

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>

FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

EYLÜL 2008 | SAYI 3 | 14 YTL

baykus

Hasan Ünal Nalbantoğlu ile
söyleşi

Heidegger'in 80. doğum
günü vesilesiyle

HANNAH ARENDT

Doğa hukukundan dünya
tarihine

HANS HEINZ HOLZ

Hegel ve Marksizm

REINHARD JELLEN

DOĞAN ÖZLEM

ALAIN BADIOU

DOĞAN GÖÇMEN

Muamma nesne: Özne

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

SAFFET MURAT TURA

NEBİL REYHANI

PIERRE HADOT

baykuş



FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

BAYKUŞ: Felsefe Yazıları Dergisi

Eylül-Aralık 2008

Dört ayda bir yayımlanır

Baykuş hakemli bir dergidir

ISSN 1307-9492

ALEF Yayınevi adına imtiyaz sahibi

F. Çiçek Kılıç

Genel Yayın Yönetmeni

Doğan Özlem

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Sinan Kılıç

Editör

Güçlü Ateşoğlu

Arşiv

Feza Kürkcüoğlu

Kapak tasarımı ve uygulama

Uğur Özen

Kapak illüstrasyonu

Sadi Güran

Yayın türü

Yerel süreli yayın

Baskı

Şefik Matbaası

tlf. (212) 472 15 00

Yazışma adresi

baykus@alefyayinevi.com

Yayın Kurulu

Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Sinan Kadir Çelik, Doğan Göçmen,

Kaan Özkan, Meryem Uçar

Danışma Kurulu

Cemal Bâli Akal, Taylan Altuğ, Türker Armaner, Medar Atıcı, Kubilay Ayseverer,

Saffet Babür, Samet Bağçe, Elif Çırakman, Betül Çotuksöken,

Cem Deveci, Kurtuluş Dinçer, Zeynep Direk, Mehmet Elgin, Bülent Gözkân,

Ali Osman Gündoğan, Hakkı Hünler, Gürol Irzık, Ferda Keskin,

Nilgün Toker Kılınç, Orhan Koçak, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Uluğ Nutku,

Kaan Harun Ökten, Ömer Naci Soykan, Saffet Murat Tura, Ali Utku, Ertuğrul Turan,

Halil Turan, Çetin Veysel, Erdoğan Yıldırım

Abonelik Koşulları

Yurtiçi abonelik: Yıllık üç sayı için bireysel abonelik bedeli olan 42 YTL, kurumsal abonelik bedeli olan 60

YTL Yapı Kredi Bankası Gümüşsuyu Şubesi 69304566 numaralı hesaba Fevziye Çiçek Kılıç Alef Yayınevi

adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte fakslanmalı ya da postalanmalıdır.

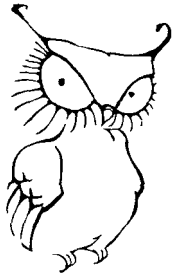
Yurtdışı abonelik bedeli: Avrupa için 35 Euro, ABD için 50 ABD Dolarıdır.

 **alef** yayınevi

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Asmalımescit/İstanbul

tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56 • www.alefyayinevi.com • info@alefyayinevi.com

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



Sayı 3

İÇİNDEKİLER

Baykuş'tan...

7

Ertuğrul Turan—Erdoğan Yıldırım—Sinan Kadir Çelik

Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla söyleşi

12

Nebil Reyhani

İki akıl kavramı

29

Doğan Göçmen

Özne felsefesinde iki dönüm noktası:

bazı güncel yaklaşımlar bağlamında René Descartes'tan Adam Smith'e
öznenin kuruluşu ve kurtuluşu

43

Alain Badiou

Bir bütüne ait olan her şey, bütünde içerilmiş olarak
ona engel olur

83

Alain Badiou

Eylem: öznenin konağı

93

Doğan Özlem

Dilthey'da Kant eleştirisi bağlamında felsefenin özünün belirlenemezliği

101

Saffet Murat Tura

Öznesi olmayan süreç—I

131

Pierre Hadot

“Benliğin terbiyesi” fikri üzerine düşünceler

151

Hannah Arendt

Martin Heidegger'in sekseninci doğum günü vesilesiyle*

161

Hans Heinz Holz

Doğa hukukundan dünya tarihine

173

Reinhard Jellen

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in Tinin Fenomenolojisi
ve Marksizm

195

TOZLU RAFLARDAN

İlham Dilman

Descartes'in insan kavramı:
zihin ve vücut

209

Betül Çotuksöken

Dilman Descartes'a haksızlık etmiyor mu?

223

Çetin Balanuye

Bilinç: doğal ve mucizevi
ama mucize değil!

229

Güçlü Ateşoğlu

Öznesiz bir yapı mı?

235

İngilizce Özetler

250

Bu sayıya katkıda bulunanlar

256

"Her bir köşe taşına dokunmadan gideceksem bu diyardan, gözüm açık"



ODYSSEUS ADALARI BİR AKDENİZ YOLCULUĞU

MUSON ŞARKILARI BİR YOGA YOLCULUĞU

Bitimsiz bir meditasyon önerisi: Bir saat boyunca sonsuzu düşünün. Sonra yarım saat. Ardından on beş dakika, yedi buçuk dakika ve böylece devam etsin... Zira sonsuz, sonsuz kere sonsuz düşünülerek öğrenilir. Bora Ercan yeniden yolun çağrısına uyuyor, sırt çantasını yüklenip yollara düşüyor, kimi zaman Odysseus'un eve dönüş yolunu izliyor, kimi zaman Hindistan'ın büyümlü kasabalarına uzanıyor.

BORA ERCAN

1968'de İzmir'de doğdu. ODTÜ Matematik Bölümünden mezun oldu. Manchester Üniversitesi Felsefe Bölümünde konuk araştırmacı olarak "zamanda ve mekânda sonsuzluk" üzerine çalıştı. İçindeki merak dürtüsü onu sadece felsefe, tarih, antropoloji ve edebiyata değil, yollara da yönlendirdi. Asya, Afrika ve Avrupa'da uzun yolculuklara çıktı. Yaşamını İstanbul'da ve yollarda sürdürüyor; çevirmenlik, editörlük ve yoga eğitmenliği yapıyor.

www.izinsizgösteri.net ve
www.yogahariom.com adlı siteleri yayımlıyor.



MUSON ŞARKILARI Bir Yoga Yolculuğu

BORA ERCAN



BAYKUŞ'TAN...

Son yirmi yıldır felsefede ve bilimlerde en çok tartışılan konulardan biri “özne sorunu” olmuştur. Bu, insanlığın içinde bulunduğu duruma bir çözüm arayışının belirtisi ve onun geleceğine dair yeni bir perspektif kazanma çabasının ifadesidir. Yapı sökümü/yıkımı adı altında tartışılanlar, öznenin kuruluş ve kurtuluş sorununun ontolojik olarak iç içe geçtiğini gösteriyor. Ancak bu tartışmalarda, hem bakış hem de etkinlik alanında bir daralma olduğu gözleniyor. Öznenin kuruluşu ve kurtuluşu, metin sökümü/yıkımı ile sınırlı ve de akademik alana sıkıştırılıp bırakılacak bir şey olamaz. Descartes’ın eserlerinin inatla peşimizi bırakmaması bundandır, yoksa sadece tarihsel açıdan önemli olduğu için değil. Descartes, bu sorunu, yeniçağ felsefesi ve modern felsefenin, böylelikle de insanlığın gündemine taşımıştır. Ortaya attığı sorulara ve işaret ettiği sorunlara verdiği yanıtlar bugün bizi artık tatmin etmeyebilir. Ne var ki bunları açıkça belirtmek de, sorunun yarı yarıya çözümü anlamına gelmektedir. Descartes, tüm dualist ve indirgemeci yaklaşımına karşın, sorunu ne iç dünyayla sınırlı tutup mistikleştirmiş ne de metin eleştirisinden ibaret görüp gözünü akademik dünyanın dışına kapamıştır. Sorunu o, bütünlüklü olarak ele almıştır ve bu ele alışı, iç dünyanın kuruluşu ve kurtuluşu doğrudan toplumun ve (özne açısından) doğanın yeniden kuruluşu ve kurtuluşuyla ilişkilidir.

İlk bakışta çok garip gelse de, Rönesans, Jules Michelet’nin klasik tanımlamasıyla gerçekten “dünyanın keşfi, insanın keşfi”dir. Engels, felsefe ve bilimlerde, devamında ise toplumsal ilişkilerde, yeniçağla başlayan köklü dönüşümün ortaçağda gelişme olmadığına dair bir kanıya yol açmaması gerektiği konusunda uarmıştır. Ancak diğer taraftan, Rönesansla birlikte, genel bakış açısında tam anlamıyla bir dönüşüm yaşanmıştır. Hakikati göğün “yedi kat yukarısında” aramak düşüncesi, yerini doğada ve toplumda aramaya bırakmıştır. Neredeyse on beş asırlık maceradan sonra, insan gözünü doğaya ve kendisine çevirmiştir. Bu bağlamda ilginç olan, insanın gözünü göğün yedi kat yukarısına dikmek için kullanılan antik-klasik metinlere karşı, yine antik-klasik (hümanist) metinlerin kullanılmış olmasıdır. Bu, yeni perpektif arayışının arttığı bir dönemde tarihsel mirasa karşı nasıl davranılması gerek-

tiğine ilişkin önemli bir işarettir. Sonraki kuşak olmanın “avantaj”ını fırsat bilip “eski”lere yukarıdan bakmak, onları küçümsemek, kimsenin hakkı olmaz. Günümüz için düşündüğümüzde, yeni perspektif arayışı içerisinde yeni kuşaklar kuşkusuz ki kendi duruşunu bulmak zorundadır. Bununla birlikte, aynı zamanda “devasa bir emeğin omzunda” yükseldiğini de unutmamalıdır. Klasik özne felsefesinin başlangıcında bütünü görmek, öznenin kuruluşunu ve kurtuluşunu aynı zamanda doğanın ve toplumun kurtuluşu olarak anlamak gerektiği düşüncesi vardır. Diğer taraftan, özneyi duygu ve düşünceleriyle de bütünlük olarak anlamak gerektiğini felsefi olarak gerekçelendiren Locke’tan Hume’a ve Adam Smith’e, Hegel’den Marx’a kadar uzanan kuşakların harcadığı bir çaba vardır. Hegel, öznenin kuruluşunu ve kurtuluşunu (düşüncede ve tarihte) bir süreç olarak kavramak gerektiği düşüncesini açıkça ifade etmekle yeni bir felsefi çığır açmıştır. Özneler-arasılığı çıkış noktası olarak önermek ve bu ilişkinin diyalektiğinin ayrıntılı bir çözümlemesini sunmak ile neredeyse yöntemsel bir devrim yapan Smith, özne felsefesinde başka bir denek taşıdır. Marx, özneler-arasılık düşüncesini sistematik olarak özne-nesne ilişkisiyle birleştirmiş olmakla özne felsefesinin başka bir klasik düşünürü olmuştur.

Toplumda ve tarihte ilerleme tekdüze olmadığı gibi, bilimlerde de aşağıdan yukarıya düz bir çizgi şeklinde gelişmez. Geri savrulmalar, yıkımlar, çöküşler, yeniden kuruluş, emekleme ve el yordamıyla yürüme de ilerlemenin doğal birer parçasıdır. Özne felsefesinin yirminci yüzyılda yaşamış olduğu macera bunun iyi bir belgesidir. Örneğin, Heideggerci öznelci felsefenin bir biçimini Hume’da da görürüz; Kierkegaard’ın öznelci mistik duruşuna benzer bir duruşu, ta Berkeley’de gözlemlemek mümkündür; diğer taraftan, Frankfurt Okulu’ndan esinlenen uygarlıktan kaçış düşüncesini, eş deyişle doğa romantizmini, Rousseau’nun erken yazılarında bulmak mümkündür. Tüm bu duruş noktaları, ta on sekizinci yüzyılda ilkesel bakımdan değişik biçimlerde aşılmış olsa da, yeniden ve yeniden gündemimizi meşgul etmektedir. Diğer taraftan, Sartre’in arayışı, Heidegger ile başlayıp daha sonra sollarına yanıt bulmak için Marx’a yönelmesi, eserlerinde kartezyen *cogito* ilkesiyle Smithçi diğer benden hareket eden ilkeyi birleştirme çabası, Lacan’ın işaret ettiği gibi, baştan başarısızlığa mahkûmdur. Yirminci yüzyılda özne felsefesini yeniden kurmaya çalışan Husserl, benin kuruluşuna ilişkin teoriye kartezyen-Kantçı açıdan başlayıp, daha sonra hem özneler-aralığa yönelmekle hem de kategorilerin kökenine dair tarihsel bir yaklaşım sergilemekle üstü kapalı olarak Smith’e ve Marx’a yönelir; böylelikle de, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda yaşanan tartışmaları, tabir caizse, kendi eserlerinde tekrarlar. Habermas ise, Husserl’in bu gelişimini dikkate almadığı için, özne-nesne sorununun çözüldüğünü ileri sürebilmektedir. Lacan, Leibniz ve

Smith'in *ayna* teorisine yönelerek, psikanalizci dar çevre (*millieu*) ilişkilerini aşan daha karmaşık toplumsal ilişkilerin öznenin kuruluşunun ayrılmaz ve doğal bir parçası olduğunu göstermeye çalışmakla, ilkesel bakımdan on yedinci ve on sekizinci yüzyılda yaşanan tartışmaları bir başka bağlamda yineler. Diğer taraftan, Donald Davidson'ın, İngilizce konuşulan dünyaya hâkim olan analitik felsefenin sınırlarını aşmak için öznel-arasılığa yönelmesi, on altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıllarda temellendirilen duruş noktalarına bir nevi geri dönüş olarak görülebilir. Şüphesiz, bu gelişmeleri sadece geri dönüşler olarak alıp bir tarafa itmek ne kadar yanlışsa, yirminci yüzyılda ortaya çıkan felsefi akımları temel alıp daha öncesinde yaşanan tartışmaları göz ardı etmek de o kadar yanlış olacaktır. Bütün bu karmaşa içerisinde hatırı sayılır az şey de olsa, satır aralarında da yer alsın, ondaki felsefi ilerlemeyi görebilmektir önemli olan.

Kendinden aşikârdır ki, öznenin kuruluşu onun kurtuluşuna dair düşünceyi de beraberinde getirmektedir; ve bu, Nietzsche'nin "bütün değerleri tersine değerlendirme" talebini çoktan aşan ve köklü değişim arayan bir amaçtır. Felsefe yöntemsel sorunları çözebilir, gerçekleri ortaya çıkarabilir ve bunlara kavramsal düzeyde en iyi ifade şeklini bulmaya çalışabilir. Ne var ki, felsefenin tek başına öznenin kurtuluş sorununu çözmesi mümkün değildir. Felsefenin bunu yapabilmesi için kendi dışına taşması gerekmektedir. En başta bilimsel iktisat ile siyasetin çözümlemeleri bu bağlamda çok anlamlıdır. Bugün mikro düzeyde iktidar ilişkilerini öne çıkaran ama bu iktidar ilişkilerinin kaynağını ortaya koymaktan âciz teorilerin tersine, klasik iktisat teorileri, bunun meta ilişkilerine dayandığını ve öznel-arası ilişkilerin kardeşçe düzenlenebilmesi ve doğayla uyumlu yaşanabilmesi için karşılıklı tanıma değil yadsıma anlamına gelen bu soruna bir çözüm bulunması gerektiğine işaret etmiştir. Thomas Morus ve ütöpik sosyalistlerle başlayan ve de Marx üzerinden tarihsel denemelere kadar varan girişimler, tüm hata ve eksiklikleriyle, "öznenin kurtuluşunun koşulları ne olabilir" sorusuna siyaset teorisi ve pratiği çerçevesinde bir yanıt arayışının ürünüdür. Bu, Kant'ın işaret ettiği, insanların pozitif yasalara inandıklarından dolayı değil, yükümlülükten veya korktuklarından, ahlaki yasalara ise inandıklarından dolayı uydukları yönündeki, modern toplumsal yaşamın karşı karşıya kaldığı ikileme bir yanıt arayışıdır; aynı zamanda ise, felsefenin nasıl gerçekleşeceğine dair soruya da bir yanıt bulma çabasıdır. Kuşkusuz ki, yeni girişimler için tarihsel mirasın sırttan silkenmesi gerekir. Ne var ki, tarihsel miras göz ardı edilerek bir yere varılamayacağı da açıktır.

Özne felsefesi, yirmi birinci yüzyılda yeni maceralara atılmak için kanatlarını çoktan açtı. Tarihsel mirası dikkate alırsa şayet, halihazırda yaşanmış bazı maceraları tekrarlamaktan kurtulabilir. *Baykuş*'un elinizdeki sayısında özne fel-

sefesinin bu uzun tarihini tam olarak dikkate alamadığımızın, “bütün”e karşı adil davranmadığımızın bilincindeyiz. Sunulan sadece mütevazı bir demettir. Bu demetin özne felsefesinin Türkiye’deki macerasına küçük ama bilimsel bir katkı yapacağını ve tartışmaları kamçılacağını umuyoruz.

Yazılar için çağrı

Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, dört ayda bir (Ocak-Mayıs-Eylül) yayımlanan bir felsefe dergisidir. Felsefenin toplumsal hayata sokulabilmesini ve düşünce geleneğimiz içerisinde eleştirel bir düzlemin güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda her sayımızda bir dosya konusuna yer verileceği gibi, dosya dışı makaleler de yayımlanacaktır. Bununla birlikte, herhangi bir dosya konusuyla örtüşen ya da dosyada yayımlanmış bir yazıyla tartışma yürütmek üzere yazılmış makaleler daha sonraki sayılarda yer alabilir. “Muamma Nesne: Özne” başlıklı dosyayı içeren bu üçüncü sayımızdan sonraki dördüncü sayımızın dosya başlığının “Devrim ve Felsefe”, beşinci sayımızinkinin ise “Ölüm” olacağını duyurmak isteriz. Dördüncü sayı için gönderilmesi planlanan yazıların 1 Aralık 2008, beşinci sayı için olanlarınsa 1 Mart 2008 tarihlerine kadar baykus@alefyayinevi.com e-posta adresine yollanması gerekmektedir. Gönderilen yazılar, bu tarihlerden itibaren hakemlik süreci işletilerek değerlendirilecektir.

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, yaşamın tüm alanlarının giderek bilimsel bir nitelik kazanması ve eleştirel düşüncenin en sıradan insanların dahi günlük yaşamının doğal bir parçası haline gelmeye başlamasıdır. Hazırlanmasının üzerinden 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 sevmeyenler, yaşamlarına hiç katmadılar ve hep karşısında oldular. Yüzyıllardan beri devam eden bu karşı duruşun bugünkü saldırısı, topyekûn bir saldırdır.

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; 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.

**Baykuş Yayın Kurulu Adına
DOĞAN ÖZLEM**

SÖYLEŞİ

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU'YLA



En başta bu dünya hali rahatsız ediyor mu, etmiyor mu bizleri? Kendi adıma konuşursam, beni ciddi olarak ediyor ve bu dünyaya karşı alternatifleri bir yere kadar gündelik yaşamımda, kendi çapımda üretebilme gücünün kendimde bulunduğunu ve onu seferber etmemin yaşamımı anlamlı kılacağını görebiliyorum. Sizler de görüyorsunuzdur kendinizde olasılıkla. Ama büyük bir çoğunluk için bu, hiç de geçerli olmayabilir. Nedeni de bilmediklerinden, sezmediklerinden değil; cesaret etmediklerindendir. Kant'a döndük işte yeniden. Aydınlanma sonunda lafebeliklerinde karar kılacak söylem işi değil; esas, günbegün bedencanlarımızı sınavacak bir cesaret işidir.

Neden hâlâ özne?*

E.T. • Hocam, ben çoğu zaman sohbetlerimizde konuştuğumuz, derslerde de anlattığımız bir konuyla, özne-nesne ayırımıyla başlamak istiyorum. “Bu ayırım bizi niye rahatsız ediyor?” diye sormak istiyorum. Bu ayırımın ne anlama geldiği yoğun bir şekilde tartışılıyor. Bu tartışmada ise aslında Descartes “günah keçisi” yapılıyor; yani sanki Descartes’tan sonra bütün mesele buymuş gibi. Hatta Husserl, bir yazısında şöyle diyor: “Benim görevim, özneyle nesne arasında Descartes’tan sonra oluşmuş olan inanılmaz uçurumu kapatmaktır.” Evet, düşünsel anlamda olağanüstü derecede ciddi bir problemle karşı karşıyayız. Bu meselenin çoğunlukça tartışılmasının nedeni de bu. Ben bu meseleyi “teknik” tarafıyla ele almıyorum; daha çok, insan deneyiminin bu ayırımı neden uymadığının anlaşılmasını umuyorum. Bu ayırım, mesela bir düşünürü, yirminci yüzyılda yaşayan bir düşünürü, neden bu denli rahatsız etti, etmeli?

• Etmeli mi, etti mi?

E.T. • Etti veya etmeli diyelim, iki tane sözcük kullanalım. Bu soruyu sormamın nedeni şu: Okulda öğrenciler de, ya da kendini entelektüel sayanlar da teknik olarak bu türden bir ayırımın olduğunu ve bundan rahatsızlık duyulması gerektiğini ısrarla söylüyorlar. Bu ayırımı ilişkin rahatsızlık söz konusu olduğunda ise, ister Heidegger’den ister Hegel’den konuşalım, sonuçta gündelik hayatta beni ne kadar rahatsız edebilir bu türden bir ayırım ve neden? Bu ayırım hayatımızı ne kadar etkileyebilir? Savaşları mı önleyecek özne-nesne ayırımını ortadan kaldır-

* Söyleşinin dergi sayfalarında yer bulmasında büyük emeği geçen Tuncay Saygın’a teşekkür ederiz—ed. n.

mak? Özne-nesne ayırımı üzerine kurulan bir düşünceyi ortadan kaldırdığımızda emperyalizm mi bitecek, aşk hayatımız mı güzelleşecek? İlk bakışta arada sıkışmış kalmış, soğuk, entelektüel bir ayırım gibi duruyor bu; ama belki diyorum, siz bize bu söyleşide bu ayırımın neden üzerinde düşünülmesi gereken, hücrelerimize kadar bizi etkileyen bir ayırım olduğunu, bu ayırımı nasıl algılamamız gerektiğini anlatabilirsiniz ve sohbeti de bu yönde ilerletebiliriz diye düşünüyorum. Nedir sizce anlamı özne-nesne ayırımının?

• Bu soru bana aynı anda birkaç şeyi anımsatıyor; kendi düşünsel geçmişimden, öğrenciliğimden—sonuçta ebedi öğrenciyiz ya—bugüne taşınanlar ve kalanlar ışığında şunları söyleyebilirim. Birincisi şu: “Özne” ile “nesne” arasında yapılan ayırımı, modern felsefenin başlangıcında “hukuk”tan ödünç alınan bir kategorileştirme olarak düşünmeli. Biliyoruz ki, felsefe kategorileriyle birlikte gelen her şey hep aynı yerlerde, hep aynı temalar etrafında dolanır; öyle teknolojik ilerlemeye özgü kavramlar gibi hep yeniyi doğru adım atmazlar. İnsanlığın başındaki soruları, baş ağrılarını kendisine dert edinir felsefe. Buraya kadar güzel! Bunun için de belirli bir tarihsel dönemde—ki içindeyiz hâlâ—yapılmış böylesi bir ayırım, öyle görünüyor ki bana, pratikte de işlemiyor. Bu fazlasıyla teorik, dediğin gibi oldukça soğuk, hatta klinik soğukluktaki bu ayırımla gerçekliğe bakmanın neden işe yaramadığı konusunu açarız daha sonra. İşin bu cephesi bir yana, örneğin Lukács gibi yaklaşırsak aynı ayırıma, özne ile nesne arasında yaptığımız ayırımın Antik Yunanı anlamada işe yaradığını görürüz. Bu ayırım, elbette o dönemlerde yaşayanların, belki de bizlerinkine çok yabancı bir biçimde “şeyler”e bakışıyla uzaktan yakından ilgisi olmayan bir ayırımdır; günümüzden geriye doğru bir bakıştır.

Aristoteles’in *Metafizika*’sından kıvrılarak ve tabii ki kendi Marxçı düşünce ardanından güç alarak bu ayırımı işletir Lukács. Bunun bir benzerini Althusser’de de görürüz. Her zaman olduğu gibi, bu söyleşide de önemli referans noktalarından birisi, hakkının yeterince verilmediğini düşündüğüm Althusser olacak. İnsanlar gündelik yaşamlarından başlayarak—ki her şeyin bereketli toprağıdır gündelik yaşam ve gündelik düşünce—nesneleştirirler bir şeyleri hep. Bir şeyleri şu ya da bu şekilde karşımıza bir “nesne” olarak konuşturamazsak, okumak için falanca kitabı şu raftan almak gibi basit bir hedef dahil, ulaşılması, gerçekleştirilmesi gerekli hiçbir hedef, erek yönünde adım bile atamayız. Bu anlamıyla, yani deli gömleği giydirilmemiş haliyle, özne ile nesne arasında basit bir ayırım yapmak kaçınılmazdır ve gündelik yaşamın tüm amorfliği içinde de bu ayırım sürekli olarak yapılmaktadır, hepimizce. Bu noktada altını çizmekle yetindiğim gerçek şudur: Kaskatı ayırımlar insan denilenin, yani dilde barınan, toplumsal olan hayvanın pratik yaşamında işlemiyor gördüğüm kadarıyla.

E.T. • Üzerinde çok çalıştığınız bir düşünür olan Heidegger, Merleau-Ponty ya da başka bir ekolden gelen Whitehead gibi düşünürler, insan bedeninin nerede başlayıp nerede bittiğini bile tanımlamanın oldukça zor olduğunu söylüyor. Bir yandan bu, düşünen egonun karşısına bütün dünyayı ölü olarak koymamak demek. Oysa düşünen egonun dışındaki dünyayı ölü olarak görmesi, belki de “aklın zaferi”dir. Belki de bu, bilimin, teknolojinin gelişmesinin özüdür. Az önce değindiğiniz gibi, her şeyi nesneleştirmenin arkasında da bu öz var; gündelik hayatımızda hiç dikkat etmediğimiz küstahça bir tavır... Bu nedenle sürekli olarak nesneleri manipüle etmeyi tercih ediyoruz diye düşünüyorum.

• En başta “şey”ler ve “şey”leştirilen insan-ötekiler üzerinde egemenlik kurma, onları manipüle edip mülkiyetimize geçirme gibi bir eğilim var. Evet, ama bu geri tepen bir şey aynı zamanda. En yalın örnek, şimdilerde sözü çok edilen, ama yine aynı “şey”leştirmenin tuzağına düşen, dolayısıyla üzerinden yeni iş çarklarının çevrilmeye başlandığı ekolojik kriz. Burada da bir “nesne”leştirme söz konusu. Demek istediğim, bir ticaret nesnesine dönüştürüldüğüdür ekolojinin. Bu olgu, dünyanın kıtlık çeken bölgelerindeki insanlara, “hümanist” teranelerle yardım götürmek adına yeni iş çarklarının çevrilmeye başlamasından bağımsız düşünülemez. Hiç unutmayalım, bilim adamlarının da doğayı cansız bir malzeme gibi gördüğü ve “nesne”leştirdiği gerçeğinin yol açtığı sonuçlar karşısında “ekolojiye saygı gösterelim”, “plastik kullanmayalım” gibi söylemlerle konuşabiliriz; ama bu tümüyle yetersiz bir çaba olarak kalacaktır, bu yolla yeni endüstrilerin ve ona göre sınırlı iş ve belki de sömürü alanlarının oluşturulduğu, sürümdeğer kazandırılan yeni metaların ortaya çıktığı gerçeği göz ardı edildiği sürece.

E.T. • Ne diyorlardı, crisis management mı?

• Şimdi Heidegger’e sorsan, adı bile baştan itici gelirdi ona; “Ne demek, neyi işletiyorsun?” diye sorabilirdi. Adam modernliğin işbilir, iktidar-güç delisi, teknolojik manipülatifliğinin, Almanca deyişle *Machenschaft*ın düşmanı ne de olsa.

S.K.Ç. • Fakat Adorno’ya sorarsak bu, kent hayatına alışamamış bir Alman köylüsünün kır özlemini ontolojinin muğlak diliyle ifade etmesi de olabilir. Bu tartışmaya girmeden önce, muğlak nesnemiz öznenin ne olduğunu ifade etmek için kullandığımız kavramların tarihine bakmakla devam edelim isterseniz. Bugün insandan söz etmeye çalıştığımız zaman, temel olarak birbiriyle içli dışlı üç kavram kullanıyoruz. Birey ya da kişi (individuum, person) diyoruz; benlikten (self) söz ediyoruz, bir de ünlü öznemiz var (subjectum).

E.T. • Evet, genel olarak subject diyelim, ama bu o kadar karışık bir tartışma ki, mesela subject zarf olabiliyor; kendinin farkındalığı, kendilik bilinci anlamına da gelebiliyor. Bu noktada birbiriyle ilintili pek çok kavram devreye giriyor; yani bir egolojik ve egolojik-olmayan bilinçten tutun da, ben/ben-olmayan ayırımına kadar literatürde yoğun bir şekilde tartışılan bir dizi kavram var. Ama bunlar “teknik” tartışmalar. Bana soğuk gelen bir çaba var bu tartışmalar-da ve köylü Heidegger’in kaygılarından da epey uzak tartışmalar. İşin bu teknik tarafı içinde boğulmadan, öznenin ne olduğu meselesini tarihsel bir şekilde ele almaya çalışabiliriz.

• Ben o mantık dizgesiyle yazılan bildik tarihe yarı şaka yollu “gazel-tarih” diyorum, ki bu aslında aşağı yukarı iki tür tarih yapmak arasındaki farkı gösterir. “Gazel-tarih”, özellikle Heidegger tarafından *historisch* ile *geschichtlich* arasında yapılan ayırmada ilkinde denk düşmektedir; yani ders kitaplarında, birçok sıradan ve/veya resmî (her anlamda) her tür tarihte okunan gazeller—bakın “gündelik dil”in bereketli toprağından bir deyiş bu da—karşısında akli başında herkesin duyduğu kuşku, bu kavramla dile getirilmeye çalışılan. Aslında hiç de mantıklı bir tarih değildir *historisch* sıfatıyla dillendirilen, “ekol” ya da resmî sıfatlı, okullarda okutulan ders kitabı tarihidir. Öbürü, yani *geschichtlich*, kendi deyişimle de “öykü-tarih” ise, geçmişten gelen akış içinde gerçekten olmuş, yer almış olayların ve dizilişlerin, varsa düzenliliklerin gerçek tarihi olagelişlerinin deli gömleği içine hapsedilmemiş haliyle, herkesin akliselimine hitap eden akla yatkın bir anlatıdır. Bu ayırımı ve bu ayırımdaki tercihim de akılda tutarak, altını çizdiğiniz temaya uygun bir kategorileştirme yaptım yetersiz de olsa. Doğal olarak, bu konuda okuduğum, esinlendiğim bazı kaynaklar da oldu; Jean-Luc Nancy ile yapılan bir görüşme gibi. Şimdi birkaç nokta üzerinden gidelim. Öncelikle hepinizin malumu kartezyen *cogito* var, yani “düşünüyorum öyleyse varım” diye kullanılageldiği için artık bayat yavan söylemlerin “nesne”si olmuş şu müteârife var. Buna iki açıdan bakmak mümkün. İlkin biliyoruz, bilginin öznesi, senin bahsettiğin gibi Ertuğrul, işte doğayı cansız malzeme gibi gören, şeyleri nesnelere dönüştüren bir özne var ve bilimin gücünün timsali olan “te-kil” ve “soyut” bir özne bu. Bir anlamda soyutlaşan bir özne bu ve merkezinde ise rasyonellik var; onun etrafında dönüyor bu “özne” türü. Öbürü ise, abartmamak şartıyla, fazla şişirilmemesi gereken “dinsel” olanı. Şöyle diyelim: Hristiyan öznenin dönüşümü ile ilgili bir modern özneleşme—ki, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Nietzsche’nin dine karşı tüm yazılarında yıkmaya çalıştığı özne de bir bakıma buydu. Neden abartmayalım dedim? Şundan: Örneğin bu abartı, Louis Dumont’un, kendi inancı gereği olsa gerek, fazlasıyla kurgu bir *historisch*, yani “gazel-tarih”le “neden-sonuç” ilişkisine oturtarak, modern birey ve bireyciliği neredeyse Hristiyanlığa indirgediği, bir anlamda da Max Weber’in

“protestan etiği” ile kapitalizmin ruhu arasında kurduğu zorlama “gazel-tarih”le aynı nesnel ideolojik işlevi yerine getirdiği için. Bu nedenle, abartıp bir kez daha Avrupa-Hıristiyan merkezci ideolojinin tuzağına düşmeden şu kadarını söyleyebiliriz: Modern çağın eşiğinde Hıristiyan öznenin dönüşümü var. Ama bence çok daha önemlisi, bu dönüşümü gerekli kılan ve bir Harold J. Laski’nin, bir Richard H. Tawney’in, üstelik bir de Althusser’in dile getirdiği Avrupa’da kapitalizmin gelişiminin beraberinde getirdiği yeni toplumsal sınıf çıkarlarına uyarlı bir “kişi” (*soi*) ve ona ait şeyler (*et ses choses*), yani kişinin mülkiyeti ve bunun yansısını bulduğu bir hukuk-mahkeme dilinin “özne” (*suje*) temelli felsefe tarafından devralınışı var. Tarihte gerçekten neler olduğunu “öyküleştirip” anlatan *geschichtlich* tarihtir burada asıl önemli olan.

S.K.Ç. • Hıristiyan öznenin modernleşmesinden, Descartes’tan önce Platon’dan gelen özne anlayışının Hıristiyanlaşması, bir anlamda resmileşerek Avrupa’ya yayılışı var. Ne var ki bir yönüyle mesele, doktrinde varolduğu varsayılan bu öznenin aslında nasıl yaşadığına baktığımızda açıklığa kavuşuyor gibi.

• Sınırlarını doğru çizmek kaydıyla, evet, Platon’da da var elbette benzer bir özne anlayışı. Hıristiyanlıkta, tanrısıyla baş başa kaldığında cennetin ebedi huzurunu arayan bir ruhtan söz ediyoruz. Unutmayalım ki, Descartes da Hıristiyan bir düşünür. Ama sözü asıl nereye getirmek istediğim, şunları söylediğimde açıkça anlaşılır umarım. Kartezyen “özne”—ki, *homo rationalis* bu tekil kategoriye dayanmaktadır—günümüzde artık “tüketiyorum, öyleyse varım” demek zorunda bırakılan, rasyonel bir merkezi bulunmayan, yönsüzlüşmüş bir özneye dönüştü. Şimdi “Nereden geldik tüketiciye?” diye soracaksınız. Bir kere şöyle bir olay var: Tüm yönsüzlüğü ve bölünmüşlüğüne rağmen, özellikle modernizmin teknolojik ütopyasında—ki, bu da önceki ütopyalardan, Hıristiyan ütopyalarından bir şeyleri devralmıştır—özellikle Amerika gibi Avrupalılaştırmışlığın en uç teknolojik noktasında oluşan Disneyland *kitschi* ve banliyöler ütopyasında vücut bulan ve sürekli tüketime endeksli sürdürülen gündelik yaşam yoluyla ebedi barışın hızla oluşturulmaya çalışıldığı bir dünyanın insanından dem vuruyoruz burada. Bu insanın, bu öznenin en güzel örneği ise tüketici özne. Şimdi bu özne, en çok *shopping mall*larda (alışveriş merkezleri), o tüketici tapınaklarında gördüğümüz insan türü. Bu Amerikan fantezisinde sanki Amerika cennete gitmeyi öyle arzulamış ki, fiyatları herkesin kesesine uygun yerlerde günahlarından arınmalarını, halasa ermelerini (*salvation*) sağlıyor öznelere—sonu gelmez bir tüketim esrimesini kamçılıyarak. Böylece ebedileştirilen o ruh, yani kartezyen özne, nihayetinde tüketici özne olarak metaların kapalı evreninde sürekli alışveriş yapıyor. Şimdi bir soru atacağım ortaya: Hıristiyan olmayan bir Türkiye’de, neden bu kadar çok “alışveriş merkezi” açıl-

lıyor? Herhalde ciddiye alınması gereken bu soruyu gelecekte irdelememiz hiç de yararsız olmayacaktır. Öte yandan bugünün tüketicisi, şu idealize edilmiş *homo rationalis* değil artık, ona aymalıyız. Tüketici aslında şizofren, yönsüz, yani tutarlı bir birim, ünite değil. Böyle insanlar tanıyor, biliyoruz hepimiz somut yaşamdan. Kredi kartını her ay alabildiğine yükleyen, ama ödeme tarihi geldiğinde de ne yapacağını bilemeyecek denli rasyonellikten uzak, buna karşın bir sonraki ayda “indirimli satışlar” görünümlü sahteliklere ağzının suyu akararak kapılıp, “alışveriş merkezleri”nde ucuzluk peşinde koşup her önüne geleni, gerekli gereksiz her şeyi satın alan insanlar var. Belki hepimize de kısmen bir parça bulaşan bir hastalık bu. Bu da tüketicinin hiç de rasyonel bir merkezi olmadığını, aslında yarıldığını ama ideoloji içinde sanki bir özne olarak ona hitap edildiği için kendini bir ünite olarak görme yanılsamasıyla ayakta durduğunu gösteriyor. Şimdi bu özne kurgusu kısmen Hristiyan kökenli olsa bile, artık Hristiyanlıktan kurtulmuş bir şekilde kapitalizmin, global kapitalizmin işleyişinin küresel dokusu içinde her dil, dinden tüketici olarak metaların kapalı evreninde yönsüz ve bölünmüş olarak yüzedurmaktadır. Bunun ciddi sonuçları var; özellikle bugün adına “birey” (*individual*) denilen, Romalılarda “bölünemez” anlamına gelen *individuum* üzerindeki etkisine bakabiliriz. İlginç bir gerçek daha: Biliyorsunuz, örneğin istatistikte sadece insanlar değil, sözgelimi bir örnekleme alınan cansız, bölünmez şeyler de “birey” olarak adlandırılmaktadır günümüzde de.

E.T. • Peki, şu türden bir bağlantı kurabilir miyiz? Hristiyan öznenin dönüşümünden söz ettiniz. Bu noktada diyebiliriz ki, Hristiyan kültürde, Hristiyanlığın varlık hiyerarşisinde her şeyin insan için yaratıldığı fikri var. Gerçi tektanrılı dinlerin hepsinde de bu anlayışı bulmak mümkün. Bu anlayışın sonuna kadar gitmek değil mi aslında tüketim toplumu? Her şey sizin için yaratılmış; öyleyse bunu kullanın. Augustinus gerçi biraz tereddüt etmiş bu konuda, yani bu dünyadan haz alın ya da almayın demek konusunda gidip gelmiş eserlerinde. Ama sonuçta sahip olun, çünkü her şey sizin için yaratılmış ve siz tepedesiniz varlık olarak... Hocam, bir şey daha ekleyeceğim. Descartes bu düşünceyi almış, inanılmaz bir noktaya kadar götürmüştü. Bir yerde diyor ki, “insanı öyle bir anlatacağım ki, onun var olmak için, özgür olmak için, mutlu olmak için, kendisinden başka bir şeye gereksinimi olmayacak.”

• Evet, Kalvinizmin de temeli budur. Kendine yeterli, mümin bir insan olman istenir. Şimdi de işin öbür yönünü biraz açmamız gerekir belki diye düşünüyorum. Şimdi, Hristiyan kültürünün erken dönemlerinde Descartes’ın benimsemiş olduğu gibi bir özne-nesne ayırımı yoktu herhalde. Zaten Aristoteles, Sokrates gibi filozoflara baktığınızda, bugün anladığımız anlamda “ben” diye

bir şey bulamazsınız; ama benimle ilgili başkalarının ne söylediği, nasıl göründüğüm söz konusudur. Bu ise, birilerinin ifadesiyle, “yapay olanın sahte parlaklığı”yla karıştırılmamalı; çünkü şimdiki simülatif, yani vitrin etkisi anlamında nasıl göründüğüm değildir burada söz konusu olan. Benim şaka yollu benzetmem şu olabilir, günümüzle illa da bir yakınlık kurulacaksa: *İlyada*’da Akhilleus genç ölmeyi tercih etmiştir, değil mi? Bu seçişi—ki, bunun bir seçiş olduğu bayağı kuşku götürür—, günümüzde “hızlı yaşa genç öl, cesedin yakışıklı olsun” şeklinde kamyonların arkasında yer alan sözlere benzetirim. Ama sorun şu: Bu tartışmayı bir yere, sonunda “yurttaş”a getirmemiz, “yurttaşlık”ta bitirmemiz gerekecek. Tüketici ise, az önce ifade etmeye çalıştığım gibi, günahlarından sonu gelmez tüketimle hoyratça arınacak. Kalvinizm ve püriten ahlakın bu anlamıyla siyasi cephesi de vardır. Örneğin, İspanyol fatihleri (*conquistadores*) canına okudular bugün Latin-Amerika olarak bilinen kıtanın, Meksika’nın falan; ama Amerika’da esas sistematik yok etmeyi, tüm hoyratlığıyla dünyayı alabildiğine “nesne”leştiren Anglosaksonlar, Protestan kültürüyle yaptı. Katoliklikte bile bu denli sistematik, soğukkanlı işleyiş yoktu. Şunun için söylüyorum tüm bunları: Bu işleyişin özne-nesne ayırımının yükselişiyle denk düştüğü bir tarihsel dönem var.

E. T. • Dediklerinizi hem vandallıkla hem de sistematik ve de zekice yaptılar, nesnelerini “kitle”ler olarak oluşturdular.

• Evet, vandallıkla, çok sinsi ve zekice yapılmış olabilir; ama bunun sonunda halasa ereceğinin garantisi de yok. Richard Sennett’ten *Karakter Aşınması*’ndaki ilgili bölümü okursak, Protestan etiğine kapılmış olan birinin pek de emin olmadığını görürüz, *salvation* denilen şeye öte dünyada erip ermeyeceğinden. Püriten ahlaklı biri de, kendi “ego”suyla ne kadar iş görebilirse görecektir kendi çıkarları doğrultusunda ve baba-erkek figürü ya da ailenin başı olarak karısı, çocukları, domuzları vb. ile benimsemiş olduğu mevcut hiyerarşi içinde, mümin olarak “dünyevi görevi” (*worldly calling*) gereği yaşamını sürdürecektir, bir umut halasa ererim diye.

E. T. • Zaten Luther de onlara yolu çizmiş: “Çalışmak ibadettir.” Çalışıp kazanın. İlla kiliseye de gitmenize gerek yok, Katolik düşüncenin öne sürdüğü gibi.

E. Y. • Burada Protestanlığın varlıkla ilişkisini komüniter düzlemden çıkarıp bireysel düzleme taşıması gibi bir durum da var. Artık kişi, mesela bir Katolik cemaatinin içinde varlıkla ilişkisini kuruyor ve kendisini orada buluyor değil. Protestan artık kendi benliği içinde bu ilişkiyi bulabiliyor. Mesela artık bir rahipler grubu yok, araçlar kalkıyor. Bir açıdan baktığınız zaman ileri bir atılım gibi, yani bi-

reyin ön plana çıkması anlamında ileri bir atılım. Diğer bir açıdan baktığınızda ise, tam da o Descartes’la başlayıp Kant’la biten, ama bir yönüyle ondan sonra da devam eden içkinliği (immanence) içinde bireyin kuruluşu söz konusu. Yani artık akıl yoluyla tanrıyla kurduğün bağlañtı, sana moral imperatifi verir ve bunun sayesinde sen içinden dışarıya çıkarsın.

• Evet, ama şu da var: Max Weber’in tezine ve bu tezi Türkiye’deki durumu açıklamak için kullananlara kökten karşı çıkan hocam Mübaccel Kıray’ın bizlere okuttuğu kitaplar vardı, protestan etiği konusunda. Şimdi bizde çoğu kişinin okumadığı Harold J. Laski’nin *The Rise of European Liberalism*’i (1936) ve Richard H. Tawney’in *Religion and the Rise of Capitalism*’i (1926) gibi kitaplarda öne çıkan tartışma şu tür sorular çevresinde dönmekteydi: Luther’in, Calvin’in ortaya çıktığı dönemlerde toplumsal-ekonomik dış koşullar neydi? Ticaretin gelişmesi, tarımda kapitalizmin ilerlemesi gibi tarihsel olgular göz önünde tutulduğunda Protestan etiği denen dünyevi sofuluğun pek de gökten zembille inmediği görülür. Şunu ekleyelim: Hristiyanlığın içinde, kerameti kendinden menkul bir şey yok kanımca, “birey”i, “özne”yi ilgilendiren konularda. Bakın, bu arada din konusuna biraz fazla dalmadık mı? Buradan çıkmamız lazım. Eğer dini bir söylemin ağında, onu sanki felsefe söylemiyle aynı şeyler üzerine kafa yoran bir söylem sanıp da dolanır durursak bir yere varamayız.

S.K.Ç. • Evet, öznenin ne olduğu sorusunu, siyasi “öykü-tarih”i içinde ele almayı bırakmak anlamlı olabilir. “Kartezyen özne”nin gökten zembille inmediğini, sonuçta tarihsel, toplumsal ve hatta siyasi bir kurgu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ve bu kurgunun “tüketiyorum öyleyse varım”a kadar gidebileceğini, gittiğini de görebiliyoruz. Bu noktada, dilerseniz, “özne nedir?” sorusuna başka bir açıdan bakmak için modern felsefeden biraz geriye gidelim. Kartezyen anlamda özne-nesne ikileminin karşımıza çıkmadığı bir düşünsel coğrafyada, mesela Epikürosçular çok yalın bir şekilde tanımlıyorlardı özneyi: “Dünya” denilen şey atom ve boşlukların—onların kozmolojisinde boşluklar da var—bir araya gelip dağılmasından ibaretse, insan özü itibariyle bundan neden farklı olsun ki? Dolayısıyla, “özne” dediğimiz şey de tıpkı bardak gibi, böcek gibi, taş gibi çeşitli atomların, boşlukların rastlantısal olarak bir araya gelip dağılmasından ibarettir. Sonuçta, bu kozmolojik görüş içinde özne-nesne ayırımı zaten yok. Dağılmaya yazgılı atom ve boşlukların bir araya gelişinden oluşuyorum. Oysa Descartes, bedeninin varolduğundan bile kuşkulanaacaktır, “Bu el benim mi?” diye soracaktır açık açık.

E.T. • İşte orada korkunç bir şey var, kartezyen özne dediğimiz ego türü kendini her ortaya koyuşunda bütün dünyayı da ortaya koyan bir şey oluyor. Küstahça, inanılmaz boyutta küstahça bir tavır.

S.K.Ç. • Kartezyen özne anlayışına etik temelli önemli karşı çıkış noktalarından biri de bu olsa gerek. Peki, bu küstahlık nereden geliyor? Farklı iki tözden oluştuğunu düşünen yeni bir özne türü ortaya çıkararak, “Ben her şeyi bilebilirim” diyor. Üstelik, kendini tamamiyle bilebileceğini varsaydığı gibi, “Bütün kararlarım dış belirlenimlerden azadedir, tamamiyle özgürüm, her şeyi de yapabilirim” iddiası da var. Yani “her şeyi bilebilirim” ve “her şeyi yapabilirim” gibi iki mutluluk iddiası ile ortaya çıkmakta modern özne. Bu bir tür kibir mi, kendini bilmezlik mi yoksa?

E.T. • Hitler’in korkunç bir yazısı vardı, bir yerde rastlamıştım, “Ne demek bir şeyin bilinmemesi!” diyordu. Bir şeyin bilinmemesi, bir şeyin bizim deneyimimizin dışında kalması da ne demek!

E.Y. • Bu noktayı açabiliriz. Belki öznenin ne olduğuyla onun tarihsel belirlenimi arasındaki gerilime ilişkin bir tartışma yürütülebilir.

• O tartışmaya şu “birey” sözcüğünden hareket ederek gelsek derim. Latince anlamıyla Romalıların bölünemez dediği şu *individuum*un başına ne geldi modernlik koşullarında? Bu konuda, kısmen “The Sense of the World” (*Dünyanın Anlamı*) başlıklı bir yazıdan ve Jean-Luc Nancy’yle yapılan bir görüşmeden esinlendiğimi itiraf edeyim. Bir kere şunu biliyoruz: Bugün artık “birey” olarak adlandırdığımız ünitenin, “yalnız kalabalıklar”ın yalıtılmış atomu olarak boşlukta yüzen asılı küçücük benlerin dünyasında—işte Protestan Amerikası’nda olan yeni düzenlemeler—, gücünün zayıfın hakkına ânında tecavüz ettiği, üzerinde şiddet kullanmaya sanki dünden hazırmışçasına girişiverdiği fiili durumlar yaratılıyor. Kalabalıkların içinde bir sayıya, neredeyse bir hiçe indirgenmiş olan, öyle olduğu sanılan bu asılı küçücük atom, gerektiğinde çok büyük bir şiddet kullanabilecek bir birim, bir ünitedir de gerçekte. Fakat şöyle bir şey de var. Nancy’nin dikkatimizi çektiği bu *individuum*, bu bölünemez şeyin biricik oluşu, kendi (*self*) oluşu kendini sürekli tekrarladığı devinimler içinde gerçekleştirilebiliyor ancak. Kendini kurmaktan, kendini icat etmekten söz ediliyor son günlerde hep (*innovation* dedikleri şeyle bir arada, iç içe olarak da düşünebiliriz bunu). Şimdi sürekli kendini icat etmezsen, yönsüzleşip dağılırsın; değişik yönlere doğru dağılır gidersin. Tüketim şehvetine, esrimesine kapılan bir kadın düşünelim; mağazalarının yüzü suyu hürmetine biz âciz kullarını ilk gün indirimlerinden yararlanıracaktır, yeni açılmış bir alışveriş merkezinde: O hanım birden “Ayşe, Fatma, ne yapıyorsun sen, kendine gel?” dediğinde bu da bir devinimdir, birden bilinçli bir şekilde bir ereğe yöneliyor; yani harcamama ereği gibi bir yöne doğru. Bunun “yurttaş” kısmına geleceği şimdi. “Yurttaşlık” elbette Roma *individuum*undan esinli ve bunun *homo*

*economicus*la olmasa bile *homo rationalis*le örtüştüğünü varsaymamız yanlış olmaz. Rousseau'nun kurguladığı “yurttaş” figürü de bu sanırım. Peki, yurttaş ayırt eden şey ne? Bir kere bölünemez oluşu, yani ta Roma'dan bunu alıyor. Öte yandan bölünüyor, biliyoruz; iradesi satın alınabiliyor demagoglarca, rasyonel iradesi ve seçimleri olduğu varsayılan bu “bölünemez” bütünün (hem de sadece mecazi anlamda değil). Frankfurt Ekolü'nün kuramcılarından Friedrich Pollock'un “Empirical Research into the Public Opinion” başlıklı çok güzel bir yazısı vardır. O yazıda Rousseau'nun *volonté de tous* ile *volonté générale* arasında yaptığı ayırımı dikkat çeker. Çünkü bu ikisi arasında gerçekten de ciddi bir fark vardır. İlki tek tek her bireyin görüşünden, tutumundan yola çıkarak, sayılara vurulabilen bir “herkesin, hepimizin iradesi”ne giderken, ikincisi hiç de öyle sayıya gelir bir şey değildir. Peki, o zaman *volonté générale* neye dayanarak, nasıl ortaya çıkmaktadır?

E.T. • Rousseau'nun en büyük problemi de o.

• Evet, çok büyük bir sorun bu. Pollock kamuoyu araştırmalarıyla ilgili ciddi kuşuklara da sahiptir. Bununla da ilgili en güzel örneklerden biri şudur: O *matchbox questions* dediğimiz sorularla dolu anket çalışmasıyla birlikte gidersin örnekleme; herhangi bir kişiye sorarsın, herhangi bir siyasi meseleyi örneğin. İyi bir soru formuysa eldeki, önceden inceltiştir soru zaten, soru sorulanların hassasiyetine dokunmayacak bir şekilde. Fakat şunu varsayıyorsun burada, “Bu adamın mutlaka bu konu üzerinde bir fikri vardır.” Çünkü o baştan aşağı akılla donatılmış, hep öyle davranacak rasyonel bir ünitedir aklın sıra.

E.T. • Fikri sabittir bir de.

• Bizler de araştırmacı olarak adamın tutarlı olduğunu varsayardık, değil mi?

E.T. • Çünkü onun saçmalaması, derin bir uykuda olması gibi insana ait pek çok özelliğinin olmasını kabul etmiyorsun.

• Daha vahimi şu, kamuoyu araştırmalarının şu tür iflah olmaz yanları örneğin: Soru yöneltilen kişi soru sorulan konuda bir fikre sahip olmayabilir; ama utanç içinde ezilmemek için “Benim mutlaka bir görüşüm olmalı bu hususta, bir kanaatim olmalı, bunu ifade etmeliyim” diye kurnazlıkla, gündelik yaşamın kurnazlığıyla bir cevap uydurur. Araştırmayı yapanlar da onu bu hususta gerçekten düşüncesi, tavrı, seçimi olan biri sanarak, araştırma yöntem ve tekniklerinde “güvenirlilik” (*reliability*) olarak anlatılan şeyi zedelemiş olurlar.

E.T. • *Orada olan yüzde de siyasi literatüre “demokrasi budur” olarak geçiyor, “çoğunluk böyle düşünüyor” diye. Bu irade şuraya yansımış.*

S.K.Ç. • *Siyasetin kitle manipülasyonu olarak işletildiği bir yerde çoğunluğun bir şeyi gerçekten istediği mi, yoksa çoğunluğa bir şey istetildiği mi, belli değildir; ama böylece birileri tarihe erek biçiyor, özne olarak öne çıkıyor olmasın, “çoğunluk bunu istiyor” gibi boş bir lafla?*

• Bunun Hegel’e özgü dediğimiz, katı, rasyonel bir haklı kılınışı da vardır aslında. Bu nedir? Bir *eschaton*dur, sanki tanrı kendisine yabancılaşıyor ve tin tarihin içinde dörtünale giderek bir yere ya da son noktaya varacak. İşte sonunda modernlik, geldik oraya demekle adam, *Mantık*’ının ikinci baskısına önsözde (1831). Bundan ötesi de yok, işte *eschaton* burası; büyük yargı gününe ermediyse de yazgımız çizildi, modernliğin sıkıntı ve tüketim bulutunda. Hegel *shopping mall*ları önceden görmüş bile demek geçiyor içimden, şaka da olsa. Ama yine de ben her zaman Althusser’in tarih sürecini öznesiz, ereksiz bir süreç olarak tasvir ettiği o kısa yazısına geri dönerim. Şunu yazar Althusser orada: Elbette, tarihi öznelere yapar. Siyasi partiler olabilir bunlar; kişiler rolü oynayabilir bu akışta, büyük korporasyonlar ağırlıklarını koyabilir “özne”ler olarak (küçük harfle). Her tür öznenin bulunduğu yerde hep “köken” ve “erek” (Aristoteles’te olduğu gibi, *telos*) ya da ereklerden söz etmek olasıdır. Gene de tüm bunlara karşın tarih süreci Öznesi ve Ereği (büyük harflerle), son durağı olmayan bir süreçtir; yani teleolojik bir süreç değil, bir akıştır. Herakleitos’un ırmağı gibi bir akıştır bu. Biz onu mantık dizgelerine oturttuğumuz zaman, bölünemez bir rasyonellik yumağı sandığımız *individuum*un, kartezyen *egon*un gözaltına çekmeye çalışıyoruz. Bunu Hegel’in yaptığı gibi bir felsefe sistemine, daha da kötüsü şablonuna dönüştürürsen asıl, yani *geschichtlich* tarihe, tarihte gerçekte neler olduğunun öykü-tarihine çok büyük bir ihanette bulunursun. Keşke, “şey”lerin gerçekte nasıl olduğunu irdelemek, senin “kurgular”ına hapsedilecek yerde, şeylerin konuşmasına izin veren bir anlatı olsa. Hegel’in sistemi de en büyük “gazel-tarih”tir. Burada şunu her zaman hatırlamamız gerekir: Hangi erek ve ideali önümüze koyarsak koyalım, gündelik hayatımızdaki ufak amaçlarda bile, devinilen süreçte o kadar çok faktör işlemektedir ki çevremizde, olmasını beklediğimiz, olandan sürekli sapar. “Kızılay’da şu saatte bulunacağım ve şunu yapacağım” derim, ama trafik tıkanmıştır bir kaza nedeniyle, gidemem. Ereklere yönelen her süreç, her edimde o kadar çok bilinemezlik var ki... Bunu bir de tarihe genelleştirirsek, bizler hep özne olarak seçimlerle gelen edimler, içine girilen devinimler içinde kendimizi kuragelmemize rağmen tarih Öznesiz ve gerçekten de belli bir Ereğe gitmeyen bir süreçtir. Bu gerçeğe kulak kabartmak, gündelik hayatta da, düşüncede de, felsefede de biraz daha

mütevazı kılar bizleri diye düşünmekteyim. Bu görünürdeki gerçeklik önünde havlu atarak teslimiyet içine girmek demek de değildir.

E.Y. • “Tarih öznesiz ereksiz bir süreçtir” derken şu geldi aklıma; şimdi mesela bir yandan öznenen bahsediyoruz, bir yandan da öznesiz, ereksiz diyoruz. Oradaki süreç, öznenin hiç olmadığı bir süreç değil aslında. Tarih, farklı tarihsel dönemlerde, farklı türde öznelerin ön plana çıkışıyla ilerliyor olabilir. Ama bunlar arasında evrensel bir öznellik durumu da oluşturamayız. Ama yine de sanki bunların ötesinde bir tür self anlayışını kullanıyoruz.

S.K.Ç. • Ama ne tür bir benlik anlayışı bu acaba? Mesela “Hopiler” olarak adlandırılan bir insan topluluğu var. Hopiler ismini de onları araştıran antropologlar takmış, yoksa bu insan topluluğu kendisini Hopiler olarak adlandırmıyor. Antropologlar bu toplulukta herkesin birbirine “Hopi” şeklinde seslendiğini söylüyor. Yani her birinin farklı bir ismi yok, herkes herkese Hopi diyor. Hopilerin dilinde geçmiş zaman da, gelecek zaman da yok, hep geniş zaman ya da şimdiki zaman kipinde konuşuyorlar. Bu topluluğun gayet keyifli yaşadığını da antropologlar kayda geçmiş. Ama bizim doğduğumuz tarihsel-toplumsal koşullarda sonuçta özne algısı, hatta zaman algısı zaten zorunlu bir kimlik kartı gibi mecburen edinilmiş oluyor. Yani vazgeçemediğimiz özne varsayımı nedeniyle öznesiz bir şekilde ilerleyen süreç fikri bize tuhaf görünüyor olabilir. Sonuçta özne dediğimiz de, her zaman karşımıza belirli bir sürecin içindeki karmaşık ilişkilerin bir biçimi olarak karşımıza çıkıyor. Diğer yandan bilimlerin, felsefenin araştırma nesnesi olan özne ile gündelik hayatımızı idame ettirmek için kullandığımız özne varsayımı arasında ciddi bir fark var. Bir de, sonuçta, özne kavramının farklı disiplinlerde, farklı bağlamlarda farklı şekillerde içeriklendiriliyor oluşuna da dikkat etmek gerek.

E.Y. • Tabii ki. Mesela Kant’ın bahsettiği öznel benin, gerçekten de tarihsel dönem içinde ortaya çıktığını (hani belki de şimdi sonunu konuşuyoruz o öznenin), bu zamana kadar da egemen anlayış olduğunu, o anlamda da bir gerçekliği olduğunu söylemeye çalışıyorum. Şimdi bu özne kurmacadır, değildir ya da tarihsel gelişimin sonucudur ya da değildir; fark etmez. Yani sonuçta, mesela bugün hoca tüketim kültürüne kapılmış bireyden konuşuyorsa, bunun nedeni, onun bir gerçekliği, bir etkisinin olmasından kaynaklanıyor. O anlamda farklı tarihsel süreçler söz konusudur; demin Althusser’den bahsederken değindik, bir sınıf, yani bir birey değil de bir sınıf da tarihsel özne olabiliyor.

• Zaten Althusser de, “tarihin bir öznesi yoktur, bir motoru vardır, o da sınıflar mücadelesidir” diyor. Althusser’in söylediğine şu iki noktayı ekleyelim isterseniz: İlki, Alfred Sohn-Rethel’in Kant’ın düşüncesinin dış koşullarına

atıfta bulunan bir betimlemesi. Şunu öne sürüyor: Kant'ın söyleminin böyle olmasının nedeni; toplumun tarihsel koşullarında yer alan köklü değişimden, özellikle de “değişim değerleri”nin egemen duruma geliyor olmasından ötürü, düşüncede de “değişim soyutlaması”nın (*exchange abstraction*) mümkün hale gelmiş olmasıdır. Dikkat edilmesi gereken, bu düşüncede gerçekleşiyor diye, gene aklımız “özne” temelinde patinaj yaparak, “değişim soyutlaması”nı epistemolojik bir olgu olarak almamak, Sohn-Rethel'in yaptığı gibi, ontolojik bir gerçekleşme sıfatıyla düşünmek gereğidir. Ben- ce, epistemolojiyle ontolojiyi ayırmak ve çoğu bilim felsefecisinin yaptığı gibi, öncekine öncelik vererek bilgi üzerine tartışma yürütmek, özne-nesne ayırımı üzerinden gitmek demektir. Örneğin, muhasebe kayıtları ticaret ve sanayi üretiminin çok yaygınlaştığı bir toplumda öyle bir dünya ortaya çıkmış ki, Kant'taki anlamıyla “transcendental özne”yi (*transzendente Subjekt*) oluşturan, alabildiğine uçta tekil ve evrensel olduğu varsayılmış “Özne” temelinde bir çeşit kapalı hermetik bir sistem oluşturuluyor. Ben de o tür bilginin ve inancın dışındaki toplumsal tarihsel koşullara bakalım diyorum, tıpkı Protestan ahlakı konusunda olduğu gibi. İşte Hristiyanlıktaki büyü- lü dünyanın (*magic kingdom*) sonu da bu işte, Disneyland. İşin öbür yanı şu gibi: Öznenin bitişi, kurgusökümcülük gibi kimi postmodern yaklaşımlarla ilan edildi çoktandır. Şimdi ise, doğan boşluk, yeni spiritüalizmin boşluğuyla doldurulmakta. İşte İslam, özellikle yoksul ülkelerde ve ekonomik bakımdan altta kalan toplumsal kesimlerde yükseliş halinde. Ben yanılmaya, yanlışlanmaya baştan açık olmak kaydıyla, bilimsel bir ifade kullanarak, bir iddia öne süreceğim: İslami dünyanın spiritüalizmi de aynı “değişim soyutlaması” düzeyinde işleyen bir spiritüalizmdir. Belki de öyle olduğu ve İslami akımın egemen olduğu mahallerin gündelik düşüncesinde de kolaylıkla yer tuttuğu için, örneğin şu sıralarda Türkiye'nin önemli tüm kentlerinde mantar gibi bitiveren “alışveriş merkezleri”nde birçok İslamcı insanın da, ailenin de do- laştığını görebiliyoruz.

E.Y. • Evet, işte “İslamın modernleşmesi” denilen de bu değil mi? Bunun an- lamının ne olduğunun, bu kavramın popülerleşmeye başladığı günlerde pek an- laşıldığını sanmıyorum. “Modern İslam” ne demektir? Buna spiritüalizmin de eklemleendiğini görüyoruz. Protestanlıkta olduğu gibi Türkiye'deki sekülerizm tar- tışmalarında da “din, bireyle tanrı arasındaki bir hadisedir ve orada kalmalıdır” şeklinde dile getirilen argüman yeterli olamıyor. O yüzden, Batı'da da mesela, benim görebildiğim kadarıyla topluluk ruhunun canlandırılması, o topluluk ruhu içinde kendisini organik olarak bulan insanın kendi içinden, bir anlamda kendini ittirerek tanrısını ve onun içinde de varlığını bulması... Bunu kartezyenizmin biraz değiştirilmiş hali olarak görmeli.

• İşte bu en başta söylediğimiz şey değil mi? Özne, ister Hıristiyan, ister Müslüman, ister bir başka inanç dairesinden özne olsun, son noktayı *shopping mall* koyuyor.

E.T. • Demek ki, felsefi kartezyen dönüşümle başlayan ve transendental dönüşümle Kant'ta pekinleşen bu bakış, bu özne-nesne ayırımı, bariz bir seçeneksizlik sunuyor: Size sunulanın dışında hiçbir şey aramayın, bulamazsınız! Aslında İslam dediğimiz de bu anlayışın devamı, “kesinlikle kabul ettiklerinizin dışında bir şey aramayın” diyor; yani “zihinsel tembellik” dediğimiz durum değil midir bu? Bana korkunç gelen bu. “Başka bir şey aramayın” diyor. Özgürlük mü istiyorsunuz, verelim, ama başka bir şeyi arama özgürlüğünden vazgeçin!

• Düşünsel tembellik yapmak bile seçimle gelen bir aksiyondur. Bu ise tam bir bırakmışlık, bî-tâb düşme. Zihnin durağanlaşması, düşünemez hale gelişi kişinin. Ama Kant'ın o “Aydınlanma Nedir?”inde yazdığı, bugün de geçerli bence. İnsan aklının bî-tâb düşmesi o kadar kolay bir kurnazlıktır ki, başkası senin için düşündüğünde kolaylıkla sorumluluktan sıyırtırsın. Bu ise asla “yurttaş”lıkla bağdaşmaz. Bugünün yabansı “post-sivil” gündelik yaşamında sürüklenen insanların yönsüzlüğünde, şuna buna inanışında, giderek dindarlığında bile düşünmeden yapan kurnaz bir rasyonalitenin işlediğini biliyoruz.

E.T. • Kant da, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nin bir dipnotunda, her şeyi kendine doğru yorumlayan, yontan insanla daha pragmatik olarak, her konuyu kendi yararına dönüştüren insanı ayırır. Birinin teorik zekâsı daha fazladır, ama ikisi de sonuçta kurnazdır.

• Bu minvalde yine modern tüketiciyi alalım. Maaşını aldığı anda tüketen örneği üzerinden zımnen gittik. Kurnazlığı şuradadır böylelerinin—ki, genelde orta sınıftandırılar: Parasını harcadığı zaman, eşinden veya başka birinden, deyim yerindeyse, nasıl para “tokatlayacağı” yönünde uyanık, pratik rasyonellikte planları vardır bu gibilerin. Kurnazlık bir yana, “şey”lerin değerini veremiyoruz diyeceğim özetle. Tüketicilikten söz etmiştik, değil mi? Bu aynı zamanda, bağımsız düşünme yükü altına giremeyen, aklını kullanacağı yerde kendini başkalarının boyunduruğuna sunup da kurnazca sorumluluktan kaçan, gözümde özgürce kişileşemeyen ve yurttaş olmaya değer görmediğim asalak bireyin kendini bu yolda tüketmesidir. İçinde kendini kuracağı hiçbir dayanak olmayınca, esen yele göre dümen kırar, sonunda da savrulur böyleleri oradan oraya. Bu arada, şöyle insanlar da tanımışızdır hepimiz: Oldukça iyi para kazanırlar; örneğin bir fotoğraf makinesi ya da cep telefonu alırlar, üç gün sonra yenisini, bir sonraki hafta daha bir üst modelini. Hep bir şeyleri yenisıyla

değiştirirler; ama hiçbir şekilde tatmin de olamazlar. Bir örnek daha vereyim: Yüksek binalarda asansör müziği konulmasının bir nedeni, geçen zamanı çok iyi hissedeceğin sessizlikten korkulmasından ötürüdür. Asansörle çıkan insanlar iki dakika bile sessizlik içinde kalamıyorlar. Durup da şöyle tefekküre dalmaktan âciz çoğu birey.

E.Y. • Başından geldiğimiz şu noktaya kadar konuştuklarımızdan şu anlaşılıyor: Artık modern mi, postmodern mi pek bilemediğimiz bu yeni öznellik durumunda içi boş bir özne var elimizde. İşte, kendini tüketime kaptırmış, zamanın akışını hızlandırmış, zamanı bile tüketmeye yönelmiş. Peki, bunun nesi kötü, niye kötü, burada bir kayıp mı var genel olarak, olumsuz bir durumu mu konuşuyoruz?

E.T. • Hayır, deneyimin söylediği gibi yalnızca dünyayı böyle deneyimlemiyoruz artık; hocanın söylediği, tartıştığımız gibi bir dünya var şimdi. Yalnızca bir şeylerin akıp gitmesini, zamanın geçmesini bekleyen bir insan yığını var karşımızda. Absürd bir şey.

E.Y. • İşte bu niye absürd? Herhalde bunu bir şeylerle karşılaştırıyoruz, daha iyisi mi var?

S.K.Ç. • Olmayabilir. Yüzyıllar önce Roma'da da yaşasaydık sanırım buna benzer sorularımız olacaktı. Ama olması gereken bir dünyanın neden mevcut durumdaki dünyaya tercih edilebileceğine dair akla yatkın gerekçelerimiz olabilir elbette. Bu yönde bir şeyler yapmaya da çalışabiliriz.

E.T. • Ben, yine de, hem etik, hem politik hem de felsefi olarak baktığımda ışıklı bir şey göremiyorum günümüzde ve geleceğimizde.

• Aslında basitçe şunu söylüyoruz. En başta bu dünya hali rahatsız ediyor mu, etmiyor mu bizleri? Kendi adıma konuşursam, beni ciddi olarak ediyor ve bu dünyaya karşı alternatifleri bir yere kadar gündelik yaşamımda, kendi çapımda üretebilme gücünün kendimde bulunduğunu ve onu seferber etmemin yaşamımı anlamlı kılacağını görebiliyorum. Sizler de görüyorsunuzdur kendinizde olasılıkla. Ama büyük bir çoğunluk için bu, hiç de geçerli olmayabilir. Nedeni de bilmediklerinden, sezmediklerinden değil; cesaret etmediklerindendir. Kant'a döndük işte yeniden. Aydınlanma sonunda laf ebelliklerinde karar kılacak söylem işi değil; esas, günbegün bedencanlarımızı sınayacak bir cesaret işidir.

MÜDAHALELER



Noam Chomsky'nin medyada yayımlanmak üzere son yıllarda kaleme aldığı kısa görüş yazıları, Irak'ın işgali, Filistin-İsrail sorunu, nükleer savaş tehlikesi, Latin Amerika'daki özgürleşme rüzgârları ve ABD-İran ihtilafı gibi güncel pek çok meseleye değiniyor.

POSTMODERNİZM VE RASYONALİTE



Modern bilim ve rasyonel araştırma, "hakikati" araştıran tarafsız bir pratik olarak görülebilir mi? Alanında tanınmış postmodernist düşünürler ile Albert, Chomsky ve Ehrenreich arasındaki tartışma bu soru etrafında şekilleniyor.

ÇAĞIMIZIN BİLİMLERİ



Michael Albert'in dilbilim, ekonomi, evrim ve kaos kuramları üzerine yazdığı dört makale, bu kuramları basit bir dille yeniden anlatıyor ve kuramlar üzerinde yapılan tartışmalara alternatif bir yorum getiriyor.

TÜRKİYE ERMENİLERİ SAHNESİ VE ÇALIŞANLARI



İlk bakışta mütevazı görünen, ancak Osmanlı Tiyatrosu tarihi araştırmacıları için uzun yıllar en önemli başvuru kaynağı olan bu kitap, modern tiyatromuzun doğuşunu anlatıyor.

HİNKERÊ ZIMANÊ KURDÎ



Kürtçe bilmeyenlere Kürtçe öğretmek için 1921 yılında Kürt Talebe Hêvi cemiyeti tarafından yayımlanmış pratik dil öğrenme kitabı "Hînkere Zimanê Kurdî'nin, orjinal metni ve transkripsiyonu, tek kitap halinde.

DAYIKA WÊRÎN Û ZAROKÊN WÊ



Bertolt Brecht'in, I. Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde kaleme aldığı ünlü oyunu "Cesaret Ana ve Çocukları", dramaturji notları ile beraber ilk kez Kürtçe(Kurmanji)'de.

VARTOVYAN KUMPANYASI VE YENİ OSMANLILAR



Osmanlı Tiyatrosu tarihini çokkültürlü bir girişim olarak mercek altına alan bu kitap, kadrosunu büyük oranda Ermenilerin oluşturduğu Vartovyan Kumpanyası ile tiyatroyu politik bir mücadele alanı haline getirmeyi hedefleyen Müslüman entelektüellerin kısa süren birlikteliğini ele alıyor.

bgst YAYINLARI

0212 251 19 21

www.bgst.org

bgstyayinlari@bgst.org

İki akıl kavramı*

Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı kitabı şu çok ünlü cümle ile başlar: “Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış olan şeydir; çünkü herkes bundan yeterince pay aldığını düşünür; öyle ki, başka şeylerde payına çok zor razı olanlar bile sağduyudan paylarına düşenden fazlasını istemezler.” Bu cümlemin önemini ne kadar çok vurgularsak vurgulayalım, sanırım abartmış olmayız; çünkü bu çok sıradan, zararsız gibi görünen cümlede Descartes ile başlayan düşünce devriminin dayanağını görmek mümkün. Daha bu ilk cümleyle eskinin temeline dinamit yerleştirildiğini ve artık *modern* olarak niteleyebileceğimiz düşünmenin yolunun açıldığını söyleyebiliriz.

Şimdi bu cümlede ne söylendiğine daha yakından bakacak olursak, ilkin burada *sağduyu* ile kastedilen şeyin ne olduğunun yeterince açık olduğunu tespit etmek durumundayız. Bundan, doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisini kastettiğini aynı yerde Descartes kendisi söylüyor. Buna olsa olsa iki ilave mümkündür: Buna göre sağduyu *doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden, güzeli çirkinden* ayırt etme yetisidir. Bu yetiyi böyle tanımladıktan sonra, insanların hepsinin bu alanda eşit bir donanıma sahip olduklarını söylemekten bizi alıkoyabilecek herhangi bir neden bulmak da zor görünüyor. Tabii ki her konunun kendi *uzmanı* vardır ve bu kimseler herkesin bilemeyeceği şeyleri de bildikleri için uzman olarak nitelevirler. Ama bu onların uzman oldukları konularda başka herkesten daha iyi *karar* verebileceklerini göstermez. Hukuk sistemi, yargıçlara, uzmanlık gerektiren alanlarda *bilirkişi* görüşü alma olanağı verir. Ama bilirkişinin işi sadece görüş bildirmektir, *karar* vermek değil; çünkü uzmanlık gerektiren alanlarda ortaya çıkabilecek bir bilgisel eksikliğin bilirkişi aracılığıyla telafi edilmesi koşuluyla

* Bu makale, değerli arkadaşım İbrahim Daşkaya'nın Sakarya Üniversitesi'ndeki öğrencileri için kaleme alınmıştır.

sağduyu sahibi herkesin—dolayısıyla tam da sağduyuyu temsil eden yargıcın da—doğru kararı verebileceği, yani bu konuda da doğruyu yanlıştan ayırt edebileceği düşünülür. Demek ki insanlar arasında bilgisel bakımdan ne kadar büyük farklar bulunursa bulunsun, bilgiler tüm insanlar için ortak olan hep o aynı temele dayandıkları için doğru olan kararı verme açısından hiç kimse bir diğerine mutlak bir üstünlük sağlayamaz. Bu aynı şey, iyiyi kötünden ve—kulağa bugün biraz şaşırtıcı gelse bile—güzeli çirkinden ayırt etmek için de söz konusu edilebilir; çünkü neyin doğru neyin yanlış olduğu kimi zaman son derece tartışmalı olabilse de, üzerinde herkesin anlaşabileceği doğrularımız olduğu gibi, tartışma diğer alanlarda daha uzlaşmaz görülse de, üzerinde herkesin anlaşabileceği temel yargılar burada da eksik değildir. Herhangi bir nesnenin bir ikincisinden büyük, bu ikincisinin ise bir üçüncüsünden büyük olması durumunda birincinin üçüncüden de büyük olacağı nasıl tartışma götürmezse, sözgelimi bir kimsenin normalde taraf olmadığı bir konuda açıkça haksızlığa uğrayan bir başka kimse için kendini riske atarak haksızlığa uğrayan kişi lehine taraf olmasının—durumun bu denli net olması kaydıyla—*iyi* bir şey olduğu da tartışma götürmeyecektir. Bunun yanında, sözgelimi bir pınarın etrafında oluşan zengin ve renkli doğa parçasının *güzel*, ama örneğin buraya kurulan bir fabrikanın kimyasal atıklarıyla oluşan tahribat sonucunda aynı arazinin sunduğu görüntünün—yine durumun bu denli net olduğunu farz ettiğimiz ölçüde—*çirkin* olduğu konusunda da insanlar arasında tam bir mutabakat sağlamak mümkündür. Şu halde, insanların doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden, güzeli çirkinden ayırt etmek bakımından en temelde ortak bir yetiyle donanmış olduklarını varsaymakla Descartes’ın yanlış bir iş yaptığını iddia etmek için herhangi bir neden bulmak pek mümkün görünmüyor.

Ama Descartes, sanki hiç karşı çıkılamazmış gibi görünen bu temel iddiayı tam da ortaya atmakla düşünce tarihinde köklü bir dönüşümü başlatacak önemde bir adım atmış oluyor; çünkü bu iddia ile bütün modern düşüncenin en temel karakteristiği olacak olan bir eğilim kendiliğinden meşruiyet kazanmış olur. Düşünce Descartes’a kadar doğrudan hakikatin ne olduğu ile ilgilenirken, onun bu adımıyla beraber artık doğrudan hakikatin ne olduğunu sormayacak, bizi hakikate götüren *yöntemin* ne olduğunu bulmaya çalışacaktır. Mademki tüm bilgilerimizin temelinde herkeste aynı olan sağduyu bulunur, şu halde hakikatin ne olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmemizin nedeni temel donanımımızdaki farklılıktan değil, olsa olsa bu donanımı kullanmadaki farklı tercihlerimizden, yani seçtiğimiz *yöntemden* kaynaklanıyor olabilir. Bu nedenle, Descartes artık doğrudan hakikatin değil, uygulandığında bizi kendiliğinden hakikate götürecek olan yöntemin peşindedir. Böylelikle, modern düşüncenin üzerinde yükseleceği ilk büyük indirgeme Descartes’ın bu adımı ile birlikte ortaya çıkmış olur: *Hakikat sorununun yöntem sorununa indirgenmesi.*

Descartes'ın bu indirgemesini neden tüm modern düşüncenin ortak temeli saydığımıza ilişkin kısaca iki neden sıralayabilirim. İlk olarak, henüz ortaya çıkan modern bilimler büyük başarılarını tam da böyle bir ortak yöntem idealine borçludurlar. İkinci olarak ise, Descartes'ın felsefi görüşlerine kendi zamanındaki en radikal karşı çıkışlar bile en temelde yine onun bu indirgemesine dayanırlar. Descartes'ın rasyonalizminin tam karşısında yer alan empirizmin de, aynı Descartes gibi, doğrudan hakikatin ne olduğunu sormaktan vazgeçip bizi hakikate götürecek olan yöntemin ne olduğuna ilişkin bir yanıt aradığını söyleyebiliriz. Empirizmin farkı bu soruya verdiği yanıtta yatar. Empirizm açısından da hakikatin ne olduğu konusunda çatışmaya düşmemiz karşısında tek çıkar yol, ortak bir yöntem benimsemektir. Ama bu yöntem, Descartes'ta olduğu gibi tüm bilgilerimizi bazı kurallar aracılığıyla sil baştan kurmak olamaz. Fikirler arasındaki çatışmanın temelinde, empirizm açısından, bu fikirlerde ortaya atılan kavramlardaki kimi muğlaklıklar yatar. Bu nedenle, tartışmaya son vermenin yolu bu muğlaklıkları gidermek olmalıdır. Bu muğlaklıklar ise bir yere kadar mantıksal çözümleme ile giderilebilirse de, çoğu zaman tek başına yeterli olmayacaktır bu. Bu nedenle nihai yöntem, bu çözümleme ile ayırttığımız kavramların asıl anlamları konusunda tam bir mutabakata varmak için, bu kavramların zihnimize nasıl bir *deneyde* verilmiş olduklarını ortaya koymaktır. Empiristlerin bilginin deney dışında herhangi bir kaynağı olamayacağını çok büyük bir ısrarla savunmalarının nedeni de, aslında bu yöntemin diğer durumda işe yaramayacak olmasıdır; çünkü bilginin deney dışında başka bir kaynağı olabileceği bir defa kabul edilirse, anlam çözümlemesi için deneye başvurmak, yani herhangi bir kavramın öğelerinin nasıl bir deneyde verilmiş olduklarını araştırmak tek başına yeterli olmayacaktır. Bu da, bu yöntemin, iddia edilenin tersine, bitmek bilmez tartışmalara son veremeyeceği anlamına gelir.

Sağduyu kavramıyla ilişkili olarak modern dönemin bir başka büyük filozofuna, Immanuel Kant'a bakacak olursak, onun, zamanının genel eğilimine aykırı olarak bu kavrama oldukça kuşkucu yaklaştığını, sağduyu denen şeye hiç itibar etmediğini görüyoruz. Ama bunun asıl nedeni, Kant'ın sağduyu kavramından yukarıda verdiğimiz tanımdan çok farklı bir şeyi anlamasıdır. Yani Kant'ın bu konudaki olumsuz tutumu en temelde salt bir terminoloji problemi olarak görülebilir, çünkü bizim onu "sağduyu" olarak adlandırmamıza—tarihsel olarak bakıldığında hiç de haksız olmayan gerekçelerle—şiddetle karşı çıkacak da olsa, onun "saf akıl" kavramı bizim burada "sağduyu" için verdiğimiz tanımla tam olarak örtüşür. Onun temel eserleri olan üç "Eleştiri", aslında bir bütün olarak sağduyunun temellendirilme girişimidir. Bunlardan ilki, *Saf Aklın Eleştirisi* doğruyu yanlıştan ayırma yetisini, ikincisi olan *Pratik Aklın Eleştirisi* iyiyi kötünden ayırma yetisini ve üçüncüsü olan *Yargı-gücünün Eleştiri-*

si ise, güzeli çirkinden ayırma yetisini transendental yöntemle temellendirmeye çalışır. Transendental yöntemden, temel olarak, yanıt aradığımız soruda belirli türden bir dönüştürmeyi anlayabiliriz. Kant artık doğrudan bu yetilerin insan denen yaratıkta nasıl ortaya çıktıkları sorusuyla değil, insan olsun ya da benzeri başka bir yaratık olsun, bu yetilere sahip herhangi bir öznenin nasıl bir temel donanımına sahip olması gerektiği sorusuyla ilgilenecektir. Yaygın biçimiyle ifade edersek, bu yetilerin nasıl ortaya çıktığını değil, bu yetilerin imkânının a priori koşullarını bulmaya çalışacaktır.

Demek ki, Kant sağduyu kavramının kendi zamanında yüklendiği anlama ne kadar kuşkucu yaklaşırsa yaklaşırsın, kendisinin merkeze aldığı akıl kavramı ve buna dayanan üç *Eleştirisi* ile bir bakıma Descartes'ın başlattığı programı tamamlamaya çalışmıştır diyebiliriz. Bununla birlikte Kant'ın felsefesi, Descartes ile başlayan *büyük indirgeme*, yani hakikat sorununun yöntem sorununa indirgenmesi konusunda kısmen de olsa bir sınırlandırma getirir. Bilgimizin salt fenomenle sınırlı olması, onun ötesinde *kendinde şeyin* bilinemeyecek olması, rasyonalizm ve empirizmin genel olarak kabul ettiklerinin aksine dünyanın bütünüyle rasyonel olmadığı, başka deyişle, ancak kısmen rasyonel olduğu anlamına gelir. Bu görüş, aynı zamanda Descartes ve ardıllarının yöntemsel birlik konusunda bugüne kadar sürdürdükleri aşırı iyimserliğe vurulan bir darbe olacaktır. Ne var ki, Kant bu yönüyle *büyük indirgemeye* karşı duran bir filozof olarak görülebilirse de, diğer yandan o, ontoloji hariç tüm felsefeyi epistemolojiye indirgemekle, ontolojiyi ise kendinde şeyin bilinemeyeceği gerekçesiyle büsbütün imkânsız saymakla, bu indirgemeyi daha da radikal- leştirmiş olur. Bu radikalleştirmenin en keskin ifadesi, onun içeriksiz etiğidir. Kant, etiği, “ahlaksal yargılar nasıl mümkündür?” gibi temelde epistemolojik, *biçimsel* bir soruyla ele aldığı için, sonuçta ortaya, aslında oldukça yadırgatıcı bir biçimde, tüm etik değerleri dışlayan bir etik çıkar. Kant'ın etiğinde merhamet, sevgi, itaat, dayanışma, cesaret gibi etik değerler doğrudan hiçbir rol oynamazlar. Bu tuhaflik da, yirminci yüzyılda Max Scheler'i Kant'ın etiğini aşıp yeniden içerikli bir değerler etiği kurmayı denemeye itecektir. Gerçekten de Kant'ın kendi etiğiyle ortaya koyduğu başarı ne kadar büyük olursa olsun, insanın hayatında sürekli çatışma içinde olan değerler konusunda herhangi bir yol göstericilik şöyle dursun, tamamen sessiz kalması oldukça tuhaftır. Bir örnek vermek gerekirse, sevgi kavramının Kant'ın etiğinde doğrudan bir rol oynayamamasının nedeni şudur: Sevgi buyrulamaz! Oysa burada, bir bakıma hayatımıza anlamını veren bir değerden söz ediyoruz. Kant'ın böylesi temel bir değere bile etiğinde yer verememesinin nedeni, onun da Descartes'la ortaya çıkan büyük indirgemenin etkisi altında olmasıdır; çünkü bu örneğin de çok açık gösterdiği gibi, Kant da her soruyla ilgili olarak ayrı ayrı hakikatin ne olduğunun araştırılması yerine, bizi hakikate götürecek yöntemin araştırılmasını

temele almaktadır. Ahlaklılık ile değerler, sözelimi sevgi arasındaki ilişki bu nedenle hiç sorulmadan kalır, çünkü bizi ahlaklılığa götüren, tüm insanlar için ortak olması gereken yol ancak aklın tüm özneler için geçerli bir buyruğu olabilir; oysa sevgi buyrulamaz.

