okan Koç*

ISBN: 978-975-10-2887-7

10 11 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

*Baskı*

**İNKILÂP KİTABEVİ BASKI TESİSLERİ**

**İNKILÂP**

Çobançeşme Mah. Sanayi Cad. Altay Sk. No. 8  
34196 Yenibosna - İstanbul  
Tel : (0212) 496 11 11 (Pbx)  
Faks : (0212) 496 11 12  
posta@inkilap.com

**www.inkilap.com**

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

**doğan özlem**

**anlamdan geleneğe,  
kimlikten özgürlüğe  
(kavramlar ve tarihleri III)**



**Doğan Özlem**, 1944'te İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi'nde başladığı lise öğrenimini tamamlayamadan kunduracı kalfası ve tezgâhtar olarak çalışmak zorunda kaldı. 1965'te Sivas'a er olarak askere gitti. Liseyi askerliği sırasında dışarıdan sınavlaragirerek bitirdi. Yine askerliği sırasında üniversite giriş sınavını kazandı. 1967'deki terhisinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yükseköğrenimine başladı ve bu bölümden 1971'de mezun oldu. 1971-1974 arasında Almanya'da bulundu ve çeşitli işlerde çalıştı. Mezun olduğu bölümde 1974'de başlayıp daha sonra *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979'da tamamladı. Yükseköğrenimi ve doktora çalışması sırasında (1967-1979) Almanya'da ve Türkiye'de işçi, büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yöneticisi olarak çalıştı. 1980'de, 36 yaşındayken, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladı. 1988'de doçent, 1993'te profesör oldu. 2001'de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, aynı yıl içerisinde Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Bölümü'nde akademik hayata yeniden döndü. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir.

Kendisi için 2004'de *Anlama ve Yorum. Doğan Özlem Armağan Kitabı* yayımlanan Özlem, 2005'de TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi hizmet ödülünü aldı.

#### A) Telif Eserleri (*İnkılâp'tan yayımlanış sırasına göre*):

1. **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, (1. cilt), 1994, 2. baskı: 1996).
2. **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, 1995, 4. baskı: 2008.
3. **Bilim, Tarih ve Yorum**, 1998.
4. **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, 1999.
5. **Mantık, Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi**, 1991, 8. baskı: 2006.
6. **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, 1986, 5. baskı: 2008.
7. **Tarih Felsefesi**, 1984, 9. baskı: 2006.
8. **Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji**, 1990, 3. baskı: 2001.
9. **Felsefe Yazıları**, 1993, 3. baskı: 2002.
10. **Kavramlar ve Tarihleri I**, 2003.
11. **Bilim Felsefesi**, (ders notları), teksir: 1981, kitap baskısı: 2003.
12. **Etik-Ahlâk Felsefesi**, teksir: 1982, kitap baskısı: 2004
13. **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, (2. cilt), 1994, 3. baskı: 1996.
14. **Liseler İçin Mantık**, 1999, 8. baskı: 2006.
15. **Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları (Kavramlar ve Tarihleri II)**, 2006.
16. **Anlamdan Geleneye, Kimlikten Özgürlüğe**, 2009.

B) Çevirileri (*İnkılâp'tan yayımlanış sırasına göre*):

1. **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, E. Cassirer, 1988, 3. baskı: 2007.
2. **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, 15 yazar, 1990, 3. baskı: 2001.
3. **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, 6 yazar, 1995, 2. baskı: 2002.
4. **Tarihselcilik Sorunu**, E. Rothacker, 1990, 2. baskı: 1995.
5. **Bilim Kuramına Giriş**, E. Ströker, 1990, 2. baskı: 1995.
6. **Heidegger Üzerine İki Yazı**, O. Pöggeler / B. Allemann, 1994, 4. basım: 1999.
7. **Heidegger, Bir Filozof, Bir Alman**, P. Hühnerfeld, 1994, 4. baskı: 2002.
8. **Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi**, W. Jung, 1995. 2. baskı: 2002.
9. **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, M. Heidegger, 1996, 2. baskı: 1998.
10. **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, W. Dilthey, 1999.
11. **Aydınlanma Felsefesi**, E. Cassirer (hazırlanıyor).

C) Hazırladığı Kitaplar

1. **Bedia Akarsu Armağanı**, (B. Çotuksöken'le), 2000.
2. **Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı**, (H. Ökçesiz ve Ş. Argın'la), 2002, Everest Yayınları.
3. **Mehmet Küçük Armağanı**, 2003, Doğu Batı Yayınları.
4. **Selâhattin Hilâv'a Saygı**, (G. Ateşoğlu ile), 2006, Agora Yayınları.
5. **Tarih Felsefesi. Seçme Metinler**, (G. Ateşoğlu ile), 2006, Doğu Batı Yayınları.



## İçindekiler

### A- Makale ve Bildiriler

- Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam .....13
- Dilthey’da Kant Eleştirisi Bağlamında Felsefenin  
Özünün Belirlenemezliği .....37
- Gelenek, Kopuş ve Felsefe .....75
- Güzel İle İyi’nin Birlikteliği ve Ayrılığı Üzerine .....105
- Felsefe Çevirisi Üzerine .....129
- “Özne”nin “Nesne”ye, “Nesne”nin “Özne”ye  
Dönüşmesine İlişkin Birkaç Not .....137
- Ahlâkta, Hukukta ve Siyasette  
Özgürlük Kavramı Üzerine .....141
- Felsefenin Geleceği Üzerine .....155
- Evrenselcilik-Tekilcilik Tartışması Bağlamında  
Kimlik ve Özgürlük .....165
- Tartışma Tutanağı: “Eksiksiz Demokrasi”
- Sempozyumu Tutanağı .....189
- Bir Anekdote: “Ekşi” mi, “Okşi” mi? .....221
- Felsefe Eleştirel Düşüncenin Yurdudur .....223
- *Bilim ve Teknik* İçin .....225
- Türkiye’de ve Türkçede Felsefe .....227
- *Evrensel Kültür* Dergisi ile Söyleşi .....265

### B- Persona

- Vehbi Hacıkadıroğlu’nu Yitirdik .....271
- Mehmet Küçük’ün Ardından .....273

### C- Düşünür Portreleri

- Karl Mannheim .....277
- Jürgen Habermas .....287
- G. B. Vico .....295
- L. T. Hobhouse .....307
- G. Gentile .....313
- T. H. Green .....321

Dizin .....325



## Önsöz

Kitap, *Kavramlar ve tarihleri I* ve *Kavramlar ve Tarihleri II* adlarıyla yayımlanmış olan kitaplarımın devamı ve (şimdilik) üç kitaplık bir dizinin üçüncü kitabı olarak okura sunuluyor. Kitapta yer alan yazıların önemli bir bölümü daha önce dergilerde, sempozyum veya kongre kitaplarında yayımlanmıştı. “Eksiksiz Demokrasi” adlı sempozyumun bildirilerini ve tartışmaları içeren kitapta yer alan “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek” adlı yazım, daha önce *Kavramlar ve Tarihleri I* adlı kitabında da yer almıştı. Anılan sempozyumu düzenleyen Türkiye Barolar Birliği yetkililerin isteği üzerine, bu yazımı bu sempozyumda bildiri olarak sunmuştum. Burada aynı yazıyı bildiri olarak yine yayımlamanın nedeni, sunumdan sonra yapılan tartışmalara da sempozyum kitabında yer verilmiş olmasıdır. Yazı burada tartışma tutanağı ile birlikte yayımlanıyor.

1980’li yılların ilk yarısında yayımlanmış olan *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*’de altı düşünür (Mannheim, Habermas, Vico, Hobhouse, Gentile, Green) üstüne yazılarım yer almıştı. Ne var ki, bu yazılar, editörlerin “anlatım ve terminoloji birliği sağlamak” amacıyla yaptıklarını belirttikleri müdahaleler nedeniyle özgün hallerini kısmen kaybetmişlerdi. Burada bu yazılar özgün halleriyle yeniden yayımlanıyor.

Üsküdar, Eylül 2009



**a.**  
**makale ve bildiriler**



# Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam\*

## Giriş

20. yüzyıl (daha çok yüzyılın ilk yarısı) modern bir felsefe disiplini olarak *dil felsefesinin* çok hızlı bir gelişim gösterdiği ve bu gelişim içinde özellikle *anlam* üstüne belirleme ve tartışmaların yendiği felsefe tarihinin daha önceki hiçbir döneminde ratlanmamış bir yoğunlukta gerçekleştiği yüzyıl olmuştur. Daha çok Anglosakson felsefe geleneği içinde rağbet gören neopozitivizm, eleştirel rasyonalizm, pragmatizm, operasyonalizm, konstrüktivizm gibi akımlar içinde ve bunlar arasında özellikle neopozitivizmde ve neopozitivizmi derinliğine etkilemiş olan Wittgenstein’da bu yoğunluk açıkça görülür. Ne var ki, modern felsefede *anlam* üstüne ilk ve derinlikli çalışmalar, Anglosakson felsefe geleneğinde konuyla ilgili olarak yapılan çalışmalardan en az yarım yüzyıl önce, 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, kıta Avrupası felsefesinde, özellikle Almanya’da ve daha özel olarak hermeneutik geleneği içinde gerçekleştirilmiştir. Anglosakson felsefe geleneği ile kıta Avrupası felsefe geleneği arasında 19. yüzyıl ortalarından 20. yüzyılın son çeyreğine kadar uzanan bir dönemde karşılaştığımız ve kısmi kalsa ve gitgide azalmış ve günümüzde artık sürdüğü söylenemeyecek olsa da, varlığı yadsınamayacak olan bir karşılıklı duyarsızlık yaşanmıştır. Bu karşılıklı duyarsızlığın en önemli nedeni, genel olarak dil ve özel olarak *anlam* sorununun Anglosakson felsefe geleneğinde mantıksallık, zihinsellik zemininde ve çoğunlukla *olgucu/mantıksalcı/çözümlemeci* bir felsefi anlayış altında işlenmesine karşılık, kıta Avrupası felsefe-

\* 25-27 Aralık 2008 tarihlerinde ODTÜ Felsefe Bölümünde gerçekleştirilen Anlam Kongresi’nde bildirisi olarak sunulmuştur. <https://rantey.org>

sinde ve özel olarak hermeneutik geleneğinde aynı konunun tarihsellik, tinsellik, kültürelilik zemininde tarihselci/tinselci bir felsefi anlayış altında işlenmiş olmasındandır.<sup>1</sup>

Anlam sorunu, kendisine yapışık bir sorun, *tekanlamlılık-çok-anlamlılık* sorununa yönelmeden ele alınması olanaklı olmayan bir sorundur. Sorun aslında Demokritos'tan beri ele alınmış, işlenmiş bir sorundur. Fakat özellikle 18. yüzyıldan bu yana, anlam sorununun tekanlamlılık-çokanlamlılık sorunuyla birlikte ele alınmasının kaçınılmazlığı kendini açık bir şekilde göstermiştir.

Ben burada önce iki karşıt geleneğin bu sorunla ilgili bazı belirlemelerini aktarınaya, sorunun tarihsel gelişimine ilişkin bazı saptamalar yapmaya çalışacağım. Daha sonra anlam sorununun kopmaz bir parçası olarak tekanlamlılık-çokanlamlılık sorununun hermeneutik geleneği içinde ele alınış şeklinin bir kısa betimlemesini sunmayı deneyeceğim. Son olarak, Wittgenstein örneğinde olgucu/mantıksalçı/çözümlemeci felsefe geleneğinin sorunla ilgili görüşlerinin dar bir eleştirisine yer verineye ve hermeneutik geleneğinde "Anlam nedir?" sorusuna verilen yanıtın önem ve değerini bu eleştiri ile koşutluk içinde kısaca vurgulamaya gayret edeceğim.

### Anlam ve Dil Konusunda İki Karşıt Anlayış

Batı felsefesinde anlam konusunu genişliğine işleyen ilk eser, Platon'un *Kratylos* diyalogudur. Diyalogta Kratylos dil ve anlam konusunda Herakleitos'un görüşlerini savunurken, Hermogenes aynı konuda Demokritos'un görüşlerini yansıtır. Kratylos'a göre Herakleitos sözcüklerin anlamlarını doğadan aldıklarını, sözcükler ile nesneler arasında doğal bir bağ olduğunu, bu nedenle her nesne

1 Bizde bu durum daha da gecikmeli olarak yaşanmıştır. Son yüz elli yıldır Batı'dan yapılan felsefe ve bilim ithalinin 1950'li yıllardan günümüze kadarki döneminde büyük ölçüde İngilizce konuşan dünyadan, daha özel olarak Anglosakson dünyasından gerçekleşmiş olması, konuyla ilgili kıta Avrupası ve özellikle Alman felsefesinin katkısının önem ve değerinin yeterince anlaşılmasını ya önlemiş ya da bu katkının İngilizceden yapılan çeviriler veya İngilizce eserlerden yararlanılarak yazılmış telif yazılarıyla sınırlı bir şekilde değerlendirilmesini ancak sağlayabilmiştir.

için ancak tek bir karşılık olarak tek bir sözcük olabileceğini öğretmiştir. Başka bir deyişle, sözcükler nesnelerini *tekanlamlı* olarak yansıtır, sözcük nesnenin aynasıdır. Buna karşılık Hermogenes'e göre sözcüklerle nesneler arasında böyle bir birebir karşılıklılık yoktur, sözcüklerin anlamları ile nesneler hiç de örtüşme, denklik, tekâbül içinde değildirler. Sözcükler anlamlarını nesnelerin uygun karşılıkları olmalarından, onları *tekanlamlı* olarak yansıtmalarından almazlar. Sözcükler ile nesneler arasındaki bağ, Herakleitos'un savunduğu ve Kratylos'un yinelediği gibi *doğal* bir bağ değil, rastlantısal ve *yapay* bir bağdır. Öyle ki, sözcükler anlamlarını nesnelerin uygun karşılıkları olmalarından değil, insanlar arasındaki *uzlaşım*-dan alırlar. Bir sözcüğün birden fazla anlamı olabilir, sözcükler *çokanlamlı*dırlar. Bu anlamlardan hangisinin geçerli olacağını ise nesneye uygunluk değil, *uzlaşım* belirler.<sup>2</sup>

Dilin ve anlamın neliğine ilişkin olarak Herakleitos ve Demokritos arasında bulunduğunu Platon'dan öğrendiğimiz ve dilin ve anlamın doğallığı ve yapaylığı, tekanlamlılık-çokanlamlılık konularında yoğunlaşan karşıtlık, daha esaslı ve daha belirgin olarak, Parmenides ve Elea Okulunun tekanlamcı (monosemist) yansıtmacılığı ile sofistlerin çokanlamcı (polisemist) uzlaşımıcılığı arasındaki karşıtlıkla belirginleşir. Bu, bir temel karşıtlık olarak, günümüzdeki tartışmalar için de birçok yönden belirleyici olmuştur.

### Anlamın Anlamı Üstüne Birkaç Tarihsel Not

"Anlamın anlamı nedir?" sorusu doğrudan yanıtı olan bir soru değildir. Çünkü anlam kendi başına olmaya bir şeydir; o daima bir şeyin anlamı veya bir şeydeki anlam olarak belirir; o bir şeye ilişkindir, bir şeyde kendini gösterir. Anlamın kendini gösterdiği alan, onun varolma ortamı ise *dildir*, *dilsel anlatımdır*. Öyle ki, anlam dilsel anlatımın içeriği olarak da tanımlanabilir. Böyle olunca anlamın ne olduğu, hep, dilin ne olduğu sorusuna verilecek yanıtı bağlı kalır.

Dile getirilmeyen veya getirilemeyen bir şeyin anlamından nasıl söz edileceği hep sorulmuştur. Bununla birlikte, dile getirilmeyen veya getirilemeyenler arasında sayılan bazı şeylerin, özellikle jest ve mimiklerin de anlamlı oldukları saptandığında, onların da bir çeşit dil oldukları (vücut dili, pandomim dili, bale vd.) görüldüğünde, dilsel anlatımların kapsamını geniş tutmak ve onları, a) sözel, b) sözdışı, olarak ayırmak uygundur. Bu ayırım dilin sözel dille sınırlı olmadığı, sözdışı bazı şeylerin de dile ait olduklarının bir kez daha görülmesini sağlar ki, zaten dili sözel olanla sınırlandırmak gerçekliğe de uymaz. Sözel veya sözdışı olsun, dilsel anlatımın olanağı ise, a) anlatanı, b) kendisine bir şey anlatılanı, kendisine bir iletide bulunulanı gerektirir ki, bu, anlamın ancak bir iletişim ortamında varolabileceğini gösterir. Böyle bir iletişim de ancak anlatımın belli bir dile ait ve o dilin kurallarına uygun şekilde gerçekleştirilmiş olması halinde olanaklıdır. Bu durumda anlam bir *dilsel ileti* olarak belirir.

Anlamın dile ilişkinliği ve dile bağımlılığı, anlamın neliğine ancak dil içinde işaret edilebilmesi, öncelikle dilin neliğinin ele alınmasını, yani *dil felsefesi* yapmayı gerektirir. Dil felsefesi içinde ise dilin ve bağlı olarak anlamın neliğine ilişkin çok sayıda görüşle, hatta “felsefe” ile, “izm” ile karşılaşılır. Bu demektir ki, dilin ve anlamın ne oldukları, ancak, bağlanılan görüş veya felsefeye göre belirlenebilir. Dilin neliğine, kökenine, yapısına, kapsamına, içeriğine yönelik bir felsefi düşüncü şeklinin felsefe içinde Grek felsefesinin erken dönemlerinden bu yana her dönemde karşımıza çıktığına yukarıda değindim. Daha Pythagoras, Herakleitos ve Parmenides’te dilin neliğine ilişkin önemli ve etkileri hâlâ süren belirlemelere rastlanır. Platon ve özellikle Aristoteles’te dil-düşünme, dil-gerçeklik ilişkilerinin yoğunlukla ele alındığı görülür. Onların konuyla ilgili belirlemelerinin tüm bir ortaçağ boyunca etkili olduğu da açıktır. Bu geleneksel belirlemelerin ilk kez 17. yüzyılda Port Royal Okuluna mensup dilbilimciler tarafından eleştirildiklerini saptıyoruz. Bu eleştirilerin o dönemde çok büyük bir etki yarattıklarını da bi-

liyoruz. Öyle ki, geleneksel dil anlayışının Yeniçağda 18. yüzyılın ortalarına, hatta 19. yüzyılın başlarına kadar egemenliğini sürdürdüğünü saptıyoruz. Dil hakkındaki geleneksel belirlemelerin esaslı olarak ancak 19. yüzyılın ilk çeyreğinde sarsıntıya uğradıklarını, dilin dönemin özne merkezli felsefelerinde, felsefe tarihinin önceki dönemlerinde hiç rastlanmayan bir yoğunlukla ele alındığını görüyoruz. Hamann, Herder ve Wilhelm von Humboldt'la birlikte modern dil felsefesinin temellerinin atıldığı söylenebilir. Yazının başında sözünü ettiğim iki büyük dil felsefesi geleneğinden ikincisini oluşturan gelenek içinde yer alan hermeneutik dil anlayışı da gelişimini Hamann-Herder-Humboldt çizgisinden aldığı etkiler çerçevesinde bulmuştur. Anglosakson felsefe geleneğinde ise modern dil felsefesi, istisnalar dışında, 19. yüzyıl sonundan başlatılır ve onun esas gelişimini 20. yüzyılda gösterdiği kabul edilir.<sup>3</sup>

Yeni veya eski tüm felsefe disiplinlerinde olduğu gibi dil felsefesinde de, daha başlangıçta ve gelişme halindeyken bile çok sayıda görüşün, kuramın ortaya çıktığını saptıyoruz. Bunların önemli bir kısmının bazı temel savlarının Grek felsefesinin erken dönemlerinden beri savunulduğu da açıktır. Erken Wittgenstein'a bağlanan ve dili bir temsil ve gönderim alanı ve aracı olarak gören *temsilci/gönderimci kuram*; Locke'a bağlanan ve anlamların insanların zihinlerindeki tasarımlardan, imgelerden vd. oluştuğunu savunan *tasarımcı-zihinselci kuram*; geç Wittgenstein'a bağlanan ve anlamları dil oyunlarının belirlediğini ileri süren *kullanımcı kuram*, daha çok Anglosakson felsefe çevrelerinde etkili olmuş kuramlardır. Buna karşılık kıta Avrupası felsefesinde, özellikle Alman felsefesinde, *varoluşçu*, *fenomenolojik* ve *hermeneutik* dil görüşlerinin ve felsefelerinin ağırlık kazandığı bilinir.

Aşağıda, iki dil felsefesi geleneğinin iki önemli temsilcisi olarak Wittgenstein'ın dil felsefesi ile hermeneutik dil anlayışının bazı ana savlarını, tekanlamlılık-çokanlamlılık sorunu çerçevesinde ha-

3 Erich Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1975, s. 22, 23.

tırlatmaya çalışacağım. Bu hatırlatmaları yazının son sayfalarında yapmaya çalışacağım eleştiri ve değerlendirmeler için zemin oluşturmaları bakımından gerekli görüyorum.

### Wittgenstein'da Tekanlamlılık-Çokanlamlılık

Anglosakson felsefe çevresinde en fazla etki yaratmış ve her ikisi de Wittgenstein'a bağlanan gönderimci kuram ile kullanımcı kuramın bazı ana savlarını hatırlayalım.

Wittgenstein'ın *Tractatus*'unun temsilci/gönderimci kuramın klasiği olduğu, onun bu eserde anlamı önermelerin temsil ve gönderim işlevlerine göre tanımladığı da bilinir. Mantıksal önermeler doğruluk ve yanlışlıkları evrene gidilmeden, kendi içlerinde anlaşılabilen önermelerdir. Oysa evren üzerine dile getirilmiş önermelerin doğruluk ve yanlışlıklarının yine evrene gidilerek test edilmesi gerekir. Buna göre evrenden bir şey yansıtan, gerçekliğe bir gönderimde bulunan önermeler anlamlıdır ki, doğa bilimlerinin önermeleri bu gruba girerler. Buna karşılık, evrenden bir şey yansıtıyormuş, gerçekliğe bir gönderimde bulunuyormuş gibi görünen metafiziksel önermeler, doğruluk veya yanlışlıklarının test edilemezliği bir yana, öncelikle anlamdan yoksundurlar (sinnlos). Bu nedenle, her ne kadar önerme gibi görünürlerse de, aslında önerme bile değildirler. Kısacası anlam, önermelerin gerçekliği yansıtımalarında, doğrulanabilirliklerinde kendisini gösteren bir şeydir. Doğru önerme gerçekliğin bir resmidir. Öyle ki, burada *tekanlamcı* dil felsefesinin geleneksel temel savının tınısını bulmak kolaydır. Bu hususta Moritz Schlick'in şu sözleri gönderimci/tekanlamcı kuramın anlam anlayışını tam olarak yansıtır:

Önermenin anlamı nihai olarak olgular tarafından belirlenir ve başka hiçbir şey tarafından belirlenmez... Bir önerme doğru ise evreni olduğu gibi yansıtır, yanlış ise evreni yansıtmaz, ben ona bir anlam veremem... Anamlı olmak, olgularca denetlenebilir ve doğrulanabilir olmaktan başka bir şey değildir.<sup>4</sup>

İkinci dönemiyle Wittgenstein *Philosophische Untersuchungen* adlı eserinde anlam konusunda *Tractatus*'ta karşılaştığımız ve anlamı doğrulanabilirlikle sınırlayan indirgemeci tavrını terkeder ve *dil oyunlarından* söz ederek, anlamların sınırsızlığından yola çıkar. Anlam konusunda artık tek ölçüte, doğrulanabilirlik ölçütüne başvurulamaz. Çünkü çeşitli anlam bağlamları, anlam öbekleri vardır. Önemli olan, dilsel anlatıların hangi anlam bağlamı içinde kullanıldığını görmektir. Böyle olunca metafizik önermeler de dahil, tüm dilsel anlatılar anlamlı sayılmış olur. Artık Wittgenstein dili bir toplumsal iş görme aracı olarak görmekte, dilin kendisini toplumsal saymaktadır. Dil dar bir epistemolojizm içinde ele alınamaz. Çünkü bilgi vermek, bilgiyi iletmek dilin sınırsız işlevleri içinde sadece bir işlevdir. Anlam belli bir dil oyunu içinde işlev kazanan bir şeydir ve bu niteliğiyle toplumsaldır. Wittgenstein artık şöyle diyecektir: "Felsefenin tek bir yöntemi yoktur. Tersine, çeşitli tedavi yollarının olması gibi çeşitli felsefe yöntemleri vardır."<sup>5</sup>

Aslında Wittgenstein, *Tractatus*'ta Parmenides ve Elea Okulu'nun düşünce-varlık özdeşliğinden hareket eden, tekanlamcı/yansıtmacı dil anlayışlarının bazı bakımlardan modern bir versiyonu olarak görülebilecek bir dil ve anlam anlayışı sergilerken, *Philosophische Untersuchungen*'de Demokritos'a kadar dayanan ve ama esas itibarıyla yeniçağa özgü olan çokanlamcı bir dil ve anlam görüşü sergiler gibidir. Ne var ki, Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*'de de anlam konusunda esas ölçütün doğrulanabilirlik, doğabilimsel denetlenebilirlik olduğunu belirtmekten vazgeçmeyecek, felsefenin "tedavi edici" işlevinin altını çizmeyi sürdürecektir. Bu demektir ki, metafiziksel önermeler de belli bir dil oyunu içinde "anamlı"dırlar; ne var ki, onlar "bir nesnel duruma gönderimde bulunmadıkları, düşsel bir dil oyununa ait oldukları"<sup>6</sup> için, artık elenmeleri gerekmeseydi.

5 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1971, no. 133.

6 Ludwig Wittgenstein, a.g.e. no. 131, 133.

de, itibar edilmemesi gereken önermelerdir. Bu şu anlama gelir ki, anlam konusunda *Tractatus*'taki radikal indirgemeciliğe geri dönülmesi de, “nesnel bir duruma gönderimde bulunmayan” dilsel anlatılara itibar etmeyen, daha ılımlı bir indirgemeciliğin sürdürüldüğü de görülmüştür. Bu indirgemecilik, “tedavi yolları” olarak doğabilimsel ölçütlerle dayalı “felsefe yöntemleri” kullanmakla gerçekleştirilir. Bu, dil oyunlarından kaynaklanan çokanlamlılığın doğabilimsel doğrulanabilirlik ölçütü temelinde yine de bir çeşit tekanlamlılık uğruna geri planda tutulmasını getirir.

### **Hermeneutikte Sözcüklerin Tekanlamlılığı ve Çokanlamlılığı**

Hermeneutik, çeşitli yönleri içinde, bir önemli yönüyle belirli bir dil sorununa bir çözüm getirme çabasıyla da karakterize olur. Bu sorun, yüzyılların sorunu olarak bu bildirinin de merkezi konusunu oluşturan *sözcüklerin tekanlamlılığı ve çokanlamlılığı* sorunudur.

Hermeneutiğin bu soruna yönelik şeklini daha iyi görebilmek için yukarıda “Anlamın Anlamı Üstüne Birkaç Tarihsel Not” başlığı altında değinilmiş olan hususlara burada yenilerini katmak gerekecektir.

Her şeyin (nesnenin) bir adı olduğunu ve sözcüklerin şeylerle (nesnelerle) denklik (tekabül, correspondence) içinde bulunduğunu iddia eden Parmenides ve tüm Elea Okulu, daha önce Platon'un aktardığıyla sınırlı olarak Herakleitos'ta da gördüğümüz üzere, konuşma ediminin şeylerle (nesnelerle) örtüştüğünü, yazının da olabildiği kadarıyla şeylerin (nesnelerin) tam karşılığını vermesi gerektiğini ileri sürer. Buna göre dil gerçekliğin yansıtıcısıdır. Elea Okulunun düşünce ve varlık özdeşliği fikrine dayanan öğretilerine göre de dil dünyayla tam bir karşılıklık ilişkisi içindedir; bu demektir ki, dil ile dünya arasında tekanlamlı, kesin bir denklik vardır. Dilin kendisi *doğal* olduğundan gerçekliği, yani doğal olanı yansıtması da tamamen doğaldır.<sup>7</sup> Aristoteles'in dil anlayışı da büyük ölçüde Elealılardan alınmıştır. Aristoteles için sözcükler ruhsal etkilenimlerin

simgeleri veya işaretleridir. Aynı simge ve işaretler aynı etkilenimleri doğurduğundan tasarımları aynı olanların nesneleri de aynıdır. Gerçi Aristoteles'te sözcükler ile zihinsel tasarımlar arasındaki ilişkinin açıklanması fazlasıyla bulanık yönler içerir. Bununla birlikte Aristoteles'in dilin doğallığından şüphe etmediği de bellidir.<sup>8</sup> Öbür yandan, sözcüklerin tekanlamlılığından hareket eden Elea Okulu içinde, ayrıca çeşitli işaret sistemleri de geliştirilmiştir. Bu sistemlerde önce nesnenin genel hali, sonra en önemli özellikleri ve nihayet o nesneyi adlandırmayı olanaklı kılan karmaşık benzerlikler kullanılır. Elealıların sözcükleri nesnelerin tam karşılığı sayan ve her nesnenin bir adı olduğundan hareket eden, bu demektir ki sözcüklerin tekanlamlı olduklarını kabul eden *doğalcı/denklikçi/tekanlamcı/yansıtmacı* öğretileri, istisnalar dışında, yeniçağ başlarına kadar etkili olmuştur. Sözcükleri nesnelerin kopyaları, temsilleri sayan bu öğretiyle, bize sözcüklerle nesnelerin birebir karşılıklılık (mütekabiliyet), denklik içinde oldukları telkin edilir. Buna göre sözcükler bizzat nesnelerden, şeylerden türerler ve nesneleri doğrudan doğruya temsil ederler. Dil ve dünya düşünmede bir birlik içinde bulunurlar. Sözcüklerin tekanlamlılığını garanti eden de, esasen bu sayılıdır. Buna karşılık sözcüklerle nesneler arasında denklik olmadığını savunan ve dilin yapaylığından hareket eden Demokritos'un *yapaycı/çokanlamcı/uzlaşımıcı* dil öğretisi, özellikle Platon ve Aristoteles'in otoritelerinin ezici ağırlığı altında, yeniçağ başlarına kadar neredeyse unutulmuştur.

Tabii ne Elealıların ne de Aristoteles'in dil kavrayışları içinde dil hakkında bir yorum yapmak olanaklıdır. Sözcükler ile şeyler arasında varsayılan karşılıklılık, denklik, ayrıca, yorumu zaten gereksiz kılar.<sup>9</sup> Konuşmanın ve tabii ki dilin, hakkında konuşulan şeyle denklik içinde olduğu ve dilin dünyayı yansıttığı düşüncesine dayalı

8 Aristoteles, *Peri Hermeneias* (*De interpretaione*), 16a., 21b.

9 Aristoteles'in dile ilişkin en önemli eseri olan *Peri Hermeneias*'ta geçen *hermeneia* sözcüğünün karşılığı modern anlamıyla *yorum, yorumlama* değildir. Aristoteles bu sözcüğü *ifade etme* (expression), *dile getirme* (narration) anlamlarında kullanır. Öyle ki, *Peri Hermeneias*'in konusu yorum değildir, genellikle dildir.

bu kavrayış şekli tüm ortaçağ boyunca da hâkim kavrayış şekli olmuştur. Dil-dünya denkliğine dayalı bu kavrayış şekli içinde, bir kez daha vurgulamak gerekir ki, yoruma yer zaten olamaz; çünkü yorum ancak denksizliğin, bakışsızlığın, dil ve dünya farklılığının kabul edildiği yerde olanaklıdır. Dil-dünya denkliğini temel alan yansıtmacı öğretilerde özdeş veya denk olarak görülmeleri dolayısıyla *işaret eden* ve *işaret edilen* ayırımına yer olamayacağı, yorumu olanaksız kılanın da bizzat bu ayırımın yokluğu olduğu açıktır. İşaret eden-işaret edilen ayırımının dil felsefesinin tarihinde bir dönüm noktası olduğu belirtilir.<sup>10</sup> Gerçekten de bu ayırım, büyük ölçüde, modern dil felsefesine giden yolu açan bir ayırım olmuştur.

İlk kez 17. yüzyılda Port Royal Okuluna bağlı dilbilimciler ile Elealılar ve Aristoteles'in nesnelci felsefeleri yerine yeniçağın öznelci felsefesi içinden konuşan filozofların, özellikle deneyimci filozofların ve dilbilimcilerin yaptıkları söz konusu ayırım, dilin yeni bir şekilde sorunsallaştırılmasını da beraberinde getirmiştir. Çünkü artık sözcüklerle şeyler (nesneler) arasında varolduğu söylenen denklik, bu ayırım dolayısıyla, kanıtlanamaz bir şey sayılmıştır. Bu durumda sözcüklerle (işaret eden) şeyler (işaret edilen) arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanması gereği ortaya çıkmıştır. Sözcükle nesnesi arasında bir denklik olmadığına göre, artık yanıtı aranan temel soru şu olacaktır: Bir sözcük nesnesi hakkında yaklaşıklık derecesini geçmese de uygun bir tasarım vermekte midir? Elealılar ve Aristoteles'in denklikçi dil öğretilerinde böyle bir sorunun sorulması gerçekten olanaklı değildi. 18. yüzyılın ilk yarısında Vico (her ne kadar Demokritos'a gönderme yapmasa da) dilin doğal değil yapay, yani kültürel bir ürün ve oluşum olarak doğayı yansıtmasının olanaklı olmadığını, doğa hakkındaki tasarımıımızın bize ait bir kurgudan ibaret bulunduğunu belirtiyordu.<sup>11</sup> Bunun gibi, dünyanın

10 Erich Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, s. 15, 17.

11 Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev: Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 174-180; ayrıca bkz: Karl Lowith, "Vico", çev: Doğan Özlem, çevirenin *Tarih Felsefesi* adlı kitabının Ekler bölümü, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2006, 9. baskı, s. 261-277.

rasyonel tasarımlarımıza denk düştüğünü ileri süren Elea Okulunun rasyonalizmine karşıtlık içinde, 17. ve 18. yüzyılların deneyimci filozofları dünyayı kendi başınalığı içinde değil, algılarımıza açık haliyle kavradığımızı, dolayısıyla tasarımın nesnesine uygunluğunun hiç de apaçık bir durum olmadığını, tam tersine böyle bir uygunluğun gösterilmesinin tam bir sorun olduğunu ileri sürüyorlardı.<sup>12</sup> Elealıların öğretilerinde sözcükler, potansiyel olarak, nesnelerin sınırsızlığı oranında sınırsızdırlar. Sözcük-nesne denkliği gereği bu böyledir. Başka bir deyişle, nesneler sınırsızdır, o halde sözcükler de sınırsızdır. Ne var ki, sözcüklerin potansiyel sınırsızlıkları, dili sınırsız sözcüklerin alanı olarak kurmak olanaklı olmadığına göre, bir *dil ekonomisini* gerekli kılıyordu. Bir *dil ekonomisi* fikrinin Elealılarda, Aristoteles'te ortaya çıkamayacağı açıktır. Gerçekten de bu fikir ancak yeniçağda, deneyimciliğin olduğu kadar, tasarımcı-zihinselci dil kuramının da temsilcisi olan John Locke'ta karşımıza çıkabilmiştir.<sup>13</sup> Locke anlamın zihnimizdeki tasarımlardan, idelerden, imgelerden oluştuğunu, her anlama bir sesle/sözcükle işaret edilebileceğini, fakat bu durumda her tekil şeye bir sözcük bulmanın olanaklı olmakla birlikte bunun bir dilsel kaosa yol açacağını, bir dil ekonomisine herşeyden önce bu nedenle gereksinim olduğunu söylüyordu. O şöyle demişti:

Dilin yetkinliği adına sesleri idelerin işaretleri yapabilmek yeterli değildir. Hele bu işaretler çok sayıda tekil şeyi kavratacak şekilde kullanılıyorsa. Çünkü her tekil şey belirli bir adla gösterilmek zorunda kalınsaydı, sözcüklerin çok çeşitli türleri bir arada kavratma özelliği işlev ve değerini kaybederdi.<sup>14</sup>

Locke ünlü uyarısını tam bu noktada yapar: “Words would be

12 Uwe Japp, “hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev: Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, 2. baskı, s. 236, 238, 242.

13 Uwe Japp, a.g.e., s. 245.

14 John Locke, *Über den menschlichen Verstand* (1690), cilt 2, kitap 3, Suhrkamp Verlag, Hamburg, 1962, s. 2. Ayrıca bkz.: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 12.

endless.” Ne var ki, bu durumda sözcükler artık öğrenilemez, bel-  
lekte tutulamaz hale geleceklerdir. Locke bu noktada dilin rasyonel-  
leştirilmesinin zorunluluğundan söz eder. Dilin rasyonelleştirilmesi  
onun pratik kullanımı ve iletişim bakımından da bir gerekliliktir.  
Dilin rasyonelleştirilmesi, ne var ki, ancak genel terimlere başvu-  
rarak konuşmakla olanaklıdır. Çünkü tekil şeylerin adları olarak  
tekil sözcüklerle konuşmak, sözcüklerin potansiyel sınırsızlığından  
dolayı, tekrarlamak gerekirse, herşeyden önce iletişimi güçleştirir,  
hatta olanaksız hale getirir. Fakat Locke’un dilin rasyonelleştirilme-  
sine ilişkin önerisi de, yeni bir tehlikeyi beraberinde getirmektedir.  
Aslında Aristoteles de bu tehlikeyi görmüş ve *Organon*, 4. kitapta  
(*Topikler*) buna değinmişti.<sup>15</sup> Ne var ki, o kendi metafiziği ve man-  
tığında tekilliği *historia* etkinliğine terkederek üstünde zaten yo-  
ğunlukla durmamış, felsefeyi genellik zemininde varoluş bulabilen  
bir *theoria* etkinliği saymıştır ki, Aristoteles’i izleyen ortaçağda da  
tekillik şöyle bir değinilen, fakat çağın sonlarına, nominalistlere ka-  
dar, gereğince işlenmeyen bir konu olarak kalmıştır.<sup>16</sup>

Locke’a dönüyorum. Genel terimler, kaplamalarına aldıkları te-  
kil nesnelerin tek bir sözcükle kavranmasına aracılık ederek büyük  
bir dil ekonomisi sağlıyorlarsa da, hiçbir zaman tekanlamlı kala-  
mazlar. Antropologlar ilkelerin bir ormandaki ağaçların her birine  
önce ayrı ayrı ad verdiklerini, ancak dil ve mantığın gelişmesiyle  
birlikte ormanın bütününe çam ormanı dediklerini, bir dil ekonomisi  
uygulaması ile tekil çamlardaki ortak yönleri bir genel çam kavra-  
mı altında topladıklarını belirtirler. Ne var ki, bu durumda her tekil  
çamı diğer tekil çamlardan ayıran, onu özgül ve biricik kılan yönler  
genel çam kavramının dışında kalmış olurlar. Bu, genel terimlerin,  
işaret ettikleri tekillerin özgüllüklerini dışta bırakmaları, dolayısıyla  
tümünü kapsayamamaları nedeniyle, hiçbir şekilde tekanlamlı ola-

15 Aristoteles, *Organon*, 4. kitap: *Topikler*, 43c.

16 Bu konuda bkz. Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 51-65. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranteey.org>

mayacaklarını gösterir. Kısacası, çok sayıda nesneyi veya nesne durumunu bir genel terim halinde ifade eden sözcükler hiçbir şekilde tekanlamlı kalamazlar; tersine onlar hep çokanlamlı olurlar. Sanki genel terimlerin dil ekonomisi sağlamalarının bir bedeli vardır ve bu bedel de onların kaçınılmaz çokanlamlılığıdır.

Şimdi artık altı çizilen husus şudur: Dil ve dünya denklik içinde değildirler. Dil, bir metaforlar ve simgeler alanıdır. O, Elealıların, Aristoteles'in, ortaçağın sandıkları gibi nesneleri yansıtan bir ayna, bir *lingua speculae* değil, nesneleri çokanlamlı bir metaforlar ve simgeler çokluğu içinden işaret eden bir *yapaylık* alanıdır. Böylece dil-dünya denkliği düşüncesine dayanan ve dilin yansıttığı nesnelerle aynı soydan, yani *doğal* bir şey olduğunu belirten binyılların yansıtmacı görüşü artık savunulamaz hale geliyordu. Zaten *dil ekonomisi* diye bir terimin kullanılabilmesi de, ancak dilin dünyayla örtüşmediğinin, yani doğal değil yapay, yapma bir şey olduğunun görülmesinden sonra olanaklı olabilirdi. Dil doğal değildi, o ancak yapay yoldan oluşturulan bir simgeler alanı olarak görülebilirdi. Çokanlamlılığı yaratan da yapaylığı ve simgeselliği ile bizzat dildi.<sup>17</sup>

Dilin zenginliğini yapan ve yine dilin kendisinden kaynaklanan bu durum, bizzat işaretin yapısı izlenerek Laplanche-Leclair formülü içinde gösterilebilir. Tekanlamlı bir terim, bir nesne durumunun, yani bir işaret edilenin bir işaret eden (terim) ile ilişkisi aracılığıyla akılda tutulmasını sağlar (denotation). İşaret edileni (nesne durumunu) küçük "s", işaret edeni büyük "S" ile gösterip bu ilişkiyi S/s şeklinde formüle edebiliriz. Ne var ki, işaret eden (S), dilin kendisi bir metaforik kullanıma izin verdiğinden, çifte bir işleve sahiptir. Bu demektir ki, işaret eden (S) hem tekanlamlı bir terim işlevini hem de sözel ve ikame edici bir anlam olma işlevini yüklenmiştir. Böylece S, S' ve S""ne dönüşür. İşaret edenin (S) bu çiftanlamlılığı (S' ve S"), işaret edilenin (s) de tek değil iki işaret edilen (s' ve s") olmasını

17 Uwe Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, 2. baskı, s. 247, 249.

gerektirir. Böylece başlangıçtaki S/s formlü S'-S''/s'-s'' formlüne dönüşür. Laplanche ve Leclair burada ilgi çekici bir saptama yaparlar: Bu metaforik düzlemde yeni işaret eden eski işaret edeni hiç de dışlamaz, tersine eski işaret edeni bir işaret edilen mevkiine düşürür: S'/S. Buradan da şu karmaşık formül çıkar: S'/s x S/s. İşaret edenin işaret edilenle bu karmaşık ilişkisi katı yansıtmacı görüşün geçersizliğini açıkça ortayakoyar. Aristoteles mantığında önermeler kendi dışlarındaki şeyleri yansıtır. Aristoteles buna *apophansis* adını vermiştir. Ne var ki, dil artık Aristoteles'in kullandığı anlamda bir *apophansis*in gerçekleşme alanı değildir; o dil dışı bir nesne durumunu hiç de yansıtmaz. Dil bize bir şeylerden dolaysızca haber vermez; tam tersine o, kendi içinde, sözcüklerle sözcükler arasındaki ilişkiyi serbest bırakmakla nesneleri yansıtma görevini yerine getirememeye tehlikesi ile karşı karşıyadır.<sup>18</sup>

Çokanlamlılığın ilk ve genel işlevi, dilin zenginliğini sağlayan şeyi, sözcüklerle sözcükler arasındaki ilişkinin serbest kalmasını olanaklı kılmasıdır. Bununla birlikte, aynı çokanlamlılık, paradoksal olarak, dili gerçekliği işaret etme işlevinden uzaklaştırmaktadır. Öyle ki, dil, çokanlamlılığı içinde, günlük dilin pratik amaçlara bağlı iletme/bildirme/aracılık etme işlevini terkeder ve kendisini, herhangi bir başka şeye dayandırmaksızın, kendi iç dinamiğinin ürettiği kendi yasalılığı ve bağımsızlığı içinde salınmaya bırakır. Gerçi dilin kendini salınmaya bırakışı, bu iç özgürlük, sanatın, özellikle dili kullanan sanatların, edebiyatın ve hele çokanlamlılığın bir imge dili içinde kendini gösterdiği şiirin otonomisini sağlayan şeydir de. Bu saptama belli ölçülerde günlük dil için de geçerlidir. Ne var ki, dilin birinci işlevinin, Elealılar, Aristoteles'in sandıkları gibi sözcüklerle şeyler arasında denklik olduğu sayılısına dayalı olarak şeyleri yansıtma olmasa da, onları iletme/bildirme, onlardan haber verme, onlara aracılık etme olduğu da bellidir ve dil bu işlevinden koparılamaz.

18 Paul Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1969, s. 30.

Aslında, dilin, çokanlamlılıktan kaynaklanan ve onu kendi içinde salınmaya bırakan ikinci işlevinin, edebiyatı ve şiiri büyük ölçüde olanaklı kılan bir işlev olmasına karşılık, paradoksal olarak dili ilk işlevinden, iletme/bildirme/aracılık etme işlevinden uzaklaştırması, sürprizli, hayret uyandırıcı bir durumdur. Çünkü edebiyat ve şiir dilin kendi iç dinamiğinden kaynaklanan bağımsızlık ve özgürlüğünden, yine de, duygusal etkilenimleri, duygusal yaşantıları, psikik karmaşaları, sosyal ilişkileri betimleme ve kurgulamada yararlanırlar. Oysa aynı dil, aynı ikinci işlevi içinde, karşılığı olmayan bir işaretler alanına, bir oyun alanına, hiçbir şey çağrıştırmayan, kendi içinde sınırsızca devinip duran, içi boş simgelerin bir alanına da dönüşebilmektedir. Edebiyat ve şiir dilinin karşılıksız bir işaret alanına ve bir şeyleri işaret eder gibi görünüp de etmeme gibi tuhaf bir oyunun oynandığı bir oyun alanına dönüşme riskini hep taşıdığı edebiyat ve şiir eleştirisinde zaten sık sık altı çizilen bir husustur. Fakat özellikle felsefe ve bilim dili, varoluşunu, tıpkı günlük dil gibi, dilin birinci işlevi, bildirme/işaret etme/aracılık etme/haber verme işlevi içinde bulmak zorundadır. Bu durumda dilin birinci işlevini yansıtmacı olmayan, dilin yapaylığını esas alan bakış açıları altında görme gerekliliği ortaya çıkıyor.

Aşağıda, anlam anlayışına ancak değinmekle yetineceğim hermeneutik bakış açısının bu bakış açıları arasında, özgün yönleriyle, bu gerekliliği karşılamada getirdiği bazı önemli katkıların altını çizmeye çalışacağım.

## Anlam ve Yönelimsellik

Tekanlamlık ve çokanlamlılık, “Anlam nedir?” sorusu çerçevesinde dilin işlevleri ile ilgili bir konu olmanın yanı sıra, felsefe ve bilim yapmanın olanağı ile ilgili yaşamsal bir sorunun bir parçasıdır da. Felsefe ve bilim yapmanın klasik olanağı, Grek düşüncesinin erken dönemlerinden beri, hep *theoria* olarak karşımıza çıkar. Felsefe ve bilim, gerçeklik hakkında, hep, bir *theoria* etkinliğinin

ürünü olarak, rasyonel yoldan kurgulanmış, birbiriyle bağıntılı ve tekanamlı bir önermeler topluluğu ortaya koymak isterler. Elealıların ve Aristoteles'in yansıtmacı dil anlayışları, theoria etkinliğini gerçekliğin rasyonalite zemininde yansıtılışını en üst düzeyde sağlayan etkinlik sayar. Ve bu sayıltı erken dönem Grek felsefe ve biliminden 19. yüzyıl ortalarına kadar bir temel sayıltı olarak kalmıştır. Özellikle felsefe, bir theoria etkinliği olarak, gerçekliği bir rasyonel kurgu halinde ve bir sistem formu içinde açıklama alanı olarak anlaşılmıştır. Ne var ki, bu klasik "felsefe" kavrayışının, başka eleştiriler yanında, çokanamlılık fenomeninin felsefe gündemine ağırlıklı olarak girmesinden bu yana geliştirilen eleştirilerle de büyük bir sarsıntı geçirdiği açıktır. O andan beri "anlamın anlamı"nın yeni bir şekilde belirlenmesi konusundaki çalışmaların yoğunlaştığı görülür. Çokanamlılık da bu çerçevede bu çalışmaların başat konularından birini oluşturmuştur.

Konu hermeneutik geleneği içinde de başat konulardan biri olarak işlenmiş, özellikle Wilhelm Dilthey'in konuya ilişkin belirleme ve değerlendirmeleri sadece bu gelenek içinde değil, genellikle 20. yüzyıl dil felsefesinde de (öneminin farkına ancak yüzyılın son çeyreğinde varılmış olsa da) bazı bakımlardan belirleyici olmuştur.

Bilindiği üzere, tarih Dilthey'da insanla ilgili herşeyin taşıyıcısıdır. İnsan bu tarihin hem yapımcısı hem de aynı tarih tarafından yapılan bir şeydir. Bu durumda "kültür" kavramı altında toplanan herşey, kültürün öğeleri olarak anılanlar, ekonomi, teknik, din, hukuk, devlet, siyaset, bilim ve nihayet felsefe; insani eğilim, ihtiyaç, istek ve bunlarla doğrudan bağıntılı şeyler olarak *amaçlar* doğrultusunda varoluş bulmuşlardır. İnsani/tarihsel/kültürel olan herşeyde, amaçlılık ve amaçlılığı da içerecek şekilde *yönelimsellik* (intentionalite, niyetsellik, kasıtlılık) vardır. İşte, Dilthey'a göre anlam, insan eylemlerindeki yönelimsellikte beliren, eylemi eğilim, istek, ihtiyaç ve amaç olarak yönlendiren şeydir. İnsan eylemleri ise daha baştan tarihselliğin damgasını yemiştir, tarihsellikte donatılmışlardır. Bu demektir

ki, anlam, tarihsellik/kültürelilik zemininde ortaya çıkabilen bir şeydir. Elealılar ve Aristoteles'ten 20. yüzyılın gönderimci, tasarımcı-zihinselci ve kullanımcı dil filozoflarına kadar, anlamın kendisini dilsel anlatıda gösterdiği saptamasının ortaklaşa paylaşıldığına yazının ilk sayfalarında yer verilmişti. Ne var ki, bu saptamada dilin tarihselliğine/kültüreliliğine hiçbir göndermede bulunulmamaktadır. Dil sanki tarihsellikten/kültürelilikten bağımsız, varoluşunu ve işleyişini sadece kendi iç deviniminden alan bir salt alandır. Böyle olduğu içindir ki, anlam sorunu da, özellikle olgucu/mantıksalci/çözümlemeci felsefe geleneğinde, dilin kendi iç devinimi ve yasalılığı bağlamında ele alınmıştır. Bu durumda bir dilsel anlatının tarihsel/kültürel bir nitelik taşıdığı, dilin kendisinin hem kültürün ürünü hem kültürü taşıyan şey olduğu, kültürün, tüm görünümleriyle zaten bir dil olarak görülebileceği, bu gelenek içinde çok büyük ölçüde atlanmıştır. Yine bu yüzden bu geleneğin dil felsefesinde ortaya koyduğu başarılar, tarih bilincinden büyük ölçüde yoksunluk dolayısıyla sınırlı kalmış, bu sınırlılık özellikle çokanlamlılık sorununun gereğince ele alınamayışında kendisini açıkça göstermiştir. Bu gelenekte dil, çok büyük ölçüde, çok dar bir zemin olduğu sonradan görülen bir zeminde, mantıksallık zemininde veya mantıkla ilişkili olarak ele alınmıştır. Özellikle tüm analitik felsefe geleneğinde ve ilk dönemiyle Wittgenstein'da durum budur. Oysa hermeneutik geleneğinde dili mantıksallık zemininde ve mantıkla ilişkisi bakımından ele almak çok sınırlı ve hatta yanıltıcı bir girişim olarak görülmüştür.

Hermeneutik geleneğinde anlam sorununun ele alınış şeklini daha belirgin kılmak amacıyla geleneğin bütünü hakkında bazı hatırlatmaları burada araya sokmak uygun olacaktır.

Hermeneutik bir önemli yönüyle, dil-tarih ilişkisini ve bu bağlamda insanın tüm kültürel etkinliğini konu edinir. O, "kültür" terimi altında toplanabilecek herşeyi, birer *anlama* nesnesi olarak kavramayı amaçlayan bir yöntemin, *anlama yönteminin öğretisi*dir de. Anlama yöntemi, Kültürü yazın yapıları aracılığıyla açmılayıp

yorumlama yöntemidir. Yazılı yapıtların yorumlanması o yapıtların üretildiği dilin yorumlama kapasitesine bağlı olduğundan, hermeneutik, esasında, kültürün taşıyıcısı ve yaratıcısı olarak *dilin* anlama ve yorumlama kapasitesinin, onun kural ve yöntemlerinin öğretisi olarak da tanımlanabilir. Çünkü dil, bir kez daha belirtmek gerekirse, tarihin/kültürün taşıyıcısıdır. Tarih kendini dilde dışa vurur, ortaya koyar. Tarih ise, her biri bir anlam, anlam öbeği ve birliği olarak eylemlerimize yön veren şeyler, yani duygularımız, çıkarlarımız, değerlerimiz, inançlarımız, ideal ve ideolojilerimiz, felsefelerimiz vd. doğrultusunda yönetilen bir alandır. Tarihi insanın yaptığını söylemek, ona anlamın yön verdiğini söylemekle eşdeğerdir. Gerçi tarihin birlikli bir yönü, evrensel bir amacı yoktur. Fakat onun yönünü her dönemde değişik nitelik ve şekillerde karşımıza çıkan anlam öbekleri ve birlikleri belirler. Hermeneutik, işte bu yönlenişi sağlayan anlamların peşinde olmasıyla, hem bir anlam öğretisini hem bir anlam araştırmasını içerir. Böylece hermeneutik anlam-dil-tarih bağıntısının öğretisi kimliğini de kazanır. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger ve Gadamer, hermeneutiğin bu yönlerine sürekli vurgu yaparlar. Dil, insanın evreni anlama ortamıdır, anlamların taşıyıcısı olduğundan tarihin de taşıyıcısıdır.

“Anlam” ve “anlama” terimlerinin hermeneutik içindeki belirlemi Dilthey’a aittir. O, tümelci/açıklayıcı pozitivist felsefenin, doğabilimciliğin, olguculuğun, pozitivist etiketli “sosyal bilimler”in insanı, tarihi, kültürü ele almadaki yetersizliklerini görüp bunların yerine tekilci/anlamacı/tarihselci bir felsefe tarzının ve “sosyal bilimler”in değil “tın bilimleri”nin geçirilmesi için uğraş vermiştir.

Hermeneutik geleneğinde dilsel anlatılar o anlatının *motivasyon tarihinden* hareketle ele alınır. Çünkü bir dilsel anlatıdaki anlam, ancak onun motivasyon tarihi içinde açığa çıkarılabilir. Bu demektir ki, anlam, dilsel anlatının mantıksal olarak kavranabilir olan içeriğiyle sınırlı olamaz, onu aşar. Dilin bir mantığı olsa bile, bu mantık dil içinde ancak biçimsel bir belirleyiciliğe sahip olabilir. Dilin en önemli karakteristiği özneler arasıdır. Her birey ken-

dini dil içine yerleştirilmiş, dile tutunmuş bir konumda bulur. Öyle ki, Dilthey'a göre, dil "insanın içselliğinin kendi tam, yaratıcı ve nesnel olarak anlaşılabilir anlatımını bulduğu biricik ortamdır."<sup>19</sup> Ve Dilthey'in ve genellikle hermeneutik geleneğinin dil görüşü ile olgucu/mantıksalcı/çözümlemeci dil görüşü arasındaki temel farklılık burada kendisini tam olarak açığa vurur. Dilthey'a göre anlamlar sadece mantıksal/bilişsel bir özellik göstermezler; hatta çok daha fazlasıyla onlar duygusal/heyecansal, normatif (özellikle değersel) yönleri sahiptirler. Ve insanlar arasındaki anlaşmayı, iletişimi, belli düzeylerde kalsa bile, bireyler arasında anlamlar hakkında yönelimsellik zemininde oluşan uzlaşımlar sağlar. Böyle olduğu içindir ki, anlam ancak dili kullananın yönelimine/niyetine/kastına bakılarak ve dilsel anlatıdaki yönelimsellik gözetilerek ortaya konulabilir. Yönelimden bağımsız bir dil kullanımı yoktur ve dili kullananlar onu tarihsel/kültürel donanmışlıklarıyla, bir kültür öznesi olarak kullanırlar. Tekrarlayayım: Dil tarihin ürünüdür, tarihle yüklüdür, hatta bizzat tarihtir. Onu tarihinden soyutlayarak ele almak, kendini kendinden soyutlamak anlamına gelir ki, bu olanaksızdır. Onun tarihinden soyutlanarak nesne kılınabileceğini ve çözümlenebileceğini düşünmek, kaba bir pozitivist aldanış olmuştur. Onun bugünkü görünümü, tarihinden yalıtık değildir ki. Anlamın tarihselliğini/kültürelliğini unutmak, ancak böyle bir kaba pozitivism içinde olanaklıdır. Anlamın anlamını yapan iki temel öğeden biri mantıksallık olsa da, belirleyici temel tarihtir, kültürdür. Anlam denen şey mantıksal öznenin yapımına katıldığı bir şeydir gerçi; fakat asıl özne mantıksal özne olmanın çok ötesinde, tarih/kültür ortamında, başkalarıyla etkileşimi içinde varoluş bulabilen bir özne, esas kimliğiyle tarihsel öznedir. Tam da bu nedenle dil onun barınağıdır; dilin yurdu mantıktan çok tarihtir, kültürdür; mantık olsa olsa onun içine girdiği kalıptır, üstelik tek kalıp da değildir.<sup>20</sup> En önemlisi, anlam sadece

19 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 1, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 77.

20 Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 23-38.

mantıksallık boyutuna sahip değildir; içeriğini kültür içinde bulan, içini kültürün doldurduğu bir şeydir.<sup>21</sup>

Anlam olan değil, oluşturulan bir şeydir. Anlamı birbirleriyle iletişim içinde olan insanlar özneler arasılık zemininde, bu demektir ki bir toplumsal/tinsel ortam içerisinde oluştururlar. Tekrar altını çizmeliyim: Anlamların taşıyıcısı gerçi dildir; fakat dilin yurdu da tarih/kültür olduğuna göre, anlam tarihseldir, kültürelidir. İnsanı anlamak onun dilini anlamak, yani özneler arasılık ortamı olarak toplumun dilini anlamak demektir. Hermeneutik geleneğinde “tin bilimleri” adıyla anılan bilimlerin esas görevi de, Dilthey’den Gadamer’e kadar hep vurgulandığı üzere, “insanı ve toplumu bir metinmişcesine anlamak”tır.<sup>22</sup>

Anlamlar geleneklerle aktarılan şeylerdir. Gelenekler değiştiğiçe anlamlar da değişir. Anlamın tarihselliği, zaten onun değişebilirliğini de yapan şeydir. Hermeneutik kendi meşruluğunu hiç de mantık zemininde aramamıştır. Bir şeyi dile getirmedeki mantıksallık, sadece o şeyin genel iletilebilirliğini ve biçimsel anlaşılabilirliğini sağlar. Pozitivist gelenekte, özellikle mantıkçı pozitivizmde karşılaştığımız, mantığın düşünmeyi olduğu kadar dili de çerçevelediği görüşü, doğal olarak, anlam sorununun da mantıksallık zemininde işlenmesini gerektirmiştir. Bu görüşün yanlış olduğu söylenemezse de, dar ve kısır bir görüş olduğu, özellikle tarih ve kültür söz konusu olduğunda fazla işe yaramayacağı söylenmelidir. Olgucu/mantıksalçı/çözümlemeci dil felsefesi geleneğindeki tarih bilincinden yoksunluk, anlamın genel iletilebilirlik ve mantıksal/biçimsel anlaşılabilirlikle özdeşleştirilmesine yol açmakla, en önemlisi, anlamdaki tarihsellik/tinsellik boyutunu gözden kaçırmakla, anlamın anlamını daraltmıştır Bir dilsel anlatı sadece mantıksallığı ile değerlendirilemez; ondaki anlam, Gadamer’in sözleriyle, bu “man-

21 Wilhelm, Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 5, Verlag Zvon B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 25.

22 H. G. Gadamer, “Hermeneutik”, çev. Doğan Özlem, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantev.org>, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 14-22.

tıksallığın üzerine yükselerek” kavranabilir. Örneğin Gadamer, 20. yüzyılın en etkili akımlarından biri olan analitik felsefede anlamın sözel anlam, *sensus literalis* olarak anlaşılmış olmasının, tarih bilincinden yoksunluğun bir sonucu olarak, tam bir indirgeme, anlamın anlamını yoksullaştırma olarak değerlendirir.<sup>23</sup>

### **Sonuç Yerine: Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam**

Anlamlar, tek bir hal, durum ve nesneye ilişkin olsalar bile, tarihsellikleri dolayısıyla sürekli hareket halinde olduklarından değişirler, dönüşürler, zenginleşip fakirleşirler, unutulurlar, yeniden hatırlanıp canlanırlar, yerlerini yeni anlamlara bırakırlar. Tam da bu nedenle özellikle de insan, tarih ve kültür söz konusu olduğunda tekanamlılık olanaklı olmayan bir şeydir. Kesin ve tekanamlı kavramlar ve tanımlar talep eden teorik dil ve bu dili kullanan bir felsefe tipi, tarihte ve kültürde tekanamlılığın olanaksızlığı nedeniyle, insanı, tarihi, kültürü kavramada yetersiz kalır. İnsanı, tarihi ve kültürü kavramada teorik dile özgü açıklamacı tavrın değil, hermeneutığe özgü anlamacı tavrın önceliği de burada kendisini gösterir.

Çokanamlılığın dilin iç işleyişinden kaynaklandığına, Laplanche-Leclaire formülüne dayanılarak yukarıda birkaç kez değinildi. Fakat bu çokanamlılık, edebiyat ve şiir dilindeki olumlu işlevinin yanında, dilin imgesiz, gönderimsiz, nesnesiz bir şekilde, gerçekliğe hiçbir şekilde gönderimde bulunmadan, boşa çalışmasına da yol açabiliyordu. Tarih ve kültür dünyasında karşımıza çıkan çokanamlılık, pek tabii ki dilin boşa çalışmasından kaynaklanmaz; tam tersine, o bizzat tarihsel/kültürel nesnelerden kaynaklanan, onlarla ilgili ve onlara ilişkin olan bir çokanamlılıktır. Böylece çokanamlılığın iki kaynağı olduğu söylenebilir: 1. Dilin kendi iç işleyişinden, iç mekaniğinden kaynaklanan çokanamlılık, 2. tarihsel/kültürel nesnelerden kaynaklanan, onlarla ilgili ve onlara ilişkin çokanamlılık. Teorik dil tekanamlılık talep eden tavrıyla her iki

görünümlüyle çokanlamlılıklar alanını kavramakta, hele kuşatmakta yetersizdir. Hermeneutik geleneğinde bu alanı kavramanın yolunun, bu nedenle, açıklamacı değil anlamacı bir tavırla yönelimsellikten hareket etmekten geçtiğine yukarıda değinmiştik.

Dilthey'in ve daha sonra Gadamer'in sık sık belirttikleri gibi, insan, tarih ve kültür dünyası bir sanat eseri, daha özel olarak bir edebiyat eseriymiş gibi nesne kılınmalıdır. Böyle bir nesne kılış tarzı da açıklamacı/teorik bir tarz değil, tekilci/anlamacı bir tarz olabilir. Felsefenin teorik dilden başka bir dil kullanamayacağını düşünenler için garipsenecek bir durumdur bu. Oysa hermeneutik geleneğinde bu konuda ısrarla altı çizilen husus şu olmuştur: Kültür, adı üstünde, insan eli, emeği ve düşüncesi ile *yaratılmış* herşeyi ifade eder. Bu demektir ki, kültür *poiesis* etkinliği ile oluşturulmuştur; tıpkı bir sanat/edebiyat eseri gibi. Çokanlamlılığı yaratan da kendisi zaten yaratılmış bir şey olarak kültürdür. Bununla birlikte her tarihsel dönem kendi tekiliğiyle, o döneme damgasını vurmuş olan anlamlar çokluğu içinde başat olduğu düşünülen anlamları *seçip* bunları o dönemin başat belirleyicileri olarak ele alan anlamacı bir tavırla kavranabilir. Anlamacı tavır *seçici* bir tavidir. Seçici olmayan hiçbir anlama yoktur. *Seçmek* ve *anlamak* birbirini hem izleyen, hem tamamlayan edimlerdir.

Tarihi, kültürü, onlardaki anlam zenginliğini tümüyle anlamak, kendi tarihselliği ile sınırlı insan için olanaksızdır. Yapılabilecek olan, geçmiş bugünün ışığında, başat sayılan anlamların belirleyiciliği ile sınırlı olarak anlamaktır. Her anlama edimi anlayanın başat saydığı anlamlara bağlı bir çaba olarak kalır. Bu nedenle anlama edimi sonuçta öznel bir girişimdir. Öznellikten arınmış bir anlama yoktur. Bu, iki nedenden ötürü böyledir: İlk olarak, anlamının konusu olan anlamın kendisi, ilgili tarihsel dönemde yaşayanların kendilerinden öncekilerden devraldıkları ve kendilerinden bir şeyler kattıkları bir anlam olarak varoluş bulabilir ki, bu, anlayanın onu zaten önünde yorumlanmış bir şey olarak bulması demektir. Her

anlam bizden öncekilerin kendi öznellikleri doğrultusunda ortaya koydukları bir yorumun ürünü olarak varoluş bulur. Başka bir deyişle, her anlam bir yorumu bir varoluş koşulu olarak barındırır. Buna *anlamdaki yorum* denebilir. İkinci olarak, aynı anlam bir anlama nesnesi kılındığında, anlayanın yorumuna bırakılmış bir nesne konumundadır. Anlayan onu ancak kendi yorumu ışığında anlama şansına sahip olabileceğinden, anlamdaki yorumu yeniden anlama çabası içinde bulunuyor, böylece kendisi ortaya bir anlam koyuyor demektir. Onun ortaya koyduğu bu anlama *yorumdaki anlam* denebilir. Gadamer'in "ufuklar karşılaşması" dediği şeyin bir sonucudur bu.<sup>24</sup> Tarihsel dönemler arasında mesafe, bugünün ufku ile geçmişte kalmış bir dönemin ufku veya aynı dönemin iki değişik kültürü arasındaki farklılık dolayısıyla, sahip olabileceğimiz biricik bilgisel olanak, yorumlanmış olanı yeniden yorumlamak, geçmişte kalmış, yorumlanmış anlama bugünün anlama olanakları içinde bir anlam katabilmektir. İnsan için bilmek, her zaman anlamak olarak olanaklıdır; bununla birlikte anlama, insan, tarih ve kültür söz konusu olduğunda bilmeyi sadece bir yön olarak içerir ve onu aşar.

Tüm tarih, tüm kültür dünyası, anlamdaki yorumdan yorumdaki anlama gidiş ve geçişlerce belirlenmiştir. İnsan olmak anlam yaratmak, yaratılan anlamların yöneliminde yaşamak, yaşananları yorumlamaktır. Bu ise insan için bir dil yaratmak ve yarattığı dil içinde kendi dünyasını kurmakla aynı şeydir.

24 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Hamburg/Berlin, 1960, s. 65, 76, 89, 254, 300, 397. Ayrıca bkz.: H.-G. Gadamer "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, 2. baskı, a.g.e., s. 23, 25.

### **Yararlanılan Kaynaklar**

Aristoteles, *Peri Hermenias (De interpretatione)*.

Aristoteles, *Organon*, 4. kitap: *Topikler*.

Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 5, B. G. Teubner Verlag, Leipzig/Berlin, 1927.

Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, cilt 7, B. G. Teubner Verlag, Leipzig/Berlin, 1927.

H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Hamburg/Berlin, 1960.

H.-G. Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar* (6 yazar), çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, 2. baskı, İstanbul, 2003.

Erich Heintel, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.

Ernst Heitsch, *Parmenides*, Heimeran Verlag, München, 1974.

Uwe Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *hermeneutik Üzerine Yazılar* (6 yazar), çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, 2. baskı, İstanbul, 2003.

Karl Löwith, "Vico", çev. Doğan Özlem, çevirenin *Tarih Felsefesi* adlı kitabında, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006, 9. baskı.

John Locke, *Über den menschlichen Verstand* (1690); Türkçesi: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

Schlick, F. A., Moritz, *Gesammelte Aufsätze*, Wien, 1938.

Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, 9. baskı, İstanbul, 2006.

Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2002.

Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.

Platon, *Kratylos*.

Paul Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, çev. H. Hintze, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1969.

Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Sema Önal, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1969, 6. baskı.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1971.

# Dilthey’da Kant Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Özünün Belirlenemezliği\*

## Giriş

Dilthey, *felsefenin özü* üstünde 1860’lardan beri değişik vesilelerle hep durmuş, konuyla ilgili çok sayıda yazı yayımlamış ve bir o kadar da ölümünden sonra yayımlanmış el yazması bırakmıştır. Konuyla ilgili son yazısı, ölümünden kısa bir süre önce, 1907’de yayımlanmış olan *Felsefenin Özü* adlı yazıdır. Yazı, Dilthey’in konuyla ilgili yayımlanmış, yayımlanmamış tüm çalışmalarının bir çeşit bilançosu olma özelliği taşıdığı kadar, bazı bakımlardan tüm düşünce yaşamının doruğu sayılabilecek bazı düşüncelerini de içerir. Bu yazıda *Felsefenin Özü* başta olmak üzere, Dilthey’in konuyla ilgili diğer yazılarından bazıları ve Riedel, Krausser gibi Dilthey yorumcularının eserleri çerçevesinde, Dilthey’in felsefenin özüne ilişkin belirlemelerinden hareketle ve Kant’la tartışma içinde geliştirdiği genel epistemolojisinin bazı ana tezleri üzerinde durulacaktır.

## Felsefenin Bir Özü Var mıdır?

Dilthey yazılarının çoğunda “felsefe” teriminden çok, “felsefe sistemi” terimini kullanır; çünkü bilinemezcilik, gizemcilik, şüphecilik, tekbencilik gibi bazılarının gözünde anti-felsefe sayılan anlayışlar dışında, felsefeden beklenen şey, daima, konusunu bir veya birkaç temel ilkedен hareketle, evrensellik ve genelgeçerlikle açıklamak olmuştur. Böyle bir açıklama çabası için en uygun form ise, “sistem” formudur. Felsefe denince sıklıkla anlaşılan şeylerin başında, Dilthey’a göre, “tüm tekil hal ve olayların arkasında bunların

\* Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, Sayı 13, Alet Yayınları, İstanbul 2008.

birlikli ve zorunlu temeli olduğu varsayılan düşünsel bağlam” gelir.<sup>1</sup> Bu düşünsel bağlam, aynı zamanda, “tekil olaylardaki değişmelerin kuralı ve onlardaki çokluğu birbirine bağlayan düzenleyici ilkeler topluluğu”<sup>2</sup> olarak da tasarlanmış olur.

Ne var ki, Dilthey yukarıdaki tanımlara bakılarak felsefenin bir “öz”ünden söz etmenin yine de pek olanaklı olmadığını her vesile ile belirtmeye çalışır. Örneğin, o şöyle der:

Ne var ki, bu eksiksiz anlaşılışı içinde felsefenin bir özünden söz edilebilir mi? Bu, hiç de öyle besbelli, apaçık değildir. “Felsefe” adı veya “felsefi” nitelemesi, yere ve zamana göre çok çeşitli anlamlara sahip olmuştur ve kurucuları sayılan Grekler tarafından bu ad ve bu niteleme ile gösterilen düşünsel oluşumlar öylesine çeşitlidir ki, aynı Greklerin yerleşik hale getirdikleri, güzel “felsefe” sözcüğü, başka başka zamanlarda hep başka başka düşünsel oluşumların adı olarak kavranmış görünüyor. Öyle ki, biri felsefeden tekil bilimlerin temellendirilme alanını anlar; diğeri aynı felsefeye, böyle bir temellendirmeye ek olarak, tekil bilimler bağlamını kendisinden hareketle türetme görevini ekler. Bunun tersi de olur ve felsefenin kendisi tekil bilimler bağlamına bağlı ve bağımlı bir şey sayılır. Dahası, felsefenin tin bilimi, iç deneyimin bilimi sayıldığı da olur. Nihayet felsefeden yaşam bilgeliği de anlaşılır veya o yaşamımızı düzenleyen veya düzenlemesi gerektiğine inanılan genelgeçer değerlerin bilim olup çıkar.<sup>3</sup>

Aslında felsefenin bu çok yüzlülüğü, bilinen, tarihsel olarak yaşanan bir şeydir. Ayrıca, çoğu tarihsel dönemde bu çok yüzlülük aşılmaya veya bu yüzler birbirleriyle bağıntılı olarak daha üst bir düzeyde birleştirilmeye çalışılır. Burada da ilginç bir durum ortaya

1 Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1907), Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1984, s. 6, 7; *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1907, s. 345.

2 Wilhelm Dilthey, aynı yerde.

3 Wilhelm Dilthey, aynı yerde.

çıkar: Çünkü bu aşma ve birleştirme çabası birden fazla ve birbirinden farklı, hatta karşıt bakış açılarından gerçekleştirilmek istenir ki, bu, “felsefe” adı altında anlaşılan düşünsel oluşumların sayısını azaltmaz, beklenenin tam tersine, artırır. Dilthey şöyle devam eder:

Bu durumda felsefeler vardır; fakat ortada felsefe yoktur. Zaten felsefe tarihi de hiçbir içsel, zorunlu birliğe sahip değildir. Felsefe tarihi her yazarın elinde, bu yazarların kendi özgül bakış açılarından hareketle inşa edilir; sürekli olarak başka bir içerik ve başka bir kapsamla. Felsefe tarihini tekil bilimlerin sürekli daha derin ve daha zengin bir şekilde temellendirilmesi süreci olarak betimlemek olanaklıdır. (Riehl, Windelband). Fakat bir başkası çıkar, felsefeyi tinin kendisi hakkındaki bilinci, felsefe tarihini de bu bilincin gelişim tarihi sayar (Hegel).<sup>4</sup>

Felsefenin özünden nasıl ve nereye kadar söz edileceği böylece yanıtlanması son derece güç bir soru olarak karşımıza çıkar. Dilthey’a göre sorunun yanıtı felsefenin içinde kalınarak elde edilemez; çünkü karşımıza felsefeler çokluğu kadar yanıt çıkacaktır. Sorunun yanıtını ancak tin bilimlerinden bekleyebiliriz. Tin bilimleri felsefenin tarihsel oluşumuna yönelmek, her filozofun felsefe kavramını belirleme tarzını saptamak, bu tarzları karşılaştırmak, benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak suretiyle, Dilthey’in “tarihsel tümevarım” adını verdiği bir yöntemle soruya bir yanıt getirebilir. Fakat getirilecek olan yanıt, felsefe anlayışlarının, felsefe sistemlerinin felsefeden anladıklarının bir çeşit bilançosu olmaktan da pek öteye geçemeyecektir. Tabii ki tin bilimlerinin sağlayacağı böyle bir bilgi çok önemli ve çok değerli bir bilgi olur. Ne var ki, bu bilgi felsefenin özünün ne olduğunun yanıtını değil, bu özden değişik felsefeler tarafından anlaşılanların dökümünü içerecektir. Aslında tarihsel bakıldığında, felsefenin *bir* özüyle değil, felsefe tarihi boyunca *bir, biricik* olduğu iddiasıyla ortaya konulmuş bir özler çokluğu ile

karşılaştığımız açıktır. Burada bir antinomiye gelip çattığımız bellidir: *Felsefenin bir özü vardır; felsefenin bir özü yoktur.*

Dilthey öz sorusuna tin bilimlerinden gelen yanıtın değerini teslim etmekle birlikte, bu soruya felsefe içinden ve felsefe sistemlerinin eleştirisi bağlamında bir yanıt getirme çabasına girer. Örneğin, öz sorusuna ilişkin son yazısı olan ve ölümünden kısa bir süre önce yayımlanmış bulunan, 1907 tarihli *Felsefenin Özü* adlı iki bölümlü yazının içeriği de böylece belirlenir. Buna göre, yazının birinci bölümünde Dilthey, felsefenin özü hakkında felsefe tarihi boyunca ortaya atılmış tanımlar çokluğu içinden en önemli ve etki bırakmış olanlarını eleştirel olarak gözen geçirir ve bölüm sonunda şu sonuca varır:

Tarihsel incelemeden çıkan sonuçların bir bölümü olumsuzdur. Felsefenin özünü belirlemek için yapılan kavram belirlemelerinin her birinde felsefenin özüne ilişkin sadece bir yön görünüşe çıkıyor. Bu belirlemeleri yapanların her biri felsefeyi kendi yolları üstünde kendilerine bir dayanak ve kalkış noktası sağlayacak bir şey olarak görüyorlar... Her biri felsefenin görünüşlerinden birini veya bunlardan bir kesiti felsefe olarak belirliyor ve buradan hareketle felsefe adı altında işaret edilen diğer görünüşleri dışta bırakıyor. Bunların hareket noktaları arasında büyük karşıtlıklar vardır. Aralarındaki karşıtlık felsefe tanımlarında zaten açıkça görülür. Dolayısıyla her birinde felsefenin özü başkadır.<sup>5</sup>

Yazının ikinci bölümünde Dilthey, felsefenin tarihsel ve toplumsal yaşam içindeki yerini, onun din ve sanatla olan ilişkisini, dünya görüşü tiplerini ele alıp özellikle felsefi dünya görüşlerinin bir eleştirisini yaptıktan sonra, yazının sonunda felsefenin özü üzerine şunları söyler:

Felsefenin tüm işlevlerine uygun düşen en yüksek özellik, onun nesneleri kavramanın ve kavramsal düşünmenin doruğu

sayılmasıdır. Böyle bakıldığında felsefe en tutarlı, en güçlü, en kapsayıcı düşünme olarak görünür. Ve o, empirik bilinçten hiç-bir sağlam sınırla ayırt edilemez. Felsefe, kavramsal düşünme formundan çıkar; yargıları en yüksek genelleştirmeler olarak belirir. O, kavramların oluşturulmasını ve bölümlenmesini aynı kavramların bir mimarisi içinde en yüksek noktaya çıkarır. O, her şeyi kapsayan bir düşünce bağlamına ulaşmak ister ve bir nihai ilkeye dayalı olarak temellendirmelere girer... Felsefenin temel özelliği belirli, sonlu, sınırlı bir ilgiden hareket edildiğinin farkında olunmaksızın, bir nihai ideler bağlamına ulaşma ve buradan hareketle her şeyi temellendirme ve açıklama gibi bir insani eğilimin ürünü olmasıdır. Bu eğilim insandaki bilgi sevgisinin, insanın dünyada sağlam, güvenilir bir yere sahip olma ihtiyacının, yaşamın sınırlı koşullarını aşma isteğinin bir ürünüdür. Bu psişik hal içinde insan kendisini güvensizliğe, sallantıya itecek olan her türlü göreliliği/relativiteyi dışta bırakan bir sağlam nokta arar. Ve felsefe sistemleri bu psişik ihtiyaca yanıt verme girişiminin anıtsal örnekleri olarak felsefe tarihinde yerlerini işte böyle alırlar.<sup>6</sup>

Dilthey, insanın en belirgin psişik eğilimlerinden birinin “kendisini güvensizliğe, sallantıya itecek olan her türlü göreliliği/relativiteyi dışta bırakan bir sağlam nokta arama” olduğunu ve felsefenin bu “sağlam nokta arama” ihtiyacını en yüksek düzeyde karşılamaya yönelik en üst düzeyde düşünme etkinliği olarak görüldüğünü başka yazılarında da sık sık yineler. Ne var ki, aşağıda göstermeye çalışılacağı gibi, Dilthey felsefenin göreliliği/relativiteyi aşma konusunda başarısız kaldığını, fakat bizzat göreliliği/relativiteyi temel alan bir felsefe yapma tarzının olanaklı ve gerekli, hatta kaçınılmaz olduğunu göstermeye girişecektir.

## Felsefe Sistemleri ve Gerçeklik

Dilthey, felsefe sistemlerini karakterize eden iki temel yön ayırır: Bunlardan ilki, bir felsefeyi felsefe kılan şey olarak, *evrensellik iddiası*dır. Her felsefe sistemi, ancak ve sadece kendi sistemi içinde kendisine ulaşılabileceğini düşündüğü ve ancak kendi sistemi içinde kendisine ulaşıldığına inandığı, ayrıca biricik saydığı bir evrensel açıklama şemasına sahiptir. Sisteme dışarıdan bakan birisi için sadece o sisteme özgülenmesi gereken bir şey olarak bu evrensel şema, o sistemi benimseyen için hakikate götüren yoldur, hatta biricik yoldur. Ne var ki, diğer felsefe sistemlerinin de böyle biricik saydıkları kendi evrensel şemaları vardır. Ve felsefe alanı, bu suretle, Dilthey'in öğrencilerinden Rothacker'in paradoksal sözleriyle, "çok sayıda biricik"<sup>7</sup> evrenselin at koşturduğu bir alan olup çıkar. Felsefe sistemleri, çalışma alanlarını belirli konularla sınırlandırmış olan bilimlerin aksine, kendi evrensel şemalarından hareketle her yana yayılmaya, nüfuz etmeye çalışırlar; sistemlerince kapsanmamış hiçbir konu ve alan kalsın istemezler. Bu bakımdan tüm felsefe sistemleri yayılmacıdır, emperyalisttir.

Felsefe sistemlerini karakterize eden ikinci temel yön, bu sistemlerin *genelgeçer bilgiye* ulaşma çabasıdır. Felsefe sistemlerinde ulaşıldığına inanılan bir genelgeçer bilgiden hareketle her şeyi temellendirme konusunda öyle gerilere gidilir ki, bu hatta bizzat felsefenin temellendirilmesine kadar varır.<sup>8</sup>

Dilthey'a göre bu iki yön, bir noktada, felsefede *son temellere ulaşma çabası* içinde kesişirler. Tabii ki böyle bir çaba, son temelli arama yeterliliğine sahip olduğuna inanan bir *kesin bilime* denk düşer. Ve her felsefe sistemi bu yeterliliğe sahip olduğuna inanır; her felsefe sistemi kendisini bir kesin bilim olduğu inancıyla ve güveniyle kurmuş olur. Felsefenin özünü oluşturan şeylerin başında,

7 Erich Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, 1990, 2. baskı: Gündoğan Yay., Ankara, 1995, s. 21.

8 Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1907), s. 12; *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Venrlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 346.

Dilthey'a göre yine de bu yeterlilik inancı, bu kendine güven gelmez. Felsefenin özü, felsefe sistemlerinin buradan daha ötelere ulaşma çabasında belirir. Dilthey, *Felsefenin Özü* de dahil olmak üzere, çalışmalarının çoğunda büyük felsefe sistemleriyle karşılaştırmalı olarak ve derinliğine ilgilenmiştir. Ona göre “bu sistemlerin hepsi... içerik olarak aynı şeyle ilgilenirler.”<sup>9</sup> Tüm felsefe sistemlerinin ilgilendiği ortak içerik, “gerçeklik”tir. Aslında “gerçeklik” sözcüğü çok anlamlıdır (*polisemik*); fakat o, bir felsefe sistemi içinde, o sistemin temel öncüllerinin ışığında, ikinci bir anlama gelemeyecek şekilde tek anlamlı (*monosemik*) olarak kullanılır. Felsefeyi en derinden harekete geçiren şey, sadece evrensellik zemininde son temele ulaşma çabasının konusu olarak *temellendirme problemi* değildir; çünkü her felsefe sistemi bir veya birden fazla temel öncüle sahip olarak kurulabilir. Felsefeyi en derinden harekete geçiren şey, bu nedenle, hatta temellendirmeyi de önceleyen bir şey, yani *gerçeklik problemi*dir.<sup>10</sup>

Bizzat felsefenin, özellikle felsefe sistemlerinin varoluşunu ve meşruluğunu sorunsallaştıran nokta da burada açığa çıkar: Felsefe sistemleri tüm gerçekliği nihai olarak temellendirmek isterler. Ne var ki, bunu yaparlarken bir *perspektif*ten hareket ettiklerinin farkında olmadıklarından, hareket noktalarının perspektifli olduğunun bilincine sahip bulunmadıklarından, tam tersine bu perspektifleri hakikate götürecek biricik görüş açısı saydıklarından, bu perspektiflerin kendilerini sorgulamak bir yana, onları sürekli daha da geliştirmek, yaymak isterler. Perspektifli ve görelî/relatif olmak, felsefe sistemleri kuran filozofların nefret ettikleri şeylerdir. Buna karşılık perspektifler üstü sanılan, fakat bir perspektiften ibaret olan bir bakış noktasından hareketle her şeyi açıklamak yolunda yayılmacı, emperyalist olmak, felsefe sistemlerinin kendi elleriyle kendilerine çizdikleri bir kaderdir.<sup>11</sup> Oysa tam da bu durum, genelgeçer bir

9 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 346.

10 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 346. Ayrıca bkz. Manfred Riedel, “Einführung” zu Diltheys ‘Das Wesen der Philosophie’, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1984, s. 5, 6.

11 Manfred Riedel, a.g.e., s. 8

gerçeklik bilgisine felsefe zemininde ulaşılamayacağını kanıtıdır. Çünkü her perspektif, zorunlu olarak gerçeklik hakkında farklı bilgilerin türetimine yol açar. Perspektifleri aşan bir bakış açısı, bizzat bakış açısı olması nedeniyle, perspektiftir. Ve felsefe sistemlerinin bu haline bakıldığında, felsefenin özü tam da burada kendisini açığa vurur. Felsefenin özü, tüm felsefi temellendirmeler içinde neden bir nihayete ulaşamadığını, son temele ulaşma çabasının neden zorunlu olarak sınırlı kaldığını kendimize sordüğümüzda açık hale gelir.

### **Kant'ın Kategoriler Öğretisinin Eleştirisi**

Dilthey, Kant felsefesinin ikliminde yetişmiş bir filozoftur. Özellikle felsefesinin erken döneminde o tam bir Kantçıdır. Fakat süreç içerisinde Kant'tan uzaklaşır ve kendi epistemolojisini büyük ölçüde Kant'ın epistemolojisi ile tartışma içinde geliştirir. Dilthey'in felsefenin özüne ilişkin olarak hemen yukarıda anılan vargıya ulaşması, kısa erimli düşüncülerle değil, Kant'tan iyice uzaklaşıp tin bilimlerini Kantçı düşünceyle tartışarak felsefi yönden temellendirmeye giriştiği dönem boyunca ve yavaş yavaş olmuştur. Başka türlü ifade edildiğinde, Dilthey'in kendi genel epistemolojisini ve buna bağlı olarak tin bilimleri epistemolojisini geliştirmesi, bilginin olanağını sağlayan koşulların, Kant'ın "transendental koşullar" olarak adlandırdığı koşulların Kant'tan farklı ve hatta ona karşıt bir yönden belirlenmesi çabası içinde gerçekleşmiştir. Tin bilimlerini temellendirme girişimi de zaten bilginin transendental koşullarını sorgulama girişimiyle birlikte gerçekleşebilirdi.

Transendental temel soru, bilginin olanağı probleminin yanı sıra, bizzat felsefenin olanağı, özellikle felsefe tarihini yeterince doldurmuş olan felsefe sistemlerinin olanağı sorusunu da içinde barındırır. Dilthey, bir felsefe sisteminin varoluşunu sağlayan iki sayıltıyı, *mantığın genelgeçerliği* sayıltısı ile *ilk ilkelerin var ve ulaşılabilir oldukları* sayıltısını sorgulamakla işe başlar ve böylece transendental temel soru, onda Kant'tan itibaren geçip çok daha

ötelere uzanan bir sorgulamaya yol açar. Bu karmaşık, hatta yer yer çetrefilleşen sorgulamanın ayrıntılarına burada girme olanağı yoktur. Yine de, sorgulamanın ana uğraklarına değinmek suretiyle Dilthey'in bazı yorumcular için "devrimsel"<sup>12</sup> nitelikte sayılan vargılarının neler olduğunu göstermeyi deneyebiliriz.

Düşünme gücüyle nihai temellere ulaşılabilceği inancının insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Bu inanç Grek düşünce-sini de çok erkenden harekete geçirmiştir. Bilgi ve bilim kendi kendilerini temellendiremezler. Bilme edimi, *logosun*, aklın sağladığı, ondan çıkan bir temel üstünde gerçekleşir. Bu temel iki görünümüdür. O, birinci görünümüyle *temel ilkeler* formunda belirir; ikincisinde ise *kavramlar* formundadır. Temel ilkeler bu kavramlarla tanımlanırlar ve akıl her iki formda da kendisini temellendirici olarak gösterir. Greklerde temellendirici bilgi *episteme*dir; o kesin, zorunlu bilgidir. Ve bilim olma da doğru önermelerden kurulu, temellendirilmiş bağıntılar topluluğu olmaktan başka bir şey değildir. Doğru önermeler, türetilmiş önermeler ve bunların kendilerinden türetildikleri, bunları temellendiren önermeler olmak üzere ikiye ayrılır. Türetim, kısmen formel, kısmen içeriksel doğada olan *temel ilkelere* geri gider. Formel doğadaki temel ilkeler, örneğin çelişmezlik aksiyomu gibi aksiyomlar, içeriksel doğadaki önermelerin kendileriyle tutarlı olmak zorunda oldukları önermelerdir. Mantık ilkeleriyle tutarlı olmayan hiçbir içeriksel önerme doğru olamaz. İçeriğe ilişkin temel ilkeler ise bir bilimin konusu sayılan şeylerin temel tanımları durumundadır. Örneğin, aritmetik için *sayı*, fizik için *hareket*, bir arada, gerçeklik bilgisinin kurallara uygun şekilde formüle edilmiş temellerini oluştururlar. Düşünme gücümüz, bir temellendirme çabası içinde, bilimi bu yolla kurar.

Peki ama, temel ilke statüsündeki bu önermelerin, temel önermelerin kendileri neye dayanırlar?

12 Bkz. Manfred Riedel, a.g.e., s. 24; Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1968, s. 80.

Pek tabii ki, bunları tekrar daha temel ilkelere dönerek temellendirmek olmaz; çünkü bu *regressus in infinitum*, sonsuzca geriye gitmek olurdu. *Duyusal algıya* da geri gidilemez; çünkü duyusal algı *rastlantısaldır*, değişir ve dönüşür. Kant'ın yanıtı şudur: Temel önermeler *akılın* kavramlarına, nihai temeli sağlayan *kategorilere* dayanırlar. Fakat temel, en geride/alтта bulunduğundan ötürü sadece temellendirici olmakla kalmaz; o, gerçeklikle, Grek felsefesinin, özellikle Aristoteles'in diliyle konuşmak gerekirse, *varlıkla* ilişkilidir. Bilime/bilme etkinliğine temellerini sağlayan şeylerin bilgisi, yani kategorilerin bilgisi, varlık hakkındaki bilgiyi de formel olarak içerecek olan bir bilim, bir *evrensel varlık bilimi*<sup>13</sup> içinde, yani temelleri de temellendiren bir nihai bilim, bir bilgi bilimi, bir bilimlerin bilimi içinde bulunur. Temellendirici kavramlar arasındaki iç bağıntılar da bu nihai bilimden çıkarılır. Örneğin, “ilk” kategori olarak *töz* gerçeklik için en kapsayıcı kategoridir; nicelik, bağıntı, edim/etki, edilgi vd. olarak ilineksel belirlenimlere kadar bu böyledir; yani *töz*, ilineksel olanın da taşıyıcısıdır (*substat*). Kısacası kategoriler *gerçeklik probleminin* çözümünde anahtardır.

Burada “temel” terimiyle aynı anda iki şeyin birden kastedildiği açıktır. “Temel”, bilimin/bilme etkinliğinin kavranmasında olduğu kadar, bizzat felsefenin kendisini kavramasında da belirleyicidir ki, bu durumda iki tür temelden söz etmek gerekir: Bilimi/bilme etkinliğini olanaklı kılan *dayanak* olarak temel ve *akıl ilkesi* olarak temel. Birincisine sadece temel demek yeterli olabilir; örneğin, yukarıda da değinildiği gibi, aritmetik için sayı, fizik için hareket, bu bilimlerin için temeldir. Buna karşılık ikincisi, yani akıl ilkesi için “temellendirici temel” terimini kullanmak uygun olur. Zaten Kant da ayrımı böyle yapar: Bilim dayanak durumundaki temellerden hareketle bilgi elde etme etkinliği iken; felsefe kavramlardan hareketle akıl bilgisini ortaya koyma etkinliğidir. Ne var ki, biraz önce de değinildiği

üzere, bu kavramlar daha fazla geriye gidilerek temellendirilemez; kategorileri temellendirebileceğimiz daha üst kategoriler yoktur; çünkü kategorilerin kendileri temeldir, temellendirici temeldir. Şüphesiz kategorilerin temel olmalarının tarzı başkadır; onlar oluşmuş olan bilginin koşulları değildir, bizzat bilgi oluşturmaya sağlayan temeller, a priorilerdir. Bu demektir ki, Kant'ın kategorileri bilimin, genellikle bilgi etkinliğinin kesin/güvenilir temel önermelerinin inşasını sağlarlar. Kant *Salt Aklın Eleştirisi*'nin ünlü bir cümlesinde şöyle der: “[Kategoriler] hiç de doğrudan doğruya kavramlardan değil, tersine daima ve ancak, dolaylı olarak bu kavramlar arasındaki ilişkiler sayesinde, tamamen rastlantısal olandan, bu demektir ki olanaklı deneyimden hareketle inşa edilmişlerdir.”<sup>14</sup> Dilthey da, Kant gibi, kategorilerin bizim nesneleri/şeyleri *özel* olarak kavrayan bilincimizin koşulları, a priorileri olduğunu onaylar. Ne var ki o, Kant'ın bunları *öznelerarası geçerliliğe* sahip olmalarından ötürü tüm insan soyu için genelgeçer saymış olmasını şüpheyile karşılar. Çünkü kategoriler rastlantısal olandan, olanaklı deneyimden hareketle inşa edilmişlerse, bu, onların başka rastlantısalardan, olanaklı deneyimin en azından gelecekte karşımıza çıkaracağı başka deneyim çeşitlerinden başka şekillerde inşa edilebileceklerini gösterir. Dilthey şöyle der:

Deneyimden bağımsız, yani psikolojik olarak deneyimi önceleyen bir şey anlamında a priori, uzam, töz vd. türünden bizim içimizde hazır bulunduğu düşünülen bir şey değildir. Tasarım-lama denen şeyin bu *canlı, elemanter araçları*, sadece, *bağımsız bir şeyle de kullanılmış* olan deneyimden çıkarılabilirler. Kant da biliyordu ki, deneyimin formu ancak deneyim içinde görülebilir. Bu, Locke tarafından zaten kabul edilmiş olan bir şeydi. Buna göre, kategori, kendisi aracılığıyla düşünülmüş

14 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Suhrkamp Verlag, Stuttgart, Frankfurt/M., 1968, B765.  
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: <https://rantey.org>

olan şeyle, yani deneyimle, bilinç yasasının bilinçteki bir durumla olan ilişkisi gibi bir ilişki içindedir.<sup>15</sup>

Burada önemli olan nokta, Dilthey'in deneyim ile deneyim bilgisinin *her iki yönden* birbirine ait olduklarını, deneyimi ve deneyim bilgisini önceleyen koşulların bu aidiyet içinde ortaya çıktıklarını, deneyim ve deneyim bilgisi arasında bir etkileşim olduğunu göstermesidir. Bu ilişki *içerisinde* bilincin sayılıtları veya araçlarının kendileri, daima ve ancak, a priori olurlar. Ve bilinç bu sayılı veya araçları, aynı anda, “bağımsız bir şeyden koşullanmış olan” deneyimlere taşır. Dilthey şöyle devam eder:

Apriori olması gereken şey bile deneyimden çıkmak zorundadır. Bilincin gelişimini öğrenmiş olan herkes bunu görür... Bilinç olgularının bu bağıntısı içinde, olgular hakkında ilkelere ve kavramlara, buradan hareketle aksiyomlara ve ilksel tanımlara, gitgide düşünme sürecinin diğer ilkelerine sahip olunur.<sup>16</sup>

Zihin kategorileri ve sayılıtları, hiç şüphesiz, zihne gerekli olan şeylerdir. Bununla birlikte, onlar daima ve fiilen, sadece *tarihsel*dirler. Bir notunda Dilthey şunu söyler: “Benim felsefemin temel düşüncesi, algıdan başlayarak bilginin en yüksek formlarına kadar, insan zihninin bilinç koşulları altında bulunduğu, bilincin bu koşulları sayılıtlar halinde gerçeklik dünyasının konstrüksiyonu içine adım adım, derece derece yerleştirdiğidir.”<sup>17</sup>

Ve Dilthey, Kant'ın kategoriler öğretisine en yıkıcı eleştirisini bu noktada yapar:

Kant'ın priorisi sabit ve ölüdür. Çünkü benim anlayışıma göre, bilincin gerçek koşulları ve sayılıtları, canlı tarihsel sürecin,

15 Wilhelm Dilthey, “Fragmente 1874-1880”, *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 259. Deneyimin *bağımsız bir şeyle de koşullanmış* olması hakkında “Sonlu Aklın A priori Göreliliği” başlıklı ilerideki alt bölüme ve bu alt bölüme ait 39 ve 40 numaralı dipnotlara bkz.

