DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

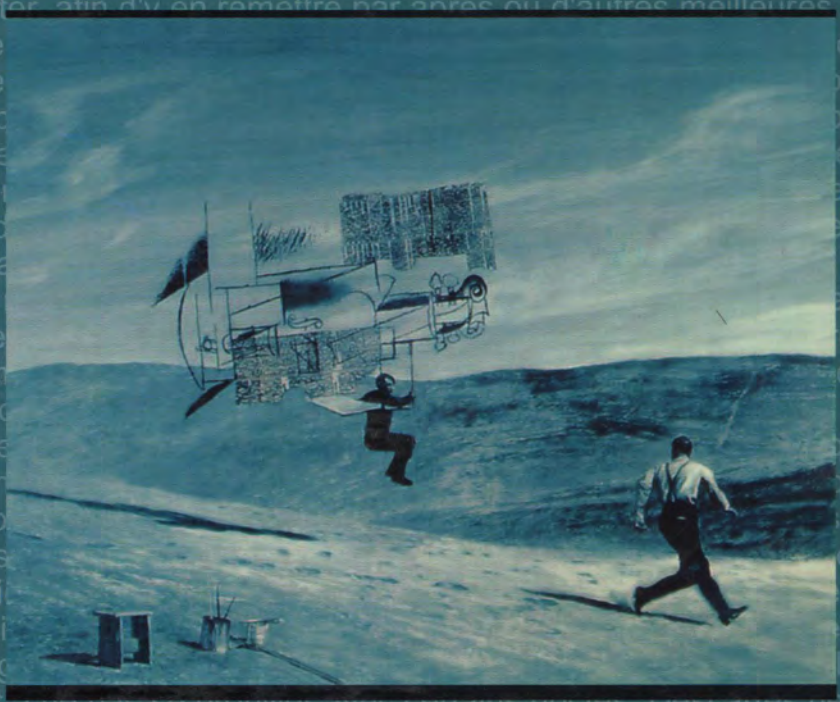
Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

EDİTÖR: AHMET CEVİZCİ

FELSEFE ANSİKLOPEDİSİ



3

babil

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

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

FELSEFE ANSİKLOPEDİSİ
Cilt - 3

Editör: Ahmet CEVİZCİ

babil

ANKARA, 2005

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

Babil: 31
Güncel: 25

1. Baskı 2005, Babil Yayıncılık

FELSEFE ANSİKLOPEDİSİ
Cilt - 3

Editör: Ahmet CEVİZCİ

© Babil Yayıncılık, 2005
© Ahmet CEVİZCİ, 2005

Bütün hakları BABİL YAYIN DANIŞMANLIK EĞİTİM ve ORGANİZASYON TİC. LTD. ŞTİ'ne aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltılması ve dağıtımı yapılamaz.

Sayfa Tasarımı : Ahmet Cevizci - Ömer Türkoğlu
Kapak Tasarımı : Verka
Baskı-Cilt : Nobel Basımevi

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Ed: CEVİZCİ, Ahmet
Felsefe Ansiklopedisi / Editör: Ahmet CEVİZCİ
1. Baskı, ıx+725 s., 16,5x24 cm.
Kaynaklar ve indeks içermiyor.

ISBN: 975-6360-30-5 T AKIM ISBN: 975-6360-33-X
1. Felsefe **2.** Kavramlar **3.** Filozoflar

BABİL YAYINCILIK

Adakale Sok. 18/A 06440 Yenişehir ANKARA
Tel: (312) 430 09 75 Fax: (312) 430 35 92
e-mail: babil@babilyayin.com http://www.babilyayin.com

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

Editör
Ahmet Cevizci

Genel Koordinasyon
Kasım Küçükalp (Uludağ Üniversitesi)
Ali Utku (Atatürk Üniversitesi)

Danışma Kurulu
Hadi ADANALI (*Çağdaş Düşünce*, Eğitim Felsefesi, Ankara Üniversitesi)
Taylan ALTUĞ (*Estetik*, Ege Üniversitesi)
Ahmet ARSLAN (*İslam Felsefesi*, Ege Üniversitesi)
Hasan ASLAN (*Bilim Felsefesi*, Akdeniz Üniversitesi)
Ahmet Haluk ATALAY (*Hukuk Felsefesi*, Marmara Üniversitesi)
Samet BAĞÇE (*Bilim Felsefesi*, ODTÜ)
Erdal CENGİZ (*Etik*, Ankara Üniversitesi)
İbrahim EMİROĞLU (*Klâsik Mantık*, Dokuz Eylül Üniversitesi)
Melek DOSAY GÖKDOĞAN (*Bilim Tarihi*, Ankara Üniversitesi)
Tahsin GÖRGÜN (*İslam Düşüncesi, Felsefe Tarihi*, İSAM)
Bülent GÖZKAN (*Matematik, Mantık Felsefesi*, Yeditepe Üniversitesi)
Abdülbaki GÜÇLÜ (*Çağdaş Felsefe*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Ali Osman GÜNDOĞAN (*Felsefe Tarihi*, Muğla Üniversitesi)
Solmaz ZELYUT HÜNLER (*Etiko-Politik Felsefe*, Ege Üniversitesi)
İlhan İNAN (*Dil Felsefesi*, Boğaziçi Üniversitesi)
Osman KAFADAR (*Türk Felsefesi*, 18 Mart Üniversitesi)
Nalan KANTARCIOĞLU (*Dilbilim*, Hacettepe Üniversitesi)
Mustafa KARA (*Tasavvuf*, Uludağ Üniversitesi)
Recep KILIÇ (*Din Felsefesi*, Ankara Üniversitesi)
Nilgün TOKER KILINÇ (*Politika Felsefesi*, Ege Üniversitesi)
Şennur TUTAREL KIŞLAK (*Psikoloji*, Ankara Üniversitesi)
Zerrin KURDOĞLU (*İslam Felsefesi*, Ege Üniversitesi)
Zekiye KUTLUSOY (*Epistemoloji*, Uludağ Üniversitesi)
Doğan ÖZLEM (*Etik, Sosyal Bilimler Felsefesi*, Muğla Üniversitesi)
Emin ÖZMUTLU (*Fizik*, Uludağ Üniversitesi)
M. Sait REÇBER (*Çağdaş Düşünce, Din Felsefesi*, Ankara Üniversitesi)
Erdinç SAYAN (*Zihin Felsefesi*, ODTÜ)
Levent SEVİNÇOK (*Psikyatri*, Adnan Menderes Üniversitesi)
Ömer Naci SOYKAN (*Sanat Felsefesi*, Mimar Sinan Üniversitesi)
Bülent ŞENAY (*Hint Felsefesi*, Uludağ Üniversitesi)
İskender TAŞDELEN (*Modern Mantık*, ODTÜ)
Ümit TATLICAN (*Sosyoloji, Sosyal Teori*, Adnan Menderes Üniversitesi)
Hasan Gürkan TEKMAN (*Bilişsel Bilim*, ODTÜ)
Ertuğrul TURAN (*Metafizik*, Ankara Üniversitesi)
Veli URHAN (*Felsefe Tarihi*, Dokuz Eylül Üniversitesi)
Hasan ÜNDER (*Eğitim Felsefesi*, Muğla Üniversitesi)
Ali İhsan YİTİK (*Hint Felsefesi*, Dokuz Eylül Ünivesitesi)
Şehabettin YALÇIN (*Felsefe Tarihi*, Muğla Üniversitesi)

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

III. Cilde Katkı Yapanlar

Kasım AKBAŞ
Anadolu Üniversitesi, ESKİŞEHİR
Mehmet AKGÜL
Selçuk Üniversitesi, KONYA
Hasan ASLAN
Akdeniz Üniversitesi, ANTALYA
Güçlü ATEŞOĞLU
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Kubilay AYSEVENER
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Özlem BALKIZ
Adnan Menderes Üniversitesi, AYDIN
Nami BAŞER
Galatasaray Üniversitesi, İSTANBUL
Şenol BAŞTÜRK
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Levent BAYRAKTAR
Kırıkkale Üniversitesi, KIRIKKALE
N. BÜYÜKKANTARCIOĞLU
Hacettepe Üniversitesi, ANKARA
Ahmet CEVİZCİ
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Aykut ÇELEBİ
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Aliye ÇINAR
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Sedat ÇOLAK
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Abdül Kadir ÇÜÇEN
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Murat Ali DULUPÇU
Süleyman Demirel Üni., ISPARTA
Ayşe DURAKBAŞA TARHAN
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
İbrahim EMİROĞLU
Dokuz Eylül Üniversitesi, İZMİR
Nurhan ER
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Sadık Erol ER
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Hayriye ERBAŞ
Ankara Üniversitesi, ANKARA
H. Haluk ERDEM
Gazi Üniversitesi, ANKARA
Mustafa ERDOĞAN
Hacettepe Üniversitesi, ANKARA
Cem ERGUN
Süleyman Demirel Üni., ISPARTA
Mukadder ERKAN
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Hatice Nur ERKIZAN
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Mehmet ESKİN
Adnan Menderes Üniversitesi, AYDIN
Kamuran GÖDELEK
Mersin Üniversitesi, İÇEL
Bülent GÖZKAN
Yeditepe Üniversitesi, İSTANBUL
Abdülbaki GÜÇLÜ
Yüzüncü Yıl Üniversitesi, VAN
Hüseyin GÜL
Süleyman Demirel Üni., ISPARTA
Duygu GÜLER
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Ali Osman GÜNDOĞAN
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Şinasi GÜNDÜZ
İstanbul Üniversitesi, İSTANBUL
Derya HASIRCI
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Hüseyin HİZMETÇİ
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Gürol IRZIK
Boğaziçi Üniversitesi, İSTANBUL
Nazlı İNÖNÜ
İstanbul Üniversitesi, İSTANBUL
Cem KAMÖZÜT
ODTÜ, ANKARA
Nuray KARACA
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM

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

Yücel KARADAŞ
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Arzu KORUCU
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Zekiye KUTLUSOY
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Erol KUYURTAR
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Kasım KÜÇÜKALP
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Milay KÖKTÜRK
Pamukkale Üniversitesi, DENİZLİ
Necla MORA
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Nurgün OKTİK
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Vefa Saygın ÖĞÜTLE
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Güncal ÖNKAL
ODTÜ, ANKARA
Örsan K. ÖYMEN
Yeditepe Üniversitesi, İSTANBUL
Şebnem ÖZKAN
Adnan Menderes Üniversitesi, AYDIN
Mevlüt ÖZLER
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Emin ÖZMUTLU
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Faruk ÖZTÜRK
Yüzüncü Yıl Üniversitesi, VAN
Ali Haydar PEŞGET
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Harun RIZATEPE
ODTÜ, ANK.'dan emekli felsefe doçenti.
Songül SALLAN GÜL
Süleyman Demirel Üni., ISPARTA
Süleyman SAYAR
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Tuncay SAYGIN
Serbest Araştırmacı, MUĞLA
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Gazi Üniversitesi, ANKARA

Bülent ŞENAY
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Muhammet TARAKÇI
Uludağ Üniversitesi, BURSA
İskender TAŞDELEN
ODTÜ, ANKARA
Ümit TATLICAN
Adnan Menderes Üniversitesi, AYDIN
Abdürrezzak TEK
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Recai TEKOĞLU
Akdeniz Üniversitesi, ANTALYA
Neşet TOKU
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Tayfun TORUN
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Muammer TUNA
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Feryal TURAN
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Mevlut UYANIK
Gazi Üniversitesi, ANKARA
Ertuğrul UZUN
Anadolu Üniversitesi, ESKİŞEHİR
Hasan ÜNDER
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Gülsüm ÜRDÜÇ
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Çetin VEYSAL
Mersin Üniversitesi, İÇEL
Mehmet VURAL
Kırıkkale Üniversitesi, KIRIKKALE
Eray YAĞANAK
ODTÜ, ANKARA
Alparslan YALDUZ
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Ramazan YELKEN
Kocatepe Üniversitesi, AFYON
Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi, BURSA

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

İÇİNDEKİLER

C

CABANIS, PIERRE-JEAN GEORGES,

CABRAL, AMİLCAR

CAI, Yİ,

CAI, YUANBEİ,

CAIRD, EDWARD,

CAJETAN, THOMAS DE VIOL

CALDERONI, MARIO

CALLİCLES,

CALVIN, JOHN

CAMBRİDGE FELSEFESİ

CAMBRIDGE PLATONCULARI

CAMENES

CAMERA OBSCURA

CAMESTRES

CAMPANELLA, TOMMASO

CAMPBELL, NORMAN ROBERT

CAMUS, ALBERT

CAN ALICI DENEY

CANGUILHEM, GEORGES

CANTOR, GEORG

CARABELLESE, PANTALEO

CARLINI, ARMANDO

CARLYLE, THOMAS

CARNAP, RUDOLF

CARNEADES

CARPE DİEM

CARR, EDWARD HALLETT

CARR, HERBERT WILDON

CARROLL, LEWIS

CARVAKA OKULU

CASO, ANTONIO

CASSIRER, ERNST

CASTORIADIS, CORNELIUS

CATTANEO, CARLO

CATVARİ ARYA-SATYANİ

CAUCHY, AUGUSTIN LOUIS

CAUSA

CAVAILLÉS, JEAN

CAYLEY, ARTHUR

CAYNİZM

CEBERÛT

CEBRİYE

CEDEL

CEHENNEM

CELARENT

CEM'

CEMAAT

CERUTTI, GULDBERG HORALIO

CESARE

CESARE BONESANA MARCHESE DI BECCARIA

CESARET

CETERİS PARİBUS

CEZA

CEZA FELSEFESİ

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

CEZA SOSYOLOJİSİ

CEZALANDIRMA

CEZERÎ

CHAMBERLAIN, HOUSTON STEWART

CHANDRASEKHAR SUBRAHMANYAN

CHANG TSAİ

CHARACTERISTICA DOMINANTE

CHARRON, PIERRE

CHARTRES OKULU

CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS RENE DE

CHENG HAO

CH'ENG I

CHIGAGO OKULU

CHICAGO SOSYOLOJİSİ

CHICHERIN, BORIS NIKOLAEVIÇ

CHISHOLM, RODERICK MILTON

CHOMSKY, AVRAM NOAM

CHU, HSİ

CHURCH, ALONZO

CICERO, MARCUS TULLIUS

CİDDİYET RUHU

CİNS

CİNSEL EĞİTİM

CİNSEL YÖNELİM

CİNSELLİK VE FELSEFESİ

CİNSİYET AYRIMCILIĞI

CIORAN, EMIL MICHEL

CIRCULUS VITIOSUS

CİSİMLEŞME

CIVITAS SOLIS

CİXOUS, HÉLÈNE

CLARKE, SAMUEL

CLEANTHES

CLEMENT, TITUS FLAVIUS

COGITO

COGNITIO APPROBATIONIS

COHEN, GERALD ALAN

COHEN, HERMANN

COHEN, MORRIS RAPHAEL

COHN, JONAS

COINCIDENTIA OPPOSITORUM

COLLIER, ARTHUR

COLLINGWOOD, ROBIN GEORGE

COMENIUS, JOHN AMOS

COMTE, AUGUSTE

COMTECU POZİTİVİZM

COMTEÇULUK

CONATUS

CONDILLAC, ÉTIENNE BONNOT DE

CONDITIO SINE QUO NON

CONDORCET, MARQUIS DE

CONRAD-MARTIUS, HEDWIG

COOK WILSON, JOHN

COPLESTON, FREDERİCK CHARLES

CORBIN, HENRY

COURNOT, ANTOINE AUGUSTIN

COUSIN, VICTOR

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

COUTURAT, LOUIS

CRAIG TEOREMİ

CRATYLUS

CREDO QUIA ABSURDUM EST

CREDO QUIA IMPOSSIBILE EST

CREDO UT INTELLIGAM

CROCE, BENEDETTO

CRUSIUS, CHRISTIAN AUGUST

CUDWORTH, RALPH

CULVERWELL, NATHANAEL

CUM PRİNCİPİA NEGANTE NON EST DİSPUTANDUM

CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİ

CUMHURİYETÇİLİK

CÜNDİŞÂPÛR OKULU

CÜNEYD-İ BAĞDADİ

CÜVEYNÎ, İMÂMÜ'L-HAREMEYN

CZOLBE, HEINRICH

Ç

ÇAĞDAŞ AFRİKA DÜŞÜNCESİ

ÇAĞDAŞ ALMAN FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ AMERİKAN FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ BUDİST FELSEFE

ÇAĞDAŞ ÇİN FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ DEĞERLER FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ

ÇAĞDAŞ HİNT FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ

ÇAĞDAŞ İTALYAN FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ JAPON DÜŞÜNCESİ

ÇAĞDAŞ KITA AVRUPASI FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ LATİN AMERİKA FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ MANTIK

ÇAĞDAŞ PSİKOLOJİ

ÇAĞDAŞ RUS DÜŞÜNCESİ'

ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ

ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİ

ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİ [TANZİMAT/MEŞRUTİYET DÖNEMİ]

ÇAĞIRMA

ÇAĞRIŞIMCILIK

ÇALIŞMA SOSYOLOJİSİ

ÇATIŞMA TEORİSİ

ÇEK FELSEFESİ

ÇELİŞKİ

ÇELİŞKİLİ SINIFSAL MEVKİLER

ÇELİŞME

ÇELİŞMEZLİK İLKESİ

ÇEPEÇEVRE KAPLAYAN

ÇERÇEVELEME

ÇERNIŞEVSKI, NIKOLAY GAVRILOVIÇ

ÇEVİRİNİN BELİRSİZLİĞİ

ÇEVRE

ÇEVRE ETİĞİ

ÇEVRE FELSEFESİ

ÇEVRE SOSYOLOJİSİ

ÇEVRE VE KÜLTÜR

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

ÇEVRECİLİK
ÇIKAR VE ÇIKAR GRUPLARI
ÇIKARIM
ÇIKARIM KALIBI
ÇIKARIM KURALI
ÇIPLAK OLGU
ÇİFTE DEĞİLLEME
ÇİFTE ETKİ İLKESİ
ÇİFTE HAKİKAT ÖĞRETİSİ
ÇİFTE OLUMSALLIK,
ÇİFTE YÖN KURAMI
ÇİLECİ İDEAL
ÇİLECİLİK
ÇİN FELSEFESİ
ÇİN ODASI ARGÜMANI
ÇİRKİNLİK
ÇOCUK PEDAGOJİSİ
ÇOCUKLUK FELSEFESİ
ÇOCUKTAN HAREKET AKIMI
ÇOĞULCULUK
ÇOK DEĞERLİ MANTIK
ÇOKÇULUK
ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK
ÇOKLUĞU BİRLİĞE İNDİRGEME
ÇOKVURGULULUK
ÇÖZÜMLEYİCİ ÇİZELGE

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

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

C

CABANIS, PIERRE-JEAN GEORGES, Destutt de Tracy ile birlikte *idéologue*'ların önderliğini yapmış olan on sekizinci yüzyıl Fransız filozofu ve fizyologudur.

1757-1808 yılları arasında yaşayan Cabanis, gençliğinde şiir ve tıbba ilgi duymuş, siyasetle yakından ilgilenmiştir. Zamanla bütün bu ilgilerin yerlerini felsefe temeline dayanan bir bilim anlayışına bıraktığı Cabanis, Mirabeau kontunun son hastalığı sırasında arkadaşı ve özel hekimi olarak onun yanında bulunmuştu. Madam Helvetius'un evinde organize edilen felsefe toplantılarına düzenli olarak katılan filozof doğallıkla Diderot, D'Alembert, Condorcet, Condillac ve d'Holbach gibi *philosophe*larla dostluk kurmuştu. Paris'te bulundukları sırada Benjamin Franklin ve Thomas Jefferson ile de tanışma olanağı bulan Cabanis'in temel eseri *Rapports du physique et du moral de l'homme* [İnsanın Fizikî ve Moral Yanı Arasındaki İlişkiler]'dir.

Diğer Aydınlanma düşünürleri ve özellikle de ideologlar gibi, Cabanis de, daha sonra Comte ve Taine tarafından devam ettirilecek bir yaklaşımla, evren, doğa ve insan davranışına ilişkin olarak mekanist bir açıklama arayışı içinde olmuştur. Ona göre de, sadece madde, gelip geçici birçok formuyla gerçek ve ebedîydi. Cabanis, Lavoisier'in analizinin kimyaya uygulanmasına bakılarak, aynı analizin, onların zuhur ettikleri orijinal duyuma indirgenmelerini mümkün kılacak şekilde idelere uygulanması gerektiğini savunuyordu. Tıpkı diğer on sekizinci yüzyıl düşünürleri gibi, Cabanis için de eylemin yegâne motifleri özçıkar, mutluluk, haz arayışı ve kişinin kendi varlığını koruma ve devam ettirme isteğiydi. On sekizinci yüzyıl Fransız materyalistleri tarafından daha önce sunulmuş olan bu temel fikirleri, Cabanis, Destutt de Tracy ile birlikte sistematik bir tarzda geliştirmişti. O insana dair araştırmanın fizik ve fizyolojiye indirgenmesi gerektiğini öne sürmekteydi. İnsanın tıpkı bir madde ya da bitki gibi gözlenip analiz edilmesi gerektiğini savunan Cabanis, Descartes ve Condillac'a kadar geri götürülebilecek olan bir düşünceyle, hekimin daha önceleri ahlâkçının oynadığı rolü yerine getireceğini düşünüyordu: "Fizyoloji, idelerin analizi ve ahlâk, insanın bilimi diye adlandırılabilecek olan bir bilimin yegâne dallarıdır." Cabanis sonuç olarak fenomenlere ya da duyumlara dayanmayan, yani kesin bilgiye (ve en azından matematiksel işaret ya da formüllerle ifade edilmeye) elverişli olmayan kavram, fizik ya da düşünceleri reddetti. Dilin mekanizmasını anlamanın, zihin mekanizmasını anlayıp idelerin anlamını kavrama açısından özsel olduğunu düşünmekteydi. Dilin kendisi, bununla birlikte, duyumlara ilişkin analizle aydınlatılmak durumundaydı.

Cabanis bir bütün olarak insanla, yani birbirlerinden ayrılmaz olan, ayrı ayrı alındıklarında kavranması mümkün olmayan fizikî ve moral olanla hem ahlâkçının ve hem de fizikçinin ilgilendiğini, *İnsanın Fizikî ve Moral Yanı Arasındaki İlişkiler* adlı temel eserinin önsözünde ısrarla dile getirdi. Moral bilimlerin fizikî bir temele oturtulması gerektiğini dile getiren birinci bölümün en temel teması, zihin ve bedenin birliğidir. Duyum

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

düşüncelerimizin, duygularımızın, ihtiyaçlarımızın gerek koşulu, zorunlu nedeni olduğuna ve biyolojik hayat ile zihin arasındaki bağlantı duyarlılık tarafından sağlandığına göre, zihinsel olan belirli bir bakış açısından ele alındığında sadece fizikî bir şeydir. Cabanis, eserinin aynı birinci bölümünde beyinle mide arasındaki meşhur karşılaştırmasını ortaya koyar: Tıpkı midenin besin sindirme makinesi olması gibi, beyin de izlenimleri sindiren bir makinedir. O, bundan sonra da duyumlara ve idelere ilişkin olarak genetik bir analiz ortaya koyar. Duyularımıza etki edenler dışında hiçbir neden, insan doğasının, yani cinsiyet, sağlık, iklim gibi olumlu faktörlerle değişen 'genel hissetme tarzları ile' ilişkili hakikatler dışında, hiçbir doğru yoktur.

İkinci bölüm ise duyumların fizyolojik tarihi ile ilgilidir. Albrecht von Haller'i ve La Mettrie'yi takip ederek, hayatı his diye tanımlayan Cabanis, duyarlılık ile asabiyet arasındaki farklılığı tartışırken, bunlardan ikincisinin sadece temel biyolojik fenomen olan birincisinin bir sonucu olduğunu öne sürer. Her ikisi de sinirlere bağlı olduğundan, onlar özde aynıdırlar. İrâdî hareketler duyumlardan doğan algılardan kaynaklanırken, irâdî olmayan hareketler ise organın, düşünce, zihin ve kararlarımızın pek çoğunu belirleyen bilinçdışı izlenimleri doğuran, duyarlılığı tarafından meydana getirilir. Dahası, sinir sisteminin eylemi, bütün fenomenlerin kaynağı olan fizikî hareket yasalarının özelleşmiş uygulamasından başka hiçbir şey değildir.

Cabanis, kitabının üçüncü bölümünde bir 'bilinçdışı' kuramı geliştirir. Sinir sisteminin içsel değişmeler tarafından da, yani bellek ve imgelem tarafından da etkilendiğini öne süren Cabanis'e göre, insanın içinde, sürekli eylem halinde bulunan başka bir insan daha olmak durumundadır. Dördüncü bölümde yaşın düşünceler ve ahlâkî duygular üzerindeki etkilerini, beşinci bölümde cinsel farklılıkları ele alan Cabanis, mizacın ya da miras alınmış fizikî kuruluşun etkilerini tartışır. Kalp ve akciğerlerin büyüklüğünün enerjik bir karaktere, daha küçük bir kalp ve akciğerin ise entelektüel bir karaktere yol açtığını söyledikten sonra, insan ırkının birtakım hijyenik yöntemlerle alabildiğine geliştirilebileceğini iddia eder. Kazanılmış karakteristiklerin kalıtımına ve türde çeşitli yollarla sağlanan gelişmeye inandığı için, bir öjenik programı geliştirir. Cabanis eserinin yedinci bölümünde, çeşitli hastalıkların yarattığı duygusal ve zihinsel bozuklukları, sekizinci bölümde ise perhizin, hava basıncının, nem ve sıcaklığın etkisini ele alır. Eserinin en uzun bölümü olan dokuzuncu bölümünde ise hayvanî hayat fenomenini tartışır.

Bir pozitivist olan Cabanis, nihaî açıklamalardan vazgeçer, sadece fenomenler düzeyinde neden sonuç ilişkileri ile ilgilenir. Diğer ideologlardan farklı olarak, La Mettrie'den ve makine insan okulundan yoğun bir biçimde etkilenmiş olan Cabanis, bu arada Condillac ve duyumcuların dış duyumlarla sınırlanmış olan psikolojik yöntemine karşı çıkmıştır. O bunun yerine, kalıtımsal eğilimlerin, organların durumunun, düşlerin ve otomatik ya da bilinç dışı tepkilerin önemi üzerinde duran fizyolojik yaklaşımı tercih etmiştir. Cabanis açısından bu faktörler, *tabula rasa* anlayışı çocuğun ya da yetişkinin deneyime getirdiklerini atladığı için, bireyin davranışını belirlemede çok daha büyük bir önem taşır. Condillac'ın heykeli, birlikli, bütünsel, etkin organizmanın gerçekliğinden yapılmış, gerçeklikten yoksun bir soyutlamadan başka bir şey değildir.

Epiküros'tan çağdaş mantıkçı pozitivizme kadar uzanan geleneğin belli bir anında kendisinde yer bulan ve dolayısıyla, insanlığın, fizyolojinin ilerlemesi sayesinde mümkün hale geleceğini düşündüğü moral ve sosyal gelişmesiyle pek fazla ilgilenmemiş olan Cabanis, insanî deneyimi fizikî ve mekanik düzeye indirgemek ve içsel ve dışsal duyumları aşma olanağını yadsımak suretiyle yoksullaştırdığı için eleştirilmiştir.

P.J.G. CABANIS, *Oeuvres Complétes* (ed. par P. J. G. Thurot), Paris, 1943; L. G. CROCKER, "P. J. G. Cabanis", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by. P. Edwards), vol. II, New York, 1967, pp. 3-4; C. H. V. DUZES, *The Contribution of the Idéologues to French Revolutionary Thought*, Baltimore, 1935; S. HEKMAN, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik* (çev. H. Arslan - B. Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003; F. PICAUET, *Les Idéologues*, Paris, 1940.

Ayrıca **bkz.**, AYDINLANMA, EPİKÜROS, FRANSIZ FELSEFESİ, POZİTİVİZM, MANTIKÇI POZİTİVİZM.

Der. Ahmet CEVİZCİ

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

CABRAL, AMİLCAR 1924-1973 yılları arasında yaşamış çağdaş Afrikalı düşünürdür. Batı Afrika'da, Gine'deki Bafata kentinde dünyaya gelen Cabral, Cape Verde'de eğitim görmüş ve sonradan 1945 yılında, Gine'yi yöneten kolonyal güç olan Portekiz'e giderek, burada ziraat tahsil etmiştir. Cabral'ın Lizbon yıllarında, pan-Afrikanist hareket ivme kazanmış ve anti-kolonyal milliyetçilik Batı'da eğitim görüp, Batı'dan ilham alan Afrikalı entelektüeller ve politik eylemcilerin yeni yeni oluşmakta olan grubu arasında farklı kimlik felsefelerinin doğuşuna yol açmıştı. Cabral, işte böylesi bir politik atmosferde, 1951 yılında ziraat mühendisi olarak mezun oldu. Kimi Cabral yorumcularının da ifade ettikleri gibi, "bu tarih gelecek üzerinde kesin sonuçlu bir etkisi olacak yeni bir evrenin başlangıç noktasıydı." Bu, onun gelecekteki hayatını, Gine ve Cape Verde adalarını Portekiz sömürgeciliğinin pençelerinden kurtarmak için politik mücadeleye adayacağı bir gelecekti. Söz konusu mücadelenin temel aracı olan *Partido Africano da Independência* (Afrika Bağımsızlık Partisi) 19 Eylül 1956'da, altı arkadaşıyla birlikte Cabral tarafından kuruldu. Sonradan, 8 Ekim 1960'da *Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde* (PAIGC) adını alan parti, 23 Ekim 1963'ten itibaren bir kurtuluş hareketine dönüştü. Cabral, Gine'deki Portekiz Gizli Polisi'nin ajanları tarafından öldürüldüğü 1973 yılına kadar partinin ve politik mücadelenin başında kaldı.

Amilcar Cabral'ın düşünce ve eserlerinin yirminci yüzyılın düşünce tarihine ilişkin araştırmada önem kazanmasının birkaç nedeni vardır. Birçoklarına göre, "sözcüğün en geniş anlamıyla bir büyük eğitimci olan Cabral, bugün bile zamanımızın büyük şahsiyetlerinden biri olarak görülebilir." Her ne kadar bir filozof olarak yetişmemiş veya yola koyulmamış olsa da, bizlere sosyal dönüşümün doğası ve akışı, insan doğası, şiddet, baskı ve kurtuluş üzerine düşünümlerini ihtiva eden bir eserler külliyatını miras bırakan Cabral, kolonyalizmin çeşitli biçimleriyle savaşmış ve bunu, hemen tamamıyla köylü, alabildiğine cahil, ve aşırı yoksulluktan muzdarip küçük bir nüfusla yapmıştı. O ve arkadaşları, halklarının inşa etmeye katkıda bulunmalarını temin etmek için çalıştıkları yeni dünyanın doğruluğunu, imkânını ve arzu edilebilirliğini görebilmelerini sağlamak amacıyla oldukça geniş bir dinleyici kitlesine ulaşmanın yeni yollarını bulmak, oldukça geniş alanlara ve çok farklı bölgelere yayılmak durumundaydılar. Bu ardalan dikkate alındığında, Cabral'ın, tıpkı Mao Zedung, Ho Şi Min ve Franz Fanon gibi, bir filozof olarak değil, fakat bir politik önder ve askerî bir stratejist olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Fakat eserlerine yakından atılacak daha dikkatli bir bakış, (a) karşılaştırmalı kolonyalizm felsefesini, (b) Marksizmin yerli topraklara uyarlanmasını ve böylelikle de kuramsal kapsamının genişlemesini, (c) ulusal kurtuluş ve kültürü, (d) kolonyalizmin zulmüne ve ırksal baskının kötülüğüne rağmen gerçek insanî özgürleşmenin imkânlarını anlamamızı mümkün kılacak bir tarih felsefesine olduğu kadar, bir toplum ve politika felsefesine de sahip olan hayli karmaşık bir düşünürü açığa vurur.

Karşılaştırmalı Kolonyalizm Felsefesi

Cabral Portekiz kolonyalizmi altında doğup büyümüştü. Bu, onun daha baştan itibaren Afrika'da kökleşen çeşitliliği içinde, *kolonyalizmin sömürgeleştirilmiş* olan için temsil ettiği şeyle çarpışmak durumunda kaldığı anlamına gelir. Cabral'a göre, kolonyalizmin en azından iki şekli vardır: (1) Uzlaşımsal olarak *klâsik kolonyalizm* veya *kolonyalizm* adı verilen, tahakküm altındaki güçlere yabancı failler (silahlı kuvvetler, polis, yönetici güçler ve göçmenler) tarafından oluşturulmuş politik bir güç yoluyla doğrudan hükmetme. (Bunun, 'Amerikan kolonileri'nden, veya 'kolonyal Kanada'dan ya da kolonyal Avustralya'dan söz ettikleri zaman, insanların zihinlerinde olan kolonyalizmden farklı bir kolonyalizm türü olduğuna işaret etmek önem taşır. Bu kolonyalizm kavramı, bu alanlara, sadece Kanada'nın, Birleşik Devletler'in ve Avustralya'nın yerli halklarının bakış açısından değerlendirme yapıldığı zaman uygulanabilir). (2) Uzlaşımsal olarak *yeni-kolonyalizm* adı verilen –büyük ölçüde ya da tamamen– yerli güçlerden oluşturulmuş bir politik güç yoluyla dolaylı hükmetme.

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, tahakküm veya esaret altındaki halk için ortaya çıkan sonuçlar şunlar olabilir: (a) Yerli nüfusun hemen ya da tedricî olarak ortadan kaldırılıp yerine yabancı bir nüfusun

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

ikamesiyle tamamlanan total yok oluş. (b) Yabancı bir nüfusun az ya da çok yoğun bir biçimde yerleşimiyle birleşen kısmî yok oluş. (c) Yerli nüfusun hiçbir yaşama aracı sunmayan alanlara veya ormanlık arazilere kaydırılmasına ve yabancı nüfusun yoğun bir biçimde yerleştirilmesine bağlı olarak varlığın görünüşte korunması durumu.

Cabral'a göre, (b) ve (c) durumları Afrika'da büyük ölçüde mevcuttur. Emperyalizmin sömürgeleştirilmiş olanın tarihsel süreci üzerindeki en temel etkisi şok, yabancılaşma, kendinden geçme, durgunluk ve zaman zaman da geri çekilmedir. (a)'nın hiç vuku bulmadığı dikkate alınacak olursa, emperyalizmin hâkimiyeti, ona göre, zorunlulukla kısmîydi: O tahakküm ya da esaret altına alınmış nüfusun kültürünün kalıntılarıyla her daim mücadele etmek durumundaydı. Bu kültürel formların mevcudiyeti ve devamlılığı tahakküm altındaki halkın direnişi için temel kanal olmak durumundadır. Bu direniş kanalı veya merkezini ortadan kaldırmak için, sömürgeci tahakkümü altındaki "halkın kültürünü yadsıyan kuramlar yaratmaya çalışmaktaydı." Emperyalizm çok karakteristik bir biçimde, hükmettiği halkın tarihsel sürecini, onların üretim güçlerinin gelişme sürecinin hürriyetine şiddet kullanarak el koymak suretiyle yadsır. Öyleyse, Cabral için, kolonyalizm, maddî tahakküm, kültürel hâkimiyet ve tahakküm altına alınmış faillik yeteneğinin, tarih yapma kapasitesinin imhası benzeri çeşitli yön ya da unsurlardan meydana gelen bir kompleksi olmak durumundadır.

Portekiz'in Afrika'daki diğer sömürgelerinde olduğu gibi, Cabral'ın anayurdu olan Gine ve Cape Verde adaları özgül örneğinde, sömürge yönetimi, sömürgeleştirici bir güç olan Portekiz'in kendine özgü karakterinden dolayı, özellikle olumsuz ve kötüydü. Zira Britanya ve Fransa gibi diğer sömürgeci güçlere benzer bir tarzda sömürgeci olması hemen hiç muhtemel olmayan Portekiz, Avrupalı müttefiklerinin maddî desteği olmadan iktidarını sürdürmeye pek muktedir olmayan, yeterince sanayileşmemiş, oldukça geri bir ülkeydi. Bu yüzden, bu geriliğin kolonyal bir güç olarak Portekiz'i nasıl etkilediğini ve sömürgelerindeki faaliyetlerini ne şekilde belirlediğini anlamak, Cabral'ın teorik çabalarının bir parçası haline gelmişti. Cabral Portekiz'in modern bir yönetimi olmadığı için, eşitlik, özgürlük ve kardeşlik vaat eden ideolojiden pay almadığı ve dolayısıyla da, sömürgeleştirilmiş olanın haklarına en azından sahte bir bağlılık gösteren Fransa ve İngiltere'nin gerisinde kaldığı sonucuna varır. Sonuç, özellikle Portekiz sömürgelerinde hayata geçirilen kolonyal teşebbüsün merkezinde bulunan şiddet anıdır. Bu özel vahşete ek olarak, Portekiz'in Afrika'daki sömürgelerinde belli bir düzeyde maddî ve sosyal dönüşümü gerçekleştirmesini sağlayacak araç ve gereci, maddî olanakları yoktu. Cabral'a göre, Portekiz yönetimi altında toplumsal kurumlar kemikleşmiş, buralarda yaşayan insanların maddî koşulları gerilemişti. Bu, eğitim sisteminin geriliğinde, ekonominin az gelişmişliğinde, cehaletin, hastalıkların ve yoksulluğun artışında açıkça sergilenmekteydi. Cabral Gine ve Cape Verde'nin Portekiz kolonyalizminin pençesinden nasıl kurtarılacağı meselesi üzerinde kafa yorarken, kendisinin ve partideki (PAIGCC'deki) arkadaşlarının aklına hemen Karl Marx'ın Feuerbach üzerine, "filozofların dünyayı çeşitli şekillerde *yorumladıkları*; bununla birlikte, önemli olanın onu değiştirmek olduğunu" dile getiren on birinci tezini ciddîye almaları gerektiği hususu geldi. Anlamamış oldukları bir dünyayı değiştiremeyeceklerinin bu şekilde farkına varmalarının, onların kolonyalizmin doğasını, 'kuram silahı'nın zorunluluğunu, düşünceleri nüfusun farklı yörelerine yayma ve teşvik etme gereğini ve nihayet, şiddetin Afrika'nın kendine özgü topraklarındaki araçsallığını anlama yönündeki yoğun çabalarının gerisindeki harekete geçirici güç olduğu söylenebilir.

Marksizmin Afrika Koşullarına Uyarlanması

Cabral'ı bir Marksist olarak bir tarafa atmak veya yüceltmek yanlış ya da en azından uygunsuz olur. Onun materyalist analizin üstünlüğüne, Franz Fanon'dan çok daha yoğun bir tarzda, doğrudan göndermelerde bulunduğundan ve sınıf yapısı, üretim tarzları ve Marksist söylemin diğer unsurları hakkında geniş kapsamlı tartışmalar ortaya koyduğundan pek kuşku yoktur. Ama Cabral sadece Marksist kuramı analizlerine dahil etmiş değildir; o Marksist kuramı önemli ölçüde genişletmiş, oldukça özgün tarzlarda

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

dönüşüme uğratıp, Afrika topraklarına uygun hale getirmiştir. Cabral'ın Marksizmi ehlileştirme sürecinde, onu bir şekilde zenginleştirdiği söylenebilir.

Cabral, her şeyden önce, "sınıf mücadelesinin tarihin anahtarı olduğu" düşüncesinin, üretim güçleri ve ilişkilerinin toplumsal sınıflar kategorisine yol açmadığı bölgelerle çağları tarihin dışına atmaya uygun bir yapıda olduğunu savunmaktaydı. O, "tarih sadece sınıf fenomeninin ve dolayısıyla da, sınıf mücadelesinin ortaya çıkışıyla mı başlar?" diye sormaktaydı. "Soruya, olumlu cevap vermek, önce avcılığın, sonra da göçebe ve yerleşik tarımın keşfinden, sığır besiciliği ve toprağın özel mülkiyetine kadar olan bütün bir dönemi tarihin dışına atmak olur. Bu aynı zamanda, Afrika, Asya ve Latin Amerika'daki çok çeşitli insan gruplarını, emperyalizmin pençesine yakalandıkları anda tarihsiz veya tarih dışında yaşamakta olduklarını kabul etmek olacaktır ki, biz bunu kabul etmiyoruz." Sadece, 'sınıf' terimini bütün bu örnek ya da durumları kapsayacak şekilde genişletmenin hiçbir işe yaramayacağı, ona apaçık bir şey olarak göründü. Dünyanın birçok bölgesini *a priori* olarak tarihin dışına atmak yerine, tek tek her bölgeyi ayrı incelemek ve uygun durumlarda, sınıf ve diğer kategorilerin kendilerine özgü sosyal yapıları da dahil olmak üzere, tarihi dönemleştirmenin daha aydınlatıcı yollarının olup olmadığına bakmak gerektiğini öne sürdü. Cabral işte vardığı bu sonucu hayata geçirecek şekilde, özellikle *Revolution in Guinea* [Gine'de Devrim] adlı eserinin, günümüzde sosyolojide bir klâsik hâline gelen "The Social Structure of Guineau-Bissau" başlıklı bölümünde, Gine ve Cape-Verde'nin sosyal yapısına, sömürge yönetimi altında, kendileri de sömürgeci güçlerin göreli gelişmesinin bir fonksiyonu olan, maddî ve kültürel güçlerin eşitsiz gelişmesine ve bunların anti-kolonyal mücadeleyle, bu mücadelenin sonucunda zuhur edecek özgür ülkenin karakteriyle ilgili içerimlerine ilişkin özgün analizlerde bulundu. O, bütün bu analizlerinde *üretim araçları* düşüncesini tarihin itici gücü olarak görmekteydi.

Kısacası, Cabral sınıf mücadelesinin yerine farklı bir Marksist kavram ikame etmiş ve onun, bir yandan sınıflardan *önce* yaşayan ve üretim düzeyleri hiçbir zaman sınıf mücadelesinin bir faktör haline geldiği noktaya erişmemiş olan insan varlıklarının tarih yapma kapasitelerini olumlama imkânı verdiğini, diğer yandan belli bir noktada, sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlarını içerdiğini göstermeye çalışmıştı. Cabral bir anlamda kuramının merkezine, son derece büyük bir önemi olan Marksist "üretimin tarihin motoru olduğu" kavrayışını geçirmeye çalışmaktaydı. "Her bir insan öbeğinin tarihinde bu faktörün, söz konusu gruba özgü *üretim tarzı* (üretim güçlerinin düzeyi ve mülkiyet sistemi) olduğunu söylerken en küçük bir tereddüdümüz yoktur." Her ne kadar sınıfsız bir insan grubu tasarlayabilsek de –Marksizm, kendi pratiğinin ilk ve temel amacı olarak sınıfsız bir toplumu hedefler– ne kadar ilkel olursa olsun, bir üretim sisteminden yoksun bir insan topluluğu düşünemeyiz. "Sınıf ve sınıf mücadelesinin kendilerinin, üretim araçlarının sahipliği sistemiyle birlikte üretim güçlerinin gelişiminin sonucu olduğu" dikkate alındığında, üretim tarzı kavramının, bir halkın tarih yapma gücünden sezgilerimize karşıt bir biçimde yoksun bırakılmasından sakınırken, daha büyük bir açıklama gücüne sahip olduğu ortaya çıkar. "Bu sonucu kabul ettiğimiz takdirde, ... sınıf mücadelesinden önce tarihin varoluşu korunmuş olur ve bizler de böylelikle, bir yandan ülkelerimizdeki (ve belki de kıtalarımızdaki) bazı insan topluluklarının tarihsiz halklar olma keder verici konumundan sakınır, diğer yandan da tarihin, sınıf mücadelesinin sona erişinden veya sınıfların ortadan kalkmasından sonra bile sürekliliği olduğunu görebiliriz."

Cabral, ikinci olarak da, emperyalizm kuramını yeniden yorumlamıştır. Bu, onunla Franz Fanon arasındaki en önemli farklılık noktasını meydana getirir. "Emperyalizm, çıkar motifinin ve *artı değerlerin* tekelci finans kapital tarafından dünyanın iki bölgesinde, önce Avrupa'da ve sonra Kuzey Amerika'da giderek daha yoğun bir biçimde biriktirilmesinin dünya ölçeğindeki ifadesidir." Cabral'ın yazmakta olduğu sıralarda hâkim bilgelik, emperyalizmin yegâne amacının sömürgeleri yağmalamak ve soymak, onların zenginliklerini sadece sömürgecinin çıkarına olacak şekilde kendi memleketlerine iade etmek olduğunu" söylemekten oluşuyordu. O, egemen olduğu topraklarda devrimci dönüşümleri

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

gerçekleştirmenin emperyalizmin misyonunun bir parçası olduğunu savunmaktaydı. "Emperyalizmin tarihsel misyonu, üretim güçlerinin gelişme sürecini ve üretim tarzının karakteristiklerinin giderek artan karmaşıklığı doğrultusunda dönüşümünü hızlandırmak; burjuvazinin gelişimi ve sınıf mücadelesinin yoğunlaşmasıyla birlikte sınıfsal farklılaşmayı keskinleştirmek ve nihayet, halkın iktisadî, toplumsal ve kültürel hayatındaki ortalama standart düzeyleri yükseltmektir." Emperyalizm bunu hem Avrupa hem de Kuzey Amerika'da yapmış, fakat Afrika'da yapmamıştır. Bu bir feryat değil, fakat bir ithamdı. Emperyalizmin ilgili halklara kendisini zorla empoze ettiği dikkate alınırsa, yapılabilecek en az şey, daha büyük üretkenlik ve maddî gelişme sağlamaktı. O, Afrika'ya yeni teknikler ve teknolojiler getirmiş ve böyle yaparak da, yatırımlarının karşılığını arttırmış olabilirdi. Emperyalizm bunu, emperyalist ülkelerin en ilerileri oldukları kabul edilen Britanya ve Fransa tarafından sömürgeleştirilen bölgelerde bile yapmamıştı. Başarısızlık, emperyalistlerin en gerisi olduğu kabul edilen Portekiz tarafından sömürgeleştirilen bölgelerde daha bile keskin olup, söz konusu maddî-teknolojik gerilik son tahlilde daha vahşi bir kapitalizme yol açmıştı.

Cabral'ın işaret etmek istediği husus, emperyalizm tarafından tetiklenen ek süreçlerini özellikle de sınıf farklılıkların belirginleşmesi ve gerçekten millî bir burjuvazinin zuhuruyla ilgili süreçlerin Afrika kolonilerinde hiçbir zaman gerçekleşmemesi hususuydu. Sonuç olarak, sömürgelerin ihtilalci dönüşümlerini hayata geçirmek için klâsik Marksist kategorilerin varolmayan empirik benzerlerini veya muadillerini bulmaya çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Portekiz'in Afrika'daki sömürgelerinde bulunabilecek burjuvalar ya da proleterler yoktur. Bunun yerine, Portekiz kolonyalizminin sonucu, yani sömürgeleştirilmiş olanın bir bütün olarak aşağılanması ve onların sosyal kurumlarının ve değerlerinin tahrip edilip ortadan kaldırılması dikkate alındığında, ihtilalci dönüşüm işi ya da amacından önce, başarılı sonucu, bütün bir halkın, tarih-yapan failler olarak bir kez daha yeni baştan inşası olması gereken, bir *ulusal kurtuluş savaşı* gerçekleştirilmelidir. Onun ulusal kurtuluş için hazırlığın temel hedefi olarak 'ulus-sınıf' kavramını gündeme getirmesinin nedeni budur.

Ulusal Kurtuluş ve Kültür

Anti-kolonyal savaşın ilk ve doğrudan amacı Cabral'a göre, ulusal kurtuluştur. O, "bir sosyo-ekonomik bütünün kendi tarihsel sürecinin yadsınmasını reddetme fenomenidir. Bir halkın tarihsel kurtuluşu, söz konusu halkın tarihsel kişiliğinin yeniden kazanılması, onun boyunduruğu altında kaldığı emperyalist hâkimiyetin yıkılması yoluyla tarihe dönmesidir."

Cabral'ın toplum ve politika felsefesinin anahtar öğeleri, tarih felsefesiyle sosyal bilimler felsefesinin derin ve uzun tartışmalarının merkezinde olan kavramlardır. Sözgelimi, onun emperyalizmin ve kolonyalizmin işleyişine ve onların kurbanları üzerindeki etkilerine ilişkin açıklamalarında bireylere hemen hiçbir gönderme yapılmaz. Bu çok çeşitli fenomenler isimsiz ve adlandırılabilir bireyler tarafından deneyimlenmiş olsa da, Cabral kolonyalizmin zararlarının doğrudan doğruya bir bütün olarak halklara yönelmiş olduğunda ısrar etmekteydi.

Kolonyalizmin bir bütün olarak halka zarar vermiş olduğunu iddia ettiği için, Cabral'ın ulusal kurtuluşu, boyunduruk altına alınmış halkın "kendi tarihini yapma devredilemez hakkı"nı kazandıkları bir süreç olarak tanımlaması şaşırtıcı değildir. Bu insanlar faillik kapasitelerini, tarih yapma güçlerini yeniden kazanırlar. Fakat kolonyalizm aynı zamanda sömürgeleştirilenin kültürünün değersizleştirilmesini veya aşağılanmasını kurumlarının ve değer sistemlerinin gelişiminin durdurulmasını ve kültürel başarılarının tamamen yadsınmasını ihtiva eder. Bu sürecin tamamiyle tersine çevrilmesi için, sömürgeleştirilmiş olanın, bir önkoşul olarak üretim tarzlarını yabancı hâkimiyetinin boyunduruğundan kurtarması gerekir.

Ulusal kurtuluşun anahtarı, ona göre, şu halde kültür alanında bulunmaktadır; fakat kültürün rolü, kültürün kurtuluş mücadelesindeki sınıfsal karakterinden dolayı, hitap ettiğimiz sınıfa bağlıdır. Cabral işte bu çerçeve içinde, bir ulusal bilinç geliştirmenin temeli olarak, yerli halkların popüler kültürünü beslemenin gerekli olduğunu savunmaktaydı. O, bu amaca ulusallığı aşan bir hümanizmle erişilebileceğini düşündü. Muh-

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

temelen aldığı ziraat eğitiminin bir sonucu olarak, ekonomik gelişme için gerekli bilimsel bir kültür geliştirmenin önemli olduğunu düşünen Cabral, Frankafon Afrika'nın pek çok devletinde, biçimsel bağımsızlığın ardından küçük burjuvanın daha çok burjuvalaşma ve uluslar arası kapitalin müttefiği olma eğilimini görünce, kurtuluşu gerçekleştirecek partiye küçük burjuva bilincini bağımsızlıktan önce şekillendirme görevi vermişti. Halkın ulusal bilincini şekillendirmede ısrar ettiği kadar, küçük burjuvanın bilincini ideolojik ve kültürel bakımdan şekillendirme işine vurgu yapan Cabral'ın, devrimci bir küçük burjuva olabileceğini yadsıyan Marksist düşünceden bir kez daha ayrıldığı söylenebilir.

A. CABRAL, *Revolution in Guinea*, New York, Monthly Review Press, 1969; A. CABRAL, *Unity and Struggle* (trans. by M. Wolfers) London, Heinemann, 1980; P. CHABAL, *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's war*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; R.H.CHILCOTE, *Amilcar Cabral's Revolutionary Theory and Practice: A Critical Guide*, London, Lynne Rienner, 1991; O. TAIWO, "Cabral", *A Companion to Philosophers* (ed. by R. L. Arrington), Oxford, Blackwell Publishers, 1999.

Ayrıca, **bkz.**, AFRİKA FELSEFESİ, AMO, ÇAĞDAŞ AFRİKA FELSEFESİ, KOLONYALİZM, MARKSİZM.

Der. Ahmet CEVİZCİ

CAI, Yİ, 1906-1911 yılları arasında yaşamış çağdaş Çinli düşünürdür. Çin'de Beijing Üniversitesi'nde ve Japonya'daki Kyushu Üniversitesi'nde felsefe tahsil eden Cai, önce Pekin Üniversitesi'nde, sonra da Çin Sosyal Bilimler Akademisi'nde görev yapmıştır. Özde Marksist bir estetikçi olan Cai'nin temel eserleri *Yeni Bir Sanat Kuramı*, *İdealist Estetiğin Eleştirisi*, *Sanat Sosyolojisi* ve *Sanatın Temel İlkeleri*'dir.

Cai Yi, 1945'ten itibaren, Çin'de Marksist estetiğin, entelektüel temelleri oldukça güçlü, seçkin bir felsefî kuramcısı haline gelmiştir. O, öncelikle, öznelci ve nesnelci estetik görüşleri diye tanımladığı mevcut görüşlere, özellikle Zhu Guanggian'ın Kant ve Croce'un düşüncelerine dayanan estetik anlayışına karşı çıkmıştı. Varolan, sanata dayalı estetiğin, ancak güzellik öznel olsaydı eğer, kabul edilebileceğini öne sürdü. Güzellik nesnel bir şey olduğu için, gerek estetik duyumuzun, gerekse sanatsal güzelliğin kaynağı olarak şeylerdeki güzeli tanıyacak yeni bir estetiğe gerek vardı. Ona göre, gerek gerçekliğin ve gerekse söz konusu türün hakikatinin ifadesi yoluyla türü en iyi örnekleyen şeyler güzeldir.

Cai Yi, analizinin, güzelliğin hayat olduğu iddiasını temellendirdiğini düşünmekteydi. Hem tür ve hem de bireyler değişmeye tâbi olduğundan, estetik yargılar da değişmek durumundadır. Sanatsal güzelliği bu şekilde doğal güzelliğe bağlayan ve doğal güzelliğin, Marksist diyalektiğin gelişmesinin konusu olduğunu düşünen Cai, estetik ile ilgili tartışmalarda, estetik anlayışının genel çerçevesini oluşturan naif Marksist bağlam yanında, 'mekanik bir materyalist' olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Onun yine de Çin Marksist düşüncesi içinde ciddî bir estetik kuramın yerleşmesine katkı yaptığı söylenir.

O. BRIERE, *Fifty Years of Chinese Philosophy*, London, Allen and Unwin, 1956.

Ayrıca, **bkz.**, CROCE, ÇAĞDAŞ ÇİN DÜŞÜNCESİ, ÇİN FELSEFESİ, ESTETİK, GÜZELLİK, MARKSİZM.

Nicholas BUMİN

CAI, YUANBEİ, 1868 ve 1940 yılları arasında yaşamış çağdaş Çinli düşünürdür. Aldığı Çin klâsik eğitiminin ardından Almanya'da Berlin ve Leipzig Üniversitelerinde felsefe okuyan Cai, özellikle Kant ve Windelband'dan etkilenmiştir. Yüzyılın ilk çeyreğinde eğitim bakanlığı görevinde bulunan, uzun yıllar Beijing Üniversitesi'nde çalışan Cai'nin temel ilgi alanları etik, estetik ve din olmuştur.

O, kariyerine, öncelikle Çin klâsiklerinin bir araştırmacısı olarak başlamış, sonradan Çin'in önde gelen bir eğitimcisi ve herhalde en büyük estetikçisi olmuştur. Eğitim üzerinde yoğunlaşmasının en önemli nedeni, Çin'in geriliğini ve güçsüzlüğünü bertaraf etmenin yegâne ya da en temel yolunun eğitimi ıslah etmek olduğu şeklindeki inancıydı. Cai, önce anti-Mançu ihtilalci hareketi, sonra da cumhuriyetçi hareket olmak üzere politika içinde de bulunmuş; rektörlük görevi sırasında, Beijing Üniversitesi, hem yenilikçi politik düşüncelerin ve hem de akademik hayatla ilgili yenilik önerilerinin tartışıldığı en önemli merkez haline gelmiştir.

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

Onun kendi felsefî görüşleri, yurtdışındaki eğitimi ve araştırmalarına olduğu kadar, Konfüçyüs'ün eserleri ve diğer Çin klâsikleriyle ilgili derin kavrayış ve bilgisine dayanır. Etnoloji ve karşılaştırmalı uygarlık tarihi araştırmaları da, onun felsefî görüşlerine önemli ölçüde katkı yapmıştır. Onun en önemli tezi, sanatın dinin yerini alabileceği teziydi. Bütün dinlerin insan imgeleminin eseri olduğunu, ve çekilen acı ve ıstıraplar karşısında, insanların, söz konusu dogmaların ifade edildikleri sembollerin cazibesinden dolayı, bulanık dinî dogmalara bağlandıklarını savunan Cai, dinî inançları tutarlı hale getirmeye çalışmak yerine, tesellinin doğrudan doğruya güzellikte aranması ve dolayısıyla dinî inançta görülen genel gerilemeye hiçbir şekilde karşı konmaması gerektiğini savundu.

O. BRIERE, *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898-1950*, London, Allen and Unwin, 1956; Y. CAI, *Chinese Philosophy Over The Past Fifty Years*, Shangai, Commercial Press, 1921; Y. CAI, *Selected Writings of Cai Yuanbei*, Beijing, Zhonghua Book Company, 1959.

Ayrıca, **bkz.**, ÇAĞDAŞ ÇİN DÜŞÜNCESİ, ÇİN FELSEFESİ, ESTETİK, KANT, YENİ-KANTÇILIK.

Nicholas BUMİN

CAIRD, EDWARD, 1845-1908 yılları arasında yaşamış çağdaş İskoç düşünürüdür.

Yedi erkek çocuğun beşincisi olarak dünyaya gelen Caird'ın ağabeyi John Caird, ünlü, bir rahip ve teologdu. Ağabeyinden yoğun bir biçimde etkilenen Caird, önce Greenock Akademisi'nde, sonra da Glaskow Üniversitesi'nde tahsil görmüş, 1866 yılından başlayarak da Oxford ve Glaskow üniversitelerinde felsefe hocalığı yapmıştır.

Felsefî anlamda Kant, Hegel, Carlyle ve Comte'tan etkilenen Caird, bir felsefe tarihçisi ve din filozofuydu. Hocası T. H. Green gibi, Hegelci idealizmi Kant'a çok şey borçlu olan Caird'ın felsefesi, Kant'a dayanmakla birlikte, onun çok ötesine geçen bir spekülatif idealizmdi. Yine tıpkı hocası Green gibi, kendisi için de eleştirel serim ile inşacı felsefenin iç içe geçmiş olduğu Caird'ın spekülatif idealizmi, tinsel yaşamın özne-nesne, bilim-din, özgürlük-belirlenim ve akıl-arzu gibi farklı öğelerini veya görünüşte bağdaşmaz karşıtlarını uzlaştırma amacı güden bir felsefe telakkisinden doğmuştur. Ona göre, bu çatışmaları daha yüksek bir birlikte uzlaştıramadığımız takdirde, insanın en yüksek başarılarını mümkün kılan manevî ahenge uzlaşabilmemiz imkânsız olur.

Caird'e göre, Kant söz konusu problemin anahtarını bulmuştu, ama kendi öğretisinin bütün içerimlerine nüfuz etmeyi başaramadı. O, buradan hareketle Kant'ın yanlış yorumu olduğunu düşündüğü bütün unsurları temizleyip, rehberi Hegel olacak şekilde Kantçı doğrultuda ilerledi. Kant'ın, bilginin malzemesinin duyu deneyimi tarafından sağlandığını, sonra da zihnin onu, bizzat kendi kavramlarıyla düzene sokmak suretiyle işlediğini savunduğu öne sürülür. Oysa, Caird'e göre, Kant için, düşünce işini yapıncaya kadar, hiçbir nesne söz konusu olamaz. Onun bakış açısıyla, düşünce, deneyimin kuruluşuna bizzat katılır. Ve dahası, bilme sürecine zihni tüm farklılıkların tek bir sistem içindeki öğeler olarak görüldüğü bir deneyim formu aramaya sevk eden 'akıl idesi' tarafından hâkim olunur. Ama Kant, Caird'e göre, bilgide daha büyük rolü zihnin sentetik faaliyetinin oynaması durumunda, bilginin o nispette daha tam hale geleceğinde ısrarlı olmak yerine, bu faaliyetin bizi görünüşlerle sınırlayıp, kendinde şeylere varmaktan alıkoyduğu görüşünü savunmuştu. Oysa, nesnelere ilişkin bilgimizin, bu nesnelerin aklın işaret ettiği ideal bütünün sadece kısmî veçheleri veya görünümleri olduklarını fark edemediğimiz sürece eksikli kalacağını gösterebilirdi.

Caird'ın etik kuramı da, kendisi gibi bir nesnel idealist olan T. H. Green'ın etik anlayışına benzer. İnsan varlıklarının, sürekli merkezler diye tanımladığı benliklerinin gerçek anlamda tatminleri olarak davranışlarını belirleme gücüne sahip olduğunu düşünüyordu. Onun gözünde insanın özgürlüğü, davranışın bölük pörçük arzular tarafından belirlenmesinden ziyade, bu tür bir öz-belirlenimden oluşur. Başka bir deyişle, onun temel problemi, arzu ya da eğilim ile ödev arasındaki zıtlıktı; çözümü de, insan varlıklarının davranışlarını, yalıtlanmış ve gelip geçici arzulardan bağımsız olarak sürekli bir merkez diye anlaşılan benliğe gönderimle belirleme gücünü ortaya koymaktan oluştu. Bilinçli varlık, onun gözünde, şu ya da bu arzunun tatmininden ziyade, bir bütün olarak

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

benliğinin tatminini, kendisini tam anlamıyla gerçekleştirmeyi amaçlayan varlıktır.

Onun din kuramı ise, ortak bir akılsallık düşüncesine de yer verecek şekilde, insanlığın birliğine vurgu yapar. Gelişme ya da evrime de büyük bir önem veren Caird, *The Evolution of Religion* [Dinin Evrimi] adlı eserinde, tek bir dinî ilkenin, dünyanın belli başlı dinlerindeki farklı tezahürleri yoluyla gelişiminin izini sürmüştür.

S. BROWN, "Edward Caird", *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers* (ed. by S. Brown - D. Collinson - R. Wilkinson), London, Routledge and Kegan Paul, pp. 121-22; J. S. MACKENZIE, "E. Caird as A Philosophical Teacher", *Mind*, 18 (1909), pp. 509-37; A. K. STOUT, "E. Caird", *Encyclopedic of Philosophy* (ed. by P. Edwards), 2nd Volume, New York, 1967, pp: 4-5.

Ayrıca, **bkz**., CAMBRIDGE OKULU, CARLYLE, COMTE, KANT.

Der. Ahmet CEVİZCİ

CAJETAN, THOMAS DE VIOL, Rönesans Skolastik canlanma devrinin meşhur ilahiyatçı ve felsefecisidir.

Hayatı ve Eserleri

1468'de Italya'nın Gaeta kentinde doğan Cajetan, 1534 yılında ölmüştür. 16 yaşında Rahipler Birliği'ne girdi, Napoli, Bologna ve Padua'da ilahiyat okudu. 1493'den 1496'ya kadar Padua'da felsefe dersleri veren Cajetan, bu arada Trombetta gibi kimi Scotusçularla, Vernia, Pomponazzi ve Nifo gibi Italyan İbn Rüşdçüleriyle tartışmalara girdi. 1497'den 1499'a kadar da, bu kez Pavia'da ders verdi.

1500 yılından itibaren Dominiken mezhebinde kimi idarî görevlerde bulundu, bu arada Roma'da felsefe ve ilahiyat dersleri verdi. 1508 yılında mezhebinin idarî başkanlığına getirildi, 1517'de ise kardinalliğe yükseldi. Kardinal temsilcisi olarak 1518-1519 yılları arasında bulunduğu Almanya'da, Martin Luther ile tartışmaları oldu. Yaşamının son yıllarını okuyup yazarak geçirdi.

Cajetan'ın yazılarının büyükçe bir bölümü tefsirlerden oluşur. En nüfuzlu eseri *Aziz Thomas'ın Summa Teologica'sının Tefsiri*'dir; nitekim, o spekülatif düşüncelerinin birçoğunu burada açıklar. Cajetan, felsefî görüşlerinin Aristotelesçiliğe Aquinalı Thomas'ın görüşlerinden daha yakın olmasına rağmen, en ünlü Aquinalı yorumcularından biri olarak ün yapmıştır. Zamanının büyük bir bölümünü Scotus ve İbn Rüşd taraftarlarıyla tartışmakla geçirdiğinden, onların kullandıkları ifade kalıplarının bazılarını benimsemiş, on üçüncü yüzyılda hiç sorulmamış sorularla uğraşmıştı. İnsan aklının, insan ruhunun ölümsüzlüğü ve ilâhî takdir gibi, nihaî meseleleri çözebileceğine Aquinalı kadar güvenci yoktu.

Görüşleri

Cajetan Aristoteles tasım mantığını benimsemişti, ama bir yandan da yeni bir analoji öğretisi geliştirdi. Aquinalı Thomas'ın Peter Lombard'ın *Yargılar*'ı üstüne yazdığı yorumda geçen ünlü bir metni izleyerek, *De Nominum Analogia* adlı eserinde şu analoji türlerinin farklılığına dikkat çekiyordu: **(1)** Derecelenmeye dayanan analoji: "Duyarlı zekâ insanda hayvanlarda olduğundan daha çoktur" derken, hayvanlarla insanların ortak bir niteliğin farklı derecelerini taşıma bakımından benzedikleri öne sürülür; sonraları Cajetan bu türü, gerçek anlamda bir analoji olmadığını öne sürerek, inkâr etmiştir. **(2)** Aynı yüklemin uygulanabilmesi bakımından analoji: Canlılar, idrar örnekleri ve ilaçlar 'sağlıklı' yükleminin uygulanabilmesi açısından benzerdirler. Bu tür analojide, başlıca konusu ilk tür olan bir yüklem ötekilere ancak uygulanmayla kastedilen bir bakımdan, sağlık belirtisi olmak ve sağlığa yararlı olmak bakımından, benzediğinden dolayı, anlam genişleşmesiyle uygulanır. Cajetan bu tip analojiye de değer vermez. **(3)** İlişkiler bakımından analoji: Örneğin rüyet yetisiyle görme duyumu arasındaki ilişki, entelektüel görü ile kavrama yeteneği arasındaki ilişki gibidir: İki durumda da birinci yeti ikincisinin, gerekli ama yeterli olmayan, ön koşuludur. Asıl analojinin bu olduğu konusunda birçok meslektaşı Cajetan ile fikir birliği içindeydi. Cajetan bu tür bir analojiyi, Tanrı bilgisinin mümkün olduğunu, yaratıkları hakkındaki yargılara dayanarak Tanrı hakkında sonuçlara varmanın, karşılaştırılamaz olanların benzetilmesi yanılgısına düşmeksizin de, mümkün olacağını göstermek için kullanıyordu. "Tanrı'nın yaratıklarıyla ilişkisi insanın evcil hayvanlarla olan ilişkisi gibidir" öncülü "Tanrı da yaratıkları gibidir" sonucunu içermez, çünkü öne sürülen konuların değil, ilişkilerin benzerliğidir.

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

İnsanın tinsel yeti ve etkinlikleri konusunda, Cajetan'ın görüşleri Aquinalı'nınkilere çok yakındı. Rasyonel soyutlamayı nesnel bir aydınlanma sürecinin sonucu sayıyordu. Akıl yürütmenin en temel ilkeleri bile, ona göre, deneyimle öğrenilir: Gerek bunları dile getirmekte kullanılan soyut terimler –yüklem, selb, önerme– gerekse öne sürülen yargılar – "hiçbir önerme ve selbi birlikte doğru olamaz"– önce tecrübeden kaynaklanır, aşama aşama soyutlanarak soyut mantık ilkeleri haline gelirler. Cajetan böylece bütün bilgimizin deneyimden türediğini öne süren Thomist öğretiyi sonuna kadar benimsemiş oluyordu.

Onun insan ruhu konusundaki düşünceleri zaman içinde değişmeye uğramıştır: Önceleri, 1503 dolaylarında, yargılama ve irâde etme edimlerinin maddî olmayan konuları da kapsayabilmeleri öncülünden, ruhun maddî ve bileşik olmadığı, ondan da ölümsüz olacağı sonucunu çıkarıyordu. 1509 yıllarında Aristoteles'in *De Anima*'sı üstüne yazdığı bir tefsirde ise, Aristoteles'in anlama yetisinin ölümsüzlüğünü inkâr etmiş olduğunu öne sürdü. 1527 yılında İncil'in 22. bölümü, *Matta* üzerine bir tefsirde ruhun ölümsüzlüğünü akılla kanıtlamanın mümkün olmadığını yazdı; bir yıl sonra ise, *Paulus* yorumunda, ruhun ölümsüzlüğünün imanın gizemleri arasında bulunduğunu öne sürdü. 1534 yılında yazdığı *Ecclesiastes*'in üçüncü bölümünde, hiçbir filozofun ruhun ölümsüzlüğünün kanıtını vermeyi başaramadığına karar veriyordu. Cajetan'ın düşüncesinde ortaya çıkan, imandan akla doğru bu eğilim bir süre sonra tüm Avrupa düşüncesinde egemen olacaktı.

Metafizik alanında Cajetan, kişiliğin terkibini bireyin temel varoluşuna katılmış, bireyi varolan bir töz olarak tamamlayan, onu başka her şeyden farklı kılan, düşünsel bir yetkinlik olarak kendinden-kaim olma kavramıyla açıklıyordu (*Summa Theologiae*). Bireyleştirme ilkesinin belirli zaman mekân belirimleri olmayan madde olduğunu söylüyordu. Ruhun ölümsüzlüğü konusunda olduğu gibi, Tanrının varoluşuyla ilgili argümanlara güveni de gittikçe azalmıştı. Cajetan, nihayet *Summa Theologiae*'de Acquinalı'nın Tanrı'nın varlığıyla ilgili beş argümanının, bir Mutlak Varlığın olduğu sonucunu geçerli olarak kanıtlamalarına rağmen, Mutlak Yaratıcının varoluşunu kanıtlayamadıklarını öne sürdü.

V. J. BOURKE, "Cardinal Cajetan", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), 2nd volume, New York, 1967, pp: 5-6.

Ayrıca, bkz., ANALOJİ, AQUINALI THOMAS, ARİSTOTELES, ORTAÇAĞ FELSEFESİ.

der. Harun RIZATEPE

CALDERONI, MARIO 1879-1940 yılları arasında yaşamış, İtalyan pragmatist düşünürdür. Pisa Üniversitesi'nde hukuk tahsil etmiş olan Calderoni sonradan hocası Giovanni Vailati'nin nezareti altında felsefeye yönelmiş ve Bologna ve Floransa üniversitelerinde uzun yıllar değer felsefesi dersleri vermiştir.

Calderoni esas itibariyle insan davranışlarının analizi işiyle meşgul olmuştu. Söz konusu analizleri ise, onun özgür irâde bağlamında metafiziksel olmayan yegâne problem olarak gördüğü, irâdî eylemlerin yorumlanması işiyle başlamaktaydı. Gündelik hayatta hepimiz ona göre, irâdî eylemleri irâdî olmayanlardan ayırmak bakımından gerekli olduğu kadar, iyi de olan bir ölçüte sahibizdir. Bu açıdan bakıldığında, bir eylemin irâdî olup olmadığına karar vermek için, eylemin ortaya çıktığı koşullarda değişiklik yapmak gerekir. Söz konusu eylem her durumda yeniden sergileniyorsa, ona irâdî olmayan eylem, yok sergilenmiyorsa, ona irâdî eylem adını veririz. Farklılık, Calderoni'ye göre, irâdî eylemlerin 'esnekliğinden', 'aktöre eylemi sonuçlarıyla ilgili yeni bilgi ulaştığı zaman, gerçekleştirilmemeye elverişli olmalarından' kaynaklanır. Onların eylemini ya da eylemesini belirleyen, bizim "aktörün inançlarından birini ikna ya da akılyürütme yoluyla veya yapay bir biçimde değiştirmek suretiyle değişikliğe uğratabileceğimiz, belli bir beklenti"dir. Calderoni'ye göre, bu ölçüt, bütün eylemlerinizin nedensellik ilkesine tâbi olması durumunda bile geçerliliğini sürdüren, iyi bir ölçüttür. O, Calderoni'nin elinde ahlâkî ve hukukî sorumluluğun analizine uygulanabilecek empirik, gelişmeye açık bir alet halini alır.

Calderoni ahlâkî hayatı, "bazı insanların bu taleplere az ya da çok direnen ve karşılığında bir ödül isteyen diğer insanlardan belirli birtakım taleplerde bulunduğu gelişmiş bir pazar" olarak görür. Ahlâkî eylemler, ona göre, total değerlerinden ziyade marjinal değerleriyle yargılanmalıdır. Çünkü en yüksek moral değeri genel, sık rastlanan sıradan

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

eylemlere değil, eşine az rastlanır eylemlere veririz.

P. BOZZI, "Il Pragmatismo İtaliano: Mario Calderoni", *Rivista critica di storia della filosofia*, 12 (1957), pp. 293-322; M. CALDERONI, *I Postulati della scienza pozitiva ed il dritto penale*, Florence, 1901; M. CALDERONI, *Scritti*, 2 vols., Florence, 1924; J.F. RENAULD, "L'oeuvre inachevée de Mario Calderoni", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 23 (1918), pp. 207-231.

Ayrıca, **bkz.**, İTALYAN FELSEFESİ.

Ferruccio ROSSİ-LANDI

CALLICLES, M. Ö. 5. yüzyılın sonlarına doğru yaşadığı düşünülen Yunanlı düşünürdür. Callicles, sadece Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunun bir kahramanı olmakla birlikte, onun, aslında tarihsel bir kişilik olduğuna ilişkin genel bir kabul söz konusudur. Sofist düşüncenin genel kavrayışına bağlı görünmesine karşın, diğerlerinden bireyciliği çok daha radikal bir biçimde savunması bakımından ayrılır. Doğa (*phusis)* ve yasa *(nomos)* arasındaki ayırımdan hareketle, doğa bakımından üstün olanın her şeye hakkı olduğunu ileri sürer. Callicles'in, doğadan hareket etmesi açısından her ne kadar kendinden önceki felsefe geleneğini sürdürdüğü söylenebilse de, onun vardığı sonuçlar öncekilerden bütünüyle farklı olacaktır. Callicles bir bakıma Sokrates'in anti-tezi olarak da düşünülebilir; çünkü o, doğa bakımından üstün olanın yalnızca politik gücü ve her türlü zenginliği elinde bulundurması gerektiğini ileri sürmekle yetinmez; ayrıca insanın istek ve arzuları doğrultusunda yaşamasını da savunur. Ona göre, hakkın kaynağı güçtür; yani, güçlü olanın her şeye hakkı vardır. Asıl mutluluk da insanın kendi arzuları doğrultusunda istediği gibi özgürce yaşamasıdır.

Platon, diyaloguna böyle birini belki de bilerek seçmişti. O, çok zengin ve genç bir aristokrat olarak lider olma tutkusuyla doluydu. Ancak genel olarak paylaşılan düşünceye göre, Callicles'in bu hayali hüsranla sonuçlanır ve sonunda da tutuklanır. Platon, yaşamı kötü noktalanan böyle bir Sofisti diyaloguna seçerek belki de karşısında yer aldığı sofist düşüncenin ahlâkî ve entelektüel bakımdan savunulmazlığını göstermek istemiştir. Callicles'in Sokrates'e yöneltmiş olduğu eleştiri *phusis* ve *nomos* üzerindendir. Ona göre, bir insanın haksızlığa uğraması, onun haksızlık yapmasından daha iyi değildir. Bu yalnızca uzlaşmaya dayalı çoğunluğun ve zayıfın ahlâk anlayışını ifade eder. Zayıf olan güçlü olanı bu ahlâk anlayışı ile sınırlamaya çalışır; gerçekte bu düşünce güçlü olanın kontrol altına alınması için uydurulmuş bir öyküdür. Zenginliğin ve gücün eşit dağılımı adalet olamaz. Zenginliğin ve gücün eşit dağılımını yalnızca güçsüzler ister ki, bunun kendisi doğaya karşıdır. Callicles birey, güç ve zenginlik üzerine olan tezlerini hem doğaya ve hem de sosyal alana giderek temellendirmeye çalışır. Ona göre, hayvanlar dünyasına bakıldığında güçlünün haklı olduğu kolayca görülebilir. Ayrıca, devletler arası ilişkiler de gücün haktan başka bir şey olmadığının açık kanıtıdır. O nedenle, güçlünün haklı olduğu gerçeği yalnızca açık bir olgu olarak algılanmakla kalmayıp, aynı zamanda yaşamda izlenecek yolu da belirleyen bir norm olmak durumundadır. Doğanın buyruğudur, bu. Dolayısıyla, Sokrates'in öne sürdüğü gibi, haksızlık yapmak haksızlığa uğramaktan daha utanılacak bir şey değildir. Doğal adalete göre cesur olan, erkek olan ve pratik alanda başarılı olanın hem güce, hem zenginliğe ve hem de arzu ettiği gibi yaşamaya hakkı vardır. Arzu ve isteklerimizi sınırlamamızı söyleyenler zayıflardır ki, onlar tarafından dile getirilen bu gibi düşüncelere asla itibar edilmemelidir. Uzlaşmayı terk etmek, daha doğrusu, ona karşı gelmek, geleneği inkâr etmek, doğada aslanların sahip olduğu özgürlüğü topluma taşımak demektir. Bu tür insanlar toplumda gerçekten özgür insanlardır. Özgürlüğün timsali olan bu insanlar ile korkak, beceriksiz ve yeteneksiz filozoflar arasında tam bir karşıtlık vardır.

Callicles'in doğal hukuk anlayışı Antiphon ve Thrasymakhus'tan çok daha radikaldir. Onun radikal adalet anlayışının temelinde esas olarak yeni bir insan tanımı bulunur: İnsan özünde bir arzu varlığıdır. Böylece o, insanın akılsal bir varlık olduğu tezine radikal bir itiraz olarak da karşımıza çıkar. Buna göre, arzu, aklın antitezidir. Eğer gerçek benliği arzu temsil ediyorsa, o zaman insanın toplumdan ve akıldan gelen her türlü belirlenimi reddetmesi gerekir. Bireyin özgürlüğünü ne akıl ve ne de toplum sınırlayabilir. Dolayısıyla, Sokrates'in insanı akıllı bir varlık olarak tanımlaması ve onu aklın ışığında eylemde bulmaya çağırması saçmadır;

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

çünkü insanı tanımlayan akıl değil, arzudur. Ve bu yüzden, Sokrates insan gerçekliğini anlamak yönünden başarısızdır.

Callicles'in insan ve adalet anlayışının temelinde *phusis* ve *nomos* arasındaki ayırım bulunur. Onun doğaya giderek, doğal olanın güçlü ve haklı olduğu yolundaki düşünceleri hiç kuşkusuz doğanın taraflı ve yanlış anlaşılmasından kaynaklanır. Doğa tikellikler ve farklılıklar alanıdır ki, orada gördüğümüzü söylediğimiz şey ile görmeyi arzu ettiğimiz şey arasında içsel bir bağıntı söz konusudur. Doğa bu bakımdan herkesin arzu ettiği yasaları, ilkeleri bulabileceği bir büyük kitap, bir anayasa kitabı olarak da okunabilir; fakat, bu bir düşüncenin doğaya gidilerek temellendirilmesinin, pek o düşünceyi haklı çıkarmaya yetemeyeceği anlamına da gelir. Biri, doğaya güçlü olanı haklı çıkarmak için başvurabileceği gibi, başka biri, doğada yaşayan bazı canlıların grup çıkarları etrafında yaşadıklarını göstererek, dayanışma ve işbirliğin daha doğal ve dolayısıyla gerçeğe daha uygun olduğunu iddia edebilir.

Callicles'in öne sürdüğü bir başka kuşkulu sav ise, güce sahip olan insanın doğal olarak aşırı bireyci ve saldırgan olduğudur. Oysa güce sahip olan insanın saldırgan olduğunu söylemek doğru değildir. Saldırganlık daha çok toplumsal yapılanmanın kendisine bağlı olan rekabet ile ortaya çıkar gibi görünmektedir. Callicles'in üzerinde düşünmediği konulardan biri de birkaç *süper-insan* tarafından yönetilen toplumun nasıl olacağıdır.

Callicles'in düşüncelerine yöneltilecek birçok eleştiri olanaklı görünmekle birlikte, onun daha sonraki filozoflar üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Bu bakımdan Callicles önemli bir kişidir. Her ne kadar doğrudan bir ilişkinin varlığı gösterilemese de, R.Nozick'in aşırı bireyciliği ile Callicles'in düşünceleri arasında yakınlığı hissetmek pek de zor değildir. Ancak daha önce, Nietzsche'den söz etmek gerekir. Callicles'in Nietzsche üzerinde çok etkili olduğu öne sürülür. Onun, insanı kavramada toplumsal-geleneksel olanı reddederek doğaya dönüş çağrısı ve çoğunluğu küçümseyişi her ikisi arasında ortak benzerliklerden bazılarıdır. *Üstün-insanın* toplumu yönetmesi gerektiğine ilişkin düşünceleri ise, Nietzsche'de en açık bir biçimde karşımıza çıkar. Sonra, Nietzsche'nin Sokratesçi insan anlayışına yönelttiği eleştiri ile insanı bir arzu varlığı olarak tanımlayan Callicles'in yine Sokrates'e yönelttiği eleştiri de neredeyse aynıdır.

Sonuç olarak, Callicles'in öne sürdüğü düşüncelere birçok bakımdan eleştiriler yöneltilebilse de onun, bizleri yeniden düşünmeye sevk ettiği birçok şey olmuştur. Callicles bizi özgürlük, kimlik, gelenek, akıl, toplum, doğa ve adalet kavramlarını yeniden düşünmeye bir kez daha davet eder görünür.

W. CAPELLE, *Sokrates'ten önce Felsefe* (II) (çev. O. Özügül), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995; W. K. C GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol: III, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; PLATO, *Gorgias* (ed. by E. R. Dodds), Oxford, Clarendon Press, 1959.

Ayrıca, **bkz.**, ANTİK FELSEFE, PLATON, SOFİSTLER.

Hatice Nur ERKIZAN

CALVIN, JOHN (1509-1564). Fransız Protestan Reformcusu, teolog, Kutsal Kitap uzmanı ve papazdır. İlk olarak 1536'da yayımlanan *Institutes of the Christian Religion* [Hıristiyan Dininin Temel Kurumları] isimli eseri Reform sürecinin köşe taşlarından birisidir.

Hayatı

27 Mayıs 1509'da Fransa'nın kuzeyinde bulunan Noyon'da dünyaya geldi. 14 yaşında gittiği Paris Üniversitesi'nde beş yıllık (1523-1528) bir teoloji eğitimi alan Calvin'in babası oğlunun papaz olmasını istiyordu; fakat Kilise ile arasına soğukluk girdiği için oğlunu Paris Üniversitesi'nden alarak, Orleans Üniversitesi'ne hukuk okumaya gönderdi. 1529 yılında Bourges Üniversitesi'ne geçen Calvin 1532'de hukuk diploması aldı. 1531'de babasını kaybettikten sonra kendi idealleri doğrultusunda yürümeye başladı ve tutkunu olduğu klâsik eserlere ve İbranice öğrenimine yöneldi. 1533 yılında reformcu düşüncelere sahip olmaya başlayınca, bir yıl sonra Kilise Reformu'ndan yana olduğunu açıkça ilan etti ve Papalığa karşı geldiği için geri kalan yaşamını mülteci olarak geçirmek zorunda kaldı. En önemli eseri olan *Hıristiyan Dininin Temel Kurumları*'nı, 1536 yılında mülteci olarak bulunduğu Basel'de yayımladı. Calvin 1536'da daha önce Protestanlığın benimsen-

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

diği Cenevre'ye geldi ve burada Paris'ten tanıdığı Guillaume Farel ile karşılaştı. Farel Cenevre'de yerleştirilmeye çalışılan Protestan reformuna katkıda bulunması için Calvin'i iknaya çalıştıysa da, o başlangıçta bu teklifi kabul etmedi. Ancak Farel "beni bu işte yalnız bırakırsan Tanrı seni cezalandırır" deyince, Calvin irkilmiş ve bunun Tanrı'dan gelen bir işaret olduğunu düşünerek Cenevre'de kalmaya karar vermiştir. Cenevre'de Kilise ve devletin el ele verdiği bir yapı kurmak isteyen Calvin, Cenevre yönetiminin reformcu kilise üzerinde baskı kurmak istemesi üzerine Cenevre'den ayrılarak Strasbourg'a gitmek zorunda kaldı. Calvin'in ayrılmasıyla Cenevre'de Katoliklik yeniden güç kazanmaya başlayınca, Şehir Meclisi 1541 yılında Calvin'i geri çağırdı. Hukuk ve siyaset konusunda hazırladığı öneriler Cenevre'de Kilise merkezli bir şehir devletinin kurulmasına yardımcı oldu. Gittikçe bir din devleti görünümü kazanan Cenevre'de ölçüsüz içki içmek ve dans etmek yasaklandı; fahişeler öldürüldü; Michael Servetus gibi din sapkınları yakıldı. Fransa'da 1550 yılında Protestanlara karşı başlatılan savaş nedeniyle binlerce kişi Cenevre'ye göç etti. Ayrıca 1559 yılında Calvin'in kurduğu Cenevre Akademisi sayesinde Avrupa'nın değişik yerlerinden pek çok öğrenci Cenevre'ye akın etti ve böylece Cenevre 'Protestanlığın Roma'sı' haline geldi.

Sahip olduğu görüşleri, yaşadığı hayatı ve yaptıklarıyla tipik bir teolog olan Calvin, teologu "cemaatini, bir bütün olarak, gözetmekle sorumlu Kilise uzmanı" olarak tanımlar. Kutsal Kitap'tan yararlanarak Tanrı hakkında yanlış düşüncelerden ve konuşmalardan korunma yollarını araştırmak ve insanların rahatça anlayabilmesi için Hıristiyanlık öğretisini daha açık ve net hale getirmek, ona göre, teologun en önemli görevidir. Öyle anlaşılıyor ki, Calvin'in gözünde teolog, dinin felsefî açıklamalarıyla değil, pratik boyutuyla ilgilenen bir eylem adamıdır. Luther'e yazdığı bir mektupta, "insan, yaşayarak, ölerek ve lanetlenerek teolog olur" diyen Calvin için teoloji bir kalp meselesidir. İşte bu bağlamda Hıristiyanlığı, "sözde kalan değil, yaşama geçen bir doktrin; diğer bilimler gibi sadece akılla kavranan bir şey olarak değil, insanın tüm benliğini ve kalbini kuşatan bir öğreti" olarak görür.

John Calvin

Calvin'in, Hıristiyan Kutsal Kitabı'nı ve Kilise düzenini açıklamaya yönelik kitaplarının yanı sıra, Roma Katolikleri ve Anabaptistlere karşı yazdığı polemikler ve değişik mektuplardan oluşan çok sayıda eseri vardır. Bu kitaplar arasında Calvin'in düşüncelerini bir bütün olarak yansıtan ve kendisini şöhrete kavuşturan eseri *Hıristiyan Dininin Kurumları*'dır. Calvin, bu eserini, Tanrı, İsa Mesih, Kutsal Ruh ve Kilise şeklinde dört ana başlık altında kaleme almıştır.

Tanrı Bilgisi

Calvin'e göre, insanın sahip olduğu hikmetin büyük bir kısmını, Tanrı bilgisi ve ben bilgisi oluşturur. Bu iki bilgi birbiriyle yakından ilişkili olmakla birlikte, hangisinin daha önce olduğunu kestirmek o kadar kolay değildir. İnsanın ben bilgisine ulaşabilmesi için, öncelikle kendisini yaşatan ve hareket ettiren Tanrı'yı düşünmesi gerekir. Zira sahip olduğumuz her şeyi, tüm özellik ve donanımımızı Tanrı'ya borçluyuz. İnsanın bu âciz ve Tanrı'ya muhtaç durumu, Tanrı'daki mükemmellikleri en güzel şekilde açığa vurmaktadır. O halde, insan ancak âcizliğinin farkına varıp alçakgönüllü bir tavır sergilediğinde, Tanrı hakkında bilgi edinmeye başlayabilir. Tanrı bilgisine ulaşabilmenin ilk koşulu insanın aczini bilmesidir. Buna karşın,

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

ben bilgisine ulaşabilmenin ilk koşulu ise, Tanrı bilgisine sahip olmaktır. Zira Tanrı'yı düşünmeden edinilen ben bilgisi, sahip olduğu dürüstlük, hikmet ve erdem sebebiyle insanı gurura yönlendirir. Halbuki bizim sahip olduğumuz mükemmellikler, Tanrı'nın mükemmellikleriyle karşılaştırıldığında çok eksik kalacaktır. O halde, Tanrı'yı düşünmeden ben bilgisi edinmek, Calvin'e göre, insanı yanıltır ve en büyük günahlardan biri olan kendini beğenmişliğe yol açar.

Ben bilgisine kıyasla daha öncelikli olan Tanrı bilgisi için dindarlık zorunludur. Calvin'in dindarlık ile kastettiği, Tanrı'yı sevmek ve O'na saygı göstermektir. Bu aşamada Calvin'in, Tanrı bilgisini, Yaratıcı Tanrı (Baba Tanrı) ve Kurtarıcı Tanrı (Oğul, İsa Mesih) bilgisi olmak üzere ikiye ayırdığına dikkat edilmelidir. Tanrı, evreni yaratırken kendisini 'yaratıcı' olarak göstermiş; İsa Mesih'te ise 'kurtarıcı' niteliğini açığa vurmuştur. Yaratıcı Tanrı bilgisi, insanın zihnine nakşedilmiştir. Her insan, doğası gereği, Tanrı fikrine sahiptir; kendisini yaratan bir Varlığın olduğunu bilir. Calvin'e göre, en barbar ulusların, en vahşi insanların bile Tanrı'nın varlığını kabul etmesi, Tanrı fikrinin evrenselliğini ve bu düşüncenin insan doğasına işlendiğini gösterir. Hatta putperestlik bile Tanrı'nın varlığını gösteren bir kanıttır. Kolay kolay başkasına boyun eğmeyen insanın, tahta ve taşa ibadet etmesi, insanlarda bir Tanrı fikrinin yerleşik olduğunu ortaya koymaktadır. Tanrı fikri insanın doğasında varsa, o halde, din, halk yığınlarını köleleştirmek için uydurulmuş bir şey olamaz. Tanrı bilgisi, okulda öğrenilen bir şey değil, anne rahminde edindiğimiz bir bilgidir ve bundan dolayıdır ki gerçek bir ateizm söz konusu olamaz.

Doğuştan edinilen Tanrı bilgisi, kısmen bilgisizlik ve kısmen de işlenilen günahlar nedeniyle ihmal edilebilir veya insanın dikkatinden kaçabilir. Ancak insan, Calvin'e göre, evrenin mükemmel yapısına ve işleyişine bakarak da Yaratıcı Tanrı'nın bilgisine ulaşabilir. Evren, Tanrı'nın gücünü ve mükemmelliğini bize yansıtan bir ayna gibidir. Yine de kendi hatalarının içinde debelenip duran pek çok insan, böylesine göz kamaştırıcı bir sahnede Tanrı'nın gücünü ve izzetini göremeyecek kadar kör olabilir.

Kendi doğasından ve evrendeki mükemmel düzenden hareketle edindiği Tanrı bilgisinin, insanın kendi imgelemiyle sınırlı ve dolayısıyla eksik olduğu unutulmamalıdır. O halde, Tanrı'nın kendisi hakkında verdiği bilgiler, bizim bu eksik algılayışımızı tamamlamak için kaçınılmaz olmak durumundadır. Calvin, insanın kendi çabasıyla Tanrı hakkında edindiği bilgileri, gözleri iyi görmeyen bir kimsenin çevresini algılamasına benzetir. Kutsal Kitap ise insana Tanrı hakkında doğru bilgileri verir.

Özetle söylenecek olursa, Yaratıcı Tanrı'ya ilişkin bilgi hem doğadan hem de vahiy aracılığıyla edinebilir. Vahiy, doğadan edinilecek Tanrı bilgisini düzeltir, destekler ve genişletir. Hıristiyanlığın temel karakteristiklerinden biri olan Kurtarıcı Tanrı bilgisi ise yalnızca İsa Mesih aracılığıyla, dolayısıyla da Hıristiyan Kutsal Kitabı sayesinde elde edilebilir.

Yaratma ve Tanrı-Evren İlişkisi

Tanrı evreni özgür irâdesiyle yoktan yaratmıştır. Evrende pek çok farklı varlık bulunmaktadır ve bu varlıklar içinde, insan yaratılışın en güzel örneğidir. Ancak insan doğasının bu mükemmel niteliği, ilk insan Âdem'in işlediği günahtan sonra değişmiş ve insan, Calvin'e göre, Tanrı'nın kendisine verdiği özel yetenekleri kaybetmiştir.

Tanrı insanı ve evreni yarattıktan sonra, bir kenara çekilmemiştir. Aksine, yeryüzünde meydana gelen her olayda etkin bir rol üstlenmiştir. Tanrı, evrendeki genel ilkelerinin yaratıcısı olduğu kadar, yarattığı her şeyin, hatta evrendeki en zayıf varlıklardan biri olan serçenin bile beslenmesi, büyümesi ve gözetimini sağlamaktadır. Tanrı'nın hayatın her anında etkin olması, Calvin'e göre, evrendeki olayların şansa veya tesadüfe bağlı olarak açıklanmasını imkânsız kılar. Bir insanın hırsızların eline düşmesi, yıkılan bir evin veya ağacın altında kalarak ölmesi kadar, çölde kaybolmuş bir insanın su bulması ve mucizevî bir şekilde çölden kurtulması da şans veya tesadüf değil, Tanrı'nın gizli planı olmak durumundadır. Tanrı'nın emri olmadan, rüzgârın bile ne esmesi ne de durması mümkündür. Calvin bu konudaki görüşlerini açıklamak için arkadaşlarıyla birlikte ormana giren, fakat daha sonra arkadaşlarından ayrılan bir tüccarı örnek olarak verir. Tüccar ormanda dolaşırken hırsızların eline esir düşer ve öldürülür. Calvin'e göre, Tanrı, bu in-

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

sanın öleceğini önceden biliyordu; hatta kendi hükmüyle bu ölümü belirlemişti. O halde Calvin'e göre, Tanrı evrende olacak her şeyi önceden bilen ve takdir eden bir varlıktır. Dolayısıyla, Tanrı'nın sadece tümelleri bileceğini, tekilleri (cüz'iyâtı) bilemeyeceğine ilişkin klâsik metafizik düşüncedeki tartışma, Calvin'in gündeminde yer almaz.

Tanrı'nın her şeyi ezelî olarak bildiğini (ve hatta belirlediğini) savunan pek çok teolog gibi, Calvin'in de bu noktada hesaplaşmak zorunda olduğu bir mesele vardı: Kötülük problemi. Calvin'e göre, Tanrı'yı "gözetleme kulesinde tesadüf eseri meydana gelen olayları seyreden" bir varlık olarak görmek saçmalıktır. İnsanlar, Tanrı'nın gizli emri olmadan hiçbir şey yapamazlar. Calvin'in bu görüşüne karşı şöyle bir iddia savunulabilir: "O halde Tanrı'nın, birbiriyle çelişen iki irâdesi vardır: Birisi günahı yasaklayan açık irâde, diğeri ise kötü davranışlara müsaade eden gizli irâde." Tanrı'nın irâdesi, der Calvin, tek ve basittir; ama Tanrı'nın iki şeyi nasıl irâde ettiğini anlayamadığımız için bize çok yönlü görünmektedir.