Kant'ın felsefesi, demek ki, Descartes'ın dünyada en iyi paylaştırılmış olan şey dediği sağduyunun temellendirilmesinde en geniş kapsamlı ve en derine inen çaba olarak görülebilir. Diğer yandan bu çaba, bu temellendirmeyi tam anlamıyla sınırlarına dayandırmıştır. Bu sadece söz konusu temellendirmenin kendisinin sınırlarının gösterilmesi anlamına gelmez, aynı zamanda temellendirmenin *anlamının* sınırlarının ortaya çıkması anlamına da gelir. Bu nedenle, hemen Kant'tan sonra Descartes'ın *büyük indirgemesine* karşı kuşkuların ortaya çıktığını görüyoruz. Bu süreci doğru anlamak için bu kuşkunun doğru-dan Descartes'ın sağduyu ya da Kant'ın akıl dediği yetiye ilişkin olmadığının, öncelikle bu yetinin *anlamına ilişkin* olduğunun altını çizmek gerekir. Bunu şu şekilde ifade etmek mümkün görünüyor: Sağduyu doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etme yetisi olarak tüm insanlarda ortaktır. Evet, doğru! Ama bu ortak zeminin gerçek anlamı nedir? Bu zemin bizim tüm düşünsel hayatımızı tek başına taşıyacak bir temel olabilir mi? Hayır! Çünkü düşünce hayatımızda çoğu kez asıl önemli olan şey, salt doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etmek değil, doğruyu *trivialden*, iyiyi *naiften*, güzeli *kitschten* ayırt etmektir.¹

Doğruyu yanlıştan ayırmak tüm insanlarda ortak olan bir yeti olabilir. Ama bu kadarı düşünce hayatımız için çok dar bir zemindir; çünkü asıl önemli olan, doğruyu ne doğru ne de yanlış olarak görebileceğimiz trivialden ayırmaktır. Trivial yargılar aslında doğrudurlar; ama derinde yatan meseleyle özsel bir ilişkileri olmadığı için, tartışmada yol açtıkları sonuçlar bakımından yanıltıcılar da. Bunu şu örnekte net olarak görebileceğimizi sanıyorum: Çavuş, Nafi'ye sorar: "Sen hiç elektrikli daktilo kullandın mı?" Nafi "Sayılır," diye yanıt verir. Çavuş, "Ne demek 'sayılır'? Ya kullanmışsındır, ya da kullanmamışsındır," diye üsteleince, Nafi duruma açıklık getirir: "Ampülü değiştirmek için üzerine basmıştım." Yanıtın trivial olduğu tabii ki her zaman bu kadar açık değildir ve asıl sorun da burada yatmaktadır. Ama nerede kördüğüm olmuş bir tartışma varsa, tartışmayı çıkmaza sokan şeyin bu türden, aslında doğru, ama tartışma açısından yersiz, bu nedenle de yanıltıcı yargılar olduğunu iddia edebiliriz. Tartışmanın her iki tarafı da aslında doğru şeyler söylemektedirler. Ne var ki

1 *Trivial*, *naif* ve *kitsch* terimleri için Türkçe karşılıklar önerilebilir. Benim bu yolu seçmememin nedeni, bu üç kavramın ancak özgün biçimlerinde, bir yandan birbirlerini diğer yandan da *doğru*, *iyi* ve *güzel* kavramlarını doğrudan çağrıştırmaları. Bu terimlere yabancı olan biri için de bu yazının *bütünü*nün yeterince açıklık getireceğini umuyorum.

bu doğrular gerçekte birbirleriyle ilgisiz olduğu için, tartışma havanda su dövmenin ötesine geçmez. O halde, asıl can alıcı soru şu: Bir tartışmada neyin trivial olduğunu görmek, başka deyişle tartışılan meselenin özünü kavramak, tüm insanlarda ortak olduğunu kabul edebileceğimiz bir yeti midir?

Bu aynı şey, iyiyi kötünden ayırt etmek yetisi için de aynı şekilde geçerlidir. Neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda tüm insanlar arasında tam bir mutabakat sağlayabileceğimiz pek çok örnek bulmak mümkün. Hatta bu konuda Kant'a dayanacak olursak, *kendi başına iyi* olan bir şey bulmamız bile mümkün: Kant'a göre "iyi isteme", ama sadece "iyi isteme" kendi başına iyidir. Gerçekten de, eğer bir eylemin temelinde iyi isteme bulunuyorsa, sonucu ne olursa olsun bu eylemi *kendinde iyi* olarak nitelemek mümkün olacaktır. Ama şöyle bir örnek: Tüm varlığını çocuğuna adayan bir anne onun iyiliği için üzerinde *bilmeden* öyle bir baskı kurar ki, manik depresyonların etkisinde çocuk en nihayet intiharın eşiğine gelir. Kadının yaptıklarında en küçük bir art niyet sezmek için hiçbir nedenimiz olmayabilir. Dolayısıyla, bu annenin hiçbir yaptığını kendi başına kötü olarak niteleyemeyiz. Ama bu eylemleri aynı zamanda iyi olarak da niteleyemeyeceğimizi, çünkü bu eylemlerinde kadının tehlikeli bir biçimde *naif* olduğunu söyleyebiliriz. Yine naif olanın ne olduğunun her zaman bu kadar açık olmayabileceğini, sorunun da asıl burada yattığını söylemeliyiz. Birbirlerinin tam tersi şeyleri isteyen politik aktörlerden her birinin diğerini "vatani satmak"la suçladığı ve tarafların her ikisinin de bu yargılarında samimi oldukları bir durumda, bu taraflardan hiçbirinin gerçekten kötü olmadığını, ama en az birinin naif olması gerektiğini söyleyebiliriz. Ama bunlardan hangisinin naif olduğunu neye göre söyleyebiliriz? Böyle bir yargı için tüm insanlarda ortak olan bir dayanak var mıdır?

Son olarak, aynı şeyi, güzeli çirkinden ayırt etme yetisi için göstermeyi deneyebiliriz. "Zevkler ve renkler tartışılmaz" sözü ne kadar tartışılmaz bir hakikat gibi görünse de, zevkleri ve renkleri hararetle tartışmaktan kendimizi hiç alıkoyamamamız bir fenomendir. Bu söz, güzelin tamamen görelî olduğunu, dolayısıyla güzeli çirkinden ayırt etmek için tüm insanlarda ortak olan bir yetinin bulunamayacağını ifade eder. Oysa bu, en temelde pek doğru gibi görünmüyor. Herhangi bir kimseye güzel görünen bir şeyin başka herkese de güzel görünebileceği bir an ya da durum olabileceğini düşünmekte hiçbir terslik yok. Ben kendi adıma, Robinson Crusoe'nun insansız geçen yıllardan sonra bizim arabesk müziğin en acılısını bile güzel bulacağına iddiaya girebilirim. Bu nedenle, arabesk müziği güzel bulacak kadar insansız ve sanatsız kalmadığımız için ne kadar sevinsek azdır. Sorun burada da güzeli çirkinden ayırt etmek değildir, çünkü güzel olma iddiasıyla ortaya çıkan hiçbir şey çirkin değildir. Burada mesele gerçekten güzel olan ile kitsch olanı birbirinden ayırmaktır. Kitsch güzel olmayan değildir, ama herhangi bir derinliği, ruhu olmadığı için,

bizim için güzel de değildir. Peki, bu derinliğin nede yattığını, bu ruhun ne olduğunu neye dayanarak söyleyebiliriz? Buna dayanak olarak bütün insanlarda ortak olan bir zemin varsayabilir miyiz?

Descartes'ın burada ele aldığımız temel kabulüne geri dönelim. Ona göre sağduyu, ya da Kant'ın deyimiyle akıl, dünyada en iyi paylaştırılmış olan şeydi; bu nedenle de, bütün insanlarda hep aynı idi. Oysa ilginçtir, bizde bu akıl kavramına taban tabana zıt ikinci bir akıl kavramı daha vardır. Üstelik bu ikinci anlamıyla aklın ne olduğunu Türkçe bilen kimselere anlatmak hiç de zor değil; çünkü Türkçedeki bir deyim bunu, bence en somut şekilde, oldukça derinlikli bir biçimde gözler önüne seriyor: “Akıllar pazara çıkmış, herkes kendi aklını beğenmiş.” Şimdi, bu deyimde söz konusu olan aklın bütün insanlarda özdeş olan bir yeti olamayacağı, tersine, insanın kişi olarak tekil bütünlüğünün koparılamaz bir parçası, dahası bu bütünlüğü sağlayan şey olduğu açık. Bu anlamıyla akıl tam da kişinin bütünlüğünü sağlayan şey olduğu içindir ki, o bütünlükten ayrı düşünülemez; kişi aynı kişi olarak bu anlamda aklını seçmede özgür olabilse, bu nedenle dönüp dolaşıp kendisini o kişi yapan akli seçecektir. İnsanların çoğu, hayatları boyunca hep bir başkasına imrenir, onun gibi olmak isterler—onun gibi görünmek, onun yeteneklerine, ününe, parasına sahip olmak isterler. Ama sorun şu ki, kendilerindeki her özelliğin yerine bu imrenilen adamdaki özellikler konacak olsa, ortaya tam tamına bu imrenilen adamın kendisi çıkacak. Ama öyle bir adam zaten var! Bu nedenle, imrenme hiçbir zaman kendindeki özelliklerin tamamının değiş tokuş edilmesinin istenmesi olarak çıkmaz karşımıza. Kişi imrendiği adama ne kadar benzemek isterse istesin, yine *kendisi olmak* isteyecek, bu nedenle de kendisini o kişi yapan özelliklerini değiş tokuş etmek istemeyecektir. Ama nedir bu kendisini o kişi yapan özellikler? Kişi bir diğerrinin sadece dış görünüşünü, parasını değil, yeteneklerini ve hatta bilgisini bile kıskanabiliyorsa, geriye artık değiş tokuş etmeyi istemeyeceği ne kalır? Tam olarak bu deyimde karşılaştığımız anlamıyla akıl kalır.

Her dilde olduğu gibi Türkçede de birbirine zıt şeyler söyleyen pek çok deyim vardır. Pek iyi bilindiği üzere, ileri derecede nüktedan atalarımız, hem “İyi adam lafının üzerine gelirmiş” buyurmuşlar hem de “İti an, çomağı hazırla!” diyerek bizi uyarmayı kendilerine bir görev bilmişlerdir. Akıl konusunda da, sözünü ettiğimiz deyimın karşısına “aklın yolu birdir” gibi son derece kartezyen bir deyim konabilir. Ama buradaki çelişkiye ilkindeki gibi keyfi, ya da rastlantısal bir muzipliğin ürünü olarak yaklaşmak da konuyu hafife almak olacaktır. Bu çelişkinin çözümü, temel olarak, iki akıl kavramının birbirinden ayırt edilmesi, dolayısıyla bu iki deyimın aslında aynı şeye ilişkin olmadıklarını göstermekle mümkün olacaktır. Hatta akla yakın görünen bir yol da, bu ikinci akıl kavramının aslında akıl değil, söz konusu deyimde yanlış olarak akıl diye

adlandırılan başka bir yetiyi dile getirdiğinin gösterilmesi olabilir. Ama sorun salt bir terminoloji sorununa da indirgenemez. Bu yetiye akıl değil, başka bir şey demek mümkün olsa bile, buna söz konusu deyimde akıl denmesi nedensiz değildir. Nitekim, eğer derdimizi İngilizce anlatacak olsak, “akıl yolu birdir” deyimindeki akli “reason” ile, pazara çıkan akılları ise “mind” ile karşılar ve görünüşteki bu çelişkiden kurtulduğumuzu düşünebilirdik. Ne var ki, “mind” ile “reason” arasındaki farkın her zaman tam olarak net olmadığını, iki kavramın birbirleri yerine geçebileceği pek çok bağlamın gösterilebileceğini inkâr edemeyiz. Demek ki, önümüzdeki çelişkiyi çözmenin tek yolu olarak, “pazara çıkan akıllar”ın kartezyen akıldan nasıl *tam olarak* farklı bir şey olduğunu göstermek mümkün olamayacaksa, bu çelişkinin rastlantısal değil, özsel olduğunu kabul etmek durumundayız.

Demek ki, önümüzde duran bu iki akıl, hem birbirlerinden farklı olacaklar hem de birbirleriyle özsel olarak ilişkili. Farkı aslında zaten ortaya koymuş olduk. İlk anlamıyla akıl, tüm insanlarda ortak olması gereken muhakeme yeteneğidir; oysa ikinci anlamıyla akıl, herkesle ortak olmak şöyle dursun, kişiyi o kişi yapan şey olarak, tanımı gereği başka hiç kimseyle paylaşamayacak olan şeydir. Şimdi yukarıda ele aldığımız konuya geri dönersek, bu iki akıl arasındaki ilişkinin de aynı derecede açık olduğunu görürüz; çünkü *doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden* ayırma yetisi ancak ilk anlamıyla akla dayanabilirken; *doğruyu trivialden, iyiyi naiften, güzeli kitschden* ayırma yetisi ancak bu ikinci anlamıyla akla dayanabilir. İlk saydığım türden, yani salt sağduyuya dayanan ayrımlarda aslında hiç problem olmaması, asıl zorluğun hep ikinci saydığım türden ayrımlarda ortaya çıkmasının nedeni de şimdi yeterince aydınlanmış olarak görülebilir. Birinci türden ayrımlar herkeste ortak bir zemine dayanır; oysa ikinci türden ayrımların dayanağı, tersine *ortak* bir zemin olarak hiç düşünülemez.

Buradaki asıl güçlük, bu bakış açısının relativizme sınırsız kapı açıyor gibi görünmesi değildir. Bu, olsa olsa, relativizm probleminin trivial bir problem olmadığını, yani basit ve nihai bir çözümünün olamayacağını ortaya koyar. Asıl güçlük, bu ele aldığımız deyim herhangi bir sınırlandırma olmadan bu genellikle savunulamayacak olmasıdır; çünkü pazara çıktıklarında herkes en nihayet kendi aklını begenecek de olsa, bu akılların gökten zembille indiklerini de düşünemeyiz. Yani bu akılların da kişinin gelişimi içinde başka akıllarla etkileşim içinde ortaya çıktığını kabul etmek durumundayız. Başka bir deyişle, *kendi* aklımızı yaratmak için bile olsa, kimini daha az, kimini daha çok beğenmekte tamamen özgür olmak kaydıyla, *başkalarının* aklına mutlaka ihtiyacımız vardır. Ama en başından tüm akılları reddetmek, kendi aklını bulmaya götürmek şöyle dursun, aklın ortaya çıkmasını tamamen engelleyecektir. Demek ki, bu akıl söz konusu olduğunda Descartes gibi, dışımızdaki her şeyden bir an için şüphe edip tamamen kendi aklımıza yönelmemiz mümkün değil.

Bu aynı konuyu şu şekilde de ele almak mümkün: Tüm düşünsel çabamız, en temelde, başkalarının söylediklerini papağan gibi tekrarlamanın ötesine geçerek söz konusu meseleyi kendi gözlerimizle görmek ihtiyacından kaynaklanır. Bu, her düşünsel çabada özgün olmak, yani başkalarından farklılaşmak eğilimi olduğu anlamına da gelir. Ama bu eğilimi mutlaklaştırmak mümkün değildir; çünkü farklılaşmak için önce benzemek kaçınılmazdır. Demek ki, hiçbir şekilde benzemeye çalışmadan farklılaşmak, farklı olacağımız bir alan kalmayacağı için, mümkün değildir. Ama kime benzemeye çalışacağımız da en nihayet tamamen bize kalmış, yani *kendi aklımız* ile bileceğimiz bir şey.

Klasik rasyonalizm ile klasik empirizmin en temel karşıtlıkları bilginin kaynağına ilişkin görüşlerinde yatar. Rasyonalizm bu kaynağı akılda görürken, empirizm için yalnızca deney bilgiye kaynaklık edebilir. Ama her iki akımın üzerinde anlaştıkları ortak bir görüş de vardır: Bilginin kaynağı herhangi bir “bilgi otoritesi” olamaz. Mademki tüm insanlar ortak bir akılla donatılmışlardır ve bilgiye giden yol herkes için aynıdır, o halde herkes aynı bilgiye herhangi bir otoriteye dayanma ihtiyacı hissetmeden kendisi ulaşabilir. Eğer “bilgi otoritesi” olarak kerameti kendinden menkul, hikmetinden sual olunmaz bir merciyi anlayacaksak, bu kuşkusuz doğru. Ama bunun doğru olması, bilgisel çabalarımızda otoritelerin hiçbir rol oynamadıkları anlamına da gelmez; çünkü her ne kadar hiçbir otorite eleştirilemez değilse de, düşünmenin hiçbir aşamasında otoriteye dayanmadan eleştiri de mümkün değildir. Yani eleştiren aklın ortaya çıkması, en başta eleştirdiği akli *özümsemesiyle* mümkündür; yoksa herhangi bir otoritenin salt görmezden gelinmesi anlamında reddi henüz hiç de eleştiri değildir. Yinelerseniz, demek ki, kendini gerçekleştirme sürecindeki aklın farklılaşma ihtiyacı, bu farklılaşmadan önce benzemeyi, yani değişik otoritelere dayanmayı, onları özümsemeyi gerektirir. Farklılaşma, yani aklın kendini ispatı, ancak bu özümsemeden sonra mümkün olabilir.

Bu söylediklerim, sanıyorum, neden düşüncenin her zaman için ancak bir *gelenek* içinde ortaya çıkabileceğini, dahası bu düşüncenin ancak bu gelenek içinde anlamlı olabileceğini anlamamızı da sağlıyor. Akıl—burada ikinci türden akli kastettiğimi tekrar hatırlatmış olayım—herhangi bir düşünme geleneğinden yalıtılmış ortaya çıkamaz. Bu akıl, gerçi doğası gereği gelenekselleşmiş düşünme kalıplarının aşılmasını hedefler; ama bu en başta söz konusu geleneği içselleştirmekle mümkün olduğu için, çok az yerde karşımıza gelenekten köklü bir kopuş olarak çıkar. Hatta bunun ötesinde, düşüncede çok büyük dönüşümler yaratmış olan eşsiz dehaların bile, belirli bir açıdan içinde bulundukları geleneği aslında devam ettirmiş olduklarını görmemiz mümkündür. Düşünce tarihinin bize birbirlerinden kopuk duran düşünce adaları değil, kimi kalın, kimi ince belirli bir sürekliliği olan çizgiler sunması, demek ki bu aklın ancak

belirli bir gelenek içinde ortaya çıkabileceğinin bir göstergesidir. Öte yandan, bu aynı zamanda, bu aklın *tarihsel* olduğunun bir kanıtıdır.

Gerçekten de, Descartes'ın dayandığı anlamıyla akıl ne kadar tarih dışıysa, onun karşısına koyduğumuz bu ikinci anlamıyla akıl o derece tarihseldir. Doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etme yetisinin tüm insanlar için ortak olduğunu söylemekle, aslında onun tüm zamanlar için de ortak olduğunu örtük olarak zaten söylemiş olduk. Oysa doğruyu trivialden, iyiyi naiften, güzeli kitschten ayırt etme yetisini tüm insanlarda ortak saymadığımız gibi, onu tarih dışı olarak da kavrayamıyoruz. Tam tersine, neyin trivial neyin naif, neyinse kitsch olduğu yargısı belirli bir tarihsel perspektifi, belirli bir geleneği şart koşar; çünkü tarih dışı bakıldığı sürece, trivial olan yalnızca doğru, naif olan iyi, kitsch ise güzel olarak görülecektir. Kitsch için Robinson Crusoe örneğini verdim. İnsanlardan ve onların eserlerinden yıllarca uzak kalmış birisi—bu kişi önceden Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası'nı yönetmiş olsa dahi—, bu denli uzun bir süre sonra dinleme imkânı bulduğu yegâne müzikal yapıta, bu yapıt gerçekte ne kadar bayağı olursa olsun, büyük bir estetik değer atfedebilir. Buna şu örneği de ilave edebiliriz: Rönesans tarzı resimleri gerçeğinden ayırt etmekte zorlanacağımız kadar mükemmel kopya eden bir ressamın eserleri, ortaya sözgelimi hep birbirinin benzeri Mona Lisa'lar koymaktan öteye geçmiyorsa, yaptığı iş pekâlâ kitsch olarak adlandırılacaktır. Ama bu eserleri tarih dışı incelemek demek, bu ressamı Leonardo da Vinci ile aynı kefeye koymak demek olacak; çünkü başta farz ettiğimiz şey, Leonardo'nun tuvale aktarabildiği her şeyi bizim hayali ressamın da aktarabildiği idi. Şu halde, tarih dışı baktığımızda bu ressamın eserini Leonardo'nun eserinden ayırt etmek için hiçbir kıstasımız bulunamaz.

Diğer yandan, sözgelimi bilimciliği savunmak için, metafizik adı altında çok uzun zaman önce sona ermiş bir düşünce geleneğine savaş açmak, örneğin bu geleneğin dayandığı, ama bugün artık ciddiye alınabilecek hiç kimsenin savunmadığı ruh-beden dualizmini yerden yere vurmak, şayet düpedüz yanlış olmadığını farz edersek, trivial olacaktır. Ama tarihsel bağlamından koparır ve bu iddiaları tarih dışı incelersek, doğru iddialar ile karşı karşıya olduğumuzdan başka bir yargıya varamayız. Oysa tartışmalarımızda bizi asıl çıkmaza sokan doğru ile yanlış ayrımı değil, doğru ile trivial ayrımı olduğu için bu tarih dışı bakışın tartışmamıza hiçbir faydası olmayacaktır. Neyin trivial olduğunu görmek ise, en başta eleştirdiğimiz düşünceyi içinde bulunduğu tarihsel bağlamıyla gerçekten *özümsemiş* olmamıza bağlıdır. Ülkemizde son yıllarda globalizm ile düşünsel hesaplaşmanın 1920'li yıllardaki reflekslerle yapıldığını görüyoruz. Bu ise, yapılan eleştirinin bir globalizm eleştirisi olmaktan çok, bir sömürgecilik eleştirisi olması anlamına geliyor. Bu nedenle, bu eleştirideki her somut yargının kendi başına doğru olduğunu kabul etsek bile, dişe dokunur

bir şeyler söylenmiş olduğuna ilişkin güçlü kuşkulardan kendimizi arındırmamız pek mümkün olmayacaktır; çünkü bu eleştiri, eleştirdiği şeyin gerçekte ne olduğunu hiç de anlayamamış gibi görünmektedir. Son olarak, tarihsel bağlamından kopardığımız, arkasında iyi istemenin yattığı her eylemi yalnızca iyi olarak görmemiz kaçınılmazdır. Oysa aynı eylemin somut tarihsel ilişkiler çerçevesinde son derece naif olabileceğini sayısız örnekle çeşitleyebiliriz.

Yeniden Descartes'a dönelim: Aklın tüm insanlarda özdeş bir donanım olduğu iddiası Descartes'ı şu kabule götürüyor: Mademki ben tüm insanlarla ortak bir akla sahibim, şu halde tüm hakikati sırf kendi aklımdan hareketle kendi başıma kurabilirim. Bunun için yapmam gereken, bana doğru olarak benimsetilmiş hiçbir iddiayı kendim sorgulamadan doğru olarak kabul etmemek, yani her iddiayı önce *kendi aklımın* süzgecinden geçirmek olacaktır. Bu tutum, bilindiği üzere, Descartes'ın metodik kuşkuculuğu olarak adlandırılır. Buna benzer bir tutumu, ama tam tersi bir yönden, Descartes'tan yüzyıllar sonra Friedrich Nietzsche'de görüyoruz. Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" talebi, bir nevi "metodik nihilizm" olarak görülebilir kanısındayım. Basitleştirerek anlatacak olursak, otoriteye ve geleneğe karşı bir başkaldırı olarak yorumlayabileceğimiz bu talep de, aynı Descartes'ta olduğu gibi, *kendi aklımın* süzgecinden geçirmedim hiçbir değeri değerli olarak kabul etmemek anlamına gelecektir. Ve nasıl ki Descartes'ın bu yöntemi doğru bildiği her şeyi inkâra, dolayısıyla onu ilkin radikal bir kuşkuculuğa götürüyorsa, Nietzsche'nin "yöntem"i de bizi sorgulamadan benimsediğimiz tüm değerleri reddetmeye, dolayısıyla en başta nihilizme götürecektir. Yine her iki filozof için de başta reddedilenlerin yeniden benimsenebilmelerinin koşulu, bunları *kendi aklımın* süzgecinden geçirmek olarak görünüyor.

Şimdi, görünüşteki bütün bu paralelliğin ötesinde temel farkın şurada olduğunu söyleyebiliriz: Descartes'ın, ortaya atılan her iddiayı önce kendi aklımın süzgecinden geçirme talebinde "benim kendi aklım" ifadesiyle gerçekten özsel olarak bana ait olan bir şeyin kastedildiğini düşünmeyiz; çünkü benim kendi aklımın süzgecinden geçen, bütün akıllar hep aynı olduğu için, tüm insanların da akıllarının süzgecinden geçmiş demektir. Bu nedenle, başkalarının aklının süzgecinden geçmiş olduğuna inandığımız doğruları yeniden kendi aklımızın süzgecinden geçirmeye hiç de gerek duymayız. Böylelikle, evrenin on milyar küsur yıl önce bir büyük patlama sonucu oluştuğunu, evreni oluşturan kütlenin büyük oranda görünmez olan kara maddeden oluştuğunu, bunları kişisel olarak kontrol etme imkânından büsbütün yoksun olsak bile, bildiğimizi varsayarız. Buna karşılık, Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" talebiyle ilgili olarak ortaya koyduğumuz, tüm değerleri önce kendi aklımın süzgecinden geçirmem talebinde "kendi aklım" ifadesiyle kastın gerçekten özsel olarak bana ait olan bir şey olduğu açık; çünkü burada

söz konusu olan şey herhangi bir değerin tüm insanlar için tüm zamanlarda geçerli olması değil, bu değeri içinde bulduğum somut tarihsel koşullarda *benim samimi olarak benimsemem* gerçekten mümkün olup olmadığı. Sözgelimi, Nietzsche'nin içinde bulunduğu somut tarihsel koşullarda kendimize şu soruyu sormak kaçınılmaz olacaktır: Hristiyanlığın değerlerini *benim* bugün, sanki hiçbir şey olmamış gibi, *samimi olarak* benimsemem hiç mümkün mü? Bu değerleri samimi bir şekilde olmasa da benimsiyormuş gibi yapmak, toplumla barışık bir yaşam için en makul yol olarak görülebilir. Ama bu durumda başkaları yanında kendimi de kandıracağım, dolayısıyla kendi aklıma ihanet ediyor olacağım açık.

Burada karşımıza çıkan aklın, yine az önce ayırt ettiğimiz ikinci türden akıl olduğu açık. Bu benim herkesle aynı olmamı sağlayan tüm insanlarla ortak donanımım değil, benim *kendi olmamda* bana yol gösterici olan, dolayısıyla bana benim tekil bütünlüğüm içinde özsel olarak ait olan bir donanımdır. Kendi olmam her şeyden önce tarihsel akış içinde bilinçli bir pozisyon almak olarak ortaya çıktığına göre de, bu akıl daha çok bir tarihsel bilinç ile ilgili görünüyor. Diğer yandan, trivial, naif ve kitsch üzerine ancak böyle bir bilinç aracılığıyla bir fikrimiz olacağı açık. Sözgelimi, değerler söz konusu olduğunda kişinin kendi bütünlüğünden hareketle tarihsel bağlamı içinde yeniden değerlendirmeden benimsediği her değer naif olacaktır. Örneğin, koşulsuz itaatin bir değer olarak savunulmasını bizler bugün neredeyse oybirliğiyle naif olarak niteleyebiliriz. Ama dayanışma gibi, değerinden bugün de kuşku duymadığımız bir değeri bile, eğer bunun mutlak alındığında bir tek tiplleştirme aracı olduğunu göremiyorsak, naif olarak savunuyor olma ihtimalimiz vardır.

Diğer yandan, benim kendi aklımın yol göstericiliğiyle kendi olmamın bir yolu olarak değerlerin yeniden değerlendirilmesi yalnızca naif olanın değil, kitsch ve trivial olanın da en genel koşulu gibi görünüyor; çünkü kitsch de, trivial olan da yine değerlerle ilgilidir. Sanatın günümüze kadarki tarihsel yolculuğunda ortaya koyduğu değerleri ve onun bugününü bağımsız bir gözle değerlendirememek, sanat adına ortaya konan kitsch ürünlere sanatsallık payesi biçmemiz riskini getirecektir. Doğrular söz konusu olduğunda ise, bunların gerçi zaman içinde mutlaka yanlışlanmadıklarını, ama buna rağmen pekâlâ trivialleşebildiklerini, bununsa aslında bu doğruların değersizleştikleri anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Şu halde, değerlerin bağımsız bir gözle yeniden değerlendirilmesi, doğruyu trivialden ayırmanın genel bir koşulu olarak görülebilir.

Modern düşüncenin en önemli özelliği, az önce değindiğim gibi, hakikat problemini yöntem problemine indirgemesiydi. Modern dönemde artık, örneğin antik dönemde olduğu gibi, hakikat sorunu her problemle ilgili ayrı ayrı ortaya konmaz; bunun yerine, bizi her durumda kendiliğinden hakikate götüren yolun ne olacağı araştırılır. Bu düşünsel devrim, modern bilimlerin

hem ortaya çıkmasına hem de günümüze kadar baş döndürücü bir hızla gelişmelerine olanak vermiştir. Bu bilimler sayesinde bugün evren konusunda, üzerinde yaşadığımız dünya konusunda, ya da örneğin biyolojik kökenimiz konusunda üzerinde tam bir mutabakat sağlanmış bir yığın bilgiye sahibiz. Ama bu, tabii ki, üzerinde mutabakata varamayacağımız hiçbir sorun olmadığı anlamına gelmiyor. Kim olduğumuz, nerede durduğumuz, durduğumuz yerde ne aradığımız, nereye gidebileceğimiz gibi konularda bugün eskiye oranla çok daha az mutabakat olduğunu söylemek mümkün. Ama üzerinde tam bir anlaşmanın olmadığı sorunlar yalnızca bu türden çok genel problemler değil. Örneğin, ortaya koydukları tüm başarılarla rağmen bilimlerin aslında ne yaptıkları konusunda da, hatta bilimin gerçekte ne olduğu konusunda da tüm insanlar şöyle dursun, körü körüne bilimciliği savunanlar arasında bile tam bir mutabakat sağlamak mümkün olmamıştır.

Hakikat sorunu yalnızca doğruyu yanlıştan ayırt etmenin yeterli olduğu durumlarda tabii ki yöntem sorununa indirgenebilir. Ama bu, ortada *tartışmaya değer* bir şeyin olduğu çok az durumda yeterli olacaktır. Bunun dışındaki her tartışmada, doğrunun ve yanlışın, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin *ötesinde* doğruyu trivialden, iyiyi naiften ve güzeli kitschden ayırt etmemiz gerekecektir. Bunları ayırt etmenin ise hiçbir yerde hazır bir reçetesi yok. Bir başka deyişle, bu türden ayırt etmeler söz konusu olduğunda hakikat sorunu yöntem sorununa indirgenemez; çünkü neyin trivial neyin naif, neyinse kitsch olduğunu bize her durumda gösterecek genel, tarih üstü bir kıstas bulmak mümkün değildir. Bu nedenle, neyin trivial neyin naif, neyinse kitsch olduğunu, her tür yöntemin ötesinde hakikat sorununun kendisiyle ilgilenmeden söyleyemezsiniz; aksi halde, bu *ezbere* bir yargı olarak en başta kendisi trivial olacaktır. Bunun gibi, aslında trivial olarak gördüğümüz şey *ezbere* doğrulardan, naif dediğimiz şey *ezbere* iyiliklerden, kitsch dediğimiz şey ise *ezbere* güzellemelerden başka bir şey değildir. Bu da demek oluyor ki, neyin doğru ama trivial, neyin iyi ama naif, neyin güzel ama kitsch olduğunu *başkasının aklıyla* değil, ancak *kendi aklımızla* kavrayabiliriz. Bu kendi aklımız ise, tam da bu nedenle, tüm insanlarla ortaklaşa sahip olduğumuz bir akıl olamaz. Bu akıl, içinde bulunduğumuz tarihsel bağlam içinde tekil bütünlüğümüzün ayrılmaz bir parçası, dahası bu tekil bütünlüğün kurucu unsurudur. Bu da demek ki, bu akıl bir defalık olan varlığımızın içinde bulunduğumuz tarihsel bağlamdaki bütünlüğünün farkında olmamızın hem aracı, hem sonucudur.

Değişmez doğruların varolduğunu kabul etmek hiç de yersiz değildir. Ne ki, çoğu kez doğrular bir gün gelip yanlışlanıyor olmasalar bile, trivialleşmekten de kurtulamayabilirler. Hatta ortaya atıldığı tarihsel bağlam içinde en “derinlikli” doğrular bile, zamanla geleneğin kalıplarına dökülüp ezberler haline geldi mi, en nihayet kendileri de trivialize olmuşlar demektir. Bunun en can

alıcı örneği, belki de burada ortaya koymaya çalıştığım akıl kavramına en yakın düşünce olan varoluş felsefesinin günümüzde nasıl trivialleşmiş olduğudur. Sözelimi “varoluş özden önce gelir” yargısı, her yerde bu felsefenin temel dayanağı olarak karşımıza çıkıyor. Ama bu iddia ortada bırakıldığı sürece, yani ortadaki pek çok iddiadan biri olarak görülüp, genel olarak doğru olup olmayacağına bakıldığı sürece, dile getirdiği hakikat trivialize edilmiş demektir. Böyle bakıldığında o artık, örneğin, entelektüel bir din yedeğinden başka bir şey değildir.

Neyin trivial neyin naif, neyinse kitsch olduğunu bulabilmek için uygulayabileceğimiz hazır bir reçetemiz yok. Bunun tek yolu, içinde bulunduğumuz çağı doğru okumak. Ama bunu başkalarının aklıyla değil, ancak kendi aklımızla yapabiliriz. Demek ki, Kant’ın başka bir bağlamda talep ettiği gibi, çağı okumada da kendi aklımızı kullanma cesareti göstermekten başka yolumuz yok.

Özne felsefesinde iki dönüm noktası: bazı güncel yaklaşımlar bağlamında René Descartes'tan Adam Smith'e öznenin kuruluşu ve kurtuluşu

*İnsan halinin talihli tabiatı, (...) zorluğa
meydan veren koşulların ortadan kaldırılması
için tam da kendisinin araçları da önermesidir.*

John Millar

(1735-1801; Smith'in ilk öğrencilerinden)

Özne ve öznellik üzerine pek çok çalışması bulunan ve ayrıca Hegel üzerine araştırmalarıyla bilinen Alman düşünür Dieter Henrich, alt başlığı *Öznellik Üzerine Okumalar* olan kitabında öznellik sorunu üzerine eğilmesinin amacının, “insani olanın geleceği”ne dair yeni bir perspektif kazanmak olduğunu belirtiyor.¹ Felsefe tarihinde büyük atılımların dürtüsünün hep böyle bir perspektif arayışı ve gizil özgürleştirici yapıları ve yeni olanakları açığa çıkarıp geliştirmek olduğu söylenebilir. Bugün de, felsefede ve bilimlerde yürütülen güncel tartışmalara bakıldığında, böyle bir arayış içinde olduğu belirtilebilir. Klasik modern felsefe de böyle bir taleple ortaya çıkmıştır. Henrich'in belirttiği gibi, klasik modern felsefe, ileri sürmüştüğü

1 Dieter Henrich, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007, s. 15.

argümanlarında “insanın kendi düşüncesinin ve etkinliğinin öznesi”², bilinçli faili olduğu ve olabileceği savına merkezî bir anlam yüklemiştir. Köklü değişim ve hemen her şeyde yeniden başlama arayışında gerçek, özne ve özgürlük anlayışı ve kavramları, klasik modern felsefenin başvurduğu en güçlü kavrayışlar olmuştur. Bu felsefenin başlangıcıyla ismi ayrılmaz bir şekilde ilişkili olan René Descartes (1596-1650), *düşünüyorum, öyleyse benim (je pense, donc je suis)*³ sözü ile skolastik felsefeye toplu bir saldırı başlatmıştır ve böylelikle, istisnasız hemen her şeyi köklü olarak değiştirmeyi amaçlamaktadır. Öyle ki, Descartes, bu radikal amacına ulaşabilmek için seçmiş olduğu yöntemi, yeni felsefi bakışı ve bunlara dayanarak elde edeceği *gerçek* bilgiyi temellendirebilmek için, kendisine skolastik felsefeye dayalı olarak zararlı ne öğretiliyse, hemen her şeyi “ruhumdan kökü ile sökmek istiyorum”⁴ diyor. Yanlış anlaşılmalıdır; Descartes, skolastik felsefede yararlı şeyler de görmektedir ve eleştirisi bunları yıkmayı değil, tersine kurmak istediği yeni felsefe çerçevesinde muhafaza etmeyi amaçlamaktadır. Benzer bir şekilde Henrich de, bugün özne üzerine yeniden düşünürken, Nietzsche ve Heidegger’den kaynaklanan salt “yıkıcı ayaklanma”⁵ ruhuna ve özne teorisine hâkim olan bugünkü bazı basitleştirici yaklaşımların tersine, klasik modern özne felsefesinin derinliğinin kavranmasının yeni açılımlar için kaçınılmaz olduğuna dikkat çekiyor.

Descartes’ın denemiş olduğu felsefi devrimin derinliğini ve çapını gösterebilmek ve de bunun ortaya çıkardığı sorunları ele alınan konu bağlamında sergileyebilmek için, onun özne kavramına vermiş olduğu yeni anlama bakmak yerinde olacaktır—ki bu, aynı zamanda yazıda kullanılan özne kavramının ne anlamda kullanıldığına da açıklık getirecektir. Dil felsefesinde cümle teorisi

2 Dieter Henrich, a.g.e., s. 18.

3 René Descartes, *Discours de la Méthod* (Fransızca/Almanca), yay. haz. H. Ostwald, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001, s. 65. Descartes’in *Discours de la Méthod* başlıklı eserinden aktardığım bu cümle, bilindiği üzere, Türkçeye genellikle “Düşünüyorum, öyleyse varım” olarak çevrilir. Bu çeviri yanlış olmasa da—çünkü “suis”, “être” (*olmak*; İng. *to be*, Aln. *sein*) fiilinden geliyor—, cümlelerin tam karşılığını vermediği kanısındayım. Descartes, “varım” tabirini açıkça, Latince kaleme aldığı *Meditationes de Prima Philosophia*’da kullanıyor. Şöyle diyor Descartes: *Benim, varım (Ego sum, ego existo)*. Bkz. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia* (Latince/Almanca), Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2004, s. 78; italikler Descartes’a aittir). *Discours de la Méthod*’taki cümlede Descartes, “ben”in salt varoluna durumunu aşan özne boyutuna vurgu yapıyor. Bundan dolayı, ele alınan konu bağlamında *Discours de la Méthod*’tan aktarına yapmayı ve bu cümleyi, (*je pense, donc je suis*) *düşünüyorum, öyleyse benim* olarak çevirmeyi uygun buldum (italikler Descartes’a aittir).

4 René Descartes, *Discours de la Méthod*, s. 45.

5 Dieter Henrich, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, s. 18.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

çerçevesinde kullanılan özne kavramı üzerinde burada durulmayacaktır. Konuya, daha çok, ontolojik anlamda kullanılan özne kavramına dönerek açıklık getirilmek istenmektedir. Ontoloji çerçevesinde, varlığa bazen özne özelliği yüklenir. Bu, özne (*subject*) kavramının töz (*substance*) kavramıyla yakından ilgili olduğuna işaret etmektedir. Joël Biard'ın belirttiği gibi, ortaçağ felsefesi, bu anlamda düşüncenin içeriğinin “nesnel” varlığı karşısında dış dünyayı “öznel varlık” olarak betimlemektedir. Descartes, ortaçağ felsefesinin kavramlarına sadık kalarak ve insanın düşünsel boyutuna gönderme yapmak için, özne kavramını hiç kullanmasa da, bu iki varlık kategorisini karşı karşıya getirmektedir. O, düşünen tözden (*ben*) ve genişliği veya çapı olan tözden bahsetmekle ortaçağ felsefesinin kategoryal yaklaşımını tersine çevirmekte ve böylelikle, özne ve nesne kavramlarının yerlerini değiştirip yeniden tanımlamaktadır. Descartes'ın sergilemiş olduğu yeni felsefi yaklaşıma göre, töz kavramı bundan böyle varlığı değil, kendi düşünsel etkinliklerinin ve isteklerinin doğrudan bilincinde olan *beni*, nesne ise, ya bilincin yönelimsel içeriğini, ya da temsili sunulan şeyi betimlemektedir.⁶ Şüphesiz, skolastik felsefeye özgü kategoryal ilişkinin tersine çevrilmesiyle birlikte, bireyin, onun üstündeki kurumlar karşısında gerçeği bilebileceği düşüncesi ve bu konuda iddia ileri sürme hakkı gerekçelendirilmiş olmaktadır.

Bu belirlemenin siyasi sonucuna en çok vurgu yapanlardan birisi G.W.F. Hegel (1770-1831) olmuştur. Örneğin, 1821/2 tarihli *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'inde şöyle diyor Hegel:

Genel olarak insan tininin kendi derinliğini hissetmiş olması, onun kendi kavrayışından önce tamamiyle gerekçelendirilmiş hiçbir şeyi tanımaması ve onun için hak ve özgürlük vesaireye dair kendi duygusundan... [ve düşüncesinden—D.G.] başka hiçbir şeyin o kadar sağlam ve kutsal olmaması, yeni döneme özgü önemli bir görünüş ve tinin yeni yönelimidir. O, bu tahayyüllerde hükümetin uygulamalarını değerlendirmek için kendi ölçüsünü görmektedir. İnsanlar yönetmeliklere uysalar da, bu konuda kendine ait düşünceye sahip olma hakkını muhafaza etmektedirler.⁷

Kuşkusuz, Descartes ile başlayan felsefedeki bu yeni yönelim, “gerçek nedir?” sorusu ile doğrudan ilgilidir. Onun özneyi düşünce ile özdeşleştirmesi, bir baş-

6 Joël Biard, “Subjekt”, *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, yay. haz. H.J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, cilt 4, ss. 474-5.

7 G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts: Vorlesungen von 1821/1822*, yay. haz. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, s. 33.

ka deyişle öznelci idealist yönelimi, doğal olarak bilginin nesnelliğinin, gerçek nedir konusunda ileri sürülen iddianın pekinliğinin nasıl sağlanacağına dair soruyu da yeniçağ ve modern felsefenin gündemine taşımıştır. Hans Heinz Holz, burada karşı karşıya bulunulan *özne-nesne* ilişkisine dair felsefi sorunu ve buna ilişkin tartışmaları/kavgaları şöyle betimliyor:

Düşüncenin mantıksallığında, öznelğin ve nesnelliğin birliği, eş deyişle öznel olanın nesnelliği ve nesnel olan için öznelğin gerekçelendirme stratejisi kurulmaktadır. Bu epistemolojik öznelciliğin ontolojik bir önkoşulu öyle pekinleştirilmelidir—ki, relativizme veya agnostizme düşmesin. O halde, düşüncenin mantıksallığının, varlığın mantıksallığına tekabül ettiği nasıl gösterilebilir?—bu soru, Descartes’tan bu yana yeniçağın büyük sistem felsefelerinin peşini bırakmamıştır.⁸

Tabii Descartes, bugün algılandığının veya genel olarak yorumlandığının tersine, felsefi çabasını salt teorik sorunlarla sınırlamamıştır. Onun amacı, *Discours de la Méthode*’ta açıkça belirttiği gibi, sadece bir “doğru yargılama” teorisi inşa etmek değildir. Descartes’ın öncelikli amacı *ilk felsefeyi* yeniden kurmak olsa da, o, doğru yargılamanın “doğru davranma”nın önkoşulu olduğunu çok iyi biliyordu.⁹ Dolayısıyla gerçeklik üzerine her sav, Descartes’ın da açıkça belirttiği gibi, aynı zamanda etkinlik teorisiyle de ilişkilidir ve bu, davranışlarımızın doğru veya yanlış olduğunu, önceden nasıl kestirebileceğimiz ve sonradan nasıl bilebileceğimiz sorusunu da içinde barındırır. Descartes bu sorulara tanrı kavramına gönderme yaparak yanıt verilebileceğini düşünüyordu—ki, daha sonraki tartışmalar ve gelişmeler, onun bu önerisinin çoğu düşünürü tatmin etmediğini göstermektedir. Smith’in (1723-1790), eserlerinde bu iki soruya özne felsefesi çerçevesinde, Descartes’ın *düşünüyorum, öyleyse varım* belirlemesinden hareketle vermiş olduğu yanıtın tam karşıtı ve çok daha kapsamlı bir yanıt vermeye çalıştığı görülmektedir.

Şüphesiz, burada çalışmanın merkezine neden Descartes ve Smith’in konduğu sorulabilir. Örneğin, neden Descartes ve Marx, veya daha popüler ve güncel olan birisi, örneğin Habermas veya Derrida değil de, Descartes ve Smith? Bu sorunun yanıtı, Descartes’ın bilginin öznesini kuruş biçimi ve onun bilgisinin nesnelliğini temellendirmek için seçmiş olduğu yöntem ile ilgilidir. Özne felsefesinde Descartes “ben” ile başlarken, Smith “diğer ben” ile başlamış ve Descartes’ın belirlemesinin karşısına, *kendimizi, diğerleri bizi nasıl görüyor-*

8 Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 1, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1997, s. 137.

9 Bkz. René Descartes, *Discours de la Méthode*, ss. 55-7.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

sa veya diğerlerinin bizi nasıl gördüğüne inanıyorsak öyle görürüz belirlemesini koymuştur (bunun ne anlama geldiği aşağıda görülecektir). Böylelikle özne felsefesinde mümkün iki temel duruş formüle edilmiş oluyor ve daha sonraki tartışmalar, aşağıda da göreceğimiz gibi, ya bu iki temel duruş arasında gidip gelmektedir ya da bunlardan birini canlı tutup geliştirmeyi amaçlamaktadır. Örneğin Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te bu birbirine tamamiyle zıt ve çok farklı sonuçlara götüren iki yaklaşımı, *cogito* ilkesinden hareketle (kanımca başarısızca) birbiriyle uyuşturmaya çalışmıştır. O, bir taraftan insan hakikatinin incelenmesine *cogito* ile başlanması gerektiğini düşünmektedir ve bilinci bilinç dolayısıyla tanımlamaya çalışmaktadır. Ama diğer taraftan, farkında olmadan, *cogito* ilkesinin tam karşıtı olan Smith'in ilkesini üstlenip “kabul ediyorum—ki ben, diğeri beni gördüğü gibiyim” demektedir. Sartre da, birçok başka düşünür gibi, Smith'in Descartes ile yürüttüğü köklü tartışmayı dikkate almadığı için içinden çıkamadığı çelişkilerle karşı karşıya kalmaktadır.¹⁰ Kısacası, Descartes ve Smith, çağdaş özne felsefesinde mümkün iki temel duruşu formüle etmekle, modern felsefe tarihinde iki en üst aşamayı da temsil etmektedir.

Aşağıda kullanılan “özne”, “insan”, “ben” veya “birey” kavramları ya aynı anlamda kullanılmakta, ya da sözün gidişatına bağlı olarak birbirine yakın olsa da, belirgin olarak şu iki anlamda kullanılmaktadır: Bunlardan birine yukarıda işaret edilmiştir: İnsan, kendi düşünce ve etkinliklerinin öznesi ve dolayısıyla bilinçli faildir. Diğerisi ise, tarih felsefesi çerçevesinde kullanılan anlamdır ve daha çok, *kolektif özne* (soyutlama düzeyine bağlı olarak: İnsan, grup, toplumsal sınıf vs.) kavramına gönderme yapmaktadır.

Gerekli bir hatırlatma: Adam Smith kimdi?

Rosa Luxemburg'un (1870-1919) belirttiği gibi, Adam Smith, on dokuzuncu yüzyılın başlarında, Napoléon'un yanında en güçlü hükümdar olarak görülmektedir.¹¹ Yaşadığı dönemde yayımlanmış olan eserleri, *The Theory of Moral Sentiments* (*Ahlaksal Duygular Teorisi*) ilk olarak 1759'da, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (*Ulusların Zenginliğinin Doğası ve Kaynakları Üzerine Bir Araştırma*; bundan sonra *Ulusların Zenginliği* olarak gönderme yapılacaktır) ise 1776'da yayımlanmış ve her ikisi de 1789'daki büyük Fransız Devrimi'ne kaynaklık eden en önemli eserlerdendir. Bir dizi iniş ve çıkıştan, geri çekilme ve yeni dalgalanmalardan sonra, *sosyal*

10 J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, Methuen & Co Ltd, Londra, 1972, ss. 20, 73-8, 84, 221-2.

11 Bkz. Rosa Luxemburg, “Zurück auf Adam Smith”, *Gesammelte Werke*, cilt 1/1, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 729.

cumhuriyet talebini gündeme getirmekle işçi sınıfının da tarih sahnesine çıktığını haber veren 1848 Devrimi'yle birlikte devrimin zaferi dünya çapında nihayet kesinleşmiştir ve Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'da—Friedrich List'in (1789-1846) korumacı iktisat teorisini geçici olarak benimseyen Prusya gibi birkaç istisnanın dışında—bütün devletler, iktisat politikalarını Smith'e özgü olmayan ama artık Smith'in adıyla özdeşleşen "serbest ticaret" (*free trade*) düşüncesine dayandırdıklarını bir dizi uluslararası konferansta açıkça beyan etmiştir. Öyle ki, kendisini "Batı"dan en keskin şekilde ayıran siyasal İslam bile, "Batılı Smith"ın gerekçelendirdiği ileri sürülen, ama aslında Thomas R. Malthus'tan (1766-1834) kaynaklanan neoliberal sosyal Darwinist ideoloji karşısında dayanamayıp yenik düşmüş ve artık bu ideolojiyi üstlenmeye başlamıştır. Dünya ölçeğinde neredeyse en sıradan insanlar bile, Smith hakkında hiçbir şey bilmeseler de, onun, artık bütün dillere yerleşmiş olan "görünmez el" (*invisible hand*) metaforunu türettiğini bilir olmuştur. Bu gelişmelerin ışığında, *Ahlaksal Duygular Teorisi*'nin yayımlanışından iki yüz elli ve *Ulusların Zenginliği*'nin yayımlanışından iki yüz otuz yıl sonra, dünya çapında neredeyse bütün devletlerin iktisat politikasına kaynaklık eden Smith'in eserinin hâkim neoliberal yorumu temel alınacak olursa, onun bugün dünyanın "görünmez" en güçlü hükümdarı olduğu ileri sürülebilir.

Smith'in bu neoliberal ve sosyal Darwinist taçlandırmayı hak edip etmediği bir tarafa; on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren iktisadi teorisi öne çıkmakla, neredeyse diğer bütün felsefeye (metafizik, epistemoloji, mantık, yöntem,* estetik, dil, retorik) ve felsefe tarihine, tarih ve topluma, kültür ve hukuka dair eserleri, yazıları, okumaları ve çalışmaları unutulmakla kalmamış, görünmez el metaforunu temel alan indirgemeci yorumların yirminci yüzyılın ortalarından itibaren hâkim olmasıyla, onun iktisadi teorisi de neredeyse *hiçbir-şeye* indirgenmiştir. Smith, felsefe ve bilimler tarihinde kuşkusuz özgün bir yer hak etmektedir. Ama o, Friedrich A. Hayek (1899-1992) gibi ne pahasına olursa olsun savunmacı bir duruş sergileyenlerin giydirmeye çalıştığı neoliberal tacı hiç hak etmemiştir. Smith'in eserlerini bilimsel ve daha kapsamlı yorumlamaya çalışanlar, onu bazen çağının Newton'u, bazense Aristoteles'i olarak tanımlamışlardır. Smith'in felsefe ve bilimler tarihindeki yerini tanımlamak için bu tür benzetmeler kuşkusuz daha isabetlidir. Bununla birlikte, bu benzetmeler de tam yerinde benzetmeler değildir. İlle de bir benzetme yapılacak ise, Marx'ın on dokuzuncu yüzyılda denediği sentezlemeyi Smith on sekizinci yüzyılda denemiştir, denilebilir. Ne var ki, bu benzetme de tam uygun değildir,

* Smith, mantık bilimini salt bir düşünce yöntemi olarak ele almayıp, örneğin Hegel ve Marx gibi, kapsamlı bir biçimde ontolojik temelde kurgulamış olsa da, yöntemle ayrıca önem vermiş ve bazı yazılarında yöntemi mantıkla doğrudan ilişkilendirmeden ele almıştır.

çünkü Smith'i, Smith olarak, onu kendi tikelliğinde on sekizinci yüzyılın en kapsamlı sistematik düşünürü ve de soyutlama yoluyla burjuva çağını bütün çelişkileriyle kavramlaştırmaya çalışan bir teorisyen olarak kavramak gerekir. Peki ama, bu ne anlama gelmektedir?

Bugün Smith'in eserine ilişkin hâkim olan kaba ve çarpık yorumun tersine, on sekizinci yüzyıl düşünürleri, Smith'i, kapsamlı ve belki de en sistematik düşünen bir filozof olarak algılamışlar; hatta Glasgow ve Edinburgh gibi İskoç üniversitelerini, kelimenin geniş anlamında Avrupa felsefesinin merkezi olarak görenler bile olmuştur. Büyük olasılıkla bu gözlemden hareket eden Hegel, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde haklı olarak İngilizce felsefenin Edinburgh ve Glasgow ile sınırlı olduğunu belirtmektedir.¹² Smith'ten sonra Glasgow'da, felsefe terminolojisine *epistemoloji* kavramını kazandıran Thomas Reid (1710-1796), Edinburgh'ta ise *An Essay on the History of Civil Society* (*Burjuva Toplumu'nun Tarihi Üzerine Bir Deneme*) adlı çalışmasıyla Hegel ve Marx'ı (1818-1883) derinden etkileyen Adam Ferguson (1723-1816) ders vermiştir. Reid ve Ferguson, Smith'ten değişik biçimlerde derin anlamda etkilenmiş, Smith'ten tüm farklılaşmalarına karşın, değişik biçimlerde de olsa onun hazırladığı yolda yürümüş ve onun ortaya attığı sorulara değişik biçimlerde yanıtlar aramıştır. Klasik Alman felsefesinin en önemli kaynaklarından birisinin Hume (1711-1776) olduğu genel olarak bilinir. Ama klasik Alman felsefesinin kurucusu Kant (1724-1804) ve onun en üst momentini temsil eden Hegel, İskoç felsefesini Hume'dan ibaret görmemiştir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne kadarki ilk yazılarında Smith'ten ve Smith'in hocası olan Francis Hutcheson'dan (1694-1746) yola çıkarak yeni bir ahlak teorisi geliştirmeye çalışmıştır.¹³ İskoç felsefesi, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile başlayan transendental yönelimden sonra geliştirdiği felsefi duruşun ortaya çıkmasında da, hem olumlu hem de olumsuz anlamda Kant için önemli bir ölçü ve çıkış noktası olarak kalmıştır. Georg Lukács'ın (1885-1971) *Genç Hegel* adlı klasik eserinden sonra, Smith'in (ve diğer iktisat teorisyenlerinin) Hegel üzerinde de derin etkisi olduğu ve onun gelişiminde önemli bir dönüm noktası oluşturduğu genel kabul görmüştür. Aslında Hegel'in kendisi de bunu açıkça teslim etmektedir.¹⁴ Ama Hegel, Smith'i sadece iktisatçı

12 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, *Werke*, cilt 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 281.

13 Bkz. Immanuel Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, yay. haz. G. Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1991.

14 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, *Werke*, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, ss. 346-7, §189.

olarak algılamamıştır. Hegel'e göre, on sekizinci yüzyılda İskoçya'nın İngilizce dilinde yapılan felsefenin merkezî bir konumuna gelmesine katkıda bulunan düşünürler genellikle "ahlak üzerine yazmışlardır" ve "devlet iktisatçısı Adam Smith de bu anlamda [bir] filozoftur."¹⁵ Eğer burada Hegel, "ahlak üzerine yazmışlardır" diyorsa, bunu ahlak felsefesine bugün hâkim olan biçimiyle salt bir erdem veya fazilet teorisi olarak yorumlamamak gerekir. İskoç düşünürleri, Hegel'in deyişiyle, *bütünü* gerçek olarak kavramış ve bütünü belli bir açıdan yorumlarken, onu diğer bütün bakış açılarıyla ve boyutlarıyla ilişkilendirerek ele almaya çalışmışlardır. Örneğin toplum, birey ve sınıflara ve bunların bir-biriyle ilişkisine ahlak açısından bakarken, bunu felsefe (özellikle ontoloji ve epistemoloji) ve tarihle, iktisat ve siyasetle, sosyoloji ve estetikle, kısacası en geniş bakış açısıyla ilişkilendirerek, İskoç düşünürü Georg Davie'nin deyişiyle, gerçekçi bir açıdan yapmışlardır;¹⁶ ilişkileri ve çelişkileri, örneğin Kant gibi, moralize etmemişlerdir. Smith'i "Smith olarak" anlamak, onun felsefesini—burada sadece kabaca betimleyebildiğimiz—bu kapsamlı anlamda ele almanın ve Marx'ın tanımlamasıyla onu "bilim adamı" olarak kabul etmenin gerekliliğine işaret etmektedir.

Her büyük sistem denemesi gibi, Smith'in geride bırakmış olduğu, bir bütünlük arz eden eserlerine de değişik açılardan bakılabilir. Burada önemli olan, bu değişik bakış açılarının birbirleri karşısında mutlaklaştırılmamasıdır. Çünkü değişik açılardan bakılan, yine aynı eserdir. Ama ileri sürülen yorum önerisinin yorumlanan eserin özüne uygun ve kendi içinde tutarlı olması gerekir. Smith'in *Ahlaksal Duygular Teorisi* ile *Ulusların Zenginliği*'nin ilişkisi ileri-den beri tartışılmalıdır. Bir iddiaya göre, Smith'in bu iki eserinde temel aldığı veya kendisine çıkış noktası olarak seçtiği ilkeler birbirine tamamıyla zıttır ve ilk eserinde bir toplumsal birey düşüncesinden hareket ederken, ikinci eserinde salt kendi çıkarını gözetken ben-merkezci birey düşüncesinden yola çıkmaktadır. Öyle ki, iki eser, sanki tamamıyla iki farklı Adam Smith tarafından kaleme alınmıştır ve hatta bu sorunu dile getirmek için, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında "Adam Smith Problemi" adı altında özel bir kavram bile türetilmiştir.¹⁷ Geride bıraktığımız yüzyılın son çeyreğinde Smith'in bütün

15 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 285 (vurgu Hegel'e aittir).

16 George Davie, *A Passions for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment*, cilt 2, Polygon, Edinburgh, 1994.

17 Kavramın kökeni ve tarihine ilişkin bkz. "Introduction", Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, yay. haz. D.D. Raphael ve A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984., ss. 20-5; ayrıca Doğan Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I.B. Tauris, Londra/New York, 2007.

eserlerinin yayımlanması ve ayrıca ucuz baskıyla geniş kesimlere sunulmasından sonra, iki eser arasındaki çelişki düşüncesi, yerini Smith'in eserlerinin bütünlüklü olarak ele alınması gerektiği yaklaşımına bıraktı. Ancak şimdi tartışma, bu iki yapıtın hangi anlamda bütünlüklü olarak ele alınması gerektiği sorusunda düğümlenmektedir. Bu yazının amacı, bu soruyu doğrudan merkeze almak değildir. Smith'in eserinin merkezinde, Descartes ile modern felsefenin gündemine taşınan ve ondan bu yana merkezî bir yere sahip özne/insan/birey/ben kavram(lar)ı bulunmaktadır. Soğuk savaş döneminde Marksologlar (*Marxologists; Marxologen*) tarafından vulgarlaştırılıp neredeyse tanınmaz hale getirilen Marx'ın felsefesi de, kendisini açıkça bu gelenek içinde görmektedir. Marx, örneğin *Das Kapital*'de, komünizmi "ortak üretim araçları ile çalışan ve kendi farklı türde *bireysel* emek gücünü öz-bilinçli toplumsal emek gücü olarak harcayan özgür *insanların birliği*"¹⁸ olarak tanımlar ve *Komünist Manifesto*'da bir ölüm kalım mücadelesi olarak betimlenen sınıf mücadelesinin sonunda, "sınıflarıyla ve sınıf karşıtılarıyla burjuva toplumunun yerine her *birinin* özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlik geçmektedir" denmektedir.¹⁹ Smith'in gelişiminde en üst momentini oluşturduğu klasik İskoç felsefesi, kendisini başta Descartes'a ve genel olarak rasyonalist felsefeye karşı tanımlamış olsa da açıkça Descartes'ın kurmaya çalıştığı özne felsefesi geleneği içinde kalmıştır. Bu konuda, Hume'un ilk klasik felsefi çalışmasının başlığını hatırlamak bile yeterlidir: *A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme)*. Klasik Alman felsefesinde *ben* kavramı ne kadar merkezî bir konuma sahipse, İskoç klasik felsefesinde de *insan doğası (human nature)* kavramı en az o kadar merkezî bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Smith, yukarıda tanımladığımız modern felsefenin iki temel sorusuna yanıt vermek için, eserlerinde *öznenin kuruluşu ve kurtuluşu* başlığı altında toplanabilecek bir teori geliştirmiştir. Çağdaş felsefenin Descartes'tan devraldığı bu sorun, Husserl'den bu yana öznenin kuruluşu başlığı altında tartışılmaktadır. Kuruluş kavramını kullanmasa da, Descartes'ın sorunu öznenin kuruluşudur ve Smith bu sorunu açıkça "insan doğasının kuruluşu" başlığı altında tartışmıştır.²⁰ Bu yazının asıl amacı, Smith'in eserinin, şimdiye kadar pek dikkate alınmayan bu yanına dikkat çekmektir. Genel hatlarıyla belirtilecek olursa, Smith'in, *Ahlaksal Duy-*

18 Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, *Marx-Engels-Werke*, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 92; ayrıca bkz. Karl Marx, *Kapital*, cilt 1, Sol Yay., Ankara, 1986, s. 93 (çeviri ve vurgu bana aittir).

19 Friedrich Engels ve Karl Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, *Marx-Engels-Werke*, cilt 4, Dietz Verlag, Berlin, 1983, s. 482 (vurgu bana aittir).

20 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, yay. haz. D.D. Raphael ve A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984, s. 148.

gular Teorisi'nde genel bir özne felsefesi ortaya koyuyor olduğu ve bu açıdan *Ulusların Zenginliği*'nde onun "ticari toplum" (*commercial society*) kavramı altında tartıştığı kapitalist toplumda öznenin durumunu incelediği ve eleştirdiği söylenebilir. Yazının bundan sonraki kısmında öncelikle Smith'in genel özne felsefesi ortaya konulacak ve daha sonra onun, öznenin kapitalist toplumdaki durumuna ilişkin çözümlemesi sunulacaktır. Son olarak ise, en başta anılan ama diğer eserlerinde de kendisinin ortaya koyduğu soruna ilişkin bir çözüm üretip üretmediği sorgulanacaktır. Bunlar yapılırken Smith'in sadece tarihsel önemi vurgulanmayacak, aynı zamanda, özne felsefesinde değişik açılardan önem arz eden, daha çok güncel isimlerle de bağlantı kurularak onun güncelliğine dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Özne felsefesinde Smith'in yöntemsel devrimi

Smith, kendi özne felsefesini geliştirirken birçok felsefi sisteme aynı anda yanıt vermeyi ve bunların bir sentezine ulaşmayı amaçlamaktadır. Diğer taraftan ise, ta yaşadığı dönemde ortaya çıkan ve daha çok George Berkeley'in (1685-1753) ismiyle anılan değişik solipsist duruşları yıkmayı hedeflemektedir. Smith, bunu, sağduyu (*common sense*) felsefesi çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışır. Sağduyu felsefesi ilişkisel bir yaklaşımdır ve bundan dolayı Smith, felsefeyi, "doğanın ilkelerini birleştiren bilim" olarak tanımlar. Smith'e göre felsefenin görevi, "bütün bu bağlantısı olmayan nesneleri birleştiren görünmez halkalar"ı ortaya çıkarmak ve böylece ilk bakışta "ahensiz ve uyumsuz görünümlerin kaosu" gibi gözükken "doğanın tiyatrosu"na bir "düzen" getirmektir.²¹ Smith, "doğa" kavramını burada *evren* anlamında kullanmaktadır ve bu felsefenin görevine dair tanımlaması doğa, toplum ve düşünce için aynı anda geçerlidir. Genellikle sağduyu felsefesinin kurucusu olarak anılan Thomas Reid, Smith'ten birçok bakımdan farklılaşır. Ama bu iki düşünür arasındaki temel fark, idealizm ve materyalizm bağlamında ortaya çıkar. Reid idealist bir düşünür iken, Smith materyalist bir düşünürdür. Ama Smith, kendisini aynı zamanda diyalektikçi olarak da görür ve materyalist açıdan yorumladığı Stoacı diyalektik felsefe geleneğine dahil eder.²² Dolayısıyla Smith, doğada, toplumda ve düşüncede

21 Adam Smith, "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, ss. 45-6.

22 Diyalektik ve materyalist felsefi bakış, başka bir deyişle diyalektik materyalizm, genellikle sadece Marx'a atfedilen bir felsefi duruştur. Bu bir bakıma doğru bir belirlemedir, çünkü Marx (ve Engels) bu felsefi duruşu en tutarlı şekilde uygulayan düşünürlerdir. Ama Smith kendisini açıkça hem materyalist hem de diyalektikçi bir düşünür olarak tanımlar. Özellikle bkz. Adam Smith, "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries;

farklılığı da gözeten birliği sağlayan *halkaları* ortaya çıkarmak ve bütün bu farklı alanların birbiriyle nasıl ilişkilendiğini göstermek istemektedir (Smith'in bu ilkeyi özne felsefesi çerçevesinde nasıl kullandığına aşağıda dönülecektir).

Smith'in bu çerçevede sentezine ulaşmak istediği felsefi duruşların başında, kendisinin en yakın arkadaşı olan David Hume'un agnostik-atomist yaklaşımı, bir başka deyişle evrenin birbiriyle tözsel bakımdan ilişkisi olmayan atomlardan oluştuğuna ve dolayısıyla tözün olmadığına dair yaklaşımı geliyor. Kuşkusuz, bu dolayımın Smith, aynı zamanda ikinci olarak, Descartes'in eleştirisi olarak ortaya çıkan, özneyi edilgin, sadece algılayan bir varlığa indirgeyen Locke'un geliştirdiği naif-realist epistemolojik duruşa yanıt veriyor. Elbette bunların hepsinin başında, Descartes'in öznal-idealist yaklaşımı bulunuyor. Bundan dolayı, Hume'un olduğu kadar Descartes'in geliştirdiği sistem de, Smith için birçok bakımdan hem negatif hem de pozitif bir örnek işlevi görüyor. Kısacası Smith, kendi felsefi yaklaşımı çerçevesinde, onların sistemlerinin çözmekten çok ortaya attığı sorulara yanıt vermeye çalışıyor.

Smith'in bütün bu kompleks ve birçok bakımdan birbirine zıt felsefi sistemlerin sistematik sentezine özne felsefesi çerçevesinde nasıl ulaştığını gösterebilmek için, öncelikle özne felsefesinin, daha doğrusu öznenin kuruluşunun olmazsa olmazlarının belirlenmesi gerekiyor. Bunun için, Smith'in dil ve dilin kökeni üzerine kaleme aldığı ve oldukça uzun başlığı genellikle *Dillerin İlk Formasyonu* olarak kısaltılan çalışmasından kısa bir pasaja bakılabilir. On sekizinci yüzyıla özgü diliyle şöyle diyor Smith: "Konuşma öğretilmemiş, [ve aynı zamanda—D.G.] insan toplumundan uzakta yetiştirilmiş iki vahşi,²³ karşılıklı

Illustrated by the History of the Ancient Physics", *Essays on Philosophical Subjects*, ss. 106-17; "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Logics and Metaphysics", *Essays on Philosophical Subjects*, ss. 118-29; "Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects*, ss. 135-68.

- 23 Smith'in burada kullanmış olduğu "iki vahşi" tabirine, on sekizinci yüzyılda Avrupa aydınları tarafından özellikle Afrika, Asya ve Amerika yerli halklarına karşı kullanılan ve ırkçılığa varan aşağılayıcı normatif anlamı yüklememek gerekir. Buradaki örnekte, Smith, bütün insanlığı kastederek "tarih öncesi" bir durumu betimlemeye çalışıyor ve bu bağlamda da dilin nasıl oluşmuş olabileceğine ilişkin bir hipotez ortaya atıyor; hipotez diyorum, çünkü o zamanlar tarih bilimi henüz gelişmektedir ve Smith bu bilimin kurulup gelişmesine büyük katkı yapmıştır. Örneğin, tarihte evreler teorisini ilk olarak Smith ortaya atmış ve insanların yaşam kaynaklarını sağlayış biçiminden hareketle dört toplumsal formasyon biçimi arasında ayırım yapmıştır. Eserlerinde o, "barbar uluslar" (*barbarious nations*) tabirini de kullanır sıkça. Ne var ki, bir önceki tabiri olduğu gibi, bunu da olumsuz normatif anlamda değil, nötr betimleyici anlamda kullanmaktadır. Smith'in eserlerinde, örneğin Hume ve Kant'ta karşılaştığımız gibi hiçbir ırkçı eğilime rastlamak mümkün değildir. Benzer tabirlerle Marx ve Engels'in eserlerinde ve yazılarında da karşılaşırız. Bu düşüncülerin öğretilerinin özüne bakmadan, bu türlü tabirleri kullanmış olmalarından dolayı, onları haksız yere Avrupa merkezcilikle ve hatta ırkçılıkla

gereksinimlerini birbirlerine anlatabilmek için, doğal olarak, belirli nesneleri betimlediğini düşündükleri belli sesler çıkararak dili oluşturmaya başlar.”²⁴

suçlayanların sayısı az değildir. Yirminci yüzyılın başında Rosa Luxemburg bile kullanmıştır benzer tabirleri. Örneğin, hem *Einführung in die Nationalökonomie (Ulusal İktisada Giriş)* adlı çalışmasında hem de Avrupalı hâkim sınıfların ve devlet adamlarının henüz kapitalist topluma geçmemiş ve hatta özel mülkiyet kurumunu tanımayan halklarla karşılaşınca, içine düşmüş oldukları gülünç durumla alayettiği ve sömürgeciliği eleştirdiği bir bağlamda, “Amerikalı vahşiler” (*die amerikanischen Wilden*) ve ilkel toplumları kastederek “vahşi kabileler ve halklar” (*wilde... Stämme... und Völker...*) tabirlerini kullanmaktadır (Rosa Luxemburg, *Einführung in die National Ökonomie, Gesammelte Werke*, cilt 5, Dietz Verlag, Berlin, 1990, s. 720). Şimdi, bundan yola çıkarak ömrünü sömürgeciliğe ve ırkçılığa karşı ve de halkların kardeşliği için mücadeleye adanmış Luxemburg’u Avrupa merkezlik veya ırkçılıkla suçlamak mümkün müdür? Kaldı ki, diğer birçok çağdaş düşünürün uygarlığın yayılması ve sözümona “barbarlar”ın uygarlık düzeyine yükseltilmesi için sömürgeciliği desteklemelerine karşın, Smith, *Ulusların Zenginliği*’nde sömürgeciliği açıkça eleştirmiştir. Smith’e göre, antikçağda Yunanların koloniler oluşturmaları, eş deyişle yerleşim birimleri kurması bir gereklilikten kaynaklansa da, yeniçağda Avrupalıların Amerika’da ve Batı Hint Adaları’nda koloniler oluşturmaları hiçbir zorunluluktan kaynaklanmamaktadır (Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 2, yay. haz. R.H. Campbell, A.S. Skinner ve W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis, 1981, s. 558). Smith, tarih ve tarihsel ilerleme teorisi çerçevesinde, açıkça belirtmese de, Clara Zetkin’in (1857-1933) yirminci yüzyılın başlarında değişik tarihsel-toplumsal formasyonlara ilişkin formüle ettiği bir ilkeyi uygulamaktadır. Yirminci yüzyılın başlarında sosyalist hareket içinde, sosyalistlerin sömürge politikasını destekleyip desteklememesi konusunda yaygın bir tartışma başlamıştır ve bu konuda İkinci Enternasyonal’in 1907 yılında Stuttgart’ta yaptığı kongresinde sömürgeci politikaları temelden reddeden bağlayıcı kararlar alınmıştır. Eduard Bernstein ve taraftarlarına karşı bu kararların alınmasına önyak olanların başında Lenin, Luxemburg ve Zetkin gelir. Zetkin’e göre—ki o, sosyalist düşünürler arasında söyleyeceği sözü seçmede en dikkatli düşünürdür ve “vahşi halklar” tabirini kullandığı zaman, bildiğim kadarıyla vahşi kelimesini hep tırnak içinde veren tek yazardır—sosyalistlerin, her “kültür biçimi ve evresi”nin tarihsel olarak eşit hakka sahip olduğundan hareket etmesi gerekmektedir ve sözümona “uygar halklar”ın kendilerine, hangi slogan altında olursa olsun, “vahşi” halklar üzerinde tahakküm sağlama hakkı diye bir hak atfetmeleri mümkün değildir (Clara Zetkin, “Der Internationale Sozialistenkongress zu Stuttgart”, *Ausgewählte Reden und Schriften*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1957, s. 361). Smith’in sömürgeciliğe karşı olduğunu yukarıda belirtmiştim. *Ahlaksal Duygular Teorisi*’nde o, Amerikalı yerli halkların kültürel yaşam biçiminin akıldışı olduğuna dair o zamanlar Avrupa’da yaygın olan anlayışa, önce Avrupalıların kendi geçmiş ve mevcut akıldışılıklarını da görmesini tavsiye ederek yanıt vermektedir ki, burada dikkat çekici olan diğer şey, Smith’in bu bağlamda “vahşi uluslar” tabirini kullanmasıdır. Bu da, Smith’in bu tabiri o zamanlar yaygın olan negatif normatif anlamda kullanmadığını göstermektedir (Bkz. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 199).

- 24 Adam Smith, “Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of original and compounded Languages”, *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, yay. haz. J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, s. 203.

Smith'in bu cümlede teolojik kitapların yaradılış mitine yönelik saklı eleştirisine burada değinilmeyecektir. Bu cümle, Smith'in tüm toplumsal felsefesini sergilemek için çıkış noktası olarak alınabilir. Dikkat edilirse, toplumu Smith, Hegel'in Smith'ten esinlenerek türettiği deyişle belirtecek olursak, "gereksinimler sistemi" olarak tanımlıyor; ona atfedildiği gibi ve pazar toplumunda gerçekten vuku bulduğu şekliyle "kâr etme sistemi" olarak değil. Burada Smith, kurgulamış olduğu en küçük bir toplumsal ilişki örneğinde, öznenin kuruluşunda ontolojik olarak iç içe geçmiş üç boyuta işaret ediyor. O, "belirli nesneler" ile özellikle dış doğaya; "iki vahşi" örneğiyle doğa içinde ve üzerinde yükselen toplumsal ilişkilere; ve toplumsal ilişkilerde düşünsel bir aracı ve iletişim işlevi gören "gereksinimler" ve "sesler" ile de istek, duyu ve düşünce dünyasına, kısacası insanın iç dünyasına gönderme yapıyor. Toplumsal ilişkilerde doğayı dikkate almayan, örneğin Meadci veya Habermasçı sosyolojist yaklaşımları bir tarafa bırakırsak, öznenin kuruluşunda bu üç boyutun değişik biçimde rol oynadığı genel kabul görüyor denebilir. Özne felsefesi çerçevesinde asıl sorun, bütün bu iç içe geçmiş farklı boyutların birbiriyle sistematik olarak nasıl ilişkilendirileceğidir. Bundan sonra seçilecek yöntemsel ilk adım çok önemlidir ve daha sonra atılacak mantıksal adımların temelini oluşturacaktır; çünkü bu, daha sonra geliştirilecek teorinin temelini oluşturacak ve dolayısıyla onun niteliğini (idealist, öznelci, nesnelci, solipsist, materyalist, diyalektik vs.) belirleyecektir; eş deyişle burada, *ilk felsefenin* en temel sorularıyla karşı karşıya bulunmaktadır.

Yukarıda Smith'in önünde bulunan yöntemsel alternatiflere işaret edilmişti: Bir tarafta (Hume'da olduğu kadar radikal bir şekilde olmasa da) Locke'ta temelleri atılmış ve Kant'ın da üstlendiği doğal/"duyusal atomizm" ve agnostizm;²⁵ diğer tarafta bilinebilirliği reddetmeyen iki tözlü kartezyen dünya görüşü—ki, bu görüşe göre şeylerin tözüne ilişkin bilgi doğuştan gelse de (*innate ideas*), yine de içten aktif bir şekilde üretilmesi gerekmektedir. İlk olarak anılan felsefî duruşa göre ise, bilginin kaynağı dış dünyadır. Bununla birlikte, bu görüşe göre doğada bir tözün varlığı ya bilinemez (Locke) ya da iddia edilemez (Hume). Engels (1820-1895), bu yaklaşımı, haklı olarak, materyalizmi "utangaç" bir şekilde kabul etmek olarak tanımlar.²⁶ Smith gibi Kant da, bu sistemlerin bir sentezine ulaşmak ister. Ama o, Smith'ten farklı bir yol izler ve ulaştığı sentez, kanımca eklektizmden öteye gitmez. Şöyle ki, Kant, bir taraftan dış dünyaya ilişkin, Locke'tan Hume'a uzanan bir çizgiyi izlemeye

25 Bkz. Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 2, s. 213.

26 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, *Marx-Engels-Werke*, Berlin, 1984, cilt 21, s. 276.

çalışırken (örneğin *Ding an sich* olarak tanımladığı *kendinde şeyin* bazen yok olduğunu, bazense dolaylı olarak varlığını kabul edip ama bunun kesinlikle bilinmeyeceğini ileri sürmekle),²⁷ diğer taraftan kartezyen ve Lockeçu temel duruşlar arasında bir senteze ulaşmaya çalışır. Örneğin, kategorilerin *a priori* olduğu ön kabulünden hareket ederken Kant—ki bu, onun sisteminin temelini oluşturur—kartezyen duruşa yaklaşır. Ama diğer taraftan, kategorilerin içinin boş olduğu ön kabulünden hareket edip onların içinin *deneyim* yoluyla doldurulduğunu ileri sürmekle de Lockeçu-Humecü görüşü üstlenir. Böylelikle Kant, kategorilerin kaynağı ile onların içinini dolduracak bilginin kökenine dair dualist bir yaklaşım sergiler. Yukarıda belirtildiği gibi, Smith de, Kant gibi, bu iki felsefi sistemin bir sentezine ulaşmak istemektedir. Ancak bu konuda izlemiş olduğu yöntem bakımından Kant’tan tamamıyla ayrılır.

Smith, bir taraftan Locke’un bilgimizin kaynağının dış dünya olduğuna dair tezini kabul (*dışsal a priorizm*) eder ve doğanın, bizim bakış açımızdan, istek ve arzularımıza “tamamıyla dışsal” ve onlardan “tamamıyla bağımsız” olarak var olduğundan hareket eder.²⁸ Ama Smith, Locke ve Hume’dan farklı olarak, bir tözün varlığından, onun maddi olduğunu ve bilinebileceği görüşünü temel alır. Smith’e göre, doğada her şey her şeyle ilişkilidir ki, *common sense* kavramının diğer bir anlamı da her şeyi her şeyle ilişkili olarak görmektir. Her şeyi birbiriyle en temel düzeyde ilişkilendiren onların maddi evrensel özelliğidir. Ama diğer taraftan her şey tikeldir, evrenselin belli bir biçim almış halidir; bir başka deyişle, ancak tikel olarak görünebilen tözden başka bir şey değildir—ki, benzer bir argümantasyonu Hegel, *Mantık Bilimi*’nde, Kant’ın görünüş ile töz ilişkisine dair sergilediği dualist yaklaşıma karşı kullanır. Son olarak, her şeyin bir de en dış düzeyde algılanan rastlantısal veya olumsal (*accidental* veya *contingent*) özellikleri vardır. Smith’e göre, nesneyi, bütün bu özelliklerin dinamik bütünlüğü olarak düşünmek gerekmektedir. Smith, burada kısaca sergilemeye çalıştığımız nesne kavrayışını geliştirirken, açıkça Aristoteles’in *Fizik*’ine gönderme yapar; ama bu nesne kavrayışını, kanımca Leibniz’in *monadoloji* teorisinin materyalist bir yorumu olarak da görülebilir.

Özne-nesne ilişkisine yaklaşımında Smith, Hegel’in bilgi edinmenin “yasası” olarak tanımladığı bir yöntemi izliyor. Hegel’e göre teorinin nesnesini/konusunu bilebilmek için, onu olduğu gibi almak gerekmektedir ve dolayısıyla, tahayyülümüz kendisini nesneye göre şekillendirmelidir. Ama pratik çerçevesinde ise, nesnelerin gereksinim, istek, tutku ve arzularımıza göre şekillendirilmesi,

27 Bkz. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, yay. haz. J. Timmermann, Felix Meiner Verlag, 1998, ss. 336-77.

28 Adam Smith, “Of the External Senses”, *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, özellikle s. 136.

bunların nesnenin içine taşınması gerekmektedir.²⁹ Özne-nesne teorisi çerçevesinde Smith de benzer bir argümantasyon stratejisi izler. Smith'e göre özne, nesneyi kendi gereksinim, istek, arzu, tahayyül ve estetik duygularına göre yeni bir şekle büründürürken, eş deyişle belirleyici olurken bile, bunu keyfi olarak yapamaz; nesnenin özelliklerini sürekli olarak dikkate almak zorundadır. Onun maddi varlığını ise, doğrudan tüketime dayalı nesnelerde bile, hiçbir zaman için ortadan kaldıramaz; özne, gerek üretken etkinliğinde emek aracılığıyla gerekse doğrudan tüketim aracılığıyla olsun, nesnelerin ancak şeklini değiştirebilir. Bundan dolayı, Marx bu süreci, doğa ile toplum arasında "madde değişimi"³⁰ (*Stoffwechsel*) olarak tanımlamıştır; bir başka deyişle, toplum, yaşayabilmek için üretken etkinliği aracılığıyla doğadan, onun şeklini değiştirerek madde-kazanır, ama kazanmış olduğu bu maddeyi değişik biçimlerde doğaya geri iade eder. Kısacası, Smith, —düşüncenin kaynağı Adorno olsa da—Habermas'ın açıkça ifade ettiğinin tersine,³¹ özne-nesne ilişkisinin ortadan kaldırılamaz bir olmazsa olmaz, süreklilik olduğu anlayışından hareket etmektedir.

Bununla birlikte, diğer taraftan, Locke'un naif-realizmi karşısında Smith, Descartes'in göstermeye çalıştığı gibi, bilginin ve bunun kavramlaştırılmasının özne tarafından etkin bir şekilde üretildiğini göstermeye çalışır (*işsel a prioriizm*). Ama Smith'in işsel a prioriizm yaklaşımı sadece düşünceyi değil, aynı zamanda gereksinimlerden kaynaklanan içgüdü ve iç duyuları da kapsar. Husserl'in *İlk Felsefe* üzerine okumalarında gösterdiği gibi, Locke, özneyi bilgi edinme sürecinin etkin unsuru ve bu sürece işsel olarak değil, dışsal olarak kavramaktadır; öyle ki, sanki özne bilgiye dışarıdan eklemlenmektedir.³² Oysa bilgi, öznenin bizzat etkin faili olduğu emeğin ve daha geniş anlamda etkinliklerinin sonucu elde edilir ve daha sonra kavramlaştırılarak genelleştirilir. Smith'e göre bilgi ve kavramlar içten üretilse de, bunlar kendi başına duran varlıklar (*entity*) değildir; ne denli dolayımli ve yönelimsel (*intentional*) olurlarsa olsunlar, belki tam da yönelimsel oldukları için, hep kendileri dışındaki bir şeylere gönderme yaparlar ve az çok kendileri dışındaki bir şeylere tekabül ederler. Dikkat edilirse, yukarıda alıntılanan pasajda Smith, insanların çıkardığı seslerin iki şeye birden gönderme yaptığına işaret etmektedir: (Dış) nesneler ve bu nesneler aracılığıyla giderilen veya giderileceğine inanılan gereksinimler.

29 G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts: Vorlesungen von 1821/1822*, yay. haz. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005, s. 43.

30 Karl Marx, *Das Kapital*, s. 192.

31 Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion: Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2005, s. 18.

32 Edmund Husserl, *Erste Philosophie, Gesammelte Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, cilt 6, s. 103.

Smith'in yöntemsel devriminin *ilk* boyutu kendisini tam da bu bağlamda gösterir. Smith, düşünce yetisini, kavramlar dünyasını ve dolayısıyla da metafiziği, Descartes gibi, hep varmış gibi *a priori* olarak şart koşturmuyor. Tersine, özne-nesne ilişkisinde örneklemeye çalıştığımız gibi Smith, insanın sürekli genişleyen ve derinleşen bir şekilde doğayı kendi gereksinimine göre düzenlediği, emek (*labour*) aracılığıyla bu ontolojik koşulu yerine getirdiği oranda da sürekli genişleyen, derinleşen ve kompleksleşen bir toplumsal ilişkiler sistemi geliştirdiğinden; ve tüm bunlara koşul olarak da, sürekli soyutlaşan ve giderek göreceli bağımsızlaşan ve pratik ile ancak dolayimli ilişkilendirilebilecek bir kavramlar dünyası (teori) oluştuğu olgusundan hareket etmektedir.³³

Smith'in yöntemsel devriminin *ikinci* boyutu, kendisini onun öznel-arası (*intersubjective*) yaklaşımında göstermektedir. Yukarıda Smith'ten yaptığımız alıntıya dikkat edilirse, bu alıntının, Descartes'a ve yöntemsel bireyciliğe dayanan diğer tüm sistemlere saldırmak amacıyla bilinçli seçildiği görülecektir. Smith, örneğin Descartes, Locke veya Hume gibi "ben ve dünya" demiyor, "dünya ve ben, sen ve ben" diyor.* Descartes'ın formülü, bilgi ve ben-bilgisinin öznenin kuruluşu için yeterli olduğunu öngörmektedir. Oysa Henrich'in gösterdiği gibi, "ben" kelimesinin kullanılması ben-bilgisini şart koşsa da, "ben"i kurmaya yetmemektedir.³⁴ Ben-bilgisi, dış dünyayı ve diğer benleri de şart koşan dolayimli veya yansıtılmış bilgidir. Smith'e göre ben, ancak dış dünyayla ilişkili olarak makro düzeyde ve tarihsel olarak biz üzerinden, mikro düzeyde ise, sen üzerinden dolayimli olarak kurulabilir. Burada Smith, örneğin Husserl'in yirminci yüzyılın başında Avrupa bilimlerinin içine düşmüş olduğu duruma ve Descartes'tan bu yana gelişmekte olan yöntemsel bireyciliğin sınırlarını aşmak ve felsefeyle bilimleri yeni bir temele oturtmak için öznel-arasıyla ilişkin yönteme geçmek gerektiğine işaret ettiği gibi, özne felsefesinin ancak öznel-arası bir biçimde başlaması gerektiğini düşünmektedir. Ne var ki Smith, Husserl'den farklı olarak, öznel-arası düzeyde kalınmaması, tersine buradan hareketle daha karmaşık ilişkilere doğru gidilmesi ve bütünün kavranılabilmesi ve ortaya koyulabilmesi gerektiğinden hareket ediyor—ki, aslında Descartes'ın önermiş olduğu *temsil sunma* teorisi de (*presentation; Darstellung*),

33 Buraya toplumsal yaşamın doğal temellerine işaret etmek için özet olarak aktardığım Smith'in yaklaşımını, yakında *felsefelogos*'ta yayımlanacak olan çalışmamda daha geniş olarak ele aldım. Bkz. Doğan Göçmen, "Kartezyen Şüphecilik ve Humecü Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi", *felsefelogos*, sayı 35/36, İstanbul, 2008.

* Buradaki sıralama önemlidir.

34 Dieter Henrich, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, s. 30.

aslında Aristoteles'ten kaynaklanan³⁵ ve Marx'ın *Das Kapital*'de kullandığı, “en basit ve en kolay bilinebilir şeylerden başlayıp en fazla sayıda birleşik”³⁶ ve karmaşık ilişkilere doğru yükselerek ilerlemesi gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir.

Yukarıda anılan okumalarında Henrich, insanın/öznenin ancak bütün ile ilişkili olarak düşünülebileceğini belirtmektedir. Kuşkusuz özne, bir varlık olarak tüm varlığın bir parçasıdır. Ama diğer taraftan, öznenin kendisini bu bütünün içinde, bütünle ilişkili olarak görebilmesini sağlayacak yöntemsel-epistemolojik bir yaklaşıma gereksinimi vardır. Bir başka deyişle, özne bütünü nasıl görecektir ve kavrayacaktır? Burada, Lacan'dan hareketle, Avrupa'ya özgü özne felsefesinde iki temel gelenek arasında temel bir ayrım yapılabilir: *Cogito* ve *ayna* (*mirror*; *Spiegel*) geleneği.* Lacan'a göre, benin formasyonuna ilişkin psikanaliz çerçevesinde edinilen deneyim, bizi *cogito* kavrayışını temel alan tüm felsefelerle “karşı çıkma”ya ve dolayısıyla, benin formasyonunu açıklayabilmek için *ayna* kavrayışına başvurmaya götürmektedir.³⁷ Burada amacım, Lacan'ın ayna kavrayışını psikanalize ne oranda uygun bir biçimde uygulayıp uygulamadığını, bu kavrayışın psikanaliz çerçevesinde kalınarak tam olarak uygulanıp uygulanamayacağını ayrıntılı olarak tartışmak değil. Fakat *en passant*** şu söylenebilir: Lacan, ayna kavrayışını uygulamaya çalışmakla psikanalizci yaklaşımın öznelci sınırlarını aşmaya katkıda bulunmuştur. Ama kanımca bu kavrayışın psikanalizci yaklaşım açısından ne anlama geldiğini tam olarak kestiremediği için, hâlâ psikanaliz çerçevesinde kalmaktadır. Burada Lacan'a gönderme yapmamın nedeni, daha çok, Avrupa felsefe tarihinde birbirine zıt bu iki felsefi yaklaşıma, bilebildiğim kadarıyla, ilk defa onun açıkça işaret etmiş olmasıdır.