16 Wilhelm Dilthey, a.g.e., s. 258. Ayrıca bkz. *Gesammelte Schriften*, cilt 19, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 59.

17 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 44. Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

gelişmenin koşulları ve sayılılarıdır. Onların birer tarihi vardır ve bu tarih, deneyimlerin daima ve hep daha sağıın olarak tümevarımsal yoldan tanınan çokçeşitliliğine uygun bir gidişata sahiptir.<sup>18</sup>

Bilgi problemini ele alırken, “sonluluk bilinci” tüm analizlerimize eşlik etmelidir. Kendimiz ve şu âna kadarki deneyimlerimiz ve bilgimiz (“şu âna kadarki”nin belli ettiği üzere) hep sonludur. Sonraki olanaklı deneyim ve bilgi ise hep sonsuz kalacağından ve bu nedenle “hakikat” denen şey hakkında hiçbir mutlak ölçüte sahip olamayacağımızdan, şu an için görelî olarak sağlam görünen, fakat sonraki deneyim ve bilgi süreci içinde özneler arasında *doğrulanma olanağı bulup bulamayacağını bilemeyeceğimiz* bir bilginin hakikat olup olmadığını da tabii ki bilemeyiz.

Rastlantısal olana, olanaklı deneyime bir sınır getirilemez; dolayısıyla onlardan hareketle inşa edildikleri belirtilen kategoriler olanaklı deneyimi asla kuşatamazlar. Bu, temellendirici temel olarak kategorilerin olanaklı deneyim karşısındaki sınırlılığını açıkça gösterir. Ve buradan Kantçı açıdan bakıldığında ikinci bir yıkıcı sonuç çıkar: Rastlantısal olan bizim olanaklı deneyimimizden ayrılamaz ve ona yapışık bir nitelik ise, bu şu anlama gelir ki, *varlık hakkında hiçbir evrensel bilgi/bilim olamaz*.

Bu, kısa bir düşünüm ile ulaşılmış, kestirme bir sonuç değildir; tersine çok uzun bir düşünümün ürünüdür ve Dilthey buradan geriye dönerek kategorilerin statüsünü her vesile ile irdelemeyi ve sorgulamayı sürdürmekten geri kalmaz. Kant, şüphe yok ki rastlantısal olanın rahatsız edici öneminin bilincindedir. Bu nedenle o, rastlantısal olanın bizzat kendisine yönelmekten kaçınır, daha çok onun rasyyonel düşünme kalıpları içinde hangi tarzda verili olduğuyla ilgilenir. Kant’a göre kategori, rastlantısal olana ancak sonradan ulanmış, onu sonradan tamamlayan bir şeydir ve onun esas işlevi, rastlantısal olanın mantıksal zorunlulukla ve düşünülebilirlikle, yani rasyonalite

zemininde *olumlu* şekilde fark edilmesini sağlamaktır. Rastlantısal olan hiçbir mantıksal zorunluluk taşımayan, *bir defalık* ve *tekil* olan, bir defalık ve tekil olduğu için *karşılaştırılmaz* ve *kavramlar içine taşınamaz* olan bir şeydir. Leibniz-Wolff rasyonalizminin etkilerini üzerinden hiçbir zaman tam olarak silememiş olan Kant, böylece, rastlantısal olanı genelgeçer olamayan, kavramsal yoldan belirgin kılınamayan şey olarak *olumsuz* saymış olur. Ve Dilthey'in esasen vurgulamak istediği husus da burada daha belirgin olarak karşımıza çıkar: Kant'tan uzaklaştıkça kendisini İngiliz empirizmine, özellikle Locke'a yaklaştırmış bulmaya başlayan Dilthey içinse, gerçeklik bir defalıklar, tekillikler ve rastlantısallıklar alanıdır. O, Kant'ın düşüncesinin aksine, hiçbir kategori düzeneği, hiçbir akıl bilimi tarafından kucaklanamaz. Buradan, üçüncü bir yıkıcı sonuç daha çıkar: *Felsefe, gerçekliği hiçbir şekilde temellendiremez.*

### **Çıkış Yolu: Tiimelden Değil, Tekilden Hareket Etmek**

Dilthey felsefeyi hatta yıkıma götürür görünen bu sonuçlara rağmen, bir çıkış yolunun bulunduğunu, bu çıkış yolunun rastlantısal ve tekil olanı olumsuz değil, *olumlu* belirlemekten geçtiğini düşünür. Ve ilginçtir ki, o bu düşünceye epistemolojik yoldan değil, ahlâk felsefesi okumaları içinden ulaşmıştı. Schleiermacher ve Humboldt, Kant'ın ahlâksal yaşamı bir yasaya, ahlâk yasasına dayandırma girişimi karşısında şüpheci ve eleştirel bir tutum takınmışlar ve ahlâksal yaşamın evrensel bir ahlâk yasasına göre değil, bireysel seçimlere ve kararlara göre şekillendirilebileceğini söylemişlerdi.<sup>19</sup> Dilthey'in tekil/bireysel olanın olumluluğu düşüncesine ulaşmasında Schleiermacher ve Humboldt'un Kant eleştirilerinin uyarıcı bir etkisi vardır. Fakat Dilthey, rastlantısal olanın olumluluğu düşüncesine esasen yine de gerçeklik problemiyle bağıntılı olarak ulaşmıştır. Daha 1865 tarihli "Mantığın ve Felsefi Bilimler Sisteminin Temeli" adlı yazısında o, gerçekliğin bütünde olduğu gibi parçalarında da *heterojen*

<sup>19</sup> Aktaran: Manfred Riedel, a.g.e., s. 13.

olarak verili olduğunu vurgular. Ahlâk yasasının genelgeçerliği ile kendi bireysel istek, duygu, eğilim ve tercihi doğrultusunda karar veren birey arasında bakışsızlık, gerçeklik için düşünüldüğünde, yasaların eşbiçimliliği ile bu eşbiçimliliğe hiç de uymayan olguların bakışsız birlikteliğini daha yakından kavramımızı sağlar. Dilthey bu yazıda şöyle der: “Doğa fenomenleri bir yandan yasaların belirleyiciliği, öbür yandan bu fenomenlerin kuraldan yoksun, rastlantısal dizilişi ile verilidir. Dünya bir kaleydoskop gibidir. O, yasalar ortasında özgürlük, düzen ortasında kuralsızlık görünümünü sunar.”<sup>20</sup>

Ve verili olanın heterojenliği tinsel fenomenler alanında da devam eder. Dilthey, bu başlangıç adımları içerisinde, yavaş yavaş, heterojenlikler, tekilikler alanı olarak *gerçekliğin tam olumluluğu* fikrine ulaşır. Artık o, bir şeyin/nesnenin olumsuzlama aracılığıyla belirlenebileceğine ilişkin Spinozacı temel önermeyi, “tüm belirlemeler olumsuzlamadır (*omnis determinatio est negatio*)” önermesini köktenci bir şekilde reddetmektedir. Yine erken döneminden kalan bir yazısında şöyle demektedir:

Dünya, tamamen, nitelik bakımından olumlu içerik olarak vardır. Düşünme sonradan doğmuştur ve bu olumluluğun özünü ortaya koyma gücü yoktur; çünkü olumlunun öğeleri, daima, parçalanma içinde, tıpkı kimyasal süreçlerde olduğu gibi, hep geride kalırlar. *Dünyanın kavramlar içinde ifadesini bulan hiçbir parçalanışı/bölümlenişi yoktur.*<sup>21</sup>

Dilthey şunu da ekler: “Olumlu olarak biçimlenmiş dünyadan ve onun koşulladığı düşünce akışından hiçbir salt idealite çıkamaz. Burada, şimdiye kadarki felsefenin özgül salto mortale’si yatar.”<sup>22</sup>

Bizim kavrayışımıza hep heterojen olarak verilmiş olan dünya,

20 Wilhelm Dilthey, “Logik und System der philosophischen Wissenschaften”, *Vorlesung Basel*, BS 1867/68 (basılmamış); *Berliner Nachlass, Gesammelte Schriften*, cilt 19, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 234-89.

21 Wilhelm Dilthey, “Erkenntnistheoretische Fragmente” (1874-1879), *Gesammelte Schriften*, cilt 18, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 198 vd.

22 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 199.

bizzat bu heterojenliğiyle olumludur. Bu dünyaya *tekillik* karakteri uygun düşmek zorundadır. Dilthey şöyle der: “Tekillik dünyanın *dıştan kavranabilir* olan özüdür; içten kavranabilir olarak o haldir, deneyimlenmiş hal ve *gelişmedir*.”<sup>23</sup>

Dilthey için dünyanın gizi tekilliktedir. Ne var ki, temel güçlük de buradadır: Tekillik ifade edilemeyen bir şeydir. Olumlu anlaşıldığında, tekillik, “parçalanıp bölünemez ve çözülemez” bir şeydir; “o, verili doğa koşullarından tarihe kadar her yere sinmiştir; ancak ve sadece ‘tekil oluşum’lar vardır.”<sup>24</sup>

Tekil(lik), ancak, somut olarak gözlemlenmiş gerçekliğin kavranması çabasına yönelik bir ilginin konusudur. Ne var ki, somut olana yönelik ilgi “salt” değildir; tersine, *dil* tarafından biçimlendirilmiştir. Böylece bir dilsel ifade, tekil olarak görülenmiş olanı kendi içinde kapalı bir bütün halinde kombine eder. Bu bütün daha sonra gramatik özne-yüklem şemasına göre tekrar parçalara ayrılır ve bu parçaların tekille içsel bağı da ayrılmış olur. Dilsel olarak biçim almış bu görüş, temel ilkelerin ve kategorilerin oluşumunda etkilidir. Fakat temel ilkeler ve kategoriler oluştukça tekille olan bağ zayıflar, tekilden gitgide uzaklaşılır. Dil ve mantık tekille olan bağın zayıflamasında başlıca etkendirler. Antropologlar, ilkelerin bir ormandaki ağaçların her birine önce ayrı ayrı ad verdiklerini, ancak dil ve mantığın gelişmesiyle birlikte ormanın bütününe çam ormanı dediklerini, tekil çamlardaki ortak yönleri bir genel “çam” kavramı içinde topladıklarını belirtirler. Fakat böylece tekil çamlardaki ortak olmayan, yani her tekil çamı bizzat tekil, biricik kılan yönler genel “çam” kavramının dışında kalmış olur. Genel kavramlar, cins kavramları, gerçekliği topluca kavramamızın en temel mantıksal araçları olarak görünseler de, aslında tekillikler alanı olarak gerçeklikten uzaklaşmanın da sorumlusudurlar. Oysa Dilthey, gerçekliğin bir tekillikler gerçekliği olduğunu, hatta bunun apaçık olduğunu

23 Wilhelm Dilthey, aynı yerde.

24 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 197.

belirtmekten yorulmaz. Gerçekliğin tekillikler gerçekliği olduğu, günlük yaşamımız kadar bilimsel, entelektüel yaşamımızın da bu tekillikler gerçekliğinden işlevlendiği, Dilthey için kendiliğinden anlaşılır olan bir husustur. Dil ve mantık, bu tekillikler gerçekliği ile aramıza bir perde gibi girerler, tekili tekilliğiyle kavramımızı engellerler. Felsefeler, özellikle de felsefe sistemleri, ancak dil ve mantık zemininde ortaya çıkabilmiş şeyler olarak, gerçeklikle bire bir, yüz yüze kalamazlar. Felsefenin, felsefe sistemlerinin gerçeklik probleminin çözümündeki yetersizlikleri, a) yukarıda belirtmeye çalışıldığı üzere, perspektifli oldukları halde perspektifli oluşlarının farkında olamayışları kadar, b) gerçeklikle kurdukları ilişkinin hep bir perde arkası ilişkisi olmasından da kaynaklanır.

Dilthey artık bir yol ayrımına gelmiştir. O, hep tümelin, evrenselin peşinde koşup durmuş olan ve hiçbir nihai sonuç alamayan, felsefe sistemlerinin işgali altındaki geleneksel felsefenin karşısına yeni bir felsefe tipi ile çıkmak istemektedir. Ona göre artık felsefenin asli görevi, şimdiye kadar ifade edilemez olarak görülen, ancak ve sadece mantıksal zeminde ve kavramsal yoldan işaret edilebilir sayılan tekili ve tekilliği kavramak ve dile getirmektir.

Şimdi Dilthey'in önünde iki görev durmaktadır: 1. Tekilliğin kavranmasını sağlayacak inşa edici öğeleri bulup sergilemek, 2. tümelci/evrenselci felsefenin dümen suyunda inşa edilmek istenmiş olan "sosyal bilimler" in yanlış bir zemin üzerinde bulunduklarını göstermek; onların yerine "tin bilimleri" adı altında, tekillik ve tarihsellik karakterlerine sahip olan sosyal gerçekliğin kavranmasına yönelik bilimleri geçirmek üzere, bu bilimlere temellerini verecek kavramları ortaya koymak.<sup>25</sup> Birinci görev, çok iddialı, hatta yerine

25 Dilthey bir tarihçi, özellikle döneminin en büyük kültür tarihçilerindendir ve on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin "sosyal bilimler" adıyla lanse ettiği bilimlerin tarih ve kültür gerçekliğini yetersizce ele aldığı, hatta bu gerçekliği çarpıttığı iddiasıyla, bu gerçeklik için "tin bilimleri"ni öne çıkaran ve onların epistemolojik temellerini sorgulamayı görev edinmiş bir felsefe tarzı geliştirmeye öncelik verir. Ne var ki, süreç içerisinde felsefenin kendisinin köktenci bir eleştirisini yapmanın gerekli olduğu

getirilemezmiş gibi görünen bir görevdir. Görev, Kant'ın salt akıl eleştirisine nazire oluşturacak yeni bir akıl eleştirisi geliştirmek, hatta yeni bir akıl kavramının olanağını araştırmaktır. İkinci görev, birincisini tamamlayan bir görev olarak, tin bilimlerinin temellendirilmesi doğrultusunda tekilin, tekilliğin kavranmasını sağlayacak kategorilerin dedüksiyonunu gerçekleştirmek olacaktır. Bu iki görev yerine getirilirken felsefenin özünün ne olduğu da, bir kez daha ve daha açık olarak belirecektir.

Dilthey, Kant'ın kategorileri olanaklı deneyimin a priorileri saymış olmasını onaylamış, fakat onları sabitleştirmesini onaylamamıştı. Çünkü “olanaklı deneyim” terimi geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere, olmuş, olmakta ve olacak olan tüm deneyimleri ifade eder. Oysa yukarıda da değinildiği üzere, kategorilerin geçmişteki ve şimdiki deneyimler için geçerliliği kısmen de olsa onaylanabilse bile, gelecekteki deneyimler için onların belirleyiciliği hiçbir biçimde kanıtlanamaz. Dolayısıyla kategoriler hiçbir genel geçerliği olmayan, tersine sadece teorik aklın birlik olarak ihtiyaç duyduğu ve “şimdiye kadarki deneyim”den çıkarılmış, yani geçerlilikleri sınırlı kavramlardır. Oysa Kant kategoriye neredeyse zaman-üstü geçerliliğe sahip bir *ide* mertebesine yükseltmiştir. Dilthey şunu vurgulamaktan yorulmaz: Kategoriler hiç de sağlam ve sabit noktalar değildirler; tam tersine, deneyim alanının genişlemesiyle ve ihtiyaca göre inşa edilen ve değişebilen şeylerdir. Kant için kategoriler “aklımızın doğasından çıkarlar,”<sup>26</sup> oysa Dilthey için aklımızın olanaklı deneyimden bağımsız bir doğası yoktur, dolayısıyla kategorilerin geçerliliği de “salt öznel”, bu demektir ki zamana bağlı, tarihsel ve tekil kalır.<sup>27</sup> *Kategorilerin tekilliği ve tarihselliği* saptaması, Dilthey'in

sonucuna varır. Böylece öncelikli görev bir “tin bilimleri epistemolojisi” geliştirmek iken, bu görev artık köktenci bir felsefe eleştirisi ile koşutluk içinde yerine getirilmeye çalışılır.

26 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1968, B393.

27 Wilhelm Dilthey, “Beitrag zur Studie der Individualität”, *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 268.

kendine koyduğu görevin yerine getirilmesinde de anahtar rolü oynarlar. Tekliğin/tekilliğin kavranmasını sağlayacak inşa edici öğelerin başında yine kategoriler gelir. Ama kategoriler hiç de Kant'ın ide düzeyine yükselttiği şeyler olmayıp, zamana bağlı, tarihsel ve en önemlisi, genelgeçer olarak tasarımlanmış olsalar bile, tarihsellikleri dolayısıyla tekil kalan şeylerdir. Dilthey, tekilliğin gerçekliğin özü olduğunu sık sık belirtirken, böylece bunlara kategorileri de katmış olur. Ve kategoriler tekillikler alanı olarak gerçekliği kavramada kendileri de tekil kalan, geçici, tarihsel uğraklardan ibaret hale gelirler.<sup>28</sup> *Artık akıl, tekillikler alanı olarak gerçekliği yine tekil kalan kategoriler altında kavrama yetisidir.*

### **Salt Akıl Eleştirisinden Tarihsel Akıl Eleştirisine**

Kategorilerin ancak öznel ve zamana bağlı bir geçerliliğe sahip olduklarına işaret etmek, onların *tarihini* sorgulamayı da tabii ki artık kaçınılmaz kılacaktır. Çünkü onlar, Kant'ın ide düzeyine yükseltmekle öznel-arası tümel geçerliliklerini garanti altına almak istediği şeyler olsalar da, biraz önce de değinildiği üzere, olanaklı deneyimden türetilmiş olmaları dolayısıyla asla bir idenin deneyim üstü, bu demektir ki aynı zamanda tarih üstü statüsüne sahip olamazlar. Ve zaten deneyim üstü, tarih üstü ide diye bir şey de yoktur, o sadece idealist spekülasyonun yapıntısal bir ürünüdür. Tam tersine, birer düşünsel ürün olmaları dolayısıyla, idelerin, bu demektir ki kategorilerin de bir tarihi vardır. Kategorilerin bir tarihi varsa, onların sayısı hiç de belirlenemez; tarihsel koşullara göre onların sayısı artabilir de, azabilir de. Arisitoteles gibi Kant da “akılın tarihselliği” düşüncesine tam anlamıyla yabancı olduğundan, böyle bir şeyi düşünemezdi bile. Kategoriler, tarihselliğin damgasını yemiş olan her şey gibi, hiçbir mantıksal zorunluluğa sahip değildir. Onlar, şeylerin/nesnelerin hal ve gidişatına, onlardaki değişmelere göre değiştirilebilir, gruplandırılabilir, geliştirilebilir, artabilir, eksilebilirler.

28 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 284.

Böylece Dilthey, Kant'tan uzaklaştıkça, geliştirmeye çalıştığı akıl eleştirisi bir “tarihsel akıl eleştirisi” olarak kendisini gösterecektir. “Salt akıl” terimi, Descartes'tan Kant'a kadar, yanlış ve yanıltıcı bir terim olmuştur. Tarihsellik bilincinden yoksunluk, bu filozofları kolayca bir “salt akıl” kavramına götürebilmişti. Oysa akıl, tarihsel varlıklar olarak öznelere bir sosyal ortam içinde birbirlerini etkilemeleriyle ortaya çıkabilirdi. Akıl hazır ve *olan* değil, insani ve tarihsel olan her şey gibi, *oluşturulan* bir şeydir ve insani olan her şey gibi değişebilirlik özelliğine sahiptir.

Dilthey'in aklın özüne ilişkin bu belirlemeleri, bazı Dilthey yorumcularının gözünde devrim niteliğinde bir dönüşümün hazırlayıcısıdır. Tarihsel aklın zaman-üstü ve evrensel bir bağlayıcılığı yoktur. Zaten “zaman-üstü” ve “evrensel” olarak adlandırılan şeyler, zamanla sınırlı geçerliliğe sahip olduklarının tarihsellik bilincinden yoksunluğun bir ifadesi olarak görülemeyişinin ürünleri, yapıntısal şeylerdir. Bugün *felsefede hermeneutik dönüşüm* olarak adlandırdığımız, Dilthey'in ulaştığı noktadan bakıldığında, Platon'dan, Aristoteles'ten Kant'a kadar, geride kalmışlığı ve aşılmışlığı çağrıştıracak şekilde artık “geleneksel” olarak adlandırılması gereken felsefenin ve onun “temellendirici akıl”ının temellendiremezliğini, yetersizliğini, tekillikler alanı olarak gerçeklik karşısındaki çarpık pozisyonunu gösterip buradan “anlamacı akıl”a geçişi sağlayan bir dönüşümdür bu.

“Temellendirici akıl”dan “anlamacı akıl”a, sistem düşüncesinden tekilci düşünceye, *theoriadan bermeneuiaya* geçiş, ne var ki, ne Dilthey'da ne de Dilthey'in yaşadığı on dokuzuncu yüzyılda bir defa olup bitmiştir. Üstelik geçiş Dilthey'da bile tam bir açıklık ve kararlılıkla gerçekleşmemiş; dalgalanmalar, iniş çıkışlar, labirentlerle dolu bir düşünme süreci sonunda gerçekleşmiştir. Dilthey'in girişimi, dıştan bakıldığında, hep olduğu gibi, felsefe sistemleri arasındaki bitmez tükenmez, şamatalı kavga içinde, başlangıçta zaten doğru dürüst anlaşılamamıştır bile. Anlaşılmaya başladıkça da,

Dilthey'in ölümünden yarım yüzyıl sonra Thomas Kuhn'un kullandığı "normal bilim" teriminden esinlenerek "normal felsefe" terimini kullanmaya izin verilirse, "normal felsefe" yapanların, yani bir temellendirici akıl'ın olanakları içinde her şeyi tüketesiye açıklama sevdasıyla felsefe yapanların hedef tahtası olmuştur. Bunlar, statükocu duygularla, altlarındaki zeminin kayma tehlikesine karşı insanların hep gösterdikleri korunmacı bir refleksle, Dilthey'in girişimini ya görmezlikten gelmişler veya ilgisiz, isabetsiz eleştirilerde bulunmuşlardır.

"Temellendirici akıl"dan "anlamacı akıl"a geçiş, Hegel sonrası felsefenin Hegel'in mutlakçılığını eleştirisi ile başlamıştır. Eleştiriye yönlendiren motif, temellendirme problemi ile gerçeklik problemi arasındaki krizdir ve Dilthey bu özgül durumu ifade etmek için özgül bir terim, "olaysallık" (*Faktizität*) terimini kullanma girişiminde bulunmuştur. Dilthey, Hegel'in tarihselciliğini benimsediği ölçüde onun mutlakçılığına karşıdır. Hegel'in mutlakçılığına yönelik eleştiri süreci içinde o, tekillikler alanı olarak gerçekliğin ana özelliğinin, olup biten her şeyin tekilliği anlamında "olaysallık" (*Faktizität*) olduğunu ve bu özelliğiyle gerçekliğin düşünceye, hele Hegelci düşünce türünden mutlakçı bir düşünceye hiç mi hiç geçişli olmadığını belirtmiştir.<sup>29</sup> Hegel'in karşıtlarından Schopenhauer'deki "kör evren iradesi", geç Schelling'deki "belirsiz irade", Kierkegaard'daki "varoluş" terimleri, hep, temellendirici aklın olanaklarıyla gerçekliği bilme iddiasına bu geçiş dönemindeki itirazların sonucu olarak ortaya atılmışlardır. Terimler, Hegel sonrası felsefede görülen irrasyonalist eğilimlerin birer ürünü olarak da görülebilirler. Dilthey'i Schopenhauer ve Kierkegaard gibi Hegel karşıtı filozoflardan ve mitolojik düşünme şeklini yücelten yaşlı Schelling'ten ve o kriz döneminin irrasyonalizminden ayıran yön de burada ortaya çıkar. Dilthey, tekillığe yaptığı sürekli vurgu ve tekillikler alanı olarak ger-

29 Dilthey'in bu terimini daha sonra en çok sahiplenen, fakat terimi Dilthey'dan aldığına hiçbir yerde değinmeyen Heidegger olmuştur.

çekliğin bir temellendirici aklın olanaklarına başvurularak kavranamayacağını belirtmesi dolayısıyla bu filozoflara yakın durur. Ne var ki o, Hegel'in tarihselciliğinin güçlü etkisi altındadır ve gerçekliğin şu veya bu türden bir irrasyonalizmle değil, tersine, yine bir akıl, ama bu kez "anlamacı akıl" ile kavranabilirliğinin koşullarını soruşturmaktadır.

Dilthey'in "tarihsel aklın eleştirisi" girişimi, işte bu geçiş ve kriz döneminde yer alır. Onun, Hegel felsefesini derinliğine anlama ve değerlendirme girişiminin bir ürünü olarak da görülebilecek olan ve Hegel'in yaşamı ve felsefesi konusunda hâlâ bir anıt gibi yükselen, iki büyük ciltlik eseri *Hegel'in Gençliği* de, esasen bu dönemin erken bir evresinin ürünüdür. Dilthey'a göre Hegel'i "büyük" yapan, sanılanın tersine, ondaki metafizikçi yön değil, "ondaki ağırlıklı gerçekçi çizgi"dir.<sup>30</sup> Dilthey'a göre Hegel'deki gerçekçi çizgi, onun *aklın tarihi*, *aklın tarihselliği* düşüncesiyle yakından bağlantılıdır. Bilime, bilme etkinliğine temel olan kavramlar, kategoriler, salt değildirler; tersine, tarihsel olarak oluşmuşlardır. Onlar, kendisi de yine tarih içinde gelişen düşüncenin ürünleridir.<sup>31</sup> Dilthey bu kavrayışı tamamen Hegel'den almıştır. Ne var ki, Hegel, *aklın tarihselliği* fikrinin babası, gerçeklik problemini yine de mutlakçı bir tarz içinde çözmeye girişmekten kendisini alamamakla, akli tarihin sonunda gerçekleşeceğine inandığı bir "mutlak"ın ipoteğine sokmakla, Grek tipi felsefenin, Batı metafiziğinin içinde kalmıştır. Onun denemesi, en nihayet, tüm temellendirici bakış noktalarının kendi felsefesinin potasında eritilmesini hedefleyen mutlakçı bir deneme olmaktan kurtulamamıştır. Ve Hegel'in sistemi, "temellendirici akıl"ın olanaklarına göre inşa edilen felsefe sistemlerinden biri olmuş, tam da bu nedenle, temellendirici aklın yetersizliği dolayısıyla, sınırlı bir

30 Krş. Bernhardt Groethuysen, *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1929, s. 120.

31 Wilhelm Dilthey, "Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat", *Gesammelte Schriften*, cilt 18, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 227.

deneme olarak kalmıştır. Ve Hegel kendisinden öncekilerin de koşulları saydığı bir şeye dört elle sarılmaktan vazgeçememiştir. Dört elle sarılan bu şey, Dilthey'in sözleriyle, "temel olmak bakımından aklın zorunluluğu"dur ve akıl her türlü felsefenin, felsefi kanıtlamanın zorunlu, fakat kendisi "kanıtlanamaz" olan koşuludur.<sup>32</sup> Akıl, gerçekliği kavramak, deneyimde verili olanı kavramların genelgeçer bağlamı aracılığıyla tanımlamak için Hegel'in başvurmadan vazgeçemeyeceği, metafiziğini dayandırmak zorunda olduğu koşuldur.<sup>33</sup> Kısacası, tekrarlamak gerekirse, Hegel gerçeklik problemini temellendirici aklın araçlarıyla çözmek istemiştir. Ama zaten metafiziğin temel iddiası da hep bu olmamış mıdır? Platon ve Aristoteles'ten Leibniz ve Hegel'e kadar, metafizik, ötesinde kendisini de koşullayan temeller olmayan bilim olarak kabul görmüştür.<sup>34</sup> Metafiziği "akıl bilimi" olarak anlıyorsak eğer, onun işi, temellendirici kavramları aklın içine yerleştirmek olacaktır. Dilthey, "temellendirici akıl metafiziği" adını verdiği bu "akıl bilimi"ni *Einleitung*'un ikinci kitabında, "tarihsel akıl eleştirisi" çerçevesinde soruşturur. Burada o, tekillikğin tarihteki kavranılışını olanaklı kılan şeyi soru konusu yapar ve Platon'dan Hegel'e kadar metafizik geleneğinin tekili ihmal edişinin gerekçelerini sınamadan geçirir.

Dilthey'a göre, "akıl bilimi" olarak metafiziğin temel ilkesi, özellikle yeniçağda Leibniz'in formüle etmiş olduğu şekliyle, *yeterli sebep ilkesi* olagelmıştır. Temellendirici akıl metafiziği yeterli sebep ilkesini gerçekliğin temel yasası olarak kabul etmiştir. Oysa tam da bu kabul, bir "akıl bilimi"nin gerçekliği neden temellendiremediğini açık kılar. Çünkü gerçeklik, hiçbir ilke, yasa tarafından kuşatılamayacak bir heterojenlikler, tekillikler alanından ibarettir. Dolayısıyla yeterli sebep ilkesi, Leibniz'in (ve daha sonra Hegel'in

32 Bernhardt Groethuysen, *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, s. 82.

33 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, cilt 1, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 130vd.

34 Wilhelm Dilthey, aynı yerde.

de) sandığı gibi düşünmenin bir ilkesi, hele sonradan tanrısal akıl, tanrısal irade ile de özdeşleştirilen bir en yüksek ilke, bir ilk ilke asla olamaz. İlkeyi, olsa olsa, o da belli bir çekince ile, bir mantıksal *maksim* sayabilir, onu bizi düşünmede yönlendiren bir kural olarak görebiliriz. Maksimler ise, adlarından da belli olduğu üzere, en üst düzeye bizim tarafımızdan çıkarılmış (maksimize edilmiş) kurallar olarak tamamen öznel geçerliliğe sahiptirler. Tarihsel bakıldığında, insanın her zaman değişebilir olma özelliğine sahip maksimleri olabilir zaten; zaman-üstü geçerliliğe sahip ilkeleri ve yasaları değil. Zihin ilkelerinin, tarihsellikleri dolayısıyla olanaklı deneyim alanını tüketemeyecekleri yukarıda birkaç kez yinelendi.

Bu durum geleneksel mantığın üç temel aksiyomu için de geçerlidir. Çelişmezlik aksiyomu, Leibniz'in ve Hegel'in sandıkları gibi, hiç de gerçeklikle ilgili değildir, hele bir gerçeklik yasası hiç değildir. O sadece önermelerin kuruluşuyla ilgili bir kullanıma ve geçerliliğe sahip olabilir. İki önerme çeliştiğinde, ortada aynı nesne için farklı ve çelişkili ifadeler var demektir. Dolayısıyla, çelişmezlik aksiyomu esasında özdeşlik aksiyomunun, şeylerin kendileriyle aynı kaldıklarının onaylanmasını sağlamakla sınırlıdır. Mantık ilkeleri düşünme ediminin genelgeçer yasalarıdır, bundan şüphe edilemez. Ne var ki, bu onların sadece maksim olma özelliklerini ortadan kaldırmaz. Mantık ilkelerinin bize zaman-üstü geçerliliğe sahiplermiş, yani genelgeçermiş gibi görünmeleri, sadece, insanlık tarihi içinden bakıldığında, çok uzun süre geçerli kalmış olmalarının bizde yarattıkları değişmezlik ve zaman-üstülük izleniminden ötürüdür.

Genelgeçerlik talebi yeterli sebep ilkesinde gerçekliğe taşınır. O, düşünme ve gerçeklik ilişkisinin dayandığı temeldir. Leibniz de Hegel de, yeterli sebebin tanrısal irade ve tanrısal akıl olduğunu, gerçekliğin mantıksallığının garantisinin de zaten aynı tanrısal irade ve tanrısal akıl olduğunu düşünürler. Onlar *düşünme yasası* ile *gerçeklik yasasını* haksızca özdeşleştirirler. Hegel'in "Gerçek olan akılsal, akılsal olan gerçektir" önermesi, Grek metafiziğinin battal

bir mirasından başka bir şey değildir. Dilthey için yeterli sebep ilkesi, özellikle deneysel bilimlere özgü araştırmanın bir maksiminden ibarettir, daha fazlası asla değildir. Araştırma bu maksimi yöntemsel olarak izler. Dilthey için yeterli sebep ilkesi, günlük yaşamda olduğu kadar bilimde de izlenen bir şeyin, “düşünme zorunluluğunun kuralı”dır ve şöyle formüle edilmelidir: Sonuç sebepte verilmiştir, yani sebep yeterlidir, bu demektir ki sebep sonuçla bağıntılıdır.<sup>35</sup> Ne var ki, ilkenin düşünme için zorunlu olması genelgeçer olmasını sağlamaz. Çünkü bir defalıklar, tekillikler alanı olarak gerçeklik, yine belirtelim, tüm ilkeler gibi onun da genegeçer olamayacağını gösterir. Gerçeklik, dünya, genelgeçerliği yadsır. Yeterli sebep ilkesinin geçerliliğinin sınırlandırılması, beraberinde nedensellik ilkesinin geçerliliğinin sınırlandırılmasını da getirir. Yukarıda değinilen gerekçelerle, artık nedensellik ilkesinin bir evrensel ilke olamayacağı söylenmelidir. Artık Dilthey şunu söyleyecektir: Bu dünya, gerçeklik, *mantıksal olarak* açıklanamaz; o sadece *anlaşılabilir*.<sup>36</sup>

Sonuçta Dilthey, kendisine kadar bilim ve felsefe yapmayı olanaklı kıldığına inanılan ilkelerin, kavramların kökenlerini ve geçerliliklerini soruştururken, aksiyomların ve kategorilerin yasa değil maksim statüsünde olduklarını, dolayısıyla temellendirici aklın taşıyıcılık yönünden pek sınırlı kaldığını, hatta onun hiçbir şeyi temellendiremediğini göstermeye çalışmış olur. Kategoriler “temellendirici temel” işlevini yüklenirlerse de, geçerliliklerinin zamanla sınırlı olması dolayısıyla, hiç de böyle olamazlar. Onlar kendi aralarında bir hiyerarşi göstermedikleri gibi, bir en yüksek ilkeye de geri

35 Wilhelm Dilthey, “Kritik der spekulativen Systeme und Naturerklärung von den Tatsachen des Bewusstseins und dem geschichtlichen Gang des Weltgedankens aus”, *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 260 (dipnot). Krş. “*Einleitung in die Geisteswissenschaften*”’in 2. cildi için yapılan çalışmalar, cilt 5: “Das Denken, seine Gesetze und seine Formen”, *Gesammelte Schriften*, cilt 19, s. 245vd. “Lebens Schleiermachers”, cilt 2, *Gesammelte Schriften*, cilt 14, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 87vd.

36 Wilhelm Dilthey, “Der Fortgang über Kant”, *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 1-78.

götürülemezler. Bu en yüksek ilke, ister Aristoteles'in "ilk hareket ettirici"si, ister Leibniz'in "tanrısal irade"si, ister Hegel'in "tanrısal akıl"ı olsun... Bunların hiçbiri, felsefe sistemlerinin dayandıkları ilkelere geçerliliklerini sağlayamaz.

### Sonlu Aklın A Priorisi Göreli Olur

Dilthey, insana ve akla onların bizatihi içinde yer almış oldukları tarihsel, sosyo-kültürel bağlamdan hareketle bakar. Tam da bu yüzden, yukarıda "Kant'ın kategoriler öğretisinin eleştirisi" başlığı altında üzerinde durmaya çalışıldığı üzere, örneğin Kant'ın yaptığı gibi, bilgi ve bilim için transendental koşullar, bilginin oluşumunu sağlayan kategoriler aramak, rasyonalist-idealist yoldan aklı bilginin yapımını sağlayan, zaman-dışı ve zaman-üstü koşullar alanı saymak, bu koşulların a prioriler olarak zorunlu olduklarını kabul etmek, olanaksızdır. Aristoteles'ten Kant'a kadar felsefeye egemen olmuş ve "Hegel'e kadar aşılammış olan tarihsellik bilincinden yoksunluk",<sup>37</sup> bu büyük filozofların, "felsefi dehâları tartışılmaz olan bu felsefe ustaları"nın<sup>38</sup> naif ve dogmatik kalmalarına yol açmıştır. Oysa bilgi yapıcı koşulların, kategorilerin tarihselliği, onların aynı zamanda *görelî* olmaları anlamına gelir.<sup>39</sup>

Aslında idealist çıkışlı transendentalizm gibi empirizm de Dilthey'a bir başka dogmatizme saplanmış görünür. Empirizmdeki dogmatizm, "tüm bilginin deneyimin belirli bir tarzı içinde temellendirilebileceği" inancından kaynaklanır."<sup>40</sup> Oysa empirizmin temel aldığı deneyim, deneyimin ancak "belirli bir tarzı"dır, deneyimin tümünü, özellikle gelecekteki deneyimi kapsamaz. Özellikle tin bilimlerinin kuramcısı Dilthey için empirizm ve empirizmin on

37 Wilhelm Dilthey, aynı yerde.

38 Wilhelm Dilthey, aynı yerde.

39 Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1968, s. 71.

40 Wilhelm Dilthey, "Der Fortgang über Kant", s. 5

dokuzuncu yüzyıldaki özel bir uzantısı görünümündeki pozitivizm, “tarihsel/tinsel deneyim” adı verilebilecek bir deneyim türünden habersizdirler ve böylece her şeylerini dayandırmak istedikleri deneyimin alanını ve kapsamını, bu habersizlikleri nedeniyle bizzat daraltmış olduklarını da göremezler. Ve bu eksik, dar “deneyim” kavramını, tüm bilgi etkinlikleri için zorunlu bir koşul, bir a priori düzeyine yükseltirler. Oysa olanaklı deneyimin rastlantısallığı ve tüketilemezliği, empiristlerin ve pozitivistlerinki de dahil, hiçbir “deneyim” kavramının değişmez bir a priori düzeyine yükseltilmesine izin vermez. Veya deneyimin rastlantısallığı ve tarihselliği, bize ancak, deneyimin bilgi yapıcı koşul olarak *görelî* olduğunu gösterir.

Artık bu noktada kullanılması gereken terim, *görelî a priori* terimi olacaktır. Öznenin bilme etkinliğinin koşulları veya bu etkinliğin dayandığı sayılılar olarak anlaşılmalı, Kant'ta “transendental” kılınmış olan bu a prioriler görelidirler. “Görelî a priori” terimi, “görelilik” ve “a priorite”nin karşıt anlamları çağrıştırdığı düşünüldüğünde, bir *contradictio in adjecto*, karşıtları bir araya getiren bir terim olarak yanlış anlaşılmaya çok elverişli, bulanık, hatta akla sığmaz bir terim olarak görülebilir. Oysa “görelî a priori” terimi, bilginin olanağı sorununa tarihsellik bilinciyle eğilen Dilthey için anlamı çok açık bir terimdir. “A priori” terimini yalnız başına kullanmayız. En azından Kant, terimi “bir şey hakkında ve bir şey için a priori” olarak anlar ve kullanır. Aslında Kant'ın transendental idealizminin sınırları içinde kalınarak bile şu kabul edilebilir: “Belirli bir şeyin olanağının koşulu” olarak “a priori” kavramının içinde, bir şeyin koşulunun bilgisel göreliliği zaten şüpheyi açmayacak şekilde içerilmiştir. Görelilik, tam da, bir şeyin olanağının bilginin bir koşulu olmasındadır. Belirli bir şeyin olanağının koşullarının sorulduğu yerde ise, bizzat deneyimin kendisi ve deneyim bilgisi söz konusudur. Başka bir ifadeyle, bir a prioriden söz edilmişse, bu ancak “deneyim hakkında ve deneyim için” bir a prioridir. Kant buraya kadar haklıdır. Ne var ki, deneyim sona ermemiştir. Biz

ölümlüler, her tekil deneyim sırasında bir olanak olarak deneyimin sonsuzluğunun bir sezgisine sahip oluruz. Bundan şu çıkar: Bir transendental araştırma içinde elde edilmiş deneyim ve deneyim bilgisi a priorisi, olsa olsa halen bilinenlerin bir a priorisi olabilir; çünkü burada ancak gerçekleşmiş deneyim hakkında veya bu deneyim için bir a prioriden söz edilebilir. A priori, insanın tartışılmaz sonluluğu ve deneyimin sonsuzluğu göz önünde tutulduğunda, bir “mutlak a priori” olamayacağı gibi, onun bilgisi de “mutlak bilgi” olamaz. Bu durumda o priorinin zorunlu, kesin ve mutlak oluşu, genelgeçerliği de söz konusu olamaz. “Görelî a priori” terimi kavranılmaz, akla sığmaz bir şey olmaktan tam da bu nedenle uzaktır. Öyle ki, artık, herhangi bir şey hakkındaki “bilgi koşulu”ndan söz edildiği her durumda, biricik eleştirel ve sağlam şey, bizzat bu “görelî a priori” olur. Sistemci filozofların en çok hoşlandıkları metafizik inançların başında, bir sonsuz zihin, bir tanrısal zihin ile insan zihninin türdeşliği inancı gelmiş, insan zihninin tanrısal zihinden pay aldığı, tam da bu nedenle, sahip olduğu a priorilerin de sonsuzca geçerli olduğu düşünülmüştür. Oysa böyle bir mutlak ve sonsuz zihin yoktur. Mutlak ve sonsuz zihin, metafizikçilerin, teologların arzularını yansıtan bir uydurmadan ibarettir. İnsan zihni sonludur ve bu zihin tarafından bilinmiş veya formüle edilmiş bir şey olarak a priori, ancak ve sadece görelî olabilir. Bizim bir a priori hakkındaki bilgimiz, bu bilginin zihnimizdeki formülasyonu insanidir; bu demektir ki sonlu, geçici ve görelidir. Kant a prioriyi, a) deneyimin ve deneyim bilgisinin olanağının koşulu, b) mutlak, zorunlu bilgilerin koşulu, saymıştır. Bu belirlemelerden (b) belirlemesi elenmelidir. Yukarıda on sekiz numaralı dipnotla işaret edilen alıntıdaki Dilthey’in sözlerini burada tekrar anmanın sırasıdır:

Kant’ın priorisi sabit ve ölüdür. Çünkü benim anlayışıma göre, bilincin gerçek koşulları ve sayılıları, canlı tarihsel sürecin, gelişmenin koşulları ve sayılılarıdır. Onların birer tarihi vardır

ve bu tarih, deneyimlerin daima ve hep daha sağın bir şekilde tümevarımsal yoldan tanınan çokçeşitliliğine uygun bir gidişata sahiptir.

Yukarıdaki (b) belirlemesi elendiğinde, Kant'ın transendentalizmi de, empiristlerin mutlak deneyimcilikleri de artık “dogmatik” görüneceklerdir. Bunun gibi, bunların yaptıkları mutlaklaştırmaların yanlış ve aynı zamanda yararsız olduğu görüldükçe aralarındaki karşıtlık ve cepheleşme de anlamsızlaşacaktır.

Dilthey a priori ile ilgili olarak şu notu da düşmüştü:

Deneyimden bağımsız, psikolojik olarak deneyimi önceleyen bir şey anlamında a priori... bizim içimizde hazır halde bulunduğu düşünülen bir şey değildir. Tasarımlama ediminin bu *canlı, elemanter araçları*, bu a prioriler, ancak, *bağımsız bir şeyle de koşullanmış olan* deneyimden çıkarılabilirler. Kant da biliyordu ki, deneyimin formu ancak deneyimin içinde görülür. Bu, Locke tarafından zaten önceden görülmüştü. Böyle bakıldığında, a priori dediğimiz, kategori dediğimiz şeyler, kendileri aracılığıyla kendisini düşünebildiğimiz deneyimle, bilinç yasasının bilinçteki bir durumla olan ilişkisi gibi bir ilişki içindedir.<sup>41</sup>

Dilthey'ı “görelî a priori” kavramına götüren en önemli noktalardan biri burada bir kez daha ortaya çıkar. O, deneyim ile deneyim formu arasında etkileşim olduğunu belirtir. Deneyim her zaman özneye ait bir şeydir. Ne var ki, deneyimin öznenen bağımsız bir kaynağı da vardır. Deneyimin öznenen bağımsız kaynağı gerçekliktir ve gerçeklikteki değişimler deneyimi de değiştirir. Dilthey bu noktada Locke'un deneyim kavramını ve onun realizm temelli empirizmini sık sık anar.<sup>42</sup> Dilthey'in, deneyimin “bağımsız bir şeyle de koşullanmış” olduğundan söz ettiğinde, bununla Locke'un kastettiği anlamda, öznenen bağımsız gerçekliği kastettiği açıktır. Şimdi

41 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt 19, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 253.

42 Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie*, s. 76.

şu söylenmelidir: Kant, deneyimin formunun ancak deneyim içinde görüleceğini söylerken haklıydı. Fakat gerçeklikteki değişmelere bağlı olarak deneyimin değişeceği ve deneyim değiştikçe deneyim formunun da değişeceği fikri Kant'a yabancıydı. Deneyim ve deneyim formu, kendi içlerindeki değişmelere bağlı olarak birbirini koşullarlar ve dönüştürürler. A priori, ancak ve sadece bu değişken karşılıklı koşullama ilişkisi içinde ortaya çıkabilirdi ve a prioriye göreli kılan husus tam da bu son derece yalın, fakat tarihsellik bilincinden yoksunluk nedeniyle farkına varılamamış olgunun kendisidir.

### **Bilgi Sürecinde Bilmenin, İstemenin, Değer Koymanın Birlikteliği**

Dilthey Kant'la şu noktada uzlaşır: Kendileri olmadan hiçbir şey tasarımılayamayacağımızı koşullar, sayılıtlar vardır. Ne var ki, Dilthey bunları Kant gibi “görü formları”, “kategoriler” diye adlandırmaz; tersine bunlara “canlı, değişken elemanter araçlar”, “zihnin hep özgül kalan sayılıtları” adını verir. Zihnin bu “sayılıtları”, “koşullar”ı veya “araçlar”ı, bilgi süreci içinde tasarıma veya deneyime taşıyıp sokulurlarken, diğer yandan aynı anda “bağımsız bir şey aracılığıyla da koşullanırlar.” Bu, Dilthey'in Locke'un realist empirizmiyle uzlaştığı noktanın bir başka betimlenişidir. Kısacası, zihnin koşulları, sayılıtları veya araçları, deneyim sırasında nesnenin, deneyimlenenin ve bilinen şeyin tâbi olduğu ve ama Locke'un zihnin koşul, sayıltı ve araçlarından bağımsız saydığı, gerçekliğin kendi koşullarıyla karşılaşır. Deneyimi, ancak ve sadece, bu iki koşul türü birlikte kurarlar. Ve ancak bu iki koşul arasında deneyim sırasında hiçbir bağdaşmazlık göze batmadığı sürece, bu iki tür koşul, bu buluşma ile bir deneyim bilgisi oluşturabilirler. Çünkü zihin bilimsel, hatta önbilimsel bilgidен Dilthey'in “zihnin beklentisi” adını verdiği bir beklentiyle şunu bekler: Olabildiği kadarıyla çelişkiden arınmış bir konumda, bağıntılı olduğu deneyimler ve bilgilerin o anki mevcut tüm kapsamına yerleşmiş olmak. Tersinden söylendi-

ğinde, tüm deneyimler ve bilgiler zihnin o anki kapsamına yerleştirilebilir olmalıdır. İşte bu talebin kendisi, zihnin olanaklı bilgiye taşıdığı sayılılardan birisidir. Ve muhakkak ki bu sayıltı, Dilthey'ın Kant'la ve pozitivistlerle tartışmasında sürekli ön plana çıkarmaya çalıştığı bir sayıltıdır.

Sayıltı, bilgi sürecinde sadece nelik sorusuna, bir şeyin *ne olduğu*na yanıt aranmakla kalınmadığını, bilinmek istenenin bir *olması* *gerekene* göre bir değerlendirmenin konusu da kılındığını ifade eder. Yeniçağ epistemolojisi *olan* ile *olması gereken* arasına aşılmaz olduğunu sandığı duvarlar örmüş, “olan”ı epistemolojiye ve bilimlere bırakırken, “olması gereken”i çeşitli derecelerde hafifseyerek ahlâk, hukuk, devlet, siyaset felsefeleri başta olmak üzere pratik felsefeye bırakmıştır. Bu, bilgi sürecini iyi analiz edememekten kaynaklanan ve yaşamsal öneme sahip bir hata olmuştur. Zihnin bir *amacının* bulunduğu, onun *istediği* ve *aradığı* şeyler olduğu, bilgiye bir *değer ölçütü* ile değer biçtiği, yeniçağ epistemolojisinde atlanmıştır.<sup>43</sup> Zihnin *öznenin* bir temel yetisi olduğu hep söylene de, aynı öznenin isteyen, amaç koyan, değer biçen yönü pratik felsefeye terk edilmekle aynı zihnin etkinlik alanı haksızca sınırlandırılmıştır. Zihin sadece pratik alanda istemez, aramaz, amaç koymaz, değer biçmez; o aynı zamanda bilgi sürecinde de bu yönüyle etkindir. Örneğin, “hakikat”, zihnin ulaşmayı amaçladığı, istediği bir şeydir ve zihnimizi sürekli yönlendirir.

Bununla birlikte, şunun da farkındayız ki, özne olarak kendimiz ve şu âna kadarki deneyimimiz ve bilgimiz (“şu âna kadarki”nin belirttiği üzere) hep sonludur. Sonraki olanaklı deneyim ve bilgi de ileriye doğru hep sonsuz kalacağından ve bu nedenle “hakikat” hakkında hiçbir mutlak ölçüte başvuramayacağımızdan, şu an için görelilik olarak sağlam görünen, fakat sonraki deneyim ve bilgi süreci içinde özneler arasında doğrulanma olanağı olup olmadığını bilemeyeceğimiz bilginin “hakiki bilgi”, “hakikat” olacağını da fiilen

43 Peter Krausser, a.g.e., s. 80.

asla bilemeyiz. Yine de pratikte bu “sağlamlık” ölçütleri, sonlu öz-neler olarak bizim sahip olabileceğimiz en iyi şeylerdir.

Zihnimizin amacı vardır. Zihnimiz yönelimseldir. Zihnimizin amacı, bilgiyi “hakiki”, bu demektir ki sürekli ve sağlam ifadeler içinde kalıcı kılmaktır.<sup>44</sup> Tam da bu nedenle, bilme ediminde “zihnin deneyime taşıyıp soktuğu sayılıtlar”dan söz ederken bunları sadece düşünme bağlamına ait şeyler sayamayız. Hatta öyle ki, bilme edimi, artık ancak *düşünme*, *isteme* (amaç koyma) ve *değer biçmenin* birlikteliği bağlamında ele alınabilir. Dilthey, 1860’lardan beri “insanın total kimliği”nden söz ederken, insanın düşünme, isteme (amaç koyma) ve değer biçme edimlerinin birbirlerinden kopuk ve birbirinden bağımsız edimler olmadıklarını, öznenin nesnelerin karşısına sadece algılayıp tasarımıyan yanıyla çıkmadığını, bilme ediminde algılamaya/tasarımlamaya daima isteme ve değer biçmenin de eşlik ettiğini vurgulayıp durmuştu. Bu, yeniçağ, epistemolojisinde bilme ediminin algılama/tasarımlama ilişkisine indirgenmesine yönelik bir eleştiriyi de zaten içermekteydi. Örneğin, Dilthey daha 1864 tarihli doçentlik tezinde, Schleiermacher ve Lotze’ye dayanarak, değerler ile duygular arasında ilişki kurmuş, değerleri duyguların işlevsel ürünleri saymıştı. 1875 tarihli bir yazısında ise şöyle diyordu:

Haz ve acı, bunun gibi arzu ve isteklerimizin azalması ve artması, Aristoteles’in söylediği üzere, bizdeki enerji tarzlarının bilince çıkması olarak kabul edilmelidir. Ben bunun duyguların bilinçte değerler olarak nasıl üretildiklerinin araştırılmasıyla kanıtlanabileceğine inanıyorum.<sup>45</sup>

Hakikat, sadece ulaşılmak istenen bilgi ideali olmakla kalmaz; o, arzu nesnesi olarak duygularımızın da yöneldiği şeydir. Ve duyguların bilince değer olarak çıktıkları kabul edildiğinde, hakikat aynı zamanda bir değer, hem de en yüksek değerdir.

44 Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1907), s. 32, *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 415.

45 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 43.

Dilthey bilgi sorununa “insanın total kimliği”nden, “bilinç koşullarının tüm kapsamı”ndan hareketle yönelmek gerektiğini söylerken, zihnin sayıltılarının hatta “düşünmeden çok istemede ve değer biçmede yattığını” belirtmekten geri kalmaz.<sup>46</sup>

Dilthey'in bilgi sürecine duyguyu ve değeri belirleyiciler olarak sokmuş olması, zihnin sayıltılarının bir kısmının kaynağında bunların yattığını belirtmesi, yeniçağ epistemolojisi içinden bakıldığında, bir karıştırma, hatta karıştırmadan öteye bilgi sürecini dejenere etmeye yönelik bir girişim olarak görülebilir. Oysa Dilthey için yeniçağ epistemolojisi, “indirgemeci ve eksik bir epistemoloji”<sup>47</sup> olmuştur. Bu epistemoloji, “bilginin olanağını sağlayan koşullar”ın (Kant örneğinde olduğu gibi) ancak eksik bir analizini yapabilmektedir.<sup>48</sup>

Özetle, bilginin olanağını sağlayan koşullar, bilme, isteme (amaç koyma) ve değer biçmenin birlikteliğinde, gerçeklikteki, deneyimdeki ve zihnin yapısındaki değişmelere göre değişirler. A priorilerimizi görelî kılan şey, bilginin olanağını sağlayan koşulların değişebilirliği, tarihselliğidir; kısacası *aklın sonluluğu ve tarihselliğidir*.<sup>49</sup>

## Sonuç Yerine

Bu yazının amacı, Dilthey'da Kant eleştirisi bağlamında felsefenin özünün belirlenemezliğini göstermekti. Öbür yandan Dilthey, Schleiermacher ile birlikte, on dokuzuncu yüzyıl hermeneutiğinin en önemli adıdır. Fakat aynı Dilthey, Nietzsche ile birlikte yaşama felsefesinin de en önemli adlarındandır. Ve Dilthey, hermeneutiğini de, yaşama felsefesini de, bu yazının konusu olan bir epistemoloji temelinde geliştirmiştir. On dokuzuncu yüzyılın en büyük kültür ta-

46 Wilhelm Dilthey, “Breslauer Ausarbeitung”, s. 78; *Gesammelte Schriften*, cilt 19, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 143.

47 Wilhelm Dilthey, a.g.e., s. 126.

48 Wilhelm Dilthey, a.g.e., s. 78.

49 Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie*, s. 82.

rihçilerinden biri de olan Dilthey'in ana ilgisi, esasen, insan, tarih ve toplum üzerinedir. O, insana, tarihe ve topluma yeni bir felsefe tipi içinden yönelmek isterken, yeni bir epistemoloji geliştirmenin gerekli olduğuna inanır.

Bu epistemoloji, onun hermeneutiğinin ve yaşama felsefesinin temel dayanağıdır. Örneğin, onun yaşama felsefesinin temel terimlerinden biri, hatta başlıcası olan ve Dilthey'in düşünme serüveninin her evresinde karşımıza çıkan *yaşama* terimi, sonlu ve tarihsel aklın hem içinden çıktığı ve hem de kavrama çabası gösterdiği alanın adıdır. Temellendirici akıl homojen olmayan, fakat zihinde homojen kılınmış olan bir dünyaya modellik edip durmuştur. Oysa gerçeklik, dünya, *yaşama dünyası*, sürekli değişmenin, Dilthey'in sevdiği bir terimle, "hep başka türlü oluş"un alanıdır.<sup>50</sup> Yaşama, mantıkta, felsefede ve açıklamacı bilimlerde etkin olan temellendirici düşünme tarzlarından başka olan düşünme tarzlarıyla bezenir ve şekillenir. Yaşamayı tetikleyen ve daha sonra da tetiklediği şeyi kavramak üzere yine ona yönelen şey, tam da bu nedenle, hermeneutik bir edim olarak, *kavrayıcı anlamadır*. Yaşama, bir defada olup bitmenin ve tekil yaşama birliklerinin içinde kavranır. Böyle bir kavrama şekli de özgül ve öznelidir. Ne var ki, bu özgüllük ve öznellik, öznenin yaşama içinde başkalarıyla ilişki ve etkileşim içinde edindiği, edinebileceği bir şeydir. Kavrayıcı anlamanın temel koşulu "alter ego"yla, başkasının beni ile etkileşim içinde olmaktır. Çünkü kendi benimiz de, başkasının beni de bu etkileşimin ürünleri olarak varoluş bulabilirler. Ve bu etkileşim ortamı da, toplumsallık, *tinsel*lik olarak vardır. Dilthey için artık daha fazla arkasına gidilemeyecek olan, temellendirici aklın binlerce yıldır peşinden koştuğu ve akılsal yoldan kavranabilir olduğuna inandığı şey, ne temel olan, ne temellendirici akıl tarafından tam olarak kavranabilir olan bir şey olarak, bizzat *yaşamadır*. Yaşamaya, temellendirici aklın, teorik aklın ilke-

50 Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* (1907), *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 405.

leriyle ve kavramlarıyla yönelinemez. Yaşama, her zaman diliminde farklı bir bağlam ve örüntü olarak vardır. Bu bağlamın ve örüntünün kavranılış şekli *anlamadır*. Hermeneutik, tekil yaşama birliklerinin kavranılış öğretisidir.

Gerçeklik, ontolojilerden, metafiziklerden veya pozitivist çıkışlı doğa bilimleri ve sosyal bilimler örneklerinde olduğu gibi, temellendirici aklın olanaklarıyla kurulmuş bir bilim yapma tarzından hareketle tam ve kuşatıcı olarak asla kavranamaz. Zaten böyle bir tam ve kuşatıcı kavrama, “sonlu akıl” sahibi insanın erişebileceği bir şey değildir. Krausser’e göre, Dilthey’dan sonra hele bir metafiziğe, bir ontolojiye dönmek, “sonlu akıl” ve “görelî a priori” kavramlarının sahibi olarak epistemolojide devrim yaptığına inandığı Dilthey açısından bakıldığında, tam bir geriye dönüş, bir gerilemedir.<sup>51</sup>

Gerçekliği, özellikle de yaşamayı kavramada başvurulacak akıl, temellendirici akıl değil, “anlamacı akıl”dır. Gerçeklik mantıksal olarak açıklanmaya pek az elverişlidir; fakat o anlaşılabilir. Dünya daima bir yorum nesnesi olarak kalır. Gerçeklik, ne temellendirilebilir ne de açıklanabilir. Fakat onun sürekli yorumlanmaya ihtiyacı vardır; perspektifli ve görelî olarak, başka türlü anlaşılamayacağından ötürü.

51 Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungslehre*, s. 65, 67, 84.

### Kaynakça:

- Birand, Kamuran, *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1954.
- Birand, Kamuran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1960.
- Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 1988, 3. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2008.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, cilt 7, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, "Hermeneutiğin Doğuşu", çev. Doğan Özlem, *Felsefe Tartışmaları*, İstanbul, 1997.
- Dilthey, Wilhelm, *Tin Bilimlerine Giriş*, çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 9. baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Dilthey, Wilhelm, *Das Wesen der Philosophie* (1907), Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1984; *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, *Fragmente 1874-1880, Gesammelte Schriften*, cilt 8, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, "Logik und System der philosophischen Wissenschaften", Vorlesung Basel, BS 1867/68, Berliner Nachlass, *Gesammelte Schriften*, cilt 19, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, "Erkenntnistheoretische Fragmente" (1874-1879), *Gesammelte Schriften*, cilt 18, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, "Beitraege zum Studium der Individualitaet", *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, "Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat", *Gesammelte Schriften*, cilt 18, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, cilt 1, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, "Kritik der spekulativen Systeme und Naturerklärung von den Tatsachen des Bewusstsein und dem geschichtlichen Gang des Welt-denkens", *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.

- Dilthey, Wilhem, “Das Denken, seine Gesetze und seine Formen”, *Gesammelte Schriften*, cilt 19.
- Dilthey, Wilhem, *Leben Schleiermachers*, *Gesammelte Schriften*, cilt 14, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, “Der Fortgang über Kant”, *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, “Breslauer Ausarbeitung”, *Gesammelte Schriften*, cilt 19, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, “Dilthey’in Tarihselciliğin Güçlüklerinde Dolanışı”, çev. Doğan Özlem, Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II*, 1994, 2. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Groethuysen, Bernhardt, *der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870*, *Gesammelte Schriften*, cilt 18, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Habermas, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzcel, Kalcı Yay., İstanbul, 1998.
- Habermas, Jürgen, “Dilthey’in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim”, çev. Doğan Özlem, bkz. Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II*, 1994, 2. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Immanuel Kant Werkausgabe, cilt IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1968.
- Krausser, Peter, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungslehre*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1968.
- Özlem, Doğan, *Tarih Felsefesi*, 1984, 9. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Özlem, Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.
- Özlem, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 1986, 4. baskı: Doğu Batı Yay., Ankara, 2008.
- Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Özlem, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II*, 1994, 2. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.

Özlem, Doğan, *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları (Kavramlar ve Tarihleri II)*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006.

Özlem, Doğan, *Max Weber 'de Bilim ve Sosyoloji*, 1990, 3. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001.

Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 1995, 4. baskı: Doğu Batı Yay., Ankara, 2008.

Rickert, Heinrich, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1915.

Rickert, Heinrich, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen, 1929.

Riedel, Manfred, "Einführung zu Diltheys 'Das Wesen der Philosophie'", Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1984.

Riedel, Manfred, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1984.

Rothacker, Erich, *Tarihselcilik Sorunu*, çev. Doğan Özlem, 1990, 2. baskı: Gündoğan Yay., Ankara, 1995.

Ströker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş*, çev. Doğan Özlem, 1990, 3. baskı: İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.

## Gelenek, Kopuş ve Felsefe\*

### “Gelenek” Kavramı Üzerine Genel Bir Belirleme

*Gelenek* kavramı önceleri bir emanet, aktarım, nakil, depozit işlemi için kullanılırdı. Latince “transdare” fiilinden türetilmiş bir akraba fiil olarak “tradere”, günlük yaşamda depozitle, emanetle, emanetçilikle ilgili bir anlama sahipti. Emanet, her zaman, bir başkasına geçici olarak devredilen, aktarılan şey olarak anlaşılmıştır. “Tradere” fiilinden gelen “traditio” adı, erken ilkçağda, günlük yaşamda olduğu kadar hukuk alanında da kullanılan bir kavramdır. Bununla koşut olarak, Roma hukukunda kavramın özellikle depozito işleri ve işlemleri için kullanıldığı görülür. Emanet olarak bırakılan mal veya eşya tabii ki kendisine emanet edilen kişi için bir özel mülk değildir. Kendisine emanet bırakılan kişi, o emaneti kendi malı veya eşyası gibi kullanamaz, bunlar üzerinde kendince tasarrufta bulunamaz. Tersine, o mal veya eşya özenle muhafaza edilmelidir. Gelenek kavramının bu en eski, günlük yaşamda ve hukukta karşılaşılan anlamları zamanla arka planda kalmış ve hatta unutulmuş, bunların yerine kavram, “soyut kültür nesnelerinin zaman içinde kuşaktan kuşağa geçmesi, bir bayrak yarışında bayrağın elden ele aktarılmasına benzer biçimde, bu soyut nesnelerin kuşaktan kuşağa aktarılması” olarak anlaşılmaya başlamıştır. Hukuk dilinde bile, gelenek kavramı eski dar anlamının genişlemesiyle, genel olarak kültürel bir anlam kazanmıştır. Buna göre gelenek, kuşakları birbirine bağlayan ve geçmiş ile bugün arasındaki sürekliliği garanti eden her tür kültürel oluşmuşluğu ve oluşumu ifade eder hale gelmiştir ki, bu

\* *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı: 1, İstanbul, 2008

anlam, gelenek kavramı için bugün de geçerlidir. Artık en geniş çerçevesiyle gelenek, şöyle tanımlanabilir: Gelenek, söz ve yazı ile aktarılagelmiş, yaşama deneyimi içinde ve alışkanlıkla töre, görenek, teamül, örf, âdet ve ritüel halinde kalıp ve biçim kazanmış, günlük yaşamın en basit davranışlarından en yüksek kültürel etkinliklere kadar hep belirleyici olan ve tüm bu nitelikleriyle temel bir kültür ögesi olarak kendisini gösteren bir fenomendir. Özellikle 19. yüzyıldan bu yana, insan, tarih ve kültür felsefelerinin ve tin bilimlerinin bir temel kavramına da dönüşmüş olan gelenek, insanlık kültürünün hemen her alanında, fakat özellikle hukuk, din ve edebiyatta, yani yazılı eserlerin etkilerinin çok daha fazla olduğu alanlarda, çok sık kullanılan bir kavramdır. Gelenek, her şeyden önce, geride kalmış olan bazı şeylerin bugün de yaşamakta, etkisini devam ettirmekte olmasını ifade eder. Bu nedenle, her dönemde, onu sahipleneler, korumak isteyenlerle geçmişini fazla önemsemeyen, buna karşılık geleceğe yönelik beklentileri yüksek olanlar ve yenilikçi bir tavrıla onu eleştirenler arasında, bitmeyen bir tartışma vardır. Gelenek kavramı, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana, hermeneutik içinde, felsefede ve tin bilimlerinde bir probleme dönüşmüş olup, o zamandan beri değişik bakış açılarından incelenip değerlendirilen ve bu nedenle hep güncel kalan bir kavramdır.<sup>1</sup>

## **Grek ve Roma Dünyasında ve Erken Ortaçağda Gelenek Kavramı**

Grek dünyasında “traditio” terimine karşılık olabilecek terimler olarak *paradidonai* ve ad haliyle *paradosis*, Sokrates öncesi filozoflarda, örneğin Tarentli Archytas’ta, diğerlerinden bize aktarılmış olan bilgi, *paredokan* olarak geçer<sup>2</sup> Platon’da *paradosis* kavramı,

1 Steenblock, V., “Tradition”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bd. 9, s. 1322-1327. **Önemli not:** Bu yazıda Steenblok’un bu ansiklopedik yazısından geniş ölçüde yararlanılmıştır. Dipnotlarında gösterilen kaynakların önemli bir kısmı yine bu yazıdan naklen alınmıştır.

2 Steenblock, V. Age. s. 1323.

yaklaşık bir şekilde, ama daha didaktik bir renk almış olarak, eğitimde bilgilerin aktarımı, yani bir eğitim tarz ve usulü diye anılır.<sup>3</sup> Bu temel anlam içinde daha sonra Seneca da belirli bilgilerin sürekli aktarımını, *talium studiorum traditio* olarak adlandırır. Eski, aktarıla aktarıla bugüne gelmiş mitoslarla ilgilenmek de Platon'da sık sık *paradosis* olarak geçer.<sup>4</sup> Ne var ki, Platon'un mitoslarla ve geleneklerle ilişkisi ikirciklidir. O bir yandan mitosları ve tanrı öykülerini eğitim açısından uygunsuz bulup yadsır ve bunların alegorik kullanıldıklarında çocuk öyküleri olarak ahlâki eğitim yönünden zararını belirtir. Fakat öbür yandan o, eski insanlara ve bilgilere itibar edilmesi ve onların sözlerinin anlatımı güçlendirmek için kullanılmasını önerir. Öyle ki, gelenek kavramı Platon'da bir otorite momenti haline bile gelir. Yine öyle ki, *Philebos*'ta Prometheus'un tanrılardan ateşi çalması ve eskilerin tanrılara bizden daha yakın oldukları mitosu, buna örnek diye verilir. Ateşin insanlara verilmesi, bu tanrısal bağış (*theon dosis*), Platon ve Aristoteles'te insanın bilim yapma olanağının mitsel kaynağı olarak gösterilir ve yine tanrısal bir bağış olarak akıl ve akıl bilgisi felsefenin de varoluş nedeni sayılır. Aristoteles "eskiler"i, özellikle Sokrates öncesi filozofların, kendisinden çok önce felsefi ve teolojik sorunları tartışmış olduklarını bildirir. Ona göre mitoslarda ifadesini bulan gelenekler de "en eski zamanlar"dan beri "kitlelerin ikna edilmesi"nde etkili araçlar olmuşlardır. Çünkü eskilerin her şeyi daha iyi bildiklerine inanılır ve onların sözlerinin bize aktarılmış, kalmış olması (*paredosan*)<sup>5</sup> bir lütuf sayılırdı. Bu nedenle felsefe gelenek kavramının anlamını daha derinliğine ele almalıdır.<sup>6</sup> Aristoteles'te kavram aynı zamanda temel sebepleri ve nedenleri bilen "aklın geleneği" ifadesinde de geçer. Daha sonra *paradosis* kavramı Hellenizm döneminde önemli bir rol oynamış ve

3 Platon, *Yasalar*, 803b.

4 Platon, *age.*, 872e.

5 Platon, *Phaedros*, 235b; *Yasalar*, 804e.

6 Aristoteles, *Metafizik*, 982b.

gizemci dinlere ait bir kült kavramı olarak, *hieros logos*'a giriş için kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Gelenek kavramı, özellikle Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında dinin kurucu bir yönü olarak ve buna uygun bir şekilde, tüm dinsel, teolojik ve din-felsefesal tartışmaların temel kavramıdır. Kavram öğretim ve öğrenimle ilgili bir anlam boyutuna sahip olduğu gibi, bir hukuk kavramı olarak, ilksel anlamını, yani bir emaneti (depositum) ve bu emanetin devir ve aktarımı anlamını taşımaya da devam eder. “Sana emanet edilmiş olanı muhafaza et!” günlük dilde sık kullanılan bir sözdür. Dinsel yorumlandığında, gelenek, inanılan ve kuşaktan kuşağa aktarıla gelen kutsal akidelerin, tapınma şekil ve ritüellerinin muhafazasını ifade ettiği kadar, dinsel öğretinin (kateşizm), geçmişten gelip gelecek kuşaklara devredilmesi gereken öğelerin tümünü de ifade eder. Öğretinin özü tarihsel değişim ve dönüşümlerden etkilenmeden, tahrif edilmeden ileriye intikal ettirilir ve ettirilmelidir. Ne var ki, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında, kutsal yazıları aktaranların (traditores) İsa'nın öğretilerine ne ölçüde sadık kaldıkları hep bir tartışma konusu olmuştur. 4. yüzyılda gelenek kavramı, İncilci çevrelerde İncilci inancın tarihsel olarak bir defalık, kutsal vaka ve açınımlarla ilgili kılınması dolayısıyla büyük önem kazanmıştır ki, bu vaka ve açınımlar eskatolojik müjdeler olarak anlaşılmış, bu nedenle yeniden güncelleştirilmiş ve zamanın ruhuna uyarlanmışlardır.<sup>8</sup> *Paradidomi* sözcüğü Yeni Ahit'te 119, *paradosis* sözcüğü ise 13 kez geçer. Burada gelenek kavramı, aynı zamanda günlük yaşama da geçmiş olan bir büyük anlam genişlemesine uğramıştır. Gelenek “kökenle bağ kurucu eleman” olarak anlaşılması, zaten *paradoseis* kavramı içinde açıkça ve kendiliğinden anlaşılır şekilde verilidir. Bu bağlamda Paulus “geleneklerin teoloğu” olarak kabul edilir. O şu uyarıyı yapar: “Geleneklerinize öyle sıkı sıkıya sarılıp onları koruyun ki (paradoseis), onlar başkalarına aktarılabil-

7 Steenblock, V. a.g.e., s. 1234.

8 Steenblock, V. a.g.e., s. 1235.

sin, devredilebilsin (*paredoka*).”<sup>9</sup> Gelenek kavramı Patristik dönemde ortaya çıkan “gelenek krizi” sürecinde anahtar kavram olmuştur. Kilise’nin gelenek anlayışı kavramsal olarak *paradosis* esas alınarak oluşturulur ve “traditio”, Latin yazarlardaki yer yer marjinal kullanımıyla farklı olarak, yeni bir boyut kazanır. Örneğin, Tertullianus “traditio evangelica” veya “traditio apostolorum”dan söz eder.<sup>10</sup> Yahudilik için olduğu gibi Hristiyanlık için de gelenek kavramı, o zamandan beri tanrısal açının imlenmesinde kalıcı bir temel kavram haline gelmiştir.

### **Yeniçağda Gelenek Kavramının Kazandığı Yeni Boyutlar**

Bize intikal etmiş, önümüzde bulduğumuz geleneklerin kapsamı ve içeriği, yeniçağ Avrupa felsefesinde özellikle doğa bilimlerine yönelik ilgi doğrultusunda, gitgide eleştirel tartışmaların konusu olmuştur. Buna koşutluk içinde, gelenek kavramı, bu bilimlerin kuruluşuna ve kendilerini kavrama tarzına karşıt düşen şeylerin kavramı olup çıkmıştır. Öyle ki, o artık bir felsefe kavramı bile sayılmamaktadır. B. Pascal, döneminin doğabilimci tınısını benimsemekle birlikte, pek çok noktada bu tınısına karşıt da düşer ki, bunu onun gelenek kavramını benimseme tarzında hemen görmek mümkündür. O, iki bilim grubu ayırır. Bunlardan biri, teoloji başta olmak üzere, otorite ve gelenekle ilgilenen “gelenek bilimleri”, diğeri de fizik başta olmak üzere, deneyime ve akla dayanan, dolayısıyla gelenek ile ilgisi bulunmayan doğa bilimleridir.<sup>11</sup> F. Bacon problem tarihi perspektifi içinde bir gelenek eleştirisi geliştirir. Bacon önyargıların (idollerin) bertaraf edilmesi amacıyla, deneysel bilimlerin teorik yönden temellendirilmesi gerektiğini belirtir ve bu temellendirme işine girer.<sup>12</sup> Gelenek, kullanımda karşılaşıldığı kadarıyla, bilimlerin “kök”ünde

9 Steenblock, V. a.g.e., s. 1235.

10 Steenblock, V. a.g.e., s. 1236.

11 Steenblock, V. a.g.e., s. 1236.

12 Bacon, F. *Novum Organum*, 1620, 164f. (Steenblock’tan naklen).

değil, “gövde”sinde bulunur. Bu nedenle, bilimlerin gelişmesini arzu eden kişi, kökü, kaynağı dikkate almalıdır. Bilimin kaynağı akıl ve deneyimdir; başka bir şey değil. Fakat süreç içerisinde, özellikle bilimsel deneyimlerin aktarılması, yani bilimin gövdesinin gelişmesi süreci içinde, bir birikim ve aktarım olarak bir gelenek de kendiliğinden oluşur. Gelenek kavramını hemen hiç kullanmayan Descartes, felsefe ve teoloji geleneğini tümünden şüpheyile karşılar ve felsefenin ihyası için matematiği ve matematiğe dayalı disiplinleri örnek ve model alır. Bununla birlikte Descartes, ahlâk felsefesinde eskiden intikal eden anlayışları geçerli kabul eder; çünkü ahlâksal karar ve tercihleri, bilimin yetkinleşmesine kadar, günlük yaşamı sürdürmek adına, muhafaza etmenin pratik yararı vardır.<sup>13</sup>

Yeniçağ felsefesinde geleneği onaylayanlar ve ona sahip çıkanların bir bölümü akli reddedici bir tutum doğrultusunda etkili olmuşlardır. Buna karşılık yeniçağ felsefesinde ağırlıklı eğilim geleneğin reddi veya önemsizleştirilmesine yöneliktir. Örneğin T. Hobbes gelenekleri masallarla aynı kefeye koyar ve geleneklerin “felsefeyi karartmaları”na karşı çıkar.<sup>14</sup> J. Locke doğal hukukun geleneklere itibar edilerek inşa edilemeyeceğini söyler.<sup>15</sup> Zaten ona göre bir doğal hukuku birbirleriyle sürekli savaş halindeki geleneklerin farklılıkları ve çokluğu nedeniyle, geleneklere dayandırmak mümkün de olamazdı. Locke doğal hukuk formlarını oluşturmak için de epistemolojiden, tabii kendi epistemolojisi olarak empirist epistemolojiden hareket edilmesi gerektiğini savunur. Empirist epistemolojiye göre, bilgi, duyular aracılığıyla elde edilmiş olan empirik materyalin insan zihninde rasyonel yoldan biraraya getirilmesiyle elde edilir ki, bu bilgi elde etme yönteminde önyargıların, bu arada önyargılarla en çok karşılaşılan şeyler olarak geleneklerin yol aç-

13 Descartes, R., *Yöntem Üzerine Konuşma*, 1637, 1973, s. 22.

14 Hobbes, Th., *Leviathan*, 1651, 1962, 686f.

15 Locke, J., *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 1663, (Türkçe çevirisi: V. Hacıadıroğlu), s. 141-145.

çağı hiçbir bulanıklığa yer yoktur. İşte, bu nedenle doğal hukuk da empirist epistemoloji model alınarak geliştirilmelidir.<sup>16</sup>

Gelenek deneyim ve akıl ile çift yüzlü bir karşıtlık içinde görüldüğünden, yeniçağ felsefesinin her iki temel felsefi eğiliminde, yani empirizmde de, rasyonalizmde de, bir temel kavram olarak yer almaz, itibar görmez. Bu, I. Kant'ın aklın her tür heteronomiden, dış etkiden bağımsız, salt halini ortaya koymaya çalışan felsefi tavrı ve Aydınlanmacı eğilimleri için de geçerlidir. Gelenek kavramı Kant'ta sadece sınırlı bir anlam içeriğiyle, "sözlü gelenek" anlamıyla geçer<sup>17</sup> ve hatta o kavramı, tuhaf bir şekilde, kuş cıvıltılarının geleneğinden söz ederken kullanır. Öyle ki, Kant'ın gelenek üzerine bir genel düşünümü hedeflediği yerde bile, kavramı kullanımından, onun kavramı kültür üzerine bir düşünüm şeklinin bir temel kategorisi olarak hiç görmediği açıkça anlaşılır.<sup>18</sup> Aydınlanmanın akla bağlılığı önünde, eski adlara bağlılığın, otoritenin ve geleneğin, naif ve basit bir şekilde, önyargıların düzeltilmeye muhtaç kaynakları olarak görülmüş oldukları açıktır. Çünkü, Kant dahil, tüm Aydınlanmacıların gözünde, tüm akıl sahibi varlıklar için bir ve aynı deneyim nesneleri olan doğal veriler yanında geleneğin ve tarihselliğin hiçbir anlam ve önemi olamaz.

G. W. Leibniz de gelenek kavramını Kant'a yakın bir şekilde kullansa da, Kant'tan farklı olarak, geleneği zamanın akışı içinde birbirine geçmiş kültürel kazanımların bir karmaşası olarak da görür.<sup>19</sup> Fakat Leibniz'in ilgisi, yine de hiç de gelenek üzerinde yoğunlaşmaz. Buna karşılık A. H. Müller "çağdaş dünyanın, tümüyle, önceki zamanların oluşumlarından payını almış, büyük bir gelenek bağlamı" olduğunu söyler.<sup>20</sup> F. X. von Baader "gelenek şemsiyesi-

16 Locke, J. a.g.e., s. 155-209.

17 Kant, I., *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*, 1793, s. 7-11.

18 Kant, I. a.g.e. s. 13.

19 Leibniz, G.W., *İnsan Anlığı Üzerine Yeni Denemeler*, 1704, 1962, s. 93. (Steenblok'tan naklen).

20 Müller, A.H., *Vorlesungen*, 1806, 1979, s. 93 (Steenblok'tan naklen).

nin toplumları koruduğu”nu belirtir.<sup>21</sup> Aydınlanma ve Fransız Devrimi eleştirisi bağlamında E. Burke, J. De Maistre ve J. G. A. De Bonald, geleneğin Aydınlanmacı eğilimler doğrultusunda ortadan kaldırılması girişimlerine karşıtlık içinde, geleneğin bilinçli restorasyonu olarak “gelenekçilik” kavramını ortaya atarlar. Burada “muhafazakârlık” kavramı da “gelenekçilik” kavramına eşlik eder; fakat bu muhafazakârlık hiç de “gericilik”e tutuklanmış bir gelenekçiliğe indirgenmez. Benzer şekilde, daha sonra gelenek kavramı “Anciens” (eski) ve “Modernes” (modern) arasındaki karşıtlık “gelenek” ve “modernite” arasındaki karşıtlığa eşitlendiğinde, yine gündemdedir.

### **Hamann’ın Kant Eleştirisinde *Gelenek Kavramının Yeri***

Gelenek kavramı, başat anlamı içinde, dikkati çekecek şekilde, öncelikle Kant eleştirisinde ve o zamandan beri hiç de sadece bu eleştiriden hareketle geliştirilmemiş olan, gitgide tarihsel/tarihselci argümanlarla çalışan bir kültür felsefesi içinde yeniden ön plana çıkmıştır. J. G. Hamann Kant’ı konuları bağlamından haksızca koparmakla suçlar. O özellikle Kant’ın akıl eleştirisine yoğun eleştiriler yöneltmiştir. Hamann’a göre Kant, akıl eleştirisini, kabullenmiş olduğu belli bir pozisyondan hareketle yapmıştır ve Kant’ın akıl eleştirisi yaparken esas niyeti felsefede bir “temizlik”i gerçekleştirmektir. “Felsefede ilk temizlik denemesi, kısmen yanlış anlamalara dayalı, kısmen başarısız bir deneme olarak, akıllı zaman içinde aktarıla gelenlerden, geleneklerden ve inançlardan bağımsız kılma denemesi olarak kendisini gösterir.”<sup>22</sup> Oysa Hamann’a göre, Kant’ın “akıl pürizmi” gelenek ile sağlanmış, elde edilmiş ve aklın oluşumunda geleneğin belirleyiciliğinden hareket eden bir tavır karşısında dayanaktan yoksun kalır. Hamann’a göre, akıl dil ve tarihin

21 Baader, F.X., *Verband der Religion mit der Naturwissenschaften*, 1834, 1963, s. 336. (Steenblock’tan naklen).

22 Hamann, J. G., *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1784, 1949, s. 36.

önünde olamaz, onları önceleyemez; tam tersine, düşünme ediminin soyut kategorileri, akıl ilkeleri, tarihsel olarak belirip akıldaki yerlerini almışlardır.

### **“Gelenek”in Filozofu: Herder**

J. G. Herder, Hamann’ın Kant’a yönelttiği eleştiriyi, onun “metakritik”ini sadece onaylamakla kalmaz.<sup>23</sup> Ayrıca Herder, Bacon’ın “dil geleneği”ne ilişkin görüşlerini dikkate alır ve özellikle onun “gelenğin çarpitan aynası” sözleriyle ifade ettiği eleştirisini onaylayarak, gelenek söz konusu olduğunda “geleneklerdeki yanılgıların çoğalıp yayılmak ve kalıcı hale gelmekle kalmadıklarını, hatta yeniden üretilip durdukları”nı belirtir. Ne var ki, tüm gelenekler böyle değildir. Üstelik geleneklerin olmadığı bir toplumsallık durumunda, ortada “çölden başka bir şey” kalmayacaktır.<sup>24</sup> Herder’e göre, katılaşıp insan yaşamını donuklaştıran gelenekler yanında, insanı geliştiren gelenekler de vardır. Öyle ki, “inşa edici, geliştirici, kültürleştirici görünümüyle gelenek, insanlık tarihini yapan bir prensiptir.”<sup>25</sup> Gelenek, “insanın kültürleşmesinde, eğitiminde özgül bir araç” olarak, dil yardımıyla ve dil sayesinde oluşur ve hep yeniden oluşturulur. “Tüm insanlık tarihi yine insan üretimi olan geleneklerin ve kültürün bir veriminden başka bir şey değildir.”<sup>26</sup> Ve insanlık tarihi üzerine bir felsefeyi, bir tarih felsefesini teorik düzlemde mümkün, pratik düzlemde gerekli kılan şey, gelenektir. Öyle ki, Herder’e göre, insan, yine insani bir şey, bir insan ürünü ve yapımı olan gelenek ile oluşur. İnsan, kendisini ve başkalarını aynı anda saran bir gelenekler ağının içinde yaşar. Gelenek bu yüzden,

23 Herder, J. G. *Verstand und Erfahrung, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799, 1963, s. 21 vd.

24 Herder, J. G., *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, 1772, 1963, s. 23 vd.

25 Herder, J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784, 1964, s. 345.

26 Herder, J. G. a.g.e., s. 354 vd.

“bugünde yaşayan geçmiş”tir. Geleneği olmayan insan bir doğa varlığı olarak kalırdı. Geleneği olmayan insanın bir tarihi yoktur; tarih içindeki insanın, *human*’ın, *beşer*’in bir tarihi vardır. Her insan, bu nedenle, geçmişten intikal eden deneyimlerin ve geleneklerin bir ürünüdür. “İnsan soyunun geçmişten intikal eden bir birikimi olduğu için, bu birikimin kendisi, bireylerin bir arada yapıp etmelerinin ürünü olarak *hümanite*’dir ki, bizi insan (human) kılan tek şey, işte bu birikimdir.”<sup>27</sup> Böylece Herder’de “gelenek” ve “tarihsel birikim” kavramları az çok eşanlamlı kavramlar olurlar. Benzer şekilde F. Schiller, “yaşayan gelenek”e, özellikle “sözlü gelenek”e yönelik araştırmalara girer ve şunu formüle eder: “Tüm tarihin kaynağı gelenektir ve geleneğin kaynağı da dildir.”<sup>28</sup> Dil üzerine bu vurgulamalar temelinde, Herder, hatta insanın “geleneğin ve alışkanlıkların çocuğu” olduğunu söyleme fırsatı bulur.<sup>29</sup> İnsanın kültürleşme, kültür varlığı olma tarihi, gelenek oluşturma ve oluşturulan gelenekler içinde yaşama tarihidir de.<sup>30</sup> Herder’in tarih felsefesi, “gelenek halkaları”ndan söz eder ve bu halkaların “kültürleşmenin altın halkaları” olduğunu belirtir. Bu halkalar “yeryüzünü dolandır ve bireyler aracılığıyla kayranın tahtına erişir.”<sup>31</sup> Gelenek, iyide de, kötude de, bireyler için belirleyici bir güçtür. Bu demektir ki, gelenek, inşa edici/kültürleştirici olduğu kadar yıkıcı da olabilir. Özellikle kötü gelenekler düşünme gücünü zincire vuran, insanı uyuşturan bir afyon haline gelebilirler. Ne var ki, her iki halde de gelenekten kurtuluş yoktur. Herder şöyle der: “İnsan insanlar arasında yaşadığı sürece, inşa edici/kültürleştirici olabildiği kadar yıkıcı da olabilen geleneklerden kaçıp kurtulamaz; çünkü o, kültürün dışına çıkamaz. Gele-

27 Herder, J. G. a.g.e., s. 366.

28 Schiller, F., *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, 1751, 1970, s. 9.

29 Herder, J. G., *Ideen*, a.g.e., s. 345, 347.

30 Herder, J. G., *Ideen*, a.g.e., s. 310.

31 Herder, J. G., *Ideen*, a.g.e., s. 374.

nek onun kafasını biçimler, o kafada kendi ağlarını örür.”<sup>32</sup> Böylece gelenek kavramı Herder’de sadece tarih felsefesinin değil, kültür felsefesi ve eğitim felsefesinin de bir temel kavramı olur. Gelenek, esasen ve daima, insanın “kendini oluşturma” sürecinde, içinde bulunduğu tarihsel ortamın ana ögesidir. Herder şöyle devam eder: “İnsan doğasında İyi’ye kendiliğinden sahip olmasını sağlayacak hiçbir bağımsız tanrısallık yoktur. İnsan, her şeyi, yoğunluğu gitgide artan bir çaba içinde kendisi öğrenmek zorundadır.”<sup>33</sup> Herder, bu görüşleriyle gelenek üzerine felsefi ve tinbilimsel araştırmanın önünü de açan filozof olmuştur. Aynı zamanda o halk kültürünü tarihsel-eleştirel düzlemde ele alma girişimlerini de esinlendirmiştir. Örneğin F. Schlegel, Herder etkisinde şöyle der: “Bir ulusun eğitimi, bireyi onun dayandığı köklere ve geleneklere, en eski âdetlere ve şiirlere yeniden açıp aynı bireyi onlara ortak etmekle olur. Romalılar bunu, köklerine, mitolojilerine ve edebiyatlarına sahip çıkmak ve yaşayan kuşağı onlara ortak etmekle sağlamışlardır.”<sup>34</sup> Herder de, Schlegel de, tarihte Tanrı’nın mührünü gördüklerini belirtirler. Örneğin Schlegel, “hakiki tanrısallık kavramı”na ve “onun sonsuz içeriği”ne ne sadece akıl ve ne sadece deneyim ve duyuşsal algıyla ulaşılabileceğini, tersine dinin (Hıristiyanlığın), tarihin ve geleneklerin öğrettikleri aracılığıyla ulaşılabileceğini söyler.

### Goethe ve *Gelenek*

J. W. von Goethe, gelenek kavramını ikincil ve geride bırakılması gereken bir kavram olarak kullanır ve “her şeyin açık, somut bilgisinin olduğu, hiçbir şeyin geleneklere ve parıltılı adlara bırakılmadığı” bir durumun gerçekleşmesini umut eder.<sup>35</sup> F. von Müller’le

32 Herder, J. G., *Ideen*, a.g.e., s. 388.

33 Heder, J. G., *Auch eine Philosophie zur Bildung der Mienschheit*, 1774, 1963, s. 5.

34 Schlegel, F., *Geschichte der europaeischen Kultur*, 1803, 1972, s. 25. (Steenblock’tan naklen).

35 Goethe, J. W. *İtalien. Reise*, 1786, hrsg. Von E. Trunz, 1948, s. 45. (Steenblock’tan naklen).

yaptığı söyleşide, Goethe, özellikle dinsel gelenekleri sahiplenmeyi şöyle reddeder: “Ne inançları hiçbir eleştiriye tâbi tutmaksızın geleneklere dayandırıp pekiştirmeli; ne de gelenekler eleştirildiğinde inançlara teslim olmalı.”<sup>36</sup> Goethe ayrıca “bireyin aracısız, doğrudan deneyimleri ile gelenekler arasında kalarak içine düştüğü bunalım”dan söz eder.<sup>37</sup> “Üç bin yıldır geleneklerin tutsağı olarak kendini bulamamış olan kişi, karanlıkta hiçbir şeyi deneyimleyemez durumda kalmış olan kişidir.”<sup>38</sup> Gelenek kavramı karşısındaki bu olumsuz belirlemeler, ne var ki, Goethe’nin kavramla ilgili nihai belirlemeleri değildir. Öyle ki, Goethe, aynı zamanda “inşa edici/kültürleştirici” geleneklerden de söz eder ve bu tür gelenekler için şöyle der: “Yapıcı, olumlu gelenekler insanı insan yapan geleneklerdir. Öyle ki, bunlar binlerce yıllık birikim ve aktarımının bize yüklemiş olduğu şeylerdir.”<sup>39</sup> Nihayet Goethe, kültürel mirası “yeni” bir kavrayışla kavramaya duyulan ihtiyaçtan, böyle bir kavrayışın zorunluluğundan söz eder. Ona göre, gelenek ile otonom bireyi buluşturan bir gelenek teorisine ihtiyaç vardır. “Atalarından tevârüs ettiğin şeyin gerçekten sahibi olman için, onu kendine mal etmelisin.”<sup>40</sup>

### Alman İdealizminde *Gelenek Kavramı*

F. W. Schelling<sup>41</sup> ve F.D.E. Schleiermacher’de<sup>42</sup> olduğu gibi, G. W. F. Hegel’de de gelenek kavramı, öncelikli ve yaygın anlamı ile bağıntılı olarak, sözlü aktarımları (sözlü gelenek) ifade eden bir anlam içeriğine sahiptir.<sup>43</sup> Fakat Hegel, kavramın bu anlamından hare-

36 Müller, E. von, *Gespräch mit Goethe*, 1830, 1948, s. 710. (Steenblock’tan naklen).

37 Müller, E. von, a.g.e., s. 14, 51.

38 Goethe, J. W. *Westöstliche Diwan*, 1819, s. 49. (Steenblock’tan naklen).

39 Goethe, J. W., *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1829, s. 467. (Steenblock’tan naklen).

40 Goethe, J. W., *Faust I*, s. 682. (Steenblock’tan naklen).

41 Schelling, F. W., *Über Mythen*, 1793, 1976, s. 193-246. (Steenblock’tan naklen).

42 Schleiermacher, F. D. E., *Brouillon zur Ethik*, 1805, 1927, s. 2, 174. (Steenblock’tan naklen).

43 Hegel, G. W. F., *Studien*, 1793, 1989, s. 359 vd.

ket etmekle birlikte, onu kültür üzerine bir genel düşünümün temel bir kategorisi mertebesine de yükseltir. Kültür üzerine böyle bir genel düşünüm, “kendinin bilincindeki akıl’a sahip olma”yı gerektirir. Ne var ki, bu akıl’ın kendisi, “bir miras ve çalışmanın/işin bir ürünü/verimi, muhakkak ki gelip geçmiş tüm kuşakların çalışmalarının bir ürünü/verimi”dir.<sup>44</sup> Hegel’e göre, felsefe de, bilim de geleneğe borçludurlar: “Gelenek geçmişe ait ve gelip geçmiş olan her şey aracılığıyla, Herder’in dediği gibi, yeryüzünü kutsal bir halka olarak dolandır ve yaşama dünyasını bizim için muhafaza eder ve yaşayan kuşağa aktarır. Ne var ki, gelenek denen şey, sadece, davetlileri layıkıyla ağırlayan ve sonradan gelenlere tavrını hiç değiştirmeksizin aynı şekilde davranan bir ev sahibesi değildir. Gelenek hareketsiz bir taş basma resim de değildir; tersine o canlıdır ve güçlü bir ırmak gibi akar; akarken kendini büyütür, çıktığı kaynaktan çok uzaklara doğru gelişip büyüterek akışını sürdürür.”<sup>45</sup> Gelenek maddeden çok, sanki canlı ve etkin olan bir tinsel tözdür.<sup>46</sup> Hegel bu noktada kendini serbestçe, bu demektir ki, her tür gelenek ve bağdan bağımsız olarak gerçekleştirmek peşindeki bireyi, kendini otonom sanan modern özneyi (Kant’ın öznesini) düşünür. Modern özne kendini dışsal gözlem tarzına tutuklatmıştır; onda içsel (tarihsel) gözlem tarzı kaybolmuştur.<sup>47</sup> Modern özne içsel (tarihsel) gözlem tarzına ağırlık verdiği ölçüde, gelenek karşısında beslediği şüphe azalır, gitgide ortadan kalkar. Çünkü o, kültürel süreçlerin, kendisini de kuşatan ve belirleyen nesnelliğini (nesnel tını) kavramaya başlamıştır. Artık o, Descartes’tan beri öznel iradenin keyfiliğine bağlı kılınmış olan şeylerin özneler arasılığın ürünleri halinde bir nesnellik kazandıklarını kavramış, “nesnel tını”nın neliğini anlamıştır. Giderek o, nesnel tinde İde’nin gerçekliğini de görecektir.<sup>48</sup>

44 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1805, 1927, s. 17, 28 vd.

45 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Aesthetik*, 1818, 1980, s. 14, 68.