Kader ve Kurtuluş

Hıristiyan inancına göre, aslî günah nedeniyle ölüm insanlığı esir almıştır; fakat Mesih, bizim yerimize, ölümün gücüne teslim olmuş, cehennemin ordularıyla boğuşmuş, onları yenerek ölüler diyarından çıkmıştır. Calvin'e göre, insanlığın Tanrı'yla barışması, itaatsizliğin itaatle karşılaşmasını ve bizim ödeyemeyeceğimiz bir bedelin Mesih tarafından ödenmesini gerekli kılar. Calvin, gerçek bir dinin en önemli unsurunun, bağışlanma doktrini olduğunu düşünür. İman sayesinde bağışlanan insan artık Tanrı'nın gözünde günahkâr değil, erdemli bir varlık haline gelir. Tanrı hiçbir güzel davranışı olmayan günahkârları kucaklar ve tanrısal iyiliğini göstererek, insanın kurtuluşa ermek için herhangi bir şey yapma zorunluluğunu ortadan kaldırır ve sadece Tanrı'ya güvenmesini ister. Başka bir deyişle, insanların bağışlanmasını sağlayan iman, aslında kurtuluşa götüren bir şey değil, sadece Tanrı'nın merhametini kazanmaya vesile olan ilâhî bir armağandır.

Kurtuluş doktrini ile ilişkili diğer bir kavram, kaderdir. Hıristiyanlık'ta kader, insanın, kurtulanlardan mı yoksa lanetlilerden mi olacağına ilişkin, ezelde Tanrı tarafından verilen karardır. Bu kararın verilmesinde insanın eylemlerinin herhangi bir etkisi olmaz. Bazı Hıristiyan düşünürlere göre, Tanrı, yalnızca kurtulanların kaderini belirler; buna mukabil, Tanrı'nın hem kurtulanların (seçilmişlerin) hem de lanetlilerin kaderini belirlediğini düşünen Hıristiyanlar da vardır. İkinci anlayış çift yönlü kader olarak adlandırılmaktadır.

Hıristiyan teolojisi içinde kader konusunun, ilk olarak, Augustinus ile Pelagiusçular arasındaki tartışmada bir problem haline geldiği bilinmektedir. Aslî günah doktrinini kabul etmeyen Pelagiusçulara göre, insanın kurtuluşa ermesi, ilâhî yardıma değil, kendisinin yapacağı güzel işlere bağlıdır. Bununla birlikte, Tanrı, kimin kendi çabasıyla kurtuluşa ereceğini ezelî olarak bilir. Pelagiusçulara karşı Augustinus, Tanrı'nın, ezelde, bazı insanları kurtuluşa ermek üzere seçtiğine inanır. Tanrı'nın bu seçimi, insanların yaşamlarında yapacakları güzel işlere bağlı değildir, tamamen Tanrı'ya ait bir inayet ve gizemdir. Augustinus düşüncesinde Tanrı'nın, rahmetini bazı kimselerden neden sakladığı sorunu üzerinde durulmaz; fakat lanetlilerin cezalandırılmasının, bütün *insanlar aslî günahın mahkûmiyeti altında* bulundukları için, bir zulüm olarak görülmemesi gerektiği öne sürülür. Tanrı'nın tamamen bağımsız bir şekilde bazı insanları kurtuluş için seçmesi, Aziz Augustinus'a göre, insan hürriyetini ortadan kaldırmaz. Augustinus, anlaşılması zor olduğu için kader doktrininin halka açıklanmaması gerektiğine inanmıştır.

Böyle bir tarihî arkaplânla konuya yaklaşan Calvin, Augustinus'un görüşlerini daha da ileri bir noktaya götürerek çift yönlü bir kader anlayışına sahip olur. Seçilmişlerin yanı sıra lanetliler de, ezelde Tanrı tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla, sadece sınırlı bir grup insan kurtuluşa erecektir. Bu durumda, İsa Mesih'in sadece seçilmişler için kendini feda ettiği kabul edilmiş olunur.

Calvin'e göre, insanların kaderi, seçilmiş olmak veya olmamaktır. Kutsal Kitap seçilmenin iki türünden söz eder: Bir topluluğun/grubun (İsrâiloğulları'nın veya Kilise'nin) seçilmesi ve bireylerin seçilmesi/kaderi. İsrailoğulları, Tanrı tarafından seçilecek kadar iyi bir topluluk olmadıkları halde, seçilmiştir; zira seçilme kişinin veya toplumun yaptıkları ile ilgili bir durum değildir.

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

İkinci aşamada, İsrailoğulları içinde de kurtuluş için seçilenler ve seçilmeyenler vardır: İsmail ve Esav seçilmemiş, buna karşın, İshak ve Yakup seçilmiştir.

Kader, Tanrı'nın her bir insan için verdiği ezelî bir hükümdür; buna göre, bazı insanların kurtulacakları, bazılarının ise ebediyen lanetlenmiş olarak kalacakları, ezelde takdir edilmiştir. Lanetliler için kurtuluş kapısı tamamen kapalıdır. Konuyu açıklamak için yaptığı bütün bu çabalara rağmen, Calvin, Tanrı'nın irâdesine bağlı bir gizem olarak gördüğü kaderi, insanın anlayamayacağını düşünür. Kader konusunda merakını gidermek için yapacağı her teşebbüste insan, çıkış yolunu bulamayacağı bir labirente girecektir.

Siyaset Felsefesi

Calvin'e göre, ruh ile beden, bu dünya ile ebedî âhiret hayatı arasında fark olduğu gibi, insan üzerinde hüküm süren siyasal iktidar ve ruhanî otorite de birbirinden farklıdır. Siyasal iktidar bu dünya ile ilgilidir ve insanların vatandaşlık ve insanlık görevlerini yapmalarını sağlar. Böylece huzurlu ve mutlu bir yaşam sağlanır. Ruhanî otorite ise ruh ile ilgilidir ve insanın Tanrı'yı sevip saymasını temin eder. İnsan bu iki otoriteye de uymak ve onları birbiriyle karıştırmamakla yükümlüdür.

Siyasal iktidar insanlar için ekmek, su, güneş ve hava kadar önemlidir. İnsanların rahat ve mutlu bir şekilde bir arada yaşamalarını sağlayan siyasal iktidarın, aynı zamanda, putperestliği, Tanrı'ya karşı yapılan saygısızlıkları, dine yapılan saldırıları da önlemesi gerekir.

Calvin siyasal iktidarın üç türünden söz eder: Krallık, aristokrasi ve demokrasi. Krallığın zorbalığa, aristokrasinin oligarşiye dönüşmesi mümkündür. Ancak yönetimde meydana gelme olasılığı en yüksek olan durum, demokrasinin isyana dönüşmesidir. Bu hükümet şekilleri arasından aristokrasiyi veya aristokrasi ile demokrasinin birleşimi olan bir sistemi daha üstün gören Calvin, krallık yönetimlerinde insan hatalarının daha ön plâna çıktığı ve bu hataları telafi etmenin daha az muhtemel olduğu kanaatindedir. Halbuki, birden fazla kişinin yönetimde görev alması durumunda, bu insanların birbirlerini uyarıp düzeltmeleri, birbirlerine yardımcı olmaları mümkündür; böyle bir sistemde yönetimde bulunanlardan biri haksızlık yaptığında ona engel olacak başka kişiler bulunabilir. Aristokrasinin ve aristokrasi-demokrasi karışımı bir sistemin üstünlüğünü hem tecrübe, hem de Kutsal Kitap göstermektedir. Nitekim, Kutsal Kitab'a göre, Tanrı, İsrailoğulları arasında aristokrasi-demokrasi karışımı bir sistem kurmuştur.

Calvin yönetimin, yöneticiler, kanunlar ve halk olmak üzere üç unsurdan oluştuğunu düşünür. Ona göre, yöneticileri tayin eden Tanrı'dır ve yöneticiler, yetkilerini Tanrı'dan aldıkları için Kutsal Kitap'ta 'tanrılar' şeklinde adlandırılmışlardır (Çıkış 22: 8). Yöneticiler Tanrı'nın vekili ve temsilcisi olduğuna göre, yöneticilik, sadece meşru ve kutsal değil, aynı zamanda bütün meslekler içinde en kutsal ve en saygın meslektir. Yöneticiler Tanrı'ya sâdık olmalı ve yaptığı işlerde dinî hassasiyetleri daima ön plânda tutmalıdır. Calvin, sadece insanlar için yapılan ve dini göz önünde bulundurmayan kanunların saçma olduğunu iddia eder.

Yönetimin ikinci ayağını, Calvin'in 'sessiz yönetici' veya 'yaşayan hukuk' olarak gördüğü kanunlar oluşturur. Bilindiği gibi, Hıristiyanlık, Yeni Ahit'in yanı sıra Yahudi Kutsal Kitabı'nı (Hıristiyanlar'a göre, Eski Ahit'i) da kabul eder ve ona saygı gösterir. Ancak Eski Ahit içinde pek çok dinî kural bulunmaktadır ve Hıristiyanlığın ilk dönemine damgasını vuran Aziz Pavlus, Yahudi dinî kurallarının yetersizliğini ve geçersizliğini ilan etmiştir. Bu bağlamda, Calvin de Eski Ahit'teki dinî kuralları ele alır ve bunları ahlâkî, ibadetle ilgili ve adlî kurallar olmak üzere üçe ayırır. Ahlâkî kurallar, Tanrı'ya inanıp ibadet etmeyi ve insanların birbirlerini sevmelerini içermektedir. Bu, Tanrı'nın ezelî ve değişmez irâdesidir. İbadetle ilgili kurallar, Tanrı'nın, eğitmek maksadıyla Yahudi ulusuna verdiği öğretilerdir. Bu kurallar çocuklara öğretilen kurallar gibidir; çocuk büyüyünce artık ondan bunları uygulaması istenmez. Benzer şekilde, Yahudi ulusuna verilen ibadet kuralları da, İsa Mesih'in gelişiyle birlikte, artık uygulanmasına gerek kalmayan kurallar olmuştur. Adlî kurallar ise, adalet, eşitlik gibi ilkeleri içerir ve insanların bir arada huzurlu ve mutlu bir şekilde yaşamalarını sağlar. Calvin bu kurallar arasında, 'doğal hukukun bir ifadesi' olarak ahlâkî kuralları çok önemser. Bu noktada "Tanrı'nın

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

Musa aracılığıyla verdiği kanunları yeni kanunlarla değiştirmek, tanrısal kanunlara saygısızlıktır" şeklinde bir düşünce akla gelebilir. Calvin'e göre, böyle bir düşünce doğru değildir; zira yeni yasaların uygulanması, bunların, Tanrı'nın kanunlarından daha üstün olduğunu göstermez. Bu, bir üstünlük meselesi değil, zaman, mekân ve ulusla ilgili bir konudur. Ayrıca, Tanrı, Musa aracılığıyla verdiği kuralların, her toplumda ve her yerde uygulanmasını da istemiş değildir.

Yönetimin üçüncü ayağı olan halk, yöneticilere saygı duymalıdır. Çünkü yöneticiler Tanrı'nın temsilcileri, yöneticilik de Tanrı'nın bir armağanıdır. Halk yöneticilere itaat etmeli ve bu itaatin dürtüsü korku değil, vicdanî bir sevgi olmalıdır. Yöneticilerin verdiği emirlere riayet edilmeli, vergiler ödenmeli, kamu hizmetlerinde görev alınmalı ve ülke savunmasına katkıda bulunulmalıdır. Nitekim, Yeni Ahit'te yöneticileri atayanın Tanrı olduğu vurgulanmakta ve yöneticilere karşı gelenin, aslında, Tanrı'ya karşı gelmiş olacağı açıklanmaktadır (Romalılara Mektup, 13:1-2). Burada karşımıza itaatin boyutları sorunu çıkmaktadır. Yöneticilere her zaman itaat edilecek midir? Kötü ve zâlim yöneticilere ya da yöneticilerin âdil olmayan buyruklarına boyun eğilmeli midir? Calvin, 'ülkenin babası', 'halkın çobanı', 'barışın ve iyiliğin koruyucusu' olarak gördüğü yöneticilere itaatin sınırlarını hayli geniş tutmuştur. Ona göre, zâlim yöneticilere bile itaat edilmelidir; zira ne kadar kötü ve zâlim olursa olsun yönetici, yetkisini Tanrı'dan almaktadır. Halkına iyi davranan bir yönetici, Tanrı'nın iyiliğini gösteren bir işaret olduğu gibi, zâlim bir yönetici de, yaptıkları kötülükler nedeniyle o toplumu cezalandırmak için gönderilen bir beladır ve Tanrı'nın öfkesini simgeler. Calvin'e göre, yöneticilere sadece bir durumda itaat edilmemelidir: Yöneticinin emirleriyle Tanrı'nın buyrukları çeliştiğinde, Tanrı'ya itaat önceliklidir. Böyle bir durumda Tanrı'nın buyrukları uygulanacak, fakat yöneticiye karşı bir isyan girişiminde bulunulmayacaktır. Çünkü yöneticileri görevden uzaklaştırmak, halkın değil, Tanrı'nın işidir.

Calvin'in önerdiği devlet yapısı teokratiktir. Teokratik devlet kendisini üç şekilde gösterir: Dinî lider ve devlet başkanının eşit derecede yetkiye sahip olduğu Sezaro-popist teokrasi, dinî liderlerin aynı zamanda devlet başkanı olduğu teokrasiler ve dinî liderlerin devleti dolaylı olarak yönettiği teokrasiler. Calvin'in de benimsediği bu son çeşit teokraside, krallar ilahî yetki ile donatılmıştır. Calvin savunduğu teokratik yapının teorisyeni olmakla yetinmemiş, Cenevre'de bu sistemi uygulama fırsatı da bulmuştur. Cenevre'deki uygulamada *papazlar, teoloji uzmanları, yaşlılar heyeti* ve *gönüllüler* görev almıştı. Papazlar, Cenevre'deki dinî meselelerle ilgilenen beş kişilik bir kadroydu. Teoloji uzmanlarının işi halka dini öğretmekti. Yaşlılar heyeti Şehir Meclisi'nce seçilir ve şehrin işlerini yürütürdü. Gönüllüler ise dinî herhangi bir sıfatı bulunmayan, fakat hastalara, yaşlılara, dullara ve fakirlere yardım eden kimselerdi.

B.G.ARMSTRONG, "Calvin, John", *The Encyclopedia Of Religion* (ed. M. Eliade), New York, Macmillan Publishing Company, 1987, vol. 3, pp. 31-34; J. CALVIN, *Institutes of the Christian Religion* (trans. F. L. Battles), vol. I-II, Philadelphia, The Westminster Press, 1975. J. CALVIN, *On God and Political Duty*, London, Collier Macmillan Publishers, 1950; J. CALVIN, "Hıristiyan Dininin Öğretisi'nden Seçme Parçalar" (çev. Ş. Alpay), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi, Seçilmiş Yazılar* (der. M. Tunçay), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002; W. DE GREEF, *The Writings of John Calvin* (trans. by L. D. Bierma), Baker Books, 1993; R. J. FEENSTRA, "J. Calvin", *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London, Routledge; K. H. ÖKTEN, *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003; R. STAUFFER, *Reform* (çev. C. Muhtaroğlu), İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.

Ayrıca, **bkz.**, DİN FELSEFESİ, HIRİSTİYANLIK.

Muhammet TARAKCI

CAMBRİDGE FELSEFESİ. İngiliz felsefesinin en önemli iki merkezinden biri olan Cambridge, Ortaçağda Oxford'tan biraz daha küçük bir yerdi ve Oxford'un Duns Scotus'u veya Ockhamlı'sıyla kıyaslanacak düzeyde bir filozofu yoktu. Francis Bacon, her ne kadar Oxford'daki Hobbes, Locke ve Bentham gibi, üniversitede almış olduğu eğitimi pek dikkate almasa da, Cambridge'de okumuş ilk önemli filozoftur. Cambridge'de ilk önemli felsefe hocaları ise, on yedinci yüzyılın ortalarından itibaren felsefe dersleri vermiş olan Cambridge Platoncuları, özellikle de Cudworth ve Henry More olmuştur. Oldukça

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

güçlü bir biçimde Kalvinist olan Emmanuel Kolejin üyeleri olan bu Cambridge'li düşünürler fanatik coşumculuğun her türüne karşı olup, Calvinizme ve Anglikanizme karşı, dinin akılsallığını savunmaktaydı. Ahlâkı, Tanrı'nın ya da kralın irâdesi üzerine değil de, akıl üzerine inşa etmeye çalıştılar ve Descartes'ın mekanizmine karşı, dünyanın bir bütün olarak, baştan sona her yerinde bir amaç tarafından harekete geçirilen bir birlik olduğunu ileri sürdüler.

On sekizinci yüzyılın sonlarında yazan Samuel Clarke ise, filozof teologların matematik yönelimi en güçlü olanı idi ve Cambridge'de hocalık etmemiş olsa da, Newton'un Cambridge'inin eseriydi. Leibniz'e karşı Newton'un mutlak mekân kuramının savunuculuğunu yaptı. Onun soyut yönden açıklığı, yüzyılın sonlarına doğru yansımasını Hıristiyan yararcısı William Paley'nin etik ve teolojisinde bulmuştur.

On dokuzuncu yüzyılın ortalarında felsefece güçten düşmüş Cambridge'de, William Whewell yalnız bir şahsiyetti. Onun, hipotezin gözlemden önce geldiğini dile getiren, hipotetiko-dedüktif bir süreç olarak bilimsel düşünme yorumu, J. S. Mill tarafından haksız bir biçimde eleştirilmiş ve resmen silinmek istenmiştir. Whewell'in görüşleri, Mill'in görüşlerinin tam tersine, bilimsel çalışmalarıyla ilgili yoğun deneyim ve bilim tarihine ilişkin derin bir bilgiye dayanır.

Cambridge'de felsefe, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ilk defa olarak John Grote tarafından canlandırılmış ve yüzyılın sonlarına doğru Cambridge'de felsefeye James Word, ve, alabildiğine vazıh bir düzyazı içinde, apaçık birtakım öncüllerden olağandışı sonuçlar çıkarsayan J. M. E. McTaggart gibi idealist düşünürlerle faydacı bir ahlâk düşünürü olan Henry Sidgwick hâkim olmuştur.

Cambridge'de yüzyılın başlarında kendisini büyük bir güçle hissettiren bu idealist mutabakat ya da hâkimiyeti yıkan da, tarihin bir cilvesi olarak, söz konusu üçlünün öğrencileri olmuştur. Yüzyılın ilk çeyreğinde Russell, mantığın kapsamını genişletip, sistematik karakterini güçlendirirken, matematiği mantıktan türetmeye kalkışan bir eser olan meşhur *Principia Mathematica*'yı, A. N. Whitehead'la birlikte kaleme almıştı. Russell öte yandan, anlam konusunu felsefenin merkezine geçirmiş ve betimler kuramıyla anlam analizinin kusursuz bir örneğini temin etmişti. Moore ise biraz daha farklı bir yoldan giderek, idealist ya da yararcı diğer filozofların öğretilerini analiz etmeye koyuldu. İkisi sonuçta, dünyada farklı temel türden, birçok farklı şey bulunduğu ve gerçekliğin, idealistlerin öne sürdüğü gibi, her şeyi ihtiva eden tek bir zihinsel ya da tinsel bir şey olmadığı konusunda fikir birliğine vardı.

Wittgenstein, Cambridge'e Russell'dan felsefe öğrenmeye gelmişti, ama ilişki kısa süre içinde tersine döndü. Russell'la birlikte üzerinde çalıştığı konuların, özellikle de dünyanın ve dünyaya dair düşünce ve konuşmamızın nihaî mantıksal bileşenleriyle ilgili soyut bir açıklamanın yer aldığı *Tractatus*'ta, bununla birlikte Moore'dan hiçbir şey yoktur. 1914 ve 1929 yılları arasında 15 yıl boyunca ortadan kaybolan Wittgenstein, Cambridge'e bu kez Moore'a oldukça yakın bir bakış açısıyla, gündelik dilin daha iyi, daha derinden anlaşılmaya muhtaç olduğunu vurgulayan bir bakış açısıyla döndü. Onun, entelektüel anlamda saygı gösterir göründüğü yegâne öğrencisi olan Ramsey tıpkı kendisi ve Russell gibi bir matematikçiydi. O sıralarda 26 yaşında olan Ramsey, felsefede çok umut vaat eden biri oldu.

Wittgenstein, Cambridge felsefesine 1953'teki ölümüne kadar ve hatta ölümünden sonraki 10 yıl boyunca hâkim oldu. 1960'lardan itibaren, Birleşik Devletler felsefesinin eskiden kolonyal bir bağımlılık içinde olduğu İngiliz felsefesiyle olan ilişkisinin tersine dönmesiyle birlikte, Cambridge felsefesi kendisine özgü havasını yitirmiştir.

M. H. CARRE, *Phases of Thought in England*, Oxford, 1949; J. SETH, *English Philosophers and Schools of Philosophy*, London, 1912; W. R. SORLEY, *A History of English Philosophy*, Cambridge, 1920.

Ayrıca, **bkz.**, BACON, CAMBRIDGE PLATONCULARI, CLARKE, ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİ, İNGİLİZ FELSEFESİ, MOORE, RUSSELL, WITTGENSTEIN.

Anthony QUINTON

CAMBRIDGE PLATONCULARI deyimi, on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde, Cambridge Üniversitesi'yle ilişkili, daha doğrusu Cambridge Üniversitesi'nin Emmanuel ve Christ Kolejlerinde yetişen Benjamin Whit-

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

cote (1609-1683), Henry More (1614-1687), Ralph Cudworth (1617-1689), Peter Sterry (1613-1672), John Smith (1618-1652), Nathaniel Culverwell (1619-1651), Anne Conway (1630-1679) ve John Norris (1657-1711) gibi düşünürler için kullanılır.

Cambridge Platoncuları deyimi, bununla birlikte doktriner bir yakınlık veya öğretisel bir birliğin ifadesi ya da göstergesi olmaktan ziyade, bir grup filozofun genel eğilim ya da ortak tavrını dışa vuran bir şemsiye terim olmak durumundadır. Cambridge Platoncuları, ortak bir manifestoyla bir araya gelerek bir felsefe okulu oluşturmadılar; nitekim, iki tanesinin birlikte savunduğu veya paylaştığı hiçbir ortak öğreti ya da değişmez değerler kümesi yoktu; onlar yükselen bilim ve materyalizm/mekanizm çağında, Hıristiyanlığın ve geleneksel ahlâkî değerlerin temelleri derinden sarsılırken, Hıristiyan inancı ve hayatının temel unsurlarını korumaya, ahlâka, Platoncu bir perspektiften anlam ve temel kazandırmaya çalıştılar.

Giriş

Gerçekten de Cambridge Platoncularının ilgileri, öncelikle felsefî olmayıp, daha ziyade dinî ve teolojik idi. Başka bir deyişle, onlar çoğu Platonik olan öğretileri, salt savunma amacıyla, eklektik bir tarzda kullanmak suretiyle, birer teolog olarak felsefe yaptılar. Buna göre, onlar gerçek ya da mutlak anlamda filozoflar olmadıkları gibi, zamanlarının yeni bilim ve felsefelerine dalıp gitmiş değillerdi. Cambridge Platoncuları, esas itibariyle, 'hakikî din'i, kuşkuculuk, dinî coşumculuk, fanatizm, ateizm ve çağdaş bilimle felsefede içerilen dinsizlikler benzeri bir dizi düşmana karşı savunmak istiyorlardı. Bundan dolayı, onlar mekanizmi benimsemiş filozofların iddialarına, söz gelimi Hobbes'un materyalizmi ve mekanizmiyle, Descartes ve diğer Kartezyenlerin mekanistik iddia ve yönelimlerine karşı çıkarken, Tanrı'nın varoluşunun, insan ruhunun varoluşu, ölümsüzlüğü ve yüceliğinin, doğal dünyayı harekete geçiren tinin varoluşunun, insanın irâde özgürlüğünün ve aklın önceliğinin savunuculuğunu yaptılar. Aklın felsefenin bütün dallarındaki, din ve etikteki pozitif rolünü vurgularken, dinî hayatı, Hıristiyan yaşamını bozan şeyin akıldışılık olduğunda ısrar ettiler.

Cambridge Platoncularının, onlar antik felsefenin, Platonculuk yanında, Aristotelesçilik ve Stoacılık gibi, başka okullarını da bilmelerine rağmen, doğuştancılığa, 'aklın doğal ışığı'na ve ahlâkın ezelî-ebedî ve değişmez karakterine besledikleri inanç bakımından özde Platoncu olduklarını söylemek doğru olur. Çağdaş bilim ve felsefedeki gelişmelerden, çağdaş bilim ve felsefenin, Descrates, Spinoza, Hobbes, Bacon ve Boyle'da ifadesini bulan determinist, mekanist ve materyalist yönelimlerinden rahatsızlık duyan bu Platoncu filozoflar, antik ve modern felsefeyi, sadece Marsilio Ficino gibi İtalyan Rönesans filozofları tarafından değil, fakat Leibniz tarafından da benimsenen perenyal felsefe çerçevesinde okuyup, yorumlamaya çalıştılar. Ve buradan hareketle, klâsik felsefenin çağdaş felsefeye fazlasıyla uygun düştüğü kanaatine vardılar. Bilimsel devrim çağında gerçekleşen büyük değişimlere hiçbir şekilde ilgisiz değillerdi; ve modern bilimsel devrimin kendisinin geçersizliğini ilan ederken, şüphecilik ve alternatif felsefelerin meydan okumaları karşısında iyice güçten düşen Aristotelesçiliğe, yine antik dünyadan alternatif bir muadil bulmaya çalıştıkları için, on yedinci yüzyılın felsefî devrimine kendilerince katkı yaptılar.

Epistemolojileri

İngilizce yazan ilk modern İngiliz filozofları olan Cambridge Platoncuları, 'aklın doğal ışığı'na inanan, "akla karşı gelmenin Tanrı'ya karşı gelmek olduğunu", "Hıristiyanlığın mesajıyla gerçek felsefe ve doğru akıl arasında hiçbir çatışma bulunmadığını" öne süren akılcı teolog-filozoflardı. Bu bağlamda, en fazla Hobbes'un, zihnin beyinde vuku bulan hareketlerden ibaret olduğunu öne süren indirgemeci akıl anlayışına karşı çıktılar. Onlar, algının dışarıdan gelen titreşimlerin duyu-organları tarafından kaydedilmesinden başka bir şey olmadığını öne süren Hobbes'un bir bilinç telakkisinden yoksun olduğunu, onun maddî parçacıkların hareketleriyle, hareketlerin bilincinde veya farkında olmamız olgusu arasında bir ayırım yapmadığını öne sürdüler. İnsana, hareketlerin ve görünüşlerin bilincinde olmasını sağlayan, onları tashih edip yorumlama imkânı veren bir töz olması gerektiğini savundular. Onlara göre, duyular, düzenleyici bir ilke olarak aklı varsaymak

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

durumundadır. Ve bu akıl, ikincil ve türev olmayıp, doğal dünyanın mimarıdır.

Cambridge Platonculari, Hobbes'un indirgemeci akıl anlayışına karşı çıkmakla kalmayıp, İngiliz nominalist geleneğinin uzlaşımcılık ve empirisizmine karşı, akılcılık ve özcülüğün savunuculuğunu yaptılar. Şeylerin salt doğalarının ya da özlerinin zorunluluğu dolayısıyla her ne ise o olduklarını söylerken, bilgi için gerekli koşulların duyular tarafından sağlanamayacaklarını savundular. Bilgi yargıyı gerektirir, oysa duyular hüküm veremezler; duyuların bize yalnızca tikelliği ve olumsal olanı verdiği yerde, bilgi tümelliği ve zorunluluğu gerektirir; dahası, bilginin, duyumların doğuştan yasalara uymalarını temin edecek şekilde etkinliği gerektirdiği yerde, duyular hemen tamamen pasiftir. Nihayet, duyuların nesneleri verilmiş olup, bilenden ayrı iken, bilgi bilen ile bilinenin özdeşliğini, aklın kendi yaratıları üzerinde düşünümde bulunmasını gerektirir. Cambridge Platonculari, buna göre, empirisizme tamamen karşıt bir biçimde, gerçek bilginin, bireylerden duyu yoluyla genele giden bir algı yerine, bir şeyin zihnin tümel idelerinden hareketle kavranışına doğru inen tümdengelimden oluştuğunu savundular.

Onlar, Locke'un meşhur polemiğine hedef olacak şekilde doğuştancıydılar. Bununla birlikte, Cambridge Platonculari doğuştancılığı, zihnin, deneyim yoluyla harekete geçirilen, aslî faaliyetleri ve doğuştan melekeleri aracılığıyla yorumlayıp, aklın, düşüncelerini deneyimden önce ve bağımsız olarak oluşturduğu düşüncesine karşı çıktılar. Bu filozoflar, Descartes'ın, kendi akılcılıkları için bir tehdit oluşturan, radikal şüpheciliğini hiçbir şekilde kabul etmeyip, onun radikal kuşkudan, böyle bir argüman insan aklının melekelerinin doğruluğunu varsaydığı için, Tanrı'nın varoluşuna ilişkin bir argümanla kurtulamayacağını öne sürdüler. Yine, Kartezyen şüphenin gerisinde, bilginin kavramlarla dışsal gerçeklik arasında bir uygunluk bulunduğu gerektirdiği yanlış öncülünün bulunduğunu savunurken, akıl nesnesini bilme ediminde onu yarattığı için, insanın hakikati kendi dışında aramasının gerekmediğini söylediler. Aklın doğal ışığı, açık seçik ideleri kavrama gücü, bilgi için fazlasıyla yeterli olmak durumundadır.

Metafizikleri

Cambridge Platonculari, on yedinci yüzyılda gerçekleşen bilimsel devrim veya yeni doğa felsefesi karşısında ikircikli bir tavır takındılar. Onun, yeni doğa felsefesinin eski skolastisizmin lafzîliğinden uzaklaşarak öne sürdüğü gözlem ve deney yöntemlerini takdir ettiler, her şeyin yasaya uygunluğunu öne sürme anlamında doğalcılığını önemsediler. Bununla birlikte, özellikle Descartes ve Boyle'un, doğaya ilişkin mekanik açıklama modelinden büyük bir rahatsızlık duydular. Zira söz konusu açıklama paradigmasının yaygınlaşması durumunda, bunun varlık alanında Tanrı'ya, tine yer bırakmayacağını düşünmekteydiler. Bu nedenle, Cambridge Platonculariının en temel amacı, doğada Tanrı, tin ve hayat için bir yer bulmak oldu. Mekanizmin kendi başına organik dünyadaki hayatı, doğuş ve gelişmeyi, maddî dünyadaki yerçekimi benzeri fenomenleri açıklayamayacağına kâni olan Cambridge filozofları, bütün bunları açıklayabilmek amacıyla, Stoacıların ve Yeni-Platoncuların *logoi spermetikoi*'undan ya da akıllı tohumlarından yola çıkarak, 'doğanın tini'nden söz ettiler. Böylesi bir tinsel güç, kendi kendini düzenleme ve şekillendirme anlamında, maddeye canlı bir kuvvet temin etmekteydi. Dahası, o, her ne kadar kendisi bilinçsiz olsa da, Tanrı'nın maddî dünyada amaçlarına erişmesini mümkün kılan bir araç olduğu için, amaçlı olmak durumundaydı. Onlara göre, doğadaki mucizelerden söz eden doğaüstücülük ve düzeni rastlantıdan türeten mekanizm aşırı uçlarına karşı, doğanın tini gibi ancak böylesi bir manevî güç, doğadaki düzeni, doğalcılığın taleplerine uygun bir tarzda açıklayabilirdi.

Etik Görüşleri

Cambridge Platonculuğunda merkezî bir rol oynayan etik söz konusu olduğunda, bu filozoflar, özellikle Hobbes ve Calvin'in irâdeciliğine, kötümser insan görüşüne ve determinizmine şiddetle karşı çıktılar. Onlara göre, bir şeyi iyi ya da kötü kılan, Tanrı ya da politik otorite benzeri egemen bir gücün irâdesi değildir; tam tersine, o şeyin, sözleşme veya uzlaşım ya da irâdeden bağımsız, ezelî-ebedî özü ya da doğasıdır. Onların burada daha da belirgin hale gelen akılcılıklarına göre, insan varlıkları iyi ve kötünün doğasını sadece akıl yoluyla bilebilirler. Üstelik akıl

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

sadece eylemin araçlarını değil, fakat amaçlarını da bilir. İnsanın, aklın doğal ışığı yardımıyla, yetkinlik yolunda ilerleyebileceğini savunan Cambridge Platonculan, güçlü bir irâde özgürlüğünün savunuculuğunu yaparken, insan doğasının kötü olduğu görüşüne karşı çıktılar. İlk günahın gerçekliğini kabul etmekle birlikte, bunu aslî olarak iyi olan insan doğasındaki düzenin bozulması olarak yorumladılar. Yine doğası gereği bencil ve yarışmacı olmadığını söyledikleri insanın sosyal doğasını büyük bir güçle vurgularken, kişinin sadece ahlâkî bir yaşam sürerek mutlu olabileceğini belirttiler.

F. BEISER, "Cambridge Platonism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London, Routledge; A. CASSIRER, *The Platonic Renaissance in England*, London, Nelson, 1953; G. CRAGG (ed), *The Cambridge Platonists*, Oxford, Oxford University Press, 1968; R. S. DOWNIE, "Cambridge Platonists", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by. T. Honderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 117.

Ayrıca, **bkz.**, CUDWORTH, CULVERWELL, DOĞUŞTANCILIK, MORE, PLATON, PLATONCULUK, WHITCOTE, YENİ-PLATONCULUK.

Ahmet CEVİZCİ

CAMENES klâsik mantıkta, Latince hatırlatıcı *(mnemonik)* terimlerle simgeleştirilmiş, geçerli tasım formunu gösteren kalıplardan biridir. Bu, kuvvetli (sıkı) geçerli bir kategorik kıyas formu olup, onda geçen sesli harfler, yani *A, E, E* sembolleri tasımın modunu gösterir. Buna göre, kıyas, şu örnekte görüldüğü gibi, öncülleri tümel olumlu, tümel olumsuz, sonucu ise tikel olumsuz olan, IV. şekilden bir tasımdır.

Her B O dur; A Her alkollü içki *zararlıdır*;

Hiçbir O K değildir; E Hiçbir *zararlı* (şey), sağlıklı değildir;

Hiçbir K B değildir. E Hiçbir sağlıklı (şey), alkollü içki değildir.

IV Şekil, bu form, *camenes* hariç, tikeli (I, O) sonuç olarak verir. Genellikle, bir cinsin çeşitli türlerini bulmada ve bunları açıklamada kullanılır. Mantık araştırmacılarının hemen hemen hepsi bu şeklin ilk olarak, M. S II. yüzyılda yaşamış Yunan tabibi Galenos tarafından konduğunda birleşirler. Kuruluşu veya düzenlenmesi doğal olmadığından dolayı Fârâbî, İbn Sinâ ve Gâzâlî gibi mantıkçılar bu şekle yer vermemiş, fakat müteahhirin mantıkçıları, eksikliğini itiraf ederek bu IV. şekli kullanmışlardır.

Bu form, kuvvetli geçerli bir kategorik tasım formu olsa da, tasımın I. şekline dönüştürülebilir. Bundaki *s* sonuç önermesinin döndürüleceğini, *m* indirgemede önermenin yerinin değiştirileceğini, *c* ise saçmaya indirgeme yoluyla bu dönüştürme işleminin nasıl yapılacağını gösterir.

B. A. BRODY, "Logical Terms, Glossary of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. V, London, 1972; İ. EMİROĞLU, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, Bursa, Asa Kitabevi, 1999; N. ÖNER, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1982; D. ÖZLEM, *Mantık*, İstanbul, 1991.

Ayrıca, **bkz.**, ARİSTOTELES, FARÂBÎ, GALENOS, İBN SİNÂ, MANTIK, MANTIK TARİHİ.

İbrahim EMİROĞLU

CAMERA OBSCURA. Karl Marx ve Fredrick Engels'in *Alman İdeolojisi* adlı eserlerinde, ideoloji olgusunu tanımlamak için kullandıkları *camera obscura* metaforu üzerine, günümüze kadar etkileri fazlasıyla süren bir tartışma yaşanmıştır. Ancak ne kadar eleştirilirse eleştirilsin, bu yaklaşımda öne sürülen anlayış, Marx ve Engels'in sosyal bilimlere ve ideoloji kuramlarına yaptıkları temel katkılardan biridir. İdeolojinin bu metaforik tanımı, iki düşünür tarafından bulanık bir biçimde kullanılmış olsa da, sonrasındaki ideoloji tartışmaları açısından çığır açıcı bir etkiye sahip olmuştur. Marx ve Engels'te ideolojinin gerçeklikle ilişkisi ve gerçekliğin görülmesinin önünde bir engel olarak durması vurgusunun nüveleri, Francis Bacon'nun (1561-1626) *idol*lerle ilgili görüşüne kadar götürülebilir. Bacon, gerçekliğin görülmesini engelleyen soy idolleri, mağara idolleri, çarşı-pazar idolleri ve tiyatro idolleri biçiminde dört idolün varlığından bahsetmiş ve bunların en tehlikelerinin çarşı-pazar idolleri olduğunu ifade etmiştir. Bu idoller, insanların birbirleriyle olan ticarî ve toplumsal ilişkilerin ürünüdürler. Bunlar dil ve zihinsel hayatta etkin olup insanların gerçek bilgiye ulaşmasındaki belirleyici engellerden biridir (Bacon, 1999).

Marx, *camera obscura* metaforunu şu pasajda kullanmaktadır: "Fikirlerin, tasarımların ve bilincin üretimi, ilkin doğrudan ve dolaylı bir biçimde insanların maddî faaliyetine

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

ve maddî ilişkisine bağlıdır ve gerçek yaşamın dilidir. İnsanların tasarımları, düşüncesi ve zihinsel ilişkisi, burada onların maddî davranışlarının dolaysız ifadesi olarak kendini gösterir. Bütün bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlâkının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifade edildiği gibi, aynı şey zihinsel üretim için de geçerlidir. Kendi tasarımlarının, kendi fikirlerinin vb. üreticileri insanlardır, ama gerçek, faal, kendi üretici güçlerinin ve bunlara tekabül eden ilişkilerin, alabilecekleri en geniş biçimleri de dahil olmak üzere, belirli bir gelişmesiyle koşullandırılan insanlardır. Bilinç hiçbir zaman bilinçli bir varlıktan başka bir şey olamaz ve insanların varlığı, onların gerçek yaşam süreçleridir. Ve her ideolojide insanlar ve onların ilişkileri, bize, *camera obscura*daymış gibi baş aşağı görünüyorsa, bu görüngü de, tıpkı, nesnelerin, gözün ağ tabakası üzerinde ters durmasının doğrudan fiziksel yaşam sürecinden ileri gelmesi gibi, onların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir" (Marx - Engels, 1987).

Eski körüklü fotoğraf makinelerinde fotoğraf çekilme aşamasında görüntünün ters görünmesinden ilham alarak *camera obscura* metaforunu öne süren Marx ve Engels'e göre, gerçeklik, insan zihninde ters yüz edilmiş olarak durmaktadır ve bu ters yüz olma hali insanın gerçekliği doğru bir şekilde kavramasını engellemektedir. Toplumsal hayatta varlık gösteren tüm düşünsel yapılar maddî gerçekliğin ürünüdür, bununla birlikte bu gerçeklik doğrusal bir yansıma olarak değil, ters yüz olmuş bir halde bulunmaktadır. Bu düşüncesiyle Marx, Hegel'in anlayışının etkisinden bir kopuşu temsil etmektedir. Hegel ve izleyicileri, "bütün eleştirilerini insan bilincinin yanılsamalarına yöneltmişlerdi. Çünkü, insan bilincinin ürünlerini, insanın 'gerçek zincirleri' olarak kabul ediyorlardı. Onlara göre, bu eleştiri yerini bulduğunda, yani Genç Hegelciler'in bilinçleri, sürekli bir yanılgı içinde bulunan insanların bilincinin yerini aldığında, insanın zincirleri de koparılmış olacak, yaşadığı sorunlar çözülecekti" (Atılgan, 2001). Marx ve Engels bu konuda Genç Hegelcilerle farklarını ise şöyle koyuyorlar: "Gökten yeryüzüne inen Alman felsefesinin [Hegel ve izleyicileri kastediliyor] tersine, burada, yerden gökyüzüne çıkılır. Başka deyişle, etten ve kemikten insanlara varmak üzere, ne insanların söylediklerinden, imgelerinden, kavradıklarından ve ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, imgelendiği ve kavrandığı biçimiyle insandan hareket edilir; hayır, gerçek faaliyetleri içindeki insanlardan hareket edilir; bu dirimsel sürecin ideolojik yansı ve yankılarının gelişmesi de, insanların bu gerçek yaşamlarından hareketle ortaya konulabilir. Ve hatta insan beyninin olağanüstü hayalleri bile deneysel olarak saptanabilen ve maddî temellere dayanan, insanların maddî yaşamlarının sürecinden zorunlu olarak doğan yüceltmelerdir. Bu bakımdan ahlâk, din, metafizik ve ideolojinin tüm geri kalanı, aynı şekilde bunlara tekabül eden bilinç biçimleri, derhal bütün özerk görünüşünü yitirirler" (Marx - Engels, 1987).

Marx, bu konudaki düşüncelerine netlik kazandırabilmek için 'altyapı ve üstyapı' soyutlamasını kullanmıştır. Altyapı, üretim ilişkileri ve üretim güçleri şeklinde kategorize edilir. Üstyapı ise, altyapıya göre şekillenen hukuk, din, devlet, ahlâk gibi düşünsel yapılardır. Yukarıdaki alıntının son cümlesinden de anlaşıldığı gibi, aslında üstyapının tüm biçimleri ideolojinin değişik görünümleridir. Marx ve Engels'in çoğu eserinde, üstyapının altyapı tarafından belirlendiği biçimindeki görüşün değişik versiyonları hâkim olmasına rağmen Engels, 1893'te yazdığı bir mektupta, aslında ne kendisinin ne de Marx'ın bu yaklaşımı her koşulda savunmadığı, ancak Genç Hegelcilerin 'aklı' başat olarak algılamalarına ve tüm maddî ve toplumsal dünyanın insan zihninin ürünü olduğu görüşüne karşı, maddî koşullara gereğinden fazla vurgu yapıldığını ifade etmiştir. Yine mektupta belirtildiğine göre, Marx ve Engels, altyapı ile üstyapının sürekli olarak karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu, ama en nihayetinde ekonominin belirleyici olduğunu söylemiştir. Altyapı, üstyapının oluşumunu belirler, ama üstyapı ortaya çıktıktan sonra kendi özgül sürecini yaşamaya başlar.

Marx'ta ideolojinin maddî gerçekliğin tersine dönmüş ifadesi olarak algılanışı, çoğu zaman yanlış bilinç olarak yorumlanmıştır. İdeoloji, tersine dönmüş bir halde temsil ediyorsa, demek ki ideolojik perde sıyrılarak gerçekliğin nesnel bilgisine ulaşılabilir. Yanlış bilinç tanımının sonucu "yanlış bilginin kaynağı olan ideoloji ile doğru bilginin kaynağı olan bilimin, birbirini dışlayıcı kavramlar olarak tanımlanmasıdır" (Üşür, 1997). Bazı dü-

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

şünürlere göre, ideolojiyi salt yanlış bilinç tanımına indirgemek doğru değildir. David Mc Lellan'a göre, Marx, yanlış bilinç kavramını hiçbir zaman kullanmamıştır. Ona göre, bu kavram Engels kaynaklıdır ve ilk defa Engels'in, Franz Mehring'e yazdığı 1893 tarihli mektupta geçmektedir (Barrett, 2000). Bu tarih de Marx'ın ölümünden çok sonralara rast gelmektedir.

Sonraları Durkheim'da daha geniş bir biçimde görülen, Marx'ın dinin kökenlerini maddî hayatta arama çabası, onun ideoloji eleştirisinden bağımsız düşünülemez. Din, Marx'a göre, gerçek yaşamın eksik kavranışının ürünüdür. Ayrıca dine 'halkı uyutan afyon' nitelemesi yapması, onu hem dinin gerçekliği örten bir perde hem de çelişkili gerçekliğin dönüştürülmesinin önündeki bir engel olarak tanımladığını, aynı zamanda din ile ideolojiyi nasıl iç içe düşündüğünü göstermektedir. Jorge Larrain, Marx'ın din eleştirisinden şöyle söz eder: "Burada Marx, kendi ideoloji kavramının önemli öğelerinden birini, yani dinin eksikli bir gerçekliği zihinde telafi ettiğini; gerçek dünyanın çelişkilerini çözme çabasında gerçek dünyanın ötesine geçen uyumlu bir çözümü imgelemde yeniden kurduğunu tahmin eder" (akt. Barrett, 2000).

Marx'ın, *camera obscura* metaforunu da kullanarak, zihinsel süreçlerin kökenlerini maddî hayat veya toplumsal gerçeklikte aramaya dayalı akılyürütmesi, sonradan sosyal bilimlerin yönteminin gelişip kurumsallaşmasında ve ideoloji tartışmalarında oldukça büyük bir etkiye sebep olmuştur. Arkeoloji veya prehistorya gibi bilimler, geçmiş toplumların dinî törenleri veya zihinsel süreçlerinin ürünlerinden hareket ederek o toplumdaki maddî yaşayış üzerine önermeler geliştirdiler. Zihinsel ürünleri veya dini, maddî yaşamın görünümleri olarak algılamak, o görünümden hareket ederek maddî hayatın açıklanabileceğinin varsayılmasını da beraberinde getirir. Antropoloji ve etnografya açısından da benzer bir durum geçerlidir. Afrika, Avustralya ve Amerika yerlileri üzerine yapılan çoğu araştırmada, söz konusu kabilelerin din anlayışlarından, dinsel ayinlerinden, put veya totemlerinden hareket edilerek o kabilenin sosyal yaşam ilişkileri üzerine tahminler yapılmıştır. Benzer bir örnek Anadolu'daki tarih öncesi ile ilgili yorumlardan da verilebilir. Örneğin, Anadolu'da geçmiş çağlardaki en önemli tanrıçanın Ana Tanrıça Kybele olduğundan hareket ederek, o dönemlerde anaerkil bir toplumun varolduğuna çoğu *Mitoloji Sözlüğü* yazarı (örneğin Azra Erhat'ın Mitoloji Sözlüğü'ndeki 'Kybele' maddesinde benzer bir akılyürütme vardır) değinmiştir. Bu yaklaşımda Marksizmin etkisindeki bilim anlayışından iki yönlü bir etkilenmenin, her şeyden önce entelektüel yapıların veya dinin, maddî hayatın bir ürünü olarak algılanmasından ve maddî hayatın bu ürünlerden hareket edilerek açıklanabileceğinin varsayılmasından; ikinci olarak da Engels'in yazdığı ve alanında önemli bir etki yaratan *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* isimli eserde, ilkel toplumların kadın egemenliğine dayalı ataerkil bir yapıya sahip olduğu biçimindeki vurgudan etkilenilmesinin olduğu söylenebilir.

Marx'ın Genç Hegelcilerden bir kopuş iddiasıyla *Alman İdeolojisi* isimli eserde öne sürdüğü maddî gerçekliğin ürünü olan bir ideoloji anlayışının, sosyolojinin bir bilim olarak kurumsallaşmasında da önemli bir payı olduğu söylenebilir. Sosyolojinin kurucu babalarından bazıları, bu bilimin varlık koşullarını inşa ederken devlet dahil tüm ideolojik yapılar ve onların türlü biçimlerinin toplumsal hayatın ürünleri olduğu varsayımını temel almışlardır. Durkheim, *İntihar* isimli eserinde şöyle yazmaktadır: "Onun (bireyin) böylece saygısını kazanan ve tapınmasına konu olan güç toplumdur; tanrılar da bu toplumun doğaüstüleştirilmiş bir biçiminden başka bir şey değildir. Din, kesinlikle, toplumun kendi kendisinin bilincine varışında, kullandığı simgeler düzenidir; toplumsal varlığa özgü düşünüş biçimidir. İşte, eğer bireysel bilinçler birleşmeseydi ortaya çıkmayacak olan, bu birleşmeden doğan ve bireysel niteliklerden kaynaklananlara da eklenen çok geniş bir zihinsel durumlar toplamı. Bu bireysel nitelikler istendiği kadar inceden inceye gözden geçirilsin, burada totemizme yol açan özel inanç ve uygulamaların nasıl oluşup geliştiğini, doğacılığın nasıl ortaya çıktığını, doğacılığın kendisinin de nasıl bir yerde soyut Yahve dinine, bir başka yerde eski Yunan ve Roma'nın çoktanrıcılığına dönüştüğünü vb. açıklayan hiçbir şey bulunamaz. Oysa bizim toplumsal ile bireyselin ayrı türler olduğunu belirtirken söylemek istediğimiz, yukarıdaki gözlemlerin yalnız din için

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

değil, hukuk, ahlâk, adetler, siyasal kurumlar, eğitim uygulamaları, vb., kısacası toplumsal yaşamın bütün biçimleri için de geçerli olduğundan ibarettir" (Durkheim, 1992).

G. ATILGAN, "Marx'ta İdeoloji: Kapitalizmin Devrimci Bir Eleştirisinin Olanağı", *Praksis*, (2001), ss. 11-34; R. ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (çev. K. Alemdar), Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000; F. BACON, *Novum Organum* (çev. S. Ö. Akkaş), Doruk Yay., Ankara, 1999; M. BARRET, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji* (çev. A. Fethi), Mavi Ada Yayıncılık, İstanbul, 2000; E. DURKHEIM, *İntihar* (çev. Ö. Ozankaya), İmge Yayınları, Ankara, 1992; K. MARX – F. ENGELS, *Alman İdeolojisi* (çev. S. Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1987; S. S. ÜŞÜR, *İdeolojinin Serüveni - Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, İmge Yayınevi, Ankara, 1997.

Ayrıca, **bkz.**, BACON, DURKHEIM, ENGELS, İDEOLOJİ, KAPİTALİZM, MARKSİZM, MARX.

Yücel KARADAŞ

CAMESTRES, geleneksel mantıkta, Latince hatırlatıcı *(mnemonik)* terimlerle simgeleştirilmiş, geçerli tasım formunu gösteren bir başka kalıptır. Bu, kuvvetli (sıkı) geçerli bir kategorik tasım formudur. Bunda geçen sesli harfler, yani *A, E, E* sembolleri tasımın modunu gösterir. Buna göre, kıyas, şu örnekte görüldüğü gibi, öncülleri tümel olumlu, tümel olumsuz, sonucu ise tümel olumsuz olan, II. şekilden bir kıyastır.

Her B O dur; A Her insan *canlıdır;*

Hiçbir K O değildir; E Hiçbir taş *canlı* değildir;

Hiçbir K B değildir. E Hiçbir taş insan değildir.

Kıyasın II. Şeklinden olan bu form, indirgeme yoluyla mükemmel tasıma dönüştürülebilir. Bundaki *c, m, s,* sessiz harfleri indirgemede önermenin yerinin değiştirme ve saçmaya irca yoluyla bu dönüştürme işleminin nasıl yapılacağını gösterir.

B. A. BRODY, "Logical Terms, Glossary of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. V, London, 1972; İ. EMİROĞLU, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, Bursa, Asa Kitabevi, 1999; N. ÖNER, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1982; D. ÖZLEM, *Mantık*, İstanbul, 1991.

Ayrıca, **bkz.**, ARİSTOTELES, KLÂSİK MANTIK, MANTIK, MANTIK TARİHİ.

İbrahim EMİROĞLU

CAMPANELLA, TOMMASO Dominikan tarikatı üyesi filozof ve yazardır. Aristoteles'e karşı çıkışı ve bilgi görüşüyle Descartes'ı birçok bakımdan öncelemesine karşın, daha çok *Civitas Solis* [Güneş Ülkesi] adlı kitabı ve ütopyasıyla tanınır. On yedinci yüzyılın doğa felsefesi hareketi içinde kendisine bir yer bulan Campanella, doğaya ilişkin, duyu-algısına dayanan deneysel araştırmanın dünyaya ilişkin bilgimizin kaynağını meydana getirdiğini savunmuştur. Doğaya ilişkin araştırmanın önemini, onun pratik etkisinden bağımsız olarak da vurgulayan Campanella'ya göre, doğa canlı bir Tanrı heykeli veya Tanrı'nın aynası ya da tezahürü olmak durumundadır. Bundan dolayı, Tanrı'ya ilişkin bilginin, kutsal kitap dışındaki en temel yolu, doğaya ilişkin deneysel araştırmadır. Campanella, siyaset felsefesi alanında ise, yaşadığı dönemin İtalya'sındaki bozukluklardan yola çıkarak, bir ütopik devlet tasarımı içinde olmuştur. Zamanının İtalya'sındaki sosyal düzenin iyileştirilemeyeceğine inanmış ve her bakımdan mükemmel olduğuna inandığı yeni ve yetkin bir toplumsal düzen tasarlayarak, toplumun kurtuluşunun Güneş Ülkesi'nin sosyal düzeni yaşama geçirildiği takdirde mümkün olacağını savunmuştur.

Hayatı ve Eserleri

Campanella, 5 Eylül 1568'de İtalya'nın Calabria bölgesindeki Stilo'da doğup, Paris'te 21 Mayıs 1639'da ölmüştür. 13 yaşındayken usta bir nesir yazarı ve şairdi. Henüz 15 yaşında bile değilken, Dominikan tarikatına katılan Campanella, Büyük Albert ve Aquinalı Thomas'ın ününden etkilenmişti. Felsefî araştırmaları tercih etmesinden dolayı, en iyi ustalardan haberdar olmak için farklı manastırlarda bulundu. Campanella ilk eseri olan *Philosophia sensibus demonstrata* [Duyularla Açıklanan Felsefe, 1590]'yı, doğa felsefecisi Benardino Telesio'nun desteğiyle yazdı. Daha sonra Roma'ya ve arkasından da, 1592 Ekiminden 1594 sonuna kadar kaldığı ve çalışmalarını sürdürdüğü Padua Üniversitesi'ne gitti. Ateşli ve biraz da tenkitçi mizacı, daha eski ve daha yeni benzer okullardan çoğuna karşı, saldırgan fikirlerini ifade etmesine neden olmuştur. Özellikle Aristoteles'in otoritesine karşı kuvvetli bir muhalefeti vardı.

1597'ye kadar gözaltına alındığı Roma'da, Kutsal Engizisyon huzurunda mahkemeye çağrıldı. Bazı kaynaklar, onun büyü nedeniyle suçlandığını ve Floransa, Venedik ve

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

Bologna gibi şehirlerde kaçak hayatı sürdürdükten sonra Napoli'ye ve oradan da Stilo'ya geri döndüğünden bahseder. Bu dönemde de ders vermeye ve yazmaya devam ederek belli çevrelerdeki ününü koruyan Campanella, en sonunda, Eylül 1599'da İspanya kanunlarına karşı gelenlerin başı olarak yakalandı. Birçok kişinin katıldığı Napoli'deki duruşmalarda, dinî inançlara karşı farklı düşüncelerinden dolayı ve ortak mülkiyetçi bir yapıyı kurmayı amaçladığı gerekçesiyle suçlandı. Dinî mahkeme huzurunda suçlu bulundu ve kendisine politik bir mahkeme tarafından da tacizde bulunularak işkence yapıldı. 8 Ocak 1603'te müebbet hapse mahkûm edildi.

1616'da d'Osuna Dükü Pedro Giron, Napoli'nin valisi olmuştu ve en başından beri Campanella'ya hayrandı. Krallığa gelmesinden çok kısa bir zaman sonra Campanella ile bir görüşme ayarladı. Hapisteki insafsızca koşullarını önemli ölçüde iyileştirdi. Napoli'deki hapis hayatının son sekiz yılında Campanella, Osuna tarafından sağlanan nispeten insancıl koşullar altında yaşamıştır.

Campanella, İspanya'da IV. Philip'e başvuran Papa VIII. Urban sayesinde, 15 Mayıs 1626'da tutsaklıktan kurtuldu. Daha sonrasında Roma'ya götürülen ve Engizisyon tarafından bir süre burada tutulan Campanella, burada Urban'ın sağlığının kötü olduğunu ve ani ölümüyle ilgili astrolojik kehanetleri öğrendi. Campanella hemen bundan faydalandı ve astrolojiyle ilgili bilgilerinde ısrar edip Papa'nın ilgisini çekti. O, Urban'ın yakında öleceğini astrolojik olarak tekzip etti ve hatta Urban'ın şairliği üzerine uzun bir yorum yazısı hazırladı. 6 Nisan 1629'da tam özgürlüğüne kavuşurken, bunda açık pay sahibi olan Urban'dı.

1634 yılında, Campanella'nın takipçilerinden birinin başkanlığındaki başka bir Calabria isyanı yeni zorluklara işaretti. Kardinal Barberini'nin ve Fransız Büyükelçisi De Noailles'in yardımıyla Campanella, Minim adında sahte bir kimlikle Fransa'ya kaçtı. XIII. Louis ve Richelieu kendisine bir emekli aylığı bağladığı Campanella geri kalan günlerini Papa'nın himayesi altında, Paris'teki St. Honero'da Dominik tarikatına ait bir manastırda geçirdi.

1630'lu yılların başlarında Fransız aydınlarından Naude, Fransa'daki güçlü ve eğitimli insanlar arasında Campanella'ya destek

Tommaso Campanella

temin etmekte ve onun tanınmasını sağlamakta etkili oldu. 1634'te Campanella'nın adı (görünüşte haksız yere) Napoli'de yeni bir komploya karıştığında, Fransa büyükelçisi onun Fransa'dan kaçmasına yardımcı oldu.

1635'te tekrar Paris'e geldiğinde, Kardinal Richelieu yardımına koştu ve hayatının geri kalanında ona çeşitli şekillerde yardım etti. Aynı zamanda XIV. Louis'nin sarayında ağırlandı. XIV. Küçük Louis'nin yıldız haritasını yorumlanması istendi ve doğumu şerefine bir şiir yazdı. Campanella *Philosophia rationalis* [Rasyonel Felsefe] adlı eserini Noailles kardeşe adamıştır. *Civitas Solis* de dahil olmak üzere, bazı kaynaklar, Campanella'nın kendi yaptığı listelerde onun, 88 eserin yazarı olduğunu yazdığını belirtir. Bunlar arasında en önemlileri: *Prodromus Philosophiae instaurandae* (Frankfurt, 1617), *Philosophiae rationalis partes quinque* (Paris, 1638), *Realis philosophiae epilogisticae partes quatour* –bunun içinde *Civitas Solis* de bulunur (Frankfurt, 1623), *Medicinalium juxta proprialibri Vİİ* (Lyons, 1635), *Astrologicorum libri Vİ* (Lyons, 1629), *Apologia pro Galileo mathematico* (Frankfurt, 1622), *Atheismus triumphatus* (Roma, 1631), *De praedestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinae gratiae, cento thomisticus* (Paris, 1636). Bunların yanı sıra yayınlanmamış birçok el yazması, Roma'daki Dominikan tarikatının arşivlerinde saklanmaktadır.

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

Campanella hapisteyken Kilisenin ve toplumun reformu için yaptığı plânları Papa'nın, çeşitli kardinallerin, İspanya Kralı'nın, Styria Arşidükü'nün ve Bavyera Maksimilyan'nın, elbette kompozisyonlarını onlara ithaf ederek, beğenilerine sunmuştur. Çeşitli açılardan bu faydasız yalvarışlar, ortaya çıkardığı gerçekler açısından yapıtları arasında en açıklayıcı olanlarıdır ve politik öneme sahiptirler. Campanella toplumdaki suç örgütünü açıkça kavramış ve bunları ortadan kaldırmak için gerekli yapı ve plânları görevdeki kişilere sunmuştur. Ayrıca 1618'de, Papa V. Paul'e, ona ithaf edilmek üzere Hıristiyanların dinî inançlarını savunan iki ciltlik bir koleksiyonun basılmasını önermiştir.

Campanella'nın yazıları çok geniş bilimsel konuları kapsar ve o XVII. yüzyılın en önemli sistemcilerinden biridir. Bilim tarihindeki önemi, dünyayı 'animistik' ve 'deneyimsel' olarak yorumlamasından kaynaklanır, bu ise birçok çağdaşlarını ve kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir. Campanella'nın eserleri yapısal ve orijinal olmaktan ziyade eleştirel ve karmaşıktır. Zamanının bilinen tüm bilim dallarıyla ilgili ansiklopedik bilgiler ihtiva eder. Doktrini bir sistemden oluşmaz, fakat sıklıkla Pythagoras, Platon, Aristoteles, Zeno, Empedokles, Hıristiyan mitleri, Yahudi ve Arap düşünce ekollerinden ödünç alınan fikirlerle kaynaşmıştır. Bunun yanı sıra düşüncelerinde, Aquinalı Thomas ve Büyük Albert'in yönlendirmeleri ile belli ilkeleri açığa çıkar. Tartışma geleneği ve yenilik açısından Rönesans'a olan sevgisinin yanı sıra, aynı zamanda sahte bir bilim dalı olan ve popülerliği ile dönemin hukukunun izin verdiği astrolojiden de etkilenmiştir.

Bütün eserleri arasında, *De Monarchia Hispanica* [İspanya Monarşisi Üzerine] adlı denemesiyle *Civitas Solis*'in en etkili eserleri olduğu kabul edilir. Bunlardan birincisinde Campanella, tek tek bakıldığında tuhaf ve yanlış olan fikirler arasında, ülke hükümeti ile ilgili önemli pratik bilgiler verir. İspanya yönetiminin Avrupa'da nüfuzunu arttırmak için İspanyol kökenlilerin diğer milliyetten insanlarla evlenmesini tavsiye edip; astronomi, matematik, mekanik bilimlerle ilgili okulların kurulmasında ve Yeni Dünya'nın kaynaklarını geliştirmek, orada yerleşenlerin çıkarlarını iyileştirmek için derhal denizcilik okullarının açılması konusunda ısrar eder. Genel olarak Machiavelli'nin yararcılık ilkesi ve egoizmi yerine doğal dürüstlük, adalet ve Tanrı ile insana karşı evrensel bir sevgiyi savunan Campanella'nın *Civitas Solis* [Güneş Ülkesi] adlı eseri, politik karakterinden dolayı en başarılı eseridir.

Görüşleri

Gramer ve retorikten felsefe ve teolojiye, apolojiden politikaya, tıptan büyü ve astrolojiye kadar uzanan pek çok alanda eser vermiş olan Campanella felsefeyi, bütün diğer bilimlerin nihaî kaynak ve temelleri için gönderme yapmak durumunda oldukları her şeyi kucaklayıcı temel bilim olarak değerlendirir. Onun dışında hiçbir bilim varolan her şeyle var olanlar olarak ve varoldukları şekliyle uğraşmaz. Bütün diğer bilimlerin varolanları göründükleri şekliyle ele aldıkları yerde, bir tek felsefe varolan her şeyi gerçekten varolmak bakımından ele alır. Ona göre, felsefe hem beşerî ve hem de ilâhî şeylerin hakikatine dair, kendisini ya yaratılmış şeylerin dünyası ya da kelâm yoluyla açımlayan Tanrı'run tanıklığına dayanan bir araştırma olup, onun doğa ve Kitabı Mukaddes üzerine inşa edilmesi gerekir.

Epistemolojisi: Campanella felsefeye kişisel yaklaşımı itibariyle, önce bilginin olanağı ve gerçekliğini tartışırken, daha sonraki düşünürler arasında temel bir yönelim haline gelecek ortak bir tavrı öncelemekteydi. O, sisteminin başlangıcında evrensel bir kuşkuyu hayata geçirme ihtiyacını olumlayıp, bilginin ve kesinliğin temeli olarak öz bilinç ilkesini ortaya koyan ilk filozoftu. Campanella doğuştan bilgiyle kazanılmış bilgi arasında bir ayırım yapmıştı. Bunlardan doğuştan bilginin (*notitia innata*), ruhun bizzat özüne ait bulunduğu, kendi öz-mevcudiyeti yoluyla bilgi olduğu yerde, kazanılmış bilgi (*notitia illata*) ruhun dış şeylerle ilgili bilgisidir. Ruh, Campanella'ya göre, neyin kendi doğasının bir parçası olduğu konusunda yanılamayacağı için, doğuştan bilgi kazanılmış bilgiden çok daha üstün ve kesin olmak durumundadır. Dış dünyanın bilgisi ya sezgi ya da soyutlama yoluyla elde edilir. Sezgi yoluyla kişi, bir şeyi somut gerçekliği içinde dolayımsız olarak kavrar, öyle ki nesneden hiçbir şey zihnin nüfuz edici ve kuşatıcı eyleminden kaçamaz. Soyutlama yoluyla ise, kişi bir şeyin sadece seçik olmayan muğ-

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

lak imgesini veya suretini edinebilir. Campanella işte bu imgeye Aristotelesçi tümel adını verirken, onun hem duyunun ve hem de zihnin konusu olduğunu söyler. Oysa, Platoncu ide, bir şeyin formel nedeni olarak ide olup, o sadece zihin tarafından kavranabilir.

Bilginin özüne gelince, Campanella bu konuda iki ayrı açıklama getirir. Bunlardan, daha ziyade ilk eserlerinde rastlanan ve Bernardo Telesio'nun sistemine paralel çizgilerde geliştirilen birincisi onun bilgi konusuna sistematik yaklaşımını temsil eder ve bilgiyi temelde duyuma indirgeyip, bilenle bilinenin duyusal türü arasındaki temasla açıklar. Bilgiye ilişkin ikinci açıklama, özü itibariyle bilen bir doğa olarak ruhun nokta-i nazarından metafiziksel yaklaşım diye adlandırılabilecek olan açıklamadır. İşte burada, Campanella'nın bilmenin var olmak olduğunu (*cognescere est esse*) dile getiren karakteristik öğretisiyle karşılaşılır. Bu yeni yaklaşımda da bilgi temelde duyuma dayanmakla birlikte, bilenin bilinen nesneye doğru gerçek bir dönüşü söz konusu olur. Bilmenin 'varlık' ya da 'var olmak' olduğu öğretisi, bununla birlikte idealist anlamda özneyle nesnenin mutlak özdeşliği anlamına gelmez.

Metafiziği: Campanella için metafiziğin konusu, 'varlık'tır, yani ister zihnimizde ister zihnimizin dışında varolan her ne ise odur. O yaratıklarda özle varoluş arasında bir ayırım bulunduğunu reddederken, ister maddî, ister manevî, her şeyin son tahlilde, farklı derecelerde dahi olsa, kendilerinin transendental ilkeleri olarak güç, bilgi ve aşktan meydana geldiğini savunmaktaydı. Campanella ilk gerçeklikler adını verdiği bu transendental ilkelerin yaratıklarda olduğu kadar, yaratıkların kendisinin soluk kopyaları olduğu Tanrı'da da bulunduğunu öne sürmekteydi. Tanrı'nın saf ve sonsuz varlık olduğu yerde, yaratıklar sonlu varlıkla sonsuz yokluktan meydana gelen bileşiklerdir. Varlık ve yokluk, fizikî bileşikler olarak değil, fakat metafiziksel ilkeler olarak sonsuz şeyleri vücuda getirmek açısından yarış ederler.

Campanella'nın teolojik-kozmolojik teorisine göre, hem yaratılmış varlıklar hem de ilâhî varlık, üç özellikle donatılmıştır: Güç, bilgelik ve sevgi. Varolmayanlar ise acizlik, karanlık ve tiksinti ya da metafiziksel bir nefret özelliği taşırlar. Saf, yalın ve sonsuz olan Tanrı'da varlığın üç özelliği; varolmayanı ve onun özelliklerini kesin olarak dışarıda tutarak, en yalın birlik içinde varolur ve yaşar. Yaratılmış varlıklar Tanrı'nın bilgeliği, gücü ve sevgisine katılır, fakat hiçlikten meydana geldikleri için, özleri hem varlık hem de varolmama karışımıdır. Fani varlıklara bilincini veren, onlarda sürekli varolan ve onlar tarafından paylaşılan İlâhî Güç, onların göreceli mükemmelliklerinin, zaman ve uzaydaki gelişimlerinin ilkesi, yeterli sebebi ve ölçüsü/sınırıdır. Evren, duygu ve zekânın evrensel ruhuyla yaratılır, yönlendirilir ve yönetilir. Dünya, Tanrı'nın yaşayan heykeli gibidir. Güneş ve yeryüzü bunun en önemli bölümleridir. İlâhî güç, hayvanların hayatı ve hareketi ile tüm cisimlerde, havada, ışıkta, metalde ve ağaçta da bulunan hissiyatın en bilinen kaynağıdır.

Doğa Felsefesi: Campanella doğa felsefesi alanında, Yeniçağın ruhuna uygun olarak Telesio'dan, onun *De Rerum Natura* adlı eserinden etkilenmiştir. Doğa bilimi alanında, doğanın direkt olarak gözlenmesi ve deneyimsel olarak araştırılması konusundaki ısrarında, Bacon'dan önce gelen, ve bu arada Galileo'nun astronomi kuramının lehinde olan Campanella buna göre, mekânı bütün cisimleri alma kapasitesine sahip cisimsel olmayan bir ilk töz olarak görüyordu. Her şeyin dayanağı olan bu mekâna Tanrı şekilsiz ve etkin olmayan, ama şekil almaya elverişli olan cisim olarak maddeyi yerleştirmişti. Madde, Aristoteles'in düşündüğü gibi, saf potansiyelite olmayıp, onun formdan ayrı kendine ait bir gerçekliği vardı. Buna göre, Aristoteles'in hilomorfizmini reddedip, bunun yerine Telesio'nun, bütün maddî şeylerin pasif ilkesi olarak maddeyle etkin olarak sıcak ve soğuk doğalcı öğretisini geçiren Campanella Aristoteles'in hareketin ölçüsü olarak zaman anlayışını da reddetmişti. Zaman öznel ve ideal bir şey olmayıp, gerçekti ve bir başlangıcıyla bir sonu olan şeylerin ardışık süresine tekabül etmekteydi.

Psikolojisi: Campanella psikolojisinde, insanın beden, tin ve zihin gibi üç bileşenden meydana geldiğini dile getiren meşhur üç parçalı insan görüşünü öne sürer. Tin bedene can ya da hayatiyet verip, bedenle zihin arasında bağ kurmaya yarar. Ruh ise, tin tarafından düzene sokulmuş bedene Tanrı tarafından yerleştirilmiş bir manevî ilkedir. O

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

bütünüyle manevî bir töz olup, bütün bir insanın formudur.

Politika Teorisi: Campanella başında Papa'nın dünyevî ve tinsel yönetici ya da lider olarak bulunduğu bir monarşinin savunuculuğunu yapar. Tutkulu ama pek de gerçekçi olmayan bu plânı betimlediği *Monarchia Messiae* [Mesih'in Monarşisi]'den sonra, *Civitas Solis*'te, Platon'un *Devlet*'iyle Thomas More'un *Ütopya*'sını örnek alan bir ütopya ortaya koyar. Kendilerini bir doğa düzeni içinde, filozoflar tarafından yönetilen ideal bir toplum halinde örgütleyen ve her şeyi paylaşan insanların yaşadığı *Güneş Devleti* modern çağın en önemli ütopyalarından biridir.

B. M. BONANSEA, "Tommaso Campanellla", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, MacMillan, pp, 11-13; T. CAMPANELLA, *Güneş Ülkesi* (çev. V. Günyol), İstanbul, 1974; L. PANIZZA, "Tommaso Campanella", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed, by T. Honderich), Oxford, 1995; pp. 117-18; F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964.

Ayrıca, **bkz.**, *CİVİTAS SOLİS*, DOĞA FELSEFESİ, RÖNESANS FELSEFESİ, ÜTOPYACILIK.

Derya HASIRCI

CAMPBELL, NORMAN ROBERT (1880-1949) İngiliz fizikçi ve bilim felsefecisidir;

Hayatı

Campbell, Eaton ve Cambridge'de okudu, 1904'de Trinity College'e okutman atandı. 1903–1910 yılları arasında Cavendish Lâboratuarlarında araştırma asistanı olarak da çalışan Campbell'in, bu lâboratuvarın ünlü yöneticisi J. J. Thomson bilimsel çalışmalarının en önemli esin kaynağı olmuştu. 1919–1944 arasında General Electric firmasının araştırma bölümünde çalıştı.

Whewell, Mill ve W. S. Jevons gibi klâsik yazarlar yanında en çok Ernst Mach ve Henri Poincaré'den etkilenmişti. Russell ve Whitehead gibi 20. yüzyıl yazarlarından yararlanamadı, onlar ortaya çıktıklarında yüzyılın başlarında oluşan görüşleri oturmuştu, bu düşünürlere yazılarında pek yer vermedi

Ender rastlanan yeteneklerini hem fizik, hem felsefe alanlarında ortaya koyan Campbell, kendini daha çok deneysel fizikçi saydığı halde, bilim felsefecisi olarak ün yaptı. Braithwaite ve Ernest Nagel bu duruma dikkat çekerken, daha çok onun çalışmalarının formel yönleri üstünde durur, özellikle analoji gibi kimi önemli yöntemsel konulara yaptığı değerli katkılara pek değinmezler. Oysa bu görüşleri, Campbell'in iş başında deneysel fizikle uğraşırken karşılaştığı, yirminci yüzyılda bir yandan atom-altı fiziğinin, öte yandan görecelik ve kuantum fiziğinin ortaya çıkardığı düşünsel güçlüklerin getirdiği baskılar altında oluşan sorunlara önerdiği çârelerdi. Bilim felsefesinde başlıca katkıları kuram oluşturma yöntemleri ile, ikincil önemde, fiziksel ölçüm ilkeleri konularında oldu.

Bilimsel Kuram Kuruluşunun Felsefesi

Campbell bu konudaki görüşlerini sistemli bir yaklaşımla ilkin *The Principles of Electricity* [Elektrik İlkeleri] adlı popüler bir kitapta serimledi. Daha sonra, matematiksel kuramların yapısına daha çok önem vererek, *Physics: The Elements* [Fiziğin Temel İlkeleri] adlı kitabında bu görüşlerini geliştirdi. Alışılmışın tersine bu kitaplarda ciddî akademik yazılarında işlediği görüşler de ele alınıp, incelenmekteydi.

Kavramlar ve Fikirler: Campbell bilimlerin kuramlarıyla yasaları arasındaki farkı ısrarla belirtir. Yasalarda geçen terimler –ki Campbell bunlara kavramlar demektedir– nicelikleri az çok doğrudan ölçümlerle saptanabilen konulardır, bu bakımdan ilerde işlemsel kavramlar denecek olan konulara benzerler. Kuramların açıklamada kullanılan bileşenleri, yani hipotezleri ise, Campbell'in fikir dediği bileşenlerden oluşurlar. Campbell'in her zaman açıkça belirtmediği nedenlerle, fikirler ölçümlerde bulunan belirgin ilişkiler örgüsü gibi bir örgüde yer almazlar. Kimi zaman fikirler, modern elektrik kuramının atom ve elektronları –daha doğrusu, Campbell'in dikkat çektiği gibi, bunların kütleleri, momentumları gibi– incelenen sistemin gözle görülmeyen öğelerini belirtirler. Başka durumlarda fikirler, kuramlar arasında ortak olan yapısal öğelerle elektrik ve optik olguların oluş ortamlarıyla, ışık dalgaları, fotonlar, hatta, elektromanyetik olguların taşıyıcısı olarak tasarlanan esîr gibi unsurlarla ilgili olur. Kuramlarda geçen gözlem ötesi terimlerin üçüncü bir türü jeoloji ve evrim kuramlarında sözü edilen geçmişte kalmış varlıklardır. Son olarak dördüncü bir gözlem ötesi te-

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

rim tipi, fizik varlık alanında kalınmak koşuluyla, varılması mümkün olmayan şeylere işaret eder; bunların en sık ortaya çıkanları, Maxwell denklemlerinde kullanılan diferansiyel operatörler gibi, sonsuz küçüklerle ilgili olanlardır.

Fikirlerin gözlem ötesi konulara değgin olmaları, onların kullanılması suretiyle ortaya konacak hipotezlerle gözlemlerle denetlenemeyeceğini gösterir. Böyle varsayımların işlevi, kanunlar arasındaki yapı ilişkilerini belirlemek, ilgili kuramların ötelemeleri benimsendiği zaman, bunun gerektirdiği deneylere işaret ederek, yeni kanunların saptanmasına öncülük etmektir. Kimi zaman, fikirler yeterince kapsamlı değillerse, eski fikirler yeni kavram ve kuramların oluşturulmasını da gerekli kılabilir.

Kuramların 'Sözlük'leri: Varsayımları anlatan fikirler, işlemler cinsinden belirlenmiş anlatımlardan yoksun olduklarından, bunların çıkarımlarla araştırılan sonuçlarında da ya başka fikirler, ya da bunların örgüleri yer alabileceğinden, ilgili kuramlarda açıklanması söz konusu olan işlemsel kavramlarla kimi temel fikirler arasında bağıntı kurup düzenleyecek kurallara, sözlük kurallarına gerek vardır. Bu koşulun her fikir için sağlanamadığı da belirtilmelidir. Örneğin, kullanımlarını belirleyen kurallarda, deneyde karşılığı olmayan değerlere yer verilen soyut fikirlerle anlatılan düşünceler, işlemsel tanımlarına rağmen, Campbell anlamında varsayım olarak kalırlar.

'Matematiksel' Kuramlar: Bu görüşleri Campbell'e matematiksel kuramları matematiksel olmayanlardan ayırt etme imkânı veriyordu. Matematiksel kuramlarda başvurulan her fikir bir sözlük kuralı aracılığıyla işlemsel bir tanıma bağlanır. Buna göre, belli bir kuramın matematiksel türden olması bir ölçüde tarihî koşullara bağlı olmaktadır: Maxwell'in elektromanyetizma kuramı, ancak Hertz'in yer değiştirme akımını ölçen deneylerinden sonra matematiksel kuram niteliği kazanmıştır. Buna rağmen fikirlerin, açıklayıcı hipotezlerde kullanılmaları ve işlemsel kavramlarla tanınmaları dışında, bağımsız bir anlamları yoktur. Matematiksel kuramlarda bu durum gözden kaçabilir, ama öyle olmayan kuramlarda daha bellidir. Fikirlerin bağımsız anlamları olmamasından dolayı Campbell, kimi ek koşulları sağlamayan kuramların gerçekten açıklayıcı olamayacaklarını öne sürüyordu. Bu görüşünü desteklemek için her olgu takımını açıklayacak çok sayıda farklı hipotez geliştirilebileceğine işaret etti. Matematiksel kuramlar için önerdiği pekiştirme ölçütü, basitlik ve şıklık niteliğidir –kuram bölümlerinin simetrik düzenlenmeleri gibi. Açık devrelerde elektrik ve manyetizma olaylarının bağıntılarıyla ilgili denklemlerin simetrisi, Maxwell'in yerdeğiştirme akımı değişkeninin Ampére ve Faraday denklemlerine ithâli ile sağlanmıştır. Sonra kuramlarda öne sürülen hipotezler, kuramı anlatan fikirlerin ilgili işlemsel kavramları yansıtmaları bekleneceğinden, büsbütün keyfî olamazlar. Campbell'e göre, fikirler ile kavramlar arasında benzerlikler vardır.

Analoji: Matematiksel olmayan kuramlarda analoji daha da önemlidir. Söylenmiş olduğu gibi, öyle olmayan kuramlarda geçen fikirlerin, kanunların belirtilmesine yarayan işlem kavramlarıyla tanımlanmaları çoğu zaman hiç mümkün olmaz. Campbell'e göre, böyle durumlarda kuramlara gerekli deneysel içeriği sağlayan, gerekli mantık örgüsünü, konuya ilgiyi oluşturan etmen, hipotezleri açıklayan fikirlerle deneyime açık bir bilim alanının bunlara bağlanan, işlemsel kavramlarıyla anlatılan kanunları arasındaki analojidir. Bundan dolayı analojiler kuramların belirlenmesine yardımcı olmakla kalmazlar, "bunlar kuramların vazgeçilmez bileşenleridir, onlar olmazsa kuramların hiç değeri kalmaz, bilimsel sayılmalarına bile cevaz olmaz."

Campbell'in ısrarla belirttiği husus şudur: "Kuram kanundan başkadır, varsayımlar ise, kimlikleri gereği, doğrudan denetlenemezler, o yüzden de, hipotezlerin önemli olmalarına yol açan ek öğeler olmasaydı, bilim verileri dağarına katılmalarının hiçbir bilimsel önemi olmazdı." Bunların bir kuramın açıklayıcı hipotezleri arasında ilişki örgüleri kurulmasına yaradıkları görüşünü, her kuram için sonu gelmez farklı açıklayıcı varsayımlar geliştirilebileceği gerekçesiyle, ciddîye almıyordu.

Campbell analojinin gerekliliğini göstermek için çeşitli sebepler öne sürer. Bunların başlıcası fikirlerin deneysel içerikten yoksun olup ancak kuramların çıkarım ilişkilerini kurmaya yaramaları yüzünden kuramlara gerçek açıklama gücü katamamaları, bu gücün ancak analojiler sâyesinde sağlanabilme-

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

sidir. İkinci sebep analojilerin başka bir alanın olgularının önceden bilinen bir kurama aşılanmasında, (optik alanıyla ilgili olguların Maxwell'in elektromanyetik kuram serimine katılmalarında olduğu gibi) analojinin büyük yardımı olmasıdır.

Gene de, matematiksel kuramlarda açıkça belirdiği gibi, analojinin başka ölçütlerin sağlanmasıyla desteklenmesi gerekir. Bu ölçütler büyük ölçüde Campbell'in yazdığı fizik ders kitaplarında ele aldığı güncel örneklerden derlenmiştir. Yalınlık ve şıklık yanında Faraday, Thomson ve Lorentz kuramlarınca sağlananlara benzer "fizik tasarımlarımızın basitleştirilmesi" ölçütü de vardır. Böyle değerlendirme ölçütlerinin önemi bilimsel kuramların "doğrudan kanıtlanma ya da yadsınmalarının mümkün olmamasından" ileri gelir. Bir başka ölçüt söz konusu analojilerin, örneğin, Faraday kuramındaki alan çizgilerinin elektromanyetik dinamiği esinlemeleri gibi, 'esinlendirme kapasitesi'dir. Nihayet daha başka bir değerlendirme ölçütü de ilgili fikirlerin kapsamlılığı, derinliği ölçütüdür. Bu ölçüt, özellikle Maxwell kuramı, ya da Einstein'ın görelilik kuramı gibi, analojinin söz konusu olmayacağı matematiksel kuramlarda önem kazanır.

Metodolojik Katkılar

Campbell'in kuramların yapılarını, kanunları, hipotezleri ve sözlük kuralları arasındaki ilişkileri belirleyerek, açıkça ortaya çıkarması fikirlerin, kuramsal terimlerin kuramlardaki yerlerini biçimselleştirmenin makbul bir yolunu sağlar. Daha önce fark edilmemiş olan bağlamlarda, matematiksel kuramlarda bile varsayımlarla kanunların farkını belirtir. Böyle, Mach'ın 'fenomenolojik' diye nitelendirdiği, kuramları bu şekilde olmayanlara tercih etmesini, matematiksel kuramlarda da, tıpkı öbür kuramlarda olduğu gibi, varsayımlara yer verildiğini belirterek eleştirir. İki tür kuram arasındaki farkın hipotezlere başvurulmasından ibâret olduğu iddiası ise şüpheyle karşılanmalıdır.

Ölçüm Kuramı

Fizik: İlkeler adlı kitabının ikinci bölümü fizikte, ölçme yöntemleri konusunda etraflı bir incelemedir. *Measurement and Calculation* [Ölçme ve Hesaplama] adlı çalışmasında ölçmeyi "kanunlarda sözü edilen niteliklere, verilen kurallar uyarınca, sayısal değerler bağlanması" olarak tanımlar; buna göre, ölçülebilir her nitelik azı-çoğu olan bir sıralanmaya uygun olmalı, bu sıralamada yeri olan iki niteliğin 'toplamı' gene bu sıralamada yer almalıdır. Ancak böyle sıralama dışına çıkmayan işlemlerin hangileri olduğu her kuram için ayrı ayrı belirlenmeli, ölçümlerle işlem sonuçlarının uyuştukları ise kanun özelliğinde gözlemlerle saptanmalıdır. Campbell, söz konusu uyuşmanın hemen hep baştan benimsendiğine, ilgili kuramın yatkın olduğu analojilerce esinlendirildiğine işaret eder. "Belli bir kuramın esinlendirmesi sonucu olmadan fizik bilince benimsenen hiç bir ölçülebilir nitelik yoktur."

G. BUCHDALL, "N. R. Campell", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. II, New York, MacMillan, pp. 13-15; R. D. ELLIS, *Basic Concepts of Measurement*, Cambridge, 1965; D. H. MELLOR, "N. R. Campbell", *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London, Routledge; M. B. HESSE, *Models and Analogies in Science*, London, 1963.

Ayrıca, **bkz.**, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, KURAM, YASA.

Der. Harun RIZATEPE

CAMUS, ALBERT, deneme, roman, öykü, tiyatro yazarı, 1957'de Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanmış Fransız sanatçı-filozofudur.

Hayatı ve Eserleri

7 Kasım 1913 yılında fakir bir ziraat işçisinin oğlu olarak dünyaya gelen Camus, 4 Ocak 1960'ta, bir trafik kazası sonucu ölmüştür. Camus, baba tarafından Fransız, anne tarafından İspanyol bir ailenin Cezayir'de dünyaya gelen bir çocuğudur. Baba Lucien Camus, 1914'te öldükten sonra Camus ailesi, fakir bir hayat sürmek zorunda kalır. Kendi imkânlarıyla eğitimine devam etme şansı olmayan Camus, 1918-1923 yılları arasında öğretmeni olan Louis Germain sayesinde elde ettiği bir burs ile ancak 1923 yılından sonra eğitimine devam etme imkânı bulur. Yaz tatillerinde çalışıp aile bütçesine katkıda bulunmak zorunda kalan, henüz bir yaşını doldurmadan babasını kaybettiği için baba sevgisinden mahrum olan Camus'nün hayatındaki olumsuzluklarla birlikte, çağının ekonomik, siyasî ve askerî olayları onun geliştirdiği saçma dünya görüşü ve başkaldırma

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

ahlâkı üzerinde önemli etkilerde bulunmuştur.

1934 yılında, komünist partiye katılan ve Müslümanlar arasında propaganda faaliyetleriyle ilgilenen Camus, komünistler, kendi politikalarını Araplara rağmen oluşturmaya başladıkları için, bir yıl sonra komünist partiden ayrılmıştır. Ancak onun bu partiden kesin olarak kopuşu, 1937 yılına rastlar. Çünkü Camus, 1936'da Cezayir'de komünist partinin denetiminde olan *Maison de la Culture*'ün başına geçmiştir. Bir komünist olmaktan çok sosyalist olarak kalan Camus, *Başkaldıran İnsan*'da, Sovyet Devrimi'nin sonuçlarını eleştirmiş, *Les Temps Modernes*'de, Sartre ile giriştiği kalem mücadelesi sonucunda, Sartre ile dostlukları da komünizmi eleştirmesi nedeniyle bozulmuştur.

Camus'nün eserleri hakkında yapılacak olan değerlendirme, onun eserlerinin tezli ve felsefî bir sorunu ele alan eserler olduğunu gösterir. Romanlarında ele aldığı felsefî konuları, *Sisifos Efsanesi* ve *Başkaldıran İnsan* adlı felsefî denemelerinde temellendirmeye çalışmıştır. Bir eşleştirme yapmak gerekirse, *Sisifos Efsanesi* saçma dünya görüşünü ve intihar sorununu ele alır ve *Yabancı*'yı açıklar; *Başkaldıran İnsan* ise, adam öldürme sorunuyla birlikte saçma dünya görüşü karşısında takınılacak başkaldırma ahlâkını ortaya koyar ve *Veba*'nın açıklanması mahiyetindedir.

Bütün Fransız varoluşçu filozoflarında olduğu gibi Camus'de de, edebiyat ile felsefenin uyumlu bir biçimde birleştiği ve somut insan durumunun soyut, kuru ve kavramsal bir dilden çok, edebiyatın somut ve doğrudan betimleyici diliyle dile getirildiği söylenebilir. Çünkü Camus için önemli olan insan hayatı ve varoluşudur. Metafizik sorunlar ikinci dereceden sorunlar ya da bütünüyle önemsiz şeylerdir. Onun ilk eseri, *L'Envers et L'Endroit* [Tersi ve Yüzü] başlığını taşır ve kendi ifadesiyle bu eser, düşüncelerinin temelini, belki de özünü oluşturur. "Bu kitaptan beri çok yürüdüysem de, o kadar ilerlemedim. Çoğu zaman, ilerliyorum derken geriliyordum. Ama sonunda kusurlarım, bilgisizliklerim ve bağlılıklarım, beni hep *Tersi ve Yüzü* ile açmaya başladığım ve sonradan bütün yazdıklarımda izleri görülen yola, üzerinde, örneğin kimi Cezayir akşamları hep aynı sarhoşlukla yürüdüğüm bu eski yola getirdi." Bu eser, dünyanın iki yüzüne, gençlik-ihtiyarlık, derin

Albert Camus

anlam-basitlik, mutluluk-mutsuzluk, hayat-ölüm, doğa-tarih, evet-hayır gibi ikiliklere işaret eder. *Tersi ve Yüzü* ile birlikte Camus'nün fikirlerinin kavramsal çerçevesi ve üzerinde durduğu temel konular ortaya çıkar: Akdeniz aşkı, saçma bir dünya karşısında birlik arayışı, hayat ile ölüm arasındaki diyalektik ilişki ve bu ilişkinin sonucu olan yaşama aşkı.

Olumsuz başkaldırı örneğini dile getiren *Caligula* adlı oyun, *Tersi ve Yüzü*'nden bir yıl sonra, 1938'de yayımlanır. *Caligula*, Krilov'un tersine, başkalarını öldürerek kendi özgürlüğünü kanıtlamaya ve Tanrı'sız bir aziz olmaya çalışan bir diktatörü temsil eder. Hareket noktası olarak saçmayı alan, ama sonuçları itibariyle farklı bir ahlâka ulaşan *Caligula*'nın durumu, *Bir Alman Dosta Mektuplar*'da dile getirilecek olan Nazilerin ahlâkî tutumuna benzer. *Tipasa'da Düğün, Cemile'de Rüzgâr, Cezayir'de Yaz, Çöl* başlıklarından oluşan dört deneme, *Düğün* adıyla, 1939'da yayımlanır. Avrupa ile Cezayir'in sıkça karşılaştırıldığı denemelerde Camus, Kuzey Afrika kültürüne ve Cezayir'e duyduğu hayranlığı dile getirir. Camus'nün Cezayir karşısındaki tutumu ikircikliidir. Onun eserlerinde, Cezayir'in doğasına duyduğu hayranlık, aynı

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

oranda oranın insanına duyulmaz. Nitekim, *Yabancı*'da iki Arap söz konusu edilir, ama onların adından bile bahsedilmez; roman kahramanı Meursault, asıl suçu Arap'ı öldürmek olduğu halde, annesinin ölümüne duyarsız ve kayıtsız kaldığı, tabutun başında sigara içtiği, cenaze töreninden sonra kız arkadaşıyla denize gittiği ve eğlendiği için suçlanır. Bu durumu, Camus'nün Fransa'nın Cezayir'deki adalet politikasını eleştirdiği şeklinde yorumlayanlar da vardır. Camus'nün, Fransızların Cezayir'in yerli halkı üzerinde uyguladıkları adalet politikasıyla birlikte ücret politikalarını da eleştirdiği doğrudur. Ama o, Cezayir'in bağımsız bir ülke olarak kalmasına taraftar değildir. Fransa'nın solcu aydınları, Cezayir'in bağımsız bir ülke olması gerektiğini savunurlarken; sağcılar, oranın Fransız toprağı olduğunu söylerler. Albert Camus ise Fransızları da Cezayir'in yerlileri sayar ve Arap-Fransız kardeşliğinden bahseder. Çünkü Camus'ye göre, Cezayirlilerin sadece kendilerini Cezayir'in yerlileri olarak görmeleri doğru değildir. Çözüm, Cezayir'de yeni bir millet yaratmak değil, her iki toplumun birlikte yaşayabileceği federal bir yapı oluşturmaktır. Cezayir'in yerlisi olan Arapları ayrı bir millet olarak görmeyen Camus, 1940 yılında, *Alger-Républicain* gazetesinde, *Kabilyadan Röportajlar* başlığıyla Arapların içinde bulundukları kötü durumu dile getirir ve onların iş-ücret ve eğitim imkânlarından Fransızlara göre eşit olarak faydalanmadıklarını söz konusu eder. Hatta Cezayir'deki Fransız Genel Valiliği, bu yazılara sansür uygular ve Camus'yü Cezayir kentinin dışına çıkarır. Bunun üzerine Camus, Fransa'ya gider ve kısa süreli olarak *Paris-Soir* gazetesinde çalışmaya başlar. 1940'da *Yabancı* adlı romanını, 1941'de de *Sisifos Efsanesi*'ni tamamlar. Her iki eser de, önce *Yabancı* olmak üzere, 1942'de yayımlanır. Bu iki eser, Camus'nün saçma dünya görüşünü hem edebî bir dille hem de felsefî bir deneme türü ile dile getirir.

Yabancı, saçma insanın yaşantısını anlatan bir romandır. Doğaya, topluma yabancı birinin saçma duygusuyla nasıl yaşadığının bireysel bir örneği olan romanda kahraman, saçma karşısında herhangi bir ahlâkı temsil etme yerine, saçma olana ve kadere mahkûmiyeti yaşamaktadır. Bu, çaresizlik ve eylemsizliğin ta kendisidir. Çünkü her şey, saçma insanın dışında ayarlanmış olup, onu istediği yöne iter. Yabancının durumu Sisifos'un durumuna benzemektedir. Sisifos da, mahkûm edildiği kaderi yaşamakta, ama bu kaderi değiştirmek için herhangi bir eyleme girişmemektedir. Hatta hem *Yabancı* hem de Sisifos, yaşadıkları kaderden şikayet etmezler. *Yabancı* gibi davranmanın felsefî mantığını kuran *Sisifos Efsanesi*'nin konusu, saçma kavramı ve saçma kavramı ile intihar arasındaki ilişkidir. Camus'nün ifadesiyle, "bu denemenin konusu, saçma ile intihar arasındaki ilişki, intiharın saçma için tam olarak hangi ölçüde bir çözüm olduğudur." *Sisifos Efsanesi*, insanın anlama ve mutlu olma makûl isteği ile dünyanın bu istek karşısında sessiz kalışının kesinlenmesinden ötürü, insan hayatının yaşanmaya değip değmeyeceğini yargılayan bir eserdir. Bu eser, Camus'nün felsefî düşüncelerinin ilk aşaması olan saçma kavramı üzerinde durur. Ama Camus, eserdeki görüşlerin bir saçma felsefesi oluşturmaktan ziyade, saçma bir duyarlılığı dile getirdiklerini belirtir.

