

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

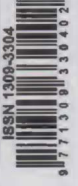
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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>

Tarih ve Felsefe

03/20



89

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR

US \$7 | CH F8 | UK £6 | EU €7 | TR 20¢





düşünbil

AYLIK FELSEFE DERGİSİ

YIL 14 / SAYI 89 / MART 2020

İmtiyaz Sahibi

Düşünbil Yayıncılık Tic. Ltd. Şti.
adına Olcay Yılmaz

**Sorumlu Yazı İşleri ve
Genel Yayın Yönetmeni**
Olcay Yılmaz

Yayın ve Çeviri Editörü
Cemre Yılmaz

Görsel Yönetmen
Olcay Yılmaz

Reklam ve Halkla İlişkiler
info@dusunbil.com
www.dusunbil.com/reklam

Abonelik Koşulları
1 Yıllık Yurt-içi Aboneliği: 295 TL
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Abonelik: 480 TL
www.kitapbahane.com

Abonelik: dusunbil.com/abonelik
Kitap/Dergi Satış: www.kitapbahane.com
Web: www.dusunbil.com
E-posta: bilgi@dusunbil.com
WhatsApp: 03129267260

ISSN: 1309-3304
Yaygın Süreli Yayın

Yönetim Adresi: Remzi Oğuz Arık Mah.
Büklüm Sok. No: 47/3
Çankaya / Ankara - Türkiye

Baskı: Desen Ofset
Birlik Mh. 448. Cd. 476. Sk. No:2
Çankaya, Ankara
Telefon: 0 (312) 4964343

Basım Tarihi: 25 Şubat 2020
Baskı Adedi: 3900

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayımlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

EDITÖRDEN

İsviçre'den, dorukları karlı Alp Dağları'nın diyarı Lozand'dan tekrar merhaba. Uzun, yoğun ve zor dönemi geride bıraktık. Bundan sonra yeniden önümüze bakabilir ve yeni projeler geliştirmeye devam edebiliriz.

İsviçre'de popüler felsefe dergisi çıkardığımızı duyanlar bunu çok ilginç buluyor. "Felsefe popüler olabiliyor mu?" diye şaşkın şaşkın soruyorlar. Evet zor bir iş olduğunu biliyoruz. Ama felsefeye Avrupa'dan çok Türkiye'nin ihtiyacı var. Her ne kadar felsefe bölümlerindeki öğrencilerin felsefeyle ilgisi, hocaların da topluma ulaşma gibi bir çabaları olmasa da böyle bir ortamda zor koşullar içerisinde çalışmaya devam edeceğiz.

Avrupa'da gezip görülecek çok yer var. Özellikle de müzeleri gezmek ve tarihin derinliklerinde kaybolmak harika! Elbette sizler için de geziyor ve videolar çekiyoruz. Özellikle Instagram hesabımızdan canlı yayınlarla bu müzeleri ve içerikleri hakkında sizlere detaylı bilgiyi ulaştırabiliyoruz.

Felsefe kendi başına okuduğunda sıkıcı olabiliyor. Diğer disiplinlerle bağlantı kuran özellikle de insan yaşamı ile doğrudan bağ kuran felsefeler insana dokunuyor ve insan yaşamında harika değişimler yaratabiliyor. İnsanı değiştiren de bu değil midir? Bir yola çıkmak ve sonunu düşünmeden yaşamak gibi; okumak ve öğrenmek, sonu düşünmeden ve bir bakarsın yaşamında çok şey değişmiş. Kırılganlığın, duyarlılığın ve bakışında değişimler olmuş! Araştırmak, öğrenmek ve paylaşmak insan yaşamını değiştiren unsurlardır.

Kısacası bu sayı tarihin anlamını ve değişimin tarihini bizlere sunacak ve geçmişin bilgisi ile bugünüme ve geleceğimize önemli katkılar sunacaktır. Yolumuz uzun ve bizler, hep birlikte okumaya devam ediyoruz...

Keyifli okumalar...

Olcay Yılmaz



/dusunbildergisi



@dusunbildergisi



@dusunbildergisi

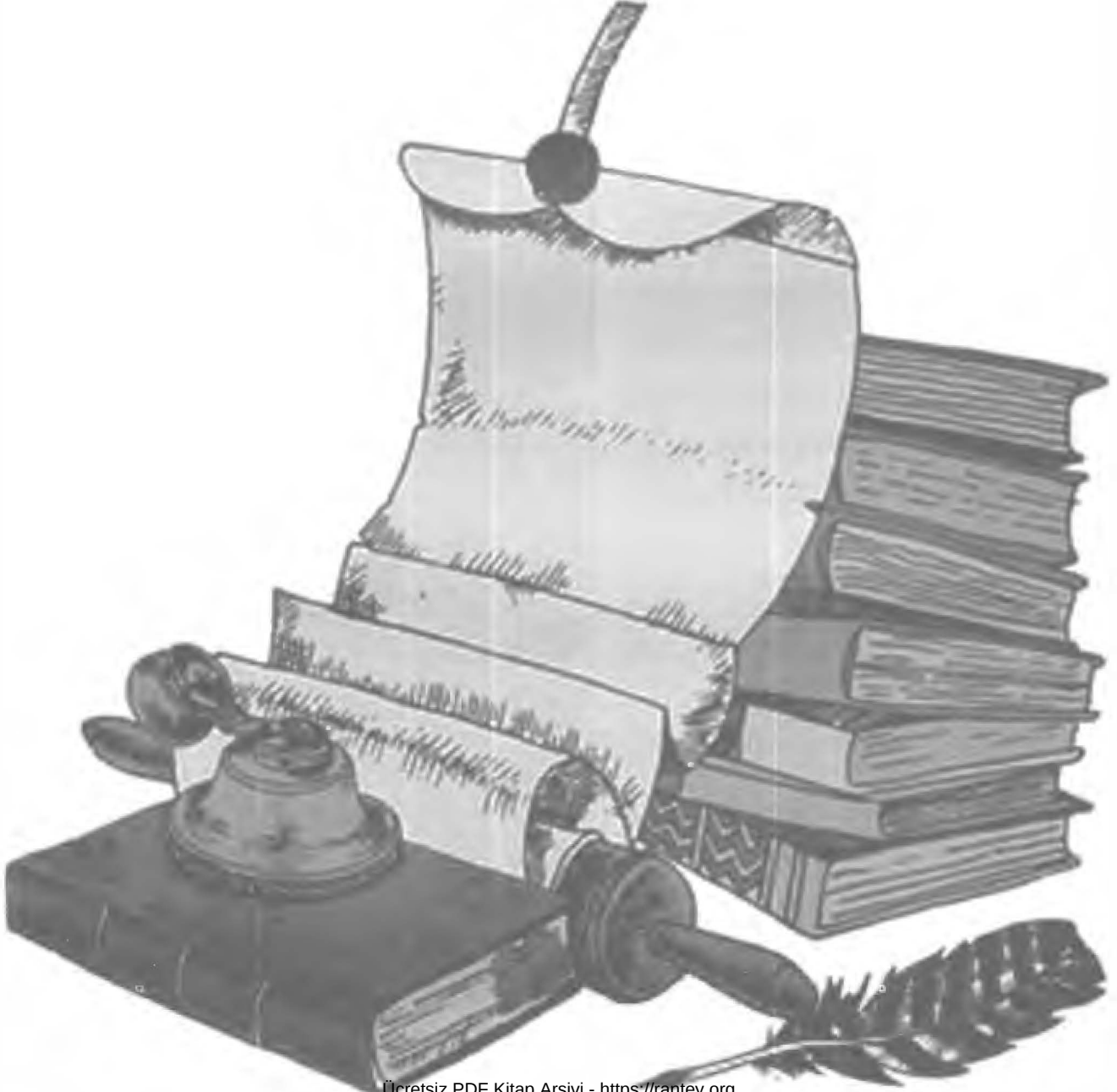


/dusunbildergisi



Bilinçleri bulanık halklar ya da onların bulanık tarihi, tarih biliminin konusu olmaz, en azından felsefi dünya tarihinin konusu değildir; çünkü onun amacı tarihteki ide'nin bilgisidir. Yani kendi ilkelerini bilincin ışığına, kendilerinin ne olduğunu, ne yaptıklarını bilmenin ışığına getirmiş halkların tinleri söz konusudur burada.

**Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Tarihte Akıl**



KAPAK

- 06** Siyasi Düşünceler Tarihi ve
Tarih Yazımı Sorunu
Armağan Öztürk
- 15** Spekülatif Tarih Felsefesi
Réal Fillion
Çeviren: Meltem Alkur
- 20** Bilgi ve Bilimde Olguculuk-
Tarihselcilik Tartışması Üzerine
Doğan Özlem
- 24** Eskinin Suretinden Tarihin
Belağatına: Tarihi Rehin Almak ya
da Tarihte Rehin Kalmak
Ahmet Kesgin
- 30** Varlık ve Tarih Sorusu,
Jacques Derrida
Rodolphe Gasché
Çeviren: Simge Şirin
- 34** Tarihin Anlamı Olarak Tarih
Felsefesi
Ala Emire D. Ersoy





- 39** Rejimin Doğası:
Tarih ve Değişim Üzerine
Fatih Duman



- 46** Sosyalizm ve Yabancılaşma
Sorunu
Predrag Vranicki
Çeviren: Taciser Ulaş



- 53** Savaş ve Soykırım:
Sosyolojik Bir Yaklaşım
Yazar: Shaw Martin
Çeviren: Selenge Tümtürk



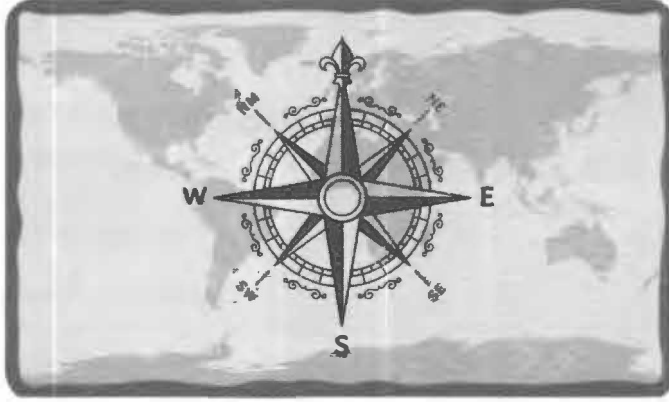
- 57** Jacques Lacan ve
Eksiğin Eksigi
Yazar: Conner Habib
Çeviren: Jülide Yapıcı

- 62** Felsefe Dünyası



ŞİYASİ DÜŞÜNCELER TARİHİ VE TARİH YAZIMI SORUNU

ARMAĞAN ÖZTÜRK*



Tarihin mutlu sayfaları boş sayfalardır. •

G. W. F. Hegel (1995: 93)

Bu metinde genel olarak tarihin, özel olarak ise siyasi düşünce tarihinin anlamı, sınırları ve yapıma biçimi üzerine bir tartışma yürütmeye çalışacağız. Öncelikle indirgeme ve dışlama olmaksızın tarih yazımı mümkün mü sorusuyla hesaplaşabiliriz. Dünyada şu an yaşayan toplam insan sayısı, en eski zamanlardan bugüne yaşamış ve hayatını kaybetmiş insan sayısı ve bu devasa bütünün tüm eylem ve sözleri birlikte düşünüldüğünde tabii ki her tarih yazım girişimi zorunlu olarak bir ayıklama, indirgeme ve eleme sürecine dayanmaktadır. Çünkü tüm insanların tüm eylemlerini kayıt altına alan bir üst akıl yok. Her ne kadar pek çok tarih yazım süreci ortaya koydukları tarihe evrensellik atfetse de tarih hemen her durumda sınırlı sayıda insanın sınırlı deneyimlerinin ifadesi niteliğinde. Tarihi yazarken aslında belli bir durum, sorun veya dönem üzerinden bir kamusallık biçimini kayıt altına alıyoruz. Collingwood'un haklı bir şekilde belirttiği üzere tarih matematik ve teolo-

jiden farklı bir içeriğe sahip. Episteme'si yok tarihin. Tarihi bilgi her zaman ve her koşulda geçerli bilgiye ya da episteme'ye değil, sadece değişen zamanlarda değişen bilgiye, yani doxa'ya dayanmakta. Belki de bu nedenle her tarih belli bir kuşağın otobiyografisi niteliğinde. Tarihi kanıtlar tarihi yazılan o kuşağın deneyimlerini yansıtır. Onun zamanı ve onun dünyasıyla sınırlı bir anlamı var (Collingwood, 2013: 38, 55, 62). Kolaylıkla fark edileceği üzere *tarihte episteme yoktur* önermesiyle *tarihte yasa yoktur* önermesi aslında aynı anlama geliyor. Tarihin yasası meselesini ayrıca ele alacağız; ama önce, metnin girişinde iddia ettiğimiz üzere tarihi indirgeme ve ayıklamaya eşitleyen sürecin tam olarak nasıl işlediğine yönelik tartışmayı tüketmemiz yerinde olur

Tarih "Kimin İçin" ve "Nasıl" Yazılıyor?

Tarih yazımında elitist bakış açısı ağır basmakta. Çünkü siyasi tarih daha çok krallar, fatihler, ko-

* Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

mutanlar ve devlet adamları, siyasi düşünce tarihi ise filozoflar üzerinden anlatılmakta. Tabii önemli olanı sıradan olandan ayırt eden elitist bakış açısı sadece kişi temelli bir şekilde sonuç doğurmuyor. Tarih yazımında coğrafi anlamda da bir yapısal seçicilik hali söz konusudur. Özellikle siyasi düşünce tarihinde bu eğilim oldukça baskın konumda. Düşünce tarihi denilince akla kanonik metinler özelinde kabaca Platon'dan Marx'a kadar geçen süredeki Batı siyasi düşünce tarihi geliyor. Peki, indirgemeci yazının coğrafi bakımdan Batı, kişiler bağlamında ise kralar, liderler ve filozoflar üzerinden formüle edilmesi makul mü?

Soruya yanıt verme noktasında Ranciere, Ellen Meiksins Wood ve Quentin Skinner'in düşüncelerine değinerek belli bir yere kadar ilerleyebileceğimiz kanaatindeyim. Mesela Ranciere'e göre tarih çok uzun bir süre özel isimle belirtilen öznelere başına gelen olayların tarihinden ibaretti. Tarihi kralların ve devletlerin yaptıklarına indirgeyen ve krallık ampirizmi olarak adlandırabileceğimiz bu anlayış epey bir süredir kitle tarihi lehine güç kaybetmekte. Artık yok-sulların, dışlanmışların ve mağlupların hikayesini anlatan bir tarih yazım biçimi daha popüler. Bahsi geçen popülerlik ölçüsünde adı bilinmeyenlerin adı ön plana çıkmakta. Ranciere'e göre bu yaşanan şey, yani kişi tarihinden kitle tarihine geçiş tarih bilimi bakımından bir Kopernik devrimi (Ranciere, 2011: 27, 31, 50; White, 2011: 11-3).

Ranciere'ci çözümleme bakımından Marksizm, Annales Okulu ve Michelet gibi cumhuriyetçi-romantik tarihçilerin hakim tarih yazımının değişimine katkısı oldukça önemlidir. Tabii düşünür'e göre hem Annales Okulu hem de Marksizm'de ciddi bir özne eksikliği sorunu var. Bu iki gelenek bakımından insani içerik ve ilgi içeriğe bağlı tüm tikellikler yapının gölgesinde kalır (Ranciere, 2011: 71-2; White, 2011: 13-4, 19-20). Demek ki Ranciere'e göre tarih yazılırken öncelik sıralamasının kalabalıklar lehine ve elitler aleyhine değişmesi süreci oldukça değerli ve önemlidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus özneyi yok sayma tehlikesi bakımından söz konusu olabilir.

Geldiğimiz nokta itibarıyla Ranciere'nin tezlerini parantez içine alarak bir ara değerlendirme yapabiliriz. Öncelikle kişi tarihinden kitle tarihine geçişin düşünürün üzerinde pek durmadığı bir malzeme eksikliği sorununa yol açtığı söylenebilir. Mesela Popper gibi çok bilinen Marx eleştirmenlerinin bile tarihin bilimselleşmesine katkısı nedeniyle övdüğü Marx¹

Kapital adlı metni kaleme alırken hemen tümüyle İngiltere'deki verileri kullanır. Ancak anlatılan kapitalizm hikayesinin sadece İngiltere'yi değil tüm insanlığı temsil ettiği söyler. Oysa kısa bir tarihsel sosyoloji analizi bize gösterir ki kapitalizm içerisindeki İngiliz deneyimi öncü ama aynı zamanda ayrıksıdır. Kapitalistleşen diğer ülkeler İngiliz modernleşmesinin patikasını takip etmemiştir (Keyder, 2012: 39-56). Ranciere'nin Marksizm ve Annales Okulu'nda görüp eleştirdiği özne eksikliği sorunu ise belli sınırlar içerisinde doğru kabul edilebilir. Aslında kolektif anlamda özne vardır şüphesiz ki bu iki tarih yazım geleneğinde. Annales Okulu coğrafyayı özneleştirir. Brudel'in Akdeniz'i bir denizin adı olmaktan çok coğrafyada özneleşmiş bir deneyim alanının adıdır. Benzer bir kolektif özne inşa süreci Marx ve izleyicileri için de söz konusudur. Proletarya ve Burjuvazi gibi isimler kolektif öznelere karakterize eder. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta kolektif özne yaratma ihtiyacıyla malzeme eksikliği arasındaki pozitif ilişkidir. Tek tek her bir proletaryanın ve (veya) bir ulus içerisindeki tüm proletarya sınıfının deneyim alanını tümüyle bilime ve analize aktarmak çok zor ve hatta imkansız olduğundan yoğun bir şekilde genelleme ve indirgeme yapılır. Tarihte sınıf diye bir şeyin olduğunu kabul etmekle tarihin sınıf savaşımı olduğunu kabul etmek arasındaki devasa fark genelleme de aşırıya gitmenin yarattığı sonuçları özetidir. Dahası Marx örneğinde görüldüğü üzere kapitalizmin gerçekliği İngiltere tarihine, hatta o tarihinin sınırlı bir kesitine indirgenir. Bu indirgeme okuyucu için aynı zamanda İngiltere özelinde ulaşılacak her sonucun tüm insanlık için geçerli olduğu yönünde aşırı bir genellenmenin ifadesi niteliğindedir.

Ranciere'nin tarih yazımı metodolojisi bakımından değinmeden geçtiği önemli bir nokta post-modern tarih yazımındaki keyfilik ve rastlantısallıkla ilgilidir. Michel Foucault'un *Cinselliğin Tarihi, Hapishanenin Doğuşu ve Deliliğin Tarihi* ile Giorgio Agamben'in *Kutsal İnsan* adlı metinleri dikkatlice incelendiğinde örneklerin rastlantısal bir şekilde seçildiği görülür. Tarihsel kanıtlar uzun aralıklar arasından rastgele seçilmiş durumdadır. Bahsi geçen metinler tarihi kanıtların kullanımını sistematize eden metodolojik bir çerçeveden de yoksundur.² Tabii bu durum çok da şaşırtıcı sayılmamalıdır. Çünkü post-modern bilim anlayışı mikro konuları tarihselleştirerek filozoflar ve kralların kanonik tarihine alternatif bir kimlik kanonu yaratmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda rastlantısallık malzeme eksikliği sorununun üzerini

1. Popper'in Marx çözümlemesi için bkz. (Popper, 2013: 413, 421-2, 425-8, 449-456).

2. Foucault'un analiz biçimindeki sorunlar için bkz. Baudrillard (2013). Agamben'e yönelik benzeri bir eleştiri denemesi için bkz. Öztürk (2010).

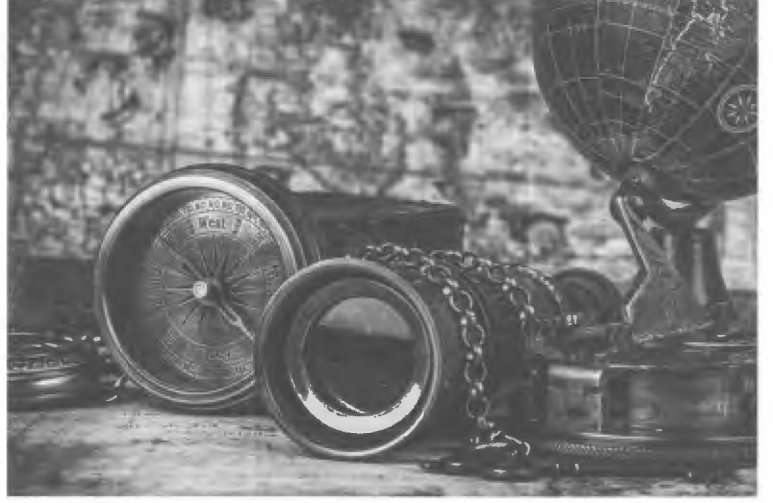
örterek kimliğe tarihsel bir anlam veya derinlik kazandırmaktadır.

Ellen Meiksins Wood'un tarih yazımı bağlama yaptığı atıf nede niyle oldukça ilgi çekicidir. Ortaya konulan açıklama seti tarihsel malzemenin hangi gerekçe ve koşullarda neye indirgendiği noktasında kendi içerisinde bütünlüklü bir açıklama sunar okuyucusuna. Wood'a göre siyaset teorisinin klasikleri belli toplumsal ve tarihsel koşullara tepki olarak doğmuştur. Siyasi düşüncenin diğer her türlü düşünme biçiminde de bir benzeri görüldüğü üzere tarihsel bir arka planı vardır. Düşünürlerin çözmeye çalıştıkları sorunları evrensel veya edebi niteliği o sorular ve sorunların belirli tarihsel koşullarının ürünü olduğu gerçeğini değiştirmez. Düşünce mekana, zamana ve koşullara bağlıdır. Bu apaçık gerçeğe rağmen siyaset felsefesi çok uzun bir süre bu tavrın felsefenin değerini azaltacağı gerekçesiyle tarihsel bir bağlama yerleştirilmemiştir (Wood, 2009: 15-1823-4, 31).

Wood için bağlam sosyal-ekonomik yapıdır. Bu nedenle bağlamı söylem düzeyinde ele alarak taram, köylülük, toprak mülkiyeti, işgücü-emek, nüfus, kentleşme ve ticarete dair hemen hiçbir şey söylemeyen Skinner'in en önemli temsilcisi olduğu Cambridge Okulu çizgisini şiddetle eleştirir. Çünkü bu okuma biçimi ona göre düşünce ile toplumsal-tarihsel süreçler arasındaki bağı görmezden gelir (Wood, 2009: 203). Yöntem içeriğe doğru evirildiğinde ise karşımıza üç tane önerme çıkar: (1) Özellikle Antik düşünce bakımından bir kaynak ve kaynak güvenliği sorunu vardır. Mesela Platon'un felsefesinin ne kadarının Sokrates'a ait olduğunu aslında bilmemekteyiz. (2) Ayrıca klasik metinler genelde egemenlerin

düşüncelerini anlatır. Bu nedenle köylüler ve kadınlar tarihe yaptıkları katkının çok gerisinde bir yerde konumlanır düşünce tarihi içerisinde. (3) Batı siyasi düşünce tarihi alternatiflerinden daha üstündür. Çünkü kökenleri Antik Yunan ve Antik Roma'ya ka-

çekte üstün olmasından değil de onun egemen konumundan kaynaklanabilir. Nasıl ki erkekler kadınları yadsımışsa pekala Batı da Doğu'yu görmezden gelmiş olabilir. Wood bu olasılığın gerçekliği bakımından gerekli özeni göstermez. Tam bu noktada Batı'nın



dar uzanan bu gelenek *imperium* (egemenlik) ile *dominium* (mülkiyet) arasındaki farklılaşmanın sonucunda doğmuştur. Bahsi geçen farklılaşma analitik ve sistemik siyasi düşüncenin kaynağında yer alır. Kendisine göre daha kadim olan Mısır, Çin ve Hint uygarlıkları yerine eleştirel siyasi düşünce ve siyaset felsefesinin Yunanda başlaması bu nedenle tesadüfi değildir (Wood, 2009: 14, 35-8, 67-8).

Wood'un siyasi düşünce tarihinin yöntem ve içeriğine dair sözlerini tartışmaya açtığımızda karşımıza şöyle bir manzara çıkar: Düşünür hem Batı'nın siyasi düşünceye katkısının alternatif coğrafyalardan üstün olduğunu hem de aynı zamanda tarihi egemenlerin yazdığını ileri sürer. Kolaylıkla fark edileceği üzere bu iki tez arasında belli ölçüde bir gerilim söz konusudur. Batı merkezli okuma aslında Batı'nın alternatiflerinden ger-

Doğu karşısındaki üstünlüğünün daha incelikli bir açıklamasına Özsel'in ortaya koyduğu analiz çerçevesine atıfta bulunarak değinebiliriz. Şöyle ki yazara göre (Özsel, 2018; Özsel, 2019: 25-6) Batı siyasal düşüncesinin temeli siyasallık fikridir. Siyasallık fikri ise kamusal, demokrasi ve özgürlükle ilgilidir. Bahsi geçen siyasal iyiler çevresinde şekillenmiş kanon siyasallık fikrinin normatif değerini ortaya koyar. Demek ki en özlü ifadeyle bir sorunsala sahiptir Batı siyasal düşünce tarihi. Klasik siyasi düşünce tarihi seçtiği metinler ve yaptığı vurgularla bu sorunsalı destekleyen kanonun tarihsel arka planını karakterize eder. Özsel'e göre belli bir sorunsalın tarih içerisindeki gelişimini bize anlatan Batı siyasi düşünce tarihi bu özelliği nedeniyle zorunlu olarak anakronik ve teolojiktir. Batı'nın üstünlüğünü siyasallık sorunsalını daha iyi yakalamasıyla ilişkilendiren bu okuma şüphe-

siz ki sadece Batı-Doğu ilişkileri bakımından değil, aynı zamanda Batı içerisindeki siyasi düşünce metinlerinin anlamlandırılması noktasında da etkindir. Mesela *Leviathan* adlı metnin³ en az yarısı teolojiyle ilgili olmasına rağmen Hobbes'u *Leviathan* üzerinden ele alan hiçbir siyasi düşünce tarihi çalışması kitabın bu özgün niteliğine değinmez. Yorumcular çalışmanın orijinal içeriğinin olduğu gibi aktarılması yerine metin içerisinde birkaç sayfada özetlenmiş toplum sözleşmesi varsayımı ağırlıklı bir şekilde yer vermeyi tercih ederler. *Leviathan*'ın büyük bir kısmı siyasallığı yücelten teolojik okumayla uyumsuz olduğu için unutulmaya terk edilmiştir. Bu unutmaya hali sadece bazı çalışmaların göz ardı edilmesi pratiği bakımından değil, pekala belli düşünürlerin tümüyle tarihin dışına itilmesi eğilimi bağlamında da etkilidir. John Locke ve Robert Filmer'den ilki tarihin akışına uygun düşünceler dile getirdiği için ön plana çıkmış, ikincisi ise genel eğilimle bağdaşmayan fikirlere sahip olduğundan dolayı unutulmuştur.

Özsel bize kısaca şunu söyler: Batılı düşünürlerin siyasi düşünce tarihindeki ağırlıklı konumu bu düşünürlerin ortaya koyduğu eserlerin nesnel değerinden veya üstünlüğünden değil, modern dünyayı yaratan siyasallık fikrinin öneminden kaynaklanır. Kanımca bu analizdeki temel sorun özgürlük ve demokrasiyle yarışan, modernliğin inşa süreci bakımından da yarışı kaybeden alternatif geleneğin ne olduğu noktasında düğümlenir. Bu soru bir kez sorulduğunda Batı siyasal düşüncesinin hiç de Özsel'in anlattığı gibi tek bir amaca doğru teolojik bir bütünlük arz etmediği görülecektir. Demokrasiye her ortamda karşı çıkan, temel tezleri bakımından özgürlüğe hemen hiç değinmeyen ve son kertede bir bilgeler aristokrasisini yücelten Platon'un düşünce tarihindeki devasa ününü gerçekten de siyasallık fikriyle açıklamak mümkün müdür? Platon'un konumu bakımından yalnız olmadığını biliyoruz. Düşünce tarihindeki pek çok düşünür açıkça özgürlük ve demokrasiye karşı çıkıp yine de Batı kanonunun parçası olabilmıştır. Kaldı ki siyasallık fikrini destekleyen düşünürlerin bir kısmı da diğerleri karşısında unutulmuştur. Bakunin'in Marx hakkındaki düşünceleri Marx'ın kendisi kadar ünlü değildir mesela.⁴ Bakunin'i unutturup Marx'ı ünlü hale getiren şey siyasallık fikri değildir şüphesiz ki. Dahası sadece 20. yüzyıl odağında totaliter tecrübenin ulaştığı konum bile modernliğin demokrasi, özgürlük ve siyasallıkla ilişkisinin çok da güçlü bir içeriğe sahip olmadığını gösterir. Özgürlüğün otorite yoluyla bastırılması dün olduğu gibi bugün de mo-

dern yaşantının asli unsurlarından biridir. Tabii son olarak bir de şu noktaya değinmek yerinde olabilir. Batı dünyası epey zamandır sosyal-ekonomik üstünlüğü eline geçirmiş durumdadır. Batı dünyasının alternatifleri karşısında toplumsal ve ekonomik birikim bakımından üstün bir konumda olup da düşünsel açıdan geri olması gerçekten de mümkün müdür? Her ne kadar Özsel bu yargıyı açıkça dile getirmeye yanaşmasa da belki de gerçekten de Doğu dünyasında Hobbes, Rousseau, Hegel veya Marx çapında düşünür yok. Batılı düşünür ve filozofların analiz kapasiteleri ortaya koydukları eserlere üstünlük sağlıyor. Bu bağlamda Batılı siyasi düşünce de alternatiflerinden nesnel olarak üstün.

Batı bağlamı üzerine yürüttüğümüz tartışmaya dair parantezi kapatıp tekrar bağlam meselesine döndüğümüzde sorunlu gördüğümüz bazı hususların altını çizmemiz yerinde olur. Şüphesiz ki düşünürler de tıpkı diğer insanlar gibi topluma, mekana ve zamana bağımlıdırlar. Ancak düşünürlerin mekanın ve zamanın içinde düşünüyor olması düşünce tarihinin anlamlandırılması noktasında bağlamcı yaklaşımı kendiliğinden bir şekilde haklı çıkarır mı? Galiba temel sorun bu. Sosyal-ekonomik koşullardaki benzerlik ve hatta aynılık düşünceleri birbirine yaklaştırmıyor tek başına. Aynı çağda ve hatta benzer koşullarda yaşayan filozofların birbirinden farklı kuramlar ortaya attığını biliyoruz. Hatta çoğu kez mekan ve zaman düşünürü belli bir şekilde düşünmeye itse dahi, mekana ve zamana direnen oldukça orijinal bağlam karşıtı örnekler çıkabiliyor karşımıza. Rousseau'nun aydınlanma çağında *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Nutuk*⁵ diye bir eser kaleme alıp bilim ve sanatları yozlaşmayla ilişkilendirmesinin yaşanan çağla bir ilgisi yoktur mesela. Ayrıca bağlam kaygısı sonuçlara neden uydurma gibi bir okumaya yol açıyor çoğu kez. Örnek vermek gerekirse, Platon neden ideal devleti savundu? Çünkü Atina çöküyordu. Bu durum filozofu değişmez bir toplumsal-siyasal sistem arayışına itti. Ya da Hobbes *Leviathan* gibi bir şeyi neden düşündü? Çünkü iç savaş vardı. İç savaşın yarattığı anomiden kaçma isteği düşünürü mutlak devlet tasarımına götürdü. Kolaylıkla fark edileceği üzere bu yorumlar ve benzerleri mantıksal bir aldatmacaya dayanıyor. Düşüncelerin ortaya çıktığı tarihsel bağlamla düşüncelerin içeriği arasında neden-sonuç ilişkisi kurma eğilimi bahsi geçen aldatıcı yorumların temel dayanağına karşılık gelmekte.

Bağlam temelli tartışmanın Wood tipi Marksist tarihçilikten sonra ikinci önemli durağı Cambridge

3. Bkz. Hobbes (2014).

4. Bakunin'in Marx eleştirisi için bkz. Öztürk (2016-7: 15-29).

5. Rousseau (1997).

Okulu düşünürleridir. Başlıca temsilcileri Quentin Skinner, J. G. A. Pocock ve John Dunn olan bu okul bağlamdan sosyal-ekonomik yapıyı değil, doğrudan doğruya metnin kendisini anlar (Uslu, 2017: 58, 70). Metnin değerlendirme biçimi dil veya söylem temelli olduğu için felsefi-sosyolojik çözümlemelerde dile veya söyleme ağırlıklı bir şekilde yer veren Wittgenstein ve Foucault gibi düşünürlerin analiz yapma tarzlarıyla Cambridge Okulu çizgisi arasında paralellik olduğu söylenebilir (Tunçel, 2013: 326; Uslu, 2017: 72, 87).⁶

Skinner'in ortaya koyduğu çerçeve bağlamında Cambridge Okulu klasik siyaset felsefesi yazınına tartışmaya açar. Şöyle ki, onlara göre düşünce tarihindeki baskın eğilim evrensel geçerliliği olan metinlerin farklı dönemler aracılığıyla izini sürmek üzerine kurulmuştur. Klasik yazın aynı konunun farklı kişiler tarafından yüzyıllar boyunca tartışıldığını varsayar. Bu varsayım bazı düşünürlerin diğerlerinin öncüsü gibi görülmesine yol açar. Ayrıca tutarlılık kaygısı ileri düzeydedir. Eserler kendi içerisinde tutarlı görülür. Tutarlılık arayışı farklı dönemlerdeki eserler bakımından da aranır (Skinner, 1969: 10-1, 22-3). Skinner'e göre bu yaklaşım, yani ebedi sorulara verilen kadim yanıtları dikkate alan siyaset felsefesi çizgisi sorunludur. Çünkü bahsi geçen anlayış tarihi çeşitliliği dikkate almaz. Kavramlar ve fikirlerin tarih boyunca hep sabit kaldığını düşünür. Oysaki düşünürlerin temel önermeleri ve kullandıkları kavramlar sürekli bir şekilde değişir. Ayrıca düşünce tarihine geçen yanıtlar belli bir bağlamda anlamalı hale gelen özgün sorulara verilen özgün yanıtları içerisinde barındırır. Bu nedenle tarihi anlamaya çalışırken metinlere ve metinleri belirleyen entelektüel tartışma ortamına dikkatle bakmak gerekir (Skinner, 1969: 36-40; Uslu, 2017: 71-2, 77).