46 Hegel, G. W. F., a.g.e., s. 72.

47 Hegel, G. W. F., *Phaenomenologie des Geistes*, 1807, 1980, s. 411.

48 Hegel, G. W. F., *Grundlegung der Philosophie des Rechts*, 1821, 1980, s. 269.

### Marx'ın Gelenek Kavramı

K. Marx, dikkatini tarihin doğal temellerine ve yaşam şekillerinin ortaya çıkış ve gelişimlerine yöneltir. Marx'a göre, her kuşak "daha önce gelenlerin omuzları üstünde durur."<sup>49</sup> Yine ona göre, gelenek, "doğal yoldan oluşmuş, fakat henüz sosyal yönü gelişmemiş olan" yaşama biçimlerinde "olağanüstü bir rol" oynar. Gelenek bu yaşama biçimlerinde süregelmekte olan düzeni meşru kılar ve onun sabitleşip sağlamlaşmasına yol açar. İşte bu görünümü ile gelenek "toplumun egemen kesimi"nin ilgi ve çıkarına hizmet eden bir işlev yüklenmiştir. Gelenek bu durumda bir "toplumsal tahkimat", "düzenin pekiştirilme aracı" olur. Özellikle dinsel gelenekler başta olmak üzere, birçok gelenek egemenlerin hükümlerinin sigortasıdır.<sup>50</sup> Örneğin, "din kitlelerin afyonudur." Marx, geleneklerin köktenci bir dönüşüme uğratılmaları gerektiğinden söz ederken, "geleneklerin ideolojileştirilebilirliği ve işlevlendirilebilirliği" üzerinde şöyle durur: "Ölü tüm kuşakların gelenekleri yaşayanların beyinlerine bir kabus gibi çöker: ... Bu gibi dönemlerde geçmişin ürkütücü hayaletleri egemenlerin hizmetindedir. Geçmişin ünlü adları, savaş paroları, kostümleri, kullanıma hazırdır. Yeni dünya sahnesi eski kıyafetler içinde ve çarpıtılmış bir dil ile hazırlanır ve oyun sahnelenir."<sup>51</sup> Bu "dünya-tarihsel ölü yemini"ne ancak komünist devrim son verir. "Devrim kendi şiirini geçmişten hareketle yaratmaz; tersine o şiirini gelecekte çıkarır ve geçmişe duyulan tüm yanlış inançları silip atar."<sup>52</sup>

### 20. Yüzyılın İlk Yarısında Gelenek Kavramı

E. Bloch, Marx'ın "geleneklerin işlevlendirilebilirliği" kavra-

49 Marx, K., *Die deutsche Ideologie (Alman İdeolojisi)*, Türkçesi: Selahattin Hilav), 1845, MEW, 1970, bd.3, 43

50 Marx, K., *Das Kapital*3, 1894, MEW 25, s. 801. (Steenblock'tan naklen).

51 Marx, K., *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852, MEW 1970, s. 115.

52 Marx, K., a.g.e., s. 115, 117.

mının Marksist ütopyanın kendisi için de kullanılabileceğini belirtir.<sup>53</sup> Marx kendi teorisini ne kadar insanlık tarihinde bir “yeni”ye doğru gidişin zorunluluğunun teorisi olarak sunmuş olursa olsun; ona so-luğunu veren sosyalist ütopya, adı üstünde, bir ütopya olarak kala-caktır. “Sosyalizm, paryalaşmış, özgürlük açlığı içindeki insanların özgürlük hayallerini durmadan besleyen, fantastik, devasa bir ütö-pik düşünme geleneğinin düşünsel üretimidir.”<sup>54</sup> İnsanların sosyalizmi gerçekleştirip gerçekleştiremeyecekleri hakkında konuşulamaz; fa-kat “sosyalist ütopya geleneği”nin her zaman yaşayacağı, bir “umut ilkesi” olarak öngörülebilir. W. Benjamin de, “baskı altında olan-ların geleneği”nden söz eder. Th. W. Adorno için gelenek “sosyal formların düşünümüme tâbi tutulmamış bir bağlamı” olarak “feodal bir kategori”dir; modern amaçsal akılcılığa (Max Weber) çelişik düşen bir şeydir; o modernitenin akıntısı içine dikilmiş çürük çarık bir ev gibidir ve bu akıntı önünde ortadan kalkmaya mahkûmdur. Bununla birlikte, M. Horkheimer’e göre, modernitede, “real olarak ortadan kalkmış olan gelenek estetik planda yeniden üretilir, bir ikame, bir erzats olarak.”<sup>55</sup>

S. Kierkegaard 19. yüzyıl tını üzerine koyduğu teşhiste şu pa-radoksa dikkat çekmişti: Bu yüzyıl geleneğe yol vermek, onu dışla-mak istemektedir. Çünkü gelenek çağa hiç de uyan bir şey değildir. Gerçi eski olan, geçmişte kalmış bulunan her şeye saygı duyulmak-tadır. Fakat hemen ardından bu yüzyıl, mümkün olduğu kadar hızlı bir şekilde, bizzat kendisini geleneği ikame edecek olan şey, onun erzatsı kılmaya çalışmak suretiyle esasen yine kendisini güvenceye almaya gayret etmektedir. Bu da sanatsal araçlarla güvenceye alın-mış bir gelenek aracılığıyla yapılmaktadır.<sup>56</sup> F. Nietzsche tarihi ve tarihselliği kendi “yaşama” kavramını ölçüt kılarak değerlendirir ve

53 Bloch, E., *Erbschaft dieser Zeit*, 1935, 1962, s. 135.

54 Bloch, E., a.g.e., s. 145.

55 Horkheimer, M., *Zur Kritik der Instrumentalischen Vernunft*, 1967, 1991, 27 vd.

56 Kierkegaard, S., *Tagebuch*, 1850, 1970, s. 247. (Steenblock’tan naklen).

“tek kişinin, bir halkın ve bir kültürün sağlığı” açısından tarihin ne kadar yararlı olduğunu vurgular. Fakat o, aynı anda, “yaşamının tarih tarafından istilâsı”na da şiddetle karşı çıkar. Çünkü tarihe aşırı düşkünlük dolayısıyla yaşamının kendisi eski püskü eşyalarla dolu bir mekâna hapsedilmiş gibi olur.<sup>57</sup> 20. yüzyılda M. Foucault, Nietzsche etkisinde, “süreklilik ve gelenek olarak tarihe karşı” eleştirel bir kimlik ikamesi yöntemi önerir. Ne var ki, Nietzsche gelenek ile basitçe özdeşleşilemeyeceğini daha önce belirtmişti. Nietzsche’de gelenek, tarihteki organizasyon formlarının, Roma İmparatorluğunda olduğu gibi, kurucu ögesi olabilir ki, bu formlar demokrasiye karşıt formlardır. Gelenek için “bir irade, bir itki, bir imperatifin olması gerekir; yani demokratik olmayan, anti-liberal bir şeye ihtiyaç vardır. Gelenek iradesi ve otorite, yüzyıllara ilişkin sorumluluk, kuşaklar arasındaki dayanışma, sonsuza dek, ileriye ve geriye doğru gider.”<sup>58</sup> “Bugün en derinlere nüfuz etmiş olan şey, itki ve güç iradesidir ki, kökenini bu itkiye borçlu olan tüm kurumlar modern tinin hiç hoşuna gitmez... Geleneği kader olarak almalı. O öğrenilmeli, miras olarak tanınmalı, fakat istenmemelidir.”<sup>59</sup>

Alman Tarih Okulu’nda olduğu gibi, W. Windelband için de, “kültürleşme, tümüyle, doğal insandan tarihsel insanı yapma, oluşturma” süreçlerinden ibarettir.<sup>60</sup> Geleneğin kültürleşmedeki taşıyıcı rolü yadsınamaz. Ne var ki, “genç insanları kendilerini ürkütecek şekilde gelenek içinde bağlı tutmaya da ihtiyacımız yoktur; tersine biz geleneği kendi özgüllüğü ile geçmişin mirası içinde bırakmalıyız. Böyle yaparsak, genç insanların gelenekleri kendi iç dünyalarında nasıl yaşadıklarını ve kendilerini geleneklerin etkisi altında nasıl şekillendirdiklerini daha iyi kavrarız.”<sup>61</sup> Böylece Windelband gelenek kavramını “tarihsel iş görme/çalışma” bağlamında betimle-

57 Nietzsche, F., *Unzeitgemäesse Betrachtungen*, 1874, 1972, s. 245.

58 Nietzsche, F., *Götzen-Daemmerung*, 1889, 1979, s. 134 vd.

59 Nietzsche, F., *Der Wille zur Macht I*, 1884-88, 1976, s. 56 vd.

60 Windelband, W., *Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben*, 1908, 1976, s. 232.

61 Windelband, W., a.g.e., s. 236.

miş olur. Bu iş görme/çalışma, pek tabii “amaçlı” bir tarihsel hareket içinde de yer alabilir.

W. Dilthey geleneklerin çokluğuna ve çok yönlülüğüne, kendi içlerinde ve aralarında hiç de nadir olmayan çelişkilerine dikkat çeker: “Bunlardan biri diğerine kapalıdır; biri diğerini yadsır ve hiçbirini diğerine üstün değildir.”<sup>62</sup> Öyle ki Dilthey’a göre, “dinsel geleneklerin, metafiziksel iddiaların, gösterişli felsefe sistemlerinin oluşturduğu muazzam harabe”ye tarihsel/tarihselci açıdan bakan birisi, “felsefe sistemlerine karşı şüpheci olmayı öğrenir.”<sup>63</sup> Felsefe sistemlerinin, dinsel öğretilerin, metafiziklerin peşinden koşup durdukları ezeli ve ebedi hakikatler, mutlak doğrular, tarihselciliğin yadsıdığı şeylerdir.<sup>64</sup> Tarihselcilik, insanları, daima ve sadece, bizzat kendilerine ördükleri sonlu yaşam örüntüleri içinde görür. Bu demektir ki, insanlar sosyal ve bilişsel yoldan oluşturulmuş ve istendiğinde her zaman değiştirilebilir olan koşullar ve bu cümleden olmak üzere gelenekler içinde yaşarlar. Tam da bu nedenle, bu koşulların ve geleneklerin kuklaları değildirler; tersine, geleneklerin belirledikleri çerçeveleri her zaman aşarlar, aşabilirler. Fakat her aşma yeni bir geleneğin oluşma/oluşturulma potansiyelini de kendi içinde taşır. Gelenekler aşılabılır, fakat gelenekler içinde yaşama denen şey aşılamaz; çünkü tarihin dışına çıkılamaz.<sup>65</sup>

O. Spengler’in “kültür morfolojisi” geleneğin gücünü, “sağlam bir terbiye” bakımından çok önemli sayar. Çünkü geleneğin gücü, toplumsal istikrar için güvenilir bir sigortadır. Ne var ki, tarihin akışı içinde yeni kuşaklar eski kuşaklardan devraldıkları geleneklerin bir kısmından yavaş yavaş uzaklaşırlar. Yeni kuşaklar kapıldıkları yeni akıntıların cazibesıyla eski geleneklerin çekim alanından çıkıp yeniliğe yönelirler. Esasında kültürler de serpilirler, gelişirler; sonra

62 Dilthey, W., *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, 1911, Gesammelte Schriften, 1968, s. 76.

63 Dilthey, W., a.g.e., 108 vd.

64 Dilthey, W., *Das Wesen der Philosophie*, 1901, 1968, s. 33.

65 Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, 1968, s. 66, 74, 90.

solup giden çiçekler gibi ölürler. Bir kültür içinde geleneklerde değişimler meydana gelebilir, fakat değişsin değişmesin, geleneklerin ömrü kültürün kendi ömründen uzun olamaz.<sup>66</sup>

20. yüzyılda gelenek kavramı, kültür üzerine bir düşünümün tam anlamıyla bir temel kavramı haline gelmiştir. M. Heidegger'e göre, Dasein'ın tarihselliğinin üstü belirli tarzda örtülmüştür. Buna bağlı olarak özellikle 20. yüzyılda Dasein kendisini çevreleyen geleneklerin üstünü örtmüştür. Geleneklerin örtüsünün açılması ve gelenekle aktarılanın açığa çıkarılması, bu çağın insanı için özgül bir görevdir.<sup>67</sup> A. Gehlen, geleneklerden kopmayı ve doğaya dönmeyi salık veren Rousseau'ya karşı, geleneğin her şeyden önce "ruhsal sağlığımız için asla gözardı edilemeyecek, kültürün çarpım tablosuna girmiş, muazzam ağırlığı olan bir öge" olduğunu söyler.<sup>68</sup> Gehlen Nietzsche'den şunu aktarır: "Bir yüksek kültür pek çok şeyin aydınlatılmamış, açıklanmamış olmasını ister. Öyle ki, böyle bir yüksek kültür kendi kendini açıklamaya, aydınlatmaya, hele dayandığı gelenekleri açıklamaya, aydınlatmaya hiç de istekli olmaz. Tersine, hep öyle olagelmiş olanın geçerliliğine yüksek bir saygı duyar, ona uymaya çalışır."<sup>69</sup> Gehlen şöyle der: "Uzun sürmüş geleneklerin sağladığı güvenlik ve istikrar bozulmaya uğrar ve yıkılırsa, tavır ve hallerimiz biçimden yoksun hale gelir; duygular belirleyici olmaya başlar, tutkular dizginsiz kalır, kontrol edilemez, güvenilmez olup çıkarlar." Gehlen araştırmalarının bir sonucu olarak görülebilecek sözler olarak şunları söyler: "Gelenekler, hukuk ve kurumlar uyuduğunda, insanlar kendi doğal istikrarsızlıklarına geri dönerler."<sup>70</sup>

66 Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes 2* (Türkçesi: *Batının Çöküşü*), 1915, 1987, s. 98 vd.

67 Heidegger, M., *Sein und Zeit* (Türkçesi: Aziz Yardımlı, *Varlık ve Zaman*), 1927, 1977, s. 27 vd.

68 Gehlen, A., *Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie*, 1952, 1983, s. 138.

69 Gehlen, A., a.g.e., s. 167.

70 Gehlen, A., *Antropologische Forschungen*, 1961, 1983, s. 59. (Steenblock'tan naklen).

20. yüzyılda çok sayıda geleneğin bozulması, parçalanması ve İkinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı felaketlerin etkisi ve baskısı altında, G. Krüger geleneklerin bu yüzyıl için "şimdinin geçmişle dumura uğrayan, zayıflayan bağı" olduklarını söyler.<sup>71</sup> "Dini ve gelenekleri esas itibarıyla hâlâ onaylayan ve onlara sahip çıkanlar, suçu bunlarda değil, kendi dünyalarının berbat bir dünya olmasında bulmuşlardır. Onlar zamanın göreceliğinden, tarihin durnadan değişen akış ve anlamından habersizdirler."<sup>72</sup> Bunun gibi, B. Snell geleneklerin sürekli, yeni kültürel gerçekleştirmeler olmadan "ruhsuz, ölü ve kaskatı" kalma tehlikesi içinde olduklarına işaret eder.<sup>73</sup> Th. Litt, "gittikçe taşınamaz bir hale gelen" geleneklerle ilgilenir. Ona göre "geleneklere bağlılığımın/bağımlılığımın ne olduğunu ve bunların nasıl oluştuğunu bilmem için, geleneğin hem içinde hem dışında olmam gerekir."<sup>74</sup> Litt için kültürel gelişim "kendisi olmaksızın her geleneğin katılışıp donacağı bir diyalektik" içinde karşımıza çıkar. Her tarihsel olayda ve her tarihsel dönemde gelenek ile kültürel gelişim arasındaki çelişkinin işlevlendirdiği bu diyalektik, tarihin akışına hükmeder.<sup>75</sup> Düşünce planında da geleneklerin korunması ile gelenek eleştirisi arasındaki gerilimde aynı diyalektik vardır. Litt'in sözünü ettiği diyalektik, C. F. Von Weizsaecker'in "yeni gelenek felsefesi"nde belirleyicidir. Ona göre "ilerleme ancak ve sadece gelenek bazında mümkündür. Gelenek zaten hep oradadır. Ve tersine, bir gelenek daima bir ilerleme ile meydana gelir. Ne var ki, bu gelenek bize öylesine uzak, geçmişe ait bir şey gibi görünür ki, artık onun bilincinde bile olmayız."<sup>76</sup> H. Blumenberg, "her dev-

71 Krüger, G., *Geschichte und Tradition*, 1958, s. 71. (Steenblock'tan naklen).

72 Krüger, G., a.g.e., s. 98.

73 Snell, B., *Tradition und Geistesgeschichte. Studium generale*, 1951, s. 339-345. (Steenblock'tan naklen).

74 Litt, Th., *Hegels Begriff des "Geistes" und das Problem der Tradition*, 1921, 1988, s. 321.

75 Litt, Th., a.g.e., s. 332.

76 Weizsaecker, C. F., *Die Rolle der Tradition in der Philosophie*, 1969, s. 37. (Steenblock'tan naklen).

rimin kendini formüle etme, meşrulaştırma arayışı içinde kendi geleneklerini oluşturmaya başladığını, kendi muhafazakârlığını kendi içinde potansiyel olarak taşıdığını, bunun eski ile yeni, gelişme ile gelenek arasındaki ezeli diyalektiğin sonucu olduğunu belirtir.<sup>77</sup> L. Kolakowski şöyle der: “Önce şunu görmek gerekir: Yeni kuşaklar miras olarak devreden geleneklere karşı sürekli olarak devrimci bir tavır takınmamış olsalardı, bugün tekrar mağaralarda yaşıyor olurduk. Çünkü geleneğin kült’e dönüşüp katılaştığı bir toplum, kendini durgunluğa, cansızlığa yazgılamış olurdu. Buna karşılık, geleneklere karşı sürekli devrimi yaşayan bir toplum da, eğer böyle bir toplum olabilseydi, yok oluşa sürüklenirdi.”<sup>78</sup>

19. yüzyılın “tarihselcilik”inin etkisiyle, 20. yüzyılda da gelenek kavramı üzerine tartışmalar, hatta 19. yüzyıldakinden de yoğun bir şekilde sürmüştür. Bu tartışmalarda amaçlananları şöylece gruplandırmak olanaklıdır: a) Eleştirel rasyonalite ile geleneği bağdaştırmak; b) geleneğin modern kültürdeki anlam ve önemini belirlemek; c) gelenekleri gelip geçici, her zaman yenilenebilir şeyler olarak görüp, onları günün koşullarına uygun şekilde iyileştirmek.

a) K. R. Popper, “Geleneklerin Rasyonel Bir Teorisi” başlığı altında, “rasyonalizm ile gelenekçilik arasındaki geleneksel düşmanlık”ı gidermeye çalışır. Rasyonalistlerin “her şeyi akılcı ölçütlerle göre ‘yeni’ bir şekilde yargılamak ve yönlendirmek” şeklindeki iddialarına karşı, Popper “geleneklerin yaşamımızda oynadıkları büyük rol”ü vurgular. “Gelenekler sosyal düzene çok büyük oranlarda ölçü, sınır, ılımlılık sağladıkları gibi, birey olarak kendimiz için önem taşıyan çok sayıda kuralı da barındırırlar.”<sup>79</sup> H. Albert şöyle der: “Gerçi bir eleştirel/rasyonel sınaama geleneği vardır ve bu

77 Blumenberg, H., ‘Saekularisation’ – Kritik einer Kategorie historischen Illegitimität, 1964, s. 240-265. (Steenblock’tan naklen).

78 Kolakowski, L., *Vom Sinn der Tradition*, Merkur 1969, s. 1085-1092. (Steenblock’tan naklen).

79 Popper, K. R., *Versuch einer Theorie der Tradition*, 1994 (İngilizce baskısının -1963- çevirisi), s. 176.

gelenek hep yaşatılmalıdır. Ne var ki, bu gelenek ne inançları, ne de kurumları kökten sarsacak bir güce sahiptir.<sup>80</sup> Th. S. Kuhn, “Gelenek ve Yenilik” başlığı altında, “bilimsel araştırmada ‘gelenek’ ile ‘yeni’ arasındaki köklü gerilim”den söz eder. Kuhn bu gerilimi bilim tarihinden zengin örneklerle işler ve bu gerilimin kendisinin tarihsel anlamı üzerinde durur.<sup>81</sup>

b) H. Lübbe, gelenekleri, Descartesçi bir bakış açısıyla şöyle değerlendirir: “Gelenekler yaşama pratiğimizizin düzenlenmesinde etkili olan ahlâksal ve siyasal düşünce ve eylem kalıpları olarak görülmemelidir. Bu yüzden her zaman yenilenmeye ihtiyaçları vardır. Fakat her yenileme, ancak ‘ayrıntıda başarılı olabilir’. Geleneğin gövdesi çoğu zaman olduğu gibi kalır. Bu nedenle, ne yapsak, geleneklerin dışına tam olarak asla çıkamayız.” Lübbe şöyle devam eder: “Gelenekler dayandıkları temellerin apaçıklığından ötürü geçerli olmazlar; tersine onlarsız yapmanın imkânsızlığının apaçıklığından dolayı geçerli olurlar.<sup>82</sup> Lübbe ve O. Marquard, ortaklaşa geliştirdikleri tin ve kültür kuramında gelenek kavramını şöyle ele alırlar: “Tin bilimleri geleneklere özel önem verirler. Çünkü gelenekler insanların modernleşmenin aşırılıklarına katlanabilmelerine yardımcı olurlar.”<sup>83</sup> Gelenekler modernitenin doğurduğu olumsuzlukları, geleneklerle karşılaştırmalı olarak güncel kılmakla, telafi edici (kompensan) bir işlev yüklenirler.<sup>84</sup> Buna karşılık K.-O. Apel bu konuda şöyle düşünür: “Ahlâksal geleneklerin gruplara özgü kültürel göreceliğini, ilksel olarak sistematik yoldan geliştirilmiş bir evrensel etik aracılığıyla nihai bir sınamaya tâbi tutmak” gerekir.<sup>85</sup>

80 Albert, H., *Plaedoyer for kritischen Rationalismus*, s. 42. (Steenblock’tan naklen).

81 Kuhn, Th. S., *Die grundlegende Spannung: Tradition and Neuen in der wissenschaftlichen Forschung*, 1977, s. 308 vd. (Steenblock’tan naklen).

82 Lübbe, H., *Dezisionismus – eine kompromittierte politischen Theorie*, in: *Diskurs Politik*, 1977, s. 283-296. (Steenblock’tan naklen).

83 Marquard, O., *Apologie des Zufälligen*, 1986, s. 106. (Steenblock’tan naklen).

84 Böhme, H., *Über das gegenwärtlichen Selbstbewusstsein der Geisteswissen*, 1989, s. 17. (Steenblock’tan naklen).

85 Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie 2*, 1973, s. 361.

c) H.-G. Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde Aydınlanmacı geleneklerle romantik gelenekçilik arasındaki karşıtlıktan hareketle, geleneklerin "rehabilitasyon"una girilir.<sup>86</sup> Bu rehabilitasyon, "biz-zat yaşamın kendisini fırtına misali değiştirdiği anlarda, her şeyin kaçınılmaz bir şekilde dönüşüme uğradığı bir zamanda, herhangi birinin bildiğinden çok daha uzaklarda gerçekleşir ve gelenekler, Yeni olanla yeni bir geçerlilik tarzında birlikte olurlar."<sup>87</sup> P. Riceur, "gelenek hermeneutiği"nden söz eder.<sup>88</sup> "Dönemler arasındaki zaman aralığı, bomboş bir uçurum değildir; tersine eskiden kalanın ve geleneğin sürekliliği ile doldurulmuştur ki, esasen gelenek bize kendisini bu doluluk içinde gösterir."<sup>89</sup> "Gelenekler hakkında olumlu veya olumsuz konuştuğumuz her durumda, farkında olalım veya olmayalım, onlardan etkileniriz, onların etkisi altında eyleriz ve hissederiz."<sup>90</sup>

## Toplu Bakış ve Değerlendirme

### a) Geleneksiz Olmaz

Buraya kadar geleneklerin kültür içindeki yerini ve değerini değişik bakış açıları altında tartışıp değerlendiren filozofların ve felsefe anlayışlarının görüşlerine bir, iki cümle ile yer vermekle yetinmek suretiyle, kısaca değinildi. Geleneklerin kültür içindeki yer ve değerini tartışıp değerlendirmek, bizzat felsefenin kültür içindeki yer ve değerini tartışıp değerlendirmekle koşutluk gösterir. Çünkü felsefe de en nihayet bir kültür ögesidir, bir geçmişi ve geleneği vardır. Öyle ki, felsefenin, içinden çıktığı kültürün düşünme ve bilme olanak, çerçeve ve kodlarının dışında bir varolma imkânı da yoktur. Değişik türde kültürlerin değişik türde felsefeler ve felsefe gelenekleri üretmiş olmaları bunun kanıtıdır.

86 Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, 1960, s. 26 vd.

87 Gadamer, H.-G., a.g.e., s. 267.

88 Riceur, P., *Zeit und Erzählung*, 1991, s. 362 vd. (Steenblock'tan naklen).

89 Gadamer, H.-G., a.g.e., s. 88.

90 Rodi, F., *Tradition und philosophischen Hermeneutik*, 1990, s. 89.

Hakikatin evrensel olduğu iddiası, ancak belli tür ve tipte bir felsefenin, Batı felsefesi geleneğinde karşılaştığımız ve adına “evrenselci” dediğimiz bir tip felsefenin iddiası olagelmıştır. Bu tipin Batı felsefe geleneğinde Greklerin bir mirası olarak en yaygın tip haline gelmesi felsefeyi geleneksel olarak bu tip içinde öğrenenler ve felsefe yapanlar için felsefenin bu tipte özdeşleştirilmesi sonucunu da doğurmuştur. Bu haksız bir özdeşleştirme olmuş, evrenselcilerin felsefeyi tekellerine alma, “felsefe” adı altında sürdürüle gelmekte olan diğer düşünme çabalarını ve geleneklerini önemsizleştirme ve hatta yok sayma istek ve dürtülerini güçlendirip durmuştur. “Philosophia”daki “sophia”nın evrensel bilgi, “hakikat” olarak anlaşılması tamamen Greklere özgüdür ve bu Grek mirası, Batı felsefe geleneğinin oluşum ve gelişiminde en önemli etken olmuştur. “Felsefe” adını Greklerin bir mirası olarak koruyabiliriz; fakat onu evrensel bilgi, hakikat peşindeki evrenselci düşünme faaliyeti olarak anlamak zorunda değiliz. Çünkü felsefe tarihinde evrenselciliğe karşıt, hatta evrenseli yadsıyan başka anlayışlar ve düşünme gelenekleri de vardır ve bunların da yurdu felsefedir. Ve bunların çoğu gelenek kavramını sahiplenmiş, onun üzerine düşünce üretmiş olan anlayışlar, düşünme gelenekleridir. Buna karşılık evrenselci felsefe geleneği, kendisinin bin yılları bulan bir gelenek olduğunu adeta unutmuş, gelenek kavramından hemen hiç hoşlanmamış, zaman üstü hakikatler peşindeki kendi düşünme çabasının geçmişin tozlara bürünmüş şeylerinin kavramı olarak gelenek kavramını gündeme almasının yersiz, gereksiz ve hatta yanlış olacağına inanmış, hatta bunun evrenselci düşünmeyi küçültücü bir şey olacağını bile iddia edebilmiştir. Platon’dan ortaçağın skolastik filozoflarına, 18. yüzyıl Aydınlanmacılarından 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl pozitivistlerine kadar, evrenselcilerin gelenek kavramı karşısındaki tavırları genellikle bu olmuştur.

Ne var ki, felsefe tip ve tarzlarının çok çeşitliliği içinde sadece bir çeşit olan evrenselci felsefe, tüm yaygınlığına rağmen, tek ve

biricik olmayı asla başararamamıştır. Bu, iyi ki de böyle olmuştur. Öyle ki, tarihe, kültüre, geleneğe sahip çıkma ve onlar üzerine düşünme gereğini karşılayacak felsefi çabalar felsefe tarihi içinde hiç de eksik olmamış, bu çabalar özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından bu yana, felsefe tarihinin diğer dönemlerinde hiç görülmeyen bir yoğunlukla sürdürülmüştür. Özellikle hermeneutik geleneği, gelenek kavramına en fazla önem veren, onu sahiplenen bir gelenek olmuştur.

Çağdaş hermeneutiğin habercileri iki filozofun, Herder ve Hamann'ın Kant'ın akıl eleştirisi üzerine geliştirdikleri meta-eleştiri, geleneğin önem ve değerinin görülmesi, onun evrenselcilerin farkına varamadıkları en temel yönlerinden birinin farkına varılması bakımından çok değerlidir. Hamann Kant'ı akıllı dil ve tarihten bağımsız, salt bir şey olarak görmüş olmakla eleştirmişti. Akıl, dil ve tarihten bağımsız değildir, hele dil ve tarihten *önce* hiç değildir. Akıl Grek mitolojisinin, tek tanrılı dinlerin ve teolojilerin öğrettiği gibi, Tanrı'nın bir lûtfu falan da değildir. Tam tersine, akıl dil ve tarih içinde, yani zamana tâbi olarak ve bir kültürün sunduğu olanaklar çerçevesinde varoluş bulabilir. Bu demektir ki, aklın bir gelişim öyküsü, bir *geleneği* vardır. Herder ise daha da ileri bir adım atarak, tüm insanlık tarihini bir gelenekler ağı, bir gelenekler manzumesi olarak görür. Schiller tüm tarihin kaynağını ve gelişimini geleneğe bağlar vd. Bu hususlar daha sonra Schleiermacher'de, Dilthey'de, Heidegger'de ve Gadamer'de hep tekrarlanırlar.

Şimdi, hermeneutik geleneği içinden gelenek kavramına bakıldığında, genel ve bir kısmı güncel, başka bazı saptamalar da yapılabilir.

Önce bir ruh durumundan söz etmek gerekir: Aslında insanların büyük çoğunluğu sürekli bir “bugün” içinde yaşarlar. “Geçmiş” onlar için geride kalmış olayların da, doğal olay ve olguların da içinde olup bittiği bir fiziksel zaman parçasından ibarettir. Bu geçmiş ancak geride kalmış olan olayların, kurumların, eserlerin, düşüncelerin

vd. bugünde yaşayanların yaşamlarında da etkisinin sürmekte olduğunun farkına varılmasıyla fiziksel zaman olmaktan çıkıp “tarihsel zaman” haline gelir ki, “doğal insan”dan “tarihsel insan”a, ancak böyle bir farkındalıkla, adına “tarih bilinci” denen bir bilinçle geçilebilir. Tarihsel insanın ruh durumunda ilk saptanacak şeylerden birisi, ondaki *minnet* duygusudur. Bu insan, kendisinin önemli ölçüde geçmişin mirası, yani gelenek içinde oluşmuşluğunun farkındalığı ile bu geçmişe karşı bir minnet duygusu besler. Gerçi bu geçmiş, daha Herder’in belirttiği gibi, *human* olarak insanın başardıklarını, bize miras olarak bıraktıklarını içerdiği kadar; doğa varlığı olarak insanın, biyolojik adıyla *antropos*’un, hatta en vahşi uygulamalarını, bitmez tükenmez savaşlarını, ihtiras dolu, acımasız, dehşetengiz iktidar mücadelelerini, katliamlarını vd. de içerir. Tabii ki tarihsel insanda minnet duygusu yaratanlar bunlar değil, diğerleridir. Geçmişine karşı minnet duygusu gelişmemiş insanların geleneklerle fazla ilgilenmeyecekleri de açıktır.

Yenilikçilerin, reformcuların, devrimcilerin gelenekle başları hoş değildir. Onların çoğunun gözünde gelenekler, gerçekleştirilmesi onlar için zorunlu, kaçınılmaz olan yenilikler, reformlar, devrimler için birer ayak bağıdır, geride kalmışlığı simgelerler, “gericiler”in sığınağıdır vd. Oysa bunlar gelenek kavramı hakkındaki yanlışların, önyargıların besledikleri değerlendirmelerdir. Gelenekçilik muhafazakârlık değildir, gericilik hiç değildir. Çünkü gelenekçilik, Herder’den Gadamer’e kadar hep vurgulandığı üzere, geleneklerin de tarihsel değişme ve dönüşmeden nasiplerini aldıklarından, her geleneğin, binlerce yıl sürenlerinin bile kendi içlerinde değişip dönüştüklerinden yola çıkar. Geleneklerde temel ve uzun süreli, yavaş değişen öğeler ile kısa süreli, daha çabuk değişen öğeler hep biraradadırlar. Onların bazılarını değişmezmiş gibi gösteren, uzun süreli olmaları, bazen binlerce yıl devam etmeleridir. Gelenekleri gericiler ve muhafazakârlar gözünde cazip kılan en önemli yönlerden birisi bizzat budur. Esasında gericilik de, muhafazakârlık da, birer kültü-

rel ve düşünsel tavır olmaktan çok bir ruh durumunu ifade ederler. Yaşamın bitimsiz akışı içinde hiçbir şey değişmeden kalamadığı gibi, geriye dönüş de gerçekleştirilemez. Bazıları bu realiteyi kabullenmek istemezler. İçlerinden bazıları bugünü aynen muhafaza etmek isterler; bazıları da, yani bugünden de memnun olmayanlar, geride kalanı özlemle anar, ona geri dönmeyi arzu ederler. Ne var ki, bunlar istek ve arzu olarak kalırlar, gerçekleşemezler. İşte bu nedenle muhafazakârlık ve gericilik, kendilerine ne kadar düşünsel ve ideolojik bir görünüm kazandırılmak istenirse istensin, sadece birer ruh durumudurlar. Onlar siyasal olarak “sağ”da olanların önemli bir kısmının ruh durumları olarak, bazı “sağ” siyasal uygulamalara motor görevi de üstlenirler. Ne var ki, sağduyulu “sağcı”lar, “reel politik” içinde, bu ruh durumunun kendilerine esinlettiği şeylerin, mevcudun aynen korunmasının veya geriye dönüşün mümkün olmadığını bizzat görürler. Geleneklerin en güçlü şekilde hissedildiği dinsel yaşamda bile her zaman kendisini gösteren bir yenilik isteği, hatta baskısı vardır.

“İlericilik” büyük ölçüde “sol”la ilişkilendirilen, “sol”a mal edilen bir şey olagelmıştır ve yukarıda da değinildiği gibi, yenilikçiliği de içermesi bakımından, ilericilik geleneğe karşıt olan şeyleri çağrıştırıp durmuştur. Oysa gelenekçilik ilericilikle hiçbir karşıt yön içermez; çünkü o, belirtildiği gibi, geleneklerin değişim ve dönüşümünün kaçınılmazlığından hareket eder. Bu varsayılan karşıtlık, esasen, ilericilerin bir kısmında karşılaşılan bir yanılgıdan, geleneğin donmuş, değişmez, bükülmez ölçüde sert şeylerin kavramı olarak anlaşılmasından kaynaklanır. Oysa geleneğe böyle bakmanın kendisinde bir donmuşluk, değişmezlik, bir sabit fikirlilik olduğunu belirtmek bir abartma olmaz ve ilericiliğin, en azından bazı türlerinde, hatta donmuş bir düşünme tarzını, bir çeşit dogmatizmi barındırdığını söylemek yanlış değildir. Öbür yandan ilericiliği “sol”un en temel yönü olarak düşünüp gelenek karşısında dışlamacı bir tavır takınanların önemli bir kısmı, “sol”un da bir geleneği olduğunu

unuturlar. Buna karşılık sağduyulu solcular, “sol”un da bir geleneği olduğunu iyi bilir ve “sol”un kendi geleneğinden beslenmeden gelişmeyeceğini düşünürler.

Şu da söylenmelidir: Gelenekçilik; bilimcilik, rasyonalizm, Aydınlanmacılık, ilericilik ve devrimciliğin içerdikleri hoşgörüsüzlükten ve dogmatizmden daha fazla hoşgörüsüzlük ve dogmatizm içermez. Dinsel gelenekler geleneklerin en yaygın ve etkili olanlarıdır. Fakat bu, gelenekçilerin dindar olmalarını hiç gerektirmez. Hatta dinin ve dinsel geleneklerin önem ve etkisini daha iyi görebilmek için dinsel etkilerden bağımsız bir bakış şekline, felsefi bir bakış şekline ihtiyaç vardır ki, böyle bir bakış şeklinin çağımızdaki başlıca örneği hermeneutik bakış şeklidir.

### **b) Gelenekten Tam Bir Kopuş Mümkün Değildir**

Gelenekçilik, yeniçağ felsefesinin, Aydınlanmacılığın ve liberalizmin yücelttikleri “birey” kavramı karşısında da eleştirel bir tavra sahiptir. Gelenekçilere göre kültürel belirlenim ve kuşatımdan bağımsız, tam anlamıyla otonomi bir varlık olarak bir birey olamaz; liberallerin, neoliberallerin ısıtıp ısıtıp önümüze koydukları böyle bir “birey”in gerçekliği yoktur. Tabii ki birey kültürel belirlenmişliğini bir kader olarak yaşamaz; her dönem ve koşulda yeni yaşama biçimleri, olanakları yaratıp durur ve bireyliğinin çevresini genişletir. O her zaman özgün ve özgül olma şansına sahiptir; fakat tam özgünlük ve tam özgüllük kültür varlığı olarak insana verilmiş bir şey değildir. İnsan kendi özgünlük ve özgüllüğünü kültürel belirlenmişliğinin dışına çıkarak, bunlardan “koparak” gerçekleştiremez. O, özgünlük ve özgüllüğünü belirlenmişliğiyle birlikte yaşar ve ancak bu konum içinde “birey” olur.

Kültürel belirlenmişten, gelenekten tam bir “kopuş” gerçekleştiremeyen bir şeydir. Kısmi kalan kopuşlar tabii ki vardır. Fakat bunlar da ancak özgünlük ve özgüllük ile belirlenmişliğin birlikteliği zemininde ortaya çıkabilirler ki; onları kısmi kılan da zaten

budur. Örneğin, Türkiye Cumhuriyeti yeni bir siyasal oluşum olarak özgün ve özgül yönleri sahiptir. ne var ki, aynı Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'dan, Selçuklu'dan, Bizans'tan, hatta Batı Roma'dan devredenler zemininde, yani gelenek ve tarihsel birikim zemininde ve kısmi bir kopuşu gerçekleştirenlerin çabalarıyla varoluş bulabilmiştir; başka türlü olamazdı. Özellikle Osmanlı ve Bizans mirasının günlük yaşamdan sanata ve siyasete kadar hemen her alanda varlığını hissettirdiği açıktır.

Birey olarak kendimizi, toplum olarak kültürümüzü tanımanın ve tartışmanın vazgeçilmez bir koşulu, bizi kuşatan geleneklerin tanınıp tartışılması, değerlendirilmesi ve eleştirisidir. Ne var ki, pozitivizmin, aşırı bilimciliğin (veya bilim fanatizminin), liberalizmin/neoliberalizmin dünya ve ülke gündemini belirlemeyi sürdürdüğü günümüzde, “dünyayla bütünleşme”, “globalleşme” sloganları altında, kendimizden ve kültürümüzden hızla uzaklaşıyor, uzaklaştırılıyor. Kendimize gelmemizin bir ilk koşulu, “dünyayla bütünleşme” ve “globalleşme”nin nötr veya kültürler üstü bir zeminde gerçekleşmesinin mümkün olmadığına saptanmasıdır. Bunun gibi, globalleşenin dünya değil, dünyaya kendi sosyo-ekonomik ve kültürel geleneklerini, ideolojisini ve dünyayı kavrayış şeklini “evrensel”miş gibi dayatanların, kendi fikriyatını ve geleneklerini “evrensel”miş gibi gösterirken başkalarının fikriyatını ve geleneklerini folklorik malzeme derecesine indirenlerin dayatmalarına boyun eğen birey, toplum ve devletler olduğunun görülmesidir. Gerçek bir “globalleşme”, bireyler, toplumlar, devletler, kültürler arasında âdilane ve dengeli bir etkileşimin gerçekleşmesi halinde mümkün olabilir. Böyle bir “globalleşme” bugün için bir ütopyadan ibarettir. Ne var ki, bu “globalleşme” şekli dışında, güçlülerin “globalleşme” adı altında yürüttüğü her tür faaliyetin adı ancak emperyalizmdir ve gelenekçilik antiemperyalisttir.

## Kaynakça

- Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie 2*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1976.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yay., Ankara, 1999.
- Bloch, E., “Erbschaft dieser Zeit”, *Werke*, cilt 4, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.
- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., İstanbul, 1994.
- Dilthey, W., “Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen”, *Gesammelte Schriften*, cilt 6, Teubner u.a., Berlin, 1911.
- Dilthey, W., *Das Wesen der Philosophie*, Reclam, Ditzingen, 1984.
- Dilthey, W., “Einleitung in die Geisteswissenschaften”, *Gesammelte Schriften*, cilt 1, Vandenhoeck ve Ruprecht, 1959.
- Gadamer, H.-G., “Wahrheit und Methode, [Hermeneutik I]”, *Gesammelte Werke*, cilt 1, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990.
- Gehlen, A., “Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie”, *der Mensch*, Wiesbaden 1972.
- Hamann, J.G., “Metakritik über den Purismus der Vernunft”, *Reflexion der Kontinuitäten: zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte*, Vandenhoeck ve Ruprecht, Göttingen, 1982.
- Hegel, G.W.F., “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”, *Werken in 20 Bänden*, cilt 12, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1986.
- Hegel, G.W.F., “Vorlesungen über die Aesthetik”, *Werken in 20 Bänden*, cilt 15, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004.
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag KG, Frankfurt, 1976.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967.
- Herder, J.G., *Verstand und Erfahrung, Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Aufbau, Berlin, 1955.
- Herder, J.G., *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, Reclam, Stuttgart, 1986.

- Herder, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Fourier Verlag GmbH, Wiesbaden, 1985.
- Herder, J.G., *Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit*, Reclam, Ditzingen, 1990.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, İstanbul, 1993.
- Horkheimer, M., *Zur Kritik der Instrumentalischen Vernunft*, Fischer, Frankfurt, 1985.
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Reclam, Ditzingen, 1974.
- Leibniz, G.W., *Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand*, Meiner Felix Verlag, Hamburg, 1971.
- Locke, John, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004.
- Marx, K., *Alman İdeolojisi*, çev. Selâhattin Hilâv, Sosyal Yay., İstanbul, 1968.
- Marx, K., *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1990.
- Nietzsche, F., "Unzeitgemaesse Betrachtungen", *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, cilt 1, Gruyter, Berlin, 1972.
- Nietzsche, F., "Götzen-Daemmerung", *Werke*, Ullstein Verlag, Frankfurt am Main, 1979.
- Platon, *Yasalar*, çev. Saffet Babür-Candan Şentuna, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.
- Platon, *Phaidros*, MEB Yay., İstanbul, 1990.
- Ricoeur, P., *Zeit und Erzählung*, Fink (Wilhelm), Paderborn, 1991.
- Schiller, F., "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?", *Historisches Schriften*, cilt 3, Deutscher Tashenbuch Verlag, Münih, 1970.
- Spengler, Oswald, *Batının Çöküşü*, çev. Giovanni Scognamillo-Nuray Sengelli, Dergâh Yay., 1997.
- Steenblock, V., "Tradition", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cilt 9, haz. Joachim Ritter, Karlfried Gründer ve Gottfried Gabriel, Schwabe, Basel, 1980.

# Güzel İle İyi'nin Birlikteliği ve Ayrılığı Üzerine\*

## Giriş

Batı felsefesinde birer değer olarak Güzel ve İyi'nin birlikteliği, istisnalar dışında, Grek mitolojisinde rasladığımız, dağınık, fakat esas itibarıyla felsefi nitelikte olan belirlemelerden bu yana, sıklıkla rastlanan bir birlikteliktir. Bu iki değer birlikteliğine Doğru (Hakikat) değeri de sıklıkla eşlik eder. Öyle ki, Platon'da karşılaştığımız İyi-Güzel-Doğru üçlü birlikteliği, Batı metafiziğini karakteriz eden, temel öneme sahip bir birliktelik olmuştur. Bununla birlikte, bu üçlü birliktelik içinde Güzel-İyi ikili birlikteliğine daha çok vurgu yapılmış olduğu da felsefe tarihinden bildiğimiz bir husustur. Buna karşılık Güzel ile İyi'nin ayrılığını savunanların iddiaları da felsefe tarihi boyunca yankı bulmuştur.

Bu bildiride, etkinliğin Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde düzenlenmiş olmasını dikkate alarak, Güzel-İyi birlikteliği ve ayrılığı üstüne yapmaya çalışacağım belirleme ve değerlendirmelerde Güzel kavramına öncelik verecek, onu odağa alacak ve söz konusu birliktelik ve ayrılığı Güzel kavramının felsefe tarihi içindeki değişik kavranılış şekillerine göndermelerle koşutluk içinde işlemeye gayret edeceğim. Bununla birlikte bu bildirinin amacı Güzel ve İyi kavramları üstüne bir felsefe tarihi sergilemesi yapmaktan çok, kavramların tarihsel serüvenini değerler felsefesi bağlamında ve (ancak birkaç noktayla sınırlı kalsa da) tarihselci/hermeneutik anlayış doğrultusunda değerlendirebilmektir.

\* 15-16 Nisan 2009 tarihlerinde İstanbul'da Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde, aynı üniversitenin Felsefe Bölümünce düzenlenen "Güzel ve İyi Üstüne" adlı sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

Güzel ve İyi kavramlarının tarihsel serüveninin burada bir bil-  
diri kapsamı içinde ve ancak seçilmiş örneklerle sınırlı olarak izle-  
nebileceği zaten bellidir. Burada bu sınırlı izlemenin sistematik bir  
izleme olmasına yardım edeceğini ve bildirimin sonuç bölümünde  
yapmaya çalışacağım değerlendirmelere ışık tutacağını düşündü-  
ğüm bazı ön belirlemelerde bulunmayı gerekli buluyorum.

Felsefe tarihi boyunca Güzel-İyi birlikteliğini savunan ve bunu  
sürekli öne çıkaran felsefeler, büyük ölçüde rasyonalist/idealist  
felsefe yapma tarzı içerisinde karşılaştığımız, ontolojik/metafizik-  
sel çıkışlı, *nesnelci* felsefeler olmuşlardır. Buna karşılık, Güzel ile  
İyi'nin ayrılığını savunan felsefeler ise, büyük çoğunlukla empirist/  
realist felsefe yapma tarzı içinde karşılaştığımız, ontolojik ve meta-  
fiziksel yönelimi hatta dışlayan, en azından dışlamak isteyen *özelci*  
felsefeler olarak görünmektedirler. Bununla birlikte, empirist/realist  
gelenekte de Güzel-İyi birlikteliğini savunan filozoflara, felsefelere  
rastlanması hiç de ender değildir. Bu durum Güzel-İyi birlikteliği ve  
ayrılığı konusunu belirli felsefe yapma tarzlarına özgüleyerek ele  
almanın hatta bazen yanıltıcı olabileceğini de gözden ırak tutmamak  
gerektiğini hatırlatır. Örneğin 18. yüzyılda Güzel kavramını odağa  
yerleştiren “estetik” adlı yeni bir felsefe disiplininin Baumgarten ta-  
rafından kurulmasıyla birlikte, yüzyılların klasik Güzel-İyi birlikte-  
liğinin bir sarsıntı geçirdiğini saptarız. Baumgarten kurucusu oldu-  
ğu yeni disiplinin İyi kavramını odağa yerleştire gelmiş olan ahlâk  
felsefesinden olabildiğince bağımsız bir disiplin olmasına çalışır.  
Kant da estetiğe bağımsız bir statü kazandırmak ister. Ama her ikisi  
de iki kavram arasında şu veya bu şekilde bağ kurmaktan vazgeç-  
mezler. Öbür yandan filozoflarımızın kolay kolay vazgeçemedikleri  
İyi-Güzel (-Doğru) birlikteliği, daha Antikçağda eleştiriye uğramış-  
tır. Platon'un Antikçağdaki eleştirmenlerinden, çağdaşı ve yeğeni  
Speusippos Platon'dan sonra Akademia'nın başına geçip Platon  
öğretisini yaygınlaştırmaya çalışmış olsa da, Güzel ve İyi'yi yücel-  
ten, dayısı Platon'a ciddi eleştiriler yöneltmekten de çekinmemiştir.

Speusippos Platon'un idea düzeyine yükselttiği sayıları somut ilkelere saymış, Güzel ve İyi'nin ise ilk ilke (Urprinzip) statüsüne sahip olamayacaklarını, onların ancak varlık düzeni içinde ikincil bir statüye sahip, sonradan oluşmuş ilkeler (Prinzipat) olabileceklerini, aralarında da hiçbir zorunlu bağıntı veya birliktelik bulunmadığını bildirmiştir. (Bu eleştirilere bildirinin sonunda yine değinilecektir). Platoncu Güzel-İyi (ve Doğru) birlikteliğine daha sonra da eleştiriler yöneltilmiş olmakla birlikte, bu eleştiriler Platon'un ezici otoritesi karşısında yüz yıllar boyunca fazla etkili olamamışlardır. Bununla birlikte, örneğin 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarında Baudlaire, Rimbaud, Lautremont gibi avangardistler ve sürrealistler, bu geleneksel birlikteliği köktenci bir şekilde reddetmişlerdir. Onlar Güzel-İyi birlikteliği düşüncesinin esasen bir yanılsama olduğunu, bu yanılsamaya estetiğin Güzel'i odağa alan bir disiplin sayılmasının da dahil bulunduğunu belirtmişlerdir.

Böylece felsefe tarihinde biri Güzel-İyi birlikteliğini savunan güçlü bir gelenek ile Güzel ile İyi'nin ayrılığını savunan ikinci bir gelenek bulunduğu söylenebilir. Aşağıda onların birlikteliğini onaylayan ve reddeden filozof ve felsefe anlayışlarından vereceğim örnekler bildirinin son bölümünde değerler felsefesinde karşımıza çıkan iki temel tavır olarak nesnelci ve öznelci tavırlar açısından ve tarihselci/hermeneutikyönelimli bir eleştiriye dayanak oluşturacak şekilde değerlendirileceklerdir.

### Antikçağ

Grek felsefesinde Grek mitolojisinden gelen etkiler çerçevesinde mükemmel ölçülere sahip insan bedeni, Güzel'in, Güzellik'in başlıca örneği, prototipi, hatta bizzat kendisi sayılmıştır.<sup>1</sup> Esasen,

1 J. Ritter, "Aesthetik", in: HWP, Band I, s. 555-557. *Önemli not:* Bu yazıda gönderimde bulunulan kaynakların büyük bölümü *Histosiches Wörterbuch der Philosophie*'nin (bundan sonra HWP kısaltmasıyla gösterilecektir) "Schön, Schöne" ve "Gut, Gute" maddelerinden aktarılmıştır; Wissenschaftliche Gesellschaft Darmstadt, 1971.

Grek-Roma antikitesinde ortak olan bir husus, Güzel'in öncelikle ve genellikle "doğal Güzel" olarak anlaşılmış olmasıdır. Oysa, bilindiği üzere, modern zamanlarda "sanatsal Güzel" doğal Güzel'in önüne konulmuştur.

Burada antik ve modern Güzellik anlayışları arasındaki üç önemli farka değinmek, bildirinin bundan sonraki hemen tüm bölümlerinde üstünde durulacak olan hususların değerlendirilmesine ışık tutacak önemdedir:

- 1- Hemen tüm Antikçağ Güzel'i parçalar arası *simetri*, *büyüklik*, *orantı*, *renk* kategorilerine göre belirlemiştir ki, bu, aynı Güzel'i imlem, kavram, ide ile bağıntılı bir şey olarak anlayan modern dönemlerin estetik tavrına tamamen karşıttır.
- 2- Antikçağın Güzellik anlayışlarının çoğunda, keyif, zevk ve erotizm Güzel'in alımlanmasında belirleyici bir yere sahiptir. Oysa modern estetikte keyif, zevk ve erotizmin Güzel'in alımlanmasında hemen hiçbir belirleyiciliği yoktur.
- 3- Güzel-İyi birlikteliği açısından çok önemli olan bir husus olarak şu belirtilmelidir ki, Antikçağ Güzel'e bağımsız bir statü tanımaz; tersine bu çağ Güzel'i İyi'nin kapsamında düşünür, ona hatta ağırlıklı olarak ahlâksal bir tavırla yönelir. Oysa modern estetikte Güzel İyi'den çok Doğru ile bağıntı içinde ele alınır. Çünkü modern zamanlarda Güzel'e epistemolojik bir ilgiyle yönelinir ve en önemlisi Güzel İyi'den ayrı bir yere konulmak, hatta Güzel'in İyi'den ilkece ayrı olduğu gösterilmek istenir. Oysa Antikçağda Platon ve Yeni Platoncular dışında Güzel'e epistemolojik bir ilgiyle yönelişe hemen hiç rastlanmaz; buna karşılık Antikçağ filozoflarının büyük kısmında Güzel-İyi birlikteliğine sürekli vurgu yapıldığı görülür.

Kültür tarihçilerinin ve felsefe tarihçilerinin üstünde büyük ölçüde birleştikleri bir saptamaya göre, Güzel ve Güzellik üstünde hemen hiçbir kültürde Grek kültüründeki kadar yoğunlukla durulmamıştır. Örneğin, Hegel'e göre Grek kültürünü karakterize eden

tinsel motiflerin başında Güzellik gelir; bu kültürü anlamak için bu kültürde Güzellik idesinin Grek yaşamını nasıl yönlendirdiğini görmek gerekir. Öyle ki Hegel'e göre "Grekler Güzel'le ve Güzellik'le âdeta büyülenmişcesine ilgilenmişlerdir."<sup>2</sup> Bu ilginin somut örneklerini mitoslarda (Paris'in Helena'ya aşkı vd.), dinde (tanrı yontuları, kültik güzellik yarışmaları), edebiyatta (epos, lirik, eleji, epigram) bulmak olanaklıdır. Isokrates'(e göre "Güzel en saygın, en değerli ve en tanrısal olandır."<sup>3</sup>

Klasik Yunancada Güzel ve İyi sözcükleri homonim sözcüklerdir. Daha Homeros'ta Güzel'in (kalos) İyi'yi (kallos) de içerecek biçimde çeşitli anlamlarda kullanıldığı görülür: 1) Güzel, hayranlık uyandırdığı kadar erotik duyguları da kışkırtan nesnedir. 2) Güzel, insani ihtiyaçları karşılamakta kullanılan "yararlı" nesnedir. 3) Güzel ahlâksal anlamda "uygun", "yaraşır", "iyi" olan nesne ve eylemdir. Herakleitos Tanrı için her şeyin Güzel, İyi ve Âdil olduğunu, ne var ki insanların bazılarının aynı şeyi Güzel, bazılarının Çirkin saydıklarını, bazılarının İyi ve Âdil bulduğunu diğerlerinin böyle bulmadıklarını belirtir. Yine Herakleitos'a göre, Güzel ve İyi tanrılar katında mutlak iken, insanlar katında görelidirler.<sup>4</sup> Demokritos Güzel'i çok büyük ve çok küçük olmayan, ölçülü ve dengeli nesnelerin özelliği sayar ve aynı ölçülülük ve dengenin ahlâksal edimlerin, eylemlerin de özellikleri olması gerektiğini söyleyerek Güzel'in İyi ile birlikteliğinin psikolojik bir çözümlemesine girişir. Öyle ki, ona göre Güzel nesneler insan ruhunda neşe uyandırır, Güzel bedenler erotik duyguları kışkırtırlar.<sup>5</sup>

Güzel-İyi birlikteliğine vurgu yapan bu filozoflara karşı, sofist Epicharmos hiçbir şeyin doğası gereği Güzel ve İyi olmadığını, bir şeyin Güzel veya Çirkin sayılmasını, İyi veya Kötü olarak nitelendirilmesini insani eğilimlerin, hep farklı olan beğenilerin ve bunlar

2 G.W.F. Hegel, *Aesthetik*, yeni baskı: 1965 (HWP, s. 551).

3 Isokrates, *Fragmanlar*, 10, 54 (HWP, 551).

4 Herakleitos, B 102 (HWP 552).

5 Demokritos, VS 68 (hWP 554).

kadar etkili olacak şekilde kültürün ve göreneklerin (kairos) belirlendiğini söyler.<sup>6</sup>

Sokrates sofistlerin göreciliğini bir tehlike olarak görür ve Güzel ve İyi'nin belirlenmesinde herkes için geçerli ölçütlerin olması gerektiğini ileri sürer. Ne var ki, aynı Sokrates bu tavrıyla çelişki oluşturacak bir şekilde, Güzel'i Yararlı ile özdeşleştirerek, eleştirdiği sofistlik göreciliğin tuzağına kendisi düşer. Bir lâzımlık yararlı bir eşyadır ve amacına uygun bir işlev ve kullanıma sahip olduğu için Güzel'dir de. Buna karşılık kötü yapılmış bir altın şilt Çirkin'dir. Sokrates sistematik bir Güzellik felsefesi geliştirme yolunda bir girişimde bulunur görünürken, belirlemelerinde ve verdiği örneklerde gelenekle aktarıla gelen kanaatlerin sınırlarını hiç de aşmış görünmez.<sup>7</sup>

Platon Sokrates'in temellendirme girişimini sürdürür. Ne var ki, bu arada Sokrates'inki de dahil, tüm geleneksel yorumları, kavrayış şekillerini eleştirir, bunların yetersizliklerinin altını çizer ve Güzel'i şöyle tanımlar: "Kendisi aracılığıyla diğer her şeyin Güzel görüldüğü şey, Güzel'in kendisidir." Bu, Güzel hakkındaki geleneksel kanaatlerin sınırlarının aşıldığı bir tanımdır. Güzel, göze ve kulağa hitap eden, bizde sevinç, coşku uyandıran, bize Yararlı olan şeyle özdeş değildir; o bunlara neden olan, fakat kendisi öyle olmayandır. Güzel bulduğumuz şeylerin güzelliği, o şeylerden bağımsız olarak, Güzel idesinden gelir; Güzel şeyler kendilerinden dolayı değil, Güzel idesinden pay almaları dolayısıyla Güzel görünürler ve Güzel idesi olmadan hiçbir şey Güzel görünemez.<sup>8</sup> Güzel şeylerden Güzel idesine giden bir yol vardır ve Platon bu yolu *Şölen*'de Diotima'ya şöyle açıklar: İnsan Güzel bedenlere duyduğu erotik heyecanın<sup>9</sup> kışkırtmasıyla tek tek bedenlerden Güzel beden'e, Güzel eylemlere, Güzel yasalara, Güzel bilgilere ve en nihayet bunlardan

6 Epicharmos, *Dissoi Logoi*, 90 (HWP 555).

7 Platon, *Büyük Hippias*, 289 d, 290 d (HWP 557).

8 Platon, *Büyük Hippias*, 290 d, 291 c (HWP 557).

9 Platon, *Şölen*, 21 e (HWP 558).

mutlak Güzel'e yönelir. "Güzel hep kendisi içindir; diğer tüm Güzel şeyler ondan pay alırlar. Tüm diğer Güzel şeyler meydana gelirler, gelip geçicidirler; mutlak Güzel ise meydana gelmemiştir, o oluştan (genesis) bağımsızdır, salttır; ne büyür ne küçülür ne de herhangi bir etkiye mâruz kalır."<sup>10</sup> Güzel bilgilerden, Güzel eylemlerden söz etmekle Platon, Güzel-İyi-Doğru birlikteliğini de pekiştirmiş olur. Bununla birlikte Güzel idesi duyusal olarak algılanabilirlik özelliği de taşıdığı düşünülen biricik ide olarak ideler öğretisinin anahtar idesi konumundadır.<sup>11</sup> Güzel, algılanabilir şeyler olarak düzenle, ölçüyle, harmoniyle, simetriyle işaret edilebilir bir şeydir.<sup>12</sup> Ne var ki Güzel'deki algılanabilirlik ile onun her türlü algılanabilirlikten arınmış salt idealitesi arasında bir bağdaşmazlık olduğu açıktır ve bu bağdaşmazlık bundan sonra örneklerle de değinileceği gibi, hemen tüm Batı metafiziğinde sürekli bir sorun olarak karşımıza çıkar.

Aristoteles Platon'un idealar öğretisine yönelttiği genel eleştiri kapsamında, onun ontolojik temelli Güzel yorumunu da kabul etmez. O, esasen Güzel'i İyi'den ayırır.<sup>13</sup> İyi daima eylemle birlikte ortaya çıkan, kendisini eylemle bağıntılı olarak tanıdığımız bir şey iken, Güzel kendisini duyusal olan aracılığıyla gösterir.<sup>14</sup> Tüm Grek düşüncesinde "kalon"un, "kalos"un hem Güzel hem İyi anlamına gelmesi Aristoteles'te de karşımıza çıkar. Öyle ki, o, "kalon"u geleneksel, ahlâksal anlamıyla ahlâksal eylemin amacı olarak belirlediğinde terimi İyi karşılığı kullanırken, *kalokagathia* (Güzel-İyi) terimini kullandığında buradaki "kalon" daha çok Güzel'i karşılar.<sup>15</sup> Öyle ki, Aristoteles Güzel'in (kalon) diğer Grek filozoflarından çok daha fazlasıyla, ahlâksal değil estetik yönüne vurgu yapmak ister.<sup>16</sup>

10 Platon, *Şölen*, 211 b (HWP 559).

11 Platon, *Sofist* 228 a, *Devlet* 283 c, *Philebos* 51 c-d (HWP 561).

12 Platon, *Ion* 533 d, *Sokrates'in Savunması* 22 c (HWP 561).

13 Aristoteles, *Topikler I* 102 a, *Retorik I* 1362 a, 1364 b (HWP 563).

14 Aristoteles, *Metafizik XIII*, 1078 a (HWP 564).

15 Aristoteles, *Retorik I* 1366 a, *Nikomakhos'a Etik III*, 1115 b (HWP 565).

16 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik VIII* 1162 b (HWP 565).

O *Poietika*'sında sanatı bir taklit etkinliği olarak belirlerken, bu taklidin ereğinin ahlâksal olduğunu ekler. Özellikle tragedyada amaç, korku ve acıma duygularının (pathos) uyandırılması ile ruhun arındırılmasını (katharsis) sağlamaktır. Böylece sanatsal Güzel ahlâksal İyi'nin gerçekleşmesinin araçlarından biri olur; fakat bu bir Güzel-İyi özdeşliği yol açmaz.<sup>17</sup>

Helenistik çağ filozoflarının temel ilgileri ahlâk sorunlarına yöneliktir. Estetik sorunlar ve ilgili olarak Güzel kavramı bu uzun çağ boyunca hiç de yoğunlukla ele alınmazlar. Epikuros Güzel'i hazla, yararla ilgi içinde ele alır; sadece, haz veren şeyin Güzel olarak adlandırılabilceğini söyler ve hatta onun estetik anlamına hemen hiç değinmez.<sup>18</sup> Hele sanatsal Güzel'e hiç önem vermez; edebi eserleri "şairce zırvalar, edebi şamatalar" olarak nitelendirir.<sup>19</sup> Öğrencisi Philodemos Güzel'i Yararlı ve İyi'ye karşıt bir konuma bile yerleştirir.<sup>20</sup> Gerçekten de Epikurosçu okulda empirist/materyalist bir eğilim doğrultusunda Güzel ve İyi farklı yerlere konulur ve aralarında bir ilişki kurulmaz. Kalon'un çifte anlamından ancak İyi anlamı üstünde durulur.

Stoa Okulu Epikuros'u Güzel'in tek yanlı olarak sadece hedonistik yanını öne çıkarmasına karşı çıkar ve Güzel'in rasyonel olarak kavranabilir bir bileşimine ulaşmak ister. Örneğin Stoacıların anahtar kavramı "simetri"dir ve onlar etik ve estetik bakış açıları arasında bu kavram aracılığıyla bir köprü kurarlar. Chrissippos için "Güzel İyi'dir, doğası gereği sayılarla belirlenebilir olan bir mükemmellik olarak simetriye sahip olan şeydir."<sup>21</sup> Kitonlu Zenon bu konudaki Stoacı temel önermeyi şöyle formüle eder: "Ancak Güzel olan İyi olabilir."<sup>22</sup> Chrissippos *kalon*'la *agathon*'u özdeşleştirir.<sup>23</sup>

17 Aristoteles, *Retorik I*, 1371

18 Epikuros, *Fragmanlar* 532 U (HWP 567).

19 Epikuros, *Fragmanlar* 513 U (HWP 567).

20 Epikuros, *Fragmanlar* 228 U (HWP 568).

21 Chrissippos, *Fragmanlar* 83 (HWP 569).

22 Chrissippos, *Fragmanlar* 84 (HWP 570).

23 Chrissippos, *Fragmanlar* 16, 29, 37 (HWP 571).

Güzel birbiriyle bağıntılı parçaların simetrisidir. Stoacılar için simetrinin sadece estetik bir anlamı yoktur; hatta o daha fazlasıyla psikolojik ve ahlâksal bir anlama sahiptir. Ruhta da simetri vardır. Chrissippos “duyguların simetrisi”sinden söz eder. Ahlâksal yaşamda da aynı simetri olmalıdır. Bilge insan kozmos’taki düzenin, Logos’un hükmettiği bu düzenin bir küçük örneği (mikrokozmos) olarak Güzel-İyi birlikteliğini gerçekleştiren insandır.<sup>24</sup>

Güzel kavramına tutkuyla bağlı olan Plotinos, Güzel’in Bir’e giden yol üzerinde bulunan insanın duygu dünyasına geçişli bir şey olduğunu söyler.<sup>25</sup> Mistik bir algılamanın konusu olarak Güzel hatta Bir ve İyi’den daha üstte bir statüye sahiptir.<sup>26</sup> Böylece Plotinos İyi’yi bir bakıma Güzel’in altına koymuş olur ki, bu noktada Platoncu Güzel-İyi özdeşliğini benimsememiş olduğu açıktır.<sup>27</sup>

### Ortaçağ

Ortaçağda Güzel’in iki farklı gelenek tarafından işlendiğini görüyoruz.

Augustinus’un başını çektiği ilk gelenek, Platon’un *Timaos* diyalogundaki belirlemelerden hareketle, Güzel’in özünü çokluktaki birlik, nesnelerin sayılabilir/hesaplanabilir orantılılığı ve harmonisi olarak tanımlar. Augustinus şöyle der: “Güzel (pulchrum) bizzat kendisiyle uyumlu olan, fakat diğer şeylerle de harmoni içinde bulundandır.” “Bedenin güzelliği parçalarının orantısına bağlıdır, bu parçaların arasında da uygunluk olmalıdır.”<sup>28</sup> Boethius da *Timaos*’taki belirlemelerden hareketle ve Augustinus’u izleyerek, “en Güzel”in (pulcherrismus) Tanrı olduğunu, onun her şeyi biçimlendirdiğini, onun biçimlendirdiği haliyle dünyanın matematiksel bir düzene

24 Chrissippos, *Fragmanlar* 1151 (HWP 571).

25 Plotinos, *Enneadlar I* 8 (HWP 573).

26 Plotinos, *Enneadlar I* 7, 22, 31 (HWP 574).

27 Bkz.: W. Beierwaltes, *Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, s. 334-362 (HWP 575).

28 Augustinus, *Confessiones IV* 15, 24 (HWP 577).

sahip bulunduğunu, matematiğin dünyanın yaratılışında Tanrı'nın başvurduğu modeli oluşturduğunu, bu nedenle evrendeki güzelliğin sayılar arasındaki harmoniden kaynaklandığını söyler ve Tanrı'nın ve onun yaratısının tam da bu nedenle İyi olduğunu ekler.<sup>29</sup>

Ortaçağın Güzellik anlayışını belirleyen ikinci gelenek Ps.-Dionysius Aeropagita'ya dayanır. Bu gelenekte göstergesel olan, sadece harmoninin değil, açıklığın (*claritas*) da Güzellik için özsel olduğu ve Güzeli'nin İyi ile özdeşliğidir. "Güzeli'den ve İyi'den payını almayan hiçbir şey yoktur."<sup>30</sup> Ayrıca Güzeli İyi özdeşliği, örneğin Albertus Magnus'ta *kallos* (*pulchrum*) ile *kalos*'un (*bonum*) özdeşliği olarak bir kez daha pekiştirilir. İyi, kendisine ulaşılmak istenen şey olması dolayısıyla Güzeli ile özdeştir.<sup>31</sup> Bununla birlikte İyi ve Güzeli özdeş olsalar da, aralarında bir kavramsal ayrım da vardır. Buna göre Güzeli İyi'nin eksakt/somut halidir. Bu demektir ki, Güzeli algıya bağlıdır ve bu yüzden salt kavramsal olan İyi'ye göre ikincil bir açıklığa sahiptir. İyi'de ise heyecanlarımızı artıran, bizi sevince boğan bir açıklık vardır. Güzeli'nin algıya bağlılığı onu İyi'den çok Doğru'ya yakın kılar. Tabii ki Güzeli ile Doğru arasında yine de bir ayrım kalır. Doğru'da içsel bir açıklık varken, Güzeli bu açıklığa ancak dışsal olanla ilişki içinde sahip olur.<sup>32</sup> Johannes Scotus Eriugena yaratılmış her şeyi "Tanrı'nın görünüşe çıkması", yani "teofani" olarak anlar.<sup>33</sup> Tanrı'nın en önemli manifestasyonlarından biri ise "ışık"tır. Görünüşe çıkmış olan her şey, Tanrı'nın mutlak Güzellik'inin bir simgesidir; "görülebilir olan formlar görülemeyen Güzellik'in (Tanrısallığın) suretleri, kopyalarıdır."<sup>34</sup> Tabii ki o aynı zamanda Tanrısallıktan pay alması dolayısıyla İyi'dir de.

Bonaventura Aristoteles'in dört neden öğretisinden hareketle

29 Boethius, *De arithmetica* 63, 1082 (HWP 577).

30 Ps.-Dionysius Aeropagita, *De div. Nom.* 4, 7 (HWP 578).

31 Albertus Magnus, *Sup. Dion. De div. Nom.* 4, 77 (HWP 579).

32 Albertus Magnus, *Summa theologiae* 6, 26 (HWP 580).

33 J. Scotus Eriugena, *De divis. Nat.* III (HWP 582).

34 J. Scotus Eriugena, *Expos. Sup. Hierarchiam* 122, 128 (HWP 583).

varolmanın dört belirleniminden söz eder: Bir, Doğru, İyi ve Güzel. Bir (Tanrı) etkin neden, Doğru formel neden, İyi erek nedendir. Güzel ise sentetik bir işleve sahiptir: “Güzel üç nedeni de kapsar ve hepsinde ortaktır.”<sup>35</sup> Aquinolu Thomas Yeni Skolastik içinde çok alıntılanan şu tanımı yapar: “Güzel seyirde hoşça giden şeydir.”<sup>36</sup> Aquinolu Thomas’a göre Güzel ve İyi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İyi’ye ulaşma Güzel eşliğinde olur. Güzel, bilgisi hoşça giden şeydir de.<sup>37</sup> Albertus Magnus’un öğrencisi Ulrich von Strassburg’a göre bir şeyin hem İyi hem Güzel olmasını sağlayan temel neden “form”dur. Form bir şeyin yetkinliğini serimlediği kadarıyla o şeyin İyi olma halidir ki, bu durumda o Güzellik’tir.<sup>38</sup>

Ortaçağın sonlarına doğru Güzel ile İyi’nin metafizik ve teolojik yönlerden belirlenmesine duyulan ilginin azaldığı, hatta 13. yüzyılda Güzel’in optik/görsel yönden belirlenmesi girişiminde bulunulduğu görülür. Witelo, her türlü metafizik ve teolojik belirlenimden arınmış bir tavırla, Güzel’in ışık, renk, ayırım, perspektif, uzaklık, yakınlık gibi optik/görsel niteliklerle sınırlı bir analizini yapar ve bir estetik göreciliğe varır: Mağribiler ile Danimarkalıların sevdikleri renkler farklıdır, her halk kendi özgül Güzellik anlayışına sahiptir.<sup>39</sup> Aquinolu Thomas, her ne kadar Skolastik felsefe içinden konuşsa da, yukarıda alıntılanan ve Güzel’i seyirde hoşça giden şey sayan tanımı, Yeniçağın öznelci estetiğinin Güzel tanımına pek uyar.

## Rönesans

Ortaçağın Güzel ve İyi üstüne gerçekleştirdiği tüm düşünümü, istisnalar dışında, Platoncu ve Yeni Platoncu düşüncelerin Hristiyanca bir yorumlanması ve uyarlanması olarak saptamak mümkündür. Ve bu saptama, bakış açılarındaki önemli farklılıklara rağmen, Rö-

35 Bonaventura, *Breviloquium* I 6, 13 (HWP 584).

36 Aquinolu Thomas, *Summa theologiae* 5 (HWP 585).

37 Aquinolu Thomas, *Summa theologiae* 8, 39 (HWP 585).

38 Aquinolu Thomas, *Summa theologiae* 1, 7 (HWP 585).

39 Witelo, *Optica* IV 48 (HWP 586).

nesans ve erken Yeniçağ için de büyük ölçüde geçerli bir saptamadır. Platon, Plotinos, Augustinus ve Ps.-Dionysius Aeropagita, başta Aquinolu Thomas, Albertus Magnus olmak üzere, Ortaçağ filozoflarını derinliğine etkilemişlerdir. Rönesans ve erken Yeniçağ filozoflarının ise hem Antikçağ hem Ortaçağ filozoflarından etkilenmiş oldukları ise bilinen bir husustur. Yalnız, Güzel ve İyi üstüne tartışmalarda önemli olan husus, bu tartışmaların artık Skolastik felsefenin tamamen dışında vuku bulmuş olmasıdır.

Rönesans çağında, 15. ve 16. yüzyıllarda, Güzel (pulchre) ve Güzellik (pulchritudo) kavramları genellikle metafiziksel/ontolojik bir bağlam içinde kullanılmışlardır. Bununla birlikte burada amaç, deneyim üstü bir söyleme başvurulmaya devam edilse bile, ilginçtir ki, deneyimsel/algısal olanın Güzel'e ulaşmadaki rolünün açığa çıkarılmasıdır. İyi de geleneksel birliktelik gözetilerek bu çerçevede ele alınır. Nicolaus Cusanus, M. Ficino, Mirandola, G. Bruno, hep bu amaca yönelik çalışmaları ile öne çıkarlar. Öbür yandan *sanatçı kuramcılar* olarak anılan Leonardo da Vinci, Albrecht Dürer, L. B. Alberti'nin başını çektiği bir grup, bir yandan Platoncu gelenekten öbür yandan Hristiyan geleneğinden etkilenerek, Güzel'i orantıya dayandıran teoremlerden hareket ederlerken deneyimci/algıcı tavra metafiziksel/ontolojik tavırdan daha fazla yer verirler. Bununla koşut olarak, bu grup içinde yer alan sanatçı kuramcılarının Güzel ve İyi üstüne bir yandan kozmolojik-ontolojik, öbür yandan psikolojik-epistemolojik kalkış noktalarından hareket ettikleri görülür. Onlar aslında birbirine karşıt bu kalkış noktalarını teolojik bir üst bakışla teoride birleştirmek isterler. Öyle ki, kozmolojik-ontolojik kalkış noktası bu teoremin "nesnel", psikolojik-epistemolojik kalkış noktası ise "öznel" kutuplarını oluşturur gibidir. Örneğin A. Nifo psikolojik-epistemolojik bir yönelişle Güzel'in psişik kökenini soruştururken,<sup>40</sup> N. Cusanus aynı Güzel'de Tanrı'nın adını ve tanrısal özün mutlak özgünlüğünü gören kozmolojik-ontolojik bir açıklama ile karşımıza

40 A. Nifo, *De pulchrooma* (1531), 4, 26, 61 (HWP 590).

çıkar. Tanrı Cusanus'ta "pulchritudo prima" (ilk ve yetkin Güzellik), Ficino'da "divina beltade"dir (kutsal İyi). Aynı Ficino Güzellik'i Doğru ve İyi ile birlikte Tanrı'nın mutlak yüklemeleri sayar.<sup>41</sup>

Cusanus kozmolojik-ontolojik bakışla kavranmaya çalışılan mutlak ve tümel Güzel yanında psikolojik-epistemolojik bakışla kavranan görelî ve tikel Güzel'den söz eder. Birincisine zihinsel, ikincisine duysal yoldan ulaşılır. Aralarında yine de bir bağ vardır. Öyle ki, görelî ve tikel Güzel mutlak ve tümel Güzel'in "ışımalar"ı (splendor, resplendentia) veya "manifestasyonlar"ıdır.<sup>42</sup> Öyle ki, görelî Güzellik Mutlak Güzellik'in Tanrı'daki mutlak düşümdeşliğinden (Koinzidenz) ve yakınsamasından (Konvergenz) türer. Görelî Güzellik aynı zamanda mutlak Güzellik'in bir açılması ve türevlenişidir.<sup>43</sup> G. Bruno'ya göre Güzel'in sebebi Tanrı'dır; dolayısıyla mutlak Güzellik Güzel'in tüm çok yüzlü belirlenimlerini bir araya toplayan birlik olmayı da ifade eder. Tek tek Güzel olan şeylerin varoluşunun ve anlamının sebebi bu birliktir. Güzel ile ilgilenmek felsefi çaba için en yüksek onurdur. Ruh Güzel karşısında kendisini mükemmellekle donanmış bulur; bu aynı zamanda ahlâksal yetkinliğin ifadesi olarak İyi'ye kavuşma halini de kapsar.<sup>44</sup>

Böylece Güzel'in zihinselliği ve duysallığı arasında Platon'dan beri karşılaştığımız çatlak, "nesnelci" ve "öznelci" bakış açılarını zoraki bir bağdaştırma çabası içinde karşımıza yine çıkar. Bu bağdaştırma çabası içinde sıkça kullanılan terim "Güzel'in çifte doğası"dır. Güzel tanrısal birliğin sebebidir ve kozmolojik-ontolojik düzlemde rasyonel/zihinsel yoldan kavranır. Fakat aynı Güzel duysal bir kaynağa da sahiptir. Ontolojik düşünüldüğünde Güzel Tanrı'nın kendini dışlaştırma ve açıklamasının teorik olarak kavranabilirliğidir.

41 N. Cusanus, *Trial. De posset* 10 (HWP 590), M. Ficino, *Theolog. Plat. XI*, 4 (1469) (HWP 591).

42 N. Cusanus, *De ludo globi I*, *Philosophischer-theologische Schriften*, 3, 266 (HWP 592).

43 M. Ficino, *Theolog. Plat.*, 2, 121 (HWP 592).

44 G. Bruno, *Er. Für.*, 1102 (HWP 593).

Böylece dünya Tanrı'nın yaratısı olarak Güzel'dir ve tek tek Güzel olan tüm şeyler Güzellik'in ve tanrısallığın birer temsili olarak anlaşılırlar. Diacetto'ya göre Güzel ve İyi Tanrı'nın kendini kendinden hareketle öne çıkarışı ve yine kendine dönüşüdür.<sup>45</sup>

Rönesans dönemi kozmolojik, ontolojik, metafiziksel, psikolojik, epistemolojik ve nihayet teolojik bakış açılarının, aralarında bir bağdaşma olup olmadığının yeterli bir sorgulaması yapılmaksızın, birbirine geçmiş olduğu bir dönemdir ve Güzel ve İyi kavramları çoğu birbiriyle bağdaşmaz olan bu bakış açıları altında ve ama bağdaştırmacı bir tavırla ele alınmışlardır.

## 17. ve 18. Yüzyıllar

17. yüzyıl başlarında R. Goclenius tinsel Güzellik ve maddi/cismani Güzellik ayrımı yapar. Maddi/cismani Güzellik kendisini sevinç uyandıran bir dışsal görünümle belli eder, o parçaların uyumudur, ölçü, şekil, konum ve sayı ile ve bunlar içinde ifadeye taşınır. Goclenius maddi/cismani Güzellik'i "görelî İyilik" (sub bonitate relativa) olarak da adlandırır. Maddi/cismani Güzellik görülebilen nesnelerle ilgilidir. Buna karşılık tinsel Güzellik en saf formu içinde Tanrı'da varoluş bulur.<sup>46</sup> Bu görüşüyle Goclenius dönemine yakın durur. Buna karşılık İngiliz düşünürü H. Cherbury Güzellik'i doğal güdülerin eseri olarak anlamakla Yeniçağda geleneksel ontolojik-teolojik Güzel ve İyi kavrayışından uzaklaşan, konuya öznelci/empirist açıdan yaklaşan ilk düşünürlerden biri olur. Güzel ve İyi kavramlarının bundan sonraki tüm tarihi için önemli ve karakteristik olan husus, artık mutlak Güzel ve İyi kavramlarından bir uzaklaşma içinde bunların göreci ve öznelci bakış açıları altında ele alınmaya başlamasıdır. Montaigne'de ve F. Bacon'da bunun örneklerini buluruz. F. Bacon Güzellik'in kesin estetik kurallar veya değişmez yasalar altında belirlenip kavranamayacağını ileri sürmüştür.<sup>47</sup> Öyle

45 Diacetto, *De pulchro*, 1, 2 (HWP 59).

46 R. Goclenius, *Lexicon Philosophiae* (1613), 1, 97 (HWP 596).

47 F. Bacon, *Essays our counsels civil and moral XLIII (of Beauty)* (1625) (HWP 597).

ki, Güzel ve İyi kavramları artık çoğunlukla özne ile ilgi içinde ve öznenin bir yargısı olarak ele alınmaya başlar. R. Descartes'a göre Güzel ve Çirkin gibi İyi ve Kötü de "iç dünyamızda hissettiğimiz veya aklımızla doğamıza uygun olan veya ona karşıt düşen şeyler hakkında verdiğimiz yargıları yansıtırlar." Descartes gibi Hobbes da psikolojik temelli bir estetik projesine sahiptir. Fakat Descartes da Hobbes da Güzel ve İyi kavramlarını metafiziksel/teolojik yüklerinden kurtarmakla birlikte, Güzel ve İyi birlikteliğini gözetmeyi sürdürürler. Örneğin Hobbes'a göre Güzel İyi'yi vaat eden, onu davet eden bir şeydir. Böylece Hobbes Güzel'i İyi'nin üç tarzından biri olarak, "vaat içindeki İyi" (good in the promise) olarak tanımlar.<sup>48</sup> Spinoza da bu konuda döneminin psikolojist kavrayış tarzını izler görünür. Spinoza'ya göre Güzellik insanın bir kurgusunu şart koşar ve nesnenin öznedeki etkisine bağlıdır.<sup>49</sup> P. Nicole Güzel'i hoşlanmadan hareketle tanımlar. Ona göre Güzel zorunlu olarak öznellik sferinde yer alır ve yine bu yüzden rastlantısal bir karaktere sahiptir. Nicole'e göre Güzellik sadece nesnelerin doğasına değil, hatta daha fazlasıyla insan doğasına da bağlıdır. Bu öznelci/psikolojist belirlemeler yanında Nicole de hakiki Güzellik'in zaman üstü olduğunu vurgulamaktan kendini alamaz.<sup>50</sup> B. Pascal Güzel'i P. Nicole'e benzer şekilde tanımlar: "Güzel, insanın bizzat kendisinin Güzel'in özgül örneği olduğu yerde sevebileceği şeydir. Doğamızla hoşla giden şeyler arasında belirli bir bağ vardır ki, bu bağ hoşla gidenin ve Güzel'in özgül örneği gibidir. Bu örneğe, içimizdeki Güzel idesine göre biçim almış olan her şey hoşumuza gider. ... Bu örneğe göre yapılmamış olan her şey ise iyi bir beğeniye sahip kimsenin hoşuna gitmez."<sup>51</sup> Böylece Pascal da Nicole gibi idesi içimizde bulunan bir hakiki Güzellik yanında ondan pay alan somut nesnelerdeki görelî

48 T. Hobbes, *Leviathan*, 1, 6 (1651) (HWP 597).

49 B. Spinoza, *Epistulae (XXXII) an H. Oldenburg*, (1665), 11, 20 (HWP 598).

50 P. Nicole, *Traite de la vraie et la fausse beaute* (1659) (HWP 599).

51 B. Pascal, *Pensees I*, Frg 33 (HWP 600).

Güzellik'ten söz etmiş olur.<sup>52</sup> Pascal'dan etkilenmiş olan Tytkowski de benzeri saptamalarda bulunur: "Tanrı'nın yarattığı her şey Güzel ve İyi'dir, Yararlı'dır (utilis); ne var ki, şeylerin bizimle ilişkisinde o şeylerin biri Yararlı, diğeri zararlı, biri Güzel, diğeri Çirkin, biri İyi diğeri Kötü görünürler."<sup>53</sup> Böylece Tytkowski her ne kadar Tanrı'nın yarattığı her şeyin Güzel ve İyi olduğunu söylese de, duysal dünyayla ilişkimizde daima görelî Güzel ve görelî İyi'den söz edebileceğimizi belirtmiş olur. Malebranche da, Platoncu etkilerle, akıl yoluyla kavranan Güzel ile duysal Güzel ayrımı yapar, Tanrı'nın kendisi akıl yoluyla kavranan mutlak Güzellik'tir ve aynı Tanrı Güzellik duygusunu herkesin içine yerleştirmiştir ki, biz Güzellik'i onun eserinden tanırız.<sup>54</sup>

Bu dönem Güzel ve İyi kavramlarının gitgide artan bir şekilde öznelleştirildiği bir dönem olmuştur. F. Blondel, C. Perrault, Y. M. Andre, Crousaz ve diğeri, bir kendi başına Güzel'den söz etmeye devam etseler de, Güzel'in ve bağılı olarak İyi'nin görelî olduğunu belirtmeyi ihmal etmezler.

Rönesansta ve 17. yüzyılda Güzel ve İyi kavramlarının teolojik-ontolojik ve psikolojik-epistemolojik yaklaşımlar altında işlendiğine yukarıda değinildi. Bu yaklaşımlar arasındaki gerilimin, tüm bağdaştırma denemelerine rağmen 18. yüzyılda da sürdüğü görülür. 18. yüzyılda Güzel ve İyi kavramları rasyonalist metafizikler ile empirist-psikolojist teoriler içinde ele alınırken, Rönesanstan beri süregelen gerilim kendisini göstermeye yine devam eder.

Leibniz kendi rasyonalist metafiziğinde Güzellik'i "Tanrı'nın her şeyi kendisine dayanarak yarattığı en yetkin uyum ilkesi" olarak tanımlarken, Platon'un idealizmi ve Hristiyan teolojisi içinden konuşmuş olur. C. Wolff klasik hakiki Güzellik-görüntüsel/zahiri Güzellik ayrımı yaparken büyük ölçüde geleneğin içinden seslenir.

52 B. Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*, Oevr. Comp. (1658), 43 (HWP 600).

53 Tytkowski, *Philos. Curiosa seu universa*. (1680) 306 (HWP 602).

54 N. Malebranche, *Meditationes*, 42 (HWP 603).

Wolff ve Crousaz Güzellik kadar Zarafet (Gratia) üstünde de dururlar. Özellikle Crousaz Zarafet'in Güzel ile İyi'nin birlikte yaratıkları bir psişik etki olduğunu ekler. O güzel sanatların görevini "Güzel doğanın taklidi" olarak belirler ve "sanatların nesnesi İyi ve Güzel'dir" diye ekler.<sup>55</sup> G. P. Bellori'ye göre Güzel ve İyi birbirine ait olan şeylerdir; özellikle şiir "Güzel ve İyi'nin aynı anda beliren en duyusal ifadesidir."<sup>56</sup> Diderot *Ansiklopedi*'ye yazdığı maddede iki tarz Güzel ayırır: "Gerçek Güzel" öznenen bağımsızdır; "Görelî Güzel" ise özneye aittir. Bunlara karşılık "mutlak Güzel" diye bir şey yoktur; "mutlak Güzel'den söz etmek olmayan bir şeyden söz etmektir. Güzel daima şeylerle bağıntılı olarak kavranabilir, hissedilebilir."<sup>57</sup> İyi'yi ideal/mutlak Güzel ile bağıntılandırmak da aynı şekilde yanlıştır.<sup>58</sup> Shaftesbury Tanrı'nın yetkinliğinin tüm Güzelliklerin kaynağı olduğunu söyler. Güzel her şeyi kapsar ve Güzel ile İyi aynı şey olurlar.<sup>59</sup> Bu Güzel'e akılsal/akılcı görü ile ulaşılabilir, duyusal yoldan değil. Ona göre de Güzel ve İyi birlik halindedirler.<sup>60</sup> Hutcheson'a göre Güzellik algılanmış nesnelerde kurallılık, harmoni ve düzen olarak kavranıp hoşla giden yönlerdir. O doğal bir "güzellik duygusu"ndan söz eder ve onun bize İyi'yi hissettiren "ahlâk duygusu" ile sıkı bir bağ içinde olduğunu söyler.<sup>61</sup> Güzel bir yandan Yararlı'dan bağımsızdır, öbür yandan daima İyi'yi işaret eder.<sup>62</sup> D. Hume Hutcheson'la başlayan empirist/sensüalist Güzellik anlayışını sürdürür. Ona göre Güzellik nesnelerin bir özelliği değil-

55 J. P. Crousaz, *Traite du beau* (Amsterdam 1715), 7, 23 (HWP605).

56 G. P. Bellori, *Le vite de pittori...* (Roma 1672), 3, 5, 6 (HWP 606).

57 D. Diderot, *Ansiklopedi*, "Güzel, Güzellik" maddesi (Paris 1751), 69-181 (HWP 608).

58 A. A. G. Early Shaftesbury, *The moralitss. A philos. Rhapsodey* (1709), 246 (HWP 611).

59 A. A. G. Early Shaftesbury, agy. 332 (HWP 611).

60 A. A. G. Early Shaftesbury, agy. 358 (HWP 612).

61 F. Hutcheson, *An inqu. Into the origin of our ideas of beauty and virtue* (Glasgow 1725) 214 (HWP 614).

62 F. Hutcheson, agy, 226 (HWP614).

dir; “o şeylerin seyri sırasında ruhta/zihinde oluşan hoşnutluktur.”<sup>63</sup> Güzellik bazı nesnelerin öznedeyandırırdıkları bir duygudur. O bazı nesnelerde öznenin uyum, orantı, düzen bulmasıyla ruhta ortaya çıkar; o hazzın/beğenin eşliğinde algılanmış olan şeyden almış olduğumuz etkidir.<sup>64</sup> Buna karşılık Hume Güzel ve İyi birlikteliği karşısında şüphecidir. O, Güzel’den duyulan hoşnutluğun yarattığı ruh yumuşaklığının ahlâksal eylemlerimizde de ılımlılığı besleyeceğini söylemekle birlikte, Güzel ve İyi arasında bir zorunlu bağıntı kurulamayacağını bildirir.<sup>65</sup>

Modern estetiğin kurucusu sayılan Baumgarten’le birlikte Güzel’e bakışta bir epistemolojik dönüşüm ortaya çıkmıştır.<sup>66</sup> Güzel artık duyumcu bir epistemolojinin konusudur. Bununla birlikte aynı Baumgarten Leibniz-Wolff metafiziğinin de etkisi altındadır ve bu etki altında bizzat kendisi estetiği “güzellik metafiziği” olarak adlandırmaktan da geri kalmaz.<sup>67</sup> M. Mendelssohn, Güzellik’in “temaşa edilebiliriyelik” olduğunu söyler.<sup>68</sup> Sulzer’e göre “Güzellik” Tanrı’nın ruhtaki ışmasıdır. Güzel ve İyi’nin birliğidir.<sup>69</sup> Winckelmann’a göre Güzel kavramsal olarak ifade edilemez, o duyusal yoldan farkına varılan, görülür/görülenebilir Doğru’dan ibarettir.<sup>70</sup> Winckelmann bu görüşleriyle Güzel’i “kavramsız olarak hoşya giden şey” diye tanımlayan Kant’ı etkilemiştir.

## 18. Yüzyıl Sonundan Günümüze

1800’lerde ve gitgide 19. yüzyılın ilerleyen on yıllarında Güzel kavramının taşıyıcılık değerine karşı şüpheci bir tutum ile karşılaşılır. Güzel artık sadece bir felsefi düşünümün nesnesi değildir; o bu dönemde özellikle Almanya’da öncelikle *tarihselliğiyle* kavranmış

63 D. Hume, *Of the standart of taste* (1757), 266-284 (HWP 615).

64 D. Hume, *agy.* 274 (HWP 615).

65 D. Hume, *agy.* 268 (HWP 616).

66 A. Baumgarten, *Aesthetica* (1750), 17 (HWP 618).

67 A. Baumgarten, *Metaphysica*, 662 (HWP 618).

68 M. Mendelssohn, *Briefe über Empfindungen* (1755), 20, 22 (HWP 620).

69 J. G. Sulzer, *Unterredungen über die Schönheit der Natur* (1770), 124 (HWP 619).

70 J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Altertums* (1763-68), 260 (HWP 620).

ve yorumlanmış, kültür antropolojisi ve psikoloji içinde ele alınmış ve esaslı bir şekilde görelileştirilmiştir. Güzel-İyi-Doğru üçlü birlikteliği ve ona bağlı Güzellik metafiziği artık ağırlığını kaybetmiştir. Sanatı ve Güzel'i kavramanın ve değerlendirmenin yeri artık teoloji, metafizik ve din olmayacaktır. Özellikle Nietzsche ile birlikte birlikteliği bir Güzel kavramının olmadığı, olamayacağı söylenerek kavram hatta terk edilmiştir. Güzel'in, Çirkin'in ne oldukları, dönemlere, sanatlara, sanat türlerine, sanatçılara göre özelleşir, görelileşir. Güzel kendinde, bütünlüğü olan, özdeş bir şey değildir, o fragmentaldır, parçalar çokluğundan ibarettir. Schiller'de, Schelling'de ve Romantiklerde büyük düşünsel tasarımların konusu olmuş olan Güzel, hatta artık işe yaramaz bir kavram haline düşmüştür.<sup>71</sup>

Kant doğrudan Güzel üstüne yönelmekten çok, Güzel'i beğeni yargıları kapsamında ele alır ve böylece Güzel'in otonomisinden hareket eden bir estetiğin olanağı konusunda çekimser kalır. O Güzel üstüne tartışmayı metafizik alanından çıkarır ve onu epistemoloji destekli bir estetiğin konusu kılar. O Güzel'i "kavramsız olarak genellikle hoşça giden şey" olarak tanımlarken, Güzel hakkında verdiğimiz beğeni yargısının herkes tarafından kabul edilmesi beklentisi içine girdiğimizi, fakat esasen beğeni yargılarının daima öznel kaldığını belirtir. "Güzel" hiçbir nesnellik içermez.<sup>72</sup> Kant Güzel-İyi bağıntısını da şöyle belirtir: Güzel, bir şey hakkında bizzat öznedede ve onun dışında, doğa olmayan, özgürlük de olmayan, fakat nihai, yani duyularüstünün temeli/sebebiyle bağıntılı/bağlı olan şey" olarak "ahlâksal İyi'nin de sembolüdür."<sup>73</sup> Çünkü bu görünümüyle Güzel, bir özgürlük alanını olanaklı kılmakla İyi'nin işlevine sahiptir.

Kant'tan etkilenen Schiller için Güzellik doğa ile özgürlük ara-

71 Karş.: A. Baeumler, *Aesthetik* (1934), R. Görtner, *Die drei Wertstufen des Wahren, Schönen und Guten in der deutschen Klasik* (1939), H. Pennekamp, *Die Idee des Wahren, Schönen, Guten von Shastestbury bis W. v. Humboldt* (1929).

72 I. Kant, *Ahlâk ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üstüne Araştırma* (1764), 42 (HWP 625).

73 I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* (1790) B 166.

sındaki geçişi sağlar, o “duyusal bağımlılıktan ahlâksal özgürlüğe geçiş”i sağlamakla uygarlığın ilerleyişini de garanti eder. Ve o ottonomi ile kazanılır, Doğru’nun bilgisine onun aracılığıyla gidilir ve Doğru ve İyi onda Güzellik olarak görünürler.<sup>74</sup>

Güzellik teorisinde Winckelmann, Herder, Schiller ve Schelling’i izleyen Hegel, doğal Güzel’i felsefi estetik için önemli bulmaz, estetiğin konusu sanatsal Güzel’dir. “Çünkü sanatsal Güzellik tinden doğan Güzelliktir ve tin ve onun ürünleri doğadan ve onun görünümülerinden ne kadar yüksekte ise, sanatsal Güzel de doğal Güzel’den o kadar yüksektedir.”<sup>75</sup> “Güzel, İde’nin duyusal görünüşüdür.”<sup>76</sup> Duyusal anlama yetimiz, algılama kapasitemiz hep “sonlu olanda, tek yanlı ve hakiki olmayanda takılıp kalırken, Güzel kendi içinde sonsuz ve özgür kalır.”<sup>77</sup> Bu nedenle sanat hiçbir şekilde Mutlak’ı bilmenin en yüksek tarzı olamaz. Mutlak ancak düşüncenin ve düşünümün konusudur ve bu nedenle her ikisi de sanatı aşarlar.”<sup>78</sup> Dolayısıyla Güzel Mutlak’ı bilmeyi hedefleyen felsefi düşünce ve düşünümün değil, tarihsel incelemenin konusu olur/olmalıdır.<sup>79</sup> Hegel’in Güzellik teorisi iki yanlı bir görünüme sahiptir. Güzellik bir yandan geleneksel Güzellik metafiziği bağlamında ele alınır ki, burada Güzel idesinden yola çıkmak zorunludur ve bu noktada Platoncu idelerle çalışılmalıdır. Öbür yandan Güzellik tarihselliğiyle ele alınmak zorundadır. Hegel *Estetik Üzerine Dersler*’de Güzel’i tarihselliğiyle ele alır. Ama her iki yönelimi birleştirmek üzere, o, metafiziksel genellekle real özgüllüğü bağdaştırmanın gerekliliğini vurgular.<sup>80</sup> Böylece Hegel Güzellik metafiziğinde geleneksel, Platoncu Güzel-İyi-Doğru birlikteliğini izlerken, tarihselci yanıyla Güzel’in tarihsel serüvenini ele alır.