1943 yılında *Combat* gazetesinde çalışan ve bu gazetenin yazı işleri müdürlüğünü de yapan Camus, yine aynı yıl, Gallimard yayınevinde editör ya da en azından kitap seçici olarak da çalışır. *Bir Alman Dosta Mektuplar*, 1944 yılında gizli olarak yazılıp yayınlanır. Bu mektuplar, II. Dünya Savaşının etkilerini daha iyi anlamak ve aydınlatmak üzere yazılmıştır. *Mektuplar*'da özgür Avrupa ile Nazilerin tutumunu karşılaştıran Camus, Naziler ile kendisinin, yeryüzünün üstün bir anlamı olmadığı düşüncesinden hareket ettiklerini, ama ulaştıkları ahlâkî sonuçların farklı olduğunu ifade eder. Camus'ye göre, yeryüzünün üstün bir anlamı olmadığı düşüncesi Nazileri, "her şeyin aynı olduğu, iyi ile kötünün istenilen şekilde tanımlanabileceği düşüncesine ulaştırdı." Naziler, bu hatalarından dolayı ahlâklarından adaleti çıkarıp attılar. Oysa yeryüzünün bir anlamı olmasa da, yeryüzünde anlam arayan tek varlık insandır. Nazilerin tutumu, Caligula'nın tutumuna benzer ve hem Naziler hem de Caligula, öldürerek ve köle insanlar yetiştirerek varlıklarını devam ettirdikleri halde, özgür Avrupa, adalet temeline dayalı özgür insanlar yetiştirmeyi amaç edinmiş, akıl ve aydınlığın yolunu tutarken, Naziler kin ve öfke yolunu tutmuşlardır. Eğer dünyanın bir anlamı yok-

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

sa, bütün eylemler ahlâkî bakımdan eşit hale gelir ve iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi bütün değerler ortadan kalkar. İşte Naziler, böyle bir nihilizm durumunu simgelerler.

1944 yılında Sartre ile başlayan Camus-Sartre dostluğu, 1951 yılı sonunda yayımlanan *Başkaldıran İnsan* adlı eserdeki görüşler nedeniyle bozulur. Dostluğun bozulmasının nedeni, felsefî olmaktan ziyade, politiktir. Ayrıca Simone de Beauvoir'ın *Mandarinler* adlı romanında anlatılan bir olayın, bu dostluğun bozulmasına zemin hazırladığı da iddia edilir. Romanın, bir anahtar roman olduğu iddiasından ötürü kahramanlardan Henri'nin Camus'yü, Dubreuilh'in de Sartre'ı temsil ettiği söylenir. Romandaki biçimiyle, II. Dünya Savaşının sona ermesiyle birlikte, Fransa'daki Direniş Hareketi taraftarları nasıl bir politik tutum takınacaklarını tartışmaya başlarlar. Henri'nin başında bulunduğu *L'Espoir* gazetesi, tam bir sol ideoloji sergilemez. Dubreuilh ise, komünist olmayan bir sol hareketin güçlenmesi için Henri'nin taraf-sızlıktan vazgeçmesini ve *L'Espoir* gazetesini SRL partisinin yayın organı haline getirmesini ister. Henri, ilk anda bu öneriye sıcak bakmasa da, sonunda bunu kabul eder ve gazete, parasal zorluklara rağmen yayın hayatını devam ettirir. Gazete, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ndeki çalışma kamplarıyla ilgili bazı belgeleri yayınladığı için komünist partisi tarafından eleştirilmiş ve bunun üzerine Sartre'ı simgeleyen Dubreuilh ile Camus'yü simgeleyen Henri'nin arası açılmaya başlamıştır.

Buradaki sorun, roman kahramanlarından Dubreuilh'in Sartre'ı, Henri'nin de Camus'yü temsil edip etmediğidir. Aslında Sartre, Dubreuilh'in politik tutumundan farklı bir görüşe ve tutuma sahiptir. Çünkü Sartre, komünist olmadığı gibi Marksistlerin de eleştirilerine uğramıştır. Zira Marksistlere göre, Sartre'ın varoluşçuluğu, insanları umutsuzluktan kaynaklanan bir durgunluğa ve miskinliğe götürmekte, bu dünyada eyleme yer bırakmamakta ve burjuva felsefesine yol açmaktadır. Zaten Sartre, Marksistler ile bazı ortak yönleri olsa da öznelci bir filozoftur ve daha çok liberal-sosyal demokrat bir çizgide bulunur. Dahası Simone de Beauvoir da *Mandarinler*'in anahtar bir roman olduğu, Henri'nin Camus'yü, Dubreuilh'in de Sartre'ı simgelediği iddiasını çok yersiz ve saçma bulur. Öte yandan Sartre, Sovyet çalışma kamplarını *Les Temps Modernes* adlı dergisinde eleştirmiş ve Stalinci politikayı mahkûm etmiştir.

Camus ile Sartre arasındaki polemik, Camus'nün 1951 yılı sonunda çıkan *Başkaldıran İnsan* adlı eserini Francis Jeanson'ın acımasızca eleştiren "Albert Camus ya da Başkaldıran Ruh" başlıklı makalesinin *Les Temps Modernes*'in Mayıs 1952 sayısında yayınlanmasıyla başlamıştır. Camus'nün eseri, Fransa'daki bütün eğilimlerden büyük övgü almıştır. Bu övgüyü anlaşılmaz bulan Jeanson eleştirisini, bu eserin kötülüğü tarih içine, iyiliği ise tarih dışına yerleştiren bir kitap olması noktası üzerinde yoğunlaştırır. Jeanson için sorun, Camus bireysel başkaldırıdan toplumsal başkaldırıya geçtiği zaman başlamakta ve felsefî olmaktan politik olmaya doğru gitmektedir. Camus'ye göre, günümüzdeki başkaldırı örnekleri devrimler şeklinde kendini göstermiş, ama her devrim de bozulmuş bir başkaldırı örneği olmaktan öteye gidememiştir. Hatta bu devrimler, oluşturmak istedikleri toplumsal düzen ile kendilerini kutsallaştırmışlar ve adeta bir din olma yoluna girmişlerdir.

Camus'nün devrimler konusundaki eleştirisi, Sovyet Devrimi ve sonuçlarıyla birlikte Marksizm üzerine yoğunlaşmaktadır. Camus, Marksist devrimde tarihî bir kötülük görür. Oysa, devrimin sonuçlarına bakarak Marksizm eleştirilemez. Jeanson'a göre, bunun nedeni, Camus'nün altyapılara inanmaması ve tarihi reddetmesidir. Camus, bu eleştirilere, aynı dergide, "Temps Modernes Dergisi Yönetimine Mektup" adıyla yayınladığı yazısıyla cevap verir. Bu yazının muhatabı Jeanson değil, Sartre'dır. Camus, devrimlerin ideolojik yanı üzerinde durduğunu, tarihi değil de, tarihi mutlaklaştıran tutumu eleştirdiğini, kendisinin tarihin dışında kalan ve eylemde bulunmayan birisi olarak anlaşılmasının doğru olmadığını belirtir. Camus'ye göre, Jeanson, dogmatik bir Marksist olarak hareket etmiştir. Çünkü o, Marksist devrimin sonucu olan toplama kamplarından hiç söz etmemiştir. Ayrıca Marksizmi bu şekilde savunmakla varoluşçuluk arasında bir zıtlık gören Camus, Marksizmin kendisinin de bir üstyapı olduğu için tartışmalı olduğu iddiasında bulunur ve tarihî materyalizmi benimsemenin başkaldırmayı reddetmek anlamına

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

geleceğini, bunun da nihilizme kapı açacağını ifade eder.

Camus'ye cevap Sartre'dan gelir. Sartre'a göre, Camus, tarihe anlam ve amaç verememekte, tarihsel koşulları reddetmekte, işe yaramayan soyut bir başkaldıran insan olmaktan öteye gidememektedir. Sartre ile Camus arasındaki tartışmayı ortadan kaldırıcı olmayan son makale Jeanson tarafından yazılır. Bu makalede de Camus, yine suçlanmakta, onun tarih karşısındaki tutumu pasif, çekimser ve adeta Sisifos'un Tanrı karşısındaki durumuna benzetilmekte ve onun başkaldırısı, sonuca gitmeyen bir başkaldırı olarak nitelendirilmektedir. Açıkça görülmektedir ki, aralarındaki tartışma felsefî değil, politiktir. Bu tartışmalara rağmen Sartre, Camus öldüğünde, onun fikirlerine hiçbir zaman kayıtsız kalmadığını, onun ölümünden derin üzüntü duyduğunu belirten duygusal bir yazı yazar.

1947 yılında *Veba*'yı yayımlayan ve eleştirmenler ödülünü alan Camus'nün bu romanında, eylemsiz ve davrandığından başka türlü davranamayan *Yabancı*'nın kahramanı yerine, toplumsal sorumluluk duyan ve başkaldırmayı toplumsal plâna taşıyan bir ahlâkın temsilcisi olan kahraman geçer. Bu roman ile birlikte artık, kötülükle mücadelenin birlikte yürütülmesi gerektiği ve bireysel başkaldırı yerine Descartes'ın *cogito*'suna benzer bir ilke olan "başkaldırıyoruz, öyleyse varız" düşüncesine doğru gidildiği görülür. 1949'da *Başkaldıran İnsan*'ın konusuna benzer bir biçimde politik şiddetin eleştirisini yaptığı *Doğrular* adlı piyesini yazar. Onun ikinci felsefî denemesi ve hakkında fazlasıyla eleştiri aldığı eseri, *Başkaldıran İnsan*'dır. Başkaldırma, saçma dünya görüşü karşısında bir yaşama ve ahlâk yoludur. Camus'nün bu eserlerinden başka, sağlığında yayınlanmış son romanı *Düşüş* 1956'da, ölümünden sonra, daha çok kendi hayatını anlattığı *İlk Adam* romanı 1994'de yayınlanmıştır. Ayrıca onun *Sürgün ve Krallık*, *Sıkıyönetim*, *Sanatçı ve Çağı*, *Actuelles I-II-III* adlı eserleri de vardır.

Görüşleri

Camus'nün en önemli eserleri durumunda olan *Yabancı*, *Sisifos Efsanesi*, *Veba* gibi eserlerinin yayınlanış tarihleri tesadüfî değildir. Bu eserlerinde olduğu gibi, onun bütün düşünce sisteminde savaşın sebep olduğu yıkım, bozgun ve Alman işgalinin etkisinin olduğu açıklıkla görülür. II. Dünya Savaşının dışında, bir yaşını bile doldurmadan I. Dünya Savaşı'nda babasını kaybetmesi, sefil bir çocukluk hayatı geçirmesi, Bolşevik Devrimi, Dünya Ekonomik Krizi gibi olayların da Camus üzerinde önemli etkileri olduğu çok açıktır. Nitekim 1957'de Nobel Edebiyat Ödülü'nü aldığında yaptığı konuşmada, bu etkileri açıkça dile getirir. "Birinci Dünya Savaşı başlarında doğan, Hitler'in iktidara geçtiği ve aynı zamanda ihtilal mahkemelerinin kurulduğu sırada yirmi yaşında olan, daha sonra eğitimlerini İspanya Savaşı'nın, ölüm kamplarının dünyası, işkence ve ceza evrelerinin Avrupa'sı ile karşı karşıya kalarak tamamlayan bu insanlar, bugün de yapıtlarını ve oğullarını, nükleer savaşın korkuttuğu bir dünyada yetiştirmek zorundadırlar. Öyle zannediyorum ki, hiç kimse, iyimser olmalarını isteyemez onlardan." Ancak bütün bir felsefe sadece şahsî deneyimlerden doğabilir mi? Bir felsefe, sadece şahsî deneyimlerin kavramsal bir tercümesi olamaz. Onun üzerinde diğer felsefelerin ve filozofların, onlar üzerine olan düşünmelerin de rolü olduğu söylenmelidir. Nitekim onun Hegel ve Kierkegaard'ı tanıdığı, görüşlerinin büyük ölçüde Hegelci rasyonalizme bir tepki olduğu kesin olarak söylenebilir. Hegel, aklî olanın gerçek, gerçek olanın da aklî olduğunu iddia ediyordu. Camus'ye göre, deneyim bu durumu yalanlamaktadır. Bütün bir felsefe tarihi boyunca, Parmenides'ten beri bütün akılcı filozoflar her şeyi en ince ayrıntısına kadar açıklamaya çalıştılar. Ama akıl, her şeyi anlamaya muktedir değildir. Çünkü hiçbir şey, bir kavramın açıklandığı şekilde açıklanıp aydınlığa kavuşturulamıyor. Onların kendilerine ait bir tekillikleri, bireylerin somut bir varoluşları var. Camus'de saçma, bu noktadan itibaren başlar. Bu, bilince her şeyin yabancı olmasının anlaşılması anlamına gelir.

Camus'de saçmanın anlamı bellidir. Sartre ve Heidegger'in tersine olarak o, varlığın bizzat kendisini saçma görmez. Saçma, varolanın kendisinden değil, bilinçten kaynaklanır. Bilincin olmadığı ve bilinç ile bir varlık karşılaşmasının gerçekleşmediği yerde saçma ortaya çıkmaz. Demek ki saçma, bir ilişkidir, bilinç ile dünyanın ilişkisidir. Saçma, insanın dünyadan kopuşunun, onun anlamlı ve özlemlerine uygun düşen bir ilişkiyi ku-

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

ramayışının ifadesidir. *Sisifos Efsanesi*'nde saçma şöyle dile getirilir: "Saçma evlilikler, meydan okuyuşlar, kinler, susuşlar, savaşlar ve hatta barışlar vardır. Bunların hepsinde saçmalık bir karşılaştırmadan doğar. Öyleyse şunu söyleyebilirim ki, saçmalık duygusu bir olgunun ya da bir izlenimin basit bir incelenmesinden doğmaz, ama o bir olgu ile belirli bir gerçek arasındaki, bir eylem ile o eylemi aşan bir karşılaştırmadan fışkırır. Saçma, özü gereği bir kopuştur. O, karşılaştırılan unsurların ne birinde ne de diğerindedir. O, söz konusu unsurların karşılaştırılmalarından doğar." Bu dünyanın dışında saçma yoktur; o, her şey gibi, ölüm ile birlikte sona erer.

Sisifos Efsanesi'nin merkezî kavramı saçma ile birlikte intihardır. Hatta "sadece tek bir ciddî felsefî sorun vardır: İntihar. Hayatın yaşanmaya değip değmediğine karar vermek, felsefenin bu temel sorusuna cevap vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, zihnin dokuz mu yoksa on iki kategorisi mi bulunduğu sonra gelir. Bunlar oyundur." Bu soruya cevap vermek, hayatın anlamı olup olmadığına cevap vermektir. Hayatın anlamlı olup olmadığı ise, saçma ile ilgilidir. Bundan dolayı intihar, merkezî bir kavram olmakla birlikte saçma için hareket noktası değil, olsa olsa saçma sonucunda ulaşılan bir durum olabilir. Çünkü saçmanın kendisi sonuç değil, hareket noktasıdır.

İnsanı, hayatın anlamını sorgulamaya iten çeşitli nedenler vardır ki, bu nedenler saçma duygusunun da ortaya çıkmasını sağlar: Hayatın monotonluğu, insanı hem kendisinin hem de diğer varlıkların anlamını sormak zorunda bırakır. Bu, saçmanın ilk habercisidir. Zamanın geçmesi, onun öldürücü bir unsur olarak algılanması ve geleceği değiştiremez oluşumuzun bilincine varılması, saçma duygusunun bir başka zeminidir. İnsanların yalnızlığı ve yabancılık duygusu, bu duygunun bilincine varılması, ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun ve ölümle birlikte her şeyin bir gün sona ereceğinin anlaşılması, saçma duygusunun ortaya çıkmasının diğer önemli nedenleridir. Saçma duygusu, saçma kavramından farklı olarak, yaşantısaldır. Bu duygu, "herhangi bir sokağın dönemecinde, herhangi bir insanın yüzüne çarpabilir." O basit bir duygu olmakla birlikte, çok önemli sonuçlara, intihar gibi sonuçlara neden olur. Hayatın monotonluğu karşısında "dekorların yıkıldığı olur" ve insan, "birden bire anlar ki, yarın da böyle olacaktır, öbür gün de, bütün öteki günler de. Bu çaresiz buluş, ezer onu. İşte böyle düşünce öldürür insanı. Bunlara katlanamadığından öldürür insan kendini."

Hayatın monotonluğunun anlaşılması, insanı zamanın bir malı ve onun değiştirilemez olduğu bilincine ulaştırır. Geleceğe dayanarak yaşarız, ama yarını düzenleme, geleceği değiştirme gücümüz yoktur. Yarın, sonumuz olan ölüme bir an daha yaklaşmamızı sağlar ve şunu anlarız ki, zaman bizi bir gün yok edecektir. Bütün bunlar karşısında insan, neden diye sorar. Bu soru karşısında, dünya sessizdir. Dünyanın sessizliği, insanın yabancılığını anlatır. İnsan kendine, topluma ve dünyaya yabancıdır. Bir aynada tanımadık bir yüzle karşılaşmak pekâlâ mümkündür. "Bazı anlarda, bir aynada bizimle karşılaşan yabancı, kendi fotoğraflarımızda bulduğumuz dost ama yine de kaygı verici kardeş, işte bu saçmadır." İnsan, diğer insanlara karşı da yabancıdır. İnsanların mekanik hareketleri, anlamdan yoksun pantomimaları, bize yabancıdır. Dahası, hiç kimse bir başkası değildir. Hatta "öyle günler vardır ki, bir kadının tanıdık yüzü altında, aylar ya da yıllar önce sevilmiş kadını bir yabancı gibi buluruz." İnsanın dünyaya yabancı olması, onun dünya olmadığı anlamına gelir. Onu dünyadan ayıran ve dünyaya yabancı kılan, bilincidir. "Ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu hayatın bir anlamı olacaktı ya da daha ziyade bu sorunun hiçbir anlamı kalmayacaktı, zira bu dünyanın bir parçası olacaktım." Öyleyse, saçmanın vatanı insan bilincidir ve o, insan bilincinde kök salmıştır. Buna rağmen insan, dünya olmadığı için, ona bir anlam yüklemeye çalışır. Ama insan, anlam aramaya ve dünyaya anlam yüklemeye çalıştığında görür ki, kendisi çaresiz ve dünya da sağır ve dilsizdir. Dünyanın sağır ve dilsizliği, saçma duygusunun bir başka kaynağıdır.

Saçma duygusunun kaynağında asıl olarak ölüm ve ölüm ile ilgili düşüncelerimiz yatar. Saçma dünya görüşünde kaldığımız müddetçe ölüm, dünyanın yararsızlığına işaret eder. Çünkü ölümden başka alınyazısı yoktur ve onunla birlikte bir gün her şey yok olup gidecektir. Bundan dolayı otuz ya da yetmiş yaşında ölmenin de pek bir önemi de

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

yoktur. Öyleyse, bu dünya neye yarar? İşte bu soru, saçma duygusunun önemli bir kaynağını oluşturur.

Saçma duygusu dışında, aklın bu dünyayı anlama ve açıklama çabasının sonuçsuzluğu da, dünyanın saçmalığını gösterir. Bilimin pek çok şeyleri açıkladığı doğrudur. Ancak bildiğimiz ile bildiğimizi sandığımız şey arasında bir uçurum vardır. Bilimin açıkladığı, bu dünyadan ziyade olgulardır. Ayrıca bilim, bu dünyayı sadece simgelerle anlatıyor ve varsayımda sona erdiği için kesinlikten uzaklaşıyor. "Dünyayı bana açıklıyorsunuz ve onu sınıflandırmasını bana öğretiyorsunuz. Dünyanın kanunlarını bana sayıyorsunuz ve ben de bilme tutkusuyla onların gerçek olduklarına inanıyorum. Dünyanın mekanizmasını ispatlıyorsunuz ve benim umudum büyüyor. Sonunda bu karmaşık ve sihirli evrenin atoma ve atomun da elektrona indirgendiğini söylüyorsunuz... ama siz bana elektronların bir çekirdek çevresinde döndükleri görünmez bir gezegenler sisteminden bahsediyorsunuz. Siz bana bu dünyayı bir imajla açıklıyorsunuz... Böylece, bana her şeyi öğretmesi gereken bu bilim varsayımda sona eriyor." Akıl, aradığı birlik, bütünlük ve açıklığı hiçbir yerde bulamadığı veya aklın söylediği ile gerçeklik uyuşmadığı için, kendiliğinden akla karşı bir davranış gelişiyor. Çünkü "saçma fikri, tarihsel içeriği bakımından, akla karşı davranışın yoğun bir şekli olarak görünüyor." Özellikle Hegel'in güvencelerine dayanarak, karşısında aklî olarak kavranılabilecek bir dünya uman, ama umduğu dünyanın yerine, kendi deneyimlerine dayanarak akılla uzlaşmayan, anlamdan yoksun ve kaos halinde bir dünya ile karşılaşan insan, saçma fikrine ulaşıyor. Çünkü saçma, aklı ile deneyimlediği dünya arasında uçurum olduğunu anlayan insanın durumudur. Dünyada aklı aşan, irrasyonel bir taraf vardır.

Saçma duygusu, aklın ve bilimin dünyayı açıklamadaki başarısızlığı sonucunda saçmanın bilincine varan insan, saçma karşısında türlü yolları deneme imkânına sahiptir. Bu yollar umut, intihar ve başkaldırma olmak üzere Camus tarafından üç şekilde ifade edilir.

Saçmanın farkına varan bilinç, anlam yükleyeceği yeni bir hayat arar. Bu, geleceğe ait bir umuttur. Camus'ye göre, umut, bize aşkın olan, din, Tanrı ya da başka bir dünya özlemidir. Bu özlem, bu dünyadan vazgeçiş anlamına gelir. İnsanın bulduğu gerçek saçma idi. Oysa insan, bu dünyanın gerçeği olan saçmaya sımsıkı sarılmalıdır. Umut, bu gerçeği, yani saçmayı inkâr etmek demektir. Camus'ye göre, bu gerçeği inkâr edenin durumu, felsefece intihardır. Oysa "saçmanın bilincine varmış bir insan ona asla ayrılmamak üzere bağlanmıştır. Umutsuz ve umutsuz olmanın bilincine varmış bir insan, artık geleceğe ait değildir." O, bu dünyaya ve şimdiye aittir. Kendi insanî sınırları içinde kalarak, doğa-üstü bir varlığa güvenmeden yaşar. Çünkü doğa-üstü ve Tanrı fikri bizim idrak alanımızı aşar. Ayrıca Tanrı fikri, insan özgürlüğü ve kötülük sorunuyla uzlaşmaz. Dolayısıyla, Camus'de ateizm de bu noktalarda ortaya çıkar; bir öte dünya ile Tanrı fikri reddedildiği için saçma, bu dünyanın bir sorunu olarak, çözümünü de çözümsüzlüğünü de bu dünyaya borçlu olmak zorundadır. Kierkegaard, Chestow, Husserl gibi filozoflar ve yazarlar saçmadan hareket ettikleri halde, saçmayı inkâr edip, onu bir öte dünya ve Tanrı fikriyle aşmaya çalıştıkları için felsefece bir intihara sürüklenmişlerdir. Chestow, tek çıkar yol olarak, insan için çıkış yolunun bittiği yerde Tanrı'ya ihtiyaç duyduğu için, Kierkegaard da, bu dünyadaki karşıtlık ve aykırılığı dinî olanın ölçütleri olarak benimsediği için, öte dünyanın malı olmuşlardır. Husserl ise aklı, ideal özlere mahkûm etmek suretiyle saçmadan kurtulmayı denemiştir. Oysa kurtuluş, bu dünyadadır. Camus'ye göre, bu filozoflar, "kendilerini yutan Tanrı'yı kucaklayanlardır."

Camus'de Tanrı sorunu, özgürlük hatta daha radikal bir biçimde kötülük sorunuyla ilgili olarak ele alınmıştır. Ona göre, "Tanrı önünde, özgürlük sorunundan ziyade, bir kötülük sorunu vardır. Alternatif bilinir: Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz, ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir." Camus'ye göre, bu alternatif karşısında insanın Tanrı'ya inanması için aklından ve insanlığından vazgeçmesi gerekir.

Dünyanın saçmalığı ve umudun felsefece intihar olduğu onaylandıktan sonra geriye kalan nedir? Dünyanın saçmalığından ve hayatın anlamsızlığından kurtulmak için

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

dünyayı ve hayatı terk etmek mi gerekir? Eğer bu bir çözüm ise, terk etmek ne anlama gelir? Terk etmek intihardır ve intihar, saçmayı kendi tarzınca çözer ama bu, sorunun çözümü değildir. Çünkü intihar, saçmanın unsurlarından birisi olan insanı yok eder. Bundan dolayı hayatın sona ermesiyle birlikte, belki saçma da ortadan kalkar ama intihar, saçmaya başkaldırmak anlamına gelmez, tersine ona yenilmek, ondan kaçmak anlamına gelir. İntihar, saçmayı ortadan kaldırdığımız yanılgısından başka bir şey değildir. Saçmadan dolayı intiharın tersine, insan hayata daha fazla sarılmalıdır. Çünkü ölmek zorunda olduğunu bilen insanın en doğal davranışı, hayatı daha yoğun yaşamak olmalıdır. Üstelik, "bilinmeyen bir suç için metafizik olarak mahkûm edilmiş bir insanın kendi felaketini hazırlaması mantıksal değildir." Ayrıca hayatın yaşanması için, onun muhakkak surette bir anlam taşıması gerekli midir? Camus'ye göre, bunun tersi doğrudur. Anlamı belirlenmiş bir hayatta birey, kendi amacını ve anlamını ortaya koyma imkânına sahip değildir. Böyle bir birey, özgürlüğünü yitirir. Oysa anlamdan yoksun bir dünyada herkes kendinin özel amacıdır ve insanın hedefi, kendini gerçekleştirmeye çalışmaktır. Varoluşçu filozoflarda olduğu gibi, her bireyin olmak isteyeceği şey, bu saçma dünyada vardır. Camus, bu noktada bireyi, toplumcu olmayan bir hümanizm ile karşı karşıya bırakıyor. Çünkü o, insan denilince bireyi anlamaktadır. Bu birey, aklını imana ve mistisizme feda etmeden, bilinci açık ve aydınlık olan bir bireydir. Böyle bir bireyin temel tutumu, Camus'ye göre, başkaldırıdır.

Başkaldırı, bir yaşama biçimi ve ahlâk sunar. Bu noktadaki yaşama ve ahlâk kuralı, en iyiyi yaşamak değildir. Çünkü hiçbir şeyin anlamı olmadığını bildiğimiz gibi, hiçbir şeyin bir başka şeyden daha değerli olmadığını da biliyoruz. Ve yine biliyoruz ki, saçma insanın dünyasında bir değerler hiyerarşisi de yoktur. Böyle bir durumda yaşama, mümkün olanı yaşama ve deneyim alanını sonsuzca tüketmeye yönelik olacaktır. Bu ahlâkta nitelik değil, nicelik önemlidir. Büyük bir tutkuyla şimdiye bağlanan saçma insan, geleceğe karşı da o derece ilgisizdir. Bu anlayış, değerler hiyerarşisine yer vermediği için, davranışı, herhangi bir değerlemeye tâbi tutmaz. Çünkü böyle bir insanın dünyasında iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış yoktur. Bütün eylemleri ahlâk bakımından eşitleyen nicelik ahlâkı, "bütün rekorları kırmak, her şeyden önce ve sadece mümkün olduğunca dünyayla daha sık karşı karşıya olmak demektir." Bu şekilde yaşayan saçma insan, nicelik ahlâkıyla özgürlüğünün de bilincine varır. Bunun nedeni ise, kendisi için fazlasıyla mümkün yaşama yolu olması, kendisini istediği biçimde ve istediği yerde gerçekleştirme imkânına sahip bulunmasıdır. Bu özgürlük, hayata bağlanma ve hayatın hiçbir şeyini inkâr etmeyen bir yaşama isteğidir. Ölümün zorunlu bir son ve tek gerçek olmasına inat, nicelik ahlâkını yaşayan saçma insan değişik biçimlerde karşımıza çıkabilir. Camus bize dört tip sunar: Don Juan, Aktör, Fatih ve Yaratıcı Sanatçı. Bu dört kahraman, yalnız kendilerini tüketmeyi amaçlayan ve saçmayı bir ideal olarak yaşayan kişilerdir.

Don Juan, ölümü bildiği halde umut etmeyen, kederi tanıdığı halde kederlenmeyen, kendisini sadece insanî dünya ile sınırlandıran saçma bir kahramandır. Ona göre, sevmek yeterli değil, niteliğini düşünmeden ve yoğun bir aşk yaşamadan sadece ve sadece aşkların sayısını artırmak önemlidir. O, ideal bir romantik aşka inanmaz. İşi, kadınları ayartmaktır. Aşkın derin anlamına inanmayan Don Juan, ne kadar ayartırsa, saçmayı da o derece yaşatır. Herhangi bir ahlâk kuralına inanmayan Don Juan, sadece nicelik ahlâkının gereği olarak "yaşantının ve tadın en yükseğine varmaya çalışan basbayağı bir çapkındır." Ama o, bütün yaptıklarının en son önemde olmadıklarını da bilir. Bundan dolayı saçma bir kahraman olmasının yanında trajik bir tarafı da vardır.

Aktör, "her şeyin bir gün öleceğinden en iyi sonucu çıkarandır." Hepsinin saçma bir kaderi olmakla birlikte bütün aktörleri saçma insan olarak nitelendirmeyen Camus, aktörün her şeyi yaşamak ve tüketmek amacında olduğunu ama bu amacının beyhude bir amaç olduğunu ifade eder. O da, tıpkı Don Juan gibi, sırf insanî olan bir evrende kılıktan kılığa girer. Geçici olanda egemen olan, öyle olan değil de, öyle olmaya görünen ve kılıktan kılığa girdiği için de pek çok hayat yaşayan aktör, bütün enerjisini şimdi'de tüketmek durumundadır. Aktör de saçma ve trajik bir kahraman olmaktan kurtulamaz.

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

Fatih, "tarihin anlamsızlığını ve insan eyleminin en sonunda hiç olduğunu kabul eden ama gene de kendi tarihsel durumu içinde toplumsal ya da politik bir davaya kendini adayan insandır." Kendini büyük bir amaca adadığı halde, eyleminin yararsız ve en sonunda bir hiç olacağını bilir. Bundan dolayı da saçma ve trajik bir kişiliğe sahiptir. Fatih de, insanî çabayı sonuna kadar götürmeye çalışır ve sadece bu dünyanın bir insanı olarak kalır. Saçma olanı ve insanı değil, sadece kendi kendini aşmaya çalışır. Ölümsüzlüğe karşı tarihi seçen, tarih içinde fetihten fetihe koşan ve ölümsüz değerlere inancını kaybetmiş olan fatih, ölümsüz değerlere inancını kaybetmiş olmasaydı, görevini ölümsüz varlığa havale eder ve başkaldırmadan yana bir tavır koymuş olmazdı. Fatih, tarih içindeki kötülükle mücadele eder ama onun mücadelesi sürekli olamadığından, yargıları kesinlikten ve bir sistem oluşturmaktan uzak kalır.

Sadece birer saçma çizgi olan bu üç kahraman bir ahlâk önermedikleri ve bir yargı oluşturmadıkları için ideal örnek tip olamazlar. Çünkü bu üç kahramanın yaptıklarını herhangi bir insan da yapabilir. Onlar, "sadece bir yaşama stili oluştururlar. Ama isterse, zayıf bir insan, bir memur veya bir cumhurbaşkanı da bunu oynayabilir." Asıl saçma kahraman ve saçmaya başkaldıran, bu üç tipin dışında, daha sıcak yüzlerdir ve "fetih veya oyun, sayılmaz aşk, saçma başkaldırma, insanın daha başlangıçta yenik düştüğü bir alanda kendi onuruna verdiği saygılardır."

Yaratıcı sanatçının saçma ve trajik bir kaderi vardır. Bu saçma ve trajik kader içerisinde sanatçı, 'saçma sevincin' bulunduğu bir sanatsal üretim yapar. Bu üretim, insanî dünyaya ait bir üretimdir ve sanatçı da aşkın olan her şeyden ilişkisini kesmiştir. Sanatçı, bu dünyaya bağlı kalmakla birlikte, bu dünya onun özlemlerine ve isteklerine cevap vermediği için, kendi özlemlerine ve isteklerine uygun bir dünya kurmak ister. Öyleyse o, bu dünyadan hareketle ama bu dünyaya başkaldırmakla sanatsal üretimde bulunabilir. O, ikili bir tavır içerisindedir: Saçma olanı onaylar, ama ona başkaldırmak suretiyle hem evet hem de hayır diyen biri olur. Camus'ye göre, böyle bir başkaldırma, özel olarak sadece romanda gerçekleşir. Camus, özellikle Dostoyevski'nin kahramanı olan Krilov'u örnek olarak verir. Çünkü Krilov, kendini öldürmek suretiyle kaderine ve saçma olana başkaldırmak ister. Saçma olana ve kaderine başkaldırmasında özgürlüğünü kanıtlar. Ancak genel olarak sanatta, özel olarak da romandaki bu özgür yaratma, "boşu boşuna çalışmak ve yaratmak, kumdan heykel yapmak" ve bütün bunların geleceği olmadığını, hepsinin bir gün yıkılacağını bilmek, sanatçı için zor bilgeliktir.

Camus için gerçek çözümün ya da insanî ölçüler içerinde yaşama yolunun başkaldırma olduğu kesindir. Başkaldırma ahlâkının ortaya konulduğu eser olan *Başkaldıran İnsan*, saçma dünya görüşünü ortaya koyan eserlerden on yıl sonra yazılmıştır. Bu on yıllık süre, Camus'deki düşünce evriminin, her şeye izin veren saçma ahlâktan hümanizme geçişin güzel bir serüvenini de gösterir. Bu süreç sonunda saçma yumuşamış, saçma insan ve onun başkaldırısının sınırları belirlenmiştir. *Başkaldıran İnsan*, *Veba* ile birlikte düşünüldüğünde Camus'nün niyeti daha açık olarak ortaya çıkar. Çünkü başkaldırı artık bireysel değil, toplumsal hale dönüşmüştür.

Başkaldıran İnsan adlı eserin konusu adam öldürmedir. Konunun kaynağında, saçma yatmaktadır. Çünkü hayat anlamdan yoksunsa, hiçbir şey yasak olmadığı gibi adam öldürmeye de bir sınır getirilemez. Zira böyle bir durumda her şey mümkündür ve hiçbir şeyin önem taşımadığı görülür. Kötülüğe hayır denilebileceği gibi evet de denilebilir. Saçma mantığa göre hareket eden insan, "kendini cüzzamlıların bakımına adayabileceği gibi, içinde insanlar yakılacak ateşleri de tutuşturabilir." Bunun en güzel örneği, bu saçma mantığı kullanan ve bu mantıktan kendine göre istediği sonucu çıkaran Nazizmdir. Ama saçmanın mantığı Nazizm gibi sonuçlanmak zorunda mıdır? Elbette ki hayır. Hem de tam tersine, saçmanın mantığı, hayata saygı göstermek şeklinde sonuçlanmalıdır. Camus, eserinde bu meseleyi, adam öldürme meselesini derinliğine tartışır ve başkaldırmayla, adam öldürme biçiminde sonuçlanan devrimler arasında kesin bir ayırım yapar. Başkaldırma hareketini kendi saflığı içerisinde tanımlayan Camus, başkaldırmanın metafizik ve tarihsel yönlerden aldığı türlü şekilleri inceler, 19. yüzyıldaki başkaldırma hareketlerinin şartlarını araştırır.

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

Camus'ye göre, kesin olan şey, saçmada kalınamayacağıdır. *Sisifos Efsanesi*, intihar ve umudu yasaklayıp, yaşamaktan yana tavır koymuştu. Bu tavır, saçmaya rağmen yaşamanın iyi olduğunu göstermektedir. Yaşamak sadece benim için değil, herkes için iyi olmalıdır. Çünkü yaşamanın iyi olduğunun mantıksal sonucu bireycilik olarak sonuçlanamaz. Aksi takdirde, Sisifos'tan bir adım ileri gidilemez. Camus'nün hedeflediği hümanizm, herkesin hayatına saygı göstermekle mümkün olabilir ve Descartes'çı *cogito*, ancak bu şekilde, "başkaldırıyorum, öyleyse varız" şekline dönüşebilir. Bu demektir ki, saçmanın mantığı, intihar ve umudu yasakladığı gibi adam öldürmeyi de yasaklar ve herkesin hayatına saygı duymayı gerektirir. İşte Camus, başkaldırma ile, *Sisifos*'ta ortaya konulan bireysel yaşamanın doğurduğu ahlâkî boşluğu ortadan kaldırmaya ve herkes için bir yaşama kuralı oluşturmaya çalışır.

"Kimdir başkaldıran insan? Hayır diyen biri." Bir şeye hayır demek, başka bir şeye evet anlamına gelir. Mutlak anlamda hayır, başkaldırmanın niteliğine uygun değildir. Acaba bir insan, niçin hayır der? İnsanı hayır demeye götüren nedenler nelerdir? Başkaldırmanın en önemli nedeni, haklı olma duygusudur. Çünkü "herhangi bir biçimde, herhangi bir yerde, bizim de haklı olduğumuz duygusu uyanmadıkça başkaldırma olmaz." Haklı olma duygusunun uyanmasına neden olan da adalettir. Her başkaldırma eyleminde –çünkü başkaldırma zihinsel bir tutumun ötesinde, eylem halinde olmalıdır ve başkaldırmaya varoluşsal niteliğini kazandıran eylemdir– başkaldıran, kendi varlığını ve varlığının değerini de ortaya koymaktadır. Camus'nün ifadesiyle, "her başkaldırmada, haksıza karşı bir tiksintiyle birlikte, insanın kendi benliğinin herhangi bir yanına tam ve birdenbire bir katılışı vardır." Bundan dolayıdır ki, Sisifos, Descartes'in metodik şüphesine karşılık gelirken, başkaldırma da, insanın varlığını teminat altına alan *cogito*'ya tekabül eder.

Başkaldırma, sadece hakkı gasp edilende değil, hakkı gasp edilenleri görende de doğar. Çünkü başkaldırma eylemi sadece kendimizi onaylamamızı değil, başkalarını onaylamamızı da sağlar. Öyleyse insan, sadece kendisi için başkaldırmaz. İnsanın hem kendisini hem de başkalarını onaylayan başkaldırma olumlu bir değer ortaya koyar. Başkaldırmada hem kendini hem başkalarını bulan insan, başkalarıyla bir dayanışmaya girer. Çünkü kötülüğün ve ızdırabın sadece kendisi için değil, bütün insanlık için geçerli olduğunun bilincine varır ve anlar ki, bütün insanların kaderi aynıdır. Öyleyse başkaldırmanın ortaya koyduğu en önemli değer, dayanışmadır. Ayrıca dayanışma insanı, Sisifos'un saçma ve trajik yalnızlığından kurtarır. Dayanışma, saçma insanı bireysellikten kurtarıp, bireyin başkalarına adanmasını gerektiren bir hümanizme yol açmak suretiyle, insanlık üstü bir anlama sahip olmadan, insanlığın sembolü haline gelir. Ahlâkî bir nitelik kazanan başkaldırmada insan kendini, evrensel insan niteliğini ve insanlar arasındaki dayanışma fikrini bulur. Artık saçmadan hareket eden insanın ulaştığı ilk kesinlik olan başkaldırma, insanın varlık nedeni olmuştur. Başkaldırma ve başkaldırmanın ortaya koyduğu değer olan dayanışma ile saçma insan, nicelik ahlâkından nitelik ahlâkına da geçmeye başlar.

Camus, değerler konusunda görecidir. Saçma bir evrende mutlak değerlerden söz edilemeyeceği gibi, başkaldırmanın ortaya koyduğu değerler de mutlak değildir. Bundan dolayı, başkaldırmanın nedenleri her toplum ve çağda değişiklik gösterir. Ama hiçbir zaman ve çağda, başkaldırmanın gerekliliğinden şüphe edilemez. Mutlak değerler, kutsal olanın hüküm sürdüğü bir evrende geçerli olduğu için, böyle bir evrende gerçek bir başkaldırmadan söz edilemez. Çünkü mutlak değerleri kabul etmiş bir birey, o değerler tarafından kuşatılmış olduğundan, hayatını ve dünyasını anlamlı bulacak ve saçma olanla yüz yüze gelmeyecektir ya da böyle bir insanın dünyasında saçmaya yer olmayacaktır. Bundan dolayı, Camus'ye göre, kutsalın hüküm sürdüğü bir evrende başkaldırmaya da yer yoktur. Zira kutsalın hüküm sürdüğü evrende, bütün cevaplar önceden verilmiştir ve hiçbir problematik yoktur. Orada sorgulama yoktur, ezelî ve ebedî cevaplar vardır. Hatta toplumları, başkaldırı toplumları ve kutsalın toplumları olarak ayırmak bile mümkündür. Ona göre, başkaldırma Batı toplumlarına hastır ve Doğu toplumlarının bilinci kutsal tarafından belirlendiği için, o toplumlarda başkaldırı örneklerine rastlanmaz. Ancak kutsal olandan kutsal

olmayana geçişte bir başkaldırıdan bahsedilebilir. Bu geçiş, birinin silinişi, ötekinin ortaya çıkışı anlamına gelir. Başkaldırı, "kutsalın ve salt değerlerin ötesinde bir davranış kuralı" arama olduğu için, hiçbir davranış kuralı kabul etmeyen nihilizm de bir başkaldırı hareketi olarak nitelendirilemez. Başkaldırma, son iki asırdan beri çok çeşitli şekiller geçirmiş olmasına rağmen Camus, iki başkaldırma tipinden bahseder: Metafizik Başkaldırma ve Tarihsel Başkaldırma.

Metafizik başkaldırmanın konusu, insanın Tanrı'ya karşı başkaldırmasıdır. Var olan bir şeye baş kaldırılabileceği için metafizik başkaldırma, ilke olarak ateist değildir ama yönelimi ateizmedir. Bununla birlikte, onun ateizmle sonuçlanması zorunlu değildir. Metafizik başkaldırma, Tanrı'yı hor gören, ona karşı günah işleyen insanın tavrıdır. Bu başkaldırmaya Prométheus güzel bir örnektir ve onun başkaldırısı, Tanrı karşısında insanın düştüğü duruma ve buna neden olan varlığa karşı girişilmiş bir protestodur. Çünkü Prometheus'un Tanrı karşısında bilinci incinmiş ve onuru kırılmıştır. Ancak o, insanî güçlerin önemine inandığı ve bu güçlerin bilincine varan bir kahraman olduğu için, Tanrı'ya karşı ayaklanabilmiştir. Bu ayaklanmada Prometheus, insan durumunu, *conditiona humana*'yı reddetmektedir. Metafizik başkaldırmada din ve Tanrı, olmazsa olmazlardandır. Bundan dolayı Camus, Batıdaki metafizik başkaldırıyı Hıristiyanlık ile başlatır.

Metafizik başkaldırı, çok olumsuz bir şekilde sonuçlanabilir. Çünkü bu başkaldırıda insan, yine Prometheus'da olduğu gibi, kötü olan Tanrı'yı yok edip, kendisi Tanrı olmak ister. Başkaldırmanın diyalektiğini unutan insan, yeryüzünde kendi egemenliğini kurmaya girişebilir. Yani, "Tanrı'nın tahtı yıkıldıktan sonra, ayaklanmış kişi kendi koşulu içerisinde boşu boşuna arayıp durduğu adaleti, düzeni, birliği kendi elleriyle yaratmanın, böylece Tanrı'nın düşüşünü doğrulamanın boynuna borç olduğunu kabul edecektir. O zaman, gerekince cinayete de başvurmak pahasına, insan egemenliğini kurtarmak için umutsuz bir çaba başlayacaktır." Böyle bir umutsuz çaba, Camus'ye göre, on sekizinci yüzyıl sonlarından itibaren başlar, ama o, bu başkaldırma tarihinde Lucretius ve Epikürosʼtan da bahseder. Camus'nün asıl üzerinde durduğu yazarlar ise Dostoyevski, Sade ve Nietzsche'dir. Sade'ın başkaldırısı, mutlak olumsuzlama olarak nitelendirilir ve bu olumsuzlama, başkaldırma adına değil, sınırsız özgürlük adınadır. Sade, bu başkaldırmayı sanat yoluyla yapmıştır. Sade'ın yaptığı işi romantizm, en uç sınırına vardırmayı denemiştir. Camus'nün 'züppelerin başkaldırısı' olarak nitelendirdiği romantik sanatın başkaldırısı, kötülüğü yok etmek için iyilikten uzaklaşmaya ve kendisi de kötülüğe yönelmekle, başkaldırıdaki olumlu değeri yok etmiştir. Dostoyevski'nin kahramanı İvan'ın başkaldırısı, "değerleri Tanrı'nın lütfunda değil, insan için adalet aramada gören bir başkaldırmadır." Ama bu adalet arayışı da, özellikle toplumsal alana geçildiğinde, insan egemenliğini zulme kadar götürebilir. Önemli olan insanı, bir insan-tanrı haline dönüştürmemektir. Hümanizme dönüşmeyen bir metafizik nihilizm, başkaldırmadan uzaklaşmak anlamına gelir. Mutlak doğrulama olarak nitelendirilen Stirner ve Nietzsche'nin başkaldırıları da metafizik başkaldırıdır. Stirner, bireyi yücelten her şeyi yüceltmiş, onu yok sayan her şeyi yok saymıştır. Her şeyi bireye bağlayan Stirner, ahlâkî bakımdan olumlu bir değer ortaya koyamamaktadır. Tanrı'dan, devletten, toplumdan, ahlâktan gelen bütün değerleri yıkmanın yaratıcılığın ilk şartı olduğunu düşünen ve başkaldırmasını bu noktadan başlatan Nietzsche, olumlu insanî değerler ortaya çıkarmaya yönelen ancak bütün değerlerin bir gün muhakkak değersizleşeceğini de düşündüğü için nihilizme ulaşan bir filozoftur. Sade ile başlayan ve Nietzsche ile doruğa ulaşan bu metafizik başkaldırma, Tanrı'nın ölümü ile sonuçlanmış ve başkaldırma artık tarihte devrimler şeklinde gerçekleşmeye başlamıştır.

Metafizik başkaldırma, her şeye izin verecek tarzda sonuçlanıp, başkaldırıyı, Tanrı'yı yok ettiği için zamana ve tarihe mâl etmeye başlayınca, yani onu dikey halden çıkarıp yatay hale getirince, artık yönü değişmiş ve devrimler şeklinde gerçekleşmeye başlamıştır. Öyleyse, tarihsel başkaldırmanın kaynağında metafizik başkaldırma bulunmaktadır. Metafizik başkaldırıda düşünce plânında bir karşı çıkış söz konusu iken, tarihsel başkaldırı, düşünceden eyleme geçiş ile başlamıştır. Bir bakıma devrimleri sakıncalı ve zararlı

hale getiren ve başkaldırıyı felsefî olmaktan çıkaran da, bu yöndür. Camus, tarihsel başkaldırma başlığı altında siyasal devrimleri ve özellikle de Marksizmi söz konusu eder ve eleştirir.

Camus'ye göre, her devrimin özünde özgürlük arayışı vardır. Çünkü özgürlük olmadan adalet, gerçekleştirilmesi imkânsız bir ideal olarak kalır. Ama devrimci, adaleti gerçekleştirmek için her yolu denemeye kalkarsa, adaletin temeli olan özgürlük yok edilir ve devrim suçlulukla sonuçlanır. Nitekim Camus'ye göre, kral öldüren devrimler, bütün 20. asır devrimleri hep suçlulukla sonuçlanmıştır. Bu noktada Camus'nün üzerinde durduğu konular Saint-Just'ün XVI. Louis'yi öldürtmesi, 1789 Fransız Devrimi, Rus teröristleri, Nazizm ve özellikle de Marksizm ile birlikte 1917 Bolşevik Devrimi'dir. Bu hareketlerden Rus nihilistleri bireysel terörizme, faşizm ve komünizm de devlet terörizmine kapı açmıştır.

Kibar Katiller olarak nitelendirilen ve 1878 ile 1905 yılları arasında etkinlik gösteren liseli Rus gençler, eylemlerini ceza ile ödemişler, ancak Rusya'nın kurtuluşu için kendilerini feda etmekten çekinmemişlerdir. Yıldırıcılıkta bireysellikten kolektifliğe doğru geçmekle, öldürmenin boyutlarında önemli değişiklikler yaşanmıştır. Öldürme suçu bireysel iken, artık bu suç devlete ait olmaya başlamıştır. Çünkü Fransız Devrimi ile başlayan süreç boyunca gerçekleşen bütün devrimler, devletlerin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Güçlenen bu devletlerde iki türlü yıldırıcılık ve adam öldürme eyleminin gerçekleştiğini ifade eden Camus, faşizm ve nazizmi irrasyonel devlet terörizmi, komünizmi de rasyonel devlet terörizmi olarak nitelendirir. Ancak Camus, Mussolini ve Hitler'in yaptıklarını, onlar sadece irrasyonel olanı tanrılaştırdıkları için devrim olarak nitelendirmek istemez. Ama o, başkaldırma ile faşizm ve nazizm arasında, hareket noktaları açısından bir benzerlik bulur. Çünkü bunların hepsi, dünyanın hiçbir anlamı olmadığı görüşünden hareket etmişlerdir, bununla birlikte sonuçları birbirinden farklı olmuştur. Faşizm için tarih anlamsız ve gücün rastlantısından ibaret bulunduğu için ya da "yaban gücün rahatça at koşturabileceği bir yer" olduğu için irrasyonel devlet terörüne ulaşmıştır. Ahlâkî anlamda da vardıkları yer, nihilizmdir.

Ona göre, Marksizmin ortaya çıkardığı devletin terörü, rasyonel bir devlet terörüdür. Camus için Marksizmde hem bir iç çelişki vardır, hem de Marksizmin söyledikleriyle toplumsal gelişmeler birbirine uymamaktadır. Tarihsel diyalektik, tarihsel bir determinizm ve anlamsız bir fikirdir. Bu fikrin sonucu, Tanrısız, ama içinde insanın tanrılaştırıldığı bir cennettir. Bu cennet, "sadıklarından kör bir inanç isteyen ve onu terörle herkese zorla kabul ettiren, kabul edilemez bir şeydir." Çünkü cenneti kurmak ve kehanetin gerçekleşmesini sağlamak için her yol mubahtır. "Ne olursa olsun, burjuva sınıfı silinince, proletarya, üretim gelişmesinin mantığına uygun olarak, üretimin doruğunda evrensel insanın saltanatını kurar. Bu iş diktatörlük yoluyla olmuş, şiddet yoluyla olmuş, ne çıkar." Marx emeği, insan onurunu yüceltmek, ayrıcalıklılara ayrıcalıklarının sürekli olmadığını hatırlatmak bakımlarından olumlu yönlere sahip olmakla birlikte, onun takipçilerinde bu değerlerin bulunmadığını düşünen Camus, Bolşevik Devrimi'nin, adaleti sağlamak adına özgürlükleri ve adaleti yok ettiğini ve adam öldürmeyle sonuçlandığını düşünür. Ona göre, Marksizm, iddia edildiği gibi bilimsel değil, ütopyacıdır ve kehaneti de gerçekleşmemiştir. Söz konusu edilen devrimlerin hiçbirisi, Camus'ye göre, başkaldırma değildir. Çünkü "başkaldırma birlik ister, tarihsel devrim de tümlük. Birincisi bir evet'e dayanan hayır'dan yola çıkar, ikincisi salt yok saymaktan yola çıkarak çağların sonuna atılmış bir evet'i yaratabilmek için bütün kölelikleri bağrına basar. Biri yaratıcıdır, öteki yoksayıcı. Birincisi gittikçe daha çok var olmak için yaratmaya adanmıştır, ikincisi gittikçe daha çok yok saymak için üretmek zorundadır." Yapılması gereken şey, başkaldırmanın ilkelerine bağlı kalarak, yanlış yollara sapmış başkaldırı örnekleri olan devrimlerden vazgeçmek suretiyle gerçek başkaldırma düşüncesinin ortaya konulmasıdır.

Başkaldırma ile sanatı aynı noktada birleştiren Camus, başkaldırmanın özünün ne olduğu konusunda sanata başvurur ve gerçek başkaldırıyı sanatta bulur. Çünkü başkaldırmanın kuralı, sanat yaratımında kendini gösterir. Sanat yaratımı, ölmek ve öldürmek

yerine yaşamamız ve yaşatmamız gerektiğini söyler. Biçimsel ve bir ideolojinin hizmetine girmiş sanatı eleştiren Camus, *Sisifos Efsanesi*'nde saçma bir kahraman olarak öne sürdüğü fatihi artık sanatçının karşısına koyar. Çünkü günümüzde savaş, sanatçılarla fatihler arasındadır. Zira günümüzde fatihin başkaldırısı, köle-efendi dünyasını yaratırken, sanatçının başkaldırısı, diri bir çatışma ve anlaşma dünyasında başkaldırmanın ruhuna uygun kalabilmiştir. Sanat, tek ile evrenseli uzlaştırmaya çalışır ve bu suretle hem gerçeğe bağlı kalır hem de onun üzerine yükselmeye çalışır. Başkaldıran sanat, saçmadan hareket eder, onu onaylar ama adaletsizliğin yerine adaleti, kötülüğün yerine iyiliği, düzensizliğin yerine düzeni koymaya çalışır. İşte bu çaba, sanatçının başkaldırmasıdır ve sanatçı bu başkaldırıda denge ve uyum arar. Öyleyse sanat, dünyayı ne bütünüyle ret ne de bütünüyle kabul eder. Sanatçının özgürlüğü bu noktadadır. Çünkü o, yeni bir dünya yaratabilmek için özgür olmak zorundadır. Bu özgürlük sayesinde hayat ve kader bizi nasıl yargılıyorsa, biz de hayatı ve kaderi yargılayabilir, sonuna kadar yaşayabileceğimiz bir hayat ve kader inşa edebiliriz. Sanatlar içerisinde bu işi en iyi yapabilen, Camus'ye göre, romandır. Çünkü "roman dünyası, dünyamızın insanın derin arzusuna göre düzeltilmesinden başka bir şey değildir." *Veba*, bunun en iyi örneklerinden biridir. Kötülüğün ve adaletsizliğin bütünüyle ortadan kaldırılamayacağını, görünüşte yok edilen kötülüğün, *Veba*'daki mikrobun bir gün tekrar ortaya çıkacağını bilerek, dolayısıyla tam bir kurtuluştan ümidi keserek ama yine de şimdide mümkün olanı yapmak, eğer kurtuluş başkalarının ölümünde ise bu kurtuluşu reddetmek, tek başına mutlu olmayı utanılacak bir şey kabul etmek, başkalarının hayatını almak yerine kendi hayatını seve seve vermek, işte bütün bunlar, Camus'nün bize açtığı ufuklardır. Bu ufuklar saçma insana, aşkı, asaleti ve dayanışmayı öğütler. Öyleyse başkaldırı, ölçü ve denge üzerine oturan ve sınırlarının ötesine geçmeyen bir tutum olmalıdır.

Camus'nün düşüncesi, gerek tarih plânında gerekse doğa plânında ölçü ve dengeyi yeğleyen bir düşünceyle sonuçlanır. Bu düşünce Camus'de tam anlamıyla belirgin hale getirilememekle birlikte, onun kullandığı ölçünün tanrıçası, ölçüsüzlüklerle mücadele eden Némésis'ten başka bir kahraman değildir. Ölçü ve dengeyi gördüğümüz yer doğadır. Toplumsal hayat için teklifi ise, sendikacılık ve federalizmdir. Ama asıl olarak Camus'nün aşkı, stoik bir aşktır ve tarihteki ve Avrupa'daki kötülüktense, doğanın ve Akdeniz'in güzelliği, onun tercihidir.

Camus'nün üzerinde durduğu konular ve onlara yaklaşma biçimi dikkate alındığında, onun meslekten bir filozof olarak adlandırılması mümkün değildir. Ancak kendisi bir varoluşçu olduğunu reddetse de, varoluşçu çizgide bir sanatçı-filozof tanımlaması, Camus için en doğru adlandırma olacaktır.

J.-C. BRISVILLE, *Camus*, Paris: Gallimard, 1958; M. LEBESQUE, *Camus par Lui-Méme*, Paris, Éditions du Seuil, 1963; A. CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942 [Türkçesi *Sisifos Efsanesi* (çev. T. Yücel), İstanbul, Adam Yayınları, 1990]; A. CAMUS, *La Pest*, Paris: Gallimard, 1947 [Türkçesi *Veba* (çev. N. Önol), İstanbul, Altın Kitaplar, 1985]; A. CAMUS, *Yabancı* (çev. N. Önol), İstanbul, Cem Yayınevi, 1990; A. CAMUS, *Tersi ve Yüzü* (çev. T. Yücel), İstanbul, Can Yayınları, 1991; A. CAMUS, *Başkaldıran İnsan* (çev. T. Yücel), Ankara, V Yayınları, 1990; R. DE LUPPÉ, *Albert Camus*, Paris, Éditions Universitaire, 1960; J. CRUICKSHANK, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı* (çev. R. Güran), İstanbul, De Yayınevi, 1965; A. O. GÜNDOĞAN, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, İstanbul, Birey Yayınları, 1997; A. JEANSON, *Sartre-Camus Çatışması* (çev. B. Onaran), İstanbul, İzlem Yayınevi, 1965.

Ayrıca, **bkz.**, BAŞKALDIRMA FELSEFESİ, BULANTI, ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ, SAÇMA, SARTRE, VAROLUŞÇULUK.

Ali Osman GÜNDOĞAN

CAN ALICI DENEY, birbirine ters *önerme*yi de bulunan iki kuramdan hangisinin desteklenece-ğine karar verileceğini belirleyen deneydir. Bu tür deneylerin genel özelliği, belirli bir kuramın doğruluğuna ya da yanlışlığına ilişkin çok güçlü kanıtlar sağlamasıdır. Can alıcı deneyin doğasına ilişkin en önemli sorun, can alıcı deneyin olanaklı olup olmadığıyla ilgilidir.

Bacon

Canalıcı deney düşüncesi, felsefe geleneği içinde Aristoteles'e kadar gider. Ancak bu tür deneylerden açıkça ilk söz eden, bilimsel araştırma yönteminin temelini deneye yasla-

yan Francis Bacon'dur. Bacon için bilimsel araştırmanın, 'yeni yöntem'in temeli, bize olguların neliğini, özünü, Bacon'un deyişiyle *formunu*, verecek olan *tümevarım*dır. Tümevarımın belkemiğini de gözlem ya da deney yoluyla toplanan veriler oluşturur. Bacon, bu veriler yoluyla belirli bir olgu ya da olayla, belirli bir özelik ya da nitelik arasındaki olası üç duruma indirgenebilecek bir ilişki çizelgesi çıkartır: Olgu ya da olayla hep birlikte görünen belirli özellik ya da nitelik ilişkisini gösteren *var* durumu, olayla ya da olguyla birlikte hiç görünmeyen özellik ya da nitelik ilişkisini gösteren *yok* durumu, olay ya da olguyla birlikte azalan ya da çoğalan özellik ya da nitelik ilişkisini gösteren *derece* durumu.

Bacon'a göre, bir bilimsel araştırma amacı olan tümevarıma ulaşmayı, diğer bir deyişle genellemeler elde etmeyi, *Var* ilişkisini saptayarak sağlayabilir. Ancak Bacon *var/yok/derece* çizelgesi yoluyla olgular arasında ilişkilerin (*correlation*) tümünü saptamanın zor olduğunu görüp, temel ilişkilerin belirlenmesinde özel bir önemi olan 27 çeşit *Öncelikli Durum* (*Prerogative Instances*) durum saptar. Bunların içersinde *Çatal Durum* (*Instane of Fingerpost*), Bacon'un canalıcı deney düşüncesini dile getirdiği durumdur.

Canalıcı deney düşüncesini açıklamak için Bacon'un verdiği pek çok örnekten biri gel-git olayıdır. O gel-git olayını açıklamaya yönelik iki ayrı hipotez için bir canalıcı deney önerir. Bu çatal hipotezlerden biri, gel-git olayının bir leğendeki suyun sallanması sırasında leğenin bir kenarını yalarken diğer kenarından ayrılması gibi bir olay olduğunu, diğer hipotez ise gel-git olayını kaynayan su gibi denizin üsten kabarıp durulması olayı olduğunu ileri sürer.

Bacon, İspanya ile Florida kıyılarında sular yükseldiği zaman başka kıyılarda suların çekilmediğinin gösterilmesi durumunda, bu durumun leğen hipotezini bütünüyle yanlışlayacağını savunur. Peru ile Çin kıyılarında yapılacak bir araştırmanın leğen savı için *can alıcı* bir örnek olacağını söyler. Bacon'a göre, can alıcı deney, yanlışlanacak hipotezin bütün mantıksal sonuçlarıyla çelişen gözlemdir. Can alıcı deney, çatal hipotezlerden birisini yanlışlayıp eleyerek, desteklenmesi gereken hipotezi gösterir. Gerçekte bu yöntem Bacon'un bulduğu bir yöntem değildir; Aristoteles, Grosseteste, Roger Bacon da sağlam hipotezin rekabet halindeki hipotezlerin yanlışlanarak elenmesi suretiyle belirlenmesi yöntemini daha önce savunmuşlardı. Onlardan farklı olarak Bacon, can alıcı deneyin mantıksal gücünü abartarak, can alıcı deneyin son sözü söylediğini, kesin sonuca götürdüğünü düşündü.

Herschel

Bu Baconcu *can alıcı deney* kavramını, bilim felsefesine 'buluş bağlamı' ile 'doğrulama bağlamı' ayrımını sokan John Herschel (1792-1871), daha da geliştirmeye çalıştı. Herschel'e göre, bilimsel kuramların doğrulanmasında üç önemli durum vardır. Birincisi, bir bilimsel yasanın uç durumları da kapsaması gerektiğini ifade eder. İkincisi, bir bilimsel yasanın ya da bilimsel kuramın önceden düşünülmemiş bir alanı da kapsayacak sonuçlar doğurmasıdır. Üçüncüsü de 'can alıcı deney' durumudur. Can alıcı deneyi Herschel, kabul edilebilir kuramların, aşması, dayanması gereken 'yıkıcı sınavlar' olarak görür.

Herschel cisimlerin yere düşmesinin nedeninin 'yer çekimi' mi (kütle çekimi) yoksa cisimlerin 'içsel bir özelliği' mi olduğunu belirlemek için, Bacon'un önerdiği can alıcı deneyden büyük bir hayranlıkla söz eder. Bu çatal durum için Bacon'un önerdiği can alıcı deney şuydu: Biri kurşun ağırlıkla diğeri de zemberekle çalışan iki saati birlikte kurup, yüksek bir tepe ile derin bir maden kuyusundaki çalışmasını gözlemleyelim. Bacon, kurşun ağırlıklı saatin çalışması yüksekte yavaşlar alçakta hızlanırsa, bu deneyin 'içsel özellik' savını yanlışlayıp 'yer çekimi' savını kesinlikle kanıtlayacağını ileri sürmüştü.

Herschel ayrıca Blaise Pascal'ın (1623-1662) kapalı bir tüpteki civanın yükselmesinin nedenini belirlemek için 1648 yılında tasarladığı deneyi de can alıcı bir deney olarak değerlendirir. O dönemde, 'eski bilim' ile 'yeni bilim' diğer bir deyişle 'mekanist felsefe' ile 'Aristotelesçi doğa felsefesi' arasında doğada 'boşluk' olup olmadığı konusunda kıyasıya bir çekişme vardı. Eski bilim anlayışını benimsemiş olanlar, yani Aristotelesçi doğa filozofları, 'doğanın boşluktan hoşlanmadığı' konusunda direniyorlardı.

Galileo'nun izleyicilerinden Evangelista Toricelli (1608-1647), kendi buluşu olan cıvalı barometreyle yaptığı deneyde, cıvanın 76

cm'ye çıktıktan sonra durduğunu, barometrenin üst kısmında bir 'boşluk' kaldığını, barometre tüpünün uzunluğunun, eğiminin civanın bu 75 cm yüksekliğini değiştirmediğini gösterdi. Toricelli, ayrıca yoğunluğu civanın yoğunluğunun 1/15'i olan su ile doldurulmuş barometrede, suyun civa yüksekliğinin 15 katı kadar bir yüksekliğe çıktıktan sonra yine 'boşluk' oluştuğunu da göstermekteydi.

İçinde kesinlikle hava bulunmayan barometrenin içindeki bu 'boşluk' büyük tartışmalara yol açtı. "Belirli bir ağırlığı olan hava elementinden oluşmuş bir okyanusun" dibinde yaşadığımıza inanan Toricelli, havanın ağırlığının uyguladığı basıncın civayı, suyu belirli bir yükseklikte tutarak bu boşluğu oluşturduğunu varsayıyordu. Bu varsayımı, önceleri Toricelli'nin yaptığı deneyin "doğanın boşluktan hoşlanmama direnci"nin sınırını gösterdiğine inanan Pascal sınadı.

Pascal 1648 yılında Orta Fransa'daki Puy-de-Dome dağı yakınlarında yaşayan kayınbiraderi Florin Périeri'ne yaptırdığı 'uzaktan kumandalı' deneyde kayınbiraderine iki cıvalı barometreden birini dağın eteğinde bırakmasını, diğerini de dağın doruğuna çıkarmasını istemişti. Barometrelerin gösterdiği atmosfer basınçları arasındaki farklılık dağın yüksekliğindeki hava sütununun ağırlığına karşılık gelmekteydi; cıva seviyesi 1000 metre yükseklikte yaklaşık 8 cm düşmüştü. Dağın doruğunda atmosfer basıncının eteklerine oranla daha az olması, barometre üzerindeki ağırlığın azalmasına, dolayısıyla barometredeki cıva yüksekliğinin düşmesine yol açmıştır. Bu deneyin sonucu 'boşluk'un varlığını kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kanıtlayıp, Toricelli'nin hipotezini geçerli tek hipotez haline getirdi.

Bacon ile Pascal'ın deneylerinin alanlarındaki belirli bir hipotezi çarpıcı bir biçimde pekiştirdiği açık, ancak bu deneylerin alanlarındaki rakip diğer hipotezlerle tutarsız olduğu gösterilebilir mi? Her ne kadar Herschel, Bacon ile Pascal'ın deneylerini can alıcı diye değerlendirse de, bir deneyin *canalıcı* sayılması için, o deneyin sonuçlarının söz konusu alandaki bütün rakip hipotezlerle *çelişmesi* gerekir. Bu da her deneyin kolay kolay üstesinden geleceği bir durum değildir. Bunun ayırdına varan Herschel ile pek çok 19. yüzyıl bilim adamı, can alıcı deneye örnek olarak Armand Fizeau (1819-1896) ile J. B. Léon Foucault'un (1819-1868) ışığın hızının havada sudaki hızından daha büyük olduğunu belirleyen deneyini kabul ettiler.

Foucault'un deneyinin sonucu Huygens'in dalga kuramıyla tutarlı olmakla birlikte, Newton'un parçacık kuramıyla çelişiyordu. Dalga kuramına göre, ışık düşük yoğunluklu ortamda yüksek yoğunluklu ortamdakinden daha hızlı hareket eder. Newton'un parçacık kuramı ise bunun tersini savunuyordu. O dönemde ışık olgusuyla ilgili yalnızca bu iki kuram vardı. Parçacık kuramının Foucault'un deneyiyle 'yanlışlanması', o dönemdeki pek çok bilim adamının ışığın gerçekten dalga olduğuna inanmasına yol açmıştı.

Çekişen kuramlar arasında seçim yapmak için birtakım deneyler her zaman çok önemlidir; yanlışlayan deneyler bu deneylerin arasında en önemlisidir. Herschel yanlışlamanın önemli olduğuna, can alıcı deneylerin de bu tür deneyler arasından çıktığına inanır. Bilim adamının, kendi kuramına karşı, eleştirel bir tutum takınıp kendi kuramını doğrudan yanlışlamaya, uygulamadaki sıkıntılarını göstermeye çalışmasını önerir. Herschel, bir kuramın değerini, bu tür saldırılar karşındaki dayanıklılığının kanıtlayacağını savunur.

Popper

Bu yaklaşımı çağdaş bilim filozofu Karl Popper, yanlışlamayı bilim olanı bilim olmayandan ayırmanın mihenk taşı haline getirecek şekilde, daha da geliştirdi. Ve bir kuramın bilimsel olmasını her şeyden önce o kuramın gizil olarak yanlışlanabilir olmasına bağladı. Popper hiç kuşkusuz bilimsel kuramları pekiştirecek gözlemler, deneyler yapılması gerektiğini savunup, bir bilimsel kuramın hangi gözlem, deney sonucunda yanlışlanacağının yüreklice belirtilmesini istiyordu. Bu tür deneyler bilimsel kuramlar için ölüm-kalım nedeni olan can alıcı deneylerdir. Popper da Herschel gibi bir bilimsel kuramın erginliğini ancak bu tür can alıcı deneyleri başarıyla atlatarak kazanacağını savunur. Başarılı bir bilimsel kurama örnek olarak da Einstein'ın Genel Görelilik Kuramını gösterir.

Einstein ışığın, gök cisimlerinin çekim alanından geçerken sapması gerektiğini, bu olayın gerçekleşmemesi durumunda kuramı-

nın yanlış olacağını açıkça ileri sürmüştü. Einstein'a göre, güneşin güçlü çekim kuvveti, yakınından geçen yıldız ışıklarını saptırmalıdır. Eğer bunun nedeni yalnızca kütle çekimi olsaydı, Newtoncu fizikçiler de bunu kabul edebilirdi. Ancak Einstein uzayın bükülmesini de varsayarak yaptığı hesaplamalara göre, ışığın, Newton kuramının hesaplamalarına kıyasla iki kat bir sapma gerektirdiğini ileri sürmüştü.

Einstein'ın kuramı için can alıcı deneyi 29 Mayıs 1919'daki tam bir Güneş tutulması sırasında Arthur Eddington'un denetiminde Brezilya'nın Sobral ile Batı Afrika'nın Gine Körfezi'ndeki Principe adasında yapılan gözlemler oluşturdu. Söz konusu tam güneş tutulması sırasında tutulmuş olan güneşin çok yakınındaki yıldızların alanı karanlıkta görülebildiğinden, fotoğrafları da çekilebiliyordu. Güneşin arkasındaki uzak yıldızlardan gelen ışıklar, güneşin kenarına çok yakın bir yol üzerindedir, bu nedenle, Einstein'a göre, güneş etrafındaki eğri alanda bükülmeleri gerekir. Bu bükülme durumu, altı ay sonra, güneş yıldızların ışık yolunun yakınında olmadığı zaman, bu yıldızların gece çekilecek ikinci bir fotoğrafı ile kıyaslanırsa açığa çıkarılabilirdi. Çünkü bu kıyaslama, iki fotoğrafta yıldızların göreceli konumları arasında güneş etrafındaki eğri, uzay-zamanda ışığın bükülmesi nedeniyle oluşan bir kaymayı gösterecekti. Bunun için Sobral ile Principe'de bir ay boyunca fotoğraflar çekildi, gözlemler yapıldı. 1919 Kasım'ında *Royal Society*, hem Sobral hem de *Principe*'de Güneş tutulmaları sırasında görülen yıldızların konumlarının Einstein'ın öndeyileri ile uyum halinde olduğunu ilan etti.

Einstein geliştirdiği alan denklemiyle bir yıldızdan gelen ışığın güneşin yakınından geçerken 1.75 saniyelik eğriyle sapacağını hesaplamıştı. Eddington'un gözlemleri, ölçümleri güneşin yakınından geçen yıldız ışığının sapma ölçüsü ile Einstein'ın öngördüğü ölçünün aynı olduğunu gösteriyordu.

Popper bu tür *can alıcı deneyl*erden geçen kuramların bizi gerçeğe yaklaştırdığını, açıklamalarımızın gerçeğe benzemesini sağladığını ileri sürer. Deney, çekişen kuramlar arasında karar vermemizi sağlayacak nesnel bir temel olarak ele alınırsa, kuram ile deney arasındaki mantıksal ilişkiyi belirlemek de önemli olur. Bu ilişki genel olarak şöyle dile getirilir: Öndeyilerinin başarısızlığı deney yoluyla gösterilen bir kuram yanlıştır. Bu sav ilk bakışta $K \rightarrow Ö, \neg Ö \therefore \neg K$ mantıksal ilişkisini dile getiren bir çıkarımdır. Bir bakıma Popper, bu geçerli mantıksal çıkarım yapısının bilimsel kuramlar ile deney arasında da geçerli olduğunu, dolayısıyla yanlışlanan bir öndeyiyi dile getiren kuramın da doğal olarak yanlış olduğu düşüncesindedir.

Pooper bu yanlışlama yöntemini, yalnızca Hume'dan kalıt tümevarım sorununa değil, bu sorunun süreği olan olgucu doğrulama sorununa da kökten çözüm olarak önerir. Pooper, hiçbir bilimsel kuramın bütünüyle doğrulanamayacağını ancak bazı kuramların *can alıcı deneyler* yoluyla yanlışlıklarının kesinlikle gösterilebileceğini dolayısıyla da deneysel olarak yanlışlığı kanıtlanmış kuramları terk edeceğimizi düşünür. Popper'a göre, bir kuramın potansiyel olarak *yanlışlanabilir* olması demek o kurama taşınabilir bir deneysel temelin olması demektir. Popper ancak bu kuramların bilimsel olabileceğini savunur.

Duhem

Pierre Duhem de, kuram ile deney arasındaki ilişkiye değişik bir açıdan bakarak kuramların yanlışlanması konusunda deneyin öneminin gerçekte olduğundan çok abartıldığını, *can alıcı deneyin* ise olanaksız olduğunu daha önceden ileri sürmüştü.

19. yüzyılda Fizeau ile Foucault'un ışığın hızının havada sudaki hızından daha büyük olduğunu belirlemesinin bir *can alıcı deney* olduğu varsayıldı. Fizikçi François Arago (1786-1853), örneğin Foucault'nun deneyinin yalnızca ışığın tanecik olmadığını değil aynı zamanda dalga hareketi olduğunu da gösterdiğini ileri sürdü. Duhem'e göre, Arago her iki konuda da yanlış düşünmektedir. Birincisi Foucault'un deneyi yalnızca bir hipotezi yanlışlar. Newton ile Leplace'ın parçacık kuramında ışığın havada sudan daha hızlı gittiği öndeyisi bu kuramın içindeki bir önerme kümesinden çıkar. Işığı bir parçacıklar sürüsünün ileriye doğru fırlayan hareketine benzeten yayılma hipotezi de bu kümedeki öncüllerden yalnızca biridir. Bunun yanı sıra yayılan parçacıkların aralarındaki etkileşimi, parçacıkların yol almalarına aracı olan şeye ilişkin önermeler de vardır. Parçacık kuramını savunanlar, Foucault'un deneyiyle karşıla-

şınca yayılma hipotezini desteklemeyi sürdürmüş parçacık kuramının diğer öncüllerini düzeltmeye çalışmışlardır. İkinci olarak, parçacık kuramının yayılma hipotezi dışında bütün varsayımları doğru olsa bile Foucault'un deneyi ışığın dalga olduğunu kanıtlamaz. Ne Arago ne de başka bir bilim adamı ışığın parçacık yayılımı ya da dalga olduğunu kesin bir biçimde gösteremez. Üçüncü bir seçenek olasıdır. Duhem, bir deneyin 'can alıcı' olabilmesi için, onun her öncül kümesinin içerdiği durumu kesin olarak elimine etmesi gerektiğini savunur. O böyle bir deneyin olamayacağı kanaatindedir.

Duhem'e göre, bilim adamı asla diğer her şeyden soyutlanmış bir hipotezi deneysel sınamaya tâbi tutamaz. Yaptığı, bir hipotez gurubunu sınamaktır. Deney öndeyileri ile uyuşmazsa bilim adamı hipotez gurubu içinden en azından birinin kabul edilemez olduğunu, düzeltilmesi gerektiğini öğrenir, fakat deneyin kendisi hangi hipotezin değişmesi gerektiğine işaret etmez.

Quine

Duhem'in bir önermenin kuramdan soyutlanarak kendi başına sınanamayacağını W. V. Quine da savunur. O da kuramın herhangi bir yerinde güçlü bir uyarlama yapılırsa, her önermenin doğru duruma gelebileceği kanaatindedir. Quine daha da ileri giderek bir bilimsel kuramdaki hiçbir önermenin revizyondan bağışık olmadığını, mantıksal yasa olarak adlandırılan önermelerin bile eğilip bükülerek ya da sanrıdan kaynaklandığı ileri sürülerek doğruya dönüştürülebileceğini söyler. Diğer bir deyişle, bilimsel kuram ile yanlışlayan deney arasında daha ileri hipotezler geliştirerek kuramı, kendini yanlışlayan deneysel kanıtlardan kurtarabiliriz. Dolayısıyla bir kuramı kesin olarak doğrulayacak ya da yanlışlayacak *canalıcı deney* olanaksızdır.

Lakatos

Imre Lakatos da tek başına bir yanlışlayıcı deneyin bütün bilimsel 'araştırma programı'nı çürütmesinin söz konusu olamayacağını savunarak Duhem ile Quine'a katılır. Popper'ın bireysel yanlışlayıcı deneylere verdiği önemi abartılı bulur; bilimsel araştırmanın doğasında, tek başına bir deney *can alıcı* olamaz. Lakatos, bilimin bireysel kuramlar yoluyla değil çeşitli kuramların bağlı olduğu bir *araştırma izleği* çerçevesinde işlediğini savundu. Bir bilimsel araştırma izleğinin temelinde, o izleği yürüten bilim adamlarının üzerinde uzlaştıkları, karşı çıkılamaz, Lakatos'un 'katı çekirdek' olarak adlandırdığı, bir bölük önerme vardır. Araştırma programıyla deney arasında bir uyuşmazlık olduğunda, bilim adamları doğrudan 'katı çekirdek'i sorgulamayı değil, öncelikle sorunun başka nedenlerden kaynaklandığını düşünüp, *ad hoc* hipotezlerle, sayıltılarla uyuşmazlığı gidermeye çalışırlar. 'Katı çekirdek'in etrafında *ad hoc* ya da yardımcı hipotezlerle örülen bu alana, Lakatos 'koruyucu kuşak' adını verir. Bilim adamlarının ne yapmamaları gerektiğini gösteren kılavuz (*negative heuristic*) 'katı çekirdek'in sorgulanmasını yasaklar. Bilim adamlarına ne yapmaları gerektiğini gösteren kılavuz (*positive heuristic*) ise, koruyucu kuşakta ortaya çıkabilecek çürütülebilir değişkenlerin nasıl düzeltilebileceklerini, çürütülmemeleri için nasıl işlenip karmaşıklaştırılacağını dile getirir.

Bir bilimsel araştırma programı yürütüldüğü sürece zorunlu olarak karşılaşacağı pek çok kuraldışı, karşıt örneklere karşı korunmayı başaramazsa çok yaşamaz. Lakatos bilim adamlarının 'katı çekirdek'e dokunmamak koşuluyla istediği yöntemle deneyler yapıp, yeni olgular bularak koruyucu kuşağı geliştirebileceklerini söyler. Bir araştırma programı can alıcı deneye doğası gereği kapalıdır.

Bilim felsefesinde son yıllardaki yaklaşımlar özellikle *Quine-Duhem savı*na dayanarak canalıcı deney anlayışını terk etmişlerdir. Örneğin, Thomas Kuhn bilimsel araştırmaların, gözlemlerin, deneylerin, belirlenmiş bir *paradigma* çerçevesinde yürütüldüğünü, dolayısıyla kuramdan bağımsız araştırma, gözlem, deney yapmanın olanaksız olduğunu savunur. Bilimsel bir *paradigma* içerisinde çalışan hiçbir bilim adamı paradigmayı bir *can alıcı deney*le karşı karşıya getiremez; bilim adamından beklenen *paradigmayı* tehlikeye atmak değil, *paradigmayı* korumak, kollamak, desteklemektir. Belirli bir *paradigma*ya bağlı olarak bilim yapılan 'olağan dönem'de birbirine ters çekişen kuramlar, Kuhn'un deyişiyle *eşölçülemez* kuramlar olamayacağından, bir *paradigma* içinde *can alıcı deney*in koşulları hiç bir zaman yoktur. Buna karşın, belirli bir paradigmanın olmadığı, başat kuramların

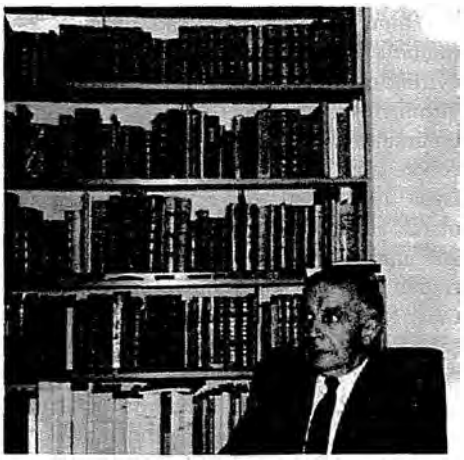
paradigma olmak için yarıştığı olağanüstü 'devrimci bilim' dönemlerinde kuram seçimini etkileyecek deney olabilir. Ancak, Kuhn hiç bir deneyin tek başına belirli bir kuramın seçilmesini belirleyecek *can alıcı* bir özelliği olamayacağını, kuram seçimini etkileyen başka nedenlerin de olduğunu savunur. Kaldı ki, çekişen başat *paradigma* adayı kuramlar *eş ölçülemez* olduklarından, belirli bir kuramı destekleyen bir deneyin diğer kuram için bir anlamı olamaz.

F. BACON, *Novum Organum* (çev. S. Ö. Akkaş), Doruk Yay., Ankara, 1999; P. DUHEM, *The Aim and Structure of Physical Theory* (trans. by P. P. Wiener), New York, Atheneum, 1962; R. HARRÉ, *Great Scientific Experiements*, Oxford University Press, 1983; T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962; I. LAKATOS, "Falsification and Methodology of Scientific Research Programmes", *Criticism and the Growth of Knowledge* (ed. by I. Lakatos – A. Musgrave) London, Cambridge University Press, 1986; K. POPPER, *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963; W. O. QUINE, "Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Ponit of View*, Cambridge Mass, Harvard University Press, 1956.

Ayrıca, **bkz.**, BACON, BİLİM, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, DUHEM, KUHN, LAKATOS, POPPER, QUINE.

Hasan ASLAN

CANGUILHEM, GEORGES,. (1904 - 1995) yapısalcı bilim tarihi anlayışının kurucusu ve en önemli temsilcisidir. Evrimci bir bilim görüşünün ya da ilerleme olarak birikimsel bilgi anlayışının hâkim olduğu Fransa'da, bilimsel faaliyetteki sürekliliklere olduğu kadar kesintilere de hakkını verebilecek bir bilim tarihi görüşü geliştirmiş olmasıyla ünlü olan, Gaston Bachelard'ın açtığı yoldan giderek bilim tarihi çıkışlı bilim felsefesi geleneğine önemli katkılar yapan Canguilhem'ın karşı çıktığı bilim yorumu ve bilim tarihi anlayışı geçmişi şimdinin bir temeli ve hazırlayıcısı olarak gören anlayıştır. Bu görüşe göre, bilim bir kez tesis olunmaya ve onun konusu belirlenmeye görsün, hemen hakikatın biricik teminatı, doğruların yegâne üreticisi olup çıkar. Nitekim, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda doğup kurumsallaşan bilimler on dokuz ve yirminci yüzyılların bilimi için bir temel olma işlevi görmüştür.



Georges Canguilhem

Canguilhem bu görüşün, kendisinin geriye dönüş yanılsaması adını verdiği bir temel yanılgıya dayandığı için, bütünüyle hatalı olduğunu öne sürer. Geçmişin şimdi için bir temel, atlama tahtası olduğunu kabul eden bu görüş, ayrıca şimdinin değişmez ve statik olduğunu ima eder. Oysa, ona göre, bilimi karakterize eden şey, kapalılık ve süreklilik değil, fakat daha ziyade açıklık ve süreksizliktir. Bilim sürekli olarak değiştiği için, kapalı değil de, açık bir sistem meydana getirir.

Dahası, bilginin dışsal çevreye, haricî faktörlere bağlı olduğunu öne süren Canguilhem'a göre, doğru ve yanlış olan, Nietzsche'nin de göstermiş olduğu gibi, belli bir bakış açısından, şu ya da bu perspektiften doğru ya da yanlıştır. Başka bir deyişle, bilim tarihinde önemli ve ilginç olan, bugünün bakış açısından veya günümüzün ilgi ve çıkarlarına göre önemli ve ilginçtir. Bundan dolayıdır ki, yansız bir bilim tarihinden söz edilemez.

Görüşleri

Canguilhem, Bilim ve Tekniklerin Tarihi Enstitüsü'nün direktörlüğünü kendisinden devraldığı Gaston Bachelard'tan yola çıkar. Bununla birlikte, onun çalışmasının odak noktasını biraz daha farklı düşünce ve anlayışlar oluşturur. Nitekim, onun düşüncesinin merkezine, fizik ve kimya yerine biyoloji ve tıp bilimleri, tarihsel felsefe ya da felsefîleştirme yerine de felsefî bir tarih geçer. Bu da doğallıkla Bachelard'ın ulaştığı sonuçlardan önemli ölçüde farklı sonuçlar doğurur.

Onun en önemli metodolojik katkısı, kavramlarla kuramlar arasında yapmış olduğu ayırımdır. Geleneksel bilim felsefesinde veya yirminci yüzyıl bilim felsefesinin büyük bir bölümünde, kavramlar kuramların, anlamlarını fenomenlere ilişkin kuramsal açıklamalarda oynadıkları rolden alan, fonksiyonları olarak anlaşılır. Söz gelimi, Newtoncu kütle kavramıyla Einsteinci kütle kavramı, birbirinden farklı fizik kuramlarında ortaya çıktıkları için farklı kuramlardır. Kavramın bu şekilde kurama tâbi oluşu, elbette fenomenlerin yorumlanmasının, onların belirli bir kuramsal çerçeve temeli üzerinde açıklanmasıyla ilgili bir konu olduğu görüşünden çıkar. Oysa Canguilhem için, fenomenlerin kavramlar aracılığıyla yorumlanması ile onlara ilişkin kuramsal açıklama arasında çok temel bir ayırım olmalıdır. Ona göre, bir kavramlar kümesi bir fenomene ilişkin olarak hazırlık niteliğinde, birtakım ön betim ya da tanımlamalar temin eder, öyle ki bu betimler fenomenin nasıl açıklanacağıyla ilgili soruların formüle edilmesine imkân verir. Nitekim, hepsi de aynı temel kavramlar kümesiyle formüle edilmiş olan farklı kuramlar, bu sorulara farklı yanıtlar getirir. Söz gelimi, Galile serbest düşen cisimlerin hareketiyle ilgili olarak, Aristotelesçi hareket kavramının yerine ikame ettiği, yeni bir kavram gündeme getirmişti. Sadece Galile değil, fakat Descartes ve Newton da, gerek serbest düşen cisimlerin hareketiyle ilgili betimlerinde, gerekse bu hareketi açıklamak için geliştirmiş oldukları kuramlarda, bu yeni kavramı kullandı. Kullanılan hareket kavramı aynı olmakla birlikte, açıklayıcı kuramlar birbirlerinden oldukça farklıydı. Bu, Canguilhem'a göre, kavramların 'kuramsal çokdeğerliliğini', yani onların oldukça farklı kuramlarda iş görme yeteneklerini ortaya koyan bir olgu olmak durumundadır. Bu yüzden, onun bilim tarihi çalışmalarının farklı kuramlar dizisinde varlıklarını bir şekilde sürdüren kavramların tarihleriyle ilgili araştırmalar olarak gelişmiştir.

Onun kuramdan ziyade kavramların tarihi üzerinde yoğunlaşması, başkaca şeyler yanında, özellikle Bachelard tarafından ortaya konan epistemolojik engel ve epistemolojik kopuş anlayışlarında önemli değişikliklere yol açar. Epistemolojik engelleri daha önceki düşünce tarzlarının, araştırma ya da gelişmenin yolunu tıkayan kalıntıları olarak tanımlayan, epistemolojik kopuşun kuramsal düzeyde gerçekleştiğini öne sürerken, epistemolojik kopuşa yol açan kuramların, yalnızca yeni doğa kavrayışlarının doğuşuna değil, fakat kökten bir biçimde farklılık gösteren yeni bilimsel yöntem anlayışlarının ortaya çıkışına işaret ettiğini belirten Bachelard'tan sonra Canguilhem, epistemolojik kopuşların, kuramsal değil de, kavramsal yeniliklerin bir sonucu olarak yorumlanmaları gerektiğini belirtir. Başarılı kavramsallaştırmalar oldukça farklı kuramlarda yeniden ortaya çıktıkları için, epistemolojik kopuşlar, Canguilhem'a göre, Bachelard'ın öne sürdüğünden çok daha seyrek olarak ve çoğu zaman da daha az radikal bir biçimde gerçekleşir. Onun kuram karşısında kavrama verdiği öncelik, epistemolojik engel anlayışında da değişikliğe yol açar. Nitekim, Canguilhem bilimsel çalışmanın aynı temel parçasının formülleştirildiği kuramsal bağlamda bir engel olabileceği gibi, kavramsal içerik bakımından yaratıcı bir kopuşa da yol açabileceğini savunur. Epistemolojik engel kavramının söz konusu belirsiz anlamlılığından, biyolojide ilerlemenin bir düşmanı diye yorumlanıp istismar edilen dirimselciliğe ilişkin tartışmasında çokça yararlanan Canguilhem, bir yandan dirimselci kuramların daha uygun mekanistik açıklamaların geliştirilmesini engellediğini kabul ederken, diğer yandan da dirimselcilik kavramının, biyolojik fenomenlerin biricikliği üzerinde ısrarlı olmak suretiyle, mekanistik kuramların indirgemeci eğilimlerine karşı değerli bir koruma işlevi gördüğünü söyler.

Canguilhem'ın epistemolojik kopuş ve engellerle ilgili bu yeni yorumunun, yine Bachelard'ın bilim ile bilim olmayan arasında yaptığı ayırımı zayıflatma gibi bir sonucu olmuştur. Bachelard'a göre, bilimsel olanın en önemli özelliği epistemolojik engelleri aşıp, epistemolojik kopuşlar gerçekleştirmesidir. Epistemolojik kopuş ve engel kavramlarının ikircikli hale gelişi, Canguilhem'da bilim kavramını da belirsiz anlamlı hale getirir. Bu yüzden o, bir düşünce ya da yaklaşımın mevcut deneysel yöntemlerle daha iyi bütünleşmiş olmak anlamında bir başka düşünce ya da yaklaşımdan daha bilimsel olabileceğini söylemenin daha ötesine geçmede isteksiz davranır. Bununla birlikte, o,

işte bu çerçeve içinde, öğrencileri Althusser ve Foucault'dan etkilenmiş olarak, bilimle bilim olmayan arasında bir köprü oluşturan entelektüel bir öğe olarak, bilimsel ideoloji anlayışını geliştirir.

Spencer'in evrim kuramını örnek olarak verdiği bir bilimsel ideoloji, Canguilhem'a göre, başarılı bir bilimsel kuramı kendisine model alması anlamında bilimseldir. Bununla birlikte, o dünya hakkında, çağdaşı bilimin kanıtlayabildiği şeylerin ötesine geçen iddialarda bulunduğu, bilimsel olarak temellendirilemeyen savlar geliştirdiği için, ideolojiktir. İşte bu iddialar, bilimsel gelişmenin önünü kesen engeller olarak ortaya çıkar. Fakat bilimsel ideolojilerin oynadıkları önemli bir rol de vardır. Onlar, kendisi olmadığında birçok bilimsel ilerlemenin hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceği entelektüel maceranın özsel bir boyutunu teşkil ederler.

Canguilhem'ın ciddî anlamda katkıda bulunduğu bir başka alan da rasyonalite ve normlar konusudur. Başkaca anti-temelci bilim filozofları gibi, o da, bilimi temellendirecek Kartezyen kesinliklerin yokluğunda, bilimin gelişmesinin bütünüyle olumsal bir tarihsel süreç haline geldiği yerde, bilimin dünya ile ilgili doğruların güvenilir bir kaynağı olduğu konusunda bir teminatımızın olup olamayacağını sorar.

Bachelard, bilimin nesnelliğini toplumsal normlar yoluyla temellendirmeye çalışmıştı. Bilimsellik, Descartes'ın savunduğu gibi, bireysel benliğin bilimsel ilerleme için bir engel oluşturan sezgilerinde bulunmaz. Daha doğrusu, bilimsellik, sadece belirli bir bireyi değil, fakat rasyonel düşünen bütün zihinleri ikna eden mülahazalara doğru bir harekette bulunur. Bachelard'ın yalıtlanmış *cogito* ("düşünüyorum")'dan toplumsal *cogitamus* ("düşünüyoruz")'a geçiş diye tanımladığı bu hareket, ona göre, bizi salt psikolojik öznellikten epistemolojik olanın nesnelliğine götürür.

Burada da Bachelard'dan yola çıkan Canguilhem, biyoloji ve tıp bilimleriyle yoğun bir biçimde ilgilenmesinin bir sonucu olarak, normları daha genel bir biçimde, ve biyolojik normlara ilişkin genel analizi temeli üzerinde ele alır. Ona göre, modern fizikte konu alınan kendiliklerin normal ve patolojik halleri arasında bir ayırım bulunmaz. Böyle bir ayırımı fiziğin bizatihi kendisi kabul etmez. Oysa biyolojik sistemler ya da organizmalar açısından fonksiyonlarını gerçekleştirmelerini ve geliştirmelerini mümkün kılan hallerle onlara engel olan haller, yani sağlık ile hastalık arasındaki bir ayırım kaçınılmazdır. Bununla birlikte, Canguilhem'a göre, sağlığı sadece biyolojik normlara uygun yaşam diye tanımlayamayız. Zira herhangi bir durumda, hatta patolojik bir durumda bile, söz konusu durumdaki organizmanın gereği gibi fonksiyon göstermesini özgülleştiren normlar olacaktır. Bu yüzden, patolojik olanın, organizmanın tam ve gereği gibi fonksiyon gösterebildiği koşulların kapsamındaki bir azalma olarak anlaşılması gerekir. Dolayısıyla, sağlık da, bir organizmanın sadece mevcut koşullarda ayakta kalabilmesi olarak değil, fakat aynı zamanda değişen koşulların büyük bir bölümünde varlığını sürdürebilme yeteneği olarak anlaşılmalıdır.