Burada karşı karşıya kaldığımız soruyu, Smith'in, *Ahlaksal Duygular Teorisi*'nin yayımlanmasından sonra yapılan tartışmalar ışığında, 1790 yılında, altıncı baskıya eklemiş olduğu alt başlığa dönerek daha somut olarak sorabiliriz—öyle ki, bu, Smith'in yöntemsel devriminin üçüncü boyutunu da sergileme olanağı verecektir. Altıncı baskının tam başlığı şöyledir: *Ahlaksal Duygular Teorisi: Veya İnsanların Doğal Olarak Önce Komşularının ve Daha*

35 Aristoteles, *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*, yay. haz. J. Bernas, Princeton University Press, Princeton ve New Jersey, 1985, cilt 2, s. 1625.

36 René Descartes, *Discours de la Méthod*, s. 39.

* “Ayna” kavramı metaforik anlamda kullanılmaktadır.

37 Jacques Lacan, “The Mirror Stage as Formative of the Function of the *I* as Revealed in Psychoanalytic Experience”, *Ecrits: A Selection*, Routledge Classics, Londra ve New York, 1989, s. 1.

** Geçerken—ed. n.

Sonra Kendilerinin Davranışlarını ve Karakterlerini Muhakeme Ettikleri İlkesinin Analizine Dair Bir Deneme. Belirtildiği gibi, Smith, alt başlığı kitabına ilişkin tartışmaların ışığında ve iktisadi eserinin ta o dönemde başlayan bireyci yorumuna karşı koymuştur büyük olasılıkla. Dikkat edilirse o, örneğin Descartes'ın önerdiği gibi ben ile değil, öbür ben ile başlanmasını önermektedir—ki, *komşular* diğer benlere işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu yaklaşımıyla Smith, ta o zaman, yirminci yüzyılda öznel-arası yaklaşımların, örneğin Husserl ve Sartre'in karşı karşıya olduğu bir soruya yanıt vermektedir—buna aşağıda döneceğim. Öznenin kurulabilmesi için—Henrich'in bütünü görülebilmesi ve kavranabilmesi gerektiğine dair önermesi akılda tutularak—, öncelikle Smith'in neden ben ile değil de diğer ben (*komşu*) ile başladığını sorgulayalım.

İlkin, ben ile başlayan özne felsefesinin sorunlarına bakalım. Descartes'ın *cogito* geleneğini özne felsefesi çerçevesinde ve salt epistemolojik teorinin sınırlarını aşp belki de en tutarlı şekilde etkinlik ve eylem teorisine uygulayan kişi, klasik Alman düşünürlerinden J.G. Fichte (1762-1814) olmuştur. Fichte, *Wissenschaftslehre*'de (1794) öznenin diğer özneye gönderme yapmadan salt *kendine-göndermeli* (*self-referential*) kurulabileceğinden hareket etmekte ve “Ben=Ben” veya “Ben, Benim” ilkesini temellendirmeye çalışmaktadır.³⁸ *Differenz* yazısında Hegel'in belirttiği gibi, bu, Fichte'nin sisteminin temelini oluşturmakta³⁹ ve bu yaklaşımın en temel sorunu, diğer bene geçememesi, diğer beni tanıyıp, onu benin kuruluşunun içine dahil edememesidir;⁴⁰ çünkü ben, diğer benden önce, her şeyiyle (bakış açısıyla, bütün değerler ve yargı sistemiyle) mutlak olarak kurulmuştur. Diğerini dahil etmeden (Smith'in önermesinin tersine), diğerinin kuruluşunu kendi kuruluşuna öncelemeyen benler arası ilişki, karşılıklı tanıma ve tanınma ilişkisi değil, ancak karşılıklı olarak empoze etme ilişkisi olabilir. Bu sorunla Fichte, *Wissenschaftslehre*'de geliştirdiği bu ilkesini *Kapalı Ticaret Devleti*'nde (*Der geschlossene Handelsstaat*) toplumsal ve siyasi felsefeye uyarlamaya çalışırken karşılaşır. Fichte, bu şekilde kurulmuş olan benlerden oluşan toplumda, benler herhangi bir etkinlik göstermeden yan yana durdukları sürece bir sorun olmadığını belirtmektedir. Sorun, bu şekilde kurulmuş olan benlerin etkinlik göstermeye başlamasıyla ortaya çıkar ve onların “özgür eylemi” (Hobbes'un *doğa durumu* olarak betimlediği iliş-

38 J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, ss. 14-6.

39 G.W.F. Hegel, *Differenz der Fichteschen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, *Werke*, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, s. 52.

40 G.W.F. Hegel, a.g.e., ss. 52-3.

kilerde olduğu gibi), karşılıklı “iktidar kavgasının kaynağı” olur.⁴¹ Fichte, bu soruna çareyi, ancak, benlere birbirlerine karşı hoşgörülü olmaları için çağrı yapmakta bulmaktadır: “Yaşa ve yaşat.”⁴² Ancak, sorunu moralize eden bu tür çağrılarının karşılıklı iktidar kavgalarında pek bir etkisinin olmadığı genel olarak bilinir; çünkü iktidar kavgalarının, takip ettiği kendi içsel bir mantığı vardır. İşte Smith’in ta on sekizinci yüzyılın ortalarında, daha sonra neredeyse yüz elli yıl sonra ise Husserl’in çözüm aradığı sorun budur. Husserl, yöntemsel bireyciliğin karşı karşıya bulunduğu bu sorunu aşmak için, Smith gibi öznel-arası bir yaklaşım önerse de, *fenomenolojik indirgeme* olarak adlandırdığı yöntem çerçevesinde, benin kendisini ancak kendisine ait olmayan *yabancı öznellik*-ten soyutlayarak kurabileceğini düşünmektedir.⁴³ Böylece Husserl de, Hegel’in Fichte’nin sisteminin eleştirisi olarak formüle ettiği sorunla karşılaşır: Diğer benden önce veya onu dışlayarak kurulmuş olan ben, diğer bene geçişi nasıl sağlayacaktır? Smith’in gösterdiği gibi, benin kuruluşu diğer ben ile başlatılırsa diğer benden bene geçiş mümkündür. Husserl, Smith’in ve Hegel’in önerisini dikkate almadığı için, sanki yeni baştan başlar gibidir. İşte Smith’in, özne felsefesi çerçevesinde öznenin kuruluşuna ben ile değil de diğer ben ile başlanması gerektiğini düşünmesinin nedeni budur ve bu aynı zamanda, Smith’in yöntemsel devriminin *üçüncü* boyutuna işaret eder.

Neden-niyet-sonuç ilişkisinde eylem teorisi

Smith’in yöntemsel devrimi üzerine söylenenleri toparlayacak olursak; yukarıda öznenin kuruluşunun ontolojik olarak iç içe geçmiş üç olmazsa olmaza dikkat çekildi: Doğa; toplumsal ilişkiler ve duygu; düşünce ve kavramlar dünyası. Smith’in, bu olmazsa olmazları birbirleriyle sistematik olarak ilişkilendirirken aynı zamanda en az üç boyutlu yöntemsel bir devrim gerçekleştirdiğini ve bu çerçevede de, empirist ve rasyonalist felsefi sistemler arasında epistemolojik olarak realizm ilkesinden yola çıkan, ama Locke’un naif-realizmini de aşan bir senteze ulaşmayı amaçladığı belirtildi ve naif-realizmi aşmasında emek ve etkinlik kavramının önemi vurgulandı. Daha sonrasında Lacan’dan hareketle, klasik modern felsefede yöntemsel bakımdan *cogito* ile *ayna* gelenekleri arasında ayırım yapıldı. Son olarak, *cogitocu* geleneğin öznenin kuruluşuna ben ile, ayna geleneğinin ise diğer ben ile başladığı belirtilip, öznenin kuruluşunda ben

41 J.G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat, Ausgewählte Politische Schriften*, yay. haz. Z. Batscha ve R. Saage, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977, s. 73.

42 J.G. Fichte, a.g.e., s. 73.

43 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen, Gesammelte Schriften*, cilt 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, s. 95.

ile başlayan *cogitocu* geleneğin mantıksal ve toplumsal ilişkiler bakımından ulaştığı son nokta Fichte örneğinde gösterilmeye çalışıldı. Özne felsefesi çerçevesinde Smith, benlerin, birbirlerinin bir nevi yargıcı olduklarını, birbirlerinin etkinlikleri ve eylemlerine bakarak birbirlerini eleştirel bir gözle yargıladıklarını ve böylece kendi değer ve yargı sistemlerini oluşturduklarını; bütün bunlara dayalı olarak, öznelere birbirlerini karşılıklı olarak yargıladıklarını ve kurduklarını, bu yargıların ışığında ise, kendilerini de kurduklarını düşünmektedir. Bundan dolayı, bunun Smith'e göre nasıl vuku bulduğunu sergilemeden önce, onun eylem teorisine kısaca göz atmak gerekmektedir.

Etkinlik veya eylem teorisi çerçevesinde Smith, idealist veya yararlılık ilkesini temel alan bütün teorilere topyekûn saldırmaktadır. Şöyle ki, yararlılık ilkesini temel alanlar, bu açıdan genellikle eylemin sadece sonucuna bakarlar. Bu yaklaşımı Locke, Hume, J.S. Mill gibi değişik liberal düşünürler sergiler. Diğer taraftan, Hobbes gibi eylemin sadece nedenine vurgu yapan ve böylece özneyi edilgin, sadece tepki gösteren mekanik bir varlığa indirgeyen teoriler olduğu gibi, Kant'ın transendental yaklaşımıyla ödev ahlakı çerçevesinde sadece *iyi niyeti* merkeze alan teoriler de vardır. Kant'a göre iyi niyet, etki, sonuç ve amaçtan bağımsız olarak kendinde iyidir, isteğin iyi olması gerekmektedir. Böylelikle Kant'a göre, özneyi, hedeflediği eylemin neden ve sonucundan, içinde bulunduğu durumdan bağımsız olarak düşünmek gerekmektedir. Bu yaklaşımıyla Kant, yararlılık ilkesinin açmazlarını aşabileceğini düşünmektedir. Oysa o, özneyi içinde bulunduğu durumdan soyutlamakla, onun her türlü yargı ve değerlendirme yetisini elinden almaktadır. Bundan dolayı çareyi, özneye dışsal olan, nereden geldiği belli olmayan ama ona dayatılan ve uyulması *ödev (Pflicht)* olan birtakım ilkelere ve bunların hepsini çatısı altında topladığı *kategorik imperatif*e sarılmakta görüyor. Ancak, Kant'ın kategorik olarak reddettiği, örneğin yalan söyleme, bir durumda doğru olabileceği gibi, diğer bir durumda yanlış olabilir. Örneğin, Nazilerden kaçıp evimize sığınmış birisini, Kant'ın ilkesini takip edecek olursak, Nazilere teslim etmemiz gerekecektir, çünkü yalan söylemek kesinlikle yasaktır. Smith, bu tek yanlı yaklaşımlardan bambaşka ve kapsamlı bir eylem teorisi önermektedir. Özneyi içinde bulunduğu durumdan ve genel olarak koşullardan soyutlayan eylem teorisine karşı şöyle demektedir Smith: "Vücudun dış eylemi veya hareketi, en suçsuz ve en kötü eylemlerde sıklıkla aynıdır. Bir kuşa ve bir insana kurşun sıkılan iki kişi, aynı dışsal eylemi gerçekleştirmektedir: Her ikisi de bir silahın tetiğini çekmektedir."⁴⁴

Ama eylemi bağlamından soyutlayıp ele alırsak, her iki durumda da, başarılıysa iyi, başarısızsa kötü denmek durumunda kalınacaktır—ki, bu çok garip

44 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 92-3.

sonuçlara ve içinden çıkılmaz çelişkilere götürecektir. Buna karşı Smith, kendi eylem teorisini şu cümlede tanımlamaya çalışır:

Herhangi bir eyleme yol açan yüreğin duygusu veya eğilimi ve doğrudan buna dayanmak zorunda olan onun erdemi veya kötülüğü, iki açıdan veya iki farklı ilişki bakımından ele alınabilir: Birincisi, onu kışkırtan neden veya ona yol açan motifle ilişkili; ikincisiyse, onun önerdiği hedef veya ürettiği etkiyle ilişkilidir.⁴⁵

Yukarıda anılmış olan değişik eylem teorilerinin merkezinde ben kavramı vardır. Bunların tersine, Smith'in eylem teorisinin çıkış noktası ise özneler-arasılıktır. Dolayısıyla, öznenin etkinliklerini neden, niyet, eylem ve sonuç bakımından ele alırken, aynı zamanda özneler-arası ilişkiler bağlamında ele almak gerekmektedir. Örneğin, Smith açısından bir eylemin sonucunu düşünürken, bunu sadece ben açısından değil, aynı zamanda diğer ben(ler) açısından, edinilmek istenilen nesne(ler), gerçekleştirilmek istenen amaç(lar) ve ulaşılmak istenen hedef(ler) ve de bunların birbirleriyle ilişkisi açısından da yapmak gerekir.

Öznelerin kuruluşunda karşılıklılık: sempati, tanınma ve tarafsızlık

Ahlaksal Duygular Teorisi adlı eserinin alt başlığından da görüleceği gibi, Smith kendisini ayna geleneği içinde tanımlamaktadır—ki, bu geleneği yeniçağda Leibniz *monadoloji* teorisi çerçevesinde kurmuştur. Öncelikle, Smith'in kendisini açıkça ayna geleneği içinde tanımladığı bir paragrafa bakalım ve öznenin kuruluşuna diğer ben ile başlayan Smith'in çözümlemesini görelim. Smith, *Ahlaksal Duygular Teorisi*'nde, yukarıda *Dillerin İlk Formasyonu* adlı denemesinden aktarılan cümleyi andıran ve yöntemsel bireyciliği de açıkça eleştirdiği bir pasajda şöyle diyor:

İnsan suretinden uzak, ıssız bir yerde, kendi türünden kimseyle iletişimi olmadan yetişkin insan olmak mümkün olsaydı, bu insanın, kendi karakterinin ve davranışının doğruluğu veya kusuru, zihninin güzelliği veya biçimsizliği üzerine düşünmesi mümkün olmayacağı gibi, yüzünün güzelliği ve çirkinliği üzerine düşünmesi de mümkün olmayacaktı. Bunların hepsi, onun kolayca göremeyeceği, doğal olarak bakamayacağı nesneler olurdu; çünkü bu nesneleri onun görüşüne sunacak bir *ayna*

45 Adam Smith, a.g.e., s. 18.

sunulmamıştır. Onu toplum içine getirin, önceden yoksun olduğu *ayna* ona hemen sunulacaktır.⁴⁶

Smith, bu belirlemeyi, benin kuruluşunu topluma ve diğer bene önceleyen bütün yöntemsel bireyci yaklaşımlara karşı formüle eder ve burada o, insanları birbirlerinin aynası olarak tanımlar. Smith'e göre insanlar arası bu karşılıklı ayna ilişkisi olmasa, benlerin bir öz-bilinci olması, dolayısıyla kendilerine "ben" diyebilmeleri mümkün değildir. Aslında bunu, Descartes'ın *düşünüyorum, öyleyse benim* saptamasında da görmek mümkündür; çünkü Descartes'ın kendisine ilişkin bu saptamayı yapabilmesi için, bir başkasının duruşundan kendine bakması ve kendisine işaret etmesi gerekir. Ne var ki Descartes, bunun bilincinde bile değil gibidir. Kısacası, Smith'e göre ben, kendisini ancak, başkalarının aynasında kendisine bakarak kurabilir. Yukarıda, Descartes'ın *cogitocu* ilkesinin karşısında Smith'in, *diğerleri bizi nasıl görüyorsa veya diğerlerinin bizi nasıl gördüğüne inanıyorsak öyle görürüz* ilkesine işaret edilmişti. Peki ama, ben kendisini diğerlerinin onu gördüğü gibi nasıl görür, kendisine diğerlerinin aynasında nasıl bakar?

Bu soruya yanıt verebilmek için, önce Smith'in üç temel kavrayışını tanıtmamız gerekiyor: "Durum" (*situation*), "sempati" (*sympathy*) ve "tarafsızlık" (*impartiality*). Smith'e göre, herkes belli bir durum içine doğar, onun içinde büyür ve yaşamı boyunca göstermiş olduğu etkinliklerin alanı genişledikçe durumu da değişerek gelişir. Smith'in durum teorisinin en temel unsurları, kelimenin en geniş anlamında aile yaşamı, eğitim, iş hayatı, toplumsal sınıf ilişkisi, arkadaş çevresi, bir ulusa aidiyetlik ve "büyük insanlık toplumu"dur. Smith'e göre, insanlar kendi değer yargılarını, zevk ve isteklerini geliştirirken, birbirlerini birbirlerinin aynası olarak kullanırlar, eş deyişle kendilerine hep başkası açısından bakarlar; kısacası, insanların ilk değer yargılarının kaynağı ben değil, diğer benlerdir. Şöyle diyor Smith: "Bizim güzellik ve çirkinliğe dair ilk kişisel fikrimiz, diğerlerinin biçim ve görünüşünden çıkarsanarak oluşur, yoksa kendimizinkinden değil."⁴⁷ Bunu gerçekleştirebilmek için insanlar, tahayyül gücüne başvurarak kendilerini diğerlerinin yerine koyarlar ve böylelikle de kendilerine karşı belirli bir mesafe alıp, kendilerine onların açısından bakarlar; bir başka deyişle, kendilerini diğerlerinin yerine koyarak, kendilerini kendi bakışlarının konusu yaparlar. Smith'e göre, birinin kendisini diğerinin yerine koyabilmesi için, onun tikel durumunu iyi bilmesi (*well informed*) gerekir. Ancak bu durumda öbürünün hissettiğini hissedebilir, düşündüğünü düşünebilir, kısacası onunla bir nevi özdeşleşir. Smith, bu karşılıklı tahayyülde yer değiştirme yetisini sempati yetisi olarak tanımlamaktadır.

46 Adam Smith, a.g.e., s. 110 (vurgular bana aittir).

47 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 111.

Dikkat edilirse, Smith burada hem duygulara (*sentiments*) hem de düşünsel yetilere (tahayyül gücü) aynı anda gönderme yapmaktadır. Ona göre, insanların birbirleriyle ilişkilerinde bu her iki yeti de algılama, hissetme, düşünme ve tahayyül etme şeklinde işlev görür ve insanları da bütün bu yetilerin bütünlüğü olarak görmek gerekir. Smith, bu yaklaşımıyla, adını açıkça koymasa da, Descartes'a (hatta bütün rasyonalist okula denebilir) yönelik, Marx'ın 1844 *El Yazmaları*'nda Hegel'e yönelik bir eleştirisine benzer bir eleştiri formüle etmektedir. Marx'a göre, Hegel insanın özünü öz-bilinç yetisiyle sınırlı görmektedir, onu öz-bilince indirgemektedir.⁴⁸ Smith de, sempati kavramı çerçevesinde hem duyuşal hem de düşünsel yetileri bütünlüklü olarak ele almakla, Descartes'ın insanın özünü düşünceye indirgemesine karşı bütünlüklü bir insan anlayışı geliştirmektedir.

Smith'e göre, sempati, hem bir tutkudur hem de aynı zamanda bütün tutkuları kapsayan genel bir kavramdır. Smith'in sempati kavramı, empati kavramıyla karıştırılmamalıdır. Empati kavramı, karşdakini sadece anlamayla sınırlı olan bir kavramdır ve karşılıklı tanımayı, tanınmayı ve dayanışmayı içermez. Empatinin ben-merkezci bir kavram olması gerekmiyor, ama ben-merkezci bakışa da, yararçı veya çıkarıcı bakışa da açıktır. Hume'un eleştirilerine karşı Smith'in belirttiği gibi, sempati, diğerleriyle özdeşleşmeyi şart koştuğu için ben-merkezci bir kavram değildir ve yararlılık ilkesini ve "öz-çıkarıcı hesap etme"yi⁴⁹ kesinlikle dışlar. Smith'in sempati ilkesi bugün birçok alanda, özellikle eleştirel bilim adamlarının ve düşünürlerin (örneğin hukuk, psikoloji, sosyoloji ve hatta tıpta bile) başvurduğu bir düşünce olmuştur. Hatta Darwin, Smith'in bu kavramını evrim teorisine bir katkı olarak görmüş ve Smith'e açıkça gönderme yaparak, "*en sempatik üyelerin* en büyük sayısını dahil eden topluluklar en iyi gelişir" demiştir.⁵⁰ Son olarak, Smith'in ahlak felsefe-

48 Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels-Werke, Ergänzungsband: Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1973, s. 575.

49 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 14.

50 Charles Darwin, *The Descent of Man*, Gibon Square Books Ltd., Londra, 2003, s. 107 (vurgu bana aittir). Smith gibi Darwin de sempatik ilişkiler ve "sempatik üyeler" ifadesini çok özel bilimsel/felsefi bir anlamda kullanıyor. Bu tabir, İngilizce ve Almancada olduğu gibi, Türkçe günlük dilde de, ilkin estetik ve hatta çok daha garip çağrışımlar yapıyor. Darwin, "sempatik üyeler" olarak tanımladığı bir toplumun fertleri arasındaki ilişkiyi şöyle betimliyor: Bir toplumda değişik fertlerin katlanmak zorunda bırakıldığı yoksulluk, açlık, acı, evsizlik-barksızlık ve sefillik, bunu gözleyen toplumun diğer fertlerinde benzer bir duygu oluşturur ve içlerinde onların çektiği acıya benzer bir acı oluşur. Bundan dolayı, "sempatik üyeler", diğerlerini çektikleri sürekli acıdan kurtarmak için ellerinden geleni yaparlar; çünkü diğerlerinin çektikleri acıdan kurtulması, aynı zamanda kendilerinin de aynı acılardan kurtulması anlamına gelmektedir: "Böylelikle biz, kendi acı veren duygularımızdan kurtulmak için diğerinin ıstırabına çare bulmaya sevk ediliriz. Benzer bir şekilde, diğerlerinin sürdüğü sefaya katılırız" (Charles Darwin, *The Descent of Man*,

sine kazandırdığı tarafsızlık anlayışıdır—ki, Smith bunu “tarafsız gözlemci” (*impartial spectator*) adı altında tartışır. Bu kavramıyla o, vicdan kavramına gönderme yapmaktadır. Smith’e göre her birey, almış olduğu eğitim, meslek hayatı, aile yaşamı ve yaşamı boyunca göstermiş olduğu etkinlikler sonucu, içinde bir ikinci ben oluşturur. Bu içindeki ikinci ben, herkeste etkinlik alanına göre az çok gelişmiş olarak vardır ve her bireyin bir nevi muhakeme ve karar mercisidir. Dolayısıyla, herkesin ikinci beni ne kadar gelişkin ve zengin olursa, yapacağı gözlemler o kadar yerinde, vereceği kararlar da o kadar doğru olur; ve ikinci beni gelişkin bireylerden oluşan bir toplumda iletişim, birbirini anlama, karşılıklı tanıma ve tanınma da derinleşir.

Şu halde, eğer herkes birbirinin aynasıysa ve kişi kendisine ancak diğerlerinin aynasında bakarak bir değerler sistemi oluşturup, sonrasında kendisine ilişkin bir öz-bilinç edinmek suretiyle bilinçli bir yaşam sürüyorsa; kendisini ancak, kendisine diğerinin aynasında bakarak diğerinin bakış açısından görebildiği oranda kurabiliyorsa; benin önce diğerini anlayabilmesi, kendisinden önce diğer beni kurması gerekmektedir. Peki ama, ben diğer beni nasıl tanır ve anlar ve böylelikle onu nasıl kurar? Diğer benin, olası bir bilinç yanılmasından dolayı durumunu bilincinde ne oranda doğru yansıtıp yansıtmadığı nasıl bilinebilir? Smith’e göre herkes, duygu ve düşüncelerinde, istek, arzu ve geleceğe dair projelerinde kendi içinde bulunduğu durumu dışa vurur. Dolayısıyla, herkesin birbiriyle ilişkisinde birbirlerini doğru olarak anlayabilmesi ve birbirlerinin davranışları hakkında doğru bir değerlendirme yapabilmesi için, karşısındaki diğerini bizzat onun kendi durumu içinde anlaması gerekir. Bu ise, ancak kendimizi diğerinin yerine koymakla mümkündür. Bir başka deyişle, tahayyül gücümüzden yararlanıp kendimizi diğerinin yerine koyduğumuz; onun bizim karşımızda dışa vurduğu duygu ve düşünceleri yine onun dış koşullarıyla ilişkilendirdikten sonra, duygu ve düşüncelerinin durumuna uygun olup olmadığını *tarafsız gözlemcinin* (*impartial spectator*) gözüyle yargıladığımız; onun koşullarıyla özdeş olduğumuz; onunla ilişkimizi *sempati* ilkesi gereğince belirlediğimiz ve içinde bulunduğu duruma göre onu olduğu gibi tanıdığımız oranda diğer beni kurmuş oluruz. Bununla birlikte, Smith’e göre benin kuru-

s. 106). Bu bağlamda Darwin, Smith’in *Ahlaksal Duygular Teorisi*’nin “çarpıcı” dediği ilk bölümüne gönderme yapmaktadır. Smith, söz konusu “Sempati Üzerine” başlığını taşıyan bölümün hemen girişinde şöyle ilginç bir saptamada bulunur: “İnsanın ne denli bencil olduğu kabul edilirse edilsin, onun doğasında bazı aşikâr ilkeler vardır ki, bunlar onu diğerlerinin talihine ilgi duymaya iter ve görüp haz duymanın dışında hiçbir şey elde etmese de, diğerlerinin mutluluğunu onun için zorunlu kılar. Merhamet veya şefkat, bu türden [bir-] ilkedir; başkalarının sefaletini gördüğümüzde veya çok canlı bir şekilde tahayyül etmemize yardımcı olduğunda hissettiğimiz duygudur. Başkalarının kederinin bize keder verdiği o kadar aşikâr bir olgudur ki, kanıtlamak için hiçbir örneğe gerek yoktur...” (Adam Smith, *Ahlaksal Duygular Teorisi*, s. 9).

luşu diğer beni kurmakla son bulmaz. Emmanuel Lévinas (1906-1995), benin diğer bene gidişini, “diğerine dönüşü olmayan hareket”⁵¹ olarak tanımlar. Ama benin diğer benden kendisine dönüşü olmasaydı, benin kendisini kurması, kendisine dair öz-bilinç edinmesi ve öz-bilinçli bir yaşam sürdürmesi mümkün olmazdı. Kanımca Lévinas, “diğerinin izi”ni tanımlamaya çalışırken, bu konuda Hegel’in ve tabii özellikle Smith’in kendisinden önce harcamış olduğu “akıl emeği”ni (*Vernunftarbeit*) dikkate almadığı için, bu iki düşünür açısından benin kuruluşuna ilişkin teoremin ilk aşamasında kalmaktadır.

Lévinas’ın tersine, Smith, benin diğer beni kurduktan sonra kendisine dönmesi gerektiği düşüncesinden hareket etmektedir. Bu, onun kendisini öz-bilinçliliğinde kurmasının önkoşuludur. Ben, diğer beni kurduktan sonra kendisini onun aynasında nasıl kurar? Diğer beni kurduktan, kendimizi diğerinin yerine koyup yüzümüzü kendimize döndükten ve kendimize onun perspektifinden belli bir mesafeden eleştirel gözle *tarafsız* baktıktan sonra, kendi duygu ve düşüncelerimizin, istek ve amaçlarımızın durumumuza ne oranda uygun olup olmadığını değerlendirebildiğimiz oranda kendimizi kurmuş oluruz. Ben, diğer beni kurduktan sonra yüzünü kendisine dönüp onun perspektifinden kendisine bakarken, onun kendisine bakışı ile kendisinin kendisine bakışı arasında bir karşılaştırma ve bu bakış açıları arasında bir kıyas yapma olanağına kavuşur. İşte, benin diğerini kurmadan kendisine dair böyle bir kıyasta bulunması ve dolayısıyla kendisine dair bir fikrinin olması mümkün değildir. Smith, benin kuruluşuna ilişkin bu diyalektik sürecin kavranmasının, özne felsefesinin en zor konularından biri olduğunu, ama aynı zamanda bunun kaçınılmaz da olduğunu düşünür.

Dikkat edilirse, Smith burada beni kurarken, diğer iki benden aynı anda söz ediyor: İlki, gerçek (veya düşünülen) diğer ben; diğeriye, kendi içimizdeki diğer bendir. Diğer bir deyişle, Smith’e göre kendi benimizi, önce kendimizi diğer benin (bu gerçek veya düşünülmüş olabilir) yerine koyuyoruz, kendimize belli bir mesafe kazanıyoruz ve onun bakış açısından duygu ve düşüncelerimizi kendi durumumuzla ilişkilendiriyoruz; daha sonra ise, “bu benim içinde bulunduğum durumda diğer kişi ne hissedirdi, nasıl düşünürdü,” diye soruyoruz. Daha sonra, hem onun açısından hem de (son aşamada) içimizdeki diğer bene danışarak duygu, düşünce, istek ve amaçlarımızın durumumuza ne oranda uygun olup olmadığını sorguluyoruz. İşte, ben kendisini, kendisiyle girişmiş olduğu bu son hesaplama sonrasında, kendisine dair tarafsız bir bakış açısıyla karar verdikten sonra kurabiliyor. Benin kendisini kuruşunun bu son aşamasını, diğerinin perspektifini alıp kendisine getirişini Smith şöyle tasvir ediyor:

51 Emmanuel Lévinas, “Die Spur des Andren”, *Die Spur des Andren: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Alber Studienausgabe, Freiburg/Münih, 1998, s. 217.

Eğer ben kendi davranışımı gözden geçirmeye çalışıyorsam, eğer ben davranışım hakkında karar vermeye çalışıyorsam ve onu teyit veya mahkûm ediyorsam, açıktır ki, bütün bu durumlarda ben kendimi sanki iki kişiye ayırırım; ve gözden geçiren ve yargıya varan ben, davranış gözden geçirilen ve hakkında yargıya varılan diğer benden farklı bir karaktere sahiptir. Birinci ben, davranışım bağlamında duygularına girmeye çalıştığım gözlemcidir ki, bunu kendimi onun yerine koyup bu tikel açıdan davranışım bana nasıl gözükürdü diye düşündüğüm zaman gerçekleştiririm. İkinci ben, tam anlamıyla ben dediğim ve davranışından, bir gözlemcinin özelliği olarak belli [bir] fikir edinmeye çalıştığım faildir. Birinci ben yargıçtır; ikinci ben ise yargılanandır. Ama nedenin etkiyle aynı olması mümkün olmadığı gibi, yargıcın yargılanan kişiyle her bakımdan aynı olması da mümkün değildir.⁵²

Yukarıda da belirtildiği gibi Smith, burada oldukça kompleks bir süreç olarak betimlenen benlerin birbirlerini ve kendilerini karşılıklı kurma sürecinin ticari olmayan günlük ilişkilerde bile bu şekilde gerçekleştiğini düşünmektedir. Yukarıda söylenilenlerden de anlaşılabilceği gibi, benin kuruluşu, onun doğal veya entelektüel gereksinimlerini gidermek için edinmek istediği nesnelerle ve dolayısıyla onları edinmek için göstereceği etkinliklerle ilgilidir. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*'de, Descartes'ın bene ilişkin sorduğu şüpheli soruyu pek ciddiye almaz görünür. O, yanıtının merkezine, daha çok, bilginin kökenine ilişkin soruyu alır—ki, Locke'un epistemolojisinin en güçlü yanı burada yatmaktadır. Oysa Descartes'ta benin varlığı, gerçeği bilmekle, gerçek bilgiyi edinmek ve bundan emin olmakla yakından ilgilidir. Locke, Descartes'ı o kadar meşgul eden sorunun bu boyutunu tam anlayamadığı veya hafife aldığı için, basit bir şekilde, varlığından şüphe duyanın şayet aç bırakılırsa, er geç “gerçekten varolan bir şey” olduğunu anlayacağını belirtir.⁵³ Tabii, bilgi edinmeyi ilkesel olarak reddeden “tembel şüphecilik” söz konusu olduğunda, Locke'un yanıtını yabana atmamak gerekir. Ama Descartes'ın sergilediği şüphecilik, sorgulayan ve pekinlik arayan, tam da tembel şüpheciliğin altını kazan bir şüpheciliktir. Locke, burada, örneğin klasik Alman felsefesini önceleyen Jacobi gibi, duysal ve algısal olana dayalı dolaysız bilgiyi gerçek bilgi olarak tanımlar gözükmediği için, Descartes'ın sorusunu aslında yanıtlamamaktadır. Yukarıda Henrich'ten hareketle belirtildiği gibi, bilgi ve ben bilgisi beni kurmaya yetmemektedir. Bu noktada Smith, Descartes'ın sorununu daha

52 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 113.

53 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, yay. haz. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1979, ss. 619-20.

ciddiye almış görünür. Yazının girişinde belirtildiği gibi, Smith, önermiş olduğu özne felsefesi çerçevesinde bilginin nesnel olup olmadığından nasıl emin olunacağı ve bundan hareketle, davranışların benin durumuna göre doğru veya yanlış olup olmadığının nasıl kestirileceği sorusuna aynı anda yanıt vermektedir. Şimdi, yukarıda verilen “iki vahşi” örneği ve yine yukarıda aktarılan “ayna” pasajı beraber ele alındığında, Smith’in bu sorulara ontolojik olarak temellenirilmiş sosyo-epistemoloji çerçevesinde yanıt verdiği görülecektir. Smith, “iki vahşi” örneğinde dış dünyaya gönderme yapmakla epistemolojinin ontolojik temeline, “ayna” pasajında insanları birbirlerinin aynası olarak tanımlamakla ise, epistemolojinin sosyolojik boyutuna işaret etmektedir. Bu kapsamlı bilgi teorisi, bene bilgisinin nesnel olup olmadığını, onun kuruluşunun her üç boyutunda birden gözden geçirme olanağı sunmaktadır. Önce nesneye gönderme yaparak, daha sonra çevresindeki diğer benlere ve en son olarak da içindeki ikinci bene danışarak bilgisinin pekinliğini muhakeme edebilir. Kuşkusuz, bilginin pekinliğini gözden geçirmenin bir de tarihsel boyutu vardır—ki, yukarıda özne-nesne ilişkisi tartışılırken gösterildiği gibi Smith, buna emek etkinliği ve daha geniş anlamda praksis anlayışı çerçevesinde yanıt vermektedir.

“Commercial society”: işbölümü, yabancılaşma, çıkar çatışması ve iktidar kavgası

Fark edileceği gibi, Smith burada benin kendisini kurabilmesi için, karşılıklı sempati, tanınma ve tarafsızlığın şart olduğunu ve böylece de kazanma ve kaybetme, yahut da çıkar kaygısına kapılmadan, herkesin herkesi amaç edinmesi gerektiğini düşünmektedir; çünkü toplumsal ilişkilerin doğası, benin kuruluşu için aynı zamanda diğer benin kuruluşunu, kısacası tüm benlerin birbirlerini karşılıklı olarak ve dış dünyalarını da ortak kurmasını şart koşar. Smith, bu koşulların yararlılık ilkesini dışlayan bütün insan ilişkilerinde yerine geldiğini düşünmektedir—öyle ki o, yararlılık ilkesinin gerçek insani ilişkilere dışarıdan eklenilen, gerçek insani ilişkilere yabancı bir ilke (*after-thought*) olduğunu düşünmektedir.⁵⁴ Örneğin, birinin diğerine bir şiir okurken duyduğu hazda, gerçek aşk ilişkilerinde, bir annenin bebeğini emzirmesi veya yolda giderken yere düşen bir insanı kaldırmak için hemen her insanın içinde aniden oluşan yardıma koşma duygusunda olduğu gibi, insan ilişkilerinde birinin diğerini (çünkü bebeklerin henüz sempati yetisi gelişmemiştir) veya her ikisinin karşılıklı olarak birbirini amaç edinmesi söz konusudur. İşte, Smith bunlara sempati duygusuna dayalı ilişkiler diyor ve ancak sempati ilkesinin hâkim olduğu durumlarda *vicdanın*, eş deyişle muhakeme etme ve karar mercisi olan içimizdeki

54 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 20.

ikinci benin özgür olduğunu; buna bağlı olarak tarafsız ama gerçekten yana karar verdiğini ve böylelikle de, benlerin hem diğerlerini hem de kendilerini karşılıklı sempati (tanıma ve tanınma) ilkesine göre kurduklarını belirtiyor—Smith'e göre tanınma veya karşılıklı sempati de, giderilmesi gereken son derece doğal bir toplumsal gereksinimdir. Belirtildiği gibi, Smith bu sonuca, öznenin kuruluşuna dair genel bir teori çerçevesinde tarihsel koşullardan soyutlama yaparak, çağımızda insan ilişkilerine hâkim olan kâr etme ve çıkar sağlama gibi ilkelere dayanmayan genel insani ilişkilerin analizi sonucu ulaşıyor. Peki, Smith'in *commercial society* olarak adlandırdığı ticaret toplumunda veya kavramın kökeni ta Thomas Morus'a kadar gitse de, Marx'ın kavramlaştırıp bütün dillere yerleştirdiği tabirle *kapitalist* toplumda durum nasıldır?

Smith'in kapitalizmdeki iktisadi ilişkiler analizi bambaşka bir tablo sunmaktadır. Marx'ın belirttiği gibi, *Ulusların Zenginliği*'nde Smith, toplumsal ilişkilere temel olarak iki düzeyli ("içrek" ve "dışrak") bir model çerçevesinde bakıyor.⁵⁵ Bunlardan ilki, her yere nüfuz etmiş pazar ilişkilerinde gözlemlenen genel alışveriş ilişkileri; diğeri ise, doğrudan üretim alanında gözlenen toplumsal sınıf ilişkileridir. Smith, bu iki farklı düzey arasındaki dolayımılığı her zaman doğru bir şekilde kuramasa da, önermiş olduğu model yanlış değildir. Bu her iki alanda da değişik biçimlerde sürekli iktidar ve çıkar kavgalarının yaşandığından hareket etmekte ve bunun kaynağının işbölümü (*division of labour*) olduğunu düşünmektedir. İşbölümü teorisi Smith'ten çok önce geliştirilmiştir ve Platon ve Aristoteles'in bile, kavramı değil ama düşünceyi kullandığını görürüz. Bu bağlamda onun kişisel katkısı, bu teorileri genelleştirip derlemiş olmasıdır. Ama diğer taraftan, Marx'ın belirttiği gibi Smith, toplum teorisi çerçevesinde işin/emeğin sadece tarihsel boyutunu ele almaz, aynı zamanda onun genel boyutunu da görmüş ve çözümlemeye çalışmıştır—ki, Smith bu konuda David Ricardo'dan (1772-1823) ayrılır. Ricardo, işi/emeği sadece ücretli iş/emek olarak ele almaktadır. Smith'in işin/emeğin genel boyutunu da ele alması, onun iş/emek teorisine yapmış olduğu en önemli katkıdır. Yukarıda, özne-nesne ilişkisinde emeğin ontolojik boyutuna dikkat çekilmişti. Şimdi bu, birkaç örnekle somut olarak betimlenecektir. Emeğin genel boyutuna işaret etmek için Smith, 1762-63 ders yılına ait olan *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de (*Lectures on Jurisprudence*), Alman düşünürü Helmuth Plessner'in (1892-1985) yirminci yüzyılın başlarında *insanın eksantrikliği* (*exentrisch*: merkezden dışarı) adı altında kavramlaştırdığı bir anlayışı kullanıyor. Plessner'e göre, diğer canlılar kendilerini ancak dıştaki doğal koşullara uydurabildiği oranda ve uydurabildiği yerde yaşarken, insan kendi gereksinimine göre dıştaki doğal koşulları

55 Karl Marx, *Theorien über den Mehrwert*, cilt 2, *Marx-Engels-Werke*, cilt 26.2, Dietz Verlag, Berlin, 1987, ss. 162-3.

değiştirip kendi doğal-toplumsal dünyasını yaratmaktadır.⁵⁶ Smith de, emeğe ve emeğin doğa-toplum ilişkisindeki rolüne dair, sözgelimi Hume gibi, benzer bir argüman geliştirmektedir. Ancak Smith, argümanında Hume'dan farklı olarak bunu doğrudan mülkiyet anlayışıyla ilişkilendirmek yerine, gereksinim teorisiyle birleştirir. Smith'e göre, diğer canlılar gereksinimlerini gidermek için doğanın kendiliğinden ürettiği doğal ürünleri kullanmakla yetinirken, insan, örneğin ateş gibi doğal güçleri ve de aletler yapıp bunları kullanarak üretime kendi gereksinimine göre bir yön vermektedir. Böylelikle, doğanın kendiliğinden akışına müdahale etmekte ve kendisine doğa içinde doğal-toplumsal yeni bir dünya yaratmaktadır; bir başka deyişle, insan farklı iş/emek türlerini kullanarak ve doğal koşulları da değiştirerek⁵⁷ kendine "rahat bir habitasyon"⁵⁸ yaratmaya çalışmaktadır—ki, iş/emek etkinliği olmadan bunu düşünmek bile mümkün değildir. Smith'e göre üretimin asıl amacı budur. Ne var ki o, işin/emeyin insan yaşamı açısından anlamının bu ontolojik boyutla sınırlı olduğunu düşünmez. Yukarıda, benin içindeki ikinci benin, benlerin birbirini anlaması ve birbirleriyle iletişim kurabilmesi için önemine işaret edilmişti ve içteki ikinci benin, her insanın toplumsal etkinliği sonucu oluştuğu vurgulanmıştı. Smith'e göre iş/emek, toplumsal etkinliklerin içinde ikinci benin oluşmasında en önemli rolü oynadığı temel etkinliktir. Şimdi, bu söylenenler ışığında Smith'in kapitalist toplumda emeğin durumuna dair analizine bakıp öznenin durumuna dair bazı sonuçlar çıkarabilir ve son olarak Smith'in çözüm önerilerine bakabiliriz.

Smith, ticari olmayan ilişkilerde toplumu birleştirici ilke olarak sempatiye işeret ederken, kapitalist toplumdaki toplumsal ilişkilerin analizinde bu ilişkilere çıkar ilkesinin hâkim olduğu sonucuna ulaşmakta ve bunun kaynağının da işbölümü olduğunu belirtmektedir. Bunu açıklamak için o, işbölümünün iki boyutlu bir analizini sunar. Bugün artık sosyal bilimlerde genel kabul görmüş olan teknik terimlerle belirtilecek olursa, bunlar, teknik (yatay) ve toplumsal (dikey) işbölümüdür. Smith'in tarihsel açıklamasına göre, yatay işbölümü, zamanla pazar ilişkilerinin ve giderek sermayenin birikip belirli ellerde toplanması sonucu dikey işbölümünün, toplumsal sınıfların da oluşmasına yol açmıştır. Yatay işbölümünün ilk etkisi, değişik istihdam biçimlerinin birbi-

56 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften*, cilt 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.

57 Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, yay. haz. R.L. Meek, D.D. Raphael ve P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, ss. 333-6.

58 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, yay. haz. R.H. Campbell, A.S. Skinner ve W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis, 1981, cilt 1, s. 23.

rinden tamamıyla ayrılmasıdır. Bu işbölümü yayılıp topluma hâkim olmaya başlayınca, toplumda herkes bir nevi “tüccar” haline gelmekte ve yaşamak için satacak bir şeyler bulmak zorunda kalmaktadır.⁵⁹ Bundan dolayı, sözgelimi fırıncı ekmegi, kasap eti, birahane birayı insanlığa hizmet etmek, insanların gereksinimlerini gidermek gibi iyiliksever, çıkar ve kâr gütmeyen motiflerden hareketle üretmemektedir; tersine, Smith’e göre kapitalist toplumda tüm üretim birimlerinin tek motivasyonu, kâr etmeyi amaçlayan çıplak öz-çıkardır—ki, Marx ve Engels, Smith’in bu belirlemesini *Komünist Manifesto*’da açıkça üstlenmiştir. Smith için olduğu gibi, Marx ve Engels için de, burjuva toplumu, insanlar arasında “çıplak çıkar”dan başka bir bağ bırakmamıştır.⁶⁰ İşbölümü, iktidar kavgalarının kaynağıdır; iktidar kavgaları ise, ticari olmayan ilişkilerin tersine, tarafsızlığa ve karşılıklı tanıma ile tanınmaya değil, herkesin kendi öz çıkarını diğerine dayattığı ilişkilere yol açmaktadır. Bundan dolayı Smith, pazar ilişkilerini, “mücadele gücü”nün (*power of exchange*)⁶¹ dikte ettiği karşılıklı ilişkiler (*command*) ifadesiyle betimler ve herkesin bu mücadele gücüne, eş deyişle elinde tuttuğu “tüm metaların mücadele edilebilir değeri”ne göre “zengin veya yoksul” olduğunu belirtir.⁶² Smith’in, örneğin Hobbes’un tersine, bundan siyasi iktidara ilişkin dolaysız sonuç çıkarılmasına eleştirel yaklaşırsa da, pazar ilişkilerini karşılıklı iktidar ilişkisi olarak betimlemesinin nedeni işte budur. Şu halde, kapitalist toplumun dışrak boyutu olan pazar ilişkilerini, Smith’e göre karşılıklı iktidar ve dikte ilişkisi olarak betimledikten sonra, kapitalist toplumun içrek boyutunu onun nasıl betimlediğine bakılabilir.

Yukarıda belirtildiği gibi, Smith’e göre, yatay işbölümü zamanla dikey işbölümünü ve de toplumun, üretim araçları karşısındaki durumuna göre üç büyük sınıfa ayrılmasını beraberinde getirir. Toprağın özel mülkiyete dönüşüp belli ellerde toplanmasıyla rantçı toprak sahipleri (*landlords*),⁶³ sermayenin (*stock/capital*) belirli “özel kişiler”in elinde toplanmasıyla da efendiler/manüfaktürcüler (*masters/manufacturer*) sınıfı ortaya çıkar ve tüm üretim araçlarının belirli ellerde toplanması sonucu, emeğini satarak yaşamak zorunda kalan toplumun ezici bir kesimi (*great body of people*) işçileşir (*labourer*). Böylelikle kapitalist toplumun dışrak düzeyinde, pazarlarda bireyler olarak algıladığımız kişiler, içrek düzeyde veya üretim alanında, belirli sınıfların değişik üyeleri olarak çıkar karşımıza. Toplumu ayakta tutan, onun yaşam

59 Adam Smith, a.g.e., 37.

60 Friedrich Engels ve Karl Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, s. 464.

61 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 1, s. 31.

62 Adam Smith, a.g.e., s. 46.

63 Adam Smith, a.g.e., s. 67.

kaynağı olan üretim, bundan böyle sadece işçiler tarafından gerçekleştirilmektedir ve böylelikle de, sınıflar arasında üretimden elde edilen ürünün en büyük kısmını elde etmek için kavga başlar. İşçiler (*labourer/workmen*), üretimden ellerinden geldiği kadar çok, efendilerse (*masters*) ellerinden geldiği kadar az vermeye çalışır. Öncekiler ücretlerini artırmak, sonrakilerse ücretleri mümkün olduğu kadar düşük tutmak için birleşir ve böylelikle aralarında neredeyse bir ölüm kalım savaşı başlar.⁶⁴

Smith'in ütopyası ve öznenin kurtuluşu

Yukarıda, Smith'in, öznenin kuruluşuna öznel-arasılık çerçevesinde yaklaştığı ve yöntemsel bireyciliğe dayalı özne teorilerinin tersine, benin kuruluşuna ben ile değil, diğer ben ile başladığı ortaya konuldu. Smith'in bu bağlamda kullandığı yöntemsel aracın *ayna* teorisi olduğu ve bunun *cogitocu* yöntemin yadsınması olduğu gösterildi. Bundan dolayı, Smith'e göre, diğer benin kuruluşunun benin kuruluşuna önsel olduğu vurgulandı ve böylece, her benin kendisini kurabilmesi için önce diğer beni, genel durumu da yansıtan tikel durumunda tanınması ve anlaması gerektiği belirtildi. Ancak, benin diğer beni kurmasının tanımak ve anlamakla sınırlı olmadığı, onun aynı zamanda diğeri ile *sempati ilkesi* bağlamında bir ilişki içinde olup onunla özdeşleşebilmesi gerektiğine işaret edildi. Ancak bu iki koşul yerine getirildiği oranda benin kendisini de kurabileceği; kendisini *tahayyül gücüne* başvurarak diğeri yerine koyup kendisine belli bir mesafeden eleştirel olarak bakabildiği oranda kendi kendisini de tanıyabileceği, anlayabileceği ve kendisini kendisinin konusu yapabildiği oranda da kendisini kurabileceği belirtildi. Kısacası, Smith'in, *Ahlaksal Duygular Teorisi'*nde ticari olmayan ilişkilere dair gözleminden ve onları analizinden kazandığı öznenin kuruluşuna dair genel teorisi çerçevesinde, herkesin herkesi kurmasının, herkesin ortak amacı olması gerektiği düşüncesini gerekçelendirdiğine işaret edildi. Daha sonrasında, Smith'in özne teorisinin tarihsel boyutu sergilenip, onun *Ulusların Zenginliği'*nde kapitalist toplumdaki öznenin durumunu nasıl analiz ettiği iki yanıyla ele alındı. Bunlardan ilki, insanların birbirleriyle pazar ilişkilerinde, diğeri ise üretim alanında girdiği ilişkilerdir. Smith'e göre bu ilişkilere karşılıklı tanıma, anlama ve sempati ilkesi değil, tersine kâr, çıkar ve iktidar kavgası hâkimdir—ki, bu ilkeler diğerlerinin tam zıddı ilkelere. Smith'in çözümlemesine göre karşılıklı sempati ilkesini tanınmayacak bir şekilde gizleyen bu ilkelerin kaynağının işbölümü olduğu daha önce belirtilmişti. Şimdi, son olarak, işbölümünün Smith açısından durum, karşılıklı tanıma, anlama kavramları, insanların birbirini anlaması için

64 Adam Smith, a.g.e., s. 83.

başvurdukları tahayyül gücü ve sempati (karşılıklı tanıma ve dayanışma) ilkesi açısından ne anlama geldiğini kısaca ele alıp onun önermiş olduğu çözüme bakabiliriz.

Dikey ve yatay (teknik ve toplumsal) işbölümü, insanların birbirlerini anlamak için şart olan tahayyül gücü açısından ne anlama gelmektedir? Smith'e göre işbölümü, emeğiyle yaşayan ve üretken etkinliğiyle toplumun diğer kesimlerini de idame eden toplumun ezici çoğunluğunun etkinlik alanını birkaç basit işi yapmakla sınırlar ve bu doğal olarak, anlama yetisi ve tahayyül gücü herşeyden önce iş/emek etkinliği tarafından şekillendiği için, onların bu yetilerini neredeyse kaybetmesine yol açar. Öyle ki, işbölümü sonucu toplumun ezici çoğunluğu, bir varlık olarak insan için mümkün en "aptal" ve "cahil" yaratıklara indirgenmektedir.⁶⁵ Kuşkusuz, Smith burada bununla toplumun ezici çoğunluğunun birbirleriyle konuşmadığını ve tartışmadığını söylemek istemiyor; tersine, işbölümü sonucu toplumun ezici çoğunluğunun bütünü göremediğini ve kendisini bütün içinde kavrayamadığını ifade etmek istiyor. Anlama yetisi bu denli sınırlı olan insanların, doğal olarak kendilerini diğerlerinin yerine koyup onları ve de onların aynasında kendilerine bakıp kendilerini anlaması neredeyse olanaksızlaşıyor. Kısacası, Smith'e göre kapitalist toplumda herkes birbiriyle konuşsa da, sohbet de etse, tartışsa da, neredeyse bir iletişimsizlik söz konusudur.

Karşılıklı sempatik ilişkiler açısından işbölümü ne anlama gelmektedir? Smith, işbölümünün sempati duygusuna dayalı ilişkiler açısından ne anlama geldiğini, toplumsal sınıf ilişkileri açısından açıkça *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'inde tartışmaktadır. Bu bağlamda o, yoksul ve zengin olmak üzere toplumsal sınıf ilişkilerinin hâkim olduğu iki ülkeyi karşılaştırır. Yoksul bir ülkede, der Smith, sınıfların *durumları* hâlâ birbirinden çok farklı olmadığı için, efendi ile köle arasında hâlâ belli bir toplumsal-mekânsal yakınlıktan bahsetmek mümkündür. Ama zengin bir ülkede, diğer bir deyişle, sınıf ilişkilerinin artık iyice gelişip kök saldığı bir ülkede efendi ile kölenin durumu artık tamamıyla birbirinden farklılaşmıştır; onların durumu birbirine tamamıyla *yabancılaşmıştır* ve bundan dolayı artık aynı şeyi hissetmeleri ve düşünmeleri mümkün değildir; dolayısıyla, aralarında artık sempati duygusuna dayalı bir ilişki söz konusu olamaz.⁶⁶

Smith'in burada tartıştığı sorun başka bir açıdan da ele alınabilir. Yukarıda belirtildiği gibi, Smith'e göre bütün etkinliklerimizin amacı, gereksinimlerimizi gidermek ve kamuoyunda tanınmak ve kabul görmektir. Gelgelelim, Smith'e göre toplumu ayakta tutan, üretken etkinliğiyle toplumun yaşam kay-

65 Adam Smith, a.g.e., cilt 2, ss. 781-2.

66 Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 184.

nağını sağlayan ezici çoğunluk, yoksulluğundan dolayı utanmakta, yoksulluğunu saklamaya çalışmakta ve bir nevi isimsiz bir halde geçip gitmektedir. Bunların yaşayıp yaşamadığından kimsenin haberi bile olmamaktadır. Oysa hiçbir üretimde bulunmayan ama toplumun zenginliğini elinden toplayan bir azınlık zenginliğiyle gösterişte bulunmakta, topluma hâkim olan yasaları bilmeyen basit gözlemciler ise, bunlara hayranlıkla bakmaktadır. Şöyle diyor Smith: "... Zengin adam zenginliğiyle iftihar etmektedir, çünkü o bilir ki, bu, doğal olarak dünyanın dikkatini üzerine çekmektedir..." ama "diğer taraftan, yoksul adam yoksulluğundan utanç duymaktadır", çünkü o bilir ki, bu durum onu ya insanlığın dikkatinden uzak tutmaktadır veya insanlık onu dikkate alsa da, genellikle onun içinde bulunduğu kahredici duruma karşı hiçbir sempati duygusu göstermemektedir.⁶⁷

Smith'in bizzat kendisinin, sunmuş olduğu bu "kör döğüşü" tablosuna ve çarpık duruma, ya da onun betimlemesiyle, "insanlığın mevcut ahlaksız durumu"na (*present depraved state of mankind*)⁶⁸ bir çözümü var mıdır? Smith'e göre, insanların ahlaksal duygularının çürümesinin en temel nedeni, topluma sınıfsal ilişkilerin hâkim olmasıdır ve sorunun çözümü de, bu ilişkinin köklü olarak değiştirilmesiyle ilgilidir.⁶⁹ Yukarıda Smith'in özne felsefesi çerçevesinde tespit etmiş olduğu genel boyut ile tarihsel boyut arasındaki çelişki, kuşkusuz ki, dünyanın değiştirilmesi gerektiği düşüncesini de beraberinde getirmektedir—öyle ki, bu değişimin amacı sempati veya karşılıklı tanıma ve tanınma ilkesine göre bir toplum kurmaktır. Bundan dolayı Smith, doğal olarak bu değişimin öznesi kim olacaktır sorusuyla karşılaşır ve üç temel sınıftan hangisinin böyle bir toplumu kurmaya aday olabileceğini sorar. Smith için buradaki ölçüt, bu sınıfların tikel çıkarı ile toplumun genel çıkarı arasındaki uyum veya uyumsuzluktur ve de toplumsal ilerlemedir.

Smith'e göre, toplumun ezici çoğunluğunu oluşturan işçilerin çıkarı toplumun genel çıkarıyla hiçbir zaman için çelişmemektedir. Şöyle ki, Smith'e göre, toprak mülkiyetini elinde bulunduran büyük toprak sahiplerinin (*landlords*) çıkarı da toplumun genel çıkarıyla uyuşur gibidir. Ama bu sınıf, başıboş ve işçilerin ürettiğinden rant alarak kendisini idame eden tembel bir sınıftır. Bundan dolayı, bu sınıfın toplumun genel sorunlarıyla ilgilenmesi ve toplumun genel çıkarını görmesi mümkün değildir. Diğer taraftan, efendilerin (manüfaktürcüler ve büyük manüfaktürcülerin) çıkarı toplumun genel çıkarıyla hep çelişmektedir, çünkü bu sınıf, ilerlemenin önündeki en büyük engeldir. İşçilere gelince; Smith, onların çıkarının toplumun genel çıkarıyla ve onun sü-

67 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ss. 50-1.

68 Adam Smith, a.g.e., s. 77.

69 Adam Smith, a.g.e., s. 61.

rekli ilerlemesiyle hiçbir zaman çelişmediğini düşünmektedir. Ancak bu sınıfı oluşturanlar, toplumun genel çıkarlarını görecektir ve toplumu yönetecek gerekli eğitime sahip değildir.⁷⁰ Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nde eğitim sorununa da yer ayırmış olmasının anlamı, ileriden beri tartışıla gelmektedir. Ne var ki, Smith'in önerisini bu bağlamda düşündüğümüzde kanımca anlaşılmayacak bir durum yoktur; çünkü eğitim teorisi çerçevesinde Smith sadece mesleki eğitim değil, aynı zamanda insanı insan olarak eğitecek genel bir eğitim programı da talep etmektedir—ki, o, bunun özellikle işçiler için gerekli olduğunu düşünmektedir.

Smith'in gelecek perspektifinin genellikle “görünmez el” bağlamında formüle edilen “serbest ticaret” düşüncesiyle sınırlı olduğu gösterilmeye çalışılır. Oysa Smith, *Ulusların Zenginliği*'nde perspektif olarak sadece serbest ticarete gönderme yapmaz, aynı zamanda James Harrington'un *Ocean's*'ına ve Thomas Morus'un *Utopia*'sına da işaret eder. Harrington, yeniden paylaşım çerçevesinde mülkiyetin yeniden eşit şekilde dağıtılmasını önerir, diğer bir deyişle, pazar ilişkilerinin mantığını köklü olarak sorgulamaz. Ama Morus, kapitalist toplumu köklü olarak değiştirecek ve pazar ilişkilerini köklü olarak ortadan kaldıracak üretim araçlarının toplumsal mülkiyetine dayanan yeni bir toplumsal düzen önermektedir. Serbest ticaret düşüncesini Smith, feodal toplumun insanların etkinlik alanını sadece birtakım mesleki örgüt alanlarıyla sınırlayan lonca örgütlenmesine karşı kullanmıştı. Bu sorunun dünya çapında neredeyse aşıldığı bir durumda Smith'in bu düşüncesini hâlâ geçerliymiş gibi ele almak, düşüncenin tarihselliğini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Ama o, yukarıda sergilendiği gibi, kapitalist toplumun temel sorunlarına da köklü bir çözüm aramaktadır; çünkü bu, onun önermiş olduğu ahlaksal teorisinin gerçekleşmesiyle ilgilidir. Kısacası Smith, daha uzun erimli toplumsal bir perspektif olarak Morus'un *Utopia*'sına işaret etmektedir. Ayrıntılı olarak bunu, yukarıda işaret ettiğim *The Adam Smith Problem* adlı çalışmamda uzun uzun tartıştım.⁷¹ Orada, Smith'in gelecek perspektifini Hume ve Mandeville (1670-1733) bağlamında ayrıntılı olarak ele aldım. Burada amacım, orada geliştirdiğim argümanları yeniden sergilemek değil; daha çok, geride bıraktıkları eserleriyle insanlığı köklü bir şekilde etkileyen iki düşünürün, Smith'in eserlerini ayrıntılı olarak okuduktan sonra ulaştıkları, birbirini tamamladığını düşündüğüm iki çıkarsamaya işaret etmek istemiyorum.

70 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 1, ss. 265-7.

71 Doğan Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, ss. 119-55.

Hegel'in Bern'de kaldığı yıllarda özellikle Smith'in eserlerini çok dikkatli bir biçimde okuduğu ve bunlardan birtakım temel sonuçlar çıkardığı bilinmektedir. Daha sonra Jena döneminde Hegel, yaptığı ilk sistem denemesinde şöyle ilginç bir sonuca ulaşır: Hegel'e göre, özne kendisini gerçekleştirirken toplumun bütün alanlarından geçip kendi bütünlüğünü oluşturur, böylelikle de toplumu şeffaf bir bütün olarak kavrar ve onun içinde ve onun hareketinde aynı zamanda kendi hareketini görür ve kendisini kavrar.⁷² Diğer taraftan, Marx'ın *Rheinische Zeitung*'ta ekonomik sorunlarla karşılaştığı vakit ilk olarak Smith'in eserlerini ayrıntılı olarak analiz ettiği bilinmektedir. Hegel'den farklı olarak Marx, okumalarından sadece bazı genel çıkarsamalar yapmakla değil, aynı zamanda siyasi değişim için çıkarsamalar yapmakla da meşguldür ve de ulaşmış olduğu ve dolaylı olarak Kant'ı da eleştirdiği şu sonuç, bu bağlamda son derece anlamlıdır: "... İnsanın, içinde aşağılandığı, köleleştirildiği, terk edildiği, hor görüldüğü *bütün ilişkileri tersine çevirmek*..."⁷³ Marx'ın *kategorik imperatifi* budur. Smith, *Ahlaksal Duygular Teorisi*'nde Hegel'in özetleyerek üstlendiği düşünceyi açıkça formüle etmişti. Marx'ın ulaştığı sonucu ise hiçbir zaman açıkça ifade etmedi. Bununla birlikte, Smith'in tüm eseri, özellikle de özne felsefesi çerçevesinde formüle ettiği ve yukarıda sergilemeye çalıştığımız çelişki göz önünde bulundurulduğu takdirde, Marx'ın çıkardığı sonuca ulaşmak hiç de zor değildir; zira Fransız Devrimi'ni yapanlar da Smith'in eserinden benzer bir sonuç çıkarmıştı. Ne diyor Smith? Bu çelişkilerle dolu "sahipsiz dünya"da (*fatherless world*)⁷⁴ içimizdeki ikinci bene danışıp kesin bir kaniya varınca ve bu kanımızın doğruluğuna kesin kanaat getirirsek, "bütün insanlık [bile—D.G.] bizi bastırmaya muktedir olamayacaktır."⁷⁵

72 G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, yay. haz. G. Lasson, Akademie Verlag, Berlin, 1968, ss. 161-2 (1923 yılında yapılan ilk baskının yeniden baskısıdır—D.G.).

73 Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung", *Marx-Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1988, cilt 1, s. 385.

74 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 235.

75 Adam Smith, a.g.e., s. 129.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*, cilt 2, yay. haz. J. Bernas, Princeton University Press, Princeton ve New Jersey, 1985.
- Biard, Joël, "Subjekt", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, cilt 4, yay. haz. H.J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.
- Darwin, Charles, *The Descent of Man*, Gibon Square Books Ltd., Londra, 2003.
- Davie, George, *A Passions for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment*, cilt 2, yay. haz. M. Macdonald, Polygon, Edinburgh, 1994.
- Descartes, René, *Discours de la Méthod* (Fransızca/Almanca), yay. haz. H. Ostwald, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2001.
- Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia* (Latince/Almanca), yay. haz. G. Schmidt, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 2004.
- Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Marx-Engels-Werke*, cilt 21, Berlin, 1984.
- Engels, Friedrich ve Marx, Karl, *Manifest der kommunistischen Partei, Marx-Engels-Werke*, cilt 4, Dietz Verlag, Berlin, 1983.
- Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, yay. haz. F. Oz-Salzberger, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Fichte, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- Fichte, J.G., *Der geschlossene Handelsstaat, Ausgewählte Politische Schriften*, yay. haz. Z. Batscha ve R. Saage, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977.
- Göçmen, Doğan, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I.B. Tauris, Londra/New York, 2007.
- Göçmen, Doğan, "Kartezyen Şüphelik ve Hume'cu Bilinemezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi", *felsefelogos*, sayı 35/36, İstanbul, 2008.
- Hegel, G.W.F., *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, yay. haz. G. Lasson, Akademie Verlag, Berlin, 1968.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, *Werke*, cilt 20, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, yay. haz. E. Moldenhauer ve

K.M. Michel, *Werke*, cilt 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

Hegel, G.W.F., *Die Philosophie des Rechts: Vorlesungen von 1821/1822*, yay. haz. H. Hoppe, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005.

Hegel, G.W.F., *Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, yay. haz. E. Moldenhauer ve K.M. Michel, *Werke*, cilt 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996.

Henrich, Dieter, *Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007.

Holz, Hans Heinz, *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 1, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1997.

Holz, Hans Heinz, *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 2, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1997.

Holz, Hans Heinz, *Weltentwurf und Reflexion: Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2005.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, yay. haz. P.H. Nidditch, Oxford Univeristy Press, Oxford, 1978.

Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, yay. haz. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Husserl, Edmund, *Erste Philosophie, Gesammelte Schriften*, cilt 6, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen, Gesammelte Schriften*, cilt 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

Kant, Immanuel, *Eine Vorlesung über Ethik*, yay. haz. G. Gerhardt, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1991.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, yay. haz. J. Timmermann, Felix Meiner Verlag, 1998.

Lacan, Jacques, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the *I* as Revealed in Psychoanalytic Experience", *Ecrits: A Selection*, Routledge Classics, Londra ve New York, 1989.

Lévinas, Emmanuel, "Die Spur des Andren", *Die Spur des Andren: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Alber Studienausgabe, Freiburg/Münih, 1998.

- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, yay. haz. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1979.
- Luxemburg, Rosa, "Zurück auf Adam Smith", *Gesammelte Werke*, cilt 1/1, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
- Luxemburg, Rosa, *Einführung in die National Ökonomie*, *Gesammelte Werke*, cilt 5, Dietz Verlag, Berlin, 1990.
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, *Marx-Engels-Werke*, Ergänzungsband: Erster Teil, Dietz Verlag, Berlin, 1973.
- Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung", *Marx-Engels-Werke*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, Karl, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, *Marx-Engels-Werke*, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, Karl, *Kapital*, cilt 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ankara, 1986.
- Marx, Karl, *Theorien über den Mehrwert*, cilt 2, *Marx-Engels-Werke*, cilt 26.2, Dietz Verlag, Berlin, 1987.
- Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, *Gesammelte Schriften*, cilt 4, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.
- Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, Methuen & Co Ltd., Londra, 1972.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, yay. haz. D.D. Raphael ve A.L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, cilt 1, yay. haz. R.H. Campbell, A.S. Skinner ve W.B. Todd, Liberty Fund, Indianapolis, 1981.
- Smith, Adam, "Considerations Concerning the First Formation of Languages, and the Different Genius of original and compounded Languages", *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, yay. haz. J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1985.
- Smith, Adam, "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.
- Smith, Adam, "The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Physics", *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

Smith, Adam, “The Principles which lead and direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of the Ancient Logics and Metaphysics”, *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

Smith, Adam, “Of the External Senses”, *Essays on Philosophical Subjects*, yay. haz. W.P.D. Wightman ve J.C. Bryce, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

Smith, Adam, *Lectures on Jurisprudence*, yay. haz. R.L. Meek, D.D. Raphael ve P.G. Stein, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

Zetkin, Clara, “Der Internationale Sozialistenkongreß zu Stuttgart”, *Ausgewählte Reden und Schriften*, cilt 1, Dietz Verlag, Berlin, 1957.

YİRMİYEDİNCİ İSTANBUL

KİTAP FUARI

1968: KIRK YIL ÖNCE KIRK YIL SONRA

1 - 9 Kasım 2008

www.istanbulkitapfuari.com



Katılımla



Uygun Sponsorları



TÜRKİYE Fuar Yayıncıları Birliği



15 EN İYİ

TÜYAP TÜM FUARCILIK YAPIM A.Ş. FUAR ALANI VE MERKEZ OFİS

Tüyap Fuar ve Kongre Merkezi
E-5 Karayolu, Gölpazarı Kavşağı
34522, Beşiközü
İstanbul
Tel : 90 (212) 886 6 886 (pbx)
Faks : 90 (212) 886 6 886
tuyap.com.tr

E-posta:

yurtdisib@tuyap.com.tr

Tanıtım ve Harita İlişkileri:

tanitim@tuyap.com.tr

Yerleşim Sahası:

sales@tuyap.com.tr

Fuar Alanı:

laranz@tuyap.com.tr

Yerleşim Fuarları:

konferans@tuyap.com.tr

TÜYAP YURTDIŞI OFİSLER

E-posta:

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

Tüyap İstanbul:

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

TÜYAP YURTDIŞI OFİSLER

E-posta:

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

Tüyap Tiflis:

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr

tuyap@tuyap.com.tr



İSTANBUL KİTAP FUARI

Tüyap Fuar ve Kongre Merkezi

Beşiközü, İstanbul

BU FUAR 5174 SAYILI KANUN GEREĞİNCE TÜRKİYE ODALAR VE BORSALAR BİRLİĞİ (TOBB) İZİNİ İLE DÜZENLENMEKTEDİR

Bir bütüne ait olan her şey, bütünde içerilmiş olarak ona engel olur^{*}

(Parçalanmış yaşlı Hegel. —Parçalanma, belirlenim, sınır. —Mekân-yer ve yer-dışı. —Sağ ve sol sapmalar)

I

Hegel’de iki diyalektik matris vardır ve bu da ünlü kabuk ve çekirdek tarihini şüpheli bir bilmeceye dönüştürür. Burada yarılan, bir dış darbesinin içsel sert nesneyi anında ikiye böldüğü, yemesi sıkıntı veren şu şeftalilerde olduğu gibi, çekirdeğin kendisidir.

Şeftalide ayrıca çekirdeğin çekirdeği, ağaç olarak onu yeniden üretecek badem gibi acı bir çekirdek daha vardır. Ama acıyla damgalanmış olsa da Hegel’in bölmesinden ikinci bir birlik çıkartmayacağız.

Lenin’in neredeyse her yerde tekrarladığı, geriye yönelik şu iyi haberi anlamak gerek: Hegel materyalisttir! Bunun sebebi, (kabul edilebilir) diyalektik bir çekirdek ile (lanetlenebilir) idealist bir kabuk arasındaki çelişkinin tek başına hiçbir değerinin olmamasıdır. Diyalektik, varlığın yasası olduğu ölçüde, zorunlu olarak materyalisttir. Hegel buraya yaklaşmışsa materyalist olmalıdır. Bunun öteki kutbu, tersine çevrilmiş sembolik bir belirtme düzeyinde bile olsa (baş aşağı diyordu Marx), tek kelimeyle, gerçekliği olmayan idealist diyalektik olacaktır.

* Alain Badiou, “Tout ce qui est d’un tout lui fait obstacle en tant qu’il s’y inclut” (7 Ocak 1975), *Théorie du sujet*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, ss. 21-31. Bu çevirinin ortaya çıkmasında büyük emeği olan sevgili hocam Medar Atıcı’ya ve metni bilgisayar ortamına aktaran Sayın Hande İslim’e çok teşekkür ederim—çev. n.

Böylece Hegelci diyalektiğin kalbinde, yalnızca bilmeye ilişkin öznel bir sistem tarafından bozulmuş oluş üzerine keskin bir görüş değil, iki süreci, iki devinimi de birbirinden ayırt etmek gerekir. Örneğin,

- a) Yabancılaşma sözcüğüyle karşılanan diyalektik bir matris; tamamlanmış kavram olarak kendine dönmek üzere kendini kendi başka-oluşunda (*devenir-autre*) açan basit bir terim fikri.
- b) Gerçekleştireni parçalanma olan diyalektik bir matris, tema: Sadece parçalanmış birlik vardır. Burada ne kendi üzerine en ufak bir dönüş ne de sonun (*final*) ve başlangıcın bitişmesi vardır. Devlet içinde ortaya çıktıktan sonra, dolaysız basitliğinde “ilkel komünizm” olan kavrama dönüş olduğu haliyle “tamamına ermiş komünizm” de yoktur.

Ayrıca mesele bu kadar basit olmanın çok uzağındadır.

II

Hem sınırlanmış hem de olağanüstü genel olan boş bir mefhumdan hareket edelim. Hegel’in *Mantık*’ında varoluşun (*l’être-là*) ilk biçimi olan “herhangi bir şey” mefhumundan...

“Herhangi bir şey” mefhumuyla Hegel’in amacı, bir ve çok, sonsuz ve sonlu diyalektiğini; biz ortodoks Marksistlerin, herkesin bildiği üzere, niteliksel sıçrayış üretmesi beklenen niceliksel birikim olarak adlandırdığımız ilkeyi meydana getirmektir.

Gizem, tüm bunların Hegel’in *Mantık* adlı eserinde “nitelik” başlığında yer almasıdır ve eserin düzenlenişinde bu başlık nicelikten önce gelir.

Ama haklı olan Hegel’dir, her zaman olduğu gibi. Zira, “bir” konusunda nitelikseli ve kuvveti işe katmadan hiçbir şey söylenemez. Bu yüzden, burada söylediğimiz şeylerdeki amaçlardan biri de, ünlü nicelikten niteliğe “sıçrayış”ın, bir termometreyi patlatan cıva olmaktan uzakta, öznenin bir etkisini içerdiğini göstermektir.

Her halükârda Hegel, idealist eğilimi onu her şeyi basit bir terimden çıkarmaya ittiği ölçüde, çokluğu, sayılabilirli doğurmak zorunda kalır. Peki ama, bir olandan ve yalnızca ondan çokluk nasıl meydana gelir? Bu soru felsefe kadar eskidir; ama bütüne yalnızca sabit bir yasa koymayı ileri sürmeyen, aynı zamanda onu tarihselleştirme iddiasında da bulunan biri için daima daha fazla bir inceliğe sahiptir. Bu kavramsal tarihin büyük kurucuları olan kilise babaları ile birlikte, tanrının, yani birin en mutlak biçiminin böylesine kararlı bir çokluk olan evreni nasıl olup da yarattığını açıklamak gerekiyordu. Tanrıyı, kurbağadan tek boynuzlu ata—tek boynuzlu atın tanrıdan ziyade şeytanı kanıtlaması dışında—doğanın harikalarıyla kanıtlamak bir şeydir, doğanın hari-

kalarını tanrıyla kanıtlamak başkaca karmaşık bir şeydir; zira tanrı zorunlulukla harikaların harikasıdır.

Hegel, bu kiliseye ait sorunun modern hokkabazıdır. Bütünün bir tarafından yaratımı yerine Hegel, bütünün birin tarihi olduğunu, çokluğun (*multiple*) mekânının kavrama gerekli olan zamanın etkisi olduğunu gösterecektir. Mucizevi yaratıcının kuvvet darbesinin yerine Hegel, mutlağın bütünüyle açılmış seyrine ulaştığı bir tür kendinin sunumuyla çalışma, acı çekme ve döngüsel süreyi ikame eder. Dünyanın bütünü de, birin galerilerinin bu güzergâhıdır.

Kuşkusuz, başlangıçtaki müdahale böylece hafif gölgelenmiş olarak her paragrafta bulunur. Hatta, sistemin ağır global makinesinin ilerlemesini sağladığı kadarıyla, Hegelci materyalizmin keskin ve kısmi argacını her yerde dokuyan da bu yerel keyfi buyruklardır.

III

Hegel, “herhangi bir şey”i tek başına hemen ortaya koymayıp, herhangi bir şey ile başka şeyin (*Etwas und Anderes*) farkını koyar. Böylelikle, bölünmeyi varsaymayan hiçbir diyalektik kabul edilebilir olarak tanınmaz. Bire kavramını veren ikidir, tersi değil.

Doğal olarak, Hegel’de bu tanınmayı (*reconnaissance*) maskelemek için her türlü hareket mevcuttur. Her şey—özellikle [*Mantık*’ın] ilk ve en idealisti olan 1812 baskısında, çünkü yaşlı Hegel, kimi zaman söylendiğinin aksine gerçeklik ilkesine daha çok sarılır—, sanki “başka şey” “herhangi bir şey”in sonradan konulması (*post-position*), onun kategoryal oluşu gibiymişçesine olup biter. Ama bu, dumandan bir perdedir. Gerçekte, Hegel bir şeyin parçalanmasını, *tekrar edici öze* sahip olduğu için bir şekilde karanlık kalan birincil bir parçalanma tarafından önceden yapılandırılmış bir devinim içinde inceleyecektir: Bu birincil parçalanma herhangi bir şeyi kendi konumunda başkası, başka-şey olarak yineler. Bu, tam olarak *Mantık*’ın en başında yer alan, varlık ile yokluğun aynı şey olarak iki kere konulması işlemidir. Burada da bir kategorinin parçalanmış-oluşu izlenebilir; çünkü, gizli ya da aleni verili olan yalnızca şu asgari birincil farklılaşmadır (*différentiel*): İki kere bir.

İki kere konulmuş “aynı şey” dedim, çünkü başkalığın burada hiçbir niteliksel dayanağı yok. Biz, eğer denilebilirse, nitelikselin şafağında, başlangıcında, onun yapısal iskeletindeyiz. Bu farklılığın sırf dile getirilmesiyle, edebi yerleşimle diğerinden ayrılır. Bu en küçük çelişki durağı, belirteç durağı olarak adlandırılabilir. Burada A ve Ap (eş deyişle, “olduğu gibi A” ve “başka bir yer, yerleşimin alanı veya P’nin dağıttığı p yeri için A”) vardır.

İki defa isimlendirilmiş ve yerleştirilmiş aynı A’dır söz konusu olan.

Birbirlerini bozduklarının açık kanıtı olarak bu yeterlidir.

Zira A'yı, hem kendine kapalı özdeşliğinde hem de kendi ikinci rastlaşmasında belirteç olan farkında değerlendirebilirsiniz. A kendisidir; ama aynı zamanda, kendi yinelenme gücüdür de, kendine mesafe alan okunabilirliğidir; p yerinde, yani diğer yerde, okunan hep odur, gene de durduğu yerde olduğundan “başka”dır, isterse hiçbir yerde olmasın, çünkü onu orada görüyoruz *da*.

Bu iki belirlenimi Hegel, kendinde-bir-şey ve başkası-için-bir-şey olarak adlandırır. “Herhangi bir şey”, saf kategori olarak bu iki belirlenimin birliği ve onların ikiliğinin devinimidir.

İşte, herhangi bir şeyi veya bir şeyi tam olarak düşünmek için onu bölmek gerektiğinin kanıtı.

Kendinde-bir-şey ile başkası-için-bir-şey ne ifade ediyor? Bu, saf özdeşlik ve yerleşmiş özdeşliktir. Harf ve onun yazıldığı yer. Teori ve pratik.

En ufak farkın verisi (herhangi bir şey *ve* başka şey), —ister “herhangi bir” ister “başka” “şey”dir—Ap’nin A’nın tüm yerleşimleri için cinsil terim olduğu yerde, aynı anda A ve Ap’dır; zira burada, örneğin P’ye ait olan, $A_{p1}, A_{p2}, A_{p3}...$ bütün $p1, p2, p3...pn$ olabilir. Birazdan göreceğimiz de işte budur: Burada sonsuz sayıda yer vardır. A_p , yerleşimin tekil-geneli içinde A’dır. Oysa A kendisini daima bu şekilde verir (A daima yerleşmiş haledir) ve reddeder (çünkü yerleşmiş halde, A yalnızca kendisi olmayıp, aynı anda kendi yeri olarak Ap’dır). Bu, her şey için, genel olarak herhangi bir şey veya şu şey için geçerlidir.

Demek ki kurucu bir parçalanma konulması gerekmektedir: $A=(AA_p)$.

Burada p belirteci P’nin yerleşim mekânına, A’nın tüm mümkün yinelenmelerinin yerine göndermede bulunur. Bunun mekânsal, geometrik olmak zorunda olmadığını belirtmek lazım. Bir yinelenme, zamansal hatta kurgusal olabilir.

Hegel’in açıkça dile getirmediği, temelde herhangi bir şey olan A’nın ilksel asıl çelişğinin başka bir şey olmadığı gibi, yerleşmiş kendisi, Ap’de olmadığıdır, hayır: A’nın gizlenmiş asıl çelişğİ, belirtecin tayin ettiğİ P yerleşim mekânıdır. A’nın kendinde

- i. kendi salt varlığında A,
- ii. kendi yerleştirilmişliğinde Ap (Heidegger, “kendi ontolojik varlığı ve ontik varlığı” derdi) olarak parçalanmışlığı, kendi salt kimliği ve ait olduğu yapılanmış mekân varlığı ile bütün arasındaki çelişğinin A üzerindeki etkisidir. Diyalektik A’yı, A ile P, varolan ve bulunduğu yer (*Lieu*) arasındaki çelişğiden yola çıkarak parçalar. Kendi etkin varlığını parçalanma olarak ortaya koyan, örtük olarak Mallarméci bir temaya sahip olan (“bulunulan yer dışında hiçbir şey vuku bulmayacaktır”¹), A’nın içinde özümsemiş bu çelişğidir.

1 Mallarmé, burada, meydana gelmek ya da vuku bulmak demek olan “avoir lieu” ile yer anlamına gelen “lieu” arasında kelime oyunu yapıyor.

Bütün bunlar oldukça güçlü bir öngörü anlamına geliyor, çünkü A ile P arasındaki çelişki bir kuvveti bir yerler sisteminin karşısına koyuyor ve biz henüz bu noktada değiliz.

Zaten oldukça abartılı tek bir meşale tutalım.

Proletarya ile asıl çelişen burjuvazi değil, burjuva dünyasıdır. Şunu hatırla turalım; bu, proletaryanın temel üretici güç olarak ve antagonik politik kutup olarak önemli bir ögesi olduğu emperyalist toplumdur. Ünlü proletarya-burjuvazi çelişkisi sınırlı, yapısal bir şemadır, Bütündeki bükülmeyi gözden geçirir; bu bükülmenin gücünü belirleyen özne proletaryadır. Proletarya ve burjuvazi demek, Hegelci oyuna takılıp kalmaktır: Herhangi bir şey ve başka şey. Peki, neden? Bunun nedeni, proletaryanın projesinin, onun içsel varlığının burjuvaziye karşı çıkmak ya da zarar vermek değil, komünizm olmasıdır ve başka da bir şey değildir. Diğer bir deyişle, proletarya gibi bir şeyin kendini konumlayabildiği (*se disposer*) tüm yerleri ortadan kaldırmaktır. Proletaryanın politik projesi, sınıfların yerleşim mekânının ortadan yok edilmesidir. Bu da, tarihsel herhangi bir şey için tüm sınıf belirteçlerinin kaybolmasıdır.

Diyeceksiniz ki: Ya sosyalizm? Önceli olmayan devrimler biçiminde kültürel devrimleri de içeren ve içinde burjuvazi ile proletaryanın hiç olmadığı kadar tutuklu olduğu sosyalizm mi? Sosyalizm yoktur. Bu kapitalizm/komünizm çelişkisinin pek az aydınlığa kavuştuğu yeni koşulların karanlık tersanesi için bir isimdir. Sosyalizm, sınıfların yerleşim mekânının devinen bir mutasyonunu betimler. Sosyalizm P yerine P'dir. Eğer Marksizmin yüzyıl tarafından bıkınlıkla doğrulanmış temel bir düşüncesi varsa, o da, özellikle "sosyalizm" ve "sosyalizmin inşası" sorununun çok da abartılmaması gerektiğidir. Ciddi ve *belirgin* olan mesele, komünizmdir. Tamamıyla bu yüzdendir ki, politika devleti alaşağı eder ve kendini oraya indirgeyemez. Tüm bunları çelişkinin ikili (*binaire*) fakirliğine, terime karşı terim, proletarya/burjuvazi fakirliğine hiç indirmeyeceksiniz. Marksizm bu çelişkinin ötesinde başlar.

IV

Öyleyse, Hegel ile birlikte A=(AAp) parçalanması, A ile üzerinde dallandığı yerlerin dağıtıcısı arasındaki tamamıyla örtülmüş çatışmalı ilişkinin etkisi konulur; her varolan, öyleyse, aynı anda hem kendisi hem kendi-yerine-görekendisidir.

Oysa Hegel şunu diyor: Parçalanmış terimi *belirleyen*, ona varoluş tekilliğini veren, kuşkusuz, tüm diyalektiğe ilgisiz kendi üzerine kapalı cins terim A değil, daha çok Ap, yani içine kaydolduğu bütünün etkisine göre A'dır.

Görüldüğü üzere, sözgelimi işçi sınıfı, kitle hareketinin güçlü olduğu zamanlar da dahil olmak üzere, içsel olarak bir yandan asıl politik kimliğinin başlangıcına, öte yandan da emperyalist ya da burjuva fikirler ve pratiklerle

örtük bozulmaya bölünüyorsa, kuşkusuz bu onu *yine* sermaye ya da imparatorluklar tarafından yönetilen ulusal ya da küresel (*mondial*) bir bütünün içinde konumlandırmanın etkisidir. Bir ayaklanmanın pratik birliği içinde birbirine bu kadar ters iki yolu bir arada tutan işte budur; ve kendi saf belirliğini, kendi terinin bölünebilir yakınlaşmasından arınma davası yapan da budur.

Aynı şey sosyalizm altında da geçerlidir. 1967 yılında Çin’de silahlı karşıt gruplar bütün büyük fabrikalarda karşı karşıya gelirler. Mao, “işçi sınıfını bölecek hiçbir temel nokta yoktur,” diye belirtir. Sabit bir yer saptaması mı? Hayır. Proletaryanın devrimin başını çekmesi gerektiği ve kendi birliğini, *eş deyişle kendi varoluşunu* (politik bir sınıf olarak) sağlayan tarihsel seyrin böyle olduğunu bildiren mücadele talimatı.

Bütün bunlar, bunların olduğu yere bağlı olan bir mesafe içinde bunlarla ilişkilendir.

Eğer $A=(AAp)$ ise, bu P belirtecinin A üzerindeki etkisiyle belirlenir. O halde şöyle yazıyoruz: $Ap(AAp)$, parçalanma belirleniminin ilk yazılışı, çelişenlerin birliğinin ilk algoritmasıdır.

Hegel’in *Bestimmung* (belirlenim) dediği şey olsun.

Bestimmung, birleştirdiği tarafından bölünmüştür. Çelişenlerin birliğinin “bir”inin, kendi varlığında çelişikliği nasıl desteklediğini kavramak diyalektiğin zorlu bir noktasıdır.

Örnekle başlayalım: Pratik (tarihsel) işçi sınıfı, her zaman proletarya olarak kendisinin ve kendi özgül burjuva tersine çevrilmişliğinin (bugün modern revizyonizm, FKP,* sendikalar, sınıfın emperyalist topluma iltihakını örgütleyen, hatta onu işçi aristokrasisinin hesabına yöneten her şey, devletin bürokratik kapitalizminin kısmen izin verdiği şeylerdir) çelişik birliğidir. Çelişenlerin bu birliği, (Hegelci *Bestimmung* anlamında) politik olarak etkin (Marksist) proletaryanın mümkün birliği ve devletin yeni bürokratik burjuvazisinin (revizyonizm) bulunduğu yer (*Lieu*) olarak işçi sınıfını taşıyan genel burjuva mekânı tarafından belirlenir. Öyleyse, A =işçi sınıfı, P =fiili emperyalist toplum, bize şunları verir: Ap =modern revizyonizm ve bugün proletaryanın diyalektik fiiliğini belirleyen, modern revizyonizmden içten arınması olduğunu belirten $A \rightarrow Ap(AAp)$ algoritması.