74 F. Schiller, *Über die ästhetischen Erziehung des Menschen* (1795).

75 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, 91 (HWP 629).

76 G.W.F. Hegel, agy. 21 (HWP 629).

77 G.W.F. Hegel, agy. 151 (HWP 629).

78 G.W.F. Hegel, agy. 24 (HWP 630).

79 G.W.F. Hegel, agy. 33 (HWP 630).

80 G.W.F. Hegel, agy. 39 (HWP 631).

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında Sonsuz, İlginç, Yeni, Dâhice, Yaratımsal nitelemeleri Güzel kavramı ile birlikte anılır hale gelmişler ve Doğru, İyi ve Güzel'i özdeşleştiren klasik anlayış sanatçılar ve estetikçiler arasında sarsıntıya uğramıştır. Lord Byron, Kleist, E. A. Poe ile Kara Romantizm olarak anılan ve Baudlaire, Rimbaud, Lautremont gibi şairlerin ve sürrealistlerin içinde yer aldıkları akım, estetik disiplinini ahlâk felsefesinden ayırmaya çalışmışlar, klasik Güzel-İyi birlikteliğini reddetmişlerdir.<sup>81</sup>

Nietzsche bu dönemde klasik estetiğe ve klasik Güzel-İyi-Doğru birlikteliğine en sert eleştirileri yönelten filozof olmuştur. "Hiçbir şey Güzel hakkındaki duygumuzdan daha koşullu, yani sınırlı değildir. ... 'Kendinde Güzel' sadece bir laftır, hiçbir şekilde bir gerçekliği işaret eden bir kavram değildir. ... İnsan evrenin Güzellik'le dolu olduğuna inanır; böylece Güzellik'in nedeninin kendisi, kendi inancı olduğunu *unutur*."<sup>82</sup> "İnsan nesnelerde kendisini yansıtır, o kendisine kendi betimini/resmini geri veren herşeyi Güzel sayar; Güzel yargısı onun kendi türüne olan düşkünlüğünün ifadesidir."<sup>83</sup> Bu ifadeler nesnelci, ontolojik Güzel belirlemelerine tamamen karşıttır. Nietzsche antroposentrist bir tavırla Güzel'i İyi'den iyice koparır. Sanatçıya ahlâkdışı olanı da işleme hakkı tanır. Marinetti Nietzsche etkisinde şunları yazar: "Savaş Güzel'dir; çünkü o ateşli silahları, top ateşini, ateşkesi, parfümler ve çürümüş cesetlerin kokusuyla bir senfoni halinde birleştirir."<sup>84</sup>

Güzel kavramının 20. yüzyılda sanatsal üretim ve sanat teorisi için genellikle ilgi çekici olmaktan çıktığını söylemek bir abartma

81 Kar.: A. Baeumler, *Aesthetik*, agy. 109-118; W. Oelmüller, *F. T. Vischer und das Problem der nachhegelschen Aesthetik* (1959), 154-178; D. Mathy, *Zur frühromantischen Selbstaufhebung des Erhabenen im Schöne* (1989), 45-74; M. Praz, *Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik* (1963), 76-96.

82 F. Nietzsche, *Götzen-Daemmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1888), 20-23.

83 F. Nietzsche, agy. 35-39.

84 W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), 38.

olmaz. Klasik Güzel teorilerinin genel iddialarının bu dönemde M. Dessoir, E. Utitz gibi estetikçiler tarafından tamamen reddedildiklerini görüyoruz.<sup>85</sup>

### Toplu Bakış ve Değerlendirme

Buraya kadar verilen sınırlı sayıdaki örnekler bile, felsefe tarihi boyunca Güzel-İyi birlikteliğini savunan ve bunu öne çıkaran felsefelerin, bildirinin başında da belirtildiği üzere, büyük ölçüde rasyonalist/idealist felsefe tipi içinde karşılaştığımız, ontolojik/metafiziksel çıkışlı ve nesnelci felsefeler olduğunu yeterince göstermektedir. Platon'dan Plotinos'a, ortaçağın hemen tüm teolog ve filozoflarına, Rönesans ve erken yeniçağın Ficino, Mirandola, G. Bruno gibi filozoflarından 17. ve 18. yüzyılın Leibniz, Wolff gibi filozoflarına, 19. yüzyılın Alman İdealistlerine kadar, Güzel ve İyi kavramlarının bu felsefe tipi içinde ele alınmış olduklarını ve bu tip içinde Güzel-İyi birlikteliğinin genellikle onaylandığı bir metafizik içerisinde işlenmiş olduklarını görüyoruz. Buna karşılık, Güzel ve İyi'nin ayrılığını savunan felsefeler ise, ilkçağın sofistlerinden yeniçağın empirist/materyalist filozoflarına kadar, metafizik karşıtı, hatta metafiziği dışlayan, çoğunlukla epistemolojik tavırlı, öznelci felsefeler olmuştur.

Bu toplu görünümü değerler felsefesi çerçevesinde ve hermeneutik bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalışacağımı bildirimin başında belirtmiştim.

Değerler felsefesi 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk yarısı içinde, Almanya'da Yeni Kantçı felsefe geleneği içinde yer alan bazı filozoflar ile hermeneutik geleneği içinde yer alan bazı filozofların çabalarıyla bir modern felsefe disiplini olarak ortaya çık-

85 Karş.: O. Becker, *Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers* (1929); O. Marquard, *Zur Bedeutung der Theorie des Unbewussten* (1968); M. Dessoir, *Asthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* (1906); E. Utitz, *Grundlegung einer allgemeinen Kunstwissenschaft* (1914).

miş ve kısa tarihine rağmen, Almanya dışında çok yankı yaratmasa da, önemli katkılar getirmiş bir disiplin olmuştur. Değerler felsefesinde tüm değerler İyi, Güzel ve Doğru ana değerleri altında toplanır ve bu disiplin içinde tartışılan konuların başında değerlerin kaynağı, yani onların nesnel mi, öznel mi oldukları gelir. Mutlak değerlerden, evrensel değerlerden söz eden az sayıdaki filozof dışında, bu disiplin içinde değerlerin özne kaynaklı olduğu konusunda yaygın bir görüş birliği vardır. Özellikle hermeneutik geleneği içinde yer alan filozoflar değerler konusunda öznelci tavırlarıyla dikkat çekerler.

Bu geleneğe bağlı biri olarak ben de bu konudaki hermeneutikçi tezleri büyük ölçüde onaylıyorum. Buna göre üç ana değer ve bunların türevleri olan değerler özne kaynaklıdır; nesnel, hele mutlak ve evrensel bir değer türü yoktur. Çağlar üstü geçerliliğe sahip hiçbir değer yoktur. Değerler görelidir ve değerlerin göreliliği kişisel ve felsefi bir seçim ve tercih konusu değil, bir tarihsel realitedir. Güzel, İyi ve Doğru ana değerleri çağdan çağa, dönemden döneme anlam değiştirirler, çağın veya dönemin hâkim perspektifleri altında görelileşirler. Ve bu tarihsel realite evrenselci felsefelerin bıkıksızın sürdürdükleri çabalarla da ortadan kalkmamıştır, kaldırılamaz. Başka bir ifadeyle, felsefede nesnelci, evrenselci ve hele de mutlakçı olmak, İyi, Güzel ve Doğru'nun tarihsel ve göreliliği oldukları ve kaldıkları realitesini değiştirememektedir. Burada ilginç bir ironi yatmaktadır. İroni şuradadır: Tarihselliği ve göreliliği aşma konusundaki her evrenselci çaba, tarih içinde, aynı aşma amacına sahip fakat farklı çıkış noktalarına sahip diğer evrenselci çabalar yanında bir çaba olarak kalmakta ve diğer evrenselci çabalar yanında kendi göreliliğini yaratmaktadır. Önemli olan bu göreliliğin aşılamayacağı bilincinde olmaktır. Bu, felsefe kavramlarının analizinde ve tarihsel gelişimlerini izlemede hep hatırlanması gereken bir uyarıyı da kendiliğinden içerir. Aksi halde demin sözü edilen ironik durum hep tekrarlanarak yaşanan bir durum olur.



# Felsefe Çevirisi Üzerine\*

## Hermeneutik Çeviri Anlayışı

= Çeviri diller arası bir etkinlikten çok daha ötede kültürler arası bir etkinliktir.

= Her metin gibi çevrilecek olan metin (kaynak metin) de belli bir çağın, tarihsel dönemin, kültürün ürünü olduğu gibi, onu çevirisi yapılacak dile (hedef dil) kazandırmak isteyen çevirmen de belli bir çağın, kültürün içinde yer alır. Kültür toplumların tarih içinde meydana getirdiklerinin toplamı olduğuna göre, çeviri de pek tabii ki tarihsel bir ürün olmak zorundadır. Bu, çeviride başvurulacak mutlak doğruların, evrensel ilkelerin, normların olmaması, daha doğrusu bu doğru, ilke ve normların her dönemde farklılık göstermesi demektir. Bu nedenle çeviri, kaynak metni hedef dilde aynen yansıtmak olamaz. *Çeviri, kaynak metni hedef dilde tekrar yaratma eylemidir. Arapça tercüme (terceme) sözcüğü “beyan” (narratio), “nakil” (translatio, traditio) ve “tefsir/yorum” (hermeneutia, interpretatio) anlamlarını birlikte içerir. (Bundan şu da çıkar ki, çevirmenin yaratıcılığının felsefe, tarih, dilbilim, çeviribilim, filoloji, terminoloji ve etimoloji bilgisiyle beslenmesi bir zorunluluktur). “Hermeneutik” adı “Hermes”ten gelir. Hermes tanrılarının (özellikle Zeus’un) habercisidir; o bu haberleri beyan eder, nakleder gerçi; fakat bununla yetinmez. Çünkü özellikle ölümlülere ulaştırılacak haberlerde bu haberleri tanrılarının dilinden ölümlülerin diline *çevirme* gereği vardır. Dolayısıyla Hermes düz bir aktarıcı, beyancı değil, bir çe-*

\* Yazarın 10 Mart 2009’da Can Yayınları’nın Galatasaray (İstanbul)’daki toplantı salonunda yaptığı konuşmanın özet metnidir.

virinendir, haberleri ölümlülerin anlayacağı şekilde yorumlayarak iletir. Hermes'e çevirmenlerin tanrısı gözüyle bakabiliriz. Modern hermeneutikte diller ve kültürler birbirleriyle Gadamer'in deyişiyle "ufuklar karşılaşması" yoluyla ilişkiye girerler. Dolayısıyla çeviride de aynı ilişki geçerlidir. Sözcüğü sözcüğüne (mot a mot) çeviri anlayışı doğalcı/pozitivist bir yanılgıdan kaynaklanır. Çeviri bir diyalogtur. *Tarihsel, kültürel, ideolojik, bireysel belirlenimden bağımsız bir çeviri etkinliği mümkün değildir.*

= Dilbilimde ve onun bir dalı olarak çeviribilimde son otuz-kırk yıllık dönem içinde *pozitivist/yapısalcı* bir çizgiye sahip dilbilimsel paradigmadan *kültürel paradigmaya* geçilmiş olduğu söyleniyor ki, bu, yüz elli yıldan fazla bir süredir kültürel paradigmayı kullanan tarihselci/hermeneutik felsefe-bilim anlayışı açısından bakıldığında, çok gecikmeli olsa da olumlu bir gelişmedir.

### **Kültür, Siyaset ve Çeviri**

= **Çeviride sadakat pozitivist bir yanılgıdır.** Sadık çeviri, sözcüğü sözcüğüne yapılan çeviri değildir. Böyle bir çeviri zaten mümkün de değildir. Sadakat bire bir çeviri ile olmaz. Anlamı doğru yansıtmak amacı da bir sadakat ölçüsü gibi görünse de, gerçekleşemez bir şeydir. Çünkü anlamlar tarihsel olduğundan (evrensel olmadığından) bir kültüre ait bir anlamı başka bir kültüre aynen nakletmek (çevirmek) mümkün değildir. Kaynak dildeki bir sözcüğün hedef dilin sözlüğünde bir karşılığı olsa da, bu tam ve uygun (adequat) bir karşılık değil, ancak yaklaşık bir karşılık olabilir. Yer, hareket, cisim, eşya adları dışında özellikle durum budur. Çeviri yanlış bir sadakat anlayışı doğrultusunda tekanlamcı ve evrenselci bir bakış açısıyla yapılamaz. *İyi çeviri, kaynak metni olduğu şekliyle değil, hedef dilde görüldüğü şekliyle sunan çeviridir.*

= **Nitelikli çeviri anadil ile hedef dilin aynı olduğu, yani metnin çevrileceği dil ile çevirmenin dilinin aynı olduğu çeviridir.** Anadilin sağladığı dilsel yatkınlık, dil duygusu, dil duyusu, dil sezgisi, çevirmen için bir avantajdır.

**= Güniümüzde kültürel farklılıklar ve sınırlar azalmamakta, aksine çoğalmaktadır.** Homojen bir dünya ve bu dünyaya ait homojen bir dünya dili yoktur, olmamıştır. Homojenlik yanılısaması, hegemonyacı küreselleşmeye hizmet etmiştir, etmektedir. Her alanda olduğu gibi kültür ve dil alanında da merkezîyetçilik ve evrenselcilik gerçekleştiremeyecek şeylerdir. Bunun yerine kültürler arası etkileşimi özendirmek ve çoğaltmak gerekir. Çevirinin bir önemli rolü buradadır. Her kültür kendi içinde eksiklidir. Bu eksiklikleri azaltmanın en etkili yollarından biri çeviridir. Homojen ve kendine yeterli bir kültür yoktur. Kültürler olmuş, bitmiş şeyler değildirler; onlar sürekli oluşma halindedirler ve tam da bu yüzden kendilerine hiçbir zaman yetmezler. “Karşılıklı çevrilebilirlik” bu nedenle kültürlerin kendi iç gelişimleri için de bir zorunluluktur.

**= Çeviri egemen kültürün asimilasyonun aracı değil, kültürler ve diller arası etkileşimin aracı olmalıdır.** Bu, çeviri etkinliğine Batı-merkezci olmayan bakış açılarının da dahil edilmesini sağlar. Çeviri yoluyla kolonyalizme geçit verilmemelidir. Batı’da sık sık tekrarlanan “kültürler arası diyalog” sözü hiç de inandırıcı değildir. Çünkü Batı bu sözü kendi gücünü, kültürünü, dilini kabul ettirmenin bir aracı olarak kullanmakta, diyalogu hep kendisinin buyurgan konumunda olduğu bir monolog doğrultusunda sürdürmek istemektedir. Bunu önlemenin yolu çevirmene pasif bir “aracı” (aktarıcı) olarak değil, “araya giren” (mutavassıt, ara bulan) olarak bakmaktan geçer.

**= Diller arası hiyerarşi yoktur.** Dolayısıyla “üstün dil” de yoktur. Dillerin gelişmişlik dereceleri farklı olabilir. (Gelişmişlik derecesinden, bir dilin ifade imkânlarının derecesini anlıyorum). Fakat bu farklılık gelişmiş dillerin üstün dil saymayı gerektirmez. Her dil potansiyel olarak daha fazla gelişmeye açıktır. Örneğin İngilizce özellikle felsefe dili olarak Fransızcaya ve hele Almancaya göre bugün bile az gelişmiş bir görünüme sahiptir. Dolayısıyla İngilizce

üstün dil olduğu için değil, en yaygın (daha doğrusu; dayatılarak yaygınlaştırılmış) dil olduğu için rağbet görüyor. Oysa İngilizcenin içinde yer aldığı Cermen dilleri (Got, Kelt, Vandal dilleri) 9. ve 10. yüzyıllara kadar tam birer barbar diliydiler. (Bugün de “vandal”, “gotik” sözcükleri, “ilkel”, “göçebe”, “vahşi” anlamlarına geliyor). İlkel, göçebe, savaşçı Cermen kavimleri Hristiyanlığın etkisi altında uygarlaşmaya başladılar. Dillerinin birer kültür dili haline gelmesi ise, Latince desteğinde ve ancak 14, 15, 16 ve hatta 17. yüzyıllarda olabilmıştır. Kısacası, şu anda en ilkel konumda olan bir dil bile, o dili konuşanların çabalarıyla bir felsefe, bilim ve sanat dili haline gelebilir. (Bizde Türkçeyi bilim ve felsefe dili olarak yetersiz bulanlar ve gelişemeyeceğini düşünenler bana göre ya cahil ya da art niyetlidirler. Bu hususa konuşmanın sonunda yine değineceğim).

= **Çeviride Yönlenişler/Yönlendirilişler:** Belli dönemlere özgü “hakikat” anlayışları, otoriteler, neyin çevrileceği konusunda yönlendirici olabiliyorlar. Ortaçağda (hem Hristiyan hem İslâm ortaçağında) bir ateistin veya karşıt dinden birinin metnini çevirmek çevirenin canına mal olabilirdi. Egemen söylem, bir sansürü ve otosansürü kendiliğinden getirebiliyor. Örneğin, günümüzde neoliberalizm, üç-beş yıl öncesine kadar neredeyse kutsanıp yüceltiliyordu, bugün de belli çevrelerce yüceltmeye devam ediyor. Böyle bir ortamda komünist/sosyalist metinler çevirenlerin kellesi gitmese de, onlar aşağılanabiliyor, onlarla alay edilebiliyor, ağır bir entelektüel saldırıya mâruz kalabiliyorlar. Örneğin, Cumhuriyet dönemi çeviri etkinliklerinde büyük bir çoğunlukla Batılı eserler çevrildi; çünkü “Doğululuk”u “geri kalmışlık”la özdeşleştirenlerin otoriteleri Doğulu eserler çevirmek isteyenlerin bir otosansür uygulamalarına yol açabiliyordu. (Suat Sinanoğlu’nu tenzih ederim). 1960’dan sonraki “sol çeviri” hareketi de liberal-kapitalist kültür ürünlerini aşağılayarak kendi ötekisini yarattı. Bu örneklerden çıkan bir sonuç şudur: Her kültür ve her tarihsel dönem için geçerli çeviri politikaları yoktur, olmamıştır. Baskın çeviri politikalarına karşı muhalefet yeni

çeviri politikaları yaratmış, eski ve yeni politikalar arasındaki çekişme ve rekabette ağır basan taraf çeviri politikasını belirlemiştir. Bugün Amerikan popüler kültür ürünlerinin çok gelişmiş satış ve pazarlama yöntemleriyle dünyayı istilâ ettiğini gözlüyoruz. Yazarların ünlü, tanınır olması, değerli olmalarından önde geliyor. Çünkü değerli olanın değil ünlü olanın kitabı daha çok satılıyor. Vasatlar ülkesi Amerika vasatlık kültürünün de beşiği oldu. Aynı Amerika, üniversitelerinin kalitesiyle övünmekten de geri kalmıyor. Ne var ki, dünyanın en iyi üniversitelerinin bu ülkede olduğu kabul edilse bile, bu durum kültürün vasatlığını değiştirmiyor. Hatta bu üniversitelerde gerçekleştirilen üst düzey çalışmalar, çalışma sahipleri arzu etmeseler de, vasatlığın bu ülkede de, dünyada da meşrulaştırılmasına hizmet ediyor.

### **Türkçede Felsefe Çevirileri**

Cumhuriyet öncesinde fikir kitapları çevirisinde ve tabii bu kapsam içinde felsefe kitaplarının çevirisinde bir yoğunluk yoktur. (Batı felsefesinden ilk çeviri *Usul Hakkında Nutuk* adıyla Descartes'tan, 1895 tarihinde yapılmıştır). Cumhuriyet (istisnalar dışında) Batılı fikir eserlerinin Türkçeye çevrilmesi yolundaki çabaları yoğunlukla teşvik etti (1940-1960). Bundan amaçlanan kültürler arası iletişimden daha fazlasıyla Batılı düşünce dünyasına eklemlenmiş bir düşünce tarzı yaratmak ve bunu yaygınlaştırmaktı. Bu aynı zamanda telif eserlerin de Batılı düşünce ürünleri örneğinde olmasını teşvik etmeyi de kapsıyordu. Öbür yandan Türkçeye çevrilen eserler Cumhuriyet ideolojisini pekiştirmeye de hizmet etmeliydi. Dolayısıyla bir yandan Antikçağ felsefesinden, öbür yandan Yeniçağ felsefesinden, özellikle Aydınlanma felsefesinden filozofların eserlerinin çevirilerine ağırlık verildi. İslâm felsefesinden, Hint ve Çin düşüncesinden eserlere ancak eser miktarda yer ayrıldı.

Çeviri hareketleri kültürlerin sancılı dönemlerinde, yenileşme isteklerinin yoğunlaştığı zamanlarda büyük ivme kazanmışlardır.

8-10. yüzyıllar arasında, Abbasiler döneminde gerçekleşen büyük ve görkemli çeviri hareketi, özellikle Yunanca felsefe eserlerinin çevrilmesi yoluyla İslam kültürünün ve felsefesinin gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Birkaç yüzyıl sonra, 13, 14, 15. yüzyıllarda bu kez ters yönde, Arapçadan Batı dillerine yapılan çeviriler de Batı kültürünün ve felsefesinin gelişiminde çok önemli bir rol oynamıştır. Araplar Yunan filozoflarının eserlerinin Arapça çevirilerini kullanarak ve onları şerh ederek, yorumlayıp eleştirerek İslâm felsefesinde ve İslâm kültüründe önemli bir dönüşüme yol açarlarken; Batılılar da birkaç yüzyıl sonra aynı dönüşümü ters yönde yaşamışlar, Arapçadan Batı dillerine yapılan çeviriler Rönesans'ın ve hümanizmin en önemli kaynaklarından olmuştur. Kısacası büyük çeviri hareketleri kültürlerin başka kültürlerle ilişkilerini geliştirirken, bu kültürlerin kendi içlerinde büyük atılımlar yapmalarının önünü de açmıştır.

= Bu görkemli örneklerle karşılaştırıldığında bizim tarihimizde durum nedir? Cumhuriyet'in o kadar destek verdiği çeviri hareketi ve hatta son 15-20 yıldır devlet desteğinden bağımsız olarak gerçekleşen çeviri rüzgârı, kültürümüzde, felsefe, bilim ve sanat dünyamızda ne ölçüde etkili olmuşlardır? Çevrilen eserler kültür dünyamızda bir diyalog nesnesi olabilmişler midir? Onlar ne ölçüde yorumlanmış, eleştirilmiştir; onlarla ne ölçüde bir eleştirel ilişki kurulabilmiştir?

Benim görebildiğim kadarıyla, 1940'larda başlayan çeviri hareketi de, son yılların çeviri rüzgârı da, felsefe, bilim ve sanat dünyamızda önemli etkiler yaratmışsa da, bu etkiler esas itibarıyla bireysel, pasif bilgilenmeler, etkilenmeler düzeyinde kalmış, çevrilen eserlerle eleştirel bir ilişki lâıykıyla kurulamamış, bunlar yoğunlukla yorumlanmamışlardır. Ben bunun en önemli nedenlerinden birinin kendi dilimizde, *Türkçede felsefe yapmayı* kültür yaşamımıza hâlâ yeterince sokamamamızda olduğunu düşünüyorum. *Esasında Türkçe felsefe dili bugün belli bir yeterlilik düzeyine ulaşmıştır ve bu düzey her geçen gün yükselmektedir. Türkçeyi felsefe dili olarak*

*yetersiz bulanların bir bölümü, bana göre kendi yetersizliklerine kılıf geçirmeye çalışıyorlar. Çeviri eserlerle yeterli bir diyalog kurulamamasının başlıca nedenlerinden biri de, bana göre, Türkçe felsefe dilinin yetersizliğine duyulan bu yanlış inançtır. Bu eserlerle bir diyalog, başka nedenler yanında, belirttiğim bu nedenlerle yeterince kurulamıyor; bu eserler büyük ölçüde pasif bilgilenmelerin, monologların nesnesi olarak kalıyorlar. Bu eserlerin üniversitelerimizin felsefe bölümlerinden bazılarında ele alınıp işlendiklerini, hatta yorumlanıp eleştirildiklerini biliyorum. Bunun dışında bu eserlerden aydın kamuoyunun diğer kesimlerinde, dergilerde, gazetelerde çoğunlukla ancak kısa ve yetersiz tanıtımlar içinde söz ediliyor.*

Bir ülkede felsefeyi o dilde düşünen ve yazan felsefeciler geliştirebilirler. Çeviri metinlerle en uygun şekilde ilişki kurmayı, onları yorum nesnesi kılmayı ve eleştirmeyi de ancak bu felsefeciler başarabilir. Sadece bu durumda çeviri metinler bir diyalogun içinde yer alabilirler. Sadece bu durumda çeviri metinler, eleştiri ve yorum süzgecinden geçip işlev ve değer kazanırlar ve sahici bir etkiye sahip olurlar. Bu da ancak bizi, kültürümüzü geliştiren bir şey olur. Tekrarlamalıyım: Çevirinin, özellikle felsefe ve bilim çevirisinin sadece teknik bir nakil işlemi olarak görülmeye devam etmesi, kendi felsefe ve bilim literatürümüzdeki boşlukların doldurulmasına hizmet etmediği gibi, tam tersine mevcut boşluklara yeni boşluklar eklenmesine neden olur.

**= Sonuç Yerine:** *Felsefe çevirisi Türkçede felsefe yapmayı özendirmeli, Türkçe felsefe dilinin zenginleşmesine yardımcı olmalıdır. Şunu asla unutmamak gerektiğini düşünüyorum: Felsefe dili sadece çeviri ile zenginleşemez. Birkaç kez belirttiğim gibi, çevirisiz olmaz; fakat sadece çeviri ile de olmaz. Bir ülkede felsefe dili, esasen ve öncelikle, o dilde felsefe yapanların çabaları ile zenginleşir. Felsefe çevirisi yapanların bir çeviri dili geliştirirken Türkçede felsefe yapanların metinlerini örnek almaları bu bakımdan bir gerekliliktir.*



## “Özne”nin “Nesne”ye, “Nesne”nin “Özne”ye Dönüşmesine İlişkin Birkaç Not\*

“Özne” ve “nesne” terimlerine bugün çoğunlukla benimsenen en yaygın, en pekişmiş anlamlarını yeniçağ vermiştir. Bu demektir ki, terimlerin anlamları önceki dönemlerde farklıydı. Öyle ki, terimlerin geçirmiş oldukları anlam değişikliklerini izlerken özellikle kavram tarihi yönünden karşıt görünümlü anlam değişimleri ve kaymalarıyla karşılaşmak, çok ilginç, düşündürücü ve düşündürücü olduğu kadar öğreticidir de.

Ben burada terimlerin Batı felsefesi ve metafiziğinde geçirmiş olduğu anlam değişikliklerinin Batı felsefesi ve metafiziğinin kaderini etkilemiş olduğunu iddia eden Heidegger’in bazı saptamalarına, araya terimlerin bizdeki gelişim öykülerini de katmak suretiyle kısaca değineceğim.

Heidegger Batı metafiziği eleştirisi bağlamında insanın “özne” haline gelme/getirilme sürecini betimlerken şunları belirtir: “Özne”nin karşılığı Gereklerde *hypokaimenon*’du. Sözcük Grekçe’de “önde duran (şey), insanın karşısında bulunduğu gerçeklik” anlamına geliyordu. Latinler de Greklerin *hypokaimenon*’unu doğru olarak *subiect* (*subiectum*) diye çevirmişlerdi. *Subiect* ise, “alta veya öne konulan, altta veya karşıda duran, temel, dayanak” anlamında, gerçekten de *hypokaimenon*’un tam karşılığıydı. Buna karşılık *obiect* (*obiectum*), “karşıda durana yönelmek” anlamındaki *obiecto*, *obiectare* fiilinden türetilmiş bir sözcük olarak, gerçekliği karşısına alanı, koyanı, yani bugün “özne” dediğimizi ifade ediyordu. Bu demektir

\* *Resmen Felsefe* adıyla yakında yayımlanacak olan ortak kitapta yer alacaktır.

ki, Grekler ve Latinler bugün “özne” dediğimize “nesne”, “nesne” dediğimize “özne” diyorlardı.

Peki, ne oldu da bugün bizler bu terimleri birbiri yerine kullanıyoruz? Ne değişti de bu karşıt görüntümlü anlam kayması meydana geldi? Bu sorulara yanıt vermezden önce, “özne” ve “nesne”nin bizim dilimizdeki serüvenlerine de bir not düşmenin durumu daha açık kılmaya yardımcı olacağını düşünüyorum.

Önce terimlerin Osmanlıcadaki karşılıklarına bakalım:

“Özne”den başlayalım: Osmanlıca “özne” karşılığı kullanılan çok sayıda sözcük barındırıyor. Sadece birkaçını veriyorum: *Zât*, *mevzû*, *hâmil*, *fâil*, *şahıs*. Bu karşılıklar arasında bugünkü anlamıyla “özne”yi karşılayanlar olduğu kadar, “nesne”yi karşılayanlar da olduğunu görmek oldukça ilginç. Örneğin, *zât* (birey), *fâil* (eyleyen, edimde bulunan), *şahıs* (kişi) sözcükleri, şu veya bu ölçüde “özne”yi karşılayan sözcükler. Buna karşılık, *mevzû* (vaz’ edilen şey, konu, öne konulan, önde duran), *hâmil* (altta duran, taşıyıcı) sözcükleri büyük ölçüde bugünkü anlamıyla “nesne”nin karşılığı.

Şimdi de “nesne”nin karşılıklarına bakalım: Yine çok sayıda karşılık çıkıyor önümüze. Birkaçını veriyorum sadece: *Şey*, *eşyâ*, *maksat*, *maksûd*, *merâm*, *mevzû*, *murâd*, *garaz*, *fâil*. Bunlar arasında da bugünkü anlamıyla hem “özne”yi, hem “nesne”yi karşılayanlar var. Örneğin, bugün de kullandığımız *şey*, *eşyâ* sözcüklerinin “nesne” karşılığı kullanıldıkları açık. *Mevzû*’nun “vaz’ edilen şey, konu, öne konulan, önde duran” anlamlarında “nesne”ye karşılık olduklarına yukarıda da değindim. *Maksat*, *maksûd*, *merâm*, *murâd*, *garaz* sözcüklerinin ise şu veya bu ölçülerde “intentionality” (yönelimsellik, kasıtlılık, niyetlilik, maksatlılık) ile bağıntılı olarak “kendisine yönelinen, kastedilen şey” anlamında “nesne”yi karşılamak için kullanılmış oldukları da belli. Fakat bugün “özne” karşılığı kullandığımız *fâil*’e ne demeli? Onun ne işi var öbütlerinin arasında?

Anlaşıyor ki, 19. yüzyılda felsefe terimlerine Osmanlıca karşılıklar aranırken, *object* ve *subject*’in yer değiştirmiş anlamları kafa

karışıklığına yol açmış. Fakat bu kafa karışıklığından dönemin Osmanlı aydınlarını sorumlu tutmak hata olur. Karışıklık bizzat terimlerin tarihinden geliyor.\*

Günümüz Türkçesinde "özne" ve "nesne"nin TDK'nun *Türkçe Sözlük*'ündeki karşılıklarını da analım: Sözlükte "özne"nin önce dilbilgisel anlamı veriliyor, sonra felsefi anlamı şöyle tanımlanıyor: "Bilinci, sezgisi, düş gücü olan, bazı filozoflara göre de dış dünyaya karşıt olan birey". "Nesne"nin felsefi anlamı ise aynı Sözlük'te şöyle verilmiş: "Öznenin dışında kalan her konu, obje". Rıza Tevfik "nesne"nin "ne ise ne"nin kısaltılmış, kaynaştırılmış şekli olduğunu belirtirken, "nesne" sözcüğünün *obiect*'in modern felsefedeki anlaşılış şeklini tam olarak verdiğini ekliyor. "Özne" ve "nesne" sözcüklerinin *obiect* ve *subiect*'in modern anlaşılış şekline uydukları açıktır.

Bu kökenbilimsel irdelemeler terimler arasındaki söz konusu anlam kaymasının felsefi nedenlerini anlamakta temel ipuçları durumundadır. Şimdi yine konu üstünde özellikle durmuş olan ve bu anlam kaymasında Batı felsefesi ve metafiziğindeki bir temel dönüşümün izlerini gören Heidegger'e dönelim.

Heidegger'e göre Grekler gerçekliği dolayımsız olarak kavıyorlar, "özne"yi de gerçekliğin içinde, "nesnelerden bir nesne" olarak görüyorlardı. Onlar "özne"yi merkeze koyan yeniçağ felsefesinin tavrına tamamen yabancıydılar. Bugün gerçekliği dolayımsız kavrama tavrını "realizm" olarak adlandırmak ancak bize özgü olabilir; çünkü Grekler bu dolayımsız kavrayış tarzını olağan, hatta sıradan bir şey olarak görüyorlar, bu tarzı adlandırma gereksinimi hiç mi hiç duymuyorlardı. Fakat daha sonra aynı Grekler, özellikle "filozof"un ortaya çıkmasından sonra, bu gerçekliği *theoria*'nın, yani dolayım

\* Bir önemli nokta da şu: Aslında "özne" terimi, bugün de birçok Batı dilinde, özellikle günlük dilde, "kendisi üstüne konuşulan, üstüne düşünülen, kendisine ilişkin bir şey söylenen şey, konu" anlamında, bu demektir ki "nesne" ile eşanlamlı olarak kullanılmaya devam ediyor. Bu durum söz konusu anlam kaymasının (artık felsefe dilinde olmasa da) bugün de sürmekte olduğunun bir kanıtı.

düşünmenin, kavramsal çerçevelemenin konusu kıldılar. Metafizik böyle doğdu ve gelişti. Hristiyanlık da tüm ortaçağ boyunca bu kez teolojinin güdümünde olan bir metafiziğin izinde yürüdü.

Fakat ne Grek “filozof”unda, ne de ortaçağın teolojisinde insan özerk bir konumdaydı. İşte yeniçağ, Descartes’la birlikte, insanın kendini güvence altına alma, kendini özerk kılma arayışının bir ürünü olarak “özne”yi yarattı. O artık ne nesnelerden bir nesne, ne de bir tanrısal belirlenimin silik ve edilgin bir ürünüydü. Öyle ki, *cogito ergo sum* ile insan, kendi güvenliğini, kendi öz kesinliğini kendi içinde buldu. Özne artık nesnelerden bir nesne olmadığı gibi, tersine nesneleri karşısına koyan (Gegenstand), artık nesneler arasında bir nesne olmadığından, tersine onu ancak önünde bulabilen (vorstellen), ona ancak tasarım (Vorstellung) aracılığıyla ulaşabilen bir konumdadır. Gerçeklik, “nesne”, artık karşıya konulan ve tasarlanıp kurulan, kurgulanan bir şeydir.

Modern “özne” ve “nesne” terimlerinin bu minik tarihçesi terimlerin anlamlarının yer değiştirmesinin yanı sıra kazandıkları yeni anlamların ipuçlarını da içeriyor. Bu tarihçe şunu da gösteriyor ki, felsefe kavramları kadar bizzat felsefenin kendisi de tarihselliğin damgasını taşırlar. Felsefe kavramları da tüm kavramlar gibi değişirler, dönüşürler, anlam kaymalarına uğrarlar, zenginleşirler, fakirleşirler. Tarihsellik bilincinden yoksun olarak felsefe yapmak aslında felsefe yapmak değildir; kavramların mevcut, yaygın, popüler, güncel, rağbet gören anlamlarıyla sınırlı bir kavramlar oyunu oynamaktır.

# Ahlâkta, Hukukta ve Siyasette Özgürlük Kavramı Üzerine\*

## Giriş

Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde çeşitli iş ve meslek gruplarından katılımcılarla felsefecileri bir araya getirmek, felsefe konu ve sorunlarını birlikte irdelemek ve tartışmak amacıyla düzenlenen seminerler dizisi içinde, bugün (10.05.2003) “özgürlük” kavramı üstünde konuşup tartışacağız. Bu seminerlerde konuşmacılardan beklenenin konuları ve sorunları uygun bir akademik dille sunmak olmadığı bellidir. Ben de bu beklentiye uygun bir sunumda bulunmaya özen göstereceğim.

Konuşma ve tartışma için bir çerçeve oluşturmak üzere, üç bölümlük bir sunumda bulunacağım: 1. Önce, “özgürlük” kavramının ontoloji, metafizik, teoloji ve tek tanrılı dinlerdeki gelişimine ilişkin birkaç not sunacağım. 2. Daha sonra konuşmamın ana gövdesini oluşturacak şekilde, bu kavramın ahlâkta, hukukta ve siyasetteki tarihsel ve güncel görünümüne değineceğim. 3. Son olarak, bir liberalizm eleştirisi doğrultusunda, günümüzde bu kavramın konum ve işlevini birkaç yönden değerlendirmeye çalışacağım.

## 1. Felsefe Tarihinde Özgürlük Kavramının Gelişimi Üstüne Birkaç Not

*“Özgürlük”ün Sözlük Karşılıkları:*

Freedom, liberty, liberté, Freiheit; *elefterial*özgürlük - *anachel*

---

\* Maltepe Üniversitesince yayımlanan *Felsefe Söyleşileri III-IV* adlı kitapta yer almıştır. Editör: Betül Çotuksöken, İstanbul, 2006.

zorunluluk karşıtlığı, *autarkhia* (otarşi), *autokrateia* (otokrasi), *autonomia* (otonomi), *autopragia* (otopragi), *libertas*: köle olmayan, kendi isteğiyle hareket eden; *liber*: üst sınıf insanı olması dolayısıyla özgür olan kişi (Roma), *sua sponae* –dış etki olmaksızın kendinden hareket eden–, *liber - servus* (köle) karşıtlığı.

#### **a) Özgürlüğün Metafiziksel/Ontolojik anlamı:**

Özgürlük, bir şeyin kendisi dışındaki bir şey veya etkiyle belirlenmemiş olma halidir. Evrende her şey belirlenmişse (determinizm, nedensellik, mekanizm) her şey *zorunluluk* altında bulunuyor demektir. Zorunluluk, buna göre, bir şeyin öyle olması, kendiliğinden başka türlü olamamasıdır. Evrende zorunluluk tam, eksiksiz halde varsa, özgürlük yok demektir. Tam bir zorunluluk yoksa, bu, özgürlüğe evrende bir alan kalıyor anlamına gelir.

#### **b) Özgürlüğün Teolojik/Dinsel Anlamı:**

Evrenin kendisi dışında bir şey veya etkiyle belirlenmemiş, buna karşılık her şeyi kendinden hareketle belirleyen tek bir yaratıcısı olduğuna inananlar için, bu yaratıcı yani Tanrı, özgürdür. O her şeyi belirleyen, fakat kendisi belirlenmemiş olandır ve özgürlüğü de buradan kaynaklanır. İki teolojik bakış şekli: 1. Tanrı özgürdür; fakat yarattığı her şey (insan dahil), belirlenmiş olduğundan, özgür değildir. 2. Tanrı evreni kendi akıl ve iradesine göre yaratmıştır ve bu akıl ve iradede insana da bir pay ayırmıştır. İnsan, tanrısal akıl ve iradede pay aldığı oranda özgürdür (irade-i cüz' iye, tikel irade, hürriyet-i cüz' iye, tikel özgürlük). Buna göre her şey olmasa da, bazı şeyler insanın elindedir ve özgürlük, işte bu *elindelik*'ten ibarettir.

#### **c) Modern Doğa Bilimlerinin Mekanizmi Karşısında Özgürlük Kavramı**

Yeniçağla birlikte ortaya çıkan modern doğa bilimlerinin doğa kavrayışı, belirlenimci (determinist) ve mekanisttir. Buna göre doğada her şey doğa yasalarının tam bir belirlenimi altındadır. Doğada katı bir mekanizm hüküm sürmektedir (Galilei, Newton). İnsan da bu tam belirlenimin ve mekanizmin hükmettiği doğanın bir parça-

sı olarak, özgür olamaz. İnsanın isterse başka türlü eyleyebileceği (irade, seçim) düşünülemez. Doğal olguları ayrıcalıksız belirleyen ve aynı nedenlerin hep aynı sonuçları doğurduğunu ifade eden *necessellik yasası*, insanın doğal ve ahlâksal her türlü eyleminin belirlenmiş olduğunu öğretir. İnsanın psikik tepkileri gibi ahlâksal niyet, tasarım ve amaçları da belirlenmiştir. Psikoloji ve özellikle psikanaliz, insanın hangi doğal ve ahlâksal belirlenimler altında yaşadığının bir bilgisini ortaya koymaya çalışırlar.

## 2. Ahlâk, Hukuk ve Siyaset Felsefelerinin Ortak Kavramı Olarak Özgürlük

### a) Ahlâk Öğretilerinde Özgürlük Kavramı

Ontolojide, metafizikte ve teolojide özgürlüğe yer ayırmayan anlayışlar kadar yer ayıran anlayışlar da olduğu bellidir. Yeniçağın doğa bilimlerinin katı belirlenimci ve mekanist tutumlarının 20. yüzyıl başlarından günümüze doğru iyice yumuşadığı, hatta fizikte, özellikle atomaltı fizğinde “belirlenimsizlik”in (Heisenberg) bir olgusal durum olarak kabul edildiği görülüyor. Ne var ki, doğada tam belirlenim ve mekanizmin olmadığını kabul etmek, doğada kısmi kalsa da özgür bir alan bulunduğu anlamına da gelmez. Her belirlenimsizlik durumu özgürlük durumu olmayabilir. Çünkü her belirlenimsizlik etkiden ve nedenden bağımsızlık anlamına gelmeyebilir. Bu yüzden belirlenimsizlik durumu bize, olsa olsa ve sadece, doğanın tam belirlenimli olmadığını söyleme hakkı verir; fakat tekrarlanmalıdır ki, bu durum doğada özgür bir alan veya şey olduğunu söyleme olanağı sağlamaz. Aynı durum bize özgürlük kavramını daha çok insanın yapıp etmeleriyle, eylemleriyle ilgili bir kavram olarak kullanmanın daha uygun olacağını gösterir. Bununla birlikte, özgürlüğü, daha çok, ahlâk, hukuk ve siyaset alanlarına ait bir konu olarak ele almak, onun metafizik, ontolojik, teolojik anlamlarını dışta bırakmamızı da haklı kılamaz. Gerçi özgürlüğü ontolojik, metafiziksel, teolojik zemine taşımadan ele almak, özellikle Yeniçağ ve

Aydınlanma'dan bu yana bir genel eğilim olsa da, felsefe tarihine mal olmuş ahlâk, hukuk ve siyaset öğretilerinin büyük kısmı, özgürlüğü belirli bir ontolojik, metafiziksel, teolojik zeminden hareketle ele almışlardır.

Aşağıda bazı ahlâk öğretilerinde özgürlük kavramı üstünde dururken şunu görme ve gösterme fırsatı bulabileceğiz: Özgürlüğü görünüşte reddeden öğretiler bile, özellikle insan söz konusu olduğunda, aynı özgürlüğü bir başka kapıdan öğretileri içine almadan edememektedirler. Bu nedenle, özgürlüğün tüm ahlâk öğretileri içinde yer alan bir kavram olduğunu söylemek abartma olmaz ve bu öğretilerdeki ortak belirlemelere dayanarak, ahlâksal özgürlüğü şu yönleriyle tanımlamak hatta olanaklıdır:

- a) Kişinin kendi kendisini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi hali.
- b) Bireyin kendisini dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi.
- c) Kişinin, başkalarının buyruk ve isteklerine göre değil, kendi isteklerine göre davranabilme gücü.
- d) Ahlâksal öznenin, kendi tercihlerine, akla dayalı kararlarına, iradesinin buyruklarına göre eyleyebilmesi durumu.
- e) Varolan alternatif eylem tarzları arasında, insanın seçim yapabilme ve yapılan seçimin gereğini yerine getirebilme gücü.
- f) Kişinin, dış koşulları, psişik ve biyolojik yapısının belirlenimini aşmayı, aşabilmeyi başararak, kendi ideallerine, isteklerine ve hedeflerine uygun davranabilmesi hali.

Birbirine benzer bu tanımlarda belirtilen ortak yönlere göre, genel bir özgürlük tanımı şöyle yapılabilir: Özgürlük, dış koşul ve nedenlere bağlı olmaksızın, kişinin kendi istek, irade, akıl, seçim ve tercihleri doğrultusunda eyleyebilmesi halidir.

Bu çerçeve içinde, kişinin veya ahlâksal öznenin, ya ahlâksal

karar anında ya da geriye bakıp düşündüğünde, kararının özgürce verilmiş bir karar olduğunu, aynı koşullar söz konusu olduğunda, pekala başka türlü davranabilmesinin mümkün olduğunu görmesine, hissetmesine bağlı olan öznel duyguya *özgürlük duygusu* adı verilir. Kişinin, zorlamanın, baskının sonucu olmayan seçimlerde bulunduğu zaman yaşadığı duygu olarak *özgürlük duygusu*, aynı koşullar söz konusu olduğunda, başka türlü davranabilmesinin mümkün olduğunu bilmenin yarattığı *özgürlük sevincini*, önümde her zaman alternatif eylem tarzlarının mevcut olduğunu, geleceğin, benim dışımda, benden bağımsız olarak belirlenemeyeceğini bilmenin yol açtığı duygudur.

#### 1- *Determinist (Belirlenimci) Ahlâk Öğretilerinde Özgürlük Kavramı:*

Stoa felsefesinde insanın doğaya uygun yaşayarak mutlu ve özgür olacağı öğretilir. Roma dönemi Stoacılarının kullandıkları *secundum natura vivere* deyişi, “ikinci bir doğayı yaşamak” anlamına gelir ki, bununla kastedilen, insanın kendini, duygu ve tutkularını kontrol ederek ve aşırı duygulanımların yarattığı mutsuzluklardan kaçınarak yaşaması gerektiğidir. Bunu başaran insan kendine bir ikinci doğa yaratan ve bu anlamda mutlu olan insandır. Kısacası, özgürlük, doğal zorunluluklara uymaktan geçer.

Spinoza (1632-1677) Yeniçağda belirlenimci etiğin en önemli temsilcisi olarak, özgürlüğü zorunlulukların bilincinde olmak olarak tanımlar ve ahlâksal eylemleri bu zorunluluk bilinci doğrultusunda gerçekleştirmek gerektiğini ifade eder ki, özgürlük insanların eylemlerini kendi doğalarının zorunluluğu altında yerine getirmelerinden başka bir şey değildir. Özgürlük, insanın doğa ve toplumla ilişkisinde yaşadığı bilgilenme/bilinçlenme süreci içinde gerçekleşir.

19. yüzyılda A. Schopenhauer (1788-1860), tek tek bireylerin iradelerinin tamamen belirlenmiş olduğunu, özgürlüğün ancak kendisi başka hiçbir şey tarafından belirlenmemiş bir “kendinde irade”

(Wille an sich) içinde bulunabileceği, insanın bu anlamda bir kendinde iradesi olmadığından, her ne kadar iradeye ve özgürlüğe sahip olduğunu sansa da, onun esasen ahlâksal özgürlüğe sahip olamayacağı ileri sürer.

A. Comte da, doğa bilimci mekanizmin etkisi altında, ahlâksal eylemlerin doğa bilimlerinin buldukları yasalara göre gerçekleştirilmesi gerektiğini, insanın ahlâksal özgürlüğe bu yasalara uygun davranma ölçüsünde sahip olabileceğini ekler.

Marx'a göre zorunluluk doğanın ve toplumun nesnel yasalarının, diyalektik yasaların belirleniminden başka bir şey değildir; özgürlük ise, insanın doğa ve toplumla ilişkilerinden elde ettiği bilgilenme/bilinçlenme süreci içinde, bir zorunluluk bilinci ve bu bilince uygun eylemde bulunma hali olarak ortaya çıkar.

Belirlenimci ahlâk öğretilerinin iki temel tezi şunlardır: 1. Özgürlüğü kendinden hareketle eylemde bulunmak, bir dış nedene bağlı olmaksızın davranmak olarak tanımlayan tüm görüşler yanılığındadır. 2. Ahlâk felsefesinin görevi, ahlâksal eylem ve ahlâksal yaşamımızı belirleyen temel güdüler, eğilimleri, nedenleri açığa çıkarmak ve insanlara ahlâksal eylemlerini bunlara uygun şekilde gerçekleştirmelerini öğütlemektir.

Daha önce de belirtmeye çalışıldığı gibi, belirlenimci ahlâk öğretilerinde de özgürlüğe, zorunlulukların bilincinde olmak ve bunlara göre davranmak olarak tanımlanmak suretiyle bir yer ayrıldığı bellidir.

#### *u- Hazcı/Yararcı/Pragmatist Ahlâk Öğretilerinde Özgürlük Kavramı:*

Bu ahlâk öğretileri ahlâk fenomenlerini doğabilimsel, empirik (biyolojik, sosyolojik, psikolojik) bağıntılara dayalı bir zemin üzerinde ele almaları dolayısıyla aynı zamanda *doğalcı ahlâk öğretileri* olarak da anılırlar ve bu yüzden kısmen belirlenimci ahlâk öğretilerine yakın dururlar. Bunların en eskisi Aristippos'un tem-

sil ettiği hazcılıktır. Yeniçağın yararcı ahlâk öğretileri (Bentham, Mill) mutluluğu yararda bulan egoist öğretiler olmakla birlikte, “yarar”ı toplumsal yarar olarak anlayan Hutcheson ve Butler’ın elinde egoist-bireyci yönleri törpülenmiş öğretiler haline gelirler. Butler’de kendini-sevme ve başkalarının iyiliğini isteme (benevolence) eğilimleri, insanda doğuştan var sayılırlar. Öyle ki, insanın ahlâksal yaşamı bazı doğal eğilimleri doğrultusunda şekillenir.

Sonuçta yararcılık, yaygın olarak benimsenmiş ahlâk normlarına uymayı öğütlemekle, muhafazakâr bir görünüme sahiptir. Bu ahlâk öğretilerinde özgürlük ise, bireyin kendine yararlı olanı başkalarına zarar vermeden yapması olarak tanımlanır ki, bu tanımın *liberal siyaset öğretisinin* özgürlük anlayışı tarafından da paylaşıldığı, hattâ bu siyaset öğretisinin büyük ölçüde yararcı ahlâk öğretisinin bir uzantısı olduğu üzerinde ileride durulacaktır.

### iii- Ödev Ahlâkında (Kant) Özgürlük Kavramı:

Kant’a göre hazcı/yararcı ahlâk, bireyci, hattâ egoist bir ahlâktır; üstelik tümelleşemez, çünkü haz ve yarar göreceli şeylerdir. Oysa ahlâksal yaşam için tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi, yasa tümelliğinde ilkeler olmalıdır. Yani doğa yasasının tümelliğine sahip bir ahlâk yaşamız olmalıdır. Ne var ki böyle bir yasa hayvansal yönümüzden yani içgüdülerimizden, eğilimlerimizden çıkarılamaz. Tümel bir ahlâk için gerekli bir tümel yasa, içgüdüye karşıt bir şey olarak ancak akıl’dan çıkarılabilir. İnsan, akli sayesinde, fenomenler dünyasının üstüne yükselir ve tümel bir ahlâk yasasının ve bu yasanın buyurduğu şeyin, yani “kategorik imperatif”in sesini işitir. Bu sesin gereğini yerine getirmek, “iyiyi istemek” gerekir ki; bu da “irade”yi şart koşar. Ahlâk yasası bize mutluluğa yönelmeyi (olan) değil, “ödev”imizi (olması gereken) yerine getirmemizi buyurur. Ödevi yerine getirmek ise, özgürlüktür. Dolayısıyla özgürlük, dilediğini yapmak (keyfilik) değil, ahlâk yasasının gereğini yerine getirmek, “kategorik imperatif”e uymaktır. Bu ahlâk yasası hetero-

nom (kendisi dışındaki bir nedene, etkiye bağlı/bağımlı, yasası kendisi dışında konulmuş olan) insanın değil, otonom (kendi koyduğu yasaya göre eyleyen) insanın yasasıdır. Ahlâk yasası, insanın kendi kendine koyduğu bir yasadır; o insanın otonomisinden kaynaklanır. Kendi dışındaki yasaya tâbi olmak (heteronomi) zorunluluk yani özgürlüksüzlük ifade eder. Özgürlük, Tanrı gibi, nedeni kendinde olmaktır. Kısacası, insanın kendi yasasına uyması özgürlük, onu gerçekleştirmesi ise “ödev”dir. Ve insan bu ödevi yerine getirmekten “sorumlu”dur. Sorumluluk, bu nedenle, özgürlüğün öbür yüzü gibidir. İnsanın kendini gerçekleştirmesi yani özgür olması, onu Ben, “kişi”, human kılar. Sorumluluktan ve ödev bilincinden yoksun kimse, özgür olamaz. Ahlâk yasası, bireysel olduğu kadar toplumsaldır. “Öyle eyle ki, eyleminin dayandığı ilke, başkalarının da kendi akıl ve iradeleriyle onayladığı bir ilke olabilsin.” (Özgürlükle gelen nedensellik).

Kant’la birlikte bireyci ahlâk anlayışlarından toplumsal ve toplumcu ahlâk anlayışlarına doğru daha yaygınlaşan bir yönelim vardır. Örneğin Hegel, özgürlüğü, tarihsel olarak ve toplumda gerçekleştirilebilir bir şey sayar. Belirlenimci bir ahlâk anlayışına örtük olarak sahip olan Marx, daha önce de belirtildiği üzere, özgürlüğün, doğanın ve toplumun nesnel yasalarının zorunlu bilgisine sahip insanın aynı doğa ve toplumla ilişkisi sırasında yaşadığı bilinçlenme sürecinde ve toplumsal eşitsizliklerin giderilmesiyle sağlanabileceğini belirtir.

### ***b) Hukuk Öğretilerinde Özgürlük Kavramı***

Hukuku, a) amaçsal/normatif, b) işlevsel, olmak üzere iki yöneden tanımlamak gelenek olmuştur. Amaçsal/normatif yönüyle hukuk, toplumsal düzenin sağlanması amacıyla bireylerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini düzenleyen bir normlar bütünü olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle hukuk ahlâkla birçok ortaklık içerir. Bir kez hukuk da ahlâk da bir normlar topluluğuna dayanırlar. İkinci-

ci olarak ikisi de herkesin istediğini yaptığı yerde ortaya çıkacak olan kaosu önlemek gibi bir işleve sahiptirler. İkisi arasındaki temel ayrım da şöyle belirtilebilir: Ahlâk kuralları kişilerin ve grupların ortak yaşayışlarında benimsenmiş ve örf, âdet, teâmül, gelenek, görenek yoluyla olduğu kadar, bunlara göre sınırlı kalsa da, bireysel irade, seçim ve tercih yoluyla da kurumlaşmış olan kurallardır. Bu kurallara aykırı davranışlar ancak ayıplama ve gruptan dışlama gibi tepkilere yol açabilir. Buna karşılık hukuk kuralları kişilerin birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerini “genel olarak” düzenlerler ve bu kurallara aykırı davranışlar, devletin yaptırımına ve zor kullanımına yol açar. Hukukun olduğu yerde devlet vardır. Hukuk kurallarını ahlâk kurallarından ayıran en önemli yön, hukuk kurallarının devlet gücüyle sağlanmış bir yaptırımının bulunmasıdır. Özellikle normatif yanıyla hukuk (ve hukuk felsefesi) evrensel olduğuna inanılan temel kural ve normlara dayalı olarak “eşitlik”, “özgürlük” ve özellikle “adalet” ve “hak” kavramlarının tanımları doğrultusunda çalışır. İşte bu yönüyle hukuk, ahlâk ve siyaset alanları çok kez iç içe geçerler.

Modern hukuk öğretilerinde özgürlük iki temel tutumdan hareketle şöyle tanımlanır: a) Birey, devletin bireylerin birbirleri ve devlet karşısındaki haklarını yasalarla güvence altına aldığı ortamda hukuksal özgürlüğe sahiptir (liberal hukuk devleti). b) Bireylerin kişisel hakları, onların ortaklaşa sahip oldukları haklardan, toplumsal barışı tehdit edecek, toplumun ortak çıkarlarını bazı bireylerin çıkarları lehine daraltacak şekilde, fazla olamaz (sosyal hukuk devleti).

*Liberal hukuk devletinde* bireye öncelik verilir ve bireysel özgürlükler üzerinde durulur ki, bunlar şöylece sıralanabilir: 1. tinsel/düşünsel özgürlükler: fikir ve vicdan özgürlüğü, din veya felsefe seçme özgürlüğü, 2. maddî/bedensel özgürlükler: kişisel güvenlik, yer değiştirme ve göç etme, hâne dokunulmazlığı, 3. ekonomik özgürlükler: mülkiyet hakkı, ticaret özgürlüğü.

*Sosyal hukuk devletinde* ise topluma öncelik verilir ve “toplumsal özgürlükler”den söz edilir ve bunlar arasında özellikle şunlara

vurgu yapılır: Liberal hukuk devleti anlayışı altında sayılan özgürlüklerden olan ekonomik özgürlükler, toplumsal yaşamda *eşitsizlik*lere yol açtıklarından, bu eşitsizliklere çözüm getirmek için işçi hareketleri, örgütlenme (sendikalar, dernekler) ve grev hareketleri aracılığıyla “kamusal özgürlükler” sağlanmalıdır. Burada, devletten ve topluluklardan yoksullara kaynak aktarımından, bazı ekonomik özgürlükleri kısıtlamaya, devlet eliyle ekonomik uygulamalar yapmaya kadar, sosyal eşitliği sağlamaya yönelik önlemler almak esastır.

### ***c) Modern Siyaset Öğretilerinde Özgürlük Kavramı:***

“Modern siyaset öğretileri” terimiyle kastedilen öğretiler içerisinde son iki yüz yıldır Batı siyasal düşüncesini en fazla meşgul etmiş olan iki öğretinin, “liberalizm” ve “sosyalizm” oldukları bilinir. Burada bu iki öğretinin özgürlük anlayışlarına, o da anımsatmak amacıyla, birkaç cümleyle yer vermekle yetinilecek, fakat bildirinin son bölümünde özellikle liberalizmin özgürlük anlayışı üstünde daha geniş şekilde ve eleştirel olarak durulacaktır.

#### ***1- Liberalizmde Özgürlük Kavramı:***

Modern hukuk öğretilerinde karşımıza çıkan iki özgürlük anlayışı, modern Batı tarihine yönünü veren iki siyaset anlayışı ve ideolojinin birer ürünüdürler. Bu iki anlayış ve ideoloji de, bilindiği gibi, liberalizm ve sosyalizmdir. Aslında konumuz olan “özgürlük” açısından bakıldığında, liberalizm ve sosyalizmin, Yeniçağa özellikle Fransız Devrimi’nden beri damgasını basmış olan iki temel kavram, “özgürlük” ve “eşitlik” kavramlarından birine tanındıkları öncelik bakımından birbirinden ayrıldıkları bilinir. Yine bilinir ki, liberalizm bireyler arasındaki beceri ve yetenek farklılıklarını “doğal” bulduğundan, becerikli ve yetenekli olanların toplum içinde daha üst yerlerde bulunmalarına karşı çıkılamayacağını, hattâ toplumsal gelişmenin mümkün olduğu kadar beceri ve yeteneklerin teş-

vik edilmesi ve ödüllendirilmesine bağlı olduğunu, bu nedenle bu beceri ve yeteneklerin “özgürce” ortaya konulabilmesi gerektiğini savunur. Tam buna dayalı olarak liberalizmde “özgürlük” kavramı “eşitlik” kavramının hep önünde yer almıştır ve “eşitlik” yalnızca hukuksal eşitlik ve fırsat eşitliği ile sınırlandırılmıştır.

#### *u- Sosyalizmde Özgürlük Kavramı:*

Oysa bilindiği gibi sosyalizm, formel kalan hukuksal eşitliğin ekonomik ve sosyal eşitsizlikleri gideremeyeceği, fırsat eşitliğinin ise daima becerikli ve yetenekli olanların lehine sonuçlanmakla bizzat ekonomik ve sosyal eşitsizliklere kaynaklık ettiği iddiasıyla, “eşitlik” kavramını “özgürlük” kavramının önüne koymakla karakterize olur. Sosyalizmde eşitlik, insanların birbirleriyle aynı konum ve değerde olmaları halidir. İlke olarak eşitlik, insanların birbirleriyle eşdeğer olduklarını, bundan dolayı insanlar arasında ayrım gözetilmemesi gerektiğini dile getirir. İnsanlar ekonomik, hukuksal ve siyasal yönden eşit olmalıdırlar. Sosyalizm, insanların maddî refahtan kendi ihtiyaçlarına göre pay almalarını, yoksulluğun, doğal nedenler dışında, esasen eşitsizlikçi ve sınıflı toplumsal yapıdan kaynaklandığını ileri sürerek, ekonomik eşitsizliğin, diğer eşitsizliklerin giderilmesinde ilk olarak giderilmesi gereken eşitsizlik olduğunu savunur. Hukuksal eşitlik, insanların yasalar önünde aynı konum ve değerde olmalarını öngörür. Siyasal eşitlik ise, insanların yöneticilerini kendi özgür iradeleri ile seçmeleri ve yine aynı yolla onları görevlerinden almalarını, herkesin eşit ölçüde yönetme hakkına sahip olduğunu ifade eder. Ve özgürlük, ekonomik, hukuksal ve siyasal eşitliklerin sağlanmış oldukları bir ortamda gerçekleşebilir. Kısacası özgürlük, ortaklaşa sahip olunanların en üst düzeyde bulunması halidir.

#### *d) Sonuç Yerine: Liberal Özgürlük Anlayışının Bir Eleştirisi*

Buraya kadar betimleyici ve tanımlayıcı bir tutumla ve elden

geldiğince tarafsız bir şekilde, “özgürlük” hakkında bir kısmı zaten bilinen belirlemeler yapmaya çalıştım. Son olarak, bu belirlemelere dayanarak, liberalist özgürlük anlayışının kendi açımdan bir eleştirisini sunmaya çalışacağım.

Liberalizmin iki yüzü vardır ve bu iki yüz birbiriyle bağdaşmaz. Bu yüzlerden birisi, kısmen yararcı ahlâk öğretilerinden izler de taşıyan “siyasal liberalizm” teriminde ifadesini bulurken, diğeri “ekonomik liberalizm” olarak anılır. Siyasal liberalizmle birlikte düşünülmeli gerektiği ileri sürülen “hukuksal liberalizm”in ise, insan hakları ve demokrasi temelinde “hukuksal eşitlik” fikrine dayandığı belirtilir. Siyasal liberalizm, her ne kadar hukuksal liberalizme dayanır görünse de, uygulamada o, liberalizmin öbür yüzü olan ekonomik liberalizm zemininde yükselir. Ekonomik liberalizm, insanların beden ve yetenek yönünden eşit olmadıklarını, insanlar arasında zekâ ve beceri farklılıkları olduğunu, yetenekli ve beceriklilerin bu yetenek ve becerilerini özgürce sergilemeleri, serbestçe mülk ve kapital sahibi olup yatırım yapmaları gerektiğini, toplumların da esasen bunların “özgür girişimcilik”leri sayesinde gelişebildiklerini öğretir. Liberalizmin hukuksal planda kalan ve fakat reelleşemeyen, sözde eşitlikçi ve ekonomik planda kalan ve fakat reel olan eşitsizlikçi yüzleri arasındaki gerilim, aslında asla giderilemez, yumuşatılamaz türden bir gerilimdir. Ekonomide sınıfları, aşırı gelir dengesizliğini, bir sosyal sınıfın diğer sosyal sınıf karşısında üstünlüğünü insanlar arasındaki eşitsizliğin doğal sonucu olarak gören natüralist tavrılı bu fiilî liberalizm, hukuk alanında “hukuksal liberalizm” doğrultusunda bir formel eşitliği gözetmeye (hiç olmazsa görünüşte) ne kadar gayret ederse etsin, kendisinin sebep olduğu ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan toplumsal sorunların ve huzursuzlukların üstesinden gelememiştir, gelemez. O böyle bir gayreti, ancak, bu sorun ve huzursuzlukların kendi egemenliğini tehdit etmesi karşısında ve sınırlı bir şekilde göstermiş, ekonomik ve sosyal iyileştirmelere bu tehdidin büyüklüğü oranında kerhen başvurmuştur. Tarih

bize, bu tehdidin azalması oranında liberalizmin pervâsızlaştığını, hattâ özellikle ekonomide (kapitalist ekonomi) vahşileştiğini öğretiyor. Zaten tarihsel olarak bakıldığında, liberal devlet, üstüne ne kadar “evrensel insan hakları” türünden cilâlar çekilmiş olursa olsun, uygulamada, burjuvazinin ekonomik konumunu güçlendirmek, mülkiyeti güvence altına alıp onu süreklileştirmek gibi bir işlev yüklenmiştir. Bu nedenle hukuksal liberalizm, teoride eşitlik fikrine dayansa da, uygulamada ekonomik liberalizmin ürünü olan eşitsizlikçi kapitalist sosyo-ekonomik düzenin bir örtüsü, bir cilâsı olmaktan kurtulamaz. Çünkü hukuksal liberalizmin, ekonomik liberalizmin “özel mülkiyet” ve “özel girişimcilik” kavramları üzerinde inşa edilmiş olan eşitsizlikçi yapısını değiştirecek bir gücü yoktur. Dolayısıyla onun eşitlikçiliği, uygulamada, sadece yasalar önünde bir formel eşitlik sağlamaktan öteye geçemez ve o bile pek işlemez. Hukuksal eşitlik ekonomik ve sosyal eşitlikle tamamlanmadığı yani bir sosyal hukuk devleti amaç edinilmediği sürece; liberal hukuk devleti, kurulu kapitalist düzene hizmet etmeye devam eder. Ve bugüne kadar liberal hukuk devletinin bir sosyal hukuk devletine dönüşmemiş olduğu da belirtilmelidir.

Günümüzde “globalleşme” sloganı altında Batı kapitalizminin en güçlü temsilcisi olan bir devletin kendisini hukuksal ve tabii daha önemlisi, ekonomik anlamda dünyaya tek seçenek olarak kabul ettirme girişimine tanık oluyoruz. (Son Irak operasyonu bu girişimin bir parçasıdır). Bu nedenle nötralite ve olgusallık izlenimi bırakan “globalleşme” terimini, onun bir öznesinin bulunduğunu, bu öznenin Batı kapitalizmi (ve özel olarak ABD) olduğunu hatırlayarak, “globalleştirme” olarak anlamak ve kullanmak gerekir. Ben Batı kapitalizminin kendi varlığını idame ve dünyaya hükmetme amacıyla her şeyi yapabileceğine, kendi içindeki çekişmeler yüzünden dünyayı iki kez dünya savaşına sürüklemiş olan aynı Batı kapitalizminin kendisi dışındaki dünyayı ve kendisine bağımlı kıldığı ülkeleri, süreç içerisinde sömürgeleştirmeye yöneldiğini düşünüyorum. Bu

durumda bizim ülkemiz gibi ülkelerin ve bu ülkelerin insanların ahlâksal, hukuksal ve özellikle siyasal olarak “özgür” kalamayacakları açıktır. Kalan özgürlüğümüze sahip çıkmanın ve onu daha da genişletmenin zamanı gelip geçmektedir.

# Felsefenin Geleceği Üzerine\*

Üç bölümlü bu bildirinin ilk bölümünde Ernst Cassirer'in kültür felsefesinin bazı temel önermelerinden hareketle bir başat kültür ögesi olarak felsefenin ve felsefeyle birlikte bilimin din ve mitos karşısındaki konumlarını kısaca irdelemeye çalışacağım. İkinci bölümde Kant'ın "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" adlı yazısı ve konuyla ilgili diğer birkaç yazısı çerçevesinde filozofun felsefe-din ilişkisi üzerine görüşlerine, özellikle felsefenin geleceğine ilişkin bir saptamasının önemini vurgulamak amacıyla değineceğim. Üçüncü ve son bölümde günümüzde felsefenin durumuna ve diğer kültür öğeleri arasında onun özellikle din karşısındaki konumuna ve felsefeyle ilgili herkesin felsefenin geleceği bakımından daha duyarlı ve daha etkili olması gerektiğini düşündüğüm birkaç noktaya ilişkin saptama ve değerlendirmemi sunacağım.

## 1. Bir Kültür Ögesi Olarak Felsefe

"Kültür"ün pek çok tanımı içerisinde felsefece kabul görenlerinden birisi, Herder'den beri şu olmuştur:<sup>1</sup> Kültür, toplumların "doğal durum"dan çıkıp kendileri için yararlı ve kendilerine göre iyi ve doğru bildikleri amaçlara ulaşmada ve bunları gerçekleştirme yolunda gösterdikleri tüm etkinliklerin ve bu etkinlikler sonucu meydana getirdikleri tüm ürün ve yaratımların genel adıdır. Bu ürün ve yaratımların başlıcaları ise, aynı zamanda bizzat kültürü oluşturan

\* Dünya Felsefe Günü (22 Kasım 2007) nedeniyle İstanbul'da düzenlenen uluslararası toplantıda bildiri olarak sunulmuş ve Türkiye Felsefe Kurumu tarafından yayımlana aynı adlı kitapta yer almıştır; Ankara, 2009.

1 Herder, J., G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-91, s. 24.

ran öğeler olarak, dil, ekonomi, bilim, hukuk, ahlâk, teknik/teknoloji, mitos, din, tarih, sanat, devlet, siyaset ve felsefedir.<sup>2</sup> Cassirer Herder'in kültür tanımını onaylar. Bununla birlikte onun esas ilgisi kültür öğeleri arasındaki bağıntıdır. Cassirer'e göre kültür öğeleri arasındaki bağıntı bir töz-ilinek bağıntısı değildir. Bu öğeler arasında bir tözsel bağıntı zaten yoktur. Bunlar arasında bir tözsel birlik aramak, bunların bir mutlak tin halinde ileride birleşeceklerini söylemek, yani Hegelci bir metafiziğe başvurmak, anlamsızdır. Kültür öğeleri arasında tözsel bir bağ yoktur; bununla birlikte onlar başıboş ve dağınık bir halde de değildirler. Onların arasında birbirlerine etkileri dolayımında gerçekleşen işlevsel bir birlik vardır. Kültür öğeleri homojen bir bütün oluşturmazlar, tam tersine birbirlerine göre heterojendirler.<sup>3</sup> Örneğin, felsefe ve bilim ile din ve mitos hiçbir zaman homojen bir bütünün parçaları olmadıkları gibi, aralarında hep süregiden bir karşıtlık vardır. Bu kültür öğeleri birbirlerinin yerini alamadıkları, birbirlerini ikame edemedikleri gibi, birbirlerini ortadan kaldıramazlar da. Birbirlerine göre heterojen olan bu öğeler arasında, bununla birlikte, biraz önce belirttiğim gibi, bir etkileşim ilişkisi hep vardır. Kültür öğeleri arasındaki bu etkileşim ilişkisi, bu öğeler arasında bir diyalektik ilişki biçiminde gerçekleşir. Bu demektir ki, kültür öğeleri, özellikle felsefe ve bilim ile din ve mitos birbirlerine karşı karşıt, hatta çelişik konumdadırlar. Onlar arasında kültür tarihi boyunca süren ve halen devam eden bir savaş vardır.<sup>4</sup>

Cassirer kültür öğeleri arasındaki karşıtlığın yapısal bir karşıtlık olduğuna inanmakta ve bu karşıtlığın aşılamayacağını düşünmektedir. Yine de o şu soruyu sorma zorunluluğunu duyuyor: İnsanın mitos ve dini (özellikle dinin ilkel formlarını), ilkel düşünce ve eylemleri aşması, kendi uzun tarihinin ve kültürün bu temel

2 Cassirer, E., *İnsan üstüne Bir Deneme*, çev. N. Arat, s. 23, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

3 Cassirer, E., age., s. 48.

4 Cassirer, E., age., 127.

biçimlerinin ürünlerini ortadan kaldırması umulabilir mi? Başka bir deyişle, felsefe ve bilimin dine ve mitosa egemen olacağı bir düzen oluşturulabilir mi?

Cassirer bir 20. yüzyıl filozofudur; iki dünya savaşı yaşamıştır. Ulusal bencilliklerin ve bazı bakımlardan modern çağın mitosları sayılabilecek yönler içeren ideolojilerin kendi aralarındaki çatışmanın üstelik bilimsel uygulamaların en yaygınlaştığı bir dönemde ne türlü felaketlere yol açtığını bizzat görmüştür. Cassirer'in buna ilişkin olarak aynı zamanda vasiyeti de sayılabilecek değerlendirmesi şöyledir: Felsefe mitos, dini ortadan kaldıramaz. Onun böyle bir gücü yoktur, olmamıştır. Çünkü mitos ve din, doğaları gereği, eleştirel ve akılcı bir irdelemeye karşı hep direnirler; zaten eleştirel oldukları takdirde dayandıkları zeminin altlarından kayacağını hissederler ve bir karşı atakla felsefenin etkisizleştirilmesine çalışırlar. Onları kitlelerin gözünde cazip kılan ve sürekliliklerini garanti eden yön de kitlelerin bir şeylere eleştirisiz bağlanma ve inanma yönündeki güçlü eğilimleridir. Buna karşılık felsefe, mitos ve dinin özyapılarını, özellikle dinin başvurduğu yöntem ve teknikleri bir kültür felsefesi etkinliği içinde araştırabilir, ortaya koyabilir ve onlar karşısında felsefeye tavır almanın daha gelişmiş biçimlerini geliştirebilir.<sup>5</sup> Cassirer kültürü ve toplumsal düzeni din ve mitos adına yıkıma götürebilecek girişimlere karşı her zaman hazırlıklı olmamız, teyakkuz halinde bulunmamız gerektiğini söylüyor. O, bu uyarısını yine bir mitostan, Babil'in yaratılış mitosundan bir örnekle destekliyor: Tanrı Marduk, kaosun ejderhalarını zincire vurur, fakat onları öldürmez. Felsefe, bilim (ve sanat) güçlü oldukları sürece, bu ejderhalar yani ilkel dine özgü boşınançlar, türlü çeşitli fanatizmler, saplantılar, tutsak olarak kalmaya devam ederler. Ama felsefe ve bilim (ve sanat) zayıf düştüklerinde meydan bunlara kalır. Dolayısıyla felsefe ve bilimin varoluşlarını sürdürmeleri için uyanık olmaları, teyakkuzu elden hiç bırakmamaları gerekir. İnsan bir kültür varlığı

5 Cassirer, E., age., s. 180.

olarak ancak yine kültür içinde özgürleşme olanağına sahiptir. Özgürlük “verilmiş” bir şey değildir; o insanın bir kültür varlığı olarak kültür dünyası içinde diğer insanlarla ilişkileri zemininde ve sürekli etkinlik halinde gerçekleştirebileceği bir şeydir.<sup>6</sup>

## 2. Kant'ta Felsefe-Din İlişkisi Çerçevesinde Felsefenin Geleceği

Kant'ın yaşamının son yıllarındaki yazılarının önemli bir bölümü, Hristiyan etiği örneğinde dinsel etiğin bir eleştirisini içerir. 1786 tarihli “Kendini Düşüncede Yönlendirmek Ne Demektir?” adlı yazısında, Kant bir dinsel etiği savunanlara karşı şöyle seslenmektedir: “Doğruluğun en son denek taşı olarak akli değil de inancı seçerseniz özgür olamazsınız. Çünkü bu durumda akla dayalı bir etik ortadan kalkar; onun yerini duyguların akıldışılığından kaynaklanan bir inanç etiği alır.”<sup>7</sup> Kant bu yazıdan yedi yıl sonra yayımlanan “Salt Aklin Sınırları İçinde Din” adlı, çok tartışılmış olan yazısında dinsel etiğe ve genellikle dine karşı eleştirilerini daha da sertleştirir. Kant'a göre dinler, Hristiyanlık örneğinde olduğu gibi, başlangıçtaki saflıklarını zaman içerisinde hep yitirirler ve devletin denetim ve teşvikiyle bir “Tanrı'ya yaranma ve Tanrı'nın gözüne girme dini” haline gelirler.<sup>8</sup> Kant'a göre, insan kendi inancının sağlamlığını ve güvencesini kendi içinde bulamıyor, tersine bu güvenceyi kendisine “dıştan”, yani bir din tarafından buyrulan şeylerde buluyorsa, özgür değildir. Aslında Kant iki yıl önce yazmış olduğu “Tanrı Kanıtlamasında Her Türlü Felsefi Girişimin Başarısızlığı Üzerine” adlı yazısında, dinlerin dıştan buyuran ve totaliter bir yapıya sahip olduklarını belirtmiş ve her dinin “herkesi ortak bir düşünce biçimine sokma yanlılığı”nı ister istemez içinde taşıdığını vurgulamıştı.

6 Cassirer, E., age., s. 194.

7 Kant, I., “Kendini Düşüncede Yönlendirmek Ne Demektir?” (1786), Immanuel Kants Werke, Berlin 1922, cilt IV, s. 363.

8 Kant, I., “Salt Aklin Sınırları İçinde Din” (1793), Immanuel Kants Werke, Berlin 1922, cilt VI, s. 323.

Şimdi, “Salt Aklın Sınırları İçinde Din” adlı bu yazısının önsözünde de özetle şunları söylemektedir:

Ahlâk, özgür ve özgür olduğu için kendisini yalnızca kendi akıyla koşulsuz yasalara bağlayan varlık olarak *insan* kavramı üstünde temellendirilebilir. Dolayısıyla insanın kendi görevini tanımak için kendi üstünde bir varlık idesine gereksinimi olmadığı gibi, eylemde bulunmak için kendine koyduğu ahlâk yasasından başka bir dayanağa da gereksinimi yoktur. İnsan kendisi dışında başka hiçbir şeyin kendisine yardımcı olamayacağını bilmelidir. Kendisi dışındaki bir şeyden, örneğin doğaüstü bir varlıktan, Tanrı’dan yardım beklemek, insanın kendisine karşı işlediği bir ahlâk suçudur. Kant bunu şöyle belirtmektedir: “Ahlâklı olmanın dine gereksinimi yoktur. Tersine ahlâklılık için yalnızca pratik akıl yeterlidir.” Ahlâklılığın temellerinin dinsel dogmalara dayandırıldığı yerde, insanın otonomisinden hareket eden bir akıl etiğinin yerini, Tanrı’nın gözüne girmeyi amaç edinen, totaliter ve yaranmacı bir etik alır. Oysa Kant’a göre insanların Tanrı’nın hoşuna gidebilecek belirli bir eylem türü olduğu konusundaki inançları da bir “dinsel kuruntu” ve bir “boş umut”tur. Kant bunu birkaç yıl önceki bir mektubunda şöyle belirtiyordu: “İnsanların Tanrı’nın en hoşuna gidecek tarzı kendi çok değişik inançlarına göre saptayabileceklerini sanmaları da boş bir umuttur; bu boş umut aslında ahlâk duygusunu kökünden sarsar ve bu duyguyu bir girdabın içine atar. Bu durumda insan, ahlâksal yaşamını Tanrı’nın kendisini gözetmesini sağlayacak bir araçtan başka bir şey olarak görmez.” Oysa eylem ancak salt otonomi ilkesine dayanır ve insanın kendine koyduğu yasaya göre eylemesinden başka hiçbir “dış” eylem nedenine, bir doğaüstü varlık inancına gereksinim göstermez ve böyle bir “dış” yardım beklemesiz.<sup>9</sup>

Kant’ın din ve felsefe, dinsel ahlâk ve otonomi ahlâkı arasın-

9 Kant, I., Wolke’ye 28 Mart 1776 tarihli mektubu, age., cilt XI, s. 149. Ayrıca, cilt VI, s. 328, 338, 345.

daki temel ayrımlar doğrultusunda konuyla ilgili son saptamaları şunlardır: Her din kendi içinde bir çelişkiyi barındırmak zorundadır. Çünkü din yapısı gereği dogmatik bir şematizme ve totalitarizme sahiptir ve kendi dogmalarını total olarak benimsetmek konusunda baskıcı ve emperyalisttir. Oysa aynı din, “dıştan” buyurduğu dogmaların tüm insanlar tarafından zorlamasız ve “içten” benimsenmesi gerektiğini de söyler. İşte, dinin giderilemez çelişkisi buradadır: “Dıştan” buyrulan şeyin “içten” benimsenmesinde hiçbir zorunluluk yoktur. Olsa olsa, buyrulan şeye “itaat” vardır ki, böyle bir itaat ahlâk dışıdır. Kant “Dünyanın Sonu” adlı yazısında bu durumu ayrıca şöyle belirtmektedir: “Din (Hıristiyanlık) kendi yasalarının kutsallığına tartışılmazcasına en yüksek saygının gösterilmesini buyurduğu gibi, bir de, bunların *içten sevilerek benimsenmesi* gerektiğini bildirir. ... Ne var ki, bir kimseye yalnızca eylemde bulunmakla yetinmemesi, üstelik bir de *severek* eylemesi gerektiğini *buyurmak* bir çelişkidir. ... İnsanlar için, konulan yasayı sevmeye değer kılan tek şey, bu yasanın özgürlük bilinci ve özgürlük duygusu altında seçilmiş olmasıdır.”<sup>10</sup> Kant’a göre bu durum bir “ikiyüzlülük” tehlikesini de kaçınılmaz olarak birlikte getirir. Çünkü “dıştan” buyrulan karşısında bir “yüz çevirme” ve “karşı koyma” her zaman olanaklıdır. “Dıştan” buyrulan şeylerin sevmeye değer olmaları zorunlu olmadığından, din ve onun dogmaları ancak görünüşte itibar edilen, sakınıldığı için gözetilen, korkulduğu için boyun eğilen şeyler olacaklardır. Sonuç olarak; dini, hele evrensel olduğunu iddia eden her dini bekleyen şey, bu çelişki ve bu iki yüzlülüktür.

Dinde karşılaştığımız bu çelişki ve iki yüzlülük, dinin içinde kalınarak görülemez ve gösterilemez. Bu çelişki ve iki yüzlülük, Kant’ta göre, ancak düşünmenin özgür olduğu felsefede gösterilebilir. Bunun tersine, akli ve düşünme yetisini vahye veya dogma-

10 Kant, I., “Dünyanın Sonu” (1794), Immanuel Kants Werke, Berlin 1922, Cilt VI, s. 356.

lara dayalı olarak çalışan bir çıkarım ve kanıtlama aracı kılmak ise, Kant'ın sözleriyle, "mistifiye edilmiş bir hayalciliğin elinde felsefenin ölümüne yol açar."

### 3. Felsefenin Geleceği Tehlikede midir?

Kant'ın din eleştirisi olumlu eleştiriler yanında pek çok olumsuz eleştiri de almıştır. Kant'ın bu eleştirisinde din karşısında aşırı sert bir tavır takınımış olduğu belirtilmiş, ayrıca yaşamının son yıllarına rastlayan bu eleştiride, dini sert bir biçimde eleştiren Kant'ın öbür yandan bazı dinsel (özellikle Hıristiyanlığa özgü) görüş açılarını benimsediği, hatta bunları sahiplendiği söylenmiş, kısacası Kant'ın din eleştirisinde ikircikli ve hatta çelişkili bir tavır içinde olduğu savunulmuştur. Kant'ın din eleştirisinin ayrıntılarına ve bu eleştiriye yöneltlen eleştirilere burada yer vermem olanaksız olduğu gibi, gereksizdir de. Burada beni ilgilendiren, Kant'ın din eleştirisinin sonunda yaptığı ve felsefenin geleceğine ilişkin olarak son derece önemli bulduğum, akli ve düşünme yetisini vahiy ve dogmalara dayalı olarak çalışan bir çıkarım ve kanıtlama aracı kılmamanın, "mistifiye edilmiş bir hayalciliğin elinde felsefenin ölümüne aç(çağ)ı"na ilişkin saptamasıdır. Bunun yanı sıra, Kant'ın eleştirisinin çerçevesini geniş tutmak, bu eleştiriye, din örneğinde, eleştirel olmayan her türlü düşünme biçimine, her türlü dogmatizme ve fanatizme yöneltmek olanaklıdır.

Cassirer kendi kültür çözümlemesinde kültürü oluşturan ana öğelerden bazıları arasında, özellikle felsefe ve bilim ile din ve mitos arasında, giderilemeyecek bir karşıtlık bulunduğunu, bunların birbirlerini ortadan kaldırmalarının olanaklı da olmadığını, onların kültür içinde karşıtların birlikteliği konumunda yer aldıklarını söylemişti. Aslında Kant'ın din karşısındaki tavrı da, eleştirinin sertliğine bakıp da din düşmanlığı olarak değerlendirilemez. Kant da Cassirer gibi, dinin bir sosyal fenomen olarak önemini ve kültür içindeki ağırlıklı yerini pek tabii ki onaylamaktadır. Aslında Kant'ın da, Cassirer'in

de kaygıları, din ve mitos karşısında felsefenin ve bilimin varoluşlarının sürekliliklerinin nasıl sağlanabileceğidir. Din ve mitos felsefe ve bilimin geleceğini karartabilir, hatta gelecekte onların “ölüm”üne zemin hazırlayabilirler mi? Kant, aklın ve düşünme yetisinin dinsel ve mitik inançların beslediği, “mistifiye edilmiş bir hayalcilik”in buyruğuna sokulmasının felsefenin ölümüne yol açacağını açıkça söylemektedir. Yakın gelecekte böyle bir olasılığın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda ise Kant bir şey söylememektedir. Onun Aydınlanmacı iyimserliğini dikkate aldığımızda, felsefenin geleceği konusunda, özellikle felsefenin din ve mitos karşısındaki konumunda gelecekte bir gerilemeyi, hatta felsefenin ölümüne yol açabilecek bir gerilemeyi pek olanaklı görmediğini ileri sürebiliriz. Kant gerçekleşmesi pek zor bir olasılık üzerine durmakta ve fakat böyle bir olasılığa karşı uyarasını yapmaktan da geri kalmamaktadır. Cassirer ise felsefenin ölümüne yol açabilecek bir gelişmenin olanaksızlığını vurgulamaktadır. Çünkü ona göre, aralarında karşıtlık, hatta savaş olmakla birlikte, bu karşıtlık ve savaş, felsefe ve bilim ile din ve mitos arasında birbirlerini yok etmeye götürecek türden bir karşıtlık ve savaş değildir. Bu savaşın yeneni ve yenileni yoktur; en azından bugüne kadar olmamıştır. Onlar karşıtların birliği ilkesi gereği, kültür içerisindeki yaşamlarını karşıt konumlarda sürdürüp giderler.<sup>11</sup> Felsefenin geleceği konusunda karamsarlığa kapılmaya gerek yoktur.

Bununla birlikte, durum bu diye gevşeklğe kapılmamak, dinsel ve mitik düşünme ve inanç biçimlerinin felsefi düşünme biçimleri karşısında daha fazla güçlenip yaygınlaşmasına engel olmaya çalışmak, felsefeyle ilgilenen herkes için bir ödevdir. Felsefe bugünde, gelecekte de, varoluşunu sürdürme olanağını ancak bu çabanın aralıksız sürdürülmesi durumunda bulabilir.

Sözlerimi günümüzdeki bazı önemli gelişmelerin felsefenin geleceği konusunda yol açtığını düşündüğüm kaygılara değinerek bitirmek isterim.

<sup>11</sup> Cassirer, E., *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat, s. 323, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

Günümüzde tüm dünyada dinin yükselişge geçtiği, dolayısıyla dinsel fanatizmin yaygınlaştığı, dinin geçmişe oranla çok daha yoğun ve yaygın bir şekilde siyasete âlet edildiği görölmektedir. Felsefede bile bazı “postmodernist” anlayışların felsefe ile din arasındaki binyılların karşıtlığını yumuşatmaya, felsefe ile din arasındaki sınırları belirsizleştirmeye çalıştıklarını saptıyoruz. Buraya kadar belirttiklerim, bu durumun felsefenin ölümüne yol açacağını hiç düşünmediğimin görölmesini sağlayabilir. Fakat daha önce de değindiğim gibi, bu durumdan kaygı duymamak da olanaksızdır.

Tekrar etmeyi gerekli buluyorum:

Felsefeyle ilgilenen herkesin felsefeyi daha fazla ve daha büyük özenle sahiplenmesi gerekmektedir. Çünkü felsefenin varoluşunu ve geleceğini felsefeyle ilgili olanların onu ısrarla sahipleniş çabalarından başka hiçbir şey güvence altına alamaz.



# **Evrenselcilik-Tekilcilik Tartışması Bağlamında Kimlik ve Özgürlük\***

## **Giriş**

Üç ana bölüm ve bir değerlendirme bölümünden oluşan bu bildirinin en geniş bölümü olan ikinci bölümde, genellikle “kimlik” ve özellikle “etnik kimlik” kavramları üzerinde durmaya çalışacağım. Bu kavramlara ilişkin belirlemelerimi hermeneutik felsefe geleneği içinde bağlı olduğum tekilci/tarihselci perspektif altında yapmaya gayret edeceğim. Bu nedenle ilk bölümde kendi perspektifimi daha belirgin kılabilen bir tartışmaya, evrenselcilik-tekilcilik tartışmasına ilişkin bazı saptamalarda bulunacağım. Üçüncü bölümde Immanuel Kant’ın özgürlük anlayışının etnik kimlik kavramı ve sorununa bakışta nasıl bir katkısı olabileceğine ilişkin değinmelerim olacak. Bu bölümde ve değerlendirme bölümünde konuya ve soruna ilişkin bazı görüş ve değerlendirmelerimi sunacağım. İlk bölüm kısmen soyut ve teorik belirlemeler içerecek. Buna karşılık ikinci, üçüncü bölümler ve değerlendirme bölümünde sadece felsefi olmakla kalmayan, hatta daha çok güncel ilişkin siyasal saptamalarım ve değerlendirmelerim yer alacak.

## **1. Evrenselcilik-Tekilcilik Tartışması Üzerine**

Evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşması, felsefe tarihinin erken dönemlerinden, örneğin sofistlerle Sokrates ve Platon arasındaki

---

\* 5-6 Ekim 2006 tarihlerinde Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünde VIII. Mersin Felsefe Günleri kapsamında düzenlenen “Modemlik, Postmodemlik: Kavramlar, Problemler” konulu sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur.

çatışmadan beri; mantıkta, ontolojide, bilgi kuramında, ahlâk ve siyaset felsefelerinde rastladığımız bir kutuplaşmadır. Evrenselciliğin çoğunlukla ağır basması nedeniyle zaman zaman hatta unutilan, evrenselciliğe yöneltilen eleştirilerin yoğunlaştığı dönemlerde ise yeniden gündeme gelen bu kutuplaşmanın on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden bu yana, yeniden ve yoğunlukla gündemde olduğu söylenebilir. O zamandan beri karşımıza çıkan Aydınlanmacılık-romantizm, pozitivizm-tarihselcilik, evrensel kültürcülük-cemaat kültürcülüğü karşıtlıklarının ve benzeri karşıtlıkların ve nihayet tüm bu karşıtlıklarla ilgili olarak modernizm-postmodernizm karşıtlığının arka planında pek çok yönden bu kutuplaşmanın belirleyici olduğu söylenebilir.

“Evrensel”in mantıkça kavranılışı konusunda bir sorun yoktur. Başka bir deyişle, evrensel (tümel, genel) düşünme ediminin vazgeçilemez bir ögesidir. Daha Aristoteles, evrenseli (tümeli, geneli) düşünmeden tikelin, tekilin de düşünülemeyeceğini ve bilinemeyeceğini belirtmişti. Ne var ki, tümeller, evrenseller, mantığa başvurarak bizim icat ettiğimiz zihinsel kalıplardır. Tümeller, evrenseller vardır; fakat gerçek anlamda var değildirler; onlar sadece mantıksal düşünme edimimizde, zihnimizde yer alırlar.

Evrenselcilik-tekilcilik kutuplaşmasının mantıksal, ontolojik ve epistemolojik arka planı çok kaba ve kısa olarak budur. Bu kutuplaşma felsefe tarihinde hatta iki farklı felsefe yapma tarzının da belirleyicisidir. Birinci felsefe yapma tarzına, felsefe tipine ben *evrenselci felsefe*, ikincisine ise *tekilci felsefe* diyorum.

*Evrenselci felsefe*, felsefe tarihinde başat ve en yaygın tarz ve tip olarak karşımıza çıkıyor. Bu tarz ve tip içinde Platon’dan Aristoteles’e, İslâm ve Batı ortaçağlarının filozoflarına, yeniçağda Descartes’tan Spinoza’dan, Leibniz’e, Aydınlanma çağıının hemen tüm filozoflarına ve 19. yüzyılın ortalarına ve oradan günümüze kadar, çok sayıda filozofun adını anmak mümkündür. İkinci tarz ve tip içinde yer alan filozofların sayısı birinciye kadar oldukça azdır. Bu-

nunla birlikte, Grek septiklerini, Pyrrhon'u, Timon'u, ünlü sofistler olarak Protagoras ve Gorgias'ı, geç dönem Batı ortaçağ felsefesinin nominalistlerini, özellikle Ockham'lı William'ı, yeniçağın bir çok duyumcu filozofunu, özellikle felsefesinin ilk evresiyle Berkeley'i, 19. yüzyılın ünlü solipsisti Stirner'i, yine 19. yüzyılın ilk yarısının romantik filozoflarını, felsefi hermeneutiğin kurucuları Schleiermacher ve Dilthey'i, irrasyonalizmin filozofu Nietzsche'yi, 20. yüzyıl hermeneutiğine kendine özgü bir yön vermiş olan Heidegger'i, hemen hatırladığım adlar olarak sıralamak mümkündür.

*Evrensel* kavramını sahiplenenler ve evrenselciliği savunanlar, çoğunlukla rasyonalist ve idealist filozoflar ve felsefe okulları olmuştur. Onlar "evrensel"i, çok kaba olarak, "evrenin bütününe yayılan, evrenin bütünü ve evrendeki her şey için geçerli olan, hiçbir istisna kabul etmeyen şey, yasa, ilke" anlamında kullanırlar. Ahlâksal, toplumsal alanda ise, bir düşünce, doğruluğunu tüm insanların teslim etmesi anlamında, evrenseldir; başka bir ifadeyle, tüm insanlığın kabul ettiği, onayladığı bir düşünce, evrenseldir. *Evrenselcilik* de, özellikle ahlâk, din, hukuk ve siyaset alanlarında evrenselin var veya gerçekleştirilebilir olduğuna, şu an gerçekleştirilmiş olmasa da, gerçekleştirilmesi gerektiğine inananların tavrını adlandırır. Batı kültür tarihinde evrenselciliğin en etkili olduğu alan ise, teoloji olmuştur. Hristiyan teolojisine göre, Tanrı tüm insanlar için aynı ve eşittir. Tanrı hiçbir ulus, ırk veya halkı, koruma ve inayet bakımından birbirinden ayırmaz. Tanrının iyiliği ve inayeti evrenseldir. Aslında şu hemen ifade edilmelidir ki, Hristiyan teolojisine özgü bu evrenselcilik, yeniçağın laik ve dindışı bir söylem içinde geliştirilmeye çalışılmış olan felsefe ve bilimini de, örtük veya açık, esinlendirmiş ve yönlendirmiştir.

Tekilci bir çıkış noktasına sahip olan tarihselci/hermeneutik felsefe içinden bakıldığında, evrensellik fikrine ve evrenselciliğe karşı ayrıca şu saptamalarda bulunmak mümkündür.

Tüm insanların onayladığı bir geçerlilik yani genelgeçerlik öl-

çütü bulmak ve buna bağlı olarak ahlâksal/toplumsal yaşamda evrensel ilke ve değerler konumlayıp bunları gerçekleştirmek, insanlık tarihine, kültür tarihine bakıldığında, mümkün olmamıştır. Bazı evrenselciler, evrenselin şu ana kadar gerçekleşmemiş olmasının ileride gerçekleşmeyeceğinin kanıtı olamayacağını, onun ileride gerçekleşmesi yolunda çaba sarfetmenin bir ödev olduğunu düşünürler. Oysa bana göre evrensel, düşüncede hep aranan, çoğu zaman da bulunduğu inanılan, ne var ki insanlık tarihinin hiçbir döneminde somut olarak gerçekleşmiş, hayata geçmiş bir şey değildir. Evrenselin, “tüm insanlar için geçerli kabul edilen düşünce” diye, biçimsel, içerikten yoksun bir tanımı yapılabilir; fakat somut ve içeriksel olarak onun ne olduğu belirlenemez. Ben onun ileride belirleneceğine de inanmıyorum. Tuhaf, fakat gerçek olan şudur ki, herhangi bir alanda evrenselin ne olduğuna, tüm insanlar değil, farklı bireylerin ve farklı grupların değişik felsefeleri, dinleri, ahlâk anlayışları, hukuk öğretileri, siyasal inanç ve ideolojileri karar vermekte ve böylece fiilen yaşanan şey, aynı alanla ilgili birden fazla evrensel ve evrenselcilik arasındaki rekabet ve hatta çatışma olmakta, fakat bu evrenselliklerden herhangi biri tüm diğerlerini sahneden silip tek başına ve herkes için geçerli olmayı sağlayamamaktadır. Öyle ki, evrenselin içerik olarak ne ifade ettiği hep tartışmalı ve çatışmalı olduğundan, evrenselin evrensel bir tanımını yapmak imkânsızlaşmaktadır.