Bu yanıt setinde ilginç ve aynı zamanda ironik de olan unsur düşünürün yapmayı vadettiği şey ile ele aldığı düşünürlerin fikirlerini olgunlaştırma biçimi arasındaki keskin karşıtlıktır. Şöyle ki, Skinner düşünce tarihçisi olarak entelektüel mesaisinin büyük bir kısmını Machiavelli ve Hobbes gibi düşünürlerinin eserlerini analiz etmek için kullanmıştır (Pocock, 2004: 537). Bu iki düşünür ise temel tezleri, kullandığı belli başlı kavramlar ve sordukları sorular bakımından Antik dönemle irtibat halinde fikir üretmeyi tercih etmişlerdir. Machiavelli özellikle erdem, tarih, insan doğası, devlet aklı ve yurttaşlık ordusu gibi konularda Antik mirası kendince yorumlayarak yeniden üretir. Hobbes ise Antik geleneğe karşı ol-

dukça mesafelidir. Hobbes'u özgün kılan asıl unsur önemli ölçüde bu noktada kristalize olur. Özgürlüğe yüklenen negatif anlam, yurttaşlık, yasa, yasaya itaat ve devlet ile özgürlük arasındaki ilişki gibi hususlar bakımından Hobbes felsefesi cumhuriyetçi mirasa



Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

verilen yanıtların toplamıdır. Karşı karşıya kaldığımız manzara aşağı yukarı şöyle özetlenebilir: Skinner sorulan sorular ve verilen yanıtların ebedi değil düşünürün yaşadığı çağa bağımlı olduğu iddiasındadır. Oysa hem Machiavelli hem de Hobbes geçmişte sorular soruları veya verilen yanıtları kendilerine temel almış; bu temel uyarınca ya Machiavelli örneğinde olduğu üzere antik dönemi yeniden üreten ya da Hobbes'un yaptığı üzere antik siyaset felsefesiyle çatışan içerikler ortaya koymuştur.

Tabii Cambridge Okulu düşünürlerinin kullandığı yöntemin cumhuriyetçilik akımı ve özgürlük kavramının yeniden yorumlanması bakımından devrimci sonuçları beraberinde getirdiği açıktır. Skinner, Pettit ve Viroli'yle birlikte cumhuriyetçilik akımının modern liberalizmle olan ilişkisini sorunsallaştırmış ve negatif-pozitif ayrımını aşan bir cumhuriyetçi özgürlük kavramlaştırması ortaya koymuştur. Ayrıca bu analiz biçiminin Machiavelli gibi bazı düşünürlerin siyasi düşünceler tarihindeki klasikleşmiş algılanma biçimini değiştirdiği de açıktır. Düne kadar

6. Bağlam temelli tarihçiliğin düşünür analizleri için bkz. Skinner (2004) ve Skinner (2018).

daha çok mutlakiyet ve devlet aklı temalarıyla adı anılan Machiavelli Roma tipi cumhuriyeti modern yazına taşıyan cumhuriyetçi bir düşünür olarak algılanmaya başlamıştır. Machiavelli yorumlarındaki bu epistemolojik kopuş önemli ölçüde Cambridge Okulu düşünürlerinin çalışmalarıyla ilgilidir.⁷

Tarihin Anlamı Üzerine

Tarihin bir düzeni ve aynı zamanda anlamı olduğuna yönelik bakış açısını tarihin hiçbir biçimde önceden kestirilemez bir niteliğe sahip olduğuna yönelik okuma biçiminden kesin bir şekilde ayırt etmek mümkündür. Tarihte anlam, düzen veya yasa arayan anlayış tarih-zaman ilişkisinin niteliğine göre iki kulvarda incelenebilir: Bahsi geçen kulvarlardan ilki döngüsel, ikincisi ise ilerlemeci tarihtir. Döngüsel veya çevrimsel tarih okuması mevsimlerin birbirini tekrar etmesine benzer bir şekilde tarihin hep başladığı yere geri döndüğü fikrini dile getirir. Platon ve Aristoteles'in yönetimlerin dolaşımı kuramlarından İbn-i Haldun'un üç kuşak yasası ve Machiavelli'nin yozlaşma anlatısına kadar pek çok düşünür başladığı yere geri dönmesi kaydıyla olayların ve dolayısıyla tarihin kendini tekrar ettiğini savlar.⁸

Tabii döngüsel tarihin gerçekten de bir tarih yasası gibi işleyebilmesi için insan doğası üzerine sabitliği vurgulayan bir yargı da bulunulması gerekir. Bu tezi anlaşılır kulma bakımından Machiavelli örneği oldukça ilgi çekicidir. Düşünür her şeyin değiştiğini, bozulduğunu ve yozlaştığını iddia eder. Bozulmayı durduracak bir kural veya yasa yoktur. Peki tarih başladığı yere döner, ama neden tekrar eder Machiavelli'ye göre? Çünkü insan doğası sabittir. İnsan kendini düşünür ve daha fazla şey elde etmeye çalışır. Ama kaynaklar kıt olduğundan her bir bireyin elde etme isteği zorunlu olarak diğer bireylerle çatışmaya yol açar. Bu son hatırlatma bağlamında tarihin yasasının rekabet ve savaş üzerine kurulu olduğu söylenebilir (Machiavelli, 2009: 93, 148, 140-1, 215-6, 397; Öztürk, 2014: 80-1; Öztürk, 2013: 186-7; King, 2011: 123, 133-4).

Bu çarpıcı anlatı bize şöyle bir mesaj verir: Tarihin tekrar etmesi aslında kozmik bir yasadır. Zamanın içerisinde bir varlık olan insan bahsi geçen yasa gereğince başladığı yere geri döner. Tabii insanların ve devletlerin başladıkları yere geri dönmeleri çok

uzun bir konjonktür içerisinde söz konusu olur. Bu süre/süreç içerisinde bireyin kendi iradesini ortaya koyarak isteklerini hayata geçirmeye çalışması onun doğasına uygundur.

İlerlemeci anlayış da tıpkı çevrimsel tarih gibi tarihe yasaya dönüşebilecek nitelikte genel bir anlam yükler. Hegel'in tarihe bakışı bu okumanın oldukça sofistike bir örneğine karşılık gelir. Hegel'e göre dünya tarihi özgürlük bilincinin ilerlemesinin tarihidir. Bu ilerleme sürecinde devlet asıl erek, insanlar ise araçtır. Tabii büyük insanlarla diğerleri arasında bir fark vardır her halükarda. Büyük insanlar yapıp ettikleriyle dünya tininin gereğini yerine getirirler (Hegel, 1995: 90, 111, 152; Collingwood, 2013: 159). Hegel tarihin tanrısal ve aynı zamanda ussal olduğunu düşünür. Tarih aslında tanrısal doğanın dışı vurumudur. Tanrısal bir içeriğe sahip olan tin ve us ise tarihinin isteğini hayata geçirir ve tarihi yaratır (Hegel, 1995: 50, 61, 79).

Tabii Hegel'in bizim en başta yaptığımız döngüsel tarih-ilerlemeci tarih ayrımını kabul etmediğini söylememiz gerekir. Çünkü ona göre döngüsellik tarihin değil, tarihin yokluğunun kanıtıdır. Hep aynı şey oluyor ve olaylar birbirini tekrar ediyorsa orada tarih yoktur. Bu bağlamda mesela doğanın tarihi yoktur. Çünkü hiçbir şey ilerlemmez (Collingwood, 2013: 160). Doğanın hareketsiz ve dolayısıyla tarihsiz bir yer olduğuna yönelik Hegelci anlatının bilimsel kanıtlarla çeliştiğini, çünkü hem doğa hem de toplum bakımından evrim diye bir sürecin veya durumun söz konusu olduğunu biliyoruz. Uzun ervrede her şey değişir. Hareketin olduğu yerde zorunlu olarak tarih de vardır.

Yasa fikrinin tam karşıtı noktada ise kendiliğindenlik yer alır. Schelling, Bakunin, Hayek ve Popper gibi pek çok düşünür farklı gerekçelerle de olsa tarihte öngörülemezliği savunur. Mesela Schelling'e göre teori ile tarih birbirine tamamen karşıt bir konumda yer alır. İnsanların ne yapacağını önceden kestirmek veya hesaplamak mümkün değildir. Tarihin zemini mekanizmaların yokluğunda bilinemezlik tarafından şekillendirilir (Schelling, 2017a: 117; Schelling, 2017b: 135-8).

Schelling'in durduğu yer, yani öngörülemezlikle tarih arasında kurulan bağlantı her türlü yasa ve anlam arayışını tarihsel kavrayışının dışına iter. Bu tespitteki temel sorun insan davranışlarındaki öngörülemezliğin yazarın iddia ettiği seviyenin çok altında seyretmesi gerçeğinde somutlaşır. Şüphesiz ki insanda bir öngörülemezlik potansiyeli vardır. An-

7. Neo-Roma geleneği, yani Skinner, Pettit ve Virolı'nın çalışmaları üzerinden cumhuriyetçilikle liberalizm arasındaki ilişkinin çözümlediği bir çalışma için bkz. Öztürk (2016). Cambridge Okulunun siyasi düşünceye katkısı üzerine ise bkz. Pocock (2004); McCormick (2003) ve Shaw (2003).

8. Machiavelli ile İbn-i Haldun arasındaki benzerlik için bkz. Öztürk (2015).

cak insan eylemlerinin büyük bir kısmı belli sınırlar içerisinde diğer insanlarla ve geçmişle uyumludur. Her sabah yeni bir insan olarak uyanmayız çünkü. Tercihlerimiz, sözlerimiz ve eylemlerimiz diğer insanları ve kendi geçmişimizi tekrar ve taklit etme eğilimindedir. Coğrafya, cinsiyet, sınıf ve kültür bizi geçmişimize ve diğer insanlara daha benzer hale getirir. Bu nedenle teorinin olduğu yerde tarih yoktur önemesi olgularla desteklenmeyen aşırı bir yoruma karşılık gelir. Şüphesiz ki tarihi tümüyle bilmek ve tahmin etmek imkansızdır. Yine de insanla beraber ya da insanın olduğu her yerde tarihin olduğu yönündedir.

20. yüzyıl sosyal ve iktisadi düşüncesini yoğun bir şekilde etkilemiş bir düşünürde, Hayek'te de Schelling benzeri bir öngörülemezlik tutkusu vardır. Daha doğrusu düşünür planlanmış olan şey, yani taxis ile kendiliğinden olan kozmos arasında bir ayırım yapar. Ona göre kozmos taxisten daha üstündür. Adalet, refah ve demokrasiyi gerçekleştirme noktasında kozmos'u belirleyici kılmak gerekir (Hayek, 1994: 59-61; Öztürk, 2008: 31-58; Öztürk, 2017: 139-141). Hayek'in sözleri şüphesiz ki sadece tarih felsefesi açısından değil, aynı zamanda kapitalizmle komünizm taraftarları arasındaki sosyal düzen tartışması bakımından da anlamlıdır. Çünkü düşünür kozmosu, yani kendiliğinden düzeni kapitalizm olarak görür.

Sonuç Yerine

Bu metindeki temel iddia tarihi tümüyle yazmanın olanaksız olduğu yönündeydi. Her şeyi içine alan tarih kaotik bir gerçeklikti. Bu nedenle tarih yazılırken bazı bilgileri dışarıda bırakan yapısal anlamda seçici bir yazım kaçınılmazdı. Ayrıca tarihin sadece dışlayıcı değil, aynı zamanda indirgemeci olduğunu da söyledik. Bazı bilgiler yasa ve bağlam gibi dolayım unsurları aracılığıyla başka diğer bilgilere indirgenebiliyordu. Yine bu makale içerisinde siyasi düşünce tarihini filozofların tarihi olmaktan çıkarmak mümkün mü diye bir soruya çeşitli olasılıklar üzerinden yanıt aradık. Tartışmayı tümüyle tükettiğimizi söylemek şüphesiz ki çok zor. Bitirirken şu iki hatırlatmayı kayıt altına almak yerinde olabilir: Öncelikle bir şeyi tarihselleştirdiğinizde aynı zamanda onu insanileştirilmiş oluyorsunuz. Tarih insana kendini gösteren bir ayna gibi işlev görüyor. İnsanın hikayesini insana anlatıyor tarih. İkinci husus ise kamusallıkla ilgili. İnsanileşme yazılan tarihi kamusallığa bağlıyor. Her tarih yazımı aslında bir kamusallık biçiminin kayıt altına alınması. Dahası tarih yazıldığı andan itibaren kamusallaşıp aleni bir niteliğe bürünüyor. Bu metin içerisinde ele almaya fırsatımız olmadı. Ama

mutlaka tarihin onu okuyan kişi bakımından da bir analizinin, belki tarihinin yazılması gerek. Önümüze bir anlatı olarak konan ve çoğu kez kimliğimizi de belirleyen tarih karşısında birey hangi seçeneklere sahip? Mesela tarihi gerçekten de reddetmek veya onla yüzleşmek mümkün mü?

Kaynakça

- Baudrillard, J. (2013). *Foucault'yu Unutmak*, Çev: Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2013). *Tarih Tasarımı*, Çev: Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hayek, F. A. (1994). *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük, Cilt I (Kurallar ve Düzen)*, Çev: Atilla Yayla, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Tarihte Akıl*, Çev: Önay Sözer, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Hobbes, T. (2014). *Leviathan*, Çev: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Keyder, Ç. (2012). "Anglo-Sakson Modeli Niçin İstisnadır?", *Tarihsel Sosyoloji*, (Der.), Ferdan Ergut ve Ayşen Ünsal, Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 39-56.
- King, R. (2011). *Machiavelli, İktidar Filozofu*, Çev: Volkan Atmaca, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Machiavelli, N. (2009). *Söylevler*, Çev: Alev Tolga, İstanbul: Say Yayınları.
- McCormick, J. P. (2003). "Machiavelli Against Republicanism On the Cambridge School's "Guicciardinian Moment", *Political Theory*, 31 (5), pp. 615-643.
- Özsel, D. (2018). "Siyasi Düşünceler Tarihi Ne İşe Yarar?", *Birikim Güncel*, 3 Aralık.
- <https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9232/siyasal-dusunceler-tarihi-ne-ise-yarar#.XeuZ7ugzaM8>
- Özsel, D. (2019). "Öze Dönüş, Siyasal Düşünceler Tarihi Eğitimi ve Kamusalılık Üzerine Notlar", *Eleştirel Pedagoji*, 62, ss. 19-27.
- Öztürk, A. (2008). "Epistemedan Politige: Hayek'te Kendiliğinden Adalet", *Felsefe Tartışmaları* 40, ss. 31-58.
- Öztürk, A. (2010). "Kutsal İnsanın Siyasal Açılımları Ya da Yasa, Yasak ve İstisna Hali Üzerine Tartışmalar", (Der.), Hilal Onur İnce, *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 428-448.
- Öztürk, A. (2013). "Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68 (2), ss. 181-204.
- Öztürk, A. (2014). "Machiavelli'nin Tarih Anlayışı", *Felsefelogos* 54 (3), ss. 77-90.
- Öztürk, A. (2015). "İbn Haldun ve Machiavelli'de Siyasetin Niteliği: Karşılaştırmalı Bir Doğu-Batı Analizi", *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 45/6, ss. 65-77.
- Öztürk, A. (2016). *Cumhuriyetçilik ve Liberalizm*, Ankara: Doruk Yayınları.
- Öztürk, A. (2017). "Tarihsicilik ve Toplum Mühendisliği Kavramları Özelinde Hayek'de ve Popper'da Bilim Felsefesi Tartışmaları", *Felsefelogos* 64, ss. 135-149.
- Öztürk, A. (2016-7). "Kolektivist Bakunin Versus Komünist Marx", *Doğu Batı* 79, ss. 15-29.

Pocock, J. G. A. (2004). "Quentin Skinner", *Common Knowledge*, 10 (3), pp. 532-550.

Popper, K. R. (2013a). *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev: M. Tunçay ve H. Rızatepe, Ankara: Liberte Yayınları.

Ranciere, J. (2011). *Tarihin Adları*, Çev: Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları.

Rousseau, J. J. (1997). *İlimler ve Sanatlar Üzerine Nutuk*, Çev: Sa-bahattin Eyuboğlu, İstanbul: MEB Yayınları.

Schelling, F. W. J. (2017a). "Tarih Kuramı", *Tarih Felsefesi, Seçme Metinler*, (Der.) Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 115-132.

Schelling, F. W. J. (2017b). "Tarih Felsefesi Olur mu?", *Tarih Felsefesi, Seçme Metinler*, (Der.) Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 133-153.

Shaw, C. K. Y. (2003). "Quentin Skinner on the Proper Meaning of

Republican Liberty", *Politics*, 23 (1), pp. 26-56.

Skinner, Q. (1969). "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8 (1), pp. 3-53.

Skinner, Q. (2004). *Machiavelli*, Çev: Cemal Atilla, İstanbul: Altın Yayınları.

Skinner, Q. (2018). *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, Çev: A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları.

Tunçel, A. (2013). "Quentin Skinner: Yeni Cumhuriyetçilik-Yeni Tarihçilik", (Der.) Armağan Öztürk, *Res Publica*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 311-338.

Uslu, A. (2017). *Siyasi Düşünceler Tarihine Giriş*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Wood, E. M. (2009). *Yurttaşlardan Lordlara*, Çev: Oya Köymen, İstanbul: Yordam Yayınları.

YAZAR



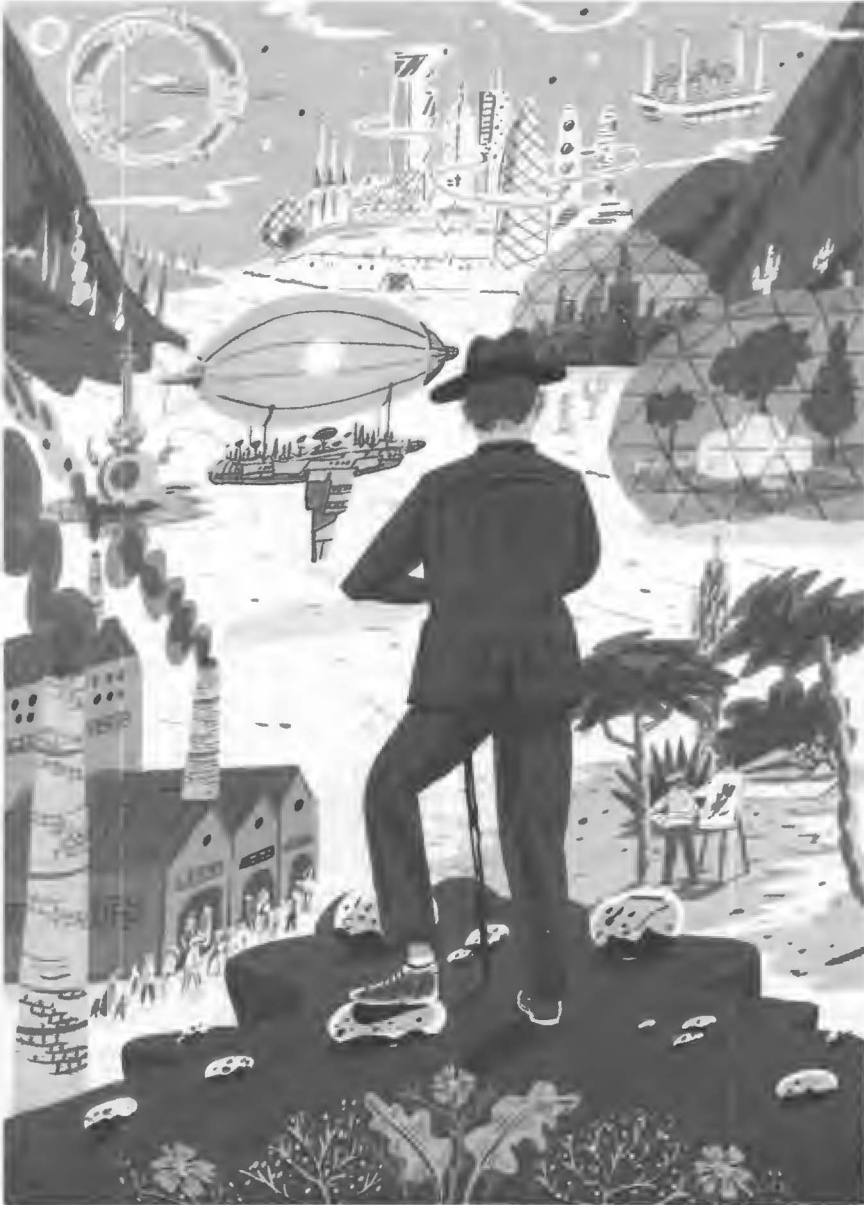
ARMAĞAN ÖZTÜRK

Öztürk'ün çalışmaları daha çok siyaset felsefesi, siyaset teorisi ve siyaset sosyolojisi gibi alanlarda somutlaşmıştır. Yazarın akademik makaleleri çeşitli dergilerde yayınladı. Yazar klasik roman ve şiir metinleri okumaktan, popüler bilim kurgu filmleri izlemekten ve boş vakitlerinde uzun doğa yürüyüşleri yapmaktan hoşlanır.



Tarihselci düşüncenin kökleri, bilindiği gibi felsefede, tanrı ya da varlık değil insan merkezli (Descartes) düşünme biçimine dayanır. Ama gariptir ki zihni ve bilinci dâhi tarihsel, yani zamana ve mekâna göre değişken kabul eden tarihselci bakış açısı ile; tarihin nihai bir hedefi olduğu, dolayısıyla değişmez büyük bir hakikat fikrine inanan, belirlenimci (determinist) tarihsici düşünce, aslında aynı kaynaktan filizlenir.

Kaynak: http://jfa.arch.metu.edu.tr/archive/0258-5316/2015/cilt32/sayi_2/191-204.pdf





SPEKÜLATİF TARİH FELSEFESİ

RÉAL FILLION

ÇEVİREN: MELTEM ALKUR



Bu çalışmanın temel amacı, spekülatif tarih felsefesinin aşağıdaki kapsamlı soruyu ele alırken bir çerçeve olarak, hem klasik hem çağdaş formlarda, uygunluğunu göstermektir: Dünyada meydana gelen çeşitli gelişmeleri özellikle giderek artan çok kültürlü karakteri göz önüne aldığımızda, nereye gidiyoruz?

Böyle bir soruyu cevaplamak tarihin hareketi anlayışını gelişimsel bir bütün olarak yeniden ifade etmemizi gerektirir. Bu, spekülatif tarih felsefesinin geleneksel kaygısı olagelmıştır. Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve Karl Marx'ın klasik figürlerini ve bu figürlerin bugün ele alınma biçimlerini araştırarak, giderek büyüyen çok kültürlü dünyamızda tarihin *dinamikleri* (tarihi ilerleten şey) ve tarihin *telosu* (sonucu ya da amacı) olarak adlandırdığım şeyleri nasıl ayırt edebileceğimizi göstereceğim. Daha özele inersek, Kant, Hegel ve Marx'ın spekülatif tarih felsefelerini incelemenin tarihin telosu ve dinamikleri arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamamızı mümkün kıldığını savunacağım.

Çoğunlukla uzman bilgisine dayalı güncel fikrimiz yüzünden spekülatif tarih felsefesinin felsefe camiasında artık çok saygın olmadığını göz önüne alırsak bunu savunmak benim için biraz riskli bir hareket. “Spekülatif” terimi genellikle tarihin bütünüyle ilgilenen felsefi yaklaşımları ve tarihi bir bütün olarak düşünmekten doğan soruları ayırt etmek için kullanılır. Örneğin; tarihin bir anlamı var mıdır? Kademeli bir şekilde mi ilerler? Yoksa döngüsel olarak mı? Tarih, insanoğlunun kaderini belirler mi? İnsanlar eylemleriyle kendi gidişatlarını yönlendirebilir mi? Spekülatif tarih felsefesi, “analitik” tarih felsefesi (bazen “eleştirel” tarih felsefesi olarak da adlandırılır) ile sık sık karşılaştırılır. İkinci yaklaşım böyle spekülatif uğraşlardan kaçınır, bunları temelsiz (yani spekülatif) bulur ve bunların yerine özellikle tarihsel araştırmaların sunabileceği söylenen bilgi türüyle ilgili soruları incelemeyi tercih eder. Böyle bir felsefi yaklaşımın soruları, (nesnenin ve geçmişin artık var olmadığı düşünüldüğünde) tarihsel bilginin “nesnel” olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği,

(tanımlamaya çalıştıkları şeyin kendilerini de kapsadığı düşüldüğünde) tarihçilerin olguları değerlendirenken tarafsız kalıp kalamayacakları, tarihin rivayet olarak yazılması ya da bulgularının diğer şekillerde ifade edilmesinin gerekip gerekmediği konularıyla ilgilidir.

Spekülatif tarih felsefesi tarihinin analitik filozoflarının itirazı, buraya dahil edemeyeceğim ilginç bir hikâye (en azından doğrudan değil, yine de bu hikâyeye ilgili sorulardan metin boyunca bahsedilecektir); ancak spekülatif tarih felsefesi filozoflarının nispeten az olduğu dikkate alınırsa bu itiraz oldukça yaygındır. Aslında ele alacağım spekülatif tarih felsefeleri, on sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılda yazılmıştır.



Karl Marx (1818-1883)

Daha az spekülatif tarih felsefesinin olma sebeplerinden biri, geçmişe dair bilgimizdir. Sayısız tarihçinin çalışmasıyla üretilen bu bilginin katlanarak büyümesi, tarihin tamamını içerdiğini öne süren herhangi bir iddiaya karşı belirli bir şüpheyi yol açar. Bu şüpheyi kesinlikle katılıyorum. Ancak anladığım kadarıyla, spekülatif bir tarih felsefesinin amacı, tarihin tümünü içermek değil, tarihi bir bütün olarak düşünmeye çalışmaktır. Bence bu makul ve mümkündür. Ele aldığım spekülatif çabalarda bulabileceğimiz şey, tam olarak tarihi bir bütün olarak düşünmek adına kavramsal araçlar bulma girişimidir.

Özellikle diğerlerinin içinden Karl Marx'ın tarih felsefesini ele alacağımı söylediğimi düşünürsek, pek çok okurun böyle bir projenin uygunluğuna şüpheyle yaklaşabileceğinin farkındayım. Yirminci yüzyıl tarihinin seyrini göz önüne alırsak, bugün tam anlamıyla saygınlığı azaltılan bir şey varsa o da Marksizmi canlandıran şeyin tarih kavramı olduğudur. Bunu söylemek, yaygın kanıya da aykırı olmayacaktır. Polemiklerle muhattap olmadan, spekülatif tarih felsefesinin ne olmadığını ya da (eğer bir zamanlar olduysa bile) artık olamayacağını kısaca irdelemek istiyorum.

Maurice Laguerre son çıkan kitabı *Actualité de la philosophie de l'histoire* (Tarih Felsefesinin Güncelliği)'de spekülatif tarih felsefesinin alakasız olmadığını aslında tarihte meydana gelen olayları anlamlandırma hususunda önemli bir yeri olduğunu söyler. Sosyologlar, siyaset teorisyenleri ve diğer sosyal yorumcular güncel olayları anlamaya çalıştıklarında, etkin olarak tarihin spekülatif filozofları ile epey benzer bir faaliyette bulunurlar ve aynı kaygılar onları motive eder. Laguerre'nün çalışmaları; güncel olayları anlamlandırma girişimlerini tarih felsefecilerinin spekülatif çabalarından ayırmak isteyenlerin, spekülatif tarih felsefesinin özgül bir görüşü olarak ele alınabileceğini göstermesi açısından ilginçtir. Laguerre bu çalışmaları, tarih filozoflarının spekülatif çabalarını mahvettiği söylenen beş özellik olarak tanımlar (Laguerre ss. 171-181):

- (1) olguları küçümseme;
- (2) geleceğe dair varsayılan bir bilgi;
- (3) dogmatizm;
- (4) teleolojide ısrar; ve
- (5) bir bütün olarak anlaşılan tarihin anlamını verme varsayımı.

Bu beş özelliği kısaca incelemek istiyorum. Bunların spekülatif tarih filozoflarının asıl eserlerini yeterince yansıtmayıp yansıtmadığını -ki yansıttığını düşünmüyorum- değerlendirmek istemiyorum. Bunlar Kant, Hegel veya Marx'ın çalışmalarının gücünü ve önemini şüphesiz yakalayamazlar. Burada sadece spekülatif tarih felsefesine ilişkin benim kaygımı bu öngörülen sorunlardan ayırmak istiyorum.

İlk olarak, spekülatif tarih felsefesinin ortaya koyduğu olguları küçümseme varsayımına değineceğim. Kişi, şüphesiz, olguları asla küçümsememelidir. Bununla beraber, olgular kendilerini her zaman çerçeveyeleyen ve belirli bir durumun olguları olarak anlamlılık veren genel bir anlayış içinde ifade edilir. Spekülatif tarih felsefesi olguların kullanımıyla ilgili

olarak sadece dünyada olup bitenlere dair önceden belirlenmiş bir anlayışa uyan olguları seçmekle sıkça suçlanır. Örneğin, dünyanın “çok kültürlü olmaya başladığını” söylediğimde demek istediğim şey, dünyanın giderek daha fazla irtibat halinde olduğu ve çeşitli kültürlerin değerini ve eşit statüsünü giderek daha fazla tanıdığı ise ve artan çatışma ve hoşgörüsüzlük gibi bu iddianın aksini gösteren diğer gerçekleri kasıtlı olarak göz ardı ederken sadece gerçekte bu görüşü destekleyen olguları seçiyor isem o zaman, haklı olarak eleştirilen spekülâtif düşünceye katılırdım.

Elbette, sorun olguların kendisinin seçilmesiyle ilgili değil. Seçim kaçınılmazdır ve gereklidir, kişinin ne söylediğiyle alakasına bağlıdır. Seçim, kültürel temasın hepsinin uyumlu olmayacağı birçok formunun olduğu gerçeğini görmezden geldiğinde sorun ortaya çıkar. Bu, yine de tarih felsefesine has bir sorun değildir. Bu sorun, karmaşık gerçeklikleri her anlamlandırma girişiminde vardır.

Belki de daha ilginç ve tarih felsefesiyle ilgili olan, seçilen olguların türleridir. *Tarih Nasıl Yazılır?* adlı kitabında tarih ve tarih yazımı epistemolojisi ile ilgili yazan Roma Antik Çağının önemli tarihçisi Paul Veyne, tarihsel olguları, tarihçilerin uğraştığı olguları; tarihçilerin sabitlik ve gereklilik açısından kanunların oluşumunu desteklemeyi amaçlayan ve doğa bilimlerine çerçeve çizen olgulardan ayırt etmek için “sublunar” [ayın yörüngesindeki] olgular olarak tanımlar. Veyne’nin düşüncesi şüphesiz insanın tarihsel dünyasının, “sublunar” dünyanın, yıldızlı göklerin sergilediği gibi sabitlik ve düzenlilik göstermediğidir ve eğer “olguların” ayırdı o dünyayı yansıtıyorsa, bu tür ayırt etmeler bunu da yansıtmalıdır.

Bilimsel açıklamada olguları ayırt etme, insan dünyasının tarihsel araştırmalarında, insan ilişkilerini anlama kabiliyetimize katkıda bulunan etkenlerin açıklaması haline gelir. Sonra da “olgulardan”, Veyne’ye göre üç farklı türe ayırabileceğimiz, “etkenlere” geçeriz. Herhangi bir insani durumu açıklamak kuşkusuz durumun gerçekleştiği maddi koşulların dikkate alınmasını gerektirecektir; ama insanın düşünmesi ile şansa ve tesadüfe bağlı olan bu koşulları nasıl değiştireceklerine de dikkat edilmelidir. Tüm bu faktörler, insanın tarihsel dünyasının “olgularının” kurulması içinde yer alır ve spekülâtif tarih felsefesi, tarihi bir bütün olarak değerlendirdiğinde “olguları” küçümsememeye özen göstermelidir.

Tarihi bir bütün olarak düşündüğümüzde “sublunar” durumumuzun tanınmasının spekülâtif tarih felsefesi için yarattığı zorluk, bu farklı etkenlerin nasıl birbirine düştüğünü hatırlamamız gerektiğidir. Yani tarihi, geçmiş-şimdi-gelecek karmaşası olarak adlandırdığım, bir bütün olarak düşündüğümüzde tarihin, kapsayıcı yasalarca yönetildiğini düşünmemeliyiz. Çünkü bu, şans ve tesadüf kadar insanın düşünmesini de göz ardı etmek olacaktır. Bunu sadece şansın anlamsız bir ürünü olarak da düşünmeyiz; çünkü bu, insanın düşünmesinin maddi koşullara tepki olarak tasarladığı sonuçları gözden kaçırmak olacaktır. Tarihi kasten oluşturulmuş bir sonuca yönelik olarak düşünmeyiz; çünkü öyle düşünmek maddi koşulların gücünün yanı sıra şans ve tesadüfü de göz ardı etmek olacaktır. Daha ziyade, spekülâtif tarih felsefesi, ortaya çıktıkça dünyaya dahil olmamızı açıklamamıza yardımcı olan olgulara saygı göstermelidir.

Lagueux’nün tanımladığı ikinci

özellik, varsayılan gelecek bilgisinin sık sık spekülâtif tarih felsefeleri olarak düşünüldüğü varsayımdır. Eğer spekülâtif tarih felsefeleri geleceği çalışmalarına dahil ederse bunun nedeni, geleceğin insan tarihi dünyasının ya da benim ifademle geçmiş-şimdi-gelecek karmaşasının bir parçasını oluşturmasıdır. Özellikle, göreceğimiz gibi, geleceğin hesaba katılması çoğu zaman *idealin* gerçeğe nasıl ilişkili olduğu dikkate alınarak ifade edilecektir. Geleceğe dair bu tür düşünceler, elbette, bu araştırmayı fitilleyen temel soruda gizlidir: dünyanın giderek artan çok kültürlü karakteri göz önüne alındığında, nereye gidiyoruz? Burada geleceğe dair varsayılan hiçbir bilgi yoktur, sadece ona dair endişe vardır.

Lagueux’nün tanımladığı üçüncü ve dördüncü özellik, yani spekülâtif tarih felsefelerinin varsayılan dogmatizmi ve teleolojik ısrarları birlikte ele alınmalıdır; çünkü spekülâtif tarih felsefelerinin eleştirisi ikisinin birleşiminden kaynaklanır: Tarihin kaçınılmaz olarak ilerlediği son, dogmatik olarak tasdiklenmiştir. Tarihin sonunun veya telosunun neliğine ilişkin dogmatik bir teyit, tarihin anlamlandırılması için herhangi bir *felsefi* girişim ile uyumlu olamaz. Felsefe *özünde* bir sorgulama faaliyetidir ve genel olarak dogmatik açıklamalarla sonuçlanmaz.

Bu, tarihin sonu veya telosu ifadesinin dayanaksız olduğu anlamına gelmez. Aksine, bu çalışmanın büyük bir kısmı bu soruya cevap vermemize yardımcı olduğu müddetçe bu tür ifadelerin konuyla ilgisini dikkate almaya adanmıştır. Bir telos tarihe atfedildiğinde, bunun sebebi genellikle tarihi bir bütün olarak düşünme, yani geçmiş, şimdiyi ve geleceği tek bir *süreç* olarak görme teşebbüsünün olmasıdır. Geçmiş, şimdiyi

ve geleceği bir süreç olarak düşünmek; geçmişin, bugünün ve geleceğin açık veya belirli bir şekilde anlaşılabilir olduğunu varsaymaktır. Bu tutarlılığı açıklanmanın özel bir yolu, bu sürecin *yönlendirildiğini*, bir süreç olarak belirli bir yönde veya belirli bir şekilde ilerleyen olarak görülebildiğini söylemektir. Bu tarz spekülasyon hareketleri yapıldığında iki sorunun ortaya çıktığı söylenebilir.



İlk soru yönün ne olduğuyla ilgilidir. Bu genellikle (nihayetinde) gidişatı yöneten uç nokta veya hedefin ne olduğunu sorarak belirtilir. Bu *teleolojik* bir sorudur: Tarih denilen bu sürecin sonu veya telosunun ne olduğunu sorar. İkinci soru, sürecin bu yöne yönlendirilmesini sağlayan çekişin ne olduğu ile ilgilidir. Soruyu “nedensel” olarak adlandırmak cazip görünebilir; ama bu durum, tarih sürecinin tarihin dışındaki bir şeyden türediği şeklinde anlaşılması gerektiğini düşündürülebilir. Halbuki spekülasyon çabalarının bir kısmı bu süreci tarihin içinden açıklamayı dener. Bu soruyu tarihin *dinamikleri* sorunu olarak adlandırmak daha doğrudur: Eğer varsa, tarihi *hareket ettiren* şeyin, tarihin motoru olduğu söylenebilir mi?