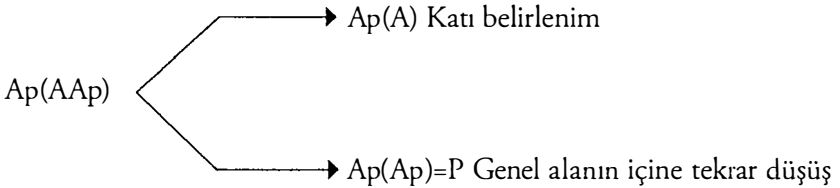
Ama “belirlenim” neyi ifade ediyor? İki şeyi:

- i. Bir taraftan, sınıfın mücadeleci Marksist samimiyeti (*intimité*) revizyonist yeni burjuvazi tarafından belirlenir. $Ap(A)$ olarak yazılabilecek, tam anlamıyla diyalektik belirlenim budur.
- ii. Diğer taraftan, neticede revizyonizm giderek artan bir şekilde genel

* Fransız Komünist Partisi.

burjuva ve emperyalist mekânın işçi sınıfına aynı türde uyarlanabilir biçimi olan P'den başka bir şey değildir. Bundan arınmak için verdiği mücadelede proletarya, kendisinin revizyonizme angaje olmuş parçasının *maskesini düşürür* (ki bu kutsal sözcüktür) ve onu dışsal antagonik terimin önemli bir parçası olarak koyar. Bu terim gördüğümüz gibi burjuvazi değildir; FKP ve sendikaların vb. modern, fiili, etkin taşıyıcıları olduğu emperyalist toplumdur. Bu andan itibaren, belirlenim yalnızca yerleşim mekânını, p'nin A için izin olduğu P olan genel başkalığı yeniden bir araya getirir—yineler. Şunu yazacağız: $Ap(Ap)=P$. Bu diyalektik davanın bir tür ölü dalıdır; parçalanmanın belirleniminin, $A(Ap)$, A'nın ancak P yerinde varolmasında (*ex-sister*) kökenini bulduğuna dikkat çeker. Bu, $Ap(A)$ ile ifade edilen diğer tarafın belirlenimindeki A için sahici bağlanma olan toplam belirlenimin durgun, bölünebilir parçasıdır.

Genel olarak, her parçalanmış varolanın (*ex-sistant*) belirleniminin dağıtıcı (*distributive*) olduğu söylenebilir.



“Yer dışında hiçbir şey vuku bulmadı”

Hegel, gerçekten de davanın bu ölü dallarından bahsediyor mu? Kesinlikle. Onları “düşmeler” (*Rückfall*) olarak adlandırıyor. Saf hatırlatıcı boyutunda bu, bulunulan yerin (*Lieu*) taşınmış (*portée*) gölgesidir. Belirlenimse, yeni olandır.

Öyleyse bu veçhede, mutlak olarak genel ontolojik açılım taşıyan aşağıdaki büyük diyalektik kavramlara sahibiz.

- Kendinin kendine *farkı*, Ap'nin A için belirteç durağı olan P yerleşim mekânı ile A'nın kuvveti arasındaki *çelişki* tarafından buyrulan fark. Başlıca nokta: Farkı buyuran çelişkidir, tersi değil.
- Genel olarak herhangi bir şeyin tek varoluş biçimi olarak parçalanma: $A=(Ap)$.
- Yalnızca dizinlenmiş terimden (salt terimden değil) itibaren düşü-

nülebilen, parçalanmanın birliği olarak belirlenim: $Ap=(AAp)$.

d) Belirlenimin belirlediğine göre parçalanması:

i. Yeninin belirlenimi, $Ap(A)$;

ii. Düşme: $Ap(Ap)=P$

Düşmenin özü yerleşim mekânı, bulunulan yerdir (*Lieu*).

Bir terminoloji açıklaması: Eğer devam eden şekilde gidecek olursak, kuvvet yere karşı konulur. Yapının eylemini belirtmek için “yerleşim mekânı” demek her zaman daha türdeş (homojen) olacaktır. Hatta en iyisi, mekân-yeri (*esplace*) uydurmaktır. Eğer “bulunulan yer” (*Lieu*) denirse, ki bu daha Mallarmécidir, o zaman yer (*place*) için Lacanvari “yer tutuş” (*lieutenance*) denmeli. Ama o zaman “kuvvet”, yapısal olmayan (*a-structural*) topolojiyi betimlemek için farklı türden (heterojen) olur. En iyisi ona, yer-dışı (*horslieu*) demek.

Kategoriyal mücadelenin talaş kokulu arenasında diyalektik, mekân-yere karşı yer-dışıdır.

V

Düşme ancak $Ap(A)$, A teriminin Ap belirteç durağıyla katı bir biçimde belirlenmeye karşı kendinde belli bir direnişini içerirse, katı belirlenimin âtil olumsuzu olur. Yoksa $Ap(A)$ kendini Ap 'de tüketir. Kısacası, *sadece düşmeler olurdu* demek gerek. Bu da, bütün biçimleri altında yapısalcılığın ilkesidir.

Ne var ki, ne Hegel ne de biz yapısalcıyız. Sözelimi biz, proletaryanın, revizyonist yeni burjuvaziye özgü uzlaşmaz belirlenimi içinde olumlu bir yenilik olarak—ve bu, utangaç bir şekilde, Fransa'da 68'de, Çin'deki Ocak 1967'deki kargaşayla birlikte—örneğin yeniden biçimlenmiş bir Marksizm türü altında (Maoculuk) su yüzüne çıktığını düşünüyoruz. A'nın kendine has içsellığı böylece belirlenimi belirlemektir. Ne olursa olsun, kültür devrimi içinde, kendinde devrimci antagonizmanın global belirlenimi olarak yeni bürokratik burjuvaziyi betimleyen, başkaldıran halktır. Öyleyse, diyalektik davanın yenisinin kendisini feshettiği P'deki saf düşmenin haricinde, bulunulan yer (*Lieu*) ya da yerleşme mekânını (*Espace*), belirlenimin belirlenimini, yani $A(Ap(A))$ 'yı koymalı.

Bu kuvvetin, kendisinden çatışmalı bir şekilde su yüzüne çıkana kendisini tekrar uyguladığı bir bükülme davasıdır.

Belirlenimin belirlenimi, belirlenim kadar kendisini dağıtıcı bir şekilde parçalar.

Zira bu, A'nın saf özdeşliğinin basit bir biçimde tekrar olumlanması: $A(A)$; P'deki düşmeye sıkı bir paralellikte olan belirlenime karşı (ama onun dışında) kendiliğinden saf bir su yüzüne çıkması olabilir ve bu P'deki düşmeye sıkıca paraleldir. Böylelikle geleceksiz bir başkaldırı, işçi sınıfının mücadelecisi fraksiyonunu yitirilmiş bir saflık adına, FKP'nin yeni burjuvazisine ve sendikalara

karşı, eş deyişle FKP'ye karşı, yeni burjuva fenomenini algılamaksızın ayağa kaldırırdı. 68 Mayıs'ında büyük oranda meydana gelen ve pek çoklarını, ya "yeniden yenilenmiş" bir FKP ya da on dokuzuncu yüzyıldaki büyük atalarının okulunda yeniden saflaştırılmış bir işçi sınıfı hayaline iten de buydu. A'nın içsel (*intime*) kuvveti, öyleyse kendi üzerine kapanmasının aldatıcı tekrarında ve belirlenimi etkin olarak desteklemenin yetersizliğinde tekrar toplanmıştır.

Eskiye ayrılmaz bir şekilde bağlı olan yeninin olabilirliğini reddetmek için, tekrar bulunulan P yerinin (*Lieu*) nesnel kabalığına götüren "sağ" sapma vardır. Ancak, yeniye ayrılmaz bir şekilde bağlı olan eskiyi, eş deyişle belirlenimi, tabir caizse inkâr ederek, kökensel saflığı talep eden önüne geçilemez "sol" sapma da vardır. Bu iki sapmanın şeması $Ap(Ap)=P$ ve $A(A)=A'$ 'dir.

Ama eğer bu, özsel kökenlerin tekrar toplanması değilse, belirlenimin sınırlamasının etkin davası, kuvvetin yer (*place*) üzerine çalışması, ondan zorunlu menzilini indirgemesi için kendi dizinlemesi (*indexation*) üzerine geri dönen A'nın farklılaşmasıdır (*différentiel*). Bu $A(Ap)$ 'dir, kendisi olan belirlenime A'nın etkililiğinin sınırlayıcı doğrudan uygulanmasıdır.

Bulunulan bir yerden (*Lieu*) olan her şey, yerin (*place*) yerini değiştirmek (*déplacer*), belirlenimi belirlemek, sınırı kaldırmak için belirlenmiş kendi payına geri döner.

İşte bu karşı davadır ki, Hegel buna sınır (*Grenze*) adını verir; öyle ki, "burjuva hukukunun sınırlandırması"nda içerilen anlamıyla anlaşılması gerekir—daha azı değil, sözelimi entelektüel emek ile el emeği, şehir ile köy, tarım ile sanayi arasındaki açıklığın indirgenmesi. Sınır, sınırlama olumlunun emeğinin özüdür.

Bir bütüne ait olan her şey, bütünde içerilmiş olarak ona engel olur.

Bu yüzden totalitarizm yoktur. O hiçbir tarihsel gerçekliği olmayan saf yapısal bir betimlemedir. Bu, dünyada yalnızca zorunlu sağ düşmelerin ve intihara sürükleyici güçsüz solculuğun olduğu şeklindeki fikirdir. Bu, birbirinden uzak $Ap(Ap)$ ya da $A(A)$ 'dır, eylemeyen dışsalıklarında P ve A'dır.

Devlet ve pleb.

Ama tüm tarihsel (*historiale*) yaşamın gerçek terimleri, daha çok, bütünün kendini kapatmadan onayladığı ve öğenin kendini ortadan kaldırmadan kattığı $Ap(A)$, belirlenim ve $A(Ap)$ sınır, terimleridir.

ÇEVİRİ ATÖLYELERİ BAŞLIYOR

KITAP ÇEVİRMENLERİ MESLEK BİRLİĞİ MESLEK İÇİ EĞİTİM SERİSİ

BİRİNCİ DÖNEM

1. Şiir Çevirisi: Tozan Alkan (şair, çevirmen, Ç.N. dergisi editörü)

İçerik: Çeviri, şiir çevirisi tarihçesi ve çeviri teknikleri hakkında genel bilgiler; şiir çözümlemeleri ve çeviri uygulamaları; alandaki uzman çevirmenlerle atölye katılımcılarının bir araya getirilmesi.

Ders günü ve saati: Cumartesi, 15.00-18.00

2. Sosyal ve Beşeri Bilimler Çevirisi: Bülent Doğan (çevirmen, editör)

İçerik: Gerek akademik alanda, gerekse yayıncılıkta yaşanan terminoloji, sözdizimi, anlam aktarma sorunları, uygulamalı çözümler, deneyimli çevirmen ve editörlerle katılımcıların bir araya getirilmesi.

Ders günü ve saati: Cumartesi, 11.00-14.00

Başlangıç tarihi: 8 Kasım. Atölyeler haftada bir periyoduyla 2 ay sürecektir.

İKİNCİ DÖNEM

Çeviri Metin Redaksiyonu: Tuncay Birkan —

İngilizceden Türkçeye Edebiyat Çevirisi: Aslı Biçen

YER: Can Kitabevi Söyleşi Salonu

ADRES: Yeni Çarşı Sk. No.22 Galatasaray / İST

Atölye Ücreti: 300 YTL (iki taksit imkânı sağlanacaktır)

Çevbir Üyeleri: (İndirimli) 200 YTL

Kayıtlar için şu adrese yazabilirsiniz: bulent.o.dogan@gmail.com

Ya da şu numaralı telefonu arayabilirsiniz: 0 534 526 53 44

Başvurular 7 Kasım 2008 Cuma günü sona erecektir.

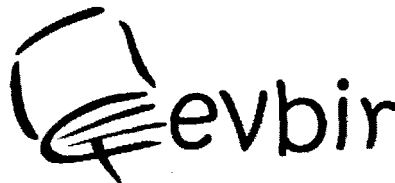
İrtibat:

tozanalkan@gmail.com

bulent.o.dogan@gmail.com

www.cevirmeninnotu.com

www.cevbir.org



Eylem: öznenin konağı*

(Diyalektik bir sekansın yapısal sentezi—Eştözden baba ve oğul—Gnostikler ve Aryanlar, kösnüller ve kongreler—Her şeyi sıfır olarak tekrar almalı—Döngüsellik ve dönemsellik—Her şeye tekrar sıfırdan başlamak gerek)

I

Hegel'in *Mantık*'ındaki "herhangi bir şey" bölümünden çıkardıklarımıza uygun bir diyalektik şemayı [aşağıda] görebilirsiniz.

$P(\text{mekân-yer})$ $A(\text{yer-dışı terim})$	$A=(AAp)$	$A_p(AA_p)$	$A(A_p)=P//$ "sağ" düşme $A_p(A)$
ÇELİŞKİ	PARÇALANMA	BELİRLENİM	KATI BELİRLENİM

$A_p(A)$	$A(A_p(A))$	$A(A)=A//$ "sol" düşme $A(A_p)$
	SINIRLAMA	SINIR

A/P çelişkesinin ancak yapısal ufuk olarak verili olduğunu iyi anlamak gerekir.

* Alain Badiou, "L'action, manoir du sujet" (14 Ocak 1975), *Théorie du sujet*, Éditions du Seuil, Paris, 1982, ss. 31-9. Bu çevirinin ortaya çıkmasında büyük emeği olan sevgili hocam Medar Atıcı'ya ve metni bilgisayar ortamına aktaran Sayın Hande İslim'e çok teşekkür ederim—çev. n.

Her zaman bir terimi, yerine karşıt koyar. Terimlerden biri diğerini içermeye ilişkinde tuttuğunda, her çelişki temel olarak bakışsımsızdır. İçeren, yani bulunulan yer, yerleşim mekânı, çelişkinin (özellikle de Mao tarafından) baskın terimi ya da temel görünüşü olarak adlandırılır. İçerilen de çelişkinin öznesidir. Diğerine tâbi olan ve işareti, mührü, belirteci kabul eden odur. Ap'de P'ye göre dizinlenen A'dır. Tersinin bir anlamı yoktur.

Hegel bunu söylüyor mu? Hayır. Hegel bakışsımsızlık ilkesine değinmiyor; ya da daha çok bunu, her sekansı geri dönüşlü olarak dizinleyebilecek tam bir bütün fikriyle ilişkilendiriyor. Buraya geri döneceğiz.

Keskin sınırlar içinde baktığımızda, çelişki yoktur. Nasıl olsun ki, varolmak (*ex-sister*)* tam da “herhangi bir şey” olmak, eş deyişle nedeni çelişki olan parçalanma etkisini tutmak değil mi? Çelişki salt yapısal bir ilkedir. Çelişki A'nın P dizininde sürer, A'nın tekrarını işaretler, ama kurulmuş ve yalıtılabilir terimler olarak A ile P arasında varolan gerçek bir çatışmayı göremezsiniz. Her yalıtılma ve her tekrarın mekân-yeri olarak P, ne yalıtılabilir ne de tekrar edilebilir. Yer-dışı (*hors-lieu*) olarak A, ancak mekân-yerdeki içerilme tarafından parçalanmış olarak tekrar edilebilir.

Çelişki, parçalanma dışında hiçbir varoluş kipine sahip değildir.

Öyleyse, somut, militan felsefede diyalektiğin tek bir yasası olduğunu belirtmek kaçınılmazdır. Bir kendini ikiye böler. Gözlemlenebilir olanın ve eylemin ilkesi işte budur.

Emperyalist toplum ve devrimci halk karşıtlığı olgularda neyi ifade eder? Bu, halkın politik bölünmesidir; çünkü burjuvazi ve proletarya, halkı kendi yanlarında örgütleyebildikleri ölçüde gerçekliğe sahiptir. “Halksız”, yapılaşmış kitle temelli olmayan bir politika yoktur. Böylece, Fransa gibi bir ülkede proletarya ile emperyalist toplum arasındaki temel çelişkinin proleter politika ile burjuva politikası arasındaki—söylemek gerek, henüz tamamen embriyoner çelişkinin—etkin içeriği, halk bölünmesinin tarihsel devinimidir.

Bu nedenle, proleter politikanın güçlü ve yayılmış varoluşu hiçbir zaman devrimci iç savaştan feragat edemez. Bu yüzden sadece devletçi burjuvaziye değil, sivil burjuvaziye ve onun sıkı popüler dallanmalarına da dikkat etmek her zaman esastır.

Şunu kuvvetle tekrar etmeliyiz: Nasıl olursa olsunlar, mekân-yer ile yer-dışı arasındaki çelişkinin edimsel varoluşu, yer-dışının parçalanmasıdır. Parçalanma, yer-dışı olanın yerde içerilmesidir. Çelişki fikrinin bundan başka bir içeriği de yoktur.

II

Benim örneklerim karşısında bazıları, bu algoritmaların ve teoremlerin; proletarya, emperyalist toplum, revizyonizm vb. gibi, düzenledikleri içeriklere mut-

* Buradaki “*ex-sister*”, kelime anlamı olarak *dışta bulunmayı* ifade etmektedir—çev. n.

lak bağımlı olduğu ve burada semantiği zorlayan yararsız bir sentaks bulunduğu şüphesini dile getirebilir.

Buna şöyle itiraz edeceğim:

Öncelikle benim için fark etmez; çünkü Marksist olarak, gerçekte içeriklerin biçimleri çektiğini ortaya koyuyorum, tersini değil. Diyalektik dile getirmelerin açık bir politik pratikte kök saldığı kesindir.

İkinci olarak, bu doğru değildir. Hegel'in örtük olarak üstünde çalıştığı "model" Hristiyanlıktır ve bu teolojik modele uygun olarak, bunu hemen şimdi temellendireceğiz.

P sonlu mekân-yer olsun; A ise sonsuz tanrı, öyleyse, radikal yer-dışı olsun.

Bu haliyle, bu çelişik ikilik hiçbir diyalektik anlama, demek ki, kısaca anlama sahip değildir.

Anlamı veren ve burada Hristiyanlığın zorunlu dehasının tutunduğu yer, bunu parçalanmada tarihselleştirmesi, öyleyse, sonsuzu sonluda var etmesidir (*ex-sister*). Bunun için tanrı (A) sonlu mekân-yerin özgün yer-dışıymış (Ap) gibi dizinlenir: Bedenleşmenin ilkesi işte budur. Tanrı kendisini insan yapar. Tanrı, kendisini, kendi (baba) ve sonluda—yerleşmiş (oğul) olarak böler. A babadır, Ap ise oğul; tanrının varolduğu (*ex-sister*) tarihsel gelişim ve böylece tanrı, yer-dışının parçalanması olur, A=AAp, tanrı=baba/oğul. Bu parçalamayı İznik Konseyi, tarihteki ilk büyük modern politik-ideolojik kongre, tek varoluş biçimi olarak—çelişenlerin birliği olarak—iyi bilinen diyalektik aksiyomda betimleyecektir: "Oğul babayla eştözdendir." Buradan itibaren diyalektik fragmanımız kendini kendi bütünlüğüne açar.

Ap(A), tanrının (sonsuzun) özdeşliğinin belirleniminin sonlunun mekân-yer içinde damgalanmasını betimler. Bu belirlenimin radikalliği, ıstıraptır: Ölü oğul olarak tanrı. Sonsuz, çarmıha çıkar.

Ap(A), babanın sonsuzluğu tarafından karşı-belirlenimi (ölümün sınırını) işaret eder: Oğul yeniden doğar ve babanın kucağına döner (yükşeliş); bu, figüratif bir yer-dışını temsil eder.

Eştözden oğul/baba ikiliği, yani bedenleşme, sonsuzun ölümü (ıstırap) ve değil—ölümü (diriliş), parçalanmanın, belirlenimin ve sınırın dolaysız teolojik içerikleridir.

Bu kurtarıcı maceranın sonunda, tarihsel açışlanışı içinde sonlu ile sonsuzu kendinde uzlaştıran gökyüzündeki tanrıya varırsınız; ve yeryüzünde bu tamamlanmış sürecin boş bir izinden başka şey kalmaz; diyelim ki, İsa'nın gömütü olsun. Bu konuda Hegel, izin silinmesini gizemli bir biçimde, ortadan kaldırılanın ortadan kaldırılmasıyla sembolleştirip, —bilinçten bahsederken—"... edimsel olarak gerçek ve kıpırtısız gömütün

hiçbir edimsel gerçekliğe sahip olmadığını deneyimler,” diyecektir.¹

Bu şüphe götürür cenaze kalıntısı, Mallarmé’nin şiirlerinden birçoğunu adadığı kalıntı dışında olay kapanmıştır (*bouclée*). Yükselişin sınırı, mekân-yer ile yer-dışını şanın (*Gloire*) kaynaşmasında tekrar dağıtır. Kendi sağına oturan tanrı (oğul), tanrının (baba) meclisinde kıpırtısız duacıdan daha çoğu değildir. Devrim kendini devlette fesheder. Mekân-yer ise, kuvvet tarafından *içinden* aydınlanmış olarak varlık tuzağını dile getirir, sosyalist devleti fetiş haline getiren biri gibi.

Aynı duraklama, aynı döngü, imgeselin ve teolojinin avantajlarından başka bir şey değildir. Bundan zevk almak için sapkınları yakmalı. İtiraf etmeli ki, bu gerçekten yapılmıştır.

III

Zira bizim “sağ” ve “sol” düşmelerimiz, Hıristiyanlığın tüm ideolojik tarihini kesin bir biçimde ortaya koymuştur.

Ap(Ap)=P, oğlun salt sonlu olan özdeşliğinin tekrar mahkemeye çağırılması, dünyanın mekân-yerinde tüm bükülmelerin reddedilmesidir. İsa’nın insanlığını, tanrısal aşkınlığa dışsallığını tek taraflı olarak vurgulayanlar sapkınlardır. Kısacası, sapkınlar sonlu ile sonsuzun nesnel heteronomisi önünde eğilirler ve tanrıyı, baba ile oğlun parçalanmış özdeşliği olarak düşünmekle de İznik aksiyomundan koparlar. Aryanizm için, gerçekte oğul, tanrının yarattığı varlıklar hiyerarşisinde birincidir.

Doğal olarak, bu “sağ” akılcı sapma, Hıristiyan diyalektik davanın özünü yürürlükten kaldırır.

Bakışımı olarak, A(A)=A’yı koyanlar, tek yanlı olarak tanrısal sonsuzluğu açılarlar ve Ap(A) belirlenimini, sonsuzun sonluluğu olarak (İsa’nın ıstırabı) tanrının ölümünü, sadece bir benzere, bir görünüşe indirgerler. Gnostik sapkının uzun tarihinin başında yer alan Dosetler* oğlun *mutlak* tanrısallığını öne sürerler ki, bu onun gerçek bir bedene sahip olmasını, çarmıhta hakikaten ölmesini, cinselliğe sahip olmasını ve geçici olmasını yasaklar. Sadece görünüşte, söylencenin (*fable*) ifşa etme yetkinliği için tanrı sonlu [olarak] şekillenir. Gnostik radikallik, tanrısal babanın kökensel saflığı ile cinselliğin, dünyanın ve ölümün kirliliği arasındaki keskin mesafeyi saklı

1 *Tinin Fenomenolojisi*, E1, 184. Burada Badiou ne yazık ki tam bir referans vermemektedir—çev. n.

* *Docète*: Eski Yunanca kökenli bu terim, ortodoks Hıristiyanlar tarafından İsa’nın fiili olarak ölümü yaşamadığını, böyle bir şey olmuşsa bile yalnızca bir yanılsama olduğunu öne süren gnostikler için kullanılır. Ayrıca bunlar Yanılsamacılar (*Illusionistes*) diye de adlandırılırlar. Bkz. www.experiencefestival.com/docete—çev. n.

tutar. Tanrı selamet yolunu göstermek için dünyayı *mesken tutmuşsa* da, burada, kendi özünde barınamaz.

Saf ve kökensel olana saplantılı, Manihaizme şiddetle meyleden bu aşırı-sol sapkınlık, Aryanların barışçıl ve akla uygun hiyerarşik düzenlenişi kadar mesajın diyalektik verimliliğini de bloke eder.

Bu açıdan Hegel, öğretilerin kuralını mekân-yerin nesnel geri dönüşüne (Aryanizm, sağ oportünizm) karşı olduğu kadar, yer-dışının fanatizmine (gnos, sol oportünizm) de karşı olarak sabitlemeye yardımcı olur.

Liu Shaoshi'ye ve ekonomik nesnellığe karşı, Lin Piço'ya ve ideolojici fanatizme karşı.

Gnostikler ve Aryanlar, yeniliğin yolunu istila etmeyi—ve beslemeyi—hiç bırakmadılar. Tüm kongreler, tıpkı her konsül gibi, onlara karşı karar alır.

IV

Diyalektik fragmanı dinsel olana bağlanmış haliyle yakından görelim:

P=sonlu (mekân-yer) İnsan			$\rightarrow Ap(Ap)=P$ oğul yaratılmış olandan başka bir şey değildir
A=sonsuz (yer-dışı) <i>Dieu</i>	$\rightarrow A=AAp$ tanrı=(baba/oğul)	$\rightarrow Ap(AAp)$ oğul olarak tanrı, ölür	
ÇELİŞKİ	PARÇALANMA Bedenleşme	BELİRLENİM İstirap	DÜŞME Aryanizm

oğul babayla eştözdendir			$\rightarrow A(A)=A$ oğul babanın şanıyla yeniden bütünleşir
$\rightarrow Ap(A)$	$\rightarrow A(Ap(A))$	tanrı dünyaya gerçekte asla inmemiştir	$\rightarrow A(Ap)$
KATI BELİRLENİM İznik aksiyomu	SINIRLAMA Diriliş	DÜŞME Gnos	SINIR Yükseliş

Gerçekten de şema döngüseldir; çünkü genel olarak sadece kurtarıcı mutlağın bütüncül kavramı olarak baba ile oğlun saf parçalanışına sahibiz. Sonuç olarak $A=(AAp)$ 'yi aşmıyor: Oraya tekrar yöneliyor.

Bu bizim diyalektik fragmanımızın büyük problemlerinden biridir. Nasıl devam ediyor? Nereye gidiyoruz? Her şey aynı! Sınır, parçalanmanın sadece sonuç-kavramı değildir, olamaz. Özel olarak kurulmuş proletarya, burjuvazinin içsel kavramının tamamlanışı değildir. Maoculuk kendisini revizyonizm kavramına indirgemez.

Biz babanın sağında durmuyoruz.

Yukarıda, Hegel, bir defa daha bölünmelidir. Davanın kapanması için önerdiği evrelerde bölünmelidir.

Kısıtlırsak, burada dönemselleştirmeyi (materyalist) döngüsellığe (idealizm) karşı koyacağız. Bu karşıtlığı işlemek için kendimizi Hegelci üç kararın yankısına bırakalım.

- “İçinde bilincin kendini eyleyen olarak sunduğu nesnel öge, kendinin kendine sahip olduğunun saf bilgisinden başka bir şey değildir.” (*Fenomenoloji*)
- “Mutlak düşünce, pratik düşünce ile teorik düşüncenin özdeşliğini temsil eder.” (*Mantık*)
- “Eylem, kendinde kavramın yalınlığı ve parçalanmanın geri dönüşü olarak ilk parçalanmadır.” (*Fenomenoloji*)

Bu üç söz nerede yakınlaşır? Şurada ki, eylem tam anlamıyla gerçekleştirme noktasına geldiğinde kendisini gösterir. Diyalektik davanın kapanış evresinin adı olan Hegelci mutlak kavram olarak dava ve etkinleşme olarak dava, kaynaşmasında kendisini doğrular.

Kendi öz tarihi üzerine refleksiyon eyleyen bir gerçeklikte çiçeklenince, eyleyen gerçeklik yarışın sonuna varmış demektir. Onu suçsuz bulmaktan başka yapacak bir şey yoktur: Mutlak onu kutsar.

Bu nedenle Minerva'nın kuşu, sabırlı bilginin gece kuşu, hakikatin sahte aydınlığını sessiz kanadıyla selamlayarak alacakaranlığa uçar.

Yine de bunu, fındık farelerini yemeye gitmek için yapar; öyleyse, fındık faresi mutlağın suçsuz kılan kutsamasında nerededir?

İşte, Hegel burada duraksar; biz Marksistlerin pratiğin başatlığı olarak ve Lacan'ın gerçeklik olarak adlandırdığı bu kayanın dolaylarında. Bir kaya ve hemen aydınlığa kavuşturulım, hiçbir şekilde açık olmayan, asla kesinlikle damgalanmamış ve tamamen Mallarmé'nin *Un coup de dés*'de (*Bir Zar Atışı*) bahsettiği kayaya benzer: “Bir kaya, sonsuza bir sınır dayatan sislerde hemen yitip giden sahte konak.”

Söz konusu olan, eylemin indirgenemezliğidir. Hegel bıçağın iki yanında—iki diyalektik matriste durur her zaman.

Genel fikir şudur ki, bir diyalektik sekans, pratik dava teoriiyi kendi öz dümen suyuna taşıdığında kendi kapanışına yakınlaşır, kendi zamansal izinin etkin açıklığını elde eder.

Ama bu iki anlama gelir:

Mutlağı başlangıcın tohumlarında farz ederek kendi etkinliğinin, yabancılaşmasının, kendilikten-çıkışın vb. tüm etaplarını bir defa açılmış olarak tekrar bu aynı başlangıca götüren teolojik döngüsellik. Böylece, babanın bölünürlüğünün içkinliğinde tekrar bütünleşen oğul, Hristiyan tanrının kavram-dünyasını *tamamlar* ki, bu da ruhun kutsallığıdır.

Uzlaşamaz, birleştirilemez bir ayrılımda, bir sekanstan diğerine saf geçiş, birinci etabın doğrusu, öncelikle ikincinin *olgu* koşulu gibi kendisini verir ve bu olgunun açılmasından başka bir yere götürmez.

Bu dönemleştiren (ya da spiralleşmiş) hedefte, ikinci sekansın, birincinin teorik bilançosunun koşulları biriktiğinde (*cumulées*) işe girdiği kabul edilebilir. Ancak, bu aynı bilançonun saf olarak pratik olduğunu ekleyerek sadece, mekân-yerin yer-dışını *tutamadığı* yeni çelişkinin terimlerinden biri, önceki sekansın anlaşılabilirliğinin taşıyıcısı olmalı.

İşte burada, daha sonra göreceğiz, özne olarak çıkagelir.

Gelgelelim, iyi anlaşıldığı üzere, tüm vurgu öyleyse süreksizlik, hatta başarısızlık üzerine yapılır. Böylece, Lenin'in Bolşevik Partisi kesinlikle Paris Komünü'nün başarısızlıklar bilançosunun etkin taşıyıcısıdır. Lenin'in kar üstünde dans ederek mühürlediği de, 1917'de Moskova'da iktidarı, 1871'de Paris'tekinden bir gün fazla elinde tutmaktı. Dünya tarihinde yeni bir sayfa açarak, Paris Komünü'nü dönemleştiren Ekim kopuşu işte budur ve vuku bulan da özne olarak partidir. Hegel gibi "kendisini eyleyen olarak sunan" ya da "birinci parçalanma"—şüphesiz Menşeviklerle—demek, çok az şey söylemektir. "Pratik düşünce ile teorik düşünce"nin birliği olduğunu söylemek, Stalin zamanının doruğunda tekrar edilecek olanı söylemektir: Parti, Marksist teori ile gerçek işçi hareketinin kaynaşmasıdır.

Ama bu henüz yeterli değil. Çok iyi gitmiyor; zira tüm bunlarda yeni *sekan-sın tek bir terimi* üretildi: Öncekinin bilançosunu "ele geçiren." Ve böyle yalıtılmış haliyle artık bir mekân-yerin yer-dışı değil, Hegelci mutlaklıktır, basbayağı yerlerin bulunduğu yerdir (*Lieu*).

Zira döngüsellik, bu iptal olgusundan başka bir şey değildir. Yer-dışı, bulunulan yerde (*Lieu*) yer (*place*) alır.

Saf bir merkez üretmeden, dönemleşme ile daire arasındaki mesafe nasıl düşünülebilir?

Üçüncü Enternasyonal dünyanın her yerinde "hakkıların ve şanlıların" partisinin ilahisini sırf parti oldukları için okudu. Bulduğumuz noktada—kültürel devrimler noktasında—Üçüncü Enternasyonal'in, yeni burjuvazinin bürokratik devletinin parti türü altında, haksızlık ve şandan yoksunluğun örneği olacak kadar

nasıl farelere yuva olabildiğini daha iyi görüyoruz.

Bu tür trajedileri kabullenmenin altında yatan felsefe, mekân-yeri diyalektiğın genel temeli olarak koyar ki, burada yer-dışı onun ancak kurgusal anlamda motorudur. Yer-dışının dışlandığı yer (*place*) ile onun saf belirteci, yarışın sonuna gelirler. Öyleyse, geriye dönüşlü olarak eksikliğin gizemi kendini açar. Mekân-yerde, kendi yer-dışının sona (*fin*) üstün geldiği, etkilenmemiş olan *fazladan* belirteç vardı. Kendi özünde daha çok tüm içermelerin kurucusu olan, yer-dışının dışlanmışlık görünüşünü aldığı görülmez yer (*place*) olarak, babanın sağı vardı.

Oysa gerçekte hiçbir şey bu makineler bütününe uymaz. Kimse, bu tür dairelerle, onların gözden kaçırdıkları ve biçim bozulmaları pek-az-olan-gerçekliklerinin ironik damgasını derhal üstlenmeden, karşılaşmadı hiç.

Bu, bizim, bu yapısal güzergâhı bitirmiş ve Hegel'i uygun bir şekilde selamlayarak şeyleri sıfırdan ele almamıza bir davet olsun; zira dönemleştirme, sonuna kadar düşünülmeli. Bulunulan yerin dışını tutmalı.

Artık kendi düzeni olmayan ve mekânsal olarak şekillenemeyen yerin ikiye katlanması olmaksızın bu gitmez.

Yerden sonra [konumuz] kuvvet olsun.

çev. ERDEM BAYKAL



**Siyaset,
teori,
pratik,
edebiyat,
sinema,
müzik,
meşin
yuvarlak,
koca dünya,
enternasyonal
şalala...
Express
her ay
bayilerde...**



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 belirmelerinden 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 gözündeki anti-felsefe sayılan anlayışlar dışında, felsefeden beklenen şey, daima, konusunu bir veya birkaç temel ilkedeki 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 birlikli ve zorun-

lu temeli olduğu varsayılan düşünsel bağlam” gelir.¹ Bu düşünsel bağlam, aynı zamanda, “tekil olaylardaki değişmelerin kuralı ve onlardaki çokluğu birbirine bağlayan düzenleyici ilkeler topluluğu”² 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 bilimi olup çıkar.³

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 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

1 Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie* [1907], Philipp Reclam Verlag, Stuttgart, 1984, ss. 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.

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).⁴

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 etmekte 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 gözden 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 görünümülerinden birini veya bunlardan bir kesiti felsefe ola-

4 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 346.

rak belirliyor ve buradan hareketle felsefe adı altında işaret edilen diğer görünümleri dışta bırakıyor. Bunların hareket noktaları arasında büyük karşıtlıklar vardır. Aralarındaki karşıtlık felsefe tanımlarında zaten açıkça görülür. Dolayısıyla her birinde felsefenin özü başkadır.⁵

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 hiçbir sağlam sınırla ayırt edilemez. Felsefe, kavramsal düşünme formundan çıkar; yargıları en yüksek genelleştirmeler olarak belirir. 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.⁶

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

5 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 371.

6 Wilhelm Dilthey, a.g.e., s. 384.

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 ulaşabileceğini 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"⁷ 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 bilgidен hareketle her şeyi temellendirme konusunda öyle gerilere gidilir ki, bu hatta bizzat felsefenin temellendirilmesine kadar varır.⁸

Dilthey'a göre bu iki yön, bir noktada, felsefede *son temellere ulaşma çabası* içinde kesişirler. Tabii ki böyle bir çaba, son temeli 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, 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."⁹ Tüm felsefe sistemlerinin ilgilendiği ortak içerik, "gerçeklik"tir. Aslında "gerçeklik" sözcüğü

7 Eric 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, s. 346.

9 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 346.

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.¹⁰

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.¹¹ Oysa tam da bu durum, genelgeçer bir gerçeklik bilgisine felsefe zemininde ulaşamayacağının kanıtıdır. Çünkü her perspektif, zorunlu olarak gerçeklik hakkında farklı bilgilerin türetimine yol açar. Perspektifleri aşan bir bakış açısı, bizzat bakış açısı olması nedeniyle, perspektiflidir. Ve felsefe sistemlerinin bu haline bakıldığında, felsefenin özü tam da burada kendisini açığa vurur. Felsefenin özü, tüm felsefî 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 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 onunla tartışarak felsefî yönden temellendirmeye giriştiği dönem boyunca ve yavaş yavaş olmuştur. Başka türlü ifade edildiğinde,

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

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

Dilthey'in kendi genel epistemolojisini ve buna bağlı olarak tin bilimleri epistemolojisini geliştirmesi, bilginin olanağını sağlayan koşulların, Kant'ın "transcendental koşullar" olarak adlandırdığı koşulların Kant'tan farklı ve hatta ona karşıt bir yönden belirlenmesi çabası içinde gerçekleşmiştir. Tin bilimlerini temellendirme girişimi de zaten bilginin transcendental koşullarını sorgulama girişimiyle birlikte gerçekleşebilirdi.

Transcendental 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 genel geçerliği* sayıltısı ile *ilk ilkelerin var ve ulaşılabilir oldukları* sayıltısını sorgulamakla işe başlar ve böylece transcendental temel soru, onda Kant üzerinden 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"¹² nitelikte sayılan vargılarının neler olduğunu göstermeyi deneyebiliriz.

Düşünme gücüyle nihai temellere ulaşılabilceği inancının insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Bu inanç Grek düşüncesini 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 görünümlüdür. 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.

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.

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

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 *aklın* kavramlarına, nihai temeli sağlayan *kategorilere* dayanırlar. Fakat temel, en geride/alta bulunduğundan ötürü sadece temellendirici olmakla kalmaz; o, gerçeklikle, Grek felsefesinin, özellikle Aristoteles'in diliyle konuşmak gerekirse, *varlıkla* ilişkilidir. Bilimel/bilme etkinliğine temellerini sağlayan şeylerin bilgisi, yani kategorilerin bilgisi, varlık hakkındaki bilgiyi de formel olarak içerecek olan bir bilim, bir *evrensel varlık bilimi*¹³ 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 bilimler 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 oluşturmayı 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.”¹⁴ Dilthey da, Kant gibi, kategorilerin bizim nesneleri/şeyleri *öznel* olarak kavrayan bilincimizin koşulları, a priorileri olduğunu onaylar. Ne var ki o, Kant'ın bunları *özneler-arası 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. Tasarımına deneneğin bu *canlı, elemanter araçları*, sadece, *bağımsız bir şeyle de koşullanmış* 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 olan şeyle, yani deneyimle, bilinç yasasının bilinçteki bir durumla olan ilişkisi gibi bir ilişki içindedir.¹⁵

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 sayıltı veya araçları, aynı anda, “bağımsız bir şeyden koşullanmış olan” deneyimlere taşır. Dilthey şöyle devam eder:

A priori 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 ilkelere sahip olunur.¹⁶

14 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781], *Immanuel Kant Werkausgabe*, cilt 4, Suhrkamp Verlag, Stuttgart, Frankfurt/M., 1968, B765.

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 priorisi Göreli Olur” 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.

Zihin kategorileri ve sayıltıları, hiç şüphesiz, zihne gerekli olan şeylerdir. Bununla birlikte, onlar daima ve fiilen, sadece *tarihseldirler*. 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 sayıltılar halinde gerçeklik dünyasının konstrüksiyonu içine adım adım, derece derece yerleştirdiğidir.”¹⁷

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

Kant’ın a priorisi sabit ve ölüdür. Çünkü benim anlayışıma göre, bilincin gerçek koşulları ve sayıltıları, canlı tarihsel sürecin, gelişmenin koşulları ve sayıltılarıdır. Onların birer tarihi vardır ve bu tarih, deneyimlerin daima ve hep daha sağın olarak tümevarımsal yoldan tanınan çokçeşitliliğine uygun bir gidişata sahiptir.¹⁸

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 öznel 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,

Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 59.

17 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 44.

18 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 50.

daha çok onun rasyonel 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 yaklaştıkça bulmaya başlayan Dilthey içinse, gerçeklik bir defalıklar, tekillikler ve rastlantısallıklar alanıdır. O, Kant'ın düşündüğünün aksine, hiçbir kategori düzeneği, hiçbir akıl bilimi tarafından kucaklanamaz. Buradan, üçüncü bir yıkıcı sonuç daha çıkar: *Felsefe, gerçekliği hiçbir şekilde temellendiremez.*

Çıkış yolu: tümelden 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, ahlak felsefesi okumaları içinden ulaşmıştı. Schleiermacher ve Humboldt, Kant'ın ahlaksal yaşamı bir yasaya, ahlak yasasına dayandırma girişimi karşısında şüpheci ve eleştirel bir tutum takınmışlar ve ahlaksal yaşamın evrensel bir ahlak yasasına göre değil, bireysel seçimlere ve kararlara göre şekillendirilebileceğini söylemişlerdi.¹⁹ 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* olarak verili olduğunu vurgular. Ahlak yasasının genelgeçerliği ile kendi bireysel istek, duygu, eğilim ve tercihi doğrultusunda karar veren birey arasındaki 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, rast-

19 Aktaran: Manfred Riedel, a.g.e., s. 13.

lantısal dizilişi ile verilidir. Dünya bir kaleydoskop gibidir. O, yasalar ortasında özgürlük, düzen ortasında kuralızsızlık görünümü sunar.”²⁰

Ve verili olanın heterojenliği tinsel fenomenler alanında da devam eder. Dilthey, bu başlangıç adımları içerisinde, yavaş yavaş, heterojenlikler, tekil-likler 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 parçalanış/bölünleniş yoktur.*²¹

Dilthey şunu da ekler: “Olumlu olarak biçimlenmiş dünyadan ve onun koşulladığı düşünce akışından hiçbir salt idealite çıkamaz. Burada, şimdiye kadarki felsefenin özgül *salto mortalesi* yatar.”²²

Bizim kavrayışımıza hep heterojen olarak verilmiş olan dünya, 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.*”²³

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.”²⁴

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

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, ss. 234-89.

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

22 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 199.

23 Wilhelm Dilthey, aynı yerde.

24 Wilhelm Dilthey, aynı yerde, s. 197.

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 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 ayırımına 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 bilimlerin” 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.²⁵ Birinci görev, çok iddialı, hatta yerine getirile-

25 Dilthey bir tarihçi, özellikle döneminin en büyük kültür tarihçilerindendir ve on

mezmış 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 olan 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 genelgeçerliği olmayan, tersine sadece teorik aklın birlik olarak ihtiyaç duyduğu ve "şimdiye kadar ki deneyim"den çıkarılmış, yani geçerlilikleri sınırlı kavramlardır. Oysa Kant kategoriyi 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",²⁶ 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.²⁷ *Kategorilerin tekilliği ve tarihselliği* saptaması, Dilthey'in 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 tasarımılanmış 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 ola-

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 soruşturmayı görev edinmiş bir felsefe tarzı geliştirmeye öncelik verir. Ne var ki, süreç içerisinde felsefenin kendisinin köktenci bir eleştirisini yapmanın gerekli olduğu 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*, B393.

27 Wilhelm Dilthey, "Beitrage zum Studium der Individualitaet", *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 268.

rak gerçekliği kavramada kendileri de tekil kalan geçici, tarihsel uğraklardan ibaret hale gelirler.²⁸ *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 özneler-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. Aristoteles gibi Kant da “aklın tarihselliği” düşüncesine tam anlamıyla yabancı olduğundan, böyle bir şeyi düşünemezdi bile. Kategoriler, tarihselliğin damgasını yemiş olan her şey gibi, hiçbir mantıksal zorunluluğa sahip değildirler. Onlar, şeylerin/nesnelerin hal ve gidişatına, onlardaki değişmelere göre değiştirilebilir, gruplandırılabilir, geliştirilebilir, artabilir, eksilebilirler.

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 götürebilirdi. Oysa akıl, tarihsel varlıklar olarak öznelerin 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 “gelenek-

sel” 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 hermeneuiaya* geçiş, ne var ki, ne Dilthey’da ne de Dilthey’in yaşadığı on dokuzuncu yüzyılda bir defada 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. Eleştiriyi yönlendiren motif, temellendirme problemi ile gerçeklik problemi arasındaki krizdir ve Dilthey bu özgül durumu ifade etmek için özgül bir terim, “olaysallık” (*Faktizitaet*) 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” (*Faktizitaet*) olduğunu ve bu özelliğiyle gerçekliğin düşünceye, hele Hegelci düşünce türünden mutlakçı bir düşünceye hiç mi hiç geçişli olmadığını belirtmiştir.²⁹ Hegel’in karşıtlarından Schopenhauer’daki “kör evren iradesi”, geç Schelling’daki “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 de tekillik-

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

ler alanı olarak gerçekliğin bir temellendirici aklın olanaklarına başvurularak kavranamayacağını belirtmesi dolayısıyla bu filozoflara yakın durur. Ne var ki o, Hegel'in tarihselcilığının 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.³⁰ 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.³¹ 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 deneme olarak kalmıştır. Ve Hegel kendisinden öncekilerin de koşul 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.³² Akıl, gerçekliği kavramak, deneyimde verili olanı kavramların genelgeçer bağlamı aracılığıyla tanımlamak için Hegel'in başvurmaktan vazgeçemeyeceği, metafiziğini dayandırmak zorunda olduğu koşuldur.³³ Kı-

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.

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,

sacası, 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.³⁴ 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, tekelliğin 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, tekilikler alanından ibarettir. Dolayısıyla yeterli sebep ilkesi, Leibniz'in (ve daha sonra Hegel'in 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 yinелendi.

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 olmaları-

Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927, s. 130vd.

34 Wilhelm Dilthey, aynı yerde.

nın 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.³⁵ 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 genelgeçer 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*.³⁶

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 götürülemezler. Bu en yüksek ilke, ister Aristoteles'in "ilk hareket ettirici"si, ister Leibniz'in

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*"ın 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, ss. 1-78.

“tanrısal irade”si, ister Hegel’in “tanrısal akıl”ı olsun... Bunların hiçbiri, felsefe sistemlerinin dayandıkları ilkelere geçerliliklerini sağlayamaz.

Sonlu aklın a priorisi görelî 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 akli 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 aşılamamış olan tarihsellik bilincinden yoksunluk”,³⁷ bu büyük filozofların, “felsefi dehaları tartışılmaz olan bu felsefe ustaları”nın³⁸ naif ve dogmatik kalmalarına yol açmıştır. Oysa bilgi yapıcı koşulların, kategorilerin tarihselliği, onların aynı zamanda *görelî* olmaları anlamına gelir.³⁹

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.”⁴⁰ Oysa empirizmin temel aldığı deneyim, deneyimin ancak “belirli bir tarzı”dır, deneyimin tümünü, özellikle gelecekteki deneyimi kapsamaz. Özellikle tin bilimlerinin teorisini Dilthey için empirizm ve empirizmin on 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 ola-

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.

caktır. Öznenin bilme etkinliğinin koşulları veya bu etkinliğin dayandığı sayılılar olarak anlaşılabilmiş, Kant'ta "transendental" kılınmış olan bu a priori'ler görelidirler. "Görelî a priori" terimi, "görelilik" ve "a priorite"nin karşıt anlamları çağrıştırdığı düşünülürken, 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 şüpheye yol açmayacak şekilde içerilmiştir. Görelilik, tam da, bir şeyin olanağının bilginin bir koşulu olmasıdır. 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 priori, 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 a priorinin zorunlu, kesin ve mutlak oluşu, genel geçerliği 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 priori'lerin 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 a priorisi sabit ve ölüdür. Çünkü benim anlayışıma göre, bilincin gerçek koşulları ve sayılıtları, canlı tarihsel sürecin, gelişmenin koşulları ve sayılıtlarıdır. 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 karışıklık 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. Tasarım 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.⁴¹

Dilthey'i “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.⁴² Dilthey'in, deneyimin “bağımsız bir şeyle de koşullanmış” olduğundan söz ettiğinde, bununla Locke'un kastettiği anlamda, öznenen bağımsız gerçekliği kastettiği açıktır. Şimdi şu söylenmelidir: Kant, deneyimin formunun ancak deneyim içinde görüleceğini söylerken haklıydı. Fakat gerçeklikteki değişimlere bağlı olarak deneyimin değişeceği ve deneyim değiştikçe deneyim

41 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt 19, s. 253.

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

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, istemenin, değer koymanın birlikteliği

Dilthey Kant'la şu noktada uzlaşır: Kendileri olmadan hiçbir şey tasarımılayamayacağımız 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 “sayılıtlar”ı, “koşullar”ı veya “araçlar”ı, bilgi süreci içinde tasarımı veya deneyime taşınıp 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, sayılı ve araçlarından bağımsız saydığı, gerçekliğin kendi koşullarıyla karşılaşılır. 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 zihnin 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 söylendiğinde, tüm deneyimler ve bilgiler zihnin o anki kapsamına yerleştirilebilir olmalıdır. İşte bu talebin kendisi, zihnin olanaklı bilgiye taşıdığı sayılıtlardan birisidir. Ve muhakkak ki bu sayılı, Dilthey'in Kant'la ve pozitivistlerle tartışmasında sürekli ön plana çıkarmaya çalıştığı bir sayılıtdır.

Sayılı, bilgi sürecinde sadece nelik sorusuna, bir şeyin *ne olduğuna* 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 ahlak, 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.⁴³ 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 görelî olarak sağlam görünen, fakat sonraki deneyim ve bilgi süreci içinde özneler arasında doğrulanma olanağı olup olmadığını bilemeyeceğimiz bilginin “hakiki bilgi”, “hakikat” olacağını da fiilen asla bilemeyiz. Yine de pratikte bu “sağlamlık” ölçütleri, sonlu özneler olarak bizim sahip olabileceğimiz en iyi şeylerdir.

Zihnimizin amacı vardır. Zihnimizin amacı, bilgiyi “hakiki”, bu demektir ki sürekli ve sağlam ifadeler içinde kalıcı kılmaktır.⁴⁴ Tam da bu nedenle, bilme ediminde “zihnin deneyime taşıyıp soktuğu sayılılar”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 yanı sıra 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 değeri-

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

44 Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, s. 32; *Gesammelte Schriften*, cilt 5, s. 415.

ler olarak nasıl üretildiklerinin araştırılmasıyla kanıtlanabileceğine inanıyorum.⁴⁵

Hakikat, sadece ulaşılacak 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.

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.⁴⁶

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”⁴⁷ olmuştur. Bu epistemoloji, “bilginin olanağını sağlayan koşullar”ın (Kant örneğinde olduğu gibi) ancak eksik bir analizini yapabilmıştır.⁴⁸

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 sonluğu ve tarihselliği*.⁴⁹

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 tarihçilerinden

45 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt 5, s. 43.

46 Wilhelm Dilthey, “Breslauer Ausarbeitung”, s. 78; *Gesammelte Schriften*, cilt 19, 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.

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, hatıta 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.⁵⁰ Yaşama, mantıkta, felsefede ve açıklamacı bilimlerde etkin olan temellendirici düşünme tarzlarından başka olan düşünme tarzlarıyla bezenir ve şekillenir. Yaşamayı tetikleyen ve daha sonra 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 özneldir. Ne var ki, bu özgüllük ve öznellik, öznenin yaşama içinde başkalarıyla ilişki ve etkileşim içinde edindiği, edinebileceği bir şeydir. Kavrayıcı anlamamanın 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, *tinsellik* 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 ilkeleriyle 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 yaptığını inandığı Dilthey açısından bakıldığında, tam bir geriye dönüş, bir gerilemedir.⁵¹

50 Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie; Gesammelte Schriften*, cilt 5, s. 405.

51 Peter Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen*

Gerçekliği, özellikle de yaşamayı kavramada başvurulacak akıl, temellen-dirici 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.

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, 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 Bewusstseins und dem geschichtlichen Gang des Welt Denkens", *Gesammelte Schriften*, cilt 8, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, "Das Denken, seine Gesetze und seine Formen", *Gesammelte Schriften*, cilt 19, Verlag von B.G. Teubner, Leipzig/Berlin, 1927.
- Dilthey, Wilhelm, *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 Tüzel, Kabcacı Yay., İstanbul, 1998.
- Habermas, Jürgen, "Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim", çev. Doğan Özlem; aynı zamanda 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 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1968.
- Krausser, Peter, *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts und Handlungstheorie*, 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.



Şiddet ve Kutsal

RENÉ GIRARD

Çağımızın en güçlü
metinlerinden biri...
Antropolojik bulguları,
Antik Yunan tragedyalarını
ve psikanalist kuramları
çözümleyerek, "Kurban"
ediminin kaynağında şiddeti
önleme ihtiyacının bulunduğunu
keşfediyor Girard.

çev. Necmiye Alpay
480 sayfa

RENÉ GIRARD

mitlerin ardındaki dünyayı inceliyor.

Şiddetin ya da felaketin daha fazla
yayılmasını önlemek için toplum
günah keçisini kurban eder.

Günah Keçisi, dinler tarihi
konusundaki başyapıtların mitleri
ele alışına, yapısalcı tasvirlerle ve
psikanaliz kuramına karşı güçlü
bir eleştiri metni.

çev. Işık Ergüden
296 sayfa

RENÉ GIRARD Günah Keçisi



Öznesi olmayan süreç—I

Bir gün gelip de “düşünüyorum, o halde varım” argümanının doğru olmayabileceğini savunacağımı asla tahmin edemezdin. *Yöntem Üzerine Konuşma*’yı çocuk denebilecek yaşta okumuş, metodik şüphe sonunda ulaşılan bu argümanla büyülenmiştim. Gerçi entelektüel yaşamım boyunca Descartes’in ulaştığı birçok felsefi sonucu ikna edici bulmadım. Mesela tanrının varlığını kanıtlaması oldukça zayıf görünmüştür bana. Biz insanların iki farklı tözün, düşünen töz (*res cogitans*) ile uzayda yer kaplayan maddi tözün (*res extensa*) etkileşmesiyle oluşan varlıklar olduğumuza, yani kartezyen etkililişimci ikilikçiliğin yanlış olduğuna dair de güçlü sezgiler taşıdım; bazı itirazlarımı da dile getirdim. Ama kartezyenizmin merkezindeki, bana olağanüstü sağlam, dahası apaçık bir doğru gibi gözüken bu büyüleyici argümanın değil çürütülebileceğine, üzerine gölge düşürülebileceğine dair bile en ufak bir şüphe taşımamıştım. Descartes’in hatası, “düşünüyorum”un sonrasında başlıyor olmalıydı; öyle düşünmüştüm. Oysa bugün artık bu argümanın ve onun sonucu olan “düşünen ben”, zihin-beden ve özne-nesne ayrımı mefhumlarının yanlış olduğuna dair açık fikirlere sahibim.

“Düşünüyorum, o halde varım” büyük olasılıkla yanlıştır. Elbette uzay-zamanda geçen, benim adımları taşıyan dört boyutlu bir biyolojik olay (*event*) olarak var olduğuma itiraz etmeyeceğim. Tıpkı uzay-zamanda bir süre sonra artık bu isimli biyolojik bir olayın var olmayacağına itiraz etmeyeceğim gibi. “Ben” dediğim bir biyolojik olayın varlığına değil, bu “ben”in düşünüyor olmasına, yani bir zihin edimi gerçekleştirdiğine, o halde öncelikle argümanın öncülüne itiraz ediyorum. “*Düşünüyorum*” *olgusal anlamda yanlış bir öncüldür; çünkü düşünce bir edim (act) değil, bir olay; “ben” dediğim biyolojik olayın beyinde geçen daha kısmi bir olaydır.* O halde hiç kimse düşünmez. Düşünce edimsel öznesi olmayan biyolojik bir doğa olayıdır. Demek ki düşünmüyorum.

Düşünce olayı “ben” olayında meydana geliyor. Tıpkı kalbimin çarpması ya da böbreklerimin kanımdaki bazı molekülleri süzmesi kısmi olaylarında olduğu gibi, düşünce olayı da “ben”de, yani beynimde *oluyor*. O halde, düşüncemin ardında düşüncemi yapan bir edimsel özne anlamında bir *ben* yok. *Ben* düşünmüyorum. Düşüncem *ben* onu yaptığım için değil, biyolojik bedenimde gerçekleştiği için içerdığım bir şey yalnızca. Tıpkı böbreğimde gerçekleşen bir olayı, örneğin böbrek taşıyı içeriyor olduğum gibi.

Bu görüşleri daha fazla geliştirmeden önce, yazının düşünce tarihinde ve coğrafyasında koordinatlarını belirlemekte yarar var. Düşünce tarihinde öznesiz süreç fikri yeni değildir aslında. Tasavvuf da dahil pek çok mistik gelenekte bu fikre yönelik sezgi ya da coşkuları bulmak mümkün. Keza gerek eski Yunan düşüncesinde gerekse Alman felsefe geleneğinde benzer tezlerin savunulduğunu biliyoruz. Mesela Hegel felsefesinde “varlık” kavramı iç çatışmalarıyla ve dinamikleriyle kendini serimleyen bir öznesiz süreç olarak ele alınabilir.¹ Keza Gadamer, Heidegger’in tamamlanmamış eseri *Varlık ve Zaman*’da varlığın kendini zamanda ifşa ettiğini değil, varlığın zaman olduğunu göstermeye çalıştığını ileri sürerken, onun öznesiz bir süreci anlattığını söyler gibidir.² Althusser’in okumasıyla Marx’ın “tarih bilimi” (tarihsel maddecilik), insanlık tarihini öznesiz bir süreç olarak ele alması bakımından, Marx’ın Fransız devrimci düşüncesinin etkisinde kaldığı “hümanist” gençlik dönemi eserlerinden köklü bir farklılık gösterir.³ Gerçekten de, *Ekonomi-Politiğin Eleştirisine Katkı* ve *Kapital* devrimci bir arzuyla kaleme alınmalarına rağmen öznesiz bir süreci betimler. Dilthey kökenli bir tür tarihselciliği Marksist gelenekte sürdüren Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’de, tarihte farkındalık anlamında “bilinç” kavramına vurgusu bakımından genellikle Leninist-volontarist bir çizgide yorumlanmasına rağmen, bilincin tarihsel koşullar tarafından nasıl belirlendiğini anlatır.⁴ Sartre varoluşçuluğuna önemli bir tepki olarak Fransız düşüncesine bir dönem egemen olan kuramsal “anti-hümanizma” düşüncesi de, öznenin dille

1 Hegel’de “varlık” kavramının diyalektiği için bkz. W.T. Stace, *Hegel Üstüne*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., İstanbul, 1976.

2 H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode* [1960], Fr. çev. Pierre Fruchon, Jean Grondin ve Gilbert Merlio, Éditions du Seuil, Paris, 1976.

3 L. Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1965; *Lire le Capital*, François Maspero, Paris, 1968; ayrıca bkz. É. Balibar, *Cinq Études du Matérialisme Historique*, François Maspero, Paris, 1976.

4 Aslında bu konu tartışmaya açıktır. Lukács’ı kısmen de olsa böyle yorumlayan bir çalışma için bkz. M. Lowy, *Paysages de la Vérité*, Éditions Anthropos, Paris, 1985. Burada bilincin, dolayısıyla tarihsel öznenin görüş ufkunun tarihi (sınıfsal) konuyla belirlenmesi fikri öne çıkarılmış olduğundan klasik kartezyen anlayıştan bir farklılaşma olduğunu düşünüyorum. Ama bu yorumun doğru olmaması ihtimali var.

belirlenmişliğini temel alan bir çizgide ilerler. Lacan'ın öznesi simgeselle kurulmuş bir öznedir.⁵ Keza Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*, özellikle de *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserleri, Sartre'ı, Foucault'nun “bilginin arkeoloji”sinden ziyade “bilginin jeolojisi”ni yaptığını ironik bir ifadeyle söylemesine yol açacak kadar öznenen mahrumdur.⁶

Ama bu yazı geçen yüzyılda doğa bilimlerine genellikle belli bir mesafeden bakan, hatta bu bilimler yokmuş gibi davranan Avrupa düşüncesi çerçevesinde değil, daha çok, bilimle yakın ilişki ve tartışma içinde biçimlenen, Quine etkisindeki Amerikan felsefesi çerçevesinde değerlendirilirse gerçek yerini bulmuş olur. Bu gelenek, Anglosakson düşüncesinde kendini kavramların netleştirilmesiyle sınırlamayıp aynı zamanda yeni ve kısmen olgusal açıdan sınanabilecek tezler ileri sürmesiyle Wittgenstein geleneğinden ayırıştırır.⁷ Gerçekten de, yukarıda saydığım bütün Avrupa kökenli akımlar kartezyenizme karşıt ya da alternatif tezler geliştirmelerine rağmen bu düşüncüyü doğrudan karşılarına alacak, olgusal olarak vuracak argümanı geliştiremediler. Kartezyenizmin felsefi eleştirisini doğa bilimiyle diyalog halinde dile getiren, dolayısıyla Dennett, Chalmers, Searle gibi popüler örneklerde ifadesini bulan günümüz Amerikan felsefesiyle ilişkili olarak değerlendirilmesi gereken bu yazıda, ilk gençlik yıllarıma Marksist, sonraki yıllarıma da teorik anti-hümanizma kökenli entelektüel çizgisini sürdürdüğüme inanıyorum gene de. O halde konuya girelim.

Bitkiler fotosentez *yapar*, deriz. Bu ifade bazı şeyleri çocuklara anlatmak için kullandığımız pedagojik bir tarz aslında. Bitkiler fotosentez *yapmaz*. Biyolojik olarak doğru konuşmak gerekirse, “bitkilerin yapraklarında ışık enerjisi etkisiyle fotosentez kimyasal olayı meydana gelir, bu olay da bitki organizmasında başka olaylara neden olur,” dememiz gerekir. O halde, fotosentez olayının bir öznesi ya da faili yoktur. Benzer biçimde, hal ve davranışlarına bakarak günlük dilde insanların düşündüğünü söyleriz. Ama bitkiler fotosentez yapmadığı gibi insanlar da *düşünmez*. Düşünce çeşitli nedenlerle insanların beyinlerinde meydana gelen ve başka olaylara, mesela bazı davranışlara veya nörovejetatif tepkilere neden olan öznesiz bir biyolojik olaydır.

5 Lacan'ın öznenin simgeselle kuruluşu tezi için bkz. A. Lemaire, *Jacques Lacan*, Pierre Mardaga, Brüksel, 1977; ayrıca S.M. Tura, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* [1989], 4. basım: Kanat Yay., İstanbul, 2007.

6 J.-P. Sartre, “Replies to Structuralism: An Interview with Jean-Paul Sartre”, *Telos*, sayı 9, Kış, 1971, ss. 110-6.

7 Modern Anglosakson düşüncesinde Wittgenstein ile Quine gelenekleri arasındaki farkın ayrıntılı bir tartışması için bkz. M.R. Bennett ve P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford, 2003.

İlk bakışta görüldüğünden çok daha karmaşık ve gizemli, henüz tam olarak çözülememiş, hatta ne olduğu tam anlaşılamamış, ama gene de öznesiz bir doğa olayı.

Eğer bu tezler doğruysa, yani felsefe tarihinin bu en ünlü argümanının öncülü olgusal olarak yanlışsa, sonucu da yanlıştır. Eğer argümanın öncülü doğru olsaydı, varlığını ancak *düşünen ben*in varlığı olarak kanıtlayabilirdi: “Düşünüyorum, o halde *düşünen ben* olarak varım.” “Düşünüyorum, o halde varım” argümanının tam açılımı, gerçek anlamı budur; çünkü argüman “bedensel ben”in değil, “düşünen ben”in varlığını kanıtlar. Bu tespitin önemli felsefi sonuçları vardır. Ama eğer düşünce olgusal olarak benim edimimin sonucu değilse (zihin edimi yapmıyorsam), *düşünen ben* (zihin edimi yapan ben) olarak yokum demektir. Bugünkü biyolojik bilgilerimizi doğru bir biçimde ifade ettiğini sandığım doğru olgusal öncüle dayanan argüman şu olmalı: “Düşünce olayını içeriyorum, o halde varım.” Ama bu durumda *düşünen ben* olarak varlığını kanıtlamış olmam; yalnızca düşünce olayını da içeren biyolojik varlığını kanıtlamış olurum; bu da doğru sonuçtur. Ama bu durumda da edimsel özne-nesne ikiliği çöker; çünkü ben ve ben-olmayan doğal bir sürecin etkileşen öğeleri haline geliriz. Diyalektikte bir basamak daha yukarı çıktığımızda ben ve ben-olmayan, örneğin yanardağ patlaması veya dünyaya meteor düşmesi gibi öznesiz bir olayın öğeleri olarak görünür.

Demek ki bütün mesele, düşüncenin bir edim mi yoksa bir olay mı olduğu noktasında düğümleniyor. Eğer düşünce bir edimse Descartes, değilse ben haklıyım. Bu yazıda yer azlığı nedeniyle düşüncenin bir edim değil, beyinde gerçekleşen bir biyolojik olay olduğunu ikna edici bir şekilde savunmaya pek az yer ayıracam. Daha çok, beyindeki bir biyolojik olay olan düşüncenin *neden* bir edimmiş gibi görüldüğünü, yani niçin Descartes’ın ilk bakışta haklıymış gibi durduğunu, bir başka deyişle, eğer bir yanılısama varsa bunun nasıl doğmuş olabileceğini açıklamaya çalışacağım. Karşınıza aldığınız fikrin nasıl olup da bir yanılısama olabileceğini göstermek, ciddi bir ikna edici değer taşır şüphesiz. Bir başka şekilde söylersek, düşünce beynimizde gerçekleşen bir biyolojik olaysa, zihin edimlerinde bulunan (düşünen) bir *zihinsel-ben* olduğumuz yanılısaması nereden kaynaklanıyor; bu sorunun yanıtını arayacağım burada.

Aslında düşünmediğimiz, zihin ediminde bulunmadığımız, hatta herhangi bir edimde bulunmadığımız, dolayısıyla özne ya da fail olmadığımız, sadece olaylardan bir olay olduğumuz fikrinin ne denli sezgi karşıtı olduğunun, ne denli inanılmaz görüldüğünün, hatta birçoğumuz için düş kırıklığı olduğunun farkındayım. Kimse kendini bir edimsel özne olarak yoklaştıran bu fikri kabul etmek istemeyecektir. Karşılaşacağım direncin büyük olduğunun ben de farkındayım. Ama insan irrasyonelitesinin kökenindeki Freudcu anlamda arzu yüklü düşünceleri bir tarafa bırakırsak, sahiden düşündüğünüzün delili nedir?

İnsanların ezici bir çoğunluğu, “düşünüyorum işte, bundan daha dolaylımsız, daha açık seçik şekilde kavradığım, farkında olduğum olgusal bir gerçek olabilir mi,” diyecektir. Ama *düşünüyor musunuz?* Düşünce sahiden *sizin* yaptığınız bir iş mi, yoksa beyninizde gerçekleşen bir olay mı? Diyebilirsiniz ki, korktuğumda veya canım acıduğunda edilginim; bunlara maruz kalıyorum. Bunlar oluyor bende; bunların bende geçen olaylar olduğunu kabul edebilirim; çünkü bunların ortaya çıkması için bir *zihinsel efor* harcadığım hissine sahip değilim. Oysa düşünürken, özellikle de çetrefil bir konuyu düşünürken bir zihinsel efor harcadığım hissine kapılıyorum; tıpkı bedensel bir iş yaparken olduğu gibi zorlanıyorum. Peki, bu zihinsel efor duygusu düşündüğümün delili olabilir mi?

Size bir yanıt verme *istegini* içeriyorum. Ama bu yazıyı kaleme alırken karşılaştığım en büyük güçlük, hem günlük dilin hem de biyolojinin teorik dilinin bir-biriyle çelişen imkânlarını bir arada kullanmak zorunda kalmam. Aksi takdirde yazı bütünü anlaşılmaz, deforme, saçma görünen birtakım cümleler içerecek, okunamaz bir yazı çıkacaktı ortaya. Bu nedenle zaman zaman birbiriyle çelişen, bazen de dili deforme eden cümleler bulacaksınız aşağıda. Mesela aksini iddia ederken zaman zaman kendimden edimsel bir özne gibi söz edeceğim. Kısaca, bu yeni fikri anlaşılır şekilde ifade etmekte zorlanıyorum. O halde, aşağıdaki satırları okurken “düşünüyorum”, “istiyorum”, “yapıyorum”, “zorlanıyorum” gibi edimsel öznesi olan durumları ifade eden cümlelerle karşılaştığınızda, bunları öznesiz süreçler olarak da ifade etmenin bir yolu olduğunu hatırla tutmanızı, okunabilir bir üslup tutturmanın bu bedelini bağışlamanızı isteyeceğim sizden. Günlük dil belki bakkaldan ekmek almaya yarayabilir, ama teorik bir konuyu tartışmak gerektiğinde bir saçmalaktır; ama gene de vazgeçemeyeceğimiz bir saçmalık.

Bu önlemi aldıktan sonra yanıt olarak diyeceğim ki, sizde düşünce olayı meydana gelirken, bu olay nöral mekanizmalar yoluyla bedeninizde bazı otonom sinir sistemi ve hormon değişikliklerine neden oluyor. Bazen stres altındaki ya da çetrefil bir fiziksel sorunla karşılaşan bir organizmada geçen olaylara benzeyen fizyolojik olaylar bunlar. Bu fizyolojik olaylar da, geri-dönüşümlü olarak beyninizde bazı başka nöral aktivitelere neden oluyor.⁸ İşte, beyinde zihinsel efor harcadığımız şeklinde adlandırılan hislerin *nedeni* de bu nöral aktiviteler. Demek ki, sıradan dilin imkânları çerçevesinde bu olayı zihinsel efor hissi olarak adlandıran da beyniniz. Bizdeki düşünce olayları, düşünen öznel olduğumuzu söyleyen, dilin her kademesine sinmiş folk psikolojik *düşünen ben teorisi* çerçevesinde gerçekleştiği için, beyinde bunlar bir zihinsel efor ya da zorlan-

8 Biyolojik bir disiplinde eğitim görmemiş bir okurun duyguların oluşumuyla ilgili kolayca anlayabileceği kaynaklar için bkz. A. Damasio, *The Feeling of What Happens*, Vintage, Londra, 2000 ve *Looking for Spinoza*, Harcourt Inc., Orlando, 2003. Daha özelleşmiş okurlar için bkz. J. Panksepp, *Affective Neuroscience*, Oxford University Press, New York, 1998.

mayla eşleştiriliyor. Yani bu zorlanma hissine de, beyinde gerçekleşen düşünce olayı *neden oluyor*. Öyleyse bu his, düşünce edimi yaptığımızın delili değil.

Aslında bu yazıyı yazarken ben de aynı hissi taşıyorum. Bazen entelektüelliğin bu dünyadaki sınırlı vaktimizi geçirmek için epey sıkıcı ve beyhude bir yol olduğu, dahası biyolojik uyuma yöneliklik bakımından kötü bir yol olduğu fikrine kapılmıyor değilim. Bu yüzden bu yazıyı yazarken dağılmaya bahane arayan dikkatimi toplamakta güçlük çekiyorum. Ama gene de bana düşündüğümü söylemek değil, bu efor harcama hissini öznesiz bir süreç olan beynimin diğer işleyiş tarzlarından farklı bir işleyiş tarzına girmesinin *neden* olduğu subjektif bir eksperians (öznel bir deneyim) olduğunu söylemek daha doğru gözüküyor. Bu konunun yazı içinde giderek daha iyi anlaşılabilirliğini sanıyorum. Ama bir an için düşünün, ya da biraz daha doğru bir ifadeyle, aşağıdaki satırlar beyninizde şu düşüncenin oluşmasına neden olsun: Beyninizin içinde onu bir makine gibi kullanan, onu düşünce üretmeye sevk eden bir özne, yani bir *siz* mi var? O özne mi efor harcadığı hissine kapılıyor? Beyninizin içinde *siz* denen bir fail mi var? Bildiğimiz kadarıyla beyin tıpkı böbrek gibi fizik ve kimya yasalarına göre çalışan öznesiz bir biyolojik olaydır. Beyinde bir özne yoktur. Bütün fikirlerine katılmamama rağmen, filozof Daniel Dennett beynin öznesiz bir süreç olduğunu pek çok nörobilimciden daha iyi anlamıştır.⁹ Açıkçası, *zihinsel-ben* yanılması olmasa, kendimizin doğa yasalarının dışında ve üstünde edimsel özneler olduğumuzu iddia edemeyecektik. Peki, bu özne yanılması, bu *zihinsel-ben* yanılması nasıl çıkıyor ortaya? *Eğer Descartes yanılıyorsa, eğer “düşünüyorum” yanılsasa, eğer bizler “düşünen ben”ler, edimsel özneler değil de diğer doğal olaylar gibi ama kimi ilginç özelliklere sahip biyolojik olaylarsak, düşünce de bizde geçen özel bir olaysa, nasıl oluyor da güçlü bir inançla kendimizin düşünen “edimsel ben”ler olduğu yanılmasına kapılıyoruz?* İşte, bu yazının esas sorusu bu.

Yanılsamanın birbirini tamamlayan iki nedeni olabilir. Biri dilsel; ama dilsel açıklamanın problemin sadece küçük bir bölümünü çözebileceğini göreceğiz. Diğeriyse, insan beyninin fiziksel yapılanmasına ve subjektif kalitatif eksperians (öznel niteliksel deneyim)¹⁰ sorunlarına taşıyacak bizi. Ama önce dilsel olan kısmı açıklamadan başlayalım.

Tahmin edilebileceği gibi söz konusu yanılsamanın dilsel açıklaması, sıradan dillerin edimsel özne kavramına yer vermesi ve beyindeki düşünce olaylarının da bu diller çerçevesinde gerçekleşmesine dayanıyor. Bu açıklamanın ruhu pek orijinal değildir. Burada orijinal olan, bunun neden böyle olduğu-

9 D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Back Bay Books, Boston, 1991.

10 Subjektif kalitatif eksperians konusuna, yazının ikinci bölümünde, özne-merkezsiz bir fenomenoloji çerçevesinde yaklaşıma çalışacağım. Bu bakımdan, söz konusu ifadenin genelgeçer kavrayıştan farklı bir anlamda kullanıldığını belirtmek isterim.

nun, yani sıradan dillerin *biyolojik olarak* neden edimsel özne kavramını içerdiğinin açıklamasıdır. Bakalım.

Bilimsel tıbbın Galileo'su sayılan İngiliz hekim William Harvey'in çalışmalarından haberdar olduğu anlaşılan, kendisi de sinir sistemi fizyolojisi konusunda çağına göre ilginç gözlemler yapan Descartes, insan dışındaki hayvanların doğa yasalarına göre çalışan otomatlar olduğunu anlamıştı aslında. Descartes'in insanın doğa (en temelde fizik) yasalarının *dışında* ve *üstünde* bir varlık olduğuna inanmasına yol açan şey, “düşünüyorum, o halde varım” argümanının “düşünen ben”in varlığını bedensel (fiziksel) varlığından bağımsız bir şekilde kanıtlamasıdır; çünkü metodik şüphe sırasında bedensel varlıktan da şüphe duyulmuş, insanın bedensel varlığı da dışta bırakılmış, askıya alınmıştır. Yani argüman, insanın fiziksel varlığının olmaması koşulunda kurulmuştur. Bir başka deyişle, eğer argüman *doğruysa*, “düşünen ben”in fiziksel bir bedeni olmasa da var olduğunu kanıtlamaktadır. Bu durumda, fiziksel bedeninden farklı bir bileşeni de olan insan büsbütün doğa yasalarına göre çalışan organize bir cisimden (otomattan) ibaret değildir; doğa yasalarından kısmen de olsa özgürdür insan. Bu da, Descartes'in spiritüel anlamda ruhlara inanmasına yol açmıştır. Bugün de, ruhlara inansın ya da inanmasın, insanın ve davranışlarının doğa yasalarıyla açıklanamayacağına inananların sayısı neredeyse dünya nüfusuna eşittir.

Descartes'in, doğa yasalarına göre çalışan birer otomat olduğuna inandığı hayvanların önemli bir bölümü; memeliler ve bazı eklembacaklılar, hiyerarşik olarak örgütlenmiş toplumlar halinde yaşar. Bu kavrayış pekâlâ bir robotlar kenti olabileceğini hayal edebilen günümüz insanı için bile yeterince şaşırtıcı. Gezegendeki doğal ayıklanma süreci, grup içgüdüleri geliştirmiş kimi türlerin seçimini kolaylaştırmış olmalı. Bu biyolojik özellik, başparmakları diğer parmaklarından ayrılmış ve elleri kavrayıcı bir özellik kazanmış biyolojik türlerde; ağaçsivri fareleri, goriller, şempanzeler, orangutanlar ve benzeri türlerle birlikte biz insanları da içine alan primatlar takımıyla ilginç karmaşık sosyal düzenlemeleri gerektirir duruma gelmiştir.¹¹ Bazı paleo-arkeolojik verilerden

11 Biyolojik bir disiplinde eğitim görmemiş okurun bu yazıda geçen biyoloji bilgilerini kolayca elde edebileceği kaynaklar şunlar: G.M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire*, Basic Books, New York, 1992; F. Cramer, *Kaos ve Düzen*, çev. Veysel Atayman, Alan Yay., İstanbul, 1998; M. Lamette, *Théorie actuelle de l'évolutin*, Hachette, Paris, 1994; D.C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, Touchstone, New York, 1995; I. Tattersall, *Becoming Human*, Harcourt Brace, New York, 1998; D. Falk, *Brain Dance*, University Press of Florida, Gainesville, 2004; J.S. Robert, *Embryology, Epigenesis and Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004; S. Rose, *The Making of Memory*, Vintage, Londra, 2003; R. Byrne, *The Thinking Ape*, Oxford University Press, Oxford, 1995; M.C. Corballis, *The Lopsided Ape*, Oxford University Press, New York, 1991; C. Wills, *The Runaway Brain*, Harper Collins, New York, 1993; J. Monod, *Raslantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 1983.

anladığımız kadarıyla beş yüz bin yıl kadar önce, hem uzun dönem devam eden hem de ani meydana gelen iklim değişikliklerinin yaşandığı buzul çağı koşullarının biyolojik zorlamasıyla beyinleri kültür kurma özelliği kazanan, yani diğer türler gibi sadece genetik materyalini (genotipik özelliklerini) değil, yaşam içinde kazandığı bilgi ve deneyimleri de (bazı fenotipik özelliklerini de) geniş ölçüde yeni nesillere aktarabilen, yani onların beyinlerini doğum sonrası yaşam sürecinde de moleküler biyolojik düzeyde şekillendirebilen ilk biyolojik tür “homo ergaster”dir.¹² Bu biyolojik özellik homo ergaster soyundan gelen insan türünde çok gelişmiş, son otuz bin yılda da gezegende büyük bir kültürel patlama gerçekleşmiştir.

Bugün için, eski insanımsı türlerin konuşma biyolojik yetisine sahip olduğuna dair pek az delil var. Mesela bunların bazılarının kafataslarında, insanda konuşmayı sağlayan beyin bölgelerinin gelişmiş olduğuna dair izler buluyoruz; ama bu bölge o türlerde başka bir biyolojik işlev görüyor olabilir. Bununla beraber, karmaşık bir sosyal ve kültürel yaşamın düzenlenmesi açısından bu kadar önemli, bu kadar gelişmiş bir biyolojik özelliğin insan türünde birdenbire ortaya çıkmış olabileceğine inanmak da güç. Bugün DNA molekülü bizimkine en çok benzeyen, yani genetik olarak bize en yakın tür olan, evrimsel yolu beş milyon yıl kadar önce insanımsı türlerden ayrılan şempanzelerin çok az gelişmiş bir dil yetisi var. Demek ki, insan türünde ani, şaşırtıcı ve evrimsel açıdan istisnai bir genetik mutasyon olmadıysa eğer, dil yetisi insanımsı türlerin “evrim baskısıyla” son beş milyon yılda bir dizi mutasyonla aşamalı olarak kazandığı bir özellik olmalı. Bu anlayış, evrimle ilgili bilgilerimize daha uygun görünüyor.

İnsan türünün biyolojik özellikleri, yaşamda kalabilmek (yani biyolojik olarak seçilebilmek) için yüksek düzeyde örgütlenmiş bir sosyal yaşam ve kültür kurulmasını gerektiriyor. Evrim insanı öyle bir noktaya taşımış ki, artık karmaşık işbölümüne dayanan sosyo-kültürel örgütlenmeler kurmazsa tür olarak yaşamda kalma şansı yok. Bunun vazgeçilmez koşulu da, sıradan insan dilleri. Bu dillerin toplumsal örgütlenmeler kurmak açısından belirgin özelliklerinden biri, “folk psikoloji” dediğimiz ilkel kuramları içeriyor olmaları. Filozof Wilfrid Sellars, bir bilimkurgu hikâyesi tadında kaleme aldığı önemli makalesinde,¹³ Ryleci anlamda¹⁴ davranışçı bir dile sahip tasarımsal bir ilkel toplum tahay-

12 P.J. Richerson ve R. Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 2005.

13 W. Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind” [1956], *Philosophy of Mind*, yay. haz. D.J. Chalmers, Oxford University Press, Oxford, 2002.

14 G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949. Bu kitabında Ryle, zihinselci kelimelerin işlevinin, şahısların kamusal olarak gözlenebilir davranışlarındaki düzenlilikleri

yül eder. Bu toplumda arzu, inanç gibi “önermesel tutumlar”ın (*propositional attitudes*) başkalarının davranışlarını açıklamak için folk psikolojik bir kuram olarak kabul görmesinin giderek insanların kendi davranışlarını açıklamak için de kullanılmaya başlayacağını, böylece insanların kendi varlık ve davranışlarını bu terimlerle kavrayacaklarını, böylece de yeni bir sosyal gerçekliğin oluşacağını çok güzel anlatır. Analitik felsefenin kimi sonuçlarının Kıta düşüncesiyle, örneğin Lacan’inkiyle bazı benzerlikler taşıyor olması da ilginçtir. Yüksek toplumsal örgütlenmeler kurmak için tek tek bireylerin davranışlarını açıklayan psikolojik özelliklerin tanımlanması, insanların da kendi gerçeklikleriyle ilgili bu folk psikolojik düşüncelere sahip olması gerekir. Filozof Paul Churchland’a göre sıradan dillerin içerdiği folk psikolojiler, çağdaş nörobilimin faydalanamayacağı ölçüde yanlıştır.¹⁵ Bununla beraber, geçen yüzyılın başında Freud ve Jung gibi bazı hekimler kıskançlık, haset, aşk, kin, gurur, arzu, rekabet gibi bazı folk psikolojik kavrayışları dönemin biyolojik bilgisiyle birleştirip daha sofistike hale getirerek tutarlı psikolojik kuramlar ve verimli tedavi teknikleri geliştirilebileceğini gösterdiler. Örneğin, Freudcu psikanalizin iki temel konusu olan Oidipus Kompleksi ve narsizmin adlarını Eski Yunan trajedi ve mitlerinden alması, keza Freud’un edebiyata verdiği değer, folk psikolojiye güvenden kaynaklanır. Bununla birlikte, psikanalitik tedavinin aslında bir sosyal uyum, topluma katılım “tedavi”si olduğu, dolayısıyla folk psikolojiyi doğrulamayacağı, çünkü zaten bir tür modern folk psikoloji işlevi gördüğü de söylenebilir. Kendini doğrulayan totolojik bir sistem. Fransız antropolog Levi-Strauss’un, psikanalizi toplumuyla ilişkisi zayıflamış bireyleri yeniden toplumsallaştırmaya yönelik Şamancı tedavilerle karşılaştıran bazı yazıları bu meyanda yorumlanmaya açıktır.¹⁶ Yani konu tartışmalıdır. Bizi burada ilgilendiren, insanların kendileriyle ilgili olarak folk psikolojik düşüncelere sahip olması ve bunun sosyo-kültürel örgütlenmelerin oluşmasındaki işlevsel yönü, daha çok.

Voltaire’in ironik bir konformizmle söylenmiş, “tanrı olmasaydı bile onu yaratmamız gerekirdi” cümlesine benzer biçimde şu da söylenebilir: İnsanlar

tanımlamak olduğunu söyler. Buna göre bu terimler, içebakışla gözlenebilir mahrem olaylara gönderimde bulunmanın araçları değildir. Ryle, buradan, bu terimlerin sanki içsel olarak gözlenebilir olaylara işaret eden araçlarmış gibi mahrem olayları tanımlamak için kullanılmasını dilin yanlış kullanımına yol açan bir *kategori hatası* olarak değerlendirir. Bu da kartezyen ikiliği reddetmek ve davranışçı bir tutum almak anlamına gelir.

15 P.M. Churchland, *Matter and Consciousness*, gözden geçirilmiş basım, MIT Press, Cambridge, 1988 ve “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *The Journal of Philosophy*, sayı 78, 1981 ve *Philosophy of Mind*, yay. haz. D.J. Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.

16 C. Levi-Strauss, “The Sorcerer and His Magic” ve “The Effectiveness of Symbols”, *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963.

edimsel öznelere olmasa bile, sosyo-kültürel örgütlenmelerin oluşabilmesi, dolayısıyla türün yaşamda kalabilmesi için folk psikolojinin onları özne olduklarına inandırması, kendileriyle ilgili böyle düşünceler taşımalarını sağlaması, Lacancı bir ifadeyle söylersek, onları birer “özne” olarak kurması gerekirdi. Toplumsal yaşam gereği kendimizi ve başkalarını birer doğa olayı olarak değil, birer özne olarak düşünmek zorundayız. Bir an için günlük yaşamda kızımı davranışlarından sorumlu tutamayacağım bir doğa olayı, bir biyolojik olay olarak değerlendirdiğimi varsayalım. Bu durumda onu ödüllendirip cezalandıramam, sorumlu tutamam, onu toplum içinde yaşamda kalabilecek bir insan haline getiremem. İnsan doğa yasalarından azade bir varlık olmayabilir, ama öğrenen ve zeki bir organizmadır. Zekidir, çünkü satranç oynayan bir bilgisayar gibi gelecekte kendisi için daha elverişli olabilecek durumların gerçekleşmesini *isteyip*, hesaplar *yapıp* kararlar *alabilir*, *uygulayabilir*. Ama bütün bunlar gene de öznesiz süreçlerdir; doğa yasalarına göre çalışan nöral mekanizmalardır. Daha sonra kısaca değineceğim gibi, öğrenme de biyolojik bir olaydır; fiziko-kimyasal mekanizmalarla beyinde bazı moleküler biyolojik değişikliklerin gerçekleşmesine dayanır.¹⁷ Hatta bazı hücrelerin (örneğin bağışıklık sağlayan kan hücrelerinin) ve bazı deney ortamlarında RNA ve DNA gibi makro-moleküllerin bile öğrendiği söylenebilir. Dahası, biyolojik evrim süreci bile bir tür öğrenme (daha çok, yaşamda kalma şansına sahip bir tür olmayı öğrenme) süreci olarak değerlendirilebilir. Öğrenme fiziksel bir olay olduğundan, öğrenen sistem de fiziksel değişikliğe uğrar; öğrenmiş sistem aynı fiziksel sistem değildir artık; zaten bu nedenle eskisinden farklı tepkiler verir. Günümüzde yapılmaya çalışılan “öğrenen bilgisayar”da da öğrenme süreciyle fiziksel değişiklikler meydana gelecek, böylece aynı etkilere eskiden olduğundan farklı tepkiler verebilecektir alet; yani öğrenen bilgisayarın eski fiziksel yapısı değişmiş olacaktır. Sevgili kızımın beynini moleküler biyolojik özellikleri bakımından topluma uygun hale getirecek şekilde değiştiriyor ya da değişmesine neden oluyorum. Böyle yapmakla da iyi bir şey yaptığımı sanıyorum; başka bir biyolojik yaşam şansı yok çünkü.