Evrensellik fikri, düşünen kafalar için her zaman çok cazip bir fikir olmuştur. Öyle ki, düşünen kafaların büyük çoğunluğunun, felsefe ve bilimde evrensele ulaşma çabası kadar ahlâkta, hukukta ve siyasette de evrenseli toplum yaşamına sokma, evrensel kurallara göre düzenlenmiş bir toplumsal yaşam oluşturma girişiminden vazgeçmedikleri görülür. Bu girişim, ilk bakışta çok saygıdeğer bir girişim izlenimi yaratabilir. Ne var ki, bilgi alanında evrenseli arama serüveni kadar toplumsal/hukuksal/siyasal alana da evrenseli sokma çabaları, insanlık tarihi içinden bakıldığında, doğruyu bulma aşkına

ve tüm insanlığın yararı gözetilerek sürdürölmüş olsalar ve bu yüzden saygıdeğer bulunsalar bile; beklenin tersine, düşünce ve eylemde farklılaşmanın, hizipleşmenin ve çatışmanın en etkili güdümlayicileri olmuşlardır. Tuhaf olan şudur ki, tüm insanları ve toplumları aralarındaki farklılıkları aşarak bir evrensel toplum düzeni içinde birleştirme yolundaki evrenselci çabalar, tam tersine, farklılaşmanın, hizipleşmenin ve cepheleşmenin bizzat kaynağı olmuşlardır. Çünkü, biraz önce de değindiğim gibi, tüm insanlar ve tüm toplumlar için bilgide kanıtlanmış ve ahlâk, hukuk ve siyasette üzerinde herkesin uzlaştığı bir evrensel düşünce, ilke, kural olmadığından; evrensellik, daima, bazılarının görüş, eğilim ve inançları doğrultusunda savunulan ve savunulmakla kalmayıp kendisine içtenlikle inananların yine içtenlikle dayattıkları bir şey olmaktan kurtulamamıştır. Ve daha önemlisi, bu dayatma başka bazılarının görüş, eğilim ve inançları doğrultusunda aynı konuda başka evrensellerin dayatılmasına yol açmıştır ki, bu karşılıklı dayatmalar, bilgide, ahlâkta ve siyasette uzlaşmazlık ve çatışmanın tam da bu nedenle kaynağı olmuşlardır. Öbür yandan, bu evrenselci dayatmacılıklar, kendi evrensellerine içtenlikle inananları, bu dayatma sırasında totaliter ve globalist bir tavır içine ister istemez sokmuştur. Yineliyorum: Tam da bu yüzden evrenselcilik, insanlık tarihinde birlik ve uyumun değil, ayrılığın ve çatışmanın başlıca nedeni olmuştur. Evrensel olduklarını iddia eden İslâmiyet ve Hristiyanlık gibi dinler arasındaki bin beşyüz yıllık, liberalizm ve sosyalizm gibi ideolojiler arasındaki en az yüz elli yıllık çatışma, çeşitli evrenselcilikler arasındaki çatışmanın en bilinen örnekleridir. Onların her biri, tam da, kendi evrensellerinin geçerliliğine duydukları inanç dolayısıyla totaliter, çatışmacı, globalist ve dışlamacı olmuşlardır.

## 2. Kimlik: Etnik ve Ulusal Kimlikler Üzerine

Buraya kadar ağırlıklı olarak daha çok soyut, felsefi belirle-

melerde bulunmaya çalıştım. Şimdi, bu belirlemelere yer yer geri dönmekle birlikte, esasen somuta ve güncele yönelik belirlemelerde bulunmaya çalışacağım.

Son üç yüz yılda, evrenselcilik, esasen *modernizmin* temel direği oldu. Gerçi özellikle herimeneutik geleneği içinde Dilthey gibi filozoflar, hiçbir geleneğe sokulamayan bir Nietzsche, bunun yanı sıra Burckhardt gibi bir kültür tarihçisi ve Max Weber gibi bir sosyolog, 19. yüzyılın ortalarından ve son çeyreğinden itibaren bu modernizmi eleştirmeye, hatta teşrih etmeye başlamış bulunuyorlardı. Fakat modernizmin evrenselci, Aydınlanmacı, kozmopolitist egemen söylemi karşısında bu filozof ve sosyal bilimcilerin eleştirileri çok fazla yankı getirememişti. 20. yüzyılda art arda yaşanan iki dünya savaşı ve 1950'li ve 1960'lı yıllardan günümüze doğru gittikçe yaygınlaşan ekonomik, kültürel ve siyasal bağımsızlık talepleri, milliyetçilik ve dincilik, modernist Batı'nın kendi modernizmini bir kez daha teşrih masasına yatırmasını gerektirmiştir. Nietzsche ve Dilthey evrenselci modernizmi felsefi gerekçelerle eleştiriyorlardı. Bu kez aynı modernizm ağırlıklı olarak zorlayıcı siyasal ve pratik gerekçelerle de teşrih edilmeye başlandı. Kültürel, siyasal bağımsızlık isteklerinde çeşitli milliyetçilikler ve dinci akımların iddialarında ortak talepler olarak dile getirilen hususlar *farkçılık* (diferansiyalizm) adı altında anıldı. Böylece, 1960'larda başlayan ve 1980'lerden sonra şiddetlenen bir tartışma olarak, *(evrenselci) modernizm-(tekilci) farkçılık tartışması* yaşandı ve halen yaşanıyor.

Bize gelince: Özellikle Cumhuriyet döneminde, yukarıda değinilen gelişimle koşutluk gösteren yönleri fazlasıyla bulmak mümkündür. Son iki yüz yıllık tarihimiz, Batılılaşma ile aynı anlama gelen bir modernleşme tarihi olduğu kadar, resmi tarihe pek yansımada da, anti-modernist, anti-Batıcı ve farkçı (diferansiyalist) akımların ve siyasal hareketlerin de tarihi olmuştur. Ve dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi ülkemizde de, son 15-20 yıldır ırkçı, milliyetçi ve dinci akım ve hareketlerin eskisine oranla düşünsel ve sistematik

olarak daha da gelişmiş bir halde ivme kazandığına tanık oluyoruz. Evrenselci ve farkçı düşünceler arasındaki gerilim, etnik ve kültürel yönden bize göre hayli homojen olan Batı ülkelerinden çok daha şiddetle yaşanmakta, hatta ülke bütünlüğünü tehdit eder boyutlara varmaktadır.

“Kimlik” kavramı, bu bağlamda üzerinde en fazla düşünce üretilen kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kavram, felsefi düzeyde evrenselcilik-tekelsilik, tarihsel ve siyasal planda evrenselci düşünce-farkçı düşünce, sosyolojik planda modernlik-geleneksellik, modernlik-postmodernlik, etnolojik planda Batı kültürü-yerel kültür, evrensel kültür-cemaat kültürü, ulusal kültür-etnik kültür gibi kavram çiftleri düzleminde tartışılıyor. Böylesine geniş bir çerçevede tartışılan kavram üzerine burada ancak kısa ve eksik belirlemeler yapılabileceği açıktır.

Kimlik, açıktır ki, her şeyden önce insana ait ve insan dünyasında karşılaşılan bir fenomendir. Hayvan dünyasında kimlikten söz edilemez. Çünkü kimlik tanımlama ve tanımlanma ile belirlenen bir şeydir. Ancak insan kendini tanımlar ve başkalarının tanımlanır ve bu tanımlama ve tanımlanmaya eşlik eden bir bir ikinci yön olarak kendisini bir şeye (gruba, cemaate, ulusa vd.) ait sayar ve başkalarının bir şeye ait kılınır. Tanımlama ve tanımlanma dilsel edimlerdir. Dolayısıyla kimlikten söz edebilmenin ilk koşulu, bir *dile* sahip olmaktır. Dil ise, bilindiği gibi, en önemli kültür öğeleri arasındadır ve ayrıca kültürün taşıyıcısıdır. Kimlik, tam da bu yüzden, dil ve kültür yaratabilen ve bu yarattıklarının ortamında yaşayan varlık olarak insana aittir.

Kimlik, kısaca, kişilerin ve grupların “Kimsiniz, kimlerdensiniz?” sorusuna verdikleri cevaptır. Kişisel düzeyde kimlik, kişinin “Ben kimim?” sorusuna verdiği cevap olarak karşımıza çıkar. “Ben kimim?” sorusu, felsefi düzeyde sorulmuşsa, bu, kişinin kendi varoluşunu sorgulama, varoluşuna bir felsefi temel arama ihtiyacının karşılanması amacıyla sorulmuş bir soru olur. Ve “Ben” burada fel-

sefede “ben felsefesi” adı altında sürdürülen bir felsefe alanının temel konusu olur. Örneğin, 20. yüzyıl varoluşçuluğunun bir yönüyle bir ben felsefesi olarak geliştiği söylenebilir. Burada kimliğin felsefi sorgulanması ile değil, psikolojik, sosyolojik, etnolojik ve siyasal yönlerden belirlenmesi ve irdelenmesi ile ilgileneceğim. Kişinin varoluşu ile ilgili tüm inanç ve değerler ve bu inanç ve değerlerin öznel olarak yaşanması sırasında aynı kişide beliren ve az çok yerleşik hale gelen duygu, “kişisel kimlik”i meydana getirirler. Kişisel kimlik, kişinin kendisini diğer kişilerden ayıran özelliklerinin bilincinde olmasıyla karakterize olur ve bu bakımdan kişisel kimlik, bir biriciklik de taşır. Başka bir ifadeyle, hiç kimse diğeriyle sahip olduğu özellikler bakımından özdeş olamaz, herkes farklıdır ve tekildir. Kişisel kimliğin biricikliğinden kastedilen de esasen budur.

Her ne kadar kişisel kimlik tekil ve biricik ise de, kişisel kimliği oluşturan anlam, değer ve inançların önemli bölümünün kaynağı toplumdur. Başka bir deyişle, kişisel kimlik tamamen toplumca belirlenmiş değildir; fakat toplumdan alınanlar kişisel kimliğin oluşmasında büyük oranda belirleyicidir. Kısacası, kişisel kimlik, hem benzersiz, tekil ve biricik hem de toplumsaldır. Burada iki kavramı devreye sokmak gerekiyor. *Aidiyet* (belonging) ve *mensubiyet* (attachment). Aidiyet kişinin belli bir grubun üyesi olarak görülmesi, kişisel kimliğinin o grubun inanç, eğilim ve değerlerine göre tanımlanmasını ifade eder. Aidiyet kişinin bir şeye (gruba, o grubun inanç ve değerlerine) ait olma ihtiyacının ve eğiliminin bir ürünüdür. Burada iki hal karşımıza çıkar. Kişinin aidiyeti başkaları (ötekiler) tarafından tanımlanmış ve kişi bu tanıma hiç de benimsememiş olabilir. Kişi aidiyetini kendisi tanımlamış ve bu tanıma başkaları da (ötekiler) onay vermişse, bu durumda aidiyet *mensubiyete* dönüşür. Burada kimliği soruna dönüştüren bir durumla karşılaşırız. Bazı özellikler kişinin kendisinin sahiplenmediği ve fakat başkalarının (ötekilerin) ona mal ettikleri veya başkalarının ona mal etmedikleri halde onun sahiplendiği özellikler olabilir. İşte *kimlik bunalımı* de-

diğimiz olguyla burada karşılaşırız. Kişi böyle bir bunalımda sonsuz ikilemlere düşebilir. Bu, trajik bir durumdur ve sanatın, özellikle edebiyatın beslendiği ana kaynaklardan birini oluşturur. Ait sayılmak isteyip de ait sayılmama veya istemeyip de ait sayılma, gerçekten de trajik bir durumdur.

Kişisel kimlikle ilgili olarak bunları belirtmekle yetiniyorum. Benim burada daha fazla üzerinde durunak istediğim kimlik, *kolektif kimlik* tir. Kolektif kimliği kişisel kimlikten ayıran en önemli yön, kolektif kimliğin kişisel kimlikte olduğu gibi “Kimsiniz?” sorusuna değil de, “Kimlerdensiniz?” sorusuna cevap olmasıdır. Kolektif kimliğe, kişisel kimliğin toplumsal yönü olarak da bakılabilir. Her kişisel kimlikte bir toplumsal yön olduğunu yukarıda belirtmiştim. Bu toplumsal yöne, işte şimdi kolektif kimlik adını verebiliriz. Kolektif kimlik, kişinin toplumsal olarak inşa edilmiş yönleridir. İşte, kolektif kimlikler, toplumsal kaynaklı olmakla, yani farklı aidiyetler ve mensubiyetlere dayanmakla, her zaman gruplar, etnik topluluklar, sınıflar, zümreler arası çatışmanın da kaynağı olmaktadırlar.

Kolektif kimlikler, toplumsal ve kültürel genişleme ve çeşitlenmeye tam bir koşutluk gösterirler. Yani toplumsal ve kültürel genişleme ve çeşitlenme arttıkça, kolektif kimlikler de çoğalır ve çeşitlenirler. Ve bu artış, farklılıkları arttırdığı ölçüde, kimlikler arası çatışmayı da körükler. Özellikle günümüzde iletişimin hızla gelişmesi ve yoğunlaşmasıyla birlikte, kolektif kimlik türleri olarak etnik ve dinsel kimliklerin daha da çeşitlendiği ve ayrıca her etnik ve dinsel kimlik içinde de küçük, hücre ve zaviye tipi oluşumlara kadar inen bir çeşitlenme yaşandığı görülmektedir. Ve kolektif kimliği sorun haline getiren ve onu toplumların, özellikle devletlerin başını ağrıtan bir bunalıma dönüştüren olgu da budur.

Tarih içinden bakıldığında, kimlik olgusu hemen her zaman beraberinde bir kimlik sorununu da içermiştir. Bununla birlikte, ilkçağda önemli tarihsel olaylara ve sonuçlara yol açacak boyutlarda bir kimlik sorununun yaşandığına ilişkin veriler pek yoktur.

Ortaçağda ise “evrensel” diye adlandırılan dinler (İslâmiyet, Hıristiyanlık) kendi aralarında çatışmışlarsa da, bunların egemen oldukları coğrafyalarda farklı kolektif kimliklerin gelişmesine zaten izin verilmediğinden, kimlik sorunu ancak marjinal ve minik gruplar içinde yaşanan, önemsiz bir sorun olarak kalmıştır. Kimlik sorunu esas itibarıyla yeniçağla ve özellikle Aydınlanma dönemi sonrasında yaşanmaya başlamıştır. Bu dönem, bilindiği üzere, *ulus-devlet*lerin doğup gelişmeye başladığı dönemdir. “Evrensel” diye adlandırılan dinler, biraz önce de değindiğim üzere, tek bir kolektif kimlik çatısı altında bireyler arasında bir türdeşlik, homojenite sağladıklarından, kendileri açısından olumsuz sonuçlara yol açabilecek ölçüde bir kimlik sorununun ortaya çıkmasını da önlemiş oluyorlardı. Ulus-devletlerin bir kısmı da, bu kez din temelinde değil, laik bir tutumla ve “ulus” diye adlandırdıkları bir kolektif kimlik çatısı altında, bir türdeşlik, homojenite sağlamaya çabalamışlardır. Başka bir deyişle, ortaçağda din yoluyla sağlanan türdeşlik yerine ulus-devletler “ulusal bütünlük” yoluyla bir türdeşlik sağlama yoluna girdiler. Ulus-devletler, sanayi devrimini yaşayan Avrupa’da, büyük ölçüde, evrenselci düşünce doğrultusunda, liberalizmin ve kapitalizmin taleplerine uygun bir yapılanma ile varoluş buldular. Sanayi devrimi, sanayi kentlerinin çevresindeki hinterlandın genişlemesine, bu da yeni pazarların oluşturulmasına yol açtı. Ve bu pazarların tümü, belli bir toprak bütünlüğü temelinde, tek bir ekonomik organizasyon şeması altında birleştirilmeliydi. İşte bu ekonomik organizasyonu denetleyip güvenceye alacak olan bir devlet yapılanmasına ihtiyaç vardı ki, bu ihtiyacı ulus-devletin sağlayabileceği öngörüldü. Ulus-devletlerin önemli bir kısmı, evrenselci-Aydınlanmacı düşünüş tarzı altında, ulusu dil ve kültür birliği temelinde bir yurttaşlar birliği olarak gördüler, onu öyle lanse ettiler. Bu, ulus-devletlerin önemli bir kısmını toplumdaki çeşitli kolektif kimliklerin görmezlikten gelinmesi, vaz’edilen ulusal kimlik içinde eritilmesi, bastırılması veya ehlileştirilmesi yolunda çaba sarfetmeye yöneltti. Hatta bazı

ulus-devletler bir kimlik sorunu olduğunu veya olabileceğini kabul bile etmediler. Evrenselci düşünce doğrultusunda, onlar için, herkesin benimsemesi gereken genel ve bütünlüklü bir ulusal kimlik vardır. Kolektif kimlikler, özellikle etnisite ve etnik kimlikler ulusal kimliğe sadece folklorik renk katabilirler. Esas olan ulusal kültür ve ulusal kimliktir.

Bu noktada özellikle etnisite ve etnik kimlik üzerinde durma gereği vardır. Etnisite, din, dil, kültür ve mekân bakımından hem kendisini diğerlerinden “ayrı” gören hem de diğerleri tarafından “başka” sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü bir kültüre sahip olan ve içerden evlenme ve benzeri yollarla bu kimliği koruyan, toplumsal, siyasal ve kültürel oluşum olarak tanımlanır. Etnisite, bilindiği gibi, köken olarak Grekçe *ethnos*’tan gelir. Ne *ethnos* ne de Latince karşılığı olan *natio*, tür, ırk, kabile, soy, kandaşlık gibi anlamları çağrıştırırlar. Gerçekten de, bu terimlerle antikçağda hiç de tür, ırk, kabile, soy, kandaşlıkla karakterize olan gruplar değil, esas olarak bir aileler birliği, dayanışma ve çıkar ortaklığı içinde bulunan gruplar kastedilmiştir. *Ethnos*’un ve özellikle *natio*’nun ırk, soy, kan birliği gibi anlamları içerir şekilde kullanımına ve bir siyasal birliğe gönderme yapılarak anılmasına ancak “ulus” ve “ulus-devlet” kavramlarının ortaya çıkıp yaygınlaştığı 18. yüzyılın sonlarında ve özellikle 19. yüzyılda rastlanmaktadır. Ulus-devletlerin bazılarının bu dönemde ve günümüzde, belirli bir etnisiteye dayanma ve diğer etnisiteleri bu etnisiteye göre baskı, ikna ve kültürel özümleme gibi yollarla biçimlendirme ve bu yolla bir “ulusal bütünlük” sağlama girişimi içinde oldukları açıktır. Biraz önce bunda dönemin evrenselci-Aydınlanmacı zihniyetinin yönlendirici etkisine değinmiştim.

Etnik kimlik için de, genel olarak kimlik hakkında daha önce belirttiğim hususlar geçerlidir. Yani bir kimse kendini bir etnik kimliğe ait saysa da başkaları onu o kimliğe ait saymayabilir. Veya tersine, kendini o etnik kimliğe ait saymasa bile, başkaları onu o kimliğe ait sayabilir. Dolayısıyla etnik kimliği belirlemede sağlam

bir ölçüt bulmak zordur. Ve daha önce kişisel düzeyde yaşanan bir şey olarak söz ettiğim kimlik bunalımı etnik kimlikle ilgili olarak da pekala yaşanabilir; yaşandığına ilişkin örnekler de pek çoktur. Bu noktada en fazla, kişinin kendisini o etnik kimliğe duyguda ve düşüncede ait saydığına dair beyanına itibar edilebilir. Bunun kadar önemli olan diğer husus şudur: Son yüzyıllar içinde etnisiteyi soy birliğine, genetiğe, ırka dayandırma konusundaki girişimler hiç eksik olmamış, bu, çeşitli ırkçılıkların, şovenizmlerin, faşizmlerin belirip yaygınlaşmasını hızlandırmıştır. Ne var ki, tarihin bize öğrettiği çok önemli bir şey vardır: Hiçbir etnisite ezeli ve ebedi değildir; tersine etnisiteler coğrafi ve kültürel koşullara bağlı olarak boyuna değişikliklere uğrarlar, birbirlerine karışırlar. Öyle ki, din, mezhep, tarikat kimlikleri de etnisitelere süreklilik, kalıcılık sağlayamazlar; çünkü onlar da, daha yavaş olmakla birlikte, değişirler, birbirine karışırlar. Bu durum, etnik kimliği zorunlu olarak kaygan, karmaşık, eğilip bükülebilen bir şey kılmaktadır. Etnik kimlik, kültürel olan her şey gibi, tarihseldir; tarihsellik ise, en önemli yönüyle, değişme ve dönüşme demektir. Buna karşılık, etnisiteyi ve etnik kimliği az veya çok değişmezliğe, sürekliliğe sahip sayan tutucu yorumlara da rastlanabilmektedir ki, bu tutucu yorumlar ırkçılığı ve şovenizmi besleyen en önemli destekler durumundadırlar.

Etnisite ve etnik kimlikle ilgili olarak belirttiklerimi, bazı tekrarlar pahasına, şöyle toparlayabilirim:

1. Etnisite, ırk, kan ve soy birliği gibi bir doğal/biyolojik temele dayandırılmaz.

2. Etnisite ve etnik kimlik, zamandışı, tarihdışı değildir; tam tersine tarihseldir. Bu demektir ki, etnik kimlikler boyuna değişirler, dönüşürler. Bu değişim ve dönüşümün bir insan ömrünü veya birçok kuşağı aşan, uzunca zaman dilimlerinde gerçekleşiyor olması, onların sürekli ve değişmez olduğu yanılgısını besler. Bu yanılgı ancak tarih bilinciyle aşılabilir.

3. Son birkaç yüzyıldır etnisitenin ve etnik kimlikçiliğin kayna-

ęı modernizm ve Aydınlanmacı evrenselcilik olmuştur. Modernizmin, Aydınlanmacılığın iyiniyetli, evrenselci hünamizmi, Aydınlanmacıların, evrenselcilerin hiç beklemedikleri bir sonuca yol ağmış, umduklarının tam tersine, tekilciliği, farkçılığı (diferansiyalizm) ve bağlı olarak etnik kimlikçiliği doğurmuş ve bunların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Etnik kimlikçiliğin beslendiği bir diğer önemli kaynak da Avrupa kaynaklı bir felsefi/edebi akım olarak romantizm, özellikle Alman romantizmi olmuştur. Alman romantizmi bugün “romantik ulusalcılık” dediğimiz bir anlayışa kaynaklık etmiştir. Buna göre, her ulus “özgün” ve “otantik”tir. Hiçbir ulus diğerine benzemez.

Ulus, tarihin derinliklerinden çıkıp gelen, yüzlerce, binlerce yıllık ortak değerlerin taşıyıcısı, kan ve soy birliğine dayalı bir oluşumdur. Alman romantiklerinin ulus için geliştirdikleri bu görüş, ne var ki, 19. yüzyılın sonundan itibaren ve özellikle günümüzde bir yandan faşizmin, öbür yandan son on yıllarda da etnikçiliğin ve etnik milliyetçiliğin sahiplendiği, dayandığı bir görüş olup çıkmıştır.

Etnik kimlikçiliğin, ulus-devletle bağıntılı ulusal kimliğe karşılık içinde gelişimini bulduğuna değindim. Fakat bu arada aynı etnik kimlikçiliğin çelişik bir biçimde romantik ulusçuluğun mirasına dayandığını da söyledim. Romantik ulusçuluk ile etnik kimlikçiliği buluşturan en önemli yönleri yukarıda andım. Bunlara şimdi bunlarla doğrudan bağıntılı olmakla birlikte özel olarak üzerinde durulması gereken çok daha önemli bir başka yön de eklemem gerekecek. Romantik ulusçuluk ve etnik kimlikçilik, özgünlüğe ve otantikliğe vurgu yapmaları nedeniyle tekilci/farkçı dışınme tarzına bağlı anlayışlar olarak değerlendirilmelidirler. Bu, felsefi planda, kendileri bir felsefi temellendirme içinden konuşmamış olsalar bile, onların adcı (nominalist), tekilci bir epistemolojiyi örtük olarak benimsemiş olduklarını belirtmemize izin verir. Oysa, aynı romantik ulusçuluk ve etnik kimlikçilik, karşıt ve hatta çelişik bir tutumla, evrenselciliğe özgü yönler olarak tözcü/özcü bir tavırla da karşımıza

çıkılmaktadırlar. Onlar, ulus-devletlerin asimilasyonist politikalarla bir “ulusal kimlik”i dayatmak istemelerine, bu kimliği bir çeşit töz, az veya çok değişmez, sürekli bir öz olarak tanımlayıp bu tanıma yaygın kılma girişimlerine şiddetle karşı çıkarlarken; öbür yandan kendileri de kendi romantizmleri ve etnikçilikleri içinde kendi kimliklerini, az veya çok değişmez, sürekli yönlelere sahip tözler ve özler gibi sunmaktan vazgeçmemektedirler. Bu, romantik ulusçuluğun ve etnik kimlikçiliğin en büyük çelişkisi ve açmazı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlginçtir ki, 1940’lı yıllara kadar siyaset felsefesinde, sosyolojide, antropolojide ve hatta etnolojide “kimlik” kavramının hemen hiç kullanılmadığına tanık oluyoruz. Kimlik, bir insani fenomen olarak hep vardı, fakat siyaset felsefesinde, sosyolojide, antropolojide, etnolojide kavramlaştırılması ve sorunsallaştırılmasının tarihi yetmiş yıl bile değildir. Bunun kültürel ve siyasal nedenleri vardır ve bu nedenlere değinmeden kavramın gelişimini sağlıklı bir biçimde görmek mümkün olmaz. Burada bu nedenlere ayrıntısıyla değinmeyeceğim açıktır. Bununla birlikte bazı önemli gördüğüm nedenleri kısaca anabilirim.

Etnik kimlikçiliğin ve etnik milliyetçiliğin 2. Dünya Savaşı’ndan sonra dünya siyasetinde iki süper güç dışında bir üçüncü güç oluşturma düşüncesi ve “üçüncü dünyacılık” olarak anılan bir hareketle eşzamanlı olarak yaygınlaşmaya başladığı saptanabilir. Üçüncü dünyacıların çoğu, bununla birlikte, etnik kimlikçi ve etnik milliyetçi de değillerdi. Fakat onların girişi etnik kimlikçilik ve etnik milliyetçiliği ateşledi. Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra Amerika Birleşik Devletleri tek süper güç olarak kaldı ve üçüncü dünyacılık da eski etkisini kaybetmeye başladı. Ve bu yıllar, yani 1980’li yıllar, etnik kimlikçiliğin ve etnik milliyetçiliğin hızla yayılmaya ve “kimlik” kavramının felsefe ve bilim literatürüne iyice kazındığı yıllar oldu. Amerika Birleşik Devletleri’nin tek süper güç olarak kalması ile etnik kimlikçilik ve etnik milliyetçiliğin yükseli-

şinin eşzamanlı olması bir rastlantı değildir. Amerikan İmparatorluğu, “küreselleşme” sloganı altında, tüm dünyaya neoliberal bir ekonomik düzen içinde hâkim olmak ve bu dünyayı kontrol etmek istemektedir. Binyılların bir klasik siyasal taktiği olarak “böl ve yönet” ilkesi doğrultusunda, kendisini rahatsız edebileceğini düşündüğü ulus-devletleri zayıflatmak ve hatta etnik temelde parçalamak, bu imparatorluğa kendi hâkimiyet ve kontrol isteğini gerçekleştirmekte en etkili yol olarak görünmektedir. İşte bu nedenle etnik kimlikçilik ve etnik milliyetçilik, felsefeden, bilimden günlük siyasete kadar, her alanda gündemde tutulmakta ve teşvik edilmektedir. Kimlik kavramına ve kimlik sorununa Amerikan İmparatorluğu’nun müdahale ve yönlendirmelerinden bağımsız olarak bakmak, yanıltıcıdır, yanlıştır.

Şimdi, “kimlik”e ilişkin olarak buraya kadar bildirdiklerimi kısaca toparlamak istiyorum.

Kimlik, adı konulmuş olsun olmasın, bir sosyal varlık olarak insanın binlerce yıldır vazgeçilmez, onsuz olmaz bir yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte, kimlik kavramı son yetmiş yılda literatüre girmiş, “kimlik sorunu” ise, ancak son çeyrek yüzyıl içinde gündeme girmiştir. Gerçekten de, iki yüz yıl öncesine kadar toplumların ve devletlerin bir kimlik sorununu yoğunlukla yaşadıkları ileri sürülemez. Tarih, bize böyle bir sorunun o ana kadar yoğunlukla yaşandığına dair somut örnekler sunmuyor. O ana kadar devletlerin kendi uyruklarının kimliklerini devlet olarak kendince tanımladığı, vaz’ettiği bir kimliğe göre belirleme gibi bir girişimlerine de pek rastlamıyoruz. Başka bir deyişle, devletlerin o ana kadar uyruklarını bir “ortak kimlik”le tanımlama ihtiyacı duydukları söylenemez. Bu devletlerde kimlik, kendiliğinden ve bir (dinsel, etnik, zümresel, mesleki vd.) cemaatin kendisini tanıma ve tanımlamada pek olağan olarak ve herhangi bir belirgin siyasal gönderimde bulunmaksızın başvurduğu bir etiket olarak karşımıza çıkıyor. Kısacası, kimlik, cemaate göre belirlenen bir şey olmuştur. Ve cemaat

kimliğinin dayandığı zemin de, büyük bir çoğunlukla etnik bir zemin olmamış, tersine çeşitli etnik grupların ortaklaşa benimsedikleri bazı örfler, gelenekler, âdetler olmuştur. Özellikle Roma'dan Bizans'a ve Osmanlı'ya kadar, imparatorluklarda karşılaşılan kimlik, cemaat kimliği olmuştur ve bu imparatorluklar, cemaatlerin siyaset sahnesine kendi kimliklerini lanse ederek ve savunarak çıkmalarını önlemişlerdir. Siyaset, başatlıkla, cemaatler ve kimlikler üstü bir zeminde yapılmış, siyasetçiler devletin cemaatler ve kimlikler üstü siyasetini uygularlarken, gerektiğinde kendi etnik gruplarının çıkarlarına, gelenek ve inançlarına aykırı eylemlerde bulunmaktan da kaçınmamışlardır. Örneğin, Osmanlı'nın devşirme sistemi, devleti cemaatler üstücü bir tutumla yönetme ihtiyacının bir ürünü olmuştur. Bununla birlikte, devletin sivil ve asker yönetici kadrolarında istihdam devşirme sistemi gibi sistemlerle sağlanırken, bunlara devletin zorlamasıyla bir üst kimlik, bir çeşit emperyal kimlik kazandırılmak da istenmiştir. "Romalılık", "Osmanlılık", böylece etnik kimlikler üstü bir kimlik olarak belirlemekle birlikte, toplumdan kopuşun, koparılışın da bir ürünü olmuştur. Sonuçta, iki yüz yıl öncesine kadar, kendini toplumdan ayıran bir yönetici/elit zümrenin hâkimiyetine ve bu zümreye özgü bir kimliğe zemin hazırlanmış olsa da, devletlerde etnisite kaynaklı sorunlar pek fazla yaşanmamıştır. Kimliğin sorunsallaşması, bir kez daha altını çizmeliyim, ulus-devletlerin (özellikle romantik ve etnik milliyetçiliğe dayalı ulus-devletlerin) dayatmalarının bir sonucu olmuştur.

### 3. Kimlik ve Özgürlük

1980'lerle birlikte, Amerikan İmparatorluğu'nun yönlendirmesi altında, ulusal kimliklerin zayıfladığına/zayıflatıldığına, buna karşılık cemaatlere, halklara, tarikatlara, dilsel gruplara dayalı kimliklerin, özellikle etnik kimliklerin öne çıktığına/çıkarıldığına tanık oluyoruz. Bu zaman dilimi, aynı zamanda "çok kültürlülük" teriminin sıkça telâffuz edildiği bir zaman dilimidir de. Bu terimle, bü-

yük gruplardan en küçük bir gruba kadar, kimlikler, özellikle etnik kültürler çerçevesinde bir artışa gönderme yapıldığı gibi, bu artış ve çeşitlenmenin olumlandığı görülmektedir. Ne var ki, bu durum etnik kimliklerin ve etnik kültürlerin *özgürce* yaşanması gibi olumlu bir sonuç doğurmamış, tam tersine son çeyrek yüzyıl, etnik ve dinsel çatışmaların çok yoğun şekilde yaşandığı ve yaşanmakta olduğu bir “mikro milliyetçilikler” ve “tarikatçılıklar” dönemi olmuş, etnik hizipleşmeler çoğalmış, ayrılıkçı siyasetler ve bu arada terör, hızla artmıştır. Bir başka çelişki ve hatta paradoks da burada karşımıza çıkmaktadır. Kimliklerin ve özellikle etnik kimliklerin devletlerin ve tabii ulus-devletlerin baskısından uzak bir şekilde, özgürce yaşanması konusundaki istek, talep ve girişimler, etnisiteler arasında çatışmaya, yeni baskı tekniklerine ve özgürsüzlüklere zemin hazırlamıştır. Bugün bu paradoksu dünyanın birçok yerinde ve ama özellikle ülkemizde yoğun bir şekilde yaşıyoruz.

Bu paradokstan çıkış konusunda bir felsefeci olarak neler söylenebilir? Ben tekilci/tarihselci felsefe geleneği, hermeneutik felsefe geleneği içinde çalışan bir felsefeci olmakla birlikte, bağlı olduğum gelenek içinde birçok yönden eleştiriye uğramış bir filozofun, Aydınlanmacı/evrenselci felsefe geleneğinin en büyük adlarından olan Immanuel Kant’ın özgürlük anlayışının tekilci-tarihselci bir yorumla bu paradoksun giderilmesinde bize nasıl bir ışık tutacağını bir süredir sürekli düşünmekteyim. Bir tekilci/tarihselci olarak, Aydınlanmacı/evrenselci Kant’ın felsefesinden nasıl olur da medet umduğumu düşünenler olabilir ve bunda bir çelişki olduğunu ileri sürenler çıkabilir. Ne var ki, benim Kant’ın özgürlük anlayışını yorumlayışım, evrenselcilerden farklı olmuştur. Burada Kant’ın özgürlük anlayışının yoğun tartışmalara yol açmış olan farklı yorumları üzerinde elbette ki duramam. Sadece Kant’ın özgürlük anlayışını nasıl anladığımı özetlemeye ve onun kimlik sorunu bakımından önem ve değerini vurgulamaya çalışabilirim.

Bilindiği üzere, Kant’ın ahlâkı, “ödev ahlâkı” yanında “özgür-

lük ahlâkî” adıyla da anılır. Kant’a göre ahlâksal yaşam, bir doğa yasası gibi evrensel olacak, fakat doğada bulunmayıp insan tarafından tasarlanıp yine insan tarafından işlerlik kazandırılacak ve işlerlik kazandırılması gereken bir yasadır. Böyle bir yasa, kendi aklımız ve irademizle kendi kendimize koyduğumuz ve eylemlerimizi belirlemesini yine aklımız ve irademizle onayladığımız bir yasa olacaktır. Böyle bir yasa, insanın hem kendisi için istediği hem başkalarının da kendi akıl ve iradeleriyle isteyebileceği bir yasadır. Böyle bir yasayı ise ancak *özgür insan* isteyebilir. Çünkü özgürlük, “yasası kendinde olmak”tan, kendi yasasını kendisi koymaktan, yani “otonomi”den başka bir şey değildir. Bu özgürlük anlayışını toplumsal ve siyasal zemine taşıyarak şunları belirtebiliriz. Özgürlük, insanların ve toplumların kendi yaşama biçimlerini, yani ekonomilerini, siyasal rejimlerini, sanatlarını, zihniyetlerini, özetle en geniş kapsamıyla kültürlerini kendi inisiyatifleri ile kurmaları anlamına da gelir. İşte, Kant’ın evrenselci olduğu ileri sürülen özgürlük felsefesini tekilci/tarihselci bir ışık altında anlayabileceğimiz, hatta bana göre anlamamız gereken nokta budur. Buna göre, toplumların kendilerini başka toplumlardan yalıtmaları, içe kapanmaları gerekmez; hele yaşadığımız çağda bu zaten imkânsızdır. Ne var ki, bireyler kadar toplumların da “kişilik”lerinden ve “kimlikler”inden söz edilecekse, bu “kişilik” ve “kimlik”in diğer toplumlarla etkileşim içinde, fakat en nihayet her toplumun kendi ayakları üstünde durarak ve kendinden hareket ederek sağlanabileceği görülmelidir. Özgürlük, bu bakımdan, bireyler için olduğu kadar toplumlar için de bir imkândır. Bu imkânı kullanıp kullanmamak bireylere ve toplumlara kalmıştır. Bu imkânı kullanmayan bireyler ve toplumlar başka insanların, başka devletlerin yönlendirmesi, hatta boyunduruğu altında, Kant’ın kullandığı terimle, *heteronomi* (yasası kendinden değil, dışarıdan, başkasından olma) hali içinde yaşarlar.

Şimdi, bu Kantçı özgürlük anlayışının tekilci/tarihselci yorumunun kimlik konusuyla bağıntı daha yakından kurmayı deneyeyelim:

Kimliğin toplumsal bir varoluş olarak insanın temel yönlerinden biri olduğunu belirttim ve aynı insanın birçok kimliği olabileceğini, olduğunu ekledim. Bana göre, “çok kimliliklilik” ve bağlı olarak “çok kültürlülük”, insanlık tarihinin erken dönemlerinden beri hep varolan fenomenlerdir ve özgürlükçü bir ahlâk ve siyaset felsefesi açısından da birey ve grupların özgürce sahiplenip yaşamaları gereken şeylerdir. Ne var ki, çok kimlilik ve çok kültürlülük, bir toplum içinde birleştirici olmaktan çok, farklılaştırıcı, hatta ayırıştırıcı eğilimleri besleyen ve güçlendiren fenomenlerdir de. Devletlerin, özellikle ulus-devletlerin etnik kimlikler üstü bir kimlik, ulusal kimlik dayatmalarının en önemli gerekçelerinden birisi, farklılaşma ve ayrışma yoluyla toplumsal ve siyasal bütünlüğün tehlikeye düşmesini önlemektir. Ne var ki, ulus-devletlerin bu konuda çoğunlukla başvurdukları baskıcı ve asimilasyonist siyasetler de, beklenenin tersine, birliği ve uyumu sağlamamış, farklılaşma ve ayrışmayı teşvik etmiştir. Buna koşut olarak etnisitelerin devlete ve birbirlerine karşı cepheleşmeleri ve bu yolda bazen acımasızlaşan uygulamaları, bizzat kendi varlıklarını tehlikeye atmaları sonucunu da doğurabilmektedir. Bunu, biraz önce bir paradoks olarak niteledirmiştim.

Şimdi, Kantçı özgürlük anlayışının tekilci/tarihselci yorumunun bu paradoksun aşılmasında nasıl bir rol oynayabileceğine geçiyorum:

Aydınlanma dönemi öncesinin klasik devletleri ve imparatorlukları, demin de değindiğim gibi, çok kimliliklilik ve çok kültürlülüğü olağan ve hatta sıradan kılmayı, yönetici kadroları toplumdan soyutlama ve onlara sadece devlete sadakatle karakterize olan bir kimlik kazandırmayı hedefleyen bir yönetim anlayışı ile becermişlerdi. Ne var ki, bu, yönetici/elit kadroların etnik köklerinden kopartılması ve toplumdan yalıtılması yoluyla sağlanmıştı. Ulus-devletlerin önemli bir kısmının kimliğe ilişkin siyasetleri bundan farklı oldu. Ulus-devletler tek kültürlü bir ulusal kimliği ikna ve baskı yoluyla

topluma dikte etme yolunu seçtiler. Ve bu durum etnik kimliklerin bastırılması sonucunu doğurdu. Ve tepki olarak özerklik, hatta bağımsızlık arayışlarını hızlandırdı. Günümüzde artık klasik devletlerin ve imparatorlukların kimliğe ilişkin siyasetlerini ihya etmek mümkün değildir. Buna karşılık, “ulus” terimini herhangi bir veya daha fazla etnik kimliğe bağıntılandırmadan, onu bir etnik kökene bağlamadan, kısmen yeni bir içerikle tanımlamak denenebilir. Buna göre, “ulus”, etnik kimliklerini muhafaza eden, etnisitelerini özgürce yaşayan, fakat yine kendi akıl ve özgür iradeleri ile tek bir devlet çatısı altında yaşamayı seçmiş kişiler topluluğu olarak anlaşılabilir. Buna bağlı olarak ulusal kimlik de evrenselci bir tutumla, tüm bireyleri homojenleştirici siyasetlerle aynı potada eritmeye çalışmakla değil, kişilerin ve etnik grupların özgür kararlarıyla oluşturulmuş bir kimlik olarak belirir. Etnik kimliklerin özgürce yaşanması gerekir, demiştim. Ama bu özgürlük, yine de alt dereceden bir özgürlüktür. Demin tanımlamaya çalıştığım türden bir ulusal kimlik ise, üst dereceden bir özgürlükle sağlanabilir. Etnik kimlikler, en nihayet, dar kimliklerdir ve üstlerine çıkma çabası gösterilmediği takdirde, kişiyi sınırlandıran, lokalize eden, hatta düşünsel ve duygusal olarak kişiye bir çeşit tutukluluk hali yaşatan kimliklerdir. Üst dereceden özgürlük ise etnik kimlikleri hem muhafazaya hem de aynı anda onların aşılmasına elveren bir özgürlük olarak anlaşılabilir. Etnik kimlikle şimdi tanımlamaya çalıştığım ulusal kimlik arasında bir uymazlık, çelişki de yoktur. İnsan, duygusal ve düşünsel olarak bu iki kimliği aynı anda yaşama gibi bir kapasiteye sahiptir. Ve bana göre “kişi” olmak, “bireyleşmek” ancak bu kapasitenin kullanılmasıyla mümkündür. Kant’ın ahlâk yasasının aynı zamanda bir siyaset ilkesi, bir birlikte yaşama ilkesi olarak görülmesi gerektiği, yukarıda belirttiklerimden çıkarılabilir. Çünkü Kant, “kendi aklın ve iradenle seçeceğin ilke, aynı zamanda başkalarının da kendi akıl ve iradeleri ile seçtikleri ilke olabilsin” derken, bu gereği yerine getirecek olan insanın, içkin olarak, öznel planda “kişi”, toplumsal ve özellikle

siyasal planda “birey” olarak adlandırılması gerektiğini de ima etmiş oluyordu. Kendini etnik kimliğe kapatmak, onun üstüne, dışına çıkmaya direnmek; “kişi” ve “birey” olmayı engeller; kişinin kendi özgürlük alanını kendi eliyle daraltmasına yol açar.

#### 4. Birkaç Değerlendirme Notu

1. “Evrensel” terimine yönelik itirazlarım oldu. Bir tekilci/adıcı olarak “evrensel” terimi yerine “yaygın kabul gören” terimini kullanmanın uygun olacağını otuz yıldır her vesileyle yazıyor, söylüyorum. Kimliğimize dünya çapında yaygın kabul görmüş kültür, yani evrenselcilerin “evrensel kültür” adını verdikleri kültür kadar, bir ulusun, bir cemaatin, bir etnik grubun üyesi olmak, kendini onlara ait hissetmek de damgalarını basmaktadır. Bana göre bu aidiyetler kendi aralarında çelişmezler. Bir ulusa (özellikle yukarıda tanımlamaya çalıştığım anlamıyla ulusa) ait olmak ile bir etnik gruba ait olmak, kimlikte bir parçalanmaya yol açmaz. Yaygın kabul görmüş değerler ile yerel değerler birbirlerini dışta bırakmazlar.

2. Evrenselci düşünce evrenin tekbiçimlileştirilmesini (uniformisation), tekbiçimli bir dünya organizasyonunu (günümüzde: küreseleşmeyi), standart bir dünyayı hedefler. Bu düşünce, Aydınlanma’dan beri, somutlaşmasını Batı tipi demokrasi ve serbest piyasa ekonomisinde, kısaca “Batılılaşma”da bulmaktadır. Tekilci/farkçı (diferansiyalist) düşünce ise, kimlik söz konusu olduğunda, kozmopolitizme karşı milliyetçiliği, merkeziyetçiliğe karşı bölgeciliği, kitle kültürüne karşı özgül/yerel kültürü savunur ve somutlaşmasını etnosantrizmde, dinsel köktencilikte, milliyetçilikte ve cemaatçilikte bulur. Aydınlanma çağı evrenselci düşünceye biçimini vermiş, akıl ve bilim yoluyla dünyanın tekbiçimlileştirilmesine yönelmiştir. İnsan doğasının biricikliğinden ve tekbiçimliliğinden hareket eden Aydınlanmacılar, özgürlük ve eşitlik ideallerini de, bu biricikliğe dayanarak bir genel yasa formunda ifade etmişlerdir. Bu, Aydınlanma’ya özgü “dünya yurttaşlığı” fikrine de temel

oluşturmuş, insan, tarihsel kimliğinden, tarihselliğinden ve yerel aidiyetlerinden kopararak, varsayılan ortak insanlık değerlerine göre tanımlanmıştır. Aynı Aydınlanma, “ulus”u da, zaten aynı tekbiçimlileştirici bakış açısıyla. “ortak bir yasa altında yaşayan ortaklar birliği” olarak, bir sözleşme fikri temelinde tanımlamış, “demokratik toplum”u da, iktidarı genel iradeye devreden toplum saymıştır. “Ulus-devlet”i karakterize eden bu yönlerin, tekilci/farkçı düşünce altında nasıl eleştirildiğine, bu bildiride yeterince yer verdiğimi düşünüyorum.

3. Modernizm ve bağlı olarak ulus-devletçilik, kendi evrenselciliğinin yarattığı sorunları aşmak için tekilci/farkçı düşünceye ve farklı kimliklerin kendilerini özgürce ifade etme ve geliştirmelerine imkân tanımalıdır. Çare, Batı kültürünün diğer kültürleri asimile etmesi, dünyayı küreselleştirmesi değil, onlarla etkileşim içinde kendine yeniden çekidüzen vermesi, tekilci/farkçı taleplere itibar etmesi, bu taleplerin karşılanması önünü açmasıdır. Bu, bana, yukarıda yapmaya çalıştığım yenilenmiş bir ulus-devlet tanımı doğrultusunda, pratik olarak mümkün görünmektedir.

4. Farkçılık, kültürel çoğulculuk ve kültürel bağımsızlık adına radikalleşirse, mikro milliyetçiliğe ve ırkçılığa dönüşür ve böyle bir aşırı farkçılık, farklı olanın yaşayıp gelişmesine imkân tanıyan rejim olarak bizzat demokrasiyi tehdit eder, kültürler arası etkileşimi dondurur. Buna karşılık evrenselcilik, kişilerin yaşam alanlarını, aidiyet çevrelerini daraltır, giderek ortadan kaldırır, totalitarizme doğru yol alır ve demokrasi için farkçılığın yaratacağı tehlikeden daha az olmayan bir tehlike yaratır.

5. Farkçıların cemaat değerlerini ve etnik değerleri aşan bazı ilke ve değerlere yükselmeleri (ki, Kantçı özgürlük ilkesi bunların başında gelmelidir), evrenselcilerin ise bu ilke ve değerler altında cemaat değerlerinin korunup yaşatılmasına özen göstermeleri gerekir.

6. Demokrasi oyunu oynanmak istenmiyor, gerçekten demok-

rat olmak isteniyorsa, demokrat olmak, evrenselciliğin ve farklılığın radikalleştirilmesine karşı çıkmayı, buna direnmeyi gerektirir.

7. Evrenselcilik ve farklılık uçlarına kaymadan bir orta çizgi bulunabilir. Ben kendi adıma, yukarıda yapmaya, daha doğrusu kısmen yenilemeye çalıştığım şekliyle “ulus-devlet” kavramına hayatiyet kazandırmanın yolunun “relativist ulus-devletçilik”ten geçtiğine inanıyorum. Pratik dünyada, özellikle siyaset dünyasında doğruları bulmanın yolu uç noktalardan hareketle cepheleşmekte değil, orta noktaları bulmaktır. Bu noktaları bulmak eklektizme sığınmak değildir, özellikle günümüz dünyasında bir pratik zorunluluktur.

8. Türkiye’nin düşünen insanlarına düşen bir önemli görev var: Ulusal kimlik-etnik kimlik çatışması Türkiye için bir yaşamsal önem sahip iken, ülkemizin sosyopolitik ve kültürel yaşamında bir belirsizlik, bir tutumsuzluk hüküm sürmektedir. Sivil toplum örgütleri kendilerini günceli kurtarmaya yönelik hükümet politikalarına uyarlamakta, tabu kılınan konuları gündeme getirmekten kaçınmaktadırlar. Siyasi partiler, sivil toplum örgütleri, aydınlar, akademisyenler, bir belirsizliğe, bir anomaliye teslim olmuş gibidirler. Siyaset hiçbir saydamlık göstermemekte, herkes kısa vadeli ilgi ve çıkarlara dayalı bir “oyun” içinde bulunmaktadır. Bu “oyun”un bozulması gerekir. Aksi halde ortaya çıkacak sonuçlardan ne ulus-devletçilerin ne de etnikçilerin mutlu olacağını sanıyorum.

9. Son sözümlü, bugünün dünya siyasal konjonktürünü bir iki cümleyle değerlendirmeye ayırıyorum. Amerikan İmparatorluğu’nun evrenselleştirmeye, yani küreselleştirmeye çalıştığı neoliberal düzen, hiçbir kontrolü kabul etmeyen bir kâr etme tutkusu ile, dünyanın kendisi dışındaki bölgelerinin derece derece fakirleşmesine, ulus-devletlerin zayıflamasına ve kalıcı işsizliğe neden olmaktadır. Siyasal alanda demokratiklik oyununu oynamaya özen gösteren, fakat özellikle ekonomik alanda tamamen antidemokratik hale gelmiş olan neoliberal düzenin uygulamalarının önünü kesebilecek kurum ve oluşumların başında hâlâ ulus-devlet gelmektedir. Moder-

nizmin bir ürünü olan ulus-devletin neoliberal düzenin yıkıcılığını nereye kadar dizginleyebileceği tartışmalıdır. Fakat neoliberalizmin yıkıcılığı karşısında herkesin geleceğiyle ilgili bir sorun vardır ve bu sonrunun çözülmesinde ulus-devlete hâlâ önemli roller ve görevler düşmektedir.

### **Başvurulan Bazı Kaynaklar**

- Aydın, S. (1998), *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*.  
 Banks, M. (1996), *Ethnicity, Anthropological Construction*.  
 Barth, F. (2001), *Etnik Gruplar ve Sınırları* çev.: A. Kaya, S. Gürkan.  
 Bilgin, N. (1994), *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*.  
 Bilgin, N. (1995), *Kollektif Kimlik*.  
 Fabian, J. (1999), *Zaman ve Öteki. Antropoloji Nesnesini Nasıl Oluşturur?*, çev: S. Budak.  
 Güleç, C. (1992), *Türkiye 'de Kültürel Kimlik Krizi*.  
 Örnek, Sedat Veyis, *Etnoloji Sözlüğü* (1971).  
 Özlem, D. (1999), *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*.  
 Özlem, D. (1988, 3. baskı: 1995), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*.  
 Özlem, D. (9. baskı: 2006), *Tarih Felsefesi*.

## **Eksiksiz Demokrasi**

### **Kaybettiğimiz Türkiye Barolar Birliği Başkanları Anısına Sempozyum\*** **Ankara, 18-19 Ekim 2007**

**Av. Güneş GÜRSELER (TBB Genel Sekreteri):** Değerli konuklarımız; toplantımız yemekten sonra nicelikliden nitelikliye dönüştü. Katılımcılar, dinleyiciler açısından hepiniz bizim için ayrı ayrı değerlersiniz. Sizlerin varlığıyla İkinci Oturumu yönetmek ayrı bir değer kazanacak. İkinci Oturum'un konusu "*Hukuk Devletin Vazgeçilmez Ögesi: Sosyal Devlet.*" Oturumu Türkiye Barolar Birliği yönetim kurulu üyesi sayın Av. Ünsal Toker yönetecek. Kendilerini kürsüye davet ediyorum.

Buyurun.

**Oturum Başkanı Av. Ünsal TOKER (TBB Başkan Yardımcısı):** Öncelikle herkesi selamlıyorum. Ancak oturumu başlatmazdan önce bir özeleştiri yapmak istiyorum. Biz avukatlar her nedense kendi konularımıza gerekli olan özen ve dikkati maalesef göstermiyoruz. Bu zaman zaman konuşmalarımızın arasında hep ortaya çıkan bir konudur. Bunu bir türlü aşamadık. Dost toplantılarında bu şikâyetler ortaya konulmasına ve ayaküstü çareler üretilmesine rağmen bu tür toplantılara gösterilen ilgi de maalesef şu anda yaşadığımız gibi yeterli düzeyde değil. Nedendir, senelerden beri hep bunu düşünüyorum, oysaki toplumda önder kişiler olan avukatlar kendi mesleklerini ilgilendiren bu tür toplantılara neden ilgi göstermezler, neden kendi meslekleriyle ilgili konularda, kendi konularıyla ilgili olan toplantılara bu denli ilgisiz kalırlar, onu da çözebilmiş değil-

\* Türkiye Barolar Birliği tarafından aynı adla yayımlanan sempozyum kitabında yer almıştır; Ankara, 2008.

lim. Tabii buradan bakıldığında ortaya çıkan ilgisizlik bazen insanın içini de acıtıyor. Olmaması gerekli olan durumlar bunlar. Biz isteriz ki bütün meslektaşlarımız bu tür toplantı ve seminerlerden yeterli faydayı, yeterli birikimi alabilsinler ve bunu toplumun diğer kesimlerine de özellikle aktarsınlar. Bugün Türkiye Barolar Birliği Başkanı'nın da açılış konuşmasında söylediği gibi bu ülkenin kaynaklarıyla belli bir yere gelmiş insanlar ve meslek mensupları olarak toplumumuza karşı ödevlerimizin olduğunu da unutmamız gerekir.

Evet, değerli dostlar, değerli meslektaşlarım; Türkiye Barolar Birliği'nin ebediyete intikal etmiş üç değerli başkanının anısına düzenlediğimiz bu etkinliğin ikinci oturumunu açıyorum. Oturumumuzun konusunu biraz evvel sayın genel sekreterim sizlere aktardı; “*Hukuk Devletin Vazgeçilmez Ögesi: Sosyal Devlet*”, yani hukuk devletin olmazsa olmaz öğelerinden olan sosyal devlet ilkesi. Konuşmacılarımızı sizlere takdim etmek istiyorum: Prof. Dr. Doğan Özlem, Prof. Dr. Fazıl Sağlam, buyurun efendim.

Konuşmacılarımıza yazılış sırası itibarıyla söz vermek istiyorum. Ayrıca, bugün bizden sonra da burada bir program olduğunu, bir oturum olduğunu biliyorum. O nedenle her konuşmacıya 40’ar dakikalık bir süre tanımak istiyorum. Öncelikle sözü Prof. Dr. Doğan Özlem’e vermek istiyorum.

Buyurun sayın hocam.

**Prof. Dr. Doğan ÖZLEM (Yeditepe Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi):** Teşekkür ederim Sayın Başkan.

Bu 40 dakikalık sürenin belki tamamını da kullanmayabilirim. Zamanımı ekonomik kullanmaya gayret edeceğim. Bu sempozyuma davet edilmemde özellikle Sayın Teoman Ergül’ün katkısı oldu. Kendileri benden sosyal devlet konusunda konuşmamı rica ettiler, bunu memnuniyetle kabul ettim. Fakat kendisiyle yaptığımız telefon görüşmesinde benim daha önce yayınlanmış bir yazımı esas almamı özellikle rica ettiler. Bunu da severek kabul ettim. Bu yazım “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek” başlığı ile *Doğu-Batı*

dergisinin hukuk özel sayısında 2003 yılında yayınlanmış olan bir yazıdır.

★

## Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek

*Hukuk devleti* kavramı üzerine son iki yüzyıldır Batıda oluşmuş olan ve son zamanlarda bizde de oluşmaya başlayan ve her geçen gün daha da genişleyen devâsâ literatüre oranla *sosyal devlet* kavramı üzerine aynı Batı'da zengin bir literatürün hâlâ bulunmadığı görülmektedir. Bizde de özellikle son yıllarda daha da artan hukuk devleti üzerine çalışmalara oranla, sosyal devlet kavramı üzerinde çok az durulduğu saptanabilir.

Liberal Batının hukuk devleti kavramı yanında sosyal devlet kavramını ihmal etmesinde bizzat liberalizm felsefesinin ve liberal ideolojinin belirleyici olduğu açıktır. Buna karşılık özellikle son on yıllarda sosyal devlet kavramı üzerinde daha fazla çalışma yapılmaya başlandığı da görülmekte, kavram çeşitli yönlerden ele alınmaktadır. Bunun sonucu olarak, Batıda hukuk devleti üzerine çalışmalarda artık sosyal devlet kavramının eskisine oranla çok daha fazla yer aldığı, iki kavramın çeşitli açılardan karşılaştırılıp değerlendirildiği, aralarındaki farklılık ve ortaklıkların ortaya konulmaya ve özellikle bazı çalışmalarda sosyal devlet kavramının hukuk devleti kavramına göre önceliği olduğunun gösterilmeye çalışıldığı görülmektedir. 1960'lı yıllarda ülkemizde de sosyal devlet kavramı üzerine bazı çalışmaların yapıldığını, 1961 Anayasası'na sosyal devlet kavramının girdiğini biliyoruz.<sup>1</sup> 1982 Anayasası'nda da sosyal devlet kavramına yer verildiğini saptıyoruz; bununla birlikte, bu Anayasa'yı yap-tıranların sosyal devlet kavramına anayasada kerhen yer verdirniş oldukları, bunların sonraki uygulamalarıyla açıkça ortaya çıkmıştır. Bizde özellikle 1990'lı yıllarda yoğunlaşan hukuk devleti üzerine tartışmalarda ise, sanki 1960'lı yıllarda hiç tartışılmamış, 1982 Anayasası'nda kerhen de olsa hiç yer almamış gibi, sosyal devlet

1 Bu çalışmaların önemli bir kısmını kaynakçasında anan bir çalışma olarak bkz., Mümtaz Sosyal, *Anayasanın Anlamı*, 6. baskı, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1986.

kavramının ihmale uğradığı, neredeyse unutulduğu izlenimini edinmemek mümkün değildir.

Ben burada, önce *devlet*, daha sonra *hukuk devleti* ve *sosyal devlet* kavramlarının tarihsel gelişimleri içerisinde ortaya çıkmış olan değişik anlamlarına, ancak bazı temel yönlerini anmak suretiyle değindikten ve bu yönleri tarihselci/hermeneutik felsefenin bakış açısından kısaca değerlendirdikten sonra; sosyal devlet kavramının hukuk devleti kavramına göre neden önceliği olduğunu, hukuk devleti kavramının neden ancak sosyal devlet kavramıyla anlam ve işlev kazanabileceğini vurgulamaya çalışacağım. Böylesine kapsamlı bir konunun bir bildiri yazısının sınırları içerisinde ancak değinmeler düzeyinde ele alınmasının mümkün olacağı açıktır. Dolayısıyla amacım, sosyal devlet kavramına başvurmadan hukuk devleti kavramının boşlukta kalacağını, değinmeler düzeyinde kalsa da, işaret etmekle sınırlıdır

### ***Devlet Üzerine***

Diğer işlevleri yanında, devletin en önemli ve sürekli işlevlerinden birisi hukuk üretmek olmuştur. Dolayısıyla hukuk devleti ve sosyal devlet terimlerinin anlamlarını belirgin kılmak için, öncelikle *devlet* üzerine konuşmak gerekir.

Siyaset felsefesinin bir dalı olarak devlet felsefesinin Platon öncesine uzanan bir geçmişi vardır Bu felsefe dalı içerisinde günümüze kadar pek çok devlet tanımına ve anlayışına rastlanır. Bunlardan en çok etki bırakmış olanlarından birkaçını şöyle sıralamak mümkün görünüyor: 1. Devleti doğal bir oluşum, bir organizma sayan anlayış: Platon'a geri giden bu anlayış, devletin temelini insan doğasında bulur. 2. Devleti bir kurumlar ve hizmetler sistemi sayan anlayış: Aristoteles'te kaynağını bulan bu anlayışa göre, devlet, yöneticisiyle özdeş olmayan, yöneticilerin sadece gelişimine katkıda bulundukları bir oluşumdur. Devletin asıl amacı, refah ve ahlâksal olgunluktur. Devlet bu amaç için vardır ve o bu amacı gerçekleşt-

tirilmesi veya gerçekleştirememesi açısından iyi ve kötü olarak nitelendirilebilir. 3. Devleti yapma/yapay bir varlık ve araç olarak gören anlayış: Rousseau, Hobbes ve Locke'a bağlanan bir anlayışa göre, birbirlerinin kurdu olan insanların (*homo homini lupus est*) mutlak anlamda serbest kalmaları, başıbozukluğa, herkesin herkese karşı savaşına (*bellum omnium contra omnes*), hatta kaosa yol açar. Devlet, böyle bir kaosu önlemek, onun yerine bir düzen getirmek amacıyla yapay olarak oluşturulmuş bir araçtır. Dolayısıyla devletin Platon'da olduğu gibi, bir doğal temeli ve kaynağı yoktur; o insan ürünü bir soyut varlıktır. 4. Devleti dünyevileşmiş tanrısal düşünce, ulus tininin/ruhunun kurumlar içinde cisimleşmiş hâli sayan anlayış: Hegel'in teolojik yönelimli özgürlük metafiziğinde ifadesini bulan bu anlayışa göre, devlet, Tanrı'nın kendini bu dünyada gösterme ve gerçekleştirmesinin bir ifadesidir. 5. Devleti egemen sınıfların çıkarına çalışan bir âlet olarak gören anlayış: Karl Marx'a göre devlet, Rousseau, Hobbes ve Locke'un belirttikleri üzere, yapaydır; insan düşüncesi ve insan eliyle oluşturulmuştur. Ne var ki, kaostan kurtulup düzen kurmaya yönelik olarak oluşturulan bu yapay varlık, bu düzenin her zaman egemen sınıfların çıkarlarına uygun bir düzen olmasını sağlayan bir âletten başka bir şey değildir.

Tarih boyunca karşılaştığımız çeşitli devlet tiplerinin, egemenliklerine meşruiyet kazandırmak bakımından devletin kaynağına ve neliğine ilişkin bu devlet felsefelerinden birine veya aynı anda birkaçına dayanmak istedikleri görülür. Örneğin, *totaliter devlet* tipi, kendi içerisindeki çeşitlilik ihmal edilirse, büyük ölçüde devletin kaynağını ve temelini doğaya, Tanrı'ya (ve tabii onun yeryüzündeki temsilcisi olarak papaya veya krala) veya modern dönemlerde olduğu gibi bir ideolojiye dayalı olarak açıklayan devlet felsefelerinden gücünü alır. Kaynağı nereye bağlanırsa bağlansın, totaliter devlet, bireysel ve toplumsal faaliyet alanları üzerinde mutlak ve bütünsel bir denetim ve baskı uygulayan devlettir. Yine örneğin, *polis devleti*, kendisini her durumda hukukla sınırlandırmak istemeyen, toplum

düzeni adına hukuk dışı uygulamalara başvurma hakkına sahip olduğunu düşünen devlet tipi olarak, devleti toplumsal kaosu önlemek üzere oluşturulmuş, yapay bir varlık sayan devlet felsefesiyle yakından bağlantılıdır.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda ortaya çıkan *modern devlet* tipi de devletin temeli ve kaynağına ilişkin olarak geliştirmiş devlet felsefeleri içerisinde başlıca temsilcilerini Rousseau, Hobbes, Locke ve daha sonra Kant'ın oluşturdukları ve devleti yapma/yapay bir varlık ve araç sayan devlet felsefesinden beslenir. Modern devlet, bilindiği üzere, kilise-devlet çatışmasının bir ürünüdür de. Dolayısıyla o, daha en başta, bağımsız ve laik bir kamusal güç olarak tasarılanmıştır. Modern devlet, tüm diğer toplumsal güçlerden, kral veya devlet memurlarından bağımsızdır. Modern devlet, otorite ve işlevini Tanrı'dan veya yüksek bir amaçtan çıkarsamaz; dinsel haklılaştırmaya başvurmaz. Çünkü o, insan tarafından ve sadece insani amaçların gerçekleştirilebilmesi için yaratılmıştır. Modern devlet, diğer güçlerin ve iktidar odaklarının güç kullanmasını engelleyen merkezileşmiş güçtür.

Tabii ki modern devlet de, egemenliğine meşruiyet kazandırmak zorunluluğu ile karşı karşıya kalmıştır. Modern devletin tasarılanmasında bu konuda iki eğilimin yönlendirici olduğu görülür:

1. Machiavelli, Bodin ve Hobbes'a göre devlet egemenliğinin kaynağı bizzat devletin kendisidir. Başka bir ifadeyle, devlet, gücünü kendinden alır ve devlet egemenliğine ilke olarak sınır konulamaz. Devletin egemenliğinin, devletin kendisi dışındaki bir şeyle, tanrısal/dinsel bir otoriteyle, metafizik bir güçle veya bir kişi veya grupta var olduğuna inanılan bir karizma ve yücelik ile meşru kılınması gerekmez. Gücünü ve meşruiyetini kendinden alan devlet, bu nitelikleriyle, toplumu aşan, onun üstünde yer alan bir kurumlar manzumesidir. Hele hele onun sivil toplumun "zararlı" sayılan etkileriyle mücadele etmesi için onu zaten aşması gerekir.

2. Locke, Montesquieu, Spinoza ve Kant'ta devletin egemenliğine sınır getirilir. Gerçi modern devlet bağımsız bir kamusal güç

olma özelliğini korumaya devam eder; fakat o artık toplum (sivil toplum) içindeki kurumlardan sadece birisi olarak görülür ve tam da bu yüzden bireyler üzerinde meşruluğu kendinden menkul bir tahakküm kuramaz. Devlet egemenliğinin kaynağı, bu egemenliğe meşruiyetini veren şey, bireyler arasındaki “toplum sözleşmesi”dir. Devlet, toplum sözleşmesiyle birbirine bağlanan bireyler, yani yurttaşlar için vardır, onların aralarındaki bu sözleşmeyle meşrulaşır ve bundan ötürü topluma (sivil toplum) tâbi olmalıdır. Devlet, varlığını borçlu olduğu toplumu aşamaz.<sup>2</sup>

### “Hukuk Devleti”nin Karakteristikleri

Modern devlet tasarımına yön vermiş olan iki eğilimden ikincisi, özellikle hukuk devleti kavramına kaynaklık etmiştir.

“Hukuk devleti” (Rechtsstaat) terimi ilk kez Almanya’da, 1798’de Placidino ve 1813’de Welcker’in yazılarında kullanılmıştır; bu demektir ki, terimin anavatanı Almanya’dır. Bu terime karşılık olarak “state of law” gibi bir terime İngiliz ve Amerikan hukuk literatüründe rastlanmaz. Bunun yerine bu dillerde “hukukun egemenliği” anlamında “rule of law” terimi kullanılır. Bu terim bu dillerde bizde “hukukun üstünlüğü” olarak çevrilen “supremacy of law” terimi ile birlikte kullanılıyor. Günümüzde Anglo-Amerikan dünyada “hukukun egemenliği”, bizde ise “hukukun üstünlüğü” terimlerinin daha yaygın olduğu görülüyor. Fransızcada ise “hukuk devleti” karşılığı olarak “etat de droit” terimine ancak son zamanlarda rastlanıyor.<sup>3</sup>

Hukuk devleti kavramının ilk kez Alman dilinde kullanılımasının elette ki bazı tarihsel nedenleri vardır. Bunların başında, Ay-

2 “Devlet” üzerine buradaki betimlemeler için bkz., Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (çev: Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul 1984; Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (çev: Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul 1980; R. Salomon, *Allgemeine Staatslehre*, 4. baskı, Neuwied 1988.

3 Mithat Sancar, “Devlet Akli” *Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 30-32.

dınlanma felsefesinin etkilerinin Almanya'ya İngiltere ve Fransa'ya göre geç ulaşmış olması gelir. Hukuk devleti kavramı, ileride de-  
ğineceğim gibi, İngiliz ve Fransız burjuvazisine göre geç gelişmiş  
olan Alman burjuvazisinin gecikmiş ideolojisinin anahtar kavramla-  
rından biri olma özelliğine sahiptir.

Hukuk devleti kavramı, son yüz elli yıldır, değişik açılardan  
birçok kez tanımlanmış bir kavramdır. Burada ancak, bu tanımlar-  
da ortaklaşa dile getirilen yönlerin altı çizilmek suretiyle bir hukuk  
devleti betimlemesi yapılabilir. Böyle bir betimleme, ileride bu kav-  
ramın sosyal devlet kavramıyla temel karşıtlığının kabaca da olsa  
görülmesi bakımından gereklidir.

Hukuk devleti, her şeyden önce, bu kavramın tasarımında etkili  
olduğuna biraz yukarıda değinmiş olduğum ikinci eğilim doğrul-  
tusunda, en yalın şekilde, "hukukla sınırlanmış devlet" olarak ta-  
nımlanır. Başka bir ifadeyle hukuk devleti, kendi yaptığı hukukla  
kendini sınırlandıran devlettir. Bundan amacın, toplum yaşamına  
bir veya birkaç kişinin keyifliğinin değil, yasaların egemen olmasını  
sağlamak olduğu açıktır. Aslında hukuk devleti idesi, adı konulma-  
mış olsa da, İlkçağdan beri mevcuttur ve bu ide, devlet kudretini  
sınırlandırma ihtiyacının bir ürünü olagelmıştır. İlkçağdan bu yana,  
devlet kudreti, bu kudreti elinde tutan bir monarka, bir despota, bir  
hanedana, bir güçlüler ittifakına karşı çoğunlukla Tanrı adına ve  
din lehine, çeşitli yöntemlere ve araçlara başvurularak sınırlandı-  
rılmak istenmiştir. Buna karşılık modern hukuk devleti idesinin ka-  
rakteristiği, devlet kudretinin, özne merkezli Aydınlanma felsefesi  
doğrultusunda, *bireyin* hak ve özgürlükleri adına ve bunlar lehine  
sınırlandırılmak istenmesidir. Öyle ki, modern hukuk devleti tasa-  
rımının güdümleyici değerleri, *bireyin özgürlüğü* ve *insan hakları*  
olarak karşımıza çıkarlar. Bu değerleri yaşama geçirmek üzere dev-  
let kudretini sınırlandırmada başvurulan en önemli araçları şöylece  
sıralamak mümkündür:

- a. Devletin bir hukuk metni yani anayasa ile çerçevelenmesi,
- b. Devlet kudretinin değişik organ ve kurumlar arasında pay-

laştırılması, yani yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrılığının sağlanması,

c. devlet faaliyetlerinin hepsinin hukuk kurallarına bağlanması, yasaların yürütme ve yargı erkinin işlem ve eylemlerine karşı üstünlüğünün, yani hukukun egemenliğinin ve hukuk güvenliğinin sağlanması,

d. Hukuk kurallarına bağlılığın bağımsız yargı organlarınca sağlanması, yani yargı denetiminin gerçekleşmesi,

e. Bireylerin mal varlıklarına yapılan yasal veya yasa dışı müdahalelerde, bireye bir tazminat ödenmesinin sağlanması, yani devletin birey karşısında mâli sorumluluğunun sağlanması. Bu karakteristiklerine bakıldığında, hukuk devletinin, hak ve özgürlükleri hukuk aracılığıyla koruyan devlet olarak tasarımılanmış olduğu açıktır.

Ne var ki, hukuk devleti her şeyin yasalarla çerçevelendiği bir “yasa devleti” olmakla sınırlı değildir. Çünkü bir yasa devleti, devletin her şeyi, bu arada haksızlıkları da yasal kılıf altında meşrulaştırabildiği bir yasal haksızlıklar devleti de olabilir. Bu nedenle hukuk devletinin varlığı için yukarıda sayılan araçlar, aslında hukuk devletinin sadece biçimsel ve yasal varlığını sağlar. Bu araçlara başvuru olarak ulaşılmak istenen amaç ise, bireyin sahip olduğu temel hak ve özgürlükler sayesinde kişiliğini, onurunu ve bu kişiliği güvenceye alıp geliştirmekten doğan mutluluğunu sağlamaktır.<sup>4</sup> Öyle ki, araç olarak hukuk devleti, bireylerin özgür ve eşit olmalarının ve insan haklarının güvence altına alınması amacına hizmet eder.<sup>5</sup>

Burada hukuk devleti ile güvence altına alınmak istenen temel hak ve özgürlüklerden bazılarını, sadece adlarıyla da olsa, anmak gerekir:

4 E., R., Huber, “Modern Endüstri Toplumunda Hukuk Devleti ve Sosyal Devlet”, (çev: Tuğrul Ansay), *Hukuk Devleti* içinde, haz., Hayrettin Ökçesiz, HFSA Yayınları, No: 4, Afa Yayınevi, İstanbul 1998, s. 61-62.

5 Peter Gilles, “Hukuk Devleti İçin Hukuksal Olgular Araştırması - Hukuksal Olgular Araştırmasına Karşı Hukuk Devleti”, çev., Füsun Uyanık, *Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti* içinde, haz: Hayrettin Ökçesiz, HFSA yayını, Alkım Yayınevi, İstanbul 1996, s. 301.

- a. Belli eylem ve faaliyetleri başkalarına zarar vermeden gerçekleştirme,
- b. ifade ve örgütlenme,
- c. siyasal parti kurma, seçme ve seçilme, partilere girme,
- d. siyasal iktidarı eleştirme,
- e. sansüre ve kovuşturmayla uğramama,
- f. yasalar önünde eşit muamele görme,
- g. yasaları değiştirme.<sup>6</sup>

### **Hukuk Devletine Tarih ve Siyaset Felsefeleri İçinden Bakmak**

Bilindiği üzere, hem hukuk ve hem hukuk felsefesi, normatif ve betimsel olmak üzere iki yönlü çalışan disiplinlerdir. Betimsel yönüyle hukuk ve hukuk felsefesinin en önemli görevleri, mevcut ve tarihe mal olmuş hukuk anlayışlarını, çeşitli hukuk tiplerini, hemen her hukuk tipinde ortaya çıkan temel hukuk problemlerinin bir bilgisini ortaya koymak, tanıtmak ve irdelemektir. Normatif çalışan yönüyle hukuk ve hukuk felsefesi ise, özellikle Aydınlanma çağından bu yana, hukuku, mümkün olan en yüksek soyutluk derecesinde ve en kapsayıcı kavramlar ve evrensel kılınmak istenen ilkeler üretmek temellendirmek isterler. Gerçekten de bir hukukun en yüksek normatif geçerliliğe sahip olabilmesi, ancak böyle bir soyutluk ve evrensellik ile sağlanabilir. Ne var ki, bir normatif hukukun ve bir normatif hukuk felsefesinin düşünsel planda ortaya koydukları soyut ve evrensel kavram ve ilkelerin yaşama tam olarak geçirilemedikleri, eksiksiz olarak uygulanamadıkları da bilinen bir şeydir. Bir normatif hukuk normunun ve giderek sisteminin soyut ve ideal evrenselliği ile pratik yaşam arasında tam bir örtüşmenin olmadığı, “normatif hukuk” ile “uygulamalı hukuk”un asla tam olarak bağdaşmadıkları, hukuk ve hukuk felsefesi tarihlerinin bize öğrettiği bir husustur. Bir normatif hukuk sisteminin tüm bireyler ve toplumlar için düşüncede yaratılmış ideal evrenselliği ile bireylerin ve toplumların farklı

6 Hayrettin Ökçesiz, “Hukuk Devleti”, *Hukuk Devleti* içinde, haz: Hayrettin Ökçesiz, HFSA yayını, Alfa Yayınevi, İstanbul 1998, s. 24-27.

çıkar, ilgi, amaç ve değerlerinin tekilliği ve özgüllüğü arasında kapatılamaz bir uçurum kalır.<sup>7</sup> En önemlisi de, evrenselci bir söylem içerisinde gruplar-üstü, sınıflar-üstü, çıkarlar-üstü, yönelimler-üstü, ideolojiler-üstü bir şekilde sunulan bir hukukun arkasında da, bir grubun, bir sosyal sınıfın ve giderek bir kültür çevresinin ilgi, çıkar, amaç, değer, yönelim, zihniyet ve ideolojisinin yattığı, yine özellikle Yeniçağ batı tarihinden bildiğimiz bir husustur.<sup>8</sup> Bu noktada bir hukuk normuna veya sistemine sadece hukukun ve hukuk felsefesinin içerisinden bakmak yeterli olmaz; konuya siyasetten ve tarih ve siyaset felsefelerinin içerisinden bakma zorunluluğu ortaya çıkar.<sup>9</sup>

Hukuk felsefesi gibi modern bir felsefe disiplini olan siyaset felsefesi, her felsefe disiplini de olduğu gibi, her şeyden önce, konusu hakkında değişik felsefi görüşleri içeren bir alandır. Otuz yıldır tarihselci/hermeneutik felsefe geleneği içerisinde çalışmalarını sürdüren bir felsefeci olarak, genel olarak hukuka ve özel olarak hukuk devletine, daha önceki bazı çalışmalarım da, bu geleneğe özgü bir siyaset felsefesi içerisinden baktım. Burada da, bu çalışmalarım da üzerinde durmuş olduğum bazı hususları da yeniden anmak suretiyle, tarihselci/hermeneutik açıdan kısa bir hukuk devleti irdelemesi ve değerlendirmesi sunacağım.

Tarihselci/hermeneutik felsefenin en önemli saptamalarından birisi, insanın tarihsel bir varlık olduğu, tarihsel koşullar ve koşullanmalar içerisinde ve belli bakış açıları, zihniyetler, çıkarlar, amaçlar ve değerlerin güdümünde düşündüğü, yarattığı ve ürettiği; üstelik düşündüğü, yarattığı ve ürettiği her şeyin tarih içerisinde değiştiği ve dönüştüğüdür. Dolayısıyla insanın tasarımı yapıp uygulamaya koyduğu her şey, hukuk da dahil olmak üzere, tarihsellikten nasibini alır. Tarihsellik ise, en önemli karakteristiğiyle, zaman

7 Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 8. baskı, Stuttgart 1973, s. 26-29.

8 Doğan Özlem, "Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm", *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* içinde, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1999, s. 47-48.

9 Jürgen v. Kempster, "Siyaset Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde, 3. baskı, çev./der.: Doğan Özlem, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 2007, s. 478-481.

içerisinde bir defada olup bitmeyi, bir daha aynen tekrarlanmamayı ifade eder. Bu, insan ürünü olarak ortaya konulan her şeyin tekil kalması anlamına da gelir. Tarihselci/hermeneutik felsefede, bu nedenle, insanlara ve toplumlara ait her şeyi, kendi tarihsellikleri, kendi tekillikleri, kendi bir defalılıkları içerisinde kavramak esastır. (Bu felsefede bu kavrama şekline *anlama* adı verilir). Bu felsefe geleneğinde tarihselliği aşan, her dönemde aynı kalan, tüm insanlar ve toplumlar için geçerli olan şeyleri anlatmak için kullanılan “evrensel” ve “evrensellik” terimlerinin fiktif terimler oldukları, onların bir gerçekliklerinin bulunmadığı düşünülür. Bu durumda, evrensel oldukları ve evrensellik taşıdıkları düşünülen ve ileri sürülen bir ilke, bir kavram, bir norm, bir düzen, bir sistem vd. de, bunlara samimi olarak inanılmış olsa bile, bir grup, bir tabaka, bir sınıf veya bir zümrenin ideal ve amaçlarına, değerlerine, zihniyetlerine, kısacası ideolojilerine bağlı olması ve *de facto* onlara hizmet etmesi bakımından, tarihsel ve tekil kalır. Başka bir ifadeyle, insanlığa ilişkin herhangi bir şey, evrenselci bir söylem içerisinde sunuluyor olsa da, asla evrensel olamaz. Tarihsellik bilinci, insana ve topluma ilişkin konularda evrenselliğin olmadığını, insanlık tarihinin farklı ve değişken çıkarlar, değerler, zihniyetler, ideolojiler arasındaki çatışmalar alanı olduğunun bilincidir.<sup>10</sup>

Böyle bir felsefi bilinç ve buna bağlı bir siyaset felsefesi tarzı içerisinden bakıldığında, pek tabii olarak, hukuk devleti kavramının arkasındaki grup, sosyal sınıf, zihniyet ve ideolojinin ne olduğuna bakmak gerekecektir.

10 Bu konuda şu çalışmalarına bkz., 1) Telif çalışmaları: *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 2. baskı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 2000; *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, 3. baskı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2006; *Felsefe Yazıları*, 2. baskı, Anahtar Yayınları, İstanbul 1997; *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri* (2 cilt), 2. baskı, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1996; *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1998; *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1999. 2) Çeviriler: E. Rothacker, *Tarihselcilik Sorunu*, 2. baskı, Gündoğan Yayınları, Ankara 1995; Werner Jung, *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, Ark Yayınları, Ankara 1995; *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Ark Yayınları, Ankara 1996; Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

Hukuk devleti kavramını yaratan bir sosyal sınıf vardır ve bu sosyal sınıf, bilindiği ve daha önce değindiğim üzere, ideoloji olarak liberalizmi benimsemiş olan burjuvazidir. Bu demektir ki, hukuk devleti kavramını liberal ütopyaadan, liberal dünya görüşünden, liberal zihniyetten ve liberal ideolojiden ayrı ele almak mümkün değildir. Alman hukuk felsefecisi ve hukukçu Neumann'ın sözleriyle ifade etmek gerekirse, *"hukuk devleti kavramını yaratmakla, burjuvazi, kendi devletini soyut devlet kavramı ile özdeşleştirmek istemiştir. Liberal burjuvazi, sadece kendi devletini hukuk devleti olarak adlandırmakla, kendi talepleriyle uyuşmayan diğer bütün devlet tiplerini, hukuksuzluk devletleri ya da despotluklar kategorisine yerleştirmiştir. Hukuk devleti kavramının ortaya atılmasında, burjuvazinin kendisini ulus, kendi devletini de soyut devlet idesi ile özdeşleştirme eğilimi gizlidir."*<sup>11</sup>

Bu durumda, hukuk devletinin arka planını görebilmek için liberalizmin ne olduğu ve onun tarihsel seyri, birkaç vurguyla da sınırlı kalsa, anımsanıp değerlendirilmelidir.

### Liberalizm ve Hukuk Devleti

Son iki yüz elli yıllık Batı siyasal tarihinin bize öğrettiği üzere, liberalizmin iki yüzü vardır ve bu iki yüz birbiriyle bağdaşmazlar. Bu yüzlerden birisi "siyasal liberalizm" teriminde ifadesini bulurken, diğeri "ekonomik liberalizm" veya "kapitalizm" olarak anılır. Bir de "hukuksal liberalizm" vardır ki, ifadesini "hukuk devleti" kavramında ve idealinde bulur. Ne var ki, genellikle liberalizm, pratikte, hukuksal ve siyasal liberalizmden çok daha fazlasıyla, ekonomik liberalizm (kapitalizm) zemininde yükselir. Ekonomik liberalizm (kapitalizm), insanların doğuştan eşit olmadıklarını, insanlar arasında yetenek, zekâ ve beceri farklılıkları bulunduğunu, yetenekli ve

<sup>11</sup> Franz L. Neumann, "Rechtsstaat, Gewaltenteilung und Sozialismus", Mehdi Tohidipur (Ed.), *Der bürgerliche Rechtsstaat* içinde, cilt 1, Frankfurt/M., 1978, s. 119. (Aktaran: Mithat Sancar, *"Devlet Akli" Kışkırcısında Hukuk Devleti*, agy., s. 57).

becerikli olanların bu yetenek ve becerilerini özgürce sergilemeleri, serbestçe mülk ve sermaye sahibi olup yatırım yapmaları gerektiğini, toplumların da esasen bunların “özgür girişim”leri sayesinde gelişebildiklerini öğretir. Böylece siyasal ve hukuksal liberalizmin teoride kalan eşitlikçi yönü ile ekonomik liberalizmin (kapitalizmin) pratikteki eşitsizci yönü, birbirine karşıt iki yön olarak ortaya çıkarlar. Ve bu iki yön arasındaki karşıtlık ve bundan doğan gerilim, son iki yüz elli yıldır asla giderilemeyen, hatta yumuşatılamayan bir karşıtlık ve gerilim olarak yaşanmıştır, yaşanmaktadır. Ekonomide sosyal sınıfları, aşırı gelir dengesizliğini, bir sosyal sınıf veya grubun diğer sosyal sınıf veya gruplar karşısında üstünlüğünü insanlar arasındaki eşitsizliğin doğal sonucu olarak gören natüralist tavırlı bu liberalizm, hukuk alanında bir hukuk devleti idesini samimi olarak ne kadar yaşama geçirmeye çalışırsa çalışsın, yine kendisinin sebep olduğu ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan toplumsal sorunların ve huzursuzlukların üstesinden gelememiştir, gelememektedir. O böyle bir gayreti ancak, bu sorun ve huzursuzlukların kendi egemenliğini tehdit etmesi karşısında ve sınırlı bir şekilde göstermiş, ekonomik ve sosyal iyileştirmelere bu tehdidin büyüklüğü ile orantılı olarak kerhen başvurmuştur. Yeniçağ Batı tarihi, bize, bu tehdidin azalması oranında liberalizmin eşitsizlikçi uygulamalarda pervasızlaştığını, “kapitalizm” olarak da anılan “ekonomik liberalizm”in vahşileşebildiğini öğretiyor. Zaten tarihsel olarak bakıldığında, liberalizmin ürünü olarak hukuk devleti, üstü ne kadar “evrensel insan hakları”, “bireyin özgürlüğü” türünden albenili kavramlarla örtülürse örtülsün; uygulamada, Batıda burjuvazinin ekonomik konumunu güçlendirmek, mülkiyeti güvence altına alıp onu süreklileştirmek gibi bir işlev yüklenmiştir. Bu nedenle bir kez daha vurgulamak gerekir ki, hukuk devleti idesi, teorik ve normatif olarak ne kadar “eşitlik” ve “özgürlük” idealleri doğrultusunda bireyi devlet karşısında korumak ve güçlendirmek hedefine göre düşünülmüş olursa olsun; son iki yüz elli yılın pratiğinin açıkça gösterdiği gibi,

ekonomik liberalizmin, yani kapitalizmin eşitsizlikçi yapısının şatafatlı bir örtüsü olmaktan öteye geçememiştir. “Demokrasi”, “insan hakları” ve özellikle “hukuk devleti” gibi kavramlar, uluslararası iktidar ilişkilerinde birer araç olarak da kullanılabilirler. Tabii ki durum böyle diye, bu kavramlara, konumuz itibariyle de hukuk devleti kavramına, en azından normatif düzeyde elbette karşı çıkılmaz. Ne var ki, bu kavramları ihraç eden Batılı devletlerin kendilerinin, yukarıda da işaret ettiğim üzere, ne ölçüde demokrat, insan haklarına saygılı birer hukuk devleti oldukları, bu kavramları ithal eden bizim ülkemiz gibi ülkelerde, herhangi bir komplekse kapılmadan, soğukkanlılıkla tartışılmalıdır. Bu konuda şüpheli olunmalı, Batılı devletlerin kendilerini hukuk devleti olarak göstermeyi iyi becermeleri ve bunu iyi reklam etmeleri, tam birer hukuk devleti olduklarının kanıtı sayılmamalıdır. Uluslararası siyasetin, binlerce yıldan beri bir hegemonya kavgası olduğu, bugün de böyle olmaya devam ettiği açıktır. Bu kavgada her türlü silaha ve araca başvurulduğu bilinen bir husustur. Son iki yüz yıldır Batı, kendi ürettiği kavramları da birer hegemonya aracı olarak kullanmayı iyi öğrenmiştir.<sup>12</sup>

Şunu tekrarlamalıyım: “Evrensel” adı altında sunulmuş ve yürürlüğe konulmaya çalışılmış olan tüm ahlâklar, hukuklar, ekonomik düzenler ve siyaset anlayışları, tarihselliğe, bu demektir ki geçiciliğe ve tekilliğe yazgılıdır. Onlardan herhangi birinin belli bir dönemde (bu dönem, liberal Batı’nın son iki yüz elli yıllık tarihinde olduğu gibi, birkaç yüzyıllık geçmişe sahip ve hâlen devam eden bir dönem de olabilir) egemen ve yaygın bir pozisyonda olması, evrensel olduğu ve evrensel kalacağı anlamına gelmez. Liberalizmin ürünü olan hukuk devleti için de bu böyledir. Tarihsel ve geçici olmak, ideolojilerin yazgısıdır. Dolayısıyla herhangi bir ideolojinin ürünü olan bir kavram, bizzat bir ideolojinin ürünü olması bakımından evrensel olamaz ve bu, hukuk devleti kavramı için de böyledir. Hukuk

12 Doğan Özlem, “Sivil İtaatsizlik ve Liberalizm”, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci* içinde, s. 44-49.

devleti kavramı burjuvazinin bir tasarımıydı, onun ulus-devlet projesinin bir parçasıydı<sup>13</sup> ve onun ekonomik çıkarlarına uygundu;<sup>14</sup> ama bu tasarım evrenselci bir söylem içinde sunuluyor ve böylece herkes için geçerli olduğu sanısı yaratılıyordu.

Ne var ki, hukuk devletinin sadece kâğıt üzerinde, sözde kalan bir evrensel amaca sahip olduğu, gerçekte ise Avrupa kaynaklı ve Batı-merkezci bir zihniyetin ürünü halinde ortaya çıktığı ve burjuvazinin yararına çalıştığı çabuk anlaşılmıştır.<sup>15</sup> Hukuksal lializmin ve onun bir projesi olarak hukuk devletinin, ekonomik ve sosyal eşitsizliklerden kaynaklanan sorunların çözümünde doğrudan bir katkısının olmadığı görülmüş, onun devletin en önemli yönünü, yani devletin grup, tabaka ve sınıf çıkarlarına göre yönlendirilebilen bir aygıt olma yönünü gizlediği anlaşılmıştır. Yasalar önünde eşit sayılmak, yoksula anlamlı görünmemiştir. Evsiz barksız bir kimseye, mülkiyet hakkı bir şey ifade etmemiştir. Günümüzün kitle kültürü ve kitle organizasyonu; hukuk devleti sayesinde onuru ve hakları hiç olmazsa teoride güvence altına alınmış görünen bireyi, bir araca, hatta güdülmeye ve üretilen her şeyi tüketmeye hazır bir edilgen nesneye dönüştürmüştür. Kitle kültürü ve onun sözcülüğünü yapıp aynı kitle kültürünü aynı sahiplerine, kitlelere pazarlayan medyanın boğucu tahakkümü altında insanın otonom hareket edebileceği, düşüncelerini özgürce geliştirip ifade edebileceği ortam giderek kaybolmaya yüz tutmuştur. Hukuksal liberalizmin hukuk devleti aracılığıyla insanlık onurunu ve kişilik haklarını koruma, kişiliğin geliştirilmesi yoluyla aynı kişinin mutluluğunu sağlama hedefi, ne yazık ki, aynı liberalizmin öbür yüzünden, ekonomik liberalizmden (kapitalizmden) kaynaklanan nedenlerle, çok büyük ölçüde kâğıt üzerinde kalmıştır.

13 Bakır Çağlar, "Hukuk Devleti Evrensel midir?" (forum), *Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti* içinde, agy., s. 306-307.

14 Mithat Sancar, "*Devlet Aklı*" *Kıskacında Hukuk Devleti* içinde, agy. s. 36.

15 Peter Gilles, Hukuk DEvleti Evrensel midir?" (forum), *Hukuksal Olgular Araştırması ve Hukuk Devleti* içinde, agy., s. 300.

## “Sosyal Devlet” Üzerine

İşte, “sosyal devlet” kavramı, 19. yüzyıldan günümüze, yine liberal Batıda, yukarıda değinmeye çalıştığım koşullarda ve bir tepki sonucu ortaya atılmış ve geliştirilmiştir. Kavramın geliştiricileri, sosyal demokrat ve sosyalistler başta olmak üzere sadece solcu hukukçular, hukuk felsefecileri ve siyaset felsefecileri olmamıştır. Muhafazakâr liberallerden sol liberallere, Katolik sosyal reformculardan Protestan sosyal reformculara kadar, kavramın değişik gruplar içerisinde değişik görüş açılarından geliştirildiğine tanık oluyoruz.

Hukuk devleti kavramı, farklı sözcüklerle ifade edilmiş olmakla birlikte, ilk kez, Kant’ın 1797’de yayımlanmış olan *Hukuk Öğretisinin Metafizik İlkeleri* adlı eserinde kullanılmıştır.<sup>16</sup> Buna karşılık sosyal devlet kavramının, yine farklı sözcüklerle ifade edilmiş olmakla birlikte, Hegel’in ünlü öğrencisi ve sol Hegelciliğin temsilcilerinden Lorenz von Stein’in çalışmalarında ve ilk kez 1842’de kullanıldığını görüyoruz. Arada yarım yüzyıla yakın bir dönem vardır ve bilindiği gibi bu dönem ve sonrası, literatürde, sanayileşmenin iyice yaygınlaştığı, “vahşi kapitalizm dönemi” olarak geçer ki, bu, sosyal devlet kavramının böyle bir dönemde ortaya çıkmış olmasının nedenini kendiliğinden anlaşılır kılar. Bu durum bize şunu bir kez daha gösterir ki, hukuk devleti kavramı nasıl ki burjuvazinin devletle karşıt düşmesinin bir ürünü olmuşsa; “sosyal devlet” kavramı da kapitalist güdümlü sanayileşmenin doğurduğu aşırı eşitsizliklere karşı gelişen tepkilerin bir ürünü olmuştur.<sup>17</sup>

16 Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Hukuk Öğretisinin Metafizik İlkeleri) (1797). Kant’ın burada kullandığı terimler, “die auf dem Rechtsboden stehende Staat” (hukuk zemininde duran devlet), “die Staat, die sich auf dem Recht erbaut” (kendini hukuk üzerinde inşa eden devlet)’tir. Bkz., Immanuel Kant, *Werkausgabe*, yayımlayan: Wilhelm Weischedel, cilt VIII, s. 59, 72, 75, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1978.

17 Bkz., E.-W. Böckenförde, “Rechtsstaat”, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, yayımlayanlar: Joachim Ritter/Karlfried Gründer, s. 452-466, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, cilt 6, Darmstadt 1980; Ernst Rudolf Huber, “Lorenz von Stein und die Grundlegung des Sozialstaates”, *Nationalstaat und Verfassungssta-*

Burada sosyal devlet kavramının gelişim tarihine girmeme tabii ki imkân yoktur. Bununla birlikte kavramın içeriğine, onu hukuk devleti ile karşılaştırmak amacıyla, genel başlıklar halinde yer vermek mümkündür:

a. Sanayi toplumunun bir ürünü olması bakımından, sosyal devlet kavramı, ancak, güçlü bir sermayenin, makineli üretimin ve standartlaşmış kitlesel ihtiyaçların bulunduğu bir ekonomik ortamda ortaya atılmıştır.

b. Sosyal devlet kavramı, kendi sınıflarının bilinciyle hareket eden kişilerin oluşturduğu bir toplum, yani varlıklılarla varlıksızların bulunduğu, eşitsizliğin yaygınlaştığı bir toplum için kullanılabilir. Bunların bulunduğu bir ortamda, sosyal devlet, sınıflar arasındaki uçurumun azaltılması, eşitsizliklerin asgariye indirilmesi, sosyal ve kültürel imkânlardan herkesin yararlanabilmesi amaçlarını gözetilen bir devlet olarak düşünülür. Tabii böyle bir devlet, ekonomik liberalizmin şiarı olan “laissez faire, laissez aller” (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) temelinden ayrılıp zayıf sınıf ve grupların korunmasına hizmet eden, bu amaçla sosyal müdahalelerde bulunan müdahaleci bir devlettir. Bu devlet, gelir ve mülkiyet bakımından aşırı eşitsizlikleri önlemek için toplumsal varlık ve hizmetlerin daha eşitlikçi bir şekilde dağıtılmasını hedefler.

c. Ancak sosyal devletin işlevleri, yukarıda sayılan işlevlerle sınırlı değildir. hatta onun esas işlevi, yukarıda sayılan işlevlerin yerine getirilmesi yoluyla, sosyal sınıf, tabaka ve gruplar arasındaki karşıtlık ve çatışmaları asgariye indirmektir. Sosyal devlet, farklı sınıf, tabaka ve gruplar arasındaki karşıtlıkları sosyal entegrasyon yoluyla gidermeye çalışan devlettir. (Sosyal devletin karşıtlık ve çatışmaları asgariye indirme işlevi, aynı sosyal devletin radikal kapitalizm karşıtlarınca kapitalistlerin kapitalist düzenin idamesi uğruna alt sınıflara vermeye hazır oldukları bir ödün olarak değerlendirilir.