İlk olarak Kant, tarihin *telosunu* doğal kapasitemizin tam gelişimi, paradoksal olarak insanların “asosyal sosyallığı”nin çelişkili dinamikleri yoluyla elde edilen bir şey olarak tanımlar. Tarihin gelişimsel

bir bütün olarak nasıl görülebileceğini tanımlamak için önemliyken, Kant’ın tarihin dinamiklerini “kormopolit” anlayışının, nereye gittiğimiz sorusuna somut bir şekilde yanıt verme konusunda bize yardımcı olmak için çok soyut kaldığını öne sürebiliriz. Gerçekten de, önerdiğim gibi eğer Hegel ve Marx’a odaklanırsak, spekülasyon tarih felsefesinin gelişim hikayesinin devamının büyük bir kısmı, Kant’ın telosuna tarihsel biçim ve içerik verme girişimi olarak, eklemlenen soyut ideali somutlaştırma girişimi olarak okunabilir.

İkinci olarak Hegel’in tarihin dinamiklerine dair anlayışından esinlenen tanınma teması, böyle bir idealin nasıl gerçekleştiğini daha somut olarak gösterir. Böyle bir tema, özellikle giderek çok kültürlü hale gelen bir dünya ile ilgilidir. Ancak, tarihi ilerleten karşılıklı tanıma dinamikleri, “akla yatkınlık” dediğim, sadece sınırlı alanlarını yaratabilir. Sosyal yaşam için her ne kadar çok önemli olsalar da, bu tür alanlar tarihsel “akıl gerçekleşmesi” kapsamı dışında pek çok insanı acı içinde bırakır.

Son olarak Marx’ın tarih içindeki temel mücadeleyi, azınlığın kârı için sömürülenler ile bu kârı ortaklaşa gerçekleştirenler arasında tanımlamasının, tarihin dinamikleri ile telosu veya amacı arasındaki bağlantıyı anlamada en umut verici açıklamadır. Marx için tarihin telosu, özellikle de birlikte yaşamamızın ve çalışmamızın giderek büyüyen çok kültürlü boyutunu ele alırsak, herkesin üretken ve yaratıcı kapasitelerinin serbest gelişimidir.

Bu nedenle benim temel iddiam, eğer *telosun* tartışılması ve tarihin dinamiklerine eklemlenmesi, klasik spekülasyon tarih felsefesini simgeleyen en iyi şeyse ve bu Lagueux’nün *insanlık tarihindeki olguları dikkate almayı reddeden gelecek bilgisinin dogmatik iddiası* olarak özetleyebileceğimiz şekilde tanımladığı diğer felsefi olmayan özelliklerden ayrılırsa o zaman, spekülasyon tarih felsefesinin nereye gittiğimiz üzerine spekülasyon sorusunu yanıtlamamıza yardımcı olduğu görüşü konuşulabilir.

Bu, beni, Lagueux’un, tarihi bir bütün olarak kabul etmenin anlamını veya önemini sunan, spekülasyon tarih felsefesinin son özelliğine getiriyor. Lagueux, tarihsel olayların anlamının veya öneminin sorgulanmasının, sosyal bilimcilerden sosyal aktivistlere ve elbette tarihçilere kadar sayısız insanın entelektüel çabalarını meşgul ettiğini ve tarih filozoflarını buna dahil oldukları için suçlamanın hiç mantıklı olmadığını vurgulamakta oldukça haklıdır. Bu nedenle itiraz, tarihin anlamının veya içeriğinin araştırılması

rılmasına yöneltilemez; daha ziyade spekülâtif tarih filozoflarının tarihin *bir bütün olarak* anlamını veya içeriğini araştırdığı iddiasını hedeflemelidir. Bana öyle geliyor ki böyle bir itiraza verilecek doğru tepki, uzmanlık bilgilerinin, doğaları ve yapıları gereği, dünyamızın genel açılımı ile bu meselelere cevap veremeyeceği gerçeğine işaret etmektir. Yine de bu durum, böyle meselelerin mantıksız olduğu anlamına gelmez: Gerçekten nereye gidiyoruz? Bu tür endişeler mantıksız olmadığından, bu tür bilgilerden başka bir şey onlara yanıt verdiğinde şaşırmamalıyız. Göstermeye çalıştığım gibi spekülâtif felsefeler, uzmanlık bilgimize çok saygılı gösterir ve gerçekten de onlara katkıda bulunmuştur. Bu anlamda hayatımızı ve dünyamızı daha iyi anlamlandırma konusundaki genel girişimimizde önemli müttefiklerdir. Uzman-

lık bilgimize *karşı* değildirler. Onların sağladığı şey, dünyanın *daha iyi* anlaşılması için ortak çabalarımızı destekleyen ve sürdüren başlıca *umuttur*. Bu tür bir umut, günlük olarak üstlendiğimiz faaliyetlerin çoğuna hayat katsa da (başka neden yaşamaya devam ediyoruz?), sadece ara ara farkına varıp gerçek insan yaşantılarının yaşam koşullarını sürdürmedeki gerekliliğini takdir ediyoruz. Çalışmamdaki spekülâtif çaba, bu temel umudu, bu tür spekülasyonlar cansızlaştığında ya da başarısız olduğunda sık sık ortaya çıkan ve yayılan anlamsızlık duyguları tarafından bulutlanabilecek bir umutluluk göstererek bu kesintiye cevap verme girişimidir.

İngilizce orijinali: Fillion, R. (2008). *Multicultural Dynamics and the End of History: Exploring Kant, Hegel and Marx*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2008. ss. III-IX. ISBN 0-77660670-0.



BİLGİ VE BİLİMDE OLGUCULUK-TARİHSELÇİLİK TARTIŞMASI ÜZERİNE DOĞAN ÖZLEM



Çeşitli “feisefe”ler arasındaki tartışmanın önce bilgi ve bilim kavramlarının belirlenmesi ile başlayıp, giderek ahlak ve estetik alanlarında da sürdürülemediği bilinir. Ancak bu, daha çok, bilgi, ahlak, estetik alanlarını bütüncül biçimde kapsama savındaki “feisefe”ler ya da “sistem”ler için söz konusudur. Geçen yüzyılın ortalarından bu yana ise, tartışma, daha çok bilgi ve bilim alanlarından dışarıya taşmamaya özen gösteren “tutum”lar arasında olmakta, başka bir deyişle, felsefe tartışmalarının odağını bilgi ve bilim kavramları oluşturmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, geçen yüzyılın ortalarından bu yana, karşımıza bilgi ve bilim kavramları konusunda tartışan iki büyük felsefe tutumu çıktığını görürüz. Bunlardan birincisi, olguculuk (pozitivizm), ikincisi ise tarihselcilik (historizm)dir.

Olguculuk, tarihselciliğe göre daha eski bir geçmişe ve geleneğe sahiptir ve modern “bilim” kavramının belirlenmesinde son derece etkili olmuştur. Öyle ki, özellikle tüm gelişimi boyunca doğabilim kavramı, olgucu tutum ile hep bir arada anılmıştır. Olguculu-

ğun bilginin kaynağını duyu verilerinde bulan temel bilgisel görüşü (empirizm) ve bu görüşle bağlı olarak deney, gözlem ve araştırmaya dayalı bilim anlayışı, özellikle doğabilimlerinin gelişmesiyle koşutluk içinde günümüzde çok geniş bir yaygınlık kazanmış ve hatta yaygınlığın da ötesinde bir kabul görmüştür. Bilgi ve bilim kavramlarına salt bilgi-kuramsal (epistemolojik) açıdan yaklaşmakla yetinmeyip, bilgi ve bilimin aynı zamanda ve hatta öncelikle tinsel-tarihsel-kültürel boyutlu bir anlama ve algılamının da hem ürünü hem de konusu olduğunu savunan tarihselcilik ise, geçen yüzyılın ortalarına kadar Alman idealizminin spekülâtif kalıplarından çokça etkilenmiş ve ancak yine geçen yüzyılın son çeyreği ile bu yüzyılın ilk ortalarında içerisinde özgün bir bilgi ve bilim tutumuna dönüşebilmiştir. Ancak ne var ki, dönüştüğü bu niteliğiyle bile tarihselcilik, uzun süre kıta Avrupası (ve daha özel olarak Almanya) dışına taşamamıştır. Bunda, kuşkusuz ki olguculuğun ezici yaygınlığı da büyük rol oynamıştır. Tarihselcilik, bugün de yine kıta Avrupası ve özellikle Almanya’da etkin bir tutum olarak görünüyorsa da, özellikle toplumsal bilimlerde olgucu tutumun yetersizliğinden

yakınan bazı toplumbilimcilerin çabalarıyla son otuz yıldan bu yana daha geniş bir etkinlik, alanı bulmuştur.

Olgucu tutumun toplumsal bilimler alanında yetersiz kaldığı savı daha geçen yüzyılın ortalarından beri işlenen bir savdır ve olguculuk-tarihselcilik tartışması da, büyük oranda bu sav dolayında yoğunlaşır. Olguculuk, geçen yüzyılın ortalarında A. Comte'un çabalarıyla, genel çizgileriyle "doğabilim"i örnek alan bir "toplumbilim" (sosyoloji) yaratmak istemiştir. O andan başlayarak bir bölüm toplumbilimci, doğabilimi örnek alan bir "toplumbilim" üzerinde ısrar ederek olgucu tutumu kendilerine rehber kılınırlarsa da, bir başka bölüm toplumbilimci (ama öncelikle filozoflar), toplumsal gerçeklik alanının doğabilimsel yöntemlerle ele alınmasının sakıncalar doğuracağını belirterek, bu gerçeklik alanının doğabilimsel yöntemlerden farklı yöntemlerle ele alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Böylece, özellikle Almanya'da geçen yüzyılın sonları ile bu yüzyılın başlarını kapsayan bir dönemde felsefi içerikli bir doğabilim-toplumbilim tartışması başlamış ve felsefe çalışmalarının önemli bir öbeği bu tartışmaya ayrılmıştır. Tarihselci tutumun özgün bir bilgi ve bilim tutumu olarak ortaya çıkması da bu tartışmalar sonunda olanaklı hale gelmiştir.

Biz, bu yazının sınırlı çerçevesi içinde, olgucu ve tarihselci tutumlara daha çok doğabilim-toplumbilim tartışması çerçevesinde ve ancak satırbaşları halinde değindikten sonra, olgucu tutumun toplumbilime uygulanış biçiminin tarihselci açıdan dar bir eleştirisini yapmayı deneyeceğiz.

Özellikle günümüzdeki çok-çeşitliliği nedeniyle "olguculuk" sözcüğünü tek ve belirli bir felsefe tutumu için kullanmak oldukça güçtür ve giderek de güçleşmektedir. Çağımızın bir olguculuklar çağı olduğunu söyleyenlerin bu sözlerini abartmalı bulmak olanaklıysa da, bu sözlerin olguculuğun çok yaygınlaştığını yansıttığı açıktır. Yine de, bu çok-çeşitlilik ve yaygınlığa rağmen, temelde yatan bir olgucu bilgi ve bilim görüşünden söz edilebilir. Bu görüş, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki temel felsefi inanca dayanır: a) İnsan bilgisinin kaynağı veridir, veri ise algılanabilir, gözlemlenebilir olan şey, yani olgudur, b) Veri, yalnızca duysal izlenimlerin bir çokluğu olarak vardır ve bize belirli bir kurallar demeti (örneğin, uzay ve zamana bağlı bir koordinatlar sistemi) içinde açıktır.

Bu birbirine bağlı iki temel inanca bakılarak "olguculuk" sözcüğünü "empirizm" anlamında kullanmak oldukça sık rastlanan bir durumdur. Gerçekten de

empirizm, evren, evrenin özellikleri ve yapısı üzerine sahip olduğumuz tüm bilgilerin deneyden çıktığı, bilginin algı yoluyla verilmiş malzemenin (verinin) insan anlağı tarafından işlenmesi sonucu oluştuğu inancıdır. Ne var ki, bu konumu ile empirizmi, evrenin bizden bağımsız olarak cisimlerden, renklerden, v.b. oluştuğu ve bilginin bunların algılanması ile meydana geldiği inancından, yani realizmden ve onun özel bir türü olan ve evrenin bizden bağımsız maddi bir şey olduğunu kabul eden materyalizmden ayırmak zordur. Grek empirizminde, örneğin Epikürosçulukta böyle bir ayırma rastlanmaz. Bu bakımdan, olguculuğa bağlanan empirizm, bu tür bir realizmi içermez. Olguculuk, yalnızca duysal etkilenimlerden, izlenimlerden yola çıkar; bu etkilenim ve izlenimlerin ardında bağımsız bir "realite"nin olup olmadığı sorusu, olgucular için ilke olarak yanıtlanamaz türden bir sorudur. Buna ancak, başkalarının da duyumlamaları göz önünde tutularak bir ortak-duyu (*common sense*) aracılığıyla varılabilir. Bu bakımdan olguculuk, örneğin Epikürosçuluğun realizm kokan empirizmini daha tutarlı bir yöne, yani sensüalizme (duyumculuk) çeker. Kuşkusuz, sensüalist empirizmin en aşırı biçimi solipsizmdir. Olguculuğun bağlandığı sensüalist empirizmde de solipsist eğilimler vardır; ama solipsizme pek geçilmez. Çünkü, olguculuk, aynı zamanda yaşamla ilgili bir pratik kaygı ve ülküyü de içerir. Bu, sağın empirik bilgi ve sağın bilim yoluyla doğaya egemen olmak ve giderek topluma çekidüzen vermek kaygısı ve ülküsüdür. Bu kaygı ve ülkü, en belirgin biçimini önce Saint-Simon ve daha esaslı olarak sonradan Comte'da bulur. Öyle ki, olguculuk bilgi-kuramsal temellerini Locke, Berkeley ve Hume ile İngiliz Empirizminde bulurken, toplumsal ülkücü temellerini de Fransız ansiklopedistleri (d'Alembert, Turgot), Saint-Simon ve Comte ile atar. Ama kuşkusuz ki, olguculuk, hem bilgi-kuramsal hem de toplumsal ülkücü yanlarıyla ilk kez F. Bacon'da ortaya çıkar. Öyle ki, olguculuk, birazdan sözü edilecek olan yeni-olguculuk (neopozitivizm) da içinde olmak üzere, Bacon'ın programına bağlıdır: Yani, sensüalist-empirist bir bilgi ve bilim tutumundan hareketle doğaya egemen olmak ve topluma çekidüzen vermek. Böylece, "doğabilim" in deneye, gözleme dayalı yapısı ve yöntemine bakılarak "bilim" ile "doğabilim" kavramları özdeş kılınır¹.

Empirik-sağın doğabilim ülküsü Alman olgucularında, Avenarius ve Mach'da da egemendir. Onlar için düşünen bireyin, insanın temel ilgisi, biyolojik yaşam pratiğine bağlı bir ilgidir. Bu nedenle, örneğin "doğa yasası" denen şey, bireyin dışında, bireyden bağımsız olarak doğaya yön veren bir ilke, töz,

v.b. değildir; olsa olsa biyolojik yaşam pratiği açısından eylemde bulunan insanın düşüncesine tasarruf getiren, düşünme ekonomisi sağlayan bir buluştur. Alman olgucuları “salt deneyin eleştirisi” (empirikritisizm) peşindedirler. Onlar için amaç, “duyum-

psikolojik ağırlıklı açıklamalar yapılır. Yeni-olguculukta ise, evrenin yapısı sorunu, evren hakkında kendilerine dayanarak söz ettiğimiz dilsel yapıların, yani önermelerin mantıksal çözümlemesi sorunu haline dönüşür.

David Hume (1711-1776)



ların çözümlenmesi”, “empirik verilerin salt betimi” ve giderek bir “doğal evren betimi” yapabilmektir. Bu betim, duysal öğelerden olduğu kadar, duyum bağlamlarından da yararlanarak, düşünceyi “metafiziksel”, “a priori” kalınlardan, gereksiz tortulardan temizleyecek, böylece bir düşünme ekonomisi sağlanacaktır. Amaç, düşünceyi doğabilimsel çizgiye getirmektir².

“Düşünme ekonomisi” görüşleriyle Alman olgucularının geleneksel olguculukla yeni-olguculuk arasındaki yol üzerinde oldukları söylenebilir. Ama yeni-olguculuğu geleneksel olguculuktan ayırmak için, öncelikle yeni-olguculukta dil ve mantık’ın merkezci rolünü vurgulamak gerekir. Mantıksal pozitivizm, mantıksal empirizm gibi adlarla da anılan yeni-olguculuğu geleneksel olguculuktan ayıran temel özellikler, kabaca şöyle sıralanabilir:

a) Geleneksel olguculukta, örneğin Hume’da ve daha sonra Mill’de olduğu gibi, duysal olarak algılanabilir öğelerden yola çıkılır ve bu konumu içinde bize açık olan evrenin yapısı ve özellikleri ele alınıp, bu konuda sensüalist-empirist görüşle tutarlı olarak

b) Geleneksel olgucular, örneğin Mill için mantık ve matematik deneyden türemişlerdir. Oysa yeni-olguculukta mantık ve matematik artık bir deney temeline dayandırılmazlar; onlar salt düşünsel ilişkilerin geçerliliği olarak konumlanırlar. Mantık ve matematik, bir geçerlilik olarak, analitik ve totolojik yoldan düşünsel ilişkileri formüleleştirirler. Mantığın gerçeklikle bir ilişkisi yoktur, mantık bilgisi gerçeklik bilgisi değildir; mantık dil ile ilgilidir. Gerçekliğin mantığından değil dilin mantığından söz edilebilir.

c) Bilginin kaynağını duyu-verilerinde bulmak ve bilimsel bilgiyi de bu kaynağa dayamak olguculukta esastır. Yeni-olguculuk da buradan hareketle dilsel yapıları, deyişleri (*Aussage*) kendi içinde iki gruba ayırır: a) anlamlı deyişler, b) anlamsız deyişler. Anlamsız deyişler, veriler hakkında bir şey bildirmeyen, veriyi “yansıtmayan”, veriye “işaret etmeyen” deyişlerdir. Anlamlı deyişler ise kendi içinde ikiye ayrılır: a) olgusal ilişkiler hakkındaki deyişler (sentetik deyişler), b) salt mantıksal ilişkiler hakkındaki deyişler (analitik deyişler). Sentetik deyişler, deneyden çıkarlar, a posterioridirler ve doğrulanmaları gerekir. Analitik deyişler ise olgular üzerine asla bilgi vermezler, onların doğrulukları kendi içlerindedir ve bu özellikleriyle deneyden bağımsız, a priori bir geçerlilikleri vardır. Buna göre, hem gerçeklikten (olgudan) söz eden ve hem de deneyden bağımsız bir geçerliliğe sahip bir önerme türü (Kant’ın sentetik a priori dediği önerme) olamaz³.

Böylece, yeni-olguculukta, başka alanların bilgisine olduğu kadar doğabilimsel bilgi içeriğine de sahip olduğunu savunan tüm “felsefeler”, “sistemler”, “metafizikler” yadsınır. Metafizik, ele aldığı sorunların çözülemesizliğinden ya da insan bilgisinin gelişme süreci içinde arı olmayan bir alan haline gelmiş olmasından da ötede, öncelikle, bu sorunların ve bu sorunlarla ilgili olarak dile getirilen önermelerin gözlemlenebilir bir içeriği bulunmadığından boş-anlamlı ya da yok-anlamlı (*sinnlos*) oldukları söylenerek yadsınır. Hemen ardından felsefenin görevi ve alanı belirlenir. Buna göre felsefe, öbür bilimlerin yanında bir bilimmiş gibi ele alınamaz. Felsefenin alanı bilimlerin alanı değildir. Felsefeye kalan tek bir alan vardır o da dildir. Felsefenin görevi, kendilerine dayanarak olguları dile getirdiğimiz önermeler hakkında ve bu önermelerin dil içersindeki bağlamları üzerinde bir

açıklama yapmaktır. Bu görev, bir yandan bilimlerin dili üzerinde bir çalışmayı, öbür yandan günlük dilin aydınlatılması çabasını içerir.

Yeni-olguculuğun ortaya çıkışı, aralarında Schlick, Carnap, ve Neurath'ın da bulunduğu Viyana Çevresi'ne ve bu çevreyi olağanüstü etkilemiş olan Wittgenstein'a bağlanır. Reichenbuch, Ayer ve Russell'in da bu çevreyle ilişkileri vardır.

Wittgenstein'in ünlü yapıtı *Tractatus*'ta şöyle tümceler vardır:

Doğru önermelerin tümü doğabilimlerinin tümüdür. Felsefe doğabilimlerinden biri değildir. Felsefenin hedefi, düşüncelerin mantıksal açıklamasıdır. Felsefe öğreti değil, tersine bir etkinliktir. Felsefenin sonucu "felsefi önermeler" değil, önermeleri açık kılmaktır⁴.

Wittgenstein'dan kuvvetlice etkilenmiş olan Schlick de şunları yazar:

Felsefenin kendine özgü uğraşı deyiler ve deyilerin anlamlarını araştırmak ve açık kılmaktır... Herhangi bir önermenin anlamı en sonunda veriler tarafından belirlenir ve başka hiçbir şey tarafından asla belirlenmez⁵.

Buna göre önermelerin anlamlarını yakalayabileceğimiz biricik kaynak, doğabilimsel olarak gözlemlenebileceğimiz şeylerdir. Yine buna göre bir önermenin "doğru" ya da "yanlış" olmasını belirleyen şey, o önermenin doğabilimsel olarak gözlemlenebilir ol-

guları yansıtıp yansıtılamamasıdır. Bir önermeyi "doğru" yapan tek ölçüt (mantıksal önermeler dışında), empirik anlam ölçütüdür. Schlick şöyle der:

Bir deyi, doğru ya da yanlış olduğunu herhangi bir biçimde denetleyebileceğimiz bir ayrımı içerdiği sürece ve ancak bundan sonra verisel bir anlama sahip olur. Bir önerme doğru ise, evreni olduğu gibi yansıtır; yanlış ise, evren hakkında asla bir şey söylemez; böyle bir yanlış önerme hiçbir şey bildirmez, ben ona bir anlam yükleyemem. Denetleyici bir ölçüt, sadece ve sadece, bu ölçütün veriler içerisinde bulunması halinde vardır. Çünkü "denetlenebilir olma", "veriler içerisinde gösterilebilir olma"an başka bir şey değildir⁶.

Bu sözler, yeni-olguculuğun ünlü doğrulama ilkesini de böylece açıklamış olmaktadır.

Kaynaklar:

1. DELIUS, H., Positivismus und Neopositivismus, in: Philosophie, ss. 264-265, Fischer Bücherei, Frankfurt-M., 1970.
 2. KRINGS, H., BAUMGABTNER, H.M., "Erkennen, Erkenntnis", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2, s. 657, Darmstadt, 1974.
 3. DELIUS, H., a.g.e., s. 269-270.
 4. WITTGENSTEIN, L., Tractatus Logico-Philosophicus, 4. 11 ve 4.111, Suhrkamp Verlag, Frankfurt-M., 1969, 6. Basım.
 5. SCHLICK, M., Gesammelte Aufsätze, s. 85 (1 no.lu alıntıdan naklen).
 6. SCHLICK, M., a.g.e., s. 89.
- Orijinal Yazı: Yazko Felsefe Yazıları Dergisi, 4. Sayı, ss.36-41.

ESKİNİN SURETİNDEN TARİHİN BELAĞATINA: TARİHİ REHİN ALMAK YA DA TARİHTE REHİN KALMAK

AHMET KESGİN*



Bu metin ile “tarihin rehin alınması” ve “tarihte rehin kalma” gibi iki temel varsayımın öncelikle felsefe ile izini sürerek, ancak daha çok günümüz (felsefi) tarihçiliğinin görünümüne odaklanarak ne manaya geldiğini değerlendirme çabasında oldum. Bunu yaparken tarih kavramı, tarih bilgisi, tarih biliminin seyrini de genel olarak gösterdim. Filozofun tarihi ile akan ve yorumlanan tarihe felsefenin nasıl yaklaştığını kısmen göstererek yukarıdaki varsayımı anlamlandırdım. Ancak göstermeye çalıştığım gibi buradaki esas mesele ise, modern zamanlarda teşekkül etmiş olan *secularium*/seküler tarih kurgularına temel kalıbı/formu/şekli/sureti veren unsurun Hristiyan (özellikle Katolik) ilahiyatının olduğunu göstermektir. Bununla birlikte bu kalıba dökülen hangi tarih(sel bilgi) olursa olsun, tarih artık kullanışlı ve (bazen fiili/ampirik bazen de nazari/teorik) Avrupa-merkezci bir görünüm arz etmek durumundadır. Bu hiç olmazsa *grand theoria*/kurucu kuram (paradigma) olarak böyledir. Bu metin, bu bağlamda bu form/şekil/kabza/kalıp/suretlerin kökenlerinden

“bugünün” belâgatlarına yahut inşasına nasıl dönüştürüldüğünü irdelemektedir. Metin bu varsayım üzerinden söz konusu inşa/temellendirme süreci ile şekillenmektedir.

Tarih nedir? Bu soruya ben iki zemin üzerinden cevap vereceğim: İlkine göre akışı/kronolojisi olan veya anlamlandırdığımız bir geçmiştir. Geçmiş, zamana yüklediğimiz anlama göre dünde kalmış olandır. Kronolojidir. Bu haliyle ölmüştür. Diğerine göre ise yaşayan ve anlamlandırılan bir şeydir. “Ben ve biz” için anlamlandırdığımız bir depodur. Bu, bir yönüyle birikim iken diğer yönüyle de her defasında yeniden inşa edilen bir şeydir. Tarih bilimi ile birlikte diğer sosyal bilimler ve felsefe, kendi mecrasına göre tarihin hem kronolojisinden hem de bütün verilerinden istifade ederler. Günümüzde tarih her iki haliyle de önemli işlevlere sahiptir.

Hegel’den “pragmatik tarih” ifadelerini ödünç alarak ifade edecek olursam, bugün tarih her iki anlamıyla da oldukça kullanışlıdır. Yalnızca tarih değil, diğer

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü

bütün sosyal bilimlerle meşgul olanlar, “biz” olarak (toplumsal ve tarihsel) aidiyet ve (siyasi) mensubiyetleri olan insanlardır. Bu bilfiil/aktüel vaziyetler dışında entelektüel aidiyetleri olduğunu dahi ifade etmelidir. ‘Kavramlar, varsayımlar, paradigmlar, *authority*/otorite’ler vs. gibi unsurlar, tarihçiyi daha başından kuşatır ve çoğunlukla farkında olmadan zihniyetini de inşa eder. Bu sebeple tarihçiler, kadim filozofların felsefe yapmak için pek dikkate almadıkları ‘(hi)storia’yı bugün bir ‘*theoria*’ etkinliği olarak ele alsalar dahi tarihsel bilgi, öncelikle “biz”in teşekkül ettiği, olabilecek en büyük halkaların kimliğinin inşasına geçmiştekilerden çok daha büyük anlatılar ile hizmet etmektedir. Tarih kavramı ile başlayalım.

Tarih kavramının peşinden giden bir araştırmacı, onun farklı dillerdeki karşılığına odaklandığında çok ilginç ve şaşırtıcı durumlarla karşılaşacaktır. Ancak onun manasının peşine düşecek olan bir araştırmacı yakın zamanda edindiği anlam ve fayda açısından eşsiz bir zenginlik ile de karşılaşacaktır. Grekçe konuşan ve yazan kadim Yunan tefekkür dünyasının özellikle insana odaklanan felsefesinin erken dönemlerinde, hususiyetle insan tarihine pek yüz verilmez. Zira tarih, kendisine odaklanıldığında filozofa, felsefedeki gibi tümel/külli/evrensel bilgiyi vermez. O alan, belirgin değildir ve raslantılar ile teşekkül eden sonuçların dünyasıdır. Lakin yine de önce kayıtlama ve anlatılma (Herodotos) sonra ise yorum ve değerlendirme yapılabilecek (Thucydides) alanlar olarak zamanın tarihçileri tarafından ciddiyetle işlenir. Çokluğun içinde “bir” olana, akıl yürütme ile bilinebilecek olan “logos”a yönelen sonraki kuşak, bu bilgi türüne felsefe çatısı altında doğrudan bir alan açmış değildir. Özellikle Aristoteles’in vermiş olduğu mana ve tasnif, bu konuda yüzyıllar boyu Batı müktesebatında izi sürülebilen ve kabul görülen bir mefkuredir. Buna göre tarih (*istoria*) bilgisi, hem insan hem de doğa olaylarının geçmiş bilgisini ihtiva eder. Bu iki anlama göre tarih (*istoria*), doğa tarihinin bilgisine mündemiç olan “*empeiria*”yı da içermektedir. Özellikle insan olayları ile ilgili tarafı, Aristoteles için bilimler sınıflamasına göre Belağat/Retorik, hatta *Poetika*’sında şiirden dahi alt düzeydedir. Zira şiir, hayal gücü aracılığıyla da olsa külli/tümelin bilgisinin peşindedir. Oysa tarih öyle değildir.

Kavramın muhtevası ve maruz kaldığı işlere dair durum genel hatlarıyla böyle iken, bugünden bakıldığında tarih bilgisi ve felsefesinin söz konusu zamanlarda farklı görünümler altında tecelli ettiğine dair örnekler ortaya çıkartılabilir. Bugün tarih felsefesi için öne çıkan kadim metinler, bu ad altında değil de siyaset hakkında yazılmış olan metinlerde karşımıza

çıkarak. Kadim tarih felsefesi metinleri, aslında siyaset felsefesi hakkında yazılmış olan metinlerde tezahür eder. Öyle ki siyaset, zaman içinde gerçekleşen ve zamana hakim olan ruh aracılığıyla tezahür eden, önemli bir insan eylemidir. Birer sistem filozofu olarak karşımıza çıkan Platon ve Aristoteles’in siyasete dair müktesebatı, günümüze kadar siyaset ile meşgul olan bütün mütefekkirleri tesiri altına alacak kadar güçlü tasavvur ve tasnifler sunmaktadır. Siyaset felsefesi üzerinden bir zaman tasavvuru sunan filozoflara göre, siyasete taalluk eden yönetim biçimleri, sahip oldukları nitelikler sebebiyle tekrar başa dönecek şekilde el değiştirerek döner durur. Burada tecelli eden zaman döngüsel/devridir. O zaman, bugünden baktığımızda diyebilmekteyiz ki; Platon’a göre tarih felsefesinin tezahürü, devlet yönetimleri ve onların insan tipleri üzerinden ifade edilecek olursa, devridir. Siyaset alanında cereyan eden yönetim biçimleri birbirine dönüşen süreçler olarak tezahür eder. Ortaya çıkan yeni yönetim biçimi aslında bir öncekinden ilkin insan tipi olarak *bi’l-kuvve/potentia* olarak var iken zamanla bir sisteme dönüşerek *bi’l-fiil/vita activa/de facto*’ye evrilir. Tarihe dair bu bakış açısını döngüsellik/devrilik bakımından İbn Haldun’un devlet ve toplum felsefesinde de görmek mümkündür.

Ona göre de toplum ve devletlere hükmeden değişmez bir devrim vardır. Bunları devrim haline dönüştüren iki önemli unsur bedevilik-hadarilik ahvalidir. Aidiyet ve mensubiyetler bu döngüyü teşvik eden temel saiklerdir. Asabiye olarak karşımıza çıkan bu hareket ettirici gücün “soy ve nesep” olarak iki kökeni vardır. Bu tasavvur üzerinden İbn Haldun, devlet yapı ve hakimiyetlerinin bu döngü arasında gidip-geldiğini yazar. Bu filozoflarda döngünün taşıyıcısı olan temel unsur bazen insan iken bazen de topluluklar olmak ile birlikte her ikisinde devlet ve onun yapıları söz konusudur. Lakin kadim Yunanlı filozoflardan farklı olarak İbn Haldun, onlardan yaklaşık 1600 güneş yılı sonra da olsa, tarihin içinde bızatihi yasa, tümel/külli bir doğruluk aramaktadır. Bunu tarihin içine bakarak yapmaktadır.

Felsefe tarihinde günümüz Batı müktesebatına, başlıkta belirttiğim üzere “suret” üzerinden hüviyet kazandıran bunlar değildir. Bu tasavvurların izinden gidenler yanında modern Batı düşünürlerini esas etkileyen kişi bir Hristiyan azizi olan Augustinus’tur. Onun tesiri benzersizdir. O, hem tarihi geriye işleterek onu rehin alanlara hem de tarihi ileriye işleterek tarihte rehin kalan veya bugünü rehin alanlara sağlam bir zemin/suret kazandırmıştır. Zaten tarih felsefesi yapanlar için tam bir suret/form/kalıp inşa

etmiş gibidir. Tabii bu Hristiyan filozof tarihe, İbn Haldun'dan farklı olarak tarihin teşekkülünde bir dış faili öne çıkartarak işe başlar. Bu fail, Tanrıdır. Devinin esas kaynağı, Hristiyan tasavvurunu da şekillendiren bu Tanrıdır.

Peki tarih üzerinde gerçekleşen bu felsefi tesir nedir? Bu tesirler kendilerini nasıl göstermektedir?

Bu yeni tasavvurda zaman, geçmiş-şimdi-gelecek sarkacında bir dış fail tarafından yaratılmış ve bir kerelik yaşanılıp biten olaylar gibidir. Elbette bu tasavvur, daha öncesinde Yahudilik'te de vardır. Bu dinler zamanı insanlar için imtihan alanı olarak görür ve buna göre her canlı kendi imtihanını bir kerelik yaşar. Bu bakımdan hiçbir insani olay tekrar başa dönerek kendisini tekrar etmez. Bu dinlere göre insanlığın bir başlangıcı olduğu gibi bir bitişi de vardır. Bu bir süreçtir ve her insan bu süreci tekrarı mümkün olmadan yaşayacaktır. Bu haliyle tarih, devri/dairesele değil düz/çizgisel ilerler. Bir ilerleme söz konusudur. Bu, nihai sona -ki bu son bir hesap günü ve ödül-ceza aşamasıdır- doğru bir ilerlemedir. Sonunda bir hesap ve ödül günü olması sebebiyle de her insan ve topluluk geçmişteki hataları öğrenerek kendisine bir bilinç oluşturmalıdır. Bu genel çerçeveye, yüzyıllar boyunca Katolikliğin resmi görüşünü de oluşturmuş olan Augustinus'un fikriyatında nasıl tezahür etmiştir ve modern Hristiyan Batıda tarih düşüncesine nasıl tesir etmiştir?

Ona göre Tanrı, zamanın dışında (ezeli-ebedi)'dir, ancak onun dışındaki her şey yaratılmış ve zamanın içindedir. İnsan, bunlardan birisidir ve özgür yaratılmıştır. Sahip olduğu niteliklerin bir kısmı sebebiyle günah işleyerek sürülmüştür. Bundan onu ancak Tanrı'nın yardımı/inayeti kurtarabilir. Bu, Tanrı'nın oğlu olan İsa'ya inanmak ve bağlanmak ile gerçekleşebilir. İsa, bir Tanrı oğludur ve Tanrı kendisini İsa aracılığıyla böylece tarihe de açmıştır. Artık insanlar bu gerçek etrafında kendi seçimleriyle kendi kaderlerini yaşayacak ve hesap gününde hesaba çekileceklerdir. Bu bakımdan Augustinus, tarihi bir defalık yaşanan süreçler toplamı olarak resmeder. Ona göre insanlara bu yolda rehberlik edecek olan "Tanrı Devleti (*Civitas Dei*)"dir. Yeryüzü Devleti (*Civitas Terrana*) yani şeytanın olan ise, insanları kötüye sevk etmektedir. Zamanla bu Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki "Tek ve Evrensel" (aynı zamanda bu manadadır) temsilcisi, olan "Katolik Kilisesi" kronolojideki yerini de alacaktır. İşte temel mücadelenin devinimi böylece cereyan eder. Bu genel tasavvura göre şu başlıklar Hristiyan tarih (felsefesi) anlayışının modern zamanlara suret kazandırdığı unsurlardır:

Batı düşüncesindeki başı-sonu belli olan ve bir kerelik varoluş alanı olarak tesmiye edilen tarih anlayışının kökleri burada atılmıştır. Zamana tarihsel bir kimlik kazandırılması ve zamanın bir kerelik bir süreç olarak tasavvur edilmesi böylece mümkün olmuştur. Bir diğer katkısı, insanlığın tek bir soydan geldiğini kabul etmek ile Batı fikriyatında daha sonradan ortaya çıkan insanlığın birliği gibi tarih felsefelerine kaynaklık eden fikriyatın oluşmasıdır. Bütün dünya tarihine insanlığın ortak tarihi olarak yaklaşılmasına da form(a)/suret olmuştur. Öte yandan insanlığın bir hesap gününe doğru gidişi ve orada kurtuluşun olacağı inancı ve ümidi, Hegel ve Marx'ta görüldüğü gibi mutlak özgürlük ile sınıfsız toplum gibi düşüncelere sinmiştir. Bir başka açıdan ise tarih, Hristiyanlığa göre Tanrı ile anlamlıdır ve süreç ancak Tanrı ile gerçekleşmektedir. Zikredildiği üzere İsa da Tanrı'nın oğludur ve onunla birlikte Tanrı kendisini tarihin bizzat gidişine müdahale etmiş ve bu haliyle tarihe de içkindir. Bu inanç ve fikriyatın Hegel düşüncesindeki tesirine göre tarih, özü itibarıyla tanrısal öz/tinin kendini tarihe açmakla noksanlıklarından (diyalektik yöntemle) münezzeh kılarak tekamül etme çabasının faaliyet alanıdır. Son olarak çizgisel tarih anlayışı, "tarih bilinci"nin önünü açmış ve son iki yüzyılda tarih felsefesi de tarih bilimi de özellikle ulus-devletleşme süreciyle birlikte bu olguya hizmet etmiş gibidir.

Oldukça kısa ve genel çerçevesi ile sunduğum bu görüntü aslında ne anlatmaktadır? Buradaki "aslında" ifadesini önemsiyorum. Zira bir metnin anlattığı şey zaten ifadeye/yazıya dökülen şeyden başkası olamaz. Ancak "aslında/in reality" anlattığı şey, tıpkı kadim felsefenin yaptığı gibi tek tek olay ve olguların anlatıklarından daha kuşatıcı bir şeyde mündemictir. O sebeple muhteva ve tek tek olgulardan ziyade o muhteva ve olguların döküldüğü kalıp/form/suret/şekil, aslında ifade edilen şeyi ortaya çıkarmada en önemli yardımcıdır. Öyleyse bhusus şu tespiti yapmak gereklidir: Bugün *sekulerium*/seküler muhtevalara sahip olsa da tarihe, zaman ve mekana dair kalıpların önemli bir kısmı Katolik ilahiyatına yaslanmaktadır. Yukarıda zikrettiğim, tarihi rehin almak veya tarihte rehin kalmak ifadelerimi tam da burada müşahhas hale getirmekteyim.

Kilise tesiri açık bir şekilde devam etmesine rağmen sekülerleşme süreci kendisini 16. yüzyıl Avrupa düşüncesinde göstermeye başlamıştı. İnsanlık tarihini (aslında kendi tarihidir) din merkezli (Yahudi-Hristiyan-Roma gibi) tasniflendirmeden ayrıştırarak İlk, Orta ve Yeni Çağlar olarak ayırımın ilk defa J. Bodin tarafından yapıldığını biliyoruz. Bugün tarihe dair

bu tasnif adeta insanlık düşüncesini rehin almış gibidir. Hemen her millet tarihi, zaman kalıbına dökerken bu kalıpları kullanmaya devam etmektedir. Örneğin Orta Çağ, Avrupa'ya ait ("biz"e dair aidiyet ve mensubiyetler tarihçiyi kuşatır) bir tasnif ve tasavvur sunmasına rağmen, herkes özellikle düşünce tarihi olmak ile birlikte kendi tarihini bu zaman dilimi içine koyarak anlamlandırma yoluna gitmektedir. Bunun yanında tarih felsefesi, ilk defa Fransız Voltaire tarafından kaleme alınmak ile birlikte diğer sosyal bilimler gibi bir bilim haline dönüşmesi 19. yüzyılı bulmaktadır. Alman Herder, Fransız-İngiliz kimliklerinin baskın olması ve medeniyetin (*civilization*) sahipleri olmaları hasebiyle öncelikle bir Alman yapımı olan kültür (*culture*) kavram ve felsefesine katkısı olacak sürecin yolunu açarak, tarihe adeta bir "kendilik ve zamanın ruhu" alanı açmaktadır. 18. yüzyıl bir Aydınlanma yüzyılıdır ve Kant gibi önemli bir filozofa rağmen özellikle Fransız(lık) hakimiyeti altındadır. İlerleme (*the idea of progressive*) ve medeniyete (*civilization*) dair fikriyatın muhtevası her ne kadar seküler olsa da kalıp Hristiyan ataların inşa ettiği surettir. Çizgisellik ve mutlak iyiye doğru giden bir inanç, yerini dönemin filozoflarında heyecanla makbul bulunan bir iyimserliğe bırakmaktadır. Düşünürler her ne kadar kendi zamanlarının çocukları olsalar dahi insanlığın bütünü hakkında yazarlar ve insanlığın gidişatına dair *theoria*'ları vardır. Artık yeni manasıyla teori onlara bu hakkı (ve gücü, meşruiyeti) vermektedir.

Aydınlanma inancı ve külliyatının bugün dahi çok ciddi tesirleri olduğunu ifade etsem, abartmış olmam. Sosyal bilimlerin büyük teorilerinin neredeyse ekseriyeti söz konusu zaman dilimi ve sonrası dönemde oluşmuştur. Ancak onun da kalıbı daha eskiden gelmektedir. İlerleme fikri, hala tesirlerini dünya üzerinde göstermektedir. Bu inanç ve tesir bazen bilim-teknik üzerinden bazen sosyal olaylar içinden bazen de siyasal (ve paydaşları) olaylar olarak projeler üzerinden devam etmektedir. İnsanlığın daha ileriye, yani daha iyiye (ki öncelikle ahlaka taalluk eder) ve başarıya (her alanda) doğru evrildiği/tekmül ettiği inancı hala dünyanın bütün sokaklarında tesirini gösteren önemli bir kalıp/form/surettir.

Sonraki dönem, adeta tarih yüzyılıdır. Aynı dönemde ulus-devletlerin kendi müktesebat ve fiilleri ile tecelli ettikleri dönemdir. Bu müktesebatı oluşturup ihraç edenler öncelikle Batı Avrupalılardır. Fiilleri, kendi coğrafyalarında sağladıkları birlikleri sonrasında dünyanın geri kalanı için önemli bir tahakküm dönüşmüştür. Tarih, o sebeple hem bilimsel hem de felsefi birer faaliyet olarak söz konusu dönemde

altın devrini yaşamıştır. Bunun önemli sebeplerinden birisi, hem ulus-devlet ruhuna uyumluluk hem de insanlık tarihinin gidişatına dair felsefi çerçeveye/surete içerik oluşturma çabalarıdır. Bu ortamda yapılan tarih çalışmalarının fazlasıyla Avrupa merkezli olduğunu görmek mümkündür. İlerlemeye teşne medeniyet tezlerinin hemen hepsi Avrupa merkezlidir. İmparatorluk-barbarlık geçmişinin izini taşıyan medeni-vahşi ikilemi elbette bir tecrübeye yaslanan geçmişe sahipti. Dahası tarihin felsefesi ya da felsefenin tarihi dahi Avrupa merkezli bir hiyerarşi içinde inşa edilir. Dönemin filozoflarının metinlerindeki temel örnekler ya kendi tarihleridir ya da Avrupalılaştırdıkları temellerdir. Diğer bir ifadeyle bu çabaları kendi tarihlerine kök inşa etme olarak görmek mümkündür.

Felsefeden devam edelim. Fichte, Shelling ve Hegel 18. yüzyılın son çeyreğinde doğmuş ve 19. yüzyıl özelde Alman idealizminin ancak genelde Avrupa felsefesinin önemli filozofları olarak temayüz etmişlerdir. Bu filozofların ortak yönleri, 20. asırda benzerlerini çokça göreceğimiz gibi tarihi, Avrupa merkezli bir deneyim olarak düşünmeleridir. Avrupa'nın tanrısının açıldığı ve farklı tanımlar ile felsefi bir zemine oturtularak işlendiğini görmek mümkündür. Hristiyanlıktan tevarüs edilen insanlık ailesi mefkuresi, burada kendisini yenilemiş bir form/suret gibi sunmaktadır. İnsanlık, bu üç filozofa göre, Tanrı'nın kendisini çeşitli araçlar ve yöntemler ile tarihe açtığı yüksek bir deneyimin adıdır. Ne hikmet ise Tanrı, kendisini yine zamane Avrupalıların inşa ettikleri kökler üzerinden filozofların felsefelerinin konusu olabilmektedir. Fichte buna "ben" derken Schelling "tin", Hegel ise "cevher/tin/akıl" ve elbette Tanrı da der. İnsanlık tarihi, Tanrı'nın kendisini adeta noksanlıklardan münezzeh kılacağı bir özgürleşmeye gider. Bunun için söz konusu cevher/tinin kendisini tarihte açtığı konumlar ya da kişiler neredeyse ya Avrupalıdır ya da Avrupalılaştırılmış bir kökendir. Bu yönüyle felsefi tarih, adeta yalnızca Avrupalı bir tecrübedir. Bu tecrübe söz konusu filozofların çağına doğru sürekli olarak daha iyiye doğru bir ilerleme göstermekte ve özellikle Fichte ve Hegel'in kendi zamanlarında hem ideale kavuşmuş hem de sona yaklaşmıştır.

Bu bakış açısı yalnızca filozofların metinlerinde göze çarpan bir şey değildir. Meslekten tarihçiler ve tarih bilimi de adeta buna katkı sağlayacak medeniyet tezleri ile sahnedeki yerlerini almıştır. Söz konusu dönemde öne çıkan medeniyet tezlerine göre medeniyet, Avrupalı (özellikle Fransız-İngiliz yapımıdır, Alman tefekküründe "kültür" öne çıkar) bir tecrü-

bedir. Burada adeta Katolik (elbette yeni Protestan taşıyıcılar ile birlikte Batı Hristiyanlığı) evrenselciliğinin seküler bir kılıfa büründüğünü görmek mümkündür. Medeniyet denilen şey, bizatihi evrensel nitelikleri haizdir ve Avrupalıdır. Buna göre insanlığın geldiği en kıymetli aşamadır. Bu ilerlemiş duruma evrilmenin kökleri bazen Hint'ten bazen Mezopotamya (el-Cezire)'dan bazen Mısır'dan kimi zaman da Grek/Yunan'dan başlayarak Avrupalıya doğru ilerler. Doğduğu dönemlerde bu varsayımlara teorik alt yapı kurmak için diğer sosyal bilimler adeta ortak havuz oluşturarak katkı sunarlar. İlk sosyologların (A. Comte gibi), oryantalizmin/şarkiyatçılığın, antropolojinin vd. buna ciddi katkı sağladığı görülebilir. 20. asırda Huntington ve Fukuyama gibi meşhur medeniyet tezcilerinin iddialarının temel sureti/formu da bu suret geleneğinin tezahürü gibidir. Diyalektik bir ilerleme ve sonunda Batı ve onun temsil ettiği değerlerin kazandığı bir aşama, ileri ve makbul bir aşamadır. Bu tezler çok işlendiği için burada ayrıntılar vermiyorum, ancak onların aslında hangi suretin içinden muhteva kazandığını izah etmeye çalışmaktayım.

Tam bu noktadan bakıldığında geçmişin tarihe dönüştürülmesi ister bilimsel ister felsefi zeminler üzerinden gerçekleşsin, bugün tarih, Batı merkezli suret/kalıp/şekil/formlar yığını üzerinden şekillenmektedir. Bu açıdan tarih, yaşanılmış geçmiş olarak değil, belki; ancak bir bilimsellik ve felsefi zemini bakımından Batı merkezli bir "suret/form"a giymiş gibidir. Onun muhtevası ister felsefe isterse olgular ile oluşturulsun, forması Batı merkezlidir. Gerek mekan gerekse zaman bu bakımdan modern dönemin ikinci yarısından itibaren Batı merkezli bir şekilde tasvir edilmiştir. Buradan hareketle denilebilir ki tarih, en azından suret/form/şekiller bakımından Batı tarafından rehin alınmış gibidir.

Bunun dışında "tarihte rehin kalmak" ise Avrupa dışı ülkelerin yaşadıkları duruma denk gelmektedir. Bunların çoğunluğu kendi tarihlerini Avrupa kalıplarına oturtarak anlamlandırmaktadırlar. Geçmişlerini bilgiye dönüştürürken yahut geçmiş ile birlikte geçmişe dair bir bilinç oluştururken kullanılan bütün suret/formların Batılı olması, tarihi bilginin anlamlandırılmasında suret/form tutmada işe yarasa da kendi tecrübelerine yabancılaşmalarını engellemektedir. Örneğin zamana suret kazandıran Orta Çağ tanımlaması, belirli bir gerçek tecrübeden ziyade modern Avrupalı bir tasavvurdur. Kabul görmüş ve geçmişe de bu kalıp uygulanmıştır. Bu kalıp ile birlikte birçok yargı ve mana da devreye girmektedir. "Modernleştirilmiş aklın" olumsuzlayarak inşa

ettiği söz konusu dönem, adeta bütün insanlığın yaşadığı ortak bir tecrübedir. Herkes kendi geçmişini kaba saba tekil benzerliklerden yola çıkarak buna benzeterek anlamlandırmakta, dahası şimdiki zamanın kimi mücadeleleri de bu tasavvurlar üzerinden sürekli olarak yeniden üretilerek anlamlandırılabilir. Bu vb. kalıplar ile düşünen ve geçmiş malumatı bilgiye dönüştüren Batı dışı toplumların tarih üzerinden ister felsefi isterse bilimi üzerinden olsun, yaşadıkları iki travma vardır: Bunlardan ilki geçmişlerindeki kimi yaşanmışlıkları ihtişama dönüştürüp onunla bugüne hamaset taşıyarak tarihe yaslanan bir belağat yapmaktadırlar. Bu durumda aslında tarih aracılığıyla geçmişte kalmaktadırlar. Diğerine göre ise oradan bir şeyler getirip bugüne hakim olan zamanın ruhuna ayak uydurmada onları aracı kılarak ya derin uyumsuzluklar yaşamaktadırlar ya da geçmişi bugüne dayatmayı tercih etmektedirler. Bu durumda ya geçmişlerini terk etmeyi seçmekte ve bunu başarmanın yollarını aramaktadırlar. Ayrıca bu arzu siyasi bir projeye dönüşürse orada gerilimler, toplumsal/siyasi buhranlar kesintisiz bir şekilde devam edebilmektedir ya da geçmişi bugüne dayatarak aslında bugünü ıskalayabilmektedirler. Bu durumda onlar adeta tarihte rehin kalmış gibidirler. Suretler yanında muhteva teşekkülünde durum bundan çok farklı bir vaziyet arz etmez.

Sonuç olarak toparlayacak olursam denilebilir ki; tarih ister geçmiş isterse bir geçmişi bilgiye dönüştüren bir bilimsel faaliyetin adı olsun, bugünkü bilimsel zeminini oluşturuncaya kadar çok uzun yollar katetmiştir. Geldiği nokta itibariyle diğer bütün sosyal bilimler gibi Batı merkezli bir kalıp/suret/teori üzerinden günümüze kadar ulaşmıştır. Bu yönüyle özellikle son iki yüzyıldır fazlasıyla Batı (Avro-Amerikan) merkezlidir. Felsefe ile serencamında bunu görmek mümkün iken bilimsel faaliyet alanında da ağırlıklı olarak benzer durumları görmek mümkündür. Batı bugün suret/kalıp/şekil/form bakımından tarihi rehin almış iken Batı dışı toplumların çoğunluğu bu suretlerin içinde adeta rehin kalmışlardır. O sebeple yalnızca eleştirel tarihçilik dahi kendisine entelektüel bir zemin bulmakta zorlanmaktadır, denilebilir.

Yararlanılan Kaynaklar:

- Aristoteles (2006). *Poetika*. (Çev. İ. Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ...(2000). *Retorik*. (Çev. Mehmet H. Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Assman, Jan (2001). *Kültürel Bellek*. (Çev. A. Tekin). İstanbul: Ayrintı.
- Augustine, S. (2009). *The City of God*. (Trans. M. Dods). Massac-

husetts: Hendrickson Publishers.

Bloch, M. (2013). *Tarih Savunusu*. (Çev. A. Berkay). İstanbul: İletişim.

Braudel, F. (1996). *Uygurlıklarin Grameri*. (Çev. M. Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.

...(1992). *Tarih Üzerine Yazılar*. (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge.

Carr, E. H. (1964). *What is History?* London: Penguin, Hendrickson Publishers.

Collingwood, R. G. (2013). *Tarih Tasarımı*. (Çev. K. Dinçer). Ankara: Doğu-Bati.

Durant, W. (1978). *Medeniyetin Temelleri*. (Çev. Nejat Muallimoğlu). İstanbul: Bogaziçi Yay.

Fukuyama, F. (2011). *The Origins of Political Order*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Funk, Rainer (2013). *Ben ve Biz*. (Çev. Ç. Tanyeri). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gilderhus, M. T. (2011). *Tarih ve Tarihçiler*. (Çev. E. Özcan). Ankara: İmge.

Gooch, G. P. (1913). *History and Historians in the Nineteenth Century*. London: Longman.

Goody, J. (2007). *Tarih Hırsızlığı*. (Çev. Gül Ç. Güven). İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Gulbenkian Komisyonu (2012). *Sosyal Bilimleri Açın*. (Çev. Şirin Tekeli). İstanbul: Metis.

Hartog, F. (2000). *Tarih, Başkalık, Zamansallık*. (Çev. E. Özcan vd.). Ankara: Dost Kitabevi.

Hegel, G. W. (2001). *The Philosophy of History*. (Trans. J. Sibree). Ontario: Batohce Book.

Hobsbawn, E.- Ranger T. (Ed.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

...(1999). *Tarih Üzerine*. (O. Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat Yayını.

İbn Haldun (1977). *Mukaddime*. (Çev. T. Dursun). Ankara: Onur Yayınları.

Iggers, G. G. (2011). *Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*. (Çev. G. Ç. Güven). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Karpat, K. H. (2011). *Kimlik ve İdeoloji*. (Çev. G. Ayas). İstanbul: Timaş.

Kesgin, A. (2014/2). "Tarihçi, Bağlam ve Tarihsel Bilgi Üzerine", *Felsefe Dünyası*. S. 60. s. 218-243.

...(2018). "Mihver Kavramların Tesirleri Üzerine Bir Değerlendirme: Kültür ve Medeniyet/Uygurlık Örneği". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Çalışmaları*. (Ed. B. Çınar vd.). Konya: Çizgi Yayınevi.

...(2019). *Endüstriyel Siyaset ve Ahlak*. Ankara: Maarif Mektepleri.

Nisbet, R. (1980). *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.

Platon (2017). *Phaidon*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say.

Tosh, J. (2010). *Pursuit of History*. London: Longman.

Özlem, D. (1996). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Anahtar Yayınları.

YAZAR



AHMET KESGİN

Çalışmaları siyaset, ahlak, tarih ve eğitim felsefeleri üzerine odaklanmaktadır. Mihver kavramlar üzerine araştırmalar da yapmakta ve yazmaktadır. Yayımlanmış iki eseri ve çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Farklı disiplinlerden okumayı önemser ve metin oluştururken onlardan faydalanmanın yararına çok inanır. O sebeple bir felsefeci olmasına rağmen metinlerini okurken iktisat, siyaset bilimi, sosyoloji, eğitim, uluslararası siyaset gibi alanlardan birçok ize rastlamak mümkündür. Fotoğrafçılık, doğa yürüyüşü, seyahat, otobiyografi, biyografik metinler, edebiyat, ekonomi ve uluslararası siyaset ilgi alanlarındandır.





VARLIK VE TARİH SORUSU, JACQUES DERRIDA

RODOLPHE GASCHÉ

ÇEVİREN: SİMGE ŞİRİN



Jacques Derrida'nın, Sosyal Bilimler Yüksek Tahsil Okulu'nda düzenlediği üç seminerinin, Chicago Üniversitesi Yayınları tarafından İngilizce *The Beast and the Sovereign, Vol. I and II* ve *The Death Penalty, Vol. I* çevirilerinin yayınlanmasından sonra, Ecole Normale Supérieure'da 1964'ten 1965 yılına kadar düzenlediği ilk seminerinin de yayınlanması farklı hususlarda önemlidir. Önceki seminerlerin edebi özelliklerinin ve biçimsel zarafetinin olmaması daha geniş bir kitleye erişebilmesini engellese de, daha sonraki seminerlerden farklı olarak, söz konusu bu seminer oldukça önemlidir. Üstelik, önceki konferanslar yalnızca Heidegger'in, zamanında en azından Fransızca çevirilerin mevcut olduğu eserlerine değil, aynı zamanda Husserl'in fenomenolojisi, Hegel'in kurgusal tarih felsefesi ve Nietzsche'nin tarihin yararı ve yararsızlığı üzerine düşüncelerine esas benzerliktedir. Önceki konferansların sunduğu zorluklara rağmen, Geoffrey Bennington'ın *Heidegger: The Question of Being and History* çevirisini hayran bırakan bir titizlikle hazırladığını düşünüyorum. Bu

konferanslar, öncelikle Derrida'nın düşüncesinin, fenomenoloji tartışmasını dikkate alarak oluştuğunu bizlere hatırlatıyor.

Çoğunlukla olduğu gibi, bir düşünürün seminerlerinin yayınlanması onun çalışmalarına dair yeni anlayışlarını ille de ortaya çıkarmaz. Ancak, Derrida mevzusunda bu durum biraz farklı olabilir. Daha sonraki seminerleri yayınlanma fikriyle yazılmış olsa da –ki bazı kısımları seminerlerin ardı sıra yayımlanmıştır– aslında önceki seminerlerin materyalleri, Derrida'nın seminerlerinden bağımsız olarak, sonraki yayınların hazırlanmasına yardımcı olmuştur. Bu sebeptendir ki seminerler, Derrida'nın düşüncelerini biçimlendirdiği yıllara dair önemli ve değerli anlayışlarını, hatta zamanında yayınlanan çalışmaların öncesinde gelen, bazı konularda zahmetli analizlerin gerektiği, fakat sonrasında ayrıntılarıyla açık olmayan düşüncelerini tedarik eder. Buna ek olarak, bu önceki seminerler, yayınlanan çalışmalarında artık kolaylıkla anlaşılır olmayan çeşitli felsefi sorunlara da tanıklık eder. Bu durum özellikle Heidegger se-

minerinde geçerlidir. Örneğin, Derrida'nın çalışmalarına yönelik eleştirilerden biri, düşüncesinin "tarih dışı" olmasıdır. Bu eleştiri, her ne kadar Derrida'nın daha önceki Husserl çalışmalarının bilinmemesinden kaynaklansa da –özellikle söz konusu olan kitap, 1978'den beri İngilizce çevirisi bulunan, bu alandaki ilk yayınlanan çalışması, *The Origin of Geometry*'dir– 1964-65 yıllarında verdiği seminerlerin çevirisi de önemlidir. Kitabın başlığında da görüldüğü gibi: *The Question of Being and History* eseri, Derrida'nın tarih ve tarihselliğe dair temel kaygısını hatırlatıcı niteliktedir.

Bahsedilen seminer, Heidegger'in baş yapıtına yönelik basit bir eleştiri olmasından ziyade, temeli zaman-tarih farkı ve ilişkisi odaklı *Varlık ve Zaman** üzerine kurulu derin düşüncelerden oluşuyor. Süregelen tartışma, neden Heidegger'in daha öncesinde duyurduğu *Varlık ve Zaman* eserinin ilk cildinin devamı olacak açıklamasını yerine getirmediği olsa da; Derrida için Dasein'in tarihsellik sorusu oldukça önemli bir role sahiptir. Derrida'nın belirttiği gibi Heidegger, Dasein'in ruh ya da bilinçliliğinden önce tarihselliğini araştırarak, tarihin metafiziğini çalışan iki önemli düşünürden, Hegel ve sonrasında da Husserl'den esasen ayrılır. Fakat aynı zamanda, Derrida'ya göre bu özgün ve derinlemesine analizler hiçbir zaman analizin eleştiri sürecinden öteye geçmez. Fakat, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci cildinin olmamasını, içinden çıkılmaz bir durumun sonucu ya da basitçe değişikliğe açık bir metin olarak değerlendirmekten ziyade, Derrida bu eseri farklı sebeplerle bitmiş olarak nitelendirir.

Derrida'nın araştırmasının sağladığı açık ve özgün düşüncelerden biri; *Varlık ve Zaman*'ın devamında sekteye uğramasının birinci ve ikinci kısımlar arasında gerçekleşmeyip, birinci kısmın zaten bir beyan niteliğinde olmasıdır. Derrida'ya göre bunun gerçekleşmesinin sebebi, Dasein'in özgün tarihselliğini, zamansallığın salt değişimine uğrama riski olmadan, mutlak bir şekilde tanımlamanın imkansızlığıdır. Derrida, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmı olan "Dasein ve Zamansallık", beşinci bölümdeki "Zamansallık ve Tarihsellik" ve son bölümdeki "Alelade Zaman Kavramının Menşei Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik" (bu kısım, zamanında Fransızca'ya çevrilmemişti) bölümlerinin çözümü zor analizlerinde, Heidegger'in tarihselliğin zamansallığına esaslı yeni ve özgün bir düşünce sunmadığını, kendini tekrar ettiğini söylüyor. Fakat Derrida, daha önce de bahsettiği, *Varlık ve Zaman*'da Dasein analizinin bitmiş olmasını hayal kırıklığı olarak görüyor. Buna karşılık, *Varlık ve Zaman*'ın bitmişliğine "Heidegger'in

amacının ölçsüzlüğüne" dair bir belirti olduğunu söylüyor(203). Hayal kırıklığından ziyade, eserin bitmiş olması; Heidegger'in metafizik kavramlarını, diğer bir ifadeyle, radikal tarihselliği göz ardı eden kavramları kullanmasının, Dasein'in tarihselliğini tanımlama çabasında yolunda gitmediğidir.

Üstelik, Derrida'nın, *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş" kısmında ve de son bölümünde zamansallık, tarihsellik üzerine eleştirisini sınırlamak için yaptığı seçim yerindedir. Derrida'nın yapıbiçime dair bu kararı, söylemek istediğine ilişkin önem teşkil eder. Giriş kısmının önemi, Heidegger'in kaçınılmaz koşul olarak öne sürdüğü, varlıkbilimin tarihine ilişkin, felsefede *Varlık* sorusuna tekabül eden yapısöküm kavramını ve esas işlevini yansıtmaktadır. Derrida, yapısökümün tarih sorusunun ihlaline benzemediğini öne sürse de, Heidegger'in varlığın tarihine ilişkin dikkatinin biricik olmasının, Heideggerci yapısökümün nasıl algılandığına dair gözlemleri aydınlatıcıdır. Her hâlükârda, "Giriş" kısmındaki varlık felsefesi, tarih meselesini "yapısöküm" ile vurgulasa da, bu felsefe olmadan *Varlık ve varoluşun* farkı ortaya çıkamaz. Derrida, Heidegger'in "temel varoluş felsefesinde" hatırlattığına karşın, *Varlık ve Zaman*'ın *Varlık* sorusuna ilişkin, ontolojiden daha ileride bir kaynağı kapsadığını savunuyor. Derrida yalnızca Heidegger'in eserine yönelik bir çalışma yapmıyor; aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'a yönelik sağladığı titiz analizi ile, *Varlık*'a dair temel nitelikte anlaşılan ne varsa, ontolojiden çıkmış olması gerektiğini ve eserde bunun söz konusu olduğunu söylüyor. Ontoloji kavramı metafizikeldir. *Varlık-teolojisi* olarak metafiziğe yakın anlamdadır, bu yüzden de *Varlık*'ın ayrıntılı anlamını ifade edemez. Derrida'nın yapısöküm konusuna atfettiği önem, özellikle seminerin ikinci kısmında, yani Dasein'in özgün tarihselliği tartışmasını adadığı "Giriş" kısmında açıklığa kavuşur. Hiç kuşkusuz, Dasein'in tarihselliği, temelini zamansallıktan alır; fakat Heidegger'in karşılaştığı mutlak tespitin zorluklarının gösterdiği gibi, Dasein'in tarihselliğini, zamansallığın doğasına indirgenemez kılan özgün bir şey vardır. Hakikaten, Derrida'nın düşündüğü gibi, *Varlık* sorusunun aşkın ufkuna zaman ayırmak, tam anlamıyla konuşmak gerekirse, metafiziksel bir tavidir. Tükenmişlik, ya da daha doğrusu *Varlık ve Zaman*'ın sonunu belirleyen bitmişliği, varoluş tarihinin yapısökümüne eşlik eden mecburiyetlerin sonucudur.

Eser, tarihselliğin tanımını mutlak bir şekilde sunmadan biter, çünkü neredeyse başvuru bütünü fikirler, hergününün önceliğinde kurulur ve bu yüzden, bu fikirler Dasein'in tarihselliğini mutlak

açıklayamaz. Heidegger'in, Dasein'in zamansallığını gelecek üzerinden, yani bir nevi olasılarla kuran mest edici görüşü ve geçmişin şu andan eski olmayan, ancak geçmişe ait bir geleceğin olması, Dasein'in tarihselliğini, metafiziğin şu ana dayalı düşündüğü zamansallıktan kopmadan tanımlamayı, esasında imkansızlaştırır. Özetle, Derrida'nın seminerde değindiği nokta, Heidegger'in sunduğu varlık tarihinin yapısökümü, Varlık sorusuna ulaşmanın olmazsa olmazıdır. Aynı zamanda yapısöküm, hergünkünün önceliğine özne ve tarihselliğin yararına olan zamansallık sorunsalından vazgeçmeyi gerektirir. Lakin, paradoksal olarak da, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın 74. Bölümünde, Dasein'in tarihselliğini hakiki ya da otantik anlamda tanımlama çabasında, Dasein'in, otantik olmayan zamansallığında, yani güncelliğinde temel olan, ancak otantik olmayan tarihselliğinin ayrıntılarından öteye geçmez.

Daha önce değinildiği gibi, bahsedilen seminer *Varlık ve Zaman* eserine dair basit bir yorumlama değildir. Açıkçası, "Giriş" kısmının ve tarih üzerine olan son bölümün tartışması ile kendini kısıtlayan Derrida, kuşkusuz Heidegger'in temel çalışmasını yansıtan Dasein'in bütünlüklü analizinden özet çıkarır. Fakat Derrida'nın odaklandığı bu kısımlar, olağandışı bir anlayışla incelenmiş ve yorumlanmıştır. *Varlık ve Zaman*'da örtük olan herhangi bir şey, örneğin Heidegger'in yalnızca geriye dönük gerekçelendirilmiş Varlık sorusunu kurabilmesi ve de eserin amacını başarıyla sonuçlandırmak için kendisine vermesi gereken "sözler" esas konudur. Ayrıca, "yöntembilimsel anlaşılmazlıkların" yani "değişik bir şekilde eserin bitmişliği, bu bütünüyle içinden çıkılmaz durumu" görünür kılan ihtimam olağanüstüdür (167). Fakat, bitmişliğin, bütünüyle içinden çıkılmaz durumunda gösterdiği gibi, anlaşılmazlıkların gerekliliği, *Varlık ve Zaman*'ın ertelenmiş olan gereğince başarısı, ya da esasen, tarihselliğin metafiziksel olmayan algısını belirtir. Üstelik temel kaçınılmazlığı saklayan, "Heidegger'in ifade zincirindeki kesintili fakat bağlantılı ilişki" dikkatlice incelendiğinde, düşüncelerinin merkezinde olan ve tartışmasında nedensiz görünen ne varsa, sebebi yalnızca: "kaçınılmazlığın kendinde olanı tüm kaçınılmazlığına vermese de" daha doğrusu "kaçınılmaz olan, varoluşsal doğasına yabancı bir anlamı uygulamaya zorlayan var olanı başka bir kümede saptaması değil," Heidegger'in dikkatini bu yönde vurgulamasıdır (80; 87).

Derrida'nın sert fakat Heidegger'in düşüncesine saygının ihtiyatı göz önünde tutulursa, daha önce varoluşçuluk tarihinde görülmemiş kadar ihtiyatlı oluşu, Derrida'nın kendinden sonra gelene yönelik her şey

katkıda bulunarak, Heidegger'in çalışmalarını tekrarladığı görüşünü cezbedebilir. Ancak, böylesine bir düşünce oldukça yersizdir. Ben burada yalnızca, Derrida'nın, Heidegger'in tarzına ilişkin eleştirel gözlemlerine "çoşumcu anlatımlı Nazi tarzdan" kaynaklanan, olasılığın biçimsel koşullarını artık belirtmeyen, ya da "Heideggerci stratejiye, taktiklere karşıt olanın zorlayacağı her nedene" ilişkin adlandırma yapmak için, kesintili ve hassas bağlantılardaki düşüncesine yönelik, neden "varlığın evi" gibi bazı kavramları seçtiğini belirtiyorum (57: 80).

Heidegger'in düşüncesine toptan bir övgüden ziyade, bahsedilen seminer Derrida'nın kendi düşüncesini belirleyen bir süreci temsil ediyor. Bu bağlamda, seminerin arkitektonik (yapıbiçimli) oluşu son derece önemlidir. *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş" kısmında yapısöküm kavramına odaklandıktan sonra, Derrida bu kavramı tarihsellik sorusu ile ilgilendikçe geliştirir. *Destruction* (yapısöküm) kavramını "*solicitation*" (kışkırtma) olarak yeniden tercüme eder ve Latince *sollus*, bütün ya da tüm ve cicere, devinmek, karıştırmak ya da sarsılmak gibi, kelimenin özgün anlamını, bir şeyi bütünüyle sarsmak olanla yeniden tanımlar. Bununla birlikte, Derrida'nın metafiziğe ilişkin özgün kavrayışı biçimlenmeye başlar. Artık söz konusu olan, varoluşun tarihine ulaşma sorusu değil, bu soruyu kendi kanıtlarında ve teminatında bütünüyle sarsarak, felsefi düşüncenin özgünlüğünü, hevesini ve sınırlarını; neyi sonuçlandırıp, sonuçlandırmayacağına beyan edebilmektir.

Kuşkusuz ki "ontik metaforun" tekrerrür eden bir dayanak olması, seminerin esasıdır. Örneğin Derrida, Heidegger'in başvurduğu Varlık tanımı söz konusu olunca, başka bir deyişle: Varlık'a dair üst kavramlarla sonuca varan tüm çabalara direnerek, özellikle bu tanımı alt kavramlarla sunmak için, hikaye anlatımını geride bırakma amacıyla, Plato'nun *Sophist* eserine, özellikle de *Stranger*'in uyarısına başvurduğunu vurguluyor. Derrida bunu vurgulayarak, Varlık düşüncesinin ve anlamının arayışı için bu metaforun yapısöküm gerektirdiğini belirtiyor. Varlık düşüncesi, yani felsefi düşüncüyü çalışmak, bu metaforun sökülmesine dayanır. Fakat Derrida'nın, *Varlık ve Zaman*'ın sonunda nasıl bitmiş bir eser olduğunu gösteren analizinde olduğu gibi, Dasein'in tarihselliğine ilişkin yeni kavramları önermesindeki yeteneksizliği, dolayısıyla Varlık sorusunun, yani başlıca felsefi olanın, soruya uygun cevaplar üretmesinden ziyade, metafizik bağlamından koparak tarihselliği sarsar ve kışkırtır. Bunun sebebi, Dasein'in tarihselliğini tanımlayan tüm kavramların türetilmiş ya da ontik metaforun özgünlüğünü gözden kaçırmış olmasıdır.

Seminerin sonuna doğru, Derrida kısaca sonucu tasarlar. Eğer *Varlık ve Zaman* eserinin ötesine geçebilseydi, seminer yorumu gerçekleştirdiği sürece, buna takiben gerçekleşecekti. Bu son sayfalarda, metaforik olmayan Varlık düşüncesi –yani aslında metaforik de olan– açıkladığı şeyi saklayarak belirtir ve hiçbir zaman bu tanımın esasına ulaşmaz. Üstelik, Varlık düşüncesinin açıkladığı metafor olmayan ufkunda, söz konusu bu tavır: “her ne kadar önceki metaforu tümüyle ele verse de, henüz bu metaforun yansıttığı şeyin ne olduğu bilinmez. Çünkü bu metafor, sadeleştirilemez bir şekilde sakladığı anla-

ma döner”(324). Özetle, mecazi olmayan bu Varlık metaforu, nihayetinde Varlık’ın dilbilimsel olarak ta kendisidir. Heidegger’in Varlık’a dair, mecazi olmayan ile metafor olanın birliği ayrıntılarında önerdiği, yalnızca Varlık düşüncesinin değil, aynı zamanda tarihselliğin bitmiş olmasının sebebi: yapısal olarak sadeleştirilemez olana bağlılığından ve de anlayışında hikaye anlatımını sakıyan felsefi bir talebin olmasından kaynaklıdır.

*Kaan H. Ökten, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı

İngilizce orijinali: Gasché, R. “The Question of Being and History”. *Notre Dame Philosophical Reviews*, ndpr.nd.edu



TARİHİN ANLAMI OLARAK TARİH FELSEFESİ

ALA EMİRE D. ERSOY



Tarihin anlamı nedir diye bir soru sorulduğunda karşımıza klasik olarak ikili bir cevap çıkmaktadır. İlk cevap *res gesta*edir. Bu ilk anlam geçmişteki “şey”leri imlemektir. Yani geçmişte kalan insani ya da sosyal olayların bizzat kendisi. Ceaser Rubicon’u geçti. Bu geçmişte kalan bir olay olarak tarih dediğimizde öne sürülen ilk anlamdır. İkinci cevap ise *historia rerum gestarum*dur. Yani bu geçmişte kalan olayları konu edinen düşünce ya da bilim alanı olarak tarih. Ancak tarihin bir bilim alanı olarak tin bilimleri sahasına ciddi bir şekilde dahil olmasının da bir tarihi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim Antik dönem ve Ortaçağ boyunca tarih bir felsefe ve bilim alanı olarak değil daha çok bir edebi tür olarak görülmekteydi.

Aslında bu çifte anlamın kökenleri de Antik dönem ve Ortaçağ düşüncesine dayanmaktadır. Tarih sözcüğü köken olarak Eski Yunanca *istoria*, *istoreinden* gelmektedir. Sözcük “bildirme”, “haber alma yoluyla bilgi edinme” gibi anlamlara sahiptir. Ancak sözcük öncelikle doğal olguların yani doğa olaylarının gözlenmesi aracılığıyla bilgi edinme yani empirik bilgiyi edinme bağlamını imlemektedir. (1) Sözcük tarihsel olayların kaydedilmesi ve aktarılması bağlamına He-

rodotos’la birlikte geçmiştir. Böylelikle terim hem doğal olgulara dönük tanıklık bilgisi hem de sosyal olayların kaydedilmesi yoluyla getirilen bilgi olarak ikili bir anlam alanı kazanmıştır.

Tarihin kendi “yüzyıl”ına sahip olması 19. ve 20. yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Bunun temel nedeni de hem Antikçağ hem de Ortaçağ dönemlerinde tarih tasarımının dayandırıldığı temellerdir. Antik tin için hakiki bilgi *episteme*dir. Bu da oluşun doğal değişme ve devinme yoluyla rastlantısal bağlamda ortaya çıkardığı nesnenin bilgisi değil, değişmeyen, kalıcı olan, öze ilişkin akıl bilgisidir. Bu anlamda *istoria* rastlantısal alanın bilgisi olarak felsefi bilginin karşıt alanında konumlandırılmıştır. Bu da esasında *doxa* ile *episteme* arasındaki gerilimde karşılığını bulmaktadır. Antik Yunan tını için *kosmos* süs, düzen demektir. Ve tüm motivasyon bu düzenin temellerinde yattığına inanılan ezeli, ebedi ve değişmeyen biçimlerin keşfine yöneliktir. Bundan dolayı insani olaylar da oluşun değişen devinen nesneleri olarak görülmekte ve rastlantısal formların zamansal evreler içinde döngüsü olarak ele alınmaktaydı. İstoria bunları anlatan bir edebi türdü.

Latin Antikitesi Grek mirasını aynen devraldı. Ancak onlar tarihi kaydedenleri memurlar olarak, anlatanları ise edebiyatçı olarak gördüler. Ancak *istoria*-nın edebiyat kategorisi altında görülmesi değişmedi. Ancak Ortaçağda Hristiyan teolojisi ile beraber tarih tasarımı bir değişiklik ortaya çıktı. Kozmolojik belirlenimden teolojik belirlenime geçiş tarih tasarımının çizgisel bir bağlamda yeniden üretilmesini sağladı. Grek tını *kosmos*da gördüğü döngüsel formu rastlantısal bir alan olarak insani-sosyal alanda ve bunun sonucu olarak tarihte de görüyordu. Ancak teolojik belirlenimle birlikte tarihin akışı bir başlangıcı ve sonu olan çizgisel bir forma büründü. Kutsal metin geleneği insanın bir başlangıcı olarak ona bir yandan tarihsel bir anlatı sunuyor diğer yandan varacağı bir erek olduğunu göstererek tarihsel zaman anlayışını bu ereğe oturtuyordu. Tarihsel zaman kıyamet ve kurtuluşla sonuçlanacak bir amaca doğru yönelen bir lineer anlayışla yeniden üretiliyordu.

Burada önemli olan nokta şudur. Tarihin anlamı insanlığın tarihsel evrelerinde ürettiği tarih tasarımlarına göre değişmektedir. Yani tarihin anlamının ne olduğu her tarihsel dönemin anlayışına göre değişmektedir. Burada vurgulamak istediğim nokta bu anlamın tarihsel evrenin kendine özgü koşullarından ayrı olarak hangi noktada belli bir zemin kazandığıdır. Yani tarihin anlamı nedir diye sorulduğunda bu soruya verilecek olan cevabın bilimsel bir nitelik kazandığı nokta neresidir. Kuşkusuz bu nokta tarih felsefesinin ortaya çıkmasıyla oluşmuştur. Tarih ne zamanki nesnesi olan bir bilim ve bu nesne üzerine gerçekleşen düşünümle felsefesi olan bir alan olarak ortaya çıkmıştır tarihin anlamı üzerine olan soru esas karşılığını ve temelini bulmaya başlamıştır. Yoksa her filozofun tarihin anlamı üzerine söyledikleri elbette ki farklıdır.

Tarih Felsefesi

Collingwood "Tarih felsefesi" adının Voltaire tarafından keşfedildiğini söyler. (2) Burada eleştirel ve bilimsel tarih kastedilmektedir yani geçmişteki olayları bir hikaye gibi anlatmaktan ziyade tarihsel bir düşünüm tipi işaret edilmektedir. Bu ad daha sonra Hegel ve pozitivistler tarafından da kullanılmıştır. Tabi Hegel için bu ad evrensel insanlık tarihi anlamına gelirken pozitivistler için doğa yasalarıyla aynı katılıkta görülen tarih yasalarının keşfi anlamına gelmekteydi.

Ancak dikkat edilmesi gereken nokta tarihin bir bilim alanı olarak oluşmasının da ve tarih felsefesinin tin bilimleri alanına dahil olması hatta hakim olma-

sının da felsefe tarihçilerinin "tarih yüzyılı" olarak niteledikleri on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşmiş olmasıdır. Çünkü gerçekten Ortaçağ, Rönesans, Yeniçağ ve aydınlanma paradigmalarından sonra tarih tasarımı tarih bilimi ve felsefesi altında belirlenen bir nesnellığe kavuşmuştur. Bundan dolayı artık tarihin anlamı bizzat tarih biliminin ve tarih felsefesinin ortaya koyduğu bağlamlar aracılığıyla belirleniyordu.

Peki tarih felsefesi denilince ne anlaşılacaktır? Bu ad temel olarak neyi ifade etmekte ya da söylemektedir?

Nasıl ki tarih sözcüğü hem tarihte yaşanmış olayları hem de bunların kaydedilmesi, aktarılması ve üzerine düşünülmesi olarak çifte bir anlam ihtiva ediyorsa tarih felsefesi de bu çifte anlama paralel olarak iki şekilde ortaya çıkmaktadır.

İlk anlamıyla tarih felsefesi geçmişte kalan insani-sosyal olayların anlamını, nedenlerini, yapısını sorgular ve böylelikle karşımıza insanlığın evrensel tarihini ortaya koyan bir teori etkinliği olarak çıkar. Bu etkinlik tarihsel olayları nesnel olarak ortaya koymakla birlikte bu olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkilerini de analiz eder. Ve giderek insanlık tarihini genel ve evrensel bir biçimde kavrama ve anlamaya yönelmektedir.

Diğer anlamıyla tarih felsefesi tarihi bilgiyi nesne edinir ve bu bilgi nesnesinin ilkeleri, yöntemleri ve giderek bilgi nesnesinin kendisini sorgulama olarak belirir. Nasıl ki bilim felsefesi her bir bilim alanının kendine özü nesnesini değil de bilimsel bilgiyi nesne kılıyor ve bilimsel bilginin ilke ve temellerini araştırıyorsa tarih felsefesi de bu anlamıyla tarihsel bilginin ne olduğunu araştırmakta ve böylece tarih biliminin felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır. Ve tarihin anlamı, ne olduğu da bu araştırmanın ortaya koyduğu çerçeve ve ilkelerle belirlenmektedir. İşte 19. yüzyılda ortaya çıkan şey bu ikinci anlamıyla tarih felsefesi olmuştur.

Tarihteki olayları anlayıp açıklama üzerine bir *theoria* etkinliği olan birinci anlamdaki tarih felsefesi genelde tarihe dönük bütüncül bir açıklama ve bakış kazanma edimiyle hareket etmektedir. Ancak tarihsel bilginin kendisini bizzat nesne kulan tarih bilimi felsefesi daha çok bir bilgi eleştirisi ya da yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Collingwood ise meseleye biraz daha farklı yaklaşmaktadır. Ona göre tarih felsefesinin ihtiva ettiği anlamı belirginleştirmek öncelikle felsefe anlayışına göre şekillenmektedir. Ona göre felsefe ikinci dereceden düşüncedir. Çünkü felsefe etkinliği yalnızca

herhangi bir nesne üzerine düşünüm değil o nesne üzerine olan düşüncenin de düşünülmesidir. Collingwood Dünya'nın Güneş'ten uzaklığını keşfetmenin birinci dereceden bir iş olarak gökbiliminin işi olduğunu söyler. Ancak Dünya'nın Güneş'ten uzaklığını keşfederken yapılanın tam olarak ne olduğu üzerine düşünmenin mantık ya da bilim kuramının işi olduğunu söyler. Çünkü orada nesnenin kendisi değil nesnenin üzerine olan düşüncenin düşünülmesi söz konusudur. (3) Bundan dolayı filozof için geçerli olan şey tarihçinin zihnindeki gibi yalnız kendi başına geçmiş değildir.

Elbette bu felsefenin bir zihin bilimi ya da psikoloji olduğu anlamına gelmez ona göre. Çünkü psikoloji de birinci dereceden bir düşüncedir. Bir psikolog tarihçinin düşünceleriyle kendi bilim alanının nesnesi üzerinden ilgilenir. Dikkatini özne tarafında yoğunlaştırır. Tarihçinin özel türden bir nesne olan geçmişle olan ilişkisini psikolojinin terimleriyle anlamaya çalışır. O tarihçinin düşüncesine bakar, onun nesnesine yani geçmişe değil.

Filozof ise ne tarihçi için geçerli olan geçmişe ne de psikolog için geçerli olan tarihçinin kendi başına geçmişe ilişkin düşüncesine bakar. O karşılıklı ilişki içinde her ikisine de bakar. Özne-nesne ilişkisini taraflardan birine doğru genişletmez. Bilgi nesneyle ilişki içinde bilgidir Collingwood'a göre.

Çünkü tarihsel olaylar filozof için bir zihinsel fenomenler dizisi değil bir bilgi dizgesidir. Bundan ötürü Collingwood için tarih felsefesi özel türden bir felsefedir. Onu herhangi bir genel bilgi kuramı değil de özel tür bir felsefe olarak ortaya çıkaran şey ise özel bir nesnesinin olmasıdır. Bu da artık olup bitmeyen tek tek olaylardan oluşan geçmiştir. (4) Batı uygarlığı Yunan düşüncesiyle matematiksel düşünümü ortaya koymuştur. Ortaçağ ise teolojik düşünmenin çağıdır. Ortaçağ sonrası ise düşünce doğa bilimlerinin temellerini atmaya dönmüş ve felsefi düşünce de kendini buna göre uyarlamıştır. Ancak 18. yüzyıldan sonra tarihin kendine özgü özellikleri olan özel bir düşünceyle ele alınabileceği belli olmuştur. Matematiksel, teolojik ya da bilimsel düşünce bu özel nesneyi yani geçmişle ele alamaz. Geçmiş matematiksel düşünceyle kavranamaz; çünkü matematiksel düşünce uzay ve zamanda özel bir yeri olmayan nesneleri kavrar. Teolojik düşünce de geçmişle kavrayamaz; çünkü onun nesnesi tek bir sonsuz nesnedir. Bilimsel düşünce de geçmişle kavrayamaz; çünkü bilim şu anda algılanan şeylerim deney ve gözlem aracılığıyla sınanmasına dayanır. Bundan dolayı özel bir nesneye yani geçmiş diye adlandırdığımız nesneye sahip olan tarihi kav-

rayabilmemizi sağlayacak olan şey tarih felsefesi ve tarihsel düşünmedir.

İşte tarihin anlamına dönük soruyu ve buna dönük eleştirel düşünme ve yanıtları ortaya koymanın zemini tam burada oluşmaya başlamıştır. Özel bilim sorunlarına yönelen bilgi kuramları 19. yüzyıla birlikte ortaya çıkan tarih düşüncesi ve biliminin sorunlarına yanıt veremez oldular. Tam da bundan dolayı tarih felsefesi hem birinci hem de ikinci anlamıyla daha da gelişti ve tarihsel araştırmanın ortaya çıkarıldığı yeni sorunları üstlenme ve çözme işini üzerine aldı. Böylece tarihin anlamı da bu yeni ve kendine özgü bilgi nesnesi olan alanın araştırmalarıyla netlik kazanmaya başladı.

19. Yüzyıl ve Dünyayı Değiştirmek Üzerine

Bu yüzyıla tarih yüzyılı denmesinin sebebi *theoria-historia* karşıtlığının özellikle Alman tarih okulu geleneği aracılığıyla aşılmış olmasıdır. Herder'le başlayan ve Alman idealizmiyle devam eden süreç Dilthey'in tin bilimlerini tarihsel düşünce temelinde yeniden belirlemesiyle doruk noktasına ulaşmıştır. Burada Hegel ve Marx'ın tarih tasarımları da son derece önemli ve katkı sağlayıcı olmuşlardır.

Dünyayı değiştirme önerisi tarihsel düşünmenin gelişmesi ve bu zeminde tarih felsefesinin oluşmasıyla beraber en somut yankısını Marx'ta bulmuştur diyebiliriz. Meşhur 11. Tez bizzat tarihin anlamının bir yeni yorumu üzerinden dünyayı değiştirme önerisinin tez olarak hareket noktası kılınmasını talep etmektedir. Diğer yandan bu talep felsefe tarihine dönük içeriden yapılan en radikal eleştiriyi önümüze koymaktadır. Tez şöyle söyler:

“Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir.” (5)

Tabi ki Marx'ın bu radikal eleştiri ve önerisi tarihin anlamına ilişkin bir temele dayanmaktaydı. Özellikle Hegelci tarih anlayışının eleştirisine dayanan bu talebin ifade ettiği anlamı ortaya koymadan önce hem Hegelci hem de Marksist tarih tasarımına kısaca bir değinmek gerekmektedir.

Hegel'in tarih felsefesinden ne anladığı onun genel felsefi sistemi içerisinde anlaşılabilir. Çünkü Hegel'in sistematik felsefesi öylesine kapsamlı ve baskındır ki tarih felsefesi bizzat bu sistemin bir uzantısı olarak ortaya çıkmaktadır.

Hegel mantık biliminde saf varlık ve saf hiçin aynı olduğunu belirtir. Çünkü ikisi de içerikten yoksun boş kavramlardır. Diğer yandan özne ve nesne ara-

sında bir türdeşlik vardır. Özellikle Kantçı özne nesne ayrımı Hegelci spekülasyonda özdeşleşir. Saf, boş bir kavram olarak varlığı hiçten ayıran şey oluşur. Ve insan düşünmesi oluşu bulmasıyla birlikte diyalektik işleyişine başlamaktadır. Böylece insan aklının tüm kavramsal etkinliği ve üretimi ortaya çıkmaya başlar. Böylelikle düşünme ile varlık birbiriyle aynı şeyi ifade eden bir türdeşlik kazanırlar. Bunun Hegelci kavramsal ifadesi ise tindir. Tin kendini ilk olarak doğada açar. Ancak bu zorunluluk temelinde olur. Tinin bir özgürlük bilinci olarak kendisini açması yani gerçekleşmesi ise kültür ve tarih alanında olur.

Tin kendi bilincine tek bir insanda değil kolektif bağlamda erişir. Yani devlet, sanat ya da dinde. Tinin toplum, devlet ya da tarihte kendini açması nesnel tindir. Ancak bir üst aşama daha vardır. Tin kendini sanat, din ve felsefede de gerçekleştirir ve bu tinin mutlak aşamasını temsil eder.

Ussal olan her şey gerçek gerçek olan her şey ussaldır diyen Hegel için işte tarih tinin kendisini bu tarihsel-kolektif bağlamlarda açması ve gerçekleştirmesi olarak ortaya çıkar. Ve tinin varacağı, ilerlediği bir erek vardır. Bu da özgürlüktür. Öyle ki tarihte büyük dönüşümler, başarılar gerçekleştiren tek tek kişiler aslında tinin ilerleyişinin araçlarından başka bir şey değildirler. Onlar kendi tutku ve inançlarının peşinden gittiklerini sanarlar oysa ki tinin bu genel ilerleyişi onlara yön vermektedir. Hegel buna “aklın hilesi” der. Napolyon kendi politik amaçlarına ulaştığını zannederken aslında tinin tarihsel olarak ilerleyişine hizmet etmektedir.

Bundan dolayı da Hegel için tarih felsefesi tarihin düşünsel yoldan incelenmesidir. Yani tarih felsefesi tinin kendisini dünya tarihi olarak açmasının incelenmesi ve bunun ussal bir temelde anlaşılmasıdır. Tarihte hep aynı akıl hüküm sürdüğünden tarih felsefesi de buna uygun bir şekilde kavramsal ve spekülasyon olarak yapılabilir. Felsefe kendi özü olarak tinden başka bir şeyi düşünmez. Ve tarih tinin eylemi olarak, dünya tarihinde kendi öz bilgisine doğru ilerlemesi olduğu için tarih felsefesi bu ilerlemeyi ussal olarak kavramalı ve ortaya koymalıdır.

Marx ve Engels’in ortaya koydukları tarih anlayışı ise Hegel’in tarih felsefesinin radikal bir eleştirisine ve dönüştürülmesine yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Marx bizzat baş aşağı ters duran Hegelci diyalektiği ayakları üzerine oturttuğunu söyler. Bunun anlamı ise tarihsel ilerlemenin idealist bir tasarım olan tinin kendini açıklamasından maddi, somut, gerçek ilişkilere taşınarak anlaşılmasıdır. Hareketin kendisi

filozofun kendi kafasındaki ilişkilerden değil gerçek ilişkiler üzerinden kavranabilir. Tarihin öznesi tin ya da akıl değildir. Tam tersine maddi ilişki biçimleri ve bu biçimlerin değişimidir. Marx’ın ünlü ifadesinde de belirttiği gibi insanın sosyal varlığını bilinci belirlemez. Tam tersine bilincini belirleyen şey sosyal varlığıdır.

Bundan dolayı Marksist tarih felsefesi tarihin anlaşılabilme koşulunu, üretim, üretim tarzı, üretim ilişkileri ve sınıf ilişkileri üzerinden yeni bir anlayışla ortaya koymuştur. Üretim güçleri ve üretim ilişkileri arasında her zaman bir bağdaşma olmalıdır. Bunun olmadığı durumda toplumsal form değişir ve tarih başka bir aşamaya geçer. Endüstriyel üretim tarzına geçildikten sonra artık bu tarzı karşılayamayacak olan feodal üretim ilişkileri parçalanır ve toplum başka bir aşamaya geçerek ilerleyişini sürdürür.

Marksist tarih anlayışı da tarihin özgürlükle sona ereceğini ifade eder. Ancak bu Hegel’in ortaya koyduğu şekilde nesnel ve evrensel tinin varacağı bir özgürlük bilinci olarak gerçekleşmeyecektir. Bu insanlığın sınıfsız topluma geçişle sağlanacak olan bir özgürlüktür. Sınıfsız toplumun özgür üyeleri özgürce üreten ve tüketen bir dünya yurttaşlığında gerçek özgürlüğe ulaşacaklardır.

Marksist tarih anlayışının Hegelci tarih felsefesine göreli olarak kendini “bilimsel” olarak temellendirmesinin temel sebebi işte bu maddi öge koşulunun tarihi anlamada hareket noktası kılınmasıdır. Tarihi hareket ettiren ve anlamlandıran gücün kendinde, soyut bir akıl ya da tin tasarımı değil de bizzat insanın somut, maddi ilişki ve biçimlerinden hareketle yeniden ele alınması “bilimsel” temelin koşulu olarak görülmektedir. Yani soyut ve öznel olan bizzat canlı, kanlı olanla gerçek olanla yer değiştirmiştir.

Tam da bundan dolayı Marksist tarih anlayışı tarihin anlamını o güne kadar ki ortaya konulan tüm anlamlardan daha farklı ve radikal bir temelde ortaya koymuştur. Bu da “Komünist Manifesto”nun ilk cümlesinde gayet açık bir şekilde ortaya konmuştur:

“Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir.” (6)

Bu tarihin anlamına ilişkin yine o güne değin ortaya konmuş radikal ve temelden bir değişim önerisi tezidir. Tarihin anlamı somut insan ilişkilerinin bizzat kendisinde ve hareketinde yatmaktadır. Tarihin anlamına ilişkin bu köklü değişim önerisi şimdi 11. Tezle birlikte düşünüldüğünde daha somut olarak anlaşılabilir. Aslolan şeyin dünyayı yorumlamak de-

ğil onu değiştirmek olduğunu söyleyen ve felsefeye temel olarak bunu öneren Marx'ın bu önerisi işte tarihin anlamına ilişkin bu köklü değişim önerisi temelinde anlaşılabilir.

Marx'a göre filozoflar nasıl bugüne dek dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamışlarsa aslında bu tarihi de çeşitli biçimlerde yorumlamaları ve dünyayı değiştirme önerisini öne alacak olan bir kalkış noktasını keşfedememeleriyle ilgilidir. Tarihin tekil insan olaylarının kaydı ve anlatılması ya da kolektif soyut bir akıl tasarımının hareketi olarak değil de insanın bireysel ve kolektif maddi çabasının ve bu çabalar sonucu ortaya çıkan maddi ilişkilerin bir hareketi olarak görülmesiyle beraber dünyanın değişimine yönelik anlayış da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Bu anlamda söylenebilecek olan şu olabilir: Tarihin anlamına ilişkin radikal bir kavrayış değişimiyle beraber dünyayı değiştirme önerisinin birlikte ortaya çıktığı yegane filozof Marx'tır.

Sonuç olarak tarihin anlamı, tarih alanının kendine özgü nesnesi olan bir bilim alanı olarak ortaya çıkmasıyla beraber bilimsel içeriğini bulmaya başlamıştır. Tarihsel düşünümün gelişmesi ve tarih felsefesinin tin bilimleri alanına dahil olması tarihin anlamına dönük sorunun sistemli ve eleştirel bir dizgesini ortaya koymaya başlamıştır. Bu anlamda 19. yüzyıl bir dönüm noktası olmuştur.

Herder'le başlayan süreç, Alman idealizmi ve Hegel'le birlikte yüksek bir aşamaya geçmiş Marksist ve pozitivist tarih anlayışlarıyla gelişimini sürdürmüştür.

Ancak söylediğim gibi tarihin anlamına ilişkin radikal bir yanıt ve bu yanıtla birlikte ortaya çıkan dünyayı değiştirme önerisi Marksist tarih anlayışıyla düşünce tarihimize girmiştir.

Dipnotlar:

- (1) Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos, İstanbul, 2012, s.25.
- (2) Collingwood, *Tarih Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 33.
- (3) A.g.y., syf. 34
- (4) A.g.y., syf. 38.
- (5) Marx, Engels, *Alman İdeolojisi [Feurbach]*, (Çev. Sevim Belli-Ahmet Kardam), Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 26.
- (6) Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, (Çev. Nail Satlıgan), Yordam Yayınları, İstanbul, 2014, s. 7.

Kaynakça

- ÖZLEM, D. (2012), *Tarih Felsefesi*, Notos, İstanbul.
- COLLINGWOOD, R. G., (2013), *Tarih Tasarımı*, (Çev. Kurtuluş Dinçer), Doğu-Batı Yayınları, Ankara.
- MARX, K., ENGELS, F. (1992), *Alman İdeolojisi [Feurbach]*, (Çev. Sevim Belli-Ahmet Kardam), Sol Yayınları, Ankara.
- MARX, K., ENGELS, F. (2014), *Komünist Manifesto*, (Çev. Nail Satlıgan), Yordam Yayınları, İstanbul.

YAZAR



ALA EMİRE DENİZ ERSOY

Ontoloji, Teoloji, Onto-Teoloji, Fenomenoloji, Epistemoloji, Ahlak Felsefesi yöneldiği araştırma alanlarıdır. Bu bağlamda çalışmalarını Aristoteles, Descartes, Kant, Heidegger gibi filozoflar, Michelangelo ve Leonardo da Vinci gibi sanatçı-filozoflar ekseninde yürütmektedir. Ontolojik, epistemolojik, teolojik ve onto-teolojik meseleler üzerine düşünüm gerçekleştirdiği "Ben Dünya, Bebek Töz" adlı çalışması yayınlanmıştır. Felsefe dışında resimle ilgilenmekte ve üretim sürecini bu alanda da devam ettirmektedir. Ayrıca opera ve arya okumasını sevmektedir. Hayatını bir iş kadını olarak sürdürmektedir. Boş zamanlarında yürüyüşe çıkar, yüzer, müzik dinler ve seyahat eder.





REJİMİN DOĞASI: TARİH VE DEĞİŞİM ÜZERİNE

FATİH DUMAN*



Siyaset felsefesinin en eski ve asli sorularından bir tanesi ‘*rejim*’ sorunsalı etrafında dönmektedir. Siyaset bilimi çalışmalarının kullandığı kavram ve kategorilerin oluşturulmasını sağlayan; kavramsal çerçevenin temelleri için gerekli düşünsel malzemeyi temin eden siyaset felsefesinin belki de en eski sorusudur ‘*rejim problemi*’. İlk etapta (monarşi, aristokrasi, demokrasi, tiranlık, oligarşi vb. gibi) sınırlı sayıda yönetim biçimine referansta bulunuyor olsa da, kavram düşünce tarihi boyunca çok daha geniş bir kavrayışın konusu olmuştur. Bir rejimi tanımlayan ana ilke nedir? Nasıl bir arada tutulur bir rejim ve nasıl dağılır ya da değişir? İdeal bir rejim ya da kurulabilir en iyi rejim var mıdır? Doğrudan siyasal bir bağlamı olsa da toplumsal ve bireyselle ilişkisi nedir rejimin? Aristoteles’in yaptığı ayrımı referansla “iyi insan” ile “iyi yurttaş” arasındaki ilişki nasıl algılanmalıdır? Bu

çerçevede Platon’un *Politeia* eserinden günümüze dek cevapları değişen ancak soruları evrensel olan çok yönlü bir tartışmanın konusudur rejim.

Rejim tartışması doğrudan ve dolaylı yollarla insanlara ve dünyaya verilmek istenen biçimle, onları değiştirme/dönüştürme arzusuyla bağlantılıdır. Bu arzu ise dinamik tarihsel sürecin analizi ve anlamlandırılmasını ön gerektirir. Beşeri deneyim “tarih” adını almaya lâyık görüldüğü zamandan bu yana, belirli anlam arayışlarının da nesnesini oluşturmuştur. Tarihin motoru, yönü, akışı, yasaları, anlamı vb. gibi hususlar düşüncenin konusu olmuş ve geniş anlamda tarih felsefesi adı altında tartışılmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse kendi dinamizmi içinde *tarihe verilen anlam ve dünyayı/insanları değiştirme arzusu* siyaset felsefesindeki “rejim” tartışmasının asli unsurlarıdır.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

Bir rejim sadece formel kurallar ve kurumlardan oluşan bir yapı değildir. Rejimin ilk göze çarpan ve onu diğer rejimlerden ayıran temel özelliklerinin bu kurumsal formel yapılar olduğu aşikâr olmakla birlikte, rejimleri farklılaştıran ve ilk bakışta sezilmesi biraz zor olan toplumsal ve geniş anlamda kültürel (alışkanlıklar, gelenekler, ahlâki ve dini kabuller/pratikler, yaşam biçimleri, davranış tarzları, değerler vb.) unsurlardır. Bir rejim onu oluşturan insanların karakterlerine, alışkanlıklarına, davranış ve ilişki tarzlarına ve hatta duygularına kadar uzanan bir şekillenmeyi bünyesinde taşır. Bu kısa yazı dâhilinde sadece belirterek geçelim ki siyasal düşünce tarihinin rejim tartışması bu konulara dair şümüllü analizleri içeren ciddi bir birikime sahiptir.

Tarih ve değişim bağlamında rejime dair bir dizi soruya verilen yanıtlar siyasal düşüncede/felsefede iki ayrı gelenek oluşturmıştır. Rejimlerin nasıl oluştuğu ve sürekliliklerini nasıl sağladıklarına dair farklı anlayışlara dayanan bu iki yaklaşım, birçok açıdan değişik fikirlere sahip düşünürleri bu çerçevede ortak bir noktada buluşturmaktadır. Tartışma evrensel bir sorunsal etrafında döner: Bir rejim insanların bilinçli/akılcı tasarları ve tercihleriyle mi oluşur yoksa her zaman gelenek, talih, koşullar ve tarihin ürünü olarak insanlık tarihinin derin yapılarına içkin midir? Rejimler büyük devlet adamlarının yahut kurucu babaların tasarlanmış/bilinçli eylemleri sonucunda mı kurulur yoksa tarihsel/toplumsal faktörlerin karmaşık etkileşiminin gayri iradi sonuçları mıdır (Smith, 2006)? Bu çerçevede soyutlama düzeyinin çok yüksek olduğunu unutmaksızın Platon, Machiavelli, Rousseau ve Aydınlanmacıların aydın despotizmi arayışını ilk geleneğe; Aristoteles, Montesquieu, Burke, Hume ve Tocqueville'den Hayek'e kadar uzanan düşünürleri de ikinci geleneğe yerleştirebiliriz.

I

Platoncu bir metodolojiyle işe koyulanlar, sürekli değişen tikeller dünyasından bizi uzaklaştıracak sabit ve değişmeyecek ideal bir rejimin peşindedirler. Bu arayış filozof-kral (*Politeia*) ve tanrısal-kral (*Politikos*) gibi gerektiğinde ideal uğruna kurucu şiddet kullanarak mevcut rejimden ideale geçmeyi mümkün kılacak yöneticileri zorunlu görür. Çünkü Platon ideal devleti kurmanın somut koşullarını açıklamaz. Dolayısıyla kurucu şiddet vasıtasıyla toplumsal/siyasal alanda bir tür *tabula rasa* oluşturmak dışında bir imkânınız yoktur. Burada tikel ve tümel arasındaki mesafe evrimsel bir geçişi mümkün kılamayacak kadar uzun olduğundan, en kötü yönetim olan tiran-

lıktan paradoksal bir şekilde filozof-kralın ideal yönetimine geçmek ve tüm dünyayı/insanları/ilişkileri siyasetin belirleyiciliği ile değiştirmek mümkündür. Platoncu idealizmde tarihsel veri paranteze alınır ve ideal rejim tasarlanmış devlet yönetimi eylemi ile inşa edilir. İdeal rejime uygun yurttaşlar, felsefi ve rasyonel bir meşruiyet taşıyan yöneticilerin/filozofların uygulamaları ve ideolojik koşullama mekanizmalarıyla adeta baştan yaratılır.

Farklı bir perspektifle ideali bir kenara bırakarak, tarihi bir veri/tecrübe deposu olarak kullanan Machiavelli'nin mevcuttan hareket eden yaklaşımı da benzer bir sonuca ulaşır. İktidar ilişkilerinin tarihsel seyrini inceleyen Machiavelli, her tür dışsal koşulu (*fortuna*) dikkate almayı salık verse de, rejimin inşasında son kertede prensin *virtusu* belirleyicidir. Siyaset biliminin/sanatının inceliklerinin bilgisine haiz olan prensin bilinçli ve tasarlanmış eylemleri rejimin oluşması için gereken asli unsurdur. Romulus, Cyrus ve Hz. Musa gibi tarihte yaşamış kurucu liderleri örnek veren Machiavelli için, İtalya'nın parçalı ve çatışmalı yapısı ancak kurucu şiddet uygulayacak bir yeni prens eliyle değiştirilebilir. Hegel'in ilk önemli ulusal devlet kuramcısı, Gramsci'nin erken dönem Jakoben olarak gördüğü Machiavelli de tasarlanmış bilinçli siyasal eylemin belirleyiciliğine vurgu yapar.

Benzer bir sonucu farklı bir bağlamda Rousseau'nun Fransız Devrimcilerine ilham veren düşüncelerinde de tespit edebiliriz. Toplum sözleşmesi kuramının ilk aşamasını oluşturan doğa hali betimlemesinde bize bir tür insanlık tarihi öyküsü sunarak doğa halini tarihselleştiren Rousseau'ya göre, mevcut rejimlerde reform yaparak sorunlar çözülemez. Kurgusal bir yaklaşımla ele aldığı tarihsel öykünün vardığı nokta, özgür doğan ancak her yerde zincire vurulmuş toplumsal köle insanlardan oluşan modern toplumdur (Rousseau 1994; 2003). Aydınlanma döneminin tarihsel ilerlemeci anlayışına ters, ayrık bir ses olarak zuhur eden Rousseau'nun önerisi, akla dayalı kurucu bir sözleşme dolayımıyla özgürlük ve yasaları uzlaştırarak toplumsal özgür insanı yaratmaktır. Soyut halk egemenliği kuramı ile devletle özdeşleşen ulusun yurttaş bireyleri yasalara itaat ederek özgürleşirler. Rousseau'ya göre soyut egemen halkın iradesi olarak tecelli eden genel iradeye uyma noktasında tereddüt yaşayanlar ise kendilerine rağmen zorla özgürleştirilirler.

Mevcut tarihsellikten olması gereken etik/siyasal ilkelerin çıkmayacağını düşünen Rousseau, son kerte de genel iradeyi ortaya koyacak kurucu yasa koyuculara ihtiyaç olduğunu dile getirir. Çünkü insanların

kişisel iradeleriyle genel irade arasında çoğu zaman hayli ayrılık vardır. Bu noktada Roma ve Sparta'daki efsanevi yasa koyuculara referansla genel iradeyi dile getirecek bir 'yasamacı'nın yasa taslakları hazırlamasını ve halkın da bunları oylamasını öneren Rousseau'nun halk egemenliği kuramı, teorik olarak bir tek kişinin genel iradeyi bilebildiği bir durum yaratır. Rousseau kuramındaki soyut ve somut halk arasındaki farklılıktan kaynaklanan paradoksları aşmak için, mevcut halkı ideal yurttaşlardan oluşan egemen ulusa dönüştürmeyi önerir. Bu ise kaçınılmaz olarak insan doğasını değiştirmeyi hedefleyen devletin tepeden müdahalesi ve belirleyiciliği yoluyla gerçekleşir. Kurucu rasyonalist yaklaşımın sonucu olarak Rousseau'daki özgürlük idealinden tüm insanları dönüştürmeyi arzulayan totaliter bir perspektife giden yol çok uzun değildir.

Rousseau ve daha sonra Sieyès'te karşımıza çıkan teorik kurgular, Fransız Devrimi sürecinde ve sonrasında siyasal iktidar eliyle insanları/dünyayı dönüştürmek isteyen politik aktörlerce kullanılır. Bu argümanlar belirli toplumsal/siyasal gruplara iktidarlarını meşrulaştırmanın modern ve seküler teorik araçlarını temin eder. Aydınlanma düşünürlerinin kendi zihinlerindeki idealler ile mevcut toplumun durumu arasında gördükleri tezattan hareketle yönelindikleri *aydın despotizm*i arayışları da bu çerçevede zikredilebilir. Hatta paradoksal görünse de, Almanya'da ortaya çıkan '*devrimci muhafazakârlık*' anlayışı, klasik muhafazakârlığa bütünüyle ters bir yönelimle, siyasal iktidarın gücünü kullanarak toplumsal alanın radikal bir yeniden inşasını hedefleyebilmiştir.

II

Siyasetin belirleyiciliği üzerinden dünyayı zor/iktidar marifetiyle değiştirmek isteyenlerin karşısında yer alan diğer düşünce geleneği ise geniş anlamda toplumsal alanın belirleyiciliği anlayışına dayanır. Bu yaklaşım kurgusal ve rasyonalist açıklama tarzına karşı olgusal ve ampirik açıklamayı tercih eden sosyolojik diyebileceğimiz bir perspektife sahiptir. Bu anlayışın temelleri Aristoteles'in hocası Platon'un idealizminden farklılaşarak, ideayı madde ile birlikte ele alan felsefesine kadar götürülebilir. Bunun siyasal sonucu mevcut tarihsel rejimlerin gözlem ve tecrübeye dayanarak pozitif bilimsel bir anlayışla incelenme çabasıdır. İnsanın doğal toplumsallığını varsayan bu anlayışta, rejimler farklı tarihsel somut koşulların oluşturduğu bağlam içinde belirlenir/açıklanır. Bir diğer ifadeyle, her toplum kendi tarihsel koşullarına uygun olan rejimle yönetilir. Çünkü geniş anlamıyla tarihsel somut koşullar oradaki halkın yapısını/

psikolojisini/ruhunu ve bu yolla da siyasal rejimini belirler.

Montesquieu'nün sosyolojik kavrayışı bu düşünce geleneğinin güzel bir temsilini sunar. Rousseau metodolojik perspektifin tam tersine, mevcudu olması gerekenle yargılamayı reddettiği için Montesquieu, tarihin açıklanmasında "doğa hali", "doğal insan" ve "toplum sözleşmesi" gibi kurgusal araçları bütünüyle bir kenara bırakır. Çünkü Montesquieu'ye göre rasyonalist ve kurgusal yaklaşım anti-tarihseldir. Ampirik bir temeli olmadığından bunlarla somut toplumsal ve tarihsel gerçeklik anlaşılamaz. Dolayısıyla bilimsel bir analiz için ampirik verilerin ve tarihsel olguların doğrudan incelenmesinden başka bir yol mevcut değildir. Bu yaklaşımıyla Montesquieu tarihi insanların iradeleri ve bilinçli tasarılarıyla açıklayan, tarihe bir erek atfeden anlayışı reddetmiştir. Dolayısıyla bir rejim ve onun yasaları, tarihsel süreç içinde şekillenen maddi ve manevi birçok unsurun/koşulların karmaşık etkileşiminin oluşturduğu gayri iradi sonuçlarla ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Toplumsal ve siyasal aynı perspektif içinde birleştirilerek bütünsellik içinde ele almayı öneren Montesquieu, bu yaklaşımı kullanarak bir siyasal rejimler tipolojisi (cumhuriyet, monarşi, despotluk) de oluşturmuştur. Bu yaklaşım bize rejimlerin devlet adamlarının iradeleriyle açıklanamayacak tarihsel/yapısal unsurların ürünü olduklarını ve bu nedenle değişimin somut koşullar temelinde yaşanan uzun süreli değişikliklerle mümkün olabileceğini söyler. Tam da bu nedenle siyasal yapıyı tepeden inmece bir şekilde, devrimle/zorla değiştirmeye kalkışmak sağlıklı bir düzen yaratmaz. Çünkü her devrim bir sonraki devrimi çağırır.

Metodolojik düzeyde Montesquieu'nün argümanlarını büyük oranda paylaşan İskoç Aydınlanması düşünürleri (David Hume, Adam Ferguson, Adam Smith, William Robertson, John Millar, Dugald Stewart vb.) de sosyolojik bir perspektifle rejimleri ve yasaları toplumsal kurumlar, adetler, ekonomi, inançlar, iklim, yaşam tarzları vb. gibi fiziki (maddi) ve ahlâki (manevi) çeşitli nedenlerle ilişkilendirilerek açıklamaya çalışır. Anti-rasyonalist bir yaklaşımla tarihsel ve olgusal olanın incelenmesine yönelen İskoç düşünürlere göre, mevcut karmaşık toplumsal ve siyasal kurumlar/kurallar aklın bilinçli tasarımının ürünü değildir. Tüm bunlar tarihsel süreçte nesiller boyunca evrimleşerek gerçekleşen sayısız eylemin niyetlenilmemiş, bilinçli şekilde tasarlanmamış sonuçlarıdır. Ferguson'un meşhur ifadesiyle, "çok sayıda insanın her bir adımı ve hareketi, aydınlanmış çağlar [*enlightened ages*] diye adlandırılan dönemde



Sokrates (M.Ö. 469 - 399), Platon (M.Ö. 427 - 347) ve Aristoteles (M.Ö. 384 - 322)

bile, geleceğe yönelik aynı düzeyde bir körlükle gerçekleşir ve uluslar, gerçekten insan eyleminin sonucu olan, fakat insan tasarımının [design] uygulanması olmayan kurumları tesadüfen bulurlar.” Analizleriyle modern sosyolojinin bir tür ön-tarihini oluşturan İskoç düşünürler, evrimci bir sosyal teori ve tarih anlayışının da temellerini atmışlardır.

Edmund Burke’te de karşımıza çıkan bu yaklaşım, birinci düşünce geleneğinin aksine toplumsal ve siyasal alanın radikal dönüştürülebilirliği anlayışına yönelik bir reddiyeyi ifade eder. Montesquieu’yü “bu çağı aydınlatan en büyük dâhi” olarak niteleyen ve entelektüel düzeyde İskoç düşünürlerle yakın ilişkilere sahip olan İrlandalı Burke, tarihsel ve toplumsal alanın önceliğini vurgulayan bu geleneğin çok önemli bir üyesidir. Genel bir ifadeyle Burke’ü yaklaşım, Aydınlanmanın atomistik bireyciliğine ve rasyonalizmine karşı çıkarak, birey ve aklın tarihsel ve toplumsal temellerini vurgular. Burke’e göre beşeri dünyanın karmaşık doğası aklın sınırlarını aşan bir yapıya sahiptir. Bu sınırlılık karşısında “epistemolojik bir tevazu”dan hareketle, yüzyıllar içinde kuşaklar boyunca evrilerek bize ulaşan tarihsel/toplumsal olgulara saygıyla yaklaşmak gerekir. Tam da bu nedenle Burke Fransız Devrimi’nin radikalizmine, toplumsal alanı değiştirmek için uyguladığı politikalara şiddetle karşı çıkar.

Aynı düşünce geleneğinde yer alan Alexis de Tocqueville de, toplumsal/tarihsel olana dair benzeri argümanlar ileri sürer. Modern toplumu ele alan çeşitli çalışmalarında “toplumsal” ve “siyasal” düzeyleri kaynaştıran bir perspektif sunar. Bu çerçevede Tocqueville tarih kaçınılmaz ve önünde durulamaz bir şekilde demokratik topluma doğru geliyormuş

gibi yazar. Bu süreç için kullandığı “kader”, “kader çizgisi”, “eğilim” vb. gibi kavramlar bir tür tarihsel ve sosyolojik determinist perspektifi andırır. Bu bakış açısında siyaset/rejim insanlık tarihinin uzun süreli yapılarına derin bir şekilde işlenmiş ve onlar tarafından siyasal eyleme yapısal sınırlar çizilmiştir. Bu durumda tarihin karşı konulamaz akışı karşısında devlet adamının onu değiştirmek ya da ondan kaçınmak doğrultusunda yapabileceği çok az şey vardır (Smith, 2006a). Bu görüşler bir prensin, filozofun ya da yasa koyucunun bir rejimi (kurumları, halkları vb.) oluşturabileceğini ileri süren Platon, Machiavelli ve Rousseau gibi düşünürlerin tam karşısında yer alır. Rejimin/Siyasetin tarihsel ve toplumsal temellerine ve koşullarına vurgu yapan bu bakış açısı “siyasetin belirleyiciliği” anlayışına da karşıttır.

III

Yukarıda ele aldığımız iki yaklaşım konuya dair ana eğilimleri oluşturur. Ancak birisi ağır basmakla birlikte düşünürlerin bazı durumlarda diğer yaklaşımı da kullandıkları görülebilir. Örneğin Platon tanrısal insanlara göre yazılmış olan ideal devletinden (*Politeia*) sonra bir geçiş diyalogu olan Devlet Adamı’nı (*Politikos*) ve nihayetinde sıradan insanlara göre yazılmış ve somut tarihsel koşulları dikkate alan Yasalar’ı (*Nomoi*) kaleme alır. Yahut Machiavelli’yi sadece *Prens*’te yazdıkları üzerinden değil *Discorsi*’deki cumhuriyete dair düşünceleri üzerinden de değerlendirmek gerekir. Montesquieu anti-rasyonalist sosyolojik perspektifinin yanında, arada sırada doğal hukuka gönderme yapan cümleler de kurar. Benzeri durumlar İskoç düşünürler, Burke ve Tocqueville için de geçerlidir.

Bu iki yaklaşımın uzlaştırılma çabasına örnek olarak Tocqueville'in düşüncelerine kısaca göz atabiliriz. Yukarıdaki ifadelerden hareketle Tocqueville'in bir tür tarihsel determinizm öğretisini savunduğunu söylemek çok da doğru değildir. Çünkü bu tür öğretilerin insanı korkak ve zayıf hale getirdiğini, bu nedenle de zararlı olduğunu ileri sürer. Buradaki temel problem Tocqueville'in (1994: 159-161) bazen aristokratik dönemin bireyin gücünü ve bireysel failliği yücelten anlayışına karşı yazarken, bazen de demokratik dönemin bireysel faaliyeti yok eden yapısal anlayışını eleştirmek için yazmasıdır. Tocqueville'e göre aristokratik dönemde tarih az sayıdaki seçkin aktörlerin abartılmış rolü ve etkisi üzerinden açıklanırken, herkesin eşit derecede güçsüz olduğu demokratik dönemde ise "ırkın özelliklerinden, ülkenin fiziksel yapısından ya da uygarlığın ruhundan" hareketle açıklanır. Aristokratik dönem tarihin akışındaki genel nedenlerin belirleyiciliğini göz ardı ederken, demokratik dönem kişisel etkilerin önemini yok sayar.

Tocqueville (1994: 161-162) bu noktada demokratik çağın bütünsel açıklayıcı sistem arayışının tehlikelerinden bahseder. Toplumdaki bireylerin tek tek eylemlerinin birikimsel ürünü olan ancak süreç içinde toplumla özdeşleşen olguları sezmek ve irdelemek kolay değildir. Bireyler bunun kendi iradelerinin dışında geliştiğini, toplumun bilinç dışı onu yöneten üstün bir güce boyun eğdiğini zannederler. Bir diğer deyişle, tarihsel süreçteki karmaşık bireysel eylemlerin ürünlerine milyonlarca kişinin boyun eğmesi, bunların karşı konulamaz zorunluluklar olduğu algısını ve hissini yaratır. Bunun sonucu bireylerin sadece toplumun alını yazısını şekillendirmede değil ayrıca kendi şartlarını değiştirmede de güçsüz oldukları kanısına varılmasıdır. İnsanlar üzerinde hiç

kontrollerinin olmadığı büyük tarihsel ve nedensel koşulların ürünleri olarak görülürler.

Tocqueville bize bir çözümden çok bir paradoks sunar: Bireyler olarak bizim dışımızda şekillenmiş tarihsel, toplumsal, kültürel ve kurumsal koşullar içinde yaşamak zorundayız ancak tüm belirlenmişliğimize rağmen bu bütünsel bir zorunluluk değildir; eksik bir yön taşır ve özgür irade burada etkili olur/olmalıdır. Demokratik devrim, eşitliğin yayılması karşı konulamaz bir gerçekliktir; bunları değiştiremez ve bunlara karşı koyamayız ancak bunların tek bir zorunlu formu yoktur; demokrasi ve eşitlik hâlâ birçok şekil alabilir. Demokrasinin gelecekte nasıl şekilleneceğini, eşitliğin yayılmasının özgürlükle olan ilişkilerini insanlar olarak kendi aklımız, eylemlerimiz ve faaliyetlerimizle yönlendirebiliriz (Smith, 2006a). Siyaseti, siyaset bilimini ve siyasal eylemi anlamlı ve önemli kılan nokta tam da burasıdır.

Kaynaklar

Machiavelli, Niccolo (1985), *Hükümdar*, çev. Selahattin Bağdatlı, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Montesquieu (2019), *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Berna Günen, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques (1994), *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 6. Baskı, İstanbul: Adam Yayınları.

..... (2003), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Te-melleri Üzerine*, çev. Hakan Zengin, İstanbul: Morpa Kültür Ya-yınları.

Smith, B. Steven (2006), "Lecture 1- Introduction: What Is Political Philosophy?", Open Yale Courses, PLSC-114: *Introduction to Political Philosophy*, <http://oyc.yale.edu/political-science/plsc-114/lecture-1>

..... (2006a), "Lecture 23- Democratic Statecraft: Tocqueville, Democracy in America", Open Yale Courses, PLSC-114: *Introduction to Political Philosophy*, <http://oyc.yale.edu/political-science/plsc-114/lecture-23>

Tocqueville, Alexis de (1994), *Amerika'da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal ve Fatoş Dilber, Ankara: Yetkin Yayınları.

YAZAR



FATİH DUMAN

Araştırma alanları siyaset felsefesi, siyasal düşünceler tarihi ve siyasal ideolojiler üzerinedir. Devlet kuramları, Aydınlanma felsefesi, muhafazakâr siyasal/toplumsal düşünce ve demokrasi kuramları ilgisini çekmektedir. Telif kitaplarının yanı sıra farklı ulusal/uluslararası dergilerde ve kitaplarda yayımlanmış çok sayıda makale ve kitap bölümü mevcuttur.



düşünbil

Haziran 2020 Dosya Konusu

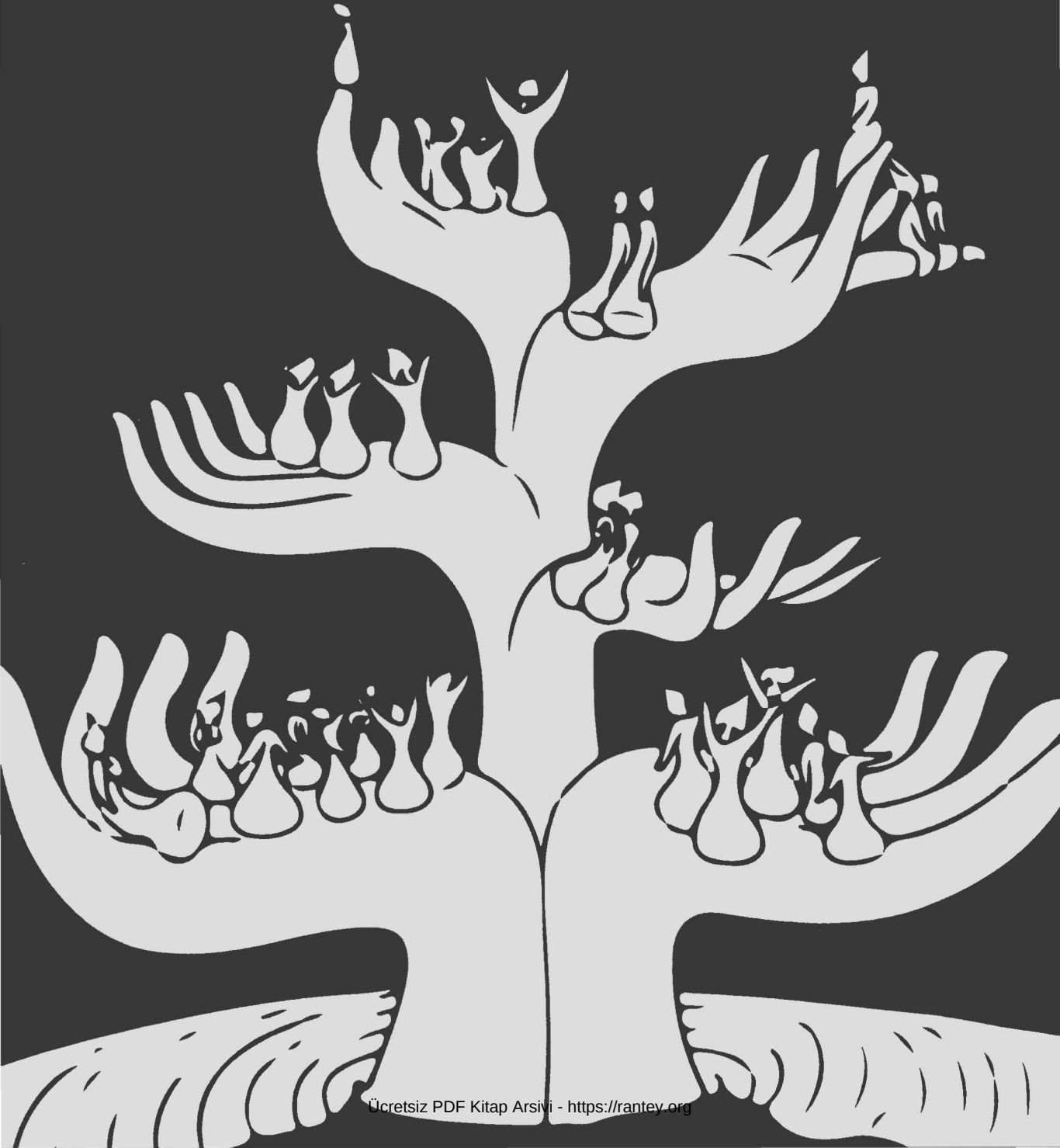
Westworld ve Yapay Zeka



Yazı Son gönderim Tarihi: 27 Nisan 2020

*Detaylı Bilgi
dusunbil.com/yazi-gonder
adresinde...*

*Yazılar diziye konu edinmelidir. Çalışma alanı
felsefe, sosyoloji, psikanaliz, iletişim ve sinema
olan kişiler yazı gönderebilirler.*





SOSYALİZM VE YABANCILAŞMA SORUNU

PREDRAG VRANICKI

ÇEVİREN: TACİSER ULAŞ



Yabancılaşma dediğimiz görüngü (fenomen) çok karmaşık olup yeterince incelenmemiştir. Felsefi ve sosyolojik çözümlemeler daha birçok sorunu ele almalıdır, örnekte yabancılaşma kavramının kapsamına neler girer, tarihin akışı içinde yabancılaşmanın itici gücü ne olmuştur, benzer yabancılaşma biçimlerinin değişik dönemlerdeki işlevleri nelerdir, sürekli ve tek doğrultulu bir süreç yabancılaşmanın üstesinden gelebilir mi, vb. Bütün bunları şimdilik bir yana bırakarak, kanımca yabancılaşma kuramının temelinde yatan bir noktayı önemle belirtme zorunluluğunu duyuyorum: Bütün insanlık tarihi ve bütün insan yaratıları (devlet, kültür, din vb.) insan çabasının bir ürünü ve onun kendi birikimlerinin, gücünün bir dışa vurumuyken, gene de insan ancak bu güçleri kendinden ayırarak, belirli maddi, toplumsal ya da ideolojik güçler olarak kendi karşısında bularak var olabilmıştır.

İnsan çabasının ürünleri insanın dışında bir şey olarak varlığın sürdürdükçe (siyasal alan, din, pazar, para vb.) ve daha üstün bir yetke niteliğiyle ona karşı çıktıkça, yabancılaşma görüngüsüyle karşılaşacağız. İnsan dünyası şimdiye değin her zaman, kendine

karşı bölünmüş bir dünyaydı —tarihin yaratıcısı olan insanın çok güçsüz olduğu, bütün haklarından yoksun bırakıldığı ve tarihsel anlamda aşağılandığı bir dünya. Bugün bile tarih, insanın üzerinde sürekli bir zorbalıktır.

Ne var ki, her yabancılaşma biçimi kendi tarihsel özü ve işlevi bakımından ötekilerden ayrıldığı için, yabancılaşmanın değişik biçimleri aynı yoldan değerlendirilemez. Ayrıca bugüne değin saptanan bütün yabancılaşma biçimlerinin yerini başka yabancılaşma biçimleri almıştır. Belirli bir “yabancılaşma durumu” ancak insan güçleriyle insan ilişkilerinin gelişimi için yeni olanaklar belirlediğinde çekilmez olur. İnsanlar her zaman çeşitli yabancılaşma biçimleri altında ilerlemişlerdir; ama bazı yabancılaşma biçimleri “çok çeşitli ilişkilere girebilme yeteneği gösteren” (*polyvalent*) bir varlık olarak insanın gelişimine, ötekilere oranla, daha elverişli görünmüş, insanoğlundaki zenginliklerin oluşumunu engellemediği gibi, insanın tarihsel deviniminde daha serbest olmasını engelleyen çeşitli toplumsal kısıtlamaları da ortadan kaldırmıştır.

Böylece, belirli tarihsel koşullar altında belirli yabancılaşma biçimleri tarihsel olarak ilerici nitelik taşımışlardır. Bu gelişim içinde insanı birtakım yabancılaşma biçimlerinden kurtaracak yeni olanaklar belirince eski yabancılaşma biçimleri dayanılmaz duruma gelir. Bu yabancılaşma biçimlerinden bazıları gelişim sürecinin akışı içinde ortadan kaybolur (kölelik ve başka ideolojik yabancılaşma biçimleri gibi).

Şimdiye değin tarihsel süreç yabancılaşmanın ortadan kaldırması süreci kadar yabancılaşmanın değişik biçimlerinin yaratılması sürecini de kapsamıştır. Bu süreç insana verilen önemin gittikçe artması ve “insanüstü” politik güçlerin değil de insanın gittikçe daha ağır basması gibi olgular yoluyla kendini açığa vurur. İlk ve temel ilkeler, insanın “gerçek anlamda insan” doğrultusuna yönelişi, insan yaratıcılığının önemi olunca ve bu ilkelerin bir araya getirdiği insanlar birbirleriyle ve doğayla olan ilişkilerini bu yönde ayarlayınca yabancılaşmanın ortadan kaldırılış süreci de o denli hızlanacaktır.

Yabancılaşmış tarihsel durumlar insanın kendine karşı bir bölünüşünü önceden belirlemekle kalmaz, ırk, ulus, sınıf ve daha başka düşmanlıklar yoluyla insanı insandan yalıtarak en belirgin özelliğini ortaya koyar. Bu karşıtlıklar çağımız insanını uçurumun kenarına getirmiştir. Ancak kendi kendini yok etme gibi korkunç bir gelecekle karşı karşıya kalmak, çağımızın yabancılaşmış dünyasına özgü, tarihsel olarak yanlış ve dar kafalı sonuçların üstesinden gelmeyi bir ölçüde başarmaya başlamıştır.

İşte böyle tarihsel bir kalıttan ve burjuva toplumu diye bilenen belirli bir tarihsel yapıdan gelmesi, sosyalizmin başlıca özelliğidir. Biz burada burjuva toplumunun büyük ilerlemelerinden, insan yaratıcılığına yaptığı başarılı katkılardan söz edecek değiliz. Gene, burada burjuva toplumunun bütün sınırlılıklarını çözümlemeye de yerimiz yetmez. Bu tür çözümler, Marx’ın zamanından günümüze değin, bazen çok iyi bazen şöyle böyle, sık sık yapıldı. Ne var ki, çağdaş sosyalizmin içinden fıskırdığı temellerle tarihsel yönsemeleri anlamak için, hiç değilse, çağdaş insan isteklerine ve gizilgüçlerine burjuva toplumunun artık karşılık verememesine yol açan özelliklerinin üzerinde durmalıyız.

Burjuva toplumu insan gelişimini duyulmamış dokruklara ulaştırırken, ücret-emek ilişkisi çerçevesinde, insanı her şeye gücü yeten bir makinanın ayrılmaz bir parçasına dönüştürdü. Klasik meta üretici toplum her şeyi bir metaya, bir şeye çevirdi. Böyle

bir toplumda işçi çalışma yeteneğini satar, tıpkı başka insanların da ellerinde ne varsa onu –herhangi bir metayı, aklını, düşüncelerini, zanaatını, gövdesini ya da yeteneğini– sattıkları gibi. Bütün toplum bir alım satım ilişkisine bedelse, insan istatistikte bir şifreden daha fazla bir şey değilse ve bir mekanizmanın parçası olarak görülüyorsa, toplumsal ilişkilerin en yalın insani özelliklerden bütün bütüne koştugu görülür. İnsan günlük hayatta meta üreten bir başka meta durumuna gelmişse, değer üreten bir mekanizmanın bir parçasından başka bir şey değilse, gene aynı kolaylıkla başka insanları ya da ulusları kendine düşman olarak gören bir mekanizmanın da parçası olabilir.

Çağdaş insanın günlük hayatındaki bu yabancılaşma, onun yabancılaşmış durumunun bütün başka biçimlerine de bir temel, bir kaynak olur. Meta sahipleri ve bütün teknokratik mekanizma, insanın uğraşını ve varoluşunu denetim altına alan güçler olarak onun karşısına dikilirler, aynı biçimde kendi ürettiği metalar da insanın karşısında bir güç, bir meydan okuyuş gibi dururlar. Meta fetişizmi ve getirdiği sonuçlar çoktandır bilinen bir görüngüdür. Burjuva toplumunun en yakın çağdaş süreçleri bilimsel, istatistiğe dayanan düzenlemeleriyle pazar mekanizmasının birbirine karşıt aşırı sonuçlarını değiştirmeyi başardıysa bile, metanın büyümlü gücü gün geçtikçe çoğalmaktadır. İnsan belli metalara sahip olmakla bir insan olarak niteliğinin değişeceğine ve metaca varlıklılığın bir insan olarak “zenginleşmekle” özdeş olduğuna inanmaya başlar. İnsan tamamen dışsal yönüne ağırlık verir, böylelikle de bir insan olarak kendini yoksullaştırır.

Burjuva toplumunda yabancılaşmanın en başta gelen biçimlerinden biri olan “insanın şeyleşmesi”, aynı zamanda onun bazı başka ilişkilerini de insanlık dışı bir duruma sokar. Politik-teknokratik mekanizmanın insanla olan ilişkisi bu mekanizmanın şeylerle olan ilişkisinin eşiyse, insanın etkin rolü varlıklı olma yolları aramak ya da politikacılara oy vermekle kısıtlanacak ve sonunda insan da başka insanlarla olan ilişkisini şeylere olan ilişkisi gibi düzenleyecektir. Son otuz yılda açığa çıkan insanlık dışı eylemlerin en keskin en zorlu biçimleri temeldeki bir özelliğin sonuçlarından başka bir şey değildir.

İnsanın “çok çeşitli ilişkilere girebilme yeteneği” (*polyvalence*) bu son derece “şeyleşmiş” ve bölmele-re ayrılmış ilişkiler arasında öylesine çarpıklaşır ki, çalışma süreci bile dayanılmaz olur. Çağdaş insanın bu “kişiselliksiz” durumuna bir çözüm yolu arayan bütün sosyologlarla psikologların çabası bütün geliş-

melere karşı başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu gibi çabalar yatıştırıcı ilaçlar olmaktan öteye gidemez. Çünkü sorun aslında teknoloji ya da psikolojiyle ilgili değil, daha çok bir tarih felsefesi sorunudur.

İnsan kendi yabancılaşmış durumunun az çok bilincinde olabilir; ama gene de sonuç onun kişiliğinin kendine karşı bölünmesi ve Homo duplex'in oluşmasıdır. İnsan olarak, kendini daha geniş bir topluluğun parçası olarak duymaz. Resmi ilişkiler içinde ise, kendini bir insan olarak duymaz. Ve yabancılaşmış insanın, nicedir bilinen bu ayırıcı özelliği, insan ilişkileri alanında çok korkunç sonuçlara yönelir.

2

Özel mülkiyet ve ücret-emek ilişkilerini içinde barındıran çağdaş toplumu yukarıda sözü geçen özellikler tanımlıyorsa –son birkaç yüzyılın tarihi bunun böyle olduğunu birçok olaylarla gösterdi, (savaşlar, ekonomik çıkmazlar, toplama kampları, gaz odaları vb.)– o zaman bu durumu ortadan kaldırmak için girişilecek kavga aynı zamanda sosyalizm için bir kavga olacaktır.

Bir zamanlar geniş anlamıyla, sosyalizm sorunu daha yalın anlatılabiliyor, daha az karmaşık görünüyordu. Bugün, içine acıların da karıştığı birçok deneylerden sonra, sosyalizm sorunu öncelikle böyle felsefi ve sosyolojik bir çerçeve içinde ele alınmalıdır. Çoğu kez, insanın bütün yabancılaşma biçimleriyle ücret-emek ilişkisinden kurtulması için devrimin gerçekleşmesi ve devrimci yetkeler yeterli birer güvence olarak görülmüştür. Böylece yabancılaşma sorunu “gereksiz” duruma gelir. Örneğe, Stalin döneminde yabancılaşma kavramı hiçbir kuramsal tartışmada yer almadı. Bugün bile, sosyalist kuramcıların çoğu sanki sosyalizmin bu hastalığa karşı bağışıklığı varmış gibi, yabancılaşmayla sosyalizmin bir arada olmayacağını düşünmektedirler.

Tarihsel deneyler ise bambaşka bir görünüm çizmektedir, çünkü bunlar, özellikle Stalin döneminin deneyleri, sayısız yanlışlamalarla mitlerin yıkılışına yol açmıştır.

Stalincilik ancak devrim yapıldıktan sonra sıra devrimi uygulamaya gelir olgusunu kavrayamadı. İnsanın sürekli bir kurtuluşuna ve yeni tarihsel bir kişiliğin oluşumuna yol açan toplumsal ilişki biçimleri ancak o zaman kalıcı bir temel üzerine oturtulabilir. Kısaca, felsefi ve insancı düşüncenin temel ilkeleri elden geldiğince derinlemesine yerleştirilmelidir. Elbette sosyalizm, bu ereğine ulaşmak için varlığını, hemencecik ortadan kaldırılmayan ya da atlanıp

geçilmeyen (devlet, sınıflar, parti, uluslar, bürokrasi, din, meta üretimi, pazar gibi) birtakım yabancılaşma biçimleri temeli üzerinde sürdürmelidir. Şimdi göreceğimiz gibi, gerçek sosyalist bir gelişim içinde, bu yabancılaşma biçimlerinin başka simgeler, başka anlamlar kazanması ve yepyeni görevler yüklenmeleri gerektiği olgusuna karşı, durum gene de böyledir.

Yalnızca varoluşları dolayısıyla bile bu yabancılaşma biçimlerinin belirli yönleri kendilerini çok olumsuz bir biçimde ortaya vurabilirler (ama böyle yapmaları gerekmez.). Hangi düzen olursa olsun (sosyalizmde de) insan kendi güçlerini kendinden ayrı bir dizi öğeler olarak üretir, duyumlar ve yaşarsa, bu öğelerin hem daha üstün yetkeler olarak kendisine karşı davranma, hem de çağdaş insanlık gelişimi düzeyinde ölçülmeye değer tarihsel yaratılan engelleme ihtimali olur.

Böylelikle sosyalist düzende yabancılaşma sorununun gereksizliği savına karşı, en kesin biçimde, yabancılaşma sorununun sosyalizmin başlıca sorunu olduğu savını yürütmeliyiz.

Bu sorun burjuva toplumunda önemli bir yer tutmazdı; çünkü ne eskiden ne de şimdi burjuva toplumunun temel görevi insanı, yabancılaştırma biçimlerinden kurtarmak olmamıştır. Burjuva toplumu bağımlılık ve boyun eğme gibi feodal biçimleri ortadan kaldırıp yerine ekonomik demokrasi alanında belirli birtakım sınırlı demokratik biçimler getirerek kendi tarihsel görevini gerçekleştirdi. Burjuva toplumunda burjuva özel mülkiyetinin belirli olumsuz sonuçlarını üstesinden gelmeye uğraşan birtakım eğilimler olduğu ölçüde, klasik burjuva düzeni de dural yönsemelerden kaçınacaktır; ancak burjuva toplumu ekonomik, politik, böylece de ideolojik yetkeyi ortadan kaldırmak görevini hiçbir zaman yüklenmemiştir, yüklenemezdi de. Burjuva toplumunun temel görevi bu yetkeyi yürürlüğe koymak, yönetici sınıfın yerini sağlamlaştırmak ve yetkeyle insan arasında bir uzaklık yaratmaktır; bu yetkeyi ortadan kaldırmak, yönetici sınıfı silmek ya da halkı bir “yetke” durumuna getirmek burjuva toplumunun işi değildi. “Siyasal” sözcüğü belirli birtakım insanların başka insanlar üzerindeki yetkesi anlamına alınırsa, burjuva toplumu tam anlamıyla siyasal bir toplumdur.

Demek ki, sosyalizm burjuva toplumu için asal olan kategoriler üzerine oturtulamaz. İnsan varoluşunun yabancılaşmış insanı yaratan biçimlerini alt etmek sosyalizmin görevi olduğuna göre, insanın toplumsal hayatının yabancılaşmış biçimlerini ortadan kaldırmak da sosyalizmin başlıca sorunu olur.

Sosyalizm sorunu bu çerçeve içinde düşünülmezse, sonunda siyasal biçimler insanlığın yitiriliş çılgınlıkları haline gelir.

Stalincilik sosyalizmin asal sorunlarını ele almakta tipik bir başarısızlık örneği olmuştur. Tarihsel olarak, Stalincilik, doğrudan doğruya daha önceki sınırlı toplumlardan gelen çeşitli yabancılaşma biçimlerine dayanmak ve bu yabancılaşma biçimlerini güçlendirmek anlamına geliyordu. Güvenini insandan –toplumsal hayatın tarihsel yaratıcısı olan insandan– alacağı yerde, Stalincilik toplumun oluşumunda ve gelişiminde en büyük görevi devlete ve çeşitli “geçiş dönemleri”ne verdi.

Sosyalist dönüşümün gerçek verilerini, yani siyasal toplum sisteminin, böylece de ekonomik ve siyasal yabancılaşma biçimlerinin giderek ortadan kaldırma çabasını düşünsel çevrede gözden yitirdikten sonra, Stalincilik, bu siyasal toplumun evrimini güce dayandırdı. Devletin politik aygıtının her şeye yeterli oluşu zorunlu bir sonuç olarak bireyin, insanoğlunun, kişiliğin evrensel güçsüzlüğünü birlikte getirir ki aslında bunlar bu köktenci tarihsel atılımın ulaşmak istediği ereklerdir.

Bütün plânlanan devlet eliyle yapılmasından ve artıkdeğerin de devlet yatırımlarında kullanılmasından doğan böyle bir düzende insan ortaya çıkan ürünlerin dağılımı işlemine ve üretimin yönetimine katılmadığı kadar, bir üretici olarak kendini gene ücret-emek ilişkisinin yabancılaşmış durumu içinde bulur. Bu durumda tek değişiklik kapitalist tekelciliğin yerine devletin genel tekelciliğinin geçmesidir. Kapitalist pazarın gelişigüzelliğine karşıt olarak Marxçı düşüncenin getirdiği plânlı ekonomi kendi karşısına dönmüştür. Üretici insan plânlayıcı duruma geçmeyince bir plânın parçası oluyor demektir, yani “kendisi de plânlanmıştır” Bu süreç içinde yabancılaşmış emeğin başka özelliklerinin de ortaya çıktığı gerçeği üzerinde uzun uzun durmamız boşuna olur.

Burjuva toplumundaki bütün öteki yozlaşmaların da kaynağı olan ücretli emek ilişkisinin baş özelliğini ortadan kaldıracığı yerde, sosyalizm Stalin döneminde bu ilişkinin yeni biçimlerinin gelişmesine yol açtı. Böylelikle, ekonomik, buna bağlı olarak da siyasal yabancılaşma sorunu, ortadan kalkmak bir yana, sosyalizmin en gerçek, en kaçınılmaz sorunu oldu.

Böyle bir ilişki temeli üzerinde, komünizmin ilk evresi olarak sosyalizmin başarıya ulaştırıldığına değerin tarihsel yanlısamanın birçok mitlerle şaşırtmacalara yol açmasına şaşmamak gerekir. Şu doğruyu

da unutmamalıyız ki, şaşırtmacalar başlıca ideolojik yabancılaşma biçimlerinden biridir. Bütün başka yabancılaşma biçimleri gibi, tabii, bu yabancılaşma biçimi de tarih dışı ve soyut bir açıdan ele alınmalıdır. İlkel bilinçliliğin belirli dönemlerinde ve düşük bir toplumsal gelişim düzeyinde, insan ancak bilinçliliğin böyle yabancılaşmış biçimleri yardımıyla ilerleyebilmiştir. İnsanın varoluşu bile bunlara bağlı olmuştur. Ne var ki insanlık bir zamanlar bu tür bir ideolojik bilinçle ilerleyebilmiş de olsa, insanın çağdaş evrimi, bilgi ve felsefede eriştiği yüksek gelişim düzeyi artık böyle bir yapıyla bağdaşmaz. Bu özellikle insanlarla, toplumla, doğayla olan ilişkilerin daha saydam, daha usçu ve daha anlaşılır olması gereken sosyalist evrim için doğrudur. Sosyalist toplumda hayatının ve yazgısının tek yaratıcısı olarak insan kendi bilincine daha çok varmalıdır.

Önce de sözünü ettiğimiz mitlerden biri sosyalist ilerleyişin ardında bir itici güç ve kaldırıcı olarak sosyalist devletin bulunduğu. Devlet belirli bir aygıttan oluştuğuna göre bu tutum ister istemez siyaset alanını yüceltmıştır. İşçi, bu yeni tarihsel dönüşüm içinde baş rolü oynayan adam olarak tanınacağı yerde, karşısında gene asal niteliği erişilmez olan ve kendisinin bütün yaşama çevresini yöneten bir kuruluşu dikili buldu. Böylece de bürokrasinin ve bürokratik hakların gelişmesi için gerekli temeller atılmış oldu, mitler doğdu. Bu mitten –burjuva devletin kalkmasıyla özgürlük sorununun çözüldüğü miti– bir adım uzakta başka bir mit durmaktaydı İşçi sınıfına dayanan bir devlet belirli koşullar altında işçi sınıfının üstünde yer alacak ve kişiliğe tapınma gibi ilkel bir davranışı destekleyecek bir güç yaratacaktır. Böylelikle, devletin söz sahibi olduğu alanlar yalnızca süreçlerle ilişkiler çerçevesi içinde kalmaz, bilimle felsefeyle ve sanatla ilgili süreçleri de kapsar. Felsefeyle bilim bir zamanlar dinbilimin yardımcısı olmalarına karşın şimdi tümüyle siyasetin yardımcısı durumuna gelmişlerdir.

Kişiliğe tapınma gibi bütün başka yabancılaşma biçimleri de durumların yarattığı rastlantılar olmaktan çok bir çeşit sosyalizm anlayışına dayanan belirli bir yapının ortaya çıkardığı şeylerdir. Bu anlayışa göre sosyalizm, bütün toplumsal hayat alanlarının devlet (1) içinde soğuruluşudur. Stalinci kuram ve uygulamayla “tamamlanmış sosyalizm” sayı içinde devlet mülkiyeti ile devletin söz hakkına insanın üzerinde bir yer verilince bu kavram en yüksek noktasına ulaştı.

Bürokrasi ve teknokrasiye karşı bu aşırı ideolojik tutkunluk son derece yabancılaşmış bir kuramsal

ilke getirdi. Bu süreç içinde birçok olgular gözden kaçırılmıştı. Birincisi, siyasal kuruluşlara bu denli yetki vermek uygulamada işçilerle aydınların gerçek özgürlüğünün kaçınılmaz olarak azalacağı anlamına geliyordu. İkincisi, burjuva toplumunun yabancılaşmış biçimlerinin daha da güçlenip gelişmesi sosyalist toplumun bir özelliği olamaz. Üçüncüsü, bu yabancılaşmış biçimlerin ortadan kalkması, eski yetke çeşitlerine ve sosyalizme önceki düzenden kalıtımla geçen zorbalığa, son verecek yeni ilişkilerin yaratılmasını saklar. Dördüncüsü, sosyalizm çalışan insanı, kendi hayatını düzenlemede ve ona bir yön vermede, daha çok etkili kılacak olan bu yeni ilişkilerin gelişimidir.

Böylece “tamamlanmış sosyalizm” görüşü çelişik bir niteleyicidir; çünkü sürekli bir dönüşüm içinde bulunan hiçbir şey tamamlanamaz. Yukarda sözü geçen nedenlerden ötürü eski siyasal biçimlerin (devlet, parti, bürokrasi) üzerine yeni şeyler kurma olanağı yoktur; ama eskilerin hepsi hemen ortadan kaldırılamadığı için, yeni biçimler kurmak da olanaksızdır. Başka bir deyişle, sosyalizm, içinde bu karşıt süreçlerin geliştiği bir ön evredir, özlenen özellikte yeni biçimlerin baskın çıkmasıyla da bu evrenin aşılmış olduğu anlaşılır.

Yabancılaşma sorunu böylelikle sosyalizm için kaçınılmaz ve tarihsel bir önem taşır; çünkü edimsel deneyler sosyalizm içinde yabancılaşmanın birçok bozucu yönlerinin barınabileceğini gösterdiği gibi, sosyalizm de varlığını çeşitli yabancılaşma biçimlerini temsil eden toplumsal biçimler temeli üzerinde sürdürmek zorundadır. Ayrıca, şimdi göreceğimiz gibi, çağdaş toplumun ekonomik ve kültürel gelişim düzeyi, sosyalizmin bir anda silkip atamayacağı çeşitli yabancılaşma biçimleri doğurmaktadır. Sosyalizmin dünya sahnesine çıkışı bütün kötülükleri iyiyeye götüren, bir çırpıda tüm insan sorunlarını çözen büyümlü bir değneğin bulunması demek değildir.

Bizim en büyük isteğimiz insanın kurtuluşuna daha elle tutulur bir biçimde katkıda bulunmaksa, yani çeşitli yabancılaşma biçimlerini yok etmekse, sosyalizm en büyük ağırlığı insana vermek zorundadır ve kişiliğin serbest bırakılması, hem kuramda hem uygulamada, toplumsal özgürlüğün ön koşulu olarak düşünülmelidir. Bu ekonomik süreç içinde, uğraşını, kültürünü, eğitimini, toplumsal hayatın bütün başka yanlarını ve kendini yönetme hakkını çalışan insana veren sürekli bir toplumsal ilişkiler düzeni yaratmak anlamına gelir. Politik ögenin saltıklığının karşıtı, toplumun yalnız siyasal kesitinin değil de, bütünü- nün gücünü üstün kılmaktır. Toplumsal yönetimin

bir başka yönü de (işçi konseyleri ve başka konseyler) devletin insanlar üzerinde bir güç olarak zayıflaması ve yok olmasıdır. (2) Bütün bu olgulara ya da sosyalizmin yabancılaşmış bir toplumdan yabancılaşmamış bir topluma büyümlü bir atlayış olmadığına gözümüzü kapayamayız; tersine o da belirli yabancılaşma biçimleri taşıyan tarihsel bir süreçtir; ama sosyalizmin tarihsel görevi ve öneminin yabancılaşmayı artırmak değil de, üstesinden gelmek olduğuna da kimse yan çizemez.

Çağdaş insanlık gelişimi açısından, belirli ülkelere bakmazsak, sosyalizm de sıralamalı (hierarchical) bir toplumdur. Bu koşul ve sosyalizmin içinde geliştiği biçim düşünülürse, bürokrasinin sürekli olarak sosyalizme eşlik ettiği görülür. Bütün yaşama çevrelerindeki belirli aşama sıralarının hepsi, kural olarak, daha aşağı düzeydekilere oranla daha bağımsız olma uğraşı içindedirler. Bu da gene, yeni yabancılaşma biçimleri yaratma sürecine karşı sosyalizmin savaş verip baskın çıkması gerektiğini gösterir. Sosyalizm de işte böylece içindeki özyönetim (*selfmanagement*) biçimlerinin dural ve bürokratik eğilimlere karşı çıktığı bir süreçtir. Bu tek yanlı, çatışmalardan arınmış bir süreç değil, diyalektik ve çelişkili bir süreçtir. Başka bir deyişle, sosyalizmin içinde geliştiği siyasal biçimler aslında yabancılaşmanın belirli biçimleridir ve bunlar ancak kendilerini ortadan kaldırma eğilimi gösterirlerse tam anlamıyla olumlu ve tarihsel bakımdan ilerici olurlar.

Çelişik görünse de, sosyalist güçler yabancılaşmadan kurtulma sürecini, yabancılaşmamış biçimlerin yanı sıra, çeşitli yabancılaşma biçimlerinin de yardımıyla yürütürler. Bu, eşsiz, bütünüyle yepyeni, özgün, tam anlamıyla insancıl bir süreç ve kendine özgü bir tarihsel görevdir. Geçmişteki bütün yetkelerin kendilerini saltık ve sonsuz kılma çabalarına karşın sosyalist güçlerin bütün çabası kendilerini yok etme doğrultusundadır.

Bu felsefi sosyolojik görüş açısından sosyalizm daha önceki yabancılaşma biçimlerini ortadan kaldıran bir süreçtir.

Sosyalizm, şimdiye değin az gelişmiş ülkelerde ortaya çıkmıştır ve bu nedenden ötürü üretimin çoğaltılması ve endüstri gelişmesi onun başlıca ödeviymiş gibi görünmüştür. Bu, o ülkelerdeki sorunların yalnızca bir tek yönüdür, gündelik bir sıkıntı ve gerçekliktir; ama bunlara çözüm getirilmedikçe insan ilişkilerinin daha yüksek düzeydeki biçimleri elde edilemez. Ancak bu sorun özgül olarak sosyalist bir sorun değildir; çünkü üretimin çoğaltılması aynı za-

manda kapitalizmin de bir sorunudur. Sosyalizmin en can alıcı sorunu toplumsal ilişkiler alanındadır.

Ekonomik ve kültürel öğelerin önemini azımsamadan, bu tür tedbirler (üretimin yükseltilmesi, endüstri gelişimi) insanın kendi özyönetimi anlamında köklü toplumsal dönüşümlerle birlikte yürütülmezse tarihsel yerini bulamaz.

Gelişimin başlangıç evrelerindeki ulusal ve evrensel durumların karmaşıklığı düşünülünce, bu özyönetim biçimleri bile, aslında yabancılaşmamış yapılarına karşın, kendi başlarına saltık değildirler. Tıpkı siyasal biçimlerin kendi içlerinde bürokrasiyi geliştirmeleri ve siyasal güç kazanma yönsemeleri gibi, yöreselcilikle particiliğin çeşitli biçimleri de (bunlar da yabancılaşma biçimleridir) özyönetim alanında bu yolda gelişebilirler. İşte bu nedenden ötürü, sosyalizmin en ilerici güçlerinin etkinlikleri hem bürokrasiyi, hem yöreciliği, hem de başka bozuklukları alt etme yönünde olmalıdır. Nerede olursa olsun sosyalist parti ve birliklerin çabalarındaki en temel özellik bu olmalıdır.

Çağdaş gelişmiş toplumlarınkine benzer bir yabancılaşma sosyalist toplumun toplumsal hayatının çeşitli alanlarında varlığını sürdürür. Sosyalizm, daha meta üretimini önleyememiştir; böylelikle para, pazar gibi insanlığın bu ekonomi ve, kültür düzeyine özgü fetişler de ister istemez ortadan kalkmamıştır. Her ne kadar sosyalist devletin ya da toplumun işe daha sıkı karışma ve böyle bir durumdan doğan çeşitli bozulmaları önleme olanağı varsa da pazarla paranın karanlık gücü, statükonun aşama sıralaması, çağdaş insanın tutarsız yapısı üzerinde yabancılaştırıcı bir etki yaratacaktır. Bencilik, kişiliğin resmi ve özel olarak ikiye bölünmesi ve çeşitli ahlaki sapmalar, sosyalizmde yabancılaşmanın çeşitli belirişlerinden başka bir şey değildir. Homo duplex, çağdaş uygarlığa özgü bu görünüşü, sosyalist düzende de bir sorun olmaktan kurtulamamıştır. Yaşama biçimi olarak dışsal, yüzeysel ve geçici ayrıcalıklar ya da başka küçük hesaplar sosyalist dönemde de etkindirler. Geçmişin olumsuz özelliklerini kalıtım yoluyla yüklenen ve böylelikle de tutarsız olan çağdaş insanın yapısı ve genel görünüşü bugün de birçok yönden ilkel kalmıştır. Kendi kendilerinde gerçek bir doyum bulamamak ya da sosyalizmle ilgili yaratıcı ilişkilerinde başarısızlığa uğramak birçok insanı kendinden kaçmaya zorlar. Bu tür insanlar en önemli doyumunu kendi kişilikleriyle toplumlarının asal sorunlarında aramaktansa dış dünyada ve rastlantısal olanda aramayı yeğ tutmuşlardır.

Sosyalizmin bir başka sorunu da, uzmanlaşmanın sivrilişine ve iş bölümüne yol açan, böylelikle de işçileri tekdüzeli, sıkıcı ve yaratıcılıktan uzak olan işlerine yabancılaştıran çağdaş endüstri üretimidir. Elbette başka düzenlerde olduğu gibi sosyalizmde de bu durumu hafifletmek için çeşitli yatıştırıcı ilaçlar kullanılacaktır. Ne var ki, tarihsel çözüm yolunu bu yatıştırıcılarda değil, sosyalizmi, emeğin örgütlenmesinde, yani genel olarak toplumsal ilişkilerde, yeni bir tarihsel düzen olarak niteleyen ölçülerde aramalıdır. Emeğin örgütlenmesine, plânlamaya ve artıkemeyin dağılımına işçinin katılmasını önleyen ilişkilerin ortadan kaldırılması, çağdaş toplumun bu temel sorununun çözümü için kaçınılmaz bir durumdur. Ama öz yönetim çalışan insan yönünden ücret-emek ilişkisini, insanı bir araç durumuna getiren o ilişkiyi, ortadan kaldıran bir süreç olarak başlar. Tüm değerlerin aşama sıralaması, çalışan insandaki dönüşümle birlikte birer araç olmaktan çıkıp toplumda etkin öğeler durumuna gelir.

Ama tek başına bu öğe de sorunu çözmeye yeterli değildir. İnsanın özyönetiminin merkez olduğu toplumu yaratma ve insan varlığının siyasal biçimlerini geride bırakma süreciyle eşzamanlı olarak üretici güçlerin (bu arada insanın) yapısı da değişmelidir. Otomasyon ve çağdaş bilimin başarılarının açtığı çevrenle birlikte iş gücünün kısaltılışı ve sonunda şimdiki iş bölümünün gövde ve zihin çalışması olarak ayrılması, toplumsal ilişkilerin dönüşümüyle, aynı zamanda insanın özgürlük alanını da genişletecektir.

Gene de bu boş zaman yaratıcı bir biçimde kullanılabaksa bir ön koşulun daha göz önünde bulundurulması gerekiyor. Yeni, çok yönlü kültürlü, eleştirici gücü ve tarihsel sorumluluğu olan bir kişiliğe gereksinme vardır, tarihle bir olma duygusunu hiçbir yabancılaşma biçimi ya da aracı gereksinmeden elde eden, aile, kabile ya da ulus çevrenleriyle kısıtlanmamış bir kişilik. Demek ki sosyalizmin, bütün bu dönüşüm dönemi yeni bir kişilik yaratma dönemidir, ki insan tarihin kendi yarattığı olduğunun bilincine varsın, böylelikle de kendi varlığını ya da varoluş nedenini açıklamak için üstün bir güce başvurmak zorunda kalmayın.

Özetlemek için, yabancılaşmanın burjuva toplumunun bir sorunu olmadığını çünkü bu toplumun yabancılaşmış bir toplum olarak var olabileceğini bir daha söyleyebiliriz. Sosyalizm ise ancak yabancılaşmayı yenmek ve yok etmek koşuluyla var olup gelişebileceği için, yabancılaşma sosyalizmin başlıca sorunu durumundadır.

Notlar:

- 1.Devlet derken belirli bir sınıfın ya da grubun güçlerinin başkaları üzerinde yetke sağlamasına yarayan örgütsel bir düzene ve aygıtı işaret ederek sözcüğü Marx'çı anlamda kullanıyoruz. Bunun dışında, devlet kavramında başka öğeler de vardır.
2. Yugoslav deyim düzeyinde bu yönetim biçimlerine özyönetim (*selfmanagement*) denmektedir ve bunlar Yugoslav toplumunun kendine özgü özelliklerini yansıtmaktadırlar. "Devlet"in yok olması sorununa değin tartışmaların çokluğu, sorunun özünün anlaşılmadığını göstermeye yarar. Devlet ekonomi ve kültür alanında birtakım yabancılaşma biçimlerinin ortadan kalkmasına yol

açan çok belirgin işlevlere ilişkin olarak "ortadan kalkabilir". Ne var ki, bununla birlikte hiçbir sosyalist toplum uluslararası düşmanlıklar son bulmadıkça silahlı kuvvetlerini kaldıramaz. Böylelikle, sosyalizm birlikte yaşamının ve genel bir silâhsızlanmanın öncü koludur. Çünkü, bu tarihsel olarak yanlış düşen şeyi (ordu besleme) ortadan kaldırmak insanın kendi gelişimi içinde çok büyük bir adım attığı anlamını taşıyacaktır.

3. Burada işaret edebilirim ki Yugoslavya'da da sosyalizm tıpkı bu biçimde gelişmiştir ve işçilerle özyönetimi esas olarak alma konusunda birçok tarihsel deney şimdiden elde edilmiş durumdadır.

Bu yazı Yeni Dergi'nin 71. sayısından alınmıştır.



SAVAŞ VE SOYKIRIM: SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

YAZAR: SHAW MARTIN

ÇEVİREN: SELENCE TÜMTÜRK



Soykırım üzerine yapılan çalışmalar, genelde sosyolojik yaklaşımlardan ziyade hukuki ve tarihsel bakış açılarıyla şekillendirilmiştir. Raphael Lemkin'in ve Birleşmiş Milletler Sözleşmesi'nin hazırlayıcılarının önde gelen çabaları sayesinde hukuk, suçun tanınmasını sağlamış, Eski Yugoslavya ve Ruanda için uluslararası ceza mahkemelerinin çalışmalarında son dönemde yapılmış soykırımların tanınmasına yönelik ilerleme kaydetmeye devam etmiştir. Tarihsel çalışmalar, soykırım araştırmalarının büyük çoğunluğunu gün yüzüne çıkarmış ve bilgi birikimimizin temellerini oluşturmuştur. Ancak hukuk, soykırımı sıkça çok yakından bağlantılı olduğu "insanlık suçu" ve "savaş suçları" klasmanlarından ayırarak ve açıklama yerine bireysel cezai sorumlulukla alakadar olarak çok dar bir odak noktası oluşturur. Tarihsel çalışmalar da, zaman ve mekan ayrımında "soykırım" olarak kolektif aktörler tarafından bir dizi eylem tanımlamamıza neden olan ortaklıklar yerine, bazı olayların özelliğini vurgulama eğilimindedir.

Nitekim, tarihsel çalışmaların büyük çoğunluğu, diğer soykırımlarla olan ortaklığının tarihçiler tarafından sıkça sorgulandığı bir olay olan Holokost'u ele almaktadır.

Bu nedenle soykırım üzerine yapılan çalışmalar, bunun bir tür sosyal eylem ve sosyal ilişki olduğunu açıkça belirten bir sosyolojik çerçeve gerektirir ve diğer sosyal eylem ve yapı türleri ile olan tipik bağlantılarını açıklar. Son çıkan kitaplarda (Shaw 2003 ve 2006), bu iki merkezi ve birbiriyle ilişkili soruyu anlamaya yönelik bir çerçeveyi özetledim. Benim yaklaşımım, soykırımı savaşla yakından ilişkilendiriyor ve bu da bu makalenin başlıca odak noktası olan bu bağlantıdır.

Savaş ve Soykırım Arasındaki Bağlantı Kaybı

Soykırımın ilk olarak savaş bağlamında kabul edildiği açıktır. Kelime, ilk kez Lemkin tarafından *Axis Rule in Occupied Europe* (1944) adlı kitabında, sivil-

lere yapılan zulümleri tanımlamak için kullanılmıştır. Kendisinin de tanımladığı gibi, soykırım, işgal altındaki çeşitli halklar arasında “ulusun bütün unsurlarına yoğunlaşmış ve düzenlenmiş bir saldırı” idi. Soykırım, savaş bağlamında ortaya çıkan, ancak esasında “meşru savaşa karşı olan savaşa” yönelik bir kampanyaydı:



Nuremberg, Almanya, 1945

Soykırım, savaşın tebaaya ve sivillere değil, egemenlere ve ordulara yönelik olduğunu savunan doktrinin antitezidir. Uygar toplumdaki modern uygulamasında bu doktrin, savaşın devletlere ve silahlı kuvvetlere karşı yapıldığı ve halka yönelik olmadığı anlamına gelir. Antik çağlarda ve Ortaçağ'da meydana gelen imha savaşlarından sonra, “ordu ve devletlere karşı yürütülen faaliyetlerle sınırlı savaşlar” kavramının oturabilmesi için uygar toplumun uzun bir evrim sürecinden geçmesi gerekiyordu. (Lemkin, 1944:80)

Bu son derece önemli beyan, soykırımı savaştan ayrı bir suç eylemi olarak tanımlamanın hala “uygar” ve “uygarlaşmamış” savaşlar arasındaki modern ayrıma bağlı oluşuna nokta atışı yapmıştır. Sadece bir yandaki “egemenler ve ordular” ile diğer yandaki “tebaa ve siviller” arasında ayrım yapılarak soykırım, savaştan farklı kılınabilir. Soykırım, daha geleneksel savaş

bağlamının dışındaki “barış zamanında”, en azından istisnai olarak ortaya çıkabilecek *sui generis* bir suç olarak tanımlanmalıysa da, aslında tarihi “imha savaşları”nın yeni, modern bir biçimi idi. İçerik ve anlam açısından soykırımı savaş ile ilişkilendiren bu bağlantılar, fikrin ilk hukuki kullanımlarının merkezinde kaldı. Ancak soykırım, saldırgan bir savaş bağlamında gerçekleştiğinden, Birleşmiş Milletler Nürnberg’de Nazi liderlerini yargılama yetkisine sahip olduğunu düşünüyordu. Yine de, soykırımı en büyük uluslararası suç olarak niteleyen sonraki tanımda BM, onu savaştan ayırdı. Dolayısıyla, 11 Aralık 1946’da oybirliği ile kabul edilen Genel Kurul’un 96 (I) sayılı kararı, soykırımı “bütün insanlık gruplarının varoluş hakkının reddi” olarak tanımladı; “zira cinayet, ferdi olarak insanların yaşama hakkının inkar edilmesidir.” William Schabas’ın (2000: 46) yorumladığı gibi, bu formülasyon “soykırım ile silahlı çatışma arasındaki herhangi bir bağ”ı ortadan kaldırdı; bu, onun için “Nürnberg içtihadının talih-siz mirası” idi. Gelgelelim, bunun hayırlı bir hareket olup olmadığını sorgulamak için bir neden var. Soykırım ile meşru savaş arasındaki temel farklılığının ve sivil nüfusa yönelik yapılan buna benzer kasıtlı bir saldırının ve başka türlü meşru savaş sırasında sivillere ya da askerlere karşı işlenen suçların arasındaki farkın vurgulanması kesinlikle önemli olmakla birlikte, bu formülasyonlar 1948 Soykırım Sözleşmesi’nde neticelenerek, bu tarz farklı eylem türleri arasındaki derin bağların anlaşılmasını da azalttı.

Bağlam ve Nedensellik Bağlantıları

Bu bağlantılar bağlam ve dolayısıyla nedensellik olarak tanımlanabilir; aynı zamanda, daha derinden, anlam demektir. Soykırımın savaşla bağlamlaştırılması, tarihi çalışmaların çoğunda kendini gösterir. Nazizmle başlayan bu soykırım hareketinin, savaş tecrübesi ve militarist ideoloji tarafından özünde ne kadar tanımlandığı aşikardır. Sokak çatışmaları yaşadıkları ilk günlerinden itibaren Nazi partisi, komünistler, Yahudiler ve homoseksüeller gibi siyasi ve sosyal grupları devasa bir jeopolitik komplo ile bağlantılı olarak “yok edilecek” düşmanlar olarak tanımladı. Soykırım politikaları, Nazi rejiminin Alman toplumu üzerindeki hakimiyetini güçlendirmeyle başlamış olsa da, kanlı süreç, Almanya’nın saldırgan savaşa girmesiyle başlamış oldu. Savaşın başlamasıyla birlikte rejim, mücadele için daha büyük önem arz eden diğer insanlara hastanelerde yer açmak adına engelli vatandaşlarının hayatlarını soğukkanlı bir şekilde sona erdirmeye başladı. Yine savaşla beraber Nazizm, aşağılık olarak görmekte olduğu Polonyalıları ve onlarla birlikte Avrupa’daki

en büyük Yahudi nüfusunu zapt etti. Saldırı ve geniş askeri hareketler kisvesi altında kadim uygarlıkları yok etmek, Polonyalıları doğuya, Yahudileri gettolara sürmek mümkündü. Savaşın Sovyetler Birliği'nin istilasıyla daha da şiddetlenmesinden sonra, Nazi politikasının yönü; komünistler, Çingeneler ve bilhassa Yahudilerden oluşan düşmanlarının fiziksel varlığının yok edilmesi doğrultusunda ilerledi.

Benzer bağlamlar, diğer büyük soykırımlarda da geçerlidir. İkinci Dünya Savaşı'nda Sovyet rejimi, Çeçenleri ve Volga Almanlarını potansiyel birer Nazi müttefiği olarak görerek yok etti. Kızıl Kmerler, ABD destekli Lon Nol rejimine karşı açtıkları savaşı, etnik ve ulusal azınlıkların yanı sıra şehirli ve eğitilmiş kesime de uyguladıkları soykırımın ilk aşamasını tamamlayarak noktaladı. Yakın geçmişte Sırp milliyetçileri, Hırvat ve Bosnalı Müslüman halkları yok etmek suretiyle Eski Yugoslavya'da savaş açtı. Ruandalı Hutu milliyetçileri, rejimleri Ruanda Yurtseverler Birliği'nin imzasını taşıyan başarılı silahlı saldırılarla karşı karşıya kalırken, muhalefete ve Tutsi halkına yönelik soykırım başlattı. Sırbistan, Kosova Kurtuluş Ordusu saldırılarına ve özellikle de NATO tarafından gerçekleştirilen bombardımana karşılık olarak, Kosovalı Arnavut halkına soykırım operasyonu düzenledi.

Bu örnekler ve diğerleri, soykırım ile savaş arasındaki yakın bağlantı fikrini destekler niteliktedir. Soykırımlar geleneksel savaş bağlamının dışında ortaya çıkmaktadır; ancak bunlar, Stalin dönemi Rusya'sında ve Mao rejimindeki Çin'de köylülere ve ulusal azınlıklara karşı yürütülen kampanyalar gibi, militarist rejimler tarafından yönlendirilme eğilimindedir. Bu rejimlerin yakın tarihte gerçekleşen iç savaş geçmişleri vardı ve silahlı düşmanlar biçimindeki sosyal gruplarla karşılaştılar. Bununla birlikte, bu örnekler "savaş"ın soykırımın başlı başına bir sebebi olduğuna dair bir fikre dikkat çekiyor; savaş zamanındaki birçok soykırım vakası, bazı savaşların neden soykırımlara tanıklık ettiğini, neden bazı tarafların soykırım yaptığını ve diğerlerinin yapmadığını bizlere anlatmıyor. Bu çok sayıdaki vakanın yaptığı şey, soykırımı savaştan, kavramsal veya nedensel olarak, kesin bir şekilde ayırmaya çalışan yanlış anlamamanın altını çizmek ve bu bağların merkezîyetine işaret etmektir.

Anlam Bağlantıları

Sebepler olan "savaş"ın kendisi değilse de, soykırımın gerçekleşmesinde savaş fikirleri önemlidir. Örgütlü, silahlı bir kolektif aktör, bir sosyal grup ya da topluluğu düşman olarak, yalnızca siyasi değil, aynı

zamanda askeri anlamda yok edilmesi gereken bir düşman olarak benimsediğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla, Lemkin'in gayrimeşru bir savaş olarak erken dönem soykırım formülasyonu ile savaş ve soykırım tanımlarında yıkımın ortak unsurunun önemi devam etmektedir. Savaş, Clausewitz'i takiben, silahlı bir düşmanın gücünün ve direnme arzusunun, silahlı bir aktör tarafından yok edilmesidir. Soykırım, silahlı bir aktör tarafından silahsız bir sosyal grubun gücünün ve direnme arzusunun yok edilmesidir. Nitekim, sınırları savaş hukuku, felsefesi ve kuramından yararlanılarak çizilmiş olan soykırım ayırımında, silahlı ve silahsız (siviller), teşkilatlı ve teşkilatsız askeri güç ve de sosyal ve kültürel güç arasındaki ayrımları anlamak önemlidir. Her seferinde farklı türde aktörler tarafından yürütülmesi dışında, eylem olarak soykırım savaşa çok benzer bir şeydir, ancak "normal" savaşta karşıt aktörler teşkilatlı askeri tipidir. Oysa savaş, sadece bir aktörün diğerine yaptığı bir şey değildir, bu yüzden soykırım, silahlı ve silahsız aktörler arasındaki ilişkileri de kapsar. Soykırım çoğu zaman "faillerin mağdurlara yaptıkları" gibi düşünülür, ancak ne kadar eşitsiz ve çarpıtılmış olsa da aslında bir sosyal çatışma biçimidir, böylece faillerin, mağdurların (ya da tam tersi) tepkilerini hesaba katmaları gerekir. "Çaresiz" kurbanların zihninde ya da vekiller vasıtasıyla, hiçbir direniş olmadan gerçekleşen soykırım fikri absürttür, soykırımın "tek taraflı" karakterinin bir *reductio ad absurdum* [olmayana ergi]'udur.

Değişen Savaş Yapıları ve Çağdaş Soykırım

Savaş fikrini -çok önemli farklılıklarla- soykırım eylemi ve çatışma biçimleriyle ilişkilendirebilirsek, farklı dönemlerde belirli savaş biçimlerinin soykırım olasılığı oluşturma yollarını keşfetmemiz gerekir. Soykırımın anlamından nedenselliğine doğru ilerlerken, savaşın yapıları merkezi olacaktır. En militarize rejimler dışında -hatta sıkça onlarda bile- bir sosyal grubun operasyonel biçimde yok edilmesi nadiren gerçekleşir ya da en azından fail devlet veya hareket büyük bir silahlı çatışmaya kalkışana kadar, en uç aşamalara ulaşmaz. Geleneksel ya da parti/hareket temelli silahlı kuvvetlerin seferber edildiği ve şiddet uyguladığı yerlerde, onları sivillere karşı yeniden yönlendirmek daha kolaydır. Bu, elbette, tarihsel olarak, modern topyekûn savaşların on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılda toplumların geniş çaplı fiziksel, ekonomik, sosyal, kültürel ve ideolojik seferberlikleri ve özellikle de kolaylaştırılmış soykırım ile gelişme gösterdiğini öne sürmektedir. Lemkin'in belirttiği gibi, bir "imha savaşı" fikrinin tarihsel öncülleri olsa da, modern soykırım,

modern savaşın bir ürünüdür. Tüm savaşlarda taraflar soykırım uygulamamış olsa da, tüm nüfusun seferber edilmesinin yine bu nüfusun hedef haline gelmesine sebep olan savaşın ortak yapısı, soykırımcı devletlerin ve hareketlerin ideolojilerinde belli başlı sivil toplulukları “düşman” olarak benimsemelerini kolaylaştırmaktadır.