Demek ki insan türü için yaşamsal önem taşıyan toplumsal düzeni kurmamız ve sürdürebilmemiz için, hatta politik veya ahlaki bir tavır almamız için kendimizin ve başkalarının bazı edimlerin faili olduğuna inanmamız, günlük yaşamda bir doğa olayı olduğumuz fikrini bir tarafa bırakmamız gerekiyor. “Düşünüyorum” da böyle bir önerme. Beynimizde düşünce olayı meydana gelirken kendimizi ve başkalarını faili olduğumuz bir edim yapıyor sanmalıyız

17 E.R. Kandel, *In Search of Memory*, Norton, New York, 2006; daha uzmanlaşmış okura yönelik bir kaynak için bkz. E.R. Kandel, *Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biology of Mind*, American Psychiatric Publishing, Washington D.C., 2005.

ki, düşüncelerimizden sorumlu tutulup değiştirilebilmelerine imkân oluşsun. Sıradan dillerin folk psikolojik sözlüğü, kendimizle ve başkalarıyla ilgili böyle düşüncelere sahip olmamızı sağlayan yararlı bir araç. Dolayısıyla, biyolojik gerçeğimiz ne olursa olsun, toplumsal yaşamda “edim”lerinden sorumlu özneler olmaya devam etmek zorundayız. Düşüncelerimizin folk psikolojik dilin imkânlarıyla programlanmış olması, biyolojik olarak seçilen bir tür olmamızı sağlıyor. Evrim teorisinin mantığıyla bakarsak, “özne” mefhumu olmayan bir dile dayanan toplumlar örgütlenemez, dolayısıyla da seçilemezlerdi. Bu evrimsel baskı kendimizi edimsel özneler olarak düşünmemize neden olan toplumlarda (dillerde) doğmamızı açıklar. Şüphesiz özne yanılmasını açıklarken, bu dilsel nedenlere diğer hayvanlar gibi insanların da düşüncelerinin ve davranışlarının gerçek nedenini bilmemesi faktörünü ilave etmeliyiz.

Bu söylediklerimi daha açık ifade etmek için şöyle tasarımsal bir örnek vereyim. Şimdi iki farklı ilkel toplum düşünelim (İki farklı insan toplumu yerine, gelişmiş robotlardan oluşan iki farklı toplum da düşünsük sonuç değişmezdi aslında). Bunlardan biri, üyelerinin edimsel özneler olduğunu düşünmelerini sağlayan bir folk psikolojik dil geliştirmiş olsun. Diğeriyse, üyelerinin davranışlarını edimsel öznelerin iradi davranışları gibi değil de, doğal nedenlerle meydana gelen ve yıldızların hareketleri gibi değiştirilemeyecek doğal olaylar olarak açıklayan bir dil geliştirmiş olsun. İlk toplumun, çocukların eğitimi, ödül ve cezaya dayanan bir toplumsal organizasyon oluşturması mümkündür; çünkü insan beyni yaşam boyu öğrenebilecek bir özelliğe sahiptir. Bir başka deyişle, yaşam deneyimleri beynin giderek daha uyuma yönelik davranışlara neden olmasını sağlayacak fiziksel değişikliklere (öğrenmeye) yol açar. Oysa ikinci toplumun, bireyler arası etkileşimlerle yüksek örgütlenmeler oluşturmak gibi bir şansı yoktur. Demek ki, doğal ayıklanma birinci toplumu seçecek ikinci toplumu elimine edecektir. Mesela, bu iki toplum bir nedenle karşılaştığında, birinci toplum kısa zamanda ikincisini ortadan kaldırır. Biyolojide doğru düşünen değil, uyumlu olan kazanır. Nitekim atalarımızın animistik bir kültürlerinin olması olayları açıklamada nedenselliği değil, iradi edimi temel almanın biyolojik uyuma yönelik bazı avantajları olduğunu telkin eder. Doğanın doğallaştığı (doğa yasalarıyla açıklandığı) günümüz toplumlarındaysa, geriye kalan tek istisnai, doğallık dışı animistik varlık, insandır neredeyse. İşte bu tasarımsal örneğin gösterdiği gibi, doğal seçilimin neden olduğu bir süreç sonucu kendimizi özneler olarak düşünmemizi sağlayan bir dille doğmuş olmamız ihtimali yüksektir.

İnsan beyninin folk psikolojik dilsel-toplumsal programlanmasını göz önüne alınca, düşüncenin niçin edimsel bir öznenin edimiymiş gibi göründüğünü anlayabiliyoruz. *Folk psikoloji, Fransız Marksist filozof Althusser'in ideolojiler için kullandığı ifadeyle, insanları özneler olarak çağırır.* Ama edim-

sel özne yanılısamasının bu dilsel açıklaması, problemi ancak kısmen çözer. Yani bu açıklama tek başına yetersizdir; çünkü “düşünüyorum, o halde varım” önermesinin varlığını kanıtladığı edimsel özne, “düşünen ben”, yani zihinsel-bendir. Bir başka deyişle, fiziksel bedeni askıya alınmış, fiziksel olmayan bendir. Zaten varlığımızın fiziksel bedenimizle sınırlı olduğunu kabul etsek, doğa yasalarının dışında ve üstünde varlıklar olmadığımızı kolayca görürdük. *Yalnızca fiziksel bedenimizden farklı bir varlığımız varsa, doğa yasalarının dışında ve üstünde edimsel öznelere olabiliriz.* Eğer her yerde olduğu gibi beden olarak bizde de doğa yasaları çalışıyorsa, olaylardan bir olayız demektir; özne değil.

Nitekim, bilimin henüz çok ilkel bir aşamada olduğu bir çağda yaşamasına rağmen sürecin nereye varabileceğini görmüştü Descartes. Hiç olmazsa, insandan başka hayvanların doğa yasalarına göre çalışan otomatlar olduğunu anlamıştı. Ama insanın edimsel bir özne olmasını, yani esas varlığını fiziksel bedeninden farklı bir düşünen ben olmasıyla açıklıyordu. Bu, determinist veya olasılıkçı doğa yasalarından kurtuluşun tek yoludur. Filozof Saul Kripke’nin, daha sonra biraz daha ayrıntılı olarak ele alacağımız materyalizm eleştirisi de,¹⁸ zihinsel (fenomenal) yaşamın fiziksel bedenden ayrı düşünülebilmesine, tasavvur edilebilmesine dayanır.

Descartes, düşüncenin ve “düşünen ben”in bedenden ayrı bir varlık olduğuna inanırken, ben niçin düşünceyi bedeninin bir parçası olarak ele alıyorum; neden “düşünen ben”in olmadığına inanıyorum? Çünkü düşünceden anladığımız şey farklı. Descartes’a göre düşünce fiziksel bir şey değil, bir tür sübjektif kalitatif eksperianstı. Bense düşüncenin sübjektif eksperiansa ilişkin bir yönünün olduğunu kabul etmekle birlikte, biyolojiye dayanarak aynı zamanda beyindeki nöral bir aktivite, yani özel bir fiziko-kimyasal mekanizmayla gerçekleşen bir olay olduğunu söylüyorum. Üstelik bu nöral aktiviteye eşlik eden sübjektif eksperiansın da pekâlâ fiziksel olabileceği kanısındayım.

İsterseniz daha açık olayım. Bir denek alalım ve bir şey düşünmesini, mesela bir matematik problemini kafadan çözmesini isteyelim. Bu sırada da beynini çeşitli elektrofizyolojik yöntemlerle, beynin hangi bölgelerinde nöral bir aktivite olduğunu gösteren modern işlevsel beyin görüntüleme teknikleriyle inceleyelim. Deneğin beyninde meydana gelen olayların nerede geçtiğinin fotoğraflarını çekelim. İşte ben düşüncenin beyinde ölçüp gözlediğimiz bu fiziksel (nöral) olay olduğunu, ya da *bir yönüyle* bu olay olduğunu söylüyorum. *Bir yönüyle, çünkü beynin sübjektif eksperiansını ölçüp gözleyemiyoruz.* Beynin sübjektivitesi tarafında kalan, bizim gözleyip ölçemediğimiz eksperiansı önemsemediğim sanılmasın. Tam tersine bütün mesele burada. Bu noktaya daha

18 S. Kripke, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford, 1972.

sonra dönüp Güven Güzeldere¹⁹ ve John Searl'den²⁰ hareketle bazı yeni tezler ileri süreceğim.

Düşünce olayı fiziksel bir olay olduğuna göre, başka olayların neden olduğu, başka olaylara neden olan öznesiz bir süreçtir, diyorum. Şimdi, tasarımsal deneyimizdeki deneye düşüncesinin ne olduğunu soralım. Kendinde geçen fiziksel süreçten habersiz olan denek, düşüncesinin bildiği fiziksel şeylerden farklı bir şey, bir tür iç yaşantı olduğunu, düşüncenin öznesinin de gene fiziksel bir şeye benzemeyen zihinsel-ben olarak kendisi olduğunu söyleyecektir. İşte, Descartes'ın düşünceden ve “düşünen ben”den anladığı da bu sübjektif eksperianstır. Şimdi deneye düşüncesinin (beyninde meydana gelen olayın) gerçekleştiği yerlerin işlevsel görüntüleme ile çektiğimiz fotoğraflarını göstereyim; “işte senin düşüncenin kimi yönleri buna benzer bir şey” diyelim, “şu kırmızı renkte gördüğün bölgelerde meydana gelen fiziksel bir olay senin düşüncen, işte olayın elektriksel kayıtları da burada,” diyelim. Şüphesiz, denek, düşüncesiyle bu fotoğraf veya kayıtların hiçbir şekilde birbirine benzemediğini söyleyecektir. Haklıdır, benzemez. Demek ki, kartezyen yanılısamayı, yani bedenden (beyinden) ayrılabilir bir zihinsel-ben olduğu yanılısamasını açıklamak için sübjektif eksperians ve fenomenal bilinç konusuna girmemiz lazım. Esas olay burada düğümleniyor. Descartes'ı vuracaksak tam da burada, kendi evinde, beynin dışında değil “içinde”, sübjektivitede vurmamız lazım.

Şimdi bütün naif sezgilerimle sorayım. Beynin *dışı* ve *içi* neden bu kadar farklı? *Dışarıdan* sinir hücrelerinin organize elektrik faaliyeti gibi duran bu olay, neden *içeride* bütünsel sübjektif eksperians halini alıveriyor? Neden dışarıdan beynin belli bir bölgesinde açıkça saptayıp ölçtüğümüz bir organize elektrik faaliyet, “içeride” mesela sübjektif “ağrı” eksperiansı oluveriyor? Metaforik bir ifadeyle, beyinden içeri girince nasıl olup da yıldız kapısından geçmiş gibi yepyeni bir evrenle karşılaşveriyoruz? Acaba bunlar aynı olayın biri makro-fiziksel, diğeri kuantum mekaniksel tarafları mı? Yoksa eksperians dediğimiz şey, maddenin esas (*intrinsic*) dokusu mu? Açıkça itiraf edelim; *bilmiyoruz*. Gerçekten de çok gizemli bir doğa olayı bu. Yakın evren bölgesindeki başka hiçbir olaya benzemiyor. İşte, beyni bu kadar önemli kılan şaşırtıcı özelliği de bu. Nasıl olabiliyor bu doğa olayı? Düşünce için müthiş bir meydan okuma.

Gene günlük ifade tarzlarını kullanarak konuya şöyle gireyim. Son on yıldır klinik çalışmaların yanı sıra nörobilimle de yakından ilgileniyorum.

19 G. Güzeldere, “Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind”, *The Nature of Consciousness*, yay. haz. N. Block, O. Flanagan, ve G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

20 J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1998.

Bu ilgim de, beynin şurasında gerçekleşen şu kimyasal tepkimenin filanca ayrıntılarını öğrenmek gibi bir tutkudan kaynaklanmıyor elbette. Esas olarak materyalizmin (ya da fizikalizmin) nereye kadar savunulabileceğini merak ediyorum. Yani ilgimin daha çok felsefi olduğu söylenebilir. Bu nedenle de zihin felsefesi de ilgi alanımda. Bunları olabildiğince bir arada düşünmeye çalışıyorum. Nörobilim, yüz yıllık tarihine rağmen ancak son otuz yılda, bir yandan beyin inceleme ve işlevsel görüntüleme teknolojilerinin, diğer yandan moleküler biyolojinin gelişmesiyle gerçek kimliğini bulan bir disiplin. Bu kadar kısa zamanda elde edilen başarılarla baş döndürücü. Mesela, öğrenme ve hafızanın moleküler biyolojisi geniş ölçüde aydınlatılmış durumda; beyinde işlevini bilmediğimiz yer kalmadı. Bir kelimeyi anladığımızda ya da âşık olunca beyinde neler olduğunu, âşık organizmanın neden öyle davran- dığını bile biliyoruz artık. Duyguların, içgüdülerin nöral temeli konusunda oldukça ileri bilgilere sahibiz. Örnekleri çoğaltmak mümkün.

Biyolojik bir disiplin olarak nörobilim, insanın bilişsel ve duygusal kapasitelerini doğallaştırmayı, yani doğa bilimi tarafından ele alınıp açıklanabilir olaylar halinde düşünmeyi hedef alıyor. Ancak, aradığım çok şeyi bulduğum bu disiplinde beni rahatsız eden bir şey var. Nörobilim henüz klasik biyolojik düşünme ve inceleme yöntemlerinin etkisinden kurtulabilmiş değil. Halbuki beyin çok özel bir organ; onu özel kılan da toplumsal ve kültürel işlevlerini nasıl yerine getirdiği değil; bunlar şimdiki baskın çalışma tarzıyla bile zaman içinde çözülebilecek *fiziksel* sorunlar. Beyni doğa bilimsel açıdan ilginç kılan, bir sübjektivitesinin olması. Bu gerçekten de, David Chalmers'ın²¹ tabiriyle, "ağır sorun". Bu ağır soruna giderek artan bir ilgi olmakla birlikte, bu alanda çalışan bilim insanlarının çoğu konuya ilgisiz; çalışmalar çok az. Hatta bu alanda filozof Daniel Dennett gibi düşünüp²² sübjektif kalitatif eksperians (*qualia*) konusunu "diskalifiye" etmeye çalışan bilim insanları çoğunlukta bile denilebilir. Konunun özelliğine uygun yeni doğa bilimsel araştırma yöntemleri geliştirmenin zorluğunu elbette takdir ediyorum. Ama bu "diskalifiye ediş", bildiğimiz evren bölgesinin en garip, en ilginç doğa olayını bilimsel olarak incelememek, görmezden gelmek anlamına geliyor. Bugün için deneysel bir başarı elde edemesek de, karşılaşılan sorunlara yönelik bazı kuramsal önlemler alınabilir, kuruluş aşamasında kuantum mekaniğinin geliştirdiği gibi bazı prensipler yerleştirilebilir diye düşünüyorum.

21 D. Chalmers, "Facing up the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, cilt 2, sayı 3, 1995.

22 D.C. Dennett, "Quining Quallia" [1988], *Philosophy of Mind*, yay. haz. D.J. Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002; D.C Dennett, *Consciousness Explained* ve D.C. Dennett ve Kinsbourne, "Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain" [1992], *The Nature of Consciousness*.

Beni rahatsız eden ikinci konu, beynin genel olarak bilgisayar (yani enformasyon işleyen makine) modeliyle düşünülmesi; hatta nörobilim alanında çalışan bilim insanları arasında, beynin gelişmiş doğal bir bilgisayardan farklı bir şey olmadığı fikrinin yaygın kabul görmesi. Satranç oynayan değil de günlük yaşam oyununu oynayan ve elbette öğrenen, “nöral plastisite” nedeniyle sürekli değişen bir bilgisayar. Bilgisayar modelinin pek çok sorunu çözmek bakımından yararlı olduğunu kabul etmekle birlikte, burada bir epistemolojik problem olduğunu düşünüyorum. Bir anlamda fiziksel bir aygıt olarak bilgisayar bile *bilgisayar* olamayabilir. Bilgisayarın esas (*intrinsic*) özelliği elektro-mekanik bir sistem olmasıdır, bilgisayarlığı ise bir kullanıcı özelliğidir; çünkü enformasyon matematik bir soyutlamadır. Mesela, k kadar eşit olarak mümkün sonucu olabilecek B gibi bir deneyin (olayın) başlangıç belirsizliği (antropisi), a gibi eşit olarak mümkün iki sonucu olan deneylerden (olaylardan) n tane yapılarak ortadan kaldırılıyorsa, B ’nin belirsizliğinin büyüklüğü k ’nın logaritmik olarak artan ve sonucu da n ’ye eşit olan bir fonksiyonudur. Bu durumda, eşit olarak mümkün iki sonucu olan ve B ’nin belirsizliğinin bir bölümünü karşılayan her bir a deneyinin gerçekleştirilmesiyle elde edilen sonuç, 1 bit’lik enformasyondur denir.²³ Yani enformasyon, başlangıçtaki belirsizliği ortadan kaldıran matematik büyüklüktür. Bir başka deyişle, fiziksel doğada enformasyon diye bir şey yoktur. Enformasyon bir olay ya da bir şey değildir. Bu durumda, enformasyon kavramı beynin soyut matematik modellemesinin yapılmasını sağlayabilir elbette. *Ama enformasyon matematik bir kavram olduğu ölçüde (yani fiziksel bir şey olmadığı ölçüde) hiçbir fiziksel aygıt fiilen enformasyon işleyemez.* Enformasyon öğüten değirmen yapılamaz. Dolayısıyla, bu matematik modellemeyle beynin *fiziksel* (mekanik) işleyişini açıklama çabası arasında epistemolojik bir sorun vardır. *Bedenleşme (embodiment)* sorununu, yani enformasyonun fiziksel bir şey olarak ifadesi sorununu kökten çözmeyen bir nörobilim tam bir doğa bilimi kıvamına gelemeyecektir diye düşünüyorum.

Bütün bu sorunlar bir yana, beni esas uyaran ve materyalizm içinde yeni bir konum almaya sevk eden, filozof Peter Hacker’ın nörobilimci Maxwell Bennett ile birlikte yaptığı çalışmalar ve nörobilime yönelttiği eleştiriler oldu.²⁴ Önce bu eleştirileri kısaca özetlemek istiyorum.

Eleştiri dilseldir ve iki temel teze indirgenebilir. Büyük ölçüde Witt-

23 A.M. Yaglom ve I.M. Yaglom, *İhtimaliyet ve İnformasyon*, Türk Matematik Derneği Yay., İstanbul, 1966.

24 M.R. Bennett ve P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* ve M. Bennett, D. Dennett, P. Hacker ve J. Searle, *Neuroscience and Philosophy*, Columbia University Press, New York, 2007.

genstein'in sıradan dil (*ordinary language*) felsefesinden²⁵ hareket eden filozofa göre nörobilim ilk planda *mereological fallacy*ye (bütüne ait özelliklerin parçaya yüklenmesiyle oluşan yanılgı) düşmektedir. Yani nörobilim, sıradan dilde bir bütün olarak insan varlığına yüklenen zihinsel-psikolojik özellikleri hiçbir eleştiriden geçirmeden ve yeni bir kuramsal anlamda kullanmadan bütünsel organizmanın bir parçasına, yani beyne yüklemektedir. Bu tipte ifadeler de dilin kullanım kurallarını çiğnemekte, nörobilimin *anlamsız* önermeler üretmesine yol açmaktadır. Basit bir örnekle "beyin düşünür" gibi bir ifadede düşünmek beyne yüklenmiştir. Oysa sıradan dilin kullanım kuralları çerçevesinde bu yüklem sadece bütünsel insan varlığına (veya insan gibi davranan bir varlığa) yüklenebilir: *Beyin değil, insan düşünür*. Ahmet'in beyni düşünüyor demeyiz; Ahmet düşünüyor deriz. Doğru ifade budur. Hacker'a göre "beyin düşünür" ifadesinde sıradan dilin kullanım kuralları çiğnenmiş, *anlamsız* bir önerme ortaya çıkmıştır. *A priori* kavramsal nedenlerle anlamsız olan bir önermenin deneysel olarak doğru veya yanlış olmasına, doğruluk değeri almasına da imkân yoktur.

Nörobilimin bu eleştiriden kurtulmasının yollarını da gösterir Hacker. Bunlardan birinde, nörobilimin psikolojik özellikleri, yüklemeleri sıradan dilden farklı yeni bir kuramsal anlamda kullanması koşulunda eleştirisinin geçersiz olacağını, çünkü her bilimin yeni bulguları ifade etmek için yeni kavramlar geliştirebileceğini, eski terimlere yeni anlamlar verebileceğini kabul eder. Ama haklı olarak pek çok durumda nörobilimin ifadelerindeki psikolojik kavramların, hem de alanın en önemli bilim insanları tarafından kullanımlarında bile sıradan dildeki anlamlarını koruduğuna da dikkat çeker; açıkça örnekler bunları.

Şimdi gerçekten de bilimsel olarak beynin *düşündüğünü* bulmuş olsaydık, bu dilsel eleştiriye direnmenin bir yolunu bulabilirdik belki. *Ama nörobilimin bulduğu şeyin doğru ifadesi, beynin düşündüğü değil gerçekten de*. Şimdi, yazının başından beri ifadede neden zorlandığımı, nörobilim tarafından bulunan öznesiz süreci günlük dilin alışkanlıkları çerçevesinde anlatmakta nasıl bir zorluk olduğunu sezdiğinizi sanıyorum; çünkü beyin de psikolojik yüklemelerin edimsel öznesi değildir. *O halde bildiğimiz hiçbir edimsel özne yoktur*. Bu durumda sıradan dilin alışkanlıklarını çok fazla zorlamadan gerçekliği tasvir etmek kolay değil.

25 L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2007. Wittgenstein bu eserinde *ailevi benzerlik* görüşünü temellendirir. Buna göre, dildeki terimlerin açık ve kesin tanımları verilemez. Dil toplumsal *oyun* içinde kazanılır. Bir dili öğrenmek, bir terim veya ifadenin hangi durumlarda kullanılacağını, yani kullanım kurallarını öğrenmektir. Öyleyse, *anlamsız* ifadeler *dil tatile çıktığında*, yani dil, kullanım kurallarının dışında kullanıldığında ortaya çıkar.

İşte, ileri sürdüğüm *düşünce bir edim değil beyinde geçen bir olaydır* tezi de, filozof Hacker'ın haklı dilsel eleştirisinden kurtulmaya, nörobilim açısından doğru ifadeye ulaşmaya çalışırken elde ettiğim sonuç. Gerçekten de doğru konuşmak gerekirse, nörobilimin bulduğu şeyin ifadesi beynin düşündüğü, yani bir zihinsel edim yaptığı değil, düşüncenin beyinde geçen bir olay olduğudur. *Bu tespit düşünce terimine yeni bir kuramsal anlam verir* ve böylece Hacker'ın eleştirisini kendi gösterdiği yoldan karşılar; çünkü düşünce artık sıradan dildeki gibi bir özne tarafından yapılan bir edim olarak tanımlanmış olmaktan çıkar; beyinde gerçekleşen öznesiz bir biyolojik olay olarak tanımlanmış olur.

Bu Wittgensteinci dilsel eleştirinin nörobilimin kimi ifadelerinde işaret ettiği bence daha önemli bir hata daha var; beyin gibi fiziksel bir organın klasik *zihinsel* anlamda bir edim yaptığını söylemek ciddi bir doğa bilimsel hatadır. Bu nedenle, Hacker'ın eleştirisinin ikinci bileşenini daha da önemli buluyorum. Bu ikinci ayağa göre, nörobilim kartezyen ikilikten kurtulmak isterken zihinsel terimleri, yüklemeleri, özellikleri “ruh” a ya da “düşünen ben” e değil de beyne yüklemektedir. Fakat bu durumda hâlâ zihinselci anlamlarını koruyan terimler ikiliğin aşılmasına imkân vermemekte, nörobilim gene kartezyen paradigmada kalmaktadır.

Hacker'ın bu eleştirilerinden ilham alarak konuşmak gerekirse, fiziksel bir organ olan beynin *zihinsel* bir edim yaptığını söylemek en azından fizik bilmemektir; çünkü fizik içinde kalarak fiziksel bir organ olan beynin *zihinsel anlamda* düşündüğünü, arzuladığını vs. söylemek anlamsızdır. Fiziksel bir organ olan beyin bu anlamda düşünmez; üzülmez, korkmaz, arzulamaz, âşık olmaz. Yani bu zihinsel, psikolojik yüklemeler fiziksel bir sistem olan beyne yüklenemez; çünkü beyinde yalnızca organize bir nöral faaliyet vardır. Beyin için böyle ifadeler kullandığımızda bırakın kavramların sıradan dillerdeki kullanımı kurallarını, fizik yasalarını bile çiğnemiş oluruz. Ama fizik yasalarını koruduğumuz durumda bütün bu fiiller beyne yüklenemiyorsa, insana da yüklenemez. Kimse üzülemez, korkamaz, arzulayamaz, âşık olamaz. Ama öte yandan üzüntü, korku, arzu, aşk gibi insani gerçeklerin olduğunu da biliyoruz. O halde ne yapmalı? İnsani gerçekliği doğru bir şekilde tanımlayacak yeni bir bilim dili nasıl kurmalı?

İşte bu eleştirileri savuşturma çabası materyalizmde yeni bir tutum benimsememe, Descartes'a daha köklü bir eleştiri getirmeye çalışmama neden oldu. Daha önce bir kısmını bir nörobilim kongresinde tebliğ ettiğim bu tezleri ve bunlardan yola çıkarak Descartes'ın yanılmasıyla nasıl açıklanabileceğini, izleyen sayıda ele alacağım.

Kaynakça

- Althusser, L., *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1965.
- Althusser, L., *Lire le Capital*, François Maspero, Paris, 1968.
- Balibar, É., *Cinq Études du Matérialisme Historique*, François Maspero, Paris, 1976.
- Bennett, M.R., Dennett, D., Hacker, P. ve Searle J., *Neuroscience and Philosophy*, Columbia University Press, New York, 2007.
- Bennett, M.R. ve Hacker, P.M.S., *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford, 2003.
- Byrne, R., *The Thinking Ape*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Chalmers, D., "Facing up the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, cilt 2, sayı 3, 1995.
- Churchland, P.M., *Matter and Consciousness*, gözden geçirilmiş basım, MIT Press, Cambridge, 1988.
- Churchland, P.M., "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes" [1981], *Philosophy of Mind*, yay. haz. D.J. Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Corballis, M.C., *The Lopsided Ape*, Oxford University Press, New York, 1991.
- Cramer, F., *Kaos ve Düzen* [1993], çev. Veysel Atayman, Alan Yay., 1998.
- Damasio, A., *The Feeling of What Happens*, Vintage, Londra, 2000.
- Damasio, A., *Looking for Spinoza*, Harcourt Inc., Orlando, 2003.
- Dennett, D.C., *Consciousness Explained*, Back Bay Books, Boston, 1991.
- Dennett, D.C., *Darwin's Dangerous Idea*, Touchstone, New York, 1995.
- Dennett, D.C., "Quining Quallia" [1988], *Philosophy of Mind*, yay. haz. D.J. Chalmers, Oxford University Press, New York, 1991 ve 2002.
- Dennett, D.C. ve Kinsbourne, "Time and the Observer: The Where and When of Consciousness in the Brain" [1992], *The Nature of Consciousness*, yay. haz. N. Block, O. Flanagan ve G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.
- Edelman, G.M., *Bright Air, Brilliant Fire*, Basic Books, New York, 1992.
- Falk, D., *Brain Dance*, University Press of Florida, Gainesville, 2004.
- Gadamer, H.G., *Vérité et Méthode* [1960], Fr. çev. Pierre Fruchon, Jean Grondin ve Gilbert Merlio, Éditions du Seuil, Paris, 1976.
- Güzeldere, G., "Is Consciousness the Perception of What Passes in One's Own Mind", *The Nature of Consciousness*, yay. haz. N. Block, O. Flanagan ve G. Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

- Lamette, M., *Théorie actuelle de l'évolutin*, Hachette, Paris, 1994.
- Lemaire, A., *Jacques Lacan*, Pierre Mardaga, Brüksel, 1977.
- Levi-Strauss, C., "The Sorcerer and His Magic" ve "The Effectiveness of Symbols", *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963.
- Lowy, M., *Paysages de la Vérité*, Éditions Anthropos, Paris, 1985.
- Kandel, E.R., *In Search of Memory*, Norton, New York, 2006.
- Kandel, E.R., *Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biology of Mind*, American Psychiatric Publishing, Washington D.C., 2005.
- Kripke, S., *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford, 1972.
- Monod, J., *Raslantı ve Zorunluluk*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Dost Kitabevi, Ankara, 1983.
- Panksepp, J., *Affective Neuroscience*, Oxford University Press, New York, 1998.
- Richerson, P.J. ve Boyd, R., *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 2005.
- Robert, J.S., *Embryology, Epigenesis and Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Rose, S., *The Making of Memory*, Vintage, Londra, 2003.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949.
- Sartre, J.P., "Replies to Structuralism: An Interview with Jean-Paul Sartre", *Telos*, sayı 9, Kış, 1971.
- Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1998.
- Sellars, W., "Empiricism and the Philosophy of Mind" [1956], *Philosophy of Mind*, yay. haz. D.J. Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Stace, W.T., *Hegel Üstüne*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., İstanbul, 1976.
- Tattersall, I., *Becoming Human*, Harcourt Brace, New York, 1998.
- Tura, Saffet Murat, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* [1989], 4. basım: Kanat Yay., İstanbul, 2007.
- Wills, C., *The Runaway Brain*, Harper Collins, New York, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2007.
- Yaglom, A.M. ve Yaglom I.M., *İhtimaliyet ve İnfomasyon*, Türk Matematik Derneği Yay., İstanbul, 1966.

ALEF KURGU KİTAPLIĞINDAN ÇAĞDAŞ BİR KÜLT ROMAN BİR FİSKEYLE YIKILAN GÜVEN VE DÜZEN



"Kendi toplumuyla çıplak ve yakıcı bir yüzleşmeyi iyi kurgulanmış hikâye ve derinlikli psikolojik tahlillerle yaparken günümüz kapitalist toplumlarının geneline uzanan Tirza'yı çok beğendim."

A. ÖMER TÜRKEŞ
Radikal Kitap
17 Ekim 2008

GÜL ÖZLEN'İN TÜRKÇESİYLE

Kitap editörü Jörgen Hofmeester, son derece sıkıcı bir burjuva varoluşu içinde yaşayan, emeklilik yaşında bir Amsterdamlıdır. Roman, canından çok sevdiği ergen kızı Tirza'nın mezuniyet partisi için suşi hazırladığı sahneyle açılır. Bir Dostoyevski romanındaki gibi görünüşte sakın başlayan şeyler engellenemez şekilde açılacak, tırmanacaktır. Romanın sayfaları açıldıkça Hofmeester'ın sürprizsiz hayatı da belirsizliklere doğru açılır. Seneler önce çocukluk aşkına kaçan karısı beklenmedik şekilde ortaya çıkar ve onun huzurlu, şık evinin düzenini bozar. Gözbebeği Tirza, erkek arkadaşıyla Afrika'ya gideceğini bildirir. Üstelik delikanlı Faslı bir Müslümandır. Roman, kahramanları arasında bir dizi uygunsuz, müstehcen, acı dolu, bir o kadar da tuhaf karşılaşmayla ilerlerken işler karışır. Hızla ve garip bir biçimde. Hofmeester yıllardır biriktirdiği servetini ve kendisiyle kızlarına kurduğu güven dolu geleceği bir gecede kaybeder. Artık her şey tekinsizdir.

2007 Libris Edebiyat Ödülü • Altın Baykuş Edebiyat Ödülü

“Benliğin terbiyesi” fıkri üzerine düşünceler*

Michel Foucault, *The Care of the Self*¹ adlı kitabın bir bölümünde olduğu gibi *The Use of Pleasure*’ın önsözünde de, ilk versiyonu 1976’ya² uzanan “Exercices Spirituel” adlı makaleminden söz etmiş. Foucault’nun özellikle bu makalede geliştirdiğim aşağıdaki noktalara ilgi duyduğu anlaşıyor: Antik felsefenin bir sanat, üslûp ya da yaşam biçimi olarak betimlenmesi; modern felsefenin bu geleneği nasıl unutmış olduğu ve hemen hemen tümüyle kuramsal bir söylem haline geldiğini açıklamak için yaptığım girişim; ve Hıristiyanlığın zaten antikçağda uygulandığı şekliyle belirli tinsel alıştırma tekniklerini kendine mal ettiği yolunda makalede kısaca tanımladığım, yukarıda da daha tam bir biçimde geliştirdiğim fikir.

Burada, uzlaşma noktalarımızın ötesinde, yorumdaki farklılıkları ve felsefî seçimle ilgili son çözümlemede bizi ayıran birkaç açıklamada bulunmak istiyorum. Bu farklılıklar ikimizin arasında geliştirilebilecek bir diyalogun esasını sağlayabilirdi; ne yazık ki, Foucault’nun zamansız ölümü bunu pek erken sekteye uğrattı.

* Pierre Hadot, “Reflections on the Idea of the ‘Cultivation of the Self’”, *Philosophy as a Way of Life*, İng. çev. Michael Chase, Blackwell Publishing, Malden; Oxford; Victoria, 1995, ss. 206-13. Bu çeviri çalışmasında yardımlarını esirgemeyen Sayın Tansu Açık ile Sayın Ertuğrul Turan’a ve çevirinin son düzeltmesini yapan Sayın Güçlü Ateşoğlu’na teşekkürü bir borç bilirim—çev. n.

1 Michel Foucault, *The Care of the Self, History of Sexuality*, cilt 3, çev. Robert Hurley, New York, 1986 [Dipnotlar Fransızca baskıya yapılmıştır: *Le Souci de soi*, Paris, 1984—İng. çev. n.].

2 *Annuaire de la 5 Section de l’Ecole pratique des Hautes Etudes*, 1975-6.

The Care of the Self adlı çalışmada Foucault, antikçağda Stoacı filozoflar tarafından önerilen ve kendisinin “benlik uygulamaları” (*pratiques de soi*) olarak adlandırdığı kavramı kılı kırk yaran bir titizlikle betimler. Bunlar ancak ruhani bir önderin yönlendirmesi altında yapılabilecek olan kendi benliğinin terbiyesini içerir; “benliğin terbiyesi”nin ima ettiği şey, bedene ve ruha yönelik özendir; perhiz uygulamaları; vicdanın incelenmesi; tasarımların süzgeçten geçirilmesi ve son olarak, benlik yönünde dönüşüm ve benliğe sahip olma. Michel Foucault bu uygulamaları “varoluş sanatları” ve “benlik teknikleri” olarak anlamaktadır.

Eskilerin bu bağlamda bir “yaşama sanatı”ndan söz ettikleri tümüyle doğrudur. Ancak bana öyle geliyor ki, Michel Foucault’nun, benim “tinsel uygulamalar” olarak adlandırmış olduğum, kendisinin ise “benlik teknikleri” demeyi yeğlediği şeylerle ilgili betimlemesi tam olarak oldukça fazla “benlik” üzerinde ya da en azından benliğin belirli bir kavrayışı üzerinde odaklanmaktadır.

Özellikle Foucault, Yunan-Roma etiğini, bir kimsenin kendi kendisinden aldığı zevkin etiği olarak sunmaktadır: “Benliğe erişim muhtemelen bu türden şiddetli, belirsiz ve geçici zevkleri insanın kendi kendisinden aldığı bir tür zevkin yerine koyacaktır, sakince ve ebediyen.”³ Maksadını açıklamak için Foucault, Seneca’nın 23. *Mektup*’undan bir bölüm aktarır; burada Seneca, bir kimsenin kendi içinde, özellikle de kendisinin en iyi tarafında bulabileceği sevinçten söz eder. Ancak şunu söylemek zorundayım ki, konuyu bu şekilde sunmakta pek çok yanlışlık söz konusudur. Yirmi üçüncü mektupta Seneca, *voluptas* ve *gaudium*—zevk ve sevinç—açıkça karşı çıkar ve dolayısıyla, sevinç hakkında konuşurken, Foucault’nun yaptığı gibi (*Care of the Self*, s. 83) “zevkin bir başka biçimi”nden söz edilemez. Her ne kadar Stoacılar sözcüklere büyük önem verip, *hedone*—“zevk”—ile *eupatheia*—“sevinç”—arasında özenli bir ayırım yapmışlarsa da, bu sadece sözcükler üzerinde yapılan boş bir tartışma değildir.⁴ Hayır, bu sadece bir dilbilgisi sorusu değildir. Eğer Stoacılar *gaudium* “sevinç” sözcüğü üzerinde ısrar ediyorlarsa, bunun nedeni zevk ilkesini kesinlikle ahlaki yaşama sokmayı reddetmeleridir. Onlar için mutluluk zevkten ibaret olmayıp, bizzat erdemin kendisidir ki, bu da onun kendi ödülüdür. Kant’tan çok önce, Stoacılar, ahlaki bilince ilişkin niyetteki saflığı korumak için kıskançlıkla çaba harcamışlardır.

İkincisi ve en önemlisi, Stoacının sevinci kendi “benlik”inde bulması değildir; Seneca’nın dediği, daha çok, “benliğin en iyi bölümünde”, “gerçek

3 Michel Foucault, *Souci*, ss. 83-4.

4 Bu ayrımı yine Plotinus ve Bergson’da görüyoruz, Bergson sevinç ve yaradılışı birbiriyle ilişkilendirmektedir. Kırş. Henri Bergson, *L’Énergie spirituelle*, 14. baskı, Paris, 1930, s. 24.

iyi”de⁵ bulmasıdır. Sevinç, “iyiye yönelmiş vicdanda; erdemden başka nesnesi olmayan niyetlerde; adil eylemlerde”⁶ bulunur. Sevinç, Seneca’nın “kusursuz akıl”⁷ (bir başka deyişle tanrısal akıl)⁸ dediği şeyde bulunabilir; çünkü onun için insan aklı, kusursuz hale getirilebilme yeteneğine sahip akıldan başka bir şey değildir. O halde “kendi kendisinin en iyi yanı”, son çözümlemede, transendent bir benliktir. Seneca kendi sevincini “Seneca”da değil, fakat “Seneca”yı aşarak; onun içinde—bütün insanların içinde, bir başka deyişle bizzat evrenin içinde—evrensel aklın bir parçası olan aklı keşfederek bulabilir.

Aslında Stoacı uygulamaların amacı benliğin ötesine geçmek ve evrensel akılla birlikte düşünüp hareket etmektir. Epiktetos’u izleyerek Marcus Aurelius’un⁹ betimlediği üç uygulama bu bağlamda son derece önemlidir. Yukarıda görüldüğü gibi bu uygulamalar şöyledir:

1. İç akla uygun olarak nesnel bir biçimde hüküm vermek;
2. Tüm insanların ortaklaşa sahip oldukları akla uygun olarak hareket etmek; ve
3. Evrensel aklın bize dayattığı yazgıyı kabul etmek. Stoacılar için burada faal olan tek bir akıl söz konusudur ve bu akıl da insanın gerçek benliğidir.

Foucault’nun tümüyle farkında olduğu bu yönleri kısaca ele alış güdülerini pekâlâ anlayabiliyorum. Onun benliğin uygulamalarını betimlemesi—ayrıca benim tinsel uygulamalarla ilgili betimlemem gibi—sadece tarihsel bir inceleme değil, fakat daha çok, çağdaş insana Foucault’nun “bir varoluş estetiği” dediği bir yaşam modeli sunma yönünde örtülü bir girişimdir. Şu halde, muhtemelen reflektif olmaktan çok içgüdüsel olan modern düşüncenin az çok evrensel eğilimine göre, “evrensel akıl” ve “evrensel doğa” fikirlerinin artık fazlaca bir anlamı yoktur. Dolayısıyla bunları “paranteze almak” isabetli olmuştur.

O halde şimdilik, tarihsel bir bakış açısıyla, Stoacıların ve Platoncuların felsefi uygulamasının insanın benliğiyle olan ilişkisinden, benliğin terbiyesinden ya da kendi kendinden alınan bir zevkten başka bir şey olmadığını kabul

5 Seneca, *Letters, Ad Lucilium epistulae morales (Letters to Lucilius)*, İng. çev. ve haz. Richard C. Gummere, 3 cilt, Londra/Cambridge MA, 1934, 23, 6.

6 A.g.e., 23, 7.

7 Seneca, *Letters*, 124, 23.

8 Seneca, *Letters*, 92, 27.

9 Marcus Aurelius, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius, Opera*, çev. ve haz. A.S.L. Farquharson, cilt 1, Oxford, 1944 (tıpkıbasım: 1968), 7, 54; 9, 6; 8, 7.

etmenin güç görüldüğünü söyleyelim. Bu uygulamaların tinsel (*psychic*) içeriği bana tümüyle başka bir şeymiş gibi geliyor. Benim görüşüme göre, bir bütüne bağlı olma duygusu temel bir unsurdur; bir başka deyişle, hem insan topluluğunun oluşturduğu bütüne hem de evrensel (*cosmic*) bütünün oluşturduğu bütüne bağlı olmak. Seneca bunu dört sözcükle özetlemektedir: *Toti se inserens mundo*,¹⁰ “kendini dünyanın bütünlüğüne atmak.” Groethuysen, hayranlık uyandıran *Anthropologie philosophique*¹¹ adlı çalışmasında bu temel noktanın önemine işaret etmiştir. Böylesi evrensel bir bakış açısı, bir kimsenin kendisine ilişkin taşıdığı duyguyu kökten bir biçimde dönüştürür.

Tuhaf bir şekilde, Foucault’nun Epikuroscular hakkında söyleyeceği fazla bir şey yoktur. Epikuroscu etiğin, bir anlamda normsuz bir etik olması bunu daha da şaşırtıcı kılmaktadır. Kendisini, görüşleri gereğince şansın ürünü olan doğada temellendiremediği için bu bir otonom etikdir. Dolayısıyla, modern etik anlayışa kusursuz biçimde uyan bir etik olarak görünmektedir. Belki de Foucault’nun Epikuroscular hakkında sessiz kalmasının nedeni, Epikuroscu hazcılığı Foucault tarafından önerilen hazların kullanımıyla ilgili genel şemayla bütünleştirmenin oldukça güç olması gerçeğidir. Böyle olmasına rağmen, Epikuroscular tinsel uygulamalardan, örneğin vicdanın incelenmesinden yararlanmışlardır. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi, bu uygulamalar doğanın normlarına ya da evrensel akla dayandırılmazlar; çünkü Epikurosculara göre dünyanın oluşumu yalnızca şansın eseridir. Bununla birlikte, yine burada, bu tinsel uygulama basitçe benliğin terbiyesi olarak, benliğin benlikle ilişkisi ya da bir kimsenin kendi benliğinde bulunabilecek haz olarak tanımlanamaz. Epikuroscu bir kişi, arzularını tatmin etmek ve hazzı deneyimlemek için kendisi dışındaki şeylere ihtiyaç duyduğunu itiraf etmekten korkmuyordu. Bedensel beslenmeye ve sevgiye ilişkin hazlara ihtiyacı vardı; fakat aynı zamanda, tanrılara ve ölüme duyulan korkuyu bertaraf etmek için evrenle ilgili bir fizik kuramına da muhtaçtı. Karşılıklı sevgide mutluluğu bulabilmek için Epikuroscu okulun diğer üyelerinin arkadaşlığına muhtaçtı. Nihayet, Lucretius’un *divina voluptas et horror* olarak adlandırdığı şeyi tecrübe etmek için sonsuz boşlukta sonsuz sayıda evrenle ilgili muhayyel bir tefekküre muhtaçtı. Epikuros’un tilimizlerinden birisi olan Metrodorus, Epikuroscu bilgenin evrenin içine gömülü oluşuna ilişkin iyi bir izahat verir: “Unutma ki, sınırlı bir yaşam süresiyle ölümlü doğmuş olmana rağmen, düşüncede nesnelerin ebediyetine ve sonsuzluğuna yükseldin ve de olan ve olacak olan her şeyi gördün.”¹² Epikurosculukta, görüş

10 Seneca, *Letters*, 46, 6.

11 B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952 (tıpkıbasım: 1980; ilk Almanca baskısı: 1928-31), s. 80.

12 Yukarıyla karşılaştıran.

açısının muhteşem bir tersine çevrilmesi söz konusudur. Varoluş tam da bir Epikuroscuya salt şans eseri, değişmez bir şekilde biricik olarak görüldüğü için, o yaşamı bir tür mucize, doğanın karşılıksız, beklenmedik bir armağanı olarak karşılar ve onun için varoluş, harikulade bir kutlamadır.

"Benliğin terbiyesi" ile ilgili yorumlarımız arasındaki farkları göstermek için başka bir örnek üzerinde duralım. "Écriture de soi"¹³ başlığını taşıyan ilginç bir makalede Michel Foucault, benim *Exercices spirituels*¹⁴ adlı çalışmada incelemiş olduğum, yazmanın tedavi edici değerine ilişkin dikkate değer bir metni başlangıç noktası olarak almaktadır. Bu metne göre, Aziz Antonius, tilmizlerine, eylemlerini ve ruhlarına ilişkin duygularını, başkalarına ifşa edeceklermiş gibi yazıya dökmelerini tavsiye edermiş. "Bırakın yazmak diğer insanların gözlerinin yerini alsın," dermiş Antonius. Bu anekdot, Michel Foucault'yu kendisinin "benlik yazımı" olarak adlandırdığı yolla antikçağda benimsenen çeşitli formlar üzerinde düşünmeye götürür. Özellikle o, "tinsel not defteri" olarak çevrilebilecek *hypomnemata* edebi türünü inceler. Burada diğer insanların düşünceleri kaleme alınır; bu düşünceler, onları kaleme alan kişinin zihinsel ve ahlaki yönden gelişimine hizmet edebilirler. Foucault¹⁵ bu alıştırmanın amacını aşağıdaki sözlerle betimlemektedir: Maksat "daha önce söylenmiş olanı yakalamak (*capter le déjà-dit*)" ve "benliğin oluşumundan aşağı kalır olmayan bir görüşle insanın duymuş ya da okumuş olabileceklerini toplamak." Daha sonra kendi kendisine şunu sorar: "Eski bir mekândan toplanmış eskimez söylemlerin yardımıyla benliklerimizin huzurunda yerimiz ne olabilir?" Ve kendisi şu yanıtı verir: "Bu alıştırmanın bir kimsenin geçmişe dönmesine olanak sağlaması bekleniyor. *Hypomnematanın* katkısı, bir kimsenin, geçmiş üzerinde ruhu derin düşünceye çekmek için onu gelecek hakkındaki kaygılardan koparmasını sağlayan araçlardan biri olmasıdır." Foucault, hem Epikuroscu hem de Stoacı etikte, geleceğe yönelik zihinsel bir tutumun reddini ve otonom bir şekilde, kaygı duyulmaksızın geçmişi sahiplenmeye pozitif bir değer veren bir eğilimi gördüğünü düşünür.

Bu, yanlış bir yorummuş gibime geliyor. Epikuroscuların—ve *bir tek* Epikuroscuların—geçmişteki hoş anların anısını hazzın temel kaynaklarından biri olarak gördükleri doğrudur; ancak bunun, *hypomnemata*da uygulanan "daha önce söylenmiş olan" üzerindeki derin düşünceyle hiçbir ilişkisi yoktur. Aksine, yukarıda gördüğümüz gibi,¹⁶ Stoacıların ve Epikuroscuların şimdiki

13 Michel Foucault, "L'écriture de soi", *Corps écrit* 5, 1983, ss. 3-23—İng. çev. n.

14 Yukarıyla karşılaştırın.

15 *Art. cit.*, s. 8.

16 Yukarıda.

an üzerinde yoğunlaşmak için kendini sadece gelecek hakkındaki kaygılardan değil, aynı zamanda geçmişin yükünden de özgürleştirmeye bağlı bulunan ortak bir tavırları vardı; ya ondan zevk almak ya da onun içinde hareket etmek. Bu görüş açısından, ne Stoacılar ne de hatta Epikuroscular geçmişe pozitif bir değer vermişlerdir. Temel felsefi tavır *şimdiki zaman içinde yaşamaya*, geçmişe değil fakat şimdiki zamana sahip olmaya bağlı olmuştur. Epikuroscuların aynı zamanda kendilerinden önce gelenler tarafından formülleştirilen düşüncelere büyük önem vermeleri tümüyle farklı bir meseledir. *Hypomnemata* daha önce söylenmiş olanlarla ilgili olsa da, Epikuroscular tek değeri geçmişin bir parçası olmak olan “daha önce söylenmiş” her şeyle ilgilenmezler sadece. Daha ziyade bu, —genellikle okulun kurucu üyelerinin dogmalarına bağlı olan— “önceden söylenmiş şey”de aklın bizzat kendisinin *şimdiki zamana yönelik olarak* dile getirmek zorunda olduğu şeyin kavranılması nedeniyledir. Epikuros ya da Khrysippos’un dogmalarında *her zaman için var olan* bir değer bulunması, tam da bunun bizzat aklın ifadesi olması yüzündendir. Diğer bir deyişle, bir kimse bir şey kaleme aldığı ya da not ettiği zaman, bu o kimsenin kendisine mal ettiği yabancı bir düşünce değildir. Daha çok, yazan kişinin aklında zaten var olan şeyi etkin kılmaya ve bunu yaşama katmaya uygun olarak düşünülen formlerden yararlanılmaktadır.

Michel Foucault’ya göre bu yöntem, eklektik olma yönünde maksatlı bir girişimi orta koymuştur, dolayısıyla da kişisel bir seçimi ima etmektedir; o halde bu, “benliğin oluşturulması”nı açıklamaktadır.

Yazmak, [kişinin] kendisi tarafından ve kendisi için kişisel bir alıştırma olarak, tamamen farklı olan hakikate ilişkin bir sanattır; daha doğru bir ifadeyle, daha önce zaten söylenmiş olana ilişkin geleneksel otoriteyi, onun içinde kendini öne süren hakikatin tekilliğiyle ve ondan yararlanmayı belirleyen koşulların tekilliğiyle birleştirmenin bir biçimidir.

Bununla birlikte, aslında eklektizmde kişisel tercih bulunmamaktadır, en azından Stoacılar ve Epikuroscular için. Eklektizm sadece çömezleri dönüştürmek için kullanılır. O aşamada her şey mubahtır. Sözgelimi Foucault, Stoacı Seneca’nın Epikuros’un sözlerinden alıntı yaptığı *Lucilius’a Mektuplar*’da eklektizmin bir örneğini bulur. Ne var ki bu mektupların amacı, Lucilius’u *dönüştürmek* ve ahlaki bir yaşam sürmeye başlatmaktır. Epikuros’tan yararlanılması yalnızca ilk *Mektuplar*’da görülür ve [izi] çok geçmeden kaybolur.¹⁷ Aslında kişisel tercih, bir kimsenin yalnızca akılla uyum içinde diye düşünülen

17 Krş. I. Hadot, “Épicure et l’enseignement philosophique hellénique et romain”, *Actes du VIIIe Congrès Budé*, Paris, 1969, s. 351.

belirli bir yaşam biçimine—bu ister Stoacılık olsun isterse Epikurosculuk—bağlı kaldığı zaman işe karışır. Sadece Yeni Akademi’de—sözelimi Cicero’nun kişiliğinde—, verili bir anda aklın en muhtemel gördüğü şeye göre kişisel bir tercih yapılır.

Dolayısıyla, Foucault’nun iddia ettiği gibi,¹⁸ bireyin yazmak ve tamamen farklı olan düşünceleri yeniden okumak suretiyle kendisi için tinsel bir kimlik oluşturduğu tezi doğru değildir. İlkın, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, bu düşünceler tamamen farklı olan düşünceler olmayıp tutarlı olmaları nedeniyle seçilmişlerdir. İkinci olarak ve daha da önemlisi, söz konusu olan şey, bir kimsenin yazmak suretiyle kendisi için tinsel bir kimlik oluşturması değildir; daha çok, bir kimsenin kendisini evrensellik düzeyine yükseltmek için kendisini kendi bireyselliğinden özgürleştirmesidir. Bu yüzden, “benlik yazımı”ndan söz etmek doğru değildir: Söz konusu olmayan, bir kimsenin “kendisini yazması” değildir sadece; daha da ötesi, yazmanın benliği oluşturması da söz konusu değildir. Yazmak, diğer tinsel alıştırmalar gibi *benliğin düzeyini değiştirir* ve onu evrenselleştirir. Seçkin-yalnızlık içinde yürütölen bu tinsel alıştırmının mucizesi, mekân ve zamanın sınırları içinde uygulayıcısına aklın evrensellliğini kabul etme olanağı sağlamasıdır.

Keşış Antonius için yazmanın tedavi edici değeri, tam da onun evrenselleştirici gücüne bağli bulunuyordu. Yazmak, der Antonius, diğer insanların gözü yerine geçer. Yazan bir insan gözetlendiğini hisseder; o artık yalnız olmayıp, sessizce var olan insan topluluğunun bir parçasıdır. Bir kişi kendi kişisel eylemlerini yazıda formüle ederken, akıl, mantık ve evrensellik makinesinin tutsağı olur. Karışık ve öznel olan, böylelikle, nesnel hale gelir.

Özetlersek; Foucault’nun “benliğin uygulamaları” olarak adlandırdığı şey, aslında, Stoacılar için olduğu kadar Platoncular için de benliğe doğru bir dönüşüm hareketidir. Kişi kendisini dışsalılıktan, dışsal nesnelere kişisel bağılılıktan ve bunların sağlayabileceğı hazlardan özgürleştirir. Kişi bu alıştırmada ilerleme sağlayıp sağlamadığını belirlemek için kendi kendisini gözler. Kişi kendi kendisinin efendisi olmaya, kendisini sahiplenmeye çalışır ve kendi mutluluğunu özgürlükte ve iç bağımsızlıkta bulur. Tüm bu noktalarla mutabıkım. Ne var ki bu içselleştirme (*interiorization*) hareketinin, ayrılmaz bir biçimde bir başka hareketle bağılantılı olduğunu düşünüyorum; bunun sayesinde kişi, başka türden bir dışsallaşmayla, “dışsal olan”la başka bir ilişkiyle karşılaştığı, daha yüksek bir tinsel düzeye yükselir. Bu, dünyada olmanın yeni bir biçimi olup, doğanın bir parçası ve evrensel aklın bir kısmı olarak kendi kendinin farkına varmayı içerir. Bu noktada kişi artık her zamanki, uzlaşımşal beşeri dünyada değil, doğanın dünyasında yaşar. Yukarıda

görmüş olduğumuz gibi,¹⁹ kişi o halde tinsel bir alıştırma olarak “fizik”in uygulamasını yapmaktadır.

Bu yolla kişi kendisini bir “öteki”yle özdeşleştirmektedir: Her bireyde mevcut olduğu şekliyle doğa ya da evrensel akıl. Bu, görüş açısıyla ilgili kökten bir dönüşümü ima etmekte ve bana kalırsa Michel Foucault’nun yeterince üzerinde durmadığı evrenselci, kozmik bir boyutu içermektedir. İçselleştirme kendi ötesine bir geçiştir; evrenselleştirmedir.

Bundan önce değinilen noktalar sadece antikçağ felsefesine ilişkin tarihsel bir çözümlemeye uygun olma amacına yönelik değildir; aynı zamanda, modern insanın antikçağda keşfedebileceği etik bir modeli tanımlama çabasıdır da. Benim korkum ise şudur: Yorumunu haddinden fazla bir biçimde sadece benliğin iyileştirilmesi, benliğe yönelik ihtimam ve benliğe yönelik dönüşüm üzerinde odaklamakla—daha genel olarak, etik modelini varoluşun estetiği olarak tanımlayarak—Michel Foucault, *haddinden fazla* estetik olan bir benlik iyileştirmesi ileri sürmektedir. Başka bir deyişle bu, geç yirminci yüzyıl stili Dandizmin yeni bir biçimi olabilir. Ne var ki bu, benim burada yer ayırabileceğimden daha özenli bir incelemeyi hak etmektedir. Kişisel olarak, kuvvetle inanıyorum ki, —her ne kadar belki safça da olsa—modern insan için bir bilge (*sophos*) olarak değil—eski çağlarda yaşayanların çoğu bunun mümkün olduğuna inanmıyordu—fakat bilgeliğin her zaman için kırılğan *alıştırması*nın pratiğini yapan biri olarak yaşamak mümkündür. Yukarıda gördüğümüz gibi, Marcus Aurelius tarafından tanımlanan üçlü form altında somut, yaşayan ve algılayan öznenin yaşanmış deneyiminden başlayarak bu [şu şekillerde] denenebilir:

1. Hüküm vermenin nesnelliğini uygulamak için bir çaba olarak;
2. İnsan topluluğunun hizmetinde adalete uygun yaşamak için bir çaba olarak; ve
3. Evrenin bir parçası olarak kendi durumumuzun farkına varmak için bir çaba olarak. Bu tür bir bilgelik alıştırması böylelikle kendini evrensel olana açma girişimi olacaktır.

Daha açık bir biçimde söylemek gerekirse, modern insanın antikçağın tinsel alıştırmalarını, aynı zamanda bu alıştırmalara eşlik eden felsefi ya da mitsel söylemden onları ayırarak uygulayabileceğini düşünüyorum. Aslında aynı tinsel alıştırma, son derece farklı felsefi söylemlerle doğrulanabilir. Bu söylemler, son çözümlemede, varoluşsal yoğunluğu herhangi bir kuramsallaştırma ya da sistematikleştirme girişiminden etkilenmeyen iç deneyimleri tanımlayıp doğ-

19 Yukarıyla karşılaştırm.

rulamak için, olgudan sonra gelen, hantal girişimlerden başka bir şey değildir. Örneğin, Stoacılar ve Epikuroscular—tümüyle farklı nedenlerle—çömezlerine dikkatlerini şimdiki an üzerinde toplamaya ve kendilerini geçmişin yükünden olduğu kadar gelecekle ilgili kaygılardan da özgürleştirmeye sevk etmişlerdir. Gelgelelim, kim bu alıştırmayı somut olarak denerse, sanki ilk defa görüyor-muş gibi evreni yeni gözlerle görecektir. Salt şimdiki zamanla ilgili hazda, varoluşun sır ve ihtişamını keşfedecektir. Böyle anlarda, Nietzsche’nin²⁰ de dediği gibi, “sadece kendimize değil, tüm varoluşa” evet deriz. Dolayısıyla, bu alıştırmaları uygulamak için Stoacıların doğasına ya da evrensel akla inanmaya gerek yok. Marcus Aurelius’un²¹ sözleriyle: “Her şey tesadüfen meydana gelse de, sen de tesadüfi olarak hareket etme.” Bu yolla, kozmik bakış açısının evrenselliğine ve evrenin mevcudiyetinin harikulade sırrına somut olarak geçebiliriz.

çev. NAZLI BERİVAN AK

Kaynakça

- Bergson, Henri, *L’Énergie spirituelle*, 14. baskı, Paris, 1930.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, cilt 3, *Le Souci de soi*, Paris 1984.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, cilt 2, *L’Usage des plaisirs*, Paris, 1984 (İng. çev.: *The Care of the Self, History of Sexuality*, cilt 3, çev. Robert Hurley, New York, 1986).
- Groethuysen, B., *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952 (tıpkıbasım: 1980).
- Hadot, I., “Épicure et l’enseignement philosophique hellénique et romain”, *Actes du VIIIe Congrès Budé*, Paris, 1969.
- Marcus Aurelius, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius, Meditations, Opera*, çev. ve haz. A.S.L. Farquharson, cilt 1, Oxford, 1944 (tıpkıbasım: 1968).
- Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales (Letters to Lucillus)*, İng. çev. ve haz. Richard C. Gummere, 3 cilt, Londra/Cambridge MA, 1934.

20 Dipnot [?]. Metnin İngilizce çevirisindeki dipnotta da aynı muğlak ibare mevcuttur—ed. n.

21 Marcus Aurelius, *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, 10, 28, 3.

VARLIK VE ZAMAN MARTIN HEIDEGGER

Türkçesi: Kaan H. Ökten



6
agorakitaplığı

“Martin Heidegger’in *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*, 1927) başlıklı kült eseri, titiz bir çalışma sonrası sağlam bir Türkçeyle Agora Kitaplığı’ndan yayımlandı. Çeviriyi üstlenen Kaan Harun Ökten’i, Heidegger felsefesini Türkçenin dil evinde yeni baştan kurduğu için tebrik ederiz. Bir sonraki sayımızda bu zorlu kitap üzerine bir eleştiri yazısına yer vereceğimizi de şimdiden duyurmak isteriz.

Martin Heidegger'in sekseninci doğum günü vesilesiyle*

Martin Heidegger'in sekseninci doğum günü, onun aynı zamanda bir öğretmen olarak insanların arasına karışmasının da on beşinci yıldönümüdür. Platon'un bir keresinde söylediği gibi: "... Başlangıç da bir tanrıdır çünkü; yeter ki insanların arasında doğsun ve orada kalsın, her şeyi koruyup gözetken olacaktır" (*Yasalar*, 775).

Heidegger'in 1919'da Freiburg Üniversitesi'nde Alman akademik dünyasına girişiyle şekillenen kamusal kariyeri ile başlamalıyım, 1889'da Messkirch'teki doğumuyla değil. Heidegger'in şöhreti 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından önceye denk düşer. Aslında, bu kitabın gösterdiği alışılmadık başarısının—yalnızca ilk anda parlayan ışıltısının değil, bu yüzyılın yayınlarından çok azıyla karşılaştırılabilecek türden, şaşırtıcı derecede uzun erimli etkisinin—Heidegger'in bir öğretmen olarak gösterdiği erken başarı olmaksızın olanaklı olabileceği kuşkuludur. O zamanki öğrencilerinin gözünde kitabın başarısı, zaten kendilerinin "öğretmen Heidegger" hakkında çoktan teslim ettikleri bir gerçeği yeniden doğrulamıştır.

Bu erken gelen şöhret konusunda tuhaf bir şeyler vardı; Kafka'nın yirmili yaşların başındaki şöhreti, ya da Braque ve Picasso'nun bir on yıl kadar önceki şöhretlerinden daha tuhaf bir şey... Bu isimler de genel olarak algıladığımız biçimiyle halk tarafından tanınmıyordu, ama yine de sıra dışı bir etkiye sahiptiler. Heidegger'in durumunda ise, bu şöhretin zemini sayılabilecek hiçbir somut neden yoktu. Derslerine ilişkin olarak öğrenciler arasında dolaşan not-

* Hannah Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", *The New York Review of Books*, İng. çev. Albert Hofstadter, cilt 17, sayı 6, Ekim, 1971.

lar dışında yazılı herhangi bir şey yoktu. Bu dersler genel olarak tanındık türden metinler hakkındaydı; dönüşerek sürecektir ya da dilden dile aktarılacak bir öğreti içermiyorlardı. Bir isimden fazlası yoktu aslında ortada; bir isim, ama bu isim Almanya'yı baştanbaşa âdeti gizemli bir kral hakkındaki söylenti gibi dolaşmaktaydı. Bu bir gurunun çevresinde yaratılan ve yine guru tarafından yönetilen (Stefan George örneğinde olduğu gibi) "inanç halkası"ndan tümüyle farklıydı. Bu tür bir inanç halkası söz konusu kişiyi bir yandan halka aşına kılar, diğer yandan da onu muhtemelen yalnızca yakın cemaat üyelerinin fark edeceği biçimde halktan bir gizem halesiyle ayırır, uzaklaştırır. Heidegger örneğinde ise, ne bir gizem ne de cemaat vardı. Heidegger söylentisini duyanların hepsi, öğrenci olmak bakımından birbirlerini tanıyorlardı; bunların bazıları arkadaş kaldılar ve sonraları, şurada ya da burada farklı yorumlar ortaya koydular. Ne var ki, Heidegger ile ilgili ne bir cemaatin varlığından ne de onu izleyenler hakkında "ezoterik" bir aidiyetten söz edilebilir.

Peki, bu söylenti hangi kulaklara ulaşmıştı ve ne diyordu? Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraya düşen o yıllarda Alman üniversitelerinde bir isyan yoktu; daha çok, sıradan meslek okulu olmanın ötesine taşan misyonlarıyla tüm fakültelerde akademik öğretim ve öğrenim endüstrisine ilişkin yaygın bir hoşnutsuzluk vardı. Bu hoşnutsuzluk, eğitimden salt belli bir mesleğe hazırlanmaktan fazlasını bekleyen tüm öğrenciler tarafından paylaşılıyordu. Felsefe para kazanmak için çalışılacak bir şey değildi, bilinçli bir yoksunluk (çilecilik) halinin kendisiydi çalışılan ve tam da bu nedenle felsefeden hoşnut olabilmek güçtü. Bu öğrenciler, dünya ya da yaşamın anlamıyla zerre kadar ilgilenmiyordu. Hayatın getirdiği tüm bulmacaları çözmeye yeltenen biri için ideoloji ve partilerin sunduğu zengin bir seçenekler menüsü vardı; bunlardan birini seçebilmek içinse felsefe çalışmaya gerek yoktu. Öte yandan, bu öğrenciler ne istediklerini de bilmiyorlardı. Üniversiteler önlerine ya farklı felsefe okullarını—Yeni-Kantçılar, Yeni-Hegeler, Yeni-Platoncular vb.— koyuyordu, ya da felsefeyi muntazam bir biçimde bölümlere ayıran (epistemoloji, estetik, etik, mantık vb.) eski bir felsefe disiplini. Bu haliyle felsefe, iletişime konu olmaktan çok bıkırtıcı bir sıkıntı içinde yapılan tekdüzelige dönüşüyordu. Zaten Heidegger devreye girmeden önce bile akademik endüstrinin bu konforlu ve kendi yörüngesinde sağlam duruşuna karşı isyana yeltenenler olmuştu. Kronolojik açıdan bakıldığında Husserl'i ve onun "şeylerin kendisine" dönelelim davetini görürüz; bir başka deyişle, "teorilerden uzak, kitaplardan uzak", felsefeyi diğer akademik disiplinler arasındaki yerini almak üzere kesin bir bilim olarak kurmaya yönelik bir davet... Bu davet, kuşkusuz, hâlâ tümüyle naif ve isyandan uzak bir davetti, bununla birlikte ilkin Scheler ve bir biçimde daha sonra Heidegger'in atıfta bulunacağı türden bir fikirdi. Ardından, Heidelberg'te bilinçli bir isyancı ve felsefe dışı alandan gelen Karl Jaspers'i görürüz. Kendisinin Heidegger'le dostluğu, bilindiği kadarıyla tam da Heidegger'in planlarındaki isyankâr ögenin onu çekmesi nedeniyleydi; felsefe

“hakkında” olmaktan öteye gidemeyen bütün o akademik gürültünün tam ortasında ezelden felsefi olan bir öge...

Bu az sayıda kişinin ortak tarafı, (Heidegger'in sözleriyle) “bilginin nesnesiyle düşüncenin derdi”ni birbirinden ayırabilmeyi becermeleri ve anlaşılır bir biçimde ilkinde ilgisiz kalışlarıydı.¹ İşte o sıralarda, gelenekte bir kesintinin baş gösterdiğini ve “karanlık dönem”in başlamış olduğunu açık ya da örtük olarak fark edenlere bir söylenti ulaştı. Bu gerekçeyle, felsefenin sorunlarına yönelik bir çalışmanın donmuş bir oyuna katılmak ya da mevcut akademik disipline rıza göstermek olacağını düşünüyorlardı; çünkü kendileri, “sorunsallaşan düşünme”yle, ya da Heidegger'in bugün yaşıyor olsa diyeceği gibi, “düşünmenin derdi” ile ilgilenmekteydi.²

Söylenti bu isimleri önce Freiburg'taki üniversite hocasına, sonra da Marburg'a çekti. Söylentiye göre, Husserl'in yapmaya kalkıştığı işleri gerçekte bitiren biri vardı; bu işlerin salt akademik bir sorunsal değil, tam da “insanı düşünmekle”* ilgili bir kaygı—insanın dününü ya da bugününü değil, kayıt ötesi bir zamandan bu yana onu düşünmek—olduğunu bilen biriydi... Aynı zamanda, geleneğin olağan devinimindeki kırılmayı tümüyle görmüş olmasından kaynaklansa gerek, geçmişini yeniden keşfetmekle meşgul biri... Teknik açıdan belirleyici olan vurgu şuydu: Derste konuşulan, sözelimi, ne Platon hakkındaydı ne de Platon'un teorisini tanımlamaya yönelikti; bunun yerine, tek bir diyalog parçası alınıp tüm dönem boyunca işlenmekte ve adım adım irdelenmekteydi. Dönem sonunda, bin yıllık bir öğretinin yerini bir dizi güncel ve çağdaş problem almış oluyordu. İçinde bulunduğumuz zamanda bu yaklaşım bize çok sıradan gelebilir, çünkü artık birçok kişi buna benzer bir yaklaşım kullanıyor olmalı. Ne var ki, Heidegger'den önce kimse bu işi bu biçimde yapmıyordu. Söylentinin basitçe özetlediği gibi; “düşünme” yeniden hayat bulmuştu; öldüğü düşünülen geçmişin kültürel zenginlikleri yeniden dile gelmekteydi. Giderek, bu zenginliklerin bir arada ele alınması ile geçmişte öne sürüldüğü kabul edilenlerden farklı türden şeyler yaratılabileceği fark edildi. Kendisinden “düşünme”yi öğrenmenin olanaklı olduğu bir öğretmen vardı...

Gizli kral, düşünmenin dünyasında egemendi; aslen, bildiğimiz dışarıdaki dünyaya ait bu dünyanın üstü öyle örtülmüştü ki, gerçekte varolup varolmadığından bile kuşkulanılır olmuştu. Ne var ki, düşünmenin dünyası aslında sanılandan çok daha fazla kişiye ev sahipliği yapıyordu. Heidegger'in kendi çevresindeki öğrencilerinin ve bilindik haliyle felsefe denen etkinliğin epeyce ötesine ulaşan, emsali görülmemiş ve çoğun gizli kalan bu etkisini başka türlü açıklamak olanaklı mı?

Bu yüzyılın tinsel görünümünü belirlemeye yardım etmekte olan, varol-

1 Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1947; İng. çev. Albert Hofstadter, Harper & Row, New York, 1971.

2 Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969.

* Vurgu, metni İngilizceye çevirene aittir.

duğundan haklı nedenlerle kuşku duyacağımız (Jean Becufret'nin dediği gibi) bir "Heidegger felsefesi" değil, "Heidegger'in düşünmesi"dir. Bu düşünme, kendisine özgü bir sondaj niteliğine sahipti. Bu düşünme yakalanmak ve dile yerleştirilmek istenirse, ona derinliğe inme özelliğini verenin "düşünmek" fiilinin iletkenliği olduğu görülecektir: Heidegger asla bir şey "hakkında" düşünmez, o şeyi düşünür. Herhangi bir biçimde "seyirsel-düşünsel" olmayan bu etkinlikte Heidegger, derinlere sondaj yapar; ama bu daha önce keşfedilmemiş, mutlak ve o derinliğin bir boyutunda saklı sağlam temeli gün ışığına çıkarmak şöyle dursun, keşfetmek için bile değildir. Onun derinlerde oluşu daha çok patikaları serimlemek ve "patika izleri"ni (1929-1962 yılları arasındaki yazılarının toplandığı bir derleme "patika izleri" olarak isimlendirilmiştir, *wegmarken*) oluşturmak içindir. Bu düşünme, kendisine birtakım görevler biçebilir, "problemler" ile uğraşabilir. Kuşkusuz, her zaman kimi özgül şeylerle meşgul olabilir, ya da tam olarak bu tür şeylerle ilgili bir heyecan gösterebilir. Gelgelelim, bir hedefinin olduğu söylene-
mez. Bu düşünme kaçınılmaz biçimde aktiftir ve patikaları serimlerken bile, daha önceden konmuş bir hedefe doğru yönelişe değil, yeni boyutlar açmaya hizmet eder. Bu patikalar, "koru patikaları" (Heidegger'in 1935-46 yılları arasındaki yazılarının derlemesi olan, *Holzwege*'nin başlığından sonra) olarak adlandırılabilir. Bu "koru patikaları", koruluğun dışındaki bir noktaya götürmedikleri ve "henüz yürünmemiş bir yerde aniden bittikleri" için, kendini profesyonel felsefecilerin araştırmalarının cirit attığı düzenli "problem caddeleri" yerine, bu koruluklarda iken evinde hisseden birine kesinlikle daha uygundur. "Koru patikaları" çok temel bir yere işaret ediyor. Bu temel nokta, ilk bakışta görüldüğü gibi, birinin yanlış bir doğrultuda seğirtiyör olmasıyla ilgili değil, işi odunlar olan birinin kendi açtığı patikada yürüyor olmasıyla; ve patikasını açmak işinin, bu kişi için odun kesmekten daha az kendi işi olmayışıyla ilgilidir.

Heidegger, ilk kez kendi düşünsel sondajıyla açığa çıkan derinliğin bu boyutunda, anılan türde düşünme patikalarından örülmüş muazzam bir ağ oluşturmuştur. Bunun, tahmin edileceği gibi ayırt edilen ve taklit edilen biricik ani sonucu şuydu: Heidegger, geleneksel metafizik hanının çökmesine neden olmuştu. Uzunca bir süredir içinde kimsenin kendini pek de huzurlu hissetmediği bu han, yeraltı galerilerine yapılan kazılar nedeniyle zaten güvensiz bir temele oturtulmuş bir yapının çöküşü gibi çökmüştü. Bu tarihsel bir olgudur, belki de en çıplaklarından biri; ama tarihsel cemaatler de dahil olmak üzere, herhangi bir cemaate ait olmayanlarımız için bu olgu sorun teşkil etmez. Kant'ın, belli açılardan, kabul edilebilir biçimde "hepsi bir arada" halini yansıtır oluşunun, tarihsel rolünün tersine, Kant'ın nasıl biri olduğuyla çok az ilgisi vardır. Bir biçimde zaten eli kulağında olan metafiziğin çöküşü olgusunda Heidegger'in payı açısından ona—yalnızca ona—borçlu olduğumuz şey, bu çöküşün, öncesinde olup bitene yakışır bir biçimde gerçekleşmiş olmasıdır:

Metafizik baştan sona “düşünülmüş” ve kendisinden sonra gelene basitçe mahcup edilip bırakılmamıştır. Heidegger’in *Zur Sache des Denkens*’te söylediği gibi, “felsefenin sonu”dur bu... Ama felsefe için onur verici olan ve felsefenin bu onur düzlemindeki yerini koruyan bir sondur... Kendisine derinden bağlı biri tarafından hazırlanmış bir son... Heidegger yaşamı boyunca seminerlerini ve derslerini felsefecilerin metinleri üzerine vermiştir. İstisnai olarak, ileri bir yaşında kendi metinlerinden biri üzerine seminer verme hevesine kapılmıştı. *Zur Sache des Denkens*, “Zaman ve Varlık” dersi üzerine verilen bir seminerin programını içerir; bu program, kitabın da ilk bölümünü oluşturmuştur.

İnsanların söylentinin peşinden giderken amaçlarının düşünmeyi öğrenmek olduğunu söylemiştik. Arkasından deneyimledikleri ise, salt bir edim olarak düşünmenin—bilgiye duyulan açlık ya da zihinsel melekeler için bir çabaya indirgenemez düşünme—insanın diğer yetilerinin tümüne çekidüzen vermekte ve baskın konumda olmakla birlikte, onları çok da yönetir bir rolde olmayışıydı. Aklın tutkuya, ruhun yaşama karşıtlığını vurgulayan köklü düşünmede öylesine koşullanmışız ki, düşünme ediminin hayatta olmaklık ile bir aradalığını temsil eden “tutkulu” bir düşünme fikri, bizde ilginç bir şaşkınlık yaratıyor. Heidegger kendisi de, bu “bir arada” oluşu, Aristoteles üzerine bir dersin başlangıcında alışılmış bir biyografik giriş yapmaktan kaçınarak belirtmişti: “Aristoteles doğdu, çalıştı ve öldü.” Daha sonra fark edebileceğimiz gibi, bu türden bir şeyin var oluyor oluşu, orada felsefenin olanaklılık koşulunun da bulunuşu demektir. Ne var ki bunu, özellikle bu yüzyılda, Heidegger’in düşünmesi olmaksızın keşfedebileceğimiz inancı kuşku götürür olmaktan öte, apaçık kuşkuludur. Basitçe, dünyada-doğmuş-olmaklık ve şimdi “olan her şeyin anlamı üzerine maksatlı düşünüyor olan bu ‘düşünme’”,⁴ yaşamın kendisinin yöneldiğinden daha fazla bir hedefe—bilis ya da bilgiye—yöneliyor olamaz. Yaşamın sonu ölümdür, ama insanlar ölüm için yaşamazlar, yaşayan varlıklar olduklarından yaşarlar; ne de rastgele bir sonuç için yaşar insanlar; yaşarlar, çünkü onlar “düşünen, düşünmeye bulanmış varlıklardır.”⁵

Bunun bir sonucu şudur: Düşünme, tuhaf bir biçimde kendi sonucunu doğurmaya yönelen yıkıcı ve eleştirel bir eğilimdir. Antik felsefe okullarından beri filozoflar açık bir biçimde sistem kurmaya yönelik karşı konulmaz bir eğilim sergilemişlerdir; biz ise, bugün, onların kurdukları sistemleri parçalarına ayırarak sökmek ve böylece gerçekte neyin düşünülmüş olduğunu saptamak sürecinde güçlük çekiyoruz. Bu eğilim, düşünme kendi doğasından değil, çok

4 Martin Heidegger, *Gelassenheit, Gesamtausgabe*, Pfullingen, Neske, 1957; İng. çev.: *Discourse On Thinking*, çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund, Harper & Row, New York, 1966. Ancak, buradaki çeviri bana aittir—İng. çev. n.

5 Martin Heidegger, *Gelassenheit*, aynı yerde.

da meşru ama bambaşka bazı gereksinimlerden türemiştir. Eğer düşünme dolaylısızlığını, tutkulu canlılığını kendi sonuçları açısından değerlendirmek istenirse, bunu Penelope'nin kefeninden hareketle kavramak gerekir: Gün içinde dokunan, gece olunca kendini sökmekteydi... Diğer gün yeniden dokumak olanaklı olsun diye.*

Heidegger'in her bir yazısı, daha önce yayımlanmış yazılara ender atıflarda bulunmakla birlikte, âdeta hep en baştan başlıyor görünümünü vermekte, yalnızca gerektiğinde yine kendisinin yarattığı bir dile eklemelenmekteydi. Bu dil, içindeki kavramların yeni bir düşünce biçimine el veren "patika izleri" olarak iş gördüğü terminolojik bir dildi. Heidegger, düşüncenin bu özelliğine çeşitli vesilelerle dikkat çekmiştir: "Düşüncenin nesnesi olarak '*eleştirel*' bir soru'nun, ne ölçüde zorunlu ve sürekli olarak düşünmenin kendisinin bir parçası olduğu"na vurgu yaparken; Nietzsche'ye atıfta bulunarak, "her seferinde yeniden başlayan düşüncenin iflah olmaz sürekliliğinden" dem vururken; düşüncenin "geriye doğru bir yapboz karakteri" içerdiğini söylerken, tüm bu yapboz pratiğini, *Varlık ve Zaman*'ı bir çeşit "içkin eleştiri"ye uğrattırken; ya da Platoncu hakikatin yorumlarından belli birinin "artık güvenilir olmaktan çıktığını" temellendirirken; yahut da genel olarak kendi kitabında, düşünürün "sürekli anımsayış"a dönüşen, bir vazgeçişe değil ama düşünülmüş olana yeniden başlamaya dönüşen "geri bakış"ndan söz ederken...⁶

Her düşünür, ömrü el verirse, düşüncesinin somut sonuçlarını sökebilme çabasıdır; ve bunu yapmanın yolu, düşüncesini yeniden düşündürmektir (Bu yoldaki bir kişi, Jaspers ile birlikte tekrar edecektir: "Ve şimdi, tam da gerçekten başlamak istediğin an, ölmelisin"). Düşünen "ben" yaşsızdır, düşünürün hem belası hem de neşesidir... Yeter ki, düşüncede bu ikisi bir arada bulunsun, her ikisi de yaşlanmadan olgunlaşacaktır. Düşünme tutkusu diğer tutkular gibidir: Kişinin, irade tarafından biçimlenen ve bir bütünlük olarak karakter diye adlandırdığımız özellikleri, onu bir anlamda ele geçiren ve tutsak eden çılgınca tutku karşısında bütünlüklerini koruyamazlar. Deli bir fırtınanın "içinde dikilen" ve kendisine, zamanın durağan görüldüğü düşünen "ben", Heidegger'in dediği gibi, yalnızca yaşsız değildir, ayrıca, sabit özelliklerden

* Arendt burada mitolojiye atıfta bulunuyor: Odysseus'un namuslu karısı Penelope, kocasının uzun süreli yokluğunda kapısına dayanan çok sayıda yeni eş adayının hiçbirine karmacı istemiyor, kocasından başkasını düşünmüyordu. Bu nedenle bir hileye başvurdu. Birlikte yaşadığı kaynatası için dokumakta olduğunu söylediği bir kefeni herkese gösterdi ve bu kefen bittiğinde isteklilerden birini seçip evleneceğini söyledi. Ama gündüz dokuduğu kefeni gece söküyor, böylece kocasına sadakatini umutsuzca korumaya çalışıyor, kefen ise bir türlü bitmiyordu—çev. n.

uzak kalmak suretiyle sürekli olarak başka kalabilmektedir. Düşünen “ben”, bilincin kendi dışındaki her şeydir.

Bunlara ek olarak düşünce, Hegel'in Zillmann'a 1802 yılında yazdığı felsefe hakkındaki mektubunda dikkat çektiği gibi, “yalnız bir şey”dir. Bu yalnızca Platon'un (*Sofist*, 263e) söylediği anlamda “kendimle kurduğum sessiz” diyalogda yalnız olmam değildir. Sözü edilen yalnızlık, daha çok, bu diyalogda “dile getirilemez” bir şeyin sürekli yansıyor oluşu, bu şeyin dil aracılığıyla hiçbir zaman tam olarak sese dönüşemiyor oluşu, konuşulamıyor oluşu, aynı nedenle düşünmenin yalnızca başkalarına değil, kendine de iletilemiyor oluşuyla ilgilidir. Platon'un *Yedinci Mektup*'ta tanımladığı “dile getirilemez” şey muhtemelen buydu; düşünmeyi bu ölçüde yalnız bir çabaya dönüştüren ve yine de içinden düşüncenin serpilip kendini sürekli yenileyeceği ortamı yaratan... Düşünme tutkusunun en sosyal insan tipine musallat olabileceğini, (bu, Heidegger örneğinde muhtemelen geçerli olmamakla birlikte) ancak, yalnızlık içindeki düşüncenin bir gerektirmesi sonucu onu yok edebileceğini imgelemek zor olmasa gerek.

Düşünce üzerine konuşmanın ıstırap dolu bir “pathos” olduğunu ilk ve bildiğim kadarıyla tek söyleyen kişi, felsefenin kaynağında hayret olduğunu *Theaetetus*'ta (155d) bildiren Platon'du. Platon, hayretten söz ederken elbette sıra dışı bir şeyle karşılaştığımızda duyduğumuz şaşkınlıktan söz etmiyordu; çünkü felsefenin kaynağı olarak hayret—belki şaşkınlık için de bilimin kaynağı olduğu söylenebilir—, gündelik hayattan aşına olduğumuz, apaçık şeylere ilişkindir. Bu, aynı zamanda, hayret duygusunun bilinen herhangi bir bilgi türü ile etkisiz kılınamıyor oluşunun da nedenidir. Bir seferinde Heidegger, tümüyle Platon'un dediği anlamda “basit olanı merak etmek”ten söz etmiş, Platon'dan ayrılacak biçimde de “... ve bu merak duygusunda ikamet etmek” diye eklemişti.⁷ Bu eklemenin, Martin Heidegger'in kim olduğuna ilişkin yapılacak bir soruşturmada belirleyici olduğunu düşünüyorum; çünkü pek çok kişi düşünme denen şeyi—umut ederiz—tanıyor ve düşünmenin yalnız oluşuna ilişkin durumun farkında, ama bu farkındalığı mesken tutmamış durumda. Basit şeylerle ilgili hayret bu kişilere egemen olduğunda, kendilerini hayrete kaptırıp düşünme dediğimiz uğraşın içine girer, gündelik hayhuyun gerçekleştiği, alışkanlıkla sürdürülen çeşitli yapıp etmelerin dünyasından sıkıntıyla ayrıldıklarını fark eder, kısa bir süre sonra aynı dünyaya döneceklerini bilirler. Bu nedenle, metaforik bir ifadeyle söylenirse, Heidegger'in mesken tutmaktan söz ettiği yer insanların alışkanlıkla sürdürdükleri yaşamdan farklıdır; bu yerin fırtınalı olduğu söylense de, çağımızın fırtınalarından bir ölçüde daha metaforik bir fırtınadır burada sözü edilen. Dünyadaki diğer yerlere, gündelik

7 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1957.

hayhuyun gerçekleştiği yerlere oranla düşünürün mesken tuttuğu yer bir “dinginlik yeri”dir.⁸

Dinginliği üreten ve yayan bu hayrettir ve tüm seslere, insanın kendi sesi de dahil olmak üzere tüm seslere karşı korunaklı bir dinginlik yardımıyla düşüncenin hayretten türemesi için zorunlu ortam korunur. Dinginlikte, düşüncenin muhitindeki başka her şeye etki eden ilginç bir dönüşüm çoktan yerini almıştır. Düşüncenin dünyadan bu elini eteğini çekişinde ona kalan, doğrudan algıda olmayan ve algıdan çekilmiş şeylerdir. Biriyle yüz yüze iseniz, onu bedensel bulunuşuyla algıyorsunuz, ama onu “düşünmezsiniz.” Eğer düşünmeye kalkarsanız, siz ile o kişi arasına hızla bir duvar dikilecektir; böylece, kendinizi dolaysız karşılaşmadan gizlice sakınmış olursunuz. Şeylere ya da insanlara düşünce ya da doğrudan algılama yoluyla yaklaşmak için, onlarla aramızda bir uzaklık olmalıdır. Heidegger, düşüncenin, “uzakta olanla yakınlık-içine-girmek” olduğunu söyler.⁹

Bu nokta, tanıdık bir deneyimle örneklenebilir. Uzaktaki yerleri görmek için uzun yolculuklar yaparız; ancak bu yerler, geriye dönüp baktığımızda, tam da oradan ayrıldıktan sonra, o yerler gözümüzün önünde değilken bize yakınlaşır. Öyle ki, sanki bu yerler anlamlarını ortadan kaybolduktan sonra açarlar. İlişkinin bu tersyüz oluşu—başka bir deyişle, düşüncenin yakında olanla arasına mesafe koyması, ya da yakında olandan kendini çekmesi, uzakta olanıysa yakınlıktırması—, düşüncenin nereyi kendine mesken tuttuğunu anlama sürecinde belirleyicidir. Düşünme içinde bir “anımsama”ya dönüşen bu geriye bakış, düşünce hakkında düşünmenin tarihinde zihinsel yeti olarak çok önemli rol oynar; çünkü geriye bakış, yakınlık ve uzaklığın duyularımızca algılanabilir olduğu sürece bu tersyüz oluşu sağlamaya muktedir olduğu konusunda içimizi rahatlatır.

Heidegger, kendinin düşünceye mesken olarak aldığı mirastan ancak yeri geldiğinde, o da olumsuz bir tutumla söz eder. Örneğin, düşüncenin sorgulayan yapısının “günlük hayatın olağan işleyişine ait olmadığı”nı, ya da “acil ya da hayati gereksinimleri karşılamadığı”nı, daha da önemlisi, “sorgulamanın kendisinin düzen dışı” olduğunu söylerken bu olumsuzluğu sezdirmiştir.¹⁰ Yine de yakınlık ve uzaklığın bu ilişkisi, âdeta tüm seslerin ölçüt alıp kendini akort ettiği bir temel nota gibi, Heidegger’in bütün çalışmalarına sirayet etmiştir. Bulunuş ve yokluk, saklama ve açma, yakınlık ve uzaklık—bunların birbirleri arasındaki bağ ve bağlantı—yokluk deneyimi olmaksızın bulunuşun olamayacağı, saklama olmaksızın açma olamayacağı türünden beylik ifadelerden bağımsızdır. Düşün-

8 Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, s. 75.

9 Martin Heidegger, *Gelassenheit*, s. 45.

10 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1953; İng. çev.: *An Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, Yale University Press, New Haven, Conn., 2000.

menin meskeni perspektifinden bakıldığında, “varlığın çekilişi” ya da “varlığın unutuluşu” bu mesken ekseninde baskın olgulardır; bu, öncelikle “günlük yaşamın olağan düzeni” için böyledir; bir başka deyişle, geri çekilmesiyle doğası gereği yokluktan yana seğırtten düşünmenin yakından ilgili olduğu bir olgudur. Bu “geri çekiliş” halinden kurtulmanın diyeti her zaman sıradan dünya işlerinden çekilmekle ödenir; bu durum, üstelik ve özellikle, düşünmenin kendi dinginliği içinde tam da bu olağan dünya işlerine yöneldiği zaman böyledir. İşte bu nedenle Aristoteles, tam da Platon’un tüm canlılığıyla sıkı bir örnek teşkil ettiği sırada, filozoflara acil bir biçimde politikanın sultanı olmamalarını önermişti.

“Basit olanı merak edebilme becerisi”, en azından zaman zaman, tüm insanlarda halihazırda bulunan bir beceridir. Öyleyse, geçmişteki ya da günümüzdeki düşünürleri ayırt ederken bakmamız gereken şey, düşünme becerisi mi geliştirdikleri, yoksa sözünü ettiğimiz meraktan yola çıkarak kendilerine uygun bir düşünme mi geliştirdikleridir. Ne var ki, “merakı kişinin meskeni olarak kabul etme” becerisi başka bir şeydir. Bu epeyce ender görülen bir özelliktir ve bunu bir ölçüde belgelenmiş bir kesinlikle yalnızca Platon’da görürüz. Platon, birden fazla ve en keskin haliyle, bu türden bir meskenin tehlikelelerini *Theaetetus*’ta (173d-176) tanımlamıştır. Yine aynı yerde, hem Thales’in öyküsünü hem de “akıllı bir adam”ın nasıl da bakışlarını gökteki yıldızlara yöneltmesiyle bir kuyuya düştüğüne tanık olan Trakyalı köylü kızın öyküsünü anlatmıştır. Kız, gökyüzünü bilmeye kalkan birinin ayaklarının önünü görme-yecek derecede neden kör olması gerektiğini düşünüp gülmüştür. Aristoteles’i ciddiye alırsak, Thales de bir keresinde—özellikle dostları yoksulluğunu dillerine doladıklarında—yağ çıkarma işiyle uğraşanlar cenahında geniş yankı uyandıracak bir gürültüyle, “akıllı adam” için zengin olmak kolay, yeter ki zihnini buna kodlasın deyivermiş, üstelik bir de bunu kanıtlamaya kalkmıştı (*Politika*, 1259a6vd.). Oysa, hepimizin de bildiği üzere, kitaplar köylü kızları tarafından yazılmıyor ve bu nedenle de daha sonra Trakyalı kız, Hegel’e göre yüksek değerleri kavrayacak bir donanımı olmamakla etiketlenecektir.

Bildiğimiz gibi, Platon, *Devlet*’te yalnızca şiire son vermek istememiş, ayrıca muhafız sınıfına gülmeyi de yasaklamıştı. Vatandaşlarının gülmesinden, düşünürün mutlak hakikate ulaşma iddiasının hafife alınmasından korktuğundan daha fazla korkmuştu. Belki de düşünürün ikametgâhı dışarıdan görülecek olursa, bu yerin kolaylıkla Aristophanesvari “Bulutlu guguk kuşu ülkesi” gibi görüleceğini anlamıştı. En azından düşüncenin, eğer düşünür düşüncelerini yaymak istiyorsa, insanların gülüşlerini defetmekte âciz kaldığını biliyordu. Platon’un, ilerleyen bir yaşta Syracuse tiranına matematik dersleri vererek—ona göre felsefeye bir giriş yapmanın önkoşuluydu bu—işleri yoluna koymasına yardım etmek üzere üç kez Sicilya’ya gidişi, bunun nedenlerinden biri olabilir. Köylü kızın perspektifinden bakıldığında bu maceranın Thales’in

talihsizliğinden daha komik bulunmuş olacağını fark etmemiştir. Aslında bunu fark etmemekte bir ölçüde haklıydı; çünkü bilebildiğimiz kadarıyla kendisine bu esnada gülen olmamıştı, üstelik bu pasaja ilişkin gülümseme içeren bir kayıt olduğunu sanmıyorum. Açıkça görülüyor ki, insanlar henüz gülüşün neye yaradığını keşfetmemişti; bu, belki de gülmeye karşı her zaman takıntılı bir düşmanlıkları olan düşünürlere onları bu açıdan çekingen bir duruşa zorladığından böyleydi... Buna karşın, aralarında bazıları gülüşe yol açan anlık nedenleri anlamak için kafa yormaktaydı.

Artık hepimiz biliyoruz ki, Heidegger de “ikametgâh”ı değiştirme ve insanı yapıp etmelerin dünyasında yerini alma eğilimine teslim olmuştu. Üstelik, bu dünya söz konusu olduğunda Platon’a oranla çok daha kötü bir muamele görmüştü; çünkü tiran ve kurbanları bu kez okyanusun öte yakasında değil, Heidegger’in kendi ülkesindeydi.¹¹ Heidegger’in bizzat kendisi açısından ise olay farklıdır: Otuz

- 11 Bu maceraya ilişkin dikkate alınacak pek çok unsur var, bunlar artık bugün—artık çile bitmeye yüz tuttu ve her şeyden önemlisi, sayısız yanlış rapor bir biçimde düzeltilmekte—bir “hata” sayılıyor. Bunlar arasında Weimar Cumhuriyeti olayı vardır ki; bu olay, o yılların korkunç peyzajında, zamanın insanlarına şimdi bize görüldüğü gibi pembe bir aydınlık içinde görünmemişti. Bu hatanın özü, o günden sonra yaygınlaşacak hatalardan dikkate değer ölçüde farklıydı. Nasyonal sosyalizmin “dünyevi belirlenime sahip bir teknoloji ile modern insanın karşılaşması” olduğu fikrine Heidegger dışında başka kim varırdı? (Belki Hitler’in *Kavgam*’ı yerine, faşizmin sık sık atıfta bulunduğu bazı İtalyan fütüristlerini okumayı yeğleyenleri istisna tutmalıyız). Bu hata, *Reichstag*’ın (Hitler öncesi Alınan Parlamentosu’nun bulunduğu yer) yakılışından hemen sonraya denk gelen Gestapo mahzenleri ve toplama kamplarının işkencehanelerini görmezden gelerek sözde daha önemli bölgelere kaçma biçiminde ortaya çıkan ölümcül hatayla karşılaştırıldığında önemsizleşiyor. Alman halk ozanı ve pop şarkısı yazarı Robert Gilbert, 1933’te olan biteni unutulmaz o dört dizede şöyle tanımlamıştı:

*Kimse kapıları çalması gerekmiyor artık
Her biri üzerinde bir baltayla
Ülke zorbalıkla açık seçik serildi
Saçıldı bir salgının sırayeti gibi*

Heidegger bu “hata”yı çok çabuk fark etti ve o zamanın Alman üniversitelerinde görülene oranla daha fazla şeyi göze aldı. Aynı şeyi, yalnızca Almanya’da değil, başka pek çok yerde Hitler, Auschwitz, soykırım ve imhayı kalıcı anlamda topyekûn bir nüfus azaltma politikası olarak konuşmak yerine, kişisel tercih ve beğenilerine göre bu korkunç mezbeleliği beşeri bilimler ve düşünce tarihiyle stislemek üzere Platon, Luther, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Jünger ya da Stefan George’a atıfta bulunmayı seçen pek çok entelektüel ya da sözde akademisyen için söyleyemeyiz. Gerçekliği göz ardı etmenin günümüze gelene kadar bir meslek olup çıktığı söylenebilir. Bu bir kaçıştır; ancak, mezbelelik sakininin kendisini tümüyle ilgisiz hissedeceği türden bir tinselliğin derinliklerine kaçış değil, kavram ve fikirlerin hayaletvari dünyasına doğru bir kaçış... Bu dünya, belgelerde sabit ve deneyimlenen dünyadan epeyce uzaklara, “soyut” a doğru sıvışmıştır; öyle ki, düşünürlerin



“Basit olanı merak edebilme becerisi”, en azından zaman zaman, tüm insanlarda halihazırda bulunan bir beceridir. Öyleyse, geçmişteki ya da günümüzdeki düşünürleri ayırt ederken bakmamız gereken şey, düşünme becerisi mi geliştirdikleri, yoksa sözünü ettiğimiz meraktan yola çıkarak kendilerine uygun bir düşünme mi geliştirdikleridir.

beş yıl önceki on kısa ateşli ayın ardından kendi mirasının gösterdiği ikametgâha onu geri götüren darbenin şokundan öğrenecek ve düşüncesinde deneyimlediği şeyi sükûnetle belirleyecek kadar gençtir. Burada ortaya çıkansa iradedir; “iradeyi isteme” ve dolayısıyla da “güç iradesi olarak irade.” Modern çağda irade üzerine pek çok şey yazıldı; yine de Kant’a, Nietzsche’ye karşın iradenin özü hakkında pek düşünülmedi. En azından, Heidegger’den önce kimse bu özün ne ölçüde düşünceye karşı konumlandığını ve onu yok edici bir biçimde etkilediğini göremedi; çünkü düşünce dinginlik ve berraklık alanına aittir (*Gelassenheit*). Öyleyse, irade açısından bakıldığında, düşünür, ancak apaçık bir paradoks biçiminde, “irade olmayanı isteyeceğim” diyebilmelidir; çünkü yalnızca “bu yoldan giderek”, yalnızca “kendimizi istemekten vazgeçirerek” kendisi “bir irade konusu olmayan ‘düşünmenin özü’nü” arama gayesine kendimizi bırakabiliriz.¹²

görmekli fikirleri tüm kararlı yapılarını, tıpkı bulut oluşumlarında olduğu gibi birbirleriyle harmanlanmak ve giderek birbirlerine dönüşmek suretiyle bu dünya içinde kaybetmiştir.

12 Martin Heidegger, *Gelassenheit*, s. 32; İng. çev.: *Discourse on Thinking*, ss. 59-60.

Düşünörlere saygı duymaya eğilimli olan bizler, kendi ikametimiz dünya telaşının tam ortasında olmasına karşın, Platon ve Heidegger'in dünya işlerine karıştıklarında nasıl da tirana ya da *Führere* dönüştüklerini düşünmenin şaşırtıcı, hatta çileden çıkarıcı olduğı fikrinden zorlukla kurtulabiliriz. Bunun sebebini belli bir zamanın koşullarında aramak yersizdir; belki daha da yersiz, belli bir karakterin kendine özgü özelliklerini sorumlu saymaktır; çünkü bu, daha çok, Fransızların "zanaatkâr deformasyonu" dedikleri türden bir şeydir. Tiranca bir tutuma yatkınlık teorik olarak pek çok büyük düşünürde bulunabilir (Kant önemli bir istisnadır). Eğer bu yatkınlık bu düşünürlerin yaptıklarında (eylemlerinde) gösterilemiyorsa, bunun tek nedeni, çok azının "basit olanı merak etmenin ötesi"ne yürümeye ve "bu merakı, kalıcı ikametgâhı olarak kabul etme"ye niyetli olmasıdır.

Sonuçta, bu az sayıda düşünürü kendi zamanlarının rüzgârının nereye taşıdığının bir önemi yoktur; çünkü Heidegger'in düşüncesi yoluyla esen rüzgâr—tıpkı binlerce yıl öncesinden Platon'un eserlerinden bize doğru savrulan rüzgâr gibi—düşünürün yaşadığı çağın eseri değildir. Antikçağlardan gelmektedir ve geride bıraktığı mükemmel bir şeydir; tüm mükemmel şeylerde olduğu gibi, dünyamızı âdeta özüne geri götürür.

çev. ÇETİN BALANUYE

Kaynakça

- Arendt, H., "Martin Heidegger at Eighty", *The New York Review of Books*, İng. çev. A. Hofstadter, cilt 17, sayı 6, Ekim, 1971.
- Heidegger, Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1947.
- Heidegger, M., *Gelassenheit, Gesamtausgabe*, Pfullingen, Neske, 1957 (İng. çev.: *Discourse On Thinking*, çev. John M. Anderson ve E. Hans Freund, Harper & Row, New York, 1966).
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1957.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1953 (İng. çev.: *An Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, Yale University Press, New Haven, Conn., 2000).
- Hofstadter, A., "The Thinker as Poet", *Poetry, Language, Thought*, Harper & Row, New York, 1971.

Doğa hukukundan dünya tarihine

Hegel'in sistematik felsefesinin şekillenişinin, çağdaşı İngiliz ulusal ekonomi teorisini alımlarken bilincine vardığı sorunlar tarafından belirlenmiş olduğuna ilişkin tez, Georg Lukács'ındır. Hegel'in felsefesinin özü itibarıyla Fransız Devrimi deneyiminin işlendiği felsefe olduğuna dair tez ise Joachim Ritter'e aittir. Doğru anlaşılmalıdır ki, her iki tez de spekülatif felsefenin siyasi içeriğinin açığa çıkarılması gerektiği talebinde birleşir.¹

Bu siyasi içerik, Hegel'in devrim karşısında sergilemiş olduğu tavırda yatmamaktadır—en azından ilk etapta değil. Bu içerik, kendisini daha çok, ona göre dünya tarihinin kavranacağı mantıki form olarak diyalektiğin sistem karakterinde göstermektedir. Hegel, diyalektiği, “eski metafizik”in eleştirisiyle geliştirmiştir. Bu, onun felsefesinin Fransız Devrimi'ne bir tepki olarak kavranması gerektiğine dair ilk bakış açıdır.² Hegel, metafiziğin ezeli-ebedi hakikatlerini zamanın işlevlerine taşımış ve böylece bir zamansallık ve tarihsellik ontolojisi tasarımı ortaya çıkarmıştır.³ Bu, onun eserine devrimin sorunlarının yansıdığı ikinci bakış açıdır. Hegel'in, kendini metafizik eleştirisinin ve ontolojinin tarihselliğinin teorik formülasyonunda bulan erken yazılarında çoktan görülebilen edimsellik deneyimi (*Wirklichkeitserfahrung*),

1 Georg Lukács, *Der Junge Hegel, Werke*, cilt 8, Neuwied ve Berlin, 1967; Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a/M., 1977, s. 183vd.

2 H.H. Holz, “Hegels Metaphysik-Kritik als Reflex der französischen Revolution”, *Colloquium Jenense Heft 8: Französische Revolution und deutsche Klassik*, Weimar, 1989, s. 41vd.

3 H.H. Holz, “Hegels Metaphysik und der Geist der französischen Revolution”, *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie - Societas Hegeliana*, cilt 7, Mailand, 1991, s. 21; ayrıca bkz. Riflessioni sulla filosofia di Hegel, Neapel, 1997.

yeni bir hukuk, devlet ve tarih anlayışından hareket etmektedir. Bu da üçüncü bakış açısidir ve her üçü de Hegel'in felsefesinin birliğini oluşturur. Bu felsefe, *yeni metafizik olarak* siyasi bir felsefedir.

Böylece varlığın zaman-üstü metafiziksel belirlenimlerinden, varlığın zamansallığının kendisini dışa vurup gösterdiği “kavramın sürekli-belirlenimi”ne (bunun teorisi diyalektiktir) geçiş, kendini metafiziğin siyasileşmesi olarak gösterir. Hegel'in geleneksel metafizik eleştirisine temel oluşturan metafiziğin anlam değişiminin dışavurumu, metafiziğin bir özgürlük teorisine dönüştürülmesi ve dünya tarihinin “özgürlük bilincinde ilerleme” olarak kavranmasıdır. Burada Hegel, ilkin Hobbes'ta görülen ve aynı zamanda antropolojik-metafiziksel ve devlet felsefesi olan siyasi olanın sistematigiyle başlayan—ki bu da, bireyin öznelliğinden toplumsal yapının nesnellğine geçiş anlamına gelmektedir—ve de Rousseau ile Kant üzerinden burjuva çağının toplum teorisine,⁴ pratiğe, eş deyişle Fransız Devrimi'ne ulaşan bir gelişmenin sonucunu çıkarmaktadır. Bu bakımdan, Hegel'in felsefesi bu gelişimin son ve biçimlenmiş en gelişkin basamağıdır; çünkü o, özgürlük teorisinde bulunan öznел *liberum arbitrium* [keyfi özgürlük—çev. n.] ile nesnel zorlamalar arasındaki dikotomiye nesnel tin kavramının içinde çözmüştür: “Bir dünyanın edimselliği haline dönüştürülmüş özgürlük, *zorunluluk formunu* almaktadır. Onların tözsel ilişkisi, özgürlük belirlenimlerinin sistemi ve *iktidar* olarak görünen ilişki, *tanınmış olma*, eş deyişle onun bilinçteki geçerliliğidir.”⁵

Özgürlüğün ne olduğu kendisini öznел tinden nesnel tine geçişte göstermektedir⁶ ve sadece onun nesnelleştirilmesinde *edimsel* (*wirklich*) olarak belirlenebilir. Bundan dolayı özgürlük, öznел tin teorisinin sonunda “soyut ide” olarak görünmektedir ve onun edimsellik (*Wirklichkeit*) olarak varlığı ilkin nesnel tinin içeriğinin gelişiminde ortaya konmaktadır. Böylece, *Ansiklopedi*'de öznел

4 Bkz. Manfred Riedel, “Freiheitsgesetz und Herrschaft der Natur: Dichotomie der Rechtsphilosophie”, *System und Geschichte, Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt a/M, 1973, s. 96vd.; Hobbes'a ilişkin bkz. Demetrio Neri, *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Napoli, 1984; Leo Strauss, *Hobbes' Politische Wissenschaft*, Neuwied ve Berlin, 1965; Peter J. Opitz, “Thomas Hobbes”, *Zwischen Revolution und Restauration*, yay. haz. Eric Voegelin, Münih, 1968, s. 47vd.; Demetrio Neri, “Vernunft, Politik und Friedensfrage bei Thomas Hobbes”, *Dialektik*, sayı 15, Köln, 1988, s. 68vd.; Stefan Smid, “Ordnung und Freiheit. Frieden und Bürgerkrieg von der Lehre von Thomas Hobbes her betrachtet”, *Dialektik*, sayı 15, Köln, 1988, s. 85vd.; Demetrio Neri, “La teoria dell' obbligo in Thomas Hobbes”, *Quaderni dell' Istituto Gulvano della Volpe*, Messina, 1978, sayı 1, s. 173vd.; daha eski bir analiz için bkz. Karl Pollak, “Thomas Hobbes und der Staat”, *Sinn und Form*, sayı 6, 1950, s. 133vd.

5 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie, Werke*, yay. haz. Moldenhauer ve Michel, cilt 10, Frankfurt a/M, 1986, s. 303, §484.

6 A.g.e., s. 300vd., §481vd.

tinin gelişimi her ne kadar “Özgür Tin” alt bölümü ile son bulsa da, bunun koşulu, tinin—özneliğin kendi kendisine gelmesinin sonucu olarak—daha sonra “kendisini nesnellığe dönüştürmek için belirlenmişliği”dir.⁷ Edimsel özgürlüğün bu oluşturulma süreci dünya tarihidir ve bundan dolayı nesnel tin teorisi dünya tarihi ile son bulmaktadır. Bu dünya tarihinde insan toplumunun kendisine hukukta, ahlakilikte ve törellikte biçim veriş i gerçekleşmektedir.⁸

Bu devinim, tinsel tözün kurtuluşunun yoludur, dünyanın mutlak son amacının içinde kendisini tamamlayan eylemidir. Bu amaç ilkin sadece *kendinde* olan tini bilince ve öz-bilince, böylelikle de kendisini açığa sermeye, kendinde ve kendi için olma edimselliğine (*Wirklichkeit*) götürmekte ve kendisine dışsal *genel, dünya tini* olmaktadır.⁹

Eklenen not, dünya tininin kendisini “zamanda ve dış-varlıkta, böylelikle de tarih olarak”¹⁰ oluşturuyor olduğu yönündeki belirleme, açık bir biçimde, ebedi varoluş metafiziğinin zamansal varlığın diyalektiğine dönüştürüldüğüne işaret etmektedir.

Nesnel tin teorisinin hukuk ve devlet teorisi ile *özdeş olduğu* vurgulanmak zorundadır. *Ansiklopedi*’nin (“Nesnel Tin”) 483 ile 552 arasındaki paragrafları, ne daha az ne daha çok, kapsam ve konu belirlemesi açısından tam da “hukuk felsefesi”nin kendine nesne edindiği alanı kapsar. Nesnel tinin, öznel edimlerin toplumun tümüne yayılan dolayım ve durumu ile özdeşliği, özgürlüğün Hegel’de sadece genellik düzleminde gerçekleşebileceği konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmaz. “Tekil iradenin akılsal irade ile birliği... özgürlüğün yalın edimselliğini mümkün kılar. Özgürlüğün yalın edimselliği (*einfache Wirklichkeit*) ve onun içeriği düşünceye ait olduğu için ve bu kendinde bir *genellik* olduğu için, içerik asıl belirlenimine sadece genellik formunda sahip olur.”¹¹

Hegel, Rousseau’nun toplum teorisinde (*volonté de tous*’nun karşısında) *volonté générale*’in özel niteliğinin keşfedilmesini büyük bir başarı

7 A.g.e., s. 301, §482.

8 A.g.e., s. 302, §482A: “Eğer idenin bilgisi, eş deyişle insan bilgisi, onun özü, amacı ve nesnesi özgürlük ise, spekülâtif ise, bu durumda bir bütün olarak bu idenin kendisi insanların edimselliğidir; onlar buna bundan dolayı *sahip* değildir, tersine onun *kendisidirler*... Ama bu özgürlük içeriğine ve amacına sahip olan özgürlük ilkin sadece kavramdır, tinin ve yüreğin ilkesidir ve kendisini nesnellığe, hukuksal, törel ve dinsel ve de bilimsel edimselliğe geliştirmek için belirlenmiştir.”

9 A.g.e., s. 347, §549.

10 A.g.e., s. 347, §549.

11 A.g.e., s. 303, §385.

olarak görmüştür. Buna karşın, onun toplumsal sözleşme konstrüksiyonunu reddetmiştir.¹² Çünkü (akılsal ve böylece özgür olarak) tekilin dolayımlanan genelliği, bireylerin dolaysız uzlaşımı ile gerçekleşmez; aksine, “bireylerin arkasında” yapılanan dışlaşmaların ve çoklu etkileşim bağlamlarının sonucu olarak gerçekleşir. Her koşulda bir öznellik teorisi, örgütlenmeler ve kurumlar teorisinde (zorunlu olarak felsefi anlamda) kapsanıp aşılmalıdır. “Hukuki olan ve ahlaki olan kendileri için varolamaz ve törel olanı (aile, sivil toplum, devlet—H.H.H.) taşıyıcı ve temel olarak almak zorundadırlar.”¹³

Zira, kendini işbölümüne dayalı üretimin özneler-arası dolayımının genelliği içinde kurmayan hiçbir öznellik yoktur; o halde, o bu dolayımın süreci olarak örgütlenmelere ve örgütlenmelerin sürekliliği için de kurumlara gereksinim duyar. Bu düşünce, Hegel’in hukuk felsefesine ve devletin işlevine ilişkin anlayışına dayanır. Devlete ilişkin bu genel kavramın Prusya Devleti’nde şekillenen özel gerçekliğiyle hiçbir alakası yoktur.¹⁴ *Hukuk Felsefesi*’nin¹⁵ geliştirilmesi tamamlanmış devlet teorisinin kökeni, Hegel’in Jena dönemindeki “Real Felsefe”sine (*Realphilosophie*) ve ondan önceki siyaset ve din felsefesine dair elyazmalarına dayanır. Burada Hegel, adım adım tekilin genelliğine dair sistematik bir kavram geliştirir: Bireysel öznelerin emekte “dışlaşması”, içinde bireysel öznenin kendisinin bundan böyle yalnızca bir moment olarak varolan nesnel tinin biçimlerini meydana getirir. Georg Lukács, bu diyalektiğin basamaklarını Hegel’in gelişim çizgisinde birbirinden ayırır ve Jena dönemi için geçerli şu sonuca ulaşır:

Emeğe ilişkin Hegelci betimleme göstermiştir ki, emek olgusunun kendisi, doğal olanın dolayımsızlığı karşısında genelliğe yükseliş anlamına gelir... İnsan emekte kendinden yabancılaşır, Hegel’in dediği gibi,

12 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Werke*, cilt 20, yay. haz. Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986, s. 307: “Doğanın özgürlüğü, özgürlük istidadı edimsel özgürlük değildir; çünkü devlet özgürlüğün ilk gerçekleşmesidir... Devlet, tek tek bireylerin keyfiyetini karar altına alan bir teşkilat değildir.”

13 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie, Werke*, cilt 7, yay. haz. Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986, s. 291, Zusatz (§141); ayrıca bkz. Georg Ahrweiler, *Hegels Gesellschaftslehre*, Darmstadt/Neuwied, 1976.

14 Georg Lukács, bunu, *Genç Hegel* kitabının değişik yerlerinde romantik tarihçiliğe ve onun takipçileri Sağ-Hegelcilere karşı daima özel bir vurgu ile belirtir.

15 Hegel’in *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* eserindeki çift başlık, eserin hukuka ilişkin siyasi teori olduğunu göstermektedir.

“kendine şeyleşir.”* Burada bireyin dilek ve eğilimlerinden bağımsız olan ve bireylerin karşısında yabancı ve nesnel olarak duran emeğin nesnel, kendi yasallığı dile gelir. Emek aracılığıyla insanda genel olan bir şey meydana gelir... İnsanın ilk olarak istekleri ile onların gerçekleşmesinin arasına emeği katmasıyla, böylelikle doğal dolayimsızlığı kırmasıyla, Hegel’e göre o, insan *olur*.¹⁶

Denilebilir ki, Hegel’e gelinceye dek Johann Gottfried Herder ya da Friedrich August Carus tarafından insanlığın *gelişim tarihi* (insanın öze dair özellikleri (*Wesenseigenschaften*)) olarak ele alınan ve teorik olarak ekonomi ile temellenen genel antropoloji,¹⁷ bu bilgiyle birlikte, bu gelişimin ilkesini ve hareket ettiricisini doğaya müdahale yoluyla gerçekleşen insanın kendi kendisini yaratmasında görmüştür (Marx buna “doğayla madde değişimi” der) ve böylelikle emeğe dayalı ilişkilerin türevleri, insan olmanın tarihselliğinin göstergesi olarak kavranmıştır: Mal üretimi, işbölümü, meta değişimi, pazar. *Metaphysica specialis*in [özel metafiziklerin—çev. n.] tüm alanı, böylelikle kendi içinde farklılaşan ama ilk gerekçelendirmesini (Engels’in dediği gibi, “son tahlilde”) politik ekonominin birlikli alanında bulan bir şeye dönüşür. Marx bundan yöntemsel ve sistematik sonuçlar çıkarmıştır.

Lukács’ın katkısı, metafizikten toplumsal eylemlerin siyaset felsefesine doğru bu Hegelci dönüşümün kökeninin, İngiliz ekonomisinin, özellikle de Adam Smith’in ekonomisinin alımlanmasında yattığını ve aynı zamanda da, Hegel’in kavram diyalektiğinin maddi temelini göstermiş olmasındadır.

Bununla Hegel, toplumsallığın kökensel koşulu olarak “gereksinimler sistemi”ne gönderme yapar. Gereksinimler sistemi “özel gereksinim”den doğar. Özel gereksinim, “nesnellliğini, ihtiyacın giderilmesini a) başka gereksinimlerin ve *iradelerin mülkiyeti* ve üretimi olan dışsal bir şeyin dolayımı ve b) dolayımlananın her iki yönü olarak etkinlik ve emek aracılığıyla kazanır.”¹⁸ Toplumsal süreçlerin diyalektiği böylelikle özel gereksinimlerin *dolayımına* kaydırılır. “Böylece Hegel’in gözünde kapitalist toplum, nesnel, kendi yasasını kendi koyan bir bütün haline gelir.” Lukács Hegel’den alıntılar:

* Burada “kendine şeyleşir” olarak çevrilen tabirin Almancası “sich zum Ding”dir ve insanın emekte nesnesini işlerken aynı zamanda kendi kendisini de refleksiyonunun konusu haline getirdiğini belirtmektedir—ed. n.

16 Georg Lukács, *Der Junge Hegel*, ss. 409 ve 405vd.

17 J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 cilt, Riga, 1785-1792; F.A. Carus, *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, Leipzig, 1809.

18 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §189; gereksinimler sistemi için daha genel olarak bkz. §189vd.

Bu sistemde hükmeden, gereksinimlerin ve onların giderilme şeklinin bilinçsiz, kör bütünü olarak görünür... Doğru dengenin kendisini kısmen önemli olmayan sarsıntılar altında barındırması, eğer denge dışsal koşullar tarafından bozulmuş ise, büyük sarsıntılardan sonra kendini tekrar kurması, kısmen kendiliğinden doğa tarafından gerçekleşir.

Lukács sonrasında şöyle devam eder:

Bir başka deyişle Hegel, Smith gibi, kapitalist ekonomiyi kendi dinamiğiyle devinen, aksaklıklarını kendisi koruyarak aşan bir sistem olarak görür. Hegel'in, 1801'de bu aksaklıkları "dışsal koşullar" olarak ele aldığı ve kapitalist gelişimin diyalektiği olan krizler olarak görmediği kendiliğinden anlaşılır.¹⁹

Oysa ekonomik dengenin kendini düzenlemesi Adam Smith için bu denli kendiliğinden anlaşılır değildi. Doğan Göçmen, Smith'in, doğal-antropolojik (*naturanthropologisch*) olarak gerekçelendirilen gereksinimler kategorisi karşısına emeğin ekonomik-antropolojik (*ökonomisch-anthropologische*) kategorisini alansal-ontolojik (*regionalontologische*) temel ilişki olarak koyduğunu yeni gösterdi. Göçmen, Smith'ten şöyle alıntılar: "Emek, açıkça görülüyor ki, farklı malların her zaman ve her yerde ona göre karşılaştırıldığı tek genel ve aynı şekilde tek kesin değer ölçüsüdür." Ve Göçmen şöyle devam eder:

Bundan dolayı, eğer biz temele sadece farkları almayıp aynı zamanda değişim ilişkilerindeki eşitliğe bakacak olursak, insan emeğine gönderme yapmak zorunda kalırız. Ama eğer farkın nedenini bilmek istiyorsak, o zaman da Smith'in dediği gibi özel emeğe ("particular work") ya da Marx'ın adlandırdığı gibi somut emeğe gönderme yapmak zorunda kalırız. Eşitlik temelinden baktığımızda ise, genel ya da soyut emeğe gönderme yapmak zorundayız, çünkü insanlar sadece çiftçi veya demirci olarak somut emek aracılığıyla üretmez, aynı zamanda insan olarak üretir.²⁰

Evrensel antropolojik (*universalanthropologischer*) sabitler olarak soyut eşitlik ve genel emek ilkesinden özel olan ve işbölümüyle düzenlenmiş emeğin somut formlarına geçiş temelindeki ekonomik üretim ilişkileri, tarihsel bir şekilde,

19 Georg Lukács, *Der Junge Hegel*, s. 414.

20 Doğan Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, Tauris Academic Studies, Londra/ New York, 2007, s. 100.

iktidar ilişkileri olarak kendini gerçekleştirir ve iktidarın ölçütü birinin elinde tuttuğu zenginliğin alım gücüdür; öyle ki, bu zenginlik ancak dolaylı olarak siyasi iktidara dönüştürülebilir.²¹

Marx'ın soyut ile somut emek arasındaki ayrımı, eş deyişle antropolojik evrensellik ile tarihsel formun belirlenmişliği arasındaki ayrım Smith karşısında bir ilerlemedir, hele Hegel karşısında zaten bir ilerlemedir. Ama Marx'ta da şu düşünce aynı kalır: Emekte, —soyut kategorinin gerçek nesnesi (*Realobjekt*) olarak—insanın türsel varlığı kendini gerçekleştirir. İşbölümüyle gelen üretim süreci ve ürünlerin değişimini üretim araçlarının tarihsel gelişim düzeyine ve değişim aracına göre garanti altına alan kurumlar, artık bireysel edimlerin toplamına dayanmazlar, aksine insanın türsel varlığını temsil ederler. İnsanın bireysel gereksinimlerinin giderilmesine yönelik istekleri sadece toplumsal üretime yönelik genel irade aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Bu yüzden, nesnel tinin dünyası toplumsallaşma formlarının—hukukun ve törelliğin (aile, sivil toplum ve devlet)²²—dünyasıdır. Nesnel tin öğretisinin ikinci bölümü, eş deyişle ahlakilik, “tekil, kendi için olan irade” alanıdır. Bu alan, ortaya konulan yasa aracılığıyla yabancı belirlenimin (*Fremdbestimmtheit*) olumsuzlaması olarak “kendinde genelin karşıtında”, akıldan hareketle öz-belirlenim yoluyla—bu ilkin bireysel de olsa—geçerlilik elde etmelidir.²³ Bu öz-belirlenim, “tekil iradeye ortaya çıkışı henüz irade kavramıyla özdeş olarak ortaya konmadığı için, ilişkilerin (*Verhältnisse*) ve olması gereğinin (*Sollen*) ya da talebin (*Forderung*) ahla ki duruş noktasıdır.²⁴ Akıldan hareketle öz-belirlenim *özgürlük* olarak adlandırılır ise, [bu] özgürlük kendini kendi kavramında ilkin toplumsal anlamda ortak etkinlikte geliştirir. Dolayısıyla, “bu (genel ile tekil arasındaki—H.H.H.) karşıtlığın kapsamı aşılması, olumsuzlamanın olumsuzlaması yoluyla, kendini *kendi dış-varlığı içindeki* irade olarak belirler; öyle ki, sadece kendinde özgür irade değildir, aynı zamanda kendisi içindir, kendini kendisi ile ilişki içindeki olumsuzluk olarak” belirler ve türün edimsel (*wirkliche*) birliğini yaratır.²⁵

İradenin özgürlüğü bu yüzden çıkış noktasıdır, ancak hiçbir şekilde Hegel'in toplum teorisinin anahtarı değildir. Bu belirlenmelidir; zira on sekizinci yüzyılın özgürlük kavramından hareket eden, Rousseau ve Kant'ın ufkundan anlaşılan Hegel yorumu, özgürlük metafiziğini öznel tinden yola

21 Adam Smith, *Eine Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, cilt 1, Akademie-Verlag, Berlin, 1963, s. 41.

22 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, §§483-552.

23 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §104.

24 A.g.e., §108.

25 A.g.e., §104.

çıkarak temellendirmek, eş deyişle Hegel öncesi konuma geri düşmek zorunda kalırdı; bu durumda ahlakiliğin devlet ve tarihten koparılması, ayrı ve üst üste duran konumlar olarak kullanılması gerekirdi ki, Hegel buna özellikle vurgu yaparak karşı çıkmıştır. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin anlaşılması için, Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nin tersine, Hegel'de hukukun bireyin keyfilliğini onaylamadığı ve onu kısmi karşılıklıla sınırlamadığı, tersine özgürlük kavramının yaratılmasında ve kavram olarak özgürlüğün gerçekleştirilmesinde keyfiyeti *aştığı* düşüncesi bana temelmış gibi geliyor. Hukuk "esasen bir varolanın *özgür irade oluş*" biçimidir. Hegel, Rousseaucu özgür irade kavramına değindiği paragrafta düştüğü dipnotta bunu şöyle vurgular:

Hukuka dair yukarıda zikredilen bu tanımlama, özellikle *Rousseau*'dan beri yaygın [bir] örüşü ifade eder. Buna göre, kendinde ve kendisi için olan akılsal irade olarak iradenin ya da *hakiki tin* olarak tinin değil, *tikel* birey olarak, kendine özgü keyfilliği içinde tekil kişinin iradesi olarak irade ve tinin tözsel temel ve ilk [etken] olduğu varsayılır. Böylesi bir görüş spekülâtif düşünceden tamamıyla yoksundur ve felsefi kavram tarafından reddedilmiştir; çünkü bu görüş, [insanların] kafasında ve gerçeklikte olgular yaratmıştır—ki, bunların korkunçluğunun bir benzeri yalnızca kendini dayandırdığı düşüncenin yüzeyselliğinde mevcuttur.²⁶

Böylelikle Rousseau'nun *volonté générale* kavramı, "özgürlüğün insanın niteliği olmasıyla insan özgür iradeye sahiptir"²⁷ [düşüncesiyle] her ne kadar genele yönelik doğru perspektif sunsa da, yanıltıcıdır; çünkü Hegel için özgürlük, kavramın [kavram olarak—çev. n.] düşünülmesinde yatmaktadır—ve bu düşünce, tek tek kişilerin iradesinin öznelliğini kapsayıp aşan bir iradedir. Zira öznellik ve ahlakilik sadece kavramın alt momentleri olarak özgürlüğün edimselliğini (*Wirklichkeit*) ortaya çıkarmada işlev kazanır. Onlar, kendi için alındığında, dışsal refleksiyonla birbirleriyle ilişkilenen tikelin (ve o halde tikel olarak genel altında yer alması gereken ilkelerdir) ilkeleridir. Hegel, *Mantık Bilimi*'nin yöntemine dair önceden yapmış olduğu bir gönderme ile bunu açıklar:

Burada sadece şu kadarını belirtelim: Sınırlı ve sonlu olanın doğası—ve burada bunlar, soyut olan, *olması gereken* iyi ve aynı zamanda soyut olan, sadece *iyi olması gereken* öznellik—*kendisinde* karşıtını... barındırır; ama onlar tek-yanlı alındığında henüz *kendinde* olarak *ortaya konamamış* olur. Bu ortaya konulmuşluğa onlar kendi olum-

26 A.g.e., s. 80 (§29).

27 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, s. 306.

suzluklarında, onların... kendi kendilerini kapsayıp aşmalarında ve böylece momentlere, *kavramın* momentlerine... indirgendiklerinde ulaşırlar.²⁸

Kişinin özgürlüğü tam da henüz kendi kavramını gerçekleştirememiş varlığın parçalanmışlığından çıkan geçici ve kısmi bir özgürlüktür: “Eğer özne törel olsaydı, o zaman öznellik ortadan kalkardı, böylece iyi olan doğadan geçerli olurdu ve öznenin özgürlüğü ortadan kalkardı; özne yalnızca mücadelede özgürdür.”²⁹ Hegel’in antik polisi dikkate alarak belirttiği gibi, yabancılaşmadaki bu bireysel özgürlük *aslında özgürlüksüzlüktür*: “Özgür halklar sadece bütüne dair bilince ve etkinliğe sahiptir, modernler kendileri için tekil olarak özgür değildir, —*burjuva* özgürlük genelin yokluğudur, tecrit etme ilkesidir.”³⁰

Dolayısıyla, özgür irade aslında *Hukuk Felsefesi*’nin başlangıcında yer alır; ancak *Mantık*’ın başlangıcındaki yalın belirlenmemiş varlıktan ya da *Fenomenoloji*’nin başlangıcındaki düşüncenin kendi yolunu bulmak için hesaplaşıp kurtulmak zorunda olduğu duyusal kesinlikten farklı olmasızın. Şöyle deniyor: “Kendinde ve kendi için özgür irade... bir *öznenin kendinde tekil* iradesi... dir.”³¹ Ancak Hegel’i sadece dönemimizin özne fetişizmi ön-anlamasıyla (*Vorverständnis*) okuyanlar, bu tanımlamayı özgürlüğün olumlu belirlenimi olarak anlayabilir. Ne var ki Hegel için tam da bunun *karşıtı* söz konusudur: Genelden ayrılma, gelişigüzellik, özsüzlük. “Kendinde ve kendi için özgür irade”nin hakiki özgürlük ile ayrımını Hegel düştüğü şu kenar notunda belirtmiştir: “Onun gerçekliğinin ve nesnellüğünün kendisinden hareketle belirlenmiş henüz hiçbir içeriği yoktur.” Ekte (*Zusatz*) bu düşünce şu şekilde tamamlanır: “Burada belirliliği oluşturan şey soyut özdeşliktir. İrade, böylelikle tekil irade, *kişi* olur.” Otuz beşinci paragrafın kenar notlarında da Hegel, küçümseyici şekilde bir açıklama getirir: “Bunu ya da şunu isterim, gereksinimler, maymun iştahlılık, ansızın akla gelen şey. Ona kimsenin saygısı yoktur, herkes tikel iradedir.”³² İradenin nesnel tinin *ilkesi olamayacağı*, onun kavrama giden yolda ancak

28 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, s. 286, §141A.

29 Bkz. G.W.F. Hegel, “Vorlesungsnachschrift von Griesheim zur Rechtsphilosophie”, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cilt 4, yay. haz. K.H. Ilting, Stuttgart, 1974, s. 391.

30 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, yay. haz. Moldenhauer ve Michel, *Werke*, cilt 19, Frankfurt a/M, 1986, s. 228.

31 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, s. 92, §34.

32 A.g.e., §35’e Ek.

bir araç olduğu bundan daha açık söylenemez.³³ Hegel'in siyaset teorisi iradeciliğe (*Voluntarismus*) en ufak bir tahammül bile göstermez.

O halde hukukun *kuruluş* ilkesi olarak özgür iradeyle yetinilmemektedir. Her ne kadar kişiler arası hukuksal ilişkilerin oluştuğu³⁴ söz konusu etkinliklerin çıkış noktası olsa da, özgür irade “sadece öznel olma sınırlamasıdır, çelişkili ve *hikümsüzdür*.”³⁵ Bu yüzden o, zorunlu olarak kendi tikel içeriği olarak ona katılan tikel şeye saplanıp kalır:

Böylece o, kendi özgürlük alanını oluşturabilen kendinden farklı, aynı zamanda ondan *dolaysızca ayrı ve ayrılabilir* olarak belirlenmiştir... Bu, dışsal bir şeyde özgürlüğümün ilk gerçekliği (*Realität*), bu nedenle de kötü bir gerçeklik olsa bile, soyut kişilik, tam da kendi dolaysızlığında dolaysızlığın belirleniminden başka bir dış-varlığa (*Dasein*) sahip değildir.³⁶

İrade için istenen her zaman ona dışsal bir şeydir (ya da bir performanstır/etkinliktir). Böylelikle tikel iradenin hukuku, kişileri [bir] şeye sahip olma aracılığıyla tanımlayan şeylerin hukukuna dönüşür.

Benim bir şey üzerindeki hakkım, kavramı gereğince, salt bir sahiplik değildir; ancak bir *kişinin* sahipliği özel *mülkiyet*tir, hukuksal sahipliktir ve şeyleri özel *mülkiyet* olarak, eş deyişle kişi olarak sahiplenmek *yükümlülüktür*. Bu, görünüşün ilişkisine (*das Verhältnis der Ercheinung*), öteki kişinin ilişkisine eklenince, *ötekinin benim* hakkıma saygı gösterme yükümlülüğüne kendini geliştirir... Nesnel iradenin sonluluğu, bu bakımdan, haklar ile yükümlülüklerin farklı olduğuna dair yanılsamadır.³⁷

Hukuk düzeni, —pozitif hukuk biçiminde, yani formel olarak—tikel iradenin (kişilerin) hak ve yükümlülüklerini birbirleri karşısında düzenler. Tikelin [diğer tikellerle karşılıklı] ilişkisinde daha başlangıçtaki (*a limina*) devinim formudur. “Soyut hukuk” olarak o, henüz ilişki formunun bizzat kendisi değildir.

33 Bkz. Klaus Peters, “Der Begriff ist das Freie”, *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, cilt 2, Köln, 1986, s. 244vd.

34 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, s. 95, §35'e Ek ve ayrıca bkz. §36.

35 A.g.e., s. 98, §39.

36 A.g.e., s. 102, §41. Burada Marx'ın fetişizm çerçevesinde aydınlığa çıkardığı yabancılaşma sorunsalı kendini göstermektedir.

37 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, s. 304, §§486A ve 486 (ana metin).

Bu yüzden de, hukuki düzen seviyesinde kendi edimsel biçimi ile işlevi arasında bir çelişki ortaya çıkar: *İdeal olarak* bu, tikellerin ona ait olduğu ve ondan çıktığı genel yasadır; *gerçeklik açısından* ise, tam da tikelin tikel olarak yasa olmasıdır, tikellik ilkesidir; öyle ki, farklı geçerlilik iddiaları arasında hakların birbirleriyle çatışmasıdır.³⁸ Bu çelişkiden hukukun tarihselliği çıkar; o, genel ile tikelin mantıksal ilişkisinden temelini alır ve bu mantıksal ilişki, edimsel olanın ontik durumunun biçimsel belirlenimidir.³⁹

Hukukun tarihsel olduğunu ve edimselliğin ontik durumundan temelini alan değişim ve gelişim sürecinde bulunduğunu söyleyen kavrayış, *Hukuk Felsefesi*'nin 30. ve 31. paragraflarında ifade edilmiştir. Hukukun tarihsel olduğu tezi hukukun asıl sistemini önceler; çünkü o, türetilen olarak en sonda, dünya tarihi üzerine olan alt bölümde belirebilir. Dolayısıyla, önce mantıksal genellik içinde geçerlidir (ve *Mantık Bilimi* aracılığıyla da temellendirilmiştir): “Özgürlük idesinin gelişiminin her aşaması kendine özgü hukukuna sahiptir. Çünkü o, kendine özgü belirlenimi içindeki özgürlüğün dış-varlığıdır.”⁴⁰ Genel hukuk ilkelerinin tikel belirlenimi bunu pozitif hukuka dönüştürür ve onun tek tarafılığına şart koşar; bunun sonucu olarak o, soyut ve formel hukuk olur:

Ancak hukukun *formelliği* (ve bunun yanı sıra yükümlülük) özgürlük kavramının gelişimindeki ayrımlardan meydana gelir. Formel, eş deyişle *soyut* ve bu yüzden de sınırlandırılmış hukukun karşısında tinin alanı ve aşamaları vardır ki, burada tin, *somut*, kendinde daha zengin, daha gerçek genel olarak, idesinde barındırdığı diğer momentlere kendi içinde belirlenim ve edimsellik vermiştir, daha yüksek bir hukuka sahiptir.⁴¹

Bu esnada, pozitif hukuk düzeninin birbirinin yerine geçen tek yanlılıkları ayrı ve rastlantısal olarak yan yana ve birbirinin ardı sıra durmamaktadır; aksine, “özgürlük bilincinde ilerleme” olarak tarihin içsel yasallığını takip ederler, yahut da, Hegel için aynı şey olan, “kavramın belirlenimi”, onun içeriğinin devamlı olarak daha öte açıklanışına doğru ilerler. Bu yüzden, hiçbir pozitif hukuk düzeni sadece “özgür iradenin dış-varlığının sınırlandırılması” olarak ele alınamaz; aksine, özgürlük kavramının tikel belirlenmesi de olsa, her şeyden önce pozitif olarak kavranmalıdır. “Kavramın daha üst

38 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, s. 83vd., §30.

39 Bkz. Hans Heinz Holz, “Filosofia speculativa e filosofia materialistica”, *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, sayı 1, Roma, 1983, s. 27.

40 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, s. 83, §30A.

41 A.g.e., s. 83, §30 (ana metin).

diyalektiği, belirlenimi sadece engel ve karşıt olarak ortaya koymak değil, aksine ondan *pozitif* içeriği ve sonucu çıkarmak ve kavramaktır; çünkü onu bir *gelişim* ve içkin bir ilerleme yapmanın tek yolu budur.”⁴² Hegel’in burada diyalektiğin genel formuna dayanarak ortaya koyduğu şey—hukuk formlarının tarihselliği—, daha sonra nesnel tin sisteminde adım adım çıkarsanmaya müsait olmak zorundadır.

Mantık Bilimi’ni önkoşan *Hukuk Felsefesi*’nin kavramın deviniminden türetilen sistematığında yalnızca belli belirsiz görülebilen şey—tarihsel hukuk tasarımının Fransız Devrimi’nin anayasa tarihi deneyimleriyle ilişkisi—, büyük bir açıklıkla ve dolaysız olarak Hegel’in erken dönem devlet felsefesi taslaklarında (: 1800/1802 tarihli Anayasa üzerine yazısında, 1802/1803 tarihli doğal hukuk incelemesinde ve *Törelliğin Sistemi*’nde) ortaya çıkar. Burada o dönemin tarihi (*zeitgeschichtlich*)* açısından Hegel’in toplum öğretisinin kökenlerini, motiflerini ve düşünce saiklerini aramak zorundayız ki, bu öğreti bunların nesnel tin öğretisi olarak doğmuştur. Bu, bize, diyalektiği birinden ötekine geçişin teorisi olarak geliştiren *Mantık Bilimi*’nin ortaya attığı sorunları devrim döneminin deneyimlerinden edindiğini gösterebilir.

Söz konusu anayasa üzerine yazı, daha 1799 yılındaki ilk taslağın önsözünde ve 1802 yılında [bu taslağın] tamamlanmış halinde devrimin meşruluğuna ilişkin argümanlar üstlenir. Bunlar, 1789’dan beri meclis üyesi olan tarihçi Constantin François Boisgirais Graf von Volney tarafından 1791’de Fransızca ve 1792’de Almanca olarak yayımlanmış *Méditations sur les Révolutions des Empires*’de (*İmparatorluğun Devrimi Üzerine Meditasyonlar*) sunulmuştur.⁴³ Volney, “devrimlerin genel nedenini açgözlülükte ve bu açgözlülüğün doyurulmasından kaynaklanan mülkiyetin (ve böylelikle de hukuki sıfatların) eşitsiz paylaşımında görmüştür.”⁴⁴

Bu esnada açgözlülük, insanlar arasında genel ve sürekli bir kavgaya sebep olmuştur. Bireylerin ve toplumların birbirlerine karşı bitmeyen

42 A.g.e., s. 84, §31A.

* *Zeitgeschichtlich*, halihazırdaki ve henüz geçmiş olan olayların yanı sıra, özellikle politik olayların araştırılmasına ve betimlenmesine ilişkin olanı niteler ki, bu bazen kişinin tüm yaşamı boyunca tanık olduğu olayları da kapsar—ed. n.

43 Constantin François Boisgirais Camte de Volney, *Les Ruines, ou Méditations sur les Révolutions des Empires*, Paris, 1791. Ayrıca bkz. J. d’Hondt, *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, Berlin, 1983.

44 A.g.e., bölüm 11. Ben burada elimde bulunan 5. baskıdan alıntılıyorum (bkz. Braunschweig, 1808, s. 42vd.).

saldırısını bu açgözlülük kıskırtmış, birbirini izleyen devrimlere ve yeni canlanan huzursuzluklara yol açmıştır... O, (eş deyişle açgözlülük—H.H.H.) uyum ve toplumsal barış görünümünü altında her devletin [kendisi] bağrında [ortaya çıkabilecek] bir iç savaşa sebebiyet verir. Bu iç savaşta, en yüksek güç adı altında iktidarı ele geçirmek, tutkularının keyfilğine göre her şeyi yağmalamak ve her şeyi boyunduruk altına almak için tarikat, toplumsal sınıf ve aile gibi ayrı ayrı topluluklara bölünmüş yurttaşlar durmaksızın çalışırlar. Ve bu müdahalenin tınısı (*dieser Geist des Eingriffs*), binlerce biçim altında olsa da, amacı ve itkisi bakımından aynı şekilde uluslara hep eziyet etmeye devam etmiştir.⁴⁵

Bu, Hegel’de de tamamıyla benzer bir şekilde ifade edilir: “Mülkiyet yasadan önce vardı ve yasalardan çıkmamıştır; tersine, bizzat kazanılan şey yasal hukuk haline getirilmiştir... Devlet, her zaman, sadece kendi iktidarının elinden kapılanı onaylamak zorundaydı.”⁴⁶ Gerçi Hegel, burada hemen tarihsel betimlemeden felsefi kategoriyal yargıya geçer:

Bireylerin devlet gücünden kendileri için elde ettiği pay, genelin iktidarının elinden alınmıştır... Tek özgürlük (*das allein Freiheit*) olarak adlandırılan bu inatçı tutumdan, bir genele saygı duymaksızın ve devlet otoritesi denilen şeyin az miktarda sınırlamasıyla, rastlantı ve doğaya göre diğerleri üzerinde iktidar halkaları oluştu; çünkü tek tek bireyler karşısında devlet gücü neredeyse hiç mevcut değildi.⁴⁷

Yalnızca bireylerin başarıları (*suum cuique*) ölçüsünde pay aldıkları genel (*das commune bonum*), devlet otoritesinin meşru kaynağıdır. Zira o, çeşitliliğin düzenli birliğini garanti eder. Hegel’e göre Alman Anayasası, diğer Avrupa devletlerinin anayasalarından şu bakımdan ayrılır: Tekiller bu genelliğin altına alınmamıştır—öyle ki, bu genellik kendisini hukuk düzeni olarak salt kurumsal uzlaşmanın üstüne çıkarır ve gerçekleştirir.

Avrupa hakları arasında en yüksek devlet iktidarı, içinde herkesin özgür ve kişisel payının bulunduğu genel bir gücü ve Almanlar bu özgür, kişisel ve keyfiliğe bağlı payı yasaların genelliğinde ve gücünde mevcut olan özgür, keyfilikten bağımsız paya dönüştürmek istemedi; aksine onlar,

45 A.g.e., ss. 42 ve 43vd.

46 G.W.F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands, Werke*, cilt 1, yay. haz. Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986, s. 454.

47 A.g.e., ss. 456 ve 467.

[almış oldukları] en son vaziyeti, yasaya karşı olmayan ama yasadışı olan keyfilik üzerinde kurmuşlardır.⁴⁸

Böylelikle Almanlar, tarihsel olarak devlet öncesi anayasal durumda kalmışlardır. Bu yüzden Alman İmparatorluğu, “şimdinin yaşamınca taşınmamakta”dır; o, insanlığın geçmiş bir oluşum aşamasındaki bir varoluş formunda kalmak konusunda direnir: “Zamanın seyri ve onun içinde gelişen oluşum, zamanın kaderi ile şimdinin yaşamını birbirinden ayırır.”⁴⁹ Ne var ki muğlak ve bugünden ayrılmış bir varoluş formu gerçek dışı olurdu ve bu yüzden o, çağdaş bir varoluş formunun ikame edilişi aracılığıyla bertaraf edilmek zorundadır: “Artık kavranılamaz olan şey... hiçbir zaman bizi hırslandıran ve etkileyen bir şey olamaz; aksine o, olması gereken olmayandır.”⁵⁰ Tikel iktidarı koruyan ve tikel çıkarları devletin amacı olarak ortaya koyan düzenin varolması, doğal hukuk kapsamında akıl karşıtı ve törellik dışıdır. Bu durum devrimi zorunlu kılar. Gerçekten de Hegel, yirmi-otuz sene sonra “Dünya Tarihinin Felsefesi Üzerine Dersler”inde düşünce çizgisini aynı örneğe dayandırmıştır:

O günkü Fransa’nın durumu, tüm düşüncelerin ve aklın karşısındaki ayrıcalıklıların karmakarışık bir toplamıdır, (...) bir haksızlık uygarlığıdır ki, buna dair bilincin başlamasıyla o, utanmaz haksızlığa dönüşür... Devletin tüm sistemi bir adaletsizlik olarak görünüyordu. Değişim zorunlu olarak şiddetliydi, çünkü yeniden yapılandırma hükümet tarafından gerçekleştirilmedi. Hukuk düşüncesi ve kavramı kendisini *bir* ke-rede geçerli kılmıştı ve bunun karşısında haksızlığın eski iskeleti hiçbir direniş gösteremezdi.⁵¹

Hegel’in devrim hakkını üzerine kurduğu “hukuk kavramı”, (görmüş olduğumuz gibi) a priori ve zamansız bir kendindelik değildir; aksine onun edimselliği (*Wirklichkeit*), öncelikle onun devriminin ve süregiden belirleniminin tarihsel topolojisi aracılığıyla gösterilebilir olduğu için, ihtilali meşrulaştırmak ve ona tarihsel kuvvet bahşetmek için olan ile olması gereken antitezi (*die Antithese von Sein und Sollen*) yeterli olmaz. Hegel, argümanından dolayı, eski kötü hukukun zamana aykırılığının ve varoluşunun gerçek dışılığının içeriksel dedüksiyonunu (*inhaltliche Deduktion*) icra etme gereği duymuştur. *Felsefi*

48 A.g.e., s. 466.

49 A.g.e., ss. 452 ve 465.

50 A.g.e., ss. 461 ve 463.

51 G.W.F. Hegel, *Werke*, cilt 12, yay. haz. Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986, s. 528vd.

olarak bu dedüksiyon, “yasadan başka her şey olur”⁵² şeklindeki pragmatik koşullarla kendini sınırlandıramaz; aksine o, toplumsal ilişkileri değiştiren ve anayasal düzenin devrilmesini gerektiren genel devinim ilkesini tarif etmek durumundadır. Ancak bu şekilde devrime ilişkin olumsuzluk olgusu tarih felsefesi açısından zorunluluk olarak gösterilebilir.

Hukuk ve devlet teorisinin insani yaşam formlarının tarihselliğiyle temellendirilmesi, nesnel tinin ortaya çıkışı ve kendini gerçekleştirmesi olarak devlet ve hukuk formlarının birbiri ardına gelişini betimleyen tarih felsefesine götürür (*Hukuk Felsefesi* §§341-60, *Ansiklopedi* §§548-52). Formasyon değişiminin tarihi (*Die Geschichte der Formationswechsel*), eş deyişle “dünya-tarihsel imparatorluklar”ın tarihi, dünya tininin olumsuz olmayan görünümüleri olarak, tinin özgürleşme aşamasındaki çözümlüşler olan devlet formlarını devrimlerin zorunluluğu olarak ortaya koyar. Sonucu açısından bakıldığında *Hukuk Felsefesi*’nin başlangıcı, üçüncü paragraftaki pozitif hukukun belirlenimleriyle kendi temelini kazanır.

İkinci paragrafta ise, dünya tarihi tasarımı hukuk kavramı gibi “verili olarak ele alınamaz”,⁵³ geliştirilmelidir. Bildiğimiz gibi, insani tarih, halihazırda kurulu toplumların içinde devindiği öğedir (*Element*) ve toplumların bu oluşumu, hukuk formlarının (ilişki biçimlerinin) gelişiminde meydana gelir.⁵⁴ Hukukun olagelişi ve tarihin zorunlu seyri, farklı toplumsal formasyonlardaki her özgülleşmeden önce bulunan, tüm toplumsal formasyonlara özgü olan genel koşullardan (Hegel bazen antropolojik diyor) türetilmek zorundadır. Bu anlamda, Hegel’in sistemin temeline koyduğu “toplumsal varlığın ontolojisi”nden bahsedilebilir.⁵⁵ Bu ontoloji, çekirdeğini, insanın tarihselliğinin ve “süregiden belirlenim”indeki (ve bu ilerleme anlamına gelmektedir)⁵⁶ tarihsel deviniminin doğa ilişkisinden çıkmasında, böylelikle de, tarihselliğin kategorilerini (somut tarih için form belirleyen ve [yine] somut tarihin olanakları olarak) *türetmesinde* bulur. İlk irade eyleminin dolaysız nesnesi, doğal bir ihtiyacı gideren şey ya da durumdur: “Kendi kendini

52 G.W.F. Hegel, *Werke*, cilt 1, yay. haz. Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986, s. 464: “Devletin çözülmesi kendisini mükemmel bir şekilde yasalardan başka her şeyin işleminde bilir.”

53 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, s. 508vd., §§352-60. Ayrıca bkz. H.F. Fulda, “Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel”, *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie - Societas Hegeliana*, cilt 2, Köln, 1986, s. 106.

54 Bkz. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, s. 303, §483.

55 Bkz. Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins-Hegels falsche und echte Ontologie*, Neuwied ve Berlin, 1971.

56 Bkz. H.H. Holz, “Bewegung-Veränderung-Fortschritt”, *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie - Societas Hegeliana*, cilt 5, Köln, 1988, s. 31.

belirleyen kavramın iradede koyduğu ayrımın belirlenimleri, *dolaysız* iradede *dolaysız* mevcut olan bir içerik olarak görünür—bu belirlenimler *dürtüler*, *eğilimler* ve *istekler*dir ki, bunlar yoluyla irade kendini doğa tarafından belirlenmiş olarak bulur.”⁵⁷ Hegel’in elyazması notlarında bu nokta daha açıktır: “Ben kendimi şu ya da bu şekilde belirli *buluyorum*—dürtülere *sahibim*—, [aynı zamanda] yeme ve içme gibi fiziksel gereksinmelere de sahibim—hayvanın da sahip olduğu gereklilikler.”⁵⁸ Modern deyişle *Condition humane* (insanlık durumu), ilk varoluş temelini (*Daseinsgrund*), insanın hayvani beden-dürtü-birliğinde bulur. Hayvani nesne ilişkisinin (*das animalische Gegenstandsverhältnis*)—ki, kendisini ihtiyaç ve hazzın dönüşümünde tüketir—ötesine geçilmesi için atılan ilk adım, emek aracılığıyla gerçekleşir. Hegel, bu dolayım sürecinin modelini, ilk olarak ve önceden tarih felsefesi perspektifinden *Törelliğin Sistemi*’nde tasarlar. Bu sürecin ilk aşaması, “tastamam mutlak özdeş olanın (*des ganz absolut Identischen*), bilinçsiz olanın, ayrılma (*Trennung*) ve duygu ya da *gereksinim* olarak bu ayrılmanın muhafaza edilip aşılmasıdır”; ikinci aşamada bu ayrılmanın karşısında ayrım (*Differenz*) oluşur, öyle ki bu ayrım negatiftir, bir başka deyişle ayrılmanın (*Trennung*) yok edilişidir. . . ya da çaba ve *emektir*; nihayetinde üçüncü aşama, “nesnenin yok edilmiş olmasıyla ya da ilk iki momentin özdeşliğiyle, bilinçli duyguyla, eş deyişle ayırmadan kaynaklanan *hazla* son bulur.”⁵⁹ İstek ve hazzın doğal ilişkisi, orta halka olan emek tarafından “tinsel” olana, bir başka deyişle genelleştirilebilir olana dönüşür; çünkü gereksinimin giderilmesi sonuç olarak bir ilk öncülünden ve bir ortadan (*Medium*) kurulabilir. İstek artık kolayca hazda yok olmaz (bu geçişte her ikisi de, tekil olaylar ya da durumlar olarak kalırlar); aksine, haz gereksinimi kapsar (böylelikle, her ikisi de, bu kapsamayı gerçekleştiren emekte “kurulan” genel bir ilişkinin üyeleri haline gelirler). Mantıksal kavramsal yan (kapsama) ve pratik nesnel yan (emek süreci) birbiriyle uyumlu hale gelir.⁶⁰

Emek etkinliğinden önce mevcut olan doğal gereksinimler, insani tarihin dışındadır. Böyle olmakla onlar, (türe özgü olsalar bile) bireysel gereksinimler olarak kalırlar. İlk olarak, bireylerin birbirleri dolayımıyla gerçekleştirdikleri edimde genelleşen tür etkinliği, insanı doğa olaylarından toplum tarihine yükseltir. Rosenkranz tarafından aktarılan Bern (Frankfurt?) dönemindeki fragmanlarda, bu konuda bilgi verici bir not bulunmaktadır:

57 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, s. 62, §11.

58 A.g.e., s. 62, §11. Hegel’in kendi kullandığı kitabına el yazısıyla düştüğü kenar notudur bu.

59 G.W.F. Hegel, *Sytem der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, yay. haz. Lasson, Leipzig, 1923, s. 418vd.

60 Georg Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins-Hegels falsche und echte Ontologie*, s. 26.

Her eyleyenin sadece bir parçasına sahip olduğu bir eylemin bütünü birçok bölüme ayrıldığı için, bütün ürün birçok tekil eylemden çıkan bir sonuçtur da. *Ürün, bir eylem değil, tersine, düşünülmüş bir sonuç olarak yaratılmıştır.* Bir bütün olarak eylemin bilinci, eyleyenlerin hiçbirinde [mevcut] değildir. Tarih yazıcısı bunu sonuçlardan yola çıkarak kavrar ve geçmişten bugüne kalanlara dikkat eder.⁶¹

Burada işbölümü, “tinsel olan”ın kökeni olarak kavranmıştır ve böylelikle türün öz-bilince ulaşması için tarihsel bir *terminus ante quem** verilmiştir.

Hegel’in buradan bir tarih ve toplum kavramına ulaşmasına ginceye dek daha uzun bir yol kat edilmesi gerekecektir. Bu kavram çerçevesinde üreten bireyler tür[ün oluşum] sürecinde öyle bir biçimde kapsanarak aşılır ki, ilk olarak bu, özgürlüğün anlamını tayin eder. Burada önce işbölümüne dayalı (tamamen döneminin ulusal ekonomisinin duruşundan) üretim, parçalı olsa da, eylemde bulunan bireysel öznelerle ilişkilendirilir. Ne var ki Hegel, salt tüketim için emeğin daha ileri götürülemeyeceğini çoktan kavramıştır. “Nesne tamamen yok edilir ise”, böylelikle “bu haz, salt duyuşsal haz” olarak kalacaktır; bu, “bireyin kayıtsızlığını ve boşluğunu yeniden üreten doyumdur... haz sadece negatiftir, çünkü haz, kendisinin mutlak tekilliğini korur ve böylelikle nesnel ve genel olanı yok etmeyi içerir.”⁶² Emek ilişkisinin genelliği ve süresi, ancak ürün bir sahip olmaya dönüştüğünde verilebilir. Hegel, bu tüketimden sahip olmaya geçişin üç aşamadan oluştuğunu düşünür:

Öznenin nesneyle olan ilişkisi, veya nesnenin istek yoluyla ideal olarak belirlenmesi, eş deyişle *sahip olma* (*Besitzergreifung*); sonrasında nesnenin formunun gerçekten yok edilişi, zira nesnellik ya da ayırım kalmaktadır—emek *erkinliğinin* kendisi; nihayet, ürüne *sahip olma* ya da ürünü, hem bir ilk ilişki yoluyla [eş deyişle yemek yerken tüketme] onun maddesine göre, hem de onun formunu ortadan kaldırmayı ve öznenin ona [yeni] bir form vermesini içeren ikinci ilişki [eş deyişle onun üzerinde çalışma] yoluyla (kendisi için gerçek) bir şey olarak yok etme olanağı—tamamıyla ideal [ya da salt öznel] kalan hazza geçiş olanağı.⁶³

Burada Hegel, bireysel özel mülkiyetin evrensel bir insan hakkı olarak gözüldüğü kanıtlama örneğini (*Argumentationsmuster*) geliştirmiştir. İnsan, ilk

61 G.W.F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, s. 466.

* Belirli bir tarihten sonra olabilen ama daha önce olamaz anlamına gelen terim—ed. n.

62 G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, s. 420.

63 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 421.

olarak sahip olma yoluyla, yani kendi ereklarının nesnel içeriğinin benimsenmesi aracılığıyla toplumsal, kendini belirleyen varlık olarak insan olur. Hegel, bu çıkış noktasını, “insanın tüm şeylere ilişkin mutlak *kendine mal etme hakkı* (*Zueignungsrecht*)” olarak koyutladığı (*postuliert*) için, daha sonra da korumuştur.⁶⁴ Bu, burjuva toplumunun soyut hukukunun temelidir. Buna şu ayrıntılı belirleme temel oluşturmaktadır: “Tekil olarak ben; —sadece keyfi istek (*Willkür*) topluluğu—böylelikle devletteki herkes *özgür* bireyler olarak [yer alır]... benim gerçekliğim özel mülkiyettir.”⁶⁵ Buradan hareketle Hegel, mülkiyet ilişkilerini yıkarak burjuva toplumunu ortadan kaldıramaz (zira mülkiyet ilişkileri, kişilerin kuruluşunun zorunlu koşuludur); aksine o, burjuva toplumuna hâkim olan anarşiyi, ilişkileri devlet işlevi üzerinden düzenlemekle dizginlemek zorundadır. Bu, devrim meclisinin yasamasının gelip dayandığı sınırın aynısıdır.⁶⁶

Ancak Hegel, kavramsal açıdan hazırlıkta bir adım daha ileriye gider: Emekte öznenin nesne ile olan ilişkisi *zamansal* bir ilişki olarak görünürken, gereksinim ve haz kendinde sonsuzdur. Her tekil olanın sadece bir parçasına katkı yaptığı ve bununla beraber her parçada kendi edimselliğinin (*Wirklichkeit*) temelini içerildiği emeğin bütünlüğü (*Die Totalität der Arbeit*), tüm bireylerin *formel* eşitliğini ve aynı zamanda karşıtlığını yaratır. Ben-öznelerin bireysel ayrımında hukuki kişilerin hukuki eşitliği, Fransız Devrimi’nin yasamasını yönlendiren söz konusu hukuk devleti kavramıydı. Hegel, bu hukuksal durumun kendinde devinen bir durum olmak zorunda olduğunu görmüştür; çünkü bu hukuksal durum, emeğin toplumsal deviniminin kurumsal formunu ortaya koyar: “Ancak, emeğin bütünlüğü eksiksiz bireyselliktir ve böylelikle karşıtların eşitliğidir; öyle ki, karşıtların eşitliğinde ilişki ortaya konulur ve kapsanıp aşılır, zamanda görünür olan tüm anlar meydana çıkar ve karşıtına döner.”⁶⁷ “İnsanların karşılıklı genel etkileşimi ve oluşumu” işbölümünün görünüş formudur ve toplumsal olarak birbirleriyle etkileşen bireyler, bu ilişkilerin edimsel taşıyıcılarıdır. Böylelikle, karşılıklı etkileşimin ilkesi yalnızca özgürlükte karşılıklı tanınma olabilir—bu, özgür ve eşit kardeşlere ilişkin bir devletin ütopyasıdır: “Karşılıklı bir tanınma, ya da en yüksek bireyselliktir ve en son derecedeki ayrımdır.”⁶⁸ Daha sonra *Tinin Fenomenolojisi*’nde yönlendi-

64 G.W.F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, s. 106, §44.

65 A.g.e., s. 109, §46. Hegel’in el yazısıyla düştüğü kenar notudur bu.

66 Bkz. 26 Ağustos 1789 tarihli İnsan Hakları Beyannamesi’nin 1, 2 ve 4. maddelerine bkz. (Walter Markov, *Revolution im Zeugenstand*, cilt 2, Leipzig, 1982).

67 G.W.F. Hegel, *Sytem der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, s. 426.

68 A.g.e., s. 426. Ayrıca 24 Haziran 1793 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi, 6. maddesine

rici bir işlev kazanan ve de efendilik ve kölelik diyalektiğine götüren tanınma problemi, burada Fransız Devrimi'nin yurttaş hakları anlayışı bağlamında su yüzüne çıkmaktadır.

Ne var ki Hegel, ta 1801'de bile ütopyada durup kalmaz. Ötekinin tanınması, gerektiğinde kendine tâbi kılma anlamına gelir. Özgürlük ve eşitlik soyut olarak kalır; çünkü onlar, tam da *formel* ilişki olarak *gerçek eşit olmayan* bireylerden oluşur. Daha ziyade, onların *gerçek-genel* ilişkisi belirlenmelidir.

Nerede bireylerin çokluğu varsa, orada onların ilişkisi de vardır; ve bu ilişki efendilik ve kölelik ilişkisidir. Efendilik ve kölelik, dolaysız bir biçimde ilişkinin kavramıdır; burada geçişe (*Übergang*) ve sonuca (*Schluss*) gereksinim yoktur, sanki daha öte herhangi bir temelin [ya da nedenin] gösterilmesi gerekmiyormuş gibi... Eşitlik, soyutlamadan başka bir şey değildir ve yaşamın formel düşüncesidir, ilk kuvvettir, gerçekliği olmaksızın salt ideal olandır. Gerçeklikte ise, yaşamın eşitsizliği ve böylelikle efendilik-kölelik ilişkisi vardır.⁶⁹

Birey olarak (eş deyişle özel kişi olarak=mülk sahibi anlamında) ötekinin tanınması, genel olan ve yasa karşısında değil, tersine tikel olan karşısında itaat anlamına gelir “ve bundan dolayı burada bir kölelik ilişki vardır. Zira kölelik, tekile ve tikele karşı itaattir.”⁷⁰ Bir durumun tikelliğe bağlanması, aynı zamanda bu tikelliği ilişkide kapsayıp genele yükseltme, “karşıtına dönüştürme”, bir başka deyişle mevcut varolanı yıkma-görevidir. Diyalektik devrimin ilkesinin bizzat kendisi, devrim momentini içinde barındırır. “*Mulak devnim* ya da törel yaşam süreci, genel olan ile tikel olanın ayrımıdır; ama aynı zamanda bu ayrımın muhafaza edilip aşılmasıdır.”⁷¹ Bu devnim, gereksinimler sisteminin doyurulmasına yönelik emeğin örgütlenmesi yoluyla yönlendirilir ve bireysel etkinlikleri aşarak bütünlük olarak gerçekleşir.

Gereksinimlerinin bütünlüğü (*die Totalität seines Bedürfnisses*) bakımından kimse kendi kendisi için değildir. Kişinin emeği ya da gereksinimlerinin giderilmesine ilişkin yetinin işleyiş tarzı, ona bu gereksinim

bkz. (Walter Markov, *Revolution im Zeugenstand*, cilt 2, Leipzig, 1982, s. 435).

69 G.W.F. Hegel, *Sytem der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, s. 442.

70 A.g.e., ss. 443 ve 491. Bu konuda ayrıca bkz. H.H. Holz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied ve Berlin 1968; H.H. Holz, “Herr und Knecht und die Konstituierung des historischen Subjekts”, *Subjekt und Geschichte*, yay. haz. M.Hahn ve H.J. Sandkühler, Köln, 1980, s. 76vd.

71 G.W.F. Hegel, *Sytem der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, s. 476vd.

giderilmesini garanti etmez. Gereksinimler sistemi, o kişinin gücünün yetemediği yabancı bir iktidardır; sahip olduğu bolluk onun için tatmin olmanın bütünlüğü (*Totalität der Befriedigung*) olsa da, kişi ona bağımlıdır. Onun değeri, eş deyişle bolluğun gereksinim ile olan ilişkisi ondan bağımsızdır ve değişkendir.⁷²

Böylelikle, emek ve işbölümü sürecinde, insanın antropolojik anlamda soyut ve metafizik belirlenimleri yok olur. Bunlar, tarih felsefesinin kategorilerine, özgürlük kavramının süregiden belirlenimindeki kurtuluş sürecini, eş deyişle tinin kendini edimselleştirmesini kavrayan kategorilere dönüştürülmüştür. *Törelilik Sistemi*'nde bu kategoryal dönüşümün ham halini görürüz ki, bu dönüşüm, (*Metaphysica specialis*in parçası olarak) felsefi antropolojiden (siyaset ilkesi olarak) tarih felsefesinin doğmasına izin verir. Felsefi dünya tarihine ilişkin dersler, bu programı, tarihin seyrinin onlar aracılığıyla kavranabildiği *devrim kategorisi olan değişimin, reform kategorisi olan gençleşmenin ve bütünlük kategorisi olan nihai amacın*⁷³ gelişiminde açığa serer. Bu bilgi, “insan türünün genel emeğinden ortaya çıkan ürünü oluşumunda ve yok oluşta görür; bir ürün ki, ait olduğumuz dünyada edimseldir.”⁷⁴

çev. TOROS GÜNEŞ ESGÜN

72 A.g.e., s. 488.

73 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung: Die Vernunft in der Geschichte*, yay. haz. J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, s. 34vd.

74 A.g.e., s. 49.

Kaynakça

- Ahrweiler, Georg, *Hegels Gesellschaftslehre*, Darmstadt/Neuwied, 1976.
- Carus, F.A., *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, Leipzig, 1809.
- d'Hondt, J., *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, Berlin, 1983.
- de Volney, Constantin Franois Boisgirais Camte, *Les Ruines, ou Méditations sur les Révolutions des Empires*, Paris, 1791.
- Fulda, H.F., "Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel", *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, cilt 2, Köln, 1986.
- Göçmen, Doğan, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, Tauris Academic Studies, Londra/New York, 2007.
- Hegel, G.W.F., *Die Verfassung Deutschlands, Werke*, cilt 1, Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Rechtsphilosophie, Werke*, cilt 7, Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie, Werke*, cilt 10, Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, cilt 2, *Werke*, cilt 20, Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, cilt 3, *Werke*, cilt 20, Moldenhauer ve Michel, Frankfurt a/M, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Sytem der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Lasson, Leipzig, 1923.
- Herder, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 cilt, Riga, 1785-1792.
- Holz, Hans Heinz, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*, Neuwied ve Berlin, 1968.
- Holz, Hans Heinz, "Hegels Metaphysik-Kritik als Reflex der französischen Revolution", *Colloquium Jenense Hefte 8: Französische Revolution und deutsche Klassik*, Weimar, 1989.
- Holz, Hans Heinz, "Hegels Metaphysik und der Geist der französischen Revolution", *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, cilt 7, Mailand, 1991.

- Holz, Hans Heinz, "Filosofa speculativa e filosofia materialistica", *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, sayı 1, Roma, 1983.
- Holz, Hans Heinz, "Bewegung-Veränderung-Fortschritt", *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, cilt 5, Köln, 1988.
- Holz, Hans Heinz, "Herr und Knecht und die Konstituierung des historischen Subjekts", *Subjekt und Geschichte*, M. Hahn/H.J. Sandkühler, Köln, 1980.
- Lukács, Georg, *Der Junge Hegel, Werke*, cilt 8, Neuwied/Berlin, 1967.
- Lukács, Georg, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins - Hegels falsche und echte Ontologie*, Neuwied/Berlin, 1971.
- Neri, D., *Teoria della scienza e forma della politica in Thomas Hobbes*, Napoli, 1984.
- Neri, D., "Vernunft, Politik und Friedensfrage bei Thomas Hobbes", *Dialektik*, sayı 15, Köln, 1988.
- Neri, D., "La Teoria dell 'obbligo in Thomas Hobbes", *Quaderni dell 'Istituto Gulvano della Volpe*, Messina, sayı 1, 1978.
- Opitz, P.J., "Thomas Hobbes", *Zwischen Revolution und Restauration*, E. Voegelin, Münih, 1968.
- Peters, K., "Der Begriff ist das Freie", *ANNALEN der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, cilt 2, Köln, 1986.
- Pollak, K., "Thomas Hobbes und der Staat", *Sinn und Form*, sayı 6, 1950.
- Riedel, M., "Freiheitsgesetz und Herrschaft der Natur: Dichotomie der Rechtsphilosophie", *System und Geschichte, Studien zum historischen Stadort von Hegels Philosophie*, Frankfurt a/M, 1973.
- Ritter, J., *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a/M., 1977.
- Smid, S., "Ordnung und Freiheit. Frieden und Bürgerkrieg von der Lehre von Thomas Hobbes her betrachtet", *Dialektik*, sayı 15, Köln, 1988.
- Smith, Adam, *Eine Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, cilt 1, Akademie-Verlag, Berlin, 1963.
- Strauss, Leo, *Hobbes' Politische Wissenschaft*, Neuwied/Berlin, 1984.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve Marksizm*

Makalemdede, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ile Karl Marx'ın *Das Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi* arasındaki ortak noktaları ve ayrımları açıklamak istiyorum—ve bunu da teori ile praksis (I), tekil ile evrensel ve görüngü ile öz (II), ayrıca özne ile nesne (III) arasındaki ilişkiyi göz önüne alarak yapacağım.

I

Hegel ve Marx, ilkin, teorinin praksiisi değil, praksisin teoriyi yarattığı noktasından yola çıkarlar. Her ikisine göre de kategoriler, insan bilincinde milyonlarca kez gerçekleşen yinelenmeler yoluyla aksiyom karakterini kazanmış olan eylemlerdir. Bu kategorileri üretenler de yine tarihsel olarak dolayimli bir (eylem) çerçevesi içinde eylemde bulunurlar, öyle ki, bu çerçeve düşünce ve edimlerini önceden yapılandırır. Bununla birlikte, bilincinde olmasalar bile, kendileri de bu çerçevenin oluşturulmasına katılırlar. Bu çerçevede içerilen kategorilerin de (ilk bakışta praksisten bağımsız ve değişmez görünseler de) insan eyleminin ürünleri olduğu açığa çıkarılır ve buna uygun olarak edimsel ve gizil

* Bu kısa ama çetin metnin çevirisinde Doğan Göçmen ve Güçlü Ateşoğlu'nun önemli katkıları oldu. Onlar olmasaydı çeviri şimdiki biçimine asla kavuşamazdı. Kendilerine teşekkürü bir borç bilirim—çev. n. [Bu metin, 6-7 Ekim 2007 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenen Uluslararası Hegel Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuş olup, yazarın metni *Baykuş*'ta yayımlamayı daha uygun görmesi sebebiyle kendisinin izniyle alınmış ve dilimize çevrilmiştir—ed. n.]

bir değişim durumunda oldukları gösterilir.¹ Praksis kavramı, felsefe tarihinde de yansımaları bulan sıradan tasarımla (*Vorstellung*) karşıtlık içinde önemli bir anlam genişlemesine uğrar: Edimsellik, mekanik olarak insan düşüncesinden kopmuş görünmez; tersine, bu sonuncunun edimselliğın vazgeçilmez, yapısal bir bileşeni olduğu açıkça ortaya konur. Burada dolaysızlık ve bilinçsiz eylem² gibi ön-rasyonel bilgi formları (*vorrationale Erkenntnisformen*) bilme sürecinden ayrılmayıp onu önceler ve onun bileşeni olarak merkezî bir konuma yerleştirilirler.³ “Bilmezler ama yaparlar”⁴—bu ilke, Hegel’de her şeyden önce *Tinin Fenomenolojisi*⁵ için geçerlidir. Burada tin, insanlık tarihindeki deneyimlerini (belirli bilinç tiplerinin türeyişine dayanarak) zamansal olarak kısaltılmış ve felsefi olarak yoğunlaştırılmış bir biçimde yeniden yaşar; böylece bilinmeyen yapısının bilincine kavuşturur kendini.⁶ Ve bu ilke, Marx’ın kapitalist ekonomi biçimini çözümleyişi için de geçerlidir. İnsanlar her ne kadar mikro düzlemde mallarını planlı-eşgüdümlü olarak piyasa için üretseler de, sürecin bütünü plansız ve kaotik olarak ilerler (ve yine de bilinmeyen bir düzene, değeri yasasına boyun eğiir).⁷ Buna karşı, iki düşünürde teori ve praksis açısından ayrımlar da vardır. Hegel teorisinin praksis karşısındaki önceliğini/üstünlüğünü son çözümlemede yalnızca koşullu olarak tanır: (Sonlu) praksisin, ilkin mutlak bilgide (öyleyse teoride) ortadan kaldırılacak eksiklikleri olduğu sonucuna varır. Buna karşı Marx ise, *sistematik ve yöntemsel* duruluğu başarılı bir praksisin (eylemiyle olaylara yön veren düşünmenin) önkoşulu olarak ortaya koyar.

II

Hem Hegel hem de Marx, dolaysızca verili olduğu sanılan kategori ve ilişkilerin tarihsel karakterini ortaya çıkarırlar. Bunu da, ilk bakışta doğrudan doğruya verili ve nesnel görüneni, oluşmuş bir şey olarak; öznelce üretilmiş daha kapsamlı bir bütünün parçası olarak serilemekle

- 1 Krş. John O’Neil, *Kritik und Erinnerung*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1979, ss. 29 ve 35vd.
- 2 Krş. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, ss. 24 ve 28.
- 3 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 21; ayrıca şunu da krş. Otto Morf, *Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie*, Europa-Verlag, Frankfurt/M., 1970, ss. 40vd. ve 79.
- 4 Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, *Marx-Engels-Werke (MEW)*, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 79.
- 5 Krş. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 261vd. ve Georg Lukàcs, *Der junge Hegel*, Aufbau Verlag, Berlin, 1954, s. 550vd.
- 6 Krş. G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 22vd.
- 7 Krş. John O’Neil, *Kritik und Erinnerung*, s. 40vd.

başarırlar—her iki düşünüre özgü vurgulamalarla.⁸ Bu yolla yalnızca bir ilişkinin nasıl ortaya çıktığı değil, ama aynı zamanda değişebilir olduğu, *dahası kendi iç çelişkiliği yoluyla bir değişime sürüklendiği* açıklığa kavuşturulmuş olur. Hegel ve Marx, böylece ilkesel olarak, bir “oluşmuş form”un (*gewordene Form*) varlığını kalıcı bir şey olarak, salt olumlu/verili yönüyle değil; ama ayrıca—belirli başka bir forma geçiş aşamasında bulunan, dolayısıyla geçici bir şey olarak—olumsuz yönüyle kavrarlar. Hegel için olduğu gibi Marx için de nesnenin, gelişiminin bağlamı içindeki bu betimlenişi, öyleyse, onun eleştirisi ile eşanlamlıdır.

Hegel'e göre “basit bilinç”, Marx'a göre ise burjuva iktisatçılar, bundan böyle özel olarak araştırılmayan verili öncüllerden yola çıkarken, iki diyalektikçi tam olarak bu öncüllerin üretilmişlik-karakterlerini (*Produziertheits-Charakter*) gösterme girişiminde bulunurlar. Bunu sağlamak için, görüngüde ortaya çıkan parçalar da tıpkı özsel bütün gibi bir döngüsel harekete sokulur: Basit olan bileşik olana, karmaşık olan ise basit olana başvurularak açıklanır. Temellendirme bağlamında duran tekil bir şey, aynı zamanda bir tümeldir. Öyleyse iki kategori durağan olarak birbirinden ayrılmış değildir, tersine bir etkileşim ilişkisinin iki ucudur. Yine her durumda ortaya çıkan toplumsal evrensel (*gesellschaftliches Allgemeine*), çelişkilerle yüklü tarihsel bir tikteldir.

Bu durumda kategorilerde pıhtılaşan şey, iç çelişkilerin çözümünün bir ön sonucu olarak kavranır; ancak bu çözüm sadece geçicidir.⁹ Bu çelişkilerin dinamiği hemen basit kategorilerin ötesini gösterir ve yükselen bir başkalaşım hareketinde, bu basit kategoriler içerik ile zenginleştikleri denli de tümelleşirler. Bu sürecin her aşamasında, Hegel¹⁰ ve Marx söz konusu kategorilerin hem uygunluğunu hem de uygunsuzluğunu ortaya koyarlar. Kategorilerde ileriye gösteren momentleri olduğu gibi, noksanları ve sınırlılıkları da açığa sererler. Ayrıca, çelişki ilişkisinin doyum bularak sönmüldüğü her durumda, onun bir daha baş göstermesinin nedenleri sunulur ve böylelikle çelişki ilişkisinin yeni biçimleri yeniden koyulur: Soyut kategoriler somut kategorileri şart koşar ve somut kategoriler soyut kategorileri daha ileriye götürür. Bunlar, birlikli bir bütüne kaynaşırlar. Bu bütün, onun kendisinde egemen olan çelişkilere dayanarak daha da geliştirilip somutlaştırılabilir ve onda gene de önceki sonuçlar her karmaşık aşamada varlığını sürdürür.¹¹ Görünüşte değişmez tekil kategorilerin,

8 Krş. Reinhard Meiners, *Methodenprobleme bei Marx und ihr Bezug auf Hegel*, Minerva Publikationen, Münih, 1980, s. 183vd. ve Georg Lukács, *Der junge Hegel*, s. 420.

9 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 25.

10 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 18.

11 Georg Lukács, *Der junge Hegel*, s. 326.

dolaylılıkları bağlamında sistematik-mantıksal açılmaları yoluyla ancak, dolaysız ve ezeli-ebedi olarak verili olanın önündeki sis perdesi kalkar.¹²

Gerek Hegel gerekse Marx, sunumlarının başlangıcında, matematiği¹³ andıracak bir yolda katı bir özsellığı betimleyen¹⁴ hiçbir tanım vermezler; bunun yerine, kendisinden başlanan bir form çözümlenir ki, bunun daha öte evrimi özün çelişkili momentlerini gelişimleri içinde gösterir.¹⁵ Açıklamalarında hiçbiri, geride kalan her şeyin kendiliğinden onların yapısına uyacağı tek tek fotoğraf karelerini önümüze getirmez; deyim yerindeyse, bütün bir filmi sunarlar: Kareler başka karelere yerini bırakır, nesne hareketinin akışı içinde sunulur.

Tinin Fenomenolojisi'nin yapısını göz önüne alalım: Tinin zorunlu yapılanma evrelerinin yeniden yapılandırılması sırasında, her bir bilinç biçimi yapılanma karakteri bakımından soruşturulur ve söz konusu bilme istemi kendi üstüne diyalektik olarak aydınlatıcı bilgiler vermeye zorlanır.¹⁶ Oluş içindeki bilginin bu yolu, kesintisiz olarak kendisini nesnesine yaklaştıran, uygunlaştıran bilgilenme (*Erkennen*) olarak ve tinin, bir yandan her bilgi kipinin sınırının bilincine varılmasıyla, bir yandan da bu sınırın ortadan kaldırılmasıyla el ele giden kendi kendisini kavrayışı olarak değerlendirilmelidir. Hegel açısından sonlu bilgilenme ile mutlağın bilgisi arasında aşılamayacak bir karşıtlık yoktur.¹⁷ Tersine, bilgilenme sürecinin bütün aşamaları birbirleriyle dolaylı kılınmıştır.¹⁸ Nesnel gerçekliğin bu yapısal özelliği, felsefî refleksiyon ile gün ışığına çıkarılır. Bu temeller (tinsel/zihinsel) etkinlik yoluyla üretilmiş olarak anlaşılır. Görünüşe çıkan edimsellik (*erscheinende Wirklichkeit*) artık ardına geçilemez olarak görülmeyip, nedenlerine yönelik olarak araştırılır. Bu araştırma sırasında yalnızca sözde edimselliğin çehresi değişmez, aynı zamanda bilme yetisinin kendisi de değişir. Çünkü bu sonuncusu, nesnelliğin tin aracılığıyla çoktan dolaylı kılınmış olduğunu kavrar.

Fenomenoloji'de Hegel, sonlu bilincin mutlak bilince geçişindeki zorunlu momentlerini açılar. Tinin sarmal bir yörüngeyle kendine doğru nasıl devindi-

12 H.H. Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 1, Metzler Verlag, Stuttgart ve Weimar, 1997, s. 17.

13 Krş. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 3vd.

14 Elmar Treptow, *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, www.philosophie.uni-muenchen.de/fakultaet/lehreinheiten/philosophie_1/personen/e_treptow/veroevdenentlichungen/habilarbeit.pdf, s. 11.

15 Krş. Jindrich Zeleny, *Die Wissenschaftslogik im "Kapital"*, Europa-Verlag, Frankfurt ve Wien, 1969, s. 55vd.

16 Krş. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 20vd. ve Georg Lukács, *Der junge Hegel*, ss. 535vd. ve 542vd.

17 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 15.

18 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 16.

ğini ve bu sırada tinin kendisinin de nasıl değiştiğini açıklar. Buna uygun olarak, tine yalnızca sonuç değil, ayrıca sonuca götüren yol da aittir: “Bilime giden yolun kendisi şimdiden bilimdir.”¹⁹ Öyleyse Hegel’e göre bu, “kendi kendini ortaya çıkartan kuşkuculuk”²⁰ yoluyla doğal bilme etkinliğinin zorunlu bir yadsımasına varır. Bu kuşkuculuk, eski bilinç biçiminin sınırlılığının parçalanıp onda içerilen çelişkilerin serimlenmesiyle bilginin yeni bir şeklini üretir ve böylece olumlu bir sonuç ortaya çıkarır.²¹ Bu noktada, yanlış öncüller yanlış vargılara yol açar: Yetersiz bilinç formu durmadan çıkmaz sokaklara sapar, ama bu açmazlar kendi aşılmasını sağlayacak araçları da sunar.²²

Karl Marx da, sermayenin bağımsızlaşmış öz-değerlenme [kendisi yoluyla değerini artırma—çev. n.] sürecinin betimlenmesinde benzer yolda ilerler. En soyut, en basit kategori olan metadan—kullanım değeri ile değer arasındaki çelişkili ilişkinin zamanla aldığı değişik formların betimlenmesi temelinde—aşama aşama, sürekli daha somutluk kazanan para, sermaye, emek-gücü, artı-değer, vb. kategorilere yükselir. Ancak bunlar daha genel kategorilere dayanır ve zorunlu olarak onlardan çıkarsanırlar. Hegel’e andırımlı bir yolda, Marx, çözümlemenin eksikliğini, örneğin klasik burjuva iktisadında bulduğu biçimiyle, formların dolaylılıklarının eksiksiz olarak gösterilmemesinde görür.

Burjuva iktisatçılar özsel form belirlenimlerine (*wesentliche Formbestimmungen*) ulaşamazlar ve bu tür yanlışlar onlara bağlanan sentezde yinelenirler: Yanlış elde edilmiş çıkış noktaları, yanlış sonuçlara yol açar. Nesnenin oluşumsal gelişimi bir türlü ortaya çıkmaz; çünkü belirli öncüller ve varsayımlar tek tek çözümlü bunlar üstüne düşünülmez, ama basitçe oldukları gibi alınırlar. Görüngüleri özsel belirlenimlerden çıkarsamak yerine, bu görüngülerin kategorileri az ya da çok empirik olarak alınarak onlara dışsal bir ilişki altına getirilirler: Görüngüsel fenomenler böylece özselmiş gibi değerlendirilir. Bunun tersine Marx, soyut kategorileri oluşumsal-mantıksal (*genetisch-logischen*) bir gelişim bağlamına yerleştirir. Öte yandan, bu bağlamı somut bir zamansal durumla da ilişkilendirir.

III

Hegel ile Marx'ın, gerek anlaştığı noktaların gerekse aralarındaki ayrımların kendini gösterdiği başka bir alan, yabancılaşma sorunudur.²³ İkisinde de, belli

19 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 68.

20 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 61.

21 G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 44.

22 Krş. G.W.F. Hegel, a.g.e., s. 66vd.

23 Elmar Treptow, *Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx (unter besonderer Berücksichtigung des Spätwerks)*, Verlag Uni-Druck, Münih, 1978, s. 47vd.: “Yabancılaşmanın kök birimi (*Keimzelle*) ve ögesel formu (*Elementarform*)—geliştirilmesi gereken çelişkili birlik—Hegel

koşullar altında insan ilişkilerinin (Hegel’de, doğada ve tarihte nesnelleşmiş tane ait olan ve herhangi bir bilinç şeklinin öncüllerinde ve kategorilerinde ete kemiğe bürünen eylem ve refleksiyon yapılarının; Marx’ta ise, iktisadi kategorilerin ve toplumsal ilişkilerin), kısacası özne ve nesnenin baş aşağı edilmesi, çarpıtılması gibi bir durum ortaya çıkar: Bu ilişkilerin aktörleri, görünüşte onlardan bağımsız bir karakteri olan, oysa aslında onların kendilerince üretilmiş şeyler üstünden yabancı bir şey olarak kendileriyle ilişki kurarlar.²⁴ İşte, bu yabancı ve nesnel olanın öznelerin kendilerince tesis edildiğini göstermek de, Hegel ve Marx’ın ana amacıdır.

Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde ne insanın özü dolaysızca verilmiştir ne de o dolaysızca özgürdür; tersine, insanın uzun soluklu bir kendisi-olma-sürecinden geçerek, ilkin özgürlüğü büyük bir çabayla kazanması gerekir. Tin (ya da daha kesin söylemek gerekirse, tin değil ama, “bilinç”, “tin”, “ben” olarak, refleksif bir özne) savaşılar elde eder özgürlüğü; şöyle ki, pratik ve teorik olarak dış dünyayla ve kendisiyle kavgaya tutuşur ve böylece giderek özne-nesne karşıtlığını çözer: Görünüşte nesnel ve bağımsız duran şey, bu sınırları kendi yapılış momentleri olarak tanımayan tinin o sıradaki özgürlükten yoksun durumudur. Geçici momentleriyle bu yolculuk üç düzlemde olur: Özne-tin kipinde (bireysel ve nesnel-somut bilgi düzeyi olarak), nesnel tin kipinde (her çağdaki toplumsal bilgi düzeyi olarak) ve mutlak tin kipinde (öznel ve nesnel bilincin birliği olarak). Doğa ve tarihin kurucu karakteri üstüne aşamalı bilgide nesnelleşmenin ortadan kaldırılmasıyla yabancılaşma adım adım geri

için şudur: Şey olarak tin ya da tinin momenti olarak şey (‘düşünce-şey’, ‘şey, bendir’); Marx içinse şudur: Şey olarak toplum ya da toplumun momenti olarak şey (‘değersel-şey’, ‘toplumsal şey’). *Tinin Fenomenolojisi* şeyleri değil, ama şeylerle kurulan ve şey olarak görünen, genel tinsel ilişkileri irdeler. Politik ekonomi, şeyleri değil, ama şeylerle kurulan ve şey olarak görünen, tikel toplumsal ilişkileri irdeler. Kök birimin ve ögesel formun gelişimi bu iki yol üstünden, nitel olarak belirli ve duyusal olarak kesin şeyden, ki özsel olmaktan çıkar, duyusal olmayan evrensele götürür. Bununla birlikte, birinde ‘evrensel olarak ben’, öbüründe kendini değerlendiren ‘evrensel değer’ durmaktadır. Birinde belirlenimsiz, soyut bir evrensel; belirli somut bir evrensel, kendini belirleyen bir evrensel olur. Yeri gelmişken şu da belirtilmeli: *Kapital* doğrudan Hegel’in *Mantık*’ı ile değil, *Tinin Fenomenolojisi* ile karşılaştırılmalıdır. Hegel’in *Mantık*’ındaki kategorilerin evrenselliği, kapitalist toplumun kategorilerinin tikelliğiyle çatışır ve Marx’ın ilgili yerde gösterdiği gibi (*MEW*, cilt 23, s. 195), daha çok her emeğin yapısındaki evrenselliğe uyar. Marx, öbür yandan, “konuyu işleme yöntemi” açısından Hegel’in *Mantık Bilimi*’nin sayfalarını karıştırmanın ‘büyük yararının dokunduğundan’ söz ettiğinde, bu şöyle anlaşılmalıdır: İde bu düzlemde de—burada ileri sürülen kendinde ve kendi için varolan mutlak özne-nesne birliği göz ardı edilirse—aşama aşama kendisini belirleyen olarak ve diyalektik anlamda kendini-ayırıştırmasıyla (varlık, yokluk, oluş vb.) kendine ulaşan olarak açılabilir ki, bu sermayenin diyalektik anlamda öz-belirleniminin açılmasına uyar.”

alınır ve sonunda, sonsuz teori çerçevesinde, özne ve nesnenin mutlak dolaylılığı, kendi kendisini belirleyen ve gelişimi sırasında özne karakteri kazanan bir evrensel altında kavranır. Tin, kendisine doğru yaptığı yolculuk sırasında yalnızca tarihin değil, aynı zamanda doğanın da tin olduğunu; başka bir deyişle, dışsallaşmış mutlak tinin bileşenleri olduğunu keşfeder ki, *bu bileşenler onun içine geri alınabilirler*.²⁵ Böylece Hegel'de, incelemelerin son noktasında, özsel yapısının bilgisiyle artık yeniden kendi yanına varmış olan mutlak tinde insani öz-belirlenim doruk noktasına ulaşmıştır.²⁶ Mantıksal bir düzenleniş içinde, dolaysızlık yeniden kurulur ve açıklama *Mantık Bilimi*'nde *sistematik olarak* yeniden düzenlenmiş olarak “varlık” ile *yeni baştan* başlar.²⁷

Öyleyse Hegel'de yabancılaşma, mutlak tinin doğa ve tarihte dışsallaşmasından, öte yandan da onun bu nesnelleşmenin kavranması (kendi öz yapısının bilgisi) aracılığıyla yeniden kendine ulaşmasından başka bir şey değildir. Marx'ın Hegel'de eleştirdiği de tam olarak budur: Dış dünyanın verilmişliğinin ortadan kaldırıldığı mutlak bilgede mutlak özne-nesne birliği. Marx'a göre, doğa şeklinde verili olanın nesnelliği yeniden bir özne içine geri alınmaz. Bunun dışında Marx, Hegel'in yabancılaşmayı idealist betimleyişinde, yabancılaşmanın olgusal nedenlerine dek inilmeyip bunun (tinin kendisi-olma yolundaki değişik evreler ve sınırlar olarak) salt bilinç sürecinde tanınmasını eleştirir.²⁸ Buna karşılık Marx, yabancılaşmayı, insan ile emek ürünü arasındaki ilişkinin özne-nesne ilişkisinin tersyüz edilmesi anlamında tersine çevrilişi olarak niteler ki, bunun için yabancılaşmış bir üretim biçimi, eş deyişle özel üreticilerin birbirinden yalıtık üretimleri önkoşuldur. Bu kişilerin ürettikleri mallar, en başından toplumsal değildir, çünkü meta ve para olarak ilkin, piyasada el değiştirme aracılığıyla gerçekleşmek zorundadırlar.

Politik ekonominin eleştirisi, kapitalist ekonominin giderek artan bağımsızlaşma eğilimlerinin eksiksiz çözümlemesi ve köktenci bir eleştirisidir. Eğer Marx burada tarihsel bir özneyi betimliyorsa, bu, kendisiyle-bağılantılı sermaye ilişkisidir ve işçi sınıfı ya da kapitalist sınıf değildir. Bu son ikisi, sermaye ilişkisine tâbi olmak zorundadır. Öte yandan, kendini gittikçe kendisi belirleyen sermaye ilişkisi, bir özne-nesne özdeşliğidir; şu anlamda ki, gerçi kendini

25 Buna karşılık Marx'ta, doğa, insan eyleminin ana varsayımı olarak kalmayı sürdürür.

26 Krş. Georg Lukács, *Der junge Hegel*, s. 444vd.

27 Krş. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ss. 524 ve 528vd.; H.H. Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 3, Metzler Verlag, Stuttgart ve Weimar, 1997, ss. 9 ve 25; Georg Lukács, *Der junge Hegel*, ss. 504, 509, 541vd.

28 Krş. Karl Marx/Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, ss. 75vd., 637; Jindrich Zeleny, *Die Wissenschaftslogik im "Kapital"*, s. 203vd.

piyasadaki eylemlerin bütününden yapılandırmaktadır, ama bireysel iradeden bağımsızdır ve bireyleri giderek kendine tâbi kılar. Buna karşın, Marx tarafından bu sermaye ilişkisinin kimliği; şeylerle bağlantılı olup şey olarak görünen, ancak özsel olarak üretilmiş ve belirli bir ilişkinin ifadesi olan bir toplumsal bağıntı olarak açığa vurulur. Bütün toplumlarda mallar üretilir. Bununla birlikte Marx, yalnızca ürünlerin bireysel değiş-tokuşunun baskın olduğu toplum biçimlerinde somut-yararlı emeğin değer biçimine tâbi kılındığını vurgular; nitekim bu toplumlarda, soyut insan emeğinin zamansal olarak ölçülebilir birimler şeklinde harcanması ölçüttür. Metaların, piyasa ve rekabet yoluyla eşgüdümlessiz dolaşımında metaların üretilme ve değerlenme koşulları—eş deyişle, şeyler ve şeysel ilişkiler—insanların yazgılarını gitgide artan ölçüde belirleyen bir erkle donanırlar.²⁹ İnsanların bu yazgının biçimlenmesindeki kendine özgü paylarını, kişisel olmayan değerlenme hareketleri gözlerden saklar. İnsanlar arası ilişkiler şöyleşirken, şeysel ilişkiler kendilerine özgü bir yaşam kazanır. Bu da, burjuva toplumunda toplumsal ilişki ve koşulların öyle görünmesine neden olur ki, sanki bu ilişkiler ve koşullar toplumsal değillerdir ve sanki insan ilişkilerinin bununla bağlantılı şöyleşmesi doğal bir verilmişliktir.³⁰ Toplumsal ilişkilerin bu şekilde ontolojik bir nitelik kazanmaları, Marx'ın meta biçiminin diyalektik öz-hareketini açıklamasında artarak sürer.³¹ Açıklama, *Kapital*'de, metadan paraya, oradan sermaye üzerinden faize ve son olarak toprak rantına uzanır; öyle ki, bu sonuncusunda insan emeğinin payı tam anlamıyla silinmiştir. Şeylerin belirli tarihsel durumlarda ortaya çıkan toplumsal özellikleri, burada tümüyle toprakla bağıntılı doğal ilişkilere dönüşür. Toplumsal ilişkilerin bütünü giderek artan ölçüde kendine tâbi kılan otomatik özne olarak sermaye ilişkisinin gelişimi boyunca, bu sürecin asıl öznelere olan insanlar için, özgürlüksüzlük ve ilişkilerinin fetişleşmesi artar.³² İnsanlarca yaratılmış toplumsal ilişkiler ve koşullar bağımsız olarak, gereksinimleri ile insanlar da süs olarak görünür. İnsanın, yine onun kendisince yaratılmış yapılara ve ürünlere giderek artan tâbiyetini, Marx, yabancılaşmanın aşamalı artışı olarak kavrar.³³ —Öte yandan bu yabancılaşma, Marx'a göre, aşılması için gerekli donanımı da üretmektedir; çünkü rekabete dayanan burjuva ekonomi biçimi, durmadan, insa-

29 Krş. Karl Marx, *MEW*, cilt 25, s. 826.

30 Moishe Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, ca ira-Verlag, Freiburg, 2003, s. 392.

31 Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffes bei Karl Marx*, Europa Verlag, Frankfurt ve Wien, 1970 s. 90.

32 Elmar Treptow, *Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx (unter besonderer Berücksichtigung des Spätwerks)*, s. 88.

33 Elmar Treptow, a.g.e., s. 108.

nın emek gücünün yerine teknolojiyi koymakta ve toplumsal üretimin ve yeniden üretimin eşgüdümlü bir biçimini nesnel olarak olanaklı ve ücret nedeniyle işverene bağımlı olanlar açısından zorunlu kılamaktadır.

Değer ilişkisiyle yeni tip bir egemenlik ilişkisi oluşur.³⁴ Bu egemenlik ilişkisi, doğallaşmış bir biçimde görünür; çünkü doğrudan, kişisel ve öznel olarak uygulanmaz ve ondan yararlananın kendisine de egemen olur.³⁵ Her toplumsal varoluşun zorunlu önkoşulu olan emeğin; özel olarak meta üretimine dayalı ekonomide, sistemi işletici konumda yer alan soyut emekle bir tutulmasıyla, yeniden bu ilişkinin üstü örtülür ve böylece soyut emek ilkesine ayrı bir ontoloji kazandırılır.³⁶ Buna ek olarak, bu ilişkide egemen olan emek biçimi, salt metayı, ücreti ve kârı değil, ayrıca ilkin bu ilişkileri ortaya çıkaran koşulu da aralıksız üretir. Dolayısıyla, Marx'ın bağımsızlaşmış meta hareketini çözümlemesi iki düzlemde³⁷ ilerler: Yalnızca ekonomik kategorileri ele almaz; bunları katılaştırılmış ve şeyleştirilmiş insan ilişkileri olarak da gösterir, eş deyişle bu kategorileri, özsel olarak onları üretenlere (ve üretenlerin sınıfsal ilişkilerine) geri götürür. Değer yaratma sürecinin giderek bağımsızlaşması ve bu bağımsızlaşmanın meta, para, sermaye gibi şeyssel kategorileri, belli bir toplumsal ve tarihsel etmenler örgüsünün göstergesi olarak gün ışığına çıkarılır.³⁸ Gerçi insan ile şeyin tersine çevrilişi ve saptırılması, şeylerin insanlar arasındaki bağlantıları kurmasında yatar, ama temelini şeylerde bulmaz; tersine bunu, soyut emeğin toplumsal merkezi oluşturduğu ve şeylerin değiş-tokuşu olarak görüldüğü özel koşullarda ve ilkin bu ilişkiyi olanaklı kılan belirli toplumsal durumlarda bulur.³⁹

Ama Marx'a göre, toplumsal meta formu (*gesellschaftliche Warenform*) yoluyla yalnızca insanların toplumsal ilişkileri değil, aynı zamanda bilinçleri de atomlaştırılır ve tersyüz edilir: Toplumsal işbölümü derecesine göre toplumsal bireylerin bağımlılıkları artarken ve her alanda rasyonellik en uç düzeye tırmanırken; rekabetin büyüyen baskısıyla birlikte bu eylemlerin karşılıklı etkilerinin öngörülemezliği ve bunun sonucunda, toplumun bütününe kapsayacak biçimde, irrasyonellik artar.⁴⁰ Artan toplumsal yalıtılma ve güçsüzlük görü-

34 Moishe Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, s. 331.

35 Krş. Moishe Postone, a.g.e., s. 127vd.

36 Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, MEW, cilt 23, s. 86.

37 Krş. John O'Neil, *Kritik und Erinnerung*, s. 112vd.

38 Moishe Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, s. 215.

39 Dieter Wolf, *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, VSA-Verlag, Hamburg, 2002, s. 73vd.

40 Robert Kurz, *Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die*

nümü egemen olur ki, bu duruma, geç kapitalist gerçekliğe uyum sağlanarak süreklilik kazandırılır ve (görünüşte) telafi edilir. Büyüyen yabancı-belirlenim, kendiliğinden neyse o olarak görünmez, ama daha çok karşıtı olarak, büyüyen öz-belirlenim olarak bile görünür. İnsanların ilgileri/çıkarları, durmaksızın, sermayenin değerlendirilmesine yönelik ilgiye/çıkara tâbi kılınır ve bu özel ilgiler norm olarak açıklanır.⁴¹ Bu çarpıtılmış, tersyüz edilmiş dünyanın paradoksal sonucu, bu koşullara tâbi olmanın öz-belirlenim (doğa yasalarının bilinçli olarak yönlendirilebilmesi anlamında) karakterinde *görünmesidir*. Marx’a göre, bir yandan, toplumsal alım-satım kategorileri ne denli fetişleşmiş ve şeyleşmişse o denli sahte bir doğal karaktere bürünürler ve daha kolay gündelik bilinç biçimlerine sızarlar. Bir yandan da, insanlar, dilekleri ve gereksinimleriyle olgusal olarak da, sürekli daha fazla ekonomik büyümenin değişkeni yapılırlar. Bunun sonucunda—bireylerin bu yapıları ve düzenekleri içselleştirdikleri durumda—görünüşte özel çıkar kamusal çıkarla tam olarak kaynaşmış gibi gözükür.⁴² *İnsanlar* “karakter maskeleri”ne⁴³ (*Charaktermasken*) dönüşürler. Bu maskeler, bireysel özgürlüğün sermayenin gücüne tam olarak tâbi kılınışını kişi özgürlüğünün en yüksek anlatımı olarak kutlarlar; ta ki, icra memuru *kayıyı çalana* dek. Burada Hegel’in, özdeş özne-nesnesinin tâbiyetine girmeyi, aynı şekilde, insanın artan öz-belirlenim süreci olarak anlayan felsefi idealizmine *özgü* alana girmiş bulunuyoruz.⁴⁴ Bununla birlikte, daha önce de gördüğümüz gibi Marx için, Hegel’e karşıt olarak, kendi özdeş özne-nesnesinin (sermayenin) kendini-kavrayışı, insani öz-belirleniminin en yüksek noktası değil, en alt noktasıdır. Bu nokta, ebedi olmayıp tarihseldir.⁴⁵ Ve tözünün—emeğin—özgür hareketi bütünü gerçeğe dönüşmesi değil, ama onun yok edilmesi anlamına gelecektir.⁴⁶

Bu yok edişin kendisi, yabancılaşmadan doğan güçlerin ürünü olabilir yeniden. Çünkü yabancılaşma, bir yandan üretici güçlerin gelişimini zorlarken (ve böylece maddi temelde insan soyunun özgürleşmesini olanaklı kılarken)

Ästhetisierung der Krise, Edition Tiamat, Berlin, 1999, s. 151.

41 H.H. Holz, *Niederlage und Zukunft des Sozialismus*, Neue Impulse Verlag, Essen 1992, s. 35.

42 Hanfried Müller, “In Ost und West gegen den deutschen Imperialismus”, *Topos: Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie*, sayı 2, 1993, s. 117.

43 Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, ss. 16 ve 85vd.

44 Krş. Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffes bei Karl Marx*, s. 79vd.

45 Moishe Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, s. 243.

46 İki düşünür için gene de insanlık tarihinde yabancılaşma görüngüleri vardır: Hegel için ortadan kaldırılmakta olan, Marx içinse gizil olarak ortadan kaldırılabilir bir yabancılaşma.

öte yandan bunalımlara neden olur ki, bunlar toplumsal çatışmaları olumlu anlamda daha da tırmandırabilir. Bunalımlar tek yönlü olarak olumsuz değildir, aynı zamanda gizil olarak olumludur: Yabancılaşmış biçimde insanın gizil güçlerinin edimselleşmesine giden yolu açarlar. İlkın bu gizil güçler, toplumsal üretim ve yeniden üretimi denetlemenin olanağını yaratırlar.

Bu gerçekleşecek olursa, Hegel'e başka bir andırımla, bir yabancılaşma sürecinden geçilerek yeniden kazanılmış olan dolaysızın tekrar türetildiğinden söz edebiliriz.⁴⁷ Asya tipi üretim biçiminde ve aile tarımında,⁴⁸ üreticilerin ve üretim araçlarının dolaysız birliği egemendir. Bu birlik kapitalizm döneminde parçalanır. Ama gene de, yabancılaşmış kapitalist üretim biçiminin kendisinden, bu bölünmeyi yeniden ortadan kaldırabilmek⁴⁹ ve bu arada birliği toplumsal bir plana göre daha yüksek bir düzlemde⁵⁰ yeniden oluşturmak için gerekli araç da gelişmektedir.

çev. SAYGIN GÜNENÇ

47 Reinhard Meiners, *Methodenprobleme bei Marx und ihr Bezug auf Hegel*, s. 314.

48 Karl Marx, *Theorien über Mehrwert*, cilt 3, *MEW*, cilt 26.3, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 414vd.: "İşçi ile emeğin koşulları arasındaki kökensel birliğin (...) iki ana biçimi vardır: Asya tipi topluluk biçimi (kökensel komünizm) ve küçük aile tarımı (...). İki biçim de çocukluk dönemi biçimleridir ve emeği toplumsal emek olarak geliştirmek için ve de toplumsal emeğin üretici gücünü geliştirmede eşit ölçüde yetersizdirler. Emek ile mülkiyetin (burada üretim koşulları üstündeki mülkiyet anlaşılmalı) birbirinden ayrılması, aralarındaki bağın kopması, karşıtlık bundan dolayıdır."

49 Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 3, *MEW*, cilt 25, s. 269; Karl Marx, *Theorien über Mehrwert*, cilt 1, *MEW*, cilt 26.1, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 157.

50 Karl Marx, *Theorien über Mehrwert*, cilt 3, *MEW*, cilt 26.3, s. 414vd.: "Ancak kapitalist üretim, bir doğa sürecinin zorunluluğuyla kendi olumsuzlanışını yaratır. Olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır bu. Bu [durum] özel mülkiyeti bir daha ortaya çıkarmaz, bunun yerine kapitalist dönemin kazanımları temelinde—işbirliği ve toprağa ortak iyelik ve de emeğin kendisi yoluyla üretilmiş üretim araçları temelinde—bireysel mülkiyeti yeniden üretir."

Kaynakça

- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- Holz, H.H., *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 1, Metzler Verlag, Stuttgart ve Weimar, 1997.
- Holz, H.H., *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit*, cilt 3, Metzler Verlag, Stuttgart ve Weimar, 1997.
- Holz, H.H., *Niederlage und Zukunft des Sozialismus*, Neue Impulse Verlag, Essen, 1992.
- Kurz, R., *Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise*, Edition Tiamat, Berlin, 1999.
- Lefebvre, H., *Probleme des Marxismus heute*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1965.
- Lukács, G., *Der junge Hegel*, Aufbau Verlag, Berlin, 1954.
- Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 1, *Marx-Engels-Werke (MEW)*, cilt 23, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, cilt 3, *MEW*, cilt 25, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, K., *Theorien über Mehrwert*, cilt 1, *MEW*, cilt 26.1, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, K., *Theorien über Mehrwert*, cilt 3, *MEW*, cilt 26.3, Dietz Verlag, Berlin, 1988.
- Marx, K./Engels, F., *Die heilige Familie*, Dietz Verlag, Berlin, 1953.
- Meiners, R., *Methodenprobleme bei Marx und ihr Bezug auf Hegel*, Minerva Publikationen, Münih, 1980.
- Morf, O., *Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie*, Europa-Verlag, Frankfurt/M., 1970.
- Müller, H., "In Ost und West gegen den deutschen Imperialismus", *Tòpos: Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie*, sayı 2, 1993.
- O'Neil, J., *Kritik und Erinnerung*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1979.
- Postone, M. *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, ca ira-Verlag, Freiburg, 2003.
- Reichelt, H., *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffes bei Karl Marx*, Europa Verlag, Frankfurt ve Wien, 1970.

Treptow, E., *Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx (unter besonderer Berücksichtigung des Spätwerks)*, Verlag Uni-Druck, Münih, 1978.

Treptow, E., *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, www.philosophie.uni-muenchen.de/fakultaet/lehreinheiten/philosophie_1/personen/e_treptow/veroevd.entlichungen/habilarbeit.pdf.

Wolf, D., *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*, VSA-Verlag, Hamburg, 2002.

Zeleny, J., *Die Wissenschaftslogik im "Kapital"*, Europa-Verlag, Frankfurt ve Wien, 1969.

TOZLU RAFLARDAN



“... İnsanı vücut ve şuur yahut düşünce olarak ikiye ayırmak, bir bakıma çok doğal. Fakat onu ciddiye aldığımız zaman ondan çıkartacağımız neticeler günlük görüşümüze tamamen aykırı. Hatta ciddiye almamıza imkân yok. Doğal dedim: Kastım, bu düşüncenin akışına kapılmanın kolay, kapıldıktan sonra da ayrılmanın zor olduğunu vurgulamak. Örneğin, insan ne duyduğunu, ne düşündüğünü, hatta ne gördüğünü, ancak ve sadece kendi içindeki duygu, düşünce ve görüşlerinden bilmez mi? Bunlar insanın içinde yer alan olaylar değil midirler? Hacim, yoğunluk, ağırlık gibi fiziksel özelliklerinden yoksun nesneler değil midirler?

Descartes'ın insan kavramı: zihin ve vücut*

On altıncı yüzyılın Fransız filozofu René Descartes, insanı iki ayrı tözün birleşiminden meydana gelmiş bir yaratık olarak niteliyor: Tıbbın alanı içine giren fiziksel bir vücut ve bütün fiziksel niteliklerden yoksun bir zihin veya ruh.

Düşünmeye başladığımız an, insanı Descartes gibi görmekten kaçınmak zor. İnsan (birtakım materyalist filozofların dedikleri gibi) sadece maddeden ibaret bir varlık değil herhalde; diğer yandan da vücuttan yoksun bir ruh değil muhakkak. Bu düşüncenin akışına girdikten sonra da vücutla zihin, ruh veya düşünme birbirlerini nasıl etkilerler diye sormamak imkânsız. Mesela insanın beyinde olup bitenlerle düşüncesi arasında ne gibi bir bağ var? İnsanın düşüncesi hareketlerini nasıl etkiler, nasıl etkileyebilir? Düşünce gibi elle tutulmaz bir nesne vücut gibi fiziksel yoğunluğu olan bir şeyin hareketlerine nasıl etki edebilir? İnsanın gördüğü şeyler, duyduğu hisler vücut ve sinirlerinde cereyan eden olayların bir neticesi midir? Vücuttaki fiziksel ve kimyasal değişimler düşünce ve duygu gibi fiziksel dünyada yer tutmayan şeyleri nasıl etkileyebilir? Bildiğimiz, aşına olduğumuz şeyler birden başımızı döndürmeye başlıyor. İşte felsefe bu.

* Bu yazı, 25 Nisan 1988 günü, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde verilen konferansın metni olup daha sonra *Felsefe Tartışmaları* dergisinde yayımlanmıştır. Bkz. İlham Dİlman, "Descartes'ın İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut", *Felsefe Tartışmaları*, sayı 3, İstanbul, 1988, s. 8.

Bu konuşmamda bu soruları ayrı ayrı ele almayacağım, almama da zaten vakit yok. Ancak, bu sorulara cevaplarımızı şekillleyen bir düşünce tarzını eleştireceğim—Descartes’ın dile getirdiği, fakat hepimizin kolaylıkla akışına kapılabileceğimiz bir düşünce tarzı, birtakım öngörüler; ama düşünüşümüze gömülü, hatta bizden saklı. Descartes gibi zihinle vücudu ayırdığımız an bir ikinci problem bizi şaşırtıyor: Eğer insan vücut ve düşünceden oluşan bir yaratık ise, düşünce ve duygular en fazla vücudunu etkileyen, hareketlerini oluşturan, fakat onlardan ayrı nesneler ise, kendimizin dışında başka insanların duygu ve düşüncelerini nasıl tanıyabiliriz? Kendimiz hariç insanların vücut ve hareketlerinde gördüğümüz değişmelerin, düşünce ve duygularının neticesi olduğundan nasıl emin olabiliriz? Ama bundan şüphe edecek olursak, kendimizden başkalarının düşünce ve duygu taşıdıklarını, düşünce ve duygu sahibi olduklarını nasıl bilebiliriz? Herkes en fazla kendi için konuşup kendi düşünce ve duygularını kendisinde, özel iç hayatında tanıyabilir, ancak kendi şuurunun varlığından emin olabilir. Eleştireceğim düşünce tarzı bizi böyle düşünmeye itiyor—itiyor ama tabii biz direniyoruz. Âdeta karşımızda yeni bir kapı açılıyor ve ardında bir uçurum: Kendimizden başkalarının iç hayatları, his ve düşünceleri erişme imkânımızın dışında. Ama bu böyle ise, onların duyar ve düşünür birer varlık olduklarını nasıl bilir, bundan nasıl emin olabiliriz? (Yarınki konuşmamda ele alacağım konu bu).¹

Bu düşünce, yani insanı vücut ve şuur yahut düşünce olarak ikiye ayırmak, bir bakıma çok doğal. Fakat onu ciddiye aldığımız zaman ondan çıkartacağımız neticeler günlük görüşümüze tamamen aykırı. Hatta ciddiye almamıza imkân yok. Doğal dedim: Kastım, bu düşüncenin akışına kapılmanın kolay, kapıldıktan sonra da ayrılmanın zor olduğunu vurgulamak. Örneğin, insan ne duyduğunu, ne düşündüğünü, hatta ne gördüğünü, ancak ve sadece kendi içindeki duygu, düşünce ve görüşlerinden bilmez mi? Bunlar insanın içinde yer alan olaylar değil midirler? Hacim, yoğunluk, ağırlık gibi fiziksel özelliklerinden yoksun nesneler değil midirler? Öyle ise, başkalarının onları görmelerine, benim tanıdığım gibi onları tanımalarına imkân var mıdır? Demek ki iç hayatımız, yani düşünce, arzu ve duygularımız, açılması imkânsız kutuların içeriği gibi, birbirimizden saklı. Doğal dedim: Bu söylediklerim düşüncenizde bir yankı uyandırmıyor mu?

Ama doğal olduğu kadar da doğala karşıt; kaçınılmaz sonuçları normal düşünüşümüze tamamen ters düşüyor. Yüzyılımızın filozoflarından Ludwig Wittgenstein’in dediği gibi, bu düşünceyi insanlarla alışverişiniz esnasında ciddiye almaya çalışın. Kendi kendinize: “Şu etrafımdaki varlıklar duygu ve düşünceden yoksun varlıklar olabilirler” deyin. “Şu öteki çocuklar birer oto-

1 Bu konuşmanın metni *Felsefe Tartışmaları*, 4. sayıda yayımlanacak.

mattan başka bir şey değil, bütün canlılıkları, hareketleri otomatik.” Bu sözle-
rinizin anlamlarını kaybettiklerini göreceksiniz. Yahut da bu sözler sizde acayip
bir his yaratacak.²

Gene Wittgenstein diyor: Yaralanmış, acıyla kıvranan birine bakın. “Onun
duyduğu acı benden saklı” diyebiliyor musunuz?

Peki—İnsan zihin ve vücuttan oluşan bir varlık değil mi? Zihin ve vücut
ayrı şeyler değil mi? Vücut dediğimiz et, sinir ve kemikten oluşan bir nesne
değil mi ki? Düşünce, şuur ise bununla nasıl bir olabilir? O elle tutulmaz bir
nesne değil midir ki? Ve insan dediğimiz yaratık bunların her ikisine de sahip
değil mi ki? Öyle ise, zavallı Descartes’ın hatası nerede?

Kolay konuştuk. Evet, insan bunların her ikisine de sahip. Ama bunlara
sahip olan ne—yahut kim mi diyeyim? Ve bunlara sahip olmak demek ne
demek?

Descartes’ın hatası başlayış noktasında. İnsandan başlamıyor, birbirlerin-
den ayrılmış bu vücut ve şuur yahut düşünceden başlıyor. Sonra bu ayrılmış
şekilleriyle onları birleştirmeye çalışıyor. Ama bu başarılması imkânsız bir iş.
Bu ayırmayı düşüncemizde benimsediğimiz sürece doğurduğu problemlerin
çözümü mümkün değil.

Diyeceksiniz bana: Bu ayırımın neresi yanlış ki? Düşünce, şuur maddeden
ayrı değil mi? Fiziksel olaylar, maddiyat düşünce ile bir olabilir mi?

Acele etmeyelim. İlk önce Descartes’ı bu ayırma yöneltten düşünce ne—
ona bir göz atalım. Bu, Descartes’ın şüphe metodu. Descartes şöyle başlıyor—
diyor ki: Varlığından şüphe edebileceğim her şeyi varlığı şüphe kaldırmayan
şeylerden ayıralım. Fiziksel nesnelerin varlıkları hakkında bazen yanıldım:
Önümde bir tahta parçası gördüğümü sandım, bir görüş hatası imiş, oturup
yazı yazdığımı sanıyordum, meğerse rüya görüyormuşum. Demek ki fiziksel
nesnelerin varlığından şüphe etmek mümkün. Bu netice hatalı, fakat üstünde
durmak istemiyorum. Çünkü, bu hatayı açıklamak kendi başına bir iş, başka
bir konuşmanın konusu olabilir. İkinci adım olarak Descartes kendi vücudu-
nun da bir fiziksel nesne olduğunu söylüyor ve demek ki onun da varlığından
şüphe etmek kabil oluyor.

Ama bu şüphe de bir tür düşünce—bir düşünce örneği—diye düşün-
yor. Düşünce ise, insan düşünürken düşüncesinin varlığından şüphe edebilir
mi? Edemediğine göre, insan herhangi bir şeyden, herhangi bir şeyin varlığın-
dan şüphe ederken, düşündüğünden emin olabilir; bunun varlığından şüp-
he edemez. Descartes şöyle diyor: Herhangi bir şeyden şüphe ettiğim sürece,
düşüncemin varlığından şüphe edemem. Öyleyse düşünür bir varlık olarak
kendi varlığından şüphe etmeme imkân yok. Halbuki vücudumun varlığı

2 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953, s. 120.

öyle değil, ondan şüphe edebiliyorum: O belki gerçek değil, sadece bir rüya. Demek ki, (Descartes’a göre) ben vücudu olmayan düşünür bir yaratık olarak var olabilirim—yani vücuttan yoksun bir zihin, bir ruh. Yani düşüncem, düşünür bir yaratık olarak varlığım, vücudumun varlığından *ayrı*. Bu varlığı, gerçekte değilse de *düşüncemde* vücudumun varlığından ayırabiliyorum, onu fiziksel, maddi dünyada olan biten her şeyden ayrı olarak düşünebiliyorum. Ve mademki benim vücutsuz olarak var olmama imkân var, fakat düşünce-siz var değilim, özüm düşünce ve şuurumda (Descartes’ın düşünce dediği şey duygularımı, arzularımı, niyetlerimi de kapsıyor). İşte özüm olan ve içinden bilip tanıdığım bu düşünce yahut şuur zihnimi teşkil ediyor, onun varlığından ayrılması imkânsız tek öz nitelik.

Zihnimin, kendimin varlığını teşkil eden bu düşünce veya şuur sadece içten tanınabilen bir şey, tamamen bana has ve özel, dıştan hiçbir görünümü yok. Dışa, yani başkalarına olan gözükmüşü sadece fiziksel etkilerinden ibaret—ağızmdan çıkan ve başkalarının duyabileceği sözlerde, yüzümde görebilecekleri ifadelerde, vücudumla yaptığım hareketlerde—komşumun ocağında yanan ve evinin dışından göremediğim ateşin, bacasından çıktığını gördüğüm dumanı gibi, yahut telefonda duyduğum sesi gibi. Kendi sesiyle telefonun diyaframının titreşiminin çıkardığı ses birbirlerinden ayrı şeyler. Karşımdaki insanın yüzündeki gülümseme, el ve kollarının hareketleri de öyle—Descartes’a göre: Bunlar zihin ve düşüncesinden geçenlerin *fiziksel* etkileri.

Bunu böyle düşündüğümüz anda, başkalarında tanık olduğum bu olayların zihinlerindeki düşünce, arzu ve duygularından doğduğunu sadece bir hipotez, bir varsayım olarak düşünmekten kaçınamayacağım. Bu hipotez yahut varsayım, kendimle başkaları arasında bir benzerlik olduğuna dayanıyor. Yani düşüncelerimle hareketim arasındaki bağı güya kendimde görüyorum; başkalarının bana benzediğini farz ediyorum ve aynı bağı onlarda da olacağını muhtemel görüyorum. Ama bu düşünüşü ince eleyip sık dokumaya başladığım zaman böyle bir varsayıma ihtimal dahi veremeyeceğimi göreceğim. Gel de ayıkla pirincin taşını.

Çağımıza dek filozoflar bu düşünceye karşı koyamadılar. Pirincin taşını ayıklamak deyimini kullandım. Bildiğim kadarıyla bu pirincin taşını tam manasıyla ayıklayan ilk filozof Ludwig Wittgenstein oldu—gerçi Fransa’da Jean-Paul Sartre da Descartes’ın bu görüşlerini köklü olarak eleştirdi.

II

Bir kere Descartes’ın başlangıç noktasını kabul edip size kaba hatlarla özetlediğim ve bir bakıma doğal olduğunu söylediğim düşüncenin akışına kapıldıktan sonra işin içinden çıkmak mümkün değil. Birbirinden ayrı olarak ele aldığımız zihin ve vücudu birbirine bağlamak, bir araya getirmek imkânsız; ken-

dimizden başkalarını tanıyabileceğimizi, varlıklarından emin olabileceğimizi düşünmek kabil değil. Ama bu düşüncenin bizi kabul etmeye zorladığı şeyleri kabullenmemize, kabul edip de rahat etmemize imkân da yok. Çıkmazından kurtulmak için işin başına dönmek, ilk hamlelerini yutmak lazım, onları incelemek gerekiyor.

Bir konuşmada hepsini ele almak imkânsız, önemli birkaçını seçip onlar hakkında sadece bir iki gözlemle yetineceğim. Descartes'ın vücut görüşünden başlayalım. Vücudum tıp ve fizyoloji bilimleri için fiziksel bir organizma olabilir, fakat *benim* için onun gördüğüm, tanıdığım, fiziksel nesnelerden herhangi bir tanesi olduğu doğru mu? Jean-Paul Sartre haklı olarak Descartes'ın bu görüşünü hatalı buluyor: “Kendi vücudumu tanımıyorum diyor, onu yaşıyorum.” Yazı yazdığım zaman mesela, elimdeki kalemin ucuna bakıyorum, elime değil. Elimin ne şekilde hareket edeceğini merak etmiyorum, etmeme de imkân yok; ona bakıp hareketlerini izlemiyorum. Çünkü o hareketler benim hareketlerim; onları yapan benim. Başkasının ellerinin ceplerinde olup olmadığını bilmem için bakmam gerek; ama kendi ellerimin nerede olduklarını bilmem için bakmama lüzum yok. Cebimde duran veya yazı yazan el *Ben'im*. Bu el kalemim gibi kullandığım bir alet değil. Ellerim etrafındaki nesneleri tutmak, itmek, çekmek, kaldırmak, koparmak, toplamak için kullandığım birer araç değil. Bu eller benim *kendim*, benden ayrı şeyler değil. Size veya önümdeki yazıya baktığım bu gözler, arkasında bulunduğum birer pencere değil, ne de sizleri görebilmek için kullandığım bir dürbün. Gözlerim gördüğüm şeyler arasında değil; onlara çevirdiğim görüş açım. Bu açı, bu perspektif, beni ben yapan, kişi olarak beni başkalarından ayıran bir boyut.

Hareket ettiğim, konuştuğum müddetçe kendimi, varlığımı, vücudumdan, onun varlığından ayırmak, Descartes'ın dediği gibi o varlıktan şüphe etmek imkânsız. Ben vücudumdan ayrı, onun içinde, ona bağlı, onu alet gibi kullanan, elle tutulmaz bir düşünür varlık, bir şuur parçası değilim. Siz bana baktığınız zaman fiziksel bir madde, bir vücut görmüyorsunuz, beni görüyorsunuz, bir insan, yaşayan, düşünen, duyan, sizi gören, ne yaptığını ve yapacağını bilen bir insan. Bu sizin için bir varsayım değil. Bu düşünceleri düşünen, önünüzde gördüğünüz insan; gördüğünüz vücudun gerisindeki bir zihin yahut ruh değil.

Zaten şuur ve düşünceyi, duyguyu, görmeyi, hareketlerimden, yaptıklarım, söylediklerimden, anlamını başkalarıyla paylaştığım yaşantıdan ayırmak imkânsız. Evet, duyduğum hisleri başkalarından saklayabilirim, düşüncelerimi konuşmadan, yazıp çizmeden, hiçbir hareket yapmadan düşünebilirim. Ama yaşadığım hayatın ve yaptığım işlerin içinde oynadıkları rollerin dışında bu düşünceler birer hiç; yani varlıkları hayata bağlı—konuşan, ağlayan, gülen, şaka yapan, içinde yaşadığı ortamla fiziksel temasta, etrafındaki insanlarla

sosyal alışverişte olan bir yaratık. Bu hayatı, onu teşkil eden işleri, hareket ve olayları, tepkilerimi, yaptıklarımı ve cevaplandırıdığım şeylerde bulduğum anlamlardan ayırmak imkânsız. Bu anlamlar her ne kadar kimliğime, benim ben olarak taşıdığım inançlara bağlı da olsa, gene de başkalarıyla paylaştığım kültür ve onun bir parçası olan konuştuğum dilde aldıkları manalara bağlı. Zaten ben insan olarak kimliğimi bunların çerçevesi içinde buluyorum. Onların dışında bir kimliğim yok.

Descartes'ın düşüncesi vücuttan ayrı bir zihin, insanın kendinden ayrı bir vücutla başlıyor; sonra bu ikisini birbirine bağlamaya çalışıyor. Aynı zamanda “ben” diyen bir zihin veya şuuru kendi başına, başkalarını tanımadan var olan bir ada olarak görüyor ve düşüncesini böyle bir “ben”den başlatıyor—“solipsist bir ben”—ve başka insanların varlığına mantıkla varmaya kalkıyor. Bu düşüncüyü baş üstü çevirmek gerek: “Solipsist”, başkalarından ayrı bir “ben” yerine kimliğini etrafındaki insanlarla paylaştığı hayatta bulan bir ben ve fizik kurallara bağlı bir vücutla vücutta yoksun bir zihnin birleşimi yerine, düşünen, duyan, gülen, konuşan ve hareket eden bir insan.

Demek ki düşüncelerimi, duygularımı içimde saklayabilsem dahi, varlıklarını yaşadığım hayatın ortamından, akışından ayırmak imkânsız. Bu ortamı, bu akışı ne fiziksel ne de sosyal boyutlardan yoksun düşünebiliriz. Tekrar edeyim, Descartes'ın hatası bir kere düşüncüyü vücuttan ayırması, ikincisi de felsefesine “ben” diye başlayıp düşünce dediğimiz şeyin varlığını teşkil eden manaların, anlamların başkalarıyla paylaşılan bir dil ve kültüre borçlu olduklarını görmemesi. Yani bir yandan insanları vücutları içinde saklı ve o vücudu dış dünya ile temaslarında araç gibi kullanan, fiziksel boyutlardan yoksun, sadece düşünceden ibaret varlıklar olarak görüyor. Bir yandan da insanları her biri kendi iç hayatına hapsedilmiş birer varlık olarak düşünüyor.

Yani Descartes iç hayatın, düşüncenin cemiyet hayatına ve insanların birbirleriyle konuştukları dile olan bağına göz önüne almıyor. Sanki ilk önce düşünce var, duygu var, bunlar kendi başlarına var olan nesneler; dil ise onları başkalarına nakletmeye yarayan bir araç—bir nevi telefon. Ve gene sanki ilk önce duygular, arzular var, ve insan vücudunda, tepki ve hareketlerinde buldukları ifade sadece bunların fiziksel neticeleri—insanın bağırısındaki iltihabın ateşini çıkarıp ağzına koyduğu derecedeki cıvayı yükseltişi gibi.

Halbuki gerçek bunun tam tersi. İnsanın duyguları, düşünceleri yaşadığı ve başkalarının da katıldıkları hayat içinde ifade bulan, bu hayatın akışında rolü olan şeyler. İnsan en küçük yaşından beri öğrendiği şeyler sayesinde bu hayata girebiliyor ve onun bir parçası oluyor ve onun bir parçası olduğu zaman kimliğini buluyor, düşünen ve duyan bir varlık oluyor, düşünce duygu sahibi oluyor. Öğrendikleri arasında en önemlileri konuşmak ve birçok şeyler yapmak—dil ve hareket (eylem). Düşünme kabiliyetine ve duygu kapasitesi-

nin çoğuna böyle bir hayatın parçası olmakla sahip oluyor. İnsanı, anladığımız manada insan yapan da zaten bu. Bütün öğrendiklerimiz birbirlerine bağlı; çoğunun birbirlerinden ayrı olarak öğrenilmeleri imkânsız—dil, hareket etmek, çevremizi tanımak gibi.

Düşünmeyi konuşmak ve hareket etmeyi öğrenmekle birlikte öğreniyoruz. İlk başında düşüncemiz, şuurumuz hareketlerimizde, tepkilerimizde, sözlerimizde. Kafamızın içinde düşünmeyi bunun neticesi olarak yapabiliyoruz, öğrenmiş olduğumuzu yeni bir şekilde geliştirmekle. Duygularımız, heyecan ve arzularımıza gelince, bunlar ilk önce tepkilerimizde var oluyorlar—acılarımız gibi. Hiçbir saklı yönleri yok; bunlar tepkilerimizin arkasında, fiziksel boyutların dışında cereyan eden olaylar değil. Tepkilerimizi yaratan durum ve olayların anlamı da gene tepkilerimizde. Konuşmamız geliştikçe—ki bu, anlayışımızın da gelişmesi demek—bir taraftan tepkilerimizi uyandıran şeylerin manalarını dile getirebiliyoruz, diğer yandan da bu manalar şuurumuzda zenginleşiyor, ufkumuz genişliyor, yeni yeni manalar kapsıyor, içinde yaşadığımız dünya değişiyor, yeni anlam boyutları kazanıyor.

Bundan başka tepkilerimizi de dilimizle ifade etmeyi öğreniyoruz ve hatta birçok zaman bu tepkiler tamamen dilimize geçiyor, ifadelerini orada buluyorlar. Bu onları—bir dereceye kadar da olsa—irademize tâbi kılıyor. Böylelikle tepkilerimizi göstermeme, duygularımızı saklama imkânı buluyoruz ve genişleyen hayatımız, gerginleşen insan ilişkilerimiz içinde bu imkândan faydalanmayı öğreniyoruz. Zaten konuşmayı öğrenmekle yalan ve samimiyetsizlik de hayatımıza giriyor, bu imkânlar hayatımıza yerleşiyor. Hislerimizi, düşüncelerimizi sadece dile getirmemekle değil, yalan tavırlar takınmakla da saklayabiliyoruz. İşte o zamanlar hislerimizi “içimizde” ve “başkalarından gizli” olarak nitelendirebiliriz.

Yani bu gizlilik, Descartes'ın düşündüğü gibi, his ve düşüncelerimizin kaçınılmaz bir niteliği değil; bu his ve düşünceler başkalarından saklı kalmaya mahkûm şeyler değil. Gerçek bunun tam tersi: Onları başkalarından saklayan biziz; saklılık kendilerinde değil ve bu imkânı öğrendiklerimiz sayesinde kazanıyoruz. Evet, iç hayat insanoğlunun bir boyutu. Ama bu boyutu bize veren toplumsal hayatımız, bir kültüre ve dile sahip olmamız. Bu boyut hayvanlarda yok. Bir köpek, sahibi sert konuştuğu zaman incinirse, bu incinmeyi başkalarından saklayabileceğini tasavvur edebiliyor musunuz? Hayır. Köpeğin hisleri, arzuları tamamen hareket tepkilerinde—zaten bu hareketler insan hayatında yer alan hareketler anlamında hareketler (eylemler) değişiller.

Dedim ki, duygu ve düşüncelerimiz saklı kalmaya mahkûm nesneler değil. Yani saklılıkları kendilerinden gelmiyor, onları saklayan biziz; duygularımızı içimizde gizliyoruz, kendilerine özgü ifadelerini tutukluyoruz. Bu çeşitli ifadeler (hiddetin, acının, kıskançlığın, sevginin, acımanın kendilerine özgü değişik ifadelerini düşünün) bu duyguların dışında, kendilerinden ayrı, öğrenip de onlara

eklediğimiz neticeler değil. Bilakis, yeni ifadeler öğrendikçe, etrafımızda olup bitenler bizim için yeni anlamlar kazandıkça, his hayatımız zenginleşiyor, sevgi ve üzüntülerimiz, arzu ve heyecanlarımız yeni şekiller, yeni boyutlar alıyorlar.

Şu an üstünde durmak istediğim nokta şu. Duygularımızın ifadeleri onlardan ayrı bir şey, fiziksel bir takı veya netice değil. Bu ifadeler ayrı ayrı duyguların kendilerine özgü. Mesela hiddetin, yahut öfkenin, ne olduğunu birine anlatmaya kalkışacak olursak, iki şeyi dile getirmemiz gerekecek—(i) Öfke yaratan şeylerin anlamları: Küçük düşürme, hakaret, engelleme, hak yeme gibi ve (ii) Öfkenin normal ifadeleri: Sille, tokat, bağırma, ters bakma gibi. Eğer duygularımız bunlardan ayrı, iç hayatımızın titremeleri olsaydı, öfkenin ifadelerini şefkatte düşünebilirdik, İskoçyalı filozof David Hume'un ileri sürdüğü gibi. Halbuki herhangi bir iç titremesine öfkenin normal ifadelerini ve öfkeli bir insanın düşüncelerini eklersek, bu titremeyi şefkat diye nitelendirebilir miyiz? Şefkat dediğimiz duygunun normal ifadeleri şefkatten anladığımız şeyin bir parçası, hiddet veya öfkenin normal ifadeleri hiddet veya öfkeden anladığımız şeyin bir parçası. Bu ifadeleri insan kısıtlamadıkça, şefkati olsun öfkeyi olsun o insanın hareketlerinde, tepkilerinde, yüzünde, sözlerinde görürüz; açıkça gördüğümüz anda da bizden gizli bir tarafları kalmaz. Durumu basitleştiriyorum, tabii o insanın konuşmasından, bana cevaplarından öğreneceğim çok şey var. Ama gerçek, çizdiğim ana hatların çerçevesinde.

Tabii şefkat bir duygu, ama Descartes'ın dediği gibi her nevi fiziksel boyuttan ayrı bir nesne, bir ruh titremesi değil. Normal anlamında "iç titremesi"nden bahsetmiyorum—o da bir duygu, bir heyecan ve söylediklerimi onu da kapsıyor. Diğer yandan şefkat duyan annenin yüzündeki, gözlerindeki ifade, yüzünün şekil değiştirmesi olduğuna göre, gözle görünen bir şey olduğuna göre, bu bir fiziksel nesne de değil. Bu ifadelerde, insan hareketlerinde fizik ve ruhu ayırmak kabil değil. Bu ayrım suni bir ayrım ve felsefe düşünümünde yer alıyor. Bu ayırmadan dönmenin yolunu size işaret etmeye çalışıyorum.

Bu ayrıma bizi sürükleyen kaynaklar dilimizde. Bu çekime Descartes amcamız kendini bırakıyor, bırakmak cesaretini gösteriyor, şaşırtıcı neticelerinden korkmuyor. Bu cesaret felsefenin bir parçası. Geri dönüş—o da felsefenin çalışması. Bu çalışmayı daha evvel "pirincin taşını ayıklamak" terimiyle nitelendirdim. Wittgenstein onu dolanmış bir ipin düğümlerini çözmeye benzetiyor. Bunun neticesi döneceğimiz yer—yine Wittgenstein'in söylediği gibi—herkesin bilip dile getirebileceği gerçekler. Ama bundan çalışmamızın bize hiçbir şey kazandırmadığı neticesini çıkarmayalım. Kat ettiğimiz yol dönüp dolaşp bizi felsefeye girmeden bulduğumuz yere getirmişse de, yolculuğumuz bizi yeni yerlerden geçirdi, döndüğümüz yere baktığımız gözler ona başlangıçta baktığımız gözler değil.

Duygularımızın ifadelerini fiziksel nesneler olarak görmek yanlış dedim.

İnsan hareketlerini düşünün. Bunlar elle tutulmaz, gözle görülmez, insanın sadece içten bildiği ruhsal durumlarının meydana getirdikleri fiziksel, vücutsal kıvılcıklar mıdır? İnsanın gülümsemesi memnuniyetinin ifadesi, bir yüz kırışması mıdır? Selam veriş bir el hareketi midir? Amerikan “davranışçı” psikoloğu Skinner, “gülümseme geometrik olarak tahlil edebileceğimiz fiziksel bir yüz şeklidir” diyor. Başka bir “davranışçı” psikolog Hull ise, insan hareketlerinin “renksiz vücut kıvıltıları”ndan ibaret olduğunu söylüyor. Psikolojiyi Descartes’ın görüşünden temizlemek isteyen bu iki psikolog da, Descartes’ın vücut-zihin ayrımını kabul ettiklerinin farkında değiller.

Wittgenstein’in dediği gibi, gülümseyen bir ağız veya dudaklar ancak bir insanın yüzünde gülümseyebilir.³ Yani gülümseme dudakların bir geometrik hassasıyla ilgili değil, fakat onları saran ortama bağlı. Bu ortam, yani insan yüzü ise, insan hayatında ve hareketlerinde önemli rol oynayan, bu rollerde bizler için çeşitli anlamları olan, bizde çeşitli duygu ve tepkiler uyandıran bir şey. İnsan yüzü dediğimiz şey üstünde çeşitli delikler, tümsekler bulunan bir et ve deri parçası değil. Dudakların gülümsemesini fiziksel bir yapı olarak görmek, onu etrafını saran bu ortamdan ayırmak demek.

Oysaki gülümsemeyi gülümseme yapan bunlar. Gene Wittgenstein, “‘gülümseme’ normal ifade ve cevap alışverişi içinde yer alan bir ifadeye verdiğimiz addır” diyor.⁴ Gülümseyen bir insanın yüzünü dondurun, yani geometrik hassalarını sabit tutun, yüzünün bir andan itibaren paralize olduğunu farz edin; yani, ifadesi etrafında olan bitenlerle değişmesin. O zaman yüzün şekli değişmemesine rağmen gülümsemesi gülümsemeliğini kaybedecek.

İşte bütün bu söylediklerim insan vücudunun dıştan, yani başkalarına gözüküşü için geçerli. Önümde duran bir insana baktığım, onunla konuştuğum zaman, şu veya bu şekilde kıvılcıdayan bir vücut görmüyorum. Canlı, beni gören, bildiğim veya bilmediğim duygu, niyet, istek ve düşüncelere sahip bir insan görüyorum. Bunları vücuduna eklemiyorum, çünkü bunları ekleyebileceğim bir vücut görmüyorum. Bana bakan gözleri bir görme organı, yansıyan ışığın girip de birtakım siyah fiziksel olayları başlattığı iki delik olarak görmüyorum. Hayır, orada anlayış, sebat, direniş, boş vermezlik, zevk, kızgınlık gibi şeyler görüyorum. Karşımdaki gözler bunları taşıyor; bunların bir aynası. Eğer karşımda fiziksel bir organizma görsem, bunları eklememe imkân yok, bunları düşünmeme imkân yok. Gene Wittgenstein’in sözlerine döneyim:

Bir taş a bak [diyor] ve bir his duyduğunu, acı duyduğunu, farz etmeye çalış. Bir nesneye, bir taş a, nasıl his atfedebiliriz diye duraklıyoruz. Fakat

3 Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s. 583.

4 Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Blackwell, Oxford, 1968, s. 527.

şimdi sırtüstü çırpınan bir sineğe bak. Bütün güçlüklerimiz bir anda kayboluyor, acı gördüğümüz manzaraya derhal yerleşiveriyor. Aynı şekilde bir insan cesedi de acı alanının tamamen dışında kalıyor. Canlı bir yaratığa ve ölü bir mahlûka karşı tavrımız tamamen başka.⁵

Ve biraz daha sonra: Bir vücudun acı duyduğunu söylemek saçma değil mi? Niye insana saçma gibi geliyor? Acıyı duyan elim değil, onu elimde duyan ben—bu ne bakıma doğru ki?

Bu ne biçim soru: Acıyı duyan vücut mudur? Bu soruyu nasıl cevaplandırabiliriz? Acıyı duyan vücut değildir cevabını neden kabul etmek istiyoruz? Şöyle bir düşünce onu bize cazip yapıyor: Birinin eli ağrıyorsa, eli canım acıyor demez (Bunu yazacak olsa dahi yazıyı yazan kalemi elinde tutan adamdır). Sonra eli teskin etmeye çalışmayız, fakat acıyı duyan adamı teskin etmeye çalışırız. Ve teskin ederken adamın yüzüne bakarız.⁶

Wittgenstein bu sözlerde fiziksel bir vücutla insan arasındaki farkları anlamaya çalışıyor.

Az evvel benim kendi vücudum benim için dünyadaki nesnelerden bir tanesi değil dedim; onu tanımıyorum, yaşıyorum. Şimdi de başkaları, hayatın akışı içinde, benim için ruhlarının varlığı müphem birer vücut değil diyorum. Bu—ikisi de—Descartes'ın görüşünün tam tersi—o vücudu, fiziksel madde diyerek, ruhtan ayırıyor. Böyle kuru kalan vücuda da sonra ruhu, şuuru, duygu ve düşünciyi bağlayamıyor: (i) Başkalarının ruhu benden gizli kalıyor, çünkü vücutlarının gerisinde, gözle görebildiğimiz şeylerin boyutu dışında. (ii) Düşüncelerimizin hareketlerimizi nasıl yönelttikleri ve fizyolojik olayların ruhumuzu nasıl etkiledikleri bir muammaya dönüşüyor.

Birinci soruya geri döneyim. Amerikan yazarı Tennessee Williams'ın *Summer and Smoke* adlı piyesinde, Doktor John Buchanan Alma'ya ("Alma" İspanyolca ruh demek) anatomik vücut şemasını gösteriyor. Şöyle diyor: "Hep değindiğin insan ruhu bu şemanın neresinde, göster bakalım." Alma tereddüt ediyor, sonra: "Bu şemanın göstermediği bir şey var; başka bir yerde, gözden gizli, ama gene de orada." Alma tuzağa düşüyor. Biraz evvel Wittgenstein'in muhatabının söylediği gibi: "Ruhun taşla ne alakası var, ruh nerede, taş nerede!" Aynı şeyi burada da söyleyebiliriz: "Anatomi şemasının resimlediği vücutla ruhun ne ilgisi var." Ruhunu görmek isterseniz—yani öfke, üzüntü, heyecan, ümit, arzu, acı, sevinç—insan hayatı ortamını göz önüne getirin ve insanın bu ortamda hareketlerini düşünün.

5 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, s. 284.

6 Ludwig Wittgenstein, a.g.e., s. 286.

Bu düşüncenizde ruh haletleri fiziksel boyutlardan ayrılmış değil; insan hareketleri ise irade, istek, niyet gibi Descartes'ın ruha atfettiği şeylerden ayrılmış “renksiz” vücut oynayırları, fiziksel kımıltılar değil. Yani ruh ve vücut birbirlerine dokunamayan ayrı boyutlarda iki madde değiller.

Bunları başından böyle düşündüğümüz zaman birbirlerine bağlayamıyoruz. Karşımızdaki insanların düşünce, istek ve duyguya sahip birer yaratık olduklarından emin olamayız düşüncesine kapılıyoruz. Diyoruz ki:

Düşünce, duygu, istek, niyet, acı, sevinç, bunlar birer ruh kımıltısı, yahut ruh haleti; bunları ancak elle tutulmayan, gözle görülmeyen bir ruha atfedebiliriz. El, kol, göz, dudak hareketleri, tokat, sille, tekme, okşayış, bunlar hepsi fiziksel kımıltı veya olaylar; bunları ancak vücuda atfedebiliriz. İnsan dediğimiz de böyle bir ruhla vücudun bir araya gelmesinden meydana gelmiş bir yaratık. Ama nasıl bunlar bir araya gelebilir ki, müşterek bir sahaları olamayacağına göre!

Değindiğim problemler bu düşüncenin neticeleri.

Oysaki—tekrarlıyorum—başlangıç noktamızın insan olması gerek—candan, kandan oluşan, ele, kola, yüze, göze sahip bir yaratık. Bunların hepsi çok önemli, bilhassa yüzü, gözü olması. Ve bir de bütün yaptıklarının, hareketlerinin insan yaşantısı ortamının çeşitli durumları içinde yer alması—ki bu ortamın en önemli unsuru dil. İsteği, duyguyu duyan, düşünceyi düşünen, Descartes'ın dediği gibi insan vücudundan ayrı kuru bir ruh değil, can ve kandan yapılmış bir insan. Yaptıkları şeyler ise vücuduna atfedilecek fiziksel kımıltılar değil, niyet, istek, duygu ve düşünceye sahip bir insana atfedilecek hareketler.

Bu konuşmamı Amerikalı filozof Norman Malcolm'un yazısından bir sayfa okumakla bitireceğim. Yazı, Avustralyalı materyalist filozof David Armstrong'la bir tartışma. Armstrong düşünce ve duygunun beyindeki elektrik akımlar olduğunu ileri sürüyor. Malcolm onu uzun uzun eleştirdikten sonra yazısını şu sözlerle bitiriyor:

Acı, heyecan, istek, niyet gibi anlamları anlamaya çalışan filozofların bunları ne gibi bir özne veya varlığa atfettiğimizi unutmaları gerçekten dikkate değer bir şey. Descartes gözle görülmeyen, elle tutulmaz, gayri-maddi bir ruh ve zihnin düşündüğünü, niyet taşıdığını, sebat sahibi olduğunu, acı çektiğini ileri sürdü. Günümüzün filozofları haklı olarak Descartes'ın görüşünden döndüler, fakat onun yerine aynı derece saçma (absürd) bir görüş ileri sürdüler: bunları düşünen, duyan, isteyen, niyet eden insan beynidir, hatta bilgisayarların girdikleri “fazla”dır dediler. Sanki bu filozoflar bunları duyan, düşünenlerin canlı vücutsal insanlar olduklarına inanamıyorlar.

İnsan hayatının birçok yön ve safhaları var: Doğuş, çocukluk, aile hayatı, okul devresi, cinsel uyanma, aşk, arkadaşlık, evlilik, iş, fakirlik, ana veya baba olma, yaşlanma, hastalık, ölüm. Bunlardan geçen, bunları yaşayan, çeken insanlar, siz, ben; ne fiziksel boyutlardan yoksun zihin veya ruhlarız, ne de beyinler yahut bilgisayarlar. Bunları çeken, utangaç, kibirli, ihtiraslı, sevgi dolu, açgözlü, cömert, doğru, ümitsiz, nankör, kızgın, kırgın, sebatlı olan bir insan.

Bu gibi haletleri başkalarına atfettiğimiz zaman sinir ve beyinlerini incelemeyiz. Bu atıflarımızda bizi yöneten o insanların içinde bulundukları durum ve şartlar hakkında bildiklerimiz ve inandıklarımızdır. Bu durum ve şartlar çerçevesinde onların ifade ve hareketlerini değerlendiririz—örneğin bir rakibi kıskandıklarını müşahade ederiz, bir göz atışında çekingenlik, bir gülümsemede kibir, bir göz ifadesinde hiddet, bir omuz silkmesinde ümitsizlik görürüz. Tanıdıklarımızın ve komşularımızın hayat durumları hakkında yeterli bilgimiz olup onları kızdıracak, endişelendirecek, şükran veya ümitsizlik duymaya sebep verecek bir durumda olduklarını anlayabiliriz. Müteredit olabiliriz, yanılabiliriz. Fakat başkalarına bu tavırları, heyecanları, duyguları atfımız sadece ilgileri, inançları, angajmanları, aile bağları, işleri, sıhhatleri, rekabetleri çerçevesinde mümkündür. Bunları vücuttan yoksun zihinlere, yahut beyinlere, makine ve bilgisayarlara atfedemeyiz.

Sevinç, korku, hayret, pişmanlık, üzüntü gibi şeylerin kendileri gibi canlı insanlara atfedilebileceğini çok iyi bilen filozofların, bunları fiziksel boyutlardan yoksun zihinlerin veyahut beyinlerin, otomatların haletleri olduklarını ileri süren teoriler benimsemeleri gerçekten hayret vericidir. Bu filozoflar günlük hayatlarında bu kavramları herkes gibi kullanırlar—önce insanlar hakkında, sonra gördükleri benzerliklerin ışığında bazı hayvanlar hakkında söylediklerinde. Fakat filozoflar günlük hayatlarından çıkıp çalışma odalarına girdiklerinde bir büyü tesiri altına düşerler, her zaman bildiklerini anlamaz olurlar, gözleri önünde apaçık duran şeyleri görmez olurlar. Wittgenstein ile birlikte: “Allah filozoflara herkesin gözü önünde bulunanları anlama kabiliyeti versin” temennisinde bulunalım.⁷

7 D.M. Armstrong ve N. Malcolm, *Consciousness and Causality*, Blackwell, Oxford, 1984, ss. 100-1.

Kaynakça

- Armstrong, D.M. ve Malcolm, N., *Consciousness and Causality*, Blackwell, Oxford, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953.
- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, Blackwell, Oxford, 1968.

ÇAĞDAŞ DÜNYA EDEBİYATININ EN BÜYÜK YAZARLARINDAN
JOHN UPDIKE'İN İKİ BAŞYAPITI

Tavşan Kaç

John Updike

•• roman Çeviren: Meram Arvas



alef

Terörist

John Updike

•• roman Çeviren: Handan Balkara



alef

MERAM ARVAS'IN TÜRKÇESİYLE

Seksist, budala, tembel, kültürsüz.

Berbat bir baba, yetersiz bir koca, güvenilmez bir âşık, insanı sinir eden bir zampara, başarısız bir işadami, korkak bir ruh, tipik bir taşralı: Hiç adam olacağı benzemez Harry Angstrom.

Namı diğer Tavşan. Ama kaba görüntüsünün altında hassas, duygulu ve anlayışlı bir ruh saklıdır ve kendini "sevilesi" bir adam olarak görür.

Amerikan edebiyatının en büyük yazarlarından John Updike'in dört kitaplık TAVŞAN serisinin ilk kitabı.

İrlanda kökenli Amerikalı bir anne ve Mısırlı bir babadan olma Ahmad'ın İslamı seçmesiyle başlayan serüveni, müthiş bir gerilim atmosferinde anlatılıyor. Etrafındaki maddeci, hedonist toplumun, inançlarına karşı bir tehdit oluşturduğunu düşünmeye başlayan Ahmad'ın kişisel hayatını ve bütün New York şehrini derinden etkileyecek bir ağ örülmektedir.

Çağdaş Dünya Edebiyatının en büyük yazarlarından John Updike'in uluslararası best-seller'ı.

HANDAN BALKARA'NIN TÜRKÇESİYLE

Pulitzer • National Book • Rosenthal • Pulitzer •
National Book Critics Circle • Howells Medal ödülleri

Dilman Descartes’a haksızlık etmiyor mu?

İlham Dilman, “Descartes’in İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut” başlıklı konuşmasında/yazısında şöyle diyor:

Bu düşünce, yani insanı vücut ve şuur yahut düşünce olarak ikiye ayırmak, bir bakıma çok doğal. Fakat onu ciddiye aldığımız zaman ondan çıkartacağımız neticeler günlük görüşümüze tamamen aykırı. Hatta ciddiye almamıza imkân yok. Doğal dedim: Kastım, bu düşüncenin akışına kapılmanın kolay, kapıldıktan sonra da ondan ayrılmanın zor olduğunu vurgulamak. Örneğin, insan ne duyduğunu, ne düşündüğünü, hatta ne gördüğünü, ancak ve sadece kendi içindeki duygu, düşünce ve görüşlerinden bilmez mi? Bunlar insanın içinde yer alan olaylar değil midirler? Hacim, yoğunluk, ağırlık gibi fiziksel özelliklerden yoksun nesneler değil midirler? Öyle ise, başkalarının onları görmelerine, benim tanıdığım gibi onları tanımalarına imkân var mıdır? Demek ki iç hayatımız, yani düşünce, arzu ve duygularımız, açılması imkânsız kutuların içeriği gibi, birbirimizden saklı. Doğal dedim: Bu söylediklerim düşüncenizde bir yankı uyandırmıyor mu?¹

Descartes insanı beden ve zihin olarak, *res cogitans* ve *res extensa* olarak ikiye ayırıyor; ancak, bu ayırma işlemi varlıksal sorunlarla ilgili olarak mı, yoksa bilgisel sorunlarla ilgili olarak mı yapılıyor? Her şeyden önce bunu yanıtlamak gerekiyor. Gerçekten

1 İlham Dilman, “Descartes’in İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut”, *Felsefe Tartışmaları*, sayı 3, İstanbul, 1988, s. 8.

insanı beden ve zihin olarak ikiye ayırmak doğal mıdır? Varlıksal olarak bu bütünlüğü yadsımak olanaksız; fakat bilgi sorunları söz konusu olduğunda, böyle bir ayırma işlemi elbette yapılabilir. Bilme edimleri varlığı sürekli olarak böler. Varlıksal olanın bütünlüğünü insan yaşama dünyasında eyleyen bir varlık olarak sürekli bir biçimde her an yaşar, yaşatır. Ancak, bilgi bağlamına geçildiğinde, varolan üzerinde, buradaki örneğinde olduğu gibi, insan üzerinde düşünüldüğünde, varolanı/insanı öğelere ayırma söz konusu olduğunda, salt bilgisel nedenlerle parçalara ayırma da başlıyor demektir.

Dilman, Descartes'ın insandan başlamadığını, zihin ve bedenden başladığını ileri sürüyor:

Descartes'ın hatası başlayış noktasında. İnsandan başlamıyor, birbirlerinden ayrılmış bu vücut ve şuur yahut düşünceden başlıyor. Sonra bu ayrılmış şekilleriyle onları birleştirmeye çalışıyor. Ama bu başarılması imkânsız bir iş. Bu ayırmayı düşüncemizde benimsediğimiz sürece doğru olduğu problemlerin çözümü mümkün değil.²

Descartes'ın söyleminde elbette insan söz konusu; *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın ya da diğer yapıtlarının içeriğini şöyle bir anımsayalım: Çağının döneminin insanı, insan Descartes'la, günlük yaşamın sorunlarıyla yüz yüze gelen bir insanla karşılaşırız her yerinde bu yapıtın; ancak bilgisel sorunlar, doğruluk, apaçıklık, açıklık, seçiklik gibi kavramlar ya da kavramsal nitelikli bilme söz konusu olduğunda, parçalara ayırma da başlıyor, başlamak zorunda.

Dilman'a göre Descartes'ı bu ayırmaya yönelten düşünce nedir?

Bu Descartes'ın şüphe metodu. Descartes şöyle başlıyor–diyor ki: Varlığından şüphe edebileceğim her şeyi varlığı şüphe kaldırmayan şeylerden ayıralım. Fiziksel nesnelerin varlıkları hakkında bazan yanıldım: Önümde bir tahta parçası gördüğümü sandım, bir görüş hatası imiş, oturup yazı yazdığımı sanıyordum, meğerse rüya görüyormuşum. Demek ki fiziksel nesnelerin varlığından şüphe etmek mümkün. Bu netice hatalı, fakat üstünde durmak istemiyorum (...) İkinci adım olarak Descartes kendi vücudunun da bir fiziksel nesne olduğunu söylüyor ve demek ki onun da varlığından şüphe etmek kabil diyor.³

Kendi içinde tutarlı kalmayı amaçlayan bir düşünme deneyi, böyle bir belirlemeyi dilde var edebilir; başka bir deyişle, dilin böyle bir olanağı var.

2 A.g.e., s. 8.

3 A.g.e., s. 9.

Buna “dilin oyunu” diyebiliriz aynı zamanda. Ancak, Descartes’ın bunu böyle gördüğünü söylemek de doğru olmasa gerek. Çünkü Descartes henüz dış dünya-düşünme-dil ilişkisinde/ilişkilerinde dil sorunlarının ne denli önemli olduğunun farkında değil. Onun ilgisi tümüyle, dış dünya-düşünme ilişkisine yönelik.



“Descartes insanı beden ve zihin olarak ikiye ayırıyor; ancak bu ayırma işlemi varlıksal sorunlarla ilgili olarak mı, yoksa bilgisel sorunlarla ilgili olarak mı yapıyor?”

Dilman ısrarla Descartes'in yanlış yolda olduğunu ileri sürüyor. "Tekrar edeyim, Descartes'in hatası bir kere düşünceyi vücuttan ayırması, ikincisi de felsefesine 'ben' diye başlayıp düşünce dediğimiz şeyin varlığını teşkil eden maddelerin, anlamların başkalarıyla paylaşılan bir dil ve kültüre borçlu olduklarını görmemesi."⁴ Descartes ayrıntılı olarak okunduğunda, "ben" in kendi içine kapalı olmadığı açıkça ortaya çıkar. Sadece *Yöntem Üzerine Konuşma*'yı okumak bile, bu ileri sürüşün güçlü kanıtlarını oluşturmayı sağlar.

"Descartes dış dünya-düşünme-dil ilişkilerini hangi felsefi kaygılarla kuruyor?" sorusunu bir kez daha soralım. Descartes'in asıl kaygısı bilgiye, bilgideki sağlam dayanak noktalarına yöneliktir. Bu durum onu birtakım zorluklara itiyor. Ancak, Descartes'in dil-toplum ilişkisini tümüyle göz ardı ettiğinden söz edilebilir mi? Bir iç hesaplaşması olarak ya da kendi özel tarihine ilişkin bir hesap verme çabası olarak okuyabileceğimiz *Yöntem Üzerine Konuşma*, Descartes'in, yaşamın bütünlüğünü gündeminde saklı tuttuğunu bize açıkça gösteriyor. Descartes "ben"i, "özne"yi kurmaya çalışıyor; ama salt kendi içine bükülmüş olarak değil; "ben"ini kuran eğitimle, kendi tarihiyle hesaplaşarak bunu yapmaya çalışıyor.

Yöntem Üzerine Konuşma'nın birinci bölümünde Descartes şöyle der: "Çocukluğumdan beri edebiyatla beslenmişim ve yaşam için yararlı olan her şeyin açık ve güvenilir bilgisini bunlar aracılığıyla edinebileceğime inandırıldığımdan (ikna edildikten), onları öğrenme konusunda aşırı bir istek duyuyordum."⁵

Descartes düşünme yöntemi gereği kendi özel tarihine yönelmiştir, kendini mercek altına almıştır; bir süre için tüm tarihinden, aldığı tüm eğitimden arınmak istemiştir. Husserl'in fenomenolojide yaptığı kadar cesur olamamıştır; bununla birlikte, bir süre için birçok şeyden vazgeçmiştir. Ama Descartes hiçbir zaman doğal tavır almayı tam olarak bir yana bırakmamıştır. Geçici ahlakı bunun en güçlü kanıtıdır; çünkü o, ülkesinin yasalarına ve âdetlerine boyun eğecektir;⁶ bu onun birinci dereceden yaşama ilkesidir.

4 A.g.e., s. 11.

5 *Discours de la méthode et essais*'den (*Œuvres de Descartes*, Par Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1902, s. 22) aktaran Betül Çotuksöken, "Descartes'ta Özne Kavramı", *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, İnsancıl Yay., İstanbul, 1998, s. 4.

6 *Discours de la méthode et essais*'den (*Œuvres de Descartes*, Par Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1902, s. 22) aktaran Betül Çotuksöken, "Descartes'ta Özne Kavramı", *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, s. 85.

Descartes dış dünya-düşünme-dil ilişkisini açık kılmaya çalışırken dile, bireysel dilin kuruluşuna, bireyin toplum içindeki dille olan ilişkisine “özel olarak” ağırlık vermiyor. Descartes söylemini oluştururken dil sorunlarına ağırlık veren bir filozof olarak karşımıza çıkmıyor; onun asıl kaygısı düşünmeye ilişkin; dil düşünmenin bir yansıtıcısı durumunda sadece; özneyi kuran, düşünme edimi ona göre. Dilin başlı başına bir sorun alanı olarak ele alınması için çok sonraki yüzyılları beklemek gerekecektir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Descartes’ın kaygısı dış dünya-düşünme ilişkisine yöneliktir.

Nesne, düşünme, dil bağlamı içinde de Descartes’ı başlangıç noktası olarak en çok ilgilendiren düşünmedir. Çünkü düşünme bir yandan doğrudan (bu doğrudanlığın ne ölçüde olduğu kuşkusuz tartışmalıdır) dışdünyada varolanlara, nesnelere ve ayrıca dil dolayımında varolanlara; başka bir deyişle dilde varolanlara yönelir. Düşünme bunların hepsine karşı belli bir tavır takınmak, karşılaştığı bu çoğulluğu sınamak zorundadır.⁷

Descartes’ın tüm ilgisi düşünmeye ilişkindir; dil düşünmeye yapışıktır, ondan ayrı bir sorun alanı oluşturmaz. “Dil oyunu” ve/veya “dilin oyunu” Descartes için sorun alanı değildir. Bu kavrayışta dil düşünmede saklıdır; onun içine gömülüdür; henüz sorunlu bir bölge değildir.

Descartes düşünme eksenli yaklaşımında insan dünyasının içinde bulunduğu çeşitliliğin ne denli farkında olduğunu bize gösteriyor.

Descartes özne’yi, ben’i kurma çabası içinde aslında bir edim olarak “düşünme”yi tasarlamaktadır. Neler yer alır bu edimin içinde?: “Ben düşünen bir şeyim, yani kuşkulanan, kabul eden, yadsıyan, pek az şeyi bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, hayal eden ve duyumlayan bir şeyim.” Ayrıca bu edim, düşünme edimi nerede somutlaşır? “Düşünen ben”de, başka deyişle tam anlamıyla “eyleyen ben”de somutlaşır; özne, görüldüğü gibi tam anlamıyla etkin bir varlıktır; artık salt etkilenime uğrayan, âdeta gevşek dokulu bir süzgeç gibi, dışdünyayı her yönüyle geçiren bir yapı değildir. Böyle bir varlığa her şeyi yaptırmak da mümkün değildir; çünkü o aynı zamanda bir istenç varlığıdır; kendi doğrularını kendi bulan, bunu da hiçbir biçimde gelişigüzel yapmayan bir varlıktır. Öznenin düşünmesinin temel dokusunu, biçimsel örgüsünü oluşturan yine öznenin kendisidir. Yöntemini

7 Berül Çotuksöken, “Descartes’ta Özne Kavramı”, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, ss. 85-6.

kendisi bulacaktır artık insan, düşünen şey, başka bir deyişle özne; hiç kimse ona bir yöntem dayatamayacaktır.⁸

Descartes'ta Dilman'ın ileri sürdüğü gibi bölünmüşlüğü içinde bir varlık değil, "insan" söz konusudur. Dilman'ın şu belirlemeleri Descartes'a yapılan haksızlık gibi görünüyor: "Önümde duran bir insana baktığım, onunla konuştuğum zaman, şu veya bu şekilde kımıldayan bir vücut görmüyorum. Canlı, beni gören, bildiğim veya bilmediğim duygu, niyet, istek ve düşüncelere sahip bir insan görüyorum."⁹ Descartes da kendisine, düşünen bir varlık oluşuna yönelik olarak benzer şeyler söylemiyor mu? Descartes'ın düşünen varlık olarak "insan"dan söz ettiğini söyleyebiliriz.

Burada ileri sürülenleri, Descartes'ın düşüncelere ilişkin çözümlemesinde de görmek olanaklıdır. Bilindiği gibi, ona göre düşünceler üçe ayrılır: Doğuştan gelenler (*ideae innatae*), dışarıdan gelenler (*ideae adventitiae*), kendisinin yaptıkları (*ideae factae*). Bu açıklamalar, Descartes'ın "insan"ı her türlü varolanla ilişkisi içinde, hem de salt etki-tepki ilişkisi içinde değil, toplumsal-tarihsel ilişkisi içinde ele aldığını gösteriyor. Ancak, bilgikuramsal sorunlar onu, insan dünyasındaki ortak paydaları anlamaya zorluyor. Descartes'ın insan bağlamındaki arkeolojisi, düşünme edimlerine üst düzeyde önem veren özne temelli bir felsefi söylemin yolunu açıyor.

Kaynakça

Adam, Par Charles ve Tannery, Paul, *Œuvres de Descartes*, Léopold Cerf, Paris, 1902.

Çotuksöken, Betül, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*, İnsancıl Yay., İstanbul, 1998.

Dilman, İlham, "Descartes'ın İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut", *Felsefe Tartışmaları*, sayı 3, İstanbul, 1988, s. 8.

8 Betül Çotuksöken, a.g.e., s. 87.

9 İlham Dilman, "Descartes'ın İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut", s. 14.

Yasakmeyve şiir değilse nedir ki?



Cıuliba insanın yakışıklı bir kalbi olmalı önce sık sık tozu alınmalı, parlatılmalı aynalı sözlerle benimse kalp hususunda cıulalı bir cümlem bile yok mırıldandığım sözlerin çoğu ondan gelse de...



*vazgeçersen yoksun! yokluk en yaygın çokluktur!
kalabalık kavî tutmaz adamı! bilirsin: sırf soğuktur!
nuh nehi'den bu yana 'sevişmek': zaten "ahde vefa"
ne nuh bildi ne ağır dağı! sular kendiliğinden çekildi!*



KİTAP ELEŞTİRİSİ



Saffet Murat Tura,
Histerik Bilinç,
Metis Yay., İstanbul, 2007, 238 syf.

Aslen, "farkındalığım" dediğimiz şey, çoğu zaman, bilinçle ilişkili olduğunu varsaydığımız (beyin, nöronlar, transmitterler vb.) fiziksel etmenlerin hiçbirisiyle doğrudan ilişkilendirilemiyor. Bu nedenle, fenomenal bilinçle ilgili olarak insan türünün narsizmini, kozmik kendini beğenmişliğini temellendirmek olanaklı oluyor: Bu dünyayı aşan, aşkın bir olanağın, demektanrısal bir lütfun belirlediği sıradışı bir varlığı!

Bilinç: doğal ve mucizevi ama mucize değil!

Narsistik kişilik bozukluğu olarak nitelenen psiko-patolojinin bazı bireylere musallat olan bir ruhsal bozukluk olmayıp, insan türünün genel normallik saydığı ruhsal durum olduğu ve böylece bir tür olarak narsistik bozukluğu andıran bilinç hallerinden ibaret olabileceğimiz fikri olanca tedirgin ediciliğiyle yaygınlaşıyor. “Sıradışı bir kusursuzluğa sahibim” biçiminde bir benlik algısı geliştirmekten kendini alıkoyamayan insan, bir anlamda, bu algıyla hesaplama enderliklerini de kendi dinamiklerinden türetebiliyor. Bilimler ve felsefenin farklı kulvarlarından insan-türünün narsistik yanılgılarına dikkat çeken çalışmalar çoğaldı. Ülkemizde son yıllarda yayınlanan kitaplarla sınırlasak bile, sözgelimi, De Landa’dan *Çizgisel Olmayan Tarih*’in *Bin Yılı*, John Gray’dan *Saman Köpekler* ve Damasio’dan *Descartes’in Yanılgısı* ilk akla gelenler arasında. Şimdiki yazının konusunu oluşturan Tura’nın *Histerik Bilinç*’i de bu bağlamda ele alınabilir diye düşünüyorum.

Elimizdeki kitap, sonuçları açısından önemli, önemli olduğu oranda spekülatif bir tez ve bu tezi kurmaya yönelik iki temel bölümde izlenen iki farklı temellendirme çabasından oluşuyor. Kitabın tezi, tüm özetlerde bulunması olası kusurları üstümüze alarak söylersek, bilinç denen şaşırtıcı olanağın, doğanın gözlemlenebilir nedensellikleri kapsamında açıklanabilir bir türeyiş olduğudur. Tura’nın diliyle söylendikte: “... Bilincin doğa bilimi tarafından ele alınabilir bir olgu, bir doğa olayı olarak düşünülebileceğini” savlamak.

Kitabın açılışında, Tura, “bilinç” sözcüğünü tüm çalışma boyunca “fenomenal bilinç” terimiyle karşıladığını belirterek yola çıkmaktadır. Bu önemlidir; çünkü Tura’nın odaklandığı bilinç kavramı, çoğun yalnızca biz insanlara özgü bir ayrıcalık olarak kabul ettiğimiz (ki bunun da epeyce tartışmalı olduğu ki-

tapta da vurgulanıyor), dille temsili bir ölçüde olanaklı bir ben-farkındalığı anlamına geliyor. Bir başka deyişle, bilinçle şöyle ya da böyle ilişkili hiçbir gözlemlenebilir fiziksel olguyla doğrudan nedensellik bağı kurulamayan, âdeta salt bireyin öznel farkındalığı kapsamında bir bilinç durumundan söz ediliyor. Fenomenal bilinç, bu kavrayışla, sözgelimi histerik körlük ya da sağırılık vakalarında daha somut olarak örneklendirilebilecek bir sıradışılığa işaret ediyor. Tıbben görmesine engel bulunmayan birinin aniden gelişen körlüğü, bu anlamda nesnel dünyaya kapalı bir nedenselliğin sonucu olarak bireye özgü bir bilinç edimine dönüşüyor. Histeri örneği, kuşkusuz, yalnızca fenomenal bilinç kavramını okuyucunun düşüncesinde berraklaştırma amacına yönelik olarak seçilmiş. Aslen, “farkındalığım” dediğimiz şey, çoğu zaman, bilinçle ilişkili olduğunu varsaydığımız (beyin, nöronlar, transmitterler vb.) fiziksel etmenlerin hiçbirisiyle doğrudan ilişkilendirilemiyor. Bu nedenle, fenomenal bilinçle ilgili olarak insan türünün narsizmini, kozmik kendini beğenmişliğini temellendirmek olanaklı oluyor: Bu dünyayı aşan, aşkın bir olanağın, demek tanrısal bir lütfun belirlediği sıradışı bir varlığım!

Tura, bu geri planın farkında bir yazar olarak, fenomenal bilincin (1) var olduğunu, (2) doğal-bilimsel yöntemlerle en azından öngörüsül olarak açıklanabilir olduğunu ve (3) bunun iki farklı yolda gösterilebileceğini ileri sürüyor.

Peki, bu yollar neler?

Tura, yollardan ilkinde “uzlaşımsal”, diğerine de “teorik” yol diyor. Bu isimlerin ne anlama geldiğini bir çırpıda anlamak kolay değil. Her bir yolun içinde metnin alt alt yolları iyice derinleştiğinden, tartışmanın yer yer ciddi derinliklerde dolaşmasından dolayı... Anlaşıldığı kadarıyla ilk yolun uzlaşımsal olarak nitelenmesi, fenomenal bilinç belirtilerinin, olağan koşullarda birbirleriyle pek de iletişim içinde olduğu söylenemeyecek, nöroloji ve psikiyatrinin alanlarının her ikisinin de sezgi, gözlem, deney ve yorumlama rezervlerinden yararlanılarak okunmasından kaynaklanıyor. Tura, bu yolun uygulamasına psikanalizin esinlerini dikkate alan bir araştırmacı olarak giriyor. Ancak, dikkate değer olan, vaka takdimi niteliğindeki hasta bulgularının (histerikler) hem deklaratif hasta beyanlarının psikiyatrik okumasının hem de aynı vakaların klinik-nörolojik değerlendirmesinin bilimselliği kabul gören bir nesnellikle yapılmaya çalışılması.

Bu ilk yola, konunun uzmanı olmayan okuyuculara kolaylık olması açısından, “hekim Tura’nın fenomenal bilinci araştırdığı yol” dersek, diğer yola da “filozof Tura’nın bilinç çalışması” demek çok yanlış olmaz. Çünkü diğer yol, teorik bir tartışma çevresinde yürüyen yol, bilinçle ilgili hemen tüm soyut akıl yürütmeleri, savları ve yaklaşımları gözden geçiriyor. Daha çok analitik felsefe dili diye bilinen bir üslûbun hâkim olduğu bu bölüm, meslekten hekim olmayan okuyucular için bilinç tartışmalarına derli toplu bir giriş yapma olanağı da veriyor.

Her iki farklı yoldan ele alınan tez, sonunda önemli ölçülerde ikna edici bir argümanla desteklenmiş oluyor: Fenomenal bilinç, doğal bir fenomen olarak ele alınabilir ve açıklanabilir. Belki daha da önemlisi, bu tartışmanın uzak erimde ortaya çıkması olası etik ve politik sonuçları. Bilinç eğer Tura'nın göstermeye çalıştığı gibi, doğayı aşan, aşkın, kozmik bir mucize değil de, tersine doğaya içkin, onun nedenselliği içinde ve fizik dünyanın olanaklarıyla anlaşılabilir bir şeyse, bu saptama peşinden özgür irade, bilinçli özgür seçim ve giderek insanın yüceliği gibi köklü felsefi kabulleri gözden geçirmeye zorlayacaktır. Bilinçli varlıklar oluşumuz, parçası olduğumuz fizik dünyanın nedenselliğine yalnızca daha karmaşık, incelikli ve gözleme az elverişli bir doğal tasarım yoluyla bağlı oluşumuzdan kaynaklanıyorsa, mutlak özgür irade anlamına gelen "belirlenmemiş olmak", romantik bir yanlış inancın evrimleşmesinden başka bir şey değil anlamına gelecektir.

Birikim

SAYI: 234

AYLIK SOSYALİST KÜLTÜR DERGİSİ

SolLiBeRALİZmLiBERALsOl?

ÖMER LAÇİNER

Kapitalizmin krizi: İmkânlar, ihtimaller

TANIL BORA

Sol, liberalizm ve sınızm

ŞÜKRÜ ARGIN

Neo-liberal hegemonya altında muhafazakâr sol ve liberal sol

NİLGÜN TOKER

Demokratik bir özgürleşme mümkün müdür?

EROL KATIRCIOĞLU

Karışan fikirler mi, değerler mi?

GÖSTERİ TOPLUMU / MÜSAMERE TOPLUMU

MURATHAN MÜNGAN
Müsamere toplumu

MEDYA-SERMAYE-İKTİDAR

ALPER GÖRMÜŞ
Medya-iktidar: Ne olmuştur, ne olmakta?YETVART DANCIKYAN
Doğan-Erdoğan kavgası:
Sermaye ve iktidar bölümünde son itişmeler...

YENİDEN ÜRETİM SÜREÇLERİ VE SENDİKALAR

ÖZGE DOĞAN
Gemideki yabancıKIRAZ ÖZDOĞAN - AYŞE ACAR - SUNA YILMAZ
Tuzla tersanelerinde emek süreci açısından
yaşayanlar ve deneyimlerALİ MURAT ÖZDEMİR
Burjuva demokrasinin ufkı ne kadar geniş?THIERRY PECH
Ayrımcı kapitalizmin eşliğinde
sendikalar barakat

BİRİKİM YAYINLARI



Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han, Cağaloğlu 34122
İstanbul • Tel: (0.212)5162260 Faks: (0.212)5161258
e-posta: birikim@iletisim.com.tr • web: www.birikimdergisi.com

Genel Dağıtım **PUNTO**

Çobançeşme Mahallesi, Altay Sokak, Yenibosna 34196 İstanbul
Tel: (0.212) 496 10 50 Faks: (0.212) 551 30 13
e-posta: punto@puntoitap.com

KİTAP ELEŞTİRİSİ



Gülnur Acar-Savran
Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bakış,
Kanat Kitap, 2006, 257 syf.

“... Parçalanmış öznellik ya da kimlik anlayışlarına dayalı düşünce ve akımların, tarihi ve toplumu bir bütün olarak anlamada ve bu tarih ve toplum içinde konumumuzu belirlemede bizlere yardımcı olamayacakları gün geçtikçe daha açık bir biçimde ortaya çıkıyor. Dönüştürücü praksis için gereken düşünce ve eylem araçlarını gözden uzak tutan günümüzün albenisi fazla söylemlerine yenik düşmek hiç de zor değil. Böylesi bir ortamda, özne-yapı ilişkisinin karmaşık ağını açıklamada Lukács'ın ontolojisine özel bir vurgu yapan ve “unutulmuş yolun hatırlanması”nı sağlayan Gülnur-Acar Savran'ın *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bakış* başlıklı çalışmasının felsefe-politika ilişkisi çerçevesinde sadece zihin açıcı değil, aynı zamanda insanların üzerindeki ölü toprağını kaldırmada da başarılı olacağını düşünüyorum

Öznesiz bir yapı mı?

Modern felsefenin başlatıcısı olarak görülen Descartes'tan bu yana, özne sorununun felsefenin en temel sorunlarından biri olduğu bir gerçek. İster onu hep yeni baştan inşa etmeye çalışalım, isterse bu kavramın altını oymayı değişik şekillerde sürdürelim, içinde yaşadığımız bütünlüğü anlamaya çalışan şeyin kendisi üzerine düşünmekten bizi alıkoyabilecek bir “dış mihrak” henüz mevcut değil gibi. Hal böyle olunca da, sürekli olarak onu doğa, maddi üretim süreci, bilim, teknoloji ya da kültür gibi farklı bağlamlar içinde ele alıyoruz. Çağımızın en önemli filozoflarından Alain Badiou, Fransız felsefesinin yirminci yüzyıldaki değişik evrelerini ortaya koyduğu ve bunların ilişkisini tartıştığı çalışmasında şöyle diyor:

... Kant'ın felsefeyi, hepimizin iyi-kötü yorgun birer savaşçısı olduğumuz bir savaş alanı olarak tanımlayan metaforundan yola çıkarsak, yirminci yüzyılın ikinci yarısında savaş cephesi hâlâ esas olarak özne sorunsalı etrafında şekillenmişti. Bunun sonucu olarak Althusser, tarihi öznesiz bir süreç, özneyi de ideolojik bir kategori olarak tanımlamıştır. Derrida, Heidegger'i yorumlarken, özneyi metafizik bir kategori olarak ele aldı. Lacan yeni bir özne kavramı yarattı. Sartre veya Merlau-Ponty, elbette özneye mutlak anlamda merkezî bir görev yüklediler. Öyleyse, Fransız felsefe evresinin bir ilk tanımı, insani özne etrafında süregiden tartışmalar ışığında yapılabilir ki, bu tartışmaların merkezindeki sorun, yaşam ile kavram arasındaki ilişkidir.¹

1 Alain Badiou, “Fransız Felsefesinin Macerası”, çev. Savaş Yazıcı, *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul, Ocak, 2008, s. 133.

Özne-yapı arasındaki ilişkinin izini sürmek, felsefeden sosyal bilimlerin diğer alanlarına kadar her türden düşünce etkinliğine oldukça geniş oranda malzeme sağlamaktadır uzunca bir dönemdir. Descartes'tan Kant'a, Hegel'den Marksizm, Lukács'tan Frankfurt Okulu'na, Althusser ve yapısalcı öğretilerden post-yapısalcı öğretilere kadar tartışılan mevzu, ilişkide olduğu yan kavramlar ve alt konularla zenginleşerek gelişmesini halen sürdürmekte. Gülnur Acar-Savran'ın daha önce tefrika halinde yayımladığı makalelerinden oluşan *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bakış* adlı kitabı da, bu bağlamda Türkiye'de ortaya koyulan tartışmalar arasında önemli bir yere sahip zihin açıcı bir çalışma. Özellikle "Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorisizm" başlıklı bölüm, zamanında Birikim Dergisi çevresinde tartışılan konulara bir cevap verme ve tartışmayı sürdürme amacını taşıması açısından önemli. Ancak bir başka bölüm var ki, bu bölümde ortaya koyulan açıklama ve yorumların diğer bölümlerde tartışılan noktalara bir cevap niteliğinde olduğu çok açık: "Lukács'ın Felsefi Mirası."

Tartışmaya girmeden önce belirtilmesinde yarar gördüğüm bir şey var. Ülkemizde özellikle felsefe alanında böylesi önemli bir konu bağlamında sistematik bir çalışmaya yer veren kişi sayısı yok denecek kadar az. Bölümlerin başlıklarına bakarak çalışmayı salt siyasete ve siyaset bilimine ilişkin bir çalışma olarak görmek, baştan yanıltıcı olacaktır. Tanıtım için bu kitabın seçilmesindeki amaç ise, günümüzde çok moda bir tabir haline gelmiş ve sloganlaştırılmış bir söylem olan "Marx'a geri dönüş" olmayacak haliyle. Bu tür nostalji kokan tabirleri neoliberal gazetelerin köşe kirlenti gazete yazarları da kullanıyor. Asıl amaç, Acar-Savran'ın sunmuş olduğu portrenin ve sergilemiş olduğu argümanların felsefe alanında da yer bulmasına ve tartışılmasına mütevazı bir katkıda bulunmaktır; zira bu alanda, sıkışıp kalmış siyasi kimlikler etrafında yapay ve yüzeysel tartışmalardan bir şey çıkmayacağı çok açık. Farklı konulara temas ediyormuş gibi görünen, bununla birlikte bir zincirin halkaları gibi birbirlerine belli bir problem ekseninde eklenen kitaptaki bölümler tartışılmaya başlanırsa şayet, Aydınlanma, laiklik, ilericilik ile gelenek, demokrasi, muhafazakârlık karşıt kutupları arasındaki yapay tartışmaları ve bu tartışmaların felsefe alanındaki verimsiz izdüşümlerini aşmak mümkün olabilir. Bir felsefeci olarak Gülnur Acar-Savran, felsefe ile siyaset arasındaki gerilimli ama zorunlu ilişkiyi bu karşıtlık kültürünün ötesinde düşünebilmemizi sağlamada çok önemli ve yetkin bir noktada duruyor.

Kitabın konusunu, başlıktan da anlaşılabilceği üzere, özne ile yapı arasındaki gerilimli ilişkinin maddeci bir biçimde irdelenmesi teşkil ediyor. Yazarın da dediği gibi, değişik zamanlarda yayımlamış olduğu yazılarının bu derleme kitapta toplanış amacı, "Marksizmin kadim bir yapısal sorununu, bir iç gerilimini konu etmesi... Yapı-özne, nesnellik-öznellik, belirlenimcilik-iradecilik, varlık-bilinç gibi ikiliklerle ifade edilebilecek olan bu gerilim bugün de Marksiz-

min ve daha genel olarak eleştirel toplum kuramlarının gündeminde önemini korumaya devam ediyor.”² Bu problemin salt Marksizmin problemi olmadığı, öznellik ile nesnellik arasındaki ilişkinin felsefenin en temel problemlerinden biri olduğu çok açık. Acar-Savran her ne kadar problemi Marksizm bağlamında ele alıyor olsa da, felsefe tarihinin epistemoloji, ontoloji, siyaset felsefesi ve etik alanlarına da örtük ya da belirtik göndermelerde bulunuyor ve bu durum, kitabı okur açısından daha bir ilgi çekici kılıyor.

Kitap yedi bölümden oluşuyor: “Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?”, “‘Öz’lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine”, “Marksizm ve ‘Yeni Toplumsal Hareketler’ Tartışması”, “Althusser, Yapısal Nedensellik ve Teorizm”, “Tarihsel Maddeciliğin Bir Özeleştirisi Denemesi”, Anderson’ın Reformistlere Uyarısı: Gramsci’nin Çıkmazları” ve “Lukács’ın Felsefi Mirası.” Son bölüm, bir kez daha yineleyecek olursak, aynı zamanda Acar-Savran’ın diğer bölümlerde layıkıyla ortaya koyduğu akım ya da düşüncelerin açmazlarına da cevap niteliğinde. Tüm bölümlerde tartışılan genel izleğe ilişkin saptamayı, kitabın “Giriş” bölümünde yazarın *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin* başlıklı diğer çalışmasından yapmış olduğu alıntıyı da katarak şöyle ifade edebiliriz:

Somut gerçekliğin ve hakikatin yalnızca öznel, tikel, yerel, kısmi olandan ibaret olduğuna; soyutlamanın, genellenmenin, bütünlük kurmanın, “büyük anlatı”ların ancak tahakkümcü, baskıcı olabileceğine; nesnelliğin, toplumsal ilişki ve yapıların, maddi gerçekliğin, bizim için ancak söylemsel, algısal, düşünsel dolayımardan geçtiği ölçüde herhangi bir anlam-önem taşıyabileceğine ilişkin artık kesinleşmiş, hatta kemikleşmiş yargılar[a³ karşı]... Lukács’ın dolayım ve bütün anlayışının özne-yapı diyalektiğini en doyurucu biçimde ele almamıza izin verdiği kanaati[ni ayakta tutmak].⁴

Bu alıntıyı, genel izleği somutlaştırmak amacıyla biraz daha açalım. Postmodernist düşünceye giden yolda, bu yolu meydana getiren birçok ara yol, sapak ya da patika mevcut. Bunların hepsini ortaya koymak kısa bir yazının harcı olamayacağından, dilerseniz, yazarın sesine kulak verelim ve Althusser

2 Gülnur Acar-Savran, *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, s. 2.

3 Gülnur Acar-Savran, *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, Kanat Yay., İstanbul, 2004, ss. 1-2 [Köşeli parantez içindekiler bana aittir—G.A.].

4 Gülnur Acar-Savran, *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, ss. 3-4 [Köşeli parantez içindekiler bana aittir—G.A.].

örneğinden hareketle yolumuza devam edelim. Bilindiği üzere, dışsallaşma,⁵ yabancılaşma ve şeyleşme gibi kavramlar Lukács'ı “sınıf bilinci” kavramına götürmüştür ve Althusser böylesi bir “öznellik”i, eş deyişle “özgürleştirici özne tasavvuru”nu, belirli bir “öz” içerdiğini belirterek eleştirmiştir. Bunun yanı sıra, “Lukács’a (ve Korsch gibi Hegel’in diyalektiğini ciddiye alan başka düşünlere) atfedilen ‘hümanist’ özne anlayışına tepkiyle öznesiz bir tarih anlayışı geliştirmek”le⁶ de, postmodernizmin kök aldığı damarların beslenmesi zor olmamıştır. Hal böyle olunca, öznenin dışsallaşmalarıyla özne olması, bu sayede kendini ve toplumu kurması, en nihayetinde de tarihi oluşturmasının imkânı ortadan kalkmaktadır:

[Bu, Althusser'i] her tür praksisten/sınıf mücadelesinden kopuk, *öznesiz* bir yapı kavramına yönelttiğinde ise, hem olumlu anlam atfedilen öznellik anlayışı çökmüş, hem öznesiz kalan yapı zayıflamıştı. Postmodernizmin olumsuzluğa, göreliliğe, tikelliğe dayalı tarih ve hakikat anlayışları buralardan da beslenerek serpildi. Althusser'in, özneliliğin ideolojik adlandırmalarla kurulduğu tezi, işçi sınıfına Marksizmin atfettiği tarihsel özne oluşta Aydınlanmanın özerk-birleşik özne anlayışını bulan postmodernist yaklaşımın kaynaklarından birini oluşturuyordu.⁷

Althusser'in resmettiği bu tabloda özne edilginleşmekte, buna karşılık yapı ise durağanlaşmaktadır. Bunun önemli sonuçlarından biri, “tarihsel özne” tasavvurunun reddiyesidir. Oysa Althusser'in ısrarla Marx'ı ondan kurtarmaya çalıştığı Hegel sayesinde ki, Descartes'tan Kant'a uzanan çizgide, “tarih-dışı” olan ve “özneler-arasılık” kavramına yer vermeyen bir akıl kavramlaştırması eleştirilmiş, bunun yerine tarihi meydana getiren ve tarih yoluyla meydana gelen bir yaratım süreci, yeni bir öznellik anlayışı gelmiştir. Öznellik ile nesnelliğin, özne ile yapının diyalektik ilişkisi yoluyla her ikisinin de evrilmesi, başta bulundukları aşamadan farklı bir aşamaya geçmeleri mümkün olmuştur. Bunun bu şekilde açıklanmış olması toplumsallığın kuruluşuna belirli bir dinamizm getirmiş, aynı zamanda ise öznenin kendinden-menkul ve kendini içeren bir nelik arz etmediği ortaya çıkmıştır. Aynı vurgu Marksizmde de mevcuttur. “Özneye ve özne oluşa atfedilen her tür olumluluğu hümanizm olarak

5 Bkz. Georg Lukács, “*Tinin Fenomenolojisi'nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak Entäusserung* ('Dışsallaşma')”, çev. Doğan Barış Kılınç, *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul, Ocak, 2008, ss. 127-61.

6 Gülnur Acar-Savran, *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, s. 5.

7 A.g.e., s. 5.

gör[mek]”⁸ ve “tarihsel özne” kavrayışından kurtulmaya çalışmak ise, büyük bir körlüğü beraberinde getirir. Böyle bir eleştirinin yeniçağ kartezyen geleneğine karşı geliştirilmiş olduğu çok açık; fakat aynı zamanda bu “kartezyenizm eleştirisinin başlangıcı”nın yirminci yüzyıl *olmadığı* olgusu es geçilmektedir. Böyle olunca da, postmodernist düşüncenin Aydınlanma, modernizm ve Marksizmi sanki bunlar tek bir bütünlüklü söylemiş, bunların kendi aralarında ya da kendi içlerinde hiçbir ayırım yokmuş gibi düşünmesinin yolları açılmıştır. Oysa Kant’ın “insan” ile “burjuva”yı özdeşleştiren (Habermas yorumu) öznellik anlayışıyla Descartes’inki arasında bile muhakkak bir fark vardır. Hegel’in ve Marx’ın öznellik anlayışlarıyla Aydınlanmanın arasında bir fark olmadığını söylemek ise, her ikisinin de Aydınlanmanın değerlerine bağlılıklarıyla birlikte, onu ancak epistemolojiden politikaya varıncaya dek her konuda eleştirerek aşmak gerektiği yönündeki düşüncelerini ve çabalarını göz ardı etmek anlamına gelecektir. Bu nedenden dolayıdır ki, postmodernist düşünceden yola çıkarak “... [m]odern olarak nitelendirilen hangi düşünceye yönelecek olursanız altından aynı birleşik, özerk özne, soyut akıl, aynı toplum mühendisliği çık[maktadır].”⁹

Acar-Savran’a göre postmodernistler, teori ve pratik açısından bir tıkanıklığın yaşandığı günümüzde, Marksizmin “artık bir imkân sunmadığı”nı söyleyerek “söylemsel mücadele” ile tarif edilebilecek yeni bir alanda kavramlarını oluşturmaya çalışmışlardır; öyle ki, modernite çatısı altında ortaya koyulan tüm kavramlar, postmodernistlere göre baskıcı, tutucu, geçmişte kalmış olanı nitelemektedir. Geçmişe dair böyle bir eşitleme, soyutlama ve muğlaklaştırma çabasının, düşüncenin bizzat kendi dönemindeki ve kendi döneminin ötesine uzanan etkisini silmekte olduğu gün gibi açıktır. Yazara kulak verelim:

Örneğin, “Marx hangi tarihsel konjontürde işçi sınıfına ne anlamda bir birlik atfetmişti ve bu tarihsel olarak nasıl yanlışlandı?” sorusunun yanıtını bu teorilerde aramak abes. Bunun yerine, “Marksizmin özne anlayışı evrenselciydi, Marx Aydınlanmanın özerk ve birleşik özne anlayışına hapsolmuştu” yanıtıyla yetinmemiz gerekiyor. Postmodernist teorilerde biteviye sürüp giden bu meşrular ve gayri meşrular listesi, insanda postmodernizmin neredeyse bir ruh hali olduğu izlenimini uyandırıyor: Bütüncül teoriler karşısında perpektif çokluğunu, evrensellik karşısında yorumu ve göreliliği, politika ve etik karşısında estetiği, ideoloji eleştirisi karşısında yapıbozumunu, gerçeklik karşısında imgeleri, temsil karşısında benzetimi (simülasyon), zaman karşısında mekânı, çelişki karşısında

8 A.g.e., s. 8

9 A.g.e., s. 6.

kimlikleri, gerçeklik karşısında olumsuzluğu ve kaosu öne çıkaran, bilgiye, akılcılığa, kurtuluş söylemlerine kuşkuyla bakanların paylaştığı, estetik edilmiş bir ruh hali...¹⁰

Descartes'tan beri süregelen “öznellik”e ilişkin anlayışların tek bir potada eritildiği, büyük harflerle yaratılan (kurgulanan desek daha iyi sanırım!) bir genelleme ve soyutlama ile karşı karşıyayız. Refleksiyon felsefelerine dayanan öznellik anlayışlarıyla bunların aşılması arasında; “kendi üzerine düşünen, özerk ve özgür bireye dayanan bir öznellik biçimi” ile “emek tarafından dolayımlanan insan-doğa ilişkisi”nin kavramsallaştırılmasıyla oluşturulmuş bir özne anlayışı arasında somut belirlenimler ortaya koymak hiç de zor değil. Bu somut belirlenimler ortaya koyulmadığı vakit, iddia ediyorum ki, Batı metafiziğini ya da özelde Descartes felsefesinden başlayıp Husserl’e kadar gelen çerçeveyi salt “ego felsefesi” olarak nitelendirmedeki soyutlama ve genellik asla terk edilemeyecek, felsefi bilgilenenmenin temel yönelimi olan “problem bilinci”ni elde etmek de sürekli olarak ertelenecektir. Günümüzde sadece postmodernist düşünce içerisinde değil, başka birçok akım ya da felsefe içerisinde de benzer “kolaycı” tutumun kök salmış ve politik anlamda bireyleri belli hedeflerden saptırmış olduğunu düşünüyorum. Bunun detaylarına burada giremeyeceğimizden, dilerseniz saptamamızı temellendirmeyi başka bir yazıya bırakarak kitaba tekrar dönelim. Acar-Savran, Marx’ın gerçek değerini teslim etmeden onu salt bir Aydınlanmacı düşünür olarak resmetmeye karşı şunları söylüyor:

Komünist Manifesto’da ve *Grundrisse*’de, kapitalizmin üretici güçleri ve dolayısıyla insanlığı geliştirme dinamiğinin çarpıcı ayrıntılarla anlatıldığı bölümler, çoğu zaman Marx’a karşı, onun “modernizasyon” karşısında büyülenmiş bir Aydınlanma düşünürü olduğunun kanıtları olarak kullanılır. Ne var ki, Marx’ın kapitalizmin ilerletici dinamiğini anlattığı hemen her yerde bu gelişmeye onun diyalektik karşıtı eşlik eder: Yoksullaşma, yabancılaşıma, insanlığın doğal kaynaklarının kuruması, yoksunlaşma... Kapitalist modernizasyonun özgül niteliği tam da bu çelişik gelişmedir Marx’a göre.¹¹

Günümüzde ise, servetin büyümesi ile yoksullaşma, bolluğun artması ile yok-

10 A.g.e., ss. 13-4.

11 A.g.e., s. 32. Aynı çelişik gelişmenin izlerini Hegel’in *Etik Yaşam Sistemi* ve *Real Felsefe*’sinde, hatta Fichte’nin *Kapalı Ticaret Devleti*’nde de görmenin mümkün olduğunu iddia ediyorum. Emeği “öz” olarak, “insanın kendi kendisini doğrulayan özü” olarak ele aldığı düşünülen Hegel, aynı zamanda onun yabancılaşmayı da beraberinde gerektirdiğini söylemiştir. Bu ise, Hegel’in, emeğin yalnızca “olumlu” tarafını değil, “olumsuz” tarafını da kavramsallaştırmaya çalışmış olduğunu gösterir.

sunlaşma, dünyanın daha bir bütünleşmesi ile insanlığın ulus-devletler halinde parçalanması, gelişimin çelişkili yapısını yeterince iyi bir biçimde ortaya koymaktadır. Böyle bir portrede, “kapitalizmin bütün dünyaya yayılmasıyla ve türdeş küresel bir sistem haline gelmesiyle, bu eşitsizlik ve onun mümkün kıldığı eleştirel mesafe ortadan kalkmış[sa]”;¹² dahası, dünyanın her yerinde gelişen ve birbirine eklemlenebilen servet(ler) soyut bir varlık haline getirildiyse, bir yandan bilim ve teknoloji geliştirilirken diğer yandan bunlar yabancı güçler olarak insanların karşısına çıkartıldıysa,¹³ buna karşı mücadele edecek özne ya da unsur, parçalanmışlığı üzerinden mücadelesini nasıl örgütleyebilecektir?

Kanımca burada en önemli noktalardan biri, zaman-mekân ilişkisinde ikincisinin lehine vurgunun kaydırılmasıdır. Tarihsellik, süreklilik, bütünsellik ya da bütün gibi zamansallığı niteler görünen kavramlar yerine, mekânın kategorileri ön plana çıkar. “Meta biçiminin her yeri, her şeyi damgalamasının sonucunda, bütünün temsil edilemez olmasının yanı sıra tarih duygusu da silinmiştir.”¹⁴ Böylelikle, küresel kapitalizmin türdeş mekânı zamanın izlerini silmeye çabalamakta, insanların geçmişleriyle şimdileri, şimdileriyle de gelecekleri arasındaki sürekliliği parçalamaya çalışmaktadır.

... Artık geçmiş, bugünün anlamına zenginlik katan bir tarih değil, “dev bir imge koleksiyonu”dur, “bir dizi seyirlikten ibaret”tir. Gerçek tarihselcilikte olduğundan farklı olarak, geçmiş burada ölü bir imgedir. Öznenin “ilişkisiz bir dizi şimdiki zamanlar” içinde yaşıyor olması onun parçalanmışlığına işaret eder ve geleceğe yönelik değişim düşüncesini de ortadan kaldırır. Yine bu şizofrenik öznenin parçalanmışlığı, özel yaşamıyla sistemin yapısal eğilimleri arasında bağlantı kuramaması biçiminde de ortaya koyar kendini.¹⁵

Bütünlüklü bir özne anlayışının yitirildiği ve parçalanmaya yüz tuttuğu süreçlerde, özneyi çevreleyen yapının ya da nesnelliğin gizemleştirilmesi, bulanık ya da görünmez kılınması eğilimi ortaya çıkar. Bu durum, öznenin neliğinin tanımlanması ya da açıklanması çabalarının reddiyesine, daha sonrasında ise, üretimin izlerinin bir bütün olan yaşamdan silinmesine yol açar. Öznenin neyse o olmaklığını sağlayan şeyin etkinlik ya da emek olduğu, eş deyişle bir

12 A.g.e., s. 44.

13 A.g.e., s. 32.

14 A.g.e., s. 44.

15 A.g.e., s. 48. Alıntı yapılan kaynak için bkz. Fredric Jameson, “Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği”, *Postmodernizm*, haz. Necmi Zekâ, Kıyı Yay., İstanbul, 1990, ss. 79 ve 86.

tür yaratım ve üretim olduğu yok sayılır. İşin nesnellik ayağında ise, mekânın türdeşliği, eş deyişle metaların her yerde eşzamanlı olarak dolaşıma sokulduğu olgusu, mekânsal farklılıkların gerçek anlamda bir farklılık olmadığı izlenimini verir. Burada ön plana alınan şey üretim olmaktan çıkar; dolaşım, tüketim ya da piyasa ilişkileri temel belirleyici olur. Böylelikle de, Acar-Savran'ın başka bir bağlamda dediği gibi, “toplumsal bütünü *nesnel olarak oluşturan* gerçek dolayimler”¹⁶ görülemez.

Bugün tikelciliğin, parçalanmışlığın, özne duygusunun yitiminin bu kadar öne çıkması, sermayenin dünya çapındaki yayılma hızının giderek artmasına bağlanabilir. Özne ile ilgili “kriz”in bir yanı, kapitalizmin tarihindeki temel dinamik olan küreselleşme sürecinin bu yeni *temposunda her tür değişimin* hızının da daha önce görülmemiş bir düzeye ulaşmasıyla açıklanabilir: “Her türlü ilişkideki değişimin adımları hızlandıkça öznenin... geçmiş ile bugün arasındaki sürekliliği görmesinin zorlaşacağı ve bu nedenle öznenin kendisi hakkında bütünsel bir bakış oluşturmamasının... daha da zor olacağı [söylenbilir]. Fakat buradan öznenin bütünsel parçalanmışlığını kabul etmek büyük bir sıçrayış olacaktır... [B]unu kabul etmek öznenin ortamı değiştirmeye yetenekli olmadığını kabul etmek demektir.”¹⁷

Günümüz kapitalizminin almış olduğu biçimin karmaşıklığı, üretim ilişkilerinden soyutlanmış ilişkilerin ve özne konumsallıklarının “fark politikası” temelinde ön plana alınmasını beraberinde getirmiştir ve böylelikle, sınıf mücadelesi temelli, eş deyişle nesnel olarak antagonistik sömürü ilişkilerini merkeze almayan bir kavramsallaştırmaya imkân sağlanmıştır. Bunun sonucu ise, çelişkiye ve sınıf mücadelesine dayalı bir politika anlayışı için ontolojik temelleri oluşturmayı merkeze almayan, üretim araçları üzerindeki mülkiyetten kaynaklanan somut belirlenimlerle hareket etmeyen söylemsel bir mücadele anlayışıdır. Bu bağlamda Acar-Savran, “özne konumsallıkları değişken ve istikrarsız öznelerin hegemonik eklemlenmesinden oluşan politik alanı ‘demokratik devrim’ alanı olarak tanıml[ayan]” Laclau ve Mouffe’un tasarımlarının, ancak “ahlaki bir hak arayışı etrafında kurulabil[ceğini]”¹⁸ belirtiyor. Bunu izleyen satırlarda ortaya çıkan şey ise, iki farklı yoruma dayanan iki farklı mantık: “Eklemlenme mantığı” ve “dolayimler mantığı.”

16 A.g.e., s. 52.

17 A.g.e., s. 56. Alıntı yapılan kaynak için bkz. Jorge Larrain, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev. Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yay., İstanbul, 1995, s. 211.

18 A.g.e., ss. 82 ve 83.

... Ya tarihin, üretim tarzlarının, sınıfların gerçekliğe ait bütünlükler olarak kavranması çabasından vazgeçip, konjonktürlerden ve olumsuzluktan ibaret bir gerçeklik anlayışını benimsemek... ya da gerçeklik ile kavramlar arasındaki ilişkiyi olguların ardındaki özler aracılığıyla kurmak; *a priorizm*'e düşmeden özlere dayalı bir tahlil yapmanın da bir yolu olduğunu görmek.¹⁹

Bu bölümde Acar-Savran, Laclau ve Mouffe'un, Hegel'in ve Marx'ın geliştirmiş oldukları "dolayimler mantığı" karşısında "eklemleme mantığı"nı nasıl ortaya koyduklarını açıklıyor. Ona göre Laclau ve Mouffe, "nesneler arasındaki ilişkiler"i "kavramlar arasındaki ilişkiler"e tâbi olduğu ve onları izlediği "dolayimler mantığı" karşısına, "toplumsal ilişkileri *oluşturan* ve *düzenleyen* bir eklemleme pratiği"ni içeren, önceden oluşturulmamış, genel ve soyut olmayan, "özlere ve dolayimlere dayalı *her tür* anlayışa" karşı olan bir "eklemleme mantığı"nı geliştiriyorlar. Burada bu anlayışa karşı yazar, Marx'ı Hegel'den ayrı tutarak,²⁰ onun öz anlayışının "tarih-dışı, soyut ilkeler" temelinde olmadığını, "düşüncenin dışındaki tarihsel gerçeklikten yapılmış soyutlamalar" olduğunu, "[b]öyle tasarlanmış bir sistemdeki geçişler[in] ise *gerçeklikteki ilişkilere* teka-bül eden dolayimler" olduğunu, "öz anlayışını tamamlayan dolayim kavramının soyut ve a priori 'mantıksal geçişler' anlamına gelmediğini" belirtiyor. Böyle bir dolayimler mantığında, "somut tarihsel malzemeden soyutlamalar yoluyla basit, genel kavramların oluşturulması, [böylelikle de] özsel ilişkilerin saptanması", "tarih ile mantığın iç içe" olduğunun bir göstergesi olarak ortaya koyuluyor.²¹ Yazara göre Marx, tarih ile doğayı yepyeni bir anlayışla birbirleriyle ilişkilendiren, karşıtlıkları ve ikilikleri ortadan kaldıran bir bütünlük temelinde ontolojisini geliştirmektedir. Bunu yaparken de, toplumsal bütünü kavramsallaştırmasına yardımcı olan tüm kategorileri "insanın doğa ile ilişkisiyle, yani üretimiyle (dolaylı da olsa) bağlantısı içinde oluşturur. Bu yaklaşımda, toplumsal bütünün çeşitli alanlarında ortaya çıkan karmaşık ilişkiler hep insan üretimini varsayan ilişki biçimleridir."²²

Toplumsal bütünün kavramsallaştırılmasında insan-doğa ilişkisini, bir başka deyişle insanın dönüştürücü gücünü temele almayan ve bu üretim iliş-

19 A.g.e., ss. 95-6.

20 Bu noktada, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin *Mantık Bilimi*'ni önceleme nedeninin, onun amaç ve işlevinin tekrar gözden geçirilmesinin, "dolayimler mantığı"nın daha öte bir analizi için ve de yeni tartışmalara imkân sağlaması açısından yararlı olacağı kanısındayım.

21 A.g.e., ss. 96-7.

22 A.g.e., ss. 97-8.

kilerinin temeldeki maddiliğini göz ardı ederek, üretim-dışı etkinlikleri ya da bunların “mutlak anlamda özerkliği” düşüncesini destekleyen düşünce sistemleri, toplumsal bütünü oluşturan iç etmenler arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla ortaya koyamamakta, somut gerçeklikten kopuk bir soyutlama düzleminde kalmaktadır.

Örneğin, tarihsel olarak üretimi düzenleyici bir dolayım olarak ortaya çıkan hukuk zaman içinde, kendi iç dinamiğiyle gelişen bir alt bütün haline gelmiştir. Öte yandan, çelişik çıkarları türdeşleştirme aracıdır hukuk. Bu bağlamda hukuk ile “ekonomi” arasındaki dolayım ilişkisine baktığımızda, bir yandan kapitalist üretimin gerçekleşmesi için gereklidir hukuk, ama aynı zamanda da, üretim ilişkilerinin tersine, türdeşliğe ve eşitliğe dayalı bir sistemdir; bu anlamda da “ekonomi” ile bir uyumsuzluk, ayrılık içindedir. Hukuksal ilişkiler “ekonomik” ilişkilerden *nitel* olarak farklıdırlar, ama aralarında bir süreklilik vardır.²³

Toplumsal bütünün karmaşık yapısındaki her türden ilişkide mevcut olan “nitel” farklılığı “mutlak” farklılık olarak değerlendirdiğimiz ve aralarında hiçbir süreklilik ilişkisi bulunmadığını iddia ettiğimizde, bizi buna götüren sebep bellidir: Toplumsal ilişkilerin daha bir karmaşık hale gelmesi ve bu ilişkileri ortaya koyan dolayımlar alanının insan-doğa ilişkisinden uzaklaşması. Teorideki sorun da bu noktada kendini belirgin kılıyor: Dolayımlar alanını kavramsallaştırırken (kategoriyal yapı) böylesi bir insan-doğa ilişkisinden uzaklaşmak, eş deyişle maddi üretim alanının üretim-dışı etkinliklerle ilişkisinin kopmuş olduğunu temellendirmek mümkün müdür? Acar-Savran bu bağlamda şunları söylüyor:

Toplumda rastlantısal, olumsal gibi görünen tekil olgular ya da ilişki biçimlerini bir bütün içinde kavramanın yolu, toplumsal bütünü bir dolayımlar sistemi olarak düşünmekten geçiyor. Bu bütünün, dolayımın ortaya çıkmasını açıklayan *iç-yasalılığı* hangi yeni ilişki biçimlerinin ortaya çıkacağını kuşkusuz önceden vermez; ama bu biçimler oluştuğunda bunların gerekliliğini kavramamızı sağlar. Dolayısıyla, bu dolayımlar alanını *a priori* bir biçimde, mantıksal geçişlerle türetmek olanaksızdır; ancak tarihsel olarak ortaya çıkmış olan dolayımları bütünün iç-yasalılığına bağlamak olanaklıdır.²⁴

Hal böyle olunca, maddi üretim ile toplumsal etkileşim, üretim ile toplum,

23 A.g.e., s. 98.

24 A.g.e., s. 99.

sistem ile yaşam dünyası düzlemlerinin ayrı iki düzlem olarak değerlendirilmesi ve bu ikiliklerin bağlantısının kurulamayışı, muhalefet ya da dönüştürücü praksisin salt ikinci alanlarda gerçekleştirilecek bir şey olmasına sebebiyet vermektedir. Bu da, “yaşamak için emeğini satmaktan başka hiçbir şeyi olmayanlar”ı tek bir sınıf içinde değerlendirememekten kaynaklanan; aynı zamanda ise, saymış olduğumuz ikinci sıradaki alanların meta dolaşımının belirleyici etkisine maruz kalmadığını, eş deyişle sömürü ilişkisinin temel belirleyiciliği altında bulunmadıklarını söyleme iddiasını örtük de olsa taşıyan bir düşünceyi beraberinde getirmektedir.

Bu bağlamda tartışmayı tekrar dolayimler mantığına getirecek olursak; Acar-Savran’a göre “öz kavramının bir günah keçisi haline gelmesi, Althusser’in ‘soyut’u gerçeklikten, tarihten koparmasının bir sonucu”dur ve “Marx’ın soyut kategorilerini biçimsel mantığın kategorileriymiş gibi ele alıp, sonra da bunları redderek konjonktürler düzlemine hapsolmanın yolu biraz da böyle açıl[mıştır].”²⁵ Ülkemizdeki Althusser ve yapısalcılık tartışmalarına cevap niteliğinde yazar şunları söylemektedir: “Althusser-sonrası düşünce tarzının bizi çektiği alanda savunmacı davranmaktan artık vazgeçmek gerektiği kanısındayım. Toplumun ve tarihin, belirlenim ilişkilerine dayanan ve kavranabilir olan bütünselliğini savunmak ‘özcülük’se, özcülüğü yaşatmanın anlamlı bir çaba olduğunu düşünüyorum.”²⁶ Aksi bir durum, kanımca felsefeyi salt bir *epistemolojizme* mahkûm edecek ve ortaya koyulan bu epistemolojiyle politikanın ilişkisi sağlanamayacaktır. Bu minvalde, yazara göre Batı Marksizminin çok genel bir özelliği, felsefeyi salt epistemolojiye indirgeyen bir yaklaşım geliştirmesi ve bu temelde “insanlığın varoluşuyla ilgili genel soruları ‘metafizik’ oldukları gerekçesiyle yadsıması; bu soruları hiç sormadan, doğrudan doğruya, insanın bilimsel ve felsefi faaliyeti üzerine sorulara geçmesi[dir].” Hegel’in, Kant öncesi eski metafiziğe geri düşmeden yepyeni bir metafizik anlayışı geliştirmesinin²⁷ ve onun dolayım ve bütünlük kavramlarının Lukács’ta aldıkları boyutun tekrar gözden geçirilmesinin, bu bağlamda *epistemolojizmden* kurtulmada ve felsefe ile politika ilişkisini sağlamlaştırmada tek yol olduğunu düşünüyorum. Doğa ile tarih arasındaki ilişkinin koparıldığı Kantçı paradigmaya, eş deyişle *epistemolojizme* geri dönüldüğü sürece, doğa ile tarih arasındaki diyalektik ilişkinin ontolojik anlamda yeniden kuruluşu, bu demektir ki maddi üretim ile toplumsal ilişkiler arasındaki dönüştürücü praksis kavramsallaştırılamamaktadır. Özneden kaçışın ve tarihselliği göz ardı edişin içselleştirildiği durumlar için Acar-Savran şunları söylüyor:

25 A.g.e., s. 100.

26 A.g.e., s. 100.

27 Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Frederick Beiser, “Hegel ve Metafizik Problemi”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul, Mayıs, 2008, ss. 199-220.

Tarihin kavranabilir bir bütünselliği olmadığına, “şimdi”nin anlamı, geçmişin yükünden kurtulmuş bir güncelliğe dönüşür. Bu güncel durumun politikası ise, sınıflar gibi tarihsel dönemler ve üretim ilişkileri itibarıyla tanımlanan öznelerle göre değil, güncel durumun kaosa tekabül eden “kalabalıklar”la göre belirlenir. Giderek hedeflerin sınıfsal içerikleri boşaltılır; “radikalizm” kısa dönemli ve pragmatik ölçülere göre saptanmaya başlanır. Bütünsel sistemlere, tarihsel yasalara duyulan kuşku, böylece, bilinemezliğe dönüşür; tarihte rastlantıların rolüne giderek daha çok yer verilir.

Tarihçi E.H. Carr bunun özellikle yenilgi dönemlerinde ağırlık kazanan bir eğilim olduğunu söylüyor. Tarihte olumsuzluğun ve öngörülemez olayların önemi hep böyle dönemlerde vurgulanır ona göre, ve “tarihçiler rastlantılar üzerine uzun uzadıya tefekküre yatarlar.”²⁸

Kuşkusuz, böyle bir tanıtım yazısında Acar-Savran’ın kitabında tartıştığı tüm konulara ve ayrıntılara yer vermemiz ne yazık ki mümkün değil. Dilerseniz, Lukács’ın dolayım kavramından yola çıkmak suretiyle birkaç saptama daha yaparak yazımızı sonlandıralım. Marksizmde salt epistemolojik ve mantıksal olmayan, eş deyişle toplumsal varlığı bütünselliği ve somut bağlantıları içinde ortaya koymada aratirim oluşturma çabası olan dolayım kategorisi, Lukács’ın felsefesinde belirli bazı dönüşümler geçirmiştir. Acar-Savran, Lukács’ın, *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinden başlayarak, (kendi iddiasıyla) Hegel’in *teleolojizminin* damgasını taşımayan bir tarihsel özne anlayışına gelişinin izlerini, onun öznellikten ve idealizmden sıyrılıp nesnelliği daha fazla ön plana alan maddeci bir ontoloji geliştirdiği *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* başlıklı tamamlanmamış eserine dayanarak sürüyor. Bu minvalde, Lukács’ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nin temel vurgularından “bütün” ve “dolayım” anlayışını son eserinde de sürdürdüğü görülüyor. Ancak dolayım kavramı, kendi özleştirisinde de belirttiği gibi, artık “nesneler dünyasına dışarıdan eklenilen (öznel) bir şey” değil, “tersine nesnelerin gerçek nesnel yapılarının dışavurumudur.”²⁹ Yazara göre Lukács, bu son evresinde daha önce yer tanımadığı doğa alanını da insan etkinliğiyle ilişkilendiriyor ve düşüncesini tarih ve toplum sınırları alanına hapsolmuşluktan kurtarıyor. Böylelikle ekonominin alanına daha geniş bir yer vermiş oluyor; zira “ekonominin temel kategorisi olan *emek*, yani insan-doğa ilişkisinin *dolayımı*”³⁰ *Tarih ve Sınıf Bilinci*’nde olması gereken konumda değildir.

28 Gülnur Acar-Savran, *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, ss. 100-1.. Alıntı yapılan kaynak için bkz. E.H. Carr, *What is History*, Pelican, Londra, 1961, s. 99.

29 A.g.e., s. 199.

30 A.g.e., s. 216.

... [K]omünizmi kapitalizmin nesnel potansiyellerine bağlama imkânı ortadan kalkmıştır: Kapitalizmde insanlığın çelişik bir gelişme yaşadığını, bazı sınıfların harcanması pahasına insanlık için bir potansiyelin oluştuğunu gözden kaçırmıştır bu kitaptaki yaklaşım. Dolayısıyla da kitapta, kapitalizmin çelişkileri ve proletaryanın devrimcileşme sürecine ilişkin olarak öznelci bir çerçevenin damgası vardır.³¹

Öznelcilikten gerçekçiliğe, dolayısıyla da ontolojiye kaydığı son döneminden önce Lukács, Hegel'in de etkisiyle, felsefe ile ekonomi arasındaki bağlantıları daha yakından gözlemlemekte ve ekonomik kategorilerin toplumsal gerçekliklerle ilişkisini kurmada gecikmemektedir. Ancak bu noktada, yazara göre "Lukács'ın benimsemeye başladığı gerçekçilik, onu Hegel'e değil Marx'a daha çok yaklaştırmaktadır gittikçe: Genç Hegelcilerin, burjuva toplumunun her şeyini aşmak adına 'burjuvazinin en tipik bilimi olan ekonomiyi ilkesel olarak reddetmeleri'ne yönelttiği eleştiride, kendi geçmişine yönelik bir pişmanlığı bile sezmek mümkün."³² Yazara göre, Lukács artık Smith ve Ricardo'nun adlarını daha önce hiç anmadığı kadar anmakta, Hegel ile Ricardo arasında karşılaştırmalar yapmaktadır.

Son döneminde ise Lukács, "*toplumsal bütünü* kavramak için oluşturulan çerçeve"yi³³ ifade eden ontolojisini geliştiriyor. Bu ontolojide temel olan şey, empirik olguları ya da çeşitli bilinç biçimlerini *gerçekliğin bütünü* içindeki yerleriyle kavramak; bir başka deyişle, tıpkı Marx'ın kendi ontolojisinde yaptığı gibi "somut varoluş biçimlerinden hareket ederek soyutlamalar yapmak yoluyla temel bazı kategorilere varmak ve sonra da bu kategoriler aracılığıyla somutu düşüncede yeniden kurmak."³⁴ Lukács'ın buna kattığı ise, "bir soyutlama ve yeniden kurma" süreciyle "karışık bir bütün" olan toplumu deşifre etmektir.

... Bu soyutlamaların özelliği "ekonomik olan"ın sınırlarının ötesinde, tarihsel-toplumsal bütünden hareketle yapılmış soyutlamalar olmalarıdır; bu anlamda *ontolojik olarak belirlenmiş* soyutlamalardır bunlar. Başka bir deyişle, aslında Marx'ın "ekonomik" kategorileri de ontolojik bir nitelik taşırlar: "Onların bilimsel nitelikleri felsefe aracılığıyla sağlanır... görüşler dünyası, gerçek varoluşsal içeriği, ontolojik doğası

31 A.g.e., s. 216.

32 A.g.e., s. 223. Bkz. Georg Lukács, *Georg Lukács: Political Writings, 1919-1929*, New Left Books, Londra, 1972, s. 217.

33 A.g.e., s. 226.

34 A.g.e., s. 226.

açısından incelenir... dolayısıyla söz konusu olan, günlük hayatın kendiliğinden ontolojik yönelimiyle bağlantısını bir an bile koparmayan bir bilimselliktir...” Kısacası, “ekonomi bilimi”nin günlük hayattan kopuk bilimselliğinden farklı olarak, burada “sahici” gerçekliği temel alan bir bilimselliğe ulaşılır.³⁵

Böyle bir ontolojinin, hem *epistemolojizmin* tuzaklarından bizi koruyabildiği hem de Althusser örneğinde olduğu gibi *teorisizmi* engellediği açıktır. İnsanın öznelliğinin, amaçlılığının ve iradi yanıyla tarihsel düzlemde ortaya koyduğu nesnelleştirmelerinin önemini ortaya koyan Lukács, aynı zamanda ise, ortaya çıkan toplumsal yapının ve nesnelleştirmelerin insan varoluşunu nedensellik ağıyla belirlediği bir dinamik süreci açıklamaktadır. Soyutlamalar hiçbir zaman özerkleştirilmeden, kategoriler de hiyerarşik kapalı bir birlik oluşturmada ele alınır ve *gerçekliğin bütünü*, tam da kendinde varolduğu gibi ontolojik ve felsefi olarak irdelenir.

[N]e kadar çok dolayımlanmış olursa olsun... salt toplumsal bir nesnellik yine de toplumsal olarak dönüştürülmüş doğal nesnellikleri öngerektirir... toplumsal varlık sadece bu doğal varlık tabanı üzerinde yükselmekle kalmaz... kendini sürekli olarak bu çerçeve içinde yeniden üretir ve bu tabandan hiçbir zaman tümüyle (ontolojik anlamda) ayıramaz.³⁶ Gerçek bir ontoloji, toplumu, böyle doğal belirlenimleri de kapsayacak biçimde kavramlaştırmayı gerektirir.³⁷

İnsan-doğa-tarih ilişkisinin kavramsallaştırılmaya çalışıldığı, öznellik ile nesnellik ya da özne ile yapı ikiliklerinden hiçbirinin feda edilmediği bir açıklama girişiminde, Lukács'ın birçok yönden süreklilik arz eden erken dönem ve geç dönem çalışmalarının gereken ilgiyi günümüzde görmediği bir gerçek. Parçalanmış öznellik ya da kimlik anlayışlarına dayalı düşünce ve akımların, tarihi ve toplumu bir bütün olarak anlamada ve bu tarih ve toplum içinde konumumuzu belirlemede bizlere yardımcı olamayacakları gün geçtikçe daha açık bir biçimde ortaya çıkıyor. Dönüştürücü praksis için gereken düşünce ve eylem araçlarını gözden uzak tutan günümüzün albenisi fazla söylemlerine yenik düş-

35 A.g.e., ss. 226-7. Alıntı yapılan kaynak için bkz. Georg Lukács, *The Ontology of Social Being: 2, Marx*, çev. David Fernbach, Merlin Press, Londra, 1978, s. 14.

36 A.g.e., s.s 227-8. Alıntı yapılan kaynak için bkz. Georg Lukács, *The Ontology of Social Being: 3, Labour*, çev. David Fernbach, Merlin Press, Londra, 1980, s. 9.

37 A.g.e., s. 228. Alıntı yapılan kaynak için bkz. Georg Lukács, *Ontologia dell'essere sociale: 1, Riproduzione*, Editori Riuniti, Roma, 1981, ss. 138-46.

mek hiç de zor değil. Böylesi bir ortamda, özne-yapı ilişkisinin karmaşık ağını açıklamada Lukács'ın ontolojisine özel bir vurgu yapan ve “unutulmuş yolun hatırlanması”nı sağlayan Gülnur-Acar Savran'ın *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış* başlıklı çalışmasının felsefe-politika ilişkisi çerçevesinde sadece zihin açıcı değil, aynı zamanda insanların üzerindeki ölü toprağını kaldırmada da başarılı olacağını düşünüyorum.

Kaynakça

- Badiou, Alain, “Fransız Felsefesinin Macerası”, çev. Savaş Yazıcı, *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul, Ocak, 2008.
- Beiser, Frederick, “Hegel ve Metafizik Problemi”, çev. Güçlü Ateşoğlu, *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul, Mayıs, 2008.
- Lukács, Georg, “*Tinin Fenomenolojisi*’nin Merkezindeki Felsefi Kavram Olarak *Entäusserung* (‘Dışsallaşma’)”, çev. Doğan Barış Kılınç, *Baykuş*, sayı 2, Alef Yay., İstanbul, Ocak, 2008. —
- Acar-Savran, Gülnur, *Beden Emek Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, Kanat Yay., İstanbul, 2004.
- Acar-Savran, Gülnur, *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, Kanat Yay., İstanbul, 2006.

ABSTRACTS

(İngilizce özetler)

Two Concepts of Reason

Nebil Reyhani

One of the most important features of modern thought as a historical epoch, the most concrete form of which we see in Descartes, is the reduction of the question about what is true to the question of method. Modern thought, in relation to questions it discusses, no longer asks what is true. Rather it investigates the method which may lead us *automatically* to the truth. This reduction gave birth to the rise of modern natural sciences as well as it promoted the immense acceleration of its development. In Kant we see that this reduction reaches its culmination point, but we soon realize, in particular parallel to the process of the rise of spiritual the sciences, that it gets stuck. Again as we see in Descartes most concretely expressed, it was the common reason or common sense that this reduction relied on: If it is true that everybody is equipped with all necessary means to differentiate right from wrong, good from bad, what is beautiful from what is ugly, then is possible to solve the problems concerning different views by relying on a common method. As the rise of modern sciences required to deal with Aristotle critically, so the rise spiritual sciences in the 19th century preconditioned dealing with Descartes critically, who is the father of modern thought and that reduction in question. Instead of following this critical debate historically, this essay aims to make understandable from a particular point of view the foundation of views that stand against one another. The way it follows serves to show that there are two concepts of reason that serve the foundation of opponents in this debate. The point of departure to differentiate these two concepts of reason will simply be this: it can be conceptualized that everybody is equipped with necessary capacity to differentiate what is right, good and beautiful. But it cannot be in any case conceptualized that there is a common capacity to differentiate what is *beyond* right and wrong, good and bad, beautiful and ugly, namely what is trivial and kitsch.

Two Turning Points in the Philosophy of Subject: The Constitution and the Emancipation of Subject from René Descartes to Adam Smith in Relation to Some Contemporary Approaches

Doğan Göçmen

This paper aims to present Smith's theory of subject in his intellectual context and in relation to some contemporary approaches. The issue will be, first, dealt with in relation to Descartes from a philosophical and social historical point of view and this will be related to Smith's philosophy of subject. After having referred to Smith's Scottish background as a philosopher, there will be presented Smith's two dimensional (general and historical) philosophy of subject as a critique of Cartesian philosophy of subject. In that connection there will be pointed to two traditions in the philosophy of subject: *cogito* and *mirror*. As will be seen below, Smith defines himself in mirror tradition. This will lead to presentation of Smith's methodological revolution in the theory of subject and of his use of some of his major concepts such as situation, sympathy, impartiality and the division of labour. After having worked out Smith's investigation into the contradiction between general and historical aspects of the philosophy of subject there will be pointed out that Smith uses a social theoretical perspective which might bring about the emancipation of subject.

Everything that belongs to a whole presents an obstacle to it as it is included in the whole
 ("Tout ce qui est d'un tout lui fait obstacle en tant qu'il s'y inclut")

Alain Badiou

It can be claimed that there are two matrix in Hegel's thought. The first may be described as alienation, that is, the process of the differentiation of the self from itself. Here is everything built around a talk about the process of the return to itself and the definition of the self by its development. The second and more important one is the fact that this can be built around the idea of an analysis. It first dives itself into two and then it becomes One twice. On the one hand there is the pure concept and on the other hand there is its occupation of a place in space... In this case that what gives to the One its concept is two, not vice versa.

It shows itself in its development and it takes the form of the presentation of

the Whole as One. That what is called twice One develops by a relationship of determination in the Whole. What is question on the one hand is power and on the other hand its occupation of a place. The question of revolution receives here a meaning. The determination of determination... as the removing of the boundary (*Grenze*) expresses an opposition to the determination in the Whole.

Action: the station of the subject ("L'action, manoir du sujet")

Alain Badiou

The self-analysis of the term in space, its analysis in space-place is the relationship of contradiction. Contradiction shows itself as the principle of this space-place. In political sense this expresses a transition to the theory of civil war. The social will become social falling apart under the pressure contradiction. Here there can be seen openly a principle of mutual none-looking. It is the subject that is determined and accommodates itself in space. In this situation the subject can express itself by a return, that is, it can confirm itself in the social or it can analyze itself as an external-place. The first takes it back to the state and this is the revolution that dissolves it there. This expresses a circle or the accomplishment of the theory in praxis. Making epochal by contrast shows that the external place in space-place could have not been occupied and expresses a none-accomplishment and a history without success. The praxis will not become a simple continuation of the theory but the praxis will attract it to itself. This is either the history of none-successions and falling apart or the history of revolution... This becomes an expression of the continuation of discontinuation from Hegel. "One has to occupy the external circle of the place one is in."

In Relation to Dilthey's Critique of Kant the Impossibility of Defining the Nature of Philosophy

Doğan Özlem

In all moments of his philosophy, Dilthey focuses on the problem of the essence of philosophy. According to Dilthey; systems of philosophy, which extend in realm of philosophy, always define philosophy as one-sided in the light of their own systems' premises. As a result, the essence of philosophy depends upon an accepted system. Dilthey elaborates the problem of essence in his critique of the Kantian epistemology and particularly that of the Kantian doct-

rine on categories. As regards this critique, Dilthey develops the notions of “finite reason” and “relative a priori”; and in the light of these notions, he declares that there is no essence of philosophy and then he claims that philosophies and philosophical systems, which has been built on “foundationalist reason” since Greek, lack to comprehend and to explain truth. Dilthey claims that philosophy must be embodied not on “foundationalist reason” that is the main ground for the systems, which are completely alien to the idea of “historical reason”. Instead of that, philosophy must be embodied on “hermeneutic (understanding reason)” that works in accordance with possibilities of the “finite reason”. The article aims to define and evaluate some main modes of Dilthey’s attempt.

The Process Without Subject - I

Saffet Murat Tura

The article is based on the factual invalidation of the cartesian argument “I think, therefore I am” setting off from the thesis that thought is a neurobiological event which does not have a performative (actual) subject. If this thesis is correct, then there is no “thinking I”. But then the problem: how come human beings have the illusion that they are “thinking I”s or performative subjects? The main aim of this article is to explain the reasons of this illusion. The explanation is comprised of two closely related arguments. The first argument published in this issue is a linguistic one. The second (and main) argument which will be published in the forthcoming issue is based on the discussion of the brain-phenomenality (phenomenal consciousness) relationship.

Thoughts on the Idea of “Disciplining the Self”

Pierre Hadot

In *Philosophy as a Way of Life*, Pierre Hadot presents a history of spiritual exercises from Socrates to early Christianity, an account of their decline in modern philosophy, and a discussion of the different conceptions of philosophy that have accompanied the trajectory and fate of the theory and practice of spiritual exercises. Hadot’s book demonstrates the extent to which philosophy has been, and still is, above all else a way of seeing and of being in the world. One of the articles in this book is “Reflection on the Idea of the ‘Cultivation of the Self’”. Michel Foucault, in his preface to *The Use of Pleasure* and also in a chapter of *The Care of the Self*, had mentioned Pierre Hadot’s article, “Exerci-

ces spirituals.” In this article, he was particularly interested by the description of ancient philosophy as an art, style, or way of life, how modern philosophy had forgotten this tradition and how Christianity had taken over with its own certain techniques of spiritual exercises, as they had already been practiced in antiquity. In this article, “Reflection on the Idea of the ‘Cultivation of the Self’”, Pierre Hadot offers remarks with a view to delineating the differences of interpretation, and in the last analysis of philosophical choice, which separates him and Foucault, above and beyond their points of agreement. The basic difference between their interpretations is of the “care of the self.”

From Natural Law to World History

Hans Heinz Holz

The politically progressive form of legal philosophy during the period of Enlightenment was based on natural law. With respect to the constitution of society and state the essence of natural law consisted in individual's right to self-preservation, self-defence and self-development. This priority of the individual was paralleled by the priority of particular in nominalistic logic. As a paradigm of this approach we can consider Thomas Hobbes. Contrary to this, Hegel elaborated the idea that every individual—and the concept of every individual being—is the focus of all determinations which constitute its individuality. The particular is the general, says Hegel, and Lenin quotes it positively. Thus, instead of the rights of the individual in natural law, the interaction of men in society and the structure of this interaction in world history becomes a decisive argument in political philosophy and in the decisions of political practice.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's *Phenomenology of Spirit* and Marxism

Reinhard Jellen

The central motive of Hegel's *Phenomenology of Spirit* is freedom. The spirit gains its freedom theoretically and practically by fighting against its external circumstances and against itself and thereby removing its alienation step by step. This is then grasped in the framework of an infinite theory. By contrast one can understand the dialectical self-movement of the form of commodity in *Capital* as subordination of human beings under structures and products (which are in fact created by human beings) and as a presentation of an alienation which increases step by step. For both thinkers is the idea central that a

thing as a relationship must be brought to the fore. These things are essentially produced and they express a certain type of relationship. In both the presentation leads away from simple sensualism (which is indeterminate and abstract) to a self-defined universal. The universal attains its character as a subject in the process of presentation. While in Hegel's presentation the spirit grasps itself in the absolute spirit as a unity of subject and object. According to this presentation the spirit externalises itself in nature and history and returns to itself by recognising its essential structures. This process is supposed to culminate in self-determination of human beings. In Marx, however the process of presentation of the development of the relationship of capital shows capital as an automatic subject that increasingly determines all social relations. This process is supposed to be increasing alienation and alien determination of human beings who are in fact the real subjects of this process. In sum: while for Hegel alienation is the result and partial aspects of the motion of human consciousness, for Marx it is the inversion of subject-object relation in bourgeois society, e.g. commodity, money, profit. For Hegel the alienation is more or less overcome merely in consciousness. For Marx however the development of capital as human product means that it overtakes more and more all spheres of human life. According to Marx this process of alienation must be overcome so that human beings can lead a self-determinate and self-defined life.

BU SAYIYA KATKIDA BULUNANLAR

Hannah Arendt 1906 yılında doğmuş olan Alman siyaset bilimci ve felsefeci. Pek dindar olmayan Yahudi bir ailenin kızı olarak Königsberg'te yetişti. Genel olarak adı ilk kez Heidegger'le birlikte çalıştığı Marburg Üniversitesi'nde duyuldu. Ünlü Alman filozofla uzun süren duygusal ilişkisi de Arendt'in tanınmasını etkiledi. Felsefedeki ünü bu magazinle sınırlı kalmadı; gençlik yıllarından itibaren Jaspers, Augustinus, Marx ve Benjamin gibi farklı düşünürler üzerinde çalıştı. İktidar ve politika kavramları hakkında özgün düşünceler geliştirdi ve belki de otorite ve totaliterlik konularında sonradan pek çok felsefeci ve kuramcı tarafından en fazla dikkate alınacak fikirleri kaleme aldı. *İnsanlık Durumu*, *Totalitarizmin Kökenleri* ve *Eichmann Kudüs'te* gibi pek çok önemli yapıtta, insanlar arasındaki zulmü olanaqlı kılan toplumsal biçimlenişleri çözümledi. Yaşamının sonlarına doğru şiddet kavramı üzerine de etkili düşünceler kaleme alan Arendt'in eserlerinde felsefeye özgü olduğu düşünülen nesnel mesafenin bir yana bırakıldığını, öznel ve içten kavrayışların inandırıcı bir sese dönüştüğü gözlemlenir.

Güçlü Ateşoğlu Halen Muğla Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Daha önce *Alman İdealizmi I: Fichte* (Eyüp Ali Kılıçaslan ile birlikte) ve *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler'i* (Doğan Özlem ile birlikte) hazırlamıştır. Şu sıralar *Alman İdealizmi III: Hegel* çalışmasını bitirmek üzere.

Alain Badiou Anglo-Amerikan akademisinin hiç şüphesiz son dönemde "keşfettiği" yeni gözde Fransız düşünürüdür. Oysa 60'lardan bu yana aktif olarak Fransız yazın hayatında yazdığı roman ve oyunlarla ve felsefe eserleriyle hep önemli bir yer tutagelmıştır. Aktif bir Maoculukla başlayan militanca siyasi hayatını, halen küçük ve marjinal bir grupta sürdürmektedir. Grup özellikle Fransız Devleti'nin göçmenlere yönelik ikiyüzlüce tutumuna yönelik eylemler tertiplemektedir. 1999'dan bu yana École Normale Supérieure'de ders vermektedir.

Lacancı formalist geleneğin bir devamcısı olan Badiou, Lacan'ın özellikle XX. Semineri ile birlikte artmaya başlayan matematikle psikanalizi yeniden biçimlendirme tutkusunun, bir başka alanda, ontolojide gerçekleştiricisi gibidir. Badiou için matematik ve daha özel olarak da kümeler kuramı, ontolojinin ta kendisidir. *Varlık ve Olay* (*L'Être et l'Événement*, 1988) adlı başyapıtı, felsefe tarihine ve kümeler kuramının aksiyomlarına düşülmüş dipnotlar gibidir. Bu matematiksel ontolojinin üzerine inşa ettiği, postmodern ve postyapısalcı "fark etiği" kuramlarına karşı durmaya çalışan, etiğin bir hakikatler etiği olarak

kurulması gerektiğini savunan, Fransa'da lise öğrencileri için hazırladığı *Etik*, küçük ama son derece önemli tartışmalar içeren bir yapıttır. Tüm çalışmalarında, post-kuramların içinden geçip, yeniden, felsefede artık çöpe gittiği varsayılan hakikat, evrensellik ve özne gibi kavramları inşa etmeye girişir. Türkçedeki eserleri: *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Metis Yay.; *Sonsuz Düşünce*, Metis Yay., *Felsefe İçin Manifesto*, Ara-lık Yay.

Çetin Balanuye Akademik eğitimini ODTÜ ve Londra Üniversitesi'nde tamamladı. Eğitimin, felsefi, psikolojik ve sosyolojik temelleri üzerine akademik çalışmalar yaptı; aynı alanda özel ve resmi kurumlarda danışmanlık ve yöneticilik hizmeti verdi. 2007'den bu yana Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ders vermekte. Aslen Kıta Avrupası felsefesine odaklanan son dönem çalışmaları kapsamında Spinoza-Nietzsche-Deleuze çizgisinde "içkinlik kavramı"nın kuruluşu, etik ve politik sonuçları üzerinde çalışıyor. Çeşitli dergilerde yayınlanmış eleştiri ve özgün makaleleri vardır.

Sinan Kadir Çelik O.D.T.Ü. Felsefe Bölümü'nde çalışmalarını sürdürmekte. *Praksis ve Pasaj* gibi dergilerde yazıları yayımlandı. Halen Aristoteles felsefesinde etik-hukuk ilişkisi üzerine doktora çalışmasına devam ediyor.

Betül Çotuksöken 1972 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1972-1978 yılları arasında Özel Darüşşafaka Lisesi'nde öğretmenlik ve müdür yardımcılığı yaptı. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde çalıştı. 1982 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. Aynı bölümde yardımcı doçent, doçent, profesör ve anabilim dalı başkanı olarak görev aldı. Ayrıca, Uludağ Üniversitesi, Mimar Sinan Üniversitesi ve İstanbul Teknik Üniversitesi'nde dersler verdi. Özellikle ortaçağ felsefesi konusunda uzman olan Çotuksöken'in yapıtlarından bazıları şunlardır: *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, *Metinlerle Ortaçağ*, *Felsefi Söylem Nedir*, *Felsefeyi Anlamak Felsefeyle Anlamak*, *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*. Betül Çotuksöken halen Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde dekan ve Felsefe Bölümü başkanı olarak görev yapmaktadır.

İlham Dilman Robert Koleji'nin ardından eğitim hayatını Cambridge Üniversitesi'nde sürdüren Dilman, doktorasını tamamladıktan sonra Swansea Üniversitesi'nde ders vermeye başladı. 1965-1971 yılları arasında California ve Hull üniversitelerinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Daha sonra yeniden Swansea'ye döndü ve kendi adına kurulan kürsünün başına geçerek akademik hayatını emekli olana dek burada sürdürdü. Özellikle Freud ve Witt-

genstein üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Dilman, Dostoyevski, Rilke ve Proust gibi önemli yazarlar konusunda da uzmandı. Prof. Dr. İlham Dilman, 17 Ocak 2003 tarihinde 72 yaşında öldü.

Doğan Göçmen Hamburg Üniversitesi'nde sosyal bilimler, siyaset bilimi ve felsefe öğrenimi gördü. Edinburgh Üniversitesi'nde John Locke ve Adam Smith üzerine yaptığı bir çalışmayla yüksek lisansını tamamladı ve Adam Smith üzerine yaptığı bir çalışmayla da yine aynı üniversiteden doktora derecesi aldı. Değişik dillerde Adam Smith, Hegel, Marx ve Marksizm üzerine yayınlanmış kitap ve yazıları bulunmaktadır.

Pierre Hadot Özellikle antik felsefe konusunda uzmanlaşmış Fransız felsefeci. 1942-1946 yılları arasında Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe eğitimi görmüştür. 1964-1986 yılları arasında EHESS'deki (*École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*) yönetici görevinin ardından, 1982 yılında *Collège de France*'dan profesör unvanını almış ve yine aynı üniversitede Yunan ve Roma Düşüncesi Tarihi Kürsüsü'nde (*Chaire d'histoire de la Pensée Hellénistique et Romaine*) öğretim üyeliğine devam etmiştir. Bu görevden 1991 yılında *professeur honoraire* olarak emekli olan Pierre Hadot, Fransa'ya Wittgenstein'in düşüncesini ilk tanıtan yazarlardan biridir. Yine Eski Yunan dünyasında felsefenin kavranışı üzerine yaptığı çözümlemelerle büyük ün kazanan Hadot'a göre felsefe, bir kuramdan önce, bir alıştırmadır. Bu görüşten yola çıkarak çalışmalarını eskiçağ felsefesinde "tinsel alıştırmalar" üzerine yoğunlaştırmış ve Michel Foucault'un da çalışmalarına temel oluşturmuştur.

Hans Heinz Holz Doktora çalışmasını Ernst Bloch'un danışmanlığı altında yapan Holz, "Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği"nin onursal başkanıdır. Geçen yıl Berlin Humboldt Üniversitesi'nde düzenlenen iki günlük bir sempozyumla 80. doğum günü kutlanan Holz, İtalyan düşünür Domenico Losurdo ile *Topos: Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie* (<http://toposzeitschrift.de/>) adlı felsefe dergisini yayımlamaktadır. Farklı dillere çevrilmiş felsefenin değişik alanlarına dair sayısız yazı ve kitabının yanı sıra, son olarak üç ciltlik *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit* (*Birlik ve Çelişki: Yeniçağda Diyalektiğin Sorunlar Tarihi*), *Seins-Formen: Über den strengen Konstruktivismus in der Kunst* (*Varlık Formları: Sanatta Kesin Konstruktivizm Üzerine*), *Der Zerfall der Bedeutungen: Philosophische Theorie der Bildenden Künste* (*Anlamaların Çözülmesi: Plastik Sanatların Felsefî Teorisi*) ve *Weltentwurf und Reflexion: Versuch einer Grundlegung der Dialektik* (*Dünya Tasarımı ve Refleksiyon: Diyalektiğin Temelendirilmesine Dair Bir Deneme*) başlıklı eserleri yayımlanan Holz, şu sıralar ortaçağda diyalektik felsefe tarihi üzerine çalışmaktadır.

Reinhard Jellen Münih Ünivesitesi'nde felsefe öğrenimi gördü. Burs verilmediği için adalet teorisi üzerine başladığı doktora çalışmasını yarıda kesmek zorunda kaldı. Değişik internet ve basılı dergi ve gazetelerde güncel konular üzerine de yazılar yayımlayan Jellen, ağırlıklı olarak Marx, Goethe ve Alman felsefesi üzerine çalışıyor. Edebiyat ve şiir estetiği, müzik ve siyaset felsefesi ile epistemoloji üzerine yazıları yayımlanmıştır.

Hasan Ünal Nalbantoğlu ODTÜ Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi olan Nalbantoğlu geçmişte kent sosyolojisi, Osmanlı ekonomik tarihi, eski Doğu toplumlarında bilgi ve bilgi sosyolojisi gibi alanlarda bilimsel yazılar yazmıştır. Son on yıldır sanat sosyolojisi yanında, felsefenin sürekli gündeminde bulunan birtakım sorunu dert edinerek, tekno-bilimsel modern çağda “Batı metafiziği”nin tamamlanışının bazı cephelerini, özellikle de “malûmat” olarak adlandırmayı daha doğru bulduğu “enformasyon” çağında üniversite ve modern bilimsel disiplinlerdeki dönüşümü ve yeni “iktidar” yapılarını irdelemeye yönelmiştir. Geçmişte üzerinde çalıştığı ve yazdığı konular arasında modern insanın varoluşunun temelindeki titreşimlerden “sıkıntı” ve *Angst* bulunmaktadır. Zihnine bir ara yaşamın hemen her alanında “etik” soruların söylem metayı haline gelmesi sorusu takılmış, sonuçta bu kaygan konunun bir yanda sanat-estetik, öte yanda da teknoloji ile ilişkisini irdeleyen bir çalışması *Etik, Estetik, Teknik* başlığıyla yayımlanmıştır. Son zamanlarda “Nietzsche ve Heidegger Türkçenin Evinde: Farklı Dilde Aynı Metafizik” başlığını taşıyan bir yazısı yanında, yeni bir akademisyen kuşağı üzerine hazırladığı “Üniversite A.Ş.’de Bir ‘*homo academicus*’: ‘*Ersatz*’ yuppie Akademisyen” ile “*Daimon*’unu Yitiren Üniversite” başlıklı çalışmaları dilimizde yayımlanmış bulunmaktadır.

Doğan Özlem İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden 1971’de mezun oldu. *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji* (1990) adıyla yayımlanan doktora tezini 1979’da tamamladı. Almanya’da ve Türkiye’de işçi büro memuru, sendikacı, muhasebeci ve yönetici olarak çalıştı. Uzun yıllar Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdüren Özlem, 2001’de kendi isteğiyle emekliye ayrıldıktan sonra, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde profesör olarak görev yapmaya başladı. 2005 yılında ise TÜBA-Türkiye Bilimler Akademisi Hizmet Ödülü’ne layık görüldü. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde çalışmalarını sürdürmektedir.”

Nebil Reyhani 1970 yılında İskenderun’da doğdu. 1987 yılında Hacettepe Üniversitesi’nde başladığı felsefe öğrenimini, 1991 yılında lisans derecesiyle tamamladı. 1993 yılında YÖK bursuyla Almanya’ya gitti. 2001 yılında Johannes-Gutenberg Üniversitesi’nden (Mainz) doktora derecesi aldı. 2002 yılından bu yana Muğla Üniversitesi’nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Saffet Murat Tura 1980 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre fizyoloji üzerine çalıştıktan sonra 1986 yılında İstanbul Tıp Fakültesi'nde psikiyatri uzmanlığını tamamladı. Analitik yönelimli psikoterapi üzerinde çalışmalar yaptı. Yurtiçinde ve yurtdışında yayımlanan bilimsel çalışmalarının dışında felsefe ve politika konularında yazıları yayımlandı. Metis Yayınları'nın "Ötekini Dinlemek" dizisinin editörü olan Tura'nın, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, *Günümüzde Psikoterapi*, *Şeyh ve Arzu* ve *Histerik Bilinç* adlı kitapları bulunmaktadır.

Ertuğrul Turan D.T.C.F. Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Ağırlıklı olarak Heidegger üzerine çalışıyor.

Erdoğan Yıldırım O.D.T.Ü. Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi. *Türkiye'de Siyaset Süreci* başlıklı telif bir eseri ve Michel Foucault'tan yapmış olduğu 19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti: Annemi Kız Kardeşimi Erkek Kardeşimi Katleden Ben Pierre Riviere başlıklı bir de çevirisi bulunmaktadır.

MaviKum

K i T A P

Şehrin Akdeniz Durağı...

İspanyolca, Fransızca, Yunanca, Arapça,
Arnavutça, İtalyanca, İngilizce... kitaplar.

Akdeniz lezzetleri, Akdeniz sesleri

Cihangir Caddesi No: 13, 34427 Cihangir - İstanbul
Telefon : +90 212 251 44 40 +90 212 251 44 30
Faks : +90 212 251 44 26
www.mavikum.com - info@mavikum.com



YAZARLARA

Baykuş: Felsefe Yazıları dergisi yılda üç kez yayımlanacak olan hakemli bir dergidir. Dergi, Türkiye'dekilerin yanı sıra tüm uluslararası yazarların katkılarına da açıktır. Dergiye gönderilecek yazıların makale, çeviri ve kitap eleştirisi türlerinde olmaları gerekmektedir. Yazıların sorumluluğu yazı sahiplerine aittir. Gönderilen yazıların, aynı anda başka bir dergiye gönderilmiş ya da daha önce başka bir yerde yayımlanmış olmamaları göz önünde tutulur. Yazarların 1500 vuruşu geçmeyen İngilizce özetlerini ve son zamanlardaki çalışmalarını içeren beş altı cümlelik özgeçmişlerini de yazılarıyla birlikte göndermeleri gerekmektedir. Yayın Kurulu tarafından Danışma Kuruluna gönderilmesi uygun görülen yazılar, değerlendirilmek üzere iki üyeye gönderilir. Hakkında her iki üyenin de olumlu görüş belirttiği yazılar yayımlanır. Değerlendirme sonucunda iki hakemden biri tarafından olumsuz görüş bildirilmesi durumunda yazı bir üçüncü hakeme gönderilir ve üçüncü hakemin bildireceği görüş belirleyici olur. Ayrıca, tüm hakemlerin, değerlendirdikleri yazı hakkında bazı düzeltmeler sonrasında yayımlanabileceğine dair görüş bildirme hakları saklıdır.

Yazı formatı

- 1) Gönderilecek yazılar Word programında, Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 cm. satır aralığında yazılmış olarak; mail yoluyla yahut da posta adresine gönderilecek CD ya da disketler aracılığıyla iletilmelidir. Ayrıca, sayfanın alt, üst, sol ve sağ taraflarından 2.5 cm. boşluk bırakılması gerekmektedir.
- 2) Metin içinde kullanılan alt başlıklardan ve de dört satırı geçtiği için yapılması beklenen içerlek alıntılardan sonra gelen ilk paragraf için girinti bırakılmamalıdır.
- 3) Yazıdaki alıntılar için çift tırnak, alıntı içerisinde kullanılan alıntılar ya da vurgulu ifadeler içinse tek tırnak kullanılmalıdır.
- 4) Dipnotlara ilgili sayfanın sonunda; yazar, makale adı, kitap/dergi adı, çevirmen, yayınevi, şehir, tarih ve sayfa numarası sırasıyla yer verilmelidir.

- 5) [Örneğin: Alain Badiou, “Fransız Felsefesinin Macerası”, çev. Savaş Yazıcı, *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul, 2008, ss. 131-40].
- 6) Yazının sonunda soyadı sırasına göre alfabetik olarak sıralanmış bir “Kaynakça” oluşturulmalıdır.

ÇAĞDAŞ DÜNYA EDEBİYATININ EN BÜYÜK YAZARLARINDAN
JOHN UPDIKE'İN İKİ BAŞYAPITI

Tavşan Kaç

John Updike

•• roman Çeviren: Meram Arvas



alef

Terörist

John Updike

•• roman Çeviren: Handan Balkara



alef

MERAM ARVAS'IN TÜRKÇESİYLE

Seksist, budala, tembel, kültürsüz.

Berbat bir baba, yetersiz bir koca, güvenilmez bir âşık, insanı sinir eden bir zampara, başarısız bir işadami, korkak bir ruh, tipik bir taşralı: Hiç adam olacağı benzemez Harry Angstrom.

Namı diğer Tavşan. Ama kaba görüntüsünün altında hassas, duygulu ve anlayışlı bir ruh saklıdır ve kendini "sevilesi" bir adam olarak görür.

Amerikan edebiyatının en büyük yazarlarından John Updike'in dört kitaplık TAVŞAN serisinin ilk kitabı.

İrlanda kökenli Amerikalı bir anne ve Mısırlı bir babadan olma Ahmad'ın İslamı seçmesiyle başlayan serüveni, müthiş bir gerilim atmosferinde anlatılıyor. Etrafındaki maddeci, hedonist toplumun, inançlarına karşı bir tehdit oluşturduğunu düşünmeye başlayan Ahmad'ın kişisel hayatını ve bütün New York şehrini derinden etkileyecek bir ağ örülmektedir.

Çağdaş Dünya Edebiyatının en büyük yazarlarından John Updike'in uluslararası best-seller'ı.

HANDAN BALKARA'NIN TÜRKÇESİYLE

Pulitzer • National Book • Rosenthal • Pulitzer •
National Book Critics Circle • Howells Medal ödülleri

ALEF KURGU KİTAPLIĞINDAN ÇAĞDAŞ BİR KÜLT ROMAN
BİR FİSKEYLE YIKILAN GÜVEN VE DÜZEN



*"Kendi toplumuyla çıplak
ve yakıcı bir yüzleşmeyi
iyi kurgulanmış hikâye ve
derinlikli psikolojik
tahlillerle yaparken
günümüz kapitalist
toplumlarının geneline
uzanan Tirza'yı çok
beğendim."*

A. ÖMERTÜRKEŞ
Radikal Kitap
17 Ekim 2008

GÜL ÖZLENİN TÜRKÇESİYLE

Kitap editörü Jörgen Hofmeester, son derece sıkıcı bir burjuva varoluşu içinde yaşayan, emeklilik yaşında bir Amsterdamlıdır. Roman, canından çok sevdiği ergen kızı Tirza'nın mezuniyet partisi için suşi hazırladığı sahneyle açılır. Bir Dostoyevski romanındaki gibi görünüşte sakın başlayan şeyler engellenemez şekilde açılacak, tırmanacaktır. Romanın sayfaları açıldıkça Hofmeester'ın sürprizsiz hayatı da belirsizliklere doğru açılır. Seneler önce çocukluk aşkına kaçan karısı beklenmedik şekilde ortaya çıkar ve onun huzurlu, şık evinin düzenini bozar. Gözbebeği Tirza, erkek arkadaşıyla Afrika'ya gideceğini bildirir. Üstelik delikanlı Faslı bir Müslümandır. Roman, kahramanları arasında bir dizi uygunsuz, müstehcen, acı dolu, bir o kadar da tuhaf karşılaşmayla ilerlerken işler karışır. Hızla ve garip bir biçimde. Hofmeester yıllardır biriktirdiği servetini ve kendisiyle kızlarına kurduğu güven dolu geleceği bir gecede kaybeder. Artık her şey tekinsizdir.

2007 Libris Edebiyat Ödülü • Altın Baykuş Edebiyat Ödülü

Tek Bir Şey Bilen Kirpiye Karşı Birçok Şey Bilen Tilki

Isaiah Berlin
Kirpi İle Tilki
Seçme Makaleler

342 sayfa, ISBN: 978-605-399-052-9

Yirminci yüzyılın en önemli liberal düşünürlerinden biri olan Isaiah Berlin'e göre "hiçbir şey bireylere ya da gruplara (ya da kavimlere ya da devletlere ya da milletlere ya da kiliselere) tek hakikate sahip oldukları inancından daha büyük zarar veremez". Murat Borovali'nın derlediği seçki, Isaiah Berlin'in düşüncesinde kilometre taşı olarak değerlendirilebilecek makalelerden oluşuyor. Bu kitap, karşı-Aydınlanma, Machiavelli ve Tolstoy'un tarih anlayışı üzerine makaleleriyle, tek büyük bir şey bilen kirpiye karşı birçok şey bilen tilkinin Batı düşüncesindeki yolculuğunun seyir defteri olarak değerlendirilebilir.

Isaiah Berlin bize gerçekleri, çok önemli gerçekleri söylüyor fakat biz onu yanlış bağlılıklarımız ve dar anlayışımız yüzünden duymıyoruz. Berlin, dünyamızın ahlakî karmaşıklığını ve kırılan umutlarımızın yarattığı trajediyi anlatıyor, fakat aynı zamanda da yeni bir umut sunuyor: Eğer hayatımızda ve tarihte birbiriyle çatışan uyumsuz ahlakî değerleri anlayışla ele almaya çalışırsak, dünya bizim için zorlu bir yer olmaktan çıkar.

Charles Taylor