Ne var ki, hiçbir sosyal sınıf durduğu yerde bir başka sosyal sınıfa veya alt gruba böyle bir ödün vermez. Sosyal devlet idesi, kapitalist Batı ülkelerinde zorlu mücadeleler sonunda, “hak verilmez, alınır” şiarı doğrultusunda, şu ana kadar o da ancak kısmen yaşama geçirilebilmiştir.)

**d. Hukuk devletinin temel değerlerinin “yaşama”, “özgürlük” ve “mülkiyet” olduğu** söylenebilir. Bunlara karşı sosyal devletin temel değerleri, “yaşama güvenliği”, “tam istihdam” ve “çalışma gücünün korunması”dır. Öyle ki, hukuk devletinin amacı bireyin ve toplumun devlete karşı korunması iken; sosyal devletin amacı, bireyi ve toplumu devlet aracılığıyla korumaktır. Sosyal devlet, devlet müdahalesini gerekli gören ve gerekli kılan devlettir. Bu bakımdan, hukuk devleti yandaşlarının devleti her türlü müdahaleden elini çekmiş, kendisini sadece savunma ve eğitim görevleriyle sınırlandırmış bir “bekçi devlet” konumuna indirgeme isteklerinin sosyal devlet idesine sahiplenilenlerin istekleriyle karşıtlık içinde olduğu apaçıktır. Öyle ki, sosyal devlet fikrinin birçok savunucusu için hukuk devleti, devleti özellikle ekonomide devre dışı bırakmak isteyen burjuvazinin çıkarlarına hizmet eden bir araç olmaktan, ancak sosyal devlet sayesinde çıkabilir.

Bütün bu özellikleriyle sosyal devlet, kısa yoldan, devlete sosyal sorumluluk yükleyen devlet olarak da tanımlanabilir. “Sorumluluk” ise, bilindiği üzere ve öncelikle, bir ahlâk kavramıdır. Dolaşısıyla sosyal devlet, ekonomik değerlerle en azından aynı düzeyde tutulması gereken bazı temel ahlâksal değerler üzerinde yükselir. Devletin sosyal sorumluluğu, her bireyin herkes için ve herkesin her birey için sorumlu olduğunu belirten temel ilkedir. Bu demektir ki, toplumun tüm üyeleri birbirlerine sosyal yükümlülüklerle bağlıdır. Bununla ilintili olarak, bireylerin topluma karşı sosyal yükümlülükleri olduğu gibi, toplumun da bireylere karşı sosyal yükümlülükleri vardır.<sup>18</sup>

18 Ernst Rudolf Huber, “Modern Endüstri Toplumunda Hukuk Devleti ve Sosyal Dev-

## Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçine Almak

Hukuk devletini sosyal devletle bağdaştırmak amacıyla geçen yüzyıldan beri *sosyal hukuk devleti* gibi bir kavramın üretildiği ve bu kavram çevresinde yoğun tartışmaların olduğu bilinmektedir. Aslında en az yüz yıldır, Batı anayasalarında ve bizim anayasalarımızda sıklıkla geçen hukuk devleti yanında, pek az geçse de, sosyal devlet kavramına da yer verildiğini görüyoruz. Ne var ki hukuk devleti ile sosyal devlet kavramları bu anayasalarda yan yana durmakla birlikte, aralarında anlam ve amaç bakımından bir ortaklık kurulmuş olduğu da pek söylenemez. Öyle ki, başta da değindiğim üzere, bu anayasalarda sosyal devlet kavramına yasak savma kabilinden, kerhen yer verildiği izlenimine kapılmamak mümkün değildir

Yukarıdan beri belirtmeye çalıştıktan sonra şu çıkarılabilir ki, bu iki kavram arasındaki ilişkide belirleyici olan, ortaklıklardan çok farklılıklar ve hatta karşıtlıklardır. Bu karşıtlıkların temelinde, devlette biçilen rollerin farklılığı yatmaktadır. Devlet kapitalist ekonomiyi, özgür girişimciliği koruyan ve teşvik eden, ama kendisi ekonomiye hiçbir müdahalede bulunamayan bir bekçi devlet işleviyle sınırlı bir hukuk devleti olmakla mı kalacaktır; yoksa o, sosyal sorumluluk temel ilkesi doğrultusunda, eşitsizliklerin asgariye indirilmesi amacıyla ekonomiye ve toplum yaşamına müdahalelerde bulunan bir sosyal devlet mi olacaktır? Sorun, devletin egemenliğinin niteliği ve sınırları sorunu olarak da ortaya konulabilir. Müdahaleci devletten hoşlanmayan liberaller, ne var ki, sosyal eşitliğin ve sosyal adaletin nasıl sağlanacağı konularıyla, hele bir sosyal devlet fikriyle hiç de yoğun şekilde ilgilenir görünmüyorlar. Açıktır ki, hukuk devleti, açık veya örtük, özgür girişimciliğe ve pazar ekonomisine dayalı bir sosyo-ekonomik düzeni veri kabul ederken; sosyal devlet, böyle bir sosyo-ekonomik düzenin yol açtığını bildiğimiz eşitsizliklerin giderilmesi amacıyla, bu düzene sınırlamalar getirmek ister. Batılı birçok ekonomist, hukukçu ve siyaset felsefecisinin, hukuk devleti ile

sosyal devletin bağdaştırılmasına yönelik olarak bir “sosyal pazar ekonomisi” fikri üzerinde düşünmeleri boşuna değildir. Ne var ki, hukuk devleti ile sosyal devleti bağdaştırma, bunları tek bir kavramsal çatı altında birleştirme çabaları, hiç de başarılı olamamaktadır. Çünkü bunların arasındaki karşıtlık, özellikle son yüz yıldır daha iyi görüldüğü üzere, giderilebilecek türden bir karşıtlık değildir.

O halde yapılması gereken nedir? Bana göre ilk yapılması gereken, bu karşıtlığı, her türlü bağdaştırma denemesinden, eklektizmden kaçınmak suretiyle, kabul etmektir. Sorun, karşıtları bağdaştırmak değil, karşıtların hangisine devlet yönetiminde ve toplum yaşamında öncelik verileceğine karar vermektir. Şunu açıkça görmek gerekir: Devlet, birçok çehresi olan ve birbirine karşıt hatta çelişik işlevleri yerine getirmek durumunda bulunan bir kurumlar topluluğudur. Devletin birbiriyle karşıt veya çelişik işlevlerini tutarlı bir mantıksal bütünlük içerisinde birleştirme denemeleri başarılı olamamış, hatta karışıklığa yol açmıştır. Devleti, organları ve işlevleri arasında tam bir uyum bulunan bir yapıya kavuşturma istekleri; yönetimin, özellikle devleti yönetme sanatı olarak siyasetin ne olduğu konusunda yeterince açık bir bilince sahip olmayanlardan gelmiştir. Devlet, her zaman, iktidarı elinde bulunduranların ve bunların muhaliflerinin kendi açılarından yön vermekten vazgeçmedikleri bir kurumlar topluluğudur. Şunu gözden kaçırmamak gerekir: “Siyaset üstü devlet” fikri de, “hukukun üstünlüğü” terimi ile de ifade edilen “devlet üstü hukuk” fikri de birer fiksiyondurlar. Böyle bir devlet ve böyle bir hukuk yoktur, olmamıştır. Hukuku, her zaman, siyasetin güdümünde olan devlet yapar. Hukuku olduğu kadar devleti yüceltmek de abestir. Çünkü onların siyasî çıkar ve tercihlerden bağımsız birer özü, birer kendiliği (entity) yoktur.

Sözlerimi, hukuk devleti ve sosyal devlet kavramlarının, son belirttiklerim ışığında bir değerlendirmesi ile bitirmek isterim.

Hukuk devleti ile sosyal devletin çeliştiklerini söyleyerek yalnızca hukuk devleti fikrini öne çıkaranların samimiyetlerinden şüphe

edilmese bile, bu öne çıkarışın eşitsizlikçi, liberal sosyo-ekonomik düzenin devamını arzulayanların işine geldiği açıktır. Bunun gibi, hukuk devletinin sosyal devleti zaten içerdiğini ileri sürenlerin, bunun örneklerini vermekte zorlandıkları ortadadır. Tüm bunlara karşılık sosyal devlet, biraz yukarıda da belirttiğim gibi, ancak onu hedefleyen sosyal grupların siyasal mücadeleleri ile gerçeklik kazanabilir. Bana göre, liberaller ve kapitalistler de dahil, herkesin sosyal devlete ihtiyacı vardır. Ve en önemlisi, hukuk devletinin hedefi olan özgür kişiliğin güvence altına alınması, sosyal gerilim ve çatışmaları asgariye indirme imkânı sağlayan sosyal devletin varlığıyla mümkündür. Sınıfsal ve ideolojik çıkarların örtüsü olmaktan olabildiğince çıkmış bir hukuk devletine, tam da, onun hiç olmazsa kâğıt üzerinde amaçlar görüldüğü şeyin, yani özgür kişiliğin güvenceye alınması bakımından da ihtiyaç vardır. Öyle ki, hukuk devletinin varlığı ve idamesi, sosyal devletin varlığı ve idamesine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, hukuk devleti ancak sosyal devlet içerisinde anlam, değer ve işlev kazanabilir. Sosyal devlet tarafından sağlanan bir asgari sosyal güvenlik ortamının bulunmadığı yerde hukuk devletinin kendi başına bir değeri olamayacağı gibi, “hukukun üstünlüğü” gibi bir terimin de fazla bir anlamı olamaz.

Hukuksuz olmaz, ama sadece hukukla da olmaz.

Teşekkür ederim.

\*

## Tartışma

**Oturum Başkanı:** Ben de teşekkür ediyorum sayın Özlem’e. Tarihsel süreç içinde devleti alıp sosyal devlete kadar gayet güzel ve doyurucu bir sunumla bizlere aktardı. Küreselleşen dünyamızda uluslararası sermaye, ulus devletleri ve egemenlik haklarını tehdit eder hale gelmiş olmakla eski ezberlerimiz bir yerde bozuldu. Sanırım ki hocamın bugünkü açıklamasının özünde de belki bu sıkıntılar yer alıyor. Klasik kurumlar, klasik yorumlar altüst olma eğilim içine girdi. Bugün sosyal devletle hukuk devleti karşıtlığının özünde bel-

ki de bu yatıyor. Sosyal devleti sermaye dediğimiz olgu çok farklı biçimde etkilediği için hukuk devletiyle sosyal devlet arasındaki ortaya çıkan bu çelişki sebebiyle bunların birbiriyle bütünleşemeyeceğini sayın hocamız görüşleri olarak ortaya koymuştur. O nedenle, zannediyorum ki artık söylemlerimizi de farklılaştırmamız gerekecek, yerine yeni şeyler koymamız gerekecek. Ayrıca bugün bu toplantıyı yapmamıza vesile olan edebiyete intikal etmiş üç büyük başkanımızın huzurlarında hepinize teşekkür ediyorum. Hepinize saygılar sunuyorum ve konuşmacılara sorusu olacaklara söz vermek istiyorum. Ben önce Atilla Sav başkanımın başlamak istiyorum. Buyurun sayın başkanım.

**Av. Atila SAV (Ankara Barosu):** Sayın Fazıl Sağlam hocamın konuşmasında beni etkileyen bölümlerden birine bir soruyla bir katkı yapmak istiyorum. Sosyal devlet konusundaki duyarsızlığımız, belki de aymazlığımız büsbütün de boşluk yaratmıyor gibi geliyor. Siz sosyal dinamiklerden söz ettiniz. Gerçekten bir takım sosyal dinamikler bugün toplumumuzda bu eksiklikleri dolduruyor. Vakıflar ve dernekler aracılığıyla, ki bunlar yasal kuruluşlar, bir de yasal olmayan cemaat dediğimiz ya da tarikat topluluğu dediğimiz bazı topluluklar var. Bin yıl önceden gelen bazı sosyal ve ekonomik kuruluşları ve alışkanlıkları kullanarak bu boşluğu büyük ölçüde dolduruyorlar gibi geliyor bana. Sadaka, fitre, zekât gibi isimlerle varlıklardan ya da belli bir iktisadi durumu olan kişilerden toplanan kaynaklar yoksullara dağıtılırken bundan da siyasal bir nema elde ediliyor. Korkarım sosyal devlet kendi çağdaş kurumlarını işletmemekte devam ederse bu mekanizmadaha da etkili biçimde işleyecek. Şöyle bir örnek, sayısal bilgi var. Belki eski bir bilgi: Cemaatlerden birisinin 700 tane öğrenci yurdu işlettiği söyleniyor. Onlarca kurs, ortaöğretim kuruluşu, hatta yükseköğretim kurumu da bunlardan besleniyor. Yerel yönetimler eliyle dağıtılan bazı gıda maddeleri, yiyecek, içecek ve yakıt gibi desteklerle bu örgütlenme, çok da yasal sayılamayacak bir örgütlenme ile siyasal iktidara oy şeklinde yansı-

yor. Bunun sizin değindiğiniz sakıncalar ve duyarsızlıkların yarattığı yahut arttırdığı bir tehlike olduğunu düşünüyorum. Bu eklentiği yapmak ve sizin bu konudaki görüşünüzü almak için söz aldım.

Teşekkür ederim.

**Oturum Başkanı:** Teşekkür ederim Sayın Sav.

Kısaca bir ekleme yapacaksınız, devam etmek konusunda bir 15 dakika bir görüşme şansımız olacak, size söz vereceğim.

**Prof. Dr. Fazıl SAĞLAM:** Ben şu anlamda söyledim: Önce soruları alıp, ondan sonra mı?

**Oturum Başkanı:** Yok, tek tek önce soruları alalım.

**Prof. Dr. Fazıl SAĞLAM:** Tabii Atilla beyin bu noktaya değinmesi çok güzel oldu. Sizin açıklamalarınız zaten bende de bir soru işaretiydi? Küreselleşmenin bir etkisi var. Şimdiki iktidarlar da ekonomik bakımdan ona entegre olduğu için gönüllü olarak söylenenleri yerine getiriyorlar. Yani sosyal güvenlik reformu dediğimiz şeyler sanmayın ki Türkiye’de hazırlanıyor, esasları dışarıdan geliyor. Konuşmamda da belirttim. Sosyal devlet konusunda İslami ideolojiyi benimsemiş bir siyasi iktidarın sosyal devlette duyarsızlaşması kendi ideolojisinin gereği değil. İslami ideoloji de sosyal olmayı gerektirir, ama buna rağmen sosyal nitelikten uzaklaşmış durumda, bu bir çelişkiydi. Sizin açıklamanız, buna bir ölçüde açıklık getiriyor. Onlar kendi içlerinden bunu başka bir yolla hallediyorlar diyorsunuz. Onda da bir gerçek payı var. Ve bununla da ideolojik bağı daha güçlü hale getiriyorlar. Tabii bunun modern anlamdaki sosyal hukuk devleti ile çok az ilgisi var. Dinsel temelli bir sosyal dayanışmanın siyasal nüfuz sağlama amacıyla yapılması din istismarına kadar kayabilir. O yönden size katılırim.

**Oturum Başkanı:** Ben size söz vermek istiyorum. Lütfen kendinizi tanıttın, çünkü bu konuşmalarımız da kayda alınıyor.

**Ali Rıza ÇINAR (Yargıtay 2. Ceza Dairesi Üyesi):** Teşekkür ederim sayın başkan. Özellikle değerli bilim adamları, Prof. Dr. Doğan Özlem ile Prof. Dr. Fazıl Sağlam’ın bilimsel ve doyurucu,

bilgilendirici sunumlarından dolayı kendilerine içtenlikle teşekkür ediyorum. Sayın oturum başkanı, Türkiye Barolar Birliği yönetim kurulu üyesi Av. Ünsal Toker'e de teşekkürlerimi iletmek istiyorum. Özellikle oturumu açarken ve benim de içtenlikle katıldığım bir özeleştirici yaptı ve Türkiye'nin en büyük sorunlarından biri ben-  
ce. Bu özeleştirisinin biraz açılarak altı çizilmesi gerektiğine inanıyorum ve bizzat bir anımı da sizinle paylaşarak bunu vurgulamak istiyorum. Şimdi bizde rahmetli Uğur Mumcu'nun bir sözü var: Bilgi sahibi olmadan fikir sahibi oluyoruz, daha doğrusu bilgi sahibi olmadan düşünce açıklıyoruz ve bilgiye gereksinim duymadan yaptığımız görev fikir ve düşünceyle ilgili. Bilgilenmeden belirli eserler vermeye çalışıyoruz, çeşitli kollarda düşüncemizi belirtiyoruz. Neden; bilgi eksikliğimizin farkında değiliz. Bugün gerçekten Barolar Birliği'nde görevli olan değerli kardeşimiz Sayın Av. Teoman Ergül'ü kutluyorum. Çok önemli bir toplantı, hem değerli başkanların anısına yapıldığı için önemli, bir de konunun seçimi de çok önemli, güncel bir konu. Eksiksiz demokrasi, hukuk devleti ve sosyal devlet gibi kavramlar üzerinde burada sempozyum yapılıyor, fakat bu sempozyuma hukukçular katılmıyor. Demek ki gereksinim duymuyorlar, bu konuları çok iyi biliyorlar diye düşünebiliriz.

Hemen şu çağrışımı yaptım, çok zamanınızı alıyorum, çok özür dilerim: Ben kendimden bahsetmeyi de sevmediğim halde zorunlu olarak "Ben" diye söylemek zorunda kaldım. 1993 yılında Almanya'da bir toplantıdaydık. Bir sempozyum vardı, ben de konuşmacıydım, fakat toplantı sonunda bir zarf içerisinde para verdiler. O zaman Alman parası olarak Mark'tı. Çok dikkatimi çekti, yani yüklü bir para. Bunu nasıl alırız falan diye diğer konuşmacılar Almanlardan da vardı, Türk arkadaşlardan da. Türkler, birbirimizle konuşuyoruz, Alman konuşmacılar hiç sesini çıkarmıyor. Sonra toplantıyı düzenleyen kişiye sordum: "Bu parayı neden veriyorsunuz? Yol paramızı verdiniz, Türkiye'de böyle bir şey yok." Dedi ki "Bu para sizin hakkınız, biz bunun yüzde birini verdik." "Neyin yüzde

birini?” dedim. Dedi ki “Biz bu gelenlerden –gerçekten salon doluydu para aldık” dedi. Merak ettim, paranın miktarını ona sormadım. Gelen avukatlardan biri de Türk kökenli, daha önceden Türkiye’den tanıyorum. Yıllar önce oraya gitmişti. Ona sordum, başkasına sormadım, parasal şeyleri yabancı ülkede sormak çok zor. O zamanki miktarla korkunç bir paraydı. Sempozyumu dinlemek için yüksek bir ücretle... O dediğim arkadaş da 5 saatlik yoldan aracıyla gelmiş, yanına da iki avukat daha almış. Birlikte aracın ücretini ödemişler. Aradaki farkı siz düşünün artık. Başka bir şey söylemeye gerek yok ve onun için sayın başkanın özeleştirisi çok yerinde ve içtenlikle katılıyorum. Tüm hukukçular için bu geçerli.

Eğer Sayın Başkan izin verirse; şimdi kaybettiğimiz değerli Türkiye Barolar Birliği başkanları anısına düzenlenin bir sempozyum. Gerçekten çok değerli başkanların üçü de çok değerli. Bu hukuk devleti ve sosyal devlet konusunda Türkiye’ye büyük katkıda bulunan insanlar ve burada hepinizin huzurunda anıları önünde saygıyla eğiliyor ve ışıklar içerisinde yatmalarını diliyorum. Yalnız bu kaybettiğimiz sayın başkanların ikisiyle ilgili kısa bir anım var. Bu mademki bir anı sempozyumu, eğer izin verirsiniz onu da kısaca anlatmak istiyorum. Onları bu şekilde ikinci kez daha bir anmış oluruz. Öncelikle Sayın Prof. Dr. Faruk Erem’le ilgili; değerli hocam hukuk fakültesinde hocam olmadı. Ben İstanbul Hukuk Fakültesi mezunuyum. Kendisi hepinizin bildiği gibi Ankara Hukuk Fakültesi’nde hocalık yaptı. Ben taşrada bir yerde 80’li yıllarda cumhuriyet savcısı olarak görev yaparken kişi özgürlüğüne karşı işlenen bir suçla ilgili bir makale yazmıştım. Bu makaleyle ilgili hiç kimseden; beni tanıyan arkadaşlar var, tanıyan diğer kendi hocalarım var, hiçbirisiyle ilgili bir tepki, yergi, övgü, hiçbir şey almadım ve benim de hocam olmayan sayın Prof. Dr. Faruk Erem’den bir mektup geldi. Kendi yakınımıza dahi mektup yazmadığımız bir dönemde –ve hâlâ mektup duruyor, böyle olduğunu bilsem yanımda getirirdim, ama mektubu özellikle anı olarak saklıyorum– üç sayfa el yazısıyla yazılmış

ve üzerindeki adres ve zarfta kendi el yazısıyla yazılmış. Uzun uzun yazıyor “Özellikle özgürlüklerin yok edildiği bir dönemde kişi özgürlüğüne karşı işlenmiş bir suçtu ele alıp incelemenizden dolayı sizi içtenlikle kutluyorum” diyor, sonuç olarak mektubun özeti böyle ve “eğer yolunuz düşerse, bilmiyorum benim öğrencim misiniz, uğrarsanız tanışırsak da memnun olurum.” Daha sonra kendisiyle tanıştık. Rahmetli olmadan tanışma olanağını elde ettim.

İkinci anım da sayın Prof. Dr. Eralp Özgen’le ilgili; biliyorsunuz değerli hukukçular; 3842 sayılı ve ceza yargılama yasasında kişi özgürlüğü ve savunma hakları yönünden, insan hakları yönünden en önemli değişiklikleri getiren 3842 sayılı bir yasa vardır ve bu yasa 1 Aralık 1992 yılında yürürlüğe girdi. Bu yasanın yapımında, gerçek kahramanı, isimsiz kahramanı değerli hocamız, Türkiye Barolar Birliği başkanlığı yapmış olan Prof. Dr. Eralp Özgen’di. Hiçbir zaman bunun şovunu yapmadı. İsmi söylemek istemiyorum, bazı hocalar yapmadığı halde, çünkü ben o dönemde bakanlıkta çalışmalara bizzat teknisyen olarak katıldım. Ben gördüm hocanın ne çaba sarf ettiğini, fakat çaba sarf etmeyip, belki de bir kere toplantıya katılıp, bu yasayı üstlenip şov yapanlar oldu. Değerli hocamız öyle mütevazı biriydi. Biliyorsunuz, o 3842 sayılı yasa 1412 sayılı Ceza Yargılama Yasası’nın 135. maddesi şu anda halen yeni yasaya da aktarıldı. Belki o dönem getirilmeseydi, yeni yasaya aktarılmayacaktı. Bu yeni yasada Dönmezer hocanın başkanlığı döneminde de çalıştım. Değerli hocamız, o da rahmetlik oldu. Şunu söyledi: “Arkadaşlar, o yasaya ben de zaman zaman karşı oldum, ama kazanılmış bir hak var. Kesinlikle bu yasadaki geriyi götürmeyiz, buradaki hakları korumak zorundayız” dedi. İnsan haklarından en önemli hak neydi? Sanığın kendisine bu insan haklarından olan haklarını tanıtmak; savunma hakkı, konuşma hakkı gibi.

Gene ilk defa o dönemde zorunlu müdafaa hakkı getirildi ve hukuka aykırı delillerin açık bir şekilde kullanılamayacağı yasayla vurgulandı. Geçmişte askeri Yargıtay bunu yasa olmadan önce de

kararlarında işledi. Gerçekten Yargıtay'ın o çalışmalarını kutlamak lazım, fakat yasaya bizzat konarak getirildi ve daha da önemlisi, biri daha şey getirildi, hiç kimse bunu konularında işlemedi: Kadın erkek eşitliği konusunda çok önemli bir hak getirdi ve bir sürü kadın dernekleri vardı. Bir tanesi istedim ki bu konuyu işlesin; işlemediler. Biliyorsunuz, 1412 sayılı ceza yargılama yasası 3842 sayılı yasayla 1992 tarihinde değiştirilmeden önce erkek-bayanla ilgili, sanık bayansa ceza davasında müşavir olarak bayanın yanında duruyor ve davayı temyiz etme hakkı var; fakat sanık erkekse, demek yeteneksiz diye kabul ediliyor, böyle eşitsizliğin en somut örneği ve bu kabul edilmiyordu. 3842 sayılı yasayla ayırım yapılmaksızın ikisi de, hangisi sanık olursa olsun temyiz hakkı, müşavir olarak yanında bulunma hakkı getirildi. Bu konu dahi bir yerde işlenmedi. Bu hakları getiren yasa, o zamanki bakanı da anmak lazım. Asıl düğmeye basan o zamanki Adalet Bakanı Sayın Seyfi Oktay'la değerli Türkiye Barolar Birliği başkanı Prof. Dr. Eralp Özgen'di ve bu şekilde kendilerini anmış olduk.

Beni de sabırla dinlediğiniz için teşekkür ederim.

**Oturum Başkanı:** Bu güzel konuşmanız için ben de size çok teşekkür ediyorum. Herkese söz vereceğim, çünkü 13 dakika zamanımız var.

Buyurun Süleyman Bey.

**Süleyman AKTAŞ (Zonguldak):** Doğan Özlem Hocam sosyal devlet kavramını tarihsel akış içinde çok doğru ve geniş bir zeminde açıkladı. Katılmamak mümkün değil; ancak şu hususun es geçildiği düşüncesindeyim, bana bu yönde bir açıklama getirirse sevineceğim: Zonguldak'tan geldiğimiz için emek boyutunun da özellikle altını vurgulayarak bu soruyu sormak istiyorum. Bilindiği üzere Keynesci politikalar sonucunda üçüncü kuşak insan hakları, sosyal ve ekonomik haklar ve sosyal devletin öne çıkışında sosyalist bir boyutun ve temel anlamında dünyada sosyalist bir bloğun varlığı, yerel anlamda, ülkesel anlamda da emek mücadelelerinin yoğunlu-

ğunun karşısında sosyal devlet mantığı ve kavramı ekonomik liberalizmin, yani kapitalizmin verdiği bir taviz değildir. Bu yönün eksik kaldığını düşünüyorum.

İkinci nokta, ikinci soru da şu: Açıkçası 1961 Anayasası'yla sosyal devlet kavramı Anayasa'mıza girmiş, 1982 Anayasası'na kerhen girmiştir dedi Doğan Özlem hocam. Gerçekten de doğrudur, bunu da şu yönden açıklamak gerektiğinin düşüncesindeyim: 24 Ocak 1980 ekonomik kararlarının uygulanabilmesinin siyasal zemini için bir darbe gerektiği noktada, darbeye bunlar sağlanabildiği bir noktada sosyal devletin, 1982 Anayasası'nın sadece kâğıt üzerinde yer aldığını söylenebilir, ama bu kâğıt üzerinde olmasına rağmen 22 tane madde Anayasa'da mevcut ekonomik ve sosyal konuları üzerinde. Bugünkü tartışma gündemine giren "sivil anayasa taslağında" da ise bu maddeler 8'e inmiştir ve konut hakkı, çevre hakkı, eğitim ve diğer konularla ilgili birçok madde çıkarılmıştır. Bugün burada da zaten şunu da söyleriz: Kâğıt üzerinde olan bu yeni taslakla tamamen ortadan kaldırılıyor mu? Bu da zaten küreselleşmenin ve ekonomik gelişmenin getirdiği bir sonuç olarak değerlendiriyorum.

Teşekkür ediyorum.

**Prof. Dr. Doğan ÖZLEM:** Bu güzel sorular için ben de teşekkür ederim. Tabii konuşmamda her şeye değinme imkânım olamazdı. Sosyal devletin kapitalizmin bir tavizi olup olmadığını sordunuz. Kapitalizmin kendisine karşı tepkileri dizginleyebilmek, yumuşatabilmek amacıyla vermiş olduğu bir taviz olarak sosyal devleti düşünmek mümkün tabii ki. Böyle düşünceler daha XIX. yüzyıl sonundan itibaren karşımıza çıkıyorlar. Zaten başta Karl Marks olmak üzere, sosyal demokratları kapitalizme hizmet eden sol görünümlü kişiler veya sosyal demokrasiyi kapitalizmin yumuşatılmasında aracılık etmek işleri yüklenmiş bir ideoloji sayan anlayışları var Marks ve Marks'ı izleyenlerin. Şimdi bir kez bu eski bir eleştiri, dediğim gibi en az 100 yıldan beri sosyal devlet idesinin, düşüncesinin ortaya çıkmış olmasıyla başlayan bir eleştiridir.

Tabii bu eleştirinin sahipleri kapitalizmin tam karşıtı bir düzenin savunucularıdır. Kapitalizmin hiç adının bile anılamayacağı bir sosyalist-komünist sistemin temsilcilerinin eleştirileri bunlar. Şimdi bu açıdan bakıldığında, evet bir tavizdir. Marksist açıdan bakarsanız, sosyal devlet idesi ve sosyal devlet uygulamaları sıkışan kapitalizmin kendisini sıkıştıranlara karşı vermiş olduğu tavizler dizisinden ibarettir, ama bakış açınız bu olursa, Marksist, sosyalist bir bakış açısından bu böyle görülebilir, ama bakış açınızı Marksist olmayan bir sosyal demokrasiye göre ayarlarsanız, bu, kapitalizm karşısında gittikçe gelişen emeğe ve kitlelere yönelik hakların elde edilmesinde bir aşamadır. Ben konuşmamda tabii ki buna kısmen değinebildim.

Sosyal devlet bir amaç değildir, sosyal devlet bir araçtır. Kitlelerin daha fazla nimet sahibi olabilmeleri yolunda, o uzun yolda geçilmesi gereken bir geçittir. Ondan ötesi de tabii ki vardır. Ben böyle düşünenlerdenim. Sosyal devlet bir geçittir, geçilmesi gereken bir şeydir, ondan sonra ulaşılacak olan aşama, Marksistlerin ileri sürdüğü bir komünist devlet aşaması mı olur, yoksa “ılımlı” diye adlandırılan sosyal demokratların peşinde koştukları kapitalist uygulamalara ekonomide izin veren, ama onların dizginini elinde tutan bir sosyal refah devleti mi olur, onu da zaman gösterir diye düşünüyorum. Ben ikincisinin daha muhtemel, daha gerçekleştirilebilir olduğu kanaatindeyim.

İkinci sorunuz da zaten o bir katkı oldu sanıyorum. 1982 Anayasası’nda sosyal devlet kavramına kerhen yer verilmiş olduğu bence çok açık bir husustur ve bunu hazırlayanlar olmasa da, hazırlatanlar sosyal devlet kavramının anayasada yer almasını bu amaçla arzu etmişlerdir. Yani yine kitlelere bir anlamda yatıştırıcı bir kompensan olsun amacıyla sosyal devlet kavramının Anayasa’da yer almasını arzu etmişlerdir, ama günümüzde sizin kullandığınız küreselleşme ifadesini ben de kullanarak şunu ifade edeyim ki: Küreselleşme anti-sosyal uygulamalar bütünüdür, bir yönüyle tabii tamamıyla değil. Dolayısıyla küreselleşmeye karşı olmak sadece

bazı güçlü devletlerin uydusu olmaya karşı olmakla sınırlı değildir, emekten yana olmaktır, özgürlükten yana olmaktır, eşitlikten yana olmaktır diye düşünüyorum.

**Oturum Başkanı:** Teşekkür ederim hocam. Buyurun. Zamanımız oldukça kısıtlandı. Kısa tutmanızı çok rica edeceğim.

**Av. Mahmut TANAL (İstanbul Barosu):** Benim sorum sayın Fazıl hocama. 65'inci maddeden uzun uzun bahsettiler teşekkür ederiz kendi adıma çok aydınlandım. Bu tasarıda 50. maddede hüküm aynen korunuyor, yalnız 65. maddede devlete bu sosyal ilkesi görev olarak yüklenmiş iken, tasarının 50. maddesinde ödev olarak nitelendiriliyor. Acaba daha bir geriye gidiş yok mu? Metin içerisinde görev olarak yüklenmiş ancak tasarıda görev kelimesi çıkarılmış, ödev olarak getirilmiş çünkü ben sözlük anlamına bakınca görev farklı, ödev farklı. Görev devletin daha aktif, etkin bir şekilde yerine getirmiş sorumluluğu anlamına geliyor. Ödev, yapmasa da olur gibi daha basit, daha etkisiz olmayan bir anlamda geçiyor.

Teşekkür ederim.

**Oturum Başkanı:** Buyurun hocam.

**Prof. Dr. Fazıl SAĞLAM:** Bana kalırsa ödev veya görev olması bir değişiklik yaratmaması gerekir. Şimdiki metinde de madde-nin kenar başlığında "ödev" terimi geçiyor. Burada önemli olan şu: Aslında sosyal devlet dediğimiz ilkenin sadece devletin gerçekleştireceği bir ilke olarak anlaşılması bence yanlıştır. Bizim şu anda en büyük eksikliğimiz belki de budur. 1960'lı dönemlere bakın, sosyal devleti harekete geçiren güç sendikalardır. 15-16 Haziran yürüyüşlerini hatırlayın, o yürüyüşlerin arkasından Anayasa Mahkemesi'nin tepkinin konusu olan kanunla ilgili olarak verdiği kararı okuyun. Bugün vakit bulamadım, aradaki farkı görebilmek bakımından ondan da pasajlar okumayı isterdim. Anayasa Mahkemesi'nin o dönemde verdiği karar, Sendikalar Hukuku'nu biçimlendirmiştir. Şimdi bu şunu gösteriyor: Eğer iç dinamik olmazsa mahkemeler giderek duyarsızlaşıyor. Toplumsal hareket duyarsızlaşmanın önlenmesinde

önemli katkı sağlar. 1982 Anayasası sosyal devleti şeklen benimsedi derken benim altını çizmek istediğim nokta budur. Çünkü gerçekten sendikaları etkisizleştirmiş. Sendikalaşma olayı iyice durağanlaşmış. Sendika olmazsa sosyal devlet zaten yarım kalmış demektir. Çünkü sosyal devletin devlet olarak alacağı önlemler asgari normlardır. Yani size kanunla haftada 40 saatin üstünde çalışma olmaz der, ama sendika bir toplu sözleşmede bunu 35 saat yapabilir. Devletin alacağı önlemler asgaridir, ama bunun üstüne çıkmak sosyal dinamiklerin ve özellikle sendikaların işidir. Türkiye’de bugün gerileyen şey işçi sınıfının hareketliliğidir. Tabii bunda 1982 Anayasası’nın hakları daraltmasının çok büyük rolü vardır.

**Oturum Başkanı:** Teşekkür ederim hocam. Buyurun hocam.

**Prof. Dr. Doğan ÖZLEM:** Efendim ben sayın Sağlam’ın açıklamasına bir küçük katkıda bulunmak istiyorum. Almanca’da ödev karşılığı ‘*Pflicht*’, görev karşılığı ‘*Aufgabe*’ terimleri kullanılır. Özellikle felsefi içerikleri bakımından bu iki kavram arasında önemli bir fark vardır. Kant felsefesini örnek verecek olursak, Kant’ta *Aufgabe*, dıştan bir otorite tarafından bir kimseye tevdi edilen iştir, ödev değildir. Kant felsefesinde ödev tam tersi, kişinin kendi ahlâki sorumluluğu ile kendisine verdiği görevdir. Ödev kendi kendini görevlendirmedir. Dolayısıyla ödev özgürlük bilincine sahip bir insanın ancak başarabileceği bir şeydir. Görevde ise kişi edildendir, kendisine verilen bir işi yerine getirmekle yükümlüdür. Dolayısıyla ben bu anayasa taslağında bu terimlerin birbiri yerine kullanılmasını ironik buluyorum, çünkü Anayasa taslağını hazırlayanların taslağı hazırlamayı ödev bilinciyle değil, yani özgür bir insanın kendisine koyması gereken görev anlamında değil de dışarıdan yükletilen bir iş olarak anladıklarını düşünüyorum.

**Oturum Başkanı:** Teşekkür ediyorum.

Değerli meslektaşlarım, saygıdeğer konuklar; hem katılımlarınız, hem katkılarınız için şahsım ve Türkiye Barolar Birliği yönetimi adına ve konuşmacılar adına ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Her şeyin gönlünüzce olması dileğiyle hepinize saygılar sunuyorum.

## Bir Anekdöt: “Ekşi” mi, “Oksi” mi?

Derslerimde, özellikle bilim felsefesi, tarih felsefesi ve kültür felsefesi derslerinde, sözü Anadolu’ya getirmeye, Anadolu’da yaşamış, Anadolu’dan gelip geçmiş çok sayıda kültürün mirasını sahiplenmemiz gerektiğini, bugünkü kültürümüzün bu çok sayıdaki kültürün bir bireşimi temelinde varoluş bulunduğunu söyleyip, bugünümüzü anlamanın geçmişin mirasını anlamaktan geçtiğini vurgulamaya çalışırım ve bu konuda örneğin yer, bitki, balık, meyve, sebze adlarının, denizcilik terimleri kadar fizik, kimya, biyoloji terimlerinin kökenleri üstünde durmaktan özellikle hoşlanırdım. Bugün de kökenbilimden (etimoloji) derslerimde hoşlanarak yararlanmayı sürdürüyorum.

1980’li yılların ortalarında, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde vermekte olduğum kültür felsefesi derslerinden birinde, bugün günlük yaşamımızda her an kullandığımız, özbeöz Türkçe olduğundan şüphe etmediğimiz birçok sözcüğün Arapça, Farsça, Yunanca, Latince vd. dillerden geldiğini söylemiş, bu topraklarda yaşayanların kültürel köklerini öğrenmelerinin en iyi yollarından birinin kökenbilim ile ilgilenmeleri olduğunu eklemiştim.

Verdiğim örnek şuydu:

“Oksi”, Yunancadan dilimize geçmiş, geçerken Türkçenin

---

\* *Resmen Felsefe* adıyla yakında yayımlanacak olan ortak kitapta yer alacaktır.

ses uyumu kuralına uydurularak “ekşi”ye dönüşmüştü.” Türk Dil Kurumu’nun o sıralarda yayımladığı bir kimya terimleri sözlüğünde “hidrojen” karşılığı “su yapan”, “oksijen” karşılığı “ekşi yapan” sözcükleri yer almıştı. Öyle ki, Türk Dil Kurumu’nun kimya terimleri sözlüğünü hazırlayanlar bile “ekşi”nin Türkçe dışında bir kökeni olabileceğine ihtimal vermemişler, “ekşi”yi “oksi”nin Türkçesi sanmışlardı.

Ben bunları anlatırken, orta sıralardan bir öğrencinin Karadeniz şivesiyle şöyle seslendiğini duydum:

“Hocam, kusura bakmayasunuz, eyi deysunuz da, ha şimdi ben cavur mi oldim?”

Durumu anlamıştım. Sonradan başarılı bir felsefe öğretmeni olan bu öğrencimin soyadı, Karadeniz bölgesinde sık rastlandığı üzere, “Ekşioğlu”ydu.

---

\*\* İ. Z. Eyüboğlu ve S. Nişanyan’ın etimoloji sözlüklerinde “ekşi”nin Orta Asya Türkçesindeki “ekşig”den geldiği belirtilir. Ancak Türkçe sözcüklerde sondaki “g” sesi düşmez; olsa olsa “k”ya dönüşür. Dolayısıyla “ekşi”nin “ekşig”le değil, “oksi” ile bağıntılı olduğundan şüphe etmiyorum.

## Felsefe Eleştirel Düşüncenin Yurdudur!\*

Son günlerde Lise Felsefe Müfredatı başlığı altında değişik şekillerde kamuoyuna yansıyan planlar tüyler ürperticidir. Yeni ve modern çağda bilimin ilerlemesi ve felsefenin serpilip gelişmesinin temelini “eleştirel düşünce” oluşturur. René Descartes’tan bu yana bilim ve felsefenin merkezinde *eleştiri* kavramının bulunması ve Immanuel Kant ile birlikte bilim ve felsefenin tüm temel eserlerinin başlıklarında yer alması bir rastlantı değildir; çünkü eleştiri kavramı, bilim ve felsefenin yüzyıllarca verilen mücadele sonucu teolojinin tahakkümünden kurtulup özerkleşmesinin bir nevi simgesidir. Bu gelişmenin en dolaysız sonuçlarından biri, eleştirel düşüncenin en sıradan insanların dahi günlük yaşamının doğal bir parçası haline gelmeye başlamasıdır. Hazırlanması çok fazla bir zaman geçmemiş olan ve uygulanmaya koyulması muhtemel Felsefe Müfredatı, yüzyılların bu büyük emeğini geri çevirmek istemektedir; zira bu müfredatı hazırlayanlar, bilimi ve eleştirel düşüncenin gerçek yurdu olan felsefeyi hiç sevmediler, yaşamlarına hiç katmadılar ve hep karşısında oldular. Yüzyıllardan beri devam eden bu karşı duruşun bugünkü saldırısı, topyekûn bir saldırıdır.

Felsefeciler Derneği’nin ve meslektaşımız akademisyenlerin Lise Felsefe Müfredatı konusundaki tüm girişimlerini koşulsuz destekliyoruz. Uluğ Nutku’nun “talimsiz ve terbiyesiz” dediklerinin sadece eğitim/öğretim alanında değil, her alanda etkili ve yetkili oldukları bir dönemdeyiz. “Talim”, “ilm”, “ilim” (bilim) kökünden gelir. Nutku’nun da belirttiği gibi, bunların “talim”le ilgileri yok;

\* Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi’nin 3. sayısında Baykuş Yayın Kurulu adına yayımlanmıştır. İstanbul, 2009.

bunlar “tahlim” (halim-selim kılma, uysal, itaatkâr, sorgulamayan kuşaklar yetiştirmek) peşindeler; geçmişte hep olduğu üzere... Kısacası, saldırı özgürlük üzerine en yetkin düşünme biçimi olan felsefeye ve dolayısıyla irfanı ve vicdanı hür herkesedir. Bu, başta biz felsefeciler olmak üzere düşünme cesaretini gösteren hiç kimse tarafından kesinlikle kabul edilebilecek bir durum değildir. Felsefenin yüzyılların çabasıyla oluşturulmuş içeriği ve amacı hiçbir iktidarın isteğine göre değiştirilemez, insanın düşünce dünyasını karartmak isteyen hiçbir ideolojinin taşıyıcısı durumuna getirilemez. Kendisini tüm bunların ötesine yerleştirmeyi her zaman bilmiş ve bu yeteneğiyle de kendisini kurmuş olan felsefenin geleceği için değil sadece, aynı zamanda geçmiş tüm kuşakların mücadeleleri sonucu elde edilen hak ve özgürlüklerin korunması için de dikkati ve gayreti elden bırakmamak gerekiyor.

## Bilim ve Teknik İçin...\*

Tarihte siyasal iktidarların belki de en büyük yanılgısı, toplumsal ve kültürel yaşamın bütün alanlarına nüfuz edip onları egemenlikleri altına alabileceklerini sanmaları olmuştur. Böylelikle, hiç değişmeyeceği varsayılan tektip bir anlayışın hayatın her alanını biçimlendirebileceğine yönelik boş bir inanç da gitgide kendini üretir hale gelebilmektedir. Ne var ki, nedenlerin, niçinlerin yerine hazır cevapların; değişimin canlılığının yerine de dogmatizmin donukluğunun konması pek çoklarının iman tazelemesini ve korkularını bastırmasını sağlasa da hayatın kendi ritmiyle ters düşecektir. Gerçi bu tür yaklaşımlar, muhafaza ettikleriyle, çoğu insanın gözünde yanıltıcı bir güven duygusu uyandırırılar. Onlarda rahatlık, her şeyin ezel-ebed aynı kalacağı, bu aynılığı üretenlerden oldukları sürece de paylarına düşeni alacakları vaadi vardır. Bireysel ve toplumsal devrimlerinse oyunbozanlıktan başka bir anlamı yoktur onlar için. Oysa kendini tekrar eden, hayat değil, iktidarların bizzat kendileridir. Hayatın ezbere gelmeyeceği daha binyıllarca öncesinden Herakleitos tarafından dile getirilmiştir. Bunu reddeder görünmek, gerçeğin değiştirilmesine yetmeyecektir. Diğer yandan, bu tutuculuğun ve tahakküm isteğinin esasta iktidarın doğasından mı ileri geldiği sorusu ise bizler için ayrıca tartışılmaya değer görünmektedir. Zira iktidarın bizatihi kendi içinde barındırdığı hiyerarşi, o ya da bu derecede, sert ya da yumuşak tonlarda ama kaçınılmaz bir biçimde bu tür semptomlara yol açıyor olabilir.

---

\* Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi'nin 4. sayısında Baykuş Yayın Kurulu adına yayımlanmıştır. İstanbul, 2009.

Ancak, birikimin, eleştireliliğin, özgür tartışmanın bir kenara bırakılıp dogmatizmin önünün alabildiğine açıldığı dönemlerin, defalarca şahit olunduğu üzere, hayatın kendini yenileyen yapısı karşısında duramadıkları ortadadır. Üstelik demokrasi ve özgürlüğe dayalı bir kültürün yerleşip gelişmesi önündeki en büyük engeli teşkil eden tutumlar çoğunlukla da bu değerler üstüne titrediği izlenimini yaratmaya çalışan iktidarlar tarafından takınılmıştır. Bugün Türkiye'deki siyasal iktidara ve aktörlerine bakıldığında da tahakkümcü bir zihniyetin varlığı rahatlıkla tespit edilebiliyor – hem de sanattan siyasete, üniversitelerden medyaya kadar pek çok alanda.

Bu kaygı verici körleşmenin ve fütursuzluğun kendini gösterdiği son alansa bilim oldu. Türkiye'nin en köklü popüler bilim dergisi olan *Bilim ve Teknik*'in mart sayısının içeriği ve kapağı, evrim kuramına ve Charles Darwin'e yer verdiği için TÜBİTAK Başkan Yardımcısı Ömer Cebeci tarafından son anda müdahale edilerek değiştirildi. Üstelik derginin editörü Çiğdem Atakuman, yetkisini aştığı gerekçesiyle görevinden alındı. Doğumunun 200. yılı vesilesiyle UNESCO'nun öncülüğünde bütün dünyada Darwin yılı ilan edilen bir dönemde takınılan bu tutum, Ömer Cebeci'yi bu makama getiren siyasi iradenin ölçsüzlükte sınır tanımadığının yeni bir göstergesinden başka bir şey değildir. İktidar, bu refleksle pek çok şey gibi, herkesin paylaşımına açık bilimsel birikimi de görmezden geleceğini göstermiştir. Böylelikle, kendisine kılavuzluk eden anlayışın özgür ve eleştirel düşünce değil, belli bir cemaat anlayışı ve onun dogmatik tasavvurları olduğu ortadadır. Bu bakımdan, varlık koşulu ve nedeni özgür düşünce ve tartışma olan bir felsefe dergisi olarak kamuoyunun dikkatini bu konu üzerine çekmeyi ve bir duyarlılık yaratmayı sorumluluğumuz addediyoruz.

## Türkiye’de ve Türkçede Felsefe\*

Bu toplantı için okumuş olduğunuz metinlerimin önemli bir kısmında ben Türkiye’de Türkçe felsefe yapılması gerekliliğini işledim. Dilim döndüğünce vurgulamaya çalıştığım hususların başında bu geliyor. Öncelikle şu ayrımı yapmak gerekir: Ben bir “Türk felsefesi”nden değil de “Türkçede felsefe yapmak”tan söz etmeye çalıştım hep. “Türk felsefesi” sözünü kullandığım zamanlar da olmuştur; ama bununla kastetmeye çalıştığım şey, Türklere has olan, sadece Türkleri ilgilendiren, sadece Türklerin emek ve düşüncesi ile oluşmuş ve oluşacak bir felsefe değildir. Çünkü felsefeyi bir millete veya belirli milletlere ait kılmanın mümkün olmadığını düşünüyorum. Felsefe geleneği güçlü milletlerde bazı anlayışlar, tutumlar diğer anlayış ve tutumlara oranla daha yaygın ve yerleşik hale gelirler. Örneğin İngilizlerde deneyimcilik/empirizm, Almanlarda rasyonalizm/idealizm, bu milletlerde diğer anlayış ve tutumlara göre çok daha yaygın ve yerleşik olmuştur. Bu yüzden felsefe tarihlerinde “İngiliz empirizmi”nden, “Alman idealizmi”nden söz edilir. Fakat “İngiliz felsefesi” ve “Alman felsefesi” dendiğinde, tarih boyunca bu milletlerin felsefelerinde ortaya konulmuş tüm anlayış ve tutumlar kastedilmiş olur. Olsa olsa, İngiliz felsefesinde empirizmin/deneyimciliğin, Alman felsefesinde rasyonalizmin/idealizmin ağırlıklı olarak öne çıkmış oldukları belirtilebilir. O halde “Türk felsefesi” denince, Türklerin tarih boyunca felsefe alanında ortaya koymuş oldukları ve en önemlisi geleneği olan çeşitli felsefi anlayış ve tutumların birlikteliğini anlamak gerekir. Bu tanıma uygun bir

---

\* BSV (Bilim Sanat Vakfı)’de 22.12.2008’de yapılan söyleşinin metnidir.

“Türk felsefesi”nden ne ölçüde ve nereye kadar söz edilebileceği, umuyorum buradaki tartışmaların başlıca konularından biri olacak.

Felsefenin tarihsel gelişimine baktığımızda karşımıza çıkan şey, onun, Greklerin kurumlaştırdığı haliyle, hep, tümele/evrensel, mutlak ve genelgeçer bilgi olarak *hakikate* ulaşma yolunda bir düşünme çabası olarak anlaşılmış olmasıdır. Bu noktada felsefenin dar ve geniş olarak iki kapsamda anlaşılacağına tespit etmek gerekir. 1) Greklerde ortaya çıkıp kurumlaştırıldığı şekliyle Batı felsefesi; 2) Batı, Hint ve Çin felsefelerinin hepsini kapsayacak, bunların ortak adı olacak şekilde, genellikle felsefe. Hint’te ve Çin’de Grek felsefesinin doğuşundan hatta birkaç bin yıl daha geriye giden bir düşünme geleneği var. Bazı Batılı felsefe tarihçileri “felsefe” adını yalnızca Batı felsefesi için kullanma eğilimindedir. Gerekçeleri şu: Felsefe tümelci/evrenselci bir tavırla ve rasyonel düşünme yoluyla ve mitolojik/dinsel olmayan bir tavır altında doğayı, insanı, toplumu, tarihi vd genellikle ilk ilkelere geri giderek temellendirme ve açıklama çabası olarak tanımlanacak ise, bu tanıma en çok uyan düşünme yol, yöntem ve geleneklerine Batı felsefesinde rastlıyoruz. Hatta bu bakımdan felsefenin Greklerin bir buluşu olduğu bile söylenebilir. Buna karşılık Hint ve Çin felsefelerinden çok, Hint ve Çin düşüncesinden söz etmek daha uygundur. Çünkü Hint ve Çin düşüncesinde ilk ilkelere dayalı rasyonel temellendirme çabasından çok, yarı mistik, yarı mitolojik, argümantatif olmaktan çok betimleyici kalan bir düşünme şekli hâkim. Bunun yanı sıra, örneğin Çin düşüncesinde “Tao” fikri ve kavramı, binlerce yıllık bu düşünce geleneğinde, birbirinden farklı gibi görünen düşünce tarzlarında da hep karşımıza çıkar. Hani neredeyse Çin düşüncesi Taocu düşüncenin alt kademedeki çeşitlemelerinden ibaret, diyesi gelir insanın. Oysa Batı felsefesinde bir veya birkaç temel ilke veya önermeden hareketle, her şeyi baştan aşağıya ve en küçük ayrıntıyı bile içerecek şekilde açıklama imkânı sağlayan ve hipotetik/dedüktif dediğimiz bir düşünme şablonunun ürünleri olarak ortaya konulmuş, çok sayıda, birbirinden farklı ve hatta birbirine karşıt düşünce sistemleri ile karşılaşlıyoruz.

Bu felsefe tarihçilerinin yaptıkları bu ayrım oldukça tartışmalı bir ayrımdır. Bununla birlikte, Türkiye’de ve Türkçede felsefe konusunu ele alırken bizim için uyarıcı olacak bir yön de taşıyor.

Bizim içinde bulunduğumuz kültür, 9. ve 10. yüzyıllardan bu yana, İslâm kültürüdür. İslâm kültür çevresine daha yakından dahil olduğumuz 11. ve 12. yüzyıllardan bu yana ise düşünme şeklimizi entelektüel düzeyde belirleyen ana kaynak İslâm felsefesi olmuştur. Malûmun ilamı olan bu tespitin önemi şuradadır: İslâm felsefesi Grek felsefesinin İslâm’a uyarlanmış bir şekli olarak görülebilir. Bunu söylerken herhangi bir değer yargısı öne sürmüyor, bir tespit yapmaya çalışıyorum. İslâm felsefesi büyük ölçüde iki büyük Grek filozofunun, Platon ve Aristoteles’in felsefelerinden yararlanarak gelişmiş bir felsefedir. İslâm felsefesine Grek felsefesinin İslâmileştirilmiş bir formu olarak bakanlar da vardır. Bunu aşırı bir yorum olarak görebilirsiniz; fakat birçok açıdan isabetli bir tespit olduğu da, bana göre açıktır. Dolayısıyla İslâm felsefesi bağımsız ve özgün bir felsefe olamamıştır. Haklı olarak, “Hangi felsefe bağımsız ve özgün olabilir ki? Tüm felsefeler, tüm felsefe gelenekleri birbirlerinden boyuna bir şeyler almışlar, birbirlerine bir şeyler vermişler” diyebilirsiniz. Bu ayrı bir tartışma konusu. Öbür yandan aynı Grek felsefesi, bilindiği üzere, Hıristiyanlığın da teorik zeminde kendisinden beslendiği ana kaynaktır. (Parantez içinde şuna değinmeden geçemeyeceğim: Zaten büyük dinlerin felsefenin sistematikleştirici, teorize edici yönüne gıpta ile baktıkları, kendilerini felsefe sistemleri örneğinde kurumlaştırmaya çalıştıkları tarihsel bir realitedir. Buna karşılık aynı büyük dinler, felsefenin öbür yüzünden, şüpheci, eleştirel yüzünden hiç mi hiç hoşlanmamışlardır). Yani Hıristiyanlık kendini bir temele dayandırmak ihtiyacı duyduğunda Platon’a, Aristoteles’e dört elle sarılmıştır. Aynı şeyi birkaç yüzyıl sonra İslâm dünyası da yapacaktır. Kısacası, hem Hıristiyan Ortaçağında, hem İslâm Ortaçağında felsefe olarak yararlanılan ana kaynak Grek felsefesi olmuştur.

Şimdi bu bilinen hususları uzun uzadıya belirtmemin tabii ki bir gerekçesi var: Başta da söylediğim gibi “felsefe” terimini dar ve geniş anlamda kullanmak mümkündür. Bizim beslendiğimiz kaynak tabii ki Hint ve Çin düşüncesi değil, Grek ve hatta bir ölçüde dolaylı da olsa Hristiyan düşüncesidir. Çünkü Grek felsefesini İslâm dünyasına ilk ithal edenler, kendi Hristiyan dünya görüşlerine çerçeve olsun diye felsefeye başvuran Hristiyan düşünürlerini de örnek almışlardır. İslâm dünyası da aynı iki büyük ustadan, Platon ve Aristoteles’ten yararlanırken aynı kaygıyla hareket etmiştir. Bu arada Yahudiliğin de her iki din için en az Grek felsefesi kadar önemli bir kaynak olduğunu da hatırlamak gerekir.

Bizim açımızdan burada şunun tespiti çok önemlidir. İslâm felsefesi, tıpkı Hristiyan felsefesi gibi, Batı felsefesi kapsamında yer alır. Aslında Batı felsefesi de, İslâm felsefesi de, aynı havzanın, Akdeniz-Ortadoğu kültür havzasının ürünüdür. Bazı dar görüşlü, Batılı felsefe tarihçilerinin İslâm felsefesini Batı felsefesinin kapsamı dışında tutmak istemeleri, ortada bir art niyet yoksa, olsa olsa bilgisizlikle açıklanabilir.

Şimdi sözü yine Türkiye’ye, Türklere getirebiliriz. “Türk” kavramını, bir etnisiteyi imlese de, bir etnik çağrışıma yol açacak şekilde kullanmaktan kaçınıyorum. Aynı şekilde “Türkiye” adını da Türk etnisinin ülkesi olarak anlamıyorum, anlamak istemiyorum. Şu anda bu topraklarda yaşayan insanların tümüne, hiçbir etnik imada bulunmaksızın “Türk” diyorum. Daha iyi, daha kapsayıcı, üzerinde daha kolay uzlaşılacak bir ad bulana da hemen uyarım. Bir aralar bu konuda fanteziler geliştirdim. “Türkiye” yerine (artık “Osmanlı ülkesi” sözünü kullanamayacağımıza göre) “Anatrakya (Anadolu+Trakya)”, “Anabalya (Anadolu+Balkanlar)”, “Balanaya” (Balkanlar+Anadolu)” gibi adlar uydurdum. Bu fantezik adlardan hoşlananlar kendilerine pekala “Anabalyalı”, “Anatrakyalı”, “Balanayalı” diyebilirler. Ne kadar tutar bilmem. Bir fantezi olarak kalması çok daha muhtemel.

Orta Asya’dan Türk etnisine ait birçok unsur buralara taşınmış tabii. Anadolu’ya gelmezden önce iki yüz yılı aşan bir süre İran’da

ikamet edilmiş. Görkemli İran kültüründen de birçok unsur katılmış bu göçebe savaşçıların kültürüne. Arap kültürünün yoğun etkisi çok daha geçtir. Ve bir tarihsel gerçektir ki, İran kültürü 1517’ye, Yavuz’un hilâfeti Mısır’dan alıp getirmesine kadar, bu toprakların kültürünün başat bileşeni olmuştur. Türkler İslâm’ı kabul ettikleri anda Arap kültürünün de hemen etkisine girmiş değillerdir, İran kültürünün etkisindedirler. İslâm’la da İran kültür çevresi içinde tanışmışlardır. Ancak 1517’den sonra Arap kültürünün bariz etkisine tanık oluyoruz. Öyle bir coğrafyada yaşıyoruz ki, kültürümüze Rusya’dan, Avrupa’nın diğer ucundan, Afrika’dan bile gelip girmiş unsurlar var. Bunu en iyi Türkçede görürüz. Türkçede Farsça ve Arapça kelimeler Orta Asya Türkçesinden kalan kelimelerden çok daha fazladır. Grekçe sekiz-on bin, Latince iki-üç bin, İtalyanca birkaç yüz kelime var Türkçede. Etnik dillerin Türkçeye katkısı ise çok daha büyük. Rumca başta geliyor. Ermeniceden, Lazcadan, Kürtçeden, Arnavutçadan ve Slav dillerinden pek çok kelime Türkçeye girip yerleşmiş. Kültürler ve tabii diller arasındaki bu etkileşim, bu alış veriş, bilinen bir şeydir. Tibet yaylasında veya kutuplarda yaşayanların çevrelerindeki kültürlerle teması, öncelikle coğrafi nedenlerden dolayı, pek olamamış, olamıyor. Bunlar yalıtık, durağan, çok fakir bir kültür içinde, üç yüz, beş yüz kelimelik bir dile sahip olarak yaşayıp gidiyorlar. Bu anlamda onların kültürüne “katışksız”, “saf” diyebilirsiniz. Ama kültürel gelişmişlik söz konusu olunca saflık olumluluk ve zenginlik değil, olumsuzluk ve yoksulluk ifade ediyor. En saf kültür en fakir kültürdür. Oysa bizim tarihimizde sürekli bir kültürler arası etkileşim hep mevcut olmuş. Adına “Türk kültürü” deyin, “Anadolu kültürü” deyin, hoşunuza gittiyse “Anabalya kültürü” deyin, bu toprakların kültürü tam bir karışım, çeşitlilik ve zenginlik gösteriyor. Mozaik mi, sentez mi, bilemiyorum; karışım diyelim, daha nötr olsun. Ben kendimi bu karışımın bir ürünü ve mirasçısı olarak hissediyorum açıkçası.

Şimdi, bir kültürün en önemli yapıtaşlarından biri ve belki de

başlıcası olarak *dil* konusuna şöyle bir değindikten sonra Türkçede felsefe yapmanın gerekliliği konusuna geçiyorum.

Çok çeşitli etnilerin bulunduğu bir coğrafyada ortak bir kültür bu etnilerin yerel kültürlerinden aktarılan bazı özelliklerin diğer etniler için de ortak hale gelmesiyle oluşabilir. Böyle bir ortak kültürün taşıyıcısı, bazı etnilerin katkısı daha fazla olsa da, tam da bu nedenle, herhangi bir etninin kültürü olamaz. Ama yine de oluşan ortak kültürün bir ortak taşıyıcısı olur ki, bu da, demin de üzerinde durduğum gibi, *dildir*. Ama ortak kültür için “Aman hiçbir etniye dayanmayan, Esperanto gibi uydurma bir ortak dil olsun, etniler birbirlerine girmesin” de diyemezsiniz. Çünkü tarihte de böyle olmuştur; ortak kültür dili, etnik dillerden birinin, genellikle en yaygın ve baskın olanının (çoğunlukla devlet gücüyle) hâkim kılınmasıyla oluşuyor. Bu coğrafyanın ortak kültürünün temel direği, taşıyıcısı Türkçedir. Türkçe bizi birleştiren bir pota durumunda. Türkçede birleşmek, Türkçenin ifade olanaklarını zenginleştirmek durumundayız. Buna ihtiyacımız var. Bu, herhangi bir rasist/ırkçı ihtiyacın karşılanması amacını da taşımıyor. Bana göre, ortak kültürümüz en büyük sığınağımız ve bu ortak kültürü ayakta tutmak ve geliştirmek hususunda bu coğrafyanın insanları olarak başka bir dilsel açılım olanağına da sahip değiliz. Çünkü bu coğrafyadaki tüm diğer diller, Türkçeye göre hep etnik ve yerel dil olarak kalıyorlar. Elli yıl sonra, yüz yıl, iki yüz yıl sonra bu etnik ve yerel dillerden biri başat dil, ortak kültür dili haline de pekala gelebilir. O zaman da onun ayakta tutulması ve geliştirilmesi gerekecektir. Dil şovenizmine, her türlü şovenizme olduğu gibi, karşıyım. Ama görmek gerekir ki, bugün için ve belki çok uzun süreler için Türkçe bu coğrafyanın ortak kültür dili olmayı sürdürecektir.

Türkçe sadece bu coğrafyanın ortak kültürünün dili değil, aynı zamanda bir *kültür dilidir* de. *Kültür dilinden* şunu anlıyorum; Kültür dili herhangi bir insan topluluğunun sadece basit ihtiyaçlarının, özellikle günlük iletişim ihtiyacının karşılanmasında başvurul

günlük dilden farklı olarak, bu topluluğun yaşam tarzının, felsefesinin, dininin, teknolojisinin, sanatının, biliminin işlenmesi ve geliştirilmesini sağlayacak ölçüde geniş ve yüksek anlatım olanaklarıyla bezenmiş olan dildir. *Kültür dilini* böyle tanımlamak mümkündür. Örneğin Baskça bir kültür dili değildir; etnik ve yerel bir dildir; günlük iletişim ihtiyacını karşılar, fakat Baskçada felsefe yapmak, bugün için herhalde imkânsızdır. Baskçadan büyük filozoflar çıkmamıştır, fakat Bask kökenli ama İspanyolca yazan önemli filozoflar, şairler, bilim ve sanat insanları vardır, çünkü İspanyolca bir kültür dilidir. Tekrarlıyorum: Bu coğrafyada bizi birleştiren en önemli kap, pota, Türkçedir. Türkçe, Dağlarca'nın dediği gibi, ses bayrağımızdır. Etnik kökenimiz ne olursa olsun, kendimizi ifade etmek ve geliştirmek için kullanacağımız en önemli kaynak, Türkçedir.

Şimdi, bu uzun girizgâhtan sonra “Neden Türkçede felsefe?” sorusuna daha rahat yanıt verebileceğim.

İçinde felsefe yapılamayan, ortaya düzeyli edebiyat ürünleri konulamayan, fen alanında veya sosyal alanda bilimsel üretimde bulunulamayan bir dil kültür dili olamaz. Bunu bir kez daha belirtmiş olayım. Bence Türkçe şu anda bir kültür dilidir. “Her dil eksik dildir” derler dilbilimciler ki, bu doğrudur. Yani her dil hangi düzeye gelmiş olursa olsun, daha fazla gelişmeye açıktır. Bu pek tabii bir kültür dili olarak Türkçe için de geçerlidir. Sanıyorum Türkçe vokatölerde kelime sayısı yüz binleri buldu, belki de geçti. Bu vokatölerde Orta Asya Türkçesinden gelen kelime sayısı yüzde on beşi geçmiyor. Yani ısrarla vurgulamak istediğim gibi, kültür dili olarak bugünün Türkçesi etnik dil olarak Türkçenin kapsam ve kapasitesini fersah fersah aşmıştır. Esasında diğer kültür dillerinde de benzer bir durum vardır. İngilizce, Almanca ve Fransızca'daki Grekçe ve Latince katkısını, dilbilimciler yüzde otuz, hatta yüzde kırk olarak belirliyorlar. Kültür dilleri şovenizmin, rasizmin, aşırı milliyetçiliklerin arzularına ters bir doğrultuda gelişmişler, gelişıyorlar.

Bir kültür dili de pek tabii ki bir tarihsel gelişimin ürünü olarak

ortaya çıkar. Örneğin İngilizce, Fransızca, Almanca, 8. ve 9. yüz yıla kadar barbar Cermen boylarının barbar dilleriydiler. Bu boylar Avrupa'nın kuzeyinden, daha çok İskandinavya'dan, 4. ve 5. yüzyıldan itibaren kopup güneye inmişler ve Roma'nın yıkılmasına yol açmışlardır. Ne var ki, bu arada Hristiyanlaştırılmışlar ve vahşi, akıncı boylar, kabileler olmaktan çıkıp yerleşik hale geçişi içeren bir şehirlileşme sürecine girmişlerdir. Ve özellikle 10. ve 11. yüzyıllarda bu barbarlar bu süreç içinde "medeni" hale gelmeye başlamışlardır. "Medeni", bilindiği üzere "medine"de, yani şehirde oturan demektir. Bu barbarlar şehirlileştikçe dilleri de Hristiyanlığın etkisi altında, Greko-Romen kültürünün dayandığı ve aynı zamanda İncil'in de yazıldığı diller olarak Grekçe ve Latince'den bol bol yararlanan diller halinde gelişmiştir. Zaman içinde yeni dinlerini, edebiyatlarını, sanatlarını bu dil içinde geliştirmeye başladılar. Ama dikkat ediniz, bu gelişme/geliştirme öyküsünün tarihi aşağı yukarı bin yıldır. Bazı araştırmacılar bu öykünün başlangıcını daha da geç bir tarihe, 12. hatta 13. yüzyıla taşırlar. Öyle veya böyle, sonuçta bir barbar dilinden bir kültür dili yaratılmıştır.

Bu örnek üzerinde biraz daha durmak gerekecek. Önce şunu tespit edelim: Hiçbir dil orijininde mükemmel değildir. Dil insan yapımı bir şeydir. İnsan dili kendi ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla yapar/yaratır. İhtiyaçlar çoğaldıkça onları karşılamak üzere geliştirilen araçlar da o ölçüde gelişir. Bir zamanların barbar dilleri, bugünün ise en zengin kültür dilleri olarak İngilizcenin, Almanca'nın, Fransızcanın gelişim öyküleri de bunu bize yeterince kanıtıyor. Yalnız şuna dikkat etmek gerekiyor: Kültür dilleri de pek tabii ki günlük dilden çıkıp gelişen dillerdir ve gramer akımından da günlük dilin gramerini kullanırlar. Örneğin bugünkü Türkçenin grameri esas itibarıyla Orta Asya Türkçesinin gramerinin bir devamıdır. Fakat bugünün kültür dili olarak Türkçe Orta Asya Türkçesinin gramerine dayansa da, onun vokabüleriyle sınırlı değildir. Bir dili zengin kılan grameri değil vokabüleridir. Ve tek başına gramer zaten bir

dili zenginleştirmekte yeterli olamaz. Osmanlıca da bu konuda iyi bir örnektir. Osmanlıca çok büyük ölçüde Orta Asya Türkçesinin gramerine dayalıydı, yani esas itibarıyla Farsça ve Arapça vokabülerleriyle zenginleştirilmiş bir Türkçeydi. Ve yüzyıllar boyunca bu coğrafyanın kültür dili de Osmanlıcaydı. 19. yüzyılın özellikle ikinci yarısında aynı Osmanlıca bir felsefe ve bilim dili de yaratabilmiş, daha da gelişmiş bir kültür dili haline gelmişti. Demek ki bir kültür dili, o dili kullananların çabalarıyla bir kültür dili haline gelir. Kültür dili olmak bakımından hiçbir dil yetersiz değildir, her dil potansiyel olarak bir kültür dilini barındırır. Türkçeyi veya İngilizce, Almanca, Fransızca ve diğer bazı Batı dilleri dışındaki dillerin çoğunu “yetersiz”, hatta “ilkel” bulanlar, Türkçenin bir kültür (hele felsefe) dili haline asla gelemeyeceğini düşünenler, kendi yetersizlik ve ilkelliklerini ifşa etmiş oluyorlar. Burada Cumhuriyet’le birlikte yaşanmaya başlayan dilsel dönüşüm üzerinde de kısaca durmak gerekir. “Dil devrimi” başlatıldığı sırada, Osmanlıca, felsefe ve bilim dilindeki gelişmeyle birlikte, çok daha zengin bir konuma gelmişti. Cumhuriyet’in olumsuz uygulamalarının en önemlilerinden birisi, o zenginliği heba etmeye çalışmak olmuştur. Dilde arılaşdırma da gerçi gerekliydi, bunu Osmanlıcacıların bir bölümü bile kabul ediyordu. Fakat genel olarak bakıldığında yıpratıcı, yıkıcı bir uygulama ile Osmanlı’nın son döneminde ulaşılmış olan dilsel zenginlik feda edilmeye çalışılmıştır. Buna rağmen olan olmuş, Türkçe bir kültür dili olarak yine ayağa kalkmıştır. Bugün artık ağdalı Osmanlıca terkiplere filan başvuruyoruz, ama ihtiyaç duyan onları da kullanabilir. Yani dil konusunda şovenist bir kısıtlamacılığın baskısı altında değiliz. Ayrıca Cumhuriyet döneminde de (arılaşdırmanın aşırılığına rağmen) dilin zenginleşmesine çok önemli katkılar getirilmiş olduğu asla inkâr edilemez. Kısacası Türkçe bugün kültür dili olarak gelişmiş bir Batılı kültür dilinden hiç de çok aşağılarda filan değildir.

Sözü nereye getireceğim anlaşıldı. Türkçe bir felsefe dilidir. Şimdiye kadar söylediklerimi, “Türkçe’de felsefe yapabiliriz, ya-

“yapıyoruz” demek için söylediğimin farkındasınız. Ve ben buna “yapmalıyız”ı da ekliyorum. Şimdi bu “yapmalıyız”ı biraz açmaya çalışayım.

Dediğim gibi, Türkçe bir felsefe dili olarak iyi bir konumdadır. Şunu da unutmamak gerekir: Felsefe alanı öyle bir alan ki, her an yeni filozoflar, yeni terimler, moda terimle, yeni “söylemler” ortaya çıkabiliyor. Dolayısıyla felsefede terim ve terminoloji değişikliği, terimler haznesinin durmadan genişlemesi olgusu var karşımızda. Bunun peşinden koşmak başlı başına bir iş. Buna rağmen şu söylenebilir ki, Türkçede felsefe yapanlar, özellikle genç arkadaşlarımızın çoğu bu olguyu dikkatle izliyor ve yeni terim ve hatta söylemleri Türkçeye kazandırırken, bunları Türkçede ifade etmekte fazla zorlanmıyorlar. İşte sadece bu durum bile Türkçede gelişmiş bir felsefe dilinin mevcudiyetinin kanıtıdır. Türkçeyi yetersiz bulanlar, felsefe dili, bilim dili olmak bakımından onun eksikli bir dil olduğunu söyleyenler, bu konuda İngilizce, Almanca ve Fransızca'nın imkânlarına sahip olmadığımızı (ve hatta olamayacağımızı) iddia edenler, esasında dil denen fenomenin statik değil dinamik bir fenomen olduğunu pek iyi kavramamış olanlardır. Tabii bunların içinde düşünce ve hatta duygu dünyalarını bile Batılı dillerden birinin içinde kurmuş olanlar ve kurmaya çalışanlar da var. Bunlarda Batı hayranlığının bir tezahürü olarak bir şartlanmışlık hali de tabii ortaya çıkıyor. Bunlar Batı'nın her şeyiyle bizden üstün olduğuna inana gelmiş insanlar ve onların çocuklarıdır. Bir zamanlar bir YÖK başkanı, Türkçenin bilim ve akademi dili olarak yetersiz olduğunu, yüksek öğretimin İngilizce olması gerektiğini, yüzü kızarmadan söyleyebilmişti. Ekonomimize, sosyal ve siyasal hayatımıza olduğu kadar eğitim ve kültür dünyamıza da yön vermiş ve vermekte olanların bir bölümünün şartlanmışlık, eziklik içinde oldukları kadar dış güçlerin hizmetinde, karışık çıkar hesapları içinde oldukları da bana göre açık bir olgudur.

Bu noktada kültür felsefesi ve kültür tarihi ile ilgilenenlerin

bildiği bir husustan bahsetmek istiyorum. Kùltürler arasında her zaman bir rekabet olmuştur, bugün de vardır. Max Weber'in dediği gibi, bu rekabet barışçıl olabildiği gibi, diğerini yok etmeye yönelik de olabilir. Barışçıl rekabet rekabete taraf olan kùltürler arasındaki etkileşimi daha da artırır, kùltürleri daha da zenginleştirir. Fakat rekabetin diğerini yok etmeye yönelik olması halinde, güçlü olan devletlerin kendi toplumlarının kùltürlerini önce ikna, olmazsa zor yoluyla güçsüz devletlerin toplumlarına kabul ettirmeye çalıştıkları görülür. Ekonomik emperyalizme eşlik eden bir kùltür emperyalizmi böyle ortaya çıkar ve yaygınlaşır. Son on yıllarda “ekonomik rekabet” sözü neredeyse kutsallaştırıldı; fakat “kùltürel rekabet”, hele “yok edici kùltürel rekabet” lafları, Weberci geçinen sosyologlarımızın bir kısmı da dahil olmak üzere, ağza alınmaz oldu. Bunları telâffuz edenler çeşitli aşağılama taktikleri ile etkisiz kılınmaya çalışıldı, çalışılıyor. Oysa dünya tarihinden öğrendiğimiz bir husus var ki, toplumlar toparını, tüfeklerini kaybetseler de yerlerine yenilerini koyabilirler; ama kùltürlerini kaybettikleri anda tarih sahnesinden silinip giderler. Günümüzde yok edici kùltürel rekabetin “globalleşme” sloganı altında kamufle edilerek sürdürüldüğünü, bunun bizim konumumuzdaki toplumlar ve kùltürler için varoluşsal bir tehlike arz ettiğini düşünüyorum. Konumuzla ilgili olarak artık şöyle diyebilirim: Bu coğrafyada varlığımızın idamesi bakımından da Türkçede felsefe ve bilim yapmalıyız.

Şu iki hususun tekrar altını çizeyim: 1) Hiçbir dil diğerinden üstün değildir; en ilkel bir dil bile, işlendiği takdirde bir kùltür dili haline gelebilir. 2) Türkçe gelişmiş bir kùltür dilidir; Türkçede felsefe ve bilim yapılabilir, yapılmaktadır, yapılması gerekir.

Son olarak, bu belirttiklerimle ilgili temel felsefi tavrım hakkında daha birkaç söz eklemek isterim.

Sözlerimin başında, Batı felsefesi Greklerin felsefi mirası üzerinde kurulmuştur, demiştim. Kurumlaştığı şekliyle Batı felsefesi, evrenselci bir tavırla hakikat peşinde koşan bir felsefe olmuş, zaten

“felsefe” de tanımını bizzat burada bulmuştur. İslâm’ın da, Hıristiyanlığın da kendi meşruiyetlerini sağlamak amacıyla böyle tanımlanmış olan felsefeden hep yararlandıklarını da eklemiştim. Ne var ki, binlerce yıllık bu felsefe tanımı ve anlayışı, son yüz elli yıldır ciddi bir eleştiriden geçmiştir ve halen geçmektedir, bizzat Batı felsefesi içinde. *Philosophia*, bildiğiniz üzere, “hikmet/hakikat/bilgi sevgisi” anlamına geliyor. Hikmet veya *sophia* denen şey, biraz daha geniş tutarsak, evren, insan, toplum, tarih vd. hakkındaki tümel, ezeli, ebedi bilgi, hakikat anlamına gelmektedir. Şimdi son yüz elli yıldır yine Batı’da ortaya çıkan bazı felsefe anlayışları, felsefenin böyle tanımlanmış olan hakikate asla ulaşamayacağını, çünkü böyle bir hakikatin mevcut olmadığını ileri süren bir tarz geliştirmişlerdir. Bir anlamda, felsefeyi, onun işlevini inkâr eden bir felsefe tarzı bu. Nietzsche, Dilthey gibi filozofların burada adını hemen anabiliriz. Bunların söylediklerini nereye koyacağız? Tabii onların söylediklerinin değerlendirilme yeri de yine felsefe olacak. Ama artık kendisini başka türlü anlayan ve konumlayan bir felsefe olacak bu. Yüz elli yıldır felsefenin işinin hakikat peşinde koşmak olmadığı, ezeli ve ebedi hakikatten veya hakikatlerden söz edilemeyeceği belirtiliyor burada. Argo kullanmama izin vererseniz, felsefenin araştırmaya, bulmaya memur edildiği “evrensel hakikat”ın, bir fikir olarak Greklerin insanlık düşüncesine bilmeyerek attığı bir “kazık” olduğunu düşünenler bile var. Bu yeni felsefe tarzında ileri sürülen hususlardan bazıları şunlar: İnsanların, toplumların yaşamlarını, her zaman, kendi yaşadıkları dönemle sınırlı olmak üzere, belirli hakikat anlayışları ve arayışları yönlendiriyor. İnsanlar, toplumlar (olmayan) hakikatin kendisini değil, her dönemde, çağda, kültürde değişik şekillerde karşımıza çıkan hakikat anlayışları üretip, bu anlayışa göre bir hakikat tanımı yapıyorlar. Tarihsel baktığımızda, bir dönemde hâkim hale gelen bir hakikat anlayışı izleyen dönemde veya başka bir dönemde yerini başka bir hakikat anlayışına bırakabiliyor. Gerçi hakikat fikri hâlâ bizi yönlendiren, kendisine yönelten temel

fikir durumunda. Ama fiilen ve tarihsel olarak yaşadığımız şey, her tarihsel dönemde farklı hakikat anlayışlarının bizi yönlendirdiğidir. (Bu söylediklerimin potmodernizmle ilgisi olmadığını yayınlarımızı izleyenler biliyor). Benim felsefede bağlı olduğum *tarihselcilik* ekolünün sürekli vurguladığı bir husus bu. Bu ekol içinde ulaşılan sonuçlardan biri, bizler açısından, bizim kültürümüz açısından ve tabii konumuz açısından çok önemli. O da şu: Mantıksal tasarımı itibarıyla tümel/evrensel ve genelgeçer bir şey olarak düşünölmek zorunda olan hakikat, reel ve tarihsel olarak mevcut olmayan bir şeydir. Grek felsefesinin bir mirası olarak binlerce yıldır insanların önüne konulmuş olan, semavi dinlerin de dört elle sarıldıkları böyle bir hakikat nosyonu, yanılgıların ve yanlış uygulamaların da kaynağı olmuştur. Ezeli, ebedi hakikat nosyonunu artık bir yana bırakalım. Her millet, her kültür çevresi, her tarihsel dönem kendi hakikatini, yani kendi hakikat anlayışını oluşturur. O kültürü karakterize eden bir şey olarak bu hakikat anlayışının geçerli olduğu dönem kısa veya uzun sürebilir, üç yüz, beş yüz yıldan bin yıla ve fazlasına kadar devam edebilir, ama sonunda yerini başka bir hakikat anlayışının geçerlilik kazandığı başka bir döneme bırakacaktır. Tarihsellik bilinci aynı zamanda sonluluk, geçicilik bilincidir. Bu bilinç insanı *tek hakikat despotizmi* dediğim, insanlığın başına büyük dertler açmış bir despotizm türünden uzaklaştırır, onu ılımlı ve gerçekçi bir çizgiye çeker. İlle de tek, ezeli, ebedi hakikat diye tutturuyorsanız, aradığınız tek, ezeli ve ebedi hakikatin hakikatlerin çokluğu ve geçiciliğı olduğunu düşünebilirsiniz. Burada bir paradoks olduğu açıktır. Zaten biz tarihselciler de insanlık tarihini mantıksal tutarlılık kaygısıyla ele almıyoruz. Tersine bizzat bu paradoksun insanlık tarihinin bize kazandırdığı en önemli deneyim (ve eğer alabilirsek, en önemli ders) olduğunu düşünüyoruz.

Şimdi bu tarihselci tespitler ışığında kendi tarihimize, kültürümüze baktığımızda şunları söylemek mümkündür ki, bunlar aynı zamanda sunuşumun son sözleri olacaktır:

Önce şunu tekrarlayayım: Hakikat tek değildir, o tarihseldir, bu demektir ki, geçici ve çoğuldur. Her kültür kendi özgül hakikat anlayışını, nosyonunu geliştirir. Bizim bugün ihtiyaç duyduğumuz hakikat nosyonu çok etnili, çok dilli bir coğrafyada ortak bir kültür dili çerçevesinde geliştirilmesi mümkün olan bir nosyondur. Ama bu nosyon gerçekleşse bile, onun, tarihselliği gereği, ileride başka nosyonlara yerini bırakabileceğini unutmamalıyız. Günümüz ve yakın geleceğimiz ile sınırlı bir son tespit olarak şunu söyleyebilirim:

Hakikatin tarihsel ve görelî olduğu hakikati, kendi felsefe ve bilim dilimizi kendimizin kurup geliştirmesi gerektiğini açıklıkla kavramamızı sağlar. Aksi takdirde evrensel ve “global” olduğu yutturmacasıyla önümüze konulan, ama kültürlerden bir kültür olarak belirli bir kültürün tikel, görelî ve tarihsel kalan “doğru”larını, “hakikat”lerini yutmaya devam eder ve kendi geleceğimizi kendi ellerimizle ipotek altına sokmuş oluruz.

\*

### Tartışma

– Sizin metninlerinizde de bariz bir şekilde vurgulandığı üzere, eğer 1910’u Dârülfünûn’daki felsefe dersleri okutulması açısından kritik bir tarih olarak belirlersek, aşağı yukarı yüz yıl geçmiş oluyor bugüne kadar. Eğer 1933 üniversite reformunu esas alırsak, seksen yıllık bir geçmişten söz ediyoruz demektir. Şimdi siz bu süre içerisindeki önemli isimlerin öğrencisi olduğunuz gibi, pek çok da talebe yetiştirdiniz ve bu faaliyete devam ediyorsunuz. Bizim bu yüz yıllık felsefe serüvenimizi nasıl görüyorsunuz? Burada yapılması gereken şey yapılmış mıdır? Daha başka bir şey olabilir miydi? Yoksa zorunlu olarak Batılılaşmacı, Aydınlanmacı bir yönelim vardı ve biz bu serüveni doğal olarak yaşadık mı diyorsunuz? Burada sizin Macit Gökberk’le ilgili makalenizde de çok güzel bir şekilde özetlenmiş bu süreç. Eğer geleneğin son temsilcisi sayarsak Babanzâde’den alınan bir miras var ve hemen onun öğrencilerinde. Macit Gökberk’lerin de farklı bir yönelimi olduğunu görüyoruz. Şimdi biz bugün 2008’den

*bakarsak, önümüzde bir geleneğimiz var, Babanzâde var. Bir de ondan sonra bu tecrübeyi yaşayan Macit Gökberk geleneği var. Eğer müşahhas bir hale getirirsek bu ikisi arasında nasıl bir geçiş var? Burada sunduğunuz gibi bir bütüncül yaklaşım yerine bir gerilim olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla biz bugün en azından okur düzeyinde bile bu gerilimi nasıl anlamalıyız? Macit Gökberk'le Babanzâde'yi birbirinin alternatifi olarak mı görmek lazım? Yoksa ikisini bir şekilde telifetme yolu mu izlenmeli?*

Ben, sizin de belirttiğiniz gibi, Macit Gökberk'in öğrencisiyim. Benim okuduğum yıllarda İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde bölüm başkanı Macit Bey'di. Diğer hocalarım arasında İsmail Tunalı, Bedia Akarsu, Nermi Uygur, Halil Vehbi Eralp, Hüseyin Batuhan gibi isimler vardı. Bunların hepsi istisnasız Batı felsefesi, özellikle de modern Batı felsefesi zemininde eğitimlerini almış kimselerdi. Hemen hemen tamamına yakını da Aydınlanmacıydı. Bizler de bu atmosfer içinde onlardan felsefe öğrendik. Ama daha sonraları, tabii ki kendi yolumuzu çizmeye gayret ettiğimiz dönemlerde, bunun tek yanlı bir eğitim olduğunun farkına vardık. Aydınlanmacılık bize tek ve en gelişmiş tarz olarak empoze edildi, diğer tarzlar bu tarz adına mahkûm edildi. Bize İslâm felsefesi hiç okutulmadı. Ben 1967-71 yılları arasında öğrenciydim. İslâm felsefesinin lafı bile edilmedi bize, edilmesi de istenmedi. O sırada İslâm felsefesi çalışan ve okutan bir tek Nihat Keklik vardı Bölüm'de. O da mekânsal olarak da dışlanmışlık ifade edecek şekilde, koridorun en sonundaki bir odada otururdu. Ama maalesef onun İslâm felsefesi çalışmalarının da niteliği hayli tartışılır. Dolayısıyla bizim bu konuda elimizden tutacak bir hoca da yoktu.

Şimdi otuzu geçti, ama o zamanlar Türkiye'de sadece iki felsefe bölümü vardı. Biri İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, diğeri de Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya'daki felsefe bölümü. Ankara'daki bölümün başında Aydın Sayılı vardı, ancak o felsefeci olmaktan çok, çok iyi bir bilim tarihçisiydi. O da tam bir Aydınlanmacıydı. Dola-

yısıyla o dönemde Türkiye’de felsefe dünyasına hâkim olan anlayış Aydınlanmacı bir anlayıştı. Ankara İlâhiyat’ta da felsefe dersleri verilirdi. Hilmi Ziya Ülken hoca gelinceye kadar (1963 veya 1964 sanırım), ne var ki orada öğretilen felsefenin de niteliğinden şüphe etmek gerekir. Doktora aşamasında Max Weber’le tanıştım ve tezimi onun bilim anlayışı üzerine hazırladım. Weber, aynı zamanda biliyorsunuz, bir sosyologtur, esasen sosyologtur. Ondan çok etkilendim. Doğu hakkında verdiği her hükmü tabii ki benimsemek, kabul etmek gerekmez. Ama o keskin zekâsıyla bazı şeylerin özellikle farkına varmış bir isimdi Weber benim için. Onu okuduktan sonra bazı konularda aydım diyebilirim. Weber hermeneutik geleneğinden de etkilenmiş bir filozof ve sosyolog. O, tarihçi ve tarihselci yönüyle, evrensel doğru, tek hakikat, tüm zamanlar için geçerli hakikat gibi bir şeyin olmadığını farkında. Her kültür çevresi, her millet kendine uygun bir kültür atmosferi içinde yaşamaktadır, ama bu atmosferler de sürekli solunan şeyler değildir, onlar da yerlerini başkalarına bırakırlar. Tarih, bir yüzüyle böyle bir süreçten ibarettir, yani bir kültürler resmigeçidi, anlayışlar, inanışlar resmigeçidi.

Bu gözle bakmaya başladığımda, şunu görüyorum. 1933’e kadar Türkiye’de 1870’lerden başlayan, en az yarım yüzyılı bulan bir kıpırdanış var. Adına isterseniz bir tür Aydınlanma diyebilirsiniz ya da bu kelimeyi kullanmak istemiyorsanız bir çeşit hareketlilikten bahsedebilirsiniz. Bu dönemde pek çok çeviri yapılmış, pek çok eser telif edilmiş. Erzurum’da aralarında Ali Utku adlı genç ve çalışkan bir felsefecinin de bulunduğu bir grup akademisyen çok verimli işler yapıyorlar. Örneğin Ahmed Midhat’ın felsefe tarihi derslerini, Rıza Tevfik’in felsefe tarihini, Ziya Gökalp’in felsefe derslerini ve başka bazı eserleri, orijinalini ve sadeleştirilmişini birlikte vererek, yeni yazımla yayınlıyorlar. Öğreniyoruz ki, o dönemde yapılmış pek çok çalışma var. Ama Cumhuriyet’le birlikte, özellikle yazı devrimiyle birlikte tam bir kesinti meydana geliyor. Artık eski yazıyla okuyamıyorsunuz, o metinlere ulaşamıyorsunuz, ulaşsanız da an-

layamıyorsunuz. Bunun peşinden gelen “dil devrimi”yle, geçmişle olan kültürel bağ tam bir darbe yiyor. Bunun haklılığı, haksızlığı, politik, ideolojik bir tartışmayı gerektirir. Ben tavrımı biraz belli ettim sanıyorum, ama dediğim gibi bu masanın konusu değil bu. Fakat Cumhuriyet’le birlikte bir kesintinin meydana geldiği, bu kesintinin yarattığı sıkıntıların halen yaşanmakta olduğu açık. Çünkü dil felsefecilerinden, özellikle dil-kültür bağıntısı üstüne düşünmüş olan önemli filozoflardan bazılarına göre bir milletin dini değişebilir, ideolojisi değişebilir, ama dili çok kolay değişmez. Özellikle gramer bakımından dilde büyük değişiklikler olmaz. (Vokabüler gelişir ve vakobülerin gelişmesi o dili kültür dili olmaya yaklaştırır. Daha önce buna değindim.) Örneğin Cassirer, dili, kültür unsurları arasında en “muhafazakâr” unsur sayar ve dilin bu muhafazakârlığını olumlar. Çünkü dil kültürün taşıyıcısıdır. Dinin, ideolojinin, geleneğin, göreneğin temelinde hep onları taşıyan bir şey olarak dil vardır ve gerçekten de dilin bu muhafazakârlığı kültürü anlamada da başlıca dayanaktır. Siz şimdi zorla dile müdahale ederseniz, ona bir darbe indirirseniz, ne olur? Bindiğiniz dalı kesmiş gibi olursunuz. Kendi kültürünüzün taşıyıcı unsurunu kendi ellerinizle kesmiş gibi olursunuz. Cumhuriyet’in getirmiş olduğu bu olmuştur kültür alanında. Bunu belirttikten sonra 1933’te meydana gelen hadisenin mahiyetini daha iyi anlayabileceğimizi düşünüyorum. 1933’te Aydınlanmacı/Batıcı düşünüş tarzı ve o düşünüş tarzı altında siyaset yapanların dayatmaları, o ana kadar İslâmi köklerden de beslenen bir felsefe yapma tarzının –ki iyi kötü kendini ortaya çıkarmaya başlamış olan bir tarzın– baltalanmasına yol açmıştır ve bu önemli bir darbe olmuştur tabii ki. 1960’lara, hatta 1970’lere kadar bir daha kendini toparlama fırsatı da bulamamıştır Babanzâde’nin izleyicileri.

Tarihte geriye dönüş olmadığını biliyoruz hepimiz. Dolayısıyla, tarihle hesaplaşalım ama tarihi geri döndüremeyeceğimize göre, bundan sonrası için geçmişten nasıl bir ders çıkarırız ve bundan sonrası için ne yapabiliriz, bunu düşünmek zorundayız. Babanzâde

aslında İslâm felsefesi savunucusu olmakla birlikte Batı felsefesini de bilen biriydi. Hem de iyi bilen biriydi. Dolayısıyla ben meseleyi bir ikilik içinde ele almak istemiyorum. Bu insanlar Batı felsefesini de, İslâm felsefesini bilirlerdi. Ama Babanzâde'ler her ikisinin birlikte yürütülmesi gerektiği görüşündeydiler. Belki biraz meşrep-leri gereği İslâm felsefesine daha fazla ağırlık verilmesini arzu ediyorlardı, ama bunu bir dayatma olarak ileri sürmüyorlardı. Oysa Aydınlanmacılar, benim hocalarım da dahil, bunun tersini yaptılar. Kendi Aydınlanmacı görüşlerini dayattılar ve "İslâm'da felsefe mi olurmuş?! İslâm, işte, Arap kültüründe ortaya çıkmış bir şey olarak, Grek felsefesinin İslâm'a uyarlanmış şekinden ibarettir. Yaratıcı olmayan, naklî bir felsefedir" dediler.

Şimdi kendi felsefe geçmişimize bakarak bu söylenenleri test etmek istiyorum. Felsefe bizim kültürümüze geç girmiştir. Bunu şöyle açıklamak mümkündür: 7.-8. yüzyıllardan 11.-12. yüzyıllara kadar kadarki dönem İslâm felsefesinin altın çağıdır. İbn Sînâ'nın, İbn Rüş'tün, Fârâbî'nin ortaya çıktıkları dönemi kastediyorum. Fakat bu tarihten sonra Moğol istilâsı ve başka sebeplerle 19. yüzyılın ortalarına kadar İslâm felsefesi hem Fars hem Arap coğrafyasında tam bir gerileme, hatta yok oluşa doğru gidiş dönemi yaşamıştır. Bu altı, yedi yüz yıllık dönemde bizim coğrafyamızda felsefe adına çok fazla şeyler yapılmamıştır gerçekten. Münferit çabalar var tabii, istisnalar da var. Ama bunlardan bir ekol, bir gelenek çıkmamıştır. Dolayısıyla felsefe konusunda bu anlamda Batı'dan fersah fersah geride kaldığımız açıktır. İslâm felsefesi, kendi içinde ekol ve geleneklerle devam etseydi, bugün herhalde Batı felsefesiyle rekabet içinde olan bir İslâm felsefesi tüm canlılığıyla devam edebilirdi. Çok daha gelişmiş bir düzeyde devam edebilirdi. 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı coğrafyasında, İstanbul'da, Kahire'de bir kıpırdanma başlıyor ve o kıpırdanma çerçevesinde hem İslâm felsefesine yeni bir ilgi hem de Batı felsefesinin ithali arayışına giriliyor. Bu ithal bugün de sürüyor bildiğiniz gibi. Ben de dahil olmak üzere, pek çok

felsefeci Batı'dan her gün bir şeyler çevirip duruyor. Hâlâ, temel felsefe alanlarında bile, felsefe klasiklerinin Türkçede ancak küçük bir bölümüne sahibiz. Daha çok metne, daha doğrusu az çok yeterli bir Türkçe felsefe literatürüne ihtiyacımız var. Bu durum İslâm felsefesi alanında da geçerlidir. Bu alanda da büyük bir Türkçe literatür boşluğu var. Oysa biz, konuşmam boyunca belirtmeye çalıştığım gibi, Batı ve İslâm felsefelerini birlikte özümsemek zorundayız. Çünkü biz, Osmanlı mirası üzerinde yaşıyoruz. Osmanlı, bildiğiniz üzere, hem Doğu hem Batıdır; ya da ne Doğu ne Batıdır; kendine özgü bir şeydir. Bu coğrafyada yaşayan insanlar olarak bu coğrafyanın kültürünün mirasçılarıyız, yani hem Batı felsefesini hem İslâm felsefesini atbaşı götürmek durumundayız. Belki bize özgü bir felsefe tarz ve geleneğinin oluşması, bunun açıkça görülmesinden, bu yolda yürünmesinden geçebilir. Tek yanlılık işimize yaramayacaktır. Ne İslâmcı olabiliriz, olmalıyız; ne de Batıcı olabiliriz, olmalıyız. Bizim coğrafyamızın bizi mahkûm ettiği bir şey var: Biz oraya da buraya da aynı anda bakmak zorundayız. Şaşı olmadan bu işi becerebilirsek, aynı anda her iki tarafa da bakarak çıkaracağımız şeyler bu coğrafyaya, bize, Türk dilinin olanaklarıyla kendini gösteren bir felsefe tarz ve geleneğinin de doğumunu sağlayacaktır diye düşünüyorum. Bu yolda çalışmaya da devam ediyorum.