Canguilhem işte bu temel üzerinde, biyolojik normların bilimsel anlamda nesnel olmadıklarını savunur. Fizyoloji normal ya da patolojik dediğimiz halleri betimleyebilir, fakat onların normatif statüleri, fizyolojik betimlerden değil, fakat bu hallerin organizma için taşıdığı anlamdan çıkar. Başka bir deyişle, biyolojik normlar, organizmanın kendisi tarafından oluşturulmuş olma anlamında, özneldirler. Ama bu oluşum, salt bireyin mizacı veya özellikleriyle ilgili bir konu olmayıp, söz konusu organizmanın özsel doğasına tekabül eder. Biyolojik normlar değerden bağımsız bilimsel araştırmadan türetilmiş olma anlamında nesnel değildirler, fakat onların kökleri organizmanın biyolojik gerçekliğinde bulunur.

Bilim pratiğini yönettiğine inanılan toplumsal normlara geçtiğinde, Canguilhem, toplumların bazı bakımlardan benzer olduklarını ve dolayısıyla, toplumsal normların biyolojik normların sahip oldukları aynı zorunlu güce belli ölçüler içinde sahip olabileceklerini söyler. Bununla birlikte, biyoloji ile kurulan analoji ancak bir yere kadar, veya sadece toplumun özsel doğasını ve amacını belirleyen normların bulunduğu geleneksel toplumlar için geçerlidir. Modern toplumların bu türden özsel bir ereksellikleri yoktur, çünkü bu toplumların temel doğrultusunun ne olması gerektiği meselesi tartışmalıdır. Modern toplumun ayırt edici bir özelliği, temel normlar bağlamında ayrılıktır. Congul-

heim, nasıl yaratılmış olursa olsun bir mutabakatın modern bir toplumda normları meşru bir biçimde tesis edeceği sonucuna varmaz. Örneğin, Kuhn'un bilimsel normlarla ilgili, bu normları yönetici hiçbir gücü bulunmayan salt psikolojik bir mutabakattan türeten yorumunu eleştirir.

Canguilhem, en çok doktora tezini yönettiği Foucault'yu etkilemiştir. Onun kavramların tarihiyle ilgili görüşünden çok yoğun etkilenen Foucault, bu yaklaşımı hem fenomenolojinin aşırı öznelciliğine bir alternatif, hem de bilim tarihinde dahilerin öne çıkarılmasını engellemenin bir yolu olarak değerlendirir.

G. CANGUILHEM, *Le normale et le pathologique*, Paris, PUF, 1966; G. CANGUILHEM, 'Mort de l'homme ou épuisement du cogito?', *Critique* 24 (1967) pp. 599-618; G. CANGUILHEM, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 5th edn., 1983; J. LECHTE, *Fifty Contemporary Thinkers*, London, 1994; D. LECOURT, *Pour une critique de l'épistémologie* (Bachelard, Canguilhem, Foucault), Paris, Maspero, 1972; B. SAİNT-SERNİN (ed.) (1985) 'Canguilhem', *Revue de la métaphysique et de morale*, 90 (1985); G. GUTTING "G. Canguilhem", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.

Ayrıca, **bkz.**, BACHELARD, BİLİM, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, FOUCAULT, KUHN.

der. Ahmet CEVİZCİ

CANLICILIK. Bkz., ANİMİZM.

CANLIMADDECİLİK. Bkz., HİLOZOİZM.

Georg Cantor

CANTOR, GEORG (1845 – 1918), kümeler kuramının kurucusu olan ünlü mantıkçı ve matematikçidir.

Hayatı ve Eserleri

Cantor, Danimarka doğumlu bir baba ve Rus bir annenin çocuğu olarak St. Petersburg'ta dünyaya geldi. Ailenin 1856'da Almanya'ya yerleşmesinden sonra eğitimini Zürich, Göttingen ve Berlin'de sürdürdü. Weierstrass ve Kronecker gibi büyük matematikçilerden ders aldığı Berlin Üniversitesi'nde, 1867'de Kummer'in danışmanlığında sayılar kuramı üzerine yaptığı doktora çalışmasını tamamladı. Berlin Üniversitesi'nde bir kadro bulma girişimleri hiçbir zaman başarılı olamayacak olan Cantor, 1869'da Halle Üniversitesi'nde ders vermeye başladı ve 1879'da aynı kurumda profesör oldu. Sayılar kuramında yaptığı çalışmalardan hareket ederek, o zamana kadar hiç tasarlanmamış bir sonsuzluk kuramına ulaşan Cantor'un çalışmaları, başta eski hocası Kronecker olmak üzere, dönemin önemli matematikçileri tarafından hemen kabul görmedi ve tepkiyle karşılandı. Bu tepkiler onun daha itibarlı bir üniversitede kadro bulma arayışlarının da önünü kesti. İçine düştüğü ruhsal sıkıntılar yüzünden hastanede tedavi altına alındığı dönemler oldu. 1913'te emekliye ayrılan ve Birinci Dünya Savaşı dönemini sıkıntı içinde geçiren Cantor, 1918'de öldü. Cantor'un sonsuzluk kuramıyla ilgili çalışmaları, sonsuz kümelerle ilgili çalışmalar olduğundan, Cantor'un bu kuramda geliştirdiği "küme" kavramı, modern matematiğin de çıkış noktası olmuştur; bu yüzden tıpkı Frege'nin modern mantığın kurucusu olarak nitelendirilmesi gibi, Cantor da modern matematiğin kurucusu olarak kabul edilir.

Görüşleri

Cantor'un sonsuzluk meselesi üzerinde yoğunlaşması, 1870'te, Halle Üniversitesi Matematik Bölümünden Eduard Heine'nin, ona, çözümü henüz bulunmamış bir matematik problemini sormasıyla başladı. Bu soru şudur: Her $x \in [0, 2\pi]$ için, $\sum_n (a_n \cos(nx) + b_n \sin(nx)) = 0$ ise, a_n ve b_n katsayılarının tümü sıfır mı olmalıdır? Trigonometrik seriler üzerindeki bu çalışma (Cantor bu sorunun yanıtının "evet" olması gerektiğini kanıtlar), onu, rasyonel ve irrasyonel sayıların sayılabi-

lirliklerinin aynı derecede olup olmadığı, başka bir deyişle rasyonel ve irrasyonel sayıların kümelerinin aynı sonsuzluk derecesine mi, farklı sonsuzluk derecesine mi ait oldukları sorusuna, yani özetle tek bir sonsuzluk mu vardır, yoksa birden çok sonsuzluk düzeyleri veya dereceleri mi vardır sorusuna yöneltir.

Sonsuzluk meselesinin Sokrates-öncesi filozoflardan itibaren farklı düzeylerde insan zihnini meşgul eden meselelerden biri olduğu bir gerçek. Aristoteles'in *Fizik*'te, varlığa ait bir mesele olarak tartıştığı, sonsuzu, kuvveden (*dynamis*) fiile (*energeia*) geçişe ait ebedî bir süreç düşünmüş ve fiilî sonsuzu reddetmişti. Ortaçağ boyunca sonsuzluk meselesi, genel olarak, Tanrı'nın aşkınlığına ilişkin bir mesele olarak düşünülmüştü. Descartes ve sonrasında da sonsuzluk meselesi ele alınmış, ancak tüm bu düşünsel faaliyetlerde (XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar) sonsuzun, matematiksel sonsuzu da kuşatacak (yani modern bilimin nicelikselleştirici ve matematikselleştirici doğasına uygun bir şekilde) bir tanımı yapılamamıştı.

Bununla birlikte, örneğin Eukleides'in (M. Ö. III. yüzyılda *Elemanlar*da) bir (genel) aksiyom olarak verdiği "bütün, parçasından büyüktür", (kümeler kuramı terminolojisiyle: biri diğerinin parçası olan, yani birbirine eşit olmayan iki küme aynı sayıda öğeye sahip olamaz) gibi apaçık bir doğru olarak kabul edilen önermede, bu bütün, sonsuz bir bütün olarak (örneğin doğal sayılar dizisi) kabul edildiğinde, ortaya bazı sorunların çıktığı fark edilmişti. XVII. yüzyılın başında Galileo, her tamsayıya bir ve bir tek kare sayı karşılık getirilebileceğini ve her kare sayıya da bir ve bir tek kök karşılık geleceğini görmüştü; bunun anlamı ne kadar kare sayı varsa, o kadar da tamsayı olduğuydu. Sonsuz bir bütün söz konusu olduğunda bu sonuçlar Eukleides'in genel aksiyomuna uymuyordu.

XIX. yüzyılda matematikçi Cauchy (1789 – 1857), sonsuzluk meselesiyle ilgili fikirlerin fonksiyon kavramına yoğunlaşmadan aydınlatılamayacağını gösterdi. Cauchy, limit kavramını geometrik değil, aritmetiksel bir kavram olarak tanımlamaktaydı: Bir sonsuzca küçük nicelik, limiti sıfır olan bir yakınsak dizidir. Böylece sonsuz küçükler hesabı, sonsuzluk sorununu ve ona bağlanan metafiziksel boyutu bir şekilde dışlayarak, farklı temeller üzerine oturmaya başlıyordu.

Bu çalışmaları geliştiren matematikçi ise, sonsuz dizi, limit ve yakınsaklık kavramlarına formel bir kesinlik veren Weierstrass olmuştur. Harekete ve zamana bağlı sezgisel kavramlardan kurtulan Weierstrass, "sonsuz küçük büyüklüklere" yapılan tüm göndermeleri ortadan kaldırmış ve bizim bugün gerçek (reel) sayılarla ilgili modern görüşümüzü var etmiştir. Weierstrass'ın gerçekleştirdiği inşada yalnızca tamsayılar kavramına başvurulmakta ve tutarlı dedüktif bir sistemde yapılan bir dizi kanıtlamadan sonra, sonsuzun matematiğe dışarıdan getirilmiş bir kavram değil, kullanılan mantıksal gereçten çıkan içsel bir gereklilik olduğu ortaya konmuştur.

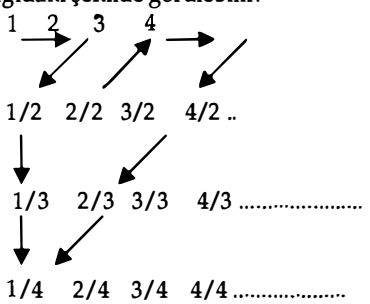
Bu konudaki önemli bir adımı da 1872'de Dedekind "Steigkeit und irrationale Zahlen" [Süreklilik ve İrrasyonel Sayılar] adlı makalesinde, gerçek (reel) sayıları ünlü "Dedekind kesimi" kavramıyla tanımlayarak atmıştı.

Cantor, tüm bu gelişmeleri kendi yapıtında toplayacak ve sonsuzluk meselesini (küme, güç (kardinalite), sonsuzötesi, sonsuz sayılabilirlik, sonsuz sayılamazlık gibi) yeni kavramlar aracılığıyla sistematik bir yapıya kavuşturacaktır. Dedekind, Cantor'un yakın dostu idi ve kendi yaptıkları çalışmaları mektup aracılığıyla birbirlerine duyurup görüş alış verişinde bulunuyorlardı. 1873 Kasımındaki bir mektubunda Cantor, Dedekind'e gerçek sayılarla doğal sayılar arasında bire-bir eşleme kurulup kurulamayacağını sordu. Cantor, bu alandaki çalışmalarını, 1874'te ilk önemli makalesi olan "Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen"de (Tüm Gerçek Cebirsel Sayılar Toplamının Bir Özelliği Üzerine) ortaya koydu. Cantor, bu makalesinde farklı sonsuzluk düzeylerini ortaya koymuştu, ancak sonsuzötesi kümeler kuramının sistematik bir bütünlükle ifadesi, 1895'te *Mathematische Annalen*'de yayımlanan, "Beiträge zur Begrundung der transfiniten Mengenlehre" (Sonsuzötesi Kümeler Kuramını Temellendirmeye Katkı) adlı makalesiyle olmuştur. Cantor, *Inbegriff* kavramı yerine artık *Menge* (küme) kavramını kullanmaktaydı. Cantor, "küme"yi şöyle tanımlar: Görümüzün veya düşüncemizin belirli ve ayrı nesnelerinin biraradalığından oluşan bütün; nesne-

ler bu kümenin elemanıdırlar." Cantor, "güç" (*Mächtigkeit*) [kardinal sayı] kavramını yaratarak sonsuzluk sorununa yaklaşımımızı radikal bir biçimde değiştirdi. İki küme, eğer onları bire-bir örten bir fonksiyon varsa, yani iki kümenin terimleri birebir eşlenebiliyorsa aynı güçtedir. Eğer bu kümeler sonluysa, bu durumda kümeler aynı sayıda öğe içerir. Sonsuz kümeler söz konusu olduğunda ise, sayı yaklaşımı ortadan kalkar ve aynı güce sahip tüm kümeler tarafından oluşturulan kümenin kardinal sayısından (sayal sayısından) söz edilir.

Madem ki, sonsuz bir bütün Eukleides'in genel aksiyomuna uymamaktadır, fiilî sonsuzu bu aksiyomun değillenmesi cinsinden tanımlamak yeterli olacaktır. Böylelikle "sonsuz"un, kendi öz altkümelerinden biriyle bire-bir eşlenebilen kümelerin adı olduğu (yani bütünün kendi parçalarından birine eşit olduğu) ifade edilir. Bu tanımda sonsuz, bir ad olarak değil, bir öznitelik olarak kullanılmıştır; yani söz konusu olan artık "sonsuz küme" kavramıdır.

En basit sonsuz küme tamsayılar kümesidir (|N) Cantor tamsayıların kardinal sayısına *"sayılabilir kardinal" adını verir; başka* bir deyişle bir küme, eğer tamsayılarla birebir eşlenebiliyorsa, yani öğeleri tek tek sayılıyorsa (bu saymanın bir sonunun olmamasına karşın) sayılabilir kümedir. 1873'te Cantor, rasyonel sayılar kümesinin de sayılabilir olduğunu gördü (yani ne kadar tamsayı varsa o kadar rasyonel sayı vardır). Rasyonel kümesinin doğal sayılarla bire-bir eşlenmesi aşağıdaki şekilde görülebilir.



Daha sonra tamsayılar kümesiyle gerçek sayılar kümesi arasında böyle bir birebir eşlemenin kurulamayacağını kanıtladı (gerçek sayılar kümesi, tamsayılar kümesinden *daha büyüktür*). Bununla birlikte, Cantor |R ile $|R^2$ arasında (yani doğru çizgi ile düzlem arasında) bire-bir eşleme kurulamayacağını kanıtlayamadı; dahası böyle bir eşlemenin varolduğunu keşfetti (Dedekind'e yazmış olduğu bir mektubunda "Bunun böyle olduğunu görüyorum, ama inanmıyorum" diyecektir).

Yani $|\,|R| = |\,|R \times |R| = |\,|R \times |R \times .....\times |R$

Cantor'un gerçek sayılar kümesinin sonsuz sayılamaz bir küme olduğunu kanıtlamasının ana hatlarını şöyle ortaya konabilir: Sayı ekseni üzerinde her rasyonel sayıya bir nokta karşılık gelir, ama her noktaya bir rasyonel sayı karşılık gelmez; yani, rasyonel sayılar kümesi sayı eksenindeki tüm noktaları birebir eşlemez. Öyleyse, sayı ekseninin gücüyle (*Mächtigkeit*), yani eksenini dolduran tüm noktaların kümesinin kardinal sayısıyla, rasyonel sayıların gücü (kardinal sayısı) eşdeğer değildir. Öte yandan, sayı ekseninde rasyonel sayıların eşleyemedikleri noktaları eşleyen irrasyonel sayılar vardır. Ancak yine de bu, gerçek sayılar kümesinin kardinal sayısının, rasyonel sayılar kümesinin kardinal sayısından büyük olduğunu kanıtlamamaktadır. İşte Cantor, o ünlü, hem de çok şık köşegen ispatıyla gerçek sayılar kümesinin rasyonel sayılardan daha büyük olduğunu ispat etmiştir. Cantor bu ispatı, rasyonel sayılar kümesinin sonsuz sayılabilir, yani doğal sayılar kümesiyle bire-bir eşlenebilir, oysa gerçek sayılar kümesinin sonsuz sayılamaz olduklarını, başka bir deyişle gerçek sayılar kümesinin kardinal sayısının doğal sayıların kardinal sayısından büyük olduğunu göstererek yapmıştır. İspat kısaca şöyle ifade edilebilir

$p = (p_1, p_2, ..., p_n)$, 0 ile 1 aralığındaki tüm gerçek sayıları gösteren dizi olsun, yani herhangi bir p_i için $0 < p_i < 1$.

$$p_1 = 0.a_{11}\, a_{12}\, a_{13}.....a_{1n}$$
$$p_2 = 0.a_{21}\, a_{22}\, a_{23}.....a_{2n}$$
$$p_3 = 0.a_{31}\, a_{32}\, a_{33}.....a_{3n}$$
$$.....$$
$$.....$$
$$p_n = 0.\, a_{n1}\, a_{n2}\, a_{n3}.....a_{nn}$$

burada her bir a_{ij} , 0, 1,.....veya 9'dur. Şimdi öyle bir y sayısı tanımlayalım ki,

$$y = 0.y_1\, y_2\, y_3\, ...$$

olsun, öyle ki $y_i = \begin{cases} 1, \text{ eğer } a_{ii} \neq 1 \\ 2, \text{ eğer } a_{ii} = 1 \end{cases}$

Bu durumda, p_1 ile p_n arasındaki hiçbir sayının y'ye eşit olamayacağı rahatlıkla görülür. Dolayısıyla doğal sayılarla gerçek sayıları bire-bir eşleyebilme olanağı yoktur. Yani gerçek sayılar kümesi sonsuz sayılabilir bir küme değildir. Birçok sonsuz olduğuna göre, onların hiyeraşisi yapılabilirdi. Cantor, en küçük sonsuzu ... (alef-sıfır $\aleph_0$) olarak adlandırdı. Bu, sayılabilir kardinal sayıydı, yani tamsayılarla aynı güçte olan ve (1, 2, 3,.) olarak sayılabilen sonsuz kümenin kardinal sayısı. Bu sonsuz, garip bir aritmetiğe tâbidir:

$\aleph_0 = \aleph_0 + n = n \aleph_0$;burada n, sıfırdan büyük herhangi bir tamsayıdır.

Sonuç olarak gerçek sayıların kardinal sayısı, rasyonel sayıların kardinal sayısından, başka bir deyişle, gerçek sayıların sonsuzluğu, rasyonel sayıların sonsuzluğundan büyüktür. Daha önce rasyonel sayılar kümesinin sonsuzluğunun gücünün (kardinal sayısının), doğal sayılarla aynı yani $\aleph_0$ olduğunu ifade etmiştik. Bu durumda gerçek sayılar kümesinin gücü (Cantor, bu kardinal sayıyı "continuum"a atfen **C** olarak simgeleştiriyor), $\aleph_0$'dan büyüktür; yani $\mathbf{C} > \aleph_0$.

Evet **C**'nin $\aleph_0$'dan büyük olduğu ispat edilmiştir; ama şimdi soru **C** ile $\aleph_0$ arasında başka bir sayı olup olmadığı sorusudur. $\aleph_1$'e, $\aleph_0$'dan sonra gelen sayı diyelim; acaba **C**, $\aleph_1$'e eşit midir, yoksa ondan büyük müdür?

Cantor, bu sorunun olumlu ya da olumsuz bir yanıtını verebilecek herhangi bir ispat bulamadı. Ama **C**'nin $\aleph_1$'e eşit olduğunu, yani **C** ile $\aleph_0$ arasında başka bir sayı olmadığını varsaydı. Bu varsayıma "kontinuum hipotezi" denir. Bu varsayımdan sonra, Kurt Gödel de dahil olmak üzere birçok mantıkçı ve matematikçi *kontinuum hipotezi*ni ispat etmeye çalıştı. Nihayet, 1963'te Paul Cohen, bu hipotezin ispat edilemeyeceğini, tıpkı Eukleides'in 5. aksiyomuyla Eukleides geometrisi, 5. aksiyomun değillenmesiyle (Lobatchevski, 2. aksiyomun da değillenmesiyle Riemannci) Eukleides-dışı geometrilerin kurulması gibi, bu hipotezin kabulüyle Cantorcu kümeler kuramının, değillenmesiyle de Cantor-dışı kümeler kuramının kurulabileceğini gösterdi.

Cantor, Dedekind'in çalışmalarından cebirsel sayıların sayılabilir olduklarını kanıtlamış olduğunu biliyordu.

$$f(x) = a_0x^n + a_1x^{n-1} + ...+ a_{n-1}x + a_n$$

fonksiyonu bir cebirsel denklem olarak tanımlanır. Burada n pozitif tamsayı, a_i'ler tamsayılardır. Bir cebirsel denklemin kökü olan sayılara cebirsel sayılar denir. Cebirsel denklemlerin kökü olamayan sayılara ise, transandantal sayı adı verilir. Örneğin π sayısı transandantal bir sayıdır. Cebirsel sayılar sayılabilir olduklarına göre, Cantor, gerçek sayıların sayılamaz olduğunu kanıtlayarak Joseph Liouville'in (1809–1882) 1851'de kanıtlamış olduğu transandantal sayıların varlığına ilişkin kanıtlamanın, küme kuramsal bir kanıtlamasını da vermiş oldu.

Büyük Alman matematikçi Hilbert'in ifadesiyle "Cantor'un çalışmaları, matematiksel dehanın en nitelikli ürünü ve saf akılsal olana dayalı insan etkinliğinin en yüksek başarılarından biridir."

G. CANTOR, *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers* (trans. by P. E. B. Jourdain), New York, Dover, 1955; G. CANTOR, *Briefe* (ed. by H. Meschkowski - W. Nilson), Berlin, Springer, 1991; J. W. DAUBEN, *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979; M. HALLETT, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Ayrıca, **bkz.**, DEDEKIND, GEOMETRİ, KÜME KURAMI, SONSUZLUK, MATEMATİK FELSEFESİ, MATEMATİK TARİHİ.

Bülent GÖZKAN

CARABELLESE, PANTALEO 1877-1948 yılları arasında yaşamış çağdaş İtalyan düşünürüdür. Uzun yıllar Palermo Üniversitesi'nde çalışmış olan Carabellese, bir yandan Rosmini'nin tinsel realizminden, diğer yandan da Croce ve Gentile'nin öznel idealizminden etkilenmiş, realizmle idealizm arasındaki bu gerilimi aşmak için, en nihayetinde idealist geleneğin Kant ve Fichte'deki kökenlerine geri dönmüştür.

Carabellese, temel amacı belli bir ontoloji anlayışını ve ontolojik argümanın, Kantçı anlamda eleştirel olan bir felsefe bağlamında savunulacak, bir yorumunu yerleştirmek olduğu için, kuramına 'eleştirel ontolojizm' adını vermişti. O, kendinde şeye ilişkin olarak, sadece olumsuz değil, fakat aynı zamanda olumlu bir kavrayış arayışı içinde olmuştu; bu amaç kapsamı içinde aklın değil de, bilincin bir eleştirisine ihtiyaç bulundu-

ğunu savundu. Ona göre, somut olanın bu eleştirisi, insanın deneyiminin, Kant'ın haleflerinin düşündüklerinden farklı olarak, mutlak bir Öznenin öz-bilinci olmayıp bir özneler çokluğunun mutlak bir nesneyle ilgili öz-bilinci olduğunu gözler önüne serecekti.

Öznelerin bir çokluk olması gerekir, çünkü var olmak –bilinçli olmak– için bir ötekine bağlanma zorunluluğu vardır; bir ötekinin ise, öznenin ötekisi olmak için, ona benzemesi gerekir. Carabellesse'nin bakış açısından bilincin nesnelliği empirik olarak bizim ortak bir dünyada ikamet ettiğimiz olgusunda ortaya çıkar; fakat bu empirik cemaat, *a priori* olup, her zaman için problematiktir. Farklı gözlemcilerin dünyasının bir dünya olduğunun inanç temeli üzerinde benimsendiğini öne süren Carabellese, bu inancın sadece gözlemciler anlaşma ya da mutabakata varmayı fiilen başardıkları zaman haklı kılındığını dile getirir. 'Gerçek dünya' bu anlaşmanın koşulu değil, fakat sonucudur.

Carabellese, bir ortak dünya deneyimimizi temellendiren *a priori* ilkeye Tanrı adını verir. Dolayısıyla, somut bilinç, bir özneler çokluğu içinde, mutlak olarak biricik nesne olan Tanrı'nın içkinliğidir. Bununla birlikte, Carabellese'nin Mutlak Nesnesinin *varolmadığını* söylemek gerekir: O bir kişi değil, fakat bir ilkedir. Bu yüzden, onun ontolojik kanıtı Tanrı'nın varolduğunu değil, fakat *Varlığın var olduğunu* kanıtlar. Çünkü mutlak varlık var olsaydı eğer, zorunlulukla kendi ötekisiyle ilişki içinde olacaktı; fakat bir ötekisi olduğu zaman da, mutlak olamazdı.

İlk eserlerinden biri olan *Critica der concreta*'da Carabellese, Nesne içinde üç anı ya da uğrağı birbirinden ayırmıştı. Buna göre, Nesne geçmiş olarak görüldüğü zaman, Hakikat diye bilinir, şimdi diye görüldüğünde, Güzellik olarak duyumlanır, gelecek diye görüldüğü zaman ise, İyi olarak ifade edilir. Bu açıdan bakıldığında, Nesneyi seküler terimlerle gerçek zaman diye tanımlayabiliriz. Gerçek zaman Kant'ın saf ardışıklık formundan, anları, ardışık değil de karşılıklı olarak içkin olmak bakımından farklılık gösterir. Başka bir deyişle, hiçbir deneyim mutlak olarak geçmiş ya da şimdi ya da gelecek değildir; veya bilinebilen her ne ise kendisine kıymet takdir edilebilen veya irâde edilebilir olandır.

P. CARABELLESE, *Critica del concreto*, Florence, 1948; P. CARABELLESE, *Problema teologico come filosofia*, Rome, 1931; J. CARABELLESE, *La Conscience concrete*, Paris,1955.

Ayrıca, **bkz.**, FICHTE, GÜZELLİK, İTALYAN FELSEFESİ, KANT, ÖZNEL İDEALİZM.

H. S. HARRIS

CARLINI, ARMANDO 1858-1959 yılları arasında yaşamış çağdaş İtalyan düşünürüdür. İtalyan Hıristiyan tinselciliğinin kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Carlini, Pisa Üniversitesi'nde 1922 yılında Gentile'den devraldığı teorik felsefe kürsüsünü uzun yıllar yönetmiştir.

Başlangıçta onu en fazla meşgul eden husus, o zamanlar İtalya'nın iki hâkim felsefesi arasındaki gerilimi olmuştur. Buna göre, bir yanda Benedetto Croce'nin 'dünyevî' tarihselciliği, diğer yanda ise Gentile'nin 'teolojik' edimselciliği bulunmaktaydı. Birbirleriyle uzlaşmaları hiçbir şekilde mümkün olmayan bu iki felsefede de Carlini doğru bulduğu birçok öğe saptamıştı. Dolayısıyla, birbirlerine yabancı duran bu iki felsefeden her birinin değerini, her ikisini de aşan daha yüksek bir sentez içinde koruma çabası içinde oldu.

Carlini, işte bu amacın bir parçası olarak insandaki tinin metafiziksel ya da yarı-doğalcı bir yorumunu aşmak üzere, 'tinsellik'ten söz etmeye başladı. Tinsellikle kastettiği de, bir varlık kategorisinden ziyade, insanî varolanın içsel ve değer biçici bir faaliyetiydi. Ona göre, tinselliğin özsel faaliyeti, bir kendini ayırma sürecinin başlatılmasıdır, öyle ki bu süreçte kurucu varoluş edimi başlangıçtaki soyut kimliğinden uzaklaşıp farklılıkta somut bir birliğe indirgenir. Bu ise, bir 'dış dünyanın' varlığının öne sürülmesine götürür, çünkü böyle bir dünyanın yokluğunda özne soyut kalmaya mahkûm olur.

Değerler ise, söz konusu kendini ayırma sürecinin eseri olan çeşitli boyutlar içinde gerçekleştirilir, iletilir ve birbirine bağlanır. Carlini bu şekilde, cisimleşmiş idealite alanı olarak tanımlanan tarihi değerin yegâne zemini haline getirmiş olan Croce'nin tarihselciliğini korumaktaydı. Tinselliğin cisimleşmesi Gentile'nin teolojizmine bir şekilde yer açar, zira dünya, değerlerin gerçekleşmesini mümkün kılmakla birlikte, onları bütün-

lemek yerine, yayar ve dağıtır. Değerleri bütünleme ilkesine ihtiyaç bulunduğunu savunan Carlini'ye göre, söz konusu ilke tinsel faaliyetin kendisinde bulunmaz. Bu ilke değerlerin bütünlüğünün aşkın ve transandental ilkesi olan Tanrı'dır. Bu ilke ilk tezahürünü kişinin somut birliğinde bulur. Tanrı ile dünyayı ikiz kutup haline getiren Carlini'de kişi, bu iki kutup arasında, bir yandan kendi kişiliğini yaratmak, diğer yandan değerlerin bütünlüğünü gerçek mevzii haline getirmek suretiyle aracılık eder.

A R. CAPONIGRI, "Armando Carlini", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, 1967, s. 23; C. LYAS, "A. Carlini", *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers* (ed. by S. Brown - D. Collinson - R. Wilkinson), London, Routledge and Kegan Paul, s. 128.

Ayrıca, **bkz.**, CİSİMLEŞME, CROCE, EDİMSELCİLİK, İTALYAN FELSEFESİ, TARİHSELCİLİK, TELEOLOJİZM.

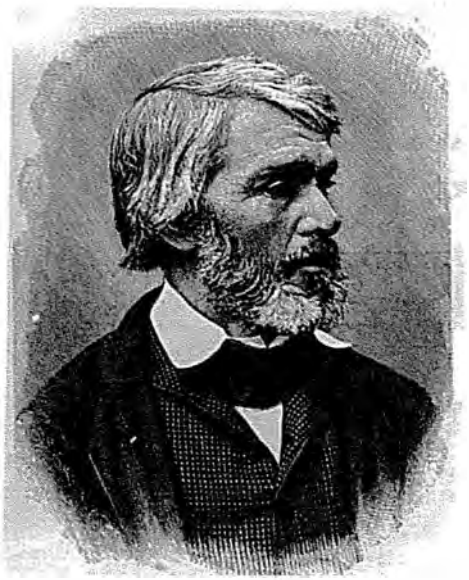
der. Ahmet CEVİZCİ

CARLYLE, THOMAS, 1795-1881 yılları arasında yaşamış meşhur İskoç denemecisi, tarihçisi ve kültür filozofudur.

Hayatı

İskoçya'da, Ecclefechan'da bir duvarcı ustasının en büyük çocuğu olarak dünyaya gelmiş olan Carlyle ilk gençliğinde sıkı bir dinî eğitim almıştır. Nitekim, onun sonraki sosyal öğretilerinin temelinde gençlik dönemi Kalvinizminin doğrudan duygusal etkilerinin bulunduğu söylenir. 1809'da Edinburgh Üniversitesi'ne ilâhiyat öğrencisi olarak yazılan Carlyle, bir süre sonra dersleri bırakmış ve kendini tamamen edebiyat okumalarına vermiştir. 1814'ten itibaren belli bir süre boyunca liselerde hocalık etmiş, bu arada Alman edebiyatı ve felsefesine ek olarak, Newton ve Benjamin Franklin'in bilimsel eserleriyle olduğu kadar, Voltaire ve Fénelon'la ilgilenmiştir. Öte yandan, bu dönemde Gibbon okumaları, Carlyle'ın İncil'i tarihsel bir belge olarak reddetmeye ve tarihle tarihsel kurumlara daha çok ilgi göstermeye yöneltmiştir.

1819 yılı Carlyle'ın gerçek edebî kariyerine ve gazeteciliğe başladığı yıldır. Üç yıl boyunca sefil bir hayat sürer. İflah olmaz derecede bir yalnızlık içine düşer, iç çatışmaları ve dinî kuşkuları en nihayetinde, 1822



Thomas Carlyle

yılında, sonradan *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh* [Sartor Resartus: Bay Teufelsdröckh'ın Yaşamı ve Düşünceleri] adlı eserinde anlatacağı tinsel bir krizle sonuçlanır.

Sonradan her şeye yeni bir başlangıç yaptığında, eyleme dönüştürülmeyen salt kanaatin değersiz, saf spekülasyonun boş, sonuçsuz olduğu sonucuna varır. Bu yenilenmeyle birlikte, Goethe'nin *Wilhelm Meister*'ini İngilizce'ye tercüme edip, meşhur *Life of Schiller* [Schiller'in Hayatı] adlı eserini yazar.

1826 yılında 25 yaşında, entelektüel yönü oldukça güçlü genç bir hanım olan Jane Baille Wetsh'le evlenir. Eserinin bağlı bulunduğu yaratıcı ontolojik kaygılar devam etmekle birlikte, uzun yıllar boyunca neredeyse tamamen tecrit olmuş bir tarzda yaptığı okumalar birbiri ardı sıra yaptığı yayınlarda gerçek karşılığını bulur.

Görüşleri

Edebiyat Eleştirisi: Onun "Jean Paul Friedrich Richter", "The State of German Literature", "Goethe", "Voltaire" ve "Novalis" adlı ilk dönem denemeleri edebiyat eleştirisiyle ideolojik tefsirin şaheserleri olarak değerlendirilir. Bununla birlikte, Carlyle'ın o zaman için kesinlikle didaktik olan eleştiri yöntemi, bir romantik eleştiri olup, bir sayfa üzerindeki sözcüklerin teknik analizinden

Thomas Carlyle

ziyade bir yaşam eleştirisidir. O edebiyatı bir tür kendini-açımlama şekli ve edebiyat eleştirisini de, moral hakikat arayışı içinde olan kişiliklerin kendileriyle en yüksek düzeyde yüzleşmeleri olarak görüyordu. Edebiyat araştırmaları için olduğu kadar tarih araştırmaları için de bir önkoşul olarak, eleştirmenin yazarın bakış açısına yerleşmesine duyulan ihtiyaca vurgu yapan Carlyle, tıpkı Coleridge gibi, Almanya'yı tinsellik ve içselliğin en büyük kaynağı olarak görmekteydi. Fakat onun gözünde Almanya'nın tinsel lideri, Kant'tan ziyade Goethe idi. Zira Goethe, bütün kuşkular ve reddiyeler karşısında zafer kazanmış, inanç ve eylem özgürlüğünü gerçek anlamıyla sergilemişti. Bu bakımdan, Goethe ile Voltaire arasında önemli bir karşıtlık bulunduğunu savundu. Bütün entelektüel hünerlerine, bilimsel ve tarihsel verileri büyük bir hız ve güçle düzene sokan üstün zekâsına rağmen, Voltaire özde, içtenlikten tamamen yoksun olan bir alaycıydı. Voltaire ile Goethe –ya da başka bir şekilde ifade edildiğinde, on sekizinci yüzyılın pragmatik değerleriyle yeni bir inanç çağının değerleri– arasındaki bu karşıtlık, onun bütün düşünce ve eserlerine damgasını vurmuştur. Edebiyatı tarihe ve sosyal araştırmaya dönük daha derin ilgileri için bir atlama tahtası olarak kullanan, eleştiri, biyografi, tarihsel ve felsefî analiz arasında gerçekte hiçbir zaman bir ayırım yapmayıp, tüm bunları çağının *crise de conscience*'ının görülüp teşhis edileceği araçlar ya da ortam olarak değerlendiren Carlyle'ın bu bakımdan, beşerî bilimlerin ilk amatör icracılarından biri olarak görülebilir.

Erken Dönem Sosyal Eleştiri: Carlyle'a göre, on dokuzuncu yüzyılın başları, hem içsel ve hem de dışsal olarak, en temel karakteristiği aşırı bir ben-bilinci olan mekanik bir çağı tanımlar. Aydınlanmanın büyük ölçüde olumsuz kalıntılarını miras alan bu çağ, bir meditasyon ve iman çağından ziyade, onun "Signs of the Times", "On History" ve özellikle de "Characteristics" adlı denemelerinde sıklıkla öne sürdüğü üzere, bir araştırma ve kuşku çağıdır. Dışsal açıdan, bireysel hayatiyetten ziyade, sosyal mekanizasyon övülür. İçsel açıdan ise, ahlâk, transendental bir otoriteye beslenen inançtan kaynaklanmak yerine, salt sonuçların hesaplanmasında temellenen bir basiret duygusunun eseri olur. Burjuva liberalizminin, Carlyle'ın gözünde en büyük hatası, onun sosyal refahın sadece dışsal bir politik-ekonomik yasa koyuculukla sağlanabileceğini ifade eden öğretisiydi; oysa Carlyle'a göre, gerçek ve dinamik anlamda beşerî ilerleme sadece bireylerin moral kültüründen doğabilir. Ona göre, mevcut zamanlar kaybedilmiş olsa da, gelecek için ümit beslenebilir. Tarih, insanî kapasite ve yeteneklerin döngüsel, ama ilerleyici bir tarzda kendini açımlamasıdır; dolayısıyla, en karanlık gecenin bile bir sabahı olup, organik yeniden doğuşun baharı yakındır.

Carlyle 1830'larda bir tarih felsefesine yazılan tek Britanyalı düşünür değildi. 1831 yılında Mill'in, benzer görüşleri savunan "The Spirit of Age" adlı yazısı, zaten ikisi arasında belli bir yakınlığın doğuşuna yol açmıştı. Mill için yegâne engel, Carlyle'ın otoriter ahlâk telakkisiyle, onun kahraman kuramında somutlaşan özgürlük ve demokrasi anlayışıydı.

Kahraman ve Tarih: *French Revolution* [Fransız Devrimi] adlı eserinde, XV. Louis'nin ölümüyle Napolyon'un kumandanlığa geldiği 1795 yılı arasındaki dönemi inceleyen Carlyle, olup bitenlerin, ekonomik ya da sosyal nedenlerden ziyade, ahlâkî ve son çözümlemede teolojik nedenlerin sonucu olduğuna karar verdi. Ona göre, Fransız İhtilali dünyadaki günahları cezalandırmak üzere Yaratıcı tarafından mukadder kılınmış

bir büyük karışıklık ya da ayaklanmaydı. Bununla birlikte, o aynı zamanda (Mireabeau, Danton, Robespierre, vb.) gibi bireysel kişiliklerin sergilenmesiydi. "Tarih", diyordu o, "sayısız biyografinin özüdür." İnsanî kişiliğe yönelik derin bir vukufa dayanan biyografinin bütün tarihsel araştırmaların temelini oluşturduğunu öne süren Carlyle'a göre, bir çağın gerçek anlamda tarihi, o çağın büyük adamlarının biyografisi olmak durumundadır. Onun tarihe duyduğu yoğun ilginin temelinde, çağdaş *Zeitgeist*'te olmadığını düşündüğü takdire şayan karakter özellikleriyle bezenmiş özgül bireylerin moral psikolojisiydi.

On Heroes Hero worship, and the Heroic in History [Kahramanlar, Kahramana Tapınma ve Tarihte Kahramanca Olan Üzerine] adlı eseri, metafizikle mitolojiyi insanlığın kurtarıcısı olarak kendisine ihtiyaç duyulan ideal birey tipinin imgesini yaratmak amacıyla, sentezleme yönünde bir teşebbüstü. Ona göre, bir kahraman çeşitli şekiller alabilir, bir Tanrı olabilir (Odin- İskandinavların baş Tanrısı), bir Peygamber (Muhammed), şair (Dante, Shakespeare), bir rahip (Luther, Knox), bir edebiyatçı (Rousseau, Burns) ya da bir politik yönetici (Cromwell, Napolyon) olabilir. Gerçekte, kahraman "içinde doğmuş olduğu dünyanın türüne göre, her ne istiyorsanız o olabilir"; onun her daim değişen *persona*sı toplumun derin ihtiyaçlarının bir sonucu olmak durumundadır. Onu yönlendiren şey, insanların mekanik ihtiyaçlarından ziyade, gözle görülür olmayan, dinamik, mistik ihtiyaçlardır. Bu yüzden, bütün kahramanlar "zamanlarının gerçekten istediği şeyi ayırt edip, onu doğru yolda taşırlar." Kahraman bu anlamda Tanrı'nın bir lütfu, doğanın bir gücüdür. Onun ayırt edici niteliği, şeylerin ilk ve temel gerçekliğine olabilecek en gerçek ve özgün bir biçimde vâkıf olmadır. Kahraman, büyük Varoluş olgusuyla sıkı temasından dolayı yalan söyleyemez; o kalben samimîdir; onun bilinçsiz içtenliği kendisinden, sözlerini, sıradan insanın tanımak ve itaat etmekle yükümlü olduğu bir tür vahye dönüştürerek akar. Zira doğru olan kendi içinde, dünyanın gerçek eğilimiyle işbirliği içinde olmayı ihtiva eder. Gerçekten de, ortalama insanların çağlarının kahramanlarına karşı olan duyguları (dinî inanca çok yakın olan) sadakat, saygı, takdir ve "hiçbir sınırı olmayan bir itaattir." Kahramana tapma, onun gözünde, insan doğasının temel ve ortadan kaldırılamaz bir yönelimidir.

Yirminci yüzyılda tıpkı Nietzsche'nin *Übermensch*'i gibi, Carlyle'ın kahraman kuramını da, yakın zamanların politik deneyimleri ışığında yorumlama, yani kahramanı faşizmin doğrudan atası olarak düşünme yönünde bir eğilim söz konusu olmuştur. Ama unutulmamalıdır ki, Nietzsche gibi, Carlyle da, bir politika kuramcısı değil, fakat bir kültür filozofuydu. Bu yüzden kahraman kavramı en iyi, on dokuzuncu yüzyılda, en belirgin olarak da Ludwig Feuerbach'ın, Auguste Comte'un, Marx ve Nietzsche'nin düşüncesinde doruk noktasına erişmiş tinsel bir fenomenin, yani geleneksel aşkın saygı nesnesinin yerine bütünüyle seküler saygı nesnelerinin oldukça sıkıntılı bir biçimde ikame edilmesinin yeterince garip ve ilginç bir örneği olarak anlaşılır. Tanrı'ya tapınma yerini, insana ve topluma tapmaya bırakmıştır.

1840 Sonrası: 1840'lı yıllardan başlayarak, Carlyle kahraman kavramını, bir yandan endüstri toplumunun maddî ruhuna yeniden saldırmak, bir yandan da politik özgürlük ve demokrasiye yönelik eleştirilerde bulunmak için, kendi ilk döneminin sosyal eleştirisiyle bir araya getirir. O bir kez daha *laissez-faire*'i, refahın peşinde, 'nakit parayı', geleneksel yükümlülük bağlarının yerini alacak tarzda, insanlar arasındaki 'yegâne bağ' haline getirecek şekilde sorumsuzca peşinden koşmayı protesto eder. Ve Carlyle işte burada biraz da paradoksal olarak, sosyal adalete yalnızca toplumsal eşitsizliğin hayata geçirilmesiyle erişilebileceğini öne sürer. Aristokrasinin üyeleri ve endüstrinin iş dünyasının kahramanları olan kaptanlarının kitlelerin yöneticileri olarak sorumluluk üstlenmeleri gerekmektedir. Özgürlük "cahil insanların bilgeler tarafından yönlendirilme hakkından" oluşur. Burası artık, güce giderek patolojik bir biçimde takıntılı hale gelme durumu içinde, gerçek sosyal eleştirinin gözden kaybolduğu bir noktadır. Bu yüzden, Victorya kültürünü her yönüyle derinden etkileyen Carlyle'ın son dönem düşüncesinde, babasının Tanrı'sının yokluğunda, ona en iyi muadil gibi görünen kahramanın çok baskın hale geldiği söylenebilir.

E. CASSIRER, *Devlet Efsanesi* (çev. N. Arat), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982; J. A. FROUDE, *Thomas Carlyle*, London, 1882; B. LEHMANN, *Carlyle's Theory of Hero*, Durham, 1928; C. F. HARROLD, *Carlyle and German Thought*, New Haven, 1934; M. MORAN, "Thomas Carlyle", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by. P. Edwards), Vol. 2, New York, 1967, pp. 23-25.

Ayrıca, **bkz.**, BÜYÜK ADAM KURAMI, IRKÇILIK, NİETZSCHE, TARİH FELSEFESİ.

der. Ahmet CEVİZCİ

CARNAP, RUDOLF (1891-1970), çağdaş bilim felsefecisi, mantıkçı, Viyana Çevresi'nin aktif üyesi ve mantıksal pozitivizmin gerçek entelektüel lideridir.

Hayatı ve Eserleri

Rudolf Carnap, 1891 yılında Almanya'nın Barmen kenti yakınlarındaki Ronsdorf şehrinde doğdu. Lise yıllarında matematiğe ilgi duymaya başladı. Jena ve Freiburg üniversitelerinde matematik, felsefe ve fizik okudu. Jena üniversitesinde, modern mantığın kurucusu Gottlob Frege ile yeni Kantçı Bruno Bauch'un öğrencisi oldu. 1913 yılında deneysel fizik alanında doktora çalışmalarına başladı. Bir yıl sonra patlak veren I. Dünya Savaşı nedeniyle askere alındı. Savaş sırasında siyasetle ilgilendi, genelde hümanist, antimilitarist ve sosyalist görüşleri benimsedi. Bu arada Einsten'ın görelilik kuramını inceleme fırsatı buldu.

Carnap 1919-1926 yılları arasında derinlemesine felsefeye ve mantığa yöneldi. Bertrand Russell ve Alfred Whitehead'in *Matematiğin İlkeleri* adlı dev yapıtı üzerine çalıştı. 1921 yılında Bruno Bauer'in yönetiminde mekân üzerine bir doktora tezi yazdı. Bu tezinde, matematikçilerin, Kant, Natorp, Cassirer gibi filozofların ve fizikçilerin mekân üzerine zaman zaman çelişen görüşlerini uzlaştırmaya çalıştı. Bu amaçla 'mekân' teriminin aslında üç ayrı anlamı barındırdığını, çelişkilerin bunların birbirine karıştırılmasından doğduğunu ileri sürdü: Mantıksal-matematiksel soyut bir sistem olarak formel mekân, görüsel mekân, ve fiziksel mekân. Farklı, hatta çelişen veya çelişir görünen yaklaşımları uzlaştırma çabası, Carnap'ın felsefesinin temel özelliklerinden biridir.

1926 yılında Viyana Çevresi'ne katılan Carnap için, mantık alanında Frege neyse, felsefe alanında Russell odur. Russell'ın özellikle *Dış Dünya Hakkındaki Bilgimiz* adlı yapıtı Carnap üzerinde derin bir iz bırakmış, felsefe camiasında tanınmasını sağlayan *The Logical Structure of the World* [Dünyanın Mantıksal İnşası] adlı kitabını bu etki altında yazmıştır. Adından da anlaşılacağı gibi, bu kitabın amacı kavramları (ve 'nesneleri') modern mantık yardımıyla 'yeniden inşa' etmektir. Carnap, inşa sisteminin temeli olarak, 'basit deneyim' adını verdiği, duyularımızla doğrudan edindiğimiz bütünsel ve anlık duyu-deneyimleri (deneyim kesitleri) arasındaki 'benzerliğin hatırlanması' ilişkisini seçer. Bunun bir nedeni sistem inşasının daha kolaylaşacağı ise, diğeri genelde duyu-deneyiminin bilgi edinmedeki önceliğidir. Bununla birlikte, Carnap, inşa için fenomenalist bir temel yerine pekâlâ fizikalist bir temelin de seçilebileceğini, bu seçimin inşa edilecek sistemin hangi amaca hizmet edeceğine bağlı olduğunu belirtir, böylece daha sonra açıkça ortaya atacağı ünlü Hoşgörü İlkesinin sinyallerini verir. Carnap, benzerliğin hatırlanması ilişkisinden yola çıkarak, modern mantığın sunduğu araçlar yardımıyla tüm kavramları (ve 'nesneleri') tanımlamaya çalışır, ancak projesinin başarısızlıkla sonuçlandığını bizzat kendisi teslim eder. Humecu ve Russellcı bir empirisizmin etkisine rağmen, *Dünyanın Mantıksal İnşası* Kantçı öğeler de taşır. Bizzat 'inşa' fikri Kantçı kökenden gelir. Ama Carnap'a göre, bilgi nesnelerinin inşasında Kant'ta olduğu gibi duyum yetimizin *a priori* formları olan zaman ve mekân ile töz, nedensellik gibi kategoriler değil, mantıksal formlar rol oynar.

Görüşleri

Carnap, Viyana Çevresi'ne katıldıktan sonra, başta Otto Neurath olmak üzere mantıksal pozitivistlerin metafizikçilere karşı açtığı savaşa destek verir. 1932 yılında yayınladığı, orijinal başlığı "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" [Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Üstesinden Gelinmesi] olan ünlü makalesinde, deneyimle doğrulanamayan önermelerin bilişsel açıdan anlamsız olduklarını savunur. Doğrulanabilirlik ilkesinin geniş kapsamına ve 'metafiziğin anlamsızlığı' retoriğine rağmen, asıl hedefin genel olarak metafizik değil, belli bir grup metafizikçi olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Carnap'ın

metafizik karşısındaki genel tavrını daha net görebilmek için, 1920 ve 30'lar Avrupa'sının felsefî iklimine, dönemin siyasî ortamına ve Carnap'ın dünya görüşüne bakılmalıdır. Carnap, otobiyografisinde, aslında topyekun metafiziği değil, başta Hegel'inki olmak üzere idealist felsefe ile Heidegger ve Bergson'un metafizik sistemlerini hedef aldığını yazar ve Aristoteles, Leibniz, Hume ve Kant gibi felsefecileri eleştirisinin dışında tutar. Bunun nedeni açıktır: Eleştirisinin dışında tuttuğu filozofların hepsi şu ya da bu ölçüde dönemlerinin formel ve empirik bilimlerini dikkate almış, hatta onlara bizzat katkıda bulunmuşlardır. Carnap'ın Heidegger'e karşı çıkmasının nedenleri hem felsefî hem de siyasîdir. Felsefî açıdan, Heidegger'in modern mantıktaki gelişmeleri dikkate almayarak, hiçliği mantığın temeline yerleştirmesini kıyasıya eleştirir. Carnap'a göre, mantık, 'hiçlik metafiziğini' önceler, 'hiçlik' dediğimiz şey, olumsuzlama ve niceleme operatörünün yardımı olmaksızın kavramsallaştırılamaz. "Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Üstesinden Gelinmesi", Heidegger'i doğrudan hedef alır ve onun hiçlik üzerine söylediklerini sert biçimde eleştirir. Ama işin bir de siyasî boyutu vardır. Carnap demokratik sosyalizme sempati duyar, Heidegger'in Nazilerle flörtünü asla affetmez. 1919 yılında kurulup çok kısa ömürlü olan Bavyera Sosyalist Hükümetinde ekonomi bakanlığı yapan Neurath gibi felsefî pozisyonlarla siyasî görüşler arasında bire-bir bir ilişki kurmasa da, bilimsel dünya görüşünün ve bilimi dikkate alan bir felsefe anlayışının sosyalizmle daha uyumlu olduğuna inanır. İşte tüm bu nedenlerle, mantığı, bilimi ciddiye almayan metafizik düşünce ve sistemlere karşı çıkar. Mantıksal pozitivizmin metafizik karşıtı söylem ve duruşunu, bu genel çerçeve içinde değerlendirmek daha doğru olur.

Öte yandan, doğrulamacılığın zamanla geçirdiği değişim de gözden kaçırılmamalıdır. Carnap'ın 'empirisizmin serbestleştirilmesi' adını verdiği bu süreç, şunları içerir. Birincisi, *tam doğrulanabilirlik* fikri ileri sürüldükten kısa bir süre sonra reddedilmiştir. Özellikle doğa yasalarını ifade eden evrensel önermelerin sonlu sayıda deneyimsel temel tümceye indirgenemeyeceği, hemen görülmüştür. İkincisi, doğrulama işleminin ve genelde bilginin temeli sayılan duyu-deneyi-

Rudolf Carnap

minin yanılmaz olmadığı teslim edilmiş, buna paralel bir biçimde duyu-deneyiminin dolayımsız ifadeleri olarak görülen *protokol* tümcelerinin sarsılmaz ve çürütülemez olduğu inancı, özellikle Neurath ve Karl Popper'in etkisiyle terkedilmiştir. Ne kadar basit olursa olsun, protokol önermeler dahil empirik içerikli hiçbir önermenin kesin ve nihaî biçimde doğrulanamayacağı, doğrulamanın bir derece meselesi olduğu anlayışı benimsenmiş, bunun sonucunda doğrulama teriminin yerini *pekiştirme/belgeleme* terimi almıştır. Ve en nihayet, fenomenalist dil yerine fizikalist dil (şey dili) ve fizikalizm kabul edilmiştir. Fizikalist dil, doğrudan gözlenebilir nesne ve olaylara gönderme yapan terimlerden oluşur. Fizikalizm, bilimsel tüm terimlerin içerik kaybı olmadan fiziksel dile (şey diline) çevrilebileceği (indirgenebileceği) tezidir. Bilimin birliği de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Ne var ki, 'elektron', 'manyetik alan' gibi kuramsal terimleri fiziksel dile indirgemek mümkün olmamıştır. Bunun üzerine Carnap indirgeme fikrinden vazgeçmiş, onun yerine gözlem dili-kuram dili ayrımını benimsemiştir. Gözlem dili, mantıksal ve matematiksel terimler bir yana bırakılırsa sadece gözlem terimlerini içeren önermelerinden oluşur. Carnap, gözlem

dilinin bilimsel topluluk tarafından aynı şekilde anlaşıldığını varsayar. Benzer biçimde, kuram dili kuramsal terimleri içeren kuramsal önermelerden oluşur. Kuramsal dil gözlem diline indirgenemez. İki dil arasındaki bağlantı esas olarak denklik kurallarıyla kurulur. Denklik kuralları bir yandan kuramların fenomenlere uygulanmasını sağlar, diğer yandan kuramsal terimlere empirik anlam ve içerik sağlar. Bu tür bir gözlem-kuram ayrımı Norwood Hanson, Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend tarafından şiddetle eleştirilmiş, gözlem terimlerinin anlamının kuram bağımlı olduğu iddia edilmiştir.

Carnap'ın felsefî açıdan belki de en özgün ve en etkili eseri, 1934 yılında yazdığı *The Logical Syntax of Language* [Dilin Mantıksal Sentaksı] adlı kitabıdır. Carnap, bir dilin mantıksal sentaksından, o dildeki bütün ifade biçimlerinin kullanımlarını düzenleyen formel kuralları ve bu kuralların sonuçlarını inceleyen kuramı anlar. Carnap'ı ilgilendiren sadece verilen bir dili mantıksal sentaks açısından incelemek değil, aynı zamanda (ve belki daha çok) belli amaçlara hizmet edecek dil sistemleri geliştirmektir. Bu amaçların başında, verilen ya da inşa edilen bir dil sistemi içinde uzlaşımsal olanı olgusal-empirik olandan kesin ve net bir biçimde ayırmak, başka bir deyişle analitik-sentetik ayrımını yapmak gelir. O yüzden, *Dilin Mantıksal Sentaksı*'nın önemli bir kısmı böyle bir tanım verme çabasından oluşur.

Mantıksal sentaks, başka bir ayrımı, konu-dili, üst-dil ayrımını gerektirir. *Dilin Mantıksal Sentaksı*'nın temel tezi şudur: Felsefe, konusu dünya değil, fakat dil olan bir uğraştır. Dünya hakkında söz söyleme yetkisi empirik bilimlere aittir. Dolayısıyla, empirik bilimlerin tümceleri dil-dışı nesneler, olgular, süreçler, kısaca dünya hakkındadır, bu itibarla onlar *gerçek konu-dili* tümceleridir. Felsefe ise bilim dilinin mantıksal (sentaktik) analizinden ibaret bir üst-dil etkinliğidir. Bir dilin mantıksal sentaksını ihlal etmeyen (başka bir deyişle, saçma olmayan) tüm *felsefî* tümceler ise, üst-dile (sentaks diline) ait *sentaktik tümceler* olmak durumundadır. Carnap'ın, Hilbert ve Poincaré'nin uzlaşımcılığından etkilenerek formüle ettiği Hoşgörü İlkesine göre, tüm sentaktik tümceler uzlaşımsal bir nitelik taşır, çünkü Hoşgörü İlkesi felsefecinin istediği mantığı, istediği dil kurallarını, dolayısıyla istediği dil formunu özgürce seçebileceğini vaaz eder.

Carnap'a göre, doğru tek bir mantık yoktur. Hangi mantığın ve dil kurallarının seçileceğini sınırlayan ölçüt doğruluk ya da yanlışlık değil, kullanılabilirlik, basitlik, verimliliktir. Ne var ki, geleneksel felsefeciden kimi zaman öyle tümceler duyarız ki, bunlar biçimleri itibarıyla gerçek konu-dili tümcelerine, içerikleri itibarıyla sentaktik tümcelere benzer. O yüzden *sentetik a priori* oldukları zannedilmiştir. Oysa bunlar, *sözde* ya da *sahte konu-dili tümceleridir*. Carnap'a göre, geleneksel felsefenin birçok tümcesi bu türden tümcedir: sayılar sınıfların sınıfıdır, mekân üç boyutludur, mekân Öklidyendir, zaman bir kontinyumdur, gibi. Birçok felsefî problemin ve bunlara ilişkin bitmez tükenmez felsefî tartışmaların kaynağında sahte konu-dili tümceleri yatar. Metafizik tümceler dilin mantıksal sentaksını ihlâl eder. Sentaktik analiz olarak tasarlanan felsefî etkinlik ihlalin nasıl olduğunu açığa çıkararak metafizik tümcelerin yeniden (sentaktik ifadeler olarak) yorumlanmasını mümkün kılar. Carnap böylece metafiziği rehabilite eder, ehlîleştirir. Özetle, Carnap *Dilin Mantıksal Sentaksı* adlı eseriyle kimi metafizik önermelere karşı doğrulanabilirlik ilkesinin eleyici tavrından farklı olarak, çok daha nüanslı, açıklayıcı ve yapıcı mahiyette bir yaklaşım geliştirmeye çalışmıştır. Ne var ki, mantıksal sentaks projesi de teknik nedenlerle ciddî sorunlarla karşılaşmıştır. Analitik-sentetik ayrımı, matematik tümceleri içeren zengin bilim dilleri söz konusu olduğunda yapılamamış, olgusal-empirik olanla uzlaşımsal olan arasında kategorik bir çizgi çizmek mümkün olmamıştır.

Carnap 1935 yılında ünlü mantıkçı Alfred Tarski'nin doğruluk üzerine görüşleriyle tanışır. Bu karşılaşma Carnap felsefesinde önemli bir dönüşümü de beraberinde getirir. Carnap Tarksi'nin semantik doğruluk kavramını hemen benimser ve dilsel analizi semantiği de kapsayacak biçimde genişletir. Yükselen Nazi tehdidi nedeniyle 1935 yılının sonlarında A.B.D.'ne göç eder ve Chicago Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Carnap 'semantik döneminde' bir dizi kitap ve makale yayınlar. *Mantığın ve Matematiğin Temelleri* (1939), *Semantiğe Giriş* (1942), *Anlam ve Zorunluluk* (1947), "Empirizm, Semantik, and

Ontoloji" (1950) bunların başında gelir. Bu sonuncu makale, Carnap'ın, kuşkuya yer bırakmayacak şekilde, hem matematiksel hem de fiziksel nesnelerin varlığı konusunda rölativist olduğunun kanıtıdır. Carnap, bu makalede gerek sayılar, kümeler, önermeler gibi soyut nesnelerin, gerekse de filler, elektronlar gibi fiziksel nesnelerin ontolojik mahiyeti sorunuyla uğraşır: Bu tür nesneler ne anlamda vardır ya da gerçektir? Carnap bu soruyu yanıtlayabilmek için varlığa ilişkin *içsel sorular-dışsal sorular* ayrımını ileri sürer. Bir felsefeci, herhangi bir nesneden söz etmek istiyorsa, o nesne hakkında konuşmasını mümkün kılacak sentaktik ve semantik dilsel kuralları, bunlara ek olarak fiziksel nesnelerin varlığına ilişkin tümceleri sınamak için gerekli metodolojik kuralları da açıkça ortaya koymak zorundadır. Bu kuralların tümü *dilsel çerçeveyi* oluşturur. Bir sorunun ve yanıtının anlamlı olabilmesi için, dilsel çerçevenin içinden sorulmuş olması gerekir; aksi halde, yanıtlanması imkânsız, bir bakıma anlamsız (ve metafizik) olacaktır. Varlığa ilişkin soruların dilsel çerçeveden bağımsız olarak yanıtlanamayacağı görüşü bir tür ontolojik rölativizmdir.

Carnap'ın semantik dönemi sentaktik döneminin bir çok bakımdan devamıdır. Hoşgörü İlkesi burada da geçerlidir: felsefeci, dilsel çerçeveyi oluşturan kuralları seçmekte özgürdür. Ancak bu kez dil kuralları sadece sentantik değil aynı zamanda semantik kuralları da içerir. Geleneksel felsefî birçok mesele bu kez dilsel çerçeveye dışsal olduğu için anlamsız olmaktadır, vb.

Carnap yaşamının yaklaşık son yirmi beş yılının büyük bir bölümünü tümevarımsal bir mantık inşasına adamıştır. Bu konudaki temel eserleri, *Olasılığın Mantıksal Temelleri* (1950), *Tümevarımsal Yöntemlerin Kontinyumu* (1952) ve Richard Jeffrey ile birlikte yazdığı ve ancak ölümünden sonra yayınlanan *Tümevarımsal Mantık ve Olalısık Üzerine Çalışmalar*'dır (1971). Bunlar son derece teknik kitaplardır, üstelik Carnap'ın görüşleri zamanla evrim geçirmiştir. Carnap görüşlerini ortaya koyar koymaz, acımasızca eleştiren, başkalarının haklı eleştirilerini coşkuyla benimseyip derhal daha iyisini yapmaya koyulan ender felsefecilerdendir. Tümevarım konusuna *Olasılığın Mantıksal Temelleri* adlı eserinde nasıl yaklaştığına dair kaba bir fikir vermek amacıyla şunlar söylenebilir. Carnap'a göre, tümevarım problemi, doğru öncüllerden doğru sonucu çıkarmak olarak ifade edilmemelidir. Sorun, doğru öncüllerin sonucu *olası* kılmasını sağlayacak ilkeleri saptamaktır. Tümevarım problemi özünde olasılığa ilişkin bir sorundur. Anlaşılması gereken şey, hipotez (**h**) ile delil (**e**) tümceleri arasındaki "e, h'yi destekler" ya da "e, h'yi belgeler" şeklinde dile getirdiğimiz ilişkidir ve bu ilişki bir olasılık ilişkisidir: Prob (h/e), yani, **e** verildiğinde **h**'nin koşullu olasılığıdır. Hume'un gösterdiği gibi, e'nin h'yi doğru kılmasını bekleyemeyiz, ama olasılığını artırmasını pekâlâ bekleyebiliriz. Hipotez ile delil tümceleri arasındaki ilişki istatistiksel değil, mantıksal olasılık ilişkisidir. O nedenle Carnap, mantıksal olasılığı tümevarımsal çıkarımın temeli olarak görür ve 'tümevarımsal olasılık' terimiyle eşanlamlı olarak kullanır. Kendi geliştirdiği mantıksal olasılık kuramına da 'tümevarımsal mantık' adını verir. Tümdengelimsel mantıkta öncüller sonucu içerir, oysa tümevarımsal mantıkta delil hipotezi ancak kısmen içerir. İşte olasılığın ölçtüğü şey bu ilişki, başka bir deyişle, delilin hipotezi belgeleme derecesidir. Belgeleme derecesi ne kadar yüksekse, hipotezin doğru olduğu hal ile delilin geçerli olduğu haller arasındaki örtüşme de o kadar çoktur. Carnap, bu fikirden yola çıkarak kuralları belli yapay bir dil inşa etmeye ve bu dil içinde belgeleme derecesini tanımlamaya çalışır. Ne var ki yine kendisinin teslim ettiği gibi, *Olasılığın Mantıksal Temelleri*'nde geliştirdiği tümevarımsal mantık teknik zorlukları aşamaz ve başarılı olamaz. Carnap bunun üzerine daha sonraki eserlerinde çok daha farklı bir yaklaşımı benimser, ama proje daha da teknikleşmeye, bir avuç felsefeci dışında kimsenin ilgisini çekmemeye başlar.

Bununla birlikte, Rudolph Carnap hatalarından ve başarısızlıklarından çok şey öğrendiğimiz, yirminci yüzyıl analitik geleneğine damgasını vurmuş, felsefî netlik, kesinlik ve dürüstlüğü ilke edinmiş, birçok bakımdan öncü bir felsefecidir. Yetmişli ve seksenli yıllarda etkisi azalmışsa da, son yıllarda mantıksal pozitivizme ilişkin standart resmin çok kaba, eksik ve yanlı olduğunun anlaşılmasıyla birlikte tekrar ilgi görmeye başlamıştır.

R. CARNAP, *The Logical Structure of the World*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967; R. CARNAP, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", *Logical Positivism* (ed. A. J. Ayer) içinde, New York, The Free Press, 1959, pp. 60-81; R. CARNAP, *The Logical Syntax of Language*, London, Routledge and Kegan Paul, 1937; R. CARNAP, *Meaning and Necessity*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1947; R. CARNAP, "Empiricism, Semantics, and Ontology", *Meaning and Necessity* içinde, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1956; R. CARNAP, *Foundations of Logical Probability*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950; R. CARNAP, *Philosophical Foundations of Physics*, New York and London, Basic Books, 1966; J. A. COFFA, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; M. FRIEDMAN, *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; M. FRIEDMAN, *A Parting of the Ways*, Chicago and La Salle, Open Court, 2000.

Ayrıca, **bkz.**, ANALİTİK-SENTETİK AYIRIMI, BERLİN ÇEVRESİ, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, DOĞRULANABİLİRLİK İLKESİ, DOĞRULUK, FENOMENALİZM, FEYERABEND, FİZİKALİZM, GÖRECİLİK, HANSON, HEIDEGGER, İNDİRGEMECİLİK, KUHN, MANTIKÇI POZİTİVİZM, METAFİZİK, QUINE, RUSSEL, TARSKI, TÜMEVARIM PROBLEMİ, VİYANA ÇEVRESİ, WITTGENSTEIN.

Gürol IRZIK

CARNEADES, M.Ö. 219 ya da 214 yılı civarında doğduğu (doğum yılı konusunda farklı kaynaklarda farklı tarihler verilmektedir), M. Ö. 129 yılı civarında öldüğü tahmin edilen Yunan filozofudur. Platon'un kurduğu Akademi'nin başına, Platon'un ölümünden sonra geçen kişilerden birisidir. Kendisinden önce Akademi'nin başına geçen Arkesilaos'un görüşlerinden etkilenmiş, Akademi'ye kuşkucu bir felsefe kazandırmaya çalışmıştır. Bu nedenle, Akademik Kuşkucular olarak bilinen grup içerisinde, Arkesilaos ve kendisinden sonra gelen Cleitomachus ile birlikte anılır.

Carneades'in hiçbir yazılı eser bırakmadığı tahmin ediliyor. Bu nedenle görüşlerini kesin olarak belirlemek ve hakkındaki bazı çelişkileri gidermek konusundaki güçlük halâ devam etmektedir. Ancak felsefesi konusunda dolaylı da olsa, Cicero'nun, Sekstus Empirikus'un, Diogenes Laertus'un ve Eusibius'un eserleri sayesinde sınırlı bilgi bulunmaktadır.

Günümüze kadar ulaşan dolaylı aktarımlara göre Carneades, Arkesilaos ve Pironcu kuşkucular gibi, şeylerin kavranamaz (*akatalepton*) olduğunu, bu nedenle yargının askıya alınması (*epokhe*) gerektiğini savunur. Carneades, yine Arkesilaos ve Pironcu kuşkucular gibi, her tezin bir anti-tezinin olduğunu ve farklı tezler arasında bir seçim yapmamızı sağlayacak nesnel ve mutlak bir ölçüte sahip olamayacağımızı savunur. Onun bu çerçevede, karşıt görüşleri aynı derecede ikna edici bir hale sokmakta usta olduğu söylenir. Örneğin, Atina'dan Roma'ya gittikten sonra, burada adalet kavramı konusunda yaptığı bir konuşmada, belli bir tez konusunda insanları ikna ettikten sonra, ertesi gün onları bu tezin tam karşıtı konusunda da ikna ederek herkesi şaşırtmıştır. Carneades sonuçta, insanları kuşkuya sevk etmesinden ve Romalıların inançlarını sarsmasından dolayı, kentten kovulmuştur.

Bazı yorumculara göre Carneades, herhangi bir felsefeye sahip olmayan, sadece olan felsefeleri çürütmeyi kendisine amaç edinmiş bir düşünürdür. Cicero'nun aktardığı kadarıyla, Carneades'in takipçisi Cleithomacus, Carneades'in nasıl bir görüşü savunduğunu hiçbir zaman belirleyemediğini söylemiştir. Cleitomachus'a göre Carneades, herhangi bir felsefî doktrine saplanmamış, sadece diyalektik düşünceyi uygulamış bir filozoftur.

Eusebius'un aktardığına göreyse, Carneades, Arkesilaos'un ve Pironcuların kavranamazlık (*akatalepton*) ilkesini kabul etmekle birlikte, belirsizlik (*adelon*) ilkesini genel geçerli bir kural haline sokmadan, her şeyin belirsiz olmadığı sonucuna varmıştır. Aynı kaynağa göre Carneades, doğru ve gerçek olanı değil, daha makul görüneni (*phainomenon pithanon*) hedeflemiştir. Bu nedenle Carneades, her şey konusunda yargının askıya alınamayacağı sonucuna varmıştır.

Aslında Pironcular da her şeyin belirsiz olduğunu değil, aksine, bazı şeylerin belirgin bazı şeylerin de belirsiz olduğunu savunmuşlardır. Belirgin olan da onlar için görünüşler, yani fenomenler olmuştur. Ancak Carneades'in belirgin olandan neyi kastettiği konusunda ciddî tartışmalar olduğundan

dolayı, Pironculuk ile Carneades'i özdeşleştirmek olanaklı değildir.

Nitekim Pironcu kuşkucu felsefenin en önemli kaynağı sayılan Sekstus Empirikus da, Carneades'in kuşkuculuğunun kendi kuşkuculuklarından ayrıldığını vurgulayarak, Carneades'in daha makul olan, daha ikna edici olan ve test edilmiş olan izlenimi ve yolu tercih ettiğini, oysa Pironcu kuşkucuların herhangi bir dogmatik inanca sahip olmaksızın, sadece kendilerine görüneni kabullendiklerini söylemektedir. (Bazı uzmanlar Carneades'in olasılıkçı bir felsefe geliştirdiğini savunmuşlarsa da, bu yoruma karşı görüşler de bulunmaktadır).

Carneades'in en bilinmiş ve en önemli akılyürütmelerinden birisi, özgürlük sorunuyla ilgilidir. Carneades'in eleştirel yaklaşımı, Platon ve Aristoteles de dahil olmak üzere, Antik Çağ'daki birçok filozofu yönelik olmakla birlikte, onun ağırlıklı olarak döneminin güncel akımlarından birisi olan Stoa felsefesine karşı mücadele ettiği bilinmektedir. Citium'lu Zenon'un kurduğu ve daha sonra Assos'lu Cleanthes'in temsil ettiği Stoa okulunun öğretisine göre, yaşamda her şeyin tek bir yolu vardı ve her şey nedenlerle belirlenmiş idi. Cleanthes'ten sonra okulun başına geçen Chrysippus ise, Stoacı belirlenimcilik ve kadercilik ile özgürlüğü bağdaştırmaya çalışmış, insanların izledikleri yolun belirlenmiş olmasına rağmen eylemlerinden sorumlu oldukları sonucuna varmıştı. "Chrysippus olmasaydı Stoa olmazdı" biçimindeki Stoacı ilkeye karşı, "Chrysippus olmasaydı ben olmazdım" diyen Carneades ise, Chrysippus'a karşı şöyle bir argüman geliştirmişti: **(a)** Sorumluluk seçmeyi gerektirir. **(b)** Seçim ise özgürlüğü gerektirir. **(c)** Özgürlük belirlenimcilikten özgürleşmeyi gerektirir. **(d)** Dolayısıyla, sorumluluk belirlenimcilikle bağdaşmaz.

R.J. HANKINSON; *The Sceptics*, Routledge, 1995; G. STRIKER; *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, 1996; B. MATES; *The Sceptic Way / Sextus Empiricus' Outlines of Pyrhhonism*, Oxford University Press, 1996.

Ayrıca, **bkz.**, AENESIDEMOS, AGRIPPA, ARKESILAOS, SEKSTUS EMPRIRIKUS, KUŞKUCULUK, KUŞKUCULUĞUN TARİHİ .

Örsan K. ÖYMEN

CARPE DİEM, ünlü ozan Horatius'un bir dizesinde geçen ve "içinde bulunduğun anın tadını çıkar!", "gününü gün et!", "hayatı ıskalama!" anlamına gelen bir özdeyiştir. O daha ziyade hazzı temel alan bir yaşama felsefesinin ifadesidir; daha doğrusu hazcı etik anlayışının deneyimci bir epistemolojiyle birleşmesinin kaçınılmaz sonucunu ortaya koyar. Buna göre, geçmiş yaşanmıştır, olmuş bitmiştir, değiştirilemeyecek bir geçmiş adına üzüntü duymanın insana yapacağı olumlu hiçbir katkı yoktur; gelecek ise henüz yaşanmamıştır. Yaşanmamış bir gelecek adına tasalanma da, insanın şu andan uzaklaşmasına, gereksiz tasa ve endişelerle dengesini bozmasına neden olur.

Öyleyse, yapılacak şey geçmişi unutup, geleceği akıldan çıkararak, içinde bulunulan şu anı doya doya yaşamak, ondan olabilecek en yüksek hazzı elde etmek için çalışmaktır. Nitekim, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Byron'un yapıtlarında sıklıkla geçen "günü yakala!" (*seize the day*) deyişi, deneyimdeki hazzı, yaşanmışlıktaki önemi ıskalamamayı salık verir.

Carpe diem'in bununla birlikte, özellikle Hıristiyanlıkta, Hıristiyan manzumelerinde geçen bir anlamı, birincisine tamamen karşıt olan bir anlamı daha vardır; o burada bu kez "günü anlamlı yaşa" anlamına gelir. *Carpe diem*, işte bu bağlamda insanlara boş şeylerle uğraşmamaları, değersiz şeylerin peşinden koşmamaları; bedenlerini keyfe veya uykuya hazırlamaları yerine, ruhlarını ölüme hazırlamaları gerektiği konusunda örtük bir uyarı barındırır.

A. B. GÜÇLÜ - E. UZUN - S. UZUN - U. H. YOLSAL, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2002; A. P. IANNONE, *Dictionary of World Philosophy*, London, Routledge, 2001.

Ayrıca, **bkz.**, ETİĞİN TARİHİ, HAZCILIK.

Ahmet CEVİZCİ

CARR, EDWARD HALLETT, meşhur İngiliz siyasetçisi ve tarihçisidir.

Hayatı ve Eserleri

28 Haziran 1892'de Londra'da doğan Carr, 1916'da Dışişleri Bakanlığında çalışmaya başlamış, 1919'da İngiliz delegasyonuyla Versailles Konferansı'na katılmıştır. İngiliz Dışişleri Bakanlığı'nda kurulan *Sovyetler Birliği Dairesi*'nde çalışmalarını yürüt-

müş, 1936'da bakanlıktan ayrılarak çeşitli üniversitelerde öğretim üyeliği yapmıştır. 1941-1946 yılları arasında *The Times*'da yayın yönetmen yardımcısı olarak görev yapan, sonradan yayın yönetmen yardımcığı görevinden ayrılarak Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Trinity College'de akademisyen olarak çalışan Carr, 3 Kasım 1982'de Cambridge'de ölmüştür. Tarih yazımında izlenmesi gereken yöntem konusunda yaptığı çalışmaları bu alanda önemli bir yankı uyandırmıştır. Bunun yanı sıra Sovyetler Birliği üzerine yazdığı kitapları da ciddî bir ilgi görmüştür. Gerçekten de, onun bu alanda kaleme aldığı eserler, Sovyetler Birliği ile ilgili dışarıdan kaleme alınmış en ciddî eserlerdir.

Eserlerinden önemli bir kısmı Türkçeye de tercüme edilmiş olan Carr'ın, hiç kuşku yok ki, en önemli ve en popüler eseri *What is History?* [Tarih Nedir?]'dir. Tarihçinin okuruna karşı sorumluluğunu yargıladığı bu eser, Carr'ın, başta Cambridge Üniversitesi olmak üzere çeşitli eğitim kurumlarında verdiği konferansların derlenmesiyle oluşmuştur. Tarihçi ve Olguları, Toplum ve Birey, Tarih, Bilim ve Ahlâk, Tarihte Nedensellik, İlerleme Olarak Tarih ve Genişleyen Ufuklar olmak üzere toplam altı bölümden oluşur. Başlıklardan da anlaşılacağı gibi tarih, tarihçi ve toplum arasındaki ilişkiyi bu kitapta ayrıntılı bir şekilde görmek mümkündür. Carr'ın elden ele dolaşmış ve hâlâ dolaşan bu ünlü broşürü, ayrıca onun tarihe bakış açısını en iyi ifade eden eseridir.

Onun bir diğer önemli eseri de, Jose Fontana'yla birlikte kaleme aldığı *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*'dır. Carr'a göre, tarih bilimi günümüzde eskiden gördüğü saygıyı artık görememekte, çoğu kez toplum için yararı olmayan, tersine sık sık zararlı ve korkunç bile olan 'ölü-kitaplar-bilimi' sayılmaktadır. Paul Valéry'nin, tarihi 'insan beyninin kimyasınca oluşturulan en tehlikeli madde' sayışının nedenleri üzerinde düşünmek gerekir. Geçmişin anlaşılması, bugünün ve geleceğin de daha iyi anlaşılması için olduğuna göre, bunu başaracak tarihsel araştırmanın yöntem ilkelerini yeniden gözden geçirmek zorunluluk olmuştur. Buradan yola çıkan Carr ve Fontana, bu kitapta iki yönlü bir amaca yönelir: **(a)** Geleneksel tarihin saygı ve güven yitirmesinin nedenlerini açıklamak; **(b)** günümüz insanlarına içinde yaşadıkları dünya ve toplumu anlamalarını kolaylaştıracak bir tarih yaklaşımının nasıl olabileceğini göstermek. Her iki amacın da eksenindeki konu, tarihte nesnelliğin neleri gerektirdiği konusudur.

A History of Soviet Russia: The Bolshevik Revolution 1917-1923 [Sovyet Rusya Tarihi Bolşevik Devrimi 1 (1917-1923)] adlı eseri ise, Carr'ın Bolşevik Devrimi, tarih yazımında gerçekleştirilmiş en büyük yapıtlardan biri olma özelliğini sürdürmektedir. Konusunda bir klâsik haline gelen bu başyapıt, Sovyet Tarihi üstüne yapılan başka birçok araştırmaya da esin ve başvuru kaynağı olmuştur. Bolşevik Devrimi'nin bu ilk cildi, Bolşevizm'in doğuşunu ve gelişmesini, 1905 ve 1917 devrimlerini ve Sovyet iktidarını içerir. Kitabın Türkçe literatüre yapacağı daha önemli katkı ise, parti, Sovyet ve iktidar aygıtları arasındaki ilişkilere iktidarda ve Sovyet yönetimindeki merkezîleşmeye, milletlerin kendi kaderlerini tayin hakkı uygulamalarına ilişkin çok zengin bir kaynak oluşturmasıdır.

Bolşevik Devrimi'nin 'Ekonomik Düzen' altbaşlığını taşıyan *Sovyet Rusya Tarihi Bolşevik Devrimi 2 (1917-1923)*'da ise, Carr devrimin hemen sonrasındaki tarım, sanayi, ticaret, emek ve sendika, dağıtım ve para politikalarını inceler. Devrimin ekonomik hayata etkileri, savaş komünizmi, NEP dönemi ve plânlamanın ilk adımları, 1917-1923 arasının alt kronolojik dönemleri olarak ele alır. Bir krizin, yoğun mücadelelerin, teori ve programla gerçek hayat arasındaki zıtlıkların tarihidir bu cilt: Bir yandan devrim için siyasî iktidarın ele geçirilmesinin yetmediği ortaya çıkar; diğer yandan Bolşevikler'in Rusya'da sosyalizme geçiş için desteğini umdukları Avrupa devrimi gelmemektedir.

Carr'ın yaklaşık yarım yüzyıla yakın bir süre önce kaleme aldığı *Milliyetçilik ve Sonrası* adlı küçük kitap ise, milliyetçilik 'sorunu' , 'sendromu' ya da 'belası' üzerine düşünmek isteyenler için vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşır. Önce milliyetçiliği dört ayrı dönem içinde, sırasıyla **(1)** Fransız Devrimi öncesinde, **(2)** Napoleon'dan I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde, **(3)** İki Dünya Savaşı arası süreçte, ve nihayet, **(4)** II. Dünya Savaşı sonrasında ele alan Carr, ardından enternasyonalizmin geleceği üzerine düşüncelerini geliştirir ve 'birey ve ulus' konusu üzerinde

durur. İncelemenin temelinde yatan şey, "ulusun kendi başına bir amaç olarak bireyin üstünde en kesin biçimde yüceltilmesi ile insanların milliyetçilik putuna kitleler halinde feda edilmesi"nden Carr'ın duyduğu rahatsızlıktır.

Carr'ın Dostoyevski üzerine kaleme aldığı *Dostoyevski* adlı kitap, hem ilginç bir biyografi, hem de çok başarılı bir edebiyat incelemesi ve roman çözümlemesidir. O, burada Dostoyevski'nin çocukluğundan başlayarak, ailesinin, çevresinin, yaşantısının onun eserlerine olan etkisini, karşılaştığı insanların hangi karakterleri esinlediğini, çağın olaylarının, düşünce akımlarının etkilerini titizlikle inceler. Onun buradaki başarısının anahtarı da, geniş tarih bilgisi (özelikle Rusya üzerine) ve araştırmacı kişiliğidir. Carr zor olanı, edebî eleştiri ile hayat hikâyesini hem dengelemeyi, hem de karşılıklı etkilerini göstermeyi başarır. André Gide biyografinin kahramanıyla ilgili olarak şöyle demişti: "Bir tanrıyla karşılaşacağımızı sanırız; oysa bir insan; hasta, yoksul, hiç durmadan acı çeken bir insandır dokunduğumuz." Carr işte bize bunu anlatır: Dostoyevski'nin hem hasta, yoksul yaşantısını, hem de inanılmaz dehasını.

Romantik Sürgünler'de ise, Carr, 19. yüzyılda anavatanları Rusya'dan ayrılmak ya da kaçmak zorunda kalan Rus mültecilerin politik ve özel yaşamlarını mercek altına alır. Herzen'in karısı Natali'nin, yakın dostları Herwegh'le yaşadığı yasak aşkı ve düello çağrılarını, 8 yıl hapis ve 4 yıl sürgünden sonra Sibirya'dan kaçan Bakunin'in saf ama hilekar, çocuksu ama yıkıcı yaşamını, Natali'nin ölümünden sonra Herzen'in en yakın yoldaşı Ogarev'in karısıyla yaşadığı yasak ilişkiyi anlatır. Dostoyevski'nin *Ecinniler* romanına konu olan nihilist Neçayev'in, yoldaşını 'hain' diye öldürdükten sonra kaçtığı Avrupa'da entrikalarla dolu yaşamı; Puşkin'in düelloda ölümüne neden olan Dolgorukov'un maceraları; Bakunin'e özel bir sempati duyan ve elinden geldiğince ondan maddî yardımını esirgemeyen Rus Gizli Servisi'nin unutulmaz ajanı, 'iyi yürekli' Postnikov'un başına gelenler *Romantik Sürgünler*'in ilgi çekici anekdotlarıdır. O, Pasifik Okyanusu'ndaki bir adada 'komün' kurmaya kalkanların; 'ayaklanma' için ülkelerine sefer düzenleyenlerin; intihar edenlerin; 'kaderlerini' roman kahramanlarının yaşamlarına benzetmeye çalışanların; çıkardıkları politik dergilerde, keskin ve edebi bir dille birbirlerine amansızca saldıranların öyküsüdür.

Onun belli başlı diğer eserleri ise şunlardır: *Karl Marks*, (1934); *Michael Bakunin*, (1937); *Yirmi Yıllık Bunalım*, (1939); *Barış Koşulları*, (1942); *İki Dünya Savaşı Arasında Uluslararası İlişkiler*, (1950); *Devrim Üzerine Çalışmalar*, (1950); *Tek Ülkede Sosyalizm 1924-1926*, (1964); *Yeni Toplum*, (1951); *Lenin'den Stalin'e Rus Devrimi*, (1979).

Görüşleri

Carr'ın tarihçilik anlayışında nesnellik ve nedensellik vazgeçilemeyecek ilkelerdir. Bundan anlaşılması gereken elbette bu iki ilkenin amaç olarak benimsenmesidir. Çünkü Carr, tarihçinin geçmişi ile bağlarının bir bıçakla kesilir gibi kesilemeyeceğini kabul eder. Carr'ın tarihe genel yaklaşımı şu şekilde formüle edilebilir: Tarihçi olay ya da olguları değerlendirirken kişisel duruşundan olabildiğince sıyrılmalıdır. Tarihçi geçmiş, bugün ve gelecek arasındaki köprünün inşası konusunda birinci derecede sorumludur. Bu nedenledir ki, o araştırmasını yaparken elde ettiği tüm verileri ciddî bir eleştiri süzgecinden geçirmeli ve olayların akışına en çok etki eden nedenlere ulaşmaya çalışmalıdır.

Carr'ın Nedensellik Anlayışı: "Tarih incelemesi nedenlerin incelemesidir... Tarihçi durmadan 'niçin' sorusunu sorar; cevap bulmayı umduğu sürece de duramaz. Büyük tarihçi –ya da daha geniş söyleyeyim büyük düşünür– yeni olaylar hakkında ya da yeni bağlamlar içinde niçin sorusunu soran kimsedir" (Carr, 1996) diyen Carr'a göre, *nedenler* ve doğallıkla *nasıllar* fen bilimleri için ne kadar önemliyse, sosyal bilimler için de o kadar önemlidir. Çünkü nedenselliği es geçmek, yahut yadsımak araştırmacıyı teolojiye götürür. Bu da sosyal bilimin dogmatikleşmesine neden olur.

Herodot ve Thukydides, sürekli açık bir neden göstermemekle eleştirilmişlerdir. 18. yüzyıl filozofu olan Montesquieu, her krallığı yükselten veya alçaltan maddî ve manevî nedenler olduğunu söylemiştir. Nedenler çok farklı alanlarda görülmüş, bazen metafizik, bazen ekonomik, bazen de psikolojik yahut biyolojik olarak düşünülmüştür. Fakat temelde kabul edilen ilke, tarihsel düzlemin

neden-sonuç ilişkisi içerisinde değerlendirilmesi olmuştur. Yaşanan tüm gelişmeler bu nedenlere bağlıdır, dolayısıyla yaşamı anlamlandırabilmek için, bu nedenleri bilmek ve onları iyi değerlendirmek gerekir.

Carr'a göre, bugün artık tarihî yasalardan söz edilmekte olup, nedensellik önemini kaybetmektedir. Bu nedenle bazıları tarihte nedenden söz etmek yerine, yorumdan ya da olayların iç mantığından bahsetmektedir. Nedensel yaklaşım yerine işlevsel yaklaşımı yalnız başına benimsemek, kaçınılmaz bir biçimde olayların *nasıl olup da* meydana geldikleri sorusunu işin içine katar ve bizi gene *niçin* sorusuna götürür. Sosyal bilimin amacı, gerçeğe ve hakikate ulaşmaksa, her türlü mantıksal yöntem kullanılmalıdır. Yani, *nasıl* sorusunu *neden* sorusu ile açıklamak gerekir. Bu durumda ikisinden birinin tercih edilmesi saçmadır, doğru olan ise ikisinin birlikteliğidir.

Bu tartışmanın yanı sıra, bir de tek nedencilik ile nedenler hiyerarşisinin tartışılması gibi bir durum söz konusudur. Alfred Marshall, yan nedenlerin incelenen tek nedenden etkilenmiş olduklarını ve onunla karışık bulunduklarını iddia eder. Oysa tekçilik yaklaşımı, kendi içinde araştırmaları genellikle metafiziğe götürme tehlikesini her zaman taşır. Bu da yeryüzündeki olaylar silsilesinin tek bir nedene bağlanmasına kadar gidebilir. Bu durumda dünyayı anlamak yerine, yapılan şey bir köşeye çekilip seyretmek olur. Alfred Marshall'ın olayların tek nedenle açıklanması gerekliliği tezine şiddetle karşı çıkan Carr, şöyle der: "Gerçek tarihçi kendi topladığı nedenler listesini ele alınca bir çeşit meslekî zorlama ile bunu bir düzene indirgemek, birbirleriyle ilişkilerini kuran bir nedenler hiyerarşisi meydana getirmek, belki hangi nedenin ya da nedenler grubunun son bakışta yani nihaî analizde en son neden, bütün nedenler nedeni olarak ele alınması gerektiğini karalaştırmak gereğini duyacaktır." (Carr, 1996)

Determinizm Anlayışı ve Tanımı: Carr determinizmi olmuş olan her şeyin neden ya da nedenleri bulunduğu ve neden ya da değişik nedenler olmadıkça farklı bir şeyin olmayacağı inancı olarak tanımlar. Bu tanımı yaparken diyalektikle bir dirsek temasında bulunup aklı ön plâna çıkarır. Determinizm, tarihin değil, insanın bütün davranışlarıyla ilgili bir sorundur. Eylemlerinin nedeni olmayan ve bu yüzden de belirlenmiş olmaya... bir insan, toplum dışındaki birey kadar bir soyutlamadır. Kısacası, nasıl topluma ait olmayan insanlardan birey olarak söz edemezsek, nedensiz olaylardan söz etmek de mümkün değildir. Carr'a göre, Karl Popper'in "insan işlerinde her şeyin olabileceği" tezi, ya anlamsız ya da yanlıştır. Günlük hayatta buna hiç kimsenin inanmayacağı açıktır. Her şeyin bir nedeni olduğu aksiyomu, çevremizde olup biteni anlama yeteneğimizin olmazsa olmaz bir koşuludur. (Carr, 1996) Carr'ın Popper'e karşı ileri sürdüğü bu anlayış, ciddî bir doğruluk derecesine sahiptir. Çünkü doğanın-doğamızın belirlenişinde insanın rolü bugün itibarıyla büyüktür. Yani, insan-emek faktörü kesinlikle dışarı itilemez.

Bu konu ile ilgili belirtilmesi gereken bir diğer husus da, Carr'ın neden-sonuç ilişkisi sorununu, her şeye rağmen ana sorun olarak ele almadığıdır. "1789 Fransız Devriminin kentsoylu egemenliğinin nedeni mi yoksa sonucu mu olduğu nasıl saptanabilir?" sorusuna verdiği cevap, buna örnek teşkil edebilir. Carr, tarihsel süreci sadece kişilere bağlamanın yanlışlığı üzerinde durarak, alternatif olarak toplumun derinliklerindeki kesimlerin dikkatle incelenmesini savunur ve şöyle devam eder: "Kentsoylu sınıfın yükselişinin Fransız Devriminin nedeni mi yoksa sonucu mu olduğu sorusu, doğru sorulmuş bir soru değildir. Uzun süre devam eden bir çizginin merkezi noktasında –Feodal soylu erkinden Kentsoylu demokrasiye geçiş noktasında– yer alan bir olay söz konusu ise, bu olay aynı zamanda hem neden hem de sonuç olabilir. Fransız Devrimi çok tartışmalı bir konudur, ama bizim Kentsoylu diye nitelediğimiz ilgiler, yaşam alışkanlıkları ve düşünceler 18. yüzyılın ikinci yarısında feodal krallığı öylesine çökertmişti ki, bu beriki artık kendini savunamazdı; bu yüzden onu yıkanların kendilerinin mi Kentsoylu olduğu, yoksa bilinçli olarak mı Kentsoylu amaçlarını izledikleri sorusu önemsiz bir sorudur." (Carr, 1992)

Carr'ın Nesnellik Sorunsalına Bakışı ve Tarih Yorumunda Kişisel Duruş: Nesnellik ve öznellik birbiriyle ilişkili kavramlardır. Çünkü her tarihçinin yapıtında *öznel öğeler* bulunur. Bu bağlamda nesnellik olsa olsa, ancak

bir *amaç* olabilir. Tarihsel yaşam ile olgular arasındaki örgü, bir yorum gerektirir, aksi takdirde bu örgü içerisindeki her halka sadece bir ayrıntıya dönüşür ve tarih yazımı amaçsız bir hale gelir ve anlamsızlaşır. Bir tarihçinin yaptığı değerlendirme ve yorumların, onun tüm yaşamı ve düşünce yumağından sıyrılmış olmasını beklemek, tam anlamıyla saflık olacaktır. Bu durum ancak tarihçinin taşıdığı amaç olabilir. İşte nesnel olabilme meselesi de *'nesnel olmaya çalışmak'*la anlam kazanır.

"Tarih yazımında nesnellik bir amaçtır" önermesi aynı zamanda tarihçinin görevlerine de dikkati çeker. Çünkü insanlar –bu tarihçi için de geçerlidir– istedikleri kadar tarafsız olsun ya da olmasınlar, onların tasvip ettikleri ve etmedikleri durumlar vardır. Bu bağlamda insanların *dünya dışından gökten zembille inmiş bir nesnellik* taşıması beklenemez. Bir tarihçiden olsa olsa beklenebilecek olan, bunu amaç haline getirmesi ve kendi incelediği durumla ilgili elde ettiği veriler sonucunda ulaştığı nedenlerin tümünü göz önünde bulundurmasıdır. Fakat bu esnada dikkat edilmesi gereken bir durum daha ortaya çıkar. Carr nedenler arasından en belirleyici olanın üzerinde durulması gerekliliği konusunda bir uyarı yapmaktadır. Çünkü ona göre, birçok veri ancak yan neden olabilecek niteliktedir. Ve rastlantılar da bu gruba dahildir.

Bu konuyu işlediği yazılarında, onun sürekli olarak eleştirdiği örnekler vardır. Bunlardan birincisi, Roma İmparatoru'nun Kleopatra'nın burnuna duyduğu hayranlık sonucu birçok istila hareketine giriştiği iddiasıdır. İkincisi ise, II. Dünya Savaşının Hitler'in kişiliği üzerinden açıklanmaya çalışılması çabasıdır. Bu şekilde yapılan bir tarihçilik, gerçeği yahut toplumu ifade etmekten uzak bir tarihçiliktir, dolayısıyla da Carr'a göre kabul edilemez. Aynı durum bireyin dışsal ya da içsel faktörlerden etkilenimi meselesinde de geçerlidir.

Carr'a göre, bireyin toplum, coğrafya, gelenek, bilim, din vb. ile tek taraflı değil karşılıklı bir etkileşimi vardır ki, çoğu zaman bu ilişki çoğu toplumbilimci tarafından dikkate alınmaz. Örneğin, coğrafyanın insan ya da toplum psikolojisi üzerinde ciddî bir etkisi olduğunu savunan tarih görüşü, insanın coğrafya üzerindeki etkisini yok saymaktadır. İşte Carr, bu yaklaşıma karşı *karşılıklı etkileşim* formülünü savunur. Bu noktadan yola çıkış, tarihçinin nesnel bir çizgi tutturmasında atılmış önemli bir adım olacaktır.

Tarihin insanlığa ders verip vermediği konusunda, Carr kısaca şu fikri savunmaktadır: "İnsan kendi davranışlarını incelemektedir, bu nedenle de öngörüleri tarihçinin geleceğini hatta toplumun geleceğini de etkiler." *Bu; tarihin, bugün-geçmiş-gelecek arasında köprü olma özelliğine işaret eder.*

Tarihçinin Sorumluluk Alanı ve Tarihin Öznesi: Carr, tarih yazımında, insanlığın en büyük bölümü olan *'halk yığınları'*nın atlandığını savunur. Buna karşılık, süregelen tarih yazımında bireyler ya da daha doğru bir ifade biçimiyle *yöneticiler* ön plâna çıkarılır. Bu, her iki taraftan bakıldığında, doğruluk payı taşır. Çünkü hem yönetici sınıfı hem de halk yığınlarını oluşturan, bireylerin ta kendisidir. Bu bağlamda Carr'ın ulaştığı sonuç ciddî bir anlam kazanır: *Tarihte başrolü toplum içindeki insan oynar.* (Carr, 1992) Tarihi yapan, toplumun tüm sınıflarıdır. Tüm bu sınıflar tarihsel akışta edilgen değil, etkendir. O zaman tarihçinin görevi "insanların en büyük çoğunluğunu ilgilendiren, onların yaşamına damgasını vuran ve yazgılarını belirleyen şeyi saptamak olmalıdır." (Carr, 1992)

Tarihçinin görevi bununla kalmaz; tarihçi, sağlıklı bir sonuca ulaşmanın yolunun çok yönlü bir araştırmadan geçtiğini bilir. O tarih boyunca birbirine tepkisel bir biçimde gelişmiş olan yöntemlere aldırmamalıdır. Örneğin, çağlar boyu yönetici zümrenin tarihini yapanların karşısına sadece alt tabakanın tarihiyle cevap vermek, yüzyıllar boyu yapılan taraflı öykücülük ve kendini kandırmacılıktan farklı olmayacaktır. Askerî ve siyasî tarihin karşısına 'sadece' ekonomik tarih yahut bilim, sanat ve kültür tarihiyle karşı çıkmak, pek de akıllıca atılmış bir adım olmayacaktır.

Carr, Voltaire'in *Kralların Tarihi* isimli eserini olumlu bir bakış açısı ile değerlendirirken, tepkisel tarih yazımına sürüklenme açısından oluşabilecek tehlikeye de dikkat çeker. Bugün tarih, bir çınar ağacı gibi dallara ayrılmıştır. Bir tarafta toplumu-geçmişi genel geçer ifadelerle çözümlemeye çalışanların karşısında, sonuna kadar mikro tarihi savunanlar durmaktadır. Ama her ne hikmetse çoğunluk, bunların hepsinin birbirine bağlı

halkalar olduğunu kabul edip topluma daha bütünsel ve gerçekçi bir yaklaşım geliştirmekten kaçınmaktadır. Aslında bunun nedeni de apaçık ortadadır: Tüm bu dal ve budaklar varlıklarını bu ikileme borçludurlar. Daha doğrusu varlıklarını, birbiri karşısına geçip savundukları tepkisel yaklaşımla daimi kılmaktadırlar. *Denilebilir ki tarih bir ekol çatışması değil, geleceğe bakıştır. Bu nedenle tarihçinin omzundaki yük, yeryüzünde nefes alıp veren insan sayısının omzundaki yükle eşittir.*

Tarih ve Diğer Sosyal Bilimler Arasındaki İlişki: Carr, tarih ile diğer sosyal bilimler arasındaki ilişkiyi öncelikle konu bakımından ele alır. Ona göre, tüm sosyal bilimlerin konusu, *"insanların toplum içindeki davranışları ve doğal olarak toplumlar"*dır. Onun, tarihin ayırt edici özelliği olarak kabul ettiği şey *"insanların toplumsal ilişkilerine dair araştırma"*dır. Bu nedenle diğer sosyal bilimlerle olan ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak görür. Bilimlerin birbirinden faydalanmasını, gereklilik ve zorunluluk açısından savunurken, bunun sakıncalarına da dikkat çeker. Carr, istatistiği ön plânda tutan yöntemlerin tarihsel karmaşıklığı çözmede yeterli olmayacağı savını desteklemektedir. Çünkü istatistikler, çoğu zaman sonuçlardır. Oysa tarihte bir de nedenler de vardır. Bazen nedenler sonuç, sonuçlar da neden olabilmektedir.

Carr'ın toplumları inceleyen bilimlerin göz önünde bulundurmaları gerektiğini iddia ettiği bir durum da toplumların durağan değil, devingen bir yapıya sahip olmalarıdır. Bu nedenle her sosyal biliminin tarihsel bir özelliği olduğunu ortaya koyar ve tarih ile diğerleri arasındaki ilişkinin zorunluluğunu öne sürer.

Aklın Gücü: "Aklın gücü, normal olarak birtakım amaçlar için kullanılır. Aydınlar bazen belirli bir amaç gütmeden iş olsun diye akıl yürütürler. Fakat geniş anlamda söyleyecek olursak, insanlar bir amaca yönelik olarak akıl yürütürler... Sigara almaya giderken trafik kazasında ölen birini düşünün... Trafik kazalarının insanların sigara içmelerinin önlenmesiyle azaltılabileceğini varsaymanın bir anlamı yoktur. İşte bu ölçüte göre ayrımımızı yapmış olmalıyız. Aynı şey tarihteki nedenler konusunda takınacağımız tavır için de geçerlidir. Orada aklî ve rastlantısal nedenler arasında ayırım yapıyoruz. Birincisi, başka ülkelere, başka dönemlere, başka koşullarla uygulanabilme özelliğinden ötürü bizi yararlı genellemelere götürür ve onlardan dersler çıkarabiliriz. Bunlar anlayışımızı geliştirmemize ve derinleştirme amacına hizmet ederler" (Carr, 1996) Tarih geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasıyla başlar. Gelenek ise, geçmişin alışkanlık ve derslerinin geleceğe taşınmasıdır. Geçmişte olup bitenler, gelecek kuşakların yararı için kaydedilmeye başlanır. Tam bu noktada tarihçi, *Niçin* sorusunun ardından *Nereye* sorusunu da sorar –ki bunun cevabı, muhtemelen *'İleri'*dir.

E. H. CARR, *Tarih Nedir?* (çev. M. G. Gürtürk), İstanbul, İletişim Yayınları, 5. Baskı, 1996; E. H. CARR – J. FONTANA, *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık* (çev. Ö. Ozankaya), Ankara, İmge Kitabevi, 1992; E. H. CARR, *Dostoyevski* (çev. A. Gerçeker), İstanbul, İletişim Yay., 1990; E. H. CARR, *Milliyetçilik ve Sonrası* (çev. O. Akınhay), İstanbul, İletişim Yay., 2. Baskı, 1993; E. H. CARR, *Sovyet Rusya Tarihi Bolşevik Devrimi I, (1917-1923)* (çev. O. Suda), İstanbul, Metis Yayınları, 2002; E. H. CARR, *Sovyet Rusya Tarihi Bolşevik Devrimi II. (1917-1923)* (çev. O. Suda), İstanbul, Metis Yayınları, 2002.

Ayrıca, **bkz.**, BÜYÜK ADAM KURAMI, DETERMİNİZM, NEDENSELLİK, POPPER, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, TARİH FELSEFESİ.

Hüseyin HİZMETÇİ

CARR, HERBERT WILDON, 1857-1931 yılları arasında yaşamış İngiliz felsefecisidir. Londra Üniversitesinde felsefe tahsil eden Carr'ın ilgilendiği felsefeler bilim ve din felsefesidir. En çok Bergson'dan ve bu arada Einstein, Croce, Gentile ve Leibniz'den etkilenmiş olan Carr, Londra ve Oxford Üniversitelerinde felsefe hocalığı yapmıştır.

Felsefe tarihinde her ne kadar Platon, Berkeley ve Hume gözde filozoflar olmuş olsa da, Bergson'un *L'Evolution Créatrice* [Yaratıcı Evrimi]'nden yoğun bir biçimde etkilenen Carr, Bergson'un İngiltere'deki ilk izleyicisi olmuştur. Sonradan kendisinde Einstein'in fiziğine olduğu kadar Croce ve Gentile'nin idealizmine karşı da yoğun bir ilginin uyanmış olduğu Carr, Einstein'in kuramında Leibniz'in monadolojisi için güçlü bir destek bulur. Kendi sistemini, metafizikte Leibniz ve Berkeley tarzında idealist, etikte irâdeci, dinde modernist ve bilimde göreci olduğunu söyleyen Carr'ın, her ne kadar özgün bir düşünürden ziyade, bir eklektik olduğu öne sürülmüşse de, en azından İngil-

tere'ye Bergsonculuğu ve idealizmi sokmak bakımından önem taşıdığı kabul edilir.

H. B. ACTON, "Carr, Herbert Wildon", *Dictionary of Scientific Bibliography*, New York, 1975, pp. 89-90; R. T. FLEWELLING, "H. W. CARR, Christian Stoic", *The Personalist*, 37 (1976), pp. 117-27; F. C. S. SHILLER, "In Memorian Herbert Wildon Carr", *Mind* 40 (1991), pp. 535-6

Ayrıca, **bkz.**, BERGSON, BERGSONCULUK, BİLİM FELSEFESİ, LEIBNIZ, MONADOLOJİ.

Stuart BROWN

CARROLL, LEWIS (1832-1898), Charles Lutwidge Dodgson'un yazım adı (ismi-müstearı)'dır. Dodgson, on dokuzuncu yüzyılın önemli İngiliz mantıkçısı, matematikçisi, romancı ve filozofudur. Danesbury, Cheshire (İngiltere)'de geniş bir rahip ailesinin ilk oğlu olarak dünyaya geldi. 1854 yılında matematik bölümünden yüksek başarıyla mezun olduğu Oxford Üniversitesi'ne matematik okutmanı atandı, ömrü boyunca o görevde kaldı. Kekemeliği ne hocalıkta, ne de, 1861 yılında yetki kazandığı, vaizlikte parlamasına izin vermedi. Akademik siyasete karıştığı halde pek etkili olamadı, bir süre okul derneğini yönetti, 1867 yılında Rusya'ya gitti. Boş vaktinde resim ve, ustası olduğu fotoğrafçılıkla, hafif manzumeler yazımıyla, ardı arkası gelmeyen bir dizi küçük kıza destek vermekle ilgilendi. Son anılan özelliği psikologların hayli ilgisini çekmiştir.

Matematikçi olarak Dodgson, hiç biri kalıcı önem kazanmayan, bir sürü kitap ve risale yayınladı. Euklides geometrisi ve oylama hesapları konusunda olanlar, bunların en çok ilgi çekenleri sayılır. Matematik konusundaki düşünceleri tutucu ve dar ufukluydu, okul programlarının, hesaplama yöntemlerinin geliştirilmesiyle sınırlı öneriler düzeyindeydi. Yeteneğinin asıl ortaya çıktığı alan *A Tangled Tale* [Karmaşık bir Öykü, Londra, 1883] ve *Pillow Problems* [Yastık Meseleleri, Londra, 1893] adlı kitaplarında yayınladığı, hep zekîce, yer yer derinliği de olan, bilmeceler tertibiydi. O sırada yeni ortaya çıkmakta olan sembolik mantık alanındaki çalışmaları için de, De Morgan ve Venn'in çalışmalarına özgün katkılar getirmemelerine rağmen, benzer görüşler öne sürülebilir. *Game of Logic* [Mantık Oyunu, Londra, 1887] ve *Symbolic Logic, Part I* [Sembolik Mantık, Bölüm 1 1893] adlı kitaplarında mantık renkli kareler üstünde oynanan, tasım kurma ve denetleme amacına yönelik, bir oyun olarak tanıtılır. Mantık alanındaki verimi bu kitaplar yanında mantık üzerine giriş düzeyinde dokuz yazı ile 1894 ve 1895 yıllarında *Mind*'da yayınlanan iki yazıdan ibarettir. En güçlü etkisi kendinden sonraki yazarların onun verdiği örneklerdeki abesliğin şıklığına öykünmelerinde görülür. Kimsenin bu alanda onun başarısına yaklaşamamış olması, kendine özgü dehasının nedretini vurgular.

Lewis Carroll

Anılan abes kurgulama yeteneğinin en çok çocuklar için yazdıklarında ortaya çıkmasına şaşılmaz. Adının hâlâ anılmasını sağlayan eserleri *Alice in Wonderland* [Alis Harikalar Diyarında, Londra, 1863], *Through the Looking Glass* [Luptan Bakışlar, Londra, 1871], *The Hunting of the Snark* [Anka Kuşu Avı, Londra, 1876] ve daha küçük ölçüde, *Sylvie ile Bfruno*'nun bir ve ikinci bölümlerinden (Londra, 1889 ve 1893) ibârettir. Beşinde de rüyada görülen olay dizileri anlatılır, bu olayların gündelik düşünce alışkanlıklarından bağımsız olmaları ilginçliklerinin de, eğlendirici olmalarının da sebebidir. *Alis Harikalar Diyarında* maceraları anlatılan kızın boyundaki beklenmedik değişmeler fikrinin sonuçlarını işler: Bu evrende zaman, uzay,

nedensellik hep alışılmışın dışında, geçici değişmeler gösterebilmektedir. Dodgeson anlatımda da alışılmadık dil kullanımlarına yer vererek eğlendirici olduğu kadar düşündürücü, dil kullanımıyla ilgili kimi alışkanlıkların farkına varılmasını sağlayan bir yaklaşım benimser, bu yönüyle bir ölçüde dil felsefesini önceler. Kitabın kişileri, masal kahramanları, özdeyişlerde anılanlar, satranç parçaları, hep argümana ya da akılyürütmeye pek meraklı kişilerdir, sergilenen mizah ise ya çift anlamlılık gibi sudan yanlışlara, ya da mantık, tasım mantığı ilkelerini abes sonuçlar verecek ölçüde zorlamaya dayanır. Kahramanlardan kurbağanın cevaplanmamış telefonun ne sormuş olduğunu merak etmesi sıradan bir örnektir. Hiç kimsenin nereli olduğunu tartışan Kör Ruası ile Beyaz Şah ise, boş kümenin öğelerini arama yanılgısının daha az gülünç örneklerine dikkat çekmekte kullanılmıştır. Yüzü olmadan yalnız sırıtışı olan Cheshire Kedisi 'kendini bırakın da, illâki o delici bakışları' gibisine alışılmış saçmalara dikkat çeker.

Bu kitapların felsefe açısından asıl ilginç yanları geçmiş ve gelecek felsefe tartışmalarına yaptıkları gönderimlerdir. Tweedeldum ile Tweedeldee Berkeleyci iki metafizikçidir, Tweedeldee'nin mantık anlayışı Leibniz etkisi yansıtır. Evlerine giden yoldaki Alis, anlam (*sinn*) ile gönderim (*bedeutung*) farkını kavramakta Frege'den bir adım ilerdedir. Yumurta adam Humpty Dumpty beden yapısı yüzünden Hegelci olarak tasarlanmışsa da bir yandan özel adların belli anlamları olmasına karşılık cins isimlerin anlamlarının bağlamda belirlendiğini öne sürmesi, öte yandan sağlam dilbilgisine karşılık matematiğinin sallantılı olmasına bakılırsa, onun olağan-dışı bir erken dil çözümlemecisi olduğu açıkça ortaya çıkar. Beyaz Şah'ın zihin-beden sorunu konusundaki tutucu düşünceleri ilerde, şarkısını tanıtırken, göstereceği üst-dil ustalığı konusunda bir fikir vermez. Burada dile getirilen ayrımları E. Nagel "Balık Gözleri" adlı yazısında formelleştirmiştir (Haddocks Eyes, *The World of Mathematics*, New York, 1956, c. III, pp. 1886-1890). Bu cambazlıklar, görünürde asıl ilgi alanı ahlâk olsa da, hünerli bir mantıkçı da olan Düşesi hiç rahatsız etmezlerdi. Oysa töz olmadan ilinek sergileyen kedisi, kendi deliliğinin acınası ölçüde geçersiz bir kanıtını öne sürer. Külahçı, Mart Tavşanı ve Keme akılyürütmede daha ustadırlar, zaman akışıyla ilgili sorunları olsa da evirme yanlışlarını bir bakışta teşhis ederler.

Kör Damının kafa kestirme yoluyla hükümet etme ilkesi siyaset kuramına bir katkı sayılmaz, ama felsefeciler ona bir yandan imkânsıza inanma yetisi, öte yandan geleceğin, şimdiki hal gibi olmasa bile, geçmiş gibi olacağını, hiç değilse reçel özel durumu için, kanıtlaması dolayısıyla saygı duyarlar. Siyah Vezir ise görelilik kuramını öncelemiş olmasıyla tanınır, fizikçiler arasında. Anka Kuşu'nun kimliği çok tartışılmıştır: F. S. C Schiller onun Hegelci Mutlak ile aynı sayılması yolunda karmaşık argümanlar öne sürmüştür (*Mind* 1901, pp. 87-101), bu yorum *Oxford Sözlüğü*'nün "özellik ve yetenekleri iyice belirgin olmayan bir masal kahramanı" betiminde de yankılanmaktadır. Gerçi hiç kimse bu konuda Schiller'den daha başarılı değildir, ama nâmevcut düşünürlerin görüşlerine yer vermek bunun gibi ağırbaşlı bir çalışmaya yakışmayacağından bundan sonrası da eğlenmekle düşünmeyi birlikte yürütmek isteyen okur adaylarına bırakılmıştır.

R. B. BRAITWAITE, "Lewis Carroll as Logician" *Mathematical Gazete*, vol. 16 (1932), pp. 174-178; L. CARROLL, *The Complete works of Lewis Carroll*, London, 1939; L. CARROLL, *The Annotated Alice* (ed. by M. Gardner), New York, 1960; L. CARROLL, *The Annotated Snark* (ed. by M. Gardner), New York, 1962; D. HUDSON, *Lewis Carroll*, 1954; P. L. HEATH, "Lewis Carroll", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by. P.Edwards), Vol. 2, New York, 1967, pp. 36-37.

Ayrıca, **bkz.**, ÇAĞDAŞ MANTIK, MANTIK, MATEMATİK, MATEMATİK FELSEFESİ.

der. Harun RIZATEPE

CARVAKA OKULU, Milattan Önce yaklaşık olarak 600 yılında etkili olmuş olan bir Hint felsefe okuludur. Okul, öğretisinin ana hatlarını açıkladığı *Brihaspati Sutra* adlı eseri günümüze erişmemiş olan Carvaka adlı materyalist Hint düşünürü tarafından kurulmuştur. Carvaka'nın temel eserine erişilemese de, öğretisinin özünü ve o çağda taşımış olduğu önemi, ona karşı çıkan Caynacı, Budist ve Hindu metinlerden öğrenmekteyiz.

Okul kapsamı içinde yer alan çeşitli eğilim ya da üyeler zihnin sadece cisim ve özellikleri olduğu görüşünü paylaşsalar da, zihinsel özelliklerin doğası konusunda farklılık

göstermekteydiler. Nitekim, bazıları indirgeyici materyalizmin, yani bütün zihinsel özelliklerin psikolojik olarak betimlenen fizikî özellikler oldukları görüşünün savunuculuğunu yaptılar; buna karşın diğerleri bir yandan, kendilerine her ne kadar fizikî özellikler tarafından neden olunsa da, fizikî özelliklere indirgenemeyen zihinsel özellikler bulunduğunu savunurken, diğer yandan da epifenomenalizmi benimseyip, söz konusu indirgenemez özelliklerin nedensel etkileri olmadığını savundular.

Carvaka Okulu varlık görüşünde, evreni sürekli olarak değişen ve temel madde parçacıklarının rasgele birleşmesiyle meydana gelen bir şey olarak görmekteydi. Okulun rastlantısal nedensellik kuramına göre, evren şans eseri, maddenin temel parçalarının rastlantıyla bir araya gelmesi sonucu oluşmuştu. Toprak, hava, su ve ateş gibi dört öğenin varlığını kabul eden okul, canlı ya da cansız her varlığın bu dört öğe tarafından meydana getirildiğini savunmaktaydı. Duyu-algısını hakikatin ölçütü yapan, varlığın gerçekte sadece maddeden oluştuğunu savunan Carvaka Okulu, dünyada meydana gelen olayların şeylerin kendi iç yapılarından kaynaklanan, kendiliğinden meydana gelen olaylar olduklarını iddia ederken, doğallıkla doğaüstü bir yaratıcının, bir Tanrı'nın varoluşunu inkâr etmişti. Okula göre, tek bir Tanrı vardı; o da, ilâhî varlık, gökyüzü Tanrısı değil de, dünyevî bir kral, bir devlet yöneticisiydi.

Carvaka Okulu bilgi görüşünde katkısız bir empirisizmin savunucusu oldu, çünkü okula göre, duyu algısı yegâne *pramana* veya bilginin geçerli biricik yoluydu. Duyu algısıyla verilmiş olanı bilginin yapıtaşı ya da temel tuğlaları yapan okula göre, algının ötesindeki şeyleri kuşkuyla karşılama zorunluluğu vardı. Bu açıdan bakıldığında, varolmak algılanabilir olmaktı; tümel düşünce ve evrensel ilişkiler ancak bellek tarafından güçlendirilen algısal bağlantılar yoluyla anlaşılabilirdi. Aynı şekilde nedensel bağlantılar da yalnızca algısal olarak anlaşılabilirdi.

Carvaka Okulu zaman zaman çıkarımın da, en azından duyu algısı yoluyla sınanabilir unsurlarla ilgili sonuçlar söz konusu olduğu sürece geçerli bir bilgi kaynağı olabileceğini savunmuştu. Daha doğrusu, çıkarımda algının tamamen ötesinde kalan evrensel bir ilişki olduğu için, çıkarımın doğru bilginin aracı olamayacağını söyleyen okula göre, çıkarımı tamamen bir kenara atmak da gündelik yaşamı içinden çıkılmaz hale getirir. Bu yüzden Carvaka Okulu mensupları sadece fenomenlerle sınırlanması, unsurları ve sonuçları duyu algısı yoluyla gözlenip test edilebilmesi koşuluyla, çıkarımı bilginin bir aracı olarak kabul ettiler. Onlara göre, biri geçmiş, diğeri gelecekle ilgili olmak üzere, iki tür çıkarım vardır. Bunlardan birincisi kabul edilirken, ikincisi algılanmamış olanla ilgili olduğu için kabul edilmemiştir. Carvaka Okulu mensupları, tanıklığın geçerli olup olmadığının ancak çıkarımla anlaşılabileceğini, dolayısıyla o pekâlâ uydurulmuş da olabileceği için, tanıklıkların da güvenilmez olduğunu savunmuştur.

Bu nedenle onlar kesin bilgiden vazgeçmiş, pratik amaçlar bakımından olasılı bilginin fazlasıyla yeterli olduğunu savunmuşlardı. Duman varsa, buradan ateşin de olduğu sonucu çıkartılır; bu sonuç kesin olmamakla birlikte, günlük yaşamda insana yeter. Carvaka Okulu düşünürleri bir olayın değişmez bir nedeni olduğu düşüncesini de kabul etmemişti. Sadece iki şeye ilişkin algı, onlar arasında nedensel bir ilişki kurmak için yeterli değildir. Gözlemlenen üstelik birbiri ardı sıra gözlenen sadece iki şey vardır: Ateş ve duman. Buradan kalkılarak ateşin dumanın nedeni olduğu söylenemez. Keçinin iki boynuzunu art arda algıladığımız zaman, birinin diğerinin nedeni olduğunu söyleyebiliyor muyuz?

Modern pozitivist düşüncelere birçok bakımdan benzeyen düşünceler ortaya koyan Carvaka Okulu, varlık görüşüne koşut bir etik anlayış geliştirmiş veya kuramsal kesin bilgiden vazgeçince, pratiğe ağırlık vermek durumunda kalmıştır. Carvaka felsefesi, buna göre, ne ruhun bedenden ayrı bir varlığı olduğunu, ne de insanın haz ile acıdan kurtulduğu bir duruma erişebileceğini kabul eder. Bu dünyanın dışında başka bir dünya yoktur, onun ötesinde ne cennet ne de cehennem vardır. Bilinen yegâne cennet ve cehennem, haz ve acıdır. İnsan yaşamının öyleyse biricik hedefi bu dünyada mutluluğa erişmektir, buna ise ancak, acıdan sakınıp haz elde etmekle erişilebilir. Hazzın insanın tek amacı olması gerektiğini öne süren Okul

düşünürlerine göre, haz bu dünyada iyi ve doğru olan yegâne şeydir.

Carvaka felsefesi, öte yandan Vedalar'da söylenen her şeyi doğru kabul etmediği için nastıkas, yani 'ortodoks olmayan' düşünce geleneği içinde yer alır.

D. CHATTOPADHYAYA, *Lokayata, A Study in Ancient Indian Materialism*, New Delhi, Peoples, 1985; A. P. JANNONE, *Dictionary of World Philosophy*, London, Routledge, 2001; O. LEAMAN, *Key Concepts in Eastern Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1999; D. SHASTRİ, *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism*, Calcutta, Book Company, 1930.

Ayrıca, **Bkz.**, HİNT FELSEFESİ, MOKSA, NASTİKAS.

der. Ahmet CEVİZCİ

CASO, ANTONIO, 1883-1946 yılları arasında yaşamış Meksikalı düşünürdür. Başlangıçta hukuk tahsil ederek avukatlık yapmış olan Caso, sonradan felsefeye dönerek Meksika üniversitelerinde hocalık etmiştir. Caso, Vasgoncelos'la birlikte Meksika felsefesinin iki kurucusundan biri olarak geçer. Temel eserleri, *Problemas Filosoficos* [Felsefe Problemleri], *El Concepto de la Historia y la Filosofia de los Valores* [Tarih Kavramı ve Değerler Felsefesi]'dir.

On dokuzuncu yüzyıla hâkim olan Comtecu pozitivizmi sadece eksik değil, fakat hatalarla dolu bir felsefe görüşü olarak değerlendiren Latin Amerikalı düşünürlerin ilk kuşağının önderlerinden biri olan Caso, pozitivist düşüncenin özellikle de determinizmine ve epifenomenalizmine karşı çıkmaktaydı ve dolayısıyla, onun özgürlükçü personalizminin evrimini belirleyen şey, önemli ölçüde bu karşı çıkış oldu. Zamanımızın diğer Latin Amerikalı düşünürleri gibi, o da felsefeyi sadece bir bilgi bütünü olarak değil, fakat yaşanması gereken bir şey olarak değerlendirmekteydi. Onun düşüncesindeki diğer yönlerden farklı olarak, bu görüş bütün kariyeri boyunca hiç değişmedi. Söz gelimi, genel bakışındaki ortodoks Hıristiyan unsurların, Meksika Devriminden sonra daha bir güç kazanmasına rağmen, o, felsefenin özde pratik olduğu görüşünü asla değiştirmedi.

Caso, felsefesini, varolanları şeyler, bireyler ve kişiler diye üç sınıfa ayıran bir bölme üzerine inşa etmişti. Bunlardan şeyler, önemli bir özellik kaybı olmadan bölünebilen inorganik kendiliklerdir. Bireyler ise, bölünmelerin kendilerini tahrip edebildiği, hatta ortadan kaldırabildiği, salt fizikî şeylerden daha yüksek bir birliğe sahip olan organizmalar, hayat biçimleridir. Varolanların en yüksek sınıfı ise kişiler sınıfıdır. Caso, kişiliği ve kişiselliği en yüksek ölçüde kendine özgü bir şey olarak görür. Biyolojik fonksiyonlara hiçbir şekilde indirgenemeyen kişiliğin ayırt edici özelliği, değer yaratıcısı olmaktır. Değerlerin ne nesnel ne de öznel olduklarını öne süren Caso, onların sosyal olduklarını savunur. Düşüncesinin varoluşçu evrelerinin baskın olduğu ilk evresinde, o, kişiliğin özünü meydana getiren söz konusu değer yaratma eyleminin, yaşam boyunca sürüp gitmek durumunda olduğunu iddia eder.

Onun değer kuramının temelinde bulunan ve en ünlü eseri *La Existencia* [Ekonomi Olarak Varoluş] adlı kitabında ortaya konan insan doğası görüşüne göre, insan varlıkları, kişi değil de birey görünümü altında, ekonomi ilkesini takip ederler; yani en az çabayla en yüksek kazancı elde etmeye çalışırlar. Bu, temel itki ve arzuların tatminine dönük ben merkezli hayattır. Caso, bununla birlikte, söz konusu ilkenin insan hayatını tüketmediğini öne sürer. İnsan varlıklarında, bir de kendiliğinden olan ve estetik ve etik tutumlarda tezahür eden diğerkâmlık yönelimi vardır. Caso, bunlardan birincisi olan estetik tutumu güzelliğe dönük, çıkar gözetmeyen yönelimle özdeşleştirir ve bu kapasitenin insan doğasına ilişkin biyolojik bir yorumla hiçbir şekilde açıklanamayacağını öne sürer. Aynı tutum etikte kendisini, Caso'nun ahlâkî iyiyle özdeşleştirdiği diğerkâm davranışta gösterir. İnsan varlıkları burada bu kez, asgarî kazançla azamî gayreti tanımlayan fedakârlık ilkesini izler. Bu ilke koşulsuz bir buyruk ya da bir akıl ilkesi olmayıp, kişilik merkezinden özgürce doğan bir yönelimdir.

Bu görüşler Caso'nun politik yazılarını da, hem genel eserlerini ve hem de Meksika sistemiyle ilgili analizlerini şekillendirmiştir. Ona göre, en iyi yönetim biçimi insan varlıklarına sadece kişiler olarak muamele etmekle yetinmeyip, onları kişi olmaya cesaretlendiren yönetimdir. O yaratıcılığı öldürüp insan varlıklarını tüketicilere indirgeyen, özellikle de totaliter sistemleri şiddetle eleştirir.

C. ESCANDON, *La Respuesta Moral en la Filosofia del Maestro Antonio Caso*, Mexico, 1968; R. ROMANELL, *Making of The Mexican Mind*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1952; M. A. WEINSTEIN, *The Polarity of Mexican Thought*, Pennsylvania State University Press, 1976

Ayrıca, **Bkz.**, ÇAĞDAŞ LATİN AMERİKA FELSEFESİ.

Robert WILKINSON

CASSIRER, ERNST, çağdaş felsefenin önemli filozoflarından, daha özel olarak da yüzyılın ilk yarısında gelişen idealizmin belli başlı şahsiyetlerindendir. Modern felsefe ve bilimin sonucu olan bilgi problemi ve özellikle de Rönesans ve Aydınlanma üzerine olan çalışmalarından hareketle, 'sembolik form' anlayışına dayanan kültür felsefesiyle tanındığı söylenebilir.

Hayatı ve Eserleri

Ernst Cassirer, 1874'de Breslau'da doğmuştur. 1892'de Berlin'de hukuk öğrenimine başlamış, ancak daha sonra eğitim alanını Alman Edebiyatı ve felsefe olarak değiştirmiştir. 1894'de hocası George Simmel vasıtasıyla, Hermann Cohen'in yazılarıyla tanıştıktan sonra Cassirer, 1896'da Marburg Üniversitesi'nde Cohen'den felsefe eğitimi almaya başlar. 1899'da Cohen'in yanında doktorasını *Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* [Descartes'ın Matematiksel ve Doğabilimsel Bilgi Eleştirisi] tezi ile tamamlar. Bu süreçte, Alman idealizminin sona ermesinden sonra bilgi teorisi nitelikli bir felsefe oluşturmayı amaç edinen Yeni-Kantçı Marburg Okulu'na katılır ve Cohen'in yanında, Paul Natorp ile de çalışır. Bu felsefe çevresinin etkisiyle Cassirer Descartes, Leibniz ve Kant üzerine ayrıntılı çalışmalar da yapar. Onun 1902'de yazdığı ve önemli bir Leibniz yorumu olarak kabul edilen *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* [Bilimsel Temelleri İçinde Leibniz'in Sistemi] eseri, Cassirer'in ilk bağımsız çalışmasıdır.

İlk cildi 1906'da yayınlanan ve bilgi probleminin tarihi üzerine aydınlatıcı bir eser olan üç ciltlik *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* [Yeniçağ Bilimi ve Felsefesinde Bilgi Problemi] çalışması Cassirer'in doçentlik tezidir. Bu eserin ilk iki cildi felsefî ve doğabilimsel

Ernst Cassirer

bilgiyi, 1920'de yayınlanan üçüncü cildi Kant sonrası sistemleri konu alır. 1906'da doçent olan Cassirer, Hamburg Üniversitesi'ne çağrıldığı 1919 yılına kadar, Berlin Üniversitesi'nde kadroya atanmamış doçent olarak görev yapmıştır. Bu dönem aynı zamanda onun verimli ve üretici araştırma yaşantısına hazırlık dönemi olarak da görülebilir. Bu zaman zarfında Cassirer önde gelen bilgi teorisi filozofu profili çizmiş ve önemli eserler ortaya koymuştur.

Zamanının düşünce perspektifine göre çığır açıcı olarak görülebilecek ve bilgi ve bilim teorisi nitelikli bir inceleme olan *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* [Töz ve Fonksiyon Kavramları] (1910), onun kendi epistemolojik düşüncelerini yansıtır. Yine bu bağlamda o, fizikteki gelişmeleri, klâsik fizikten modern fiziğe geçişi çok ayrıntılı inceler ve bilgi teorisi açısından yorumlar. *Zur Einstein'schen Relativitatstheorie* [Einstein'ın Rölativite Teorisi Üzerine] (1921) adlı eseri, modern fizikteki gelişmeleri bilgi teorisi açısından inceleyen ve bu gelişmelerin bilgi teorisine etkilerini yorumlayan ilk felsefî çalışmalardan biridir. Cassirer bu çalışmasını yaparken Einstein ile bizzat yazışmıştır.

Berlin'de bulunduğu süre içinde Cassirer 1912'den itibaren Kant'ın eserlerinin basımı ile uğraşmıştır. Bu esnada yazdığı *Kants Leben und Lehre* [Kant'n Yaşamı ve Öğretisi] (1918), Kant üzerine derinlemesine ve ayrıntılı bir çalışmadır. Cassirer'in Berlin dönemindeki eserlerinde biri de, Alman zihin tarihi üzerine

farklı bir çalışma olan *Freiheit und Form* [Özgürlük ve Form] (1916)'dur.

Cassirer'in asıl düşünce çizgisi, Hamburg Üniversitesi'nde göreve başladıktan sonra netleşir. Özellikle onun Warburg kütüphanesi çevresinde toplanan bilim adamlarıyla ve kütüphanenin kültürel ortamıyla tanışması, bu konuda asıl belirleyici faktör olmuştur. Onun felsefî sistemine de adını veren *Philosophie der symbolischen Formen I, Die Sprache*, [Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil] (1923); *Die Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken* [Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme] (1925); *Philosophie der symbolischen Formen III, Phanomenologie der Erkenntnis*, [Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi] (1929) adlı temel eserleri, bu ortamda en verimli zeminini bulmuştur. Cassirer'in Hamburg'ta yaşadığı süre içinde yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: *Die Begriffsform im mythischen Denken* [Mitik Düşünmede Kavram Formu], *Sprache und Mythos* [Dil ve Mitos], *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* [Rönesans Felsefesinde Evren ve Birey], *Die Philosophie der Aufklärung* [Aydınlanma Felsefesi].

Cassirer, 1933'e kadar Hamburg Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak hayatını sürdürür. 1929-1930 yıllarında bu üniversitenin rektörlüğünü de yapar. Bu göreviyle o, bir Alman üniversitesindeki ilk Yahudi rektör vasfını da kazanır. Ancak nasyonal-sosyalistlerin iktidara gelmelerinden sonra, İngiltere'ye göç eder ve misafir öğretim üyesi olarak 1933-1934 yıllarında Oxford'da ders verir. 1935 yılında İsveç'e giden Cassirer, Göteborg Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü yapar. 1939'da İsveç vatandaşlığına kabul edilir. ABD'ne göç edene kadar yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* [Modern Fizikte Determinizm ve İndeterminizm], *Descartes, Zur Logik der Wissenschaften* [Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine], *Die Platonische Renaissance in England und Schule von Cambridge* [Cambridge ve İngiltere'de Platonculuğun Yeniden Doğuşu], *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* [Sembol Kavramının Özü ve Etkisi], *Philosophie und exakte Wissenschaft* [Felsefe ve Kanıtlamacı Bilim].

1941'de ABD'ne göç eden Cassirer, Yale ve Columbia üniversitelerinde felsefe dersleri verir. 1944'de İngilizce olarak yayınladığı *An Essay on Man* [İnsan Üstüne Bir Deneme] eserinde hem kendi felsefî düşüncelerinin çok genel bir özetini verir, hem de kültüre antropolojik açıdan bir bakış sergiler. Ölümünden bir yıl sonra yayınlanan *The Myth of State* [Devlet Efsanesi]'de, hem devlet kavramına farklı bir bakış, hem siyasal düşüncenin tarihsel gelişiminin farklı bir yorumu, hem de nasyonal sosyalizm üzerine felsefî değerlendirmeler yer alır.

Cassirer'in Fikrî Gelişim Süreci ve Katkıları

Cassirer'in felsefî düşüncelerinin gelişiminde ilk olarak Marburg Okulu ve Yeni-Kantçılık, ikinci olarak doğa bilimlerindeki gelişmeler ve özellikle Planck'ın çalışmaları ve rölativite teorisiyle boy gösteren modern fiziğe, kuantum mekaniğine geçiş ve bu süreçte doğabilimsel bilgi anlayışının kazandığı yeni yapı, üçüncü olarak da Warburg kütüphanesi ve burada yapılan kültür bilimleri çalışmaları etkili olmuştur.

Cassirer teorik aklı temel alma, bilgide duyum ve deneyimin yeri, saf aklın kategorilerinin teorik-bilimsel bilgideki konumu konularında Kant geleneği ve Marburg okulu çizgisinde bulunmakla beraber, onun, saf aklın kategorilerini başka bağlamlara yerleştirmesi noktasında ve kültür bilimlerinin yöntemi konusunda farklı bir çizgiye doğru kaydığı gözlenir. Metafiziksel ya da doğaüstü bir varlık alanının gerçekten var olup olmamasıyla değil, dünya üzerine bilgimizle ve bu bilgilerimizin iç yapısıyla meşgul olan Cassirer, okulun diğer mensuplarını özellikle doğa bilimi-kültür bilimi arasındaki çatlak ve felsefeye yerleşen tarihselcilik ve doğalcılık yaklaşımları bağlamında eleştirir. Cassirer'e göre, Ernst Torelsch'ın *Der Historismus und seine Probleme* [Tarihselcilik ve Problemleri] adlı eserinde, tarihselciliğin gelişimi mükemmel anlatılmıştır. Ama bu eserde bilgi eleştirisi ve yöntem öğretisi problemi, dünya görüşleri karşıtlığı kadar söz konusu edilmemiştir. Windelband'ın, tarih ve doğa bilimi karşıtlığını dünya görüşünde değil, fakat yöntemlerde gören teorisi ise, ilk bakışta çok yalın ve açık ortaya çıkmasına rağmen, tasvir etmek istediği karmaşık gerçekliğe uygun düşmez. Bu teori tarih ya da doğa bilgisini, bilginin bir aşaması olarak görmek zorunda

kalır; yani, bütünü parçalara ayırmaz. Rickert ise, tarihsel-bireysel ile doğabilimsel-geneli keskin bir darbe ile ayırır. Her tarihsel-bireysel bilgi kendi dayanağını genelliğe kapatır; doğabilimsel yasa kavramları yerine değer kavramları sistemi konulur. Sınıflandırmalar bu kavramlara göre yapılır ve böylece tarihsel bilgi elde edilir. Windelband ve Rickert matematiksel doğa biliminin başardığı şeyi tarih ve kültür bilimlerinin başarmasını isterler. Ancak onlar mantık ya da metafizik arasında bocalayıp temellendirme problemi yaşarlar. Bu konuları ele alış açısından, Cassirer'de yaklaşım farklılığı görülür. Bilginin nesnelliği doğabilimsel türden bir kanıtlamada ya da bir ürün olarak bilginin kendisinde değil, bilginin oluşum kaynağında aranır. O hâlde, bilginin kaynağına, zihnin iç yapısına dönülmelidir. O kültür alanını, salt tarihselliğinin yanında, sembolik formların bütünü olarak, işte bu açıdan inceleme konusu yapar. Cassirer'i bu konuma yerleştiren en önemli çevre, Warburg Kütüphanesi çevresidir.

Warburg kütüphanesi ve onun kurucusu Aby Warburg, Cassirer'in felsefî fikirlerinin gelişimi üzerinde kalıcı bir etki yapmıştır. Warburg Kütüphanesi 1926'da *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* (KBW; Kültürbilimsel Kütüphane Warburg) olarak adlandırılır. Bu ad, Cassirer'in ve Warburg'un kültürbilimsel araştırma ilgilerini birleştirir. Cassirer'in kütüphane ile ilişkisi 1920 yılında başlar. Warburg kütüphanesinde bulunan kitapların hepsi, kültür tarihi üzerinedir. O çatı altındaki topluluğun yoğunlaştığı ana tema ve sistematik bakış açısı kültür tarihine farklı biçimde giren sembole ve tasvirî ifadeye öncelik veren bir nitelik taşır. Bundan sonra duyusal-cisimsel ifade problemi ve onun sembollerde sabitleşmesi konusu Cassirer'in araştırmalarının merkez noktası haline gelir. Sembolik Formlar Felsefesi belki yeni ve başka bir yerde de ortaya çıkabilirdi. Fakat bu felsefe Warburg kütüphanesinde ideal zeminini bulmuştur. Cassirer Warburg'da kitapların yoğunlaşmasının değil, problemlerin yoğunlaşmasının söz konusu olduğunu, uzun zamandır kendini meşgul eden soruların orada adeta cisimleşmiş halde önünde durduğunu görür. Yıllar sonra Cassirer, KBW'u *çalışmasının Arşimet noktası* olarak adlandırır.

Warburg kütüphanesi felsefî bir tartışma zemini değildir. Bu yüzden Cassirer sistematik-felsefî nitelikteki çalışmalarını bu kütüphanenin kültürbilimsel çerçevesinin dışında görür, ama görüş ve düşüncelerini temellendirmek için Warburg'un kendi üzerindeki etkilerine ve oradaki izlenimlerine dayanır. Dil, din ya da bilgi tarihsel süreçten bugüne gelir. Ama onlar nesne türünden bir varoluşa sahip olmadıkları için, kendi tarihlerinden ve aynı zamanda kendi kaynaklarından, yani zihinden soyutlanarak, sırf bugünkü mevcudiyetleri içinde incelenemezler. Bu açıdan, dil, din, sanat tarihi bu alanların felsefî incelemesinin dışında tutulamaz ya da bu alanların felsefî incelemesi, o alanın tarihini geri plâna itemez. Her tarihsel-zihinsel varoluş tarihsel bakımdan da incelenmelidir. Bu tesbitine uygun olarak, Cassirer tüm çalışmalarında tarihsel yöntem ile sistematik yöntemi birleştirmiştir. Bu arada onun dil ile ilgili görüşleri üzerinde özellikle Wilhelm von Humboldt'un etkisini zikretmek gerekir.

Cassirer'in söz konusu ettiği doğa bilimi ve doğabilimsel bilgi anlayışı, Dilthey'daki gibi salt klâsik fizik merkezli değil, modern fizik ile ortaya çıkan bilim ve bilgi anlayışıdır. Bu bağlamda da Cassirer pozitivizmi, duyumculuğu ve deneyimciliği sık sık ve ağır şekilde eleştirir. Ona göre, doğa bilimindeki gelişmelerde mekanik doğa anlayışından, Faraday ve Maxwell yasalarında ifadesini bulan elektrodinamik dünya tablosuna doğru bir adım daha atılır. Doğa kavrayışının bir tipini oluşturan bu gelişmede temaşa dünyasının önceki destekleri kalkmıştır. Cassirer bu gelişmeleri, doğa bilimlerinin bilgi mantığını kültür bilimlerine taşımak için değil, soyut bir şema elde etmek için izler. Ama bu şemayı verecek olan, doğa bilgisinin tarihsel yürüyüşü değildir. Şema doğa bilgisi düşüncesini felsefî yönelim içinde incelemekle elde edilebilir.

Rönesans, geleceğin kültür felsefesinin tohumlarını içinde taşıyan ve Dilthey'ın tinsel bilimlerin doğalcı sistemi adını verdiği yönelimin başlangıcını oluşturur. Fakat bu yönelim, çağın felsefî sistemleri arasında yeri yurdu belirsiz halde kalır. Burada kendini gösteren yenilik modern düşüncenin ilk yüzyıllarını kuşatan ve yaygın kabul gören, çağın bilgi idealini biçimlendiren matematik ve matematiksel doğa bilimi tarafından geri

plâna itilir. Doğabilimsel soru sorma tarzı bakımından, geometri ve mekaniğin yanında, *kültür bilimlerine neredeyse hiç yer verilmez.* Halbuki kültür gerçekliği felsefe için nüfuz edilebilir olmalıydı; mistik bir karanlığa terk edilmemeli ve kavranmalıydı. İnsanın dünyası artık *devlet içinde devlet,* genel evren düzeni içinde istisna olarak konumlanamazdı.

Cassirer doğabilimsel kavram analizleri sonucu ulaştığı bilginin kültür bilimlerinin temellenmesi için yeterli olmadığını görmekle birlikte, esas itibariyle doğa bilimindeki yeni gelişmeleri, fizikle sınırlı bir değişim olarak görmez. Onun bu yöndeki incelemesini pozitivist çizgide ya da salt eleştiri geleneği çerçevesinde değerlendirmek doğru olmaz. İlgisi dolayısıyla yöneldiği farklı düşünce çevresi onu derinden etkilemiş, ama Kantçı çizgiden ayırmamıştır. Bir yandan dünyayı bilme konusunda muhteşem başarılara imza atan, ama bu yüzyılın başında büyük bir içsel değişim geçirmiş olan doğa bilimleri ve bu bilimlere sırtını dayamış olan bilgi anlayışı; diğer yandan Kant'ın yaptığı akıl eleştirisi ve düşünme biçimi devrimi ve ayrıca doğadan farklı, kendini bilfiil-zihinsel etkinlik içinde gösteren insanın kültür dünyası ve onu farklı bir anlayış içinde bilme çabaları bir arada düşünülünce, Cassirer'in bu unsurlar arasında bir sentez oluşturmaya çalıştığı sonucuna varılabilir. O, akıl eleştirisini kültür eleştirisine doğru genişletir.

Doğabilimsel bilgi öğretisi, doğanın *nesne*sini ondaki temel niteliklerle belirler ve bilgi nesnesini bilme fonksiyonlarıyla kavrar. Bu öğreti ayrıca doğabilimsel kavram ve yargı teşkilini de söz konusu eder. Kant'ın Eleştiri'si doğabilimsel bilgi örneğinden kalkıp deneyim bilgisini teminat altına almıştı. Yani, Cassirer'e göre, Kant'ın eleştirisi ve analizi öncelikle pozitif bilimle, matematik ve matematiksel doğa bilimiyle ilişkilidir ve kendi zemininde doğru bir analizdir. Kültür bilimleri olgusunu yirminci yüzyılın başlarındaki haliyle tanımayan Kant, onları bu yeni durumları içinde bilemezdi. Bu olgu, on dokuzuncu yüzyılın ilerleyen sürecinde ortaya çıktı ve onun gerçek felsefî problemlerinin bilincine kademeli olarak varıldı. *Sembolik formlar felsefesi* işte bu noktaya el atmaya çabalar.

Dilthey ile Cassirer'in kısaca karşılaştırılmasında karşımıza çıkan ilk ve en belirgin *özellik, Dilthey'in salt kültür alanında kalarak* ve bu alanın özniteliklerini ortaya koyarak metodik anlamda bağımsızlık talep etmesine karşılık, Cassirer'in, bizzat doğa bilimi üzerine felsefî incelemeler yaptıktan ve onlardaki dönüm noktası anlamına gelen değişimi bilgi teorisi açısından yorumladıktan sonra, farklı bir kültür kavrayışı ve yöntem anlayışı geliştirmiş olmasıdır. Dilthey tarihsel-tek'in bilimine yer açmak için, onun doğa bilimsel-genel ile farkını kanıtlamak, özeltekin kendi doğasından kalkarak yeni yöntem talep etmek zorundadır. Cassirer ise bu farkları Dilthey gibi vurgulamakla beraber, sadece onlara dayanmaz; yeni doğa bilimi anlayışından da destek alır. Çünkü problemin kaynağı olan doğabilimsel bilim ve bilgi anlayışında, onun evren tasarımında bir çatlama olmuş; mutlaklık, indirgemecilik ve tek biçimlilikten göreliliğe ve çok boyutluluğa geçiş gerçekleşmiştir. Bu geçiş kültür bilimlerinin kendisinden kaynaklanan herhangi bir etkiyle değil, doğa biliminin kendi gelişim sürecinde gerçekleşmiştir.

Dilthey'ın Kant tarafından salt akıl varlığı haline getirilmiş olarak gördüğü insan, Cassirer'de saf aklın *a priori*lerini genişleten ve dünyayı zihinsel olarak farklı veçhelerde – sembolik formlar halinde– biçimlendiren ve bunu ifade halinde dışa vuran, bütün biçimlendirme tür ve nitelikleri aynı derecede önem taşıyan bir varlık haline gelmiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Cassirer'i Kant ve Dilthey arasında konumlamak çok isabetli gibi görünmektedir.

Sadece *İnsan Üstüne Deneme* eseri göz önüne alındığında, onu bir kültür antropologu olarak nitelendirmek mümkündür. Ama bu eser, Cassirer'in tüm felsefesine, yine onun sadece insan sorunu açısından bakışını ifade etmektedir ki, Cassirer'in düşüncelerinin merkezindeki problem sırf insanın tanınması ve tanımlanması değil, onun üretimlerinin belirlenmesidir. Bu bağlamda Cassirer'in, modernite, kültürel modernlik ve modernitenin mantığı ile de ayrıntılı biçimde uğraştığı görülür. Bu yorumlarından dolayı bazı eleştirmenler ona atfen 'modern Avrupa'nın filozofu' ünvanını kullanırlar. Onun antropolojiden halkbilimine, dilbilime ve özellikle anlambilime, bilim ve kültür felsefesine ka-

dar yayılan geniş bir etkisinden söz edilebilir. Meslekî hayatından ve felsefî çalışmalarından hareketle Cassirer, geniş bilgi ve kavrayış sahibi, konulara tam hâkim olan bir yorumcu, felsefî geleneğin koruyucusu, –Habermas'ın deyimiyle– 'yüzyılın en son evrensel bilginlerinden biri' olarak nitelendirilmektedir.

Felsefî Düşünceleri

Cassirer'in sorduğu soru şudur: Acaba dünya hakkındaki bilgimizin niteliği nedir? Nesneye uygun, nesnel bir bilmeden söz edilebilir mi? Bilgide nesnel kesinlik temeli olarak gösterilen nesne kategorileri nesnede var olan şeyler ise, o zaman biz, bir tözler topluluğunu, bir kendinde şeyi biliyoruz demektir ki, bu bilme problemli olmaktan kurtulamaz. Çünkü kendinde şey, kendisine ulaşılıp ulaşılamayacağı bilinmeyen bir varlık olduğu için, böyle bir bilme çabası daima metafiziksel bir temele dayanmak zorundadır. Bilgiyi metafiziksel temelden kurtarmak isteyen Kant kendisine ulaşılamayacak olan bir 'kendinde şey' ile başlamak yerine, işe kolayca ulaşabileceği 'kavrama yetisinin ilkeleri' ile başlamış, bilgiye saf aklın *a priori* kategorilerinden hareketle bir nesnellik ve kesinlik sağlamıştı. Fakat bu kategoriler adeta bir imalathane gibi çalışmaktadırlar. Ayrıca herhangi bir duyum bu kategorilere girmeden önce varlığından hiç söz edilemeyen, adeta ölü bir şey olduğu ve bu kategorilere girdikten sonra bilgiye dönüştüğü için, bu kategoriler deyim yerindeyse 'ölü duyumları canlandıran sihirbaz' gibi iş görürler. Duyumun onların içine neden girdiği sorusu cevaplanamaz. Yani, Kant'ın kategorileri bir nevi tözsel formlar haline gelmiştir.

Diğer taraftan bakılınca, Kant'ın öznede temellendirdiği bilgi, zihnin bir ürünü; aklın dış dünya üzerine yaptığı bir tür belirlemedir. Fakat zihin dış dünya üzerine başka tür belirlemeler de gerçekleştirir. Bu yüzden de, Cassirer'e göre, genel bilgi teorisinin genişletilmesi gerekir. Dünyayı sadece bilimsel olarak bilmenin genel temellerini araştırmak yerine, dünyayı *anlama*nın farklı temel formlarını, bu formların kendine özgü eğilimleri ve yapısı içinde kavramaya ve onların bir diğeri karşısında sınırlarını belirlemeye geçmek gerekir. Bu noktada Cassirer'in kültüre ve kültür bilimlerine, dünyayı bilme çabasına bakışı farklılaşmaya başlar. Doğruluk ve nesnelliğin saf aklın kategorileriyle ilişkisi artık geleneksel çizgide düşünülmez. Akıl yine kurucu-sentetik niteliğe sahiptir. Ancak onun artık *yargılar üretmek*ten daha başka bir niteliği, dünyayı farklı şekillerde biçimlendirme özelliği öne çıkar. Yani, akıl kendi donanımlarıyla nesneye girerek onu bilmenin ötesine geçer; nesneye, kendi enerjisi ile oluşturduğu sembolik formlarda, farklı düzeylerde yeni biçimler verir. Kültür dünyası da budur. İnsanın zihinsel çabası söz konusu edildiğinde de teorik-bilimsel bilgi bile bir *sembolik form*dur ve o da *dünya hakkında bir belirleme*dir. Her belirleme kendi payına düştüğü ve muktedir olabildiği kadarıyla dünyayı kendince şekillendireceği için, kesin ve evrensel bir belirlenmişlikten veya böyle bir belirleme imkânından söz edilemez ve ayrıca farklı belirlemelerin değerliliği ya da değersizliği şeklindeki yaklaşımın anlamı kalmaz.

Cassirer, insan zihnin evrensel bir fenomenolojisini ortaya koyarak her türden entelektüel üretime kendi yerinin verilebileceğini düşünmektedir. Zihin, ona göre, kendini ancak kendisinin dışa vurduklarında bildirir. Mitostan sanata ve modern bilimsel bilgiye kadar insan aklının tüm üretimleri, zihnin kendi içeriğini dışa vurmasıdır. Bu da, Kant'ta mevcut olmayan tarihselliği işin içine sokar. Zihin, sırf şimdideki duyumlamaları kendindeki kategorilerle bilgiye dönüştüren bir mekanizma değildir; bunu yapmakla beraber o, aynı zamanda farklı türden üretimler gerçekleştirir ve bunları duyusal olarak algılanabilir ürünler halinde dışa vurur. Bütün bunlar, zihnin kendiliğindenliğine dayanır. Bu noktada, böyle bir oluşturma biçimiyle nerede karşılaştığımız sorusu yanında, bu oluşturma biçimlerinin tarihsel süreçteki karakteristik özelliği ve bunun temelindeki bilincin içyapısı soruları ortaya çıkar.

İfade, Temsil ve Sembolik Fonksiyon: Dış dünya hakkındaki bilgimizde nesne kendini kategorik olarak gösterir. Fakat nesne kategorileri sadece teorik-felsefî ya da bilimsel bilgide değil, dilde ve mitosta da bulunur. Bilgimizdeki nesne kategorilerinin doğasını anlamak için, tek bir bilgi türündeki değil, tüm zihinsel üretim biçimlerindeki belirlemeleri dikkate almak gerekir. Bu yüzden de onların hepsinin bilinmesindeki ortak bir

Ernst Cassirer

temelden, algıdan hareket edilmeli ve algının içyapısına girilmelidir. Duyusal algılanabilir bir şey olarak nesne, bize –Kant'ın dediği gibi– verilidir. Ancak insanın zihinsel içeriğini dışa vurması demek olan ifade de duyusal olarak algılanabilir bir şeydir. Acaba her ikisinin algılanışı aynı nitelikte midir? Herhangi bir nesnenin, 'şey'in algılanışıyla zihnin ürünü olan herhangi türden bir 'ifade olgusu'nun algılanışı arasındaki farklılığın tespiti, Cassirer'e göre, bize farklı nesne kategorilerinin kapısını açar.

Şey sadece kendi fiziksel varoluşunu taşır. İfade ise kendi duyusal varoluşunda, kendi duyusallığını aşan bir yön barındırır. İfade olgusunda fiziksel ve ruhsal olan, birbirine bağlı ve birbirini tamamlayıcı olarak mevcuttur ve bu ikisinin ayrılması mümkün değildir. İfade hem duyusal, hem düşünsel içerik taşıdığı için, ruhsal ve maddî olan şey ifadede, kendisi için ve kendi içine kapanmış iki unsur değil, birbiri içinde var olan unsurlar olarak birliktelik sergilerler. Onların özdeş, birbiri içinde adeta eriyerek var olan şeyler olarak nitelendirilmeleri gerekmez. Onlar fonksiyonel bir bağıntı içindedirler. Bunu felsefe tarihindeki ruh-beden ilişkisi problemi zemininde incelemek de mümkündür. Varlığın bedensel-ruhsal şeklindeki ayrılığı, bir yarı yarıya olmaktır. Ruh bedenin duyusu ve beden ruhun görünüşüdür. Ne biri diğerine, ne diğeri birine etki eder. Çünkü onlardan hiçbiri şeyler dünyasına ait değildir. Onlar ayrılmış parçaların ilişkisi içinde düşünülür. Halbuki buradaki gerçeklik, ilişkinin bizzat kendisidir. En kesin bir şey olarak görülen ilişki sadece sebep-sonuç ilişkisi değildir. İşaret eden ve edilen arasında da bir ilişki vardır; bu ilişki sebep-sonuç ilişkisinden farklı ve gerçekten üstündür. Kavram nasıl dil sesinde saklıysa, ruh da bedende saklıdır. Kavram kelimenin, ruh bedenin anlamıdır. Kelime düşüncenin elbisesi, beden ruhun görünüşüdür. Bu bakış açısında öne çıkan şey, varolan şeyler olarak ruh ile bedenin nitelikleri değil, onların karşılıklı ve fonksiyonel ilişkileridir.

Olgu ile onun içinde ifade edilen ruhsal içeriğin, kelimeyle onun içinde ifade edilen anlamın ya da herhangi bir işaret ile işaretin taşıdığı anlam içeriğinin ilişkisi, şeylerin mekân içindeki ilişkilerine ya da olayların zamanda bir diğerini izlemelerine veya bilfiil gerçekleşen değişimlerin birbirinden ortaya çıkmalarına benzer bir ilişkidir. Fakat ifade edilenle onun taşıdığı anlamın ilişkisi formel olarak bu şekilde olmasına rağmen, tek biçimli ifade-anlam ilişkisi yoktur. Dile kendi içeriğini ve karakterini veren ifade fonksiyonu bilimsel bilgi kavramlarında hüküm süren anlam fonksiyonu ile bir değildir. Anlam fonksiyonu ifade fonksiyonunun doğrusal devamı sayılamaz. Her ikisi farklı nitelikte anlam verme şekillerini kendilerinde taşır. Bu açıdan da her formun anlamı onun ifade ettiği şeyde değil, sadece bizzat ifadenin içteki yasalılığında ve kipliğinde, biçiminde ve niteliğinde aranabilir.

İfade varlığın zihinsel olarak biçimlendirilmesi ve bunun herhangi bir form halinde – ses, yazı, resim vb.– dışa vurulmasıdır. Burada görünüş ve düşünce arasındaki temel ayrılık kaybolmuştur. Fakat burada, kendinde var olan bir nesne dünyasını temsil eden semboller değil, ilkesi ve kaynağı bizzat zihnin özerk oluşturma faaliyetinde aranabilecek sembol dünyaları söz konusudur. Biz, gerçeklik diye adlandırdığımız şeyi yalnızca bu dünyalar vasıtasıyla temaşa ederiz ve ona bu dünyalar içinde sahip oluruz. Ama biz, bizden önce oluşturulmuş bu dünyanın pasif katılımcısı değiliz; aynı zamanda bu dünyayı

biz de özgürce biçimlendiririz. Böylece sembolik dünya bizi çepeçevre kuşatan, bizi tutuklayan bir dünya değil, etkilendiğimiz, içselleştirdiğimiz, katıldığımız ve geliştirdiğimiz bir dünya haline gelir.

Şey/nesne algısıyla ifade algısını karşılaştırdığımızda, Cassirer'e göre, ifade algısının özel bir güçlük ve kavranamazlık içinde barındığını görürüz. Böyle bir kavranamama ve güçlük, doğal dünyaya bakışta yoktur. Özel bir analiz gerektiren ifade algısı, bize gerçekliğin doğa nesneleri olarak değil, başka özneler olarak göründüğü bilme biçimi olarak düşünülmelidir. Saf duyumcu teori nesnel varolanı kopyalarken, aynı zamanda ondaki düşünselliği de kavrayacağımıza inanır ve bu da onun en temel zayıflıklarından birini oluşturur. Deneyimlenebilir şeylerin tümünün şeysel içeriklerden ya da onun parçalarından oluşması gerektiği kabulü, saf deneyim-ufkunun keyfî bir teorik kısıtlamasıdır. Gerçekte bu ufkun içinde ifade-algısı şey-algısı karşısında psikolojik önceliğe sahiptir. Mitosun bile temelinde, ifade algısı bulunmaktadır. Mitosu oluşturan bilinç, dış dünyadaki olayları 'bir şey ifade eden duyusal veriler' olarak algılayan bilinçtir. İşte bu yüzden gerçeklik sadece bir alana, nesne algısı alanına indirgenirse, elimizden kayıp gider.

Aristoteles düşünceyi nesneye bağımlı kılmıştı; Kant ise tam tersine, nesneyi düşünceye bağımlı hâle getirmiş ve bütün bilgiyi öznenin bilme imkânlarında temellendirerek bu karşıtlığı ortadan kaldırmaya yönelmişti. Modern felsefede gerçekleşmiş olan *öznel* değişim, yani uzun süre nesne etrafında konumlanan bilme ve bilgi anlayışının özneye kaydırılması, özne-nesne ilişkisini yeni bir zemine taşımıştır. Eski metafizik ve ontoloji, şeylerin birliğini tözsel bir birlik olarak kabul eder. Şey, durumların değişiminde direnen kendi özdeşidir; bu konuma dayanır ve bağımsız, kendisi için varolan ilinekler o çekirdeğe sadece dıştan girerler. Transandental mantık ise, şeylerin analitik birliğini sentetik birlik haline getirir. Şey artık, değiştirilebilir belirlemelerin dizildiği –deyim yerindeyse– maddî bir iplik değildir; tersine bu iplikte dizilenmenin formunu, sistemini ifade eder. Artık mutlak nesne olarak nesne değil de, nesnel anlam merkezî problem teşkil eder. Nesnelliğin yeni temeli artık nesne değil, zihinsel üretimin yasalılığı olur.

Dogmatik ontolojide karşıtlık varlık kavramında odaklanmıştır. Varlığın dogmatik biçimde kabulü ve böyle bir varlıktan hareket edilmesi zorunlu olarak düşünce-varlık düalizmini doğurur. Kendi tözsel varoluşuna sahip bir varlık varsa, onun karşısında yine kendi tözselliğine sahip düşünce de varolmak zorundadır. Karşıtlığı çözme çabaları, Cassirer'e göre, bu tözsel ayrılıktan kalkıp, bu çatlağı ya varlıkta ya da düşüncede birleştirmeye çalışmıştır. İdealizm ise düşünülür dünyayı öteden beri duyulur dünyanın karşısına koymaya ve her iki dünyanın sınırlarını keskin biçimde ayırmaya yönelmiştir. Düşünülür ya da akledilir dünyada zihinselliğin kendiliğindenliği, duyu yoluyla algılanan dünyada ise duyusal algılamanın pasifliği egemendir. Bu konumlamada iki dünyanın birbirinden koparıldığını söyleyen Cassirer'e göre, problemin çözümü için duyusal ve düşünsel olan arasında yeni bir karşılıklı ilişki ve bağıntı biçimi olup olmadığı soruşturulabilir. Duyusal ve zihinselin metafiziksel düalizmi, sadece, zihinsel olanın fonksiyonunun duyusal şeyde gerçekleşebileceği gösterilirse aşılabilir.

Cassirer, idealist bakış açısından ayrılmadan ve idealizm eleştirisiyle problemi çözme eğilimindedir. İdealizmin iki dünya ayırımı da birbirinin karşısına konmuş, tözsel hale getirilmiş dünyaları içermesi itibariyle bu çatlağı derinleştirmiştir. İki farklı niteliğin egemen olduğu iki dünyanın varlığı ortadan kaldırılamaz. Ancak onlar arasındaki ilişki mutlak ayrılığın temeli olan unsurlar açısından değil, daha başka bir tarzda kurulmalıdır. Eğer ben ve dünya ilişkisi kaldırılırsa, özne ya da nesne kutbu mutlak anlamda birbirinden soyutlanırsa, öznel ve nesnel olan arasında hiçbir uzlaşma olmaz. Zihnin tüm üretimlerinin nesnede bir temele sahip olduğunu savunan Cassirer'e göre, bilim gibi sanat, dil ve mitos da kendi temel taşlarını bu nesne dünyasından kendilerine özgü biçimde sağlarlar.

Donmuş karşıtlıktan oluşan, değişmez, adeta kendi içine kapanmış bir ben ve aynı şekilde var olan, bu *ben*in karşısında bulunan bir dünyadan hareket etmek yerine, bu ayrılığın dayandığı temeller araştırılmalı; karşıtlık gösteren olguların, farklı düşünme, an-

lama ve kavrama boyutları olduğu ortaya konmalıdır. Çünkü evrenin anlaşılması, verilmiş bir gerçeklik sisteminin kabulü ve tekrarı değildir. Evrenin anlaşılması serbest bir zihin faaliyetini kendi içinde taşır. Buradaki hareket noktası dıştaki bir varlığın gerçekliği veya bu varlık üzerine yapılan herhangi bir türden belirlemenin öznel ve nesnel temeli ya da bunların önceliği-sonralığı değildir. Bu anlamda Cassirer, ilk başta beraber olduğu Kant'tan da ayrılmış olmaktadır. Kant'ın erişilemeyen, nüfuz edilemeyen 'kendinde şey'ini kabul etmeyen Cassirer'in hareket noktası varlığın zihinsel olarak biçimlendirilmesidir. Semboller halinde dışa vurulan bu biçimlenmişlikte ne zihinsel, ne de nesnel olanın önceliği vardır. Düşünsel olanı zihin kendi oluşturduğu duyusal şeylerde açık hale getirmektedir. Bu, semboldür. Sembolik olan şeyde, somutu aşan içerik somut formda dışlaşmıştır. Sembolik olan şey hiçbir zaman bu tarafa ya da öbür tarafa, *aşkın*ın ya da *içkin*in alanına ait değildir; sembolik şey biri ya da diğeri de değildir; diğerindeki birini ve birindeki diğerini ifade eder. Hayalî, keyfî tasarımlar olmayan, nesne ile ilişkilenmişlik zeminine dayanan gerçek sembolde metafiziksel düalist ya da plüralist bölünmeler olmaz.

Dil ve mitos ya da teorik bilgi gibi sembolik formlar, çizdikleri nesne/dünya tablosu itibariyle birbirinden tamamen farklıdırlar. Ancak onların hepsinde her şey temsil etme çerçevesine aittir. İşte bu, ortak temeldir. Sembolik formların sembolleri –yani mitosun sembol dünyası, dilin ses ürünleri, teorik bilginin işaretleri– gerçek bir temsil boyutunu ortaya koyar. Bu temsil de, Cassirer'e göre, hepsinin dayandığı zemindir. Dil, mitos, sanat her zaman sadece zihnin *kendiliğinden-liğ*inin, özgürlüğünün ifadeleri olarak anlaşılan ürünlerden doğru, kendine özgü bir dünya açığa vururlar. Burada *ben*in şeylere, mikrokosmosun makrokosmosa aksetmesi söz konusu değildir; tersine, burada ben kendine özgü üretimleri içinde, *ben*e tamamen nesnel, saf somut olarak görünen bir karşıda olanı oluşturur.

Farklı zihinsel üretimler; dil, din, sanat, bilgi aynı temele dayandıkları için, bütünü tamamlarlar. Onlar zihin ve dünyanın bir sentezidirler. Bu yaklaşım, modern felsefenin baştan beri mücadele ettiği öznel-nesnel karşıtlığı problemine yeni bir aydınlık getirir. Sembolik formlar zihnin ürettiği aynı nitelikteki sembollerden oluştukları ve nesnede bir temele sahip oldukları için, burada bilinç duyusal bir içeriğe yalın biçimde sahip olmakla yetiniyor değildir. Bilinç, içeriği kendinden dışarı doğru üretmektedir. Bu üretim gücü saf duyumlama-algı içeriğini sembolik içerik haline getiren şeydir. Bu noktada salt bir dıştan alıcılık tablosu son bulur. Tablo, içinde özgür şekillendirmenin egemen olduğu içsel üretme haline gelir. Üretilen tözsel bir şey değildir; semboldür ve hem özne, hem nesne kutbunun buluşma zeminidir.

Düşünce ve bilim tarihinin ve bunların ifadesinin gelişiminde, Cassirer'e göre, mimik aşaması, benzerlik aşaması ve saf sembolik aşama olmak üzere üç aşamadan söz edilebilir. Mimik aşamasında bilinç daha çok varolanın çevresine bağlanmıştır. Saf sembolik aşamada ise varolandan tamamen kopma gerçekleşmiştir. İşte ilkel düşünme ile gelişmiş düşünmeyi ayıran kriter de, budur. İfade sembolik olduğu ölçüde, ilkellikten uzaklaşmıştır. Çünkü saf sembolik bir ifade, temsil ettiği olguları en genel, kuşatıcı biçimde ve onların içyapı bağıntılarını da içerecek şekilde kendinde taşır.

Bilincin İçyapısı: Sembolleri kuran bilinç algılayan, düşünen ve anlayan fonksiyonu ile kendini göstermekle beraber, onun saf mevcudiyeti ve iç yapısı analiz edilmediğinde, sembol-bilinç ilişkisi tam olarak anlaşılamaz. Bu noktadaki güçlük, bilincin bizzat kendisinden kaynaklanır. Cassirer bilinç kavramını felsefenin gerçek Proteus'u (Yunan Mitolojisinde çabucak şekil değiştiren kahin deniz ihtiyarı) gibi görür. Bilinç felsefenin farklı problem alanlarında farklı açılardan incelenir. Cassirer ise, bilincin zamansal oluşum nedenlerini araştırmak yerine, onda bulunan şeye, bilincin iç yapı formlarının tasviri ve kavrayışına yönelir. Bu, aynı zamanda yeni nesnellik kavrayışının da temelidir. Nesnellik artık nesne ile ilişkili olarak düşünülemez; zihinsel üretimin aynı ilkelere dayandığı her yerde nesnellikten söz edilebilir.

Sembolik formlar bilincin dilde, sanatta, mitosta kurduğu yapılardır. Ama bilinç aynı zamanda onların içindedir. Bilinç bütünü kendi içinde tözselleşmiş, değiştirilemez var oluş kazanmış unsurların yalın birlikteliğinden oluşmaz. Bu bütünde her aşamanın ve

parçanın bütünle ilişkisi vardır; bilincin bütünü tek tek her parçada ve aşamada içerilir veya temsil edilir. Başka bir ifadeyle, bilincin sırrı, içinde binlerce bağıntının nabız atışından ibarettir. O zaman bu bağıntıların en temel ilkelerine, yani binlerce bağıntıyı sağlayan formlara erişildiğinde, bilincin saf mevcudiyeti yakalanmış olur. Bilincin her unsuru bilinç bütününü potansiyel olarak kendi içinde taşır. Yani, bilinç çok parçalı-bütünlük olmadığı gibi, bir kez kendi içine kapanmış ve artık değişmez hale gelmiş bir yapıya da sahip değildir. Bilinç sırf kendi içinde varlığını sürdürür; aynı zamanda başka bir gerçekliği de kavrar. O halde bilinç içeriğinde iki temel unsur; bilinçteki iç yapı unsurları, bilincin formu ve verilmiş unsurlar, yani bilincin maddesi aranabilir.

Donmuş bir bilinç tablosu olamaz; çünkü her bilinç Herakleitosçu oluş yasasının etkisi altında bulunur. Kendi nesnel-bilfiil varoluşları içindeki doğa nesneleri kesin bir mevcudiyete sahip olabilirler; ama onların duyusal varoluşları bilinç için göreli-sürekli bir niteliktedir. Onların algılandıkları zaman, orada oldukları bilinir, algılanma son bulunca, artık geçip gitmişlerdir. Duyumlama sürecinde ise, hiçbir zaman gerçekten ve tamamen özdeş parçalar tekrarlanmaz. Herakleitosçu oluş yasasının gerçek doğası akış ve değişmedir. O halde, her bilinç sürekli değişkenlerin etkisindedir. Nasıl ki Herakleitos'un anladığı anlamdaki oluşta değişme önceki mevcudun tümüyle kökten bir farklılaşması şeklinde olmazsa, ırmak yatağı ve akan suyun doğası öncekinden apayrı olmayıp, öncekinin aynısı olan bir varoluş da değilse, bilinçteki bu değişme de, önceki varoluştan temelli bir kopuş değildir.

Bilincin sürekli akış hareketi içinde olması, onun tüm içeriğinin mutlak görelilik taşıdığı sonucuna da götürmemelidir. İçerikte değişme olsa da, bilincin iç yapı formlarında süreklilik aranabilir. Bu süreklilik ilkeleri, ondaki bağıntı formlarıdır. Bu formlar sembolik sürecin temel ilkeleridir. Bilinçte deneyim öncesi var olan bağıntı formlarından söz edilemez. Bu formlar da deneyimden elde edilirler. Bu formlar temeline dayanan sembolik fonksiyon, bilincin, sembol oluşturma ve onu bildirme ya da algılama fiilinde, sembole düşünsel içeriğini vermesi veya ona verilmiş içeriği onun düşünselliği ve bağıntı bütünlüğü içinde kavramasıdır. Algıda ve temsil olgusunda da sembolik fonksiyon vardır. Diğer taraftan bir sembolde sistemi özetleme ve sembolde içerilmiş sistemin özetini kavrayabilme de, bilincin sembolik fonksiyonu olarak görülmelidir. f_{n+1} sembolünde bir matematiksel dizi, dizinin unsurları arasındaki bağıntı şeklinde özetlenmiştir. f_{n+1} dizinin bir elemanı değildir. Bunu algılayan bilinç de sırf duyusal şeyi, yani sembolün duyusal-algılanabilir halini değil, ondaki sistemi ve sistemin temelindeki bağıntıyı kavramaktadır. Gerek nesneler dünyasındaki, gerekse duyusal bilinçteki sürekli akışta akan olguların temel bağıntıları, sembolik fonksiyonla yakalanır. Yalın akışta apaçık kendini vermeyen ama onda içkin olan birlikler, bilincin içeriği haline gelir. Artık bilince, akan içerik yerine bir form birliği yerleşir.

Cassirer'e göre, bilincin gerçek sentezi çağrışımla açıklanamaz. Çağrışım geniş ilişki imkânı taşır ama, ilişkinin özelliğini ve kendine özgülüğünü tanınmaz hale getirir. En farklı niteliklerin ilişkisi çağrışımda farksız olarak gösterilir. Çağrışım bir şeyin bütünlüğü için fiziksel, mekânsal ya da zamansal benzerliklerin birleşmesi anlamına gelir. O, bilginin soyut birliği ile ilgili olarak, tek tek şeylerin ilişkisinin mantıkî ilkesini tam olarak ifade etmekten uzaktır. Mesela çağrışım, estetik bilincin inşasında etkili olan şekil verme formlarını gösteremez. Bu kavram, bağıntının kendine özgü niteliği ve kuralı ile ilgili olarak hiçbir şey açığa çıkaramaz; olsa olsa bağıntının kuru gerçekliğini gösterir. Ayrıca çağrışımla oluşan içerikler birbirilerine sıkıca bağlansalar bile, kendi anlamları ve kaynakları gereğince ayrılabilir içerikler olarak kalırlar. İçeriklerin değişmez bağıntılarla iç içe geçmişliği, bütün içindeki konumlanmışlığı anlaşılamaz. Burada gerçek bir sentez değil, adeta mekanik olarak zihinde bir araya getirme fiili gerçekleşir.

Bilinç ayırma ve birleştirme fiiliyle gerçek bir sentez yapar. Böyle bir senteze dayanmayan kavrayışta parça, bütünü oluşturan tek tek unsurlardan sadece biridir. Gerçek bilinç sentezinde ise, bütün parçalardan oluşmaz; aksine, parçaları bütün kurar ve onlara gerçek anlamını verir. Mekânın her sınırlanmış kısmında, bütün bir mekân sisteminin varlığını düşünürüz. Bilincin gerçek sentezinde, yalın, görünüşteki ve adeta kopmaya hazır

yüzeysel ilişkiler değil, iç içe geçmiş, unsurun bütüne karışıp kaybolmadığı ama bütünü oluşturan bağıntıyı içinde taşıyan ve kendi anlamına bu bağıntı bütünlüğü içinde sahip olan hakikî bütünleşme gerçekleşir. Sürekli akan içerik içinde, aynı zamanda bireysel gerçekleşmesi itibariyle apaçık yakalanmayan en genel, birbirine ve başka bir ilişkiye indirgenemez temel bağıntılar; değişen oluş içinde en temel olan ve değişmeyen ilkeler yakalanır. Bilincin gerçek sentezi, başka temel ilişkilerin zeminini teşkil eden ve başka bir ilişkiye indirgenemeyen bağıntı silsilesinin keşfidir. Bilincin birliğini ve bütünlüğünü oluşturan bağıntı formları, gerçekliği sınıflandırmamızı sağlar. Bilinç bu formları kendine verilen duyusal algıdaki temsilî içerikten elde eder. Onun dışa yönelişi kendiliğindendir. Bilinç seçer, ayırır ve birleştirir. Buna paralel olarak da, kavram oluşumu ilkesi, geleneksel anlayışta kabul edildiği gibi soyutlama değil, seçmedir.

Nesnel gerçeklik dışta kendi kendinde var olduğu halde, onun gerçek sistematik yapısına salt duyumlama ile girilemez ve ona vâkıf olunamaz. Duyumlamada sadece tek tek nesnelerin duyusal yoldan kendilerini verdikleri haliyle temas edilir. Nesnenin duyumlanmasının gerçek algıya dönüşmesinde, zihinsel unsurlar işin içine girer. Dünyayı algılarken duyum aşamasında bir çok ilişki biçimi görülür. Ama bunların hepsi temel ilişki biçimleri değildir. Eğer bilincin birliğini gösteren ve kuran ilişkilerin bütününü önümüze koymayı denersek, o zaman kendine özgü ve bağımsız birleştirme biçimleri olarak karşıda mevcut bulunan belirli bir temel bağıntılar silsilesine yöneliriz. Yine duyusal algı aşamasında bu temel ilişki formları sadece tasvir edilir, sayılır ve sınıflanır. İlişkiler birleşmez çokluklar olarak ortaya konur. Fakat bu ilişki formları bağıntıları itibariyle düşünülünce, sırf tasvir veya ilişkilendirme boyutunda kalınamaz.

Cassirer'e göre, bir ilişkide konumlanmışlık ve belirlenmişlik vardır ve ilişki ortadan kalkabilecek bir şeydir. İlişki daha genel bir form, genel bir durum, birbiriyle farklı boyutlarda bağlantılı olma anlamına gelir; daha çok nesne merkezli bir oluş halini anlatır. Bağıntı ise ilişkinin özel ve soyut bir türü; zorunluluk ve genellik, karşılıklı ilişkililik durumu taşıyan bir ilişki biçimidir. Bu açıdan, genel anlamda ilişki formu ile bilincin birliğini oluşturan *bağıntı formları* farklıdır. İlişki formları doğrudan algıyla elde edilebilir. Cassirer'e göre, bağıntı formları, ilişki formlarının daha yüksek nitelikteki sentezle tekrar birbiriyle birleştirilmesi düşünülünce kavranabilir. Hem eleştirel, hem psikolojik analizde, gerçek temel ilişki formları aynı yalınlıkta ve bir diğerine indirgenemez bilinç nitelikleri olarak görülür. Bu bağlamda Cassirer mesela nedensellik formunu bağıntı formu olarak değil, ilişki formu olarak görür. Arka arkaya gelme durumu, birbirini takip eden olayların bağıntısıdır ve onlardan biri diğerinin sebebi olarak görülür. Bu yüzden de nedensellik formu zaman formuna indirgenebilir.

Zaman algısında ortaya çıkan arka arkaya gelme, mekân algısında kendini gösteren bir arada olma durumları değişmez bir bağıntıyı ifade eder. İşte buradan, bilincin zamansal ve mekânsal birlik formları ortaya çıkar. Cassirer mekânsal ve zamansal birlik formlarıyla bunların üzerine yükselen nesnel birleştirme formunu, bilincin üç temel birlik formu olarak gösterir. Fakat bunlar birbirleri karşısında kendi içinde bütünleşmiş, sadece duyumlama içeriklerine kendi başlarına açılan unsurlar değildir. Bu formların kendileri arasında da ilişki vardır. Ancak bilincin birliğini oluşturan bu bağıntı formları, zihnin üretimlerinin yasalılığını teşkil ederler.

Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi: Kültür bilimleri, Cassirer'e göre, dünyanın büyüsünün bozulması yolunda somut başarılara imza atmış olan matematiğin, mekaniğin, fiziğin ve kimyanın karşısına herhangi bir şey koyamamışlardır. Bu yüzden onların, matematiksel-doğabilimsel yöntemin demirden zırhına yaptığı bütün saldırılar sonuçsuz kalmak durumunda olmuştur. Eğer kültür bilimlerine başka taraftan doğru, onların hiç de beklemedikleri bir destek ortaya çıkmasaydı, bu bilimler doğabilimsel bilgi anlayışı karşısında asla tutunamazlardı. Doğa bilimleri kendi başarılarının temelini oluşturan mekanik dünya görüşüne sıkı sıkıya dayandıkları sürece, bu dünya görüşünün egemenliği kırılamaz. Fakat, Cassirer'e göre, yirminci yüzyılın başlarında, doğabilimsel bilginin kendi alanında içsel bir krize ve nihayet bir *düşünme biçimi devrimi*ne yol açan dikkat çekici gelişme gerçekleşmiş ve bu gelişme

bütün alanlara gittikçe yayılmıştır. Bu da mekanik nedenselliğin galibiyete geçişinin sonu olmuştur.

Felsefî inceleme sadece saf bilgi formunun analiziyle ilgilendiği ve kendini bu analiz ile sınırladığı sürece, saf-realist dünya görüşünün gücü tamamen kırılamaz. Bilginin nesnesi herhangi bir şekilde belirlenebilir ve formüle edilebilir. Fakat nesne bu belirleme ve formüle etme bağıntısının dışında da, bağımsız bir şey olarak verilmiş olmak zorundadır. Eğer bilginin nesnesi olarak kültür kavramından hareket edilirse, Cassirer problemin hemen başka bir şekil kazanacağını savunur. Çünkü kültür kavramının içeriği temel zihinsel oluşturma sistemleri ve temel üretim formlarından ayrılamaz. Her kültür belirli düşünsel sembol dünyalarının, belirli sembolik formların oluşumu içinde kendini gösterir. Ancak bunun böyle olması nesnel gerçeklikle ya da doğal dünya ile ilişkinin koparılması anlamına gelmez. Aksine, bunun bilincinde olmak hayatın içeriğini gerçek formuna yükseltir. Artık burada realist dünya tablosunun egemenliğinden söz edilemez. Zira karşımızda verili, bitmiş, hazır bilgi nesnesi yoktur. Zihnin salt alıcı olduğu, duyumları kendi kategorileri ile bilgiye dönüştürdüğü dünya tablosunda bilginin formel yapısı ben ve diğerlerinden/nesnelerden ibarettir. Bilginin içeriği akıl ve nesnelerdeki duyulabilir niteliklerden hareketle oluşturulur. Ancak bilgi nesnesinde düşünsel şeyler mevcutsa, mesela öznelerarası ilişki söz konusu ise, acaba sırf duyulabilir niteliklerden ibaret olmayan bu durum içinde bu bilgi nesnesi nasıl bilinecektir? Düşünsel olanı bilmek için sırf etkilenme yeterli değildir.

Evreni anlama yollarının, Cassirer sadece doğa bilimiyle sınırlı olmadığını öne sürer. Doğa biliminin evren kavrayışı ispatlanabilir bir evren kavrayışıdır. Bununla birlikte, daha birçok evren kavrayışından, çok biçimli anlama sistemlerinden ve bu anlama fiilinde dışa vurulanlardan söz edilebilir. O zaman bu çokluk ve çok biçimlilik verilmiş gerçeklik sisteminin tekrarı ya da kabulü sayılamaz; onda serbest bir zihin faaliyetinin içkin olduğu anlaşılır. Bu çok farklı kavrayış sistemleri ayrı ayrı, kültürün formlarını oluşturur. Nasıl bu formlarda yalın bir verili gerçeklik taklidi yoksa, bu formların oluşturduğu kültürün bütünü de taklide dayandırılamaz. Kültürün kaynağı olarak ne gösterilirse gösterilsin, kültür serbest zihin faaliyetinin egemen olduğu biçimlendirme, kavrayış çeşitliliği, gerçekliğin belli veçheler çerçevesinde çok ve çeşitli şekillerde kurulduğu düşünsel süreçlerin dışlaşması olduğu için, insanın doğal evreninden tamamen farklıdır. Biz sadece bu içeriklerin hepsinin mevcut olanlar olmadığını, ayrıca onlarla herhangi bir başka şeyin göründüğünü, onların kendi saf fiziksel varoluşlarının dışında bir *sembol değeri* olduğunu iddia ettiğimiz takdirde, o zaman sadece deneyimin bize taşıdığı şeyleri aşarız. Deneyim algıyla başlar. Halbuki geçmişte gerçekleşmiş kültürel olgu ve olaylar kendi şimdiki zamanlarında kalmıştır ve oradaki olup bitmeler öyle-oldukları haliyle duyularımıza hitap edemez. Yani, geçip gitmiş kültürel yaşantının içeriği yeniden gerçekleştirilemez ve algılanamaz. Fakat bizim şimdimiz ile geçip gitmiş kültürel yaşantı arasında mutlak bir ilişkisizlikten de söz edilemez. Bizatihi o olgu olması itibariyle değil, ama formlar olması itibariyle, bu bağlantı zihinsel olarak kurulur. Kültür biliminin amacı yasaların evrenselliği değildir. Fakat o, bireysel olanı da amaçlamaz. Bireysellik ve evrensellik karşısında kültür bilimi kendine özgü bir bilgi ideali koyar. Bilmek istediği şey, insan hayatının içinde gerçekleşen formların bütünlüğüdür.

Kültür felsefesi, Cassirer'e göre, yeni bir disiplindir. Problem alanı ve yaklaşım biçimi henüz netleşmediğinden, kültür bilimleri ile kültür felsefesi arasında sınır kaymaları ve anlaşmazlıkları görülmektedir. Bu problemlerin çözümü için, inceleme biçimlerinin hepsinin apaçık hale getirilmesi ve sürekli şimdiye dayandırılması gerekir. Kültür olgularının aydınlatılamayan nitelikleri bilimsel yöntemle ortaya çıkarıldığında, felsefe bu problemlere eğilir. Eğer kültür alanının incelenmesinde aynı problem hem bilimsel, hem felsefî inceleme konusu yapılırsa, sonuç aydınlatıcı olmaz ve bizi bir adım bile ileriye götürmez. Cassirer buna örnek olarak dinin, sanatın, mitosun kaynağı ve dilin başlangıcı problemini verir; dilin başlangıcı problemini inceler. Ona göre, problem, nedensellik sorusu yanlış bir yere yerleştirilince, doğar. Çünkü nedensellik arayışı ve sorusu dil formu içindeki olgulara yönelmeyip, kendi

içinde bütünleşmiş bütünlük olarak dil formuna yönelince, kendi alanlarında çok zorunlu, vazgeçilmez ve yararlı olan sebep-sonuç kategorileri bizi terk eder. Dil felsefesinin ve dilbiliminin dilin başlangıcı konusundaki teorileri bütün yönleriyle görülmeyince, problem aydınlanmaz. Dilin kaynağı nedensel olarak belirlenmek istenirse, dili ruhsal olay olarak değil, organik olay olarak kabul edip, onu doğrudan doğa fenomenlerine bağlama mecburiyeti doğar. O zaman da saf biçimde duyulan sesleri dilin başlangıcı kabul etmek gerekir. Çeşitli nitelikteki hayvan sesleri ile insan arasında köprü kurulup, nidanın, dilin ilkesi ve başlangıcı olduğu gösterilip problemin çözüldüğü düşünülür. Ancak burada, feryadın nasıl *kelime*ye dönüştüğü ve nesnel, yani bütün öznelerce paylaşılan bir ifade haline geldiği anlaşılamaz. Ses taklidine dayanan ve dildeki kelimelerin ilk kaynağını taklitte gören taklit teorisi, cümle olgusu karşısında sonuçsuz kalır. Çünkü cümle bütün konuşmaların temel fenomenidir; kendine özgü bir bileşimdir. O, salt kelimelerden oluşan bütünlük değildir ve doğada bu bileşime karşılık gelen hiçbir şey yoktur. Dilin ilkel aşamalarına gidiş de, Cassirer'e göre, çözüm sağlamaz.

Dil düşünme ve anlatma fonksiyonlarına sahiptir ve ilkel dilsel olgular da dilin bütünü içindedir. Yani, dilin ilkelden gelişmişliğe doğru olan süreci nedensel olarak belirlenemez; nedensellik arayışı burada çok kısıtlı imkânlar sunar. Gerekli olan şey de, *nedensellik* sorusundan vazgeçmek değil, soruyu kendi doğru yerinde sormaktır. O bizim buradan, içyapı problemi ile nedensellik problemini karıştırmamak gerektiğini öğrendiğimizi söyler. Başka bir ifadeyle, *sebep* ve *sonuç* kategorisinin elimize verdiği pusulaya güvenmeksizin, oluşun bu derin denizine açılmaya cesaret edemeyiz. Biz olguları sağlam nedensellik zincirleri ile bağlayamazsak, görünüşler bizim için uçsuz bucaksız bir karmaşa olarak kalır. Ancak kültür alanında mutlak nedensellik olmadığı için, kültür bilimsel incelemeler de, olgularına sırf nedensellik tasarımı altında yönelemez. Diğer taraftan kültür alanında nedensellik tümüyle ortadan kalmış da değildir. Çok boyutlu incelemede nedensellik, sadece incelemenin bir boyutu olarak öne çıkabilir. Sonuç itibariyle nedensellik olgu incelemesinde aranabilir ama, form analizinde aranamaz. Kültür hem olgular ve eserler, hem de formlar halinde kendini gösterir. Böylece kültürde nedenselliğin sadece kısmî geçerlilik taşıdığı, ama kültür sembolik formlar sistemi olarak incelendiğinde, nedensellik arayışının geçerli olamayacağı sonucuna ulaşılır. Cassirer böylece kültürün bilimsel ve felsefî incelemesinde görülen sınır kaymalarını çözümlediğini düşünür.

Bir Kültür Felsefesi ya da Felsefenin Kültür Alanındaki Arayışları Ne Olmalıdır? Sistematik bütünlük içinde birbirinden ayırmaya çalıştığımız özel felsefe alanları içinde kültür felsefesi, belki en tartışmalı ve sorunlu alandır. Kültür felsefesi kavramı bile hâlâ belirgin olarak sınırlanmış ve açıkça tespit edilmiş değildir. Kültür felsefesi alanında temel sorunların elle tutulur ve kabul görmüş çözümleri olmadığı gibi, bu alanda anlamlı ve haklı olarak sorulması gerekenin ne olduğu üzerinde bile bir uzlaşma yoktur. Bu durum hem kültür felsefesinin diğer felsefe alanları arasında en genci olmasıyla, hem de yüzlerce yıllık geleneğe dayanmamasıyla ilgilidir.

İnsan kültürünün geleceğindeki belirsizlik, Cassirer'e göre, eleştirel bir kültür felsefesini engellemez. Böyle bir eleştirel kültür felsefesi tarihsel belirlenimciliğin sınırlarını bilmek ve göstermek zorundadır. Burada şu söylenebilir: Kültürü var kılan ve onu ilerletecek olan ne varsa, bunlar nihayetinde bizzat kendimizden kaynaklanan biçim verici güçlerdir ve bu güçler ne ortadan kaldırılabilir ne de engellenebilir. Fakat felsefe insan kültürünün bireysel biçimlerini çözümlemeyi kendisi için yeterli sayamaz; tüm bireysel biçimleri içine alan evrensel sentetik bir görüş arar. Biz insan yaşantısında kültür dünyasını oluşturan çeşitli etkinlikleri hiçbir zaman bir uyum içinde bulamayız. Acaba buradan hareketle kültürü tözsel parçalanmışlık içinde mi görmek gerekir? Kültür felsefesi zihinsel biçim verme içinde, bu biçim vermenin sürekli, ortak ve tipik ana hatlarını ortaya koyabilmeyi başarırsa, bunu yapmakla, zihnin dışlaştırmalarının çokluğuna rağmen onun özünün bütünlüğünü ortaya koyma görevini yeni bir anlamda gerçekleştirir. Çünkü zihnin özünün bütünlüğü zihnin üretimlerinin bütünlüğünü incelemekle ortaya çıkarılabilir.

Eleştirel bir kültür felsefesi, Cassirer'e göre, kültürü halk ruhunun veya manevîliğin etkisine bağlayan metafiziksel açıklamanın, kültür formlarını tek tek etkileşimlerin yalın bir bütünü kabul eden doğalcı açıklama biçimlerinin hiçbirine tutuklu kalamaz. O her ikisinden de kaçınmak zorundadır. Eğer kültür felsefesi *ben* ve *sen*in birbirine yaptığı etki vasıtasıyla kültürü oluşturduğunu ve kültürün formlarını oluşturan hazır verilmiş gerçekliklerin olmadığını açıklarsa, bunun yolu kendiliğinden açılır. İnsan ve kültürü konu alan bilim dalları veri bakımından zenginleşmişler, deneyim ve analizler daha yetkin, kuşatıcı olmuştur. Geçmiş bu zenginlik karşısında yoksul görünür. Ama olgular konusundaki zenginlik düşünce zenginliği anlamına gelmez. Eğer bu labirentten çıkaracak bir ipucu bulunmazsa, insan kültürünün genel özyapısı için gerçek bir görüşe sahip olunamaz; kavramsal birlikten tamamen yoksun, bağlantısız ve ilişkisiz veriler çokluğu içinde kaybolup gidilir.

Bir kültür nesnesi nasıl incelenmelidir? Onun kendine özgü anlamı nasıl yakalanabilir? Cassirer'e göre, kültür olgularının, oluşun dünyasına doğa olgularından daha kuvvetli biçimde, sıkı sıkıya bağlı oldukları görülür. Onlar oluşun akışının dışına çıkamaz. Ürünleri sırf hammadde olarak önümüzde bulmuş olmamız yeterli değildir. Bu ürünlerin anlamına nüfuz etmek, onların bize söylediği şeyleri anlamak zorundayız. Bu da kendine özgü yorumlama yöntemi, bağımsız ve çok yüksek seviyeli karmaşık bir hermeneutik kavrayış gerektirir. Bu hermeneutik ile karanlık aydınlanmaya başlayabilir ve kültürün anıt eserleri kendi iç yapılarını bize açabilirler.

Her kültür belirli entelektüel dünyaların, belirli sembolik formların oluşmasıyla meydana çıktığına göre, felsefenin görevi bu ürünlerin arkasına doğru gitmek değil de, oluşturulanları, onları biçimlendiren temel ilkeler içinde anlamak ve bilmekten ibarettir. Kant doğa biliminin bize görünenleri okumayı öğrettiğini ifade eder. Buna göre, doğayı deneyimle tanıyabiliriz. Buna benzer şekilde de, kültür bilimi ve felsefesi bize sembolleri yorumlamayı öğretir. Kültürün kapalı duran içeriği böylece anlaşılabilir ve onu başlangıçta ortaya çıkaran yaşantı tekrar açık hale gelebilir.

Doğada organizmalar kendi değişmez formlarında, kendine özgü özgürlüğe sahiptirler; fakat onlardaki kazanılmış nitelikler genetik hale gelmemişse nakledilemezler; sadece o organizmayla sınırlı kalırlar. Oysa kültür olgularında bu biyolojik sınır ortadan kalkar; kültürde meydana gelen değişim nakledilebilirlik kazanır. Başka bir ifadeyle, yaşantıda eksik kalan şeyi zihin başarmış olur. Organik doğada çözümü mümkün olmayan, kazanılmış ama genetik hale gelmemiş niteliklerin nakledilmesi problemini çözmeyi, insan, kendi özünün ve yeteneğinin özelliği olan sembolik formlar içinde gerçekleştirir. Bu bakımdan da kültür başka türden bir bilmeyi gerektirir. Çünkü o, deyim yerindeyse sırtını bize dayamıştır. Acaba insan, Vico'nun sorduğu gibi, bizzat kendi meydana getirdiği şeyden başka neyi kolay ve mükemmel anlayabilir?

Kültür bir botanik bahçesi değildir. Doğada yaptığımız gibi, kültürde de görünüşteki çokluğun arkasındaki genel yasalara ulaşmak için, olguları izleyip onları yasaya ve ilkeye bağlayamayız. Doğada bu yöntemle karmaşıklığın arkasındaki sadelik ve düzenlilik elde edilir. Ama kültürdeki çok biçimlilik kendine özgü bir düzenliliğe sahiptir. Ayrı kültür formları determinist yaklaşımla tek nedene bağlanamaz. Kültürel olgularda belki genel niteliklere ve esaslara ulaşılabilir. Bunların bir diğerini kesin şekilde nedensel olarak belirlemelerinden ise söz edilemez. Kültür alanında, doğadaki gibi kesinlik aranamaz. Orada özel olan genel olana herhangi bir şekilde uyar; ama kültürde özelin genele, doğada olduğu şekilde bir mutlak bağlılığından söz edilemez. Kültür alanında çoklu görünümle karşı karşıya bulunduğumuzu söyleyen Cassirer'e göre, esas itibariyle yaşantı süreci halinde toplumda gözlenen kültürde, tek tek veya genel olgular, ürünler, kültürü oluşturan veya yaşayan özneler kültürün gerçekleşme zemini olur. Yani, kültürün bilimsel inceleme veya düşünce nesnesi haline getirilmesiyle, orada görülebilenler farklılaşır. Kültürü başka birçok şeyden soyutlayabiliriz, ama yaşantıdan soyutlayamayız. İnsanın hayat sürmesi biyolojik bir durumdur. Hayat sırf doğal-verili varoluşun çevresinden ortaya çıkar; ama sırf biyolojik süreç gibi, aynı şekilde bu varoluşun bir

parçası olarak kalmayıp, bir zihin formu haline dönüşür ve tamamlanır.

Tek tek bireylerden ve tek tek eserlerden kültürün formlarına yürüdüğümüz zaman, tamamen yeni bir tablo ile karşılaşırız. Mesela dil bir uzlaşmadan, bireylerin buluşup anlaştığı *sözleşme*den oluşur; resmî ve sivil/toplumsal hayat bir toplumsal sözleşmeye dayanır. Bir sözleşmenin anlam ve önemi, yalnız hukukun ve devletin anlamlı ve önemli olduğu ortamda bulunur. Aynı şekilde dildeki sözleşme de sadece konuşma ve dil ortamında mümkün olur. Burada çözülmesi gereken problemlerden biri, bu ortamın nerede bulunduğu ve şartlarının neler olduğudur. Mutlak doğalcılık bu problemi inkâr etmez; fakat bu formları, dili, sanatı, dini, devleti tek tek etkileşimlerin yalın bir bütünü olarak açıklamaya çabalamak suretiyle, problemin üstesinden gelinebileceğine inanır. Söz konusu ortam, kültürün formlarının birlikte oluşturduğu ortamdır. Onların yalın varoluşlarının tespiti ve açıklanması formların ortamının anlaşılmasını sağlayamaz.

İnsan hayatında gerçekleşen formlar sınırsız farklılıktadır ve elbette birlikli içyapıdan yoksundur. Çünkü sonuçta kültürün gelişimindeki binlerce maske ve ilham içinde hep karşımıza çıkan *aynı* insandır. Biz bu özdeşliği ölçüp tartarak inceleyip de onun bilincine varamayız ve onu psikolojik tümevarımdan sonuç olarak çıkaramayız. Özdeşlik eylemden başka bir şekilde kanıtlanamaz. Bir kültürü sadece aktif biçimde onun içine girmek suretiyle kolayca anlayabiliriz. Ve bu içine girme doğrudan şimdiki zamana bağlı değildir. Bireyin kendi dışındaki nesneye yönelip onu tasvir etmesi, öncelikle o nesne ile kendisinin farklılığını baştan ifade eder. Tasvir etmekle de birey nesne içinde yer almış olmaz. Nesne ile karşı karşıya kalan bireyin karşısındaki, sadece nesnedir. Kültürde ise gerçekleşmeler tözsel ayrılığa, farklılığa sahip değildir. Birbirinden ayrıymış gibi duran kültür formları veya kültürel gerçekleşmeler düşünsel olarak birbirine bağlanabilir. Yani, çokluk görünüştedir. Tüm insan etkinliklerinde ve insan kültürünün tüm formlarında çoklukta birlik bulmaktayız. Kültürel alanda varlık tamamen eylem içinde kavranır. Düşünsel yönelim varsa, onun nesnesi vardır. Zihinsel enerji bu anlamda belli bir yönelişi ifade eder. Zihnin sarf ettiği belli bir yöndeki çaba, o alanın nesnesinin çevre çizgisini oluşturur. Kültür kavramının içeriği bu bakımından temel zihinsel üretim formundan ayrılamaz. Kültür formları içsel bakımdan birbirinden farklı olsalar bile, aynı amaçla ilgili hamleler haline gelirler ve zihni geçici olarak tutuklayan salt izlenimlerin pasif dünyasını saf düşünsel ifade dünyası haline dönüştürürler.

Kültür, insanın doğaya karşı kazandığı bir zafer değildir. Çünkü insanın elde edebileceği özgürlük, onun doğadan çıkıp gidebileceği ve doğanın varlığından veya etkisinden uzaklaşabileceği anlamına gelmez. İnsan bütün diğer canlılar gibi kendinde de olan organik sınırı aşamaz ve kıramaz. Doğada organizma olarak biyolojik sınırlılık içinde olmaya mahkûm olan insan, yaşantısına zihinsel form eklediğinde, kendi sınırına dayanarak, sadece kendisinin kolayca ulaşabildiği ve erişebildiği bir hareket bağımsızlığı ve boyutu oluşturur. Kültür olgularında biyolojik sınırın ortadan kalkmasının anlamı budur. Daha önce ifade edildiği gibi, bizzat yaşantıda kazanılan ve genetik hale gelmemiş niteliklerin nakledilebilirliği kültürde, yani sembolik formlarda gerçekleşir. Bu yüzden organik formlar hep aynı kaldığı halde, kültür gelişir ve yeni dilsel, sanatsal, dinsel sembolleri sürekli akış içinde aralıksız nakleder.

Kültür bir *öznelerarası* dünya; *ben*den ibaret olmayan, tam tersine bütün öznelere açık ve herkesin katılmak zorunda olduğu bir dünyadır. Fakat bu katılım biçimi fiziksel dünyaya katılımdan tümüyle başka bir şekildedir. Özneler şeylerin aynı mekânsal ve zamansal evreniyle ilişkilenmek yerine, ortak bir eylemde birleşir ve buluşurlar. Kültür olgularında tek olanın oluşması ve etkilemesi, tamamen başka ve birbirine derinlemesine geçmiş olarak bütünün oluşmasına ve etkilemesine bağlıdır. Bireyin hissettiği, düşündüğü, istediği şey, onun kendi içinde kapalı kalamaz. Hissedilen-düşünülen-istenen şey eserde nesnel hale getirilir. Ve dinin, güzel sanatın, şiirin, dilin bu eserleri insanlığın hatırlama ve bellek imgelerine, tunçtan uzun ömürlü anıtlara dönüşüp, adeta maden filizi gibi devam ederler. Çünkü onlarda var olmaya devam eden, sadece maddîlik değildir; belki bununla beraber ama bundan daha önemli olarak, bu eserleri anlamaya çaba

harcayan ve anlayabilecek donanıma sahip olan öznelere rastlayınca, her zaman yeniden maddî örtüsünden sıyrılabilecek ve yeni etkiye sahip olabilecek olan bir zihinselliktir.

E. CASSIRER, *Subtanzbegriff und Funktionbegriff*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin, 1910; E. CASSIRER, *Die Sprache, Philosophie der symbolischen Formen I*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1923; E. CASSIRER, *Das mythische Denken, Die Philosophie der symbolischen Formen II*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1925; E. CASSIRER, *Phanomenologie der Erkenntnis, Philosophie der symbolischen Formen III*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1929; E. CASSIRER, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956; E. CASSIRER, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt,1980; E. CASSIRER, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (çev. N. Arat) Yapı Kredi yay., İstanbul,1997; E. CASSIRER, "Kültür Felsefesinde Doğalcı ve İnsancı Temellendirme" (çev. D. Özlem), *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul,1986.

Ayrıca, **bkz.**, ANİMAL SYMBOLİCUM, KANT, KANTÇILIK, KÜLTÜR, KÜLTÜR FELSEFESİ, SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİ.

Milay KÖKTÜRK

CASTORIADIS, CORNELIUS (1922-1997), çağdaş imgelem felsefecisi, sosyal ve politik düşüncede ufuk açıcı bir psikanalist ve devrimci teorisyendir.

Hayatı ve Eserleri

Yirminci yüzyılın siyasal düşüncesinde önemli bir yeri olan, kimliğini antik Yunan felsefesi ve Marksist teorideki, toplumu dönüştürebilecek 'yaratıcı praksis' düşüncesiyle oluşturan Cornelius Castoriadis, 11 Mart 1922 yılında İstanbul'da doğmuştur. Ailesi üç aylıkken Atina'ya göç eden Castoriadis, savaş öncesi diktatörlük gerilimi içerisinde büyümüş ve henüz 13 yaşında kendi kendine felsefe okumaya başlayıp, Atina'da hukuk, iktisat ve felsefe eğitimi görmüştür. 17 yaşında Yunanistan Komünist Partisine üye oldu. Partinin güçlenmesiyle birlikte artan şiddet olayları nedeniyle, 1945'te, Partiden ayrılarak, hem komünistlerin hem de faşistlerin tasfiye etmek istedikleri, troçkistlere katıldı. Daha sonra aynı yıl, komünistler ve faşistlerin arananlar listesinde adını bırakarak Paris'e kaçtı. Paris'te küçük bir troçkist gruba liderlik yaparken 1948 yılında troçkist hareketle bağlarını kopardı. Castoriadis, Lefort ve Lyotard'la birlikte *Socialisme ou Barbarie* (Sosyalizm ya da Barbarlık) adlı bir grup kurarak bir yandan da, aynı adla *(S ou B)* bir derginin çıkarılmasında öncü oldu.

1948 yılında OECD'de iktisatçı olarak çalışmaya başladı. Devrimin parti tarafından değil, ancak işçiler tarafından yapılacağına inanan Castoriadis, Leninizmle bunun gerçekleşmeyeceğine inanıp, yaşamının geri kalan bölümünde Marksizme ve kapitalizme kritik bir bakış açısı getirirken, daha sonra Marx'ın tarihsel söylemini reddedip postmodernizmin kurucusu olarak kabul edilecek olan Lyotard'la, yollarını ayırdı. 1967'ye kadar yayınlanan *S ou B*'de, Castoriadis ve grubunu diğer devrimci gruplardan ayıran temel özellik, onların sosyalizmin bir *'öncü parti'* liderliğinde değil, fakat işçiler tarafından gerçekleştirilebileceği kanaatleriydi. 1970'te OECD'den emekli olarak psikanalize yönelen ve Lacan'ın oluşturduğu grupta çalışmalarını sürdüren Castoriadis'in eserleri 20. yüzyılın bir tür muhasebesini içeren eserlerdir. *Socialisme Ou Barbarie*'deki yazıları 1973'ten itibaren 10/18 adlı dizide altı cilt olarak basılmıştır. Bunlar sırasıyla, *La Societè Bureaucratique (I): Les Rapports de Production en Russie* [Bürokratik Toplum (I) Rusya'da Üretim İlişkileri] (1973); *La Societè Bureaucratique (II) : La Revolution Contre La Bureaucratie* [Bürokratik Toplum (II) – Bürokrasiye Karşı Devrim] (1973); *L'Experience du Mouvement Ouvrier (I): Comment Lutter?* [İşçi Hareketi Deneyimi (I) – Nasıl Savaşmalı?] (1974); *L'Experience du Mouvement Ouvrier (II): Proletariat et Organisation* [İşçi Hareketi Deneyimi (II) – Proletarya ve Örgütlenme] (1974); *Capitalisme Moderne et Revolution (I): L'Imperialisme et la Guerre* [Modern Kapitalizm ve Devrim (I) – Emperyalizm ve Savaş] (1979) *Capitalisme Moderne et Revolution (II): Le Mouvement Revolutionnaire Dans le Capitalisme Moderne* [Modern Kapitalizm ve Devrim (II) – Modern Kapitalizm içinde Devrimci Hareket] (1979)'dir.

Castoriadis'in temel eseri olarak değerlendirilen *L'Institution Imaginaire de la Societè* ise, 1975'te yayınlanmıştır. Birçok dergide yayınlanan makaleleri 5 kitapta derlenerek basılmıştır. 1968 olayları sırasında Claude Lefort ve Edgar Morin'le birlikte hazırladıkları *La Breche* adlı eserinin yanı sıra 1981'de

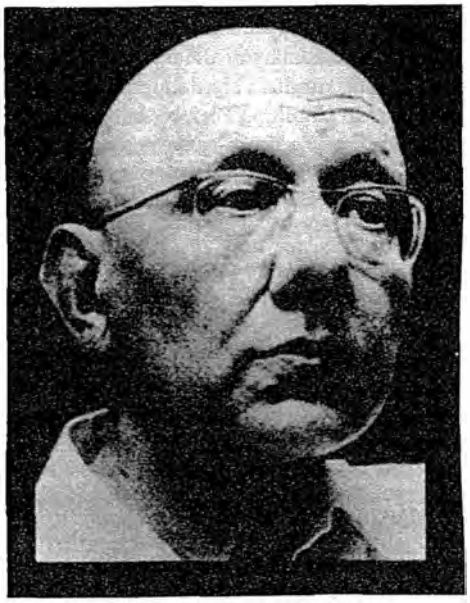
yayınlanan *Devant la Guerre* adlı kitabı vardır. Ayrıca Daniel Cohn-Bendit'le birlikte 1981'de hazırladıkları *L'Ecologie à la L'Autonomie* adlı kitabı önemli yapıtlarından birisidir.

Eserlerinden yazarın onayıyla derlenen Türkçe ilk kitap, İletişim Yayınlarınca *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair* 1993'te, ikinci baskısı da 2001'de hazırlanmıştır. Ayrıca, *L'institution Imaginaire de la Societè* yine İletişim Yayınlarınca 1997 yılında *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? (I) Marksizm ve Devrimci Kuram* adıyla çevrilerek basılmıştır. Bunlardan başka, Türkçe olarak, *Birikim* dergisinde Castoriadis'e ait telif makalelerin tercümeleri yayınlanmıştır.

Görüşleri

Castoriadis'in yaşamı, üst düzey entelektüel ciddîyeti ile politik savaşçı arasında bir yerlerde geçmiştir. Henüz 23 yaşındayken Max Weber'in çalışmalarını Yunancaya çevirmiştir. *'S ou B'* grubunu kurdukları sırada, bazı fabrikalara da dağıtılan "İşçinin Gücü" adlı dergiyi çıkararak işçi kitlesine de yayılmayı amaçlamalarına rağmen Castoriadis, daha çok kuramsal tartışmalarda yoğunlaşmıştır. Özellikle, tarihsel süreç içerisinde Marksizme eleştirel bir bakış açısı geliştiren Castoriadis'in, 1960'larda Sovyet ekonomisinin *'bürokratik kapitalizm'* biçiminde analiz edilebileceği görüşü, radikal eylemciler arasında gizli bir güç olarak yayılmasını sağlamış ve 1968'deki öğrenci olayları sırasında ilham kaynağı olmuştur. Daha sonraki yıllarda, değişik adlarla dergilerde sosyal teori, bilim felsefesi, çevre politikası hakkındaki görüşleri de büyük yankılar uyandırmıştır.

1948'den itibaren *S ou B*'de başlayan Marksizme ilişkin düşünceleri ölümüne kadar sürmüştür. Özellikle 1959'da yayımlanan *Marksizm ve Devrimci Kuram* adlı eserinde, Castoriadis, Marksizmin artık tikel bir kuram ya da birkaç kişi tarafından vaaz edilen bir siyasal program olmaktan çıktığını iddia ederek, "dilin, fikirlerin ve gerçekliğin içine işleyerek" tarihsel görünümün bir parçası haline dönüştüğünü belirtir. Aynı zamanda, tek bir Marksizmden söz etmenin çok zor olduğunu belirten Castoriadis, her bir siyasal grubun ve coğrafyanın farklı algıladığı bir Marksizm olduğunu, bu nedenle de Marksizmin, en güç girişimlerden birisi olduğuna inanır. Bunun yanı sıra basit ve saf



Cornelius Castoriadis

bir 'Marksizme dönüş'ün de mümkün olamayacağını söyleyen Castoriadis, Marksist kuramın kendisinin, toplumsal ve tarihsel pratikten bağımsız olarak kavranamayacağını gösteren ilk öğreti olduğunu vurgular. Ayrıca, Marx'ın Marksizminin temelinde 'tarihsel gerçeklikle yüzleşmenin' yanı sıra, 'dünyayı yorumlamanın değil, fakat değiştirme'nin söz konusu olduğunu belirten Castoriadis'e göre, Marksizm bugün, 'örtmek ve imgeselde doğrulamak' için insanların kendilerini bağladıkları ve bir şey söyleyip başka bir şey yapmalarına, olduklarından başka görünmelerine olanak sağlayan bir ideolojiye dönüşmüştür.

Castoriadis, Marksizmin sorgulanması gerektiğini, bunun da, Marx'ın kuramının 'yanlış' olmasından değil de, yaşanan tarihin artık, Marksist kategorilerin oldukları gibi ya da 'düzenlenmiş', 'genişletilmiş' vb. halleriyle kavranamaz olmalarından kaynaklandığını iddia eder. Bu nedenle Marx ve Marksizm "bir esin, bir sezgi, bir fikir, görece olarak bir görüş, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları" görüşünü getirmiştir. Castoriadis, Marx'ın "emekçilerin özgürlüğü kendilerinin eseri olacaktır" sözünden hareket ederek, "doğrunun, özellikle siyaset alanında, kaynağı gökte ya da kitaplarda değil, toplum içinde varolan insanların yaşayan/

canlı etkinliğinde" aranması gerektiğine inanır. Bugün çağdaş dünyada yön bulmada ve gelecekteki bir toplum düşüncesinde insanların ne istedikleri ve onların isteklerini nasıl gerçekleştirecekleri konusunda, "sadece özel mülkiyeti yıkmak dışında", Marksizmin söyleyecek "hiçbir şeyi, kesinlikle hiçbir şeyi" olmadığını ve onun yetersiz kaldığını iddia eden Castoriadis, Marx'ın ekonomi politiği bir "doğa bilimi olarak kurma"ya çalışmasının en büyük hata olduğunu, *Kapital*'de emekçi ve kapitalistlerin basit ve saf nesneler olarak yer aldıklarını, bir yerde insanların iktisadî faaliyetler karşısında umarsız nesnelere dönüştüklerini iddia eder. Bu ekonomik olgunun nesnelliği iddiası, *ekonomi politiği* toplumsal yaşama yabancılaştırdığı için, ne tarihi yaratan insan ne de praksis söz konusu olur. Castoriadis'e göre, Marx, doğa yasalarını iktisadî–toplumsal yaşamda ararken, siyasal çözümlemelerde arka plâna iteler.

Castoriadis sosyalizmi, özerklik sorunsalı içerisinde değerlendirirken; özerkliği "sonu olmayan bir hareket dahilinde kendi kendini yaratan, aynı zamanda hem bireysel, hem de toplumsal bir aklın düşünsel/yansıtıcı eylem tarzı" olarak tanımlar. O, özerkliğin hiç değişmeyen *'bir akıl'* dahilinde her zaman geçerli olacak bir yasayı keşfedip benimseme değil de, yasa ve yasanın temelleri üzerine kendi kendini sorgulamak ve bu sorgulama ile, 'yapmak ve kurumlandırmak' olduğunu öne sürer. Özerklik toplumsal ya da bireysel bir tasarı olup, sınırsız sorgulamanın ortaya çıkışı yeni bir *'eidos'* yaratır. Toplumsal düzeyde sorulan şey, "Yasalarımız iyi midir?", "Yasalarımız adil midir?" "Hangi yasaları yapmalıyız?" soruları iken bireysel düzeyde, "Düşündüğüm doğru mudur?" "Onun doğru olup olmadığını bilebilir miyim? Bilebilirsem, nasıl?" sorularıdır. Demokrasi ve siyasetin doğduğu an, "topluluğun fiili davranış tarzında yasanın sorgulanması olanağının ortaya çıkmasıdır. Siyaset, "hangi yasaları yapmalıyız?" sorusunun sorulduğu anda doğar; bu arada tarihsel-toplumsal olarak fiilî özgürlüğün de doğduğuna inanan Castoriadis, siyasal olanın amacının da "toplumun açıkça kurumlandırılması ve kendi kararıyla önerdiği *ortak amaçlar ve kamusal işlere* yönelik olarak, *nomos, dike, telos* –yasama, yargı, hükümet– biçiminde işlerlik kazanması olan siyaset tarafından yutulması" olduğunu ekler. Oysa pratikte, toplumda kurumun kuruluşuyla birlikte "toplumdan özerkleştiğine, kendine özgü bir mantık ve devinim geliştirdiğini, kendi için var olmaya başladığına" vurgu yapan Castoriadis, "kurumların toplumun hizmetinde olması yerine, toplumun kurumların hizmetine girmesi"nin söz konusu olduğunu, zaten devletin de 'kurumlar silsilesi'nden öte bir şey olmadığını belirtir. Bu gidiş ancak, "toplumsal insanın, yaşamını düzenleyen kurumlara kendi kolektif ürünleri olarak bakabilmesi" ve bu toplumsal insanın "ihtiyaç duyduğu veya arzu ettiği her zaman, kurumları değiştirmeyi isteyerek, bunu gerçekleştirme girişiminde bulunabilmesiyle" durdurulabilir. Bu açıklamalar ışığında Castoriadis, özerkliği, "her an, her kurumun konumunu, işlevini, faaliyetini sorgulamanın mümkün olduğu bilincine ve hakkına sahip olmak" olarak kabul eder. Ayrıca özerkliğin mayası, *'yaratıcılık'*tır. Bu nedenle de özerklik arayışının ilk izleri Antik Yunan'da site devletlerinde demokrasi fikri çerçevesinde filizlenmiş ve bu gün, demokrasi ve özgürlük, 'doğal' toplumsal bir olgu yerine, insanın 'kendisinin tasarlayıp, arzuladığı ve kurduğu' bir toplumsal olgu haline dönüşmüştür. Castoriadis'in özerklik sorunsalı, gelişmiş batıdaki insan tipolojisinde "bolluk içinde yoksunlukla kıvranan, doymak bilmeyen, genelleşmiş bir konformizme" teslim olan 'özelleşmiş bir birey'e dönüşen insanların oluşturduğu bir toplumsal tasarım içerisinde değerlendirilebilir. Özerkliğin kendi kendini sınırlandırma olduğundan hareketle, "özgürlük ve sorumluluğu içselleştirmiş bireylerin her zaman toplumsal bir nitelik taşıyan, eğitimi ile ...yeni özerklik arayışlarının, ...yeni bir birey görünümünün güçlenmesi" ile aşılabilmesi söz konusudur. Bu nedenle Castoriadis sosyalizm tasarımının ana eksenine *özerkliği* yerleştirirken, sosyalizmi "insanların tüm toplumsal faaliyetleri örgütlemeleri" olarak açıklar.

Bugün toplumsal dünyada yönümüzü bulmak istediğimizde, 'iktidar, iktisat ve hatta kültür' gibi yapılara ilişkin ana, temel konunun, 'bürokrasi ve bürokratik aygıtlar'da bulunabileceğini vurgulayan Castoriadis'e göre, 'bürokrasiyi bir sınıf' olarak kabul etmeyip, sorunu Marx'ın deyimiyle 'sermaye'de aramak, bugünkü çelişkiyi çözememektedir. Günümüzde sorun 'bürok-

rasi'dedir. Bürokrasi, egemen bir toplumsal katman olmanın yanı sıra "bizdeki, bizim içimizdeki bürokrasi, sendikal, siyasal, vb. tüm örgütlerin sürekli bir biçimde bürokratikleşmesi" olarak tanımlanabilir. Marksizmde "işçi bürokrasisi gibi, örgütsel ve siyasal bir farklılaşmadan doğan ve kendine özgü amaçlar güderek ... kendi adına iktidarı ve devleti ele geçirecek kadar özerk hale gelen bir bürokrasi"yi düşünmenin mümkün olmadığını öne süren Castoriadis, 'bürokratik kapitalizm'in modern toplumun temel belirleyicisi olmasına rağmen, Marx için bu kavramın bir anlam ifade etmediğini vurgular. Özellikle Milovan Dijilas'ın komünist patronları 'yeni sınıf' olarak tanımlamasından yıllar önce, o, doğu ve Batı bloğundaki 'bürokratik kapitalizm' üzerine çalışmalarını sürdürmekteydi. Batıda, Büyük Buhran, Yeni Düzen, dünya savaşları ve refah devletinin yükselişi, devletin tabakalaşması, ticarî sendikaların patronlarıyla işbirliği yapan özel sektör, özel mülkiyetin sermayesinin yerini alan üretim yöneticileri, ekonomi ve onun karşıtları işçilerin 'totalden totalitere' gibi parçalanmış yapıyı farklılaştırdığına inanan Castoriadis, modern toplumda ana zıtlaşmanın 'icra eden ya da emredilen ile yönetici ya da emredici' arasında oluştuğunu iddia eder.

Egemen çatışma, üretim süreci içerisinde bu iki grup –emreden ile emredilen– arasındadır. Bürokrasi egemen sınıf haline dönüşerek üretim araçlarının mülkiyetinin kullanım hakkını ele geçirmiştir. Bu hakla birlikte çalışanların yaşamı üzerinde mutlak bir egemenlik kurularak toplumsal yaşamın en ince ayrıntısına kadar denetleyen bir işleyiş kurulmuştur. Bu açıklamalar özde Batıdaki kapitalist sistem için geçerli olmakla birlikte, Rus emekçileri ve Doğu bloğundaki sosyalist denilen diğer ülkelerde durum daha da kötüdür. Bu ülkelerde emekçiler, tüm mücadele araçlarından yoksun olmalarının yanı sıra, hem daha fazla sömürülmekte hem de daha fazla ezilmektedirler. Bu ülkelerdeki en büyük sorun, Castoriadis'e göre, emekçi sınıfın özerk mücadele araçlarının elinden alınmasıdır. Bu bağlamda Castoriadis, proletarya devriminden sonra oluşan iktidarın nasıl olup da kitlelerin ezilip sömürülmesinin aracı haline geldiğinin sorgulanması gerektiğine inanır. Castoriadis Sovyet devrimindeki başarısızlığın iki şeyi öğrettiğini iddia eder. Bunlardan birincisi, sosyalist devrimin hedefinin değiştirilerek, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasından öte, toplumsal yaşamın yöneticiler ve uygulayıcılar arasındaki ayırımının kaldırılması hedeflenmelidir. İkincisi ise, toplumsal dönüşümün kitlelerin ana hedefi olması ve hiçbir kesimin bu dönüşümün yönünü ve biçimini belirleyerek d:netim ya da tekel altına almaması gerektiğidir.

1974'ten itibaren psikanaliz üzerine çalışmalarını yoğunlaştıran Castoriadis, psikanalizin amacının, özerklik tasarısıyla aynı temeli paylaştığını söyler. Jacques Lacan ve Michel Foucault'un ileri sürdüğü gibi 'öznenin ölümü', 'insanın ölümü' görüşüne katılmayan Castoriadis, psikanalizin eğitimbilim ve siyasette olduğu gibi –ancak farklı bağlamda– insanın özerkliğiyle ilgili bir arayış içinde olduğunu iddia eder. Freud'un psikanaliz, eğitimbilim ve siyasetin üç olanaksız disiplin ve meslek olduğu söylemine katılarak; özellikle eğitimbilim ve psikanalizin insanları değiştirmeyi amaçladığı için olanaksız olabileceğini iddia eder. Bunun yanı sıra "her ikisi de öznenin özerkliğinin yaratılmasına yardımda bulunmak için, henüz var olmayan bir özerkliğe dayanmak" zorundadır. Bu her ne kadar mantıksal bir olanaksızlık olarak görünse de olanaksızlık "özerk olmayan bir toplum çerçevesinde –özellikle eğitimbilim açısından– özerk erkek ve kadınlar yaratma çabası ve bunun ötesinde, insanların, varolan kurumları içselleştirmelerinin yanı sıra özerkliğe erişmesini sağlama gibi görünürde çözümsüz bir 'bulmaca' anlamını içerir. Siyasetin olanaksız görevi ise, bu 'bulmacanın çözümü'dür."

Freud, analizin amaçlarından birisinin, "daha önce *O*'nun olduğu yere ben geçmeliyim" olduğunu belirtirken, Castoriadis, bu amacı "benim olduğum yerde, *O* da ortaya çıkmalı" şekline dönüştürerek, analizi, "genelde katı ve temelde toplumsal bir yapıdan başka bir şey olmayan bir *Ben* tarafından tâbi tutulduğu içe atımdan kurtarmak" olarak kabul eder. Buradan hareketle analiz, "*Ben*'in karar verme ve irâde yetisine sahip düşünsel/yansıtıcı bir özelliğe" dönüşmelidir. Castoriadis'e göre, psikanaliz, "bireyin özerkleşmesine, düşünülen etkinlik ve karar verme yeteneğine ulaşmasına yardımcı olmayı" amaçlar. Bu nedenle de psikanaliz, özerklik mücadelesi ile ortaya çıkan "o engin tarihsel

toplumsal akıma, demokrasi ve felsefenin de ait olduğu o özgürleştirici tasarıya" aittir. Toplumun ürünü olan *Ben* toplumda varolan kurumları korumak ve sürekliliğini ve üremesini sağlamak için oluşturulmuştur; bu kurumlar baskı ve şiddetle değil, fakat ürettikleri bireylerin içselleştirilmeleri ile varlıklarını sürdürürler. Topluluğun sürekliliği ancak bu kurumlarla mümkünken, Castoriadis'e göre, topluluğun yaratımı olan bu kurumlar daha sonra topluluğa 'verilmiş/ bahşedilmiş' gibi görünürler. Daha sonra bunlar sabit, katı, kutsal bir hale dönüşürler. Kurumlarda varolan 'kendini sürdürme öğesi'nin temel amacı uygun bireylerin üretilmesidir. Toplumun bu durumunu Castoriadis, *öbiirüne bağlılık* olarak adlandırırken, *öbiirü*ne 'kurumlandırılan toplum' adını verir. Özerk toplum olarak adlandırdığı ise "kendi yasalarını kurduğunu" bilmesinin yanı sıra, "temel imgelemini özgürleştirerek, kendi kolektif, düşünsel/yansıtıcı ve karar vermeye yönelik etkinliği aracılığıyla kurumlarını değiştirecek biçimde kendi kendini kurumlandırmış" bir toplumdur. Castoriadis'in siyaset adını verdiği ise, "konusu özerk bir toplumun kurumlandırılması ve kolektif girişimlere ilişkin kararları olan bilinçli bir etkinlik"tir.

Castoriadis'in en özgün yönü hiç kuşku yok ki, onun sosyal imgelem felsefeciliğinde bulunur. Bizler, ona göre, içinde yaşadığımız toplumun kurumlandırılmasının yürüyen parçalarıyız. Öncelikle toplum kurumlandırılmıştır, tikel kurumlarının oluştuğu bu topyekün kurumlandırmada, bununla birlikte, bir birlik söz konusu olur. Bu birlik, topluluğu oluşturan bireylerin "tüm yaşamını besleyen, yönlendiren ve yöneten karmaşık bir anlamlar dokusunun iç birliği ve tutarlılığı"dır. Bu doku Castoriadis'in, toplumun kurumlandırılmasında "vücut bulan ve onu harekete geçiren *toplumun imgesel imlemlerinden oluşan magma*" olarak adlandırdığı 'bir şey'dir. Bu imgesel imlemler, söz gelimi 'ruhlar, tanrılar, Tanrı, polis, ulus, devlet, meta, para, erdem, tabu, günah vb.' yâ da 'erkek/kadın/çocuk' gibi 'şey'ler olabilir. Bu 'şey'ler, toplumun imgesel imlemleridir.

Castoriadis, bir toplumun imgesel imlemler magmasının 'nasıl iş gördüğünü' ele aldığımızda, 'toplumsal düzenleme veya örgütleme' ile 'biyolojik düzenleme veya örgütleme' arasında, sadece *'tamamlanma'* konusunda benzerliğin söz konusu olduğunu savunur. Her toplumun içinde, *"kendisinin de 'kendini' kapsadığı kendi özgün dünyasını"* kurduğuna inanan Castoriadis'e göre, herhangi bir toplumdaki 'imlemler ve kurumlar' o toplumun 'özgün örgütlenmesi'ni oluşturur. Her toplum bir dünyanın, 'kendi dünyasının' yapılanması, oluşumu ve yaratımı olup kendi öz kimliği, o 'yorumlama sistemi'nin yarattığı söz konusu dünyadan öte bir şey değildir. Yani asıl önemli olan, 'toplumsal düzenleme/örgütlemenin' *içkin* olan özgüllüğüdür. Toplum kurumu ve bu kurumun içindeki topluma ait imgesel imlemlerin, birbirinden ayrılmayacak şekilde *kümeleyici-ayrılaştırıcı (mantıksal) ve imgesel boyut* olmak üzere iki boyutta ortaya çıktığını iddia eden Castoriadis, birinci–mantıksal boyutta toplumun, *ayrışık* ve *tanımlanmış* olarak sergilenen 'öğeler', 'sınıflar', 'özellikler', 'bağıntılar' aracılığı ile iş gördüğünü (eylemde bulunup ve düşündüğünü) ve ana yapının 'belirlenmişlik ve belirlenebilirlik' olduğunu vurgularken, bu boyut açısından 'varoluşun belirlenmişlik' olduğunu kabul eder. İmgesel boyutta ise *var oluş* imlemdir. İmlemler *'fark edilirken'*, belirlenmemişlerdir. Her imlem 'sayısız başka imlemlere gönderimde' bulunurken, onların kendileri *ayrışık* veya *belirlenmiş* değillerdir.

Castoriadis'e göre, özgün olarak imgesel boyut *dil*de hayat bulur. Böylece, "Bana çekici ver" ya da "her üçgende, açıların toplamı iki dik açıya eşittir" gibi tümceler 'kod'a ait iken, "Mutlak gecede tüm inekler karadır", ya da "'Güzellik'i dizlerime oturttum, bana acı geldi, küfrettim" gibi tümceler 'dil'e aittir. Buradaki ayırım 'kullanım ve işlem' ayırımıdır. Öyleyse dilin her "noktasında, hem kümeleyici ayrılaştırıcı boyuta hem de imgesel boyuta ait *öğeler*" bulunur. Yani, en çılgın şiirde bile 'mantık' vardır ve bu mantık aracılığıyla, mantık, *öbiirünü* somutlaştırır. Castoriadis'in *magma* olarak adlandırdığı belli bir toplumda var olan o topluma ait imgesel imlemler, başka alanlarda 'bilinmeyen bir örgütlenme türü' sunarlar. Magma 'zengin ve karmaşık' kümeleri içermesine rağmen, kümelere ya da küme sistemine indirgenememesinin yanı sıra kümeleyici işlemler ve kategoriler aracılığı ile yeniden oluşturulamaz. Tarihsel-toplumsal alan yeni bir ontolojik düzen (birlik, tutarlılık ve örgütlenmiş farklılaşma düzeni) tipi yaratır.

Ancak tarihsel-toplumsal alan, toplum türüne özgü, her zaman geçerli olacak yeni bir ontolojik düzen tipi yaratmaz. Bu tip, her seferinde, her biri bir yaratım olan, yeni bir toplum *eidos*'una temsil eden başka *biçimler* aracılığı ile 'somutlaşır.' Kurumlandırılan toplumun toplumsal imgeleminin bir eseri olarak yaratım, tarihsel–toplumsal alanın varlık kipidir ve bu alan ancak bu kip aracılığı ile vardır. Toplum bu nedenle 'kendini tarih olarak fenomenleştiren bir öz-yaratımdır. Ona göre, "eski yeniye o yeninin kendisine yüklediği imlemle dahil olur". Bu görüşün kökenleri Antik Yunan'da daha sonra, Orta Çağ'ın sonunda Avrupa'da ortaya çıkmış olan bir tarihsel yaratım, bir tarihsel kırılma ya da kopmada bulunur. Asıl anlamıyla özerklik ilk kez "*tamamlanma* olarak değil, *açılım* olarak" yaratılmıştır. Bu toplumlar Castoriadis'e göre, "yeni bir tarihsel–toplumsal varlık biçimini temsil ederler: İnsanlık, yaşam ve evren tarihinde ilk kez, kendi öz varlık yasasını, verili olan kendi öz düzenini açıkça sorgulayan bir varlıktır karşımızdaki." Bu toplumlar, kendi "öz kurumlandırmalarını, dünya tasarımlarını, kendi toplumlarının imgesel imlemlerini sorgular". Tüm bunlar, eski düzene ve eski '*yaderk*' düzenlere karşı yürütülen mücadeleyle at başı gideceğini belirten Castoriadis, bu mücadelenin sürdüğünü ve süreceğini belirtir.

Castoriadis, 75 yıllık yaşamı boyunca, mantıksal pozitivizm, Marksizmin uygulanış şekli, Lacan düşüncesi, yapısalcılık, post-yapısalcılık, post-modernizm gibi yaklaşımlara mesafeli durarak, kendi özgün düşünce kaynağını Yunan felsefesi ve Marksist teorideki toplumu dönüştürecek 'yaratıcı *praxis*' ile oluşturmuştur.

C. CASTORIADIS, *Dünyaya İnsana ve Topluma Dair* (çev. H. Tufan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2001; C. CASTORIADIS, *Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar? 1. Cilt Marksizm ve Devrimci Kuram* (çev: H. Tufan), İstanbul, İletişim Yayınları, 1997; C. CASTORIADIS, "Özelleşmiş Birey" (çev. A. İnsel), *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi*, Birikim Yayınları, 108 (1998), s. 34; D. HOWARD, *The Specter of Democracy*, Columbia University Press, 2002.

Ayrıca, **Bkz.**, FREUD, KAPİTALİZM, LACAN, MARKSİZM, PSİKANALİZ, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ.

Nurgün OKTİK

CATTANEO, CARLO 1801-1869 yılları arasında yaşamış İtalyan düşünürdür. Felsefî görüşleri yanında, tarih, iktisat, dilbilim ve coğrafya alanlarındaki çalışmalarıyla da ün kazanmış olan Cattaneo, Milan'da doğmuş, Pavia Üniversitesi'nde hukuk tahsil etmiş, sonra da aynı üniversitede Latince ve felsefe dersleri vermiştir. Cattaneo'nun önemli başarılarından birisi de, İtalyan düşüncesinin önemli dergilerinden biri olmuş olan *Il Politecnico*'yu kurmuş olmasıdır.

Cattaneo'nun üzerindeki en önemli etki kaynağı, hocası G. D. Romagnosi'den geçen ve Alessandro Volta'yla Cesare Beccaria'nın düşüncelerinde de aşikâr olan belli bir Aydınlanma felsefesidir. Söz konusu mirası, felsefe dışında yapmış olduğu araştırmaları üzerine düşünümleriyle birleştiren Cattaneo'nun, özgün olmakla birlikte, sistematik olmayan düşüncesi en iyi empirik, bilimsel yönelimleri oldukça güçlü bir tarih fenomenolojisi ya da idealist olmayan bir tarihselcilik olarak betimlenir.

Düşüncelerinde Marksist bir izin veya Wilhelm Dilthey, G. H. Mead ve John Dewey ile benzerliklerinin görülebileceği Cattaneo'ya göre, filozofun görevi, öznel güçlüklerden ziyade, nesnel tarihsel problemleri aydınlığa kavuşturmaktır. Felsefî spekülasyonun merkezi yapılacak tek bir problem olmadığı gibi, tümdengelimsel akılyürütme zincirinin kendisinden başlayacağı bir ilk hakikat, zorunlu bir mantıksal doğru da yoktur. Bunun yerine kendileri de değişmeye uğrayan, birbirleriyle karşılıklı ilişki problemlerinin bir çokluğu söz konusudur. Bu problemler içinse, nihaî çözümler olmayıp, mutlak akıl yerine, genel insanî makûliyet tarafından keşfedilebilir olan, her fırsatta biraz daha geliştirilebilir çözümler bütünü vardır. Mantık, ona göre, bilimsel araştırma kuramıdır; felsefede de, insanları birleştiren bir şey olarak deneysel yöntem, insanları şöyle ya da bölen veya birbirine düşüren metafiziğe üstün gelmek durumundadır.

Eylemde bulunmak için biliriz; yani, kuramsal bilginin de yüzü, son çözümlemede pratiğe dönük olmak durumundadır. Bütün entelektüel gayretlerimizin amacı, dünyanın yüzünü insanlığın iyiliğine ve yararına dönüştürmektir; gerek doğa, gerekse toplum insan tarafından icat edilmiş teknikler yoluyla dönüşüme uğratılmalıdır. Kamusal ve

yararlı bir bilgi meydana getirdiği ölçüde filozof, "sıradan insanlar, halk için çalışan bir işçidir." "İnsanlık için yararlı bir şeyler temin ettiğimiz ölçüde, hepimiz birer işçiyiz" diyen Cattaneo, böyle bir felsefeyi, "ontolojik bakımdan çekici, fantastik hipotezlerden ve hayalî sezgilerden yola çıkıp, öğreti ve insana dair olgular arasında kapatılmaz bir uçurum bırakırken, kendisini boş formüllerde ve tekrarda tüketen okült ve rahipçe bir bilgelik" ortaya koyan "okulların felsefesi"yle karşı karşıya getirir. Bütün bunları söylerken, onun aklında, o zamanlar felsefî katolisizmi modern felsefenin öznelciliğiyle bağdaştırmaya çalışan İtalyan idealist düşünürü Antonio Rosmini-Serbati vardı.

Cattaneo için, düşünce sosyal eylemdir; ve düşüncenin çeşitli insanî faaliyetlerde ele alınması gerekir. Düşüncenin dolayımsız olarak ele geçirilebilecek olan bir özü bulunmadığına göre, onun doğasıyla tanışabilmek için, insanın, malumat toplamak üzere, kendi içine dönmek yerine, dünyaya dalması gerekir. Tam ve eksiksiz düşünce bilincinin insanoğlunun meydana getirmiş olduğu her şeyin bilgisine eşdeğer olduğunu öne süren Cattaneo, 'insanoğlu'yla, kendi sınırlı dünyaları içindeki empirik insanları kastetmekteydi. (Bu sıralarda neredeyse hiç bilinmeyen) Giambatista Vico'nun bir izleyicisi olduğunu öne sürmekle birlikte, Vico'nun yorum ilkelerini, özellikle de onun tarihsel döngüler anlayışını şiddetle eleştirmekteydi.

Cattaneo, görünüş ve gerçeklik arasındaki geleneksel ayırımı aşmanın yeni bir yolu olarak tarih fenomenolojisini geliştirmiştir. Bize görünen ona göre, orada olandır ve ona ancak insanlığın sosyal gelişimi sayesinde erişebiliriz. Onun metodolojik olarak inşa edildiğini, "yeni doğmuş bir çocuğun şeyler karşısındaki yalnızlığının bir efsane olduğunu" söyleyen Cattaneo'ya göre, duyum bile baştan itibaren toplumsal bir olgu olup, beşerî tarihin çok çeşitli olgularını anlamamızda, bize, bilimsel psikolojinin yerini alacak bilimsel yöntemle desteklenmesi gereken bir sosyal psikoloji yardım etmek durumundadır.

M. FUBINI, *Il Romanticismo Italiano*, Paris, 1953; B. BRUNELLO, *Cattaneo*, Zurih, 1925; A. LEVI *Il Positivismo Politico di Carlo Cattaneo*, Bari, 1928; L. AMBROSOLI, *La Formazione di Carlo Cattaneo*, Milan, 1959

Ayrıca, **Bkz**., AYDINLANMA, İTALYAN FELSEFESİ, TARİH FELSEFESİ, VICO.

Ferrucio ROSSİ-LANDİ

CATVARİ ARYA-SATYANİ. Buda'nın öğretisinin özünü oluşturan dört temel hakikat için kullanılan deyimdir.

Buna göre, (1) yaşam acıdır, üzüntüdür, ıstıraptır. (2) Acıların, üzüntü ve sıkıntının kaynağı, doyumsuz istekler ve tutkulardır. (3) Kendisini tutkulara bağımlılıktan kurtaran kişi, gerçek bir kurtuluşa erer, doğuş çarkının dışına çıkar. (4) Kurtuluşa götüren yol ise, 'sekiz basamaklı yüce yol'dur; doğruya inanmak, doğru düşünmek, doğru konuşmak, doğru eylemek, doğru yaşamak, doğru kavramak, doğruya erişmek.

S. BEYER, *The Buddhist Experience: Sources and Interpretations*, Encino California, 1974; K. BROWN - J. O'BRIAN (eds), *The Essential Teachings of Buddhism*, London, Rider, 1989; A. COOMARASWAMY, *Hinduizm ve Budizm*, İstanbul, Kaknüs yayınları, 2000; P. HARVEY, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; P. HARVEY, "Buddhism", *Human Nature and Destiny* (ed. by J. Holm – J. Bowker), pp. 9-38, London, Pinter Publisher, 1994; D. S. LOPEZ, *Buddhism in Practice*, Princeton, 1995.

Tayfun TORUN

CAUCHY, AUGUSTIN LOUIS meşhur Fransız matematikçisidir. Analiz ve ikame grupları kuramı (elemanları, bir nesneler kümesinin sıralı dizileri olan gruplar) alanlarındaki çalışmalarıyla tanınır.

21 Ağustos 1789'da Paris'te doğan Cauchy'nin çocukluğunda, Fransız Devrimi'nin yol açtığı çalkantılar nedeniyle Paris yaşanması güç bir şehirdi. O dört yaşındayken babası, can güvenliği olmadığı için ailesini Arcueil'e taşıdı. Yaşamın çok zor olduğu bu yıllar için babası bir mektupta, "Hiçbir zaman 250 gramdan fazla ekmeğimiz olmuyor ve hatta bazen onu da bulamıyoruz. Ekmeğin yanı sıra yalnızca bize tayın olarak verilen çok az pirinç ve kuru peksimetle besleniyoruz" diye yazıyordu. Kısa bir süre sonra Paris'e döndüler ve babası genç Augustin Louis'in eğitimi ile ilgilenebildi. Laplace ve Lagrange Cauchy'lerin evini sık sık ziyaret ediyordu ve özellikle Lagrange genç Cauchy'nin matematik eğitimi ile ilgilendi. Lagrange Cauchy'nin babasına oğlu-

Augustin Louis Cauchy

nun ciddî matematik derslerine başlamadan önce iyi bir lisan eğitimi alması gerektiğini söyledi. 1802'de Augustin Louis iki yıl boyunca klâsik dilleri çalışacağı *École Centrale du Pantheon*'a girdi.

Cauchy 1804'de matematik dersleri almaya başladı ve 1805'de *Ecole Polytechnique*'in giriş sınavına katıldı. Biot tarafından sınava alındı ve okula ikincilikle kabul edildi. *Ecole Polytechnique*'de Lacroix, de Prony ve Hachette'nin derslerine katıldı; analiz derslerinde ise danışmanı Ampere'di. 1807'de *École Polytechnique*'den mezun oldu ve *École des Ponts et Chaussees* mühendislik okuluna girdi. Okulun en başarılı öğrencilerinden biri oldu ve pratik çalışmaları için Pierre Girard'ın altında çalışacağı Ourcq Kanalı projesine atandı. Cauchy 1810'da çalışma hayatına girdi ve Cherbourg'da donanmanın kullanacağı liman inşaatı projesinde çalışmaya başladı. Cherbourg'a giderken yanına Laplace'ın *Mechanique Celeste* [Gökyüzü Mekaniği] ve Lagrange'ın *Theorie des Fonctions* [Fonksiyonlar Teorisi] kitaplarını aldı. Günleri çok yoğun çalışmayla geçiyordu. Cauchy koyu bir katolikti, ve dinî inançları çevresi ile uyumsuzluklara neden olmaya başlamıştı. 1810'da annesine yazdığı bir mektupta, *Dindarlığımın beni kibirli, kiistah ve kendini beğenmiş yaptığını iddia ediyorlar..... Şimdi din konusunda yalnız bırakıldım, kimse benimle bu konularda konuşmuyor...* diyordu.

Yoğun çalışmaları yanı sıra matematik araştırmalarına da zaman ayırabiliyordu ve 1811'de bir dışbükey çokyüzlünün açılarının yüzleri ile tayin edilebileceğini ispatladı. Bu konudaki ilk makalesini Legendre ve Malus'un teşvikleri sonucu yayına yolladı ve 1812'de çokgenler ve çokyüzlülerle ilgili daha başka makaleler de hazırladı. Matematik araştırmalarını daha iyi yapabilmesi için Paris'e dönmesi gerektiğini anlamıştı ve ağır bir hastalığa yakalandıktan sonra 1812 Eylül'ünde Paris'e döndü. Hastalığının nedeni fiziksel değil ama ağır depresyondan kaynaklanan psikolojik bir sorundu. Cauchy Paris'te simetrik fonksiyonları inceledi ve Ekim 1812'de bu konuda bir derleme hazırladı; bu çalışması 1815 de *Ecole Polytechnique* dergisinde yayınlandı. Şubat 1813'de Cherbourg'a dönmesi gerekti, orada tamamen iyileşti, ancak ortam matematik araştırmalarını sürdürmesi için uygun değildi. *Ecole des Ponts et Chaussees*'de bir doçentlik kadrosu için de Prony'ye yaptığı başvuru geri çevrildi, ama Cherbourg'a geri dönmesi yerine Ourcq Kanalı projesinde mühendis olarak çalışmasına izin verildi.

Cauchy bir akademik kadroya atanmak istiyordu, bu konuda tüm girişimleri uzun bir süre boyunca başarısızlığa uğradı. Bütün bu zorluklara rağmen matematik üretkenliği azalmadı ve 1814'de, sonradan onun kompleks fonksiyonlar teorisinin temelini oluşturacak, belirli integraller konusunda bir çalışmasını yayınladı. 1815'de *Ecole Polytechique*'deki bir mekanikçi kadrosunu Binet'e kaptırdı, fakat aynı okula analiz yardımcı profesörü olarak atandı ve okulda ikinci yıl verilen derslerden sorumlu oldu. 1816'da dalgalar konusunda çalışmaları ile Fransız Bilimler Akademisinin Büyük Ödülünü kazandı. Gerçek şöhreti ancak, Fermat'ın poligonal sayılar konusunda Mersenne'ee karşı ileri sürdüğü tartışmalara açıklık getiren bir makaleyi Enstitüye sunduğunda yakaladı. Politik olaylar Cauchy'nin lehine işlemeye başlamıştı; Carnot ve Monge politik nedenlerle Bilimler Akademisinden uzaklaştırılınca boşalan iki yerden birine Cauchy atandı. 1817'de Biot bir araştırma gezisi için İskoçya'ya bağlı Shetland Adasına gittiğinde onun yerine *College de France*'a girdi. Orada önceden keşfettiği ama yayınlamadığı integrasyon yöntemleri konusunda dersler verdi. Cauchy bir integrali

eksiksiz ve belirgin bir biçimde tanımlamanın yanı sıra, sonsuz serilerin yakınsaklık koşullarını dikkatle, ayrıntılı olarak inceleyen ilk matematikçidir.

1826'da *Sur un nouveau genre de calcul analogue au calcul infinetesimal* [Sonsuz küçükler Analizine Benzer Yeni Bir Tür Analiz Üzerine] isimli eseriyle kalanlar analizi çalışmalarına başladı. 1829'da *Leçons sur le Calcul Differential* [Diferansiyel Analiz Üzerine Dersler] isimli kitabıyla ilk olarak bir karmaşık değişkenin kompleks fonksiyonunu tanımlayan, matematiğe en önemli katkısı, açıklık ve kesinlik ilkelerinin titizlikle uygulanmasını çok geliştirmiş olması olan Cauchy'nin, en önemli katkılarını bir araya getirdiği üç temel kitabı *Cours d'analyse de l'École Royale Polytechnique* [Kraliyet Politeknik Okulu Analiz Dersleri], *Résumé des Leçons sur le Calcul infinitésimal* [Sonsuz küçüklükler Hesabı Ders Özetleri] ve *Leçons sur les applications du calcul infinitésimal a' la géometrie* [Sonsuz Küçüklükler Hesabının Geometriye Uygulanması Üzerine Dersler]'dir. Yine, 1840 ile 1847 yılları arasında dört cilt olarak basılan *Exercises d'analyse et de physique mathematique* [Matematiksel Fizikte Analiz Alıştırmaları] isimli kitabı çok değerli bir başka eseridir.

Cauchy 23-Mayıs-1857 de Paris'e yakın Sceaux kasabasında öldü. Bilimsel ömrü boyunca 789 makale yayınladı. Modern matematikte çok sayıda terim Cauchy'nin adını taşır: Örneğin karmaşık fonksiyonlar teorisinde Cauchy integral teoremi, kısmî diferansiyel denklemlerin çözümleri için Cauchy-Kovalevskaya varlık teoremi, Cauchy-Riemann denklemleri ve Cauchy dizileri. Cauchy'nin çalışmalarının toplandığı *Oeuvres completes d'augustin Cauchy* (1882-1970) derlemesi 27 cilt olarak basılmıştır.

Matematikteki modern kesinliğin ilk evresinin, onun 1820'li yıllarda analiz konulu derslerden ve yaptığı araştırmalardan kaynaklandığı söylenebilir. Cauchy sonsuz küçüklükler hesabının ilkelerine açıklık getirmenin yanı sıra, onları limit ve süreklilik kavramlarından da yararlanarak sağlam bir temele oturtmuştu. Aynı dönemde geliştirdiği kompleks değişkenli fonksiyonlar kuramı, fizikten havacılığa kadar tüm alanlarda vazgeçilmez önemdedir.

Sayılar kuramına da büyük katkılarda bulunmuş olan Cauchy, astronomi alanında da, Pallas küçük gezegeninin hareketini Levessier'ye göre, daha kısa yoldan hesaplamıştı. Onun optik alanındaki çalışmaları, her yerde bulunduğu ve ışığın ileticisi olduğu düşünülen hipotetik bir ortam olan eterin nitelikleriyle ilgili olarak işe yarar, matematiksel bir temel sağlamıştı.

L. MOTZ - J. H. WEAVER, *The Story of Physics*, Plenum Press, New York, 1989; İskoçya, St Andews Üniversitesi, Matematik ve İstatistik Okulu İnternet Sitesi; http://www-history.mcs.standrews.ac.uk/Mathematicians/Cauchy.html

Ayrıca, **Bkz.**, MATEMATİK TARİHİ, SAYI KURAMI.

Emin ÖZMUTLU

CAUSA, bir olayın, durumun veya şeyin doğuşunu, ortaya çıkışını sağlayan neden; bir şeyin sonucunun şu ya da bu şekilde değil de, olduğu gibi olduğunu açıklama olanağı veren sebep anlamına gelen Latince deyimdir.

Causa sözcüğü felsefede veya Batı felsefesinde altı ayrı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birincisi bilgi nedeni; bir şeyin bilgisinin nedeni anlamında *causa cognoscendi*'dir. Buna karşın, ikincisi olan *causa essendi* bir şeyin olduğu şey olmasını sağlayan neden, bir şeyin varlık sebebidir. *Causa immanens*'e gelince, o içkin neden olup, bir şeyde bizzat onun kendi faaliyeti tarafından meydana getirilen bir değişmeyi tanımlar. Oysa *causa transiens* bir şeyde başka bir şey tarafından meydana getirilen bir değişmeyi anlatır.

Vera causa ise, diğer nedenlerden onların genel terimler olarak hemen tüm filozof ve metafizikçiler tarafından kullanıldıkları yerde, sadece bir kişi tarafından kullanılmak ya da en azından onun eseri olmak bakımından farklılık gösterir. Bu kişi İngiliz fizikçisi ve doğa filozofu Isaac Newton olup, o *hakikî neden* anlamında *vera causa*'yı şeyleri yeterince ve gerçekten açıklayacak doğal nedenleri göstermek için kullanmıştı.

Altıncı *causa*'ya gelince, o 'kendi kendisinin nedeni' anlamında *causa sui*'dir. *Causa sui*, Ortaçağda ve modern felsefede, özellikle de on yedinci yüzyılın spekülatif metafizikçilerinde, Tanrı'nın varoluşunu kendisinin dışında hiçbir şeye borçlu olmadığını anlatmak

için kullanılmıştır. Başka bir deyişle, *causa sui* deyimi varlık nedeni kendisi olan, varolmak için kendisinden başka hiçbir nedene ihtiyaç duymayan, varoluşu olumsal değil de, zorunlu olan varlığı, yani Tanrı'yı anlatmak için kullanılmaktaydı.

Causa sui'nin, biri olumlu, diğeri olumsuz olan iki anlamı vardır. (1) Olumsuz anlamı içinde *causa sui*, kendinden ve kendi başına varolan, mutlak anlamda bağımsız ve nedensiz varlığı (yani Tanrı'yı) gösterir. (2) Olumlu anlamı içinde ise, *causa sui*, doğası ya da özü varoluşunu içeren varlık anlamına gelir. Buna göre, Tanrı kendi varlığının temelidir; yani, varoluş, kendi kendisinin nedeni olan varlığın doğasından zorunlu olarak çıkar.

Tanrı için 'kendisinin nedeni' anlamında kullanılan *causa sui* deyimi, bununla birlikte Tanrı'nın kendisini bir şekilde varlığa getirdiği anlamına gelmez. Buradaki düşünce, Tanrı'nın doğasının mantıksal olarak onun varolmasını gerektirdiği düşüncesidir. *Causa sui* olan bir varlığın varoluşunu açıklayan bizzat onun kendi doğasıdır. Nitekim, Spinoza meşhur *Etika*'sında *causa sui*'yi şöyle tanımlar: "*Causa sui* ile özü varoluşunu gerekli kılanı, yani varolmaması durumunda, doğası kavranamayacak olanı anlıyorum."

D. BRAINE, *The Reality of Time and the Existence of God: The Project of Proving God's Existence*, Oxford, 1988; A. P. IMNNONE, *Dictionary of World Philosophy*, London, Routledge, 2001; SPINOZA, *Etika* (çev. H. Z. Ülken), İstanbul, Ülken yayınları, 1984.

Ayrıca, **Bkz.**, DİN FELSEFESİ, NEDENSELLİK, NEWTON, SPİNOZA.

Ahmet CEVİZCİ

CAVAILLÉS, JEAN 1903-1944 yılları arasında yaşamış Fransız matematikçisi, mantık ve bilim tarihçisi ve filozofudur. Cavaillès, eseri ve düşünceleriyle Fransız entelektüel hayatının II. Dünya Savaşı sonrasında yaşadığı dönüşümde en önemli rollerden birini oynamıştır. 1960'ların yapısalcı hareketinin görünmez öncülerinden olan Cavaillès, Sartre ve fenomenoloji tarafından temsil edilen bir bilinç felsefesinin yerine ikame edilecek hümanist olmayan bir kavramlar felsefesinin savunuculuğunu yapmıştır.

Hayatı ve Eserleri

Strasburg ve Sarbonne üniversitelerinde hocalık ve araştırmacılık görevlerinin yanında çeşitli yöneticilik konumlarında da bulunan Cavaillés, Fransız direniş hareketinin bir üyesiydi. 1943 yılında Naziler tarafından yakalanıp, ertesi yıl öldürüldü. Onun temel eserleri şunlardır: *Cantor-Dedekind: Briefwechsel* [Cantor-Dedekind Yazışmaları], *Méthode Axiomatique et Formalisme: Essai sur le Problème du Fondement des Mathématiques* [Aksiyomatik Yöntem ve Formalizm: Matematiğin Temeli ve Problemi Üzerine Bir Deneme], *Sur la Logique et la Théorie de la Science* [Bilim Mantığı ve Kuram Üzerine], *Philosophie Mathématique* (Matematik Felsefesi)'dir.

Cavaillès en önemli felsefî eseri sayılan *Sur la logique*'i temerküz kampında yazmıştı. Aslında *Mantık Üzerine*'yi felsefî bir eser olarak kabul etmek bir anlamda yanıltıcı olur. Zira Husserl ve diğer epistemolojistlerin Kant'ın felsefenin doğa bilimleriyle insan bilimlerinin epistemolojik temellerinin ölçüsü ya da hakemi olduğunu kabul ettiği yerde, Cavaillès böyle bir görüşü benimsemez. Onun gözünde, bilimlerin temelleriyle ilgili bir araştırma matematiğin imtiyazlı bir örneği olduğu bilim olarak bilimin, özellikle de onun formel çerçevesinin aydınlatılabilmesi için felsefî bir üstdile ihtiyaç duyduğu düşünüldüğü takdirde, yanlış anlaşılacağını gözler önüne serer. Cavaillès Kant'ın düşünceyi deneyimle ilişkisi içinde ele alma, düşüncenin ve mantığın yeni deneyimler karşısında ne olduğunu belirleme tarzını dikkate alır. Burada mantıkla tekillik arasındaki ilişki konusuna yönelen Cavaillès, bu ilişkinin mantığın değişmez transendental bir karakter kazanıp, yeni deneyimin ezelî ebedî bir formel yapının süzgecinden geçtiği bir ilişki olup olmadığı sorusunu tartışır.

Görüşleri

Cavaillés'nin matematik ve mantık tarihine yaptığı en büyük katkılardan biri, Cantor ve Dedekind arasında küme kuramıyla ilgili olarak yapılan yazışmaları yayınlamak olmuştur. Bu belgelerin yayınlanması, Cavaillés'in çağdaş problemlerin ancak, söz konusu problemlerle onların bir parçası oldukları disiplinlerin kökeni ve evrimine ilişkin araştırma yoluyla anlaşılabileceği gö-

rüşünü örnekler. Onun gözünde, hiçbir matematik, mantık ya da bilim sistemi, sabit bir kuramsal çerçeve içinde yer alan keşfedilmemiş doğrular öbeğinden oluşmaz. Tek tek her disiplinin sınırları her yönden gelip geçici olup, tarihsel açıdan birçok kez yeniden çizilmek durumundadır.

O matematik, mantık ve bilimin hep bir örnek ve düzenli olmadığını da öne sürmekteydi. Matematiksel keşifler, pragmatik baskılara bir tepki olarak veya münferit problemler için çözüm sağlama ihtiyacının oluşturduğu ardalan üzerinde yapılır. Matematik, diğer konu alanlarından, özellikle de bilimden gelen taleplere karşılık vermek anlamında, açık bir disiplindir.

Ona göre, Kant ve Kant'tan önce de Port Royal mantıkçıları mantık ve dilbilgisinin kurallarını açıklarken, kurucu benlik ya da bilince imtiyazlı bir yer vermişti. Mantığın koşulsuz, apodeiktik kuralları bu durumda bilinç fakültesine ait olup, mantık da bilincin organizasyonu olmak durumundaydı. Söz konusu anlayış ya da yoruma göre, bilincin içerikleri olumsal ya da koşullu olup, değişmez bir formel bilinç heterojen bir deneyim içeriğiyle karşı karşıya gelir. Kant elbette form ve içeriğin ayrılmaz olduğunu savunmuştu. Bir kavram olmadan deneyim, bir içerik olmadan da düşünce olamazdı. Buna rağmen, önce Kant sonra da Husserl, eşitliğin formel tarafını transendental ve değişmez olacak mantık kurallarıyla ilişkili bir şey olarak gördü. İçerik değişebilir, fakat form her zaman aynı kalır. Cavaillès işte bununla bağlantılı olarak "bir bilinç felsefesinde mantık transendentaldir ya da hiç varolmaz" dedi.

Benzer bir yaklaşım, ona göre, bilimlerde de benimsenmiştir. Buna göre, bir tarafta bilimin sabit formel temeli, diğer yanda ise fizikî, dış dünyadan türetilmeye mahkûm bilginin birikimi vardır. Matematikte mesele ve aynı yaklaşım, matematiksel aksiyonların nihaî temelinin fizikî dünyanın kendisi olduğunu savunan sezgicilerle, ona göre, biraz daha ileri bir noktaya taşınır. Bununla birlikte, 1817 yılında Bolzano, artık bilimin insan zihniyle dış gerçeklik arasındaki yegâne aracı olarak görülmemesi gerektiğini söylediği zaman, düşüncede, Cavaillès açısından fevkalade büyük bir önem taşıyan yepyeni bir yol açmıştır. İşte bu yolu izlerken, o bir bilim kuramının ancak bir birliğin kuramı olabileceğini, bu birliğin ise, durağanlığın değil de, hareketin bir birliği olduğunu, dolayısıyla zamanın dışındaki bir bilimin hareketi ve birliğinden söz edilemeyeceğini savunur. Bu bakımdan bir kuramın gerçek anlamının bir kavramsal oluşta aranması gerektiğini ileri süren Cavaillès'ye göre, bilim, Descartes'tan Husserl'e bilinç felsefelerinin ima etmiş oldukları üzere, bilim adamının niyetlerine indirgenemez. Bilimin temeli, kavramların oluşumu ve tarihinde bulunur. Başka bir deyişle, bilim, Kant'ın transendentalizminde olduğu gibi, donmuş bir şekilde durmaz, kavramsal düzeyde değişir.

Düşüncelerini tam ve gereği gibi ifade edebilmek için, Cavaillès ilki yapı olacak şekilde bir dizi anahtar kavram kullanır. Ona göre, bilimin doğasını araştırmanın kendisi bilimsel bir faaliyet olduğu için, bilim her zaman "bilimin bilimidir." Onun önerme ya da tümceleri kurucu olmayıp, her zaman bilimsel hareketin kendi kendisini aydınlatmasında ortaya çıkar. Cavaillès işte bu hareketin yapıya eşdeğer olduğunu, yapının da dolayısıyla, bilimin kendisini kendisine göstermesinden başka bir şey olmadığını savunur.

Onun projesinde yapı kavramı kadar önemli bir diğer kavram da kanıtlamadır. Söz konusu kavramla bilimsel faaliyetin bütününü kavramaya kalkışan Cavaillès, gözettiği hususu ortaya koyabilmek için, bu kez fizik ve matematik arasındaki ilişkiyi ele alır. Özellikle Kantçı epistemoloji çerçevesinde matematikle fizik arasındaki ilişki, bilimin 'saf' yanının uygulamalı yanıyla ilişkisi olarak görülür. Yeni fiziksel fenomenler *a priori* matematiksel çerçeve yoluyla anlaşılıp açıklanır. Oysa Cavaillès için, gerçek bilim kanıtladığı şeyden ayrılmaz. Bilim kanıtlamadan ayrılmaz olup, bilimin tamamen 'saf' boyutu olmadığı gibi, özü itibariyle 'uygulamalı' bir boyutu da yoktur. Bir kanıtlama, bir teoremin gerçekleşmesi yoluyla değil, fakat mantığın zorunlu hareketi yoluyla doğru olur. Bilimin mantığı öyleyse, kanıtlamada, kendisini anlatan yapıdadır.

Cavaillès burada bir adım daha ileri giderek, bilimin hareketinin mantıkta, bir zincirleme hareketinde nasıl somutlaştığını göstermeye geçer. Formel bir kap içine (kavramlara) dökülen empirik içerik metaforun-

dan ziyade, zincirlemeyi, biçim ve içerik arasındaki ilişkinin anahtarı olarak değerlendiren Cavaillès bilimin mantık yoluyla mümkün kılınan zincirlemesinin, kanıtlama olarak bilim olduğunu savunur. Bu zincirleme hareketinin ne başlangıcı ne de bir sonu vardır.

O açıklamasını Husserl'in fenomenolojik bilim felsefesine ilişkin değerlendirmesiyle tamamlar. Burada özellikle matematik söz konusu olduğu sürece, fenomenolojinin temel öncüllerinin bilincin ve transendental egonun önceliğini güçlendirdiği gösterilir. Bilinç her zaman bir şeyin bilinci olup, Husserl, bilincin içeriğini analiz etmek için bilimsel bir kavramlar öbeği oluşturmaya eğilimli olsa da, bilinç temelde münferit bir içerikten yoksun formel bir kendiliktir. Bu, Husserl tikel yargı ya da argumanlara uygulanan formel mantığı, mutlak olarak formel olup, geçerlilikleri için hiçbir empirik temeli bulunmayan saf mantıktan ayırdığı zaman da böyledir. Matematiğin bir formel bir de uygulamalı yönü olduğunu söyleyen Husserl'deki bu ayırımın, bilimin formel yapısıyla somut içeriği arasındaki ayırımın başka bir versiyonu olduğunu öne süren Cavaillès, en sonunda kendi ürünlerini meydana getirmeye veya yaratmaya muktedir bir bilinç olmadığı; bilincin, formel olarak düşünceden ayrılmış değil de, dolayımsız olarak düşüncede olduğu sonucuna varır. Tıpkı bilimin kanıtlama, yani saf ve uygulamalı yönlerinin bir birliği olması gibi, bilinç de düşüncenin uygulanmasından veya aktüelleşmesinden ayrılmazdır. O bunu, "bir bilim öğretisini ortaya koyabilen şey, bir bilinç felsefesi olmayıp, bir kavram felsefesidir" diyerek özetler.

Cavaillès'nin yaşamı ve ölümü de bilim felsefesi alanında savunduğu görüşlere bütünüyle uygun bir tarzda gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle, bir filozof ve bilim tarihçisi olarak Cavaillès'nin kariyerini sona erdiren şey, Nazi işgaline karşı verdiği savaş, Direniş sırasındaki ölümüne mücadele olmuştur. Bilimi kanıtlama, yapı ve kavramların *cogito*'da temellenmeyen tarihi olarak gören Cavaillès eylem sırasında ölmüştür. Daha doğrusu, ölümün kendisi de ona bir kanıtlama, hayat ve düşüncenin birliğine ilişkin bir kanıtlama olma işlevi görmüştür.

J. CAVAILLÉS, *Philosophie Mathématique*, Paris, PUF, 1963; J. CAVAILLÈS, *Méthode axiomatique et formalisme*, Paris, Hermann, 1938; J. CAVAILLÈS, *Sur la logigue et la theorie de la Science*, Paris, Vrin, 4th edit, 1987.G. FERIÈRES, *Jean Cavaillés, Philosophe et Combattant*, Paris, PUF, 1950; J. LECHTE, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, London, Routledge, 1998, pp. 16-20

Ayrıca, **Bkz.**, BİLİM FELSEFESİ, CANGULHEİM, CANTOR, DEDEKİND, MATEMATİK FELSEFESİ.

der. Ahmet CEVİZCİ

CAYLEY, ARTHUR, 1821'de İngiltere'de doğmuş meşhur matematikçidir.

Hayatı ve Eserleri

Babası Henry Cayley nesillerdir, İngiltere'de yaşayan bir aileden gelmesine rağmen, Rusya'da St. Petersburg'da yaşıyordu. Ebeveynlerinin İngiltere'ye dönüp Londra'ya yakın bir yere yerleşmesinden önce, Arthur'un çocukluğunun ilk sekiz yılı St Petersburg'da geçti. Onun sayısal hesaplamalardaki büyük hüneri, daha bu okulda ortaya çıkmış ve o 1835'de King's College'a kaydolduğunda, ileri matematikteki yeteneği belirginleşmişti. Matematik öğretmeni ona baba mesleğini sürdürmek yerine, eğitimine matematikte devam etmesini tavsiye ediyordu. 1838'de Cambridge'e giren, 1842'de mezun olan Cayley'nin henüz lisans öğrencisiyken, editörlüğünü Duncan Gregory'nin yaptığı *Cambridge Mathematical Journal*'da üç makalesi basıldı. Mezun olduktan sonra bir kadroya atanarak dört yıl boyunca Cambridge'de öğretim üyesi olarak çalıştı ve bu süre içinde *Cambridge Mathematical Journal*'da 28 makalesi daha yayınlandı. Cambridge'deki görevi kısa süreliydi, bu nedenle başka bir iş bulmak zorunda kaldı; hukuğa yöneldi ve 1849 yılında baroya kabul edildi. 14 yıl boyunca avukat olarak çalışan, çok başarılı bir avukat olmasına rağmen, mesleğini yalnızca matematik çalışmalarını sürdürmek için gerekli para kaynağı olarak gören Cayley,. hukuk eğitimini sürdürürken Hamilton'un *'quaternions'* konusundaki konferanslarını izlemek için Dublin'e gitmişti. 14 yıllık hukuk kariyeri boyunca avukat Cayley bir 'amatör matematikçi' olarak yaklaşık, matematik konusunda 250 makale yayınladı.

1863'de Cayley Cambridge Üniversitesi'ne pür matematik profesörü olarak atandı. Yeni işindeki geliri avukat olarak kazandığından çok daha azdı, ancak o kendini bü-

tünüyle matematiğe adama şansına sahip olduğu için çok daha mutlu oldu. Pür matematik profesörü olarak görevleri, *pür matematiğin ilkelerini keşfetmek ve öğretmek, ve kendini bu bilim dalının gelişmesine adamaktı.* Cayley görevlerini gereğinden fazlasını sağlayarak yerine getirdi. Modern matematiğin hemen hemen her dalında 900'den fazla makale ve derleme yayınladı.

Görüşleri

Cayley'in çalışmalarının en önemlileri matris cebrinde sağladığı gelişmeler, Euklidesçi olmayan geometri ve n-boyutlu geometri araştırmalarıdır. O 1849'da permütasyonlar konusundaki fikirlerini Cauchy'ninkilerle birleştiren bir makale yayınlayan Cayley, 1854'de soyut grupları derinliğine irdeleyen çok değerli iki makale yazdı. O günlerde yalnızca permütasyon grupları biliniyordu ve bu konunun bile yepyeni radikal bir alan olmasına karşın, Cayley soyut grupları tanımlayıp, grup çarpımını açıklayan bir tablo hazırladı. Bazı özel permütasyon grupları için 'Cayley Tabloları' oluşturdu, ancak soyut gruplar kavramını matematiğe sokması çok daha önemliydi. Matrislerin ve Hamilton quaternionlarının gruplar oluşturduklarını keşfeden Cayley yine, cebirsel değişmezlik teorisini geliştirdi;

Onun n-boyutlu geometri çalışmaları fizikte dört boyutlu uzay-zamanın sürekli yapısının incelenmesinde kullanıldı. Matrisler konusundaki çalışmaları ise, 1925'de Werner Heisenberg tarafından geliştirilen kuantum mekaniğinin matrislerle anlatımının temelini oluşturdu. Cayley Euklides geometrisiyle Euklidesçi olmayan geometrilerin özel geometri türleri olduğunu ifade ederken, izdüşümsel geometri ile açıların genişliği ve eğrilerin uzunluğuna bağlı olan metrik geometriyi birleştirdi. Geometri konusunda şöye düşünüyordu: *Euklides'in on ikinci aksiyomunun Playfair'in ifade ettiği formda bile ispatlanmaya ihtiyacı olduğu iyi bilinmektedir, Lobachevsky bu aksiyoma gerek duymadan mükemmel ve tutarlı bir teori, yani Euklidesçi olmayan bir düzlem geometri sistemi kurmuştur. Bana göre Playfair'in ifade ettiği şekliyle Euclides'in on ikinci aksiyomunun kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur, o deneyimlerimizin bir parçasıdır –yani uzay, hakkında deneyimlerle bilgi edindiğimiz, fakat bütün dış deneyimlerimizin temelini oluşturan bir temsildir. Riemann'a göre, daha genel bir uzay tasarımı fikrine yaklaştıkça deneyimle uzayın bütünüyle 'deneyimlerimizin fiziksel uzayı' değilse bile, en azından çok iyi bir yaklaşımla Euklidesçi olduğunu öğreniyoruz. Fakat deneyimlerimizin fiziksel uzayının yalnızca yaklaşık olarak Euklidesçi olduğunu varsayarsak ardından ne gibi sonuçlar gelir? Bu durumda sadece geometrinin önermeleri yaklaşık olarak doğru olmayacak, bunun yanı sıra şimdiye kadar deneyimlerimizin fiziksel uzayı olarak yorumladığımız Eutlidesçi uzayın da yaklaşık yaklaşık olarak doğru bir temsil olduğu ortaya çıkacaktır.*

C. A. RONAN, *Bilim* Tarihi (çev. E. İhsanoğlu), TÜBİTAK Yayınları, 2003; İskoçya, St Andrews Üniversitesi, Matematik ve İstatistik Okulu İnternet Sitesi http://www-groups.dcs.st.and.ac.uk/Mathematicians/Cayley.html

Emin ÖZMUTLU

CAYNİZM. Hindistan, ırklar ve dinler konusunda çeşitlilik gösteren bir ülke olmasının yanında, yaşayan birçok dinin de çıkış yeridir. Tahminen dört bin yıllık bir geçmişe sahip olduğu kabul edilen Veda'ları esas alan ve ağırlık merkezini Brahmanların oluşturduğu kast sistemine dayanan Hinduizmden sonra M. Ö. VI. yüzyılda Budizm ve Caynizm; M. S. XIV. yüzyılda da Sihizm ortaya çıkmıştır. Bu inanç sistemlerinden Budizm evrensel, Caynizm ve Sihizm ise, millî karaktere sahip sistemler olarak görülür.

Hindistan bölgesine mensup bir din olan Caynizm, ayinci ruhbanlığın hâkim olduğu Hinduizme tepki olarak Budizmden önce veya aynı dönemlerde ortaya çıkmıştır. Kuzey Hindistan topraklarında Aryan istilasından önce üst sınıf insanlar arasında yayılmıştır. Caynizmin yeni bir din mi, yoksa Hinduizmden ayrılmış bir mezhep mi olduğu konusu tartışmalıdır. Ancak Hindistan bölgesinde bir inancın din olarak isimlendirilmesi için, o inancın Tanrı'nın varlığını veya *atman*ı ya da insandaki ruhu kabul etmesi zarurî değildir. İlk dönemlerde görüşleri ne olursa olsun brahmanların bile bu sistemlere yöneldikleri, hayat ve ölüm hakkındaki kesin gerçeği hangisinin içerdiğini bulmak için Budizm ve Caynizm arasında dolaşıp durdukları bilinmektedir. Bununla birlikte, mevcut yapıya muhalif olarak ortaya çıkan Caynizm, Vedalar'ın kutsal metin olarak hâkimi-

yetlerini kabul etmediği için heterodoks (aykırı) bir sistem olarak görülmektedir.

Tanrılara kurban adamaya ve bunu emreden Vedalara karşı çıkan Caynizm, insanın asıl hedefinin ne olduğu ve ne olabileceği noktasında yoğunlaşmıştır. Bunu gerçekleştirme yönünde yapılacak doğru işin de, birtakım canlıları adamak, kurban etmek değil, kendi kendini terbiye ve denetim olduğunu savundu. Caynizm insanın kendini anlamasının, sağlıklı ve güçlü bir hayat yaşamaktan daha önemli olduğunu anlatmaktaydı ki, bunu sonucu "insanların bu dünyadaki hayat için şevklerini kaybetmesi ve Hindistan'ın yabancı işgalciler için kolay bir lokma haline gelmesi olmuştur" denilebilir. Günümüzde bir buçuk milyon civarında Caynist olduğu tahmin edilmektedir.

Caynizm, *'Jina'nın takipçileri, taraftarları'* anlamına gelmektedir. *Jina, muzaffer, fatih* anlamlarında şeref ve saygı ifade eden ve büyük öğreticilerle, sistemin zahitlerine ve özellikle *Tirthankara* diye de bilinen yirmi dört büyük öğreticiyi verilen isimdir. Caynizme göre, değişik dönemlerde insanlığı yönetmek için yirmi dört kurtarıcı (*Tirthankara*) gelmiştir. İlk Tirthankara milyonlarca yıl önce yaşamıştır; o ilk Cina ve ilk Tirthankara olup *Adinatha* ünvanıyla bilinir. Dolayısıyla mitolojik özelliklere sahiptir ve bu özellik Parsva ve Mahavira gibi daha sonrakilerin yaşamlarında da görülmektedir. İlk 23 *Tirthankara*'nın hayatlarına dair tüm detaylar kutsal metinlerde mevcuttur. Mahavira'nın 24. *Tirthankara* olduğuna inanılır. *Tirthankara*'lar âlemin zirvesinde otururlar ve yeryüzü ile ilişkileri yoktur. Oraya hiçbir dua, hiçbir yakarış ulaşamaz. Bu yüzden Caynalar Hindu tanrıları adına da dua ederler. Caynalar *Tirthankara*'ların heykellerini çoklukla ayakta durur biçimde sade, çıplak ancak cinsellik içermeyen şekilde yaparlar.

Kurucu olarak Vardhamana Jnatrputra – Prakrit dilinde Nattaputta– (M. Ö. 595–527) bilinmekle beraber, Caynizmin temelleri Parsva'ya (M. Ö. VIII. yüzyıla) kadar dayanmaktadır. Bu temellendirmeyle ilgili olarak Caynist ve Budist metinlerde işaretler vardır. Vardhamana sistemini, Parsva öğretisi ve Parsva'ya kadar uzanan uygulamalar çerçevesinde yeniden geliştirmiş ve sistemleştirmiştir. O hiçbir felsefî ilke getirmemiş, eskisini yenilemeye çalışmıştır. Bunun için Vardhamana önceleri kurucu olarak görülürken, daha sonraları reformcu kimliği ile anılır olmuştur. Vardhamana'nın kişiliği hakkında aşağı yukarı hiçbir şey bilinmemektedir. Doğumunu ve hayatının bazı bölümlerini yücelten mitoloji, tıpkı Buda'nın etrafında şekillendirildiği gibi, geleneksel Hindistan mitolojisidir. Onun da doğumu birtakım mucizevî özellikler taşımaktadır. Kşatriyalar (savaşçılar ve prensler) sınıfına mensup genç bir prens olan Vardhamana, 30 yaşına kadar Hintli bir raca gibi yaşadıktan sonra hayatında hissettiği boşluğu doldurmak için, Hindu çile hayatına yönelerek, elbiselerini atıp saçlarını kesmiş ve dağlara çekilmiştir. Caynist metinlere göre, güneş, yağmur ve rüzgâra karşı vücudunu çıplak bırakarak nefsini öldürmek istemiş, on iki yıl bedeniyle meşgul olmayıp, kendini her şeyden mahrum ederek Nirvana'ya ermiş ve *Jina (fatih), Mahavira (büyük kahraman)* isimlerini almıştır. Bu aşamadan sonra yalnız yaşamayı bırakarak, Ganj Vadisi'nde dolaşmaya ve insanlara bu makama nasıl erdiğini anlatmaya başlayan Vardhamana kendisine 11 mürit edinmiş ve müritleriyle birlikte öğretisini, daha çok kendisinin de mensup olduğu asiller çevresinde yaymıştır.

İlahların ve brahmanların yardımı olmadan bu makama ermiş olduğuna inanan Mahavira, *"Ey insan! Sen kendi kendinin dostusun. Sen ne diye kendinden başka bir dost arıyorsun?"* söylemiyle, insanın kendi çabasının onu kurtuluşa erdireceğini ve bilginin her şeyden önce gelmesi gerektiği düşüncesini, sisteminin temeline yerleştirmişti. Rivayetlere göre, Mahavira, 72 yaşlarında Pâvâ isimli yerde ölmüştür. Mahavira öldükten sonra geride kalan 11 müridinden birisi cemaate önderlik etti. Bu şekilde kuzeybatı ve güney Hindistan'da yayılan öğreti arkasında ruhban olmayan geniş bir cemaat, 14 bin rahip, 36 bin rahibe bırakmıştır. Rakamlar muhtemelen abartılı olmakla birlikte bazı cayna üstatlarının, rahibelerin keşişler gibi çıplak gezmelerine izin verilmemesi, dolayısıyla rahibelerin kurtuluşa erişemeyeceklerini düşünmelerine rağmen, cemaat içindeki kadınların fazlalığı şaşırtıcıdır. Ölümünden sonra, onun şahsı ve eserleri değişikliğe uğrar. Şahsiyeti yüceltip ilah seviyesine çıkarılır. Hakkında efsaneler uydurulur. Ve birkaç nesil sonra kendisine hakikî bir ilah olarak tapınılmaya başlanır.

Hâlbuki Mahavira'nın kendisi devrinin putlarına karşı çıktığı halde, kendinden sonraki müritleri onun adına heykeller yapıyorlar, adına kurdukları mabetlerde ibadet ediyorlardı. Böylece kast sistemine karşı isyan eden ve yüksek kastlara mensup olan insanların Şangay'a (cemaat) girmekle birbirine denk hale geldiklerini söyleyen Mahavira ve öğretisi, tamamen değiştirilmiş oluyordu.

Öğretinin büyüme ve gelişme dönemlerinde, rahiplerin elbise giyip giymemesi konusu tartışma konusu olmuştu. Mahavira'nın bu konudaki tavrı Caynizm'i ikiye böldü. Cayna çileciliğinde çıplak gezme âdeti, önce Mahavira, daha sonra da birçok rahip grubu tarafından uygulana gelmişti. Bunun çile hayatının vazgeçilmez bir parçası olması gerektiğini düşünen ve dünyevî hiçbir şeye tamah etmeyen, nefsini öldürmek için her türlü korunağı inkâr eden ve bundan da utanmanın yanlış olduğunu düşünen bir grup, giyinmenin *karma*'ya yol açacağını düşünerek çıplak gezme âdetini terk etmedi ve *'Hava Giyenler' (Digambara)* diye isimlendirildi. Daha çok Güney Hindistan'da yaygın olan bu grup, sonraki yüzyıllarda çıplak gezme âdetini kısıtlayarak, sadece yemek esnasında çıplak kalmaya önem vermeye başlamıştır.

Diğer grup ise, bu tartışmalara girmeden Mahavira'nın çıplaklık konusundaki tavrının yoruma açık olduğunu söyleyerek, kurtuluş için bunun gerekli olmadığını savundu. Çıplak gezmenin yanlış olduğunu, bedeni örtmek için sadece basit üç parçadan ibaret beyaz elbise giymenin yeterli olduğunu düşünen bu gruba da *'Beyaz Giyenler (Svetambara)'* denildi. Birkaç rahip grubunun intisap ettiği bu mezhep Kuzeybatı Hindistan'da yayılmıştır. Daha sonra XV. yüzyılda *Stanikavasi* adlı Svetambara'dan doğmuş bir alt fırka daha ortaya çıktı.

Her iki grup da Cayna felsefesinin temel ilkelerinde hemfikir oldukları halde, bazı dinî pratiklerin (giyinme, rahiplik kuralları, kadının yeri vb.) uygulanması noktasında ayrılığa düşmüşlerdir. Kadının cayna felsefesindeki yeri konusunda Svetambara mezhebi, cayna çileciliğini kabul eden ve kendisini buna adayan kadınların da rahip olabileceklerini ve kurtuluşa erişebileceklerini savunmasına rağmen, Digambara mezhebi, kadın karşısında sert tavır takınarak, kadının çıplak gezemeyeceğini dolayısıyla kurtuluşa ulaşamayacağını iddia etmişti.

Reformcu Mahavira'nın yaptığı vaazlar, önceleri sözlü olarak rivayet edilmiştir. M. Ö. 3000 yıllarında Pataliputra'da toplanan bir konsil, kaybolan metinleri toplamaya çalışmış, buna rağmen metinlerin büyük bir kısmı kaybolmuştur. Toplanabilen metinler, Mahavira'nın ölümünden 980 sene sonra Vallabhi'de toplanan *'Beyaz Giyenler Konsili'* tarafından *'Siddhanta'* isimli bir kitapta bir araya getirilmiştir. Prakrit dilinde yazılmış olan bu eserde, rahiplerin uyması gereken kurallar, Caynist öğretiler ve efsaneler yer almaktadır. Kırk beş kutsal metni kapsayan bu külliyat *Doğu'nun Kutsal Kitapları* diye tercüme edilmiştir. Caynist geleneğe göre, bu eserler *Purvas* diye isimlendirilen ve tamamı kaybolmuş olan 14 kanon kitabından önce gelmektedir. Caynistler bunları M. Ö. V. yüzyıl ile M. S. VIII. yüzyıllar arasına yerleştirirken, eleştirel tarih araştırmalarına göre, eserin en eski metinleri M. Ö. III. yüzyıla kadar geri gitmektedir.

Hava Giyenler mezhebi, *Siddhanta* isimli bu eseri *apokrif* (gayri sahih) bir eser olarak değerlendirir. Onlara göre, kaybolan kitapların yerini Veda'lar almıştır. Veda'larda da Caynistlerin dünya tarihi, evren tasavvurları, felsefeleri, ahlâk ve ibadet ile ilgili pek çok görüşleri yer almaktadır. Bunların dışında pek çok ilahiyat, hikâye ve ahlâk kitabı vardır.

Mahavira'nın öğretisinde, doğanın yapılarına duyulan ilgi ile tasnif ve sayılara karşı tutku göze çarpmaktadır. Onun sistemine sayılar egemendir denilebilir (3., 5. davranış yasası, 7 ilke, 5 beden türü gibi). Diğer yandan Mahavira müritlerine sürekli çıplaklık ve sayısız yasağı şart koşan katı çileciliğiyle hem Budizmden hem de Parsva'dan ayrılır. Koyu karamsar bir felsefesi vardır.

Caynizm ateist bir din olarak bilinmektedir. Fakat bu ateizm ilâhî varlık inancını, kurban ve kurtuluşu inkâr demek değildir. Mahavira da Buda gibi tanrı fikri üzerinde durmamıştır. Ancak sonraki bazı Cayna mezheplerinde tanrı inancının var olduğu görülmekle birlikte, M. S. XV. yüzyılda kurulan Sthanakavasi mezhebi ilk Caynizmin tanrı tanımaz bir karaktere sahip olduğunu savunmaya başlamıştır. Bununla birlikte Mahavira tanrıların değil, Tanrı'nın varlığını

inkâr etmektedir. Ona göre, tanrılara ibadet boş ve faydasızdır; kurtuluş için bireysel çalışma gereklidir. Evrenin yaratıcısı veya denetleyicisi durumunda bir Tanrı veya Üstün Ruh yoktur. Evren ebedî olup, bir nesnenin yoktan var edilmesi fikri, aklın alamayacağı bir şeydir. Nesnelerin köklerinde mükemmel varlık da yoktur. Mükemmellik ancak insan çabalarının ideal amacıdır. Evren muazzam büyüklükte olup etrafında boşluk vardır. Bu evrenin ortasında, etrafında deniz ve kıtaların dizili olduğu, Dünya Dağı vardır. Yerin altında ise cinler, periler ve kötü varlıklar yaşarlar. Onun da altında cehennem bulunmaktadır ve orada ağır cezalılar bulunur. Yeryüzünde ise, kat kat sıralanmış gökler âlemi bulunmaktadır. Buralarda güçlerine göre tanrısal varlıklar otururlar. Tanrılar arasında uzun ömürlüler olmakla birlikte, onlar özde fânidirler. Gökler âleminin üzerinde bulunan nihaî nokta nirvana/sırrı merci'dir. Burada kurtulmuşlar oturur. Onlar için tekrar dünyaya gelme söz konusu olmaz. Evren değişmez, sabit nizamlarla ezelî-ebedîdir ve yaratılmamıştır. Dünya ezelî-ebedî olan canlı ve cansız varlıklardan meydana gelir.

Cansız varlıklar mekân, hareket, sükûnet, zaman ve maddedir. Cansız varlıkların, yani ruhsal olmayan varlıkların en önemlisi maddedir. Maddeyi oluşturan atomlar koku, renk ve tat duyarlığına sahiptir. Kendi yasalarına göre birbirleriyle birleşir ve bu suretle dünyadaki çeşitli fenomenleri meydana getirirler. Madde ruha nüfuz edebilir ve ruhta derin değişikliklere sebep olabilir. Ruha nüfuz eden madde, ruhun küllî ilmini ve sınırsız enerjisini örter. Böylece ruhun tanıma gücü zayıflar, kendi doğasının özelliklerini kaybeder, fani vücuda bürünür. Kendinde belli bir kader teşekkül eder ve bu onun hayvan, insan, semavî varlık ya da cehennemî varlık olarak belirli bir zaman süresince var olmasını zorunlu kılar. İşte ruha nüfuz eden bu maddeler onda sırlarla dolu tözsel şeyi, oluşu ve canlıların varlığına karar veren *karma*'yı meydana getirir. Caynacılıkta karma, saf atman'a (ruh) yapışıp, onu pisleten ve böylece atman'ın aslî güç ve ihtişamını gölgeleyen bir tür maddî kir olarak görülür. Ruh ve karma cevherinin bu ilişkisi başlangıçsız ve sonsuzdur. Ruh bir faaliyete başladığında, onun işgal ettiği mekânda bulunan madde kısımları ona nüfuz ederek ruha yapışırlar. Karmanın şekli ruha dolan maddenin kalitesine, devamı ve geleceği ise, nüfuz eden maddenin meydana getirdiği eylemlerin ahlâkî değerine bağlıdır. İyi ameller iyi karmayı, kötü eylemler kötü karmayı meydana getirirler. Yapılan her hareket yeni bir karmanın oluşmasına sebep olur. Başlangıçsız ve sonsuz olan varlık zinciri birbirini, işte böyle takip eder.

Canlı varlıklar ise, ruhsal varlıklardır; onlar sonsuz sayıda olup, tüm varlıklara nüfuz edebilirler. Karada, suda, ateşte, rüzgârda, bitkilerde, hayvanlarda, cehennem varlıklarında, insanlarda ve tanrılarda vücutlaşırlar. Her şeyi bilen bu ruhsal varlıklar sınırsız enerjiye sahip olup, zevk ve ızdırapların dışına çıktıkları zaman kutsiyet durumunda bulunurlar. Caynizmin arkaik yapısını öne çıkaran ayırt edici bir özellik olan *panpsişizm*e göre, dünyada var olan her şey hayvanlar, bitkiler, taşlar, su damlaları vb., bir bilince ve ruha sahiptir. Yaşayan her varlık tinsel ruhla doludur (*Jiva*). Ruhların sayısı sonsuz olup, ruh maddî varlığa bağımlıdır. Cayna çileciliğinin amacı, *Jiva*'yı bu maddî elementlerden arındırmaktır. İnsan ve diğer bedenlerin de dâhil olduğu, içinde *jiva* olmayan cansız varlıklar ise *Ajiva* diye isimlendirilir. *Jiva*'nın yapısında, her şeyi bilme ve mutluluk vardır. *Ajiva, Jiva*'nın bu yeteneklerini örtmektedir. Böylece *jiva* bu maddî bedenden kurtulamadığı sürece sonsuz olarak yeniden doğuş çarkından çıkamayacaktır. Dolayısıyla kurtulmuş ruh dışındaki her şey '*karman*'ın yönetiminde kalacaktır.

Genel Hint çileciliğinin özelliklerinden de olan "*incitmemek, doğru söylemek, verilmeden hiçbir şeyi almamak, mal mülk edinmemek ve evlenmemek*" şeklindeki 5 yasak (davranış ilkesi) Caynizmde de görülmektedir. Ancak Caynist çileciliğinin ayırt edici özelliği '*incitmeme*' emrine yapılan vurgudur. *Ahimsa* (*Sutrakrtainga*) "Hiçbir şeyi incitmemek" ilkesi, Budizm ve Hinduizm düşünce sistemlerinde ve Vedalar'da da bulunmakla birlikte, o caynist hikmet anlayışının özü olup, en büyük erdemdir. (Gandhi tarafından meşhur edilip dünyaya tanıtılan bu ilke, ulusal ve uluslararası siyasette farklı şekillerde uygulanmıştır.) Ahimsa Hindistan'daki bütün fikir akımlarını etkilemiş ve Hint inanışlarının büyük bir bölümünde yer almıştır. Caynist

rahip, yeryüzünde hareket eden, etmeyen, karada, denizde, havada ve yeraltında yaşayan tüm canlılara saygı duymak ve onları öldürmekten kaçınmak zorundadır. Mutluluğun anahtarı olan Nirvana'ya ulaşmak için, bu gereklidir. Caynist duygu ve hislerini kontrol altında tutmalı, yanlış yapmaktan ve herhangi bir kimseye eliyle, diliyle ve zihnen zarar vermekten sakınmalıdır. Bilgili insan kendini kontrol edebilmeli, kendisine sadaka olarak verilenleri kabul ederken dikkatli olmalı, alınması yasak olanlardan kaçınmalıdır. Hayata saygı, birinci ve en önemli cayna emri olduğu için, *panpsişizm* ve buna bağlı olarak *ahimsa* ilkesi sayısız güçlük yaratır. Bu nedenle mikroskobik canlıları bilmeden öldürmesin diye keşiş, yürürken elinde taşıdığı tavus tüyünden bir süpürge ile önünü süpürmek, içtiği suyu süzmek, cerrahlar gibi ağzı bezle örtülü dolaşmak zorundadır. Ayrıca güneş battıktan sonra da dışarı çıkmak yasaktır. Mikropları öldürmemek için ilaç veya dezenfektan kullanımı ve meyve, bal ve et yemek yasaktır. Ağızlarını temizlemez ve yıkamazlar. Toprakta yaşayan canlıları öldürmemek için ziraat yapmazlar. Cayna münzevî hayatı; öldürmektense, sinekler ya da diğer böcekler tarafından ısırılmayı tercih eder. Caynalar, sarhoşluk veren şeylerde canlı varlıklar bulunduğu için, sarhoş edici içkiler kullanmazlar. Meşhur Cayna hastahanelerinde fare, yılan, bit, pire gibi hayvanlar da dâhil olmak üzere, her türlü hayvana bakım yapılır. Caynaların kendilerine yaptıkları zulüm, sadece açlık ya da sefaletle de sınırlı değildir. On iki yıl çile çeken ve nefsini öldürmek için yaptığı uzun denemelere rağmen dünyevî arzularını kontrol edemeyen bir rahip kendini aç bırakarak ölümünü hızlandırmalı ve intihar etmelidir. (Yürümek koşmaktan, durmak yürümekten, yatmak durmaktan, ölüm de yatmaktan daha iyidir). Çünkü Caynizmde, aç kalarak ölmek tavsiye edilir ve o en büyük erdemdir. Panpsişizm kabulüne dayanan ve hayata mutlak saygıyı emreden bir öğretinin, insan hayatına hiç değer vermemesi ve oruç yoluyla intiharı en büyük erdem olarak göstermesi bir çelişki olarak algılanabilir.

Kurtuluş, madde ile her türlü temas kesilerek, yani daha önce özümsenmiş karman reddedilerek ve her türlü yeni karman etkilenmesi durdurularak sağlanır. Bu da ancak destanımsı bir çaba ile olmaktadır. Bu çabanın temelinde başlıca üç kural (*triratna: üç inci*) yer almaktadır: *Doğru İnanç, Doğru Bilgi, Doğru Hayat*. Kurtuluş için güvenilir bir öğretici olarak Jina'yı, Caynist kutsal metinlerini ve bunların güvenilir otoritesini kabul etmek esastır. Caynist metinlerde nefsi öldürmeye üçlü bir şekilde vurgu yapılır. Ruhu doğum ve ölüm çarkının girdabından kurtarmak, bir çile ve zikirle beraber yoga türünde bir dizi meditasyon ve yoğunlaşmayla elde edilir. Bu hedefe bütün ruhlar değil, sadece özel yeteneğe sahip ruhlar ulaşabilir. Zira bazı ruhlarda tabiaten kutsala ulaşma yeteneği ve bilgisi yoktur (*abhavyas*). Doğal olarak kurtuluşu sadece keşişler elde edebilir. Nirvana'ya ancak onlar ulaşabilir. Her türlü maddî etkiden uzak ve küllî bir ilim sahibi (*kevala*) olarak ruh, *Ishatpragbhara*'ya (Nirvana, sırr-ı merci) ulaşır. Dışa da yansıyan kötümserliği ve hayatı inkârı paylaşan Caynacılık, ancak tinsel ve kozmik-ötesi bir mutluluk tasarımlar. Nitekim karman maddesinden kurtulan ruh *'bir ok gibi'* evrenin doruğuna fırlar, orada bir tür *empyrios*'ta (gökyüzünün tanrıların oturduğu en yüksek katı) benzerleriyle buluşur ve onlarla iletişim kurup, saf, tinsel hatta tanrısal bir cemaat oluşturur.

Manastır yolu, sağlığı yerinde olan sekiz yaşına girmiş herkese açıktır. Caynizm din değiştirip sonradan cayna olmayı kabul etmez. Manastıra alınan genç çırak, bir üstat tarafından yetiştirilir. Cayna rahibi olmak isteyen adaya bir bağış çanağı, önündeki yolu süpürmesi için bir süpürge ve konuşurken ağzını örtmesi için bir bez verilir. Rahip adayı beş davranış esasını kendine ilke edinir. Bu ilkelerin uygulanması ile vücuttaki *karma*'nın imha edilmesi ve yeni *karma*'nın vücuda nüfuzu engellenmiş olur. Caynist rahip, evini, ailesini, malını terk ederek, yiyecek için dilenmek, yalınayak, tek başına ya da küçük gruplar halinde dolaşmak zorundadır. Sıkı disiplin, nefsin öldürülmesi, eğitim ve tefekkür, cayna çileciliğinin temelidir. Kurtuluş ve kutsallık, ancak bu tür iç ve dış çilecilik ile sağlanır. Caynizm, perhiz ve riyazeti son haddine kadar götürmesiyle Budizmden ayrılır.

Semavi âlemde var olan pek çok tanrı ruh göçüne mahkûm olduğu için, kurtuluş yolunda insanlara yardım edemezler. Tirthan-

kara'lar da nirvanaya ulaştıktan sonra dünyevî olaylara tesir edecek güçte değillerdir. Fakat buna rağmen kendilerine geniş bir kült ithaf edilmiştir. Tirthankara'lar üzerine ilahiler söylerler, tefekkür ve tevbede bulunurlar. Onları düşünmekle, takdis etmekle ruhun yükseleceğine inanırlar ve bol hürmette bulunurlar. Caynistler muhteşem büyüklükte ve güzellikte tapınaklar yapmışlardır. Buralarda bulunan heykeller ve aziz resimleri ışıklarla ve çiçeklerle süslenmiştir. Caynist bunların arasında kutsal ilahiler (*mantras*) okuyarak dolaşır. Cayna cemaatının ruhanî yönetimi rahip ve rahibelerin elindedir. Bunun yanında halk da günlük belirli ibadetleri yerine getirir. Caynist ibadeti birkaç azize ve geçmişteki kahramanlara saygı ve tazimden ibarettir. Ayrıca Tirthankara'ların yaşadığına inanılan Parasnath, Shatrunjaya, Girnar ve Abu meşhur ziyaret dağlarıdır. Dünyevî istekler için, Bhayron, Hanuman, Ganesha gibi bazı Hindu tanrılarına da dua ettikleri görülür. Mabedlerdeki ibadetler rahipler değil de, halk tarafından idare edilir. Bazen Brahmanların ücretli olarak Cayna mabedlerinde çalıştıklarına da rastlanmaktadır.

C. CAILLAT, "Jainism", *The Encyclopedia Of Religion* (ed. M. Eliade), New York, Macmillan Publishing Company, 1987; Ö. R. DOĞRUL, *Yeryüzünde Dinler Tarihi*, İstanbul, 1949; M. ELIADE, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (çev. A. Berktaş), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003; K. W. FOLKERT, "Jainism", *The Perennial Dictionary Of World Religions*, New York, Harper Collins Publications, 1989; P. GEOFFREY, *Avatar and Incarnation, London, Faber and Faber*, 1970; P. http://www. newadvent. - org/cathen/08269b.htm/jainism/ 04. 10.2004; T. RAJU, *Asya Dinleri* (çev. A. Davudoğlu), İnkılâb Yayınları, İstanbul 2002; E. SARIKÇIOĞLU, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2002; N. SMART, *The World Religions*, London, Cambridge University Press, 1989; G. TÜMER - A. KÜÇÜK, *Dinler Tarihi*, Ankara, Ocak yayınları, 1993.

Ayrıca, **Bkz.**, HİNT FELSEFESİ, MAHAVİRA.

Alparslan YALDUZ

CEBERÛT. Tasavvuf *(İşrak)* felsefesinde kullanılan bir ıstılaha gönderme yapan *ceberût* kelimesi, aslen Arapça olmayıp İbrânice-'de 'kudret' anlamındaki *gebûrah* kelimesinin Arapçalaşmış şeklidir. Ontolojik açıdan Mutlak Varlık'ın, tecellî sürecinde çeşitli mertebelerden geçerek âlemi vücûda (varlık alanına) getirmesindeki ikinci mertebedir. *Taayyün* (varlıkta olma) mertebesi olarak isimlendirilen bu mertebede Vucûd, bir önceki *Lâhut* mertebesindeki mutlaklık hâlinden, kendisinden kaynaklanan bir sebeple bilinmeye yönelmiştir. Sufîler bunu genellikle sevgi bağlamında "Hakk'ın bilinme arzusu" şeklinde ifade ederler. Bu sevgi anlayışı, "Ben gizli bir hazine idim ve bilinmeyi sevdim. Böylece bilinebileyim diye mahlukatı yarattım" kudsî hadîsine dayandırılır. Bilinme arzusu da, Hakk'ın kendisini, ayna mesabesindeki bir şeyde görmesi ve kemalâtını yansıtmasından ibarettir. Böylece Vucûd, bilinme arzusunun neticesinde taayyün etmiştir.

Taayyün-i evvel (varlıkta ilk taayyün) ile Taayyün-i sanî'nin (varlıkta ikinci taayyün) müşterek olarak bulunduğu bu mertebeye, Taayyün-i evvel açısından bakıldığında Mutlak Vucûd, tecellî etmiş herhangi bir zahirî kesret olmaksızın baştaki asli vahdetini muhafaza etmektedir. Ancak bu mertebe her ne kadar zahirî varlıkların zuhur mertebesi olmasa da, bâtın açısından buradaki vahdet, taayyün etmiş bir vahdettir. Yani İlahî Zât, pür metafizik anlamdaki sade ve basitlikten tenezzül etmiş olmaktadır ve bu yönüyle de söz konusu mertebe var oluş sürecinin başlangıcıdır. Bununla birlikte, mevcudât açısından bakıldığında, bu başlangıç noktasında, yaratma (halk) fiilinin henüz gerçekleşmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan Vucûd, bu mertebede bütün isim, sıfat, fiil vb. taayyünlerden münezzeh olmakla birlikte, söz konusu özellikler zuhûr hükmü ile olmasa da, butûn (gizlilik) hükmü ile mevcuttur. Yani bütün isim ve sıfatları potansiyel olarak kendi birliğinde muhafaza etmekte ve bunları mücmelen bilmektedir. Eşyânın hakîkatinin potansiyel (bi'l-kuvve) olarak bulunduğu bu mertebede henüz temeyyüz (ayrışma) yoktur. Hak, kendisini kendisiyle bilmiştir; bilen (âlim), bilinen (malûm) ve bilme (ilim) birdir. Bu mertebeye, *Hakîkat-i Muhammediye*, *Ulûhiyyet*, *Rûhu'l-kuds*, *Tecellî-i evvel*, *Mebde-i evvel*, *Akl-ı evvel* ve *Mertebe-i evvel* gibi isimler verilir.

Taayyün-i sanî ise, Mutlak Vahdetin isim ve sıfatlarla zuhûr ettiği mertebedir. İlk taayyünde mücmel halde bulunan isim ve sıfatlar, ikinci taayyün mertebesinde artık birbirinden ayrışmıştır. Diğer bir ifadeyle Vucûd'-

un, ilk taayyünde birbirinden ayrı olmamak kaydıyla icmâlen bildiği isim ve sıfatların, gerektirdiği bütün küllî ve cüzî manalarını bir birinden ayrı olarak tafsilen bilmesidir. Ontoljik açıdan Taayyün-i sanî mertebesindeki 'Vucûd', dış alemde değil, ebedî, zaman-üstü ve mekân-üstü boyutta cüzî varlıklar suretinde taayyün etmiş vucûddur. Buna göre, eşyânın ilahî ilimde ezelî nispetleri olan *a'yân-ı sâbite*, bu taayyünlerin zahirî yansımalarıdır. Fakat somut âlem açısından a'yân-ı sâbite gerçekte mevcut değildir; sonraki mertebede, yani somut nesneler, yahut mülk âlemi mertebesinde bireysel fenomenal varlıklar olarak bilfiil hale gelirler. Bu mertebenin, *Vahidiyet*, *A'yân-ı sâbite*, *Tecellî-i sanî*, *Rıbûbiyet*, *Nefes-i rahmanî* vb. tabirlerle de ifade edilmesi mümkündür.

L. BAKHTİAR, *Sufî Expressions of the Mystic Quest*, 1976; W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God*, 1998; A. CİLİ, *İnsân-ı Kâmil* (trc. A. Mecdi Tolun/haz. S. Eraydın - E. Demirli - A. Kartal), 1998; H. CORBIN, *Creative Imagination in the Sufism of İbn Arabi*, 1969; S. Ş. CÜRCÂNÎ, *et-Tarifât*; S. Ş. CÜRCÂNÎ, *el-Mucemu's-Sûfî*; H. EL-MUHASİBİ, *er-Riâye li Hukûkillâh* (nşr., A. A. Atâ), 1985; İ. H. ERZURÛMÎ, *Ma'rifetnâme*, 1310; İ. GÜNDÜZ, "Ceberût", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1993; HUCVİRİ, *Keşfu'l-Mahcûb* (trc. S. A. Kandil) 1975; İBNÜ'L ARABÎ, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye*; *Fusûsu'l-Hikem*, 1980; T. İZUTSU, *The Concept and Reality of Existence*, 1971; T. İZUTSU, *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 1996; T. İZUTSU, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (trc. A. Y. Özemre), 1998; KELEBÂZİ, *et-Taarruf*; KUŞEYRİ, *er-Risâle*; S. KONEVİ, *el-Fukûk*, 1413; R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, 1980; A. SCHIMMEL, *Deciphering Signs of God*; SÜHREVERDİ, *Avârifü'l-Maârif*, 1973; B. C. D. VAUX, "Ceberût", *İslâm Ansiklopedisi*, 1977.

Ayrıca, **bkz**., VÜCÛD MERTEBELERİ, LÂHÛT, TASAVVUF FELSEFESİ.

Abdürrezzak TEK

CEBRİYE, İslâm düşüncesinde, insan özgürlüğüyle ilgili tartışmalarda, serbest seçimi reddederek bireysel fiillerin asıl nedeninin ilahî takdir (kader) olduğunu ileri süren 'kelam' ekolüdür. Cebriye'nin temel anlayışı şudur: Her şeyi bilen ve her şeyi yaratan yegâne fail olan Tanrı, yarattıklarında kendisine benzer hiçbir özellik bulunmayan, mutlak güç sahibi bir varlıktır. Mutlak iktidar sahibi yalnızca o olduğu için, yaratılan varlıklarda herhangi bir iş yapma gücünün bulunmaması gerekir. Bu yüzden insanlar, eylemlerini iradî olarak değil, mecburen gerçekleştirirler. Onlara nispet edilen eylemlerde kendilerinin herhangi bir katkıları yoktur. Mesela, nasıl ki nesnel olaylar mecazî anlamda nesnelere nispet edilerek "ağaçlar meyve verdi", "gün doğdu", "taş yuvarlandı" vs., denir; insanî olaylar da aynen öyledir. Nesneler gibi insanlar da cebredilmişlerdir. Dolayısıyla, suç da ceza da, iyilik de kötülük de ilâhî takdirin sonucudur.

Bu tür tartışmalar VIII. yüzyıl itibarıyla İslâm dünyasına intikal eden antik Yunan felsefesinin tesirleri sonucu müslümanların gündemine girmiştir. O tarihe kadar hayatlarını yalnızca dinî nasslar çerçevesinde tanzim eden Müslümanlar, fetihlerle birlikte sınırları genişleyip farklı dinî ve kültürel pratiklerle karşılaşınca, varlığa ve hayata yönelik inanç temelli bilgilerini rasyonalize etme zorunluluğunu hissetmişlerdir. Ortaya çıkan ilk sorular 'vahiy' ve 'kader' meseleleriyle alakalıdır. Vahiy ne kadar akla uygundur? Kader, özgürlük ve sorumlulukla ne kadar bağdaşır? İrâde özgürlüğü bakımından Kur'an, Tanrı'nın mutlaklığı ve her şeyi bilen bir varlık olduğu hususunda çok kesin hükümler içerir. Her şey ona malumdur ve onun tarafından idare edilir. Buna insan eylemleri ve eylemlere yönelik mükafat ve cezalar da dahildir: "Yeryüzünde yahut kendi öz canınızda uğradığınız hiçbir musibet yoktur ki yaratılmadan önce bir kitapta bulunmasın" (57/22). "Onların yaptıkları her işi, bıraktıkları her izi yazarız. Biz her şeyi apaçık bir kitapta zaptetmişizdir" (36/12). "Ve dileseydik herkesi doğru yola sevk ederdik ve fakat benden şu söz çıkmıştı, mukadderdir bu: elbette cehennemi tamamen cin ve insanlarla dolduracağım" (32/13). Kur'an'da geçen bu tür ifadelere rağmen, ahlâkî hareket tarzı, muayyen bir sorumluluğu gerektirir ve netice olarak hürriyet meselesi insana ait bir muamma olarak kalır. İlk Müslümanlar, ahlâkî sorumluluklar ve Tanrı'nın mutlak takdiri arasındaki 'çelişki'yi henüz çözümlemiş değillerdi. Onların perspektifinden Tanrı, istediği gibi hareket eden, doğru ve yanlışın mutlak ölçüsü olarak görülüyordu. Antik Yunan felsefesinin etkileriyle birlikte, işte bu türden problemlerin mantıksal sonuçları

tartışmaya açılacaktır. Bir tarafta özgür irâdenin, diğer tarafta ise determinizmin ya da fatalizmin savunucuları yer almaktadır. Bu çerçevede Yunan felsefesi öncelikle 'kelam' üzerinde etkisini göstermiştir. Bu etki, kelamın dinî dogmaları desteklemek maksadıyla rasyonel kanıtlar aramaya çalışmasından ileri geliyordu. Mutezileden başlamak üzere, Eşarîler de Maturidîler de, bu yolu izlemişlerdir.

Müslümanlar arasında cebriyeciliği savunan ilk kişinin Ca'd b. Dirhem (ö. 741) olduğu bazı tarihçiler tarafından ileri sürülüyor ise de, bilinen asıl temsilci Cehm b. Saffan'dır (ö. 754). Cebriye ekolü, işte bu temsilcisine atfen 'Cehmiyye' diye de adlandırılır. Cehm b. Saffan'ın, cebriliği temellendirirken kullandığı argümanlar şu şekildedir: **(1)** Tanrı'nın mutlak güç sahibi ve her türlü acziyetten uzak olduğunu tasdik için, insanların cebir altında bulunduğunu kabul etmek zorunludur. Eğer bu kabul edilmezse, olayların Tanrı'yla birlikte başka bir yaratıcısının da bulunduğu ve o yaratıcının da dilerse bir şeyi yapacağı, dilemezse yapmayacağı söylenmiş olur ki, bu Tanrı'ya ortak koşmaktır. Oysa ki, Tanrı'nın ortağı yoktur.

(2) İnsan herhangi bir eylemde bulunduğunda, mantıksal olarak bu eylem ya sadece Tanrının takdiriyle ya sadece insanın kendi gücüyle yahut da her ikisinin ortaklaşa katkılarıyla meydana gelir. Eğer eylemin yalnızca Tanrı'nın takdiriyle meydana geldiği kabul edilirse, 'cebriye' doğru demektir. Öte yandan, eğer "eylem sadece insan tarafından gerçekleştirilmiştir" denirse, bazı şeylerin Tanrı'nın takdirinden hariç tutulması söz konusu olur. Böyle bir durumda da Tanrı her şeye kadir sayılmazken, insan, yaratıcısının muktedir olmadığı bir kısım işlere muktedir sayılır. Halbuki yaratılanın yaratandan herhangi bir yönü itibarıyla üstünlüğü imkânsızdır. Şayet "eylem Tanrı ile insanın müşterek katkılarıyla gerçekleşir" denirse, o taktirde de Tanrı'ya ortak koşulmuş olur ki, bu da muhaldir.

(3) İnsan kendi eylemlerinin faili olsaydı, kötülüğün veya suçun kasten işlenmesi icap ederdi. Çünkü kasıt, isteyerek yapmak demektir ve sonuçta cezayı haklı kılar. Oysa ki akıl sahibi bir insan kendi aleyhine eylemde bulunmaz. Bu nedenle insan, eylemlerinin gerçek faili olamayacağı gibi, herhangi bir eylemi kendi isteğiyle gerçekleştiriyor da sayılamaz. Dolayısıyla, kötülük de suç da ceza da ilâhî takdire tâbidir.

(4) Tanrı'nın bilgisinin ezelî ve ebedî olması demek, insanlara yönelik bilgisinin, onların her türlü eyleminden önce olması demektir. Ezelî ve ebedî bilginin varlığı, onun kapsadığı eylemin gerçekleşmesini zorunlu kılar. Aksi takdirde, ezelî ve ebedî olan tanrısal bilginin değişmesi gerekirdi. Oysa ki ezelî ve ebedî olan şeyler değişmezler. Bu da eylemlerin önceden nasıl yazılmışlarsa öyle gerçekleşmek mecburiyetinde olduğunu gösterir.

(5) Nesnel dünya Tanrı'nın koymuş olduğu doğa yasalarına (*sünnetullah*) ve onların determinasyonuna ne kadar bağlıysa, insan ve insanî dünya da o kadar bağlıdır. Bu sebeple insanlarda irâde özgürlüğü tasavvur edilemez. Çünkü irâde özgürlüğü bu türden yasalara aykırıdır. Zaten doğa yasaları değiştirilemez ve hiçbir şey onlara aykırı da olamaz. Aslında insandan sadır olan her eylem, nedenler zincirinin bir halkasıdır. Muayyen eylemlerden herhangi birinin gerçekleştirilmesi, nedenlerden hangilerinin baskın çıkacağına bağlıdır. Mesela, insanın bir şeyi ziyâdesiyle arzu etmesi, nasıl bir motivasyonun sonucuysa, gerçekleştirdiği eylemler de öyledir. Dolayısıyla, insan için özgürlük ve serbest seçim söz konusu olmayıp, ilâhî takdir ve cebir söz konusudur.

Cebriye ekolünün insan hürriyetiyle ilgili bu anlayışı, İslâm düşünürleri arasında pek kabul görmemiş, hatta muteber karşılanmayıp, ona yönelik reddiyeler de yazılmaya çalışılmıştır. Bunlara göre, insanların serbest irâdeye sahip oluşları, doğa yasalarını asla ihlâl etmez. Serbest irâde de bu yasalar gibi insanlık âlemi için gereklidir. Doğa yasaları aynı neticeleri meydana getiriyor ise de, bu yasalar üzerine insanî irâdenin etkisiyle başka neticelerin meydana gelmesi de mümkündür. Bunda çelişik bir durum yoktur. Haddizatında doğa yasalarının değişmezliği de tartışmaya açıktır. Ayrıca insanlardaki sevk-i tabiîlerin zorunlu olması, eylemleri zorunlu kılmaz. İnsan daima arzuladığı şeyleri seçmez, bazen arzulamadığı şeyleri de seçer. Hatta canlılardan hayvanlarda bile bir tür irâde serbestisi vardır. Onlar da hayatlarını idame için gayret sarf etmekte, yine hayatlarını korumak için mücadele etmekte-

dirler. Aynı durumun, akıl sahibi insanlarda apaçık geçerli olduğunu görmemek mümkün değildir.

Esasen, ortodoks (sünni) İslâmî anlayış açısından, her insan dünyaya hür olarak gelir. Özgürlük, şüphesiz sorumlulukla birlikte vardır. Hiç kimse meşru bir gerekçe olmaksızın başkalarının özgürlüğüne müdahalede bulunamaz. İnsanlar özgür oldukları için, kendilerine dünyevî ve uhrevî birtakım vazifeler de yüklenmiştir. Bu vazifeler, yine onların menfaatine yöneliktir. Herkes kendi eylemine bağlı olarak ceza veya mükafatla karşılaşır. Hiçbir mecburi eylem, ceza veya mükafatı haklı kılmaz. Hatta cebir, sorumluluğu ortadan da kaldırır. İnsanların uyumak, uyanmak, hazmetmek, soluk almak, ve benzeri gibi doğal eylemlerini yaratan nasıl Tanrıysa elbette ki bilinçli, özgür eylemlerini yaratan da Tanrı'dır. Ancak bu yaratış insanların irâdesi üzerine vaki olur. Her insan, mümkün eylemlerden herhangi birini tercih ederek, irâdesini dilerse iyilik için, dilerse kötülük için kullanmaya muktedirdir. Tanrı'nın o eylemi yaratması, insanın irâde ve tercihinden sonradır. Tanrı'nın, insanlar tarafından işlenecek fiilleri önceden bilmesinden kasıt, rollerin önceden yazılmış ve nasıl yazıldıysa öyle oynanacağı anlamında değil, nasıl oynanacaksa öyle yazılmış olduğu anlamındadır. Bu ise bir cebir değildir.

Şayet bir varlığa Tanrı deniliyorsa bu, onun hem her şeyi önceden biliyor olmasının, hem de yine onun mutlak adil olmasının zorunluluğundandır. İnsanları birtakım şeylere cebreden ve aynı zamanda onları sorumlu tutan bir varlık, adil olamayacağı gibi, olayları vukuundan önce bilemeyen bir varlığa Tanrı da denilemez. Şüphesiz Tanrı, bu tür niteliklerden uzak olmalıdır. Aslında sorumluluktan söz edilebilmesi için insan eylemlerinin bir nedene yahut nedenler zincirine dayandığını, dolayısıyla belli ölçüler içinde belirlenmiş olduklarını inkâra gerek yoktur. İnsan hem bağımlı hem de bağımsız bir varlıktır. İnsan, doğa yasalarına elbette ki bağımlıdır, fakat bu onun, şu ya da bu eylemi tercihte de bağımlı olduğu anlamını taşımaz. Özgürlük dendiğinde genellikle "herhangi bir dış zorlama olmadan hareket etmek" akla gelmektedir. İnsanın, kendi tercih ve tayin etmiş olduğu nedenlere bağlı olarak eylemde bulunması özgürlüğe engel olmadığı gibi, gerçekleştirdiği eylemleri Tanrı'nın önceden bilmesi de engel değildir.

İnsanın özgürlüğüyle ilgili olan bu problem, Ortaçağ Hıristiyan-Batı dünyasında da benzer şekilde tartışma konusu olmuştur. Katolik Kilisesi'nin iki güçlü tarikatını oluşturan Fransiskenler ve Dominikenlerin esas ayrılık noktaları da bu meseleyle alakalıdır. Dominikenler, ilâhî takdirin havariliğini yaparlarken, Fransiskenler irâde özgürlüğünün havariliğini yapıyorlardı. Dominikenler bireysel özgürlüğü ilâhî takdire feda ederek, Tanrı'yı yücelttiklerini düşünürlerken; Fransiskenler, bireysel özgürlüğü savunmak suretiyle, Tanrı'nın yüceliğini koruduklarını iddia ediyorlardı. İlahî bilginin ilâhî irâde üzerindeki üstünlüğünü kabul eden Dominiken determinizm, insanî irâdeyi mutlak bilginin boyunduruğu altına sokarak, bireye, irâdesinin hiçliğini göstermeyi hedeflerken; Fransiskenler, ilahî irâdenin ilahî bilgiye üstünlüğünü savunmak suretiyle hem Tanrı'ya atfedilen determinizmin hem de ilahî bilginin determine ettiği insanî irâde anlayışının yanlışlığını göstermeye çalışıyorlardı. Çünkü onlara göre, adalet başka türlü temellendirilemez. Tanrı'nın kendisi özgür olduğu gibi insan da özgürdür. Protestanlığın kurucusu Luther açısından ise, "başka türlü davranabilirdim" şeklinde anlaşılan bir özgürlük, insanlar için söz konusu değildir. Elbette ki iyilik yapan da kötülük yapan da bunu irâdesini kullanarak yapar, ancak insanın irâdesi bir binek hayvanı gibidir, onu Tanrı da sürer, şeytan da. Biniciyi seçmekse, insanın elinde değildir.

Denilebilir ki, insanın özgürlüğünün temellendirilmesi meselesinde, hangi din söz konusu olursa olsun, dinî perspektiften hareketle temellendirme yapmak çok da kolay değildir. Tanrı'nın gelecekte vaki olacak olan olayları bilmesi konusu, gerçekten de teizmin izahı en zor problemidir. Cebrî ya da deterministik görüşler, semavî olduğuna inanılan dinlerde muteber karşılanmamış ve mensupları arasında yaygın kabul görmemiş ise de, iddialarına ilzam edici cevap hususunda da oldukça zorluk çekilmiştir. Din eleştirisi yapan pozitivistlerin en önemli kaynaklarını da cebrî veya fatalist ekollerin bu görüşleri oluşturmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki cebrî veya fatalist anlayışlar insanlarda ne sorumluluk duygusu, ne erdemlilik, ne ça-

lışma şevki, ne de ahlâkî takdir fikrini bırakır. Böyle bir düşünce çerçevesinde toplumsal düzen oluşturulamayacağı da apaçıktır.

M. AYDIN, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üni. Yay., İzmir, 1987; Ö. N. BİLMEN, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Yay., İstanbul, 1980; F. A. İLMİ, *İslâm Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul, 1982; D. L. O'LEARY, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (çev., Y. Kutluay – H. Yurdaydın), Pınar Yay., İstanbul, 2003; M. E. ZEHRA, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi* (çev., H. Karakaya – K. Aytekin), Hisar Yay., İstanbul, 1983.

Ayrıca, **bkz.**, DETERMİNİZM, DİN FELSEFESİ, HIRİSTİYANLIK, KELAM, ÖZGÜRLÜK.

Neşet TOKU

CEDEL, İslâm mantığında, bir görüşü savunma veya çürütme ile ilgili (meşhur yahut müsellem olan öncüllerle) delil getirme ve tartışma tekniklerini konu edinen bir ilimdir, sanattır. Bu sanat, sistemli bir şekilde ilk olarak Aristoteles'in *Organon*'unun *Topikler* adlı kitabında incelenmiştir. Aristoteles'e göre, cedel, bilim (burhan) seviyesine çıkamayan, yani bilgi değeri açısından ihtimal ifade eden, muhataba belli bir düşünceyi kabul ettirme yol ve yöntemlerinin konulduğu bir sanattır.

Farâbî, cedelin gâyesinin, "insana bir şeyi derinliğine araştırma, soruşturma gücünü kazandırma, onun zihnini felsefenin temel ilkelerine ve temel hedeflerine hazırlama, kısacası insanı felsefe sanatına yönlendirme, hazırlama ve ona hizmet etme" olduğunu belirtir. İbn Sînâ'ya gelince, o da cedelin gâyesini, "tartışmada karşı tarafı ikna etme ve delillerle onu susturma" olarak kaydeder. Daha sonraki İslâm mantıkçıları ise cedelin amacını, "burhanı idrakten aciz olanı ikna etme ve susturma" şeklinde ifade etmişlerdir.

Cedelin ne olduğunu anlamak için onun öncül yapısını tanımak gerekir. Cedel *meşhurât* ve *müsellemât* türü önermelerden kurulan bir delildi. Meşhurât (nota), herkesin veya çoğunluğun, yahut belirli bir topluluğun uzlaştığı görüşleri ifade eden önermelerdir. "Adalet iyi, zulüm kötüdür", "Tanrı birdir", "Hayvanları boğazlamak kötüdür" örneklerine görüldüğü gibi bunlar, herkesin yahut, belirli bir topluluğun anlayışını dile getiren meşhur birer önermedir. Bu tür önermelerde, bir fikre veya bir görüşe ne kadar çok kişi iştirak ediyor ve onda uzlaşıyorsa, onun değeri o kadar artar. Bu uzlaşma, herkesin, çoğunluğun, bilginlerin veya bilginlerin çoğunluğunun katılımı ve tanıklığı ile olmaktadır. Dereceleri farklı olsa da, bir fikri veya bir nesneyi meşhur kılan nedenler şöyle sıralanır:

(1) Kişilerin kolaylıkla benimsemesi. Sempatik görülen, güvenilen ve sevilen bir şey çabuk kabullenilir ve popüler olur. **(2)** O şeyin genelin çıkarını ilgilendirmesi. Örnek: "Adalet iyi, zulüm kötüdür." **(3)** Bir şeyi apaçık bir şekilde ifade etmesi. Örnek: "İki zıt şey birleşmez." **(4)** Apaçık bir hakikatle benzerlik göstermesi. Örnek: "Bir şey, benzerinin hükmünü alır." **(5)** Genel bir araştırma ve yoklama (istikrâ) nedeniyle. Örnek: "Haccac, zalimdir." **(6)** İnsanların doğalarındaki incelik (rikkat) ve şefkatten dolayı. Örnek: "Fakirleri sevindirmek iyi bir harekettir." **(7)** İnsanlardaki koruma gayretinden, yaratılıştan gelen tepkiden veya insaniyet duygusundan dolayı. Örnek: "Toplum içinde avret yerlerini açmak ayıptır." **(8)** Dinî anlayış, edeb, gelenek ve töreden dolayı. Örnek: "Namaz dinin direğidir." (Müslümanlar için); "İnek kutsaldır." (Hindular için) ;"İnsan eline, diline, beline sahip olmalıdır", "Misafirden önce yatılmaz." (Türk töresine göre).

Meşhurât türünden olan önermeler konumlarının güzelliğinden ve rahatlıkla kabul edildiklerinden dolayı insanların benimsedikleri popüler anlayış ve yargılardır. Meşhur önermeler, zamana, mekâna, ülkeye, meslek gruplarına ve çevreye göre değişebilir de. Her toplumun inanç, adet ve terbiye anlayışına göre *meşhurât*ı vardır. Yine her sanat ehlinin de sanatlarına göre birtakım meşhurâtı vardır. Bunlar, genelde, halk arasında, hatta okuma yazması olmayanlar arasında bile geçerliği olan, iyice bilinen düşünceler veya öncüllerdir.

Kendisiyle cedelin kurulduğu öncüllerden olan *müsellemât* ise, bir tartışmada karşı ya da her iki tarafça da kabul edilerek alınan, taraflardan her birinin, diğerine galip gelmek için, ister doğru, ister yanlış olsun, kendilerine dayandığı önermelerdir. Çoğu İslâm mantıkçısı, bu terimle ilgili olarak, Hz. Muhammed'in miraca çıkışını reddeden bir Hıristiyanla ona cevap veren bir Müslüman arasında geçen, Hz. İsa'nın göğe kaldırılışını örnek verir. Bu, cedel formu içerisinde şöyle ifade edilir:

İsa'nın göğe çıktığı kabul edilmektedir;
İsa bir insandır;
Öyleyse bazı insanların (ki Hz. Muhammed de böyledir) göğe çıktığı kabul edilmektedir.

O halde Hz. Muhammed'in çıkış (*mirac*)ını neden kabul edemiyorsunuz?!.

Cedelde bu tür öncülleri kullanmaktan maksat, tanımında da geçtiği gibi, doğru veya yanlış olsun, yahut tümel ya da ferdî olsun, karşı tarafın benimseyip kabul ettiği fikirlerle onu susturmak, hasmı kendi silahıyla vurmaktır. Her ilmin, her disiplinin ortaya koyduğu kurallar, o alanda uğraşanların benimseyip kabul ettikleri müsellemâttandır. Zira o alanın mensupları delillerini, benimsedikleri kendi temel ilkelerine veya ölçülerine göre kurarlar ve geçerli görürler.

Cedel sanatı, konuşurken veya bir tezi savunurken çelişiğe düşmemeye ve yenilmemeye çalışma sanatıdır. Bu san'at, soru soran (*sâil*) ile cevap veren (*mucîb*) arasında icra edilir. Soru soranın asıl görevi, ileri sürülen iddiayı bozmaktır. Yine o, cevap verenin ciddî olmayan, yanlış ve bozuk (*şen'i*) delilini iptal etmeyi görev edinir. Şayet yapılan itirazları kabul edip iş bitmemişse, soru soran (*sâil*), muhatabının (*mucîb/muallil*) karşısında, üç tavır belirleyebilir: **(1)** Karşı tarafın sunduğu delile itiraz edebilir, onu engelleyebilir (*men*). **(2)** Delili çürütebilir (*nakz*). **(3)** Karşı tarafın iddiasının zıddını ispatlayarak karşı koyabilir (*muâraza*).

Cevap verenin görevi iddiasını korumaktır. O, soru soranın sunduğu şeylere kendi savunduğunun çelişiğini gerektirecek bir şekilde teslim olmayarak, savunduğunu korumaya çalışır. Cevap veren, soru soranın yukarıda sıralanan üç itiraz şekline yine bu itiraz yollarıyla mukabelede bulunarak kendi tezini savunmaya çalışır.

İçerik değeri açısından cedele bakılacak olursa, sağlamlık ve doğruluk açısından öncülleri, burhanı oluşturan yakîniyât türündeki önermeler seviyesinde olmadığından dolayı Aristoteles, cedelî kıyasları burhanî kıyasların karşısında (mütekâbil) görmüş, onların zorunlu bilgi değil olasılı (zannî, ihtimâlî, mümkün) bilgi verdiklerini belirtmiştir. Sonra gelen mantıkçılar da, Aristoteles'in yolunu izleyerek, cedelin insanda tam ve kesin bilgi oluşturacak sağlamlıkta olmayıp, mümkün veya muhtemel sonuç veren bir argüman çeşidi olduğunu benimsemişlerdir. Zira o, sağlam bilgi sunmaktan ziyade, karşı tarafı yenik duruma düşürmeyi amaçlar. Bundan dolayı söz konusu argümanlarda, öncüllerin realiteye uygunluğundan ziyade, karşı tarafça doğru kabul edilir olmaları esas alınır. Böylece cedel, ilmi makamda değil, tartışma makamında kabul görür. Fakat ortaya atılan herhangi bir konuda daha çabuk delil getirme yeteneği kazandırdığından, zihni egzersiz yaptırdığından, burhanî delilleri anlamaktan aciz olanları ikna etme ve muhatabı susturmada etkin bir araç olduğundan; teknik olarak bir tartışmanın nasıl sürdürüldüğünü, soru ve cevap akışının nasıl sağlandığını, bir problemin nasıl irdelendiğini görme imkânı sağladığından ve kişinin, dili nasıl rahat bir şekilde kullanacağına, kavramları inceliğine ve derinliğine nasıl tahlil edeceğine yardımcı olduğundan dolayı cedelin yararı ve önemi küçümsenemez.

FARABİ, *Kitabu'l-Cedel*, (*el-Mantık inde'l-Farabi-III* (thk., R. el-'Acem), içinde Beyrut, 1986; ET-TAHANEVİ, *Keşşâf-ı Istılâhâtı'l-Funûn*, İstanbul, 1984, C. II; AHMED CEVDET, *Âdab-ı Sedâd*, İstanbul, 1303; İ. EMİROĞLU, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, Bursa, 1999.

Ayrıca, **bkz.**, DİYALEKTİK, FARÂBÎ, KLÂSİK MANTIK, MANTIK.

İbrahim EMİROĞLU

CEHENNEM'in, *'derin kuyu'* anlamına gelen Arapça kökenli bir kelime olduğu bazı İslâm bilginlerince öne sürülmüşe de, dilbilimciler bundan kuşku duymuşlardır. Arapça sözlük ve ansiklopedilerde *cehennâm*, *cihinnâm*, *cihhinnâm*, *cehnâm* gibi değişik formlarda görülmektedir. Farsça kökenli olduğunu öne sürenler de vardır. Ancak ağırlıklı görüş, Grekçe'de *geenna* ve Latince'de *gehenna* olarak kullanılan kelimenin İbranîce *ge-Hinnom*'dan (Hinnom vadisi) geldiği şeklindedir. Nitekim Eski Ahit'te bu deyim, *'ge-bne- Hinnom'* (Hinnom oğlu vadisi) ve *'ge-bney- Hinnom'* (Hinnom oğulları vadisi) versiyonlarıyla birlikte geçmektedir (Yeşu, 15/8; 18/16; II. Krallar, 23/10; Nehemya, 11/30).

Ge-Hinnom, Yahudi tarihinde kötü bir şöhrete sahiptir. Orada saltanat sürdürdüğüne inanılan bir cehennem tanrısına, Molek'e (Molok) tapılmakta ve onun öfkesini yatıştırmak için çocuk kurban edilmekteydi. İlk defa Yahuda Kralı Ahaz (M. Ö. 735-716), Hinnom vadisinde buhur yakıp, oğullarını

ateşe vermiş; kendisinden sonraki ikinci kral Manasse de oğluna aynı uygulamayı yapmıştır (II. Tarihler, 28/3; II. Krallar, 16/3; 21/6). Kral Yoşiya, gerçekleştirdiği dinî reform sırasında (M. Ö. 622), bu kötü âdeti yasaklamıştır (II. Krallar, 23/10). Sözde ibadet amacıyla çocukların orada yakılıp öldürülmesi yüzünden, İsrail peygamberlerince lânetlenen *ge-Hinnom*, zamanla gelişen Yahudi eskatolojisinde cehennemin sembolü haline gelmiş ve ölüm sonrasında azap çekilecek yerin adı olmuştur.

Cehennem, 'örten' ya da 'gizleyen' anlamına gelen İngilizce *'hell'* (Alm. *Hölle*) kelimesinin de İslâmî karşılığı olmaktadır. *Hell*, eski İngilizce'ye Germen mitolojisinden geçmiştir. Özellikle kötülerin gideceği ölüler dünyası ve buraya hükmeden tanrıça demektir. Kitab-ı Mukaddes'in İngilizce çevirilerinde *sheol*, *gehenna* ve *hades* kelimelerini karşılamak üzere kullanılmıştır.

İlkeller

Ölüm sonrası hayatla ilgili inançlar hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde mevcuttur. Buna paralel olarak kötü davranışların cezalandırılacağı da kabul edilmektedir. Ancak, birçok dinde günahkârların ölümden sonra ceza gördükleri yer ile ceza kavramından bağımsız olarak ölülerin ve ölü ruhlarının gittiği âlem birbirinden kesin olarak ayrılmamış; dolayısıyla, yaşadığımız dünyadan ayrılan ruhun nerede ikamet ettiği sorusuna çok çeşitli cevaplar verilmiştir.

Bugün ilkel topluluklarda belirgin bir cehennem kavramı genellikle yoktur; fakat ölen kimselerin, ölümden sonra da 'canlı' olarak bu dünyadakine benzer bir hayat sürdürdüklerine inanıldığı için, *'ölüler âlemi'* (*ölüler diyarı, ölüler ülkesi*) deyimiyle ifade edilen bir *'öte dünya'* tasarımı hemen bütün ilkellerde ve eski insan topluluklarında görülür. Ölüler ve atalar ibadetiyle sıkı ilişkisi olan bu âlem, kimi topluluklarca çok defa ölülerin gömüldüğü mezarlıklar şeklinde düşünülmüş; ruh inancının gelişmesiyle de giderek ruhların gökyüzü ya da güneşte ikamet ettikleri inancı doğmuştur.

Genellikle yeryüzü ve yer altında tasarlanan ölüler âlemine gidenler buralarda ya mutlu ya da mutsuz bir hayat sürerler. Bu durum, ölen kimsenin dünyadaki toplumsal statüsüyle ilgili olduğu gibi, sağlığında kestiği kurbanlara, ritüelleri yerine getirip getirmediğine de bağlıdır. Ölüler ülkesinin çeşitli kat veya tabakalardan oluştuğu anlayışına bağlı olarak, *mana*'sı çok olan kral ve kâhinlerin öte dünyada da en güzel yerlere gidecekleri kabul edilir. Sıradan insanlar ise, ya daha aşağı ve alçak bir yere gidecek ya da öldükten sonra öte dünyaya gitmeksizin derhal yok olacaklardır. Bazen ölü ruhlarının ölüler âleminde bir süre yaşadıktan sonra, ikinci defa kesin olarak öleceklerine inanılır.

Öte dünya veya ölüler âlemine giden yol, çeşitli halklar tarafından değişik biçimlerde düşünülmektedir. Ortak inanca göre, bu yol tehlike ve engellerle doludur; bu yüzden ölenlere şamanlar, rahipler ve büyücülerin eşlik etmeleri gerekir. Ortaçağ uzmanı H. R. Patch, *The Other World* (Cambridge 1950) adlı eserinde, ölüler âlemiyle ilişkili olsun olmasın bütün öte dünya ya da yeraltı hikâyelerinde aşılması gereken bir dağ, bir nehir, bir kayık ve kayıkçı, bir köprü, kapılar ve muhafızlar, önemli bir ağaç gibi ortak engellerin bulunduğunu tespit etmiştir. Bazı ilkellerde iyilerin kolayca geçip gidecekleri, kötülerin geçemeyip içi su dolu kaynar kazana ya da kaynar göle düşecekleri bir köprü engelinin bulunması, yüksek kültürlerin (Hint, İslâm) etkisine bağlanmaktadır.

Mezopotamya Dinleri

Ölüm sonrası hayata dair ilk bilgiler, milâttan yaklaşık dört bin yıl öncesine tarihlenen Sümer tabletlerinde kayıtlıdır. Bu mirasın Babilliler ve Asurlular tarafından devralındığı bilindiğine göre, Mezopotamyalıların ölüm sonrası hayatla derinden ilgili oldukları sonucunu çıkartmak doğru olur. Onlara göre, ölüm tam bir yok oluş değildi; ölen kişi yaşamaya devam ederdi. Canlı insan (*awelû*) ölünce, ondan geriye, zamanla ilk haline yani 'kil'e dönüşecek olan cesedi (*eşemtu*); bir de gölgesi gibi kabul edilen ruhu, bir tür hayaleti (*etemmu*) kalırdı. Bu da, mezardan ibaret yeni mekânının deliğinden içeri girer ve yeraltındaki ölüler topluluğuna katılırdı.

Babil mitolojisindeki *'İştar'ın (Sümer'de İnanna) Ölüler Diyarına /Cehennemlere İnişi'* öyküsü başta olmak üzere, diğer bazı mitolojik metinler yeraltı dünyasının yapısı ve işleyişi hakkında bilgi içermektedir. Eski Mezopotamyalıların inançlarına göre, insanın öldükten sonra gideceği yer ölüler diyarı

Aralu'dur. Ne anlama geldiği pek bilinmeyen bu kavram, 'aşağıdaki diyar' (*erşetu şaplîtu*), 'dönüşü olmayan ülke' (*erşet lâ târi*) ve 'büyük yer/ülke' (*kigallu/Irkallu*) şeklinde de ifade edilmektedir. Her tarafı toz ve toprakla kaplanmış, uçsuz bucaksız, karanlık, sessiz, neşesiz bir yeraltı mağarası olarak düşünülür. Güneşin battığı yerdeki ana kapıdan girilen, iç içe yedi sur ve yedi kapı ile çevrili, kapılarında bekçileri olan bu yere tanrıça Allatu (*Ereşkigal*) hükmeder. Ölen kişi, kapıların her birinden geçerken üzerindeki giysi ve takıları tek tek çıkarmak, bu yeni ikamet yerinin kanunlarına uymak zorundadır. Dünyadaki konumu ne olursa olsun herkes *Aralu*'da bir arada bulunur. Burada, dünyadakinin tersine sonsuza kadar hüzünlü, hareketsiz, güçsüz ve topraksı bir hayat olduğuna inanılır. Öte yandan, bir çelişki olarak, ihmal edilen ölülerin yaşayanlar için bir tehdit oluşturdukları ve özellikle geceleyin etkin hale gelip onlara zarar verebildikleri kabul edilir. İnanca göre, ölüler kuş kanadına benzer bir elbise giyerler; toz, toprak yerler ve kirli su içerler. Savaşta ölenlerin daha iyi bir durumda olmalarına ve temiz su içmelerine karşılık, gömülmeyen ve geride ilgilenecek kimsesi kalmayanların durumları çok kötüdür.

Eski Mezopotamyalılarda, iyi ve kötü davranışların bu dünyada karşılık göreceği düşüncesi mevcuttur. Ancak, öte dünyada mükâfat ve ceza şeklinde bir karşılığın olacağı inancına nadiren rastlanmaktadır. Ölüler hakkında *Anunnaki* adı verilen yedi kişilik bir yargıçlar kurulu karar verir. Fakat bunun bireysel bir yargılamadan çok, ölülerle ilgili genel bir hüküm vermekten ibaret olduğu belirtilmektedir.

Eski Mısır Dini

Ölüm ve öte dünya düşüncesi, Mısırlıları Yakındoğu'nun diğer halklarından daha çok meşgul etmiştir. Eski Mısırlıların kâinat tasavvuru Yerüstü ve Yeraltı olmak üzere iki âlem öngörür. Yeraltı âlemi *Duat* olarak adlandırılmakta ve on iki bölümden oluşmaktadır. Ölüler, durumlarına göre bu bölümlerden birinde yer alırlar. Mısırlılar, ölen kişinin mezarda yaşamaya devam ettiğine –mumyalama işlemi bunu gösteriyor–, öldükten sonra dirileceğine inanıyorlardı. Diriliş inancının en önemli kanıtı yarı tanrı yarı insan Osiris'in dirilişi efsanesidir: Osiris, kardeşi Seth tarafından öldürülür; eşi İsis, tanrı Thot'un yardımıyla onun parçalanmış ve çevreye dağılmış bedenini bütünleştirip yeniden hayata kavuşturur.

Mısır inançlarında insan; *ceset*, *isim*, *alı*, *ba* ve *ka* olmak üzere beş unsurdan oluşuyor ve dirilişin bu unsurların bütününde ya da bir kısmında meydana geldiği düşünülüyordu. En önemli unsur, insanla beraber doğan ve öldükten sonra da varlığını sürdüren *ka* (ruh) idi. Fakat bu kavramların anlam çerçevesi net değildir.

Ölümden sonraki hayata dair en geniş bilgi, Eski Mısır'ın *Ölüler Kitabı*'nda yer almaktadır. Osiris, yeraltı âlemi ya da ölüler dünyasının tanrısı ve hâkimidir. Mısır dinine göre, ölüler Osiris'in dünyasına, Duat'a gitmekte; hesaba çekildikten sonra suçlu bulunanlar cezalandırılmaktadır. Ölüler Kitabı'nın en önemli bölümlerinden biri ruhun bu yargılama sürecini anlatır: Ölü, hakikat tanrıçası *Maat* tarafından *İki Maat* adlı büyük salona alınır. Tahtında oturan Osiris ile çevresinde yer alan 42 adalet tanrısının huzurunda sorgudan geçirilir. O adalet tanrılarıyla temsil edilen 42 kurala aykırı davranmadığını, hiç bir kötülük yapmadığını ve temiz olduğunu itiraf eder (olumsuz itiraf). Bir sonraki aşama, kalbinin terazide tartılmasıdır. Çünkü, ölünün cennete veya cehenneme gönderilmesi tartı sonucunda belli olacaktır. Bu da atmaca başlı Horus ve çakal başlı Anubis tarafından gerçekleştirilir. Tartının sonucu kâtip tanrı Thot tarafından yazılarak Osiris'e sunulur. Bir görüşe göre, tartı işleminde terazinin bir kefesine ölünün kalbi, diğerine ise hakikat ve adalet (*maat*) simgesi olan bir kuş tüyü konulur. Beklenen sonuç, terazinin dengede olmasıdır. İtirafı hakikate uygun ve tartısı dengede olduğu takdirde ölü, nimetler içinde ölümsüzlüğe, yani cennete gider; aksi halde ise, 'ölü yiyen' ejderha (*Aapep/Ammit*) tarafından hemen yok edilir.

Cehennemliklerin azaplarını tasvir eden bazı resimler geç dönemlerden kalmadır.

Yunan-Roma Dünyası

Yunan mitolojisindeki *Hades* (Haides), 'Hades'in evi, konağı' deyiminden kısaltılmış bir isimdir ve en ünlü yeraltı dünyası olarak bilinir. Hades, aynı zamanda bu yeraltı dünyasını, yani ölüler ülkesini yöneten tanrıyı

ifade eder. Homeros, hades için, 'tanrıların bile tiksindiği çirkef dolu ülke' tanımını yapar. Bu ülke yeryüzünün merkezinde veya Batı Okyanusunun ötesinde karanlık ve hüzünlü bir yerdir. Girişinde üç başlı bekçi köpeği Kerberos bekler ve girenlerin dışarı çıkmasına engel olur. Ölü ruhlarını buraya indiren Hermes'dir. Yunan *hades*i ikiye bölünmüştür: İyiler için cennet, kötüler için *Tartaros*. Tartaros, *hades*in en derin yerinde bulunan karanlık bir çukurdur ve günahkârların atıldığı asıl cehennem burasıdır. Gök, yerden ne kadar yüksekse Tartaros da aşağıya doğru o kadar derindir. Demir bir duvarla çevrili ve demir kapılarla kapalı bu yerin hâkimi, aynı adı taşıyan yeraltı tanrısıdır.

Mısırlılar ve İranlıların aksine, erken dönem Yunanlılarda ölüm sonrası yargılama düşüncesi yoktur. Bu, klâsik Yunan'da merkezi yargı sisteminin olmamasına bağlanır. Bu düşünce ancak milâttan önce beşinci yüzyılda İran ve Mısır etkisiyle benimsenmiştir. Pindar, kötülerin dayanılması zor işkencelere maruz kaldığı bir öteki dünyadan söz eder. Platon, yeraltı yargıçlarının adlarını verir. Kötü ruhların Tartaros'a gittiği kabul edilir.

Roma mitolojisinde yeraltı dünyası Orcus tarafından idare edilir. Ölüleri götürüp oraya hapseden odur. Romalılara göre, iyi ruhlar (*manes*) yeraltında mutluluk içinde yaşardı; kötü ruhlar ise (*larvae*) iskelet ve hayalet şeklinde dolaşır, hiçbir zaman huzur bulmazlardı. Geç Roma devrinde ve ilk Hıristiyanlık çağında cehennem *infernus* (aşağıda), yani yeraltında bulunan bir yer olarak düşünülmüştür. Germen mitolojisinde cehennem *'gizli yer'*dir (İng. *hell*). İskandinav mitolojisinde yeraltı dünyası kuzeyde bulunan soğuk ve karanlık bir ülkedir (*niflhel, niflheimr*). Buranın en korkunç bölümü olan 'ölüler kıyısı' anlamındaki *naströnd*, asıl cehennemi teşkil etmektedir; işkence yeridir ve ıslaktır. Burada caniler ve yeminlerinden dönenler sonsuza dek ceza görürler.

Hint Dinleri

Hinduizm: Hinduizm'deki 'ruh göçü' (*tenasüh, samsara*) doktrini, cehennemle ilgili motiflerin gelişmesini önlemişse de, cehennem inancını ortadan kaldırmamıştır. Cehennem, *naraka* (*naraka-loka*) olarak adlandırılmaktadır. *Naraka*, Hindu kozmolojide yeraltını temsil eden ve yedi kat olarak düşünülen aşağı yarımkürenin (*pâtâla*) en alt seviyesini ifade etmektedir. Karanlık ve dipsiz bir çukur, derece derece artan korkunç işkencelerle dolu ağır cezaların uygulandığı bir yerdir. Günah yükünün ağırlaştırdığı kötü ruh buraya düşmektedir. Dünyada işlenen her bir suç için, orada buna denk bir ceza vardır.

Hinduizm'de cehennem bir nevi arınma yeridir. Cezasını çeken ruh, arınmış olarak yeniden yeryüzüne döner. En yaygın anlayış, ruhun yargılanmak üzere ölüm tanrısı Yama'nın huzuruna çıkmasıdır. Her durumda ruhu yargılayan ve alacağı karşılığı belirleyen Yama'dır; fakat birçok metne göre, onun yargısı sadece kötü ruhlar için geçerlidir. Eğer ruh toplam eylemleri itibariyle borçlu çıkarsa, cehenneme gönderilir. Cennet gibi, cehennem de sürekli kalınan bir yer olarak düşünülmemiştir; geçici ikamet yeridir. *Markandeya-Purana*, işlediği küçük bir hata nedeniyle kısa bir süre için cehenneme yollanan kral Vipaççit'ten söz eder; orada ceza çeken günahkârların kurtuluşu için yalvarmış ve sonunda isteğine ulaşmıştır. Sonuç olarak, insan ruhu belirli bir süre sonra yeni bir bedene girmeye yöneltilir ve yeniden dünyaya döner. Bu dönüş, yağmurun bitkileri döllemesi ve bitkilerde oluşan spermanın yeni bir hayatı başlatmasıyla gerçekleşir. Eğer bir kişinin davranışları çok kötüyse, ruh göçü dünyada da olabilir veya araya binlerce yıllık cehennem hayatı girebilir.

Veda'larda cehennemle ilgili açık bir imaj bulunmamaktadır. Bu dünyanın ötesine ilişkin herhangi bir beklenti içinde olmayan Veda insanı, sadece yüz yıl yaşamak ister. Yine de *Rig-Veda*'ya göre, bedenden ayrılan ruh, dünyadaki iyi veya kötü eylemlerinin sonucu olarak ya sınırsız iyilik ve mutluluk diyarına (*candra-loka, svarga*) ya da sınırsız acı ve ıstırap diyarına (*naraka-loka*) gider. Her ikisi de ezelî ve ebedî olan bu diyarlarda ruhun kalışı –genel ve yaygın görüşün aksine– süreklidir.

Hint mitolojisinde isim ve nitelikleri birbirinden farklı çok sayıda cehennem vardır. Her bir günah için cehennemde bir yer ya da küçük bir cehennem ayrılmıştır. *Vişnu Purana*'da, 88.000 cehennemden söz edilir (Bîrûnî, *Tahkîk*, 45). Aynı kaynağa göre, kutsal metinlere saygısızlık ve dinî görevlerini ihmal

edenler için ölüm tanrısı Yama'nın hepsi de karanlık ve korkunç 28 cehennemi vardır. Manu Kanunları'nda ise, günahkârların açlık ve susuzluk, parçalara bölünme, kızartılma, kaynatılma, vahşi hayvanlara yem olma gibi çeşitli cezalara maruz kaldıkları 21 cehennem sıralanır. Hindu cehennem tasvirleri, cennetle ilgili olanlarından daha detaylıdır.

Budizm: Budizm'in cehennem görüşü genel olarak Hinduizm'le uyuşur. Buda, âhirete karşı agnostik bir tavır içindedir. Buna rağmen *Sutta*'larda az da olsa ölüm sonrası hayatla ilgili ifadelere, cennet-cehennem kavramlarına rastlanır. O, öğrencilerine iyilerin cennette, kötülerin ise durumlarına uygun bir cehennemde yeniden doğarak karşılık göreceğini bildirmiştir. *Sutta*'larda cehenneme ilişkin bir bölüm (*niraya-vagga*) vardır. Burada, çeşitli kötülüklerin insanı cehenneme sürükleyeceği açıkça ifade edilmiştir. (*Dhammapada*, 126, 307-315).

Buda'nın mucizelerini nakleden metinlerde cehenneme ilişkin işaretler vardır. Buda, bir keresinde İndra cennetine çıkarak tanrıların eşliğinde yere inmiş, ayağını yere basar basmaz orada hazır bulunan herkesin, gök katlarından Avici cehenneminin derinliklerine kadar olan bütün dünyalarla ilgili apaçık bir vizyona sahip oldukları görülmüştür. Buda'ya ihanet eden kuzeni Devadatta, ihanetinin bedelini uzun ve ağır bir hastalıktan sonra, Avici cehenneminde yeniden doğmaya hükümlü olarak öder.

Budist kozmolojide, beş alt bölgeye ayrılan aşağı âlemin (duyular âlemi) en alt bölgesi lânetlilere ayrılmıştır ve burası cehennem olarak nitelendirilebilir. Budist cehennemin (*naraki, niraya*) sakinleri işledikleri günahlar sebebiyle burada bulunmakta ve cezalarını çekmektedirler. Ceza bittikten sonra, hayvanların ve insanların yaşadığı yeryüzüne geri dönüp yeniden bedenleşeceklerdir.

Budizm'de yedi cehennem inancı vardır. Her bir cehennem çok sayıda alt ya da küçük cehennemlerle çevrelenmiştir. Bu cehennemler yeryüzünün altındadır ve kötü davranışlarda bulunanlara buralarda genellikle aşırı derecede uzun ama sonlu süreler boyunca çok çeşitli işkencelerle eziyet edilir. Geçici kalış süresi için 576.000.000 yıl gibi rakamlar verilmektedir. Parçalanma, alevli silahlarla kesilme, ezilme ve ağaçlara asılıp yakılma başlıca ceza çeşitleridir. Buda'ya atfedilen bir anlatıma göre, suçlular arasında dev gibi yük arabalarına koşularak alevlerin içinde uzun süre yürütülenler ve kafaları kaynayan su kazanına batırılanlar vardır; ama çoğu ateşlere fırlatılır. Cehennemler çok sıcak veya çok soğuk, yakıcı veya buzlu olabilmektedir; dolayısıyla Yama'nın sıcak ve soğuk cehennemleri vardır. *Taptakumbha* denilen bir yerde günahkârlar sıvı yağda kızartılır; fakat yırtıcı kuşlar onları havaya kaldırıp kemiklerini kırdıktan sonra tekrar kazana atarlar. Yama'nın hizmetçisi kazanı karıştırarak suçluların vücutlarına yeniden şekil verir. Cennet ve cehennem yeni şeyler kazanma değil, durumuna göre karşılık görme yerleridir. Budist metinler, Brahmanların ceza görmeyebileceklerini açıklar.

Caynizm: Caynizm, Budizm'in de öngördüğü çok katlı ve geçici olarak ceza görülen cehennem anlayışını benimser. Ancak, Hindu ve Budist kozmolojilerin ihmal ettiği geleneksel Hint anlayışlarını koruma ve onlara yeniden değer kazandırma noktasında daha dikkatlidir. Âlem (*loka*), ayakta duran bir dev-insan (*macranthrope*) şeklinde tasavvur edilir. Aşağı, orta ve üst dünya olmak üzere üç kategori vardır. Aşağı dünya üst üste yedi 'arz' (*bhumi*) içerir; her birinin farklı renkleri vardır. Birinci arz tanrılara ayrılmıştır. Diğer altı arz gerçek cehennemleri oluşturur. Koyu karanlık, dehşet verici, pis kokulu Caynist cehennemlerde gri, lacivert ve siyah renkteki farklı lânetli sınıfların toplam sayısı 8.400.000 kişidir. Şekilsiz bedenler, yakıcı ve buz gibi dondurucu yeraltı bölgelerinde görülen işkenceler geleneksel klişeleri hatırlatır. Aşağıya doğru inildikçe dehşet artar. En derin yerin sakinleri en ağır suçları işlemiş olanlardır. Bağışlanmaz cinayetler işlemiş suçlular, sembolik dev-insanın ayaklarının altında yer alan en dehşet verici cehennem çukuruna (*nigroda*) ebediyen hapsedilirler.

Hint dinlerinde, eylemleri (*karma*) kötü olan ruhların aşağı ve iğrenç varlık formlarında yeniden varlık kazanacak olmaları başlı başına bir cehennem azabı sayılabilir.

Uzakdoğu Dinleri

Taoizm: Eski Çin inançlarında, ölümden sonra mükâfat veya ceza söz konusu olmadığı için cehennem kavramına pek rastlanmaz. Ölüler gökte veya yeraltındaki *'sarı*

kaynaklar'da ikamet ederler. Cehennem kavramı ve cezalandırma fikrinin Çin'e milâttan sonra ilk yüzyılda Budizm'le beraber girdiği kabul edilir. Çin folklorunda Budist cehennem tanrısı Yama'nın önemli bir yer tutması, bu gelişmenin bir sonucudur.

Son araştırmalar, Çinlilerin bundan önce de cennet ve cehennemi bildiklerini ortaya koymuşsa da, cehennemde ne tür cezaların verildiğine dair herhangi bir bilgi yoktur. Hindistan'da 'soğuk' ve 'sıcak' cehennemlerin sayısı eşit iken, Çin'de günahkârların soğukla cezalandırıldıkları tek cehennem söz konusudur. Yeraltı âleminin yönetimi, Çin yönetim sisteminin bir benzeri olarak düşünülür. Yeryüzünde ne kadar mahkeme varsa, yerin altında da o kadarı mevcut kabul edilir. Taoist Çinliler, günahkârların insan dışı formlarda yeniden doğuşa ya da korkunç cehennem işkencelerine mahkûm oldukları düşüncesini Budizm'den almışlar; bazen Tayşan'da, bazen Seçuan'da giriş kapıları olan ve Çin'in eski toprak tanrılarının görevli bulunduğu korkunç yeraltı cehennemleri hayal etmişlerdir.

Çin kültüründe cehennem için *'di yu'* deyimi kullanılır. Çin cehennemi aslında bir tür âraf'dır. *Di yu*, tam çevirisiyle bir 'dünya hapishanesi'dir: Orada günahkâr, bir cehennem hâkimi tarafından cezalandırılmış ve belirli bir süre kalmaya mahkûm edilmiştir. İlki, kararın verildiği mahkeme salonu; sonuncusu ise, günahkârların cezalarını çektikten sonra durumlarına göre insan veya hayvan olarak yeniden doğdukları yer olmak üzere, on tane Çin cehennemi vardır. Her cehennem, değişik cezalar için hazırlanmış on altı ya da on sekiz küçük cehennem içermekte; ancak tarih boyunca işlenen yeni günahlar yüzünden bu sayının arttığı kabul edilmektedir. XIX. yüzyılda, günahı dans etmek olan erkek ve kadınlar için özel bir küçük cehennem düşünülmüştür ki, burada, erkekler kızgın bir dans pistinde iskelete dönüşen bir kadına sarılarak cezalarını çekerlerdi. Taoist tarikat sistemi içinde üstadına bağlı olarak deneyim geçiren ve kutsal metinlerin sırrını ifşa etmeyeceğine yemin eden bir mürit yeminini bozduğunda, sadece kendisi cehennem azaplarına mahkûm olmakla kalmaz, yedi kuşak atalarını da cehenneme sürüklemiş olurdu.

Sıkı bürokratik kuralları olan her cehennemin bir hâkimi ve bir muhafız kadrosu vardır. Cehennemlerdeki hayat, trans halindeyken oraları ziyaret etmiş kişiler tarafından anlatılmıştır. Bu hayatı tasvir eden resimlere özellikle Tayvan'da tapınak duvarlarında rastlamak mümkündür. Efsane, zor davalara yardım etmeleri için bu dünyadaki devlet memurlarının da bazen cehenneme çağrılabildiklerini söyler. Bu şekilde gidenler geri döndüklerinde oranın gece ve gündüz farkı olmayan, sürekli karanlık bir yer olduğunu belirtmişlerdir. Ancak başka kaynaklara göre, cehennemin gecesi ve gündüzü vardır.

Çin düşüncesinde yeryüzü, kuzey, soğuk ve sıkıntılı havayla ilişkilendirilen dişil ilke *yin*, aynı zamanda cehennemdeki bir dağa adını verir. 'Yin dağı', beşinci veya altıncı cehennemde bir dağdır ve burada işledikleri günahlardan çok, kendilerine karşı günah işlenmiş kişiler, yani haksızlığa uğramışlar yaşar. 'Yin odası' (*yin-si*) içinde Yeryüzü Tanrısı oturur ve ölüleri, daha ayrıntılı bir tahkikat için Cehennem Hâkimi'ne (*yin-cao*) sevk etmeden önce, bir ön muhakeme yapar. Çin'de ayrıca, hayalet inancına bağlı olarak, yeraltında ve ilk cehennemin girişinde bir 'hayalet engeli' (*gui men guan*) tasavvur edilir. Ruh, ölümden sonraki ilk yedi gün içerisinde bu engelden geçer.

Şintoizm: Çin'de olduğu gibi, geleneksel Japon inançlarında da iyi ve kötü davranışların karşılığını görme, dolayısıyla cennet ve cehennem inancı yoktur. Dahası, Japonya'da günah kavramının eksik ve gelişmemiş olduğu, bunun da, Japonların kötülük sorununu anlamaktaki yeteneksizliklerinden kaynaklandığı bile iddia edilebilmiştir. Şintoizm'in, yüzeysel bir öte dünya tasavvuruna sahip, ölümsüzlük öğretisine ilişkin pek az şey ihtiva eden bir din olduğu kabul edilir. Ölenin ruhu çoğunlukla yeraltındaki *Yomi*'ye (sarı nehir) giderdi. Nadiren, bazı üstün insanların ruhlarının göğe, bir tür cennete yükselebileceği düşünülürdü. Kojiki ya da Nihongi'de, sıradan insanların ruhları ve öldükten sonra gittikleri yer hakkında açık ifadeler yoktur; bazıları kuş, porsuk veya tilkiye dönüşüp bir süre bu şekilde yaşayabilir, sonra ölürlerdi. Yomi, 'karanlık ülkesi' (Yomo-tsu-kuni) şeklinde tercüme edilebilen ve bazılarına göre,, *Nihongi*'nin bir bölümünde mezar metaforundan ibaret bir terim-

dir. Ari-Hint veya Budist cehennem tanrısı Yama'nın yanlış telâlffuz edilmiş şekli olabileceği görüşüne göre de, hem Budizm hem de Çin kültürünün Japonlar üzerindeki etkisini gösterir. Çünkü Mahayana Budizmi, Çin üzerinden Kore yoluyla Japonya'ya girmiş ve Şinto unsurlarını da alarak kitlelerin dini olmuştur.

Cehennem kavramı olmamakla beraber, Japonya'da sonradan cehennemle ilgili zengin bir literatür ve ikonografi ortaya çıkmıştır. Heian ve Kamakura dönemlerinden (XII.-XIII. yüzyıllar) kalma muhteşem Japon cehennem kitapları ve resimleri, Batı'dakilerle kıyaslandığında insanı dehşete düşüren bir etki yapmaktadır. Japon mitolojisi ve dininde mevcut olan boynuzlu, kırmızı yüzlü, insan yiyen devler ya da iblisler (*oni*), cehennem tasvirlerinde çoğu zaman mavi veya kırmızı renktedirler. Günahkârlar üzerinde genellikle korkunç olan cezaları uyguladıkları halde, kötü karakterli kabul edilmezler.

Mecûsîlik: Mecûsilik (Zerdüştîlik, Mazdeizm), âhiret ve cennet-cehennem inancına sahip en eski dinlerden biridir. Mecûsi eskatoloji, biri bireysel, diğeri evrensel iki ayrı biçimde kendini gösterir. Birey olarak her insanın ölümü küçük ölçekli bir son ya da küçük bir evrenin çözülmesidir. Ölen insanın ruhu, iyilerle kötülerin ayrılacağı *Çinvat Köprüsü*'ne (Sırat Köprüsü) ulaşır ve yargılanır; dünyada iken yaptığı iyilikler, kötülükleriyle karşılaştırılır. Adalet gözetilerek yapılan yargılamadan sonra, ruhun köprü üzerinde ilerlemesine izin verilir. Eğer iyilikleri ağır basıyorsa, ruhunun iyiliğini temsil eden genç ve güzel bir kız eşliğinde köprüyü geçip cennete (Şarkı Evi, Övgü Evi) gider. Ancak, yaptığı kötülükler iyiliklerini bastırıyorsa, altındaki köprü ters dönerek kılıçtan keskin bir hal alır ve suçlu dengesini yitirerek çukura, yani cehenneme (Yalan Evi, Yalan Yeri) düşer. Aşağıda onu Vayu ve diğer korkunç ruhlar beklemektedir. Zerdüşt, kendisinin de, Ahura Mazda'ya (Hürmüz) inananlara eşlik ederken, kaderlerini belirleyecek bu köprüden geçeceğini belirtir (Yesna, 46/10). Cehennemlikler, bilinçli olarak aydınlık yerine karanlığı seçtiklerinden ötürü ceza görürler. Bilgili kişi kötülüğü değil, iyiliği seçmelidir. Zerdüşt'e göre, yalana tapanlar en kötü yere, doğrunun peşinden gidenler en iyi yere gideceklerdir (Yesna, 30/3-4).

Cehennem, dünyanın ortasında, gökyüzünden atılan Ehrimen'in (Şeytan, Angra Mainyu) dünyanın bir ucundan diğer ucuna doğru bir tünel açarken oluşturduğu boşlukta yer almaktadır. Burada türlü eziyetler ve işkenceler vardır. Ruhlar, çok sıcak ve çok soğuk altında acı çekerler; iğrenç ve kokuşmuş cehennemî yiyecekleri yemeye zorlanırlar (Yesna, 49/11). Diğer cehennemlerde olduğu gibi, cezalar işlenen suçlara göre değişmektedir. Sözün gelişi, zina suçunu işlemiş bir kadın göğüslerinden asılmakta, bu sırada zararlı böcekler de iç organlarını kemirmektedir. Hayatları ne iyi ne de kötü olanlar cehennemin acılarını çekmezler, ancak cennetin nimetlerinden ve hazlarından da mahrum kalırlar.

Zerdüşt, erimiş madenle yapılacak evrensel bir muhakemeden de söz etmiştir (Yesna, 32/7; 51/9). Buna göre, dünyanın ömrü dolup zaman olgunlaştığında, yani Zerdüşt'ten sonra gelen üçüncü bin yılda, onun tohumuyla döllenmiş bir bakireden doğan Saoşyant adlı son 'kurtarıcı' ortaya çıkar. Bin yıllık bir çalışma süresince, Ehrimen'in temsil ettiği karanlık güçleri etkisiz hale getirip hâkimiyeti Ahura Mazda'ya teslim eder. Bundan sonra diriliş başlar ve ölüler eski bedenlerine kavuşarak hesap yerinde toplanır. Kurulan mahkemede, tanrısal adalete uygun olarak iyi ve kötü, birbirinden ateşle ayrılır. Cehenneme gidenler üç gün boyunca azap çeker, cennettekiler de onları seyrederler. Nihayet herkesi içine alacak ve inananlara ılık süt, inançsızlara erimiş maden etkisi yapacak büyük bir ateş gelir; insanlardaki kötülük kalıntılarını yakıp temizler. En sonunda, herkes Ahura Mazda'nın cennetine girer; böylece cehennem ortadan kalkmış olur. Bütün insanlar, günah tehlikesinden kurtulmuş ve her açıdan mutlu olarak cennette sonsuza dek yaşarlar.

Gnostik Dinler

Sabiîlik: Sabiîlik ve Maniheizm, kelimenin tam anlamıyla gnostik ve düalist dinlerdir. Bu dinlerdeki cennet-cehennem inancı, ışıkla karanlık arasındaki mücadelenin doğal sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Sabiî inanışına göre, inanmamış ya da günahkâr ölen insanın ruhu, dünyayı çevreleyen ve gözetim evi olarak nitelenen yedi gezegende (*matarta*) işkence görür. O işte

buradan geçerek *Abatur*'un terazisine, oradan da ışık âlemine yükselemez. İnanmış bir ruh ise, şimşek hızıyla gözetim evlerini geçer ve cennete ulaşır.

Sabiîler, bu dünya hayatının sonunda genel bir kıyametin olacağına inanırlar. Önce hava zehirlenmesiyle bütün canlılar, sonra da yeryüzü ve onu çevreleyen gezegenlerle burçlar birlikte yok edilecek; sonra yalnızca günahkâr ruhlar için genel bir yargılama olacaktır. Kıyamet günü yeryüzünden kurtarılan günahkâr ruhlarla, daha önce ayrılmış fakat günahları sebebiyle gözetim evlerinde azap çeken ruhlar, Abatur'un terazisinde tartılarak yargılanacak ve günahlarının cezasını çekmek üzere bir çeşit cehennem olan 'suf denizi'ne atılacaklardır. Cezalarını çekip arındıktan sonra bu ruhlar da ışık âlemine yükseleceklerdir. Sabiî olmayanların ruhları ise, günahlarının çokluğu nedeniyle sonsuza dek *suf denizi*nde kalacaktır. Sabiîler, kötülük tanrısının yakalanarak sonsuza dek kendi kabuğuna hapsedileceğine, düşmüş ışık varlıkları da dahil olmak üzere herkesin kurtulacağına inanırlar.

Maniheizm: Maniheizm'de ise, İsa Mesih'in ikinci kez yeryüzüne geleceği ve insanları yargılayacağı kabul edilir. O, dünyanın tam ortasına oturacak ve iyiyi kötüden ayıracaktır. O ana kadar henüz yeryüzünden ayrılmamış olan Maniheistler, Mesih'in sağında yer alarak kurtulacak; solunda bulunan günahkârlar ise cehenneme atılacaklardır. Maniheist inanışa göre, ışıkla karanlık arasındaki son savaşta karanlık gücü ve taraftarları kendileri için hazırlanmış derin bir çukura atılır ve çukurun ağzı da büyük bir kaya ile kapatılır; böylece iyilik ile kötülük arasındaki aktif mücadele dönemi bitmiş olur.

Geleneksel Türk Dini

Eski Türklerde önceleri bütüncü bir kozmoloji anlayışı vardı. Kâinat, 'yukarıda mavi gök ve aşağıda yağız yer' şeklinde iki ana kozmik alan oluşturmakta ve bunlar birbirini tamamlamaktaydı. Bazıları bunu dikotomik üniversalizm olarak adlandırmışlardır. Bu kozmoloji, muhtemelen yabancı din ve kültürlerin etkisine bağlı olarak, belli bir dönemden itibaren gök ve yer katlarına bir de yeraltının eklenmesi suretiyle üç tabakalı bir anlayışa dönüşmüştür. Yeraltı kötülükler ülkesi ve cehennem olarak düşünüldüğüne göre, onuncu yüzyıldan sonra iyice netleşmiş bulunan bu kozmolojik zihniyet değişimi, Türk dünyasındaki dinî kavramların gelişmesi olgusuyla ilişkili olmalıdır. Çağdaş gözlemler, geleneksel Türk dinî inanış ve uygulamalarını yaşatmaya devam eden topluluklarda, gök ve yeraltından her birinin çok katlı tasavvur edildiğini göstermektedir. Bu tasavvur önceden mevcut değildi.

En eski Türk inanışlarında cehennemin varlığını gösteren herhangi bir kanıt yoktur. Yakutlarda cehennem kavramına rastlanmaması bu düşünceyi güçlendirmektedir. Günümüzde varlığı kanıtlanmış olan cehennem inancı ise, muhtemelen yakın dönemlere ait bir olgudur ve onun her şeyden önce Budizm'le (Lamaizm) ilişki içindeki Türk kavimlerinde yerleşmiş olduğuna hükmetmek gerekir. Nitekim, *'kıyamet'* karşılığı olarak kullanılan *'uluğ kün'* terimi de, geç dönemlere aittir. Türkler'in kıyamet konusuna pek ilgi duymadıkları, bu düşüncenin yabancı etkilerle onlarda oluştuğu ve etki kaynaklarının Budizm, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinler olduğu belirtilmektedir. "Cehennem inancına sahip günümüz Altay toplumlarında üç, yedi veya dokuz kat cehennemli bir yeraltı dünyası tasarımı vardır. Çokları buna, *'başka ülke'* ya da *'başka dünya'* (başka yer) gibi belirsiz bir isim verirler. Çünkü dillerinde gök benzeri kozmik bir bölgeyi ifade edecek özgün bir terim bulunmamaktadır. Ebedî hayat ve ebedî cehennem azabı konusunda hiçbir bilgileri yoktur; fakat diğer eski topluluklar gibi, ölümden sonra başka bir dünyada yeryüzündekine benzer bir hayat yaşayacaklarına inanırlar. Ölünün gelecekteki kaderini yönlendireceği düşüncesiyle cenaze törenlerini önemserler. Yeraltı dünyasının genellikle kötü ve korkunç ruhlarla dolu olduğunu, kötülük veya cehennem tanrısı Erlik'in (Erlik Han) egemenliğinde bulunduğunu kabul ederler. İnanışa göre, hastalık gibi, ölümün de sebebi kötü ruhlardır; ölüm sırasında ruh bir kuşa dönüşerek uçup gitmektedir. Bir başka inanış, günahların artması sonucu kötülük tanrısı Erlik ile iyilik tanrısı Ülgen arasında yaşanacak savaşla ilgilidir. Bu savaşın galibi Ülgen olacak ve tek hâkim sıfatıyla dirilişi ve haşrı başlatacaktır."

Cehennemin yeraltında düşünülmesi, ister istemez kötü ruhların oraya gidecekleri

tasavvurunu ortaya çıkarmış ve cehenneme *'tamu'* veya *'tamuğ'* denilmiştir. Sanskritçe *tamas* ve Soğdca *tamu* kelimelerinin oldukça erken bir tarihte Türk dünyasına nüfuz ettiği ve Uygurca ile Çağatayca'da *tamu* şeklinde yer alıp yaygınlaştığı kabul edilmektedir. Müslüman Türkler de, Kur'an'daki *'cehennem'* kelimesini *'tamu'* ile tercüme etmişlerdir. Daha X. yüzyılda Türkçe sayılmış ve küçük farklarla bütün Türk lehçelerine girmiş bulunan *tamu*, Budist ve Maniheist Uygurlardan kalan metinlerde, Moğolca'da *ateş dolu ve karanlık bir yer* anlamına gelmektedir. Cehennem demek olan Farsça *dûzah* kelimesi de, eski Türkçe'de *tuzak* şeklinde yer almış ve korunmuştur. İslâmî dönemin ilk yazılı kaynakları kabul edilen *Kutadgu Bilig* ile *Dîvânü Lügati't-Türk*'te, ilk Türkçe Kur'an tercüme ve tefsirlerinde, Orta Asya dervişlerinin ilâhilerinde ve Osmanlı ülkesinde yazılmış Türkçe eserlerle Kur'an tercümelerinde *tamu*, yüzyıllarca *cehennem* yerine kullanılmış; Yunus Emre'nin *Dîvân*'ı ve Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'ine girmiş; nihayet, giderek kullanımdan düşmüştür. Bugün, sadece sözlüklerde ve tasavvuf edebiyatında yaşamaktadır. Kelimenin bu şekilde ortadan kalkması, XVI. yüzyıldan itibaren Kur'an tercümelerinde onun yerine geçmeye başlayan *dûzah* ile sonradan Türkçeleşmiş olan *cehennem* kelimelerinin yaygınlaşmasına bağlanabilir.

Yahudilik

Eski Ahit'te (*Tanah*) net bir cehennem tasviri yoktur. Tora'da (*Tevrat*) Adem'in hatasıyla ilişkilendirilmiş olan ölüm olgusu (Tekvin, 2/17), ölen açısından 'atalarına selâmetle gitmek' (Tekvin,15/15; 25/8,17), 'atalarıyla uyumak' (Tesniye, 31/16) ve 'kavmine katılmak' (Tesniye, 33/50) gibi dolaylı ifadelerle nitelenmiş; ölüm sonrası hayat ise, 'ölüler diyarı' anlamındaki İbrânîce *şeol* kelimesiyle anlatılmıştır. Asur dilindeki *kigallu* (büyük yer) veya *arallu* (ölüler diyarı) ile eski Mısır'daki *dêt*'in (aşağı dünya) karşılığı olan *şeol*'ün anlamı tam olarak bilinemese de, 'oymak, çukurlaştırmak' ve 'sormak, istemek' anlamlarındaki bir kök kelimeden türediği, doymak bilmeyen ve hep yeni kurbanlar isteyen bir yer olduğu rivayet edilmektedir. O Tevrat'ın Yunanca çevirisinde *hades* ile, Latince çevirisi Vulgate'ta ise *infernus, inferus, inferi*, (aşağı, aşağıda olan, cehennemler) kelimeleriyle karşılanmıştır.

Ahiret hayatına ilişkin İbrânî tasavvurunun ilk ve en yaygın ifadesi olan ve Eski Ahit'te 66 defa geçen Şeol kelimesi, ilk defa Hz. Yakub'la ilgili olarak zikredilir. Oğlu Yusuf'u bir canavarın parçalayıp yediğini düşünen Yakub, 'oğlumun yanına, ölüler diyarına (şeol) yas tutarak ineceğim' demiştir (Tekvin, 37/35). Bu ve benzeri ifadeler, ölüm sonrasında başka bir hayatın mevcut olduğunu göstermektedir. *Şeol*'ün, mutlak anlamda ölüm sonrası gidilecek yer olduğu inancı, Eski Ahit külliyatı genelinde kabul edilen bir olgudur.

Eski Ahit'teki anlatıma göre, şeol; yerin derinliklerinde (Tesniye, 32/22; Eyub, 17/16; Süleyman'ın Meselleri, 9/18), karanlık (Eyub, 10/21-22; Mezmurlar 87/13), kapılarla kapalı (Eyub, 38/17; Mezmurlar, 17/16) ve geri dönüşü olmayan bir diyardır (Eyub, 7/9-10; 10/21). Dev ağzıyla insanları yutmak için beklemekte (İşaya, 5/14) ve doymak bilmemektedir (Süleyman'ın Meselleri, 27/20; 30/15-16). O, bir 'helâk çukuru' (Mezmurlar, 55/23) veya 'helâk yeri (Eyub, 26/6; Süleyman'ın Meselleri, 27/20), bir 'unutma diyarı' (Mezmurlar, 88/12) olarak da tanımlanmaktadır. Dünyadaki durumları ne olursa olsun bütün canlılar oraya gideceklerdir (Eyub, 30/23). Sıcaklık kar sularını alıp götürdüğü gibi, ölüler diyarı da suçluları götürecek; gidenler unutulacak ve bir daha anılmayacaklardır (Eyub, 24/19-20). Cehennem azabı daha çok ateşle olacak (İşaya, 33/14; 66/24; 50, 9/11), kötüler korkunç bir azaba uğrayacaklar, onların bedenleri ateş ve kurtlar tarafından yok edilecektir (Eyub, 24/20; İşaya, 14/11).

Yahudilikte *şeol*, bütün ölülerin ortak ikamet yeri olmakla birlikte, iyilerin mükâfat, kötülerin azap göreceği bir yer olarak da gösterilmektedir. Yakındoğu düşüncesinde ölülerin, hayalet ya da ruhların *şeol*e (*hades*) yerleştirildiği bilinen bir hususdur. Daha sonraki Yahudi düşüncesi *şeol*e son yargıyı bekleyen müminlerin geçici ikamet yeri olarak değinir (Mezmurlar, 16/10), fakat bağışlanma umudu olmayan günahkârlar oraya ebedî olarak hapsedilirler ve hem yanarak hem de donarak cezalarını çekerler. Başka bir deyişle, eski İbranî *şeol*ü kötüler için *'gehenna'*ya dönüşmüştür ve kötü ruhların

yönettiği ebedî azap yeridir. Yahudilikte âhiret inancının Tanah külliyatı sonrasında aldığı şekli belirlemede etkili olmuş, sonradan Talmud'da yer alacak geniş tasvirlerin kaynağı durumundaki bazı apokrif (resmen kabul görmemiş) metinlere göre, Yahudi inancında günahkârlar için bir işkence ve azap yeri olan cehennem, cennetin yanında veya kuzeyinde bulunmaktadır. Yahudi kültüründe cehennemin birçok kapısı ve bekçilerinin olduğu, bir girişinin Kudüs yakınlarındaki Hinnom vadisinde bulunduğu, cehennemin gökte veya karanlık dağların ötesinde olduğu da ifade edilmektedir. Yargıdan sonra sünnetli olanlar dışında bütün suçlular oraya atılacaklardır. Çünkü '*sünnet*', Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki '*ahit*'in sembolüdür ve çok önemlidir. Sünnetsiz ölenler ve kılıçla öldürülenler (kâfirler) cehennemin en aşağı tabakasına atılacaklardır (Hezekiel, 32/17-32).

Apokaliptik (gelecekten haber veren) literatürün bir örneği olan Daniel'in kitabındaki (12/2), 'utanca ve ebedî nefrete uyanacaklar' ifadesi bir bakıma cehennemi ima etmiş, ancak öldükten sonra azap görmek için gidilecek yer olduğu ilk defa apokriflerden *Hanok (Henoch)'ın Kitabı*'nda belirtilmiştir. Buna göre, iyilerin ve kötülerin ayırım gözetilmeden gideceği yer olmaktan çıkan ve bölümlere ayrılan *şeol*de dört çukur vardır. Işık saçan bir tanesi âdil ruhlara, diğer üçü ise suçluluk durumlarına göre günahkârlara ayrılmıştır. Yine bu metinlerde cehennemin yerin altında ateş dolu, aynı zamanda çok soğuk ve karanlık bir uçurum olduğu ifade edilmiştir.

Yahudi literatüründe 'gelecek âlem' (Olam Ha-Ba), dolayısıyla cehennem konusu en geniş biçimde Talmud'da anlatılır. Bilgilerin kaynağı genel olarak Tanah ve apokrif metinlerdir; ancak ortak ve net bir fikir yoktur. Talmud'a göre, cehennemin yedi ismi vardır. Bunlar, *şeol*den başka, sürgün sonrası Tanah metinlerinde de yer alan isimlerin bir araya getirilmesinden ibaret görünmektedir. Sonuç olarak cehennem Batı'da yer alan, ağzı dar, zifirî karanlık, geniş ve derin bir yer, bir helâk yeri veya çukurudur (*abaddon*). Burada ateş başta olmak üzere kar, dolu ve kükürtle uygulanan cezalar vardır.

Yahudi mistisizminin en temel metinlerinden biri olan *Sefer Ha-Bahir*'de (Aydınlıklar Kitabı), kötülerin gideceği bir yer olarak cehennemden değil, sadece Tanrı'nın yanında, daha doğrusu solunda bulunan bir ateşten söz edilir. Tanrı'nın bu ateş ile – Tora'da da anlatıldığı gibi– zaman zaman yeryüzüne inip insanları cezalandıracağına değinilir.

Bir kısım Yahudi bilginleri, kefâret ödeyerek günahtan arınmanın ve cehennem azabından kurtulmanın mümkün olmadığını savunurlar. Ancak bazı metinlerde, yaşayanların dua ve sadakalarıyla ölünün cehennemden kurtulabileceği de kabul edilir. Yahudi inancına göre, günahı az olanların cehennemde kalış süreleri on iki aydır; diğerleri ise orada sonsuza dek kalacaklardır. Dinlerinden dönen Yahudiler için azap ebedîdir (İşaya, 66/24). Cumartesi (*Şabat*) günü azaba ara verilir. Azabın ebedîliğine ilişkin olarak, Talmud'da cehennem ateşinin hiçbir zaman sönmeyeceği belirtilir. Bununla birlikte belli bir süre sonra yok olacağına dair bilgiye de rastlanmaktadır.

Hıristiyanlık

Yeni Ahit, cehennem konusunda Yahudi düşüncesi ve terminolojisini benimsemiştir. Buna göre, meselâ *hades*, ölülerin geçici kalış yeri iken (Vahiy, 20/3); *geenna*, günahkârların sonsuza dek ceza gördükleri yerdir (Matta, 18/8).Yeni Ahit'te cehennem, Yahudilikte olduğu gibi, *şeol*ün kötüler için ayrılmış bölümü olmaktadır. Hıristiyan inancına göre, Hz. İsa çarmıha gerildikten sonra yeraltındaki *şeol*ün iyiler bölümüne (*limbus*) inmiş, iyileri oradan çıkararak onlara göğün kapılarını açmıştır. Bundan sonra cehennem, artık sadece gökte, yani cennette olmayan ölülerin ikamet yeri olarak düşünülmüştür.

Hıristiyanlığın erken döneminde yaygın bir şekilde öğretilen ölüler arasına veya cehenneme iniş öğretisi, ilk kez 359'da resmen bir âmentüye (*Sirnium Amentiisii*) dahil edilmiştir. Altıncı yüzyılda İspanya'da, yedinci yüzyılda Galya'da yaygınlaşmış, *'Havariler Amentüsü'*nün (*credo*) kaynağı olan Roma vaftiz âmentüsünü de etkileyen bir süreç sonucu öğreti, sekizinci yüzyıldan itibaren dua kitaplarına kesin olarak yerleşmiştir. Havariler Amentüsü'ne göre, Hz. İsa, 'ölmüş ve gömülmüş, ölüler diyarına inmiş ve üçüncü gün ölüler arasından dirilmiş ve göğe çıkmış'tır.

Yeni Ahit'teki imalar, *'iniş'*in anlamını tam olarak ortaya koymaktan uzaktır. Hz. İsa, *'Hadesin* kapıları'nın Hıristiyan cemaatine direnemeyeceğini ve Şeytan'ın ona karşı zafer kazanamayacağını belirtir (Matta, 16/18). Daha sonraki cehenneme iniş tasvirleri, sembolik biçimde Hz. İsa'nın Şeytan'a ve Ölüm'e karşı kesin zaferini yansıtır (I. Korintoslulara, 15/54-56).

İlk Hıristiyan cemaat, İsa'nın Kutsal Cuma ile Paskalya Yortusu arasındaki sürede ölüler arasında olduğunu kabul etmiş ve bunu kurtuluş düşüncesinin bir unsuru saymıştır. Bu inanç, kısa süre sonra, Tanrı'nın İsa'da bedenleşmesinden (*enkarnasyon*) önce ölenlerin kaderini açıklama gibi ikinci bir soruna yol açmıştır. Tartışmanın odağında, İsa'nın cehennemdeki vaazıyla kimi kurtardığı sorusu vardı. Dürüst İbranileri mi, bütün dürüst ölüleri mi, yoksa bütün ölüleri mi kurtarmıştı? Ignatius, Irenaeus ve Hippolytus, onun sadece Mesih'in yolunu gözlemiş olan dürüst İbranileri kurtardığını kabul ettiler. Gnostik Marcion, İsa'nın, Eski Ahit'in acımasız tanrısı Demiurg'un aksine, hakikî ve gizli Tanrı'ya inananları kurtarmak için cehenneme indiğini savundu. 'Süleyman'ın Methiyeleri', *'bedenleşme'* ile *'iniş'*in birlikte kötülük güçlerini yendiğini öne sürdü. Tertullianus, cehennemin sürgülerini kıran ve kapılarını parçalayan canlı İsa imgesini işin içine kattı. Bu imge, üçüncü yüzyılın başlarından itibaren İsa ile kötülüğün güçleri arasında dramatik diyaloglarla anlatılan bir efsaneye dönüştü ve giderek yerleşti.

Yedinci yüzyılın başlarında, yaygın apokrif metinlerden 'Nicodemus İncili'ne daha dramatik bir iniş öyküsü (*descensus ad inferos*) eklendiği görülmektedir. Bu anlatım âmentüler, vaazlar ve dua kitaplarıyla iyice yaygınlaşmış, asıl ölüler diyarına/cehenneme iniş düşüncesini 'cehennemin üzüntüsü' olarak ifade edilen bir drama dönüştürmüştür: Hz. İsa ölüme, cehenneme ve şeytana baskın yapar; cehennemin kapılarını parçalar ve dürüst olanları cennete götürür. İblis'i yakalar ve ikinci gelişe kadar tutması için, onu cehenneme teslim eder. İblis'le cehennem arasındaki işbirliği İsa'nın zaferini engelleyemez; nihayet bütün ölüler kurtulur ve cehennem boşalır. Ölülerini kaybettiği için cehennem üzüntü içindedir.

Hz. İsa'nın cehenneme inişi ve kurtarıcılığı meselesinde, teolojik olarak kurtuluşun kapsamını genişleten bir kısım görüşlere rağmen; sadece inanarak Mesih'le birleşenlerin, yani İsa'dan önce orada bulunan âdillerin kurtarıldığı inancı, IV. Toledo Konsili'nde (625) Kilise tarafından resmen karara bağlanmıştır.

XVII. yüzyılın sonlarına doğru cehenneme iniş öğretisinin Protestanlar nezdinde gözden düşmeye başladığı gözlenmektedir. Ayrılıkçı Protestan gruplar, inanmaktan çok geleneği sürdürmek anlamında âmentülerinde, daima 'O Cehenneme İndi' ifadesini kullandılar. XX. yüzyılda ise, muhtemelen Limbus ile Cehennem arasındaki farkın yaygın olarak anlaşılmaması nedeniyle, bu ifadeyi sessizce terk ettiler. Esasen XIX. yüzyılın sonlarında cehennem popüler kültürden neredeyse silinmiş bulunuyordu. Sadece Katolik gelenekçiler ve Protestan fundamentalistler bu inançlarını fazlaca vurgulamaktaydılar.

İnciller'de cehennemden sık sık *'cehennem'* (*'gehenna'*, Matta, 5/29, 30), *'cehennem ateşi'* (Matta, 5/22), *'firın ateşi'* (Matta, 13/42, 50), *'ebedî ateş'* (Matta, 18/8; 25/41) ve *'sönmez ateş'* (Markos, 9/43, 48) şeklinde söz edilmektedir. Ayrıca, bu yer için *'ağlayış ve diş gıcırtısı'*nın bulunduğu *'dış karanlık'* (Matta, 8/12; 22/13; 25/30), *'koyu karanlık'* (Petrus'un İkinci Mektubu, 2/17), *'uçurum'* (*'abîme'*, Vahiy, 20/3), *'kükürt ve ateş gölü'* (Vahiy, 19/20; 20/5; 21/8) gibi nitelemeler yapılmaktadır.

Cehennem, şeytanın ve cehennemliklerin ceza yeridir. Ölümcül günah işleyenlerin ruhları öldükten hemen sonra oraya gider (*Luka, 16/22*). Hıristiyan kutsal metinleri cehennemdeki azabın ateşle olacağını ve ebedîliğini vurgular. Koyu karanlıklar içinde, ölmeyen kurt (Markos, 9/48) ve sönmeyen ateşle uygulanan korkunç cezalar vardır. İnciller'de cezanın suça göre olacağı (Matta,11/21-24; Luka, 12/47-48; Vahiy, 18/6-7), suçluların ruh ve bedenleriyle azap çekecekleri belirtilir (Matta, 10/28).

Hıristiyan inancına göre, İsa Mesih ikinci defa yeryüzüne dönüp bin yıl süreli bir Tanrısal Krallık kuracak, bu mutlu dönem sona erdiğinde bütün insanlar dirilecek, Kıyamet günü, iyilik etmiş olanlar *'hayat kıyametine'*, kötülük yapmış olanlar *'hüküm kıyametine'* çıkacak (Yuhanna, 5/28-29), Mesih'in hâkim-

liğini yaptığı yargılama sonunda iyiler *'ebedî hayata'* kavuşacak, kötüler ise *'ebedî azaba'* uğrayacaklardır (Matta, 25/31-32, 46).

Hıristiyanlıkta cehennem doktrini kilise babaları tarafından kurulmuş, Origenes'in biraz ürkütücü evrenselci teorisine rağmen, inananlarda ebedî ceza korkusu devam etmiştir. Fakat fiziksel acı veren ebedî alevler ve cehennem azaplarının gerçek imajı giderek yerini umutsuzluk ve Tanrı'dan mahrumiyetin verdiği moral acıya bırakmıştır. Teologlara göre, Tanrı'dan ebediyen uzak düşme, cehennem ateşinden daha çok acı verir. Protestanlar ebedî ceza yerini bir sembol olarak kabul etmekte, kimileri de reddetmektedir.

Başka bir deyişle, modern Hıristiyan teolojide geleneksel cehennem düşüncesini manevîleştirme/ruhanîleştirme yoluna gidilmiştir. Günümüz Hıristiyanları genellikle cenneti bir mutluluk hali; cehennemi de bu halden yoksunluk, kötüye gitme ve acı çekme olarak düşünürler. Bu anlayış, temelini Clemens'de bulur. O, kötülüğü ontoloji ve mahrumiyet ekseninde açıklamaya çalışan ilk Hıristiyandı. Bu teoriye göre, kötülük gerçekte olmayıp, mutlak anlamda iyiliğin yokluğudur.

Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Origenes'in temsil ettiği evrenselci yaklaşım günümüzde de taraftar bulmaktadır. Evrenselcilere göre, hiç kimse cehennemde ebediyen kalmaz; sonunda Tanrı'nın merhameti herkesi kurtaracaktır. Origenes'in düşüncesinde cehennem azapları 'ceza değil, iyileştirme' olabilir; çünkü Tanrı'nın merhameti ve iyiliği her şeyi kapsamaktadır. Tanrı'nın merhameti şeytanı bile kurtarabilir. Geleneksel inançların hayli dışındaki İtalyan Anabaptistleri, 1550'de Venedik ruhanî meclisinde şeytanın ve cehennemin varlığını reddetmişlerdi. Ancak bu hareket Katolik ve Protestan tepkiler sebebiyle sesini duyuramadı. Daha sonra ortaya çıkan ilk Evrenselciler, cehenneme inanmakla birlikte onu geçici ve iyileştirici bir konaklama yeri saymışlardı. Bütün geleneksel inançların yoğun olarak sorgulandığı Aydınlanma dönemi sonunda ise, birçok Evrenselci, ebedî azap ve cehennem bir yana, öbür dünya inancını bile terk edecek noktaya gelmiştir. Günümüzün evrenselci kurtuluş anlayışına göre, geleneksel cehennem öğretisi insan hayatının anlamı için ciddî bir tehdit oluşturmaktadır; en azından bazı insanlar açısından, bu böyledir. Dolayısıyla, geleneksel cehennem öğretisi yeniden gözden geçirilmelidir. Yapılacak iş, kurtuluş konusunda evrenselciliğin onaylanması ve cehennemin, insanın kendi seçimiyle Tanrı'dan ayrılması durumunun üzerinde ve ötesinde bir şey olmadığının kabul edilmesidir.

Dante'nin Cehennemi

Ortaçağ sonlarında Dante, devrinin cehennem anlayışını *La Divina Commedia* [İlâhi Komedya] adlı eserinin *Inferno* [Cehennem] bölümünde özetlemiştir. *İlahi Komedya;* Cehennem, Âraf ve Cennet'e yapılan düşsel bir yolculuğun öyküsüdür. Dante'den önce de Homeros, Vergilius, İbn Arabî gibi yazarlar bu konuya değinmişlerdi. Ama ilk kez Dante, Vergilius'un *Aeneis* destanı örneğinde, çok çeşitli kaynaklardan yararlanarak düşsel bir öteki dünya öyküsünü şiir diliyle görsel bir destana dönüştürmüştür.

Dante, *İlahi Komedya*'yı 1307-1321 yılları arasında yazmıştır. İlk ana bölümü oluşturan *Inferno* [Cehennem]'yu ise, onun 1308 yılında tamamladığı sanılıyor. Dante, bu yolculuk boyunca tam 112 ünlü kişiyle karşılaşır. Bu kişiler arasında her meslekten insan vardır ve her biri günahıyla orantılı olarak ceza çeker. Cehennemin alt dairelerine doğru inildikçe ceza ağırlaşır. Yolculuk, Dante'nin "karanlık bir ormanda" yolunu şaşırmasıyla başlar. Yardımına koşan Vergilius, kötülüklerden arınmak için onu öteki dünyayı gezmeye çağırır. Dante ile Vergilius'un bir Cuma gecesi başlayan cehennem gezisi, Cumartesi gecesi sona erer ve Pazar günü birlikte Âraf'a ulaşırlar.

Dante, evreni Batlamyus'un görüşüne göre tasarlar; dünya evrenin merkezindedir ve dönmemektedir. Dünyanın çevresinde yedi gezegen vardır ve bunlar iç içe geçmiş yedi gök içinde dönerler. Yedinci gökten sonra gelen sekizinci gökte sabit yıldızlar vardır. Göğün dokuzuncu katında 'ilk hareket ettirici' (*primum mobile*) yer alır. Tanrı'nın sevgili kullarının *'kutsal bir gül'* oluşturdukları onuncu kat ise, göğün en yüksek katıdır. Dünya iki bölümden, kuzey yarım küre ile güney yarım küreden oluşur. Güney kutbu dünyanın doruk noktası, kuzey kutbu ise tabanıdır. Kuzey yarım kürenin ortasında Kudüs yer alır. Lucifer'in (*İblis*) gökten düşerek açtığı

çukur cehennemin girişidir ve Kudüs'ün altındadır. Güney yarım kürenin ortasında bir ada, bu adanın üstünde de, cehennem çukuru açılırken çıkan toprağın oluşturduğu Âraf dağı bulunur.

Cehennem, *İlahi Komedya*'nın en çarpıcı bölümüdür. Günümüzün sinema sanatını çağrıştıran olağanüstü bir görüntü zenginliğiyle cehennemî ortam tasvir edilmektedir. Dante'nin tasarladığı cehennem, dibine doğru inildikçe daralan bir çukurdur. Bu çukur iç içe dokuz daireden (kattan) oluşur. Dairelerin her birinde ayrı bir günah işlemiş olanlar cezalandırılır. Aşağıya doğru inildikçe ceza ağırlaşır. İnsanlar, yaşarken yaptıkları yanlış seçimler sonucunda cehenneme gitmişlerdir. Çarptırıldıkları cezayı, yeryüzünde isteyerek sürdükleri hayatla kendileri belirlemiştir. Cezanın ağırlığı, işlenen günahın ağırlığı ile orantılıdır.

Cehennem, Hz. İsa'nın hayat sürdüğü kutsal Kudüs kentinin altına rastlar. Cehennemin giriş bölümünde, 'hayatta iken ne kötülük ne de iyilik yapmış olanların ruhları' vardır. Cehennemin ilk akarsuyu Akheron da, buranın sınırında akmaktadır. Daha sonra cehennemin ilk dairesi Limbus gelir. Burada, Hıristiyanlıktan önce yaşadığı için vaftiz olmadan ölmüş dürüst ruhlar bulunmakta ve asıl cehennem bundan sonra başlamaktadır. İkinci dairede şehvet düşkünleri, üçüncü dairede oburlar, dördüncü dairede savurganlar ve cimriler, beşinci dairede öfkesine yenik düşenler ve üzüntüye kapılanlar cezalandırılır. Beşinci daire ile altıncı daireyi, ağır suçluların bulunduğu ve içinde sonsuza dek ateş yanacak olan Dite kenti ayırmaktadır. Dante, bu kentin girişinde yükselen kıpkızıl binaları kilise değil, cami olarak tasvir eder. Altıncı dairede inanç sapkınları, yedinci dairede caniler, intihar edenler ve cinsel sapkınlar, sekizinci dairede kadın tellalları, din sömürücüleri, falcılar, rüşvet yiyenler, ikiyüzlüler, hırsızlar, hileciler, bölücüler, simyacılar ve kalpazanlar cezalandırılır. Hz. Muhammed ile Hz. Ali, bu dairenin bölücülere ayrılmış dokuzuncu oyuğunda gösterilir (Cehennem, 28/31, 32). Dokuzuncu dairede hainler yani akrabalarına, vatanlarına, konuklarına, kendilerine iyilik edenlere ihanet edenler bulunur. Vergilius ile Dante, cehennemden çıkmadan önce, kötülüklerin simgesi Lucifer'i İskaryot Yahuda'nın da yer aldığı en derin çukurda (*giudecca*) yarı beline dek buzlara gömülü olarak görürler. Altı gözüyle ağlayan, üç çenesine gözyaşlarıyla karışık salyalar akan, her ağzında bir günahkâr öğüten Lucifer, aynı anda üç günahkâra işkence yapan bir 'değirmen' olarak nitelenmiştir. "Dante'nin aşağıya doğru düşsel yolculuğu, aynı zamanda ahlâkî bir yolculuktur. Bu yolculukta kendisini ve herkesi aşağıya çeken, yani yıkıma sürükleyen bütün günahların tasvir edildiği görülür. Teolojik olarak hiç kimse cehenneme gidip gelemez; fakat cehennem günahın tabiatı ve sonuçları kavranarak anlaşılabilir; böylece insan kendi hayatını değiştirip dönüştürebilir. Dante'nin cehenneme inişi, günah tarafından aşağı çekilen ve ardından tekrar ışığa dönüş şansı verilen her insanın öyküsüdür."

Bir başka düşsel cehennem vizyonu İngiliz şair John Milton tarafından ortaya konulmuştur. Onun *Paradise Lost*'unda [Yitik Cennet, 1667] cehennem, esas olarak gök ve yerin yaratılışından önce vardır ve dünyanın merkezinde değildir. Tanrı'ya isyan eden Şeytan (*Satan*) ve yandaşları gökten *Kaos* denilen karanlığa, yani cehenneme atılırlar. Bir süre sonra burada *Pandemonium* denilen İblisler sarayı yükselir. Şeytan, yeni yaratılmakta olan dünyayı görmek ister ve bir plân yaparak emeline ulaşır. Cennette Adem ile Havva ilk günahı işledikten sonra, o zamana kadar cehennemin kapısında oturan *Günah* ve *Ölüm* de şeytanı izleyerek dünyaya girerler. Cehennemle dünya arasında gidiş gelişi kolaylaştırmak için *Kaos* üzerinde köprü kurulur. Nihayet şeytan, cehennemdeki sarayına dönerek başarısını anlatır.

Milton, cehennemini yeryüzünün içlerinde tasarlamış görünmektedir. Fiziksel imgelerden bunu çıkarmak mümkündür. Derin mağaralar, ateşten göller ve kükürt kokuları *gehenna*yı çağrıştırmaktadır. Buna rağmen, kötülüğün mutlak yokluğunu anlatmak için mükemmel bir istiare olarak, cehennem hiçbir yerde değildir; dolayısıyla, hiçbir özelliği yoktur. Şeytan, Günah ve Ölüm ise '*kutsal üçlü*'nün bir parodisidir. Şiir, Adem ile Havva'nın cennetten kovuluş teması etrafında dönmektedir.

Eski çağlardan itibaren sanatçılar, kahramanların cehennemdeki maceralarını veya suçluların çektiği işkenceleri anlatan eserler meydana getirdiler. Ortaçağda ise günah-

kârlara çektirilen eziyetlerin tasviri Hıristiyan ikonografisinin en önemli temalarından biri olmuş, özellikle katedrallerdeki heykel süslemelerinde ifadesini bulmuştur. Bu eserlerde cehennem, canavar Leviathan'ın açık ağzından girilen, suçluların çığlıklar içinde itildikleri kızgın bir ateş yatağı olarak gösterilmiştir. Cehennem konulu resimlerin sayısı da heykellerden az değildir. Michelangelo, cehennemi daha materyalist bir anlayışla tasvir etmiş (1540); cennet ve cehennemin geleneksel yatay tasvirine zıt olarak, cennetliklerin göğe yükselişlerini ve cehennemliklerin düzensiz gruplar halinde baş döndüren düşüşlerini göstermiştir. Bruegel'den Gustave Dore, Rodin ve Salvador Dali'ye kadar birçok sanatçı ise, Dante'nin canlı düşsel vizyonunu resme yansıtmışlardır.

İslâm

İslâm'ın âhiret inancı kapsamında cehennem, bu dünyada kötülük ve günah içinde yaşayanların öte dünyada azap görecekleri yerin adıdır. Cennetin karşıtı olan cehennem kelimesi Kur'an-ı Kerim'de elli biri Mekkî, yirmi altısı Medenî olmak üzere toplam yetmiş yedi âyette geçmektedir. Cehennemin en belirgin vasfı ateş olduğu için, Kur'an'daki cehennem isimlerinin hemen hepsi ateş ve ateşin çeşitli etkileriyle ilgilidir. Ayrıca, 'ateş' anlamındaki *nâr* kelimesi de birçok yerde cehennem için kullanılmakta; hatta bazen, 'cehennem ateşi' (*nâru cehennem*) şeklinde görülmektedir (Tevbe, 9/63, 68, 81, 109). Cehennem, birçok *hadis*'te de Kur'an'daki kullanımına paralel olarak yer almıştır.

Cehennemin, Kur'an'da geçen ve İslâm literatüründe önem kazanan yedi ismi vardır. Bunlar, *'cehennem'* başta olmak üzere, *'cahîm'* ('yakıcı ateş', Tekâsür, 102/6), *'hâviye'* ('derin çukur, kızgın ateş', Kâria, 101/9), *'hutame'* ('yüreklere işleyerek yok eden ateş', Hümeze, 104/4-5), *'lezâ'* ('hâlis ateş', Meâric, 70/15-16), *'saîr'* ('alevli ateş', Hacc, 22/4), *'sekar'* ('yakıp kavuran ateş', Müddessir, 74/26-27) şeklinde sıralanabilir. Ayrıca yangın, kaynar su, zifirî duman, sam yeli, derin çukur/kuyu, helâk yurdu, kötü yurt, aşağıların aşağısı gibi anlamlara gelen başka bazı kavramlar da cehennemle ilişkilendirilmiştir.

Kur'an'da, inkârcılar için bir 'hisar/hapishâne' olarak tanımlanan (İsrâ, 17/8) cehennemin yedi kapısı olduğu ve her bir kapıdan cehennemlik bir grubun gireceği belirtilir (Hicr, 15/44). Gruplar halinde sevk edilen günahkârlar, kapılar kendilerine açıldıktan ve muhafızların ilk sorgusuna muhatap olduktan sonra cehenneme girecekler (Zümer, 39/71); ikiyüzlü inkârcılar (münafıklar) ise ateşin en dibinde bulunacaklardır (Nisa, 4/145). Bu âyetler, günahın niteliğine ve azap türüne göre yapısal olarak cehennemin farklı girişlerinin olduğu, farklı yerlerinde azap görüleceği şeklinde anlaşılabilir. Ancak bazı bilginler, yedi kapının üst üste yedi tabaka ya da kattan oluşan bir cehenneme işaret ettiğini düşünmüşler; buradan yedi kat - yedi isim özdeşliğini kurmuşlardır. Buna göre, en üstte *cehennem*, en altta *hâviye* olan çok katlı bir cehennem yapısı söz konusudur. Cehennem adı, bu yapının hem bütününü hem de en üst katını ifade etmiş olmaktadır. Sünnî bilginler, azabı en hafif olan bu katta günahkâr müminlerin bir süre azap görüp çıkacağını, yedinci ve en alt katta ise münafıkların azap göreceğini kabul ederler. Ara katlarda da diğer inanç grupları sıralanacaklardır. Ancak bu görüşün bilimsel bir temele dayanmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü yedi kapının yedi kat anlamına geldiğine ve yedi ismin bu katları gösterdiğine dair sahih hiçbir kanıt mevcut değildir. Kur'an'daki cehennem isimlerinin, onun belli bir yerini değil bütününü ifade ettiğini düşünmek daha doğru bir yaklaşım olarak görünmektedir. Esasen Kur'an, cehennemin yapısal niteliğini ortaya koyma gibi bir amaç gütmez; cehennemin işleyiş düzeni ve orada uygulanacak azap türleri ise tamamen dinî bir hedef gözetilerek konu edilmiştir. Sahih hadislerde de, cehennemin geniş ve derin bir yer olduğu vurgusundan başka bir bilgi yoktur.

Ahiret hayatına ilişkin nasların mecazî anlamlar taşıyabileceği İslâm kelâmcıları tarafından kabul edilmiştir. Çünkü âhiret âlemi duyularla algılanamadığı gibi, sadece duyuların verilerine dayanan akıl yoluyla da anlaşılamaz. Cehennem konusunda da nassa bağlı kalmanın en doğru yol olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte inanç sahibi herkesi ilgilendirdiği için âhiretteki ceza ve mükâfatlar hakkında öteden beri çok çeşitli senaryolar geliştirilmiş ve bir nevi âhiret edebiyatı/eskatolojik literatür oluşturulmuştur. Konunun deneyim alanı dışında kalması da farklı yorumlara ivme kazandırmıştır. Bu

literatürde cennet ve cehennem tasvirleri çok zengindir. Bazı İslâm bilginlerinin, geniş halk kitlelerini etkilemeye dönük ve pedagojik amaçlı cehennem tasvirleri ise oldukça abartılı ve doğruluğu belgelenemeyen anlatımlardır. Bununla birlikte, Kur'an'daki cehennem kavramının da, suçlulara uygulanan azap türleri ve fiziksel acılarıyla yeterince zengin ve gerçekçi bir tasvirin konusu olduğu görülmektedir.

Kur'an cehennemlik insan tipini aşırı inatçı, nankör, iyiliğe engel olan, Allah'a ortak koşan, şüpheci (Kâf, 50/24-26); yemin edip duran, ötekini berikini ayıplayan, laf getirip götüren, cimri, aşırı zalim (Kalem, 68/10-13); gerçeği idrak etmeme konusunda hayvanlar gibi, hatta onlardan da şaşkın (A'râf, 7/179) diye tanımlar. İbnu'l-Arabî, *mücrimler* olarak nitelendirdiği cehennemlikleri dört gruba ayırır: Tanrıtanımazlar, tanrılık iddia edenler, müşrikler ve münafıklar (Fütûhât, IV, 393-394).

Kur'an'ın tasvirine göre ise, cehennem 'kötü bir yer'dir (Âlu Imrân, 3/197) ve orada olmak 'büyük rezillik'tir (Tevbe, 9/63). Cehennemin ateşi sürekli yakacak, dinmeye yüz tuttuğunda yeniden canlandırılacaktır (İsrâ, 17/97). Cehennemin yakıtı cehennemlikler ve taşlar/putlar olacak (Bakara, 2/24; Enbiya, 21/98; Cinn, 72/15), günahkâr insan grupları yüz üstü oraya atıldıklarında (Neml, 27/90), onun kaynamaktan doğan uğultusunu duyacaklar (Mülk, 67/-7-8), uzun direklere bağlanarak (Hümeze, 104/9) her taraflarından azapla kuşatılacaklar (Ankebût, 29/55), ateş yüzlerini yalayacak (Müminûn, 23/104) ve yüreklerine işleyecektir (Hümeze,104/7). Ateş derilerini yakınca, onlara yeni deriler verilecek (Nisâ, 4/56), ölmek isteyecekler, fakat bu istekleri reddedilecek (Zuhruf, 43/77), azapları hafifletilmeyecek (Nisâ, 4/49-50) ve orada ne ölecekler ne de yaşayacaklardır (Tâhâ, 20/74). Açlık ve susuzluk duyduklarında yemek olarak kendilerine, karınlarında erimiş madenler gibi kaynayacak zakkum (Duhân, 44/43-45; Vâkıa, 56/52-54) ve kuru diken sunulacak (Ğâşiye, 88/6), içecek olarak da bağırsakları parçalayan kaynar su ve kanla karışmış irin içeceklerdir (İbrahim, 14/16; Sâd, 38/57). Altını ve gümüşü biriktirip de Allah yolunda harcamayanlar için bu altın ve gümüşler cehennem ateşinde kızdırılacak; sahiplerinin alınları, böğürleri ve sırtları onlarla dağlanacaktır (Tevbe, 9/34-35).

Cehennem azabının şiddet ve dehşetini gözler önüne seren bu tasvirlerin gerçek değil, sadece caydırma amaçlı mecazlardan ibaret olduğu öne sürülmüşse de, bunun zorlama bir yorum olduğu anlaşılmaktadır. Cehennem, tıpkı cennet gibi, hem fiziksel hem de ruhsaldır. Öyle anlaşılıyor ki cehennemlikler, fiziksel ateş içerisinde acı çekmenin yanı sıra, ateşi yüreklerinin derinliklerinde de duyacaklardır. Ancak yine de, Kur'an ve hadislerin âhiret hayatına, dolayısıyla cehenneme ilişkin tasvirlerinde yer alan maddî unsurların dünyadakilerle özdeşleştirilmesi doğru olmaz. Yapısı ve kanunları farklı başka bir dünyada cereyan edecek bu olayların tam olarak idrak edilmesi, mahiyetlerinin kavranması mümkün değildir.

Temel özellikleri canlı bir şekilde tasvir edilen cehennemin halen mevcut olup olmadığı, mevcutsa yerinin neresi olduğu hakkında farklı görüşler vardır. İslâm bilginlerinin çoğunluğu cennet ile cehennemin halen mevcut olduğunu kabul eder. Cehmiye, Mu'tezile ve Hâricîler'den bir grup bunların kıyametten sonra yaratılacağını öne sürerler. Ancak hemen hemen bütün bilginler, bu yerlerin kıyametten önce iskân edilmeyeceği noktasında fikir birliği içindedirler. Mu'tezile'nin yanında yer alan gruplara göre, amacına hizmet etmeyen cennet ile cehennemin önceden yaratılmış olması abestir; bunların mevcudiyetini ileri sürenler nerede bulunduklarını ispat edememektedirler. Kıyamet günü cennet ve cehennem eğer mevcutsa önce yok edilecek, sonra tekrar yaratılacaktır; bununla birlikte, böyle bir işlem ilâhi hikmete uygun değildir. Mevcut olduğunu kabul eden grup ise, cennetten çıkarılan Âdem ile Havva'nın Kur'an'da yer alan kıssasına, ilgili âyetlerde geçmiş zaman kipinin kullanılmasına ve bazı hadislere dayanmaktadır. Buna karşılık, Adem'in bir süre iskân edilip sonra çıkarıldığı cennetin ebediyet cenneti değil, yüksek bir mevkide yer alan bir bahçeden ibaret bulunduğunu dile getirenler de olmuştur. İbnü'l-Arabî, cennet ile cehennemin halen inşa halinde olduğunu ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini öne sürmüştür; zira ona göre, bunların her ikisi de insanların iyi ve kötü davranışlarıyla inşa edilmektedir. Cehennemin yerinin neresi olduğuna dair

nassa dayalı bir bilgi yoktur. Ancak aşağıda, yerin altında bulunduğu görüşü hayli taraftar bulmuştur. Nerede olduğunun bilinmediğini, hatta âhiret âleminin şimdiden mevcut olup cennet ile cehennemin orada yer aldığını söyleyenler de vardır. Ortaya konan bu ve benzeri fikirler güvenilir dayanaklardan yoksun göründüğü gibi, yer küresi ve gezegenlerle ilgili bilgilere de ters düşmektedir.

İslâm toplumunda başlangıçtan itibaren, günah kavramı ve günahların ebedî mutluluk açısından doğuracağı sakıncalar üzerinde durulmuştur. Havâric ve Mu'tezile âlimleri, tövbe edilmeyen büyük günahın sevgi ilkesini ortadan kaldıracağı gerekçesiyle, büyük günah işleyenlerin ebedî olarak cehennemde kalacağını öne sürmüşlerdir. Büyük çoğunluğu oluşturan Ehl-i sünnet âlimleri ise, çeşitli etkilerle işlenecek günahların kalpteki imanı, dolayısıyla yaratıcı ile yaratılan arasındaki sevgiyi yok etmeyeceğini düşünmüşler; açık inkâr dışında kalan günahları işleyenlerin, bir süre cehennemde kalsalar bile sonunda oradan çıkıp cennete girecek lerini kabul etmişlerdir.

Genel anlamda cehennem azabının bir gün herkes için sona ereceği düşüncesi sahabîlere kadar geri giden ve birçok bilgin tarafından savunulan bir görüştür. Bu çerçevede kimi bilginler azapla birlikte cehennemin kendisinin de yok olacağını, kimileri de boş kalacağını öne sürmüşlerdir. Azabı sona eren inkârcıların cennete girecekleri bile iddia edilmiş, ancak bu görüş taraftar bulmamıştır. Azabın ebediyetini savunanlar, her şeyden önce Kur'an'da tekrarlanan ve 'ebediyet' veya 'uzun zaman' anlamına gelen *hulud* ile bazen buna eşlik eden *ebed* kavramlarına dayanmışlar; cehennemle ilgili diğer âyetlerin de devamlılığı pekiştirdiğini, ayrıca iyi ile kötü, hak ile bâtıl arasında fark olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Azabın bir gün sona ereceğini savunan bazı İslâm kelâmcıları ise, 'Allah aksini dilemedikçe' istisnasını (En'âm, 6/128; Hûd, 11/107), 'sınırlı bir zaman dilimi' anlamına gelen *ahkâb* kavramını (Nebe', 78/23) ve ilahî rahmetin genişliğini esas almışlardır. Hz. Peygamber'in bazı hadisleri de göz önünde bulundurularak varılan sonuca göre, müminler için sonsuza kadar devam edecek cennet nimetlerinin aksine, günahkârların öte dünyadaki azabı Allah'ın rahmetinden dolayı sınırlı kalacaktır. Esasen suçluya uygulanacak cezanın sonsuza kadar cehennem ateşi olması gerekli değildir; onu bazı şeylerden yoksun bırakmak da ceza niteliğindedir. Söz gelimi cehennemdeki insan gün gelip azaptan kurtulacak olsa da, müminler gibi Allah'ın cemalini müşahede ederek cennet nimetleri içinde yaşamadıktan sonra, onun cezası bir başka şekilde devam edecek demektir. Bu mahrumiyet de büyük bir cezadır. İslâm ve dinler tarihçisi Makdisî, öte dünyada ceza inancının bütün dinlerde mevcut olduğunu ve genellikle cezanın hak edildiği kadar devam edip bir gün sona ereceğinin kabul edildiğini ifade etmektedir (el-Bed' ve't-târîh, I, 199). Cehm b. Safvân'ın, sonradan yaratıldıkları için cennet ve cehennemin her ikisinin de sonlu olması gerektiği şeklindeki görüşü ise, diğer İslâm ekollerince itibar görmemiştir.

Cehennemin varlığı ilâhi adalet ilkesinin bir gereğidir. Eğer cennet varsa cehennem de olacaktır. İnsanların bütün yapıp etmelerinin değerlendirileceği bir adalet günü ve kötüler için cehennem olmazsa, bu dünya hayatının çekilmez olacağı ve anlamını yitireceği kesindir.

İslâm'ın âhiret inancı, insanın bu dünyadaki hayatını denetleyen ve yönlendiren son derece etkili bir sistemdir. İnsan, bilinçli olarak iyiliğe yönelmeyi ve kötülükten uzaklaşmayı bu inanç sayesinde başarabilir. Mükâfat ve ceza ekseninde cehennem kötülük boyutunun bir tezahürüdür; kötülükten uzaklaşma bilinci ise, sonuç olarak cehennemden kurtulup mutluluğa ulaşmayı sağlar. Bu bilincin oluşmasında, Kur'an'ın canlı tasvirlerle gözler önüne serdiği cehennem kavramının rolü inkâr edilemez. Bir yandan cennete girme ve Allah'a kavuşma ümidiyle iyiliğe koşan mümin, öte yandan âdeta cehennemden kaçarak aynı hedefe doğru koşusunu hızlandırır. Bu noktada cehennem olumlu bir işlev yüklenmiş olmaktadır.

J. BOTTERO, *Mezopotamya* (çev. M. E. Özcan - A. Er), Ankara, 2003; S. G. F. BRANDON, "Hell", *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1970, s. 323; R. C. BRIGGS, "Heaven and Hell", *The Perennial Dictionary of World Religions* (ed. K. Crim), New York 1989, s. 296-297; W. EBERHARD, Çin Simgeleri Sözlüğü (çev. A. Kazancıgil - A. Bereket), İstanbul, 2000; M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idees religieuses*, Paris, 1976; Ü. GÜNAY - H. GÜNGÖR, *Başlangıçtan Günümüze Türkle-*

rin Dinî Tarihi, Ankara, 1997; Ö. F. HARMAN - B. TOPALOĞLU, "Cehennem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VII (1993), ss. 225-233; M. KALTENMARK, "Le Taoisme religieux", *Histoire des religions* (Pleiade), Paris 1970, I, pp. 1234-1247; C. CAILLAT, "Le Jainisme", a.e., I, 1132-3; A.-M. ESNOUL, "L'Hindouisme", *Histoire des religions* (Pleiade), I, pp. 1033-4; D. M. MACKENZIE, *Çin ve Japon Mitolojisi* (çev. K. Atken), Ankara, 1996; P. POUPARD (ed.), *Dictionnaire des religions*, Paris 1984; L. RENOU, *L'hindouisme*, Paris, 1951; J.-P. ROUX, *Altay Türklerinde Ölüm* (çev. A. Kazancıgil), İstanbul 1999; J. B. RUSSELL, Şeytan (çev. N. Plümer), İstanbul, 1999; J. B. RUSSELL, *İblis* (çev. A.Fethi), İstanbul, 2000; J. B. RUSSELL, *Lucifer* (çev. A. Fethi), İstanbul, 2001; J. B. RUSSELL, *Mephistopheles* (çev. N. Plümer), İstanbul 2001; E. SARIKÇİOĞLU, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, 2002; H. S. ŞİBAY, "Cehennem", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, III (1963), ss. 45-47; İ. TAŞPINAR, *Duvarın Öteki Yüzü*, İstanbul, 2003; A. K. TURNER, *Cehennemin Tarihi* (çev. A.Sargüney), İstanbul 2004; M.-M. THIOLLIER, *Dictionnaire des religions*, Verviers (Belgique) 1971; TÜRK ANSİKLOPEDİSİ, X (1956), ss. 95-98; A. İ. YİTİK, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul, 1996.

Ayrıca, **bkz.**, GNOSTİSİZM, DANTE, DİNLER TARİHİ, HİRİSTİYANLIK, İSLÂMİYET, YAHUDİLİK.

Süleyman SAYAR

CELARENT, klâsik mantıkta, Latince hatırlatıcı *(mnemonik)* terimlerle simgeleştirilmiş, geçerli kategorik kıyas formunu gösteren kalıp (mod/darb)tır. Bu, mükemmel geçerli bir kategorik kıyas formudur. Bunda geçen sesli harfler, yani *E, A, E*, sembolleri tasımın modunu gösterir. Buna göre, tasım, şu örnekte görüldüğü gibi, öncülleri tümel olumsuz, tümel olumlu, sonucu ise tümel olumsuz olan, I. şekilden bir kıyastır.

Hiçbir O B değildir; E Hiçbir *hayvan* cansız değildir;

Her K O dur; A Bütün atlar *hayvandır*;

Hiçbir K B değildir. E Hiçbir at cansız değildir.

Aristoteles tarafından mükemmel olarak değerlendirilen bu I. şeklin diğer şekillere göre üstün olduğu mantıkta kesindir. I. Şekil kıyas, diğer şekillerden çok daha fazla kullanılır. Dört yüklemli önerme çeşidinin en mükemmeli sayılan tümel olumlu (A)yu sadece bu şekil sonuç olarak verebilir. Bu şekildeki bir tasım açık, akla ve tabiata uygun, mantıksal olarak sağlam ve kendi kendilerine yeterli olduklarından dolayı diğer şekiller için temel kıstastırlar. Bunun için, diğer üç şeklin sonuçlarının kanıtlanması, o şekilleri I. şekle (Barbara, Darii, Celarent ve Ferio'ya) indirgeme yoluyla olur.

B. A. BRODY, "Logical Terms, Glossary of", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. V, London, 1972; İ. EMİROĞLU, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, Bursa, Asa Kitabevi, 1999; N. ÖNER, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1982; D. ÖZLEM, *Mantık*, İstanbul, 1991.

Ayrıca, **bkz.**, ARİSTOTELES, BARBARA, CELARENT, DARİİ, FERİO, KLÂSİK MANTIK.

İbrahim EMİROĞLU

CEM': Her şeyi Tanrı'dan bilerek halkı yok, Hakk'ı var görme hâli anlamında tasavvufî bir terimdir. Arapça, "toplamak, bir araya getirmek; dikkati ve irâdeyi bir noktaya teksif etmek" anlamına gelen cem, tasavvufta bir hâl olup, *fark (birleşmeden sonra ayrılık)* kavramıyla birlikte kullanılır.

İlahî güzellik karşısında aklın, eşyayı birbirinden ayırma yetisini kaybetmesi ve böylece kadim (Mutlak Varlık) ile hâdis (eşya) arasındaki farkın ortadan kalkması hâline, ontolojik birleşme (cem) adı verilir. Daha sonra ruhun, ilahî Zat'tan uzaklaşarak hâdis âleme dönmesi ve Hak ile halkı birbirinden ayırt etmesiyle de fark meydana gelir.

Varlıklar dünyası, cem hâlinin bir önceki aşaması olan fenâ mertebesine ulaşmış kişinin gözüyle bakıldığında bambaşka bir ışık altında görünür. Artık nesneleri birbirinden ayıran temel ayırımlar söz konusu değildir. Eşya gözlenemez olmuştur. Geride hiçbir ben bilinci kalmadığından, yani nesneleri görecek hiçbir epistemolojik özne bulunmadığından, görülecek herhangi bir nesne yoktur. Özne olarak ben'in koyduğu sınırlar ortadan kalktığı anda, nesnel dünyadaki eşyanın fenomenal sınırları da gözden kaybolur ve geriye sadece, özne-nesne çatallaşmasından önce kendi saflığı içinde mutlak bir farkındalık olarak duran Hakikatin mutlak birliği kalır. Tasavvufta bu aşamaya cem (toplama) denir. Zira burada nesneler dünyasını oluşturan tüm varlıklar bir araya toplanır ve baştaki belirlenimsizlik hallerine indirgenir. Teolojik terminolojide bu, inanan insanın başka hiçbir varlık olmadan sadece Tanrı'yı müşahede ettiği derece olarak adlandırılır. Bu, aynı zamanda "Tanrı vardı ve O'nunla beraber

hiçbir şey yoktu" mertebesi olarak da bilinir. Fark ise, Mutlak'ın bu görecelik ve geçicilik düzleminin karşısına, bu dünyadan bütünüyle farklı ve bu fani âlemi aşan bir şey olarak konmasıdır. Böylece Hakikat iki farklı kısma bölünür ve buna fark (ayırma) denir. Cem ile fark arasında kuvvetli bir bağ vardır. Birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir; cem ortaya çıkınca fark kaybolur; fark zahir olunca cem yok olur.

İlk dönem sûfîlerden, Bâyezid-i Bistâmî, Ebû Hafs Haddâd, Ebû Bekir eş-Şiblî ve Sehl et-Tüsterî *cem* fikrini benimsemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre, cem ile ahadiyyet (Zât'ta birlik) beraber bulunur; yani ahad (birlik) ancak cem ile, cem de ahad ile olur. Cem hâlinin en üst derecesi olan *cem'u'l-cem'* *(birleşmenin birleşmesi)* ise, bütün varlık ve yaratıkları Hak'la birlikte görmek suretiyle birinin varlığı, diğerine engel olmadan birlikte (vahdet) çokluğu (kesret), çoklukta birliği görmektir. Bu mertebede cem ile fark aynı anda bulunur.

L. BAKHTİAR, *Sufî Expressions of the Mystic Quest*, 1976; W. C. CHITTICK, *The Self-Disclosure of God*, 1998; H. CORBIN, *Creative Imagination in the Sufism of İbn Arabi*, 1969; S. Ş. CÜRCÂNÎ, *et-Tarifât*; *el-Mucemu's-Sûfî*; H. EL-MUHASİBÎ, *er-Riâye li Hukûkillâh* (nşr., A. A. Atâ), 1985; HUCVİRÎ, *Keşfu'l-Mahcûb* (trc. S. A. Kandil) 1975; İBNÜ'L-ARABÎ, *el-Fütûhât-ı Mekkiyye; Fusûsu'l-Hikem*, 1980; T. İZUTSU, *The Concept and Reality of Existence*, 1971; T. İZUTSU, *The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 1996; T. İZUTSU, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar* (trc. A. Y. Özemre), 1998; KELEBÂZÎ, *et-Taarruf*; KUŞEYRÎ, *er-Risâle*; R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism*, 1980; A. SCHIMMEL, *Deciphering Signs of God*; SÜHREVERDÎ, *Avârifü'l-Maârif*, 1973; H. K. YILMAZ, "Cem'", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1993.

Ayrıca, **bkz.**, FARK, FENÂ.

Abdürrezzak TEK

CEMAAT, sosyolojinin en karmaşık temel kavramlarından birisidir.

Giriş

Toplumsal çözümlemenin yeniden kilit kavramı haline gelmiş olan cemaat kavramının günümüzde ağırlıklı olarak dinî grupları nitelediği anlayışı yaygındır. Oysa bu durum, kavramın anlam alanını daraltmaktadır. Bu anlam daralmasını aşan kullanımlarda ise, sınırı belli olmayan bir belirsizlik ve yeterince tanımlanmadan üstü kapalı olarak geçiştirilen bir durum söz konusudur. Bunda etkili olan rahatlık, anlaşıldığı kadarıyla klâsik sosyal bilim literatüründe kavramın yeterince tanımlandığına dair inançtır. Bu inancı pekiştirecek çabaları klâsik sosyal bilim literatüründe bulabilmek ve kapsamlı çalışmaları görebilmek –başta Tönnies olmak üzere– elbette mümkündür. Fakat klâsik sosyal bilimin bu olguyu ele alış biçimi, tamamen belirli koşullar için geçerli olan ve yaşanan toplumsal değişimlerle ilişkili bir dünya görüşünden kaynaklanan, belli bir paradigmanın bakış açısında temellenmektedir. Bunun en basit ifade ediliş biçimi, tarıma dayalı geleneksel dinsel düşüncenin hâkim olduğu bir dünyadan –ki bunu *gemeinschaft* temsil ediyordu– sanayiye dayalı, modern aklın ve bilimin hâkim olduğu seküler bir dünyaya –bunu da *gesellschaft* temsil ediyordu– geçiş şeklinde idi. Bu hâkim paradigma içinde eski dünyayı temsil eden *gemeinschaft* (cemaat) kavramı da ona göre anlam kazanıyor, bu bakış ancak, anlama ve algılama dolayımında gerçek tanımına kavuşuyordu.

Bir başka ifadeyle cemaat (*gemeinschaft*) klâsik sosyal bilim paradigmasında modernin, kentin, bilimin, rasyonalitenin karşısında, geleneği kırı/köyü/kasabayı temsil ediyordu. Oysa bugün 'cemaat' olarak ifade edilen sosyolojik olgular, modern metropollerin ortasında var olmakta ve Tönnies'in tanımladığı anlamda; kan karışması ya da kan yakınlığının, mekân veya fiziksel yakınlık ve inanç birliğini ifade eden zihinsel yakınlıktan kaynaklanan yüz yüze ilişkilerle etkileşimde bulunan, ağırlıklı olarak sözlü bir kültür içinde yaşayan, kır ya da kasabayı biçimlendiren, klâsik cemaatin çok uzağına düşmektedirler. Klâsik cemaatin en önemli özelliklerinden birisi de, onun toprak temelli olmasıdır. Oysa söz konusu edilen modern metropollerdeki cemaatler, toprak temelli olmaktan öte, kamusal/özel alan, sivil toplum gibi toplumsal hayatın hareketli akışı içinde yeniden tanımlanan soyut alanlar üzerinde somutluk kazanmaktadırlar.

Bu durumda yapılması gereken şey, cemaat kavramının yeniden tanımlanmasıdır, demek de sorunu çözmeyecektir. Çünkü, cemaat kavramının sosyoloji tarihinde etraf-

lıca ve yeterli bir biçimde ustalar tarafından – başta Tönnies olmak üzere– tanımlandığını kabul etmemiz gerekir. Öyle ki, 1955'te George A. Hillery cemaat tanımlarını karşılaştırmak ve incelemek istediğinde, bu kavramın sosyal kuramda on altı farklı kavramla ifade ettiği, doksan dört ayrı tanımına rastlamıştır. Buna bağlı olarak cemaatin tek bir tanımının yapılmasının da ne kadar zor olduğunu itiraf etmemiz gerekir. Nitekim cemaat teorisi üzerinde önemli çalışmalar yapmış olan Nisbet de, aynı güçlüğe işaret ederek, "cemaat sosyolojinin birim fikirlerinden en temel ve en kapsamlısıdır ve tanımlanması en zor olanıdır" demektedir.

Bu durumda yapılması gereken şey, cemaat kavramını yeniden tanımlamak değil, cemaatin tarihsel-toplumsal süreçteki tikel fenomenlerini izleyerek, Weberyan anlamda 'ideal tip'lerini kurabilmenin imkânlarını aramaktır. Tönnies bu anlamda, sanayi öncesi dönemin cemaat ideal tipini *gemeinschaft* olarak ortaya koymuştur. Tönnies her ne kadar ideal tip kavramını kullanmamış olsa da, kendisinden sonraki literatür onun kavramını ideal tip olarak değerlendirmiştir. Fakat Tönnies kavramını ortaya koyarken *gemeinschaft*ın karşısına *gesellschaft*ı koyarak, karşıt kavramlar temelinde bir dikotomi oluşturmuştur. Bu da *gemeinschaft*'ın geleneksel toplumun dışında, modern toplumda da varlığını koruyabilmesi imkânını çekinceli hale getirmektedir. Tönnies'in dikotomisi aynı zamanda cemaati mümkün tek bir özellikte tanımlayan yanıyla cemaatin başka biçimlerde de ortaya çıkabilecek sürekliliğinin önüne geçmektedir. Bu anlamda modern dönemlerin başat cemaat ideal tipi olarak 'ulus-cemaat' ya da 'hayalî cemaat' kavramsallaştırması Anderson'un eserinde mevcuttur. En önemlisi de içinde bulunduğumuz geç modern dönemdeki cemaatleri anlayabilmemiz için, yeni bir kavramsal ideal tipe olan ihtiyacın vurgulanmasıdır.

Her şeyden önce cemaat olgusu, farklı bir insan iletişimi/etkileşimi/ilişkisi ile biçimlenen sosyal bir oluşum olarak algılanmalıdır. Bu anlamda cemaat tarihsel-toplumsal süreçte birçok yapısal biçim alabilir. Cemaati statik terimlerle tanımlamak, tarihsel süreci ve toplumsal değişimi göz ardı etmek olur. Diğer yandan, böylesi bir tanımlama, cemaatin özgül tezahürleri ile cemaatin özünü karıştırma eğilimi gösterir. Bu tavır cemaati diğer zaman ve mekânlarda bulma olasılığını dışlamaktadır. Thomas Bender'in tanımına göre, "geçmişte bir çok yapısal biçim alan cemaat en iyi şekilde, *karşılıklı ve duygusal bağlarla temelli sosyal ilişkiler şebekesi* olarak tanımlanabilir". Bender'in ifade ettiği karşılıklı duygusal bağlarla temelli sosyal ilişkiler şebekesi veya insan çevresi cemaatin özünü oluşturur. Bu öz, toprak, kan, inanç/iman gibi cemaatin klâsik tanımlarında şart olarak ortaya konulan unsurlarla buluşabilir de buluşmayabilir de. Bunların yanında, etniklik, din, dil, meslekî birlik, kültür, amaç, hedef gibi birçok bağlayıcı unsur, cemaatin koşulu olmaktan ziyade, cemaatin özgül biçimlerinin temelindeki unsurlardır. Sosyal bilim literatüründe, cemaatin temelindeki unsurun bir içgüdü olduğu vurgusu da mevcuttur. Bu genel girişten sonra konuyla ilgili sosyal bilim literatürünü kısaca şöyle özetleyebiliriz.

Cemaat Düşüncesinin Tarihi

Aristoteles ve İbn Haldun: Sosyal bilimlerde cemaat teorisinin kavramsal olarak ele alınması yeni olmasına karşılık, cemaatsel yaşam biçimini betimleyen metinler çok eskidir. Bu anlamda Platon'un öğrencisi Aristoteles'te bu düşüncenin izleri mevcuttur. İnsanı 'siyasal bir hayvan' olarak nitelendiren Aristoteles bu insanın yaşayabilmesi için "doğa yasası uyarınca kurulan ve günbegün sürüp giden birlikler"in gerekliliğinden bahseder. Bunların ilki ailedir ve sonraki aşama köydür. Köyü "günlük gereksinmelerin ötesinde bir amacın karşılanması için bir çok eylemin birleşmesi" olarak tanımlayan Aristoteles, bunlara, "bir sütten emzirilenler" (*homogolaktes*) der. Aristoteles'e göre, "son birlik, çeşitli köylerden oluşan şehir ya da devlettir (*polis*)." Onun tanımındaki polis, Schnapper'e göre, "ayrı yönetimler (*politeia*) şeklinde örgütlenmiş yurttaşlar cemaati"dir. Aristoteles, insanları "bu ortaklığa sürükleyen doğal bir içgüdüden" söz eder. Daha sonra Tönnies bu topluluk içgüdüsünü 'doğal irâde' olarak niteleyecektir.

İbn-i Haldun ise, temel insanî toplumsal yaşamı nitelendirmek üzere özel bir kavram geliştirmiştir. Bu kilit kavram 'asabiye' kavramıdır. Asabiye kavramı *Mukaddime* çevirmenleri tarafından bakış açıları ve yaklaştık-

ları disiplinler açısından çok çeşitli anlamlarda yorumlanmıştır. Kavramın, Tönniesçi anlamda *gemeinschaft*ın temelindeki 'doğal irâde' kavramıyla çok yakın bir ilişkisi vardır. Bazıları onu 'grup duygusu', bazıları 'toplumsal dayanışma duygusu bilinci' olarak, bazıları ise 'yakınlık bağı' diye çevirmişlerdir. İbn Haldun'un asabiye kavramı Tönnies'in cemaat ve toplum kavramlarına benzer, fakat onun evrimci bir yaklaşımla ortaya koyduğu iki kavramı daha vardır. Bunlar köysel biçimdeki kırsal yaşamı ifade eden 'bedevî' ve kentsel (*medine*) yaşamı ifade eden 'hazarî' kavramlarıdır. Ona göre, göçebelik ve kırsal yaşam, aralarında yakınlık bağı (asabiye) olan kâbilelere özgü bir yaşamdır. Devleti kuran ve yaşatan güç de bu asabiye bağıdır. Kavramın özünde toplumsal bir olguyu, yani 'toplumsallığı' ifade etme vurgusu ağır basmaktadır. Asabiye, her şeyden önce, bir grubun üyelerini bir arada tutan, birbirlerine yaklaştıran, onlara 'biz' bilinci veren bir unsurdur. Kısacası, İbn Haldun'un 'asabiye' kavramı Tönnies'in 'doğal irâde' kavramına, 'bedevîlik' kavramı kırı temsil eden 'cemaat' (*gemeinschaft*) kavramına, 'hazarîlik' kavramı ise kenti temsil eden toplum (*gesellschaft*) kavramına çok benzemekte, fakat doğal olarak, bu iki düşünürün kavramları koyma, kullanma ve açıklama biçimleri farklılaşmaktadır.

Tönnies, kavramları birbirinin karşıtı bir zıtlık içerisinde koyarken, İbn Haldun evrimci bir tavır takınmaktadır. Bunların yanında Tönnies'in, cemaatin temeline koyduğu ve cemaati oluşturan irâde olarak 'doğal irâde' (*Natural Will-Wesenwille*) kavramını, Wilhelm Wundt ve takipçileriyle güçlenen psikoloji akımından yola çıkarak oluşturduğu söylenebilir. Wundt takipçilerinin temel kavramı 'cemaat ruhu' (*Volksgeist*), insanların bir araya geldiklerinde birer fert olarak bulundukları durumdan daha farklı bir yaşam sürdükleri anlayışına dayanıyordu. Kavram giderek cemaat heyecanı-duygusu şeklinde sosyolojiye aktarıldı. Ayrıca Tönnies'i o ünlü ayırıma götüren ve cemaat kavramsallaştırmasını doğuran en önemli etkinin, İngiliz yazar Henry Summer Maine'den geldiği konusunda bütün yorumcuların ortak bir ittifakı vardır. Maine'deki 'statü' ve 'sözleşme' karşıtlığı Tönnies'teki cemaat toplum ayırımına esin kaynağı oluşturmuştur.

Tönnies: Cemaat teorisinin sosyoloji tarihindeki en büyük teorisyeni ve kurucusu, *Gemeinschaft und Gesellschaft* adlı eseriyle şüphesiz Alman sosyologu Ferdinand Tönnies'tir (1855-1936). Tönnies, beşerî davranışın ve bundan yola çıkarak toplumsal ilişkilerin temeline irâde kavramını koyar. Onun en çok eleştirilen yanlarından birisi, teorisinin temeline psikolojik süreçleri koymuş olmasıdır. Ona göre, beşerî irâdeler arasında karşılıklı etkileşme üzerine kurulu birçok ilişki vardır. Bu ilişkilerden her biri insan irâdesinin ürünü olup, Tönnies, ilişkileri olumlu, yapıcı veya olumsuz, yıkıcı olarak ikiye ayırır. Olumlu tip ilişkiler, onun bağlılık diye adlandırdığı ilişki grubunu şekillendirir. Olumsuz ilişkiler hakkında açıklama yapmaz, fakat ona göre, olumsuz ilişkiler, özleri itibariyle insanlar arasında bağ oluşturmayacak ve dolayısıyla, herhangi bir sosyolojik olguda biçimlenmeyecektir. Olumlu ilişkilerden oluşan bağlılık, ya gerçek organik bir hayatı ifade edecektir –ki o zaman karakteristik olarak *gemeinschaft* söz konusu olur– ya da kurgusal/yapay ve mekanik bir yapıdan ibaret olacaktır, o zaman *gesellschaft* kavramıyla ifade edilecektir.

Tönnies bu noktada "insan irâdesinin birinci şeklini doğal irâde, ikinci şeklini ise akılcı irâde" diye adlandırır. Doğal irâde insan bedeninin psikolojik karşılığını ya da hayatın birliği ilkesini teşkil eder. Akılcı irâde ise düşüncenin kendisinin bir şeklidir, üreticisidir. Bu iki farklı kavram arasında ortak bir taraf yok değildir. Her iki çeşit irâde de faaliyetlerin sebep ve durumlarını tayin eder. İnsanlar bu iki tip irâde yoluyla, iki ayrı yaşam biçimi olarak niteleyebileceğimiz iki farklı toplumsal bütünlük ya da kendilik oluştururlar. "İnsanlar ya doğal irâde üzerinde temellenen bir *gemeinschaft* (cemaat) oluştururlar; ya da, akılcı irâde üzerinde temellenen bir *gesellschaft* (toplum) kurarlar." Tönnies, "Alman dilinde bu iki kavram çoğu zaman anlamdaş olarak kullanılmaktadır... Şimdiye kadarki bilimsel terminoloji, bu kelimeleri hiçbir fark göz etmeden birbirine karıştırmıştır. Bu yüzden bu iki kavramın arasında temelde bulunan zıtlığı açıklayıcı işaretler vereceğiz" diyerek, eserinin daha ilk sayfalarında, bu iki kavramın dilsel olarak da doğasında bir zıtlık bulunduğunu vurgular. Böylece daha sonra dikotomi diye adlandırı-

lan 'kutup ideal tipler' oluşturmanın temellerini atmış olur.

Tönnies'e göre, "her türlü samimî, mahrem (özel), bize ait olan ve birlikte ortaklaşa yaşam, cemaat hayatı olarak adlandırılır. Toplum ise dışımızda olan kamusal yaşamdır. İnsan kendisinden olanlarla birlikte (ailesiyle) oluşturduğu cemaatte, ak ve kara günlerde, doğuştan itibaren hep ona bağlı olarak yaşar. Toplum ise kişinin kendisine yabancı bir ülkeye girer gibi girmesini gerektirir." İnsan burada binlerce yıldır yaşadığı 'yuva'sından çıkmakta, bir gurbete atılmaktadır. 'Nostaljik paradigma'nın önemli metaforları olan 'yuvada olma duygusu' ve 'yuvadan uzak düşme' durumu, Tönnies'in bu ifadelerinde temellenmektedir. Cemaat, gerçek ve organik bir hayatın gereksinimlerini karşılayan bir aile gibidir. Toplum ise, birbirinden kopuk, bağımsız bireylerin adeta yan yana oluşu olarak ifade edilebilecek yapay, kurgusal, mekanik bir tasarımdır. Bir topluma girilebilir (dahil olunabilir), fakat hiç kimse diğerine cemaat hayatı temin edemez. Tönnies iki kavramın zıtlığını günlük dildeki örneklerle de pekiştirmek ister. Kişiler dinî cemaatlere kabul edilebilirler. Fakat dinsel kuruluşlar, tıpkı herhangi bir amaç için kurulan diğer kuruluşlar gibi yalnızca dışsal bir amacı gerçekleştirirler. Dil cemaati, örf-adet cemaati veya din-inanç cemaati denilir, fakat 'toplumu' denmez. Çünkü çıkar (kazanç), seyahat, bilim gibi belirlenen amaçları gerçekleştirmek için oluşturulan yapılara cemaat denmez. Mesela ticarî kuruluşlar (şirketler) ticarî 'topluluk (*community*)' adını alsalar bile, aslında bunlar toplumsal kuruluşlardır. "Anonim ve cemaat kavramlarını bir araya getirmek çok çirkin bir ifade biçimi olacaktır." Kaldı ki, şirketin üyeleri arasında bir güven, dostluk veya bir cemaat duygusu oluşsa bile, buna ticarî cemaat denilmez.

Tönnies kavramlar arasındaki farklılığı vurgulamak için örneklerini, şöyle sıralamaya devam eder. "Cemaat eski, toplum ise yenidir; tıpkı bir fenomen ve ona verilen isim gibi... Cemaat devam eden hakikî bir hayat beraberliği, toplum ise geçici ve görüntüye dayalı bir hayattır. Cemaat yaşayan bir organizma olarak, toplum ise yapay/insan eliyle yapılan mekanik bir toplanış olarak anlaşılmalıdır."

Bu ilişkilerin ortak kaynağı doğuş ile başlayan bitkisel yaşamdır. Beşerî irâdenin her bireyde organik bir şekilde oluşması nedeniyle ve soy sop, cinsiyet gibi yollarla birbirlerine bağlanması zorunlu bir oluştur. Çeşitli vasıtalarla karşılıklı ilişkiler üzerine kurulan bu zorunlu ve enerjik bağlılıkların üç tip formu vardır. Bunlar, **(1)** bir anne ve çocuğu arasındaki ilişki; **(2)** genel biyolojik veya doğal anlamda karı ve koca arasındaki ilişki; **(3)** aynı annenin damarlarında dolaşan kanın devamı olmak üzere, kız kardeşler ve erkek kardeşler arasındaki ilişki. İşte bu üç ilişki biçimi cemaatin tohumlarını oluşturur ve bunlardan güçlü bir bağlılık duygusu gelişince, farklı cemaat yapılarına zemin hazırlar. Bu üç tür ilişki yine üç tür insanî bağlılığın temelini oluşturmaktadır.

Bu bağlılıklar akrabalık, komşuluk ve dostluktur. Bu üç tip bağlılık biçimi yeryüzünün her tarafında görülen üç tip cemaati meydana getirir. **(1)** Akrabalık kan bağı cemaatini, **(2)** komşuluk yer cemaatini, **(3)** dostluk fikir cemaatini oluşturur. Tönnies'e göre, "gerçek bir birliğin kuruluşunun ve bu sebeple cemaatin mümkün olmasının birinci şartı kan yakınlığı ve kan karışması ilişkisi, ikincisi mekân/fiziksel yakınlık, son olarak da entelektüel yakınlıktır. Her türlü bağlaşmanın kaynağında bu üç sıralamayı görebiliriz."

Bu cemaatler elbette tamamen somut bir şekilde birbirinden bağımsız olarak oluşmazlar ve tek tek saf bir biçimde bulunmazlar. Hepsi birbirinin içinden çıkmıştır. Kan bağı cemaati var olmanın bir ünitesi olarak ortak bir çevreye yerleşmek suretiyle gelişir, farklılaşır ve yer cemaatine dönüşür. Bu, aynı evden çıkan, aynı kandan gelen insanların mekân üzerindeki somut maddî bağlılığa dönüşmesidir. Diğer taraftan, yer cemaati de, aynı şekilde, fiziksel bir yaşamın cemaatinden entelektüel temelli bir hayata doğru evrilir ve fikir cemaati ya da ruhsal değerler cemaatini meydana getirir. Bu durum, cemaat yaşamının biraz daha karmaşıklaşması ve refahın artmasıyla birlikte, entelektüel süreçlerin gelişmesi anlamına da gelir. Fikir cemaatinin kan bağı ve yer cemaatlerine bağlılığı söz konusu olmakla birlikte, o en yüksek, en gelişmiş cemaat tarzını teşkil etmektedir. Kan bağı cemaati beşerî hayatın aile içindeki duygusal boyutunu paylaşma teme-

linde, yer cemaati sahiplenilen toprak/arazi temelinde, fikir cemaati (ruhsal değerler cemaati) ise mukaddes sayılan mahaller temelinde yaşamlarını oluşturur ve sürdürürler. Bu üç faktör her cemaatte birlikte bulunabilmekte, fakat cemaat biçimi birisinin ağırlığına ve fark edilir olmasına bağlı olarak belirlenmektedir. Her üç cemaat tipi de, zaman-mekân açısından birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olarak, birlikte de varolabilirler. İnsanlık kültürü ve tarih bunu göstermektedir. Yani, insanların yaşadıkları yerde bu üç cemaat şeklinden biri mutlaka vardır. İlk cemaat şekli sonuncusunu içine alır veya sonuncusu (fikir cemaati) diğerlerinden bağımsız olarak oluşabilir. Cemaatsel yaşamın ev, kır, köy, kasaba, kent süreçlerinde oluşan sözü edilen üç tip cemaat şeklinin gelişmesi, zamanla üç tip fonksiyonu doğurmaktadır. Akrabalık ilişkileri gelişip arttıkça bireyler arasındaki miras, evlenme, nesep gibi ilişkileri düzenleyici 'hukukî fonksiyonlar' oluşur. Yer cemaatinde komşuluk ilişkileri, ortak arazileri, mülkleri, toprağa dayalı feodal fonksiyonları oluşturmakta ve baba 'bey'e dönüşmektedir. Dostluk (fikir) cemaatlerinde ise, kentlerdeki meslek örgütleri, loncalarda usta çırak ilişkisi, dinî-ruhanî bağlanmalara dönüşerek, ruhanî fonksiyonlar oluşmaktadır.

Bu üç tür fonksiyon ise, en ilkel otoriteler diyebileceğimiz üç tür otoriteden kaynaklanan daha gelişmiş üç tür otorite daha oluşturur. Bunlar: **(1)** hukukî fonksiyonları doğuran yaş otoritesidir ki, buradan hukukî otorite oluşur. **(2)** Feodal fonksiyonları doğuran güç otoritesidir ki, buradan feodal otorite oluşur. **(3)** Ruhanî fonksiyonları doğuran bilgelik otoritesidir ki, buradan da ruhanî otorite oluşur.

Başlangıçta ev içinde baba merkezdedir ve bütün otorite onda toplanmıştır. Cemaat hayatının gelişimi, kasaba ve kente doğru bir mekân değişikliği, yaşamın gereği olan fonksiyonları da çeşitlendirecektir. Bu fonksiyonlar hukuk, siyaset, din diyebileceğimiz sanayi öncesi tarımsal dünyanın yaşam biçiminin de temelleridir. Bunların oluşturduğu üç tip otorite biçimi, başlangıçta babada olan otoritelerin gelişip ayrışarak somutlaşmış şeklidir. Baba bazen bir hukuk otoritesi hâkim, bazen bir duka veya silahşor ya da feodal lord, bazen de ruhanî otoritenin temsilcisi bir üstat, usta veya kutsal kişi olacaktır. Tönnies, bu otoriteleri dinsel temelde de ele alarak evde, ailede, klan ve kâbilede, folk cemaatindeki tanrısal ilişkilere kadar götürür. Din böylece yaşamın her alanına damgasını vurur. Tönnies cemaatin kentteki süreçte çözüldüğüne de inanmaktadır. Bunun kaynağı ise eşitsizliklerdedir. "Cemaatin kentteki sürecinde sonuçta azalan hak ve görevler kadar çoğalan hak ve görevler dolayısıyla, cemaat içinde bireysel irâdelerin baskısı altında birtakım gerçek eşitsizlikler meydana gelir. Bu eşitsizliğin artması ve bir sınıra ulaşması cemaat içindeki bağları çözer ve cemaatin birlik temelindeki vücudu ortadan kalkar."

Tönnies, cemaatin toprak üzerindeki biçimsel formlarını da ihmal etmemiştir. Ona göre, organik hayatın en önemli ilk biçimi olan aile ilişkileri gelişerek klan, kâbile şeklinde örgütlenir. Bu gruplar toprak temelindeki gelişmelerini kompleks bir biçimde şu sırayla sürdürür: Kır, mıntıka veya bölge; köy ise bu şeklin en gerçek tarzıdır. Köyden türeyerek ya da köyün yakınında, kasaba ve şehir gelişmeye başlar. Şehir komşu köylerle çevrelenmiştir. Şehrin içinde ise dostluklar, iş ortaklıkları, korporasyonlar, loncalar, ayin birlikleri, kardeşlik teşkilatları ve dinî cemaatlerin çeşitli tipleri meydana gelir. "Bunlar cemaat idealinin en son ve en yüksek ifadeleridir." Bütün bu oluşumlar/cemaatler aileden çıkmaktadır ve aile cemaatin en gerçek temeli ve kaynağıdır.

Tönnies *gemeinschaft* (toplum) teorisini de tıpkı cemaatte olduğu gibi, bu zıt iki kavramın ikincisi olan 'akılcı irâde' temelinde inşa eder. "Toplumda insanlar cemaatte olduğu gibi, yan yana yaşamakta, oturmakta fakat birbirlerine bağlı olmayan bir toplanış olarak bulunmaktadırlar." Cemaatte insanlar her türlü ayrılığa rağmen birbirlerine bağlı iken, toplumda her türlü bağlılığa rağmen insanlar ayrı kalmaktadırlar. Toplumda her birey yalnız kendisi için vardır ve diğer bütün bireylere karşı izole edilmiş bir gerginlik içindedir. Bireylerin faaliyet ve iktidar alanları, birbirlerine karşı temas ve yaklaşımdan kendilerini uzaklaştıracak ve adeta düşmanlığa yakın olabilecek kadar sınırlanmıştır. İlişki hep karşılıklı çıkar, rekabet ve alışverişe dayanır.

Tönnies'in 'romantik komunoteryan' olarak değerlendirilmesinin açık ve haklı se-

bepleri vardır. Gerçekten de, eserlerindeki cemaate özlem duyan ve modern kapitalist sanayi toplumunu dehşetle karşılayan ifadeleri bunu desteklemektedir. Tönnies; ölümünden bir yıl önce 1935'de yayımladığı *Geist der Neuzeit* [Modern Zamanların Ruhu] adlı eserinde de romantik komunoter tavrını sürdürür. Nitekim, cemaatin yaşandığı 'Ortaçağ'ı, birlik, barış, aile içi yakın ilişkiler, eve dayalı üretim ve halk müziği ile modern zamanları ise atomizasyon, savaş, yabancılar, dünya ticareti, kapitalist üretim ve bilim ile tanımlar.

Georg Simmel: Tönnies'le birlikte cemaate olan ilginin arttığını ve sosyolojinin en temel tartışma konularından olan geleneksel modern ayrımına götüren dikotomiler döneminin başladığını görüyoruz. İşte bu çerçeve içinde cemaat konusuna yoğun bir biçimde eğilen bir başka düşünür de Georg Simmel olmuştur. Simmel'in, bugün bile halâ çok ilginç olan yazısı, 1903'te yayımladığı "Metropol ve Zihinsel Yaşam" adlı makalesidir. Metropol, burada Tönnies'in toplumunun en somut ve canlı biçimi olarak gösterilir. Simmel'e göre, "metropol daima para ekonomisinin yuvası olarak" her şeyin 'kaça' mantığı ile ölçülebilir ve hesaplanabilir olduğu, bu yüzden de 'entelektüelin' (zihnin) mekânı olduğu yerdir. O, bu bakımdan 'kasaba' ve kır yaşantısıyla derin bir karşılık oluşturur. Simmel'e göre de, sosyal biçimler iki karakter gösterir. Birincisi tarihsel olarak da erkendir ve görece küçük kapalı bir çevredir. Grubun büyümesi gelişme süreci sonucu ikinci biçim oluşur. Bunun en tipik, en son somut göstergesi metropoldür.

Weber: Max Weber ise, *Wirtschaft und Gesellschaft* [Ekonomi ve Toplum] adlı eserinde Tönnies'in aksine, toplumsal oluşumları, 'irâde' üzerindeki yoğun spekülatif, psikolojik yorumlarla temellendirmek yerine, doğrudan insan eylemleri ve ilişkilerine yönelmiştir. O, sosyal oluşumları, bireylerin ilişkileri üzerinde, yani birbirlerine yönelmiş anlamlı sosyal eylemler üzerinde bina etmiştir. Buna göre, Weber, duygusal eylemlerle geleneksel eylemlere yol açtığı cemaat oluşumuna *'vergemeinschaftung'* (cemaatleşme); amaç, akıl ve değer bakımından rasyonel eylemlerin yol açtığı toplum oluşumuna *'vergesellschaftung'* (toplumlaşma) adını verir. Weber'in bu tipleştirmesinde Tönnies'ten ayrıldığı nokta çok önemlidir. O 'cemaatleşme' ve 'toplumlaşma' terimlerini, karşıtlıktan çok bir süreklilik anlamında kullanır, kendini böylelikle Tönnies'in cemaat-toplum karşıtlığından uzak tutar. Bu, Tönnies'in koyduğu statik durumu süreklilik kavramına vurgu yaparak aşma yönünde bir girişimdir. Çünkü Tönnies'in ideal tiplerinin birisinin olduğu yerde, diğeri yoktur. Yani, bir insan grubu, ya bir cemaattir ya da bir toplumdur. İrâdeler ancak iki yoldan birisini oluşturur. Weber'e göre, bir toplumsal grubun cemaatsel mi yoksa toplum biçiminde mi olduğunu belirleyen şey, yapısal olarak öne çıkan somut biçimi ya da örgüt şeması değildir. Bunu belirleyen şey onun temelindeki ilişki biçimidir ve 'biz' bilincinin olup olmamasıdır.

Durkheim: Emile Durkheim'i cemaat teorisiyle ilişkili olarak tartışmak pek mümkün görünmese de, ilk akla gelen onun 'organik ve mekanik dayanışma' ayrımıdır. Bununla birlikte Durkheim'da bu ayırım kavramsal olarak ters dönmüştür. Mekanik dayanışma Tönnies'in cemaatine, organik dayanışma ise Tönnies'in toplumuna karşılık gelir. Önemli bir fark da, bunların temellendirilmesinde, onun, Tönnies'in yaptığı gibi, psikolojik açıklamalara tahammülü olmamasıdır. Durkheim için bunlar sadece dayanışmadan ibarettir. Tönnies ile Durkheim arasındaki esas düşünce gerilimi, modern toplumu tanımlama noktasında düğümlenir. Bu noktada Dukheim'ın bıraktığı kavram ise anomidir.

MacIver: Robert M. MacIver'ın *Community* (1928) adlı iki ciltlik büyük eseri, cemaat konusunu Tönnies'ten sonra en detaylı ele alan eser ünvanına aday olabilecek çaptadır. MacIver'ı Tönnies'ten ayıran en önemli yan, onun evrimci bakış açısına sahip olmasıdır. Cemaatin toplumsal yaşamın en temel faktörü olduğu konusunda Tönnies ile hemfikir olan MacIver'a göre, cemaat belli bir dönemde olup bitmiş ve eski bir zaman diliminin yaşama biçimini izah eden bir olgu değil, sürekliliği olan, devam edegelen bir oluşumdur. Fakat bu oluşum 'organizmacı' bir bakış açısıyla da izah edilemez, çünkü yaşam devam eden bir süreçtir. Bu süreç içinde cemaat, diğer sosyal oluşumlar (cemaat ve toplum, menfaat birlikleri, müesseseler, örf ve adetler) gibi sürekli var olup zaman ve mekâna göre biçim alabilen, ama

hep orada olan temel bir sosyal olgudur. "Eğer biz yanlış bir şekilde kurulan sosyal organizma teorisinin popüler fikirlerini temel bilimsel dayanak yapacak olur ve cemaati bir organizma sayarsak, yaşamın geniş bir bütünlük olan özelliklerini parçalara ayırmayı kabul ediyoruz demektir. O zaman bir organizma doğar, büyür, olgunluğa erişir, çöküşe geçer ve ölür... Bir cemaat doğmaz ve bir cemaatin ölümü zorunlu değildir... Bir cemaatte anne, baba ve çocuklar, genç yaşlı nesiller, bir bütünlük içinde bir arada yaşarlar. Şu an, yaşam evriminin bir sürecidir ve evrim başlangıç ve son diye bir şey olmadığını bilir... Fakat yaşam esas itibariyle ve daima komünal yaşamdır. Her yaşayan şey (her birey) cemaat içinde doğar ve yaşamını cemaate borçludur. Gelişmemiş de olsa her yerde yaşam vardır, her yerde bir cemaat vardır... Cemaat daima oradadır" diyen MacIver'a göre, bir mekânda yerleşen köy, şehir, kabile veya millet bir cemaat olabilir. Fakat bunun iki şartı vardır; birincisi, mekân, ikincisi ise 'cemaat duygusu'dur. Ona göre, "küçük veya büyük herhangi bir grubun üyeleri her nerede, şu veya bu aynı menfaati değil, fakat ortaklaşa hayatın ana şartlarını paylaşacak şekilde bir arada yaşarlarsa, bu gruba cemaat denir." MacIver cemaat ve cemiyet ya da toplum kavramlarını zıt kavramlar olarak değil, fakat yan yana/iç içe olma özelliği bulunan kavramlar olarak ortaya koymuştur. Ayrıca Amerikan kentlerindeki etnik dinî azınlıkları ve göçmen gruplarını nitelemek için 'yarı cemaat' kavramını kullanır.

Nispet: Diğer bir cemaat teorisyeni olan Robert A. Nisbet'in cemaat konusunda kendisini önemli kılan iki eseri vardır. Biricisi, ilk baskısı *The Quest for Community* [Cemaat Arayışı] adıyla 1953'te yayınlanan, fakat daha sonra adı 1962'de *Community and Power* [Cemaat ve İktidar] olarak değiştirilmek suretiyle yeniden basılan eseridir. İkincisi ise, sosyoloji tarihinin klâsikleri arasına girmiş olan eseri *The Sociological Tradition* [Sosyolojik Gelenek]'tir. Cemaat kavramının içerdiği gizem nedeniyle, pozitivist sosyolojinin kavrama kuşkuyla baktığı bir dönemde, yepyeni bir bakış açısı getiren Nispet, cemaati sadece, sosyolojinin incelemesi gereken bir form olmaktan öte, modern toplumun bunalımıyla ilintileyerek felsefî bir bakış açısı geliştirmiştir. Onun demokrasi, liberalizm, bireycilik, muhafazakârlık gibi felsefî kategorilerle de ilişkisini vurgulayan Nisbet'e göre, sosyoloji tarihinde cemaat tahayyülünü oluşturan temel olarak beş bakış açısı vardır. Bunlar, (1) moral cemaat (A. Comte), (2) empirik cemaat (Le Play), (3) tipoloji olarak cemaat (Tönnies ve Weber), (4) metodoloji olarak cemaat (Durkheim), ve (5) moleküler cemaat (Simmel)'tir

Klâsik sosyologlar, başta Tönnies olmak üzere, cemaati modern olanın karşısında geleneksel yaşam biçiminin biricik göstergesi olarak anlamışlar ve sunmuşlardır. Geleneksel ise, modern sanayi öncesi dünyanın toprağa bağlı kırsal yanını temsil etmektedir. O halde, cemaat denilen yaşama ve ilişki biçiminin modernleşmeyle birlikte yok olacağı, batacağı, birincil ilişkilerin yerini ikincil ilişkilerin alacağı hep bir önkabul olagelmiştir. Gerçekten de sanayileşme dalgası eski kasabaların, köylerin insanlarını toprağından, köyünden, kasabasından, dinî gruplarından kopartarak, fabrikaların etrafında kurulan büyük sanayi kentlerine yığmıştır. Bu durum beraberinde, mekân değişikliğinin yanında, toplumsal ilişkilerin de köklü bir değişimini getirmiştir. Sosyoloji literatürü, kurulduğu geleneksel-modern gerilimi paradigmasının etkisi altında, kentteki bu çeşitli yapılanma biçimlerini 'cemaat' olarak nitelendirmek konusunda çekimser davrandı. Çünkü ağırlıklı olarak cemaat kırla özdeşleştirilmişti.

Hillery: George A. Hillery'nin çalışmaları işte bu noktada yerel topluluklar ve cemaat üzerine odaklanmıştır. Hillery, 1968'de yayınlanan *Communal Organisations: A study of Local Societies* [Komünal Organizasyonlar: Yerel Topluluklar üzerine Bir Çalışma] adlı eserinde köy ve şehir yerleşimlerini karşılaştırır. Cemaat kavramının tanımları üzerinde durup, on altı kavramla ifade ettiği, 94 farklı cemaat tanımına rastladığını aktarır. Hillery klâsik cemaat teorilerini de sırasıyla inceler ve çeşitli karşılaştırmalar yapar. Henri S. Maine, Tönnies, Durkheim, H. Becker ve Weber, üzerinde özellikle durduğu klâsik teorisyenlerdir. Bu tip çalışmalarla birlikte kentleşme çalışmaları içinde ele alınan cemaat kavramı, ilişki ağına vurgu yapmaktan ziyade, birlikte bir bölgeye, mahalleye, banliyöye yerleşmiş insan grubuna işaret eder. Bu bakış açısı, aynı zamanda insan ekolojisi adı

altında bir disiplin de doğurmuştur. İnsanların alan üzerindeki nüfus dağılım biçimlerini ele alan bu bakış açısı iki tip cemaat belirler. Bunlardan birincisi 'kırsal/köy cemaati', ikincisi ise 'kent cemaati'dir.

Bender: Modern kentlerde, metropollerde yaşayan çeşitli etnik ve dinî temelli cemaatler ayrı bir kategori oluştururlar. Dinî ve kültürel olarak yalnızca iç ilişki ağlarını kuran ve kapalı bir toplum olarak yaşayan bu tür toplulukları nitelendirmek için *Chicago sosyologları* tarafından 'getto' kavramı ortaya atılmıştır. Başlangıçta yalnızca Yahudi cemaati için kullanılan kavram, yerleşim bölgelerini/mahalleyi daha çok da kapalı kültürel ilişki biçimini işaret eder. Modern kentlerdeki etnik, dinî ve yerellik temelli bu yeni cemaat çalışmaları, klâsik cemaat tanımlamasından olan farkını vurgulamak için, yeni tipolojiler oluşturma ve buna bağlı olarak kavramsal arayışlara girer. Klâsik cemaat sosyologlarının tanımları yukarıda sıralamaya çalıştığımız yeni yerel toplumsal örgütlenmeleri nitelendirmek için yeterli olmamaktadır. Modern sosyal teori taraftarı bir çok sosyologa göre ise modernleşme ve kentleşme, klâsiklerin tanımladığı türdeki cemaatleri mazideki bir şey haline getirmiştir. Bu durum, söz konusu iddiaya bağlı olarak, yeni yerellik temelli eğilim üzerine yapılan araştırmaların, *cemaat sosyolojisi* olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Bender'e göre, bu yeni olguları nitelendirmek için sosyologlar zorunlu olarak yeni birtakım kavramlar geliştirmişlerdir. Bunlardan biri de, 'sınırlı sorumluluk cemaati'dir. A. Hunter ise, 'sembolik cemaatler' kavramını kullanmayı uygun bulmuştur. MacIver'ın yukarıda bahsedilen 'yarı cemaat' kavramı da bunlarla benzerdir. Zenci grup ve örgütlenmelerin yerleşme bölgeleri, Yahudi gettoları, Çin mahallesi, Kızılderili kampları, Mormonlar gibi dinî tarikatlar, Amişler gibi geleneksel kapalı toplumlar, İtalyanlar, İslâm Ümmeti yanı sıra Zenci Cemaatler ve daha bir çok azınlık oluşumlar, bu çalışmaların ilgi odağı haline gelmiştir.

Tönnies sonrası literatürde modernleşme ve kentleşmeyle birlikte sanayi öncesi toplumunun aşınması, dönüşüme uğraması ve çökmesi *gemeinschaft*'la ilişkili olarak ifade edilmiştir. Bu durum cemaatin aşınması, cemaatin kırılması, cemaatin çökmesi, cemaatin günbatımı/tutulması (*The Eclipse of Community*, Maurice Stein'in 1960 tarihli eserinin adıdır) ve komünal ölüm, cemaatin yitimi gibi kavramlarla ortaya konmuştur. Buna karşı çıkışlar veya cemaatin geri dönüşü ya da modern toplumun cemaate olan ihtiyacını vurgulayan söylemler de gelişmiştir. Bu literatürdeki cemaat algılamasının birtakım ortak noktalar oluşturması ve bunda da Tönnies'in önemli ölçüde etkili olduğu gerçeği, bugünkü cemaat tartışmalarında halen yerini korumaktadır. Cemaat sadece Tönnies'in tipleştirdiği anlamda *gemeinschaft* mıdır? Cemaat tanımlamalarındaki ortak vurguların sıralanması bu durumu daha açık gösterecektir. Bu ortak vurgular şunlardır: **(1)** Toprağa atıf, **(2)** cemaat duygusuna gönderme, **(3)** özel bir ilişki biçimine atıf, **(4)** kan bağına gönderme, **(5)** özel duygusal davranış biçimlerine atıf, **(6)** paylaşılan değerlere gönderme, **(7)** biçimsel bir gruba atıf.

Bender, bütün bu vurgu farklarını da göz önüne alarak, cemaatin geçmişte ve şimdi birçok değişik yapısal biçimler aldığını ve alabileceğini ifade ederek, tanımlardaki en ortak ve olmazsa olmaz noktanın 'özel nitelikte bir insan ilişkisi' boyutu olduğunu vurgular. Gerçekten de 'bu özel ilişki biçimi' olmazsa diğer faktörler kendi başlarına cemaati ifade edemezler. Cemaat bir yerden çok bir deneyimdir. "Cemaat cemaatin olduğu/oluştuğu yerdir." Kısacası, Bender'e göre, cemaat; "karşılıklı ve duygusal bağlara dayanan toplumsal ilişkiler şebekesi"dir. Bu şebeke yer ve duruma göre yukarıda belirtilen faktörlerle, yani toprak, kan bağıyla, davranışlarla, değerlerle, biçimsel bir grupla buluşabileceği gibi, buluşmayabilir de. Bunlardan birisi ya da bir kaçıyla buluşma/çakışma biçimine göre yeni anlamlar kazanır, yeni tanımlara kavuşur. O halde cemaat tipleştirmesi özgül yapılardan bağımsız olmalıdır.

Anderson: Cemaat tartışmalarıyla ilgili problemli kavramlardan birisi de ulustur. Nitekim, B. Anderson *Imagined Communities* [Hayalî Cemaatler] (1983) adlı eserinde, ulus kavramının tanımlanmasındaki zorluğa ve önceki teorisyenlerin içine düştükleri problemlere değinerek, milliyetçiliğin 'akrabalık' ve 'din' gibi olgularla bir arada düşünülmesi durumunda, her şeyin daha kolay olacağını ifade eder. Buna 'antropolojik' yaklaşım adını

vererek tanımını şu şekilde ortaya koyar: "Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur – kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir. Hayal edilmiştir, çünkü en küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplumlarının hayali yaşamaya devam eder." Anderson cemaat algılamasındaki değişimin önemli bir kriterine de değinir. "Aslında yüz yüze temasın geçerli olduğu ilkel köyler dışındaki bütün cemaatler (ve hatta belki onlar da) hayal edilmiştir. Cemaatler birbirinden hakikîlik/-sahtelik boyutu üzerinde değil, hayal edilme tarzlarına bağlı olarak ayrıştırılmalıdır." Her cemaatin bir sınırı vardır ve cemaat aslında bu sınırla tanımlanır. Sınırlar soyut veya bir mekân cemaatinde olduğu gibi somut olabilir. Ulusun, devlet örgütünün egemen olduğu teritoryal bir varlığı varsa, sınırı bu vatandır. Diasporal bir ulusun vatanı ise, 'vaat edilmiş topraklar' ya da işgal altındaki kurtarılacak topraklardır. Sınır bazen her ikisinin üstünde, topraktan da öncelikli olarak 'hayal edilmiş cemaatin' yeryüzüne dağılmış bilinçli mensuplarını ifade edebilir. "Ulus sınırlı olarak hayal edilir... Ötesinde başka uluslara mensup insanların yaşadığı, esnek de olsa sonlu sınırları vardır" diyen Anderson'a göre, ikincileyin, "ulus egemen olarak hayal edilir, çünkü kavram Aydınlanma ve Devrim'in ilâhî olarak buyurulmuş, hiyerarşik hanedanlık mülklerinin meşrutiyetini aşındırmakta olduğu bir çağda doğmuştu." Yani, kavram modern bir olgudur. Tam da kilisenin şahsında dinin aşındığı, özgürlüğün rüyasının görüldüğü bir çağdır. "Bu özgürlüğün amblemi ve mihenk taşı, egemen devlettir."

Anderson bu önemli tespitiyle ulusun modern bir olgu olmakla birlikte, türedi bir şey olmadığı noktasında güçlü temellere sahip bir bağ kurar. Bu ilişkinin cemaat açısından önemli yanı, ulusun tarihsel sürekliliğe cemaatin modern bir görüntüsü olduğu tezidir. Bu, aynı zamanda Weber'in tespit edip öylece bıraktığı ilişkinin kurulmasına doğru atılmış bir adımdır. Çünkü Weber "millet düşüncesi"nin "her türlü toplumsal dayanışma duygusunun doğuş koşulları içinde ve üyelerinin ortak eylemleri açısından anlam ve sonuçlarıyla" ilişkilendirilmek suretiyle, "sosyolojik bir tipoloji" olarak çözümlenmesi gerektiğini ifade etmişti. İşte Anderson, her ne kadar Weber'e atıf yapmasa da, bu güçlü bağı kurarak, ulusu, cemaat temeline oturtup, tarihsel sürekliliğin içine yerleştirmekte, onu türedi ve başıboş bir kavram olmaktan kurtarmaktadır. Anderson, diğer ulus teorisyenlerinden farklı olarak, her ulusun, ulus olma sürecinde birbirinden farklı olarak yaşadığı, özel dönemleri aşarak, hepsinde ortak olan temel bir oluşum biçimini ortaya çıkarmıştı. Ulus, bireyleri birbirine bağlayan bağlar, etnik, dinî, dilsel, kültürel, coğrafî, tarihî, ekonomik, siyasî, vb. birçok ve birbiri içine geçmiş faktörden oluşabilir. Her ulus, kendi tikelliğinde, bu faktörlerden biri, birkaçı veya hepsinin bir araya gelmesinden oluşan bir bütünlük ortaya koyabilir. Ulus teorisyenlerinin ulusu tanımlamadaki temel farklılıkları ve ulusu tanımlamanın güçlüğü de buradan kaynaklanır. İşte Anderson bu tikel farklılıkları aşarak, her ulusun kendi sürecinde yaşadığı görünür çizgileri içine alan ve hepsini de etkileyen/temel sürece işaret eder. Bütün uluslar farklı bağlılık biçimleriyle ve farklı süreçler yaşayarak da olsa, aynı temel değişimin parçaları olarak, birer 'cemaat' olma yolundan gitmişlerdir. Bu, hayal edilmiş bir cemaattir. Bauman, bunu daha güçlü bir şekilde "köklerinden koparılmış benliğin yeniden köklendirilmesi" olarak ifade eder. Anderson'un çalışmasında kurduğu mantıksal yapı ve oluşturduğu tarihsel bağlantılar, ulusun modern dönemin başat cemaat ideal tipi olarak nitelendirilmesini sağlayan yeterli temellere sahiptir.

Schapner: Bununla birlikte Anderson'un eksik bıraktığı en önemli nokta, hayalî ulus cemaati oluşturan bireylerin kazandığı yeni durum olan 'yurttaşlık' konumunun yeterince işlenmemiş olmasıdır. İşte D. Schnapper'ın *Yurttaşlar Cemaati* adlı çalışması, ulusu oluşturan bireylerin modern devlet içindeki yeni kimliklerine vurgu yaparak, onun toplumsal zeminini 'yurttaşlar cemaati' temelinde yeniden kurar. Aslında Schnapper, Anderson'un tespit ettiği bütün gerçeklikleri kabul etmekle birlikte, bunları aşarak yaratıcı bir ütopyaya dönüştürme denemesi yapmaktadır. Schnapper tam bu noktada bu hayal edilmiş cemaate, etnik, dinî, dilsel gibi

yukarıda sayılan ve yıkıcı/ayırıcı olabilme potansiyeli taşıyan temelleri aşarak yeni bir temel sağlamaya/önermeye çalışır: Yurttaşlık bağlılığından oluşan 'yurttaşlar cemaati.' Schnapper buna, 'modern demokratik ulus' der. Ona göre, modern demokratik ulus'un iki temeli vardır. (1) "Yurttaşlığa ilişkin biçimsel ve soyut bir rasyonalite iddiası (bu iddia hukuksal ve siyasal bir düzlemde konumlanır)", (2) "her toplum açısından geçerli olan, üyeleri arasında ancak 'cemaate dayalı', duygusal bağlar kurma gereği." Modern demokratik ulus bu ikisi arasındaki gerilimden kaynaklanır. "Bir başka deyişle, bu ulus, yurttaşa ait olan ile etnik arasındaki diyalektikle, her türden topluma özgü etnik öğelerin ötesine geçme, bu öğeleri yurttaşlık ilkesiyle aşma çabasıyla, etnik olanın elinden yurttaşa ait olan aracılığıyla kurtulma çabasıyla tanımlanır." Schnapper bu nedenle demokratik ulus fikrini 'yaratıcı bir ütopya' olarak ortaya koyar. Peki ulus bağlılığını oluşturan etnik, dinî faktörler yok mu sayılacaktır? Schnapper buna, demokratik düzenin kamusalla özel arasındaki ayırıma dayandığı noktasından hareketle cevap verir. "Modern ulus, ulusal bir örgütlenmeyle bütünleşmiş olan toplulukların tikelliklerinin ortadan kaldırılmasını istemez. Bu ne mümkündür, ne de arzulanan bir şey. Modern ulus, bu özgüllüklerin özelin alanında var kalmasını ve bireylerin kamusalın alanında yurttaşlık mantığına uymalarını gerektirir." Yurttaş, burada bireye, tüm soyut ve ayırt edici özelliklerinin üstünde, sonradan verilen soyut bir kimliktir. Yurttaşlar cemaati de bu soyutlukların üzerine kurulan, tamamen inşa edilmiş soyut bir cemaat olmaktadır. Yani, cemaat fikri burada, sosyal bütünlüğü sağlamak, çatışmaları önlemek için hukukun yanında, kaçınılmaz olarak çağrıda bulunulan yardımcı fakat