Yirminci yüzyıl savaşlarının bu önemli yapısal özelliğini teşhis etmek, doğal olarak, savaşın değişmesiyle birlikte soykırım kalıplarının da değiştirilip değiştirilmediğinin ve nasıl değiştirildiğinin sorulmasına yol açar. Gelişmiş sanayi devletlerinde topyekûn savaş seferberliğinin azalması, uluslararası sistemde büyük devletler arasındaki savaşın kendisi, aynı zamanda klasik totaliter devletlerin ortadan kalkması; her biri, büyük ölçekli, aşırı ideolojik ve çok hedefli soykırımlardaki düşüşle ilişkili görünüyor. Öte yandan, eski imparatorlukların çok sayıda ulus-devlete bölünmesi, çoktandır devam eden etnik homojenleşme eğiliminin uzantısı ile ilişkilendirilmiştir, böylece soykırım sürgünü (genellikle üstü kapalı şekilde “etnik temizlik” adıyla tanınır), aslında daha da yaygın hale gelmiştir. Küresel gözetim savaşının ortaya çıkışı (Shaw 2005:Bölüm 3), yerel devletlerin ve silahlı hareketlerin faaliyetlerinin geniş çaplı uluslararası politik, hukuki ve medya gözetiminde olması gerektiği anlamına gelir, ancak şimdiye kadar bu durum soykırım için herhangi bir engel olmaktan ziyade, soykırımcı politik güçler tarafından yeni manipülasyon ve inkar eylemlerini teşvik edici olmuştur. Örneğin, küresel düzende seçmen demokrasisinin normalleştirilmesi, rejimler seçmenlerini homojenleştirmeye çalıştığı için, kanlı bir sürgün için teşvik

oluşturmuştur. Benzer şekilde, silahsız nüfusa karşı uygulanan dikkat çekici terörist zulümlerin küresel medya etkisi, nispeten zayıf silahlı ağların, sivilleri asıl hedef haline getirmelerinde teşvik edici olmuştur; böylece çağdaş gerilla savaş biçimlerini gitgide soykırım yönüne doğru itmiştir.

Sonuç

Bu nedenle, sosyal teori tarafından bilgiye dayanan soykırım yaklaşımım, soykırımı çoğunlukla daha genelleştirilmiş, daha geleneksel savaş bağlamlarında yer alan silahsız düşmanlardan ziyade, sivil toplumsal gruplara karşı açılan savaşın gayrimeşru bir biçimi olarak yorumluyor. Bir kez başlatılan soykırımın, genellikle soykırım muhalifi askeri eylem tarafından durdurulması gerektiği doğru olsa da, soykırımı önlemeye yönelik daha derin politikaların, küresel toplumdaki savaş olasılıklarını azaltmaya yönelik politikalarla yakından bağlantılı olması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

**Sui generis*: Kendine özgü.

Kaynaklar

- Lemkin, R., 1944, Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress, Washington: Carnegie Endowment for International Peace, Department of International Law.
- Schabas, W., 2000, Genocide in International Law, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaw, M., 2003, War and Genocide, Cambridge: Polity.
- Shaw, M., 2005, The New Western Way of War, Cambridge: Polity.
- Shaw, M., 2007, What Is Genocide?, Cambridge: Polity.
- İngilizce orijinali:** Martin, S. “War and Genocide: A Sociological Approach”. *sciencespo.fr*, 4 Kasım 2007.



JACQUES LACAN VE EKŞİĞİN EKŞİĞİ

YAZAR: CONNER HABIB

ÇEVİREN: JÜLİDE YAPICI



“Hiçbiri evreni size getirmiyorsa
kaç tane sevgilinin olduğunun ne önemi var?”
– Jacques Lacan (1901-1981)

Size Fransız psikanalist Jacques Lacan’ı tanıtmak için fizikle ilgili hoş ve şaşırtıcı, kısa ve çelişkili anekdotları kullanmama izin verin.

Bir fizikçi olan Neils Bohr, bir keresinde, “Kuantum teorisi karşısında şok olmayan kişi, bu teoriyi anlamamıştır” demişti. Richard Feynman’ın bu konudaki fikri ise şöyle: “Eğer kuantum mekaniğini anladığınızı düşünüyorsanız kuantum mekaniğini anlamıyorsunuzdur.”

Lacan’ı anladığınızı düşünüyorsanız, Lacan’ı anlamıyorsunuz.

Bu iyi haber.

Onu anlamanın güçlü şoku sizi bekliyor.

Jacques Lacan, asık bir surat, tepesinde gümüş renkli saçlar. Bir tür... muammanın ifadesi mi bu? Kabul lenmenin mi? Her zaman yüzünde olan o ifade ne? Fransa’da doğdu, psikanaliz üzerine deneyim kazandı. Freud’dan, hatta Salvador Dali ve James Joyce’dan

da esinlendi. Psikanalizin bilim olarak düşünülmesi gerektiği konusunda, ancak aynı zamanda bilimin de son derece kuşku uyandırıcı olduğu konusunda kararlıydı. Çok miktarda dersler vermiş ve psikotik hastaları tedavi etmiştir (hastalar psikanaliz dilinde “analizan” olarak adlandırılırlar). O, hepsi kendini anladıklardan emin olan, aleyhte konuşan kimseler, destekçileri ve kendine benzeşen arkadaşları tarafından sürekli olarak ayrıntılarıyla anlatıldı ve anlatılmaya devam ediliyor. Lacan, her ne kadar topluluk psikolojisine hiçbir surette etki etmemiş olsa da bu dizideki diğer düşünürlerin aksine, ABD’deki popülerlik dalgalarının keyfini sürdü. Şu anda üniversitelerde yeniden bir canlanma içinde, beceriksizce herhangi keyfi bir öyküye dönüştürülüyor. An itibarıyla, herhangi bir yerde, herhangi bir cümleye “Jacques Lacan diyor ki...” ile başlayan herhangi bir öğrenci vardır. Sanat tarihçisi ve feminist Camille Paglia, Lacan’ın çalışmalarının yüzeysel –kendi deyimiyle “aptalca”– istismarına karşı (haklı olarak) uyarıda bulunuyordu. Lacan’ın arkadaşı Noam Chomsky (hatalı bir şekilde) Lacan’ı anlaşılmasız ve edimsel bir

“şarlatan” olarak yaftalamıştı.

“Şarlatan” yerine, oyuncu kafi.

Bazı Yerli Amerikan manevi geleneklerinin Coyote ya da Crow’u gibi (ve daha ziyade bir Warner Brothers çizgi film karakteri gibi) Lacan ortaya çıkar, dünyanın karmaşasını görür, anlar ve zorluklara rağmen başarır. Marksist filozof Alain Badiou “Lacan, bozukluğun mükemmel bir düşünürü” diyor. Lacan’ın yapıtları, içerdiği garip ifadeleriyle ve genel planlarıyla; (ondan etkilenen birçokları gibi) O’nun anlaşılmasız dil kullanmayı seçmesi nedeniyle değil, ancak kendi sağlam dürüstlüğünü korumak istemesi nedeniyle kafamızı karıştırmaktadır. “Ben mantıklı olmakla övünmedim. Tam tersi şekilde de değil.” diyor. Whitman’ın ünlü sözündeki abartma gibi, “Kendimle mi çelişiyorum? Tamam, kendimle çelişiyorum. Ben çok’um, çokluk içeriyorum.” Hayatının sonunda Lacan kendi kuramlarını başka türlü göstermeye çalışıyor. Üstelik, bir karikatür karakteri gibi: kendi pelerininin içine doğru gözden kayboluyor ya da Badiou’nun söylediği gibi Lacan “kendi varoluşunun düğümünü kendi kendine çözüyor”.

Lacan’ın zorluğunu nitelendirmek için çok fazla zaman harcıyormuşum gibi görünüyorsa, savunma amacıyla değildir. Çalışmalarının önemli bir ilkesini vurgulamaya çalışıyorum: başkalarını ya da dünyayı anlayamadığımızda bilmemekten rahatsızlık duyuyoruz ve ne kadar çok hayal kırıklığı hissediyoruz. Kabul edilmez, değil mi? İnsanların ne düşündüğünü ve bizden ne istediklerini bilmek istiyoruz; ailelerimiz, sevgililerimiz, terapistlerimiz, patronlarımız, hatta okuduğumuz yazarların bile. Bir yazarın yazdıklarını anlamazsak “saçmalık” olduklarını söylüyoruz ya da bir sevgilin istediğini anlamazsak onun “hercai” ya da “çılğın” olduğunu söylüyoruz. Anlamadığımız şeyleri, toplam anlayışa dayalı sahte bir jest ile reddediyoruz.

Buna karşı koymak için, Lacan hakkında kimin “doğru” olduğu üzerine zaman harcamıyorum (ve bu, bazı okuyucuların mutlaka işaret etmeye çalışacakları gibi, eğer ben kendim “doğru” isem çok fazla endişe etmemeyi de içerir). Onu, tüm dünyayı incelemek için ya da kendi konumuz olan cinsellik ve kültür için mükemmel bir kahraman olarak kabul etmeye gerek duymuyorum. Lacan, her şeyi bilmesi gereken birisi değildir.

O’nun yapıtı, daha ziyade, herhangi bir canlı organizma gibi, umutsuzca karmaşık ve açıkçası basit, yaşayan ve dinamik bir sistemdir. Bütün mesele burada, önünüzde hareket ediyor ve nefes alıyor ve ancak

hiçbir şekilde tam olarak ortaya çıkarmayacağınız karışıklıklar ve sırlarla dolu. Doğrusunu söylemek gerekirse onunla tam olarak yüzleşmek için kişinin zekice hareket etmesi gerekir. Daha ziyade şair ve bilim adamı Goethe’nin doğayla ilgili özlü sözü gibi daha çok «doğanın kendisi kadar esnek ve hareketli olmalıyız”. Bu durumda arzular kadar esnek olmalıyız.

Arzu söz konusu olduğunda, her şeyi sırasıyla ele almalıyız.

Lacan ve aslında genel olarak psikanaliz, en temel varsayımlarımızdan birine meydan okuyor: bilginin varlıkları olduğumuz varsayımına. Başka bir deyişle, bir şeyler öğreniriz, görüşümüzü değiştirir, büyürüz ve sonra başka şeyler öğreniriz. Herhangi bir bilgi parçası küçük bir koleksiyon objesi haline gelir. Onlardan yeterince toplayınca birdenbire kendi dünyanın gelişme gösterir.

Lacan buna karşı çıkar. Bilgi, düşündüğümüz şey değildir. Eleştirel kuramcı Todd McGowan’ın deyişiyle, psikanaliz “öznenin bilgi öznesi olmaktan ziyade arzusun öznesi” olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, arzular bizi yönlendiren şeylerdir. Eğer doğruysa bu, siyasi hareketler ve sosyal adalet eylemcileri için büyük bir sorun oluşturuyor. Bu, değişim ile ilgili görüşlerinin çok fazla iyimser olduğu anlamına geliyor. Bununla birlikte, üzerine odaklanılan sosyal adalet çalışması dünyadaki sıkıntılara dayanır, örtük mesaj şudur: Eğer kültür ve ekonomiyi bütünüyle düzenli hale getirebilseydik o zaman, her şey tamam olurdu! Bu, insanlığın merkezi olan bilgiye bağlı olacaktır, arzuya değil. Herkes dünyada “gerçekte neler olduğundan” haberdar olmaya ve yeni bilgilere karşı uyanık olsaydı dünya daha iyi olurdu.

Psikanalizin karşıt görüşü, insanların değişmek istediklerini söyleseler bile değişmek istemeyişleridir. Onların –kendileri ve başkaları için– yıkıcı davranışları, onlara arzulanıkları şeyleri verdiği için değişmek istemiyorlar. Ve konuları daha karmaşık hale getirmek için, Lacan’ın kelime oyunu “bilmek için en ufak bir arzu yoktur”. Herkesin dünya görüşünü, davranışlarını, mazeretlerini ve açıklamalarını olduğu gibi muhafaza etmekle ilgilidir. Arzu ve bilme birbiriyle çatışmaktadır.

Dahası, arzusu görüldüğü gibi değildir. Arzu, aktif bir örgütlenme ilkesidir. Arzunun nesnesinden önce vardır. Basitçe söylemek gerekirse, arzumuz her zaman içimizde vuku bulur; kişiliğimizi, dünya görüşümüzü ve davranışlarımızı düzenler. Odaklanacak

bir şey bulduğunda arzumuzu deneyimleriz. Yeni bir araba ya da büyük bir kol kası ya da bir onay sözcüğü olabilir. Arzu ettiğimiz şeyi elde ettiğimizde, hüsrana uğramış oluruz; çünkü arzu geliştirilemez. Hayalindeki mesleği edinerek kendini salt hüsrana uğramış bulan birisini muhtemelen tanıyorsunuzdur. Veya sonunda kendisi için mükemmel yeri bulacağına inanarak defalarca taşınan ve her defasında yeni bir “mükemmel” noktaya doğru sürüklenen birini. Cinsel deneyimler söz konusu olduğunda keyifli olabilirler; fakat cinsel deneyimlere dair kendi arzumuzu tatmin etmesini veya hissettiğimiz her şeyin aşk ve aşkın bir kendinden geçme olan kozmik bir çarpışma olmasını beklediğimizde ne kadar faydasız olduklarını düşünün.

Bir başka deyişle, bir kere istediğimizi elde ettiğimizde artık onu istemeyiz.

Veya bunun gerçekten de istediğimiz gibi olmadığını görürüz. Her şekilde de, düş kırıklığına uğrar ve tekrar araştırmaya koyuluruz.

Lacan için dünyayı değiştirmek; yalnızca bir eylem değil, aynı zamanda değişim, keşif veya benlik yaratımı gerektirir. Bu çalışma, kişinin arzusunun akışı ile hareket etmesini gerektirir. “Akış.” Arzu bir şey değil, bir devinimdir. Dolayısıyla, suyun kendisinden çok, hızla akan hareketini (ki hala neredeyse gözle seçilemez olsa da) görmeye çalışmak gibi olağanüstü bir kapasite gerektirir. Kişi kendi bilinçdışına bakmalıdır ve bu asla yalnız başına yapılamaz. Psikanalizin işlevi de budur.

Bu işi yapmak için kullanılan tek yöntem, sözcükleri dikkatle dinlemektir. Lacan’a göre, herkesin bilinçdışı bir dildir. Bu İngilizceden ya da görünürde kullandığımız kelimelerden ibaret değil —bu, bir dilin çağrışımları, imgeleri, bağıntıları, çekimleridir. Kullandığımız sözcükler, neler olup bittiğine dair, çok büyük ve bilinemez bir arazi üzerindeki trafik levhaları gibi bir tür göstergedir. Kelimeler anlama yetisinin yüzeyinde görünmeyen imgelerine, çağrışımlarına ve daha fazlasına işaret eder. Nitekim, meşhur “Freud-yen sürçme», analistin odaklandığı yanlışlıkla ortaya çıkan bir kelimedir. Lacancı analistler tekrarlanan kelimelere odaklanırlar. Örneğin, bir analiz edilen kişi “coerced” (zoraki iş yaptırılmış), “pressured” (baskı altına alınmış) ve “push into” (zorla itilmiş) demesi mümkün olduğu halde neden daima “forced” (mecbur bırakılmış) diyor ya da kulağa benzer gelen kelimeleri kullanıyor? Birileri defalarca “Yalnızca eşim tarafından duyulmak istiyorum!” dediği zaman ve kendilerini her zaman kulakları duyarsız sevgileri nezdinde hoşnutsuz buldukları zaman, belki de

“sadece incinmek istiyorum” derler mi?

Herkesin bilinçdışı tamamen bireyseldir ve bu nedenle farklı bir haritalama gerektirir. Örneğin “kedi” kelimesini okuduğunuzda, neden benim hayal ettiğim kediyi değil de kendi hayal ettiğiniz kediyi düşünmelisiniz? Sana neyi hayal ettiriyor? Peki onunla ilişkili tüm duygularınız ne olacak? Peki bu imgeyi ve bu hisleri nasıl tarif edersiniz? Bunlar için hangi kelimeleri kullanırdınız?

Burada cinsellik için kullandığımız tüm sözcüklerin yanı sıra bağlantılı erotik imgeler ve duygular üzerindeki etkilerini hayal edebilirsiniz.

İmgelerin ve duyguların bir kısmının ortaya çıkma nedeni, onların dışımızdaki kuvvetler tarafından yapılandırılmış olmasıdır. Örneğin bir şey isterken sıklıkla başkalarının bizden ne istediği hakkında düşünüyoruz. Bu insanları imgeliyoruz, bizimle aynı odada duruyor olsalar bile onların imgelerini zihnimizde oluşturuyoruz. Onların kendi arzularının ve taleplerinin ne olduğu bilmecesini çözüyoruz. Bizden ne istediklerini bilmek istiyoruz. Örneğin, “Onun gönlünü almamı istiyor, bu yüzden ona mağazadan bir şeyler almamı isteyip istemediğini sormalıyım” ya da “Her zaman kızgın olduğu için boyun eğmemi istiyor, fakat asla onun istediğini yapmayacağım!” şeklinde düşünüyoruz.

Lacan, kendi sorgulamasını orada bitirmez gerçi. O, insanların bunu veya şunu bizden istediğini düşündüğümüze dikkat çekiyor; çünkü dünyayı daha büyük bir Başka ile ilişkilendiriyoruz. İnaniyor olduğumuz şeylerin, dünyanın çok beğendiğimiz işleyişine giden yolda diğer insanların isteklerine bağlı olduğunu düşünüyoruz.

Evet, karmaşık!

Lacan’a göre her düşüncenin ayrıntısı, davranışın her bir tutumu kendine özgü gerçekliğe sahiptir. Bu O’nun bize karşılığını verdiği büyük bir iltifattır: Yaşantılarımız günlük değildir, hiç olmazsa bitip tükenmez. Kendimize ve güdülerimize bakıp düşünebiliriz, çok değil! Fakat Lacan’ın anlama yetisi aracılığıyla, değişken bir bütün, belirli bir yapıda ve katmanlı bir portre ortaya çıkıyor. O’nun Ulysses’teki, sıradan bir günün aynı zamanda her zaman bir bilinç efsanesinin destanı olduğunu ortaya koyan Joyce’la ilgilendiğine şüphe yok.

Biz arzu varlıklarıyız, bilgi değil.

Arzu bir şey değil, ancak bir var olma hareketidir.



Sözlerimiz kendi bilinçdışımızın ve arzumuzun işaretlerini verir.

Kullandığımız kelimeleri neden kullandığımızı bilmeyiz.

İçimizden ne geliyorsa onu istiyoruz; çünkü başkalarının bizden bunu beklediğini düşünüyoruz.

Ve biz başkalarını belirli bir şekilde düşünüyoruz; çünkü onları daha büyük bir Başka ile ilgili olarak imgeliyoruz.

Bunun anlamı, bir bakıma, kendi bilinçdışımızın beynimizin içinde bir yerlerde bulunan tamamen durağan bir nesne olmadığıdır. Buna karşılık, bizim başımıza gelen ve bizim aracılığıyla olan bir şeydir. O çılgınca cereyan eden karmaşa olaylarında, ne yapacağız? Bunu anlamaya çalışıyoruz.

Dünyayı mantıklı kılan düşünme biçimi, temel yarılsamamızdır. Paranoiddir.

Kendi yatak odasında oturan komplo teorisyeninin sıradan imgesini hayal edin. Ter içinde elbette, bir süre evden dışarı çıkamaz. Duvarında her çeşit fotoğraf var. Bir fotoğraf bir sonraki fotoğrafa, diğerine şeritlerle bağlantılı. Telefonu çalar; çünkü birisi onun peşindedir. Hükümet mi? Telefona cevap verdiğinde, sadece bir tele-pazarlamacı olduğu ortaya çıkar. Ancak bekleyin; tele-pazarlamacıların aslında bir tele-pazarlamacı rolündeki gizli bir ajan olduğunu biliyor. Bir dahaki sefere cevap vermeyecek; çünkü onu neden aradıklarını biliyor.

Hepimizin dünyayla karşılaşma şeklimiz bu. Parano-yak olmayan bir kişi ile bir parano-yak olan arasında birkaç farklılık vardır. Parano-yak kişinin egosu,

gizlenmek yerine, tüm davranışlarıyla açığa vurulur, görünürdedir. Ayrıca paranoid bir şekilde psikoz göstermeyen birisi fikirlerinde daha az kesinlik sergiler. Fakat olgu aynen kalır: Hepimiz noktaları birleştirerek bağ dokusu oluşturuyor, karşılıklı bağıntı (*korelasyon*) kuruyoruz.

Paranoya “normal” kişinin zihninin bir röntgen filmidir.

Bu yüzden Lacan cinselliği anlamak için çok önemlidir; çünkü cinsellikle ilgili kendi fikirlerimiz –ki her düzeyde arzuya çok yakından bağlantılıdır– kuruntuludur. Cinsellik hakkındaki hislerimiz neredeyse psikotik bir kesinlik seviyesine bütünüyle bağlı. Cinsellik hakkında neyi tercih ettiğimizi bildiğimizi iddia etmekten daha sıradan olan nedir? Hoşumuza giden şeyi seviyoruz. “Nelerden etkilendiğimi kontrol edemiyorum,” diyor insanlar. “Buna ben karar vermedim.” Çoğu insanın cinselliğinin sınırları, başkalarının talep ettiğini düşündüğümüz şeylere göre belirlenir: Devlet, anne-babamız, sevgililerimiz, aşıklarımız, “toplum”un bize cazip olduğunu söylediği kişi, ve dahası. Cinsellik hakkında ne isteyebilecekleri veya ne isteyemeyecekleri konusunda kesin olmayan kişiler bile, çoğunlukla yapabilecekleri veya yapamayacakları şeylerden kesinlikle eminler.

Ve ilişkiler söz konusu olduğunda, çoğu kez kendimizin en parano-yak olan durumundayız. Sadece bir sevgilinin mesajlarını gözden geçirdiğimizde değil, herhangi bir kanıt olmadığı zaman bile umutsuz bir değerlendirme aşamasındayken de bizi aldattığına ikna olup kendimizi tamamen tatminsiz bulabiliriz.

İşte bunu keşfetmek için bir olaylar silsilesi: Bir pazartesi gecesi biriyle bir randevum var. Tutkulu

olmasa da ilginç. Onunla yeniden çarşamba görüşüyorum ve birlikte oluyoruz. Sonra onu cuma günü tekrar görüyorum; ama beni sinirlendiriyor. Beni kızdırmasına rağmen yine de önümüzdeki salı günü onu tekrar görmeye karar veriyorum. Başından beri durumu sürekli olarak sözcüklere çevirmek için sürekli arayış içindeyim. Bence bu “nereye gidiyor?” ve “biz çıkıyor muyuz?” Ve sonunda, “O benim erkek arkadaşım mı?”

Bu sistemleri alenen gösteren bir başka davranış tarzı da: Barlara gitmek için ve etkinlikler için dışarı çıkıp “o özel kişi”yi bulmayı ümit etmektir.

Bu, P.D. Eastman’ın *Are You My Mother?* (Sen Benim Annem misin?) adlı çocuk kitabının benzeri bir hikaye (psikanalitik tahlil gerektiren bir başlık). İçerisinde kayıp bir yavru kuş, diğer hayvanlara ve hatta objelere onların kendi annesi olup olmadığını sorarak dolanıp durur. Kitabın düğüm noktasında, yavru kuş korkutucu olsa da kendisine sorusunun gülünçlüğünü gösteren ve onu yuvasına kadar kaldıran bir buharlı kazı makinesini sorgudan geçiriyor.

Barda anlam arayan şahıs, karşılaştığı herkese bakar, onları ölçer. Bu, o «doğru kişi» mi? Hayır. Peki ya bu kişi? Hayır. Peki ...?

“Doğru kişi” sorunu bir ilişki kurduktan uzun süre sonra bize musallat olabilir, şaşmamıza gerek yok. Doğru mu seçtik?

Hepimiz bu paranoyak yapıyı sergiliyoruz, sadece pek çoğumuz bunu gerçekleştirdiğimizi fark etmiyor. Analistin görevi, kişinin kendi ego yapısını “iyileştirmek” ve bir yolunu bulup tamamen otantik hale getirmek değildir. Bunun yerine, Lacan analizanla bir macera diliyor: Kurmakta olduğunuz bağlantıları kestiğinizde ve dünyanın işleyişi hakkındaki temel fantazinizi (düşleminizi) yeniden gruplandırıldığınızda ne olur?

Lacan, bazı eleştirmenlerin kendisine kondurduğu “cinsellikten uzak, iktidarsız, aseksüel” stereotipi şöyle dursun, insanların kendi arzularının gerçek hareketini ve akıcılığını deneyimlemelerini istemektedir.

Lacan “Cinsel ilişki yoktur” diye belirtiyor. İlişkide gerçek anlamda hiç karşılaşım olmaz; çünkü etkileşimi düzenleyen çok şey söz konusudur. Özellikle de biyolojik-cinsiyet/toplumsal-cinsiyet/erkek/kadın hakkındaki düşüncelerimiz. Yatak odasına giderken

başka bir insanı tanımak için zaten çok geç. Fransız feminist yazar Helene Cixous, “Herhangi bir kavramsallaştırmayı önceden geçersiz kılmaksızın ... ‘erkek’ten daha fazla ‘kadından bahsedemezsiniz’ diye beyan ediyor. Lacan, bunla hemfikir olabilir ve buna ilave yapabilir: “ya da herhangi bir cinsel gelişme hakkında konuşamazsınız.” Cinsellikte sadece birbirimizi “kısmi nesneler” olarak görürüz. Yani, ne olursa olsun üstesinden gelebileceğimiz yönle yüzleşiriz. Nesneleştirme, insanlıktan çıkma ile aynı şey değildir. Aslında, Lacan için, cinsel sürecin içsel bir parçasıdır. Cevaplanması gereken soru “Nasıl nesneleştirmeyelim?” değil “Neden başka bir şey yapmak isteyeyim?” Arzunun kendisi, sizi haz duyacağınızı düşündüğünüz arzunun tüm yanlış nesnelerini bırakmaya götürecektir. Onu izleyin, diğer insanları da gitgide farklı şekilde göreceksiniz.

“Birinin suçlu olabileceği tek şey”, diye ifade ediyor Lacan “arzusuna boyun eğmesidir.”

Lacan hiçkimseyi kendi arzularından caydırmaya çalışmadı (ve bu nedenle onları değiştirmeye çalışmadan, kendini eşcinsel olarak tanımlayan insanlarla çalışan ilk psikanalistlerden biriydi). Bunun yerine, isteği, insanların yemin billah ettikleri şeyin “gerçek” olduğu ile yüzleşmeleri; çünkü onlar daha hakiki olabilecek şeylerden kaçınmak için tam olarak bunu kullanıyorlardı. Bunu ilahiyatçı yazar G.K. Chesterton’un sözleriyle ifade etmek gerekirse «görme her zaman sağlam ve güvenilirdir. Görme daima bir olgudur. Çoğu kez hileli olan gerçeklik budur.» Böyle bir şey varsa arzu hakikattir.

Kaynaklar:

Badiou, A. and Roudinesco, E.. *Jacques Lacan, Past and Present: A Dialogue*. New York: Columbia University Press, 2014. [*Dün Bugün Jacques Lacan*. Metis Yayıncılık, 2016]

Lacan, J. *The Seminar of Jacques Lacan: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge (Encore)*. New York: W.W. Norton & Company, 1998. [*Yine/Hâlâ*. Metis Yayıncılık, 2019]

Lacan, J. *Écrits: The First Complete Edition in English*. New York: W.W. Norton & Company, 2006.

McGowan, T. *Enjoying What We Don't Have: The Political Project of Psychoanalysis*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2013. [*Sahip Olmadığımız Şeyin Keyfini Sürmek: Psikanalizin Politik Projesi*. İmge Kitabevi Yayınları, 2018]

Rogers, A. *The Unsayable: The Hidden Language of Trauma*. New York: Ballantine, 2007.

Zizek, S. *How To Read Lacan*. New York: W.W. Norton & Company, 2007.

İngilizce orijinali: Habib, C. “Desire Is the Truth of It: Jacques Lacan and Wanting Wanting”, realitysandwich.com, 11 Eylül 2015.

*Aldatabilmek becerisi
insanlar arasında bir zeka
inceliği ve belirtisi olsa
da aldatmak istemek, her
zaman bir kötülük, düzen,
korku ya da düşkünlükten
doğar.*

Friedrich Hegel



Bilgelik Hikayeleri

Brooklyn Köprüsü'nde, bir bahar günü, kör bir adam dilencilik yapıyor-
muş. Dizlerinin dibine bir tabela koymuş. Üzerinde, "doğuştan kör" yazılı
imiş. Herkes dilencinin önünden geçip gidiyormuş. Bir reklâmcı bunu
görmüş. Tabelayı almış arkasına, bir şeyler yazmış; olduğu yere tekrar bı-
rakmış. Ne olduysa olmuş... Gelip geçen ve bu tabeladaki yeni yazıyı oku-
yan herkes, başlamış dilencinin önündeki şapkaya, habire para atmaya...
Bir cümle yetmiş, onca kişiyi etkilemeye ve dilencinin şapkasının kısa sü-
rede ağzına kadar parayla dolup taşmasına... "Güzel bir bahar günü... Ama
ben ne yazık ki baharı göremiyorum."

Kaynak: Bilgelik Hikayeleri | Cevdet Kılıç



YAĞMUR ALTINDA FİLOZOFLAR



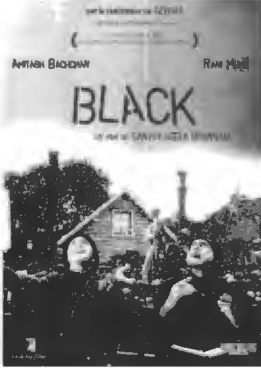
GRANT SNIDER



"Ne bir gemi
tek demtre bağlanır, ne de
hayat tek bir ümide."

Epiktetos

SİNEMA



Black (2005)

Paul ve eşi Catherine evlenmişler ve mutlu bir yuva kurmuşlardır. Kısa bir süre sonra Michelle adını verdikleri bir kız çocukları olur. Ama ailenin mutluluğu uzun sürmez; zira Michelle ne görebilir ne de duyabilir. Anne baba Michelle'i dış dünyanın etkilerinden ne kadar korumaya çalışırlarsa çalışsınlar küçük kız büyüdükçe hırçınlaşmaktadır. Catherine bir kez daha hamile kalır ve Sara'yı doğurur. Bu sefer baba Paul, Michelle'i bir kliniğe kapatmak ister. Tam da bu günlerde ailenin hayatına Debraj Sahai adında özel bir eğitmen girer. Hem sağır hem kör hem de dilsiz olan Michelle'i eğitmeye gönüllü olur. Küçük kız onun ellerinde hırçınlığını yavaş yavaş bir kenara bırakarak, eğitim almaya hatta normal çocuklar gibi okula gitmeye bile başlar.

Kaynak: beyazperde.com



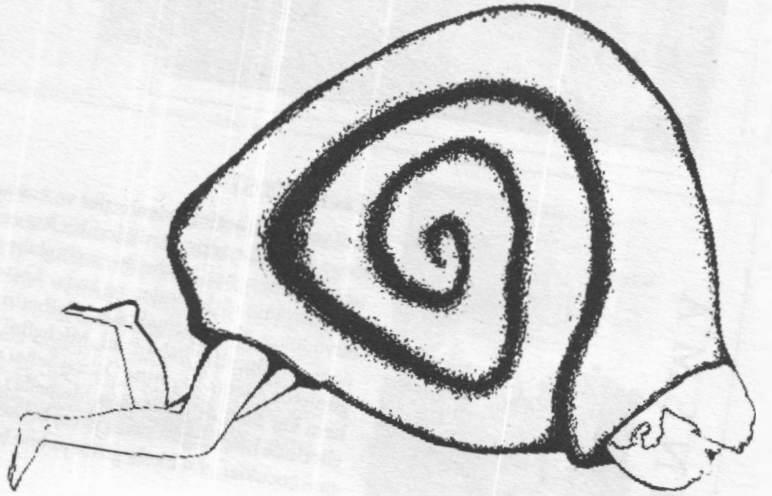
*Başkalarının meselesi
olduğunda ahmaklar bile
bilgedir, kendi meselelerinde
bilgiler bile hata yapar.*

Raymond Smullyan

SÖZLÜK

POLONYA MANTIĞI: Polonya'da iki Dünya Savaşı arasında geliştirilen ve Polonyalıların modern mantığa yaptıkları önemli katkıları bir araya getiren mantık. Polonya'da söz konusu dönemde, en önemlisi eski Lvov-Varşova felsefe okulunun bir devamı olan Varşova Okulu olacak şekilde pek çok araştırma merkezi vardı. Polonya mantığının gelişimiyle çok yakından ilişkili olan matematiksel yönelimin doğrudan doğruya Varşova Matematik Okulu'ndan aldığı söylenir. Çıkış noktasını zamanın mantık araştırmalarındaki ana eğilimlerden alan Polonya mantığı analitik felsefe geleneği üzerinde oldukça etkili olmuştur. Polonya mantığının çağdaş mantık ve felsefeye katkıları dört ana başlık altında toplanır: (1) Özellikle Boole cebri, yüklem mantığı, küme kavramı ve tipler teorisi üzerine yapılan çalışmalar yoluyla mevcut mantık teorisinin zenginleştirilmesi; (2) Lesniewski'nin sistemlerinin, Lukasiewicz'in çok değerli mantığının, Tarski'nin doğruluk teorisinin vb. oluşturduğu çerçeve içinde söylendiğinde, yeni mantık teorilerinin yaratılması; (3) Mantıksal rnatrislerin aksiyomatikleştirilmesi, dedüktif sistemlerin cebirsel ve topolojik yorumlarında olduğu gibi, mantık alanında yeni yöntem ve araçların keşfi; (4) Mantık tarihine ilişkin araştırmalarda formel yöntemlerin uygulanması.

Kaynak: Felsefe Sözlüğü, Ahmet Cevizci



“İnsan topluluklarında,
doğuran cinse değil,
öldüren cinse üstünlük
tanınmıştır.”

Simone de Beauvoir
Genç Kızlık Çağı

bu sayıda...

Siyasi Düşünceler Tarihi ve Tarih Yazımı Sorunu
Armağan Öztürk

Spekülatif Tarih Felsefesi
Réal Fillion
Çeviren: Meltem Alkur

Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine
Doğan Özlem

Eskinin Suretinden Tarihin Belağatına: Tarihi Rehin Almak ya da Tarihte Rehin Kalmak
Ahmet Kesgin

Varlık ve Tarih Sorusu, Jacques Derrida
Rodolphe Gasché
Çeviren: Simge Şirin

Tarihin Anlamı Olarak Tarih Felsefesi
Ala Emire D. Ersoy

Rejimin Doğası: Tarih ve Değişim Üzerine
Fatih Duman

Sosyalizm ve Yabancılaşma Sorunu
Predrag Vranicki
Çeviren: Taciser Ulaş

Savaş ve Soykırım: Sosyolojik Bir Yaklaşım
Yazar: Shaw Martin
Çeviren: Selenge Tümtürk

Felsefe Dünyası

Jacques Lacan ve Eksiklik Eksikliği
Yazar: Conner Habib
Çeviren: Jülide Yapıcı