– *Türkiye'de ve Türkçede felsefe kurmaktan bahsederken felsefeden ne anladığınızı da metinlerinizden çıkarmaya çalıştım. Şimdi bir bütün olarak felsefeyi, kendi öncüllerinden yola çıkarak kendisi haricinde başka kaynaklara başvurmadan kendi hakikatine ulaşabilecek bir disiplin, bir düşünme çabası olarak ele alabileceğimizi belirtiyorsunuz. Bir yerde de belirli kesimlerin, özellikle de İslâmcıların felsefenin sadece belli bir kısmını alıp (kavram-sallaştırma veya akıl yürütme gibi) kendi düşüncelerini, mezheplerini, inançlarını hatta dogmalarını meşrulaştırma zemini olarak kullandığını öne sürüyorsunuz. Fakat bu yaklaşımızla kendi felsefe tanımınızda bir sınırlamada, zorlamada da bulunmuyor musunuz?*

*Yani felsefenin merkezine şüpheyi yerleştiriyorsunuz ve eğer şüphe etmiyorsanız, sorgulamıyorsanız, başka bir yerden aldığınız aksiyomlarınız, öncülleriniz varsa felsefeyi sadece kullanmış olursunuz diyorsunuz. Peki bizim şöyle bir imkânımız olamaz mı? Felsefeyi bir âlet, bir yöntem olarak düşünemez miyiz?*

Felsefenin tek bir tanımının olmadığı malûmunuz. Bazı Greklere göre felsefe, temel bir öncülden hareketle her şeyi en aşağıya kadar açıklama çabasından ibaret, yani rasyonel olarak, bir dedüksiyon içinde her şeyi açıklamak. Buna tümelci/evrenselci kalıp diyorum. Bu bir tarzdır ve tabii ki başka felsefe tarzları da vardır. Siz benim de felsefeyi böyle anladığımı düşünüyorsunuz sanıyorum. Böyle anlamadığımı birkaç kez belirtmeye çalıştım. Mesela şüpheci tarz da bir felsefi tarzdır. Tümelci/evrenselci tarz içinde dile getirilen aksiyom niteliğindeki bütün temel düşüncelere, dogmalara karşı çıkan, bir ilk sebebin, ilk nedenin olamayacağı veya kanıtlanamayacağı, bütün bunların insanların uydurması olduğunu, insanın inanç ihtiyacını karşılamak üzere bir tanrı fikrini yarattığını, uydurduğunu ileri süren bir felsefi tarzdır bu. Bunlar da şüpheyi bize yöntem olarak öneriyorlar. Tümelci/evrenselci tarz, şüpheci tarz, bütün bunlar felsefe tarihi içinde yüzyıllar boyunca karşıt kutuplarda yer almış, taraftar bulmuş tarzlardır. 19. yüzyılda özellikle İlkçağın sofistlerinden gelen relativist/şüpheci mirası yeni bir anlayış olarak tarihsellik içinde üstlenen felsefi hermeneutiğin temel iddialarından bazılarına yukarıda değinmiştim. Felsefi hermeneutik yepyeni bir felsefe tarzı getirmiştir. Yukarıda söylediklerimden bazılarını hatırlatayım: Tarihte hiçbir şey kalıcı değildir, her şey geçicidir; her dönem, her toplum kendi kültürünü kurar ve onu yaşar, yerini başka toplumlara, kültürlere bırakıp tarih sahnesinden çeker gider. Veya bir kültürde yaşanmış, benimsenmiş olan inançlar ve değerler bir başka kültüre aktarılır, ama orada o kültürün kendi talep ve beklentilerine uygun değişimlerden geçer ve o kültüre has hale gelir. Sonuçta her dönem, her tarihsel çağ kendi kültürünü kendi kurar ve yaşar. Bu anlamda

tarihte kalıcılık yoktur. Böyle bakıldığında tabii bunlar kısa dönemler için ifade edilmiş şeyler değil. Bir kültürün doğması, gelişmesi, batması veya yerini bir başka kültüre bırakması, üç günlük, beş günlük hadiseler değil. Bunlar asırlar alan süreçler. Böyle baktığımızda, bizim içinde bulunduğumuz kültür çevresi en azından bin yılı aşan bir tarihe sahip. Tüm kültürler tarihsel, yani geçici olduğuna göre, bizim kültürümüz ne zaman sona erer diye sorulabilir tabii. Uzun süre devam etmesini dileriz, dilemek yetmez tabii, sahiplenmekle bu süreyi uzatmak mümkün olabilir. Şunun bilincinde olmalıyız. Kùltürler insanlar gibi fânidir. Bizim kültürümüz de tabii. Ama kültürümüz sonraki bir kültürde belli yönleriyle yaşamasını sürdürebilir, yeni bir kültürün oluşumuna kaynaklık eden etkenlerden biri olabilir. Tıpkı yaratıcı ama fânî bir insanın eserlerinin kendisinden sonra da etkisini sürdürmesi gibi. Biyolojik devamlılığa pek benzemese de kültürler arası bir devamlılıktan da bir dereceye kadar söz edebiliriz.

Kavramsallaştırma ve akıl yürütme felsefe de dahil tüm düşünme faaliyetleri için kaçınılmaz olan mantıksal araçlardır. Ama araçtılar, faaliyetin kendisinin yerini alamazlar. Dolayısıyla İslâm ve Hıristiyan düşüncesinde araçlaştırılan şey, bizzat felsefe değil, onun kullandığı kavramsallaştırma, akıl yürütme, sistemleştirme araç ve yöntemleri olmuştur. Dolayısıyla felsefenin kendisini âlet haline getiremezsiniz, olsa olsa onun kullandığı âletleri kendi dogmatığınız için kullanmayı deneyebilirsiniz. Semavi dinlerin ve teolojilerin yaptığı hep bu olmuştur zaten. Benim derdim felsefenin âletlerinin kimler tarafından ne amaçla kullanıldığı veya kullanılacağı da değil. Ben bize özgü bir felsefe geleneğinin imkânı sorusuyla meşgulüm. Birkaç kez belirttim: Bizim coğrafyamızda, çok kültürlülüğün, etnik pluralizmin, çok çeşitli düşünüş ve yaşama şekillerinin bir arada bulunduğu bu coğrafyada, bize özgü bir felsefe geleneğinin tümelci/evrenselci değil, tekilci/tarihselci bir felsefe tarzı doğrultusunda inşa edilebileceğine inanıyorum. İnan-

maktan öteye, bunu tek mümkün tarz olarak görüyorum. Grek tipi felsefenin anayurdu bizim topraklarımızdır. Fakat bu felsefe tipini örnek alan bir felsefe geleneğini bu topraklarda ihya etmek, hiç de gerçekçi olmaz ve bana göre mümkün de değildir. Zaten bu yüzden bu tip felsefe bizim topraklarımızda dikiş tutturamıyor. Batıcı bazı felsefecilerimizin bu yoldaki çabaları bir türlü sonuç vermiyor. Çünkü onların çok önemli bir kısmı, maalesef, bu toprakların tarihsel realitesiyle sıkı bir bağ kurmadan felsefe yapma gayretkeşliği içindeler hâlâ. Tek veya birkaç ilkeden hareketle her şeyi açıklamak, herkesi o ilke veya ilkeler altında düşünmeye yöneltmek, yüzyıllardır metafiziklerin ve dinlerin başlıca meşgalesi olmuştur. Dinlerin yüklendiği misyon her şeyi bu ilke veya ilkeler ışığında açıklamak ve insanlara “Gelin buna inanın, buna iman edin” demek olmuştur. Bu topraklarda dinsel/mezhepsel bir çeşitlilik de yoğun olarak yaşanıyor. Dolayısıyla İslâm dahil belli bir dinin ilke ve ilkelerine de yaygın olarak kabul edilebilir şeyler olarak bağlanmak veya bunlara bağlanılmasını talep etmek hiç de gerçekçi değildir. İstatistik rakamları pek hafızamda kalmıyor, ama bildiğim kadarıyla Türkiye’de yetmiş civarında din, mezhep ve tarikat var. Böyle bir çeşitliliğin yaşandığı bir coğrafyada tek bir dinin, tek bir mezhebin, tek bir tarikatın hâkim kılınması mümkün müdür? Kılınabilse bile, bu, despotizmle, darbeyle, sivil veya askeri zulümle, o da belli süre için kılınabilir. Öbür yandan Batı felsefesi geleneği içinde yetişmiş olanlar ve özellikle Aydınlanmacılar ve Aydınlanma kültürü içinde bilim yapan “bilimselciler”, yani her şeyi bilime dayalı olarak açıklamak ve her şeyi bilimsel tabana oturtmak gereğine inananlar, toplumun da bilim yoluyla ıslah edilebileceği inancıyla bir tek yanlılık ve tek düşüncelilik zemininde kalmışlardır. Bunun da mümkün olmadığı, bugün artık görülüyor. Onların dayattığı düşünüş şekli, dediğim gibi, tek biçimli, monolitik bir felsefeye örnektir. Onlar baskıcı idiler, başka türlüşünü düşünemez ve beceremezlerdi zaten. Çünkü hakikate sahip olduğunuza bir kez inandınız mı, bu haki-

katin herkesçe kabul edilmesi beklentisi içine de hemen girersiniz. Her türlü despotizmin, baskıcılığın temelinde de bu inanç gelir. Benim yazılarımda Aydınlanmacılara yönelttiğim ve önemli saydığım eleştirilerden biri hep bu olmuştur. Onlar için hakikat vardı ve tekti. Önemli olan o hakikati benimseyip benimsetmektir. Benimsetmenin yolu da ne olacaktı? Tepeden inme yöntemlerle önce siyasi rejimden başlayıp sosyal kurumlara kadar tam bir baskıcı uygulamayla yeni bir insan tipi yaratılacaktı. Aydınlanmacı kalıplara uygun bir toplum ortaya çıkmış olacaktı. Ama olmadı; görüyorsunuz işte, son 40-50 yıldır çektiğimiz sıkıntıları. Bu zihniyet ve bu yöntemler bu toplumda dikiş tutturamıyor. Ama öbürleri, yani din, mezhep ve tarikat temelli zihniyet ve yöntemler dikiş tutturabiliyor mu? Tutturmadığını deminden beri belirtiyorum zaten.

Tek hakikatçi/tümelci/evrenselci anlayışın felsefede, bilimde ve dinde yol açtığı sıkıntılara değindikten sonra, şüpheciler/relativist yöntem üzerinde daha rahat durabiliriz. Şüphecilik, bir yere kadar, felsefe yapanlar için yararlı ve gerekli bir şeydir. Şüpheyi başvurmayan bir felsefeci felsefeci adına lâıyk değildir. Hatta herhangi bir entelektüel çaba içinde olanlar için de geçerli bir şeydir bu. Ancak şüpheden yola çıkarak şüphe edilmeyen noktalara ulaşabilirsiniz. Ama önce yolunuz şüpheden geçmelidir. Şüphe sizi arındırır, size belletilenler üzerine düşünmeye, onlar karşısında eleştirel olmaya yöneltir. Böyle olumlu bir tarafı vardır şüphenin. Buna felsefede *olumlu şüphe*, *faydalı şüphe* adlarını veriyoruz. Gerçi şüpheyi de aşırıya vardırırsanız takdirde bir yere varamazsınız. Şüphecinin vardığı en önemli sonuçlardan biri şudur ve artık o sonuca vardıkten sonra şüpheciler kalamaz: İnsanlar hep bir şeylere inanmışlardır ve öyle görünüyor ki hep bir şeylere inanacaklardır. Bu ister felsefi bir düşünce şekli, isterse dinsel bir düşünüş şekli olsun. Artık bu noktadan sonra şüphe yöntemini kullanamazsınız. İnsan, tarih ve toplum hakkında bir temel önermeye sahip olmuştunuzdur artık: İnsanları kendi tarihsel ve kültürel koşulları, oluşmuşlukları içerisinde tanı-

maya ve kavramaya çalışmak. Ben bunun yolunu tarihselcilikte ve relativizmde buldum.

Ben otuz küsur yıldır relativizm deyip duruyorum. Relativizm bana sadece tarihi, insanı, kültürü kavramada gerçekçi bir bakış açısı sağlamamakla kalmıyor. O benim insanlık için beslediğim ütopyanın da dayanağı. Relativizm ile bireysel bir seçim veya tercihi, herkesin kendi doğrusunu belirleyip o doğrultuda yaşamasını anlayan *bireyci relativizmi* kastetmiyorum. Benim savunduğum relativizm *sosyal relativizmdir*. Ben bizim bir toplum içerisinde bütün çıkar gruplarının, anlayışların, dinlerin, dünya görüşlerinin bir arada, birbirlerinin gırtlığına sarılmadan yaşayabilecekleri bir sosyal relativizmi kurumlaştırmamız gerektiğine inanıyorum. Böyle bir kurumlaşmış sosyal relativizm siyasal karşılığını nerede bulur? Tabii ki demokraside. Yalnız bu noktada demokrasi üzerine de birkaç söz etmem gerekecek. Son zamanlarda demokrasinin klasik anlaşılış şekline çıkarılıp bir çeşit fetişe dönüştürüldüğünü görüyorum. Demokrasi, bana, bugün için benim önerdiğim türden bir sosyal relativizm çerçevesinde oluşacak toplumsal beraberliğe en uygun düşen siyasal rejim olarak görünüyor. Ama biliyoruz ki, demokrasi insanlık tarihi boyunca hiçbir zaman tam olarak yaşama geçmiş bir şey de değildir. Demokrasi bugün için de hâlâ bir ütopyadır. Onun fiilen yaşanmış bir örneği tarihte yoktur. Grek şehir devletlerini demokrasi için örnek verirler, ama oradaki demokrasi oligarşik veya aristokratik diyebileceğimiz kısmi bir demokrasidir. Tüm toplum bireylerini istisnasız kucaklayan bir demokrasi dünya tarihinde şu ana kadar yaşanmış değildir. Dolayısıyla demokrasinin hep ideal, ütöpik bir tarafı kalacaktır. Gerçekçi bakıldığında toplumların hep belli gruplar ve zümreler tarafından yönetilip yönlendirildiği görülmektedir. Demokrasi olarak tanıdığımız, demokratik rejime sahip olduğumu ileri sürdüğümüz toplumlarda da aynı durumu görüyoruz. Bugün de, bizimki de dahil, toplumları yönetip yönlendirenler belli güç odaklarıdır. Bu politik realiteyi gözden hiç uzak tutmamak zorun-

dayız. Demokrasi ütopyalarına, kulağımıza hoş geldiği için kulak kabartmaya devam edelim ve ütopyamızı kaybetmeyelim. Bireysel yaşamımızda da elimizden geldiğince demokrat olmaya çalışalım. Ama siyasal gerçekliğe baktığımızda durumun bu olduğunu da hiç gözden kaçırmayalım. Şimdi böyle gerçekçi baktığımızda toplumlar da iç barışı sağlayacak olan –siyasal rejim demiyorum– bir uygulama nasıl mümkün olabilir? Ben, gerçekçi bakmaya çalıştığımda, bunun demokratik görünümlü bir oligarşik uygulama olabileceğini düşünüyorum. Aykırı gibi gelecek, hele hele günümüzün demokrasi modasına çok aykırı gibi görünecek bu söylediklerim, ama ben gerçekçi olmaya çalışıyorum. Politikacılığım demesem de, biraz dernekçiliğim ve sendikacılığım var. Oralardan edindiğim tecrübelerle göre konuşuyorum. Demokrasi oyununu sürdüren bir tür oligarşik yönetim, bize en uygun yönetimdir diye düşünüyorum.

– *Zaten demokrasi, “seçilmiş oligarşiler” rejimi olarak tanımlanıyor.*

Doğru, fakat “seçilmiş oligarşiler” bile tam anlamıyla “seçilmiş” değildir; kendilerini seçtirmiş oligarşilerdir çoğunlukla.

– *Bu oligarşinin kim olacağıyla alakalı değil mi?*

Evet, o oligarşi kimlerden oluşacak bilemeyiz; bu bir güçler savaşıdır.

– *Umarız içlerinde felsefeciler ve filozoflar da olur.*

Hayır, felsefeciler, filozoflar olamaz. O Platon’un ütopyası olarak kalmıştır. Filozoflar bu işleri hiç beceremezler; yüzlerine gözlerine bulaştırmışlardır. Bu yine tamamen sosyo-ekonomik güçler rekabetinin ve çatışmasının belirleyeceği bir şeydir.

– *George Sarton felsefe için Yunanlılar bir başlangıç değil bir sondur diyor. Bugünkü felsefenin kökenini Yunanlılara dayandırdığımız gibi Yunan felsefesinin kökenini de Hint, Çin, İran, Mısır’a kadar götürmek mümkün. Biliyoruz ki o dönemde pek çok filozof özellikle eğitim için Mısır’a gidiyorlar. Tabii ki orada uzun bir geçmişe sahip Yahudi toplumunu da görüyorlar ve oradan aldıklarını*

*kendi toplumlarına aktarıyorlar. Diğer yandan felsefe tarihine tarihselcilerin bakış açısından bahsettiniz. Ancak biliyoruz ki, felsefe tarihi de ağırlıklı olarak Batılılar tarafından doğrusal bir çizgi olarak ortaya konuyor. Bir anlamda bütün tarihler gibi felsefe tarihi de geriye doğru bir inşadan ibaret. Kendi bakışlarını, yapılarını, düşüncelerini geriye dönüp bazen uysa da bazen uymasa da o sisteme uydurma çabası olarak değerlendirilebilir. Bizdeki eksiklik sanıyorum bu, yani sonuç itibarıyla içinde bulunduğumuz kültür bugün sadece Doğu ya da Batı'ya yönelmiş olan, sadece Aydınlanmacı ya da İslâmcı bir felsefeye sahip değil, bir mozaik sözkonusu burada.*

Ben harmoniden bahsetmiyorum dikkat ederseniz, harmoni çok iddialı bir kelime. Bana kalırsa buna “çeşitlilik” demek daha uygun.

– Evet, çeşitlilik diyebiliriz. Diğer yandan Çin ve Hint medeniyetleri açısından düşünüldüğünde Batılıların felsefe dediği türden bir düşüncenin bu medeniyetlerde olmadığını belirttiniz. Bunun bizi daha çok ilgilendiren yönü ise İslâm felsefesi. İslâm medeniyetinde Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerden önce özellikle kelâm ilmi çerçevesinde ciddi bir düşünce faaliyetinin olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla bu, felsefe yapmanın bir tarzıysa şayet, o dönemde de bir felsefe faaliyetinin olduğunu söyleyebiliriz zannediyorum. Bence bugün geriye dönük bir tarih felsefesi ya da tarihselci bir felsefeyle kendimize bakacaksak, yapmamız gereken şey, bu inşa sürecini tıpkı Batılıların yaptığı gibi bu çizgisel düzeye taşımak. Klasik dönemle modern dönem arasındaki yaklaşık yedi, sekiz yüzyıllık dönemi mutlak bir boşluk olarak görmek mümkün değil. Bu dönemde yeni problemler üretilmemiş olabilir; zira Batı'ya baktığımızda da yeni problemlerin ortaya çıkışı teknolojiyle, bilimle eşzamanlı olarak ilerlemiş. Bizde o dönemde Batı'dakiyle boy ölçüşecek bir felsefeden bahsedemeyebiliriz, ancak bu, hiç olmadığı şeklinde de yorumlanmamalı.

Doğru, sayısı hiç de azımsanmayacak bir şerh-haşiye yazma

geleneginin olduğu gerçek. Fakat sözkonusu eserler bu coğrafyaya özgü bir felsefi gelenek oluşturmamış. Ben gerçeklesememe anlamında felsefesizlikten söz ettim. Münferit olarak iyi çalışmalar yapılmış, ama bir felsefeden söz etmenin dayanağı gelenegin var oluşuyla mümkündür. Bir felsefe ancak belli bir tarzda veya birkaç tarzda düşüncenin belli bir süre, kesik kesik değil, 50 yıl, 60 yıl aralıksız sürmesi halinde kurumlaşabilir ve gelenek böyle oluşur. Gelenegin oluşmadığı yerde de felsefeden değil de münferit felsefi çalışmalardan söz edilebilir. Ben görebildiğim kadarıyla yorumumu yaptım, gördüklerimi ortaya koydum bu tarih dilimine ait. Sizler dilerim benim göremediğim o gelenegin varlığını kanıtlarsınız; böylece sizlerden öğrenmiş oluruz.

– *Sizin metninlerinizde felsefenin tanımlanması açısından üç yaklaşım ön plana çıkıyor: Birisi daha ziyade rasyonel/argümantatif çerçeve içerisinde sunulan felsefe; diğeri sezgi merkezli ve aynı zamanda irrasyonalist bir felsefe ki, biz bunun üzerinde zaten tartışmak durumunda değiliz; üçüncüsü de solipsist ve diğer taraftan şüpheli bir felsefe yaklaşımı. Eğer biz felsefe yapma biçimleri olarak sadece bu üç yaklaşımı esas alırsak, aslında elimizde tek bir yöntem kalıyor. Solipsizm tamamen reddedici, şüpheli bir yaklaşım; diğeri zaten irrasyonalist ve tartışmaya bile konu değil... Dolayısıyla üzerinde tartışabileceğimiz, konuşabileceğimiz, uzlaşabileceğimiz, redddebileceğimiz vs. sadece bir tarz var. Bu noktada sizin söylediğiniz her kültürün kendi hakikati dediğimiz şey bana daha çok temenni edilen bir şey gibi görünüyor. Her kültürün kendi hakikatini oluşturma meselesini ortaya attığımız zaman biz bu hakikati nasıl oluşturacağız? Eğer biz bu hakikati az önce bahsettiğiniz birinci patikadan yola çıkarak oluşturacaksak, farklı bir kültürdeki bir şahıs da aynı tarzda bir felsefe yapma biçimine sahip olabilir ve dolayısıyla bu hakikati o da tartışabilir, bu da tartışabilir. Çünkü tartışma zeminimiz bu noktada örtüşmeye başlıyor. Eğer bir tartışma zemininde bu işleri yürüteceksek, şüphe edeceksek ve bu sonunda*

*bir yerlere ulaşmaya çalışacaksak, her kültürün hakikatinden daha ziyade bir hakikatin var olduğunu ve bu hakikate ulaşma noktasında bir çabanın söz konusu olduğunu görüyoruz. Her ne kadar biz bu çabaya ulaşırsak da ulaşmasak da veya kabul ettiğimiz çerçevenin hakikat olduğunu varsaysak bile nihayetinde aynı patikada yürümüş oluyoruz. Felsefe dediğimiz de bence bu oluyor. Sizin her kültürün kendi hakikati vardır dediğiniz şeyi biz nasıl oluşturacağız? Nasıl tartışacağız? Üzerinde, “Evet, bu kültürün hakikati şudur” diyebileceğimiz noktaları nasıl tespit edebileceğiz?*

Tabii ki bunlar önceden programlanarak yapılacak şeyler değil. Bir kültürün kendi iç dinamiklerinden çıkacak şeylerdir bunlar. Bir kültüre önceden “Haydi işte, hakikat budur; şurada duruyor bakınız, oraya doğru gidelim, onu elde edelim” diyemezsiniz ki. Kültürün kendi iç dinamikleri belirler onu. Çok kültürlü bir zeminde yaşadığımızı söylüyorum ya, işte o çok kültürlülük bu topraklarda yeşerebilecek olan bir düşünüş şeklinin, bir hakikat anlayışının gelişebilmesinin motorlarıdır. Ben “hakikat”ten değil, hep “hakikat anlayışları”ndan söz ettim. Hakikati kim bulmuş da, bizim kültürümüz de bulmuş olsun. Etnik çeşitlilik, değişik görenekler, değişik inanç şekilleri ve bunların karmaşasında, bunların birbirleriyle etkileşimi içinde, bu coğrafyaya özgü bir “hakikat” ortaya çıkabilir; yani bir “hakikat anlayışı”. O da ezeli, ebedi filan olmaz, sonludur, zaman içerisinde kültürle birlikte o da değişir. Ve hakikat de böylece zamana bağlı, sınırlı ve geçici bir hakikat olur. Hermeneutikte buna “her dönemin kendine ait tinselliği zemininde kendi geçici hakikat nosyonunu üretme ve yaşama süreci” diyoruz. Tek hakikatçilik denen ve Greklerin mirası olduğunu birkaç defa belirttiğim felsefe tarzı, bana göre geçersizdir. Tek hakikat fikrine takılmadan da konuşabilir, anlaşabiliriz; hatta bana göre ancak böyle yaparsak anlaşabiliriz.

– *Meselâ Türkiye’de yaşayan farklı kültür çevrelerinin kendi tabiatından bizatihi kaynaklanabilecek ve bizatihi kendilerinin de*

*yine fert larak müdahale edebileceği bir hakikate ulaştığımızı varsayalım. Ama biz nihayetinde bu hakikate ulaşma veya inşa etmenin –çünkü siz özcü tözcü bir anlayışa sahip olmadığınız için dolayısıyla bu inşa edilecek– metodunda bir şekilde örtüşmemiz gerekiyor değil mi? Az önce bahsettiğiniz iki felsefe yapma tarzını elediğiniz zaman ortada tek bir tarz kalıyor. O tarz da herkesin bir şekilde tartışmaya müdahil olacağı bir nokta değil midir?*

Tartışmaya müdahil olacak ama hiç kimse tek yöntem dayatma hakkına sahip olmayacaktır. Tek bir yöntemle buna ulaşmak zaten mümkün değil. Herkes kendi tarzını ortaya koyacak, konuşacağız, tartışacağız, gerektiğinde kavga da edeceğiz –tabii kanlı bıçaklı kavgayı kastetmiyorum– böylece ortaya bir şey çıkacaktır. İşte bunu ortaya çıkarmanın tek bir yöntemi olamaz.

*– Bahsettiğiniz şeyi ilişkisel anlamda bir felsefe yapma gibi görüyorum ben. Peki, tek başına kaldığınız zaman nasıl bir felsefe yapacaksınız?*

İnsan tek başına değildir, hiçbir zaman da olmamıştır. İnsan zaten doğduğu anda bir kültür içine doğar. Biz hermeneutikçiler öyle bakıyoruz meseleye. İnsan tek değildir, insan doğduğu anda bir kültür içine doğar. Bir gelenekle, örfle, âdetle, dinle, dille vs. yoğrulmuş bir ortama doğar ya da öyle bir ortamda varoluşunu bulur. Dolayısıyla kimse tek değildir. Tek insan, “birey”, Batı liberalizminin, Batı bireyciliğinin yanlış bir argümantasyonu ile tüm dünyada özellikle son 200-300 yıldır liberal rüzgârlar doğrultusunda yayılmış, benimsenmiştir büyük ölçüde.

*– Dediğinizi anlıyorum ve kabul ediyorum, ama benim sormak istediğim daha farklı. Tarihselci bir bakışla diğerlerini değerlendirebilirsiniz, diğerlerini açıklayabilirsiniz. Tarihselci bir bakışla kendinizi nasıl açıklayacaksınız?*

Kendimi de diğerleri gibi açıklayacağım.

*– Yani kendinizi dışarıdan birisiymiş gibi bakarak mı?*

Hayır, dışarıda kalamıyoruz. Kültüreellik bizi sarıp sarmalayan

bir şeydir. Çadıra benzetebiliriz onu. Heidegger de öyle demiyor mu? Ama bu çadırın dışına çıkma şansımız yok bizim. O kendi elimizle ördüğümüz bir kozaya benzer. O kozayı biz ördük, ama içerden ördük. Ördükten sonra da dışına çıkamıyoruz onun. Kozaya ancak içinden bakabiliyoruz. Onun çeperlerini, duvarlarını içerden görebiliyoruz. Kendi başımıza ördüğümüz çoraba da benzetebilirsiniz tabii bunu. Kendi elimizle kendi başımıza ördüğümüz bir çorap var ortada. Ben çorap demiyorum, kendi elimizle ördüğümüz bir kozanın içindeyiz. Bu kozanın içinde herkes herkeştir. Her birey başkasıdır. Ama bireyliği yok sayarak konuşmuyorum. Herkes aynı zamanda başkasıdır. Başkası da aynı zamanda herkeştir. Dilthey'in ünlü bir sözü var. "Ben kendimi sende tanıyorum." Şimdilerde moda oldu "öteki" kelimesi, herkesin ağzında bir "öteki" kelimesi var ve anlamını kaybetmeye yüz tuttu. Öteki olmadan kendinizden söz etme olanağınız yok sizin. "Ben deme olanağı," diyor Dilthey, "Sen demeden geçer." Çünkü benim dışımda biri olmalı ki ben kendi benliğimin veya teklüğimin, biricikliğimin farkına varayım. "Farkındalık" dediğimiz şey. Batı bireyciliğinin bu soru vesilesiyle gündeme gelmesi iyi oldu. Batı bireyciliğini kendi kültürümüze sokma gibi bir yanlış yaptık biz; kaçınamazdık tabii bundan. Batı üstümüze üstümüze geliyordu, son 150 yıldır özellikle. Ama Batı bireyciliğinin bize kaybettirdiği o kadar çok şey var ki... Biz bu topraklar üstünde ben-öteki ayrımını pek yapmadık ya da dediğim tarzda bireyci-liberal felsefe doğrultusunda yapmadık. Aydınlanmanın getirdiklerinden birisi de, bireyi merkeze koymasındır: Ben ve benim dışımdaki her şey ayrımı. Batı felsefesinin Descartes'la birlikte insanlığa "armağan" ettiği bir şeydir bu. Ben ve dünya ayrımı özellikle ben-merkezciliği, bireyciliği, egoizmi besleyen bir şey olmuştur. İşte, Batı kapitalizminin, egoizminin kaynaklarında hep bunlar yatmaktadır. Oysa bizim kültürümüzde bunlar pek yoktur. Bizde bireycilik pek gelişmemiştir. Tabii sözümü son 150 yılı hariç tutarak söylüyorum. Yoktur desek de herhalde bir abartma olmaz bu. Hiç kimse kendini cemaatinin dışında, cemaatinden bağımsız

olarak tanımlamamıştır. Cemaatçilik yaptığım filan yok, bize ait bir realiteyi vurgulamaya çalışıyorum. Ama “ben” diye bir şey yok mudur? Tabii ki vardır. Ama “ben”, kendisini hep diğeriyle, ötekiyle tanımlama kültürüne sahip bir ortamın ürünüdür.

*Ben de hakikat tanımınızla ilgili biraz daha izahat rica edecektim. Çünkü bir açıdan baktığımızda Kantçı regulatif ideler tarzında bir hakikat tasavvuru öneriyorsunuz sanki. Yani var mı yok mu, nasıl bir şey bilmiyoruz ama, orada dursun biz çabalayalım, sürekli ne kadar yaklaşırsak ya da ne ortaya çıkarabilirsek... Ama hermeneutik gelenek söz konusu olduğunda hakikat deyince daha böyle kanlı canlı şeyler anlıyoruz ondan.*

Kanlı canlı sözüne katılırım. Ama öyle regulatif ide diye de bakmıyoruz hakikate. Tam tersine regülatif idelerin de tarihsel olduklarını, değişebildiklerini düşünüyoruz. Benim *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*’nin üçüncü sayısında yayımlanmış olan ve Dilthey’in Kant eleştirisini konu edinen bir yazım var.\* Orada hermeneutiğin hakikat anlayışını bir kez daha açıklamaya gayret ettim. Orada göstermeye gayret ettim ki, regulatif ide aramanın kendisi, hakikati tarih-üstü bir düzeyde arama çabasıyla birlikte ortaya çıkar; bizzat bu arayışın kendisinin tarih içinde, tarihsel, yani görelî kalan bir arayış olduğunun farkına varmadan.

– *Bununla bağlantılı olarak felsefeyle iki defa tanıştığımıza dair görüşünüz hakkında bir şey sormak istiyorum. Dediniz ki, felsefeyle iki kez tanıştık; ilki İslâm felsefesinin başlangıç döneminde. Daha sonra 1910’lardan sonra bir ara dönem söz konusu. Bu çok fazla metin ve filozof merkezli bir bakış açısı değil mi? Düşüncenin var oluş biçimleri çok farklı farklı ve katman katman. Hatta felsefileşmiş bir kültürün bile var olma biçimleri çok farklı farklı ve katman katman. Hermeneutik gelenek de tam bu katmanları çözümlemek, ayırtırmak ve yaklaştırmaya dönük aslında ve en büyük katkısı da bu belki. Dolayısıyla bana öyle geliyor ki sizin içinde yazdığınız felsefi gelenek*

\* Bu kitapta, yukarıda “Dilthey’in Kant Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Özünün Belirlenemediği” adlı yazı.

*belki de felsefileşmiş kültürü doğrudan felsefi/nazari metinler içerisinde değil de başka formlar içerisinde aramamızı gerektirmiyor mu? Şiir gibi, mimari gibi... Bütün bu formlar kültürü yakalamaya dömük bir iştiyaki bize hermeneutik gelenek aşlamıyor mu?*

Hermeneutikte ağza pelesenk ettiğimiz sözlerden biri bu zaten; yani insan kendini ancak tarih içinde, kültür içinde tanıyabilir. İnsanın bir ben'i, "benlik"i yoktur. İnsanın bir "tek başınalık"ı yoktur çünkü. İnsan tarihin, kültürün bir ürünü olarak vardır ve belli bir tarihsel, kültürel konum içerisinde doğan insan o konumda pasif durumda da değildir. İçine doğduğu ortamla etkileşime girer ve onun bireyliği ancak burada ortaya çıkabilir. Birey olmak, ancak bir kültür içerisinde o kültürle etkileşim içinde olmakla mümkündür. Bireylik, bu komünikatif yapının dışında sözü edilebilecek bir şey değildir. Dolayısıyla insan tarihin ve kültürün ürünüdür ve aynı zamanda bu tarihin ve kültürün yapımcısıdır diyoruz biz. Bu ikisini birbirine bağlıyoruz. İnsan hem kültürü yapan, tarihi yapan hem de tarih ve kültür tarafından yapılan bir varlıktır. İnsan olmak da bize göre bundan başka bir şey değildir. İnsanın bir özü, tözü yoktur. Onun bağlanabileceği kesin ve biricik bir "hakikat" de tam bu nedenle yoktur. Çünkü o tarihini kendi yapıyor, yaptığı tarih onu yapıyor ve bu, tarih var olduğu sürece devam edecek bir süreçtir. Bu süreci tümüyle kapsayacak ve sürecin her anında, her dönemde herkesin regülatif olarak benimseyeceği bir hakikat bu anlamda olamaz zaten. Bu yüzden hakikat değil, hakikatlerden söz edip duruyorum. Biz ancak tarihsel kalan hakikatlere sahip olabiliriz. Hakikat bu bakımdan kültürel, kültürce yapılan bir şeydir ve kültürler değiştikçe hakikatler de değişir. Demin sözünü ettiğim Dilthey üzerine yazımda, Dilthey bizzat aklın sonlu olduğunu, değişebilirliğini, tarihselliğini vurgulayıp duruyor. Hegel de bunu görmüştü zaten. Kendisi sonlu, tarihsel, değişebilir olan bir yeti, akıl dediğimiz bu yeti, tanımı gereği sonsuz, ezeli, ebedi ve mutlak olarak tanımlanan bir "hakikat"e nasıl ulaşabilir ki? Böyle bir hakikat sadece bir ide, ütöpik bir fikir olarak

kalabilir. Buna karşılık tarihsel varlıklar olarak bizler kendi eylemli-liğimiz, kendi pragmatüğimiz içinde hakikatlerimizi zaten durmadan üretiyoruz. Başkaları geliyor ve o hakikatlere yeni renkler katıyorlar ve böylece hakikatin rengi değişiyor. Hatta başka bir şekle de dönüştürüyor. Dolayısıyla biz tek bir hakikatin ışığı altında değil, bir hakikatler çokluğu içinde yaşıyoruz. Bu nedenle, yine Batı düşünce-sinin mirası olduğunu söylediğim bir düşünme şekli var ki, ben bu coğrafya için onu hiç uygun bulmadığımı birkaç kez tekrarladım. Aslında ironik bir durum var burada. Sözlerimin başında İslâm felsefesinin de Grek tipi Batı felsefesi içinde yer aldığını belirtmiştim. Bu demektir ki, İslâm felsefesi çerçevesinde düşünenler de, Grek kaynaklı Batı düşüncesinin mirası olarak, tümelci/evrenselci bir düşünme şekli içinden konuşuyorlar. Tümelcilere, evrenselcilere özgü olan bir şey, yani tümele, evrensele sahip olduğuna inananlara özgü bir şey, inandıkları bu tümelin, evrenselin herkesce kabul edilmesini beklemeleri, bunun için gerekirse baskıya, şiddete bile başvurabil-meleridir. Bu, kendi hakikatini tek, biricik, evrensel sayma ilüzyo-nunun beslediği bir şeydir. Batı'da da, İslâm dünyasında da tarih boyu karşılaştığımız durum budur. Oysa ben diyorum ki ve tekrar-lıyorum ki, çok kültürlülüğün hâkim olduğu bizim kültür coğrafya-mızda böyle felsefi, dinsel tümelcilikler, evrenselcilikler, birleştirici değil, ayırıcı ve hatta ötekini yok edici uygulamaların başlıca esin kaynağı oluyorlar. Dinsel tümelcilik de, felsefi tümelcilik de, aynı oranda insanlığa barış değil, felâket getirmişlerdir, getiriyorlar.

İlle de bir, biricik hakikat istiyorsanız, biraz zorlanarak şunu diyebilirim: Tek, biricik hakikatimiz; tek, biricik hakikatin olmadığı, tarihsel olarak hep bir hakikatler (hakikat tasarımları, anlayışları) içinde yaşadığımızdır. Laf oyunları yapmaktan hoşlanmam. İlle hakikat sözünü kullanmam gerekiyorsa, benim hakikatim de bu işte.

– *Ben dil meselesine dönmek istiyorum. Mesela Almancanın Almanca olmak hasebiyle dünyaya, felsefeye kattığı bir şey var mı veya Türkçenin bu açıdan taşıdığı avantajlardan bahsedebilir miyiz?*

Tabii ki her dil için açık bir olanaktır bu. Yani etnik statüde olan birçok dil sonradan kültür dili haline gelmiştir. Zaten her kültür dili başlangıçta bir etnik dildir. Bu, bütün kültür dilleri için genel-leştirilebilecek olan bir şeydir. İkincisi, Türkçede felsefe yapmanın fazileti, erdemi nerededir diye soracak olursanız, şöyle derim: Ben Türkçeyi bu topraklar üzerinde yaşamamızın idamesini sağlayacak güvencelerden biri olarak görüyorum. Türkçeyi kullanmamızın gerekçesi, gerekliliği, onun kendi kültürümüz içinde kendimizi var etmemizin yollarından biri olmasından kaynaklanıyor. Türkçe bizim kültür coğrafyamızın *lingua Franca*'sıdır. Türkçede felsefe yaparsınız da tutar bir Amerikan filozofu, bir Rus filozofu üstüne çalışırsınız, o ayrı konu. Diliniz bir *lingua Franca* düzeyine yükselmiş, yaygınlaşmışsa, yabancı filozoflar üstüne yaptığınız çalışmalar da öncelikle kendi felsefe dünyanızın zenginleşmesine birer katkı olur. Türkçede felsefe yapmakla siz bu toprakların kültürüne hizmet etmiş, bu toprakların kültürünün gelişimine katkıda bulunmuş olursunuz. Öbür türlü zaten tereciye tere satmak gibi bir şey oluyor. Fransa'da Sartre üstüne tez yazmak pekala mümkündür. Fakat Türkçede bir Sartre tezi hazırlamak, her şeyden önce bu coğrafyada yaşayan insanların Sartre'ı Türkçede tanıması, değerlendirmesi bakımından önem taşımaktadır. İkincisi ve daha da önemlisi, Türkçede yapılan felsefe, zamanla, bu dile dayalı bir felsefe geleneğinin oluşmasını beraberinde getirecektir. Kültürler gelenekler üstünde yaşıyor. Böyle bir felsefe geleneği oluşturamadığınız sürece, siz Batı dillerinde nitelikli doktora tezleri yapsanız da hiçbir zaman kendi alanınızda kendi kültürünüzün içinde konuşup düşünen biri olarak kalamayacaksınız. Son zamanlarda ABD'de doktoralarını yapıp gelen genç akademisyenlerin sayısı hızla arttı. Bakıyorum, İngilizce düşünüyorlar ve düşündüklerini önce zihinlerinde Türkçeye çevirip öyle konuşuyorlar; tabii zaman zaman komikleşen, kötü, tuhaf bir Türkçeyle.

Dillerin kendine özgü niteliklerine gelince.. Bunu şöyle yanıt-

layabilirim. Almancada otuz harfli kelimeler var malûmunuz. Heidegger de bu sözcükleri bol bol kullananlardandır. Aynı zamanda kendine özgü Almanca terimler üretmiş bir filozoftur Heidegger. Önceleri anlaşılmaz biri olarak nitelendirilmiştir; fakat bugün dünya felsefe çevrelerinde önemli bir kesim, Heidegger'in Almancasının içine nüfuz edip Heidegger'i anlama çabası içindedir. Yani kendi kültürünüzde, kendi dilinizde ürettiğiniz bir eser diğer kültürlerde yankı ve etki bıraktığı anda, sizin kültürünüze olan ilgi ve talebin artması hasebiyle, sizin felsefeniz de, düşünce dünyanız da önem ve değer kazanmış, genişlemiş olacaktır. Yalnız şunu unutmamak gerekir: Aynı kültür potası içinde yer alan Batılı milletlerin çok sıkı bir kültür alışverişi içinde oldukları malûmdur. Diyelim Almanca yazılan bir kitap kısa sürede Fransızca ve İngilizceye çevrilip o milletlerin kültür ve felsefe dünyalarında etkili olabiliyor. Bizim açımızdan böyle bir durum söz konusu değil. Bizim yazdıklarımızın Batı dünyasında yankı bulması hâlâ pek zor. Batı'da bize, bizim kültürümüze karşı yüzyıllardır kökleşmiş olumsuz önyargılar var. Bu önyargıların kırılması uzun zamanları gerektirir. Burada bir özgüven sorunu ortaya çıkıyor. Bu önyargılara rağmen, kendi kültürümüzü geliştirme kapsamında kendi felsefe geleneğimizi oluşturup nitelikli eserler vermeyi süreklileştirdiğimiz takdirde, Batı gözlerini üzerimize hemen çevirecektir. En azından yüzyılların korunmacı refleksiyle, "Ne oluyor bunlara?" kaygısıyla çevirecektir. Yeter ki biz kendimize duyduğumuz güveni yitirmeden Türkçede üretmeye devam edelim.

Özetle, ben felsefenin Türkçede yapılması taraftarıyım. Tabii bilim için de geçerli bu. Bilim dilinin kısmen teknik bir dil olması sebep gösterilerek onun İngilizce olması gerektiğine dair görüşleri demin eleştirmiştım. Bu teknik terimlerin de (hiç olmazsa en çok kullanılanlarının) Türkçesi bulunmalı ve bunların yerleştirilmesine çalışılmalıdır. Bir de meselenin şöyle bir yönü var: Teknik ve teknoloji alanında katkınız henüz pek fazla olmadığı için o terimleri üretenlere bağımlısınız da. O bağımlılığı aşmanın yolu da sü-

reç içerisinde sizin de kendi teknolojinizi, kendi sınai üretiminizi vs. geliştirmenizdir. Ben bu konuda da büyük ölçüde küreselleşme aleyhtarı bir tutuma sahibim. Küreselleşmenin getirdiği en büyük problemlerden biri, teknik birlik, ekonomik birlik adına bizzat kültürleri tek-kültürlüştürmektir. Dünya hızla Amerikanvâri bir kültür birliğine doğru gitmektedir ve ben bunu son derece tehlikeli buluyorum. Amerikan düşmanı değilim, Sovyet yanlısı da olmadım zamanında. Ama şu anda yaşadığımız bir şey var: Dünya globalleşmiyor, Amerikanlaştırılıyor, Anglo-Saksonlaştırılıyor. Bakınız Batılılaştırılıyor bile demiyorum. Batı içinde de bir Anglo-Saksonlaştırma akımı var ve dünya bugün bir Anglo-Sakson zümrenin ve bu zümrenin işbirliği içinde olduğu, küçük fakat çok etkili olan diğer bir zümrenin hâkimiyeti altında. Daha önce de söylemiştim, demokrasi genellikle lâfta kalan bir şeydir; fiilen yaşanan şey, belli bir yönetici grubun, bir baskı grubunun, bir sosyo-ekonomik gücün toplumları yönetmesidir. Dünya çapında düşünüldüğünde, bugün dünya toplumunun önemli bir kısmını yöneten güç Amerika odaklı bu zümredir. Bu esasında bizzat sosyo-ekonomik yönden bizi de içine alan bir sömürgeleştirmeye doğru gittiği gibi, kültürel olarak da bizi de eritecek olan, belki de yok etmeye doğru götürebilecek olan bir gelişmedir. Bunları göz önünde tutmak zorundayız. İşin siyasal boyutunu hiçbir zaman ihmal etmemek durumundayız.

– *Genel olarak çalışmalarınızda hermeneutik gelenek ve Dilthey’a biçtiğiniz rolü biliyorum. Fakat bu noktada şöyle bir soru beliriyor zihnimde: Anlam ilişkilerini aynı zamanda güç ve iktidar ilişkileri olarak görmemiz gerekmiyor mu? Zira bu husus Dilthey’cı analizlerde genellikle eksik kalıyor.*

Geçen hafta (17-19 Aralık 2008) Ankara’da ODTÜ Felsefe Bölümü’nün düzenlediği “anlam” konulu bir kongredeydim. Orada bir bildiri sundum, tam da bu sorunuza yanıt olabilecek bir şeyler söylemeye çalıştım. Anlam-güç ilişkisi bildirimin ana konusuydu. Orada özetle şunu söylemeye çalıştım: Anlamları yaratanlar insanlardır. İnsan tarihsel bir varlık ve tek başına değil, mutlaka başkası/

başkaları aracılığıyla kendi varoluşunun farkına varabilen bir varlık ve o daima bir güç ilişkileri ağı içerisinde bulunuyor. İnsan politik bir varlık. Dolayısıyla insan bir anlamlar ortamına doğar, anlam varlığı olarak yaşar ve anlam ürettiği ve ürettiği anlamlar tarafından belirlendiği sürece de bir politik ilişkiler ağının içindedir. Çünkü politika kültürün ayrılmaz bir parçasıdır, temel unsurlarındandır, politikasız kültür olmaz. İnsanı salt mantıksal düşünme kalıpları içerisinde ve bu kalıplarla kavramaya çalışırsanız, belki mantıksal olarak tutarlı, ama reel olmayan bir insan portresi elde edebilirsiniz. Mantıksal olmak tutarlı olmayı gerektirir. Ama tutarlı olmak doğru olmanın koşulu değildir her zaman, hele tarih, kültür söz konusu olduğunda. Söz konusu insan ise mantıksallık pek işe yaramayan bir şeydir. İnsan rasyonel düşünme ve kavrama yetisine sahip, fakat daha fazlasıyla irrasyonelliğin yönettiği bir varlıktır. İnsan sever, acı çeker, âşık olur, ıstırap çeker, sevinç duyar... Bütün bunlar yani onun duygusal doğası, akılsal yanından çok daha güçlü ve belirleyicidir. Biz de diyoruz ki, tarihi insanın rasyonel edimlerinden çok irrasyonel yönelimleri belirler. Bizim temel iddiamız bu. Böyle olduğu içindir ki, hermeneutikte mantıksal açıklama modelinden çok irrasyoneliteye öncelik veren anlamacı bir tavra başvurmak gerekir deyip duruyoruz. Böyle olduğu içindir ki biz mantığı sadece bir düşünme yöntemi derecesine indiriyoruz. Mantığı başımızın tacı yapmıyoruz. Onu sadece bir düşünme aracı olarak görmemiz gerektiğini ileri sürüyoruz. Bunu yapabildiğimiz takdirde tarihi de, kültürü de daha iyi, realitesine daha uygun bir şekilde kavrayabileceğimizi iddia ediyoruz. Çünkü dinlerin, siyasal ideolojilerin kökeninde irrasyonel inançlar, hiçbir mantıksal temellendirmeye gelmeyen dogmalar vd. yatmaktadır. Ama insan yaşamını ve tarihi büyük ölçüde bunlar belirlemekte ve şekillendirmektedir. Bunları tanımanın yolu da adına “anlama” dediğimiz bir tarz, yöntem olarak ortaya çıkıyor. Kültürler arası rekabetten söz etmiştim yukarıda. Kültürler arası rekabet, aynı zamanda anlamlar arası rekabet ve hatta savaştır. Hermeneutik, bu

bakımdan, anlamlar arası rekabet ve güç savaşının, yani politik tarihin anlaşılma öğretisi olarak da tanımlanabilir.

– *Hocam çok teşekkür ederiz, umarım başka programlar vesilesiyle tekrar biraraya geliriz.*

Ben de çok teşekkür ederim, davetiniz ve katılımınız için. Ben de hoca olarak bu gruptan gerçekten çok hoşlandım. Güyretlerinizden dolayı hepinizi kutluyorum. Düşünen, üreten insanlarla tanışmaktan memnun oldum. Tekrar görüşmek dileğiyle...

## ***Evrensel Kültür Dergisi ile Söyleşi\****

**Soru:** *Ülkemizde bir felsefe geleneğinin oluşmakta olduğunu söyleyebilir miyiz? Türkiye’de felsefenin gelenekselleşme sürecine baktığımızda eski ve yeni bağlamında nasıl bir gidişat gözlemliyorsunuz?*

**Yanıt:** Düşünce yaşamımızda “gelenek” kavramına çoğunlukla sağcı/muhafazakâr aydınların sahip çıkmış olması, düşünsel gelişimimiz açısından bir talihsizlik olmuştur. İlmîsından aşırısına, sol düşünce sahipleri, maalesef, “gelenek”te hep gericiliğin, statükoculuğun, “millî ve mânevî değerler”in sığınağı, korunağı olma işlevini görmüşlerdir. “Gelenek”e bu sığ ve o oranda isabetsiz bakış, ona böyle bakanların düşünce tarzlarının, düşünsel birikimlerinin de bir gelenekten, sol gelenekten kaynaklandığının görülmesini ne yazık ki engellemiştir. “Sol” ve “gelenek” kavramları birbirini dışta bırakmazlar, aralarında bir karşıtlık da yoktur. İnsan düşüncesinin ve eyleminin ürünü olan her şey gibi, sol düşüncenin de bir tarihi, dolayısıyla geleneği vardır. Geçmişte olup bitmiş olan her şey tarihsel değildir; iz bırakmış, kuşaklar boyu etkili olmuş, bu kuşaklarca kısmen veya hatta tamamen devralanıp idame ettirilmiş şeyler tarihseldir. Ve bu “gelenek” denen şeyin anlaşılmasının da anahtarıdır. Bir tanımına göre gelenek, geçmişte kalmış olanın/olanların geçmişte kalmış lmasına rağmen etkisini sürdürmekte olması halidir.

Şimdi, bu belirlemelere bakılarak Türkiye’de bir felsefe geleneğinden ne ölçüde ve nereye kadar sözedilebilir?

Felsefe alanında gelenek, belirli felsefî düşünüş şekillerinin,

anlayışlarının en az birkaç kuşaktan beri süregelmekte olmasını ifade eder. Batılı felsefe düşüncü şekilleri, anlayışlarla sınırlandırarak, ülkemizde en azından 20. yüzyılın başından bu yana, kuşaklar boyu taraftar bulan, sürüp gelen biricik felsefe anlayışı Marksizm olmuştur. Marksist düşünce bu dönemde izleyicilerini büyük ölçüde akademi dışında bulmuştur. Marksizm dışında 1930'lu yıllardan 1960'lı yıllara kadar Bergsonculuğun da en az iki kuşak boyunca, dar bir çevrede de olsa, etkili olup taraftar bulduğunu, 1960'lı yıllardan sonra bir gelenek oluşturmamadan etkisini kaybettiğini gözlemliyoruz. Hocam Takiyettin Mengüsoğlu'nun "yeni ontoloji" çerçevesindeki çalışmaları bazı öğrencileri arasında rağbet görmüş, bunlar sonradan kendilerinin "Takiyettin Mengüsoğlu geleneği"nden geldiklerini ifade etmişlerse de, hocalarının eserleri ve etkisi üzerine yaptıkları çalışmalardan ortaya bir gelenek çıkmamıştır. Oysa bir gelenek, her şeyden önce, klasik veya modern, bir felsefe anlayışının başlıca temsilcilerinin eserleri, düşünceleri üzerine eserler ortaya koyarak varolabilir, korunabilir, geliştirilebilir.

Yukarıda saydıklarım dışında, ülkemizde bir geleneğe dönüşemeyen, fakat dönüşme potansiyeli taşıyan başka filozof veya felsefi anlayış anımsamıyorum. Felsefe bölümlerimizde zaman zaman bazı anlayış ve akımların öğretim programlarını yönlendirecek şekilde etkili kılındıklarını gözlemleyebiliyoruz. Örneğin, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 1940'lardan 1980'lere uzanan bir dönemde Aydınlanmacılığın, Kantçılığın, Yeni Kantçılığın böyle bir ağırlıkları var. ODTÜ Felsefe Bölümü'nde çok uzun yıllar mantıkçı pozitivizm alternatifsiz bir felsefe olarak sunuldu, öğretilirdi. Ama bunlardan bir gelenek çıkamadığını söylemeliyim. Buraya kadar pek olumlu belirlemelerde bulunamadım. Bir gelenek oluşturma ve onu yaşatmak hiç de kolay bir şey değildir. Öncelikle felsefecilerin diyalog içinde olmaları, tartışmaları, birbirlerinin eserlerini değerlendiren eleştirmeleri, birbirleri hakkında yayın yapmaları gerekir.

Bizde böyle bir entelektüel alış verişin çoğu alanda ve ama özellikle felsefede asla yeterince gelişmediğini üzülerek görüyorum.

Gelenekleşme bir yanıyla aynı zamanda kurumlaşma da demektir. Felsefenin ülkemizde kurumlaşmasının tarihinin hiç de eski olmadığını da gözden uzak tutmamak gerekir. Ben ülkemizde felsefede gelenek oluşturma'nın koşullarının ortaya çıktığını gözlemliyor ve gelenek oluşumunun işaretlerinin belirdiğini görüyorum. Bu konuda birçok yazımda somut örnekler de vermeye çalıştığım için burada bir tekrardan kaçınıyorum.

**Soru:** *Türkiye’de belirli bir felsefe dilinin gelişmediğini, Batı’da fazla değişikliğe uğramaksızın kullanılan pek çok kavram ya da terimin Türkçede farklı şekillerde kullanıldığını görmekteyiz. Acaba Baykuş’un bu konuda benimsediği bir tarz ya da özgün bir fikir var mı?*

**Yanıt:** Türkçe uzun süreden beri bir felsefe dili haline gelmiş bulunmaktadır. Tabii şunu unutmamak gerekir: Felsefe alanı öyle bir alan ki, her an yeni filozoflar, yeni terimler, (moda deyişle) yeni “söylem”ler ortaya çıkabiliyor. Dolayısıyla felsefede terim ve terminoloji farklılıkları, terimler haznesinin durmadan genişlemesi olgusu var karşımızda. Bunun peşinden koşmak başlı başına bir iş. Buna rağmen şu söylenebilir ki, Türkçede felsefe yapanlar, özellikle genç felsefecilerin çoğu, bu olguyu dikkatle izliyor ve yeni terim ve hatta söylemleri Türkçeye kazandırmakta fazla zorlanmıyorlar. İşte sadece bu durum bile, Türkçede gelişmiş bir felsefe dilinin mevcudiyetinin kanıtıdır. Türkçenin felsefe ve bilim dili olarak yetersiz olduğunu söyleyenler, bu konuda İngilizce, Almanca ve Fransızcanın imkânlarına sahip olmadığını ve hatta olamayacağını söyleyenler, esasen, dilin statik değil, dinamik bir fenomen olduğunu iyi kavramamış olanlardır. Tabii bunların içinde düşünce ve hatta duygu dünyalarını bile Batılı dillerden birinin içinde kurmuş olanlar ve kurmaya çalışanlar da var. Bunlarda Batı hayranlığının bir belirtisi

olarak bir şartlanmışlık hali de tabii ortaya çıkıyor. Bunlar Batı'nın her şeyiyle bizden üstün olduğuna inana gelmiş insanlar ve onların çocukları, torunlarıdır. Yakın geçmişte bir YÖK başkanı, Türkçenin bilim ve akademi dili olarak yetersiz olduğunu, yüksek öğrenimin İngilizce olması gerektiğini, yüzü kızarmadan söyleyebilmişti. Son günlerde bir devlet üniversitesinin de İngilizce eğitime geçeceği söyleniyor. Ekonomimize, sosyal ve siyasal hayatımıza olduğu kadar eğitim ve kültür hayatımıza da yön vermiş ve vermekte olanların bir bölümünün şartlanmışlık, eziklik içinde oldukları kadar, dış güçlerin hizmetinde, karışık çıkar hesapları içinde oldukları da bana göre açık bir olgudur.

Şunların altı çizilmelidir: 1. hiçbir dil diğerinden üstün değildir; en ilkel bir dil bile, işlendiği takdirde bir kültür dili, felsefe ve bilim dili haline gelebilir. 2. Türkçe gelişmiş bir kültür dilidir; Türkçede felsefe ve bilim yapılabilir, yapılmaktadır, yapılması gerekir. Türkçe düşünmek ve Türkçede düşünsel ürünler vermek, bu topraklardaki varoluşumuzun idamesi bakımından da yaşamsal bir gerekliliktir.

Batılı felsefe dillerinin bazılarındaki bazı terimlerin Türkçede farklı karşılık bulmakta olmaları bazı karışıklıklara yol açsa da, çok abartılacak bir durum değildir. Süreç içinde daha iyi, en azından üzerinde daha çok uzlaşmış karşılıklar hep bulunabilir. *Baykuş*'un bu konuda benimsediği bir genel ilke yoktur. Yazarlarımızdan sadece temiz, anlaşılır bir Türkçe ile yazmalarını, yeni veya az duyulmuş bir terim kullandıklarında bunun yabancı dildeki karşılığını parantez içinde vermelerini bekliyoruz.

**b.**  
**persona**



## Vehbi Hacıkadıroğlu'nu Yitirdik\*

Felsefe camiamızın duayenlerinden Vehbi Hacıkadıroğlu'nu 22 Ocakta, 88 yaşında yitirdik. Hacıkadıroğlu İstanbul Teknik Üniversitesi mezunu bir mühendis olarak mesleğini 30 yılı aşkın bir süre icra ettikten ve 55-60 yaşlarına geldikten sonra mesleki çalışmalarına son vermiş ve tüm mesaisini felsefe çalışmalarına ayırmıştır. Yaşamının ancak son yirmi beş yılında felsefeyle yoğun şekilde ilgilenebilmiş olmasına rağmen Hacıkadıroğlu'nun telif ve çeviri kitapları ve dergi yayıncılığı ile düşünce ve kültür yaşamımıza yapmış olduğu katkılar, felsefeyle hoca ve akademisyen olarak bir ömür boyu meşgul olanlar başta olmak üzere, felsefecilerimizin büyük çoğunluğunun katkılarından çok daha fazladır.

Hacıkadıroğlu'nun yayımlanmış sekiz telif ve yedi çeviri kitabı bulunmaktadır. Telif kitapları şunlardır: *Kavramlar Üstüne* (1981), *Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine* (1981), *Bilgi Felsefesi* (1985), *Özgürlük Ahlâkı* (1990), *Özgürlük Hukuku* (1992), *İnançtan Bilgiye* (1995), *Felsefe Yazıları* (1998), *İnsan Felsefesi* (2000). Hacıkadıroğlu'nun çevirileri ise şunlardır: Bertrand Russell'dan *Felsefe Sorunları* (1980), Bertrand Russell'dan *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz* (1980), Jacques Monod'dan *Rastlantı ve Zorunluluk* (1997, 2000), A. J. Ayer'den *Dil, Doğruluk ve Mantık* (1998), H. Gottschalk'tan *Bertrand Russell, Yaşamı* (1984), derleme olarak *Algılama, Duyma ve Bilme* (1984), John Locke'tan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (1992, 1996).

Bu değerli telif ve çeviri çalışmalarının yanı sıra; Hacıkadıroğ-

---

\* *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 38, İstanbul, 2006.

lu'nun bir büyük hizmeti *Felsefe Tartışmaları* adlı felsefe dergisiyle olmuştur. Hacıkadiroğlu bu dergiyi kişisel olanaklarını zorlayarak, emekli maaşının bir bölümünü harcayarak, tek başına yayımlamıştır (derginin yayımlanmasında Arda Denkel ve Erkut Sezgin'in katkıları da burada anılmalıdır). Hacıkadiroğlu, bu dergiyle; ülkemizde bir başka örneği olmayan bir dergicilik hizmeti vermiş, 27. sayıdan sonra derginin yayımını Boğaziçi Üniversitesi'ne bırakmıştır. Dergi, Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün özel çabası ile 35. sayısına ulaşmış bulunmaktadır. Ülkemizde bu kadar uzun süre ve kesintisiz yaşamış olan bir başka felsefe dergisi yoktur. Dergi, felsefe (ve genellikle düşünce) dergiciliğinin maalesef hâlâ gelişmemiş olduğu ülkemizde övülesi bir istisna oluşturmaktadır.

Hacıkadiroğlu ölümünden bir yıl öncesine kadar hemen hiçbir önemli felsefe etkinliğini kaçırmamaya gayret etmiştir. Bu etkinliklerde sunduğu çok sayıda bildirisi bulunan Hacıkadiroğlu, çok sayıda söyleşide bulunmuş ve konferanslar vermiştir. Hacıkadiroğlu için 2002 yılında 29 yazarın katkılarıyla *Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı* (hazırlayanlar: Doğan Özlem, Hayrettin Ökçesiz, Şükrü Argın; Everest Yayınları, İstanbul) yayımlanmıştır.

Hacıkadiroğlu, felsefeci, düşünür ve yazar olarak son otuz yıl içinde düşünce ve kültür yaşamımıza katkıları ve olumlu etkileri çok fazla olmuş değerlerimizden birisidir. Felsefe dünyamızda özgün düşünce üretmiş ender felsefecilerimizden biri olduğu kadar, felsefenin yaygınlaşması yolunda büyük çaba sarfetmiş bir kültür insanıdır.

Değerli anısı önünde saygıyla eğiliyorum.

## Mehmet Küçük'ün Ardından\*

Haziran 2002'de bir trafik kazasında talihsiz bir şekilde kaybettiğimiz Mehmet Küçük, telif yazılarıyla da dikkati çeken bir yazar olmakla birlikte, felsefe ve sosyal bilimler alanında ülkemizin en verimli, en titiz ve en değerli çevirmenlerinden biri olarak tanındı. Onun çevirilerinin önemli bir kısmı aydın kamuoyunda büyük ilgi gördü, akademi içi ve akademi dışı birçok çalışmanın kaynakçalarında yer aldı ve yer almaya devam ediyor. Aydın kamuoyunun onun çevirilerinden pekçok şey öğrendiğini belirtmek, hiç de abartı sayılmaz. Düşünce tarihçilerimiz ileride bir "Türk aydınlanması"ndan söz ederlerse, bunda "çevirmen" Mehmet Küçük'ün katkısını herhalde ihmâl etmeyecekler, edemeyeceklerdir. Mehmet Küçük'ün erken ölümü, son 15-20 yıldır eskisine oranla daha hızlı bir gelişme ve genişleme içinde olduğu gözlemlenen düşünce yaşamımız için önemli bir kayıp olmuştur.

Bu armağan kitabında yer alan yazıların çoğunda Mehmet'in bazı kişilik özellikleri üzerinde yazarlarımızın çoğunun hemfikir oldukları görülmektedir. Üzerinde hemfikir olunan özelliklerine göre, Mehmet; "eleştirel"dir, "isyankâr"dır, "direngen"dir, "samimi"dir, "ölçüsüz"dür, "taşkın"dır, "marjinal"dır, "çocuksu"dur, "saf"tır, "geçimsiz"dir, "zor"dur, "bağımsız"dır, "asabî"dir, "kırıcı"dır, "müzmin küskün"dür, "kızgın"dır, "öfkeli"dir, "çalışkan"dır, "hırslı"dır. Bu özelliklerin bir kısmını Mehmet'te ben de görmüşümdür. Mehmet, olumlu veya olumsuz bulunsun, bu özellikleriyle Mehmet'ti. Bu özelliklerin bir kısmından dolayı yaşamının kendisi ve çevresindekiler için zorlaştığı da bilinirdi. Ne var ki, sosyal ilişki kurma ve sürdürme açısından olumsuz ve engelleyici sayılabilecek bazı

\* Mehmet Küçük'e, armağan kitabı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2003, s. 13-17.

kişilik özelliklerine rağmen, Mehmet, çevresi tarafından dışlanan biri de değildi. Tersine, o, çevresinde sevilen biri olmuştur; kendisi yalnızlığı seçmediği sürece yalnız kalmamış, arkadaşları ve dostları, bu armağan kitabının kanıtladığı üzere, hiç de az olmamıştır.

Mehmet öfkeliydi; fakat bu öfke, ancak, her türlü bozucu etkiye rağmen saf (“içi temiz mi” demeli?) ve samimi kalmayı başarmış entelektüellerde görülecek türden bir öfkeydi. Liyakatsizliğe, ikiyeüzlülüğe, çıkarıcılığa, kalitesizliğe, tembelliğe, düşünce ve sanat dünyasında mafyatik gruplaşmalara, adam kayırmacılığa, düzinelerce kitapta saçma sapan şeyler karalayanları bile gizemli ve derin düşünceler ve imgeler yaratma üstadı olarak lanse edip pazarlamaya, kof starlar, idoller yaratmayı marifet sayan yayınevlerine, akademik dünyanın bürokratik, boğucu, uyuşuk havasına karşı bir öfkeydi bu. Mehmet’inki kadar “taşkın”, “ölçüsüz”, “asabî”, “kırıcı” üsluplar içinde ifade edilmesi gerekmeseyse de, ülkemizin entelektüel ortamında hep canlı tutulması gereken bir öfke.

Mehmet, düşünce ve sanat üretiminin, yayıncılığın, akademik çalışma düzeyinin vasatleştirildiğinin farkındaydı. Ayrıca, bir iletişimci olarak, holding medyasının bu vasatleştirme programının etkili ve o oranda tehlikeli uygulayıcısı olduğunu da biliyordu. Mehmet’in öfkesi bunlara ve bunların farkında olmayanlara veya farkında olup da çeşitli nedenlerle seslerini kısınlara, pısıp bir kenarda oturanlara karşıydı. Bu ülkede düşünce namusuna sahip herkeste bulunması ve dışa vurulması gerektiğine inandığım bir öfkeydi Mehmet’in öfkesi.

Bu armağan kitabı, ülkemizde bir çevirmen için yayımlanan ilk armağan kitabıdır. Mehmet’in bu armağanı tam anlamıyla hak etmiş olduğuna inanıyorum.

Kitaba yazılarıyla katkıda bulunan herkese teşekkür ediyorum. Kitabın hazırlanmasında büyük katkıları olan sevgili Kurtuluş Kayalı’ya, edisyonunu üstlenen sevgili Şahabettin Yalçın’a ve kitabın basımını üstlenip titizlikle gerçekleştiren Doğu Bazı Yayınları’na ve özellikle sevgili Taşkın Takış’a, ayrıca teşekkür ediyorum.

**c.**  
**düşünür portreleri**



## Karl Mannheim

Alman filozof ve sosyoloğu. Bilgi sosyolojisinin ve sosyolojik temelli bilgi kuramının kurucularından. İdeoloji eleştirisiyle ünlüdür.

27 Mart 1893’de Budapeşte’de doğdu. 1910-25 yılları arasında Berlin’de ekonomi, hukuk, sosyoloji ve felsefe öğrenimi yaptı. Max Weber’in öğrencisi oldu. 1933’e kadar Frankfurt Üniversitesi’nde ekonomi ve sosyoloji profesörü olarak çalıştı. Bu yılda Nazilerin yönetimindeki Almanya’yı terkederek İngiltere’ye göç etti. Londra’da Scholl of Economics’de ekonomi okuttu. Son yıllarında pedagoji ve eğitim sosyolojisi dersleri verdi. 9 Ocak 1947’de Londra’da öldü.

Mannheim “bilgi sosyolojisi”nin kurucuları arasında yer alan bir sosyolog olarak anıldığı gibi, tarihsel-sosyolojik temelli bir bilgi kuramı geliştirmeye çalışması dolayısıyla çağdaş felsefede önemli etkiler bırakmış bir filozof olarak da tanınır. Mannheim’ın öğretisine felsefi temelli bir sosyoloj olarak bakılabileceği gibi, sosyolojiye dayanmak isteyen bilgi kuramsal bir toplum felsefesi olarak da bakılabilir. Bu öğretisi bir yandan Dilthey, Rickert, Troeltsch, Max Weber’in “tarihselci” (historist) görüşlerinden; öbür yandan Max Scheler’in “bilgi tipleri” kuramından etkiler taşır. Bu etkilere, Mannheim’ın Marksizmden aldığı etkiler katılır. Mannheim’ın öğretisi, bu etkiler altında bir Marksist sosyoloj eleştirisinden hareketle gelişir.

Mannheim, Dilthey’in şu görüşlerini benimser: Dilthey’in temel iddiası, fizikte, kimyada, biyolojide vb. başarılı sonuçlarını izlediğimiz doğabilimsel yöntemin tarihsel-toplumsal alana (Dilthey’in verdiği adla: “tinsel dünya”ya) uygulanmasının yanlış olacağı idi.

Doğa bilimleri doğal olgulara yönelir; oysa tarihsel-toplumsal alanda yönelinmesi gereken şey olgu değil, “anlam”dır. Çünkü örneğin fizikte boşluğa bırakılan bir cismin düşmesi yerçekimi yasasına göre “açıklanır”, oysa insan eylemleri (biyolojik-psikolojik davranışlar dışında) böyle “dıştan” bir etkene veya yasaya dayanılarak açıklanamaz; çünkü bu eylemleri bir “dış” etkenden çok, yine insanî amaçlar, istekler, kısacası insan iradesi yönlendirir. Başka bir deyişle, insan kendi eylemlerini, yine kendi akıl ve iradesinden, kendi “tin”inden çıkan ide, düşünce, amaç, norm ve kurallara göre, yani “içten” yönlendirebilmektedir ve toplumsal eylemler, çok büyük ölçüde, insanın yine kendi yaratıları olan ekonomik düzenler, hukuk sistemleri, sosyal ve politik kurumlar, dinsel, ahlâksal, politik, estetik inanç ve değerlere göre yönlenmektedir. Kısacası, insan eylemleri, ancak, bu eylemlere motifler olarak yön veren ve bu eylemleri “içten” belirleyen değerlere göre kavranabilir; eylemi yönlendiren şey, yine insani tasarımlar ve insanın kendisi için yarattığı tarihsel-toplumsal düzen, kurum ve düşünce yapılarıdır. Bu yüzden bunlar doğabilimsel bir *açıklamanın* konusu olmazdan önce bir *anlamanın* konusudurlar. İnsanı eyleme geçiren şeyler, toplum alanında psiko-fiziksel etkenlerden çok yine insan tarafından üretilen “değerler” ve “anlamlar” olduğundan, insan dış dünyayı, doğayı algılamakta, bu dünyayı ancak kendi değerlerinin ışığı altında algılamaktadır. Yani insan doğaya bile belli bir değersel açıdan bakmaktadır, onu yorumlamakta, ona kendi “tin”ine uygun bir “anlam” yüklemektedir. Öyleyse, tarihsel-toplumsal alana yönelecek bir bilim de, doğa bilimlerindeki “açıklama” (Explanation, Erkläerung) etkinliğinden önce bir “anlama” (Understandig, Verstehen) etkinliği olacaktır. Ama, “anlama” yoluyla yöneldiğimiz tarihsel-toplumsal alan asla bütün olarak kavranamaz. Çünkü her tarihsel çağ ve dönem, kendi değer, anlam ve “düşünce yapısı” içinde bir “teklik”tir (Individualitaet). Hiçbir çağ ve dönem, hiçbir toplum öbürüne benzemez. Kendi çağımız ve kendi toplumumuz da bir başka “teklik”tir ve bizim “bugün”den hare-

ketle yaptığımız bir tarih ve toplum incelemesi kendi değerlerimize ve kendi “düşünce yapımız”a bağımlıdır. Bu nedenle hiç kimse tarihin ve toplumun bütününi inceleyemez; tarihinin ve sosyoloğun yaptığı, tarihi ve toplumu bugünkü değerlere ve düşünce yapısına göre “yorumlamak”tan ibarettir. Hatta onun bu yorumu yapabilmesi için bile bir “seçme” yapması gerekir. Böyle olunca tarih ve toplum bilgisi, bizim “bugünden” kalkarak geçmişi ve bugünü seçilmiş motiflere göre incelememizin ürünü olarak “parçalı” (kısmi); seçimi yönlendiren kendi değerlerimiz olduğundan ötürü de “yanlı” bir bilgidir. Tarih ve toplum araştırmasına daima kendi değerlerimiz yön ve biçim verir. Sonuç olarak tarih ve toplum bilgisi “görelî” bir bilgidir ve “tarihsel görecilik”ten kaçınmak olanaksızdır.

Mannheim Rickert’i şu noktalarda onaylar: Rickert için tarihsel-toplumsal alanda doğabilimsel anlamıyla “yasalar” yoktur; burada yine insan elinden çıkmış, tekrar etmeyen, sürekliliği bulunmayan sayısız “yaşama biçimleri” vardır ve tarihe ve topluma yönelen bir bilimin amacı, değerlerin yönlendirdiği bu biçimleri anlamaktır. Her dönemin kendisine özgü bir hakikati vardır; tarih ve toplum alanında hakikat, zamana ve mekâna bağımlıdır.

Genel olarak “tarihselcilik”, tarihe ve topluma şekil veren etkenlerin, yine insan tarafından yaratılmış olan değerler, anlamlar, ekonomik, hukuksal, politik kurumlar ve kurumlaştırmalar olduğunu, tarihte doğabilimsel anlamda yasaların bulunmadığını, tarihe ve topluma şekil veren etkenlerin her dönemde değiştiğini belirtiyordu. Bu durum Marksist terminoloji ile ifade edilmek istenirse, tarihsel olaylara her zaman yön veren bağımsız etkenler yoktur; alt-yapı (ekonomik etkenler) ile üst-yapı (düşünce biçimleri, ideolojiler) arasında, alt-yapının üst-yapıyı tek yanlı olarak biçimlemesi gibi bir ilişki yoktur; değerler, düşünce yapıları da alt-yapıyı etkileyebilirler.

Mannheim Max Weber’i de şu noktada onaylar: Max Weber de bir tarihselcidir; onun için de tarihe ancak anlama gibi bir yöntem-

le eğilebiliriz ve tarih bilgisi daima görelî ve kısmî bir bilgi olarak kalır. Ama Max Weber bu görecilikte kalmak istemez. Ona göre bir toplumsal-kültürel olguyu ortaya çıktığı kültür içinde anlamak esastır; ama bir kültür hakkında bildiklerimizi, bizi görecilikten kurtaracak daha geniş bir toplum teorisi kurmak için kullanabiliriz ve kullanmalıyız. Ama şunu unutmamak kaydıyla: Böyle bir toplum teorisi, asla bir doğabilimsel teori gibi yasalar üzerine kurulmaz. Burada anlama etkinliği ile elde edilmiş olan sonuçları, tip kavramları, “ideal tipler” yardımıyla bir toplum teorisi geliştirmek üzere kullanabiliriz. Bir “sosyoloji” de, ancak, çeşitli ekonomi tipleri, hukuk tipleri, politik rejim tipleri, din tipleri, hatta ideoloji ve “bilgi tipleri” geliştirerek “genelleştirici” bir bilim haline gelebilir.

Mannheim, Max Scheler’in şu eleştirisine katılır: Scheler’e göre Marx, düşünce yapılarının, değerlerin ve bilgilerin belirlenmesinde ekonomik ve sınıfsal etkenlere öncelik tanımakta hatalıydı. Scheler için, düşünce yapılarını her zaman ve değişmez şekilde belirleyen bağımsız etkenler yoktur. Düşünce yapıları, değerler de toplumsal durumu (Situation) etkiler. Bu yüzden toplumu kavramak için “anımlar”a başvurmak kaçınılmazdır. Örneğin “bilgi” dediğimiz şey, her çağ veya dönemin kendisine özgü değerlerinin, inanç ve tasarımlarının, gerçekliği kavrama tarzının ürünüdür ve her çağa, her toplum tipine, her gruba, her sınıfa göre değişir. Öyleyse, bir toplum çözümlemesi, 1. bilgi türlerinin çeşitliliği, 2. bilgi türleri ile toplumsal durum arasındaki ilişkilerin değişebilirliği, gözetilerek yapılabilir. Bilgi tipleri toplumsal gerçekliğe bağlı olarak değişir. Örneğin Avrupa uygarlığı bilimsel bilgiye, Asya toplumları ideolojik bilgiye, Grekler ise felsefi bilgiye önem vermişlerdir. Bir tarihsel çözümleme, bize çeşitli bilgi tipleri olduğunu gösterir: 1. ideolojik, 2. felsefi, 3. bilimsel, 4. teknik, vb. Toplumsal gerçeklik ile bu bilgi tiplerinin yer aldığı düşünce yapıları arasında bir karşılıklı etkileşim vardır ve hatta düşünce yapısı toplumsal yapıya göre bağımsız bir etken haline de gelebilir. Örneğin toplumsal yapıya en az bağımlı

bilgi tipi felsefi bilgidir. Özetle, Scheler'e göre Marx'ın hatası, ekonomik etkene önem vermesinde değil, onu bağımsız bir değişken kabul etmiş olmasındadır.

İşte, Mannheim'ın ana problemi, düşünce yapıları, bilgi tipleri ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiyi bir "bilgi sosyolojisi" içinde ele almak ve temellendirmektir. O, öğretisini geliştirmeye Marksizmi eleştirerek başlar. Ona göre Marksizm herşeyi kapsama iddiasında olan bir tarih felsefesidir. O, ekonomik altyapıyı bağımsız değişken kılar ve üst-yapıyı alt-yapıya bağımlı bir değişken olarak görür. Oysa, Dilthey, Rickert, Max Weber ve Scheler'in öğrettiklerine göre, anlamlar, değerler, düşünceler ile ekonomik alt-yapı arasında alt-yapının belirlediği tek yanlı bir ilişki olmadığı gibi, hatta bu anlamlar, değerler, düşünceler bazan alt-yapıya göre bağımsız değişkenler olabilirler. Mannheim'a göre Marksizm burada tam bir "indirgemecilik"e (redüktivizm) başvurmaktadır ve düşünce yapıları ile toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiyi gerçek boyutlarıyla görmemizi engellemektedir.

Mannheim'a göre Marksizm, bu indirgemeciliğe, herşeyden önce kendi "praksis"ini haklı çıkarmak için başvurmaktadır. Çünkü o herşeyi kapsama savında olduğu kadar, belli bir sınıfın, proletaryanın "bilim"i olduğunu da söylemektedir. Marksistler politik karşıtlarını *kendi* materyalist yorumları altında yargırlarken, hem her sınıfın kendisine özgü bir düşünce tarzı, ideolojisi olduğunu söylemekte; ama hem de sadece proletaryanın düşünce tarzının tarihsel geçerlik ve "doğruluk" taşıdığını ileri sürmektedirler. Mannheim'ın bu noktadaki sorusu şudur: Düşünce tarzları, düşünce yapıları, Marksistlerin iddia ettikleri gibi sosyal statüye, sınıfsal yapıya bağımlı ise, belli bir sınıfın, proletaryanın düşünce tarzı olarak Marksizm aynı zamanda tüm tarih ve toplum için geçerli ve "doğru" olduğunu nasıl savunabilir? Marksizm bu noktada bir dönüğe düşmekten kurtulabilir mi? Ve genel olarak, Marksist olsun olmasın, bir tarihçi ve bir sosyolog, belli bir grup veya sınıfın üyesi

olarak *kendi* yargısını, tüm tarih ve toplum için genelleştirebilir mi? Mannheim'ın bu noktada vardığı sonuç şudur: Bir toplumda çok çeşitli düşünce yapıları olabilir ve bunlar her ne kadar toplumsal gerçeklikten kaynaklanırlarsa da bazıları bağımsızlaşabilirler de. Bu bakımdan düşünce yapılarını iki gruba ayırabiliriz: 1. İdeolojiler, 2. ütopyalar.

Mannheim'a göre ideolojiler de, ütopyalar da mevcut sosyal durumla uyum halinde olmamak bakımından birbirlerine benzerler. İdeolojiler, sistemle uygunluk halinde olmayan, ama aynı zamanda vaat ettiklerini de pratikte bütünüyle gerçekleştiremeyen düşünce yapılarıdır. Her ideolojide bir ütopya bulunabilir, ama ideoloji zamanla bir kabuk, bir çadır haline gelebilir, hatta o bir yalana bile dönüşebilirse de, ütopya, daima içinden çıktığı toplumsal durumu değiştirmeye yöneliktir. Örneğin "liberalizm", özgür düşüncenin tarihe şekil verebileceği gibi bir ütopyayı içerirken, siyasal liberalizm açısından bu ütopya sadece kuramsal bir şey olarak kalırsa, sonuçta liberalizm bir yalana dönüşebilir. Bunun gibi, "tutuculuk" da, her ne kadar özel bir ütopyayı içermese de, karşıt akımların yarattığı hareketlere cephe aldığından bir karşı-ütopyaya dönüşür. Mannheim'a göre, tutuculuk bile, toplumu değiştirmek isteyenlerin etkisiyle kendi kendini değiştirmeye zorlanır ve bir karşı-ütopyaya yönelir. "Sosyalist" ütopya, liberalizmden ve tutuculuktan öğeler taşır. O, liberalizmden mevcut durumu değiştirmeye, programa, kurama dayanma ögesini almıştır. Tutuculuktan aldığı ise, "karşı yönelme" tutumudur.

Her ideoloji bazı değer yargılarını içerir. Bu yüzden ideolojiler, Marksizmde olduğu gibi, kendilerini "bilim" olarak sunmaya çalışsalar bile, gerçekte özel "praksis" kuramları ve eylem araçları olmaktan kurtulamazlar. Dolayısıyla bir ideolojinin "doğruluk"undan asla söz edilemez. İdeolojiler, grup veya sınıfların istek ve taleplerine uygun dünya görüşleridirler. İşte bu nitelikleriyle ideolojiler, düşünce yapıları, bilgi tipleri ile toplumsal gerçeklik arasındaki

ilişkilere yönelen bir “bilgi sosyolojisi”nin konusu olabilirler. Ama acaba ideolojileri “ideolojiden arınmış” bir bakış açısı altında ele almak mümkün müdür? Yani ideolojiler birer fenomen olarak ele alınabilirler mi? Araştırmacının kendisi ideolojileri kendi değer yargılarından bağımsız bir gözle konu edinebilir mi? Mannheim, sınıf ilgilerinden bağımsız, değer yargılarını işe karıştırmayan bir bakış tarzının mümkün olduğuna inanır ve düşünce yapılarını ele alacak bir “bilgi sosyolojisi”nin zaten ancak böyle bir bakış açısı altında gerçekleşebileceğini belirtir. Böyle bir bakış açısı altında ideolojiler önyargı sistemleri, sosyal grupların, sınıfların “idol”leri olarak görünürler. Her sınıf veya grup doğal bir eğilimle belli bir dünya görüşüne sahiptir. Ama hangi sınıftan olurlarsa olsunlar, bireyler kendi sınıflarının önyargılarından bağımsızlaşabilirler.

Mannheim’a göre düşünce yapıları, Marx’ın belirttiği gibi toplumsal gerçekliğe bağlıdır ve “tarihsel gerçekliğin dışavurum şekilleri”dirler. Yine Marx’ın dediği gibi, her toplumsal grup veya sınıf kendi toplumsal statüsü içinde kendi dünya görüşünü üretir. Ama Mannheim’a göre, Marx’ın aksine, bunların hiçbiri “doğru” olamaz. Bunlar olsa olsa “perspektifler”dir. Eğer burada bir “doğruluk”tan söz edilebilirse, bu, tüm dünya görüşlerinin toplamında görünebilir. Başka bir deyişle, pek çok “perspektif” olduğu gibi, sınıflar kadar “kısmi doğrular” vardır. Marksizm ideolojilerin toplumsal gerçekliğe bağlı olduğunu söylemekte haklıdır; ama o kendi ideolojisinin de ancak kısmi bir doğruluk taşıyacağını kabul etmemekte haksızdır. Mannheim’a göre Marksizm bu noktada bir “naif dogmatizm” içindedir ve bu dogmatizmden kurtulmak için şunu belirtmek gerekir: Ne burjuvazinin dünya görüşü tamamen yanlıştır, ne de proleteryanın dünya görüşü tamamen doğrudur. Aslında ideolojiler, dünya görüşleri ne doğru, ne de yanlıştır; onlar sadece “perspektif”dirler.

Mannheim’ın bilgi sosyolojisinin ana özelliği de burada belirir. O, kendi öğretisini “perspektivizm” ve “ilişkinlikçilik” (relationalizm) olarak adlandırır. Bilgi sosyolojisinin temel görevi,

“perspektifler”le toplumsal gerçeklik arasındaki bağı incelemek, çeşitli bilgi tipleri aracılığıyla bu bağı görebilmeyi sağlamaktır. Bu noktadan bakıldığında, artık Mannheim için tüm düşünce yapıları ideoloji ve ütopya ile sınırlı tutulamaz. Örneğin doğa bilimsel ve teknik düşünce ideoloji ve ütopyaadan farklıdır. Bunlar sıçramalarla değil, birikimle gelişirler. Oysa sanatsal düşünce ve sanatsal yaratıcılık kuralsızdır. Hatta bu yüzden sanatsal düşünce, çoğu kez toplumsal gerçeklik karşısında bağımsız bir değişken olabilir. Doğa bilimsel ve teknik düşüncenin birikim yoluyla gelişmesi ile sanatsal düşüncedeki kuralsız sıçramalar arasında ahlâk, hukuk, ekonomi ve sosyal bilimsel düşünce yapıları yer alır ve tüm bu düşünce yapıları kendi aralarında karşılıklı bir etkileşim içinde bir düşünce sistemine kadar giderler. Ama her zaman yeni ve daha kapsayıcı bir düşünce ortaya çıkıp mevcut sistemi dönüştürebilir. Aslında tüm sistemleşmiş düşünce yapıları belli bir yaşam deneyimini dile getirirler. Bilgi sosyolojisinin görevi, bu yapıları, tüm tarihsel-toplumsal gerçeklik bakımından bir bütünlük içinde çözümleyebilmektir.

Böylece Mannheim’ın öğretisi üç yönde gelişmiş olur: 1. öğreti, ideolojilerin “somut” çözümlemesine yönelir, 2. Bir “doğruluk” kavramına başvurmaksızın, ideolojilerin hangi değerlere ve düşünce yapılarına dayandıklarını ve dönüştüklerini göstermeye çalışır. 3. Bunları konu alan bir bilgi sosyolojisinin vargılarına (Resultat) dayalı yeni bir bilgi kuramı geliştirmek ister.

Mannheim’a göre klasik bilgi kuramında bilgi, olgulara gidilerek mantıksal kurallara uygun şekilde elde edilen bir şeydir. Bu bilgi tanımı, ne var ki Mannheim için ancak bir eğreti (metaferik) doğruluk taşımaktadır. Bilgi, tarihsel açıdan, bir de, çeşitli düşünce yapılarının ve ideolojilerin ışığında kavranan şey de olagelmıştır. Yani bilgi, her zaman, çeşitli “perspektifler”in de ürünü olmuştur. Bu perspektifler her zaman rekabet halindeki teoriler ürettiklerinden, özellikle tarih hakkındaki bilgimiz, bize belli “perspektifler” altında ulaştırılmış bir bilgidir ve bu yüzden bu bilgileri doğrulama olanağı-

mız asla yoktur. Özellikle de değer yargılarıyla bezenmiş politik ve ekonomik teoriler asla “doğru” veya “yanlış” olarak adlandırılmazlar. Her felsefe, her sosyal öğreti gerçekliğe belli bir “perspektif”ten bakar ve bu bakış onun tarihsel yeriyle sınırlıdır. Ama işte bu durum, yeni bir bilgi kuramı için bir çıkış noktası da oluşturabilir: Biz, her düşünce yapısını, her öğretiyi görelî olarak özerk sayabiliriz. Özgür hareket edebilen, tarafsız olabilen bir kafa, gerçek anlamıyla bir “özgür aydın”, tüm bu özerk yapıları bir *senteze* getirebilir. Burada artık ideolojiler ve teoriler, bir çağın, bir dönemin, bir toplumun bilinmesi için “bilgi araçları” olurlar. Böyle olunca, sosyoloji, başta felsefe, politika ve ekonomi olmak üzere tüm bilgi alanlarının ve bilimlerin odağa geldiği bilim olur. Sosyolojik açıdan bilgi, artık soyut ve kuramsal bir şey olarak görülmez; onun soyutluğu, kuramsallığı mantıksallığındandır. Oysa o daha çok toplumsal eylem üzerine kurulmuştur. Öyleyse “gerçek” bir bilgi kuramı da, bilginin çeşitli türlerindeki gelişmeyi, toplumsal eylemin gelişmesi olarak, sosyal ilişkilerdeki değişmelerle birarada ele almak zorundadır. Böyle bir bilgi kuramı aslında bizzat bilgi sosyolojisinden başka bir şey olmaz. Böyle bir bilgi sosyolojisi, her zaman görelî, perspektife bağlı bir şey olarak oluşan bilgi ile toplumsal gerçeklik arasındaki bağı “ilişkinlik” olarak göstermeye çalışır.

Mannheim’ın öğretisinin kendi adıyla anılan bir ünlü paradoksu, “Mannheim paradoksu”nu içerdiği söylenmiştir. Mannheim, bir yandan bütün hakikatlerin görelî ve tarihsel açıdan yanlı olduğunu söyleyen Diltheyci göreciliği benimserken, öbür yandan çeşitli bilgi tiplerinin, düşünce yapılarının bir tümlüğü (totalite) olarak sözü edilebilecek bir “doğru” bilginin, “gerçeğin bilgisi”nin mümkün olabileceğini de belirtir. Yani Mannheim için yine de görelî olmayan bir düşünce yapısı vardır. Bu yüzden o kendi öğretisine bir görecilik (relativizm) ve hatta şüphecilik (septisizm) olarak bakanlara katılmaz ve öğretisini “ilişkinlikçilik” (relationalizm) olarak adlandırmının daha uygun olacağını belirtir. O bu konuda şöyle der: “Ben

düşüncelerin tüm olarak görelî olduğunu söylemiyorum; düşüncelerin ancak tarihsel bir perspektif altında ‘doğru’ veya ‘yanlış’ olarak değerlendirilebileceğini savunuyorum” (*İdeoloji ve Ütopya*, 1929, s. 80).

### Yapıtları

*Ideologie und Utopie* (1923, 1929, 1952),  
*Wissenssoziologie* (1931),  
*Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (1935),  
*Diagnosis of our Time* (1923),  
*Die Gegenwartsaufgabe der Soziologie* (1932),  
*Freedom, Power and Demosratic Planning* (1950),  
*Systematic Sociologie* (1957).

### Kaynaklar

H. J. Lieber, “*Sein und Erkennen zur philosophischen Problematik der Wissenssoziologie bei Karl Mannheim* (1949).  
 R. Aron, “*Deutsche Soziologie der Gegenwart*” (1969).  
 P. Sorokin, “*Social and Cultural Dynamics*” (1957).  
 H. Dahlke, “*The Sociology of Knowledge*” (1940).  
 G. Childe, “*Society and Knowledge*” (1956).  
 J. J. Maquet, “*Sociologie de la Connaissance*” (1949).

## Habermas, Jürgen

Alman filozof ve sosyoloğu. Frankfurt Okulu'nun başlıca temsilcilerinden. Pozitivist sosyoloji eleştirisi ile tanınır..

18 Haziran 1929'da Düsseldorf'da doğdu. Berlin ve Frankfurt'da ekonomi, hukuk ve felsefe öğrenimi gördü. 1965'den sonra Frankfurt/M. Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji profesörü olarak çalışmıştır. Max Planck Enstitüsü'nde çeşitli sosyolojik araştırmaları da yönetmiştir.

Habermas, günümüzün en etkili toplum ve tarih eleştirilerinden birini gerçekleştiren ve "Frankfurt Okulu" adıyla tanınan okulun Adorno, Marcuse, Horkheimer gibi filozoflarla birlikte başlıca temsilcilerindendir ve bu okulun sosyoloğu olarak tanınır. Bu nedenle, Habermas'ın filozof ve sosyolog kimliğini, ancak bu okulun temel tezleri ışığında ele alma olanağı vardır.

Frankfurt Okulu, Hegel ve Marx'la hem uzlaşım, hem de karşıtılık içinde, toplum ve tarihe iki temel eğilimle tartışarak eğilir. Bu eğilimlerden birincisi, bu okul tarafından "ilerleme optimizmi" adı verilen ve Aydınlanma felsefesinin bir mirası olarak Hegel ve Marx'ın toplum ve tarih felsefelerine de hâkim olan "çizgisel-ilerlemeci tarih görüşü"dür. İkinci ana eğilim ise, yine bu okulca "tarihi paranteze alıp onu sınırlayan" bir akım olarak görülen "pozitivizm"dir. Okul, bir yandan Hegel ve Marx'ın "ilerleme optimizmi"ni eleştirirken; öbür yandan, Hegel ve Marx'a dayanarak pozitivizme karşıt bir tavır almasıyla karakterize olur ki, Habermas'ın okul içindeki ağırlığı, özellikle "pozitivist sosyoloji"ye yönelttiği eleştiriler ve bu eleştirilerle birlikte geliştirdiği "tarihçi sosyoloji" ile belirir.

Horkheimer, Adorno ve Marcuse, şimdiye kadarki tarih sürecinin, insanların doğa üzerinde hükmetme süreci olduğu kadar, aynı zamanda “insanın insan üzerinde giderek artan hükmetme süreci” olduğunu da belirtirler ve şimdiye kadar böyle gelen bu sürecin, bundan sonra “insanın insana hükmetme süreci” olarak devam etmemesi için, *bu tarihin yadsınması* (Negation) gerektiğini ileri sürerler. Bu yadsımaya geçebilmek için de, şimdiye kadarki gelişimi doğru görmek gerekir. *Bu tarih*, bize şimdiye kadar hep *belli tarih* felsefeleri altında, örneğin “tin”in (Hegel), ekonominin (Marx) güdümlendiği bir şey olarak sunulagelmıştır. Oysa örneğin Adorno’ya göre “gerçek tarih gerçek tutkulardan oluşur” (*Negative Dialektik*, 1966, s. 312). Tarih, bir de bir “tutku psikolojisi” açısından görülebilmelidir. Tarihe örneğin Marx gibi salt ekonomik-politik açıdan bakıldığında, tarihte “otorite”nin oynadığı rol asla yeterince kavranamaz. Oysa öbür yandan “insanın insana hükmetmesi” psikolojisini anlamadan, tarih eksik hatta yanlış anlaşılmış olur. Horkheimer’e göre, tutkular, özellikle de “otorite tutkusu” tarihte saptanmadan, tarihin nesnel eleştirisi daima eksik kalır (Horkheimer, *Geschichte und Psychologie*, 1968, s. 152).

Bu düzlemde Frankfurt Okulu’nun tarih eleştirisi şu görüşlere dayanır: Tarihi, tarihin *üstüne* çıkararak bir ilerleme süreci olarak görmek olanaksızdır. Tarihe daha gerçekçi bakabilmek için, bu “ilerleme optimizmi”ni artık terketmek gerekir. Çünkü Adorno’ya göre, “tarih, bugüne kadar, kendisini kesintisiz bir süreklilik olarak kurgulamamızı sağlayacak bir *total süjeye* asla sahip olmamıştır” (Adorno, agy., s. 185). Tam tersine, Adorno’ya göre, “tarihin taşıyıcısı, tek tek gerçek öznelere birbirleriyle olan işlevsel bağlıdır”. Bu yüzden Adorno için “kendini tarihte dışa vuran ve daima daha ileriye doğru giden bir evren planının bulunduğu savı, boş bir savdır” (Adorno, agy., s. 188). Hele “yaşanan bunca felâketten sonra”, bu gibi savlar karşısında bize ancak *sinik* kalmak düşmektedir. Ama yine de bu

siniklik, örneğin Habermas'a göre, bizleri pozitivistizmin tarih karşısındaki "septik dışlamacılığı"na götürmemelidir. (Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 1962, s. 8). Özellikle de modern dönemlerin tarihine, insanın dış dünyaya olduğu kadar "kendi içindeki doğaya da hâkim olma", yani güdülerini ve tutkularını bir "pozitivist akılçılık" altında baskı altına alma süreci olarak bakılmalıdır. Öyle ki, modern çağın tüm tarihi, bu temel fenomen altında görülmelidir. Bu fenomen altında tarih, bize, önce insanın dış dünyaya, sonra da kendi doğasına ve en son olarak başka insanlar üzerinde hâkim olmaya doğru giden bir süreç olarak görünür. Adorno'ya göre Hegel ve Marx'ın yaptıkları, bu açıdan bakıldığında, büyük ölçüde "tarihi akılsallaştırmak" olmuştur. Öyle ki, onlar "tarihteki genel akıldışılık"ı lânetleyip, tarihi bir akılsallık alanı olarak görmek ve göstermek istemekle, bir "yanlış indeksleme" (index falsi) içinde kalmışlardır. Çünkü Adorno ve Habermas'a göre, tarihe akıl değil, "tutkulu insan doğası", yani bir akıldışılık hâkimdir. Ama "tarihteki genel akıldışılık"tan söz etmek, bir "tarih bilinci"nden yoksun kalınacağı anlamına da gelmez. Tam tersine, bir "somut tarih bilinci"ne ulaşabilmek için, Hegel ve Marx'ın "akılsal tarih bilinci"ni eleştiriden geçirmek gerekir. Bir kez şurası saptanmalıdır ki, bugünün "burjuva toplumu", pozitif bilimler örneğine dayalı bir akılsallık üreterek, bu akılsallığı kendi ideolojisinin yönlendirici idesi kılmıştır. Habermas'a göre, burjuva toplumu bu "pozitivist akılçılık"ı teknolojiden kültüre kadar toplumun her alanına ve kesitine yaymak peşindedir. Ama ne var ki, aynı pozitivist akılçılık, tarihte bir akılsallık bulma iddialarını "pozitif bilim" adına yadsımakta ve hatta pozitif bilim açısından bir "akıldışılıklar alanı olarak tarih"i ele almanın olanaksızlığını vurgulamaktadır. Ama aynı pozitivist akılçılık, "yaşanmakta olan tarih"e bir "akılcı mekanizm" sokmaya çabalamakta ve tüm toplumsal yaşamı kendi akılçılığı altında biçimlemek istemektedir. Yani pozitivist akılçılık, bir yandan tüm tarihi "akıldışılıklar alanı" saymakta, öbür yandan da "yaşanmakta olan tarih"e bilimsel-teknolojik güdümlü

bir akılcılık sokmaktan geri kalmamaktadır. Marcuse'ye göre, burjuva toplumu, kendi insanına tarihe yönelmeyi adeta yasaklarken, kendisi, pozitivist akılcılığa göre biçimlenen yeni bir tarih sürecini yaşamaya başlamıştır. Modern tarih, bu yüzden, bir bakıma “pozitivist akılcılığın tarihi” olmaya yüz tutmuştur (Marcuse, *Logik und Herrschaft*, 1971, s. 162). Pozitivizmin çelişkisi de buradadır: O, pozitif bilim adına tarihi akıldışı kılarken, kendisi akla dayalı bir tarih sürecinin başlatıcısı ve yerleştircisi olmuştur.

Bu temel saptamalar ışığında, Frankfurt Okulu'na göre, modern insan, bir “akılcı toplum” içinde “aklın baskısı”nı yaşamaya başlamış olan insandır. Bu akılcılık burjuva yaşama biçimini öylesine belirlemeye başlamıştır ki, toplumu pozitivist akılcılığa göre yönlendirenlerin kendileri de, kurdukları “akılcı mekanizm”in boyunduruğunda yaşamaktadırlar. Yani, modern toplumda “aklın baskısı”, bir grup ya da sınıfın öbür grup ya da sınıf üzerinde kurduğu türden bir baskı olmaktan artık çıkmış, tümüyle toplumu saran bir baskı olmuştur. Öyle ki, tarih, “insanın insana hükmetmesi” evresinden, “aklın herkese hükmetmesi” evrenine geçmiştir. Bu evrede hükmeden de, hükmedilen de, aynı “pozitivist akıl” şemasına göre işleyen toplum çarkları içindedirler. Öyle ki, insana ait bir şey olarak “akıl” insanın ve toplumun üstüne çıkarak, onu her bakımdan belirlemeye başlamış ve insan akıldışı yeteneklerini, duygularını, tutkularını, bu aklın buyruğu altında körletmeye başlamıştır. Modern çağ “aklın hâkimiyeti” altında tek boyutlu bir toplum ortaya çıkarmıştır (Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*).

Frankfurt Okulu'na göre Aydınlanmanın dört elle sarıldığı akıl, günümüzde neredeyse otonom bir baskı mercii (Instanz) olmuştur ve insan, bu akılcı baskı altında özgür değildir. İşte, insanın tutkularını ve duygularını tutuklayan bu yaşama biçimini kökünden yadsımak ve “tutkuları özgür bırakmak” gerekir (Marcuse, *agy.*, s. 196). Çünkü özgürlük, tutkuların doyumundan geçer. Böyle olduğu içindir ki,

bu akılcı baskıyı “tutku” adına yadsımak, “aklın hâkimiyeti”ne başkaldırmak gerekir.

Habermas’ın okul içindeki özel yeri işte bu bağlam içinde görülebilir. Habermas, bir “pozitivist sosyoloji eleştirisi” geliştirmek ister. Habermas’a göre, pozitivist sosyoloji, pozitivist akılcılık altında “ideolojiden arınmış bir bilim” olmak savındadır. Oysa bunu yaparken kendi akılcılığının bilimde, teknolojiye, toplum yaşamında ve kültürde belirleyici etken ve dolayısıyla “ideoloji” olduğunu unutmaz görünmektedir. Pozitivist sosyoloji, kendi “bilim” tanımının bile belli bir akılcılık ideolojisinin ürünü olduğunu atlamaktadır. Habermas’a göre bir “sosyoloji”, pozitivist şemalar altında değil, bir “eleştirel tarih düşüncesi” altında yapılabilir. Tarihsel görüşten yoksun bir sosyoloji, pozitivist bir “olgu toplayıcılığı” olmaktan öteye geçemez. Öyle ki, “gerçek sosyoloji”, bir bakıma “eleştirel tarih”ten başka bir şey de değildir. Böyle bir eleştirel tarih, olaylara yön veren “genel tarihsel yönelimleri”, yani pozitivist sosyolojinin dışladığı bir şey olarak, “olayların ardındaki tarihsel etkenler”i ortaya çıkarmalıdır. Bu yüzden bir eleştirel tarih olmak zorundaki bir “sosyoloji”, pozitivist sosyolojiye karşı, tarihe bir bütün olarak yönelecektir. Habermas’a göre, biz, “bir uygarlığı, bu bütünlükten hareketle, tarihten çıkıp gelen bir şey olarak tanımak zorundayız” (Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967, s. 12). Böyle bir eleştirel tarih ise, bu bütünlüğe çözümleyici ve yorumlayıcı/ yorumlamacı (hermeneutik) yöntemlerle eğilebilir. Çünkü böyle bir eleştirel tarihin önünde, pozitivist sosyolojinin karşısında “konulmuş” (pozitif, mevzû) olarak bulunduğu “olgular” yoktur; tesine böyle bir eleştirel tarih, “olayların ardındaki tarihsel etkenler”i ortaya çıkarmak istediğinden, “konulmuş” olanla yetinemez. o, pozitivist sosyoloji gibi, bir “kurulu düzen incelemesi”ne dönüşemez.

Habermas, konumunu ve yöntemlerini böyle belirlediği ve bir eleştirel tarih gözüyle baktığı kendi sosyolojisinin “özel” görevini de bu noktada şöyle açıklar: Günümüzde sosyoloji, özellikle mo-

dern çağların tarihine “insanın insana hâkimiyetinden aklın herkese hâkimiyeti”ne geçiş süreci olarak eğilmek zorundadır. Ve bu saptamayı yapan bir sosyoloji, artık konusu karşısında “motive edici bir ilgi” ile çalışabilir. Bu motive edici ilgi de, “modern yaşamdaki aklın hâkimiyeti”ni yadsıyan felsefi bir ilgi olabilir ki, günümüzün felsefesi ve sosyolojisi bu konuda “tarafli”dır (Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968, s. 74). Çünkü günümüzün toplumunda teknik de, bilim de, bir ideoloji olarak karşımıza çıkmaktadırlar ve modern toplumda karşılaşılan bu özellik, yine aynı “pozitif bilim” içinde kalınarak kavranamaz.

Marcuse, teknolojiye ve bilime dayalı toplumun, pozitivist akılcılık yoluyla insan ve doğa üzerinde bir hâkimiyet ve baskı doğurduğunu belirtmişti. Aydınlanmanın doğaya akılcı yoldan hâkim olma ülküsü, modern çağda, aklın herşeye (doğaya ve insana) hâkim olma ülküsüne dönüşmüştür. Aklın hâkimiyeti, teknolojik baskı ile meşru kılınmıştır. Bu yüzden günümüzde yaşanan totalitarizm, bir devlet biçiminden veya bir parti hegemonyasından kaynaklanmaz. Totalitarizm, bizzat üretim ve bölüşüm sisteminde içkindir. Bu üretim ve bölüşüm sistemi, yine kendisinin işlevlendirdiği bir teknolojik-akılcı bilinç yaratmıştır ki, bu akılcılık içinde alternatif bir praksis kuramı geliştirilemez. Alternatif bir praksis kuramını, alternatif bir “bilim” idesini, bu yüzden pozitivist akılcılığın dışında aramak gerekir.

Habermas ise, Frankfurt Okulu’nun Hegelci/Marxçı filozofu olarak tanınan Marcuse’yi bu noktada onaylamaz ve modern toplumda bir ideoloji eleştirisinin ve yeni bir praksis kuramının klasik üretim güçleri/üretim ilişkileri bağlamından kalkılarak geliştirilemeyeceğini belirtir. Habermas’a göre, mevcut hâkimiyet sistemi, artık üretim ilişkilerine dayanılarak doğrudan doğruya eleştirilemez (agy., s. 76). Çünkü modern toplumda ekonomiye, klasik Marxçı açıdan eğilmek artık mümkün değildir. Eğer günümüzde bir üst-yapı olayı olarak politika gerçekten de hâlâ ekonomiye bağım-

lı ise, Marxçı tezler bugün de geçerli olabilirdi. Oysa günümüzde ekonomi-politika ilişkisi tersyüz edilmiş gibidir. Hatta günümüzün pozitivist akılclığı, “ekonomiyi de devlet etkinliğinin bir işlevi haline sokmuştur ve ekonominin kendisi politik açıdan görülmelidir” (agy., s. 88).

### Yapıtları

*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Kamuoyunun Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Üzerine Araştırmalar), 1962, 5. baskı: 1970.

*Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien* (Teori ve Praksis: Toplum Felsefesi Araştırmaları), 1963.

*Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Toplum Bilimlerinin Mantığı Üzerine), 1967.

*Technik und Wissenschaft als Ideologie* (İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim), 1968.

*Erkenntnis und Interesse* (Bilgi ve Çıkarsal İlgi), 1968, 4. baskı, 1976.

*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: was leistet die Systemforschung?* (Toplum Kuramı Veya Sosyal Teknoloji: Sistem Araştırması Ne Getirir?), N. Luhmann'la birlikte, 1971.

*Antworten auf Herbert Marcuse* (Herbert Marcuse'ye Yanıtlar), 1973.

*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Geç Kapitalizmde Meşrulaştırma Problemleri), 1973, 2. baskı, 1976.

*Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Tarihsel Materyalizmin Yeniden Kuruluşu), 1976.

*Zur philosophischen Diskussionen um Marx und den Marxismus* (Marx ve Marksizm Hakkındaki Felsefi Tartışmalar Üzerine), 1977.

### Kaynaklar

Baurer, W., *Frankfurter Schule*, 1977.

Blackburn, R., *Ideology in Social Science*, 1973.

Chatelet, F/Mairet, G., *Histoire des Ideologies*, 3 cilt, 1978.

Dallmayr, W. R., "Materialen zu Jürgen Habermas" "*Erkenntnis und Interesse*", 1971.

Hahn, E., *Ideologiekritik heute* (in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jahrgang 16) 1968.

Maurer, R. K., *Jürgen Habermas' Aufhebung der Philosophie*, 1977.

Thonissen, M., *Gesellschaft und Geschichte*, 1969.

Wolmer, A., *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, 1969.

## Vico, Giovanni Battista (1668-1744)

İtalyan filozofu. Yeniçağda tarih felsefesinin kurucusu. Doğa bilimleri karşısında tarih ve toplum bilimlerinin ilke ve yöntemleri üzerine çalışmalarıyla sosyolojinin de kurucusu sayılır.

23 Haziran 1668’de Napoli’de doğdu. Yaşamı boyunca Napoli dışına çıkmadı. Doğuştan hastalıklı bir bünyesi vardı ve sakattı. Yoksulca bir kitapçının oğluydu. Eğitimi tamamlamamış ve kendi kendisini yetiştirdi. Yaşamı boyunca bir yandan kalabalık ailesini geçindirebilmek için maddi güçlüklerle, öbür yandan bedensel rahatsızlıklarla savaştı. Napoli Üniversitesi’nde kırk yıl retorik okuttu. Napoli kralı kendisine krallık vakanüvisliğini önerdiği zaman yaşamının sonuna yaklaşmıştı. 23 Ocak 1744’te tam bir yoksulluk içinde öldü.

Vico, yaşamını tek bir yapıta adamıştır: *Yeni Bilim* (Nuova Scienza). Kitabın ilk baskısı 1725’de, genişletilmiş ikinci baskısı ise 1744’de yayınlandı. Kitap, yayınlandığı dönemde hemen hiçbir etki bırakmamıştır. Vico, kitabının “bir çöl ortasında kaldığı”ndan acı yakınmıştır. Kitap ilk kez yüz yıl sonra Almanca ve Fransızca’ya çevrilmişse de, ancak 1920’li yıllarda lâyük olduğu ilgiyi çekebilmiştir. Bugün genel olarak Vico, yalnızca Yeniçağda tarih felsefesinin kurucusu olarak kabul edilmekle kalmıyor; hatta onun aynı zamanda pek çok açıdan sosyolojinin, etnolojinin, dinler tarihinin, modern filolojinin, antropolojinin de kurucusu olduğu belirtiliyor. Bunun yanı sıra Vico, tarih bilimine karşılaştırmacı ve yorumlayıcı/yorumlamacı (hermeneutik) yöntemi ilk sokan tarihçi olarak da

anılıyor. Tüm bu yönleriyle Vico'yu tanımak için en uygun yol ise, onun tarih felsefesini izlemektir.

Günümüzün felsefe tarihçileri, *Yeni Bilim*'de sadece Herder, Hegel, Dilthey ve Spengler'in tarih felsefelerinin köklerini görmekle kalmazlar; hatta Marx'ın sınıf savaşı öğretisinin de ipuçlarını bulurlar. Bir kez *Yeni Bilim*, din, toplum, egemenlik biçimleri, hukuk kurumları, diller, görenekler üzerinden insanlık tarihine yönelmiş ilk empirik temelli teoriyi içermekteydi. Yapıt, otuz yılı aşan tarih araştırmalarının ürünü idi. Öbür yandan yapıtın dayandığı temel teorik ilke şuydu: İnsanlık tarihi, aslında tanrısal kayranın (Providanz, inayet) kendisinden başka bir şey olmayan bir gelişim yasasına bağlıydı. İlk bakışta teolojik gibi görünen bu ilke, yapıtın gelişimi içinde pek "doğal" bir özelliğe bürünür.

Vico, yapıtının temel görüş noktalarını belirtirken aşağıdaki tanımlamaları yapar: 1. Yeni Bilim, toplumu ve tarihi akılsal yoldan kavramak ister. Ama bunu empirik olgulardan yola çıkarak, yani evlenme biçimlerinden, ölü gömme geleneklerinden başlayıp, hukuk biçimlerini, yönetim tiplerini ve giderek sınıf savaşlarını inceleyerek yapmak ister. 2. Yeni Bilim, bir "egemenlik felsefesi", özellikle özel mülkiyetin kökenlerine yönelen bir felsefedir; çünkü insan toplumunun ilk kurucuları, aynı zamanda özel mülkiyetin de kurucuları ve buna bağlı olarak da yasaların ve göreneklerin de temellendiricileri olmuşlardır. 3. Yeni Bilim, "insani idelerin bir tarihi"dir; insanlık tarihine yön veren düşünce ve tasarımların incelenmesine yönelir. 4. Yeni Bilim, en eski dinsel geleneklerin, özellikle de teogonilerin bir felsefi eleştirisidir. 5. Yeni Bilim'in konusu, "tüm ulusların tarihlerinin onun içinde akıp gittiği genel dünya tarihi"dir ve buna göre Yeni Bilim, toplumsal süreçlerde her zaman tekrar eden tıpsel şemayı bulup ortaya çıkarmakla görevlidir. 6. Yeni Bilim, ulusların benimsedikleri hukuk tiplerinin bir sistemidir. 7. Yeni Bilim, ilkel topluluklardan, tarihin en karanlık dönemlerinden başlayarak, insanlığın mitoslara ve değerlere dayalı yaşam biçimlerini çözümlemek ister.

Tüm bu tanımlamalara göre Yeni Bilim, tarihsel dünyanın, Vico'nun kullandığı deyimle *mondo civile*'nin bilimidir. Bugünün okuyucusuna Vico'nun tarihsel dünyayı, “mondo civile”yi bir özel bilimin konusu olarak görmüş olması pek olağan gelebilir. Oysa tek pekin bilim olarak matematiksel-fiziksel doğa bilimini kabul eden 18. yüzyıl başlarında böyle bir “yeni bilim”i düşünmek bile sözkonusu olamazdı. Bu bakımdan Vico'nun *Yeni Bilim*’inde “yeni” olan şey, çağının egemen bilim anlayışına bakılarak kavranabilir. Bu bilim, F. Bacon’un empirik, Descartes’ın rasyonel yönlerini irdeledikleri doğa bilimidir.

Descartes tarihe, kendi yöntemli kuşkuculuğundan hareketle, yani mutlak doğruluğa ulaşmak için tam olarak bilinmeyen herşeyden şüphe etmek gerektiği iddiası altında bakar. Ona göre ortak duyu (common sense), hukuk, retorik, filoloji, tarih (ve özellikle antik yazarların ve ahlâkçıların tarihleri), tıpkı açıklamacı teoloji ve geleneksel felsefi inançlar gibi, pek az doğruluğa sahiptirler. Çünkü bunların hepsi de, sağlam yoldan bilgi elde etmek yerine, sırtlarını geleneksel otoriteye, “örnek” ve “alışkanlıklar”a dayarlar. Descartes için, tüm parıltılı görünüşlerine rağmen, bu “sözde” bilimleri bir yana bırakmak gerekir. Otoritenin, alışkanlığın, örneklerin ve geleneklerin yönlendirdiği pratik dünyada (praksis alanı) teorik yoldan hiçbir sağlam doğruluk çıkarma olanağı yoktur; burada olsa olsa tarihçilerin verdikleri haberlere ve “anlamlandırmalar”a dayalı, olasılı bir doğruluktan söz edilebilir. Biricik ve küçücük de olsa, başka hiçbir şeyle ölçülemeyecek olan kesinlik, “Düşünüyorum, öyleyse varım”dır ve bu kesinlik, doğuştan zihnimize yerleştirilmiş olan mantık ve matematik ideleri ile birliktedir. İşte buradan hareketle, fiziksel dünya, “doğanın doğru dili” olarak matematiğin ve matematiksel idelerin yardımıyla bilimsel olarak yeniden kurulabilir. Descartes’ın tüm çabası, bir matematiksel bilim modeline ulaşmak ve felsefeyi bu açıdan bir reforma sokmaktır.

Hukuktan ve tarihten felsefeye geçmiş olan Vico, işte bu Des-

cartesçi (kartezyen) doğruluk ölçütünü, yine, gerçek bilmenin “nedenleri bilme” olduğu hakkındaki kartezyen temel önermeye dayanarak soru konusu yapar. Vico’ya göre biz ancak kendimizin neden olduğu ve kendimizin yaptığı şeyi doğru ve temelli olarak bilebiliriz. Gerçi “doğru”, “olgu”ya ilişkindir; olguyu nedeniyle bilmek esastır. Ama acaba insan fiziksel dünyayı doğrudan doğruya ele alabilir mi? Doğayı yaratmadığımıza, tersine yaratılmış bir şey olduğumuza göre, doğayı doğrudan ve tam olarak bilme yolu bize zorunlu olarak kapalıdır. Vico’ya göre Descartes’ın savunduğu kesinlik, olsa olsa, kendi bilincimizin biçimselliğine ait ve ondan çıkan bir kesinliktir; yani o, gerçek nedenleri bilmeye ilişkin bir kesinlik değildir. İnsanlar açık (clar) ve seçik (distinct) bir bilgiye, ancak nesnelerini özgürce kurdukları yerde, yani matematiksel “yapıntılar” alanında ulaşabilirler. Ne var ki, Vico için sayılar ve şekiller, somut doğa bilgisi elde etmek konusunda bize asla zemin sağlayamayacak olan soyutlamalardan ibarettirler. Üstelik sayı ve şekiller, “toplumların doğası”na yönelen bir bilim için ne ifade edebilirler ki? Acaba “toplumların doğası” da fiziksel doğa gibi (nedenlerini bilmek bakımından) bize kapalı mıdır? Yoksa tersine “toplumların doğası” bize açık olmasın? Bizler, Descartes’ın formüle ettiği şekliyle, matematiğin idelerinden yararlanıp deney ve gözlem yoluyla doğayı “bilimsel” olarak ele aldığımızda, aslında “gerçek” doğal nedenleri değil, soyut düşüncemize ve algılarımıza açık haliyle doğanın “bize görünen nedenleri”ni saptamaktan öteye geçemeyiz. Yani Descartes’ın sarıldığı rasyonel kesinlik, doğayı “gerçek” nedenleriyle bilme işinde bize yetkin ve apaçık bir bilgi sağlamaz, olsa olsa gerçekliğin bize görünüşünün bilgisini, yani bir fenomen bilgisini elde etmekte bize hizmet edebilir. Biz yetkin ve apaçık bir bilgiye, ancak kendi nesnelerimizi kendimizin “özgürce” kurduğumuz yerde, örneğin matematiksel ideler alanında ulaşabiliriz ve Descartes matematiksel idelerin kesinliğini, apaçıklığını vurgulamakta haklıdır. Ama o, bu ideleri kendimizin yarattığını atlamış, onları Tanrının doğuştan içi-

mize yerleştirdiği şeyler saymış ve ayrıca onlarda bulunduğu kesinlik ve apaçıklığı doğaya taşıtmaktan çekinmemiştir. Vico için biz kesinlik ve apaçıklığı, örneğin geometrinin “içinde” görebiliriz; ama geometrinin dışına çıkarak, “nesnelerin doğası”na bu kesinliği taşıma hakkını nereden alıyoruz ki? Nesnelerin doğası hakkında “gerçek” nedenleri bilemeyeceğimize karar verdiğimizde, acaba aynı şeyi “toplumların doğası” için de söyleyebilir miyiz?

Vico, bu noktada yine Descartes’ın yöntemli şüphecililiğinden yola çıkıp, ona tamamen ters bir sonuca varır. Ona göre, “şüphenin muazzam okyanusu” üzerinde sığınılacak biricik ve küçücük ada, aslında matematiksel idelerin de ortaya çıkış yeri olan “toplumsal-sivil dünya”dır; biz ayaklarımızı ancak bu ada üzerinde sağlamca yere basabiliriz. Çünkü Vico’ya göre, “gözlerimizi oldukça uzaklarda kalmış eski çağlara çevirdiğimizde gözlerimizin önünü örten bulutların ardındaki bu karanlıkta, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde şu doğruluğun sonsuz ışığı parıldar: Bu toplumsal-sivil dünya tamamen insanlar tarafından yapılmıştır. Bu yüzden biz bu dünyanın ilkelerini, kendi özel tinimizin yönelimleri içinde bulabiliriz” (*Yeni Bilim*, A 60). Ne var ki, bu ilkeler doğrudan verilmiş şeyler değildirler; onlar geçmişin karanlıkları içersinden “kendi tinimizin özel yönelimleri” olarak ancak “kurgusal yorumlar” aracılığıyla bulunup ortaya çıkartılabilirler. Bu dünya, bu mondo civile, tamamen insan yapısı şeylerin, dillerin, dinlerin, göreneklerin, hukuksal ve politik düzenlerin, ekonomik örgütlenmelerin, özel mülkiyetin dünyası olarak “tinsel dünya”dır. Bu yüzden bu dünyaya yönelen bir bilim, bu dünyayı insandan, insan tininin yönelimlerinden yola çıkarak araştırabilir; Homeros öncesinden başlayıp insanlığın her tarihsel dönemdeki özgül tinselliğini yorumlayabilir. Vico için biz bu dünyayı yorumlama yoluyla da olsa, doğaya göre daha iyi tanıyabiliriz; çünkü bu dünyayı yapan bizleriz. Vico, filozofların şimdiye kadar hep “doğal dünyanın bilimi”ne erişmeye çabalamaları karşısında “şaşkın” kaldığını söyler. Filozoflar, içinde yapılmış ve

edilgin bir şey olarak yer aldığımız ve bu yüzden “gerçek” nedenlerini bilemeyeceğimiz doğaya bu kadar yoğun biçimde eğilirlerken, kendimizin yaptığı ve içinde etkin olarak yer aldığımız, bu yüzden de “gerçek” nedenlerini bilebileceğimiz tinsel dünyayı, mondo civile’yi hep ihmal edegelmişlerdir. O şöyle der:

“Bu yüzden bizim bilimimiz, sonsuz ideal bir tarihi, zaman içinde akıp gitmiş olan tüm halkların tarihini, onların yükselme, ilerleme, durgunluk, düşüş ve çöküşleriyle birlikte betimlemeye çalışır. Evet, şunu söylemeliyiz ki, bu sonsuz ideal tarihi anlatan bir bilimi düşünen kimse, bu sonsuz tarihi, zorunlu olarak onu öyle yapan ve yapmış olması gereken bir temel ilkeye göre anlatacaktır. İşte bizim ilk kuşku götürmez ilkemiz, tarihsel dünyanın tamamen yine biz insanlar tarafından yapılmış olduğudur ve böyle olduğu içindir ki, bu dünyanın yine bizim kendi tinimizin modifikasyonları içinde oluştuğudur Bundan daha büyük bir kesinlik de yoktur. Bu bilim de, bu yüzden, tıpkı nicelikler dünyasını kendi ilkelerine uygun olarak kuran ve sonra bu dünyayı bu ilkelere göre araştıran, yani kendi dünyasını kendisi yaratan geometri gibi çalışır; ama bizim bilimimiz gerçeğe daha yakındır; çünkü insani yönelimlerin bağlı olduğu yasalar, nokta, çizgi, düzlem ve şekillerden daha fazla gerçeklik taşırlar” (*Yeni Bilim*, A 138).

Böylece Vico’da toplumların doğası sözkonusu olduğunda, “doğru” ile “olgu” biradadırlar. Çünkü burada “olgu”, dış dünyada olup bitenler değil, bizim yaptıklarımızdır. Tinsel dünyayı yapan şeyler, bizim ekonomik düzenlemelerimiz, bizim göreneklerimiz, bizim hukuksal ve politik uygulamalarımız ve kurumlarımız, bizim boş inançlarımız, bizim ideallerimiz, bizim amaçlarımız, bizim soylu ya da düşkün karakterimiz, bizim aşağılık ya da yüce duygularımızdır. Böyle olduğu içindir ki, bu “olgu”nun “doğru” bilgisi de yine bize açıktır ve doğa hakkındaki fenomen bilgisinden daha fazla gerçeklik taşıyan bir bilgidir. Bu tinsel nitelikli olgular ise, her zaman dillerin, göreneklerin, hukuk düzenlerinin, politik uygulama-

ların, kurumların insanî dünyasıdır ve bize “filoloji” yoluyla açıktır; çünkü bu olgular, her çağda dilsel anlamlarda yansılar; tarihçi geçmiş kavramaya filolojik çözümlemelerden geçebilir. Böyle olduğu içindir ki, Vico’ya göre insanın ulaşabileceği en yüksek doğruluk, matematiksel idelerin yapıntısal kesinliği değil, kendisinin yaptıklarının, kendisinin neden olduklarının yorumlanması olarak da kalsa “filolojik kesinlik”tir.

Vico’nun *Yeni Bilimi*’nde “yeni” olan şey burada ortaya çıkar. Bilim, sadece doğal olgulara yönelen ve elde edilen verileri rasyonel-matematiksel yoldan formüle etmeye çalışan bir etkinlik değildir. Bilim, insanın kendi yaptıklarına, kendi tarihine ve kültürene de yönelen bir etkinliktir ve hatta burada “olgu” onun kendi yaptıkları olduğundan, bunun bilgisi, doğa bilgisine göre daha önemlidir ve böyle bir bilim, doğa bilimine göre öncelik de taşır. O, Descartes’ın rasyonel kesin bilgi ile insani-pratik alanın olası bilgisi arasında yapmış olduğu ayrımı, “doğru” ile “olgu”nun insani-pratik alanda bir ve aynı kaynaktan çıktığını söyleyerek aşmak ister ki, yüz yıl sonra Hegel’in çıkış noktası da bu olacaktır. Vico için fiziksel doğa, gerçekliğin öbür yarısıdır ve hiç kuşku yok ki, tinsel dünyaya göre ikincildir.

Vico’nun tarih felsefesi, bu epistemolojik ve teorik belirlemeler altında bir tanrısal kayra inancına dayanır. Vico’ya göre tarihe gelişimini veren yasa, tanrısal kayranın kendisidir. Tarih, tümüyle bu kayranın kendisini dışavurma sürecinden başka bir şey değildir. Onun, tarihsel dünyanın yine insan yaratıcılığının ürünü olduğunu söylediği anımsanırsa, burada bir çelişki bulunduğu sonucuna varılabilir. Ama Vico, 1112 paragraftan oluşan dev yapıtı içinde bu tanrısal kayraya öylesine “doğal” ve öylesine yalın bir şey olarak bakar ki, tanrısal kayra aslında tarihsel gelişmenin yasalarından başka bir şey olarak görülmez. Çünkü tanrısal kayra, tüm düzenlemelerini insanların kendi yaptıklarının yalın yolu üzerinde kurar. Öyle ki, Vico, tanrısal kayranın kanıt ve işaretinin “tarihsel olgu”nun kendisinden

başka bir şey olmadığını söyler. Yeni Bilim, tanrısal kayrayı (veya tarihsel olguyu) akılsal yoldan kavramak ister ve kavrayabilir; çünkü tanrısal kayra kendisini akılsal yoldan gösterir. Yine yüzyıl sonra Hegel'in çıkış noktası bu olacaktır. Vico'nun kayra kavramını eleştirenler, bu kavramın yapıtta Kiliseye bir ödün olarak yer aldığını, aslında onun "sanki ortalıkta hiç görünmediği"ni belirtirler. Kayra, Vico'da en sonunda bir "toplumsal düzen şeması"na indirgenir. Tanrı, tarihin doğal akışına, bu akışın kendisinden başka bir şey olmayan kayrasıyla etkide bulunur. Bu kayranın dilinden anlayan kimse için tarih, Vico'ya göre başından son sayfasına kadar olağanüstü bir planın uygulandığı açık bir kitaptır. Acaba Vico bu kitapta hangi planı bulmuştur?

Vico, *Yeni Bilim*'de üç çağ ayırır: 1. Tanrılar çağı: Burada "pagan" insanlık bir despot tanrı tasarımı altında yaşar ve tüm girişimlerinde fala ve kehanete başvurur. 2. Kahramanlar çağı: Bu çağ aristokratik kural ve ilişkilerin hüküm sürdüğü çağdır. 3. İnsanlık çağı: İnsanların doğadan eşitliğine inanılan, özgür cumhuriyetlerin ve monarşilerin çağı.

Tanrılar çağı teokratik, kahramanlar çağı mitolojik, insanlık çağı ise rasyoneldir. İlk iki çağ "poetik" çağlardır; bu çağlarda insanların akıllarından çok hayalgüçleri egemendir; üçüncü çağ ise bir akıl çağıdır. Vico bu ayrıma uygun olarak üç dil ve yazı türü (kutsal, simgesel ve dünyasal), üç hukuk tipi, üç siyasal topluluk tipi, vb. ayırır. Tüm çağlar, tarihin akışı içinde kendi içlerine dönükler. İnsanlığın bu kurallı ve tıpsel akışı, anarşiden düzene, ilkel ve kahramanca göreneklerden akılcılaştırılmış göreneklere geçildiği sürece *ilerleyen* bir süreçtir. Ama ne var ki, sürekli akılcılaştırma ve sürekli daha gelişkin toplumsallaşma anlamında bir "sürekli ilerleme" de yoktur. Aslında tarihin gerçek "erek"i, düşüş ve batıştır. İlerleyen bir süreçten, "corso"dan, bir geriye dönüşe, "ricorso"ya geçilir ve yeni bir barbarlık ortaya çıkar. Ama bu barbarlık da yenden bir yükselişe geçer. Böyle bir "ricorso"ya Roma'nın çöküşü

örnektir ve bu “ricorso”dan, yani Ortaçağ başlarının barbar dönemlerinden yeniden bir “corso”ya geçilmiştir. Vico, böylece kendi çağını bir “corso” olarak görmüş olur. Ama bu “corso”dan sonunda bir “ricorso”ya geçilip geçilmeyeceği sorusu Vico’da yanıtsız kalır. Kuşkusuz, onun geçmişte olup biten herşeyin benzer tarzda gelecekte de tekrarlanacağı hakkındaki temel önermesinden hareket edildiğinde, kendi çağının da, tarihsel gelişimin “sonsuz şeması” içinde bir “ricorso”ya doğru gittiği sonucu çıkarılabilir. Gerçekten de Vico, kendi çağının (Aydınlanma Çağı) ilerlemeye duyduğu inancı paylaşmaz. Bu yüzden, ileriye olduğu gibi geriye de giden ve bu haliyle doğal süreçlerin döngüsellğine sahipmiş gibi görünen böyle bir tarih süreci ise, kuşkusuz, tarihte kendisine ilerleyen bir çizgisel gelişme sonunda ulaşılabilecek hiçbir “erek” taşımaz. Vico’nun bu konuya ancak kitabının sonlarına doğru dolaylı bir biçimde değindiği görülür. O, Avrupa, Rusya ve Asya’nın kendi çağındaki durumuna yönelttiği bir toplu bakış altında, kendi çağında “hümanite”nin tüm uluslarda genişliğine yaygınlaşmaya başladığını belirtir. O, Hristiyan monarşilerin bazı barbar ulusları egemenlikleri altına almaları halinde “hümanite”nin tüm dünya uluslarına yayılabileceğini söyler. Ama, Hristiyanlığın tüm tarihe gemen olması üzerine ileri sürülmüş bu görüşe bakıp da, *Yeni Bilim*’in ana konusunun böyle bir görüşü temellendirmeye çalışmak olduğu hiç de ileri sürülemez. Tersine Vico, tarihte hiçbir zaman bir bütünlüğe ve yetkinliğe ulaşamayacağına inanır. Tarihe doğal süreçlerdeki döngüsellığe benzer bir döngüsellik egemendir. O şöyle der: “İnsanlar önce zorunluluğu tanırırlar; daha sonra yararlıyı, hoş gideni, kendilerine uygun düşeni ve gitgide lüksü öğrenirler; en sonunda baştan çıkarlar ve kendi tözlerini tüketip giderler” (*Yeni Bilim*, A 101).

Bazan tanrısal kayra bir halkın kendi güçleri içinde bir kurtuluş çaresi bulur; örneğin Augustus gibi birisi çıkıp çöküşü önleyebilir; ya da bir ulus artık kendi kendisini yönetemez hale gelmişse, bir başka ulusun işgali altında yaşamaya geçer ve çöküşünü gecik-

tirebilir. Ama genelinde çöküş kaçınılmazdır ve çöküş burada artık bir kurtuluştan başka bir şey de değildir. Böylece barbarlığa ve dinsel korku çağına dönmüş olur; bir başka yükselişe, bir başka “corso”ya başlamak üzere.

Vico’da “gelecekte gerçekleşecek bir umut ve inanç” düşüncesi yoktur. Kısacası, tarih tekrar eder. Ama bu tekrar, yine de tam anlamıyla bir doğal döngüsellik olarak kavranmaz. Örneğin Grekler, tarihte doğadakine eş bir döngüsellik olduğuna inanıyorlardı. Augustinus ise, tarihi bir döngüsel süreç olarak kavramanın, insanlık için tam bir “umutsuzluk” a yol açacağını ileri sürmüştü. Ve Hristiyanlığın tarih anlayışı, Augustinus’un elinde, tarihi çizgisel olarak ve dinsel kurtuluşa doğru akan “erekli” bir süreç olarak görmüştü. Bu açıdan bakıldığında, Vico’nun tarih felsefesi hiç de Hristiyanca değildir. Ayrıca Vico, kendi tarih felsefesinin umutsuzluğa yol açacağını da kabul etmez. Hatta tersine, tarihteki bu çemberimsi döngü, Vico’ya göre insanlığın kurtuluşu ve eğitimi açısından Tanrının uygun gördüğü biçimdir. Çünkü bu döngü insanları “bozulmaktan kurtarır”. Gerçekten de, Vico’ya göre, çöküş, daima, aşırı uygarlaşma ile birlikte gelen bir bozulmanın sonucudur. Öyle ki, barbarlığa dönüş, insanları aşırı uygarlaşma aşamasında kendi kendilerini yoketmekten kurtarır.

Böylece Vico’nun temel düşüncesi, ne bir yetkin ereğe doğru ilerleyen ama ne de Greklerinki gibi tam anlamıyla doğal olan bir akışın tarihe biçimini verdiğidir. Tarih, “corso”dan “ricorso”ya doğru “doğal-tarihsel” bir akıştır. Yeniden barbarlığa dönüş de, kuşkusuz insanlığın ortadan kalkması demek değildir; tersine, çöküş, aşırı uygarlaşmanın yarattığı “refleksiyon barbarlığı”ndan insanlığı kurtaran bir çaredir de.

Vico’nun bakış açısı hiç kuşkusuz teolojiktir; ama onda “teolojik” olan şey, öbür yandan aynı zamanda sadece “doğal-tarihsel” bir şeydir. Böyle olduğu içindir ki, tarihin bir başlangıcı olsa da, onun bir “son”u yoktur.

Vico, tarih felsefesi ile tarih teolojisi üzerindeki sınır üzerindedir. Bu yüzden İtalyan katolikleri *Yeni Bilim*'e saldırırlar; çünkü onlara göre bu yapıtta tanrısal kayra bir doğa yasasına indirgenmiştir. Kiliseye karşı olan İtalyan sosyalistleri ise, *Yeni Bilim*'e sarıldılar ve bu yapıtta kendi görüşleri için pek çok dayanak buldular.

### Yapıtları

*Principi di una scienza nuova intorno alla commune natura delle nazioni* (Ulusların Genel doğaları Üzerine Yeni Bir Bilimin İlkeleri), Napoli 1725. Bu ilk baskı "Prima Scienza Nuova" adıyla anılır. Genişletilmiş ikinci baskısı 1744'de yayınlanmıştır ki, "Seconda Scienza Nuova" adıyla anılır.

### Kaynaklar

- B. Croce, "Die Philosophie G. Vico's" (Almancaya çeviren: E. Auerbach/T. Lücke), Tübingen 1927.
- M. Lifshitz, "Über Vico und Marx" (Philosophy and Phenomenological Research, Mart/1948).
- E. Auerbach, "Sprachliche Beitræge zur Erklærung der Scienza Nuova von G. Vico" (Archivum Romanum, XXXI, 1937).
- R. Peters, "Der Aufbau der Weltgeschichte bei Vico" (Berlin 1929).
- B. Babanca, "G. Vico e critici cattolici", Napoli 1898.
- R. Wisser, "Leibniz und Vico" (Berlin 1956).
- E. Grassi, "G. Vico und Beginn des modernen Denkens" (Frankfurt 1968).
- F. Vaughan, "The political philosophy of G. Vico" (New York 1972).
- L. Pompa, "A Study of the New Science" (Londra 1975).
- E. Grassi, "Vom Vorrang des Gemeinnsinns und der Logik der Phantasie" (Frankfurt 1976).



## Hobhouse, Leonard Trelawney

İngiliz filozof ve sosyoloğu. Sosyolojide evrimci görüşün başlıca temsilcilerinden. Liberal ahlâk ve devlet görüşüyle de tanınır.

8 Eylül 1864'de St. Ives'da doğdu. Yüksek öğrenimini Oxford'da yaptı. 1887'de Merton Koleji'ne, 1890'da Corpus Christi'ye üye seçildi. The Manchester Guardian gazetesinde yazar olarak çalıştı. Free-Trade Union'da sekreterlik yapıp liberal düşüncelerini savundu. 1907'den 1929'a kadar Londra Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak çalıştı. 22 Haziran 1929'da Bagnoles'de (Normandiya) öldü.

Hobhouse, tanrıci, sosyal adaletçi, liberal bir ahlâk felsefesinin savunucusu olduğu kadar, Comte, Durkheim ve Spencer'den etkiler taşıyan evrimci bir sosyolog olarak da tanınır. Onun evrimciliği, bizzat sosyolojiyi tanımlama ve temellendirmesinde görülebilir. Hobhouse'a göre sosyoloji, insanın tüm toplumsal yaşamını konu edinen bilimdir. Sosyoloji diğer bilim dallarına el atmaz; onlarla karşılıklı düşünce alışverişi ve bir karşılıklılık ilişkisi içindedir. Sosyoloji, ne uzmanlaşmış bilim dallarının oluşumundan önce tamamlanmış ayrı bir bilimdir; ne de diğer toplumsal bilimlerin sonuçlarını mekanik bir biçimde alıp harman eden bir sentez bilimidir. Sosyoloji, tüm toplumsal inceleme konularında geçerli, diğer bilimlerden beslenen ve diğer bilim dallarını besleyen, arkalayan, sonuçları arasında bağlantılar kuran, bütünün yaşamını parçalarda arayıp gösteren ve bütünü daha tam anlamak için parçaları inceleyen bir bilimdir (*Editorial Introduction*, The Sociological Review, London,

I, 1898). Buna göre sosyoloji ne ansiklopediktir, ne de diğer toplumsal bilimlerden soyutlanabilir. Bu yüzden sosyolojinin çeşitli dallara ayrılıp, kendi içinde uzmanlaşmış bilim dalları oluşturmaları gerekir. Bu nedenle ki, eğer bir “genel sosyoloji” olacaksa, bu, daha sonraki bir aşamada olacaktır. “Genel sosyoloji”, uzmanlaşmış sosyoloji dallarının kendi konuları hakkında varacakları yasalara dayalı daha genel yasaların meydana çıkarılmasıyla gerçekleşebilir. “Genel sosyoloji”, özel toplumsal bilimlerin en genel sonuçlarını içereceği için, ancak bu özel bilimlerin gelişmeleri ölçüsünde bir gelişme gösterebilecektir.

Hobhouse’a göre, böyle bir sosyoloji için ana yöntem “karşılaştırma”dır. Sosyoloji doğrudan doğruya empirik yöntemlere başvuramaz ve empirik yöntemler, sosyoloji için genel sonuçlara varılmasında pek az verimlidir.

Hobhouse, bu sosyoloji tanımı ve yöntem anlayışı altında, kendi sosyolojisini, “toplumların genel evrimini ortaya çıkarmak” gibi bir görev doğrultusunda geliştirir. Örneğin o, Wheeler ve Ginsberg’le birlikte, ilkel toplumlardaki temel kurumlar üzerinde sistematik-karşılaştırmalı araştırmalar yapar ve bu yöntemle, ilkel toplumları kapsayan geniş kategoriler içinde değişik ekonomik sistem tiplerini ortaya çıkarmak, daha sonra da yönetim ve toplumsal tabakalaşma farklılıkları ile ekonomik farklılıklar arasındaki ilişkileri kurmak istemiştir. Onun bu doğrultudaki çalışmalarında Marksist sosyolojiden etkiler de bulunur. Örneğin o, ekonomik kurumları çözümlediği *The Historical Evolution of Property, in Fact and in Idea* (1913) adlı yapıtında bir “mülkiyet” teorisi geliştirir. Ona göre mülkiyet, “insanın eşya üzerinde kendi kontrolünü kurması, bu kontrolün devamlı olması ve toplumca kabul edilmesi hali”dir. Mülkiyet, özel (kişisel veya ortaklaşa) ve toplumsal olabilir. Hobhouse’a göre, ilkel toplumlar da içinde olmak üzere, bütün toplumlarda özel mülkiyet vardır. Örneğin ilkel toplumlarda özel mülkiyet konusu olan nesneler, takılar, hediyeler, silahlar, ev gereçleri, vb.dir. Ama ilkel toplumlarda

başlıca ekonomik kaynaklar (av alanları, çayırılar, korular, vb.) toplumun mülkiyetindedir. Toplumsal evrimleşmede tarım toplumuna doğru geçildikçe, özel mülkiyet başat duruma yükselir, Yine de, kabile yaşamındaki ortaklaşa mülkiyet ortadan kalksa da, aile çevresi içinde bu ortaklaşa mülkiyet devam eder. Öyleyse, ilkel toplumu gelişmiş toplumdaki ayıran ölçüt, ilkel toplumda özel mülkiyetin bulunmaması değil, üretim araçlarının toplumun mülkiyetinde bulunmasıdır. Buna göre, Hobhouse için mülkiyetin gelişiminde üç aşama vardır: 1. Toplumsal farklılaşmanın, eşitsizliğin çok az olduğu, ekonomik kaynakların toplumun mülkiyetinde bulunduğu aşama, 2. servetin arttığı, büyük eşitsizliklerin ortaya çıktığı, ortaklaşa mülkiyetin toplumun kontrolünden kişilere ya da belli toplum kesimlerine geçtiği aşama, 3. Bilinçli müdahalelerle eşitsizliğin azaltılmaya ve topluluk denetiminin yeniden oluşturulmaya başladığı aşama. Bu mülkiyet gelişimi şemasının Marx'ın ilkel-sınıfsız toplum, sınıflı toplum ve gelişmiş-sınıfsız toplum şemasına koşutluğu açıktır.

Hobhouse, mülkiyete dayalı bu ekonomik evrimleşme şemasına koşut olan bir toplumsal gelişme şeması da geliştirir. Ona göre, insanlık tarihinde üç toplum tipi ayırdedilebilir: 1. Akrabalığa dayalı toplum, 2. otoriteye dayalı toplum, 3. yurttaşlığa dayalı toplum. Hobhouse, bu toplum tiplerindeki gelişme ile insanlığın zihinsel-akılsal gelişimi arasında bağ kurarak, insanlığın beş zihinsel-akılsal aşamadan geçtiği konusundaki ünlü teorisini geliştirir: 1. İlkel toplumlarda mantıksal bağlantılara yükselebilmüş düşünce öğelerinin oluşumu, 2. Doğu'nun ilk dönemlerinde bilim benzeri düşünce (Babil, Mısır ve erken Çin), 3. Doğu'da daha sonraki düşünce aşaması (geç Çin, Filistin, Hindistan), 4. Greklerde eleştirel-sistematiik düşünce aşaması, 5. Modern bilimin temsil ettiği "deneyselci düşünce" aşaması. Hobhouse, *Morals in Evolution* (1906)'da, toplumsal kurumlar (siyasal örgütlenme biçimleri, aile, mülkiyet ve toplumsal tabakalaşma) ile, bu zihinsel-akılsal aşamalar arasında ilişki kurmaya çalışır. Ama aynı kitapta iki sınıflandırma daha yapar: 1. İlkel

toplumların ekonomik düzeylerine göre sınıflandırılması, 2. toplumların, toplumsal bağlarına (bond) göre genel sınıflandırılması. Son ölçüte göre, Hobhouse, yukarıda anılan üç toplum tipini ayırır. *Social Development* (1924)'de ise o, büyüklük, etkinlik, karşılıklılık, özgürlük gibi ölçütler de katarak, toplum sınıflandırmasını genişletir. Hobhouse, tüm bu değişik sınıflandırmaları daha genel ve kapsayıcı bir sınıflandırma içinde düzenlemeye gitmemiştir. O, Comte gibi, sosyolojik olgulara yönelmede “uygarlık düzeyi” ve “zihinsel-akılsal gelişme” gibi ölçütlere başvuran bir evrimci şemayı izlemiştir. Wheeler ve Ginsberg’le birlikte yazdığı *The Material Culture and Social Institution of the Simpler Peoples* (1914)'da ekonomik gelişme düzeylerine göre dört yüz kadar ilkel toplum sınıflamış, toplumsal kurumlarla toplumun ekonomik tipi arasındaki bağın ilkel toplumlardaki gelişimine yönelmiştir.

Tüm bu sınıflandırma ve çözümleme çabaları içersinde Hobhouse’un özel ilgisi, akılsal-zihinsel gelişim ile toplumsal kurumlar arasındaki ilişki üzerindedir. O, özellikle *Morals in Evolution*’da, başta Hristiyanlık olmak üzere, başlıca dinlerin ahlâksal kurallarını ele alıp, bunların toplumsal eylem ile ilişkisi üzerinde durur. Onun bu tutumu, Max Weber’in protestanlıkla kapitalizm arasında ilişki kurarken takındığı tutuma benzer. Ama Hobhouse, Max Weber’den ayrı olarak, tam bir evrimcidir. O, ahlâksal düşüncenin akılcı bir ahlâk yönünde ilerlediğini, ahlâksal düşüncedeki evrimle genel toplumsal gelişme arasında ilişki olduğunu göstermeye çalışır. Bunun gibi, o, hukukta da, kan davasından, suçların belirlendiği bir döneme ve son olarak da uygarlık adaletine doğru giden bir evrim görür ve hukuk ile din ve ahlâk arasındaki ilişkileri, toplumsal gelişme ile koşutluk içinde çözümlemek ister.

Hobhouse’ın toplumsal değişme teorisi de evrimcidir. Ona göre, insan akıllı, yukarıda belirtilen beş evreye göre tam bir gelişim içindedir. Ama Hobhouse, bu konuda Comte’un üç hal yasasını fazla basit bulur ve aklın her gelişim evresinde nasıl geliştiğini göstermek

ister. Ona göre bu gelişmeyi insanlığın tüm tarihi açısından görmek gerekir. Daha sonra Hobhouse, sosyolojik çözümlemelerini “insanlık” gibi bir soyut kavram altında geliştirdiğinden ötürü eleştirilecektir. O, toplumsal değişmeyi, toplumun karmaşıklıklaşmasındaki ve içsel farklılaşmasındaki artış süreci olarak görmüştür ki, bu da, onun toplumsal gelişmeye aklın gelişmesi olarak bakmasına yol açmıştır. Hobhouse, bu gelişmenin akılcı bir ahlâk yönünde olduğuna tam olarak inanır ve bu noktadan sonra, karşımıza, liberal bir ahlâk öğretisinin savunucusu ahlâk filozofu Hobhouse çıkar.

### Yapıtları

- Editorial Introduction* (The Sociological Review, London, I, 1898).  
*The Historical Evolution of Property, in Fact and in Idea* (1913).  
*The Material Culture and Social Institution of the Simpler Peoples* (1914).  
*Mind in Evolution* (1906, 3. baskı: 1926).  
*Morals in Evolution* (2 cilt, 1906).  
*The Theory of Knowledge* (1896, 3. baskı: 1921).  
*The Rational Good* (1921).  
*Elements of Social Justice* (1922).  
*Development and Purpose* (1913).  
*Principles of Sociology* (1914, ikinci baskı: 1924).  
*Social Development* (1924).  
*The Metaphysical Theory of the State* (1918, 2. baskı: 1924).

### Kaynaklar

- Contemporary British Philosophy* (cilt I, 1924).  
J. A. Hobson/M. L. Ginsberg, *Leonard T. Hobhouse* (1931).  
H. Butterfield. *The Origins of Modern Science* (1950).  
Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition* (1967).  
M. L. Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy* (1957).  
M. L. Ginsberg, *On the Concept of Evolution in Sociology* (1932).  
M. L. Ginsberg, *Sociology* (1934).  
F. Jonas, *Die Geschichte der Soziologie*, (Band II: Soziologie im England - 1973).



## Gentile, Giovanni

İtalyan filozofu ve politikacısı. Yeni-Hegelci akımın başlıca temsilcilerindendir. Tarih, sanat ve politika felsefesine ilişkin çalışmalarıyla tanınır.

30 Mayıs 1875'de Castelvetro da (Trapani) doğdu. Floransa ve Roma'da hukuk, tarih, edebiyat tarihi, filoloji ve felsefe öğrenimi gördü. 1917'den 1944'e kadar Napoli, Palermo, Pisa ve Roma üniversitelerinde felsefe profesörü olarak çalıştı. Mussolini hükümetlerinde milli eğitim bakanlığı yaptı. 15 Nisan 1944'de antifaşistler tarafından Floransa'da öldürüldü.

Gentile, 1900'lü yılların sonlarına kadar, Hegelci bir tutumla felsefe tarihi çalışmaları yapan bir felsefe tarihçisi ve Marksizmin modernizasyonu üzerinde duran bir siyaset kuramcısı olarak görünür. 1910'lu yıllardan sonra ise, Hegel felsefesinin yenilenmesine yönelik çalışmalarıyla, Yeni-Hegelcilik akımının İtalya'da Croce ile birlikte başlıca temsilcisi olur. Almanya'da Freyer, Glockner, Litt; Fransa'da Bosanquet; İngiltere'de Bradley, Mac Taggart; Amerika Birleşik Devletleri'nde Royce'un başlıca temsilcileri oldukları Yeni-Hegelcilik akımı, kendi içinde birlikli bir akım olmaktan çok, Hegel felsefesinin çeşitli açılardan yeniden değerlendirilmesi doğrultusunda farklı görüşlerin yer aldığı bir dalga hareketi olmuştur. Bu nedenle Gentile'nin Yeni-Hegelciliğini kendi tarz ve gelişimi içinde görmek gerekir.

Gentile öncelikle sistemci bir filzoftur ve bu nedenle onun çeşitli alan ve konular hakkındaki görüşleri, ancak kurduğu sistemin

ışığında anlaşılabilir. O, kendi felsefesine “edimsel idealizm” (actualistic idealism) adını verir. Bu felsefenin dayandığı bilgi kuramı, özne ve nesnenin tek başlarına hiçbir gerçeklikleri olmadığı temel varsayımına dayanır. Buna göre düşünce, kendi oluşumu içinde özne ve nesnenin bir sentezi olarak vardır. Hegel, bilgi sorununun klasik özne-nesne ayırımından hareketle temellendirilemeyeceğini söylemekte haklıdır. Çünkü, örneğin özneyi Descartes geleneği içinde “akıl sahibi insan” olarak, nesneyi karşısında kendisinden ayrı ve konulmuş (pozitif, mevzû) bir şey halinde bulan bir bağımsız merci (instanz) sayamayız. Özne de bir nesnedir ve bu nedenle düşünce daima bir nesne olarak insan ile öbür nesneler arasındaki bir sentez olarak vardır. Bu, düşünülen (intellektüel) ile gerçek (real) olanın aynı cinsten olması anlamına gelir ki, doğa ile düşünülen herşeyin toplamı olarak “tin” (sprito, Geist) özdeşirler. Hegel’de olduğu gibi, düşünülen, akılsal olan herşey, aynı zamanda gerçektir ve bu açıdan bakıldığında, doğa, tinin kendini ortaya koyma ediminde (act) bir gereç durumundadır. Çünkü Gentile’ye göre, “gerçeklik, kendisini düşünülebilir bir şey kılan edimle tasarlanabilir ve bu yüzden o, sadece bir nesne değil, bilginin edimsel (actual) konusudur” (*Theorica Generale*, 1921, s. 1). Gentile’ye göre, kendi başına ve kendinde (an sich, en soi) bir gerçekliğin varolabilmesi için, herşeyden önce böyle bir gerçeklik fikrinin (ide) ve tasarımının bulunması gerekir. “Kendinde gerçeklik” adı verilen şey, Gentile’ye göre, “düşünülmemiş gibi olan düşünülmüş gerçeklik” fikrinden başka bir şey değildir ve bu yüzden “gerçeklik” adı verilen şey, daima düşünülen gerçeklik, “düşüncenin gerçekliği” olur. Yine bu nedenle, “nesne” adı verilen şey de, “özne göre görülmek zorundadır”. Sonuç olarak, bilgi, özne-nesne özdeşliğini kavrayan tinin bir ediminin ürünü olarak vardır. Bilgi, nesneyi kendisine postulat olarak almış olan öznenin eyleminden çıkar. Algı ve duyum, bu bakımdan ilk bilgi hamleleri, ilk bilgi edimleridirler. Bilen özne (Subject) ile bilinen nesne (Object) ayrımı, bir bütünün iki parçası arasına yine düşüncenin koyduğu yapay bir psikolojik ayırmadan ibarettir.

Gentile, Kant'ın bilgi kuramına getirmiş olduğu ikiciliği (dualism) Hegelci özdeşlik felsefesiyle aşmak isterken, bu noktada Hegel'i de eleştirir. Ona göre Hegel, gerçekliğe düşüncenin işlevi gözüyle bakmakta haklıdır; ama aynı Hegel, gerçekliğe, özünde mantıksal olan *kavramların* işlevlendiği bir alan olarak bakmış olmakla bir tüm-mantıkçılığa (panlogism) saplanmıştır ve gerçekliği mantıksal-rasyonel bir kılığa sokan bir kavramcılık (conceptualism) altında görmüştür. Öyle ki, Gentile'ye göre, "Hegel'de düşünce, kendisinden başka bir şeymiş gibi düşünmekte, kendisini edimsel kavrayacağı yerde, kendisine rağmen ontolojik kavramaktadır" (*La Riforma della Dialectica Hegeliana*, 1913, s. 48). Oysa Gentile'ye göre, gerçekliğe Hegel'de olduğu gibi kavramın değil, genel olarak düşünce ediminin işlevi olarak bakmak gerekir. Kavramlar Platoncu anlamda kendi başlarına gerçeklikleri olan ideler değil, insan tininin, "Ben"nin yarattığı şeylerdir. Kavramlar, özne-nesne diyalektiğinin ürünleri olarak "Ben"de ortaya çıkarlar. Böylece Gentile'nin bilgi idealizmi, Hegelci olmaktan çok Fichteci bir nitelik taşır.

Gentile, bu bilgi ve varlık görüşü doğrultusunda geliştirdiği "felsefe ve tarihin özdeşliği" öğretisiyle tanınır ve onun bu konudaki görüşleri, 20. yüzyıl İtalyan felsefesinde Yeni-Hegelci Croce'den Marksist Gramsci'ye kadar etkili olmuştur. Gentile'ye göre Hegel felsefi yoldan tarihin bilinebileceği varsayımından hareketle bir "tarih felsefesi" geliştirirken, bunu, "felsefeyi tarihin üstüne koymak" yoluyla yapmıştır. Oysa Gentile'ye göre, felsefe, tarihi kuşbakışı görebilecek kavramlara sahip değildir. Çünkü, tarih, Hegel'in dediği gibi tinin kendini ortaya çıkardığı alan olsa da, tin, tarih içindeki gelişiminde kendi diyalektiğini izler ve bizim bu diyalektiğin bütününi kavramamızı sağlayacak kavramlarımız olamaz. Çünkü düşünce diyalektik sürecin her anında bu süreçle birliktedir, onunla eşzamanlıdır. Bu diyalektik sürece kısaca tarih dersek, düşünce ve dolayısıyla felsefe de tarihten ibarettir; felsefe, düşüncedeki can-

lı tarihten başka bir şey değildir. Doğa da, tarih de, tin tarafından “gerçeklenirler” ki, felsefe, bu “gerçeklenme”nin bilincine varma edimidir. Başka bir deyişle, tinin kendi gelişmesine tarih adını verirsek, tarih, tinin kendi hakkındaki bilincinin ortaya çıkması olarak felsefeye özdeştir. Tarihte gerçekleşen şey düşüncedir, tinin edimidir. Bu yüzden birey kendisini ancak tarihte tanır ve ancak tarihte kendi “Ben”inin bilincine varır. Bu bilinç içinde özne, tarihte kendi edimlerinden başka bir şey bulmaz.

Gentile, sanat felsefesinde de kendi edimsel idealizmi doğrultusunda sanatta yaratma (poiesis) edimine yönelmiş ve sanatı, “Ben”in kuralsız ve sıçramalı ediminin ürünü saymıştır. Gentile’ye göre, sanat, bir yandan “Ben”in edimi olarak “düşünülmüş gerçeklik”in sınırlarını zorlar; öbür yandan da zorlama sonunda, onun yarattığı yeni tasarımlar bu “düşünülmüş gerçeklik”in kapsamına girip bu kapsamı genişletir.

Gentile, toplum ve siyaset felsefesinde bir “estetizm”i izler. Ona göre toplum, sınırsız bir duygu ve düşünce karmaşasıdır ve belli duygu ve düşünceler doğrultusunda durmadan yeni düzen ve kurumların yaratıldığı “poetik” bir görünüme sahiptir. Bu duygu ve düşünce karmaşasına, tıpkı sanatta olduğu gibi bir “form” vermek gerekir ki, topluma bu formu “devlet” verir. Bu temel görüş doğrultusunda Gentile, İtalyan faşizminin filozofu olarak anılmasını sağlayacak olan devlet felsefesini geliştirir. O, Hegel ve Marx’ın toplum ve devlet felsefeleri üzerinde çalıştığı 1900-1915 yılları arasında, hümanist bir duyarlılıkla özellikle Hegel’in devlet felsefesinin modernizasyonu üzerinde çalışan ılımlı bir liberal olarak görünür. Ama 1915’li yıllardan sonra Gentile, devlete bir “yaratıcı güç” olarak bakmaya başlar. Ona göre, Hegel de, Marx da, en sonunda “ahlâksal” nitelikli bir özgürlük peşindeydiler. Oysa Gentile için amaç, “yaratıcı” olan bir özgürlüktür ve bunu gerçekleştirecek olan güç de devlettir. Bunu kavrayan insan için, artık Hegel’in yaptığı gibi bir “teodise”ye, yani evrende Tanrıyı kanıtlamaya, Tanrıyı evrenin yaratıcısı saymaya yer

yoktur. Devlet içindeki edimiyle insan, kendisinden başka yaratıcı varsayamaz. O, artık tanrılığı kendi dışında değil, kendinde yakalayan tindir. İnsan, kendi gerçeğini edimsel olarak kendisi yaratır. Böyle olunca, evren, değerini insanda bulur. “Devletteki insan”, kendi yaratıcılığını edime döken insandır.

Fichte, Nietzsche ve (Hegel’e rağmen) Hegel’den izler taşıyan bu devlet ve insan felsefesi altında Gentile faşizme geçmiş oluyordu. Ona göre faşizm bir sistem değil, sürekli oluş halindeki bir düşüncedir. O, bir biçim ve üslûp olduğundan, bir kültürdür de. Böyle bir kültürde dine ve dine bağımlı öbür kültürlerle yer yoktur. O şöyle der: “Faşizm, devleti, tüm hakların temeli ve onu oluşturan bireylerin sahip olduğu tüm değerlerin kaynağı olarak görür. Devlet bir sonuç değil, bir ilkedir. Devlet bireyden önce olduğundan, bu durumda, birey bir sonuç olmaktadır... Devlet bireyin özgürlüğünü kısıtlayarak, üzerinde yaşaması ve ölmesi gereken doğduğu toprağa onu bağlayarak sınırlandırır ve onun varlık biçimini saptar... Herşey devletin içindedir. Devletin dışında ve devletten kök almayan hiçbir değer yoktur. Tüm değerlerin bileşimi olan faşist devlet, toplumun ve bireyin yaşantısını ayrıntılı olarak düzenler ve yönetir... Faşizm sadece bir devlet felsefesi değildir; o ulusun tüm irade ve düşüncesini biçimlemeyi amaç edinen bir yaşama felsefesidir” (*Genesis e Struttura della Societa* –Toplumun Köken ve Yapısı– 1926). Bu yüzden herşey, aileden, okuldan, işten, meslekten en özel ve gizli bireysel yaşama kadar herşey, devletin denetiminde olmalıdır. Devlet, bu görevini yerine getirmesini engelleyecek tüm varlık ve değerleri yok etmek yetkisine sahiptir. Bunun için de, devlet, asla karşı konulamayacak bir güç olmalıdır. Devlet, faşist felsefenin değerlerini topluma öğretmek ve benimsetmekle sorumludur. Faşizm, insanın ruhuna işleyecek, benliğine sinecektir. Birey devlet içindir ve hak da devlete aittir. Özgürlük, devletin güçlendirilmesine katkıda bulunduğu, devletin amaçlarına yaradığı sürece anlamlıdır ve bu yüzden özgürlük bireyde değil, devlettedir. En çok özgürlük, devlet kuvveti

en yüksek düzeye ulaştığında gerçekleşir. Çünkü kuvvet bir iradenin ifadesidir ve en somut şekliyle devlette ortaya çıkar.

Gentile'nin faşizmi anti-entelektüalist. Gentile'ye göre akılcılık, düşüncenin eylemden, bilginin yaşamdan kopmasına yol açmıştır. Aydınlanma döneminin "iyimser akılcılık"ı da, Alman İdealizminin "spekülatif akılcılık"ı da, pozitivistimin "olgucu akılcılık"ı da, yaşamadaki irrasyonaliteyi kavrayamayan felsefi zorlamalar getirmişlerdir. Oysa yaşama akla değil, kuvvet ve iradeye göre yönelen bir süreçtir ve bu bakımdan faşizm, eylem, yaşama demektir. Faşizmin amacı, insanın bizzat Tanrı ve "mutlak ben" olduğu bir toplum düzenini, kuvvete dayalı devlet eliyle gerçekleştirmektir.

1923'de Mussolini tarafından faşist devletin eğitim programını hazırlamakla görevlendirilen Gentile, daha sonra milli eğitim bakanı olarak, öldüğü 1944 yılına kadar, faşist-korporatif devlet modeli üzerinde teorik ve pratik çalışmalarını sürdürmüştür.

Gentile hakkında günümüzde verilen en ilgi çekici yargılardan birisi, yine bir İtalyan sosyal bilimcisi olan G. Mosca'ya aittir: "Gentile'nin idealizmini patolojik bir duygu karmaşası besler. Onun 'devlet mistisizmi'ni bir düşünceden çok, bir patoloji yönlendirir."

### Yapıtları

*Rosmini e Gioberti* (Rosmini ve Gioberti, 1898).

*La Filosofia de Marx* (Marx'ın Felsefesi, 1898).

*Sommario die Pedagogia* (Pedagoji Üzerine Toplu Yazılar, 1912).

*L'atto del Pensare Como Atto Puro* (Saf Edim Olarak Düşünce, 1912, 1931).

*La Riforma della Dialettica Hegeliana* (Hegel Diyalektiğinin Reformasyonu, 1913, 3. baskı: 1924).

*Sistemo di Logica Como teoria del conoscere* (Somutun Teorisi Olarak Mantık Sistemleri, 1921, 1923).

*I Fondamenti della Filosofia del Diretto* (Devlet Felsefesinin Temelleri, 1923).

*I Fondamenti dell'Attualismo* (Edimselciliğın Temelleri, 1933).

*Teoria generale dello Sprito como Atto Puro* (Saf Düşünce Olarak Tinin Genel Kuramı, 1916, 1933).

*Genesi e Struttura della Societa* (Toplunun köken ve Yapısı, 1926, 1954).

*Opere Complete* (1928, Toplu Yazılar).

### Kaynaklar

H. S. Morris, "The Sociol Philosophy of Giovanni Gentile" (1960).

M. E. Brown, "Neoidealistic: Croce, Gentile, Collingwood" (1966).

G. Giraldi, "Giovanni Gentile" (1968).

U. Sprito, "Giovanni Gentile" (1969).

V. A. Bellezza, "La Riforma Spaventiano-Gentiliana della Filosofia Hegeliana" (1970).

A. L. Shiavo, "La Filosofia Politico di Giovanni Gentile" (1971).

A. Negri, "Giovanni Gentile" (2 cilt, 1975).

F. de Sarlo, "Gentile e Croce" (1932).

G. Mehlis, "Italiensche Philosophie der Gegenwart" (1932).

P. Romanelli, "The Philosophy of Giovanni Gentile" (1938).



## Green, Thomas Hill

İngiliz filozofu. Kant'ın felsefesini Anglo-Amerika dünyasına tanıtan kişi olarak bilinir. Geliştirdiği ahlâk metafiziği ile ünlüdür.

7 Nisan 1836'da Birkin'de (Yorkshire) doğdu. Rugby ve Balliol kolejlerinde ve Oxford Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Oxford'da ahlâk felsefesi profesörü olarak çalıştı. 26 Mart 1882'de Oxford'da öldü.

Green Yeni-Kantçı bir filozoftur ve Kant'ın felsefesinin Anglo-Amerikan dünyasında tanınmasında büyük payı vardır. Öbür yandan Green, Hegel idealizminden de etkiler taşıyan bir felsefe geliştirir ki, bu yönüyle de 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında ortaya çıkan Yeni-Hegelmilik akımının da hazırlayıcılarından olur. Özellikle Bradley, Royce ve Mac Taggart gibi İngiliz ve Amerikan idealistleri üzerinde etkisi büyük olmuştur.

Green'in Yeni-Kantçılığı, aynı sıralarda Almanya'da gelişen ve başlıca temsilcilerini Helmholtz, Lange, Cohen, Windelband gibi filozofların oluşturduğu Alman Yeni-Kantçılığından farklı özellikler taşır. Alman Yeni-Kantçılığı, özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru, çağdaş felsefe sorunları karşısında (daha çok bilgi ve bilim konusunda) Kant'a dayalı bir analitik-eleştirel akım olarak gelişirken; Green, Kant'ın bilgiyi insan tininin (Geist, esprit, sprito) özgürlük ve otonomisinin ürünü sayan görüşünden hareket eden bir spiritüalizm geliştirir. Green'e göre, bilginin de, eylemin de temelinde, Kant'ın "öznenin kendi hakkındaki bilincinin birliği" adını verdiği bir ilke yatar. Bilginin de, eylemin de koşulu tindeki bu özelliktir.

Empiristler bile, bilginin kaynağını algıya, duyu verilerine, deneye ve gözleme dayandırmak isterlerken, farkında olmadan bu ilkeden hareket etmektedirler. Çünkü empiristler için de “tek” bir evren vardır ki, onların bu tasarımlarının temelinde öznenin kendi hakkındaki bilincinin birliği ilkesi vardır. Bu yüzden Green için “saf empirik bilgi” diye bir şey olamaz. Bilgi insan tininin nesnelerle kurduğu bir ilişkinin ürünüdür ve bu ilişkide empirik öğelerin (algı, duyu verisi, deney, vb.) değil, tinin biçim vericiliği ve üreticiliği söz konusudur.

Ne var ki, Green bu Kantçı bilgi görüşünden hareket etmekle birlikte, onun kullandığı “tin” kavramı, Kant’ın epistemolojik bir anlam ve sınırlandırma içinde kullanmaya özen gösterdiği “tin” kavramından farklıdır ve o bu kavrama daha çok Hegelci bir içerik katar. Artık tin, Green’de evrenselleşmiştir. Ona göre “bilincin birliği ilkesi”, sadece Kant’ın öznel-arası (intersübjektif) kabul ettiği bir geçerliğe değil, evrensel bir geçerliğe sahiptir. Green’e göre bu ilke, insanda doğal bir evrimin sonucunda, psiko-somatik yoldan oluşmuş bir şey de değildir. Bu noktada Green, tüm empirist İngiliz felsefe geleneğini karşısına alarak, doğanın tini doğurmadığını, tam tersine tinin, maddi olmayan, değişmeyen, zaman ve uzayın üstünde ve ötesinde yer alan “mutlak” olduğunu belirtir. İşte bu “mutlak”, Tanrıdan başka bir şey değildir ve “mutlak tin” olarak Tanrı herşeyin yaratıcısıdır. Tanrı mutlak tümelliktir; gerçeklik ise onun bir işlev ve yaratısı olarak somut tümelliktir. Bir tümel bilinç olarak Tanrı olmadan bir gerçeklik tasarımı asla geçilemez. İşte Green’e göre, bireyin bilinci ve tümel bilinçten, “tanrılık”dan pay aldığı için, tanrı, aynı zamanda her türlü bilginin de temel postulatı durumundadır. Zaten bilgiyi mümkün kılan şey, bireyin bilinci ile Tanrı bilincinin türdeş olmasıdır.

Green, panteizme varan bu konumlamadan hareketle ahlâk felsefesini geliştirir. Ona göre, ahlâkta da aynı ilke geçerlidir. Yani, bireyin bilinci ile Tanrının bilinci türdeş olduğundan, ahlâksal yaşam da, bireylerin tanrısal tümelliğe doğru bir ilerleyişinden, tanrısal-

lıkla özdeş olmaya doğru gidişinden ibarettir. Tanrının bilinci aynı zamanda “tümel akıl” olduğundan, insan ahlâksal yaşamında kendi akıl ve iradesiyle kendisine özgürce koyduğu ilkeler doğrultusunda eylemelidir. Tersinden bakıldığında, insan ahlâksal yaşamında istek, güdü ve tutkularının peşinden gidemez. İnsan yaşamı, ancak akıl’a uygun düzenlemelerle tanrısal tümelliğe yaklaşabilir. Ama o bu düzenlemelerin tür ve niteliğini kendisi saptamak zorundadır. Çünkü onun özgür tininin kendisine buyurduğu şey, aynı zamanda Tanrının da buyurduğu şeydir. İnsan Tanrı bilincini ve tanrılığı kendi dışında değil, tersine yine kendi özgür bilincinin buyurduklarında yakalayabilir. Green’e göre, insanlar, hem kendileri için birer “maksim” ve hem de tüm insanlar için geçerli bir ilke, yani bir “ahlâk yasası” altında kendi özgür gelişimlerini gerçekleştirebildikleri oranda tanrılığa yaklaşırlar. Green’in bu konudaki tavrı tam bir iyimsercilik (optimism) taşır. Ona göre insanlık, böyle bir ahlâksal yaşamı gerçekleştirmeye yolundadır ve tam özgürlüğe, dolayısıyla tanrısallığa doğru bir ilerleme vardır.

Green’in bu ahlâk felsefesi ile siyaset felsefesi arasında bir bağdaşmazlık olduğu belirtilmiştir. Gerçekten de Green, siyaset anlayışı bakımından oldukça tutucudur. Örneğin ona göre her türlü otorite, bireyi aşan tümelliği dolayısıyla tanrısalıdır. Bu yüzden birey, hiçbir durumda başta devlet olmak üzere, herhangi bir kuruma karşı koyma hakkına sahip değildir.

Green’in idealizminin, spirüalist bir bilgi görüşünden hareket edip, dinsel kökenli bir ahlâk metafiziğinde ve otoriter eğilimli bir siyaset öğretisinde noktalandığı söylenebilir.

## **Yapıtları**

*Prolegomena to Ethics* (1883).

*Introduction to Hume* (1884).

*Lectures on the Principles of Political Obligation* (1855).

Green'in tüm yapıtları 1888'de üç cilt olarak yayınlanmış ve 1906'da ikinci kez basılmıştır.

## **Kaynaklar**

Fairbrother, "The Philosophy of the H. Green" (1896).

D. Parodi, "L'Idéalisme de Th.H. Green" (1930).

S. Alexander'ın "Philosophical Review"deki makalesi (1930).

A. W. Benn, "English Rationalism in the XIXe Century" (1906).

J. Mac Cunn, "Six Radical Thinkers" (1910).

J. Mac Cunn, "The Political Theory of Th. Green" (1920).

D. Parodi, "Du Positivisme à l'Idéalisme" (1930).

**dizin**



## A

Adorno, T., 89, 287, 288, 289  
 Aeropagita, Ps.-Dionysius, 114, 116  
 ahlâk, 50, 67, 80, 106, 112, 121, 125,  
 143, 144, 146, 148, 149, 152, 156,  
 159, 160, 166, 167, 168, 169, 183,  
 184, 207, 284, 307, 310, 311, 321,  
 322  
 ahlâk yasası, 147, 323  
 Albert, H., 94, 95  
 Alberti, L. B., 116  
 Albertus Magnus, 114, 115, 116  
 Alman romantizmi, 177  
 amaç koyma, 68, 69  
 Andre, Y. M., 120  
 Anglosakson felsefesi, 13, 17, 18  
 anlam, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 25,  
 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,  
 75, 76, 77, 78, 81, 86, 94, 127,  
 137, 138, 139, 140, 172, 192, 208,  
 210, 262, 263, 278, 322  
 anlama, 20, 23, 29, 30, 34, 35, 43, 49,  
 58, 75, 113, 124, 170, 200, 261,  
 278, 279, 280  
 anlam bağlamı, 19  
 anlamın anlamı, 28, 32  
 Apel, K.-O., 95, 103  
 a priori, 47, 48, 63, 64, 65, 71  
 Aquinolu Thomas, 115, 116  
 Archytas, Tarentli, 76  
 Aristoteles, 16, 20, 21, 22, 23, 24, 25,  
 26, 28, 29, 36, 46, 56, 59, 62, 68,  
 77, 103, 111, 112, 114, 166, 192,  
 229, 230  
 Aron, R., 286

Auerbach, E., 305  
 Augustinus, A., 113, 116, 304  
 Aydınlanma, 5, 82, 133, 144, 166,  
 174, 183, 185, 186, 195, 196, 198,  
 242, 248, 287, 303, 318  
 Aydın, S., 188, 241, 273  
 Ayer, A. J., 271

## B

Baader, F. X., 81, 82  
 Babanca, B., 305  
 Bacon, F., 79, 83, 103, 118, 297  
 Baeumler, A., 123, 125  
 Banks, M., 188  
 Barth, F., 188  
 Baudlaire, 107, 125  
 Baumgarten, A., 106, 122  
 Baurer, W., 294  
 Becker, O., 126  
 Beierwaltes, W., 113  
 belirlenimsizlik, 143  
 Bellori, G. P., 121  
 Benjamin, W., 89, 125  
 Bentham, J., 147  
 Berkeley, G., 167  
 Bilgin, N., 188  
 Birand, K., 72  
 Blackburn, R., 294  
 Bloch, E., 88, 89, 103  
 Blondel, F., 120  
 Blumenberg, H., 93, 94  
 Bodin, J., 194  
 Boethius, 113, 114  
 Bonaventura, 114, 115  
 Böckenförde, E.-W., 205

Böhme, H., 95  
 Bruno, G., 116, 117, 126  
 Burckhardt, J., 170  
 burjuvazi, 201  
 Burke, E., 82  
 Butler, S., 121, 147

## C

Cassirer, E., 5, 72, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 195, 243  
 Chatelet, F., 294  
 Cherbury, H., 118  
 Childe, G., 286  
 Chrissippos, 112, 113  
 cogito, 140  
 Comte, A., 146, 307, 310  
 Croce, B., 305, 313, 315, 319  
 Crousaz, P., 120, 121  
 Cusanus, N., 116, 117

## Ç

Çağlar, B., 127, 204  
 çokanlamcı, 15, 19, 21  
 çokanlamlılık, 14, 15, 17, 26, 27, 28, 29, 33  
 çözümlemeci, 13, 14, 29, 31, 32

## D

Dahlke, H., 286  
 Dallmayr, W. R., 294  
 Darwin, C., 226  
 değer, 67, 68, 69, 105, 127, 135, 160, 172, 189, 199, 210, 225, 229, 261, 266, 278, 282, 283, 285, 317  
 Demokritos, 14, 15, 19, 21, 22, 109

deneyim, 47, 48, 49, 54, 55, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 81, 85, 116, 239  
 Denkel, A., 272  
 Descartes, R., 56, 80, 87, 103, 119, 133, 140, 166, 223, 256, 297, 298, 299, 301, 314  
 Dessoir, M., 126  
 determinizm, 142  
 devlet, 28, 67, 134, 149, 150, 153, 156, 174, 175, 179, 184, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 232, 268, 292, 293, 307, 316, 317, 318, 323  
 Diacetto, 118  
 Diderot, D., 121  
 dil, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 52, 53, 82, 83, 88, 98, 129, 130, 131, 132, 156, 171, 174, 175, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 243, 259, 260, 261, 268, 302  
 dil felsefesi, 16, 17, 32  
 dilin doğallığı, 21  
 dilin yapaylığı, 27  
 dil oyunları, 17  
 dilsel anlatım, 15  
 dilsel ileti, 16  
 Dilthey, W., 5, 7, 28, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,

73, 74, 91, 98, 103, 167, 170, 200,  
238, 256, 257, 258, 262, 277, 281,  
296  
din, 28, 40, 76, 78, 88, 123, 149, 155,  
156, 157, 158, 159, 160, 161, 162,  
163, 167, 174, 175, 176, 196, 212,  
230, 248, 249, 280, 296, 310  
Diotima, 110  
doğa bilimleri, 71  
Doğru, 18, 45, 105, 106, 107, 108,  
111, 114, 115, 117, 122, 123, 124,  
125, 127, 251, 252  
Dürer, A., 116

## E

Elea Okulu, 20, 21  
eleştirel rasyonalizm, 13  
empirizm, 62, 227  
Epicharmos, 109, 110  
Epikuros, 112  
episteme, 45  
Ergül, T., 190, 213  
Erigena, J. S., 114  
eşitlik, 149, 150, 151, 152, 153, 185,  
202  
etnik kimlik, 165, 175, 176, 187  
etnisite, 175, 176, 180  
evrenselci felsefe, 97, 166, 181  
evrenselcilik, 131, 165, 167, 168,  
169, 170, 171, 177, 186  
evrensellik, 37, 42, 43, 167, 169, 198,  
200

## F

Fabian, J., 188  
farkçılık, 170, 186, 187  
felsefenin özü, 37, 40, 44  
felsefe sistemi, 37, 42, 43  
fenomenalizm, 161, 178, 236, 267,  
283, 289, 298, 300  
Ficino, M., 116, 117, 126  
Foucault, M., 90  
Frankfurt Okulu, 287, 288, 290, 292  
Freyer, H., 313

## G

Gadamer, H.-G., 30, 32, 33, 34, 35,  
36, 73, 96, 98, 99, 103, 130  
Gehlen, A., 92, 103  
gelenek, 17, 28, 29, 75, 76, 77, 78,  
79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,  
88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97,  
98, 99, 100, 102, 107, 113, 114,  
148, 149, 180, 181, 244, 253, 257,  
258, 262, 265, 266, 267  
gelenekçilik, 82, 94, 96, 99, 100,  
102  
Gentile, G., 7, 9, 313, 314, 315, 316,  
317, 318, 319  
Gilles, P., 197, 204  
Ginsberg, W. L., 308, 310, 311  
gizemcilik, 37  
globalleşme, 102, 153, 237  
Goclenius, R., 118  
Goethe, J. W., 85, 86  
Gorgias, 167  
Gottschalk, H., 271

görecilik, 279, 285  
 göreli a priori, 63, 64, 65, 71  
 görelilik, 63  
 Grassi, E., 305  
 Green, T. H., 7, 9, 321, 322, 323, 324  
 Groethuysen, B., 58, 59, 73  
 Gründer, K., 104, 205  
 Güleç, C., 188  
 Güzel, 7, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127

## H

Habermas, J., 7, 9, 73, 287, 289, 291, 292, 294  
 Hacıkadiroğlu, V., 5, 7, 36, 80, 104, 271, 272  
 Hahn, E., 294  
 Hamann, J. G., 82  
 hazcılık, 147  
 Hegel, G. W. F., 86  
 Heidegger, M., 5, 30, 57, 92, 98, 103, 137, 139, 167, 256, 261  
 Heintel, E., 17, 22, 36  
 Heitsch, E., 36  
 Herder, J. G., 83  
 hermeneutik, 13, 14, 17, 23, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 36, 70, 76, 98, 101, 105, 126, 127, 130, 165, 167, 170, 181, 192, 199, 200, 242, 246, 257, 258, 262, 291, 295  
 heteronomi, 148, 182

Hıristiyanlık, 79, 140, 158, 160, 169, 174, 229, 310  
 Hobbes, T., 80, 104, 119, 193, 194  
 Hobhouse, T. L., 7, 9, 307, 308, 309, 310, 311  
 Homeros, 109, 299  
 Horkheimer, M., 89, 104, 287, 288  
 Huber, E. R., 197, 205, 207  
 hukuk, 28, 67, 75, 76, 78, 80, 81, 92, 143, 144, 148, 149, 150, 152, 153, 156, 167, 168, 169, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 277, 278, 280, 284, 287, 296, 297, 300, 302, 310, 313  
 hukuk devleti, 149, 150, 153, 191, 192, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214  
 Humboldt, W. v., 123  
 Hume, D., 121, 122, 324  
 Hutcheson, F., 121, 147  
 hypokaimenon, 137

## I

Isokrates, 109

## İ

içeriksel önerme, 45  
 idealizm, 227, 314  
 ideoloji, 150, 201, 212, 217, 280, 282, 284, 291, 292

ilericilik, 100, 101  
 insan hakları, 152, 153, 196, 202,  
 203, 215, 216  
 irade, 57, 60, 62, 90, 142, 143, 144,  
 145, 147, 149, 317  
 irrasyonelizm, 167  
 İyi, 7, 85, 105, 106, 107, 108, 109,  
 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,  
 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,  
 124, 125, 126, 127, 130  
 İyi-Güzel birlikteliği, 105, 106

## J

Japp, U., 23, 25, 33, 36  
 Jonas, F., 311

## K

Kant, I., 47, 54, 73, 165, 181, 205,  
 223  
 kategori, 46, 47, 49, 50, 65, 89  
 kategorik imperatif, 147  
 kategoriler öğretisi, 62  
 Kempster, J., 199  
 keyfilik, 147  
 kıta Avrupası felsefesi, 13, 14, 17  
 Kierkegaard, S., 57, 89  
 kimlik, 90, 165, 171, 172, 173, 174,  
 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182,  
 183, 184, 185, 187  
 kişi, 75, 80, 86, 138, 142, 148, 172,  
 184, 185, 194, 214, 215, 220, 321  
 Kleist, Poe, E. A., 125  
 Kolakowski, L., 94

konstruktivizm, 13  
 kopuş, 101  
 Kratylos, 14, 15, 36  
 Krausser, P., 37, 45, 62, 65, 67, 69,  
 71, 73  
 Krüger, G., 93  
 Kuhn, T., 57, 95  
 Küçük, M., 5, 7, 273  
 kültür, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 53,  
 69, 75, 76, 81, 82, 84, 85, 87, 91,  
 92, 95, 96, 101, 123, 131, 132,  
 133, 134, 155, 156, 157, 158, 161,  
 162, 167, 168, 170, 171, 174, 175,  
 185, 199, 221, 229, 231, 232, 233,  
 234, 235, 236, 237, 239, 240, 242,  
 243, 247, 252, 254, 255, 258, 259,  
 260, 261, 262, 263, 268, 271, 272,  
 280

kültürelilik, 14, 29

## L

Laplanche-Leclair formülü, 33  
 Lautremont, 107, 125  
 Leibniz, G. W., 50, 59, 60, 62, 81,  
 104, 120, 122, 126, 166, 305  
 Lieber, H. J., 286  
 liberalizm, 204  
 Lifshitz, M., 305  
 Litt, T., 93, 313  
 Locke, J., 23, 36, 271  
 logos, 78  
 Lotze, H., 68  
 Löwith, K., 22, 36  
 Lübke, H., 95

## M

Machiavelli, N., 194  
 Mairet, F., 294  
 Maistre, J., 82  
 maksim, 60, 61, 323  
 Malebranche, N., 120  
 Mannheim, K., 7, 9, 277, 279, 280,  
 281, 282, 283, 284, 285, 286  
 mantıksalçı, 13, 14, 29, 31, 32  
 Maquet, J. J., 286  
 Marcuse, H., 287, 288, 290, 292,  
 294  
 Marksizm, 266, 281, 283, 294  
 Marquard, O., 95, 126  
 Marx, K., 88, 89, 104, 146, 148, 193,  
 280, 281, 283, 287, 288, 289, 294,  
 296, 305, 309, 316, 319  
 Maurer, R. K., 294  
 Mehliş, G., 319  
 mekanizm, 142, 289, 290  
 Mendelssohn, M., 122  
 metafiziksel önerme, 18  
 Mill, J. S., 147  
 Mirandola, 116, 126  
 modernizm, 166, 170, 177  
 Monod, J., 271  
 Montaigne, 118  
 Montesquieu, C., 194  
 motivasyon tarihi, 30  
 Müller, A. H., 81  
 Müller, E., 86

## N

Negri, A., 319  
 neoliberalizm, 132

neopozitivizm, 13  
 nesne, 14, 23, 25, 26, 31, 34, 35, 60,  
 109, 137, 138, 139, 140, 314, 315  
 Neumann, F. L., 201  
 Nicole, P., 119  
 Nietzsche, F., 69, 89, 90, 92, 104,  
 123, 125, 167, 170, 238, 317  
 Nifo, A., 116  
 Nutku, U., 223

## O

olgucu, 13, 14, 29, 31, 318  
 operasyonelizm, 13  
 otonomi, 124, 142, 159, 182

## Ö

ödev, 147, 148, 168, 181, 219, 220  
 Ökçesiz, H., 5, 197, 198, 208, 272  
 Örnek, S. V., 188  
 özgürlük, 26, 51, 89, 123, 141, 142,  
 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149,  
 150, 151, 152, 160, 165, 181, 182,  
 183, 184, 185, 186, 193, 202, 207,  
 220, 224, 290, 310, 316, 317, 321  
 özgürlük duygusu, 145, 160  
 Özlem, D., 2, 4, 22, 23, 24, 25, 31,  
 32, 35, 36, 42, 72, 73, 74, 188,  
 190, 199, 203, 206, 210, 212, 216,  
 217, 272  
 özne, 17, 31, 52, 67, 87, 119, 127,  
 137, 138, 139, 140, 196, 314,  
 315, 316

**P**

Parodi, D., 324  
 Pascal, B., 79, 119, 120  
 Perrault, C., 120  
 perspektifli, 43, 53, 71  
 perspektivizm, 283  
 Peters, R., 305  
 Philodemos, 112  
 Planck, M., 287  
 Platon, 14, 15, 16, 20, 21, 36, 56, 59,  
 76, 77, 97, 104, 105, 106, 107,  
 108, 110, 111, 113, 116, 117, 120,  
 126, 165, 166, 192, 193, 229, 230,  
 251  
 Plotinos, 113, 116, 126  
 Pompeia, L., 305  
 Popper, K. R., 94  
 Port Royal Okulu, 22  
 postmodernizm, 166  
 pozitivist sosyoloji, 287, 291  
 pozitivizm, 31, 63, 166, 266, 287  
 Protagoras, 167  
 Pyrrhon, 167  
 Pythagoras, 16

**R**

Radbruch, G., 199  
 rastlantısal, 15, 47, 49, 50, 51, 119  
 relativite, 41  
 relativizm, 250, 285  
 Rickert, H., 72, 74, 279, 281  
 Ricoeur, P., 26, 36  
 Riedel, M., 37, 43, 45, 50, 74  
 Riehl, A., 39

Rimbaud, A., 107, 125  
 Ritter, J., 104, 107, 205  
 Rodi, F., 96  
 romantizm, 166, 177  
 Rothacker, E., 5, 42, 74, 200  
 Rousseau, J. J., 92, 193, 194  
 Russell, B., 271

**S**

Sağlam, F., 190, 211, 212, 220  
 Sancar, M., 195, 201, 204  
 Scheler, M., 277, 280, 281  
 Schelling, F. W., 57, 86, 123, 124  
 Schiller, F., 84, 98, 104, 123, 124  
 Schlegel, F., 85  
 Schleiermacher, F. D. E., 30, 50, 68,  
 69, 86, 98, 167  
 Schlick, M., 18, 36  
 Schopenhauer, A., 57, 145  
 Seneca, 77  
 Sezgin, E., 272  
 Shastebury, A. G., 123  
 Simmel, G., 5, 200  
 sivil toplum, 187, 195  
 siyaset, 28, 67, 143, 144, 147, 149,  
 150, 156, 166, 167, 178, 180, 183,  
 184, 187, 199, 200, 203, 205, 208,  
 243, 313, 316, 323  
 Snell, B., 93  
 Sokrates, 76, 77, 110, 111, 165  
 sonlu akıl, 71  
 Sorokin, P., 286  
 sorumluluk, 90, 207, 208  
 sosyal bilimler, 30, 53, 71, 273  
 sosyal devlet, 190, 191, 192, 196,

205, 206, 207, 208, 209, 210, 211,  
213, 214, 216, 217, 218, 219, 220  
sosyalizm, 150, 151, 169  
Spengler, O., 91, 92, 104, 296  
Speusippos, 106, 107  
Spinoza, B., 119, 145, 166, 194  
Steenblock, V., 76, 78, 79, 81, 82, 85,  
86, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 104  
Stein, L.v., 205  
Stirner, G., 167  
Ströker, E., 5, 74  
Sulzer, G., 122

## Ş

şüphencilik, 37, 285

## T

tarih, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,  
49, 53, 55, 58, 65, 70, 76, 83, 84,  
85, 90, 98, 99, 127, 129, 156, 176,  
199, 221, 227, 237, 238, 240, 246,  
249, 252, 253, 257, 258, 259, 263,  
279, 280, 281, 282, 284, 287, 288,  
289, 290, 291, 295, 296, 297, 301,  
302, 303, 304, 305, 313, 315, 316  
tarihselcilik, 94, 166, 239, 246, 279  
tasarımcılık, 2, 22, 140, 143, 204  
tekanlamlılık, 14, 15, 17, 20, 33  
tekbencilik, 37  
tekilci felsefe, 166  
tekilcilik, 165, 166, 171  
temellendirme (felsefede), 41, 42, 43,  
44, 45, 57, 79, 110, 177, 228  
Tertullianus, 79

Thonissen, M., 294  
Timon, 167  
tin bilimleri, 30, 32, 44, 53, 54  
tinselci, 14  
tinsellik, 14, 32, 70  
toplum sözleşmesi, 195  
transendentalizm, 62  
transendental koşul, 44  
Tylkowski, L., 120

## U

ulus, 167, 174, 175, 177, 178, 179,  
180, 181, 183, 184, 186, 187, 188,  
193, 201, 204, 210, 303  
ulusal kimlik, 174, 175, 178, 183,  
184  
ulus-devlet, 175, 186, 187, 204  
Utitz, E., 126

## Ü

ütopya, 89, 282, 284

## V

varoluşçuluk, 24, 28, 31, 34, 35, 57,  
70, 77, 98, 102, 118, 174, 183,  
221  
Vaughan, F., 305  
Vico, G. B., 7, 9, 22, 36, 295, 296,  
297, 298, 299, 300, 301, 302, 303,  
304, 305  
Vinci, Leonardo da, 116

## W

Weber, M., 4, 74, 89, 170, 200, 237,  
242, 277, 279, 280, 281, 310  
Weizsaecker, C. F., 93  
William, Ockhamlı, 167  
Winckelmann, J., 122, 124  
Windelband, W., 39, 90, 321  
Wisser, R., 305  
Witelo, 115  
Wittgenstein, L., 19, 36  
Wolff, C., 50, 120, 121, 122, 126  
Wolmer, A., 294

**Y**

yararcılık, 147  
Yeni-Hegelcilik, 313, 321  
Yeni Platoncu, 115  
yorum, 21, 22, 35, 71, 129, 135, 229  
yönelimsellik, 28, 31, 138

**Z**

Zenon, Kitionlu, 112  
zihinselcilik, 21, 117, 166, 309, 310



Bu kitapta yazarın son yıllarda *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, *Yeditepe Felsefe*, *Evrensel Kültür* dergilerinde yayımlanmış yazıları ile sempozyumlarda, kongrelerde sunmuş olduğu bildiriler, vermiş olduğu konferansların metinleri, birkaç bağımsız yazısı ve bir ansiklopedide yayımlanmış olan filozof portreleri yer almaktadır. Kitap, yazarın *Kavramlar ve Tarihleri* adıyla yayımlanmakta olan kitap dizisinin üçüncüsü olarak sunuluyor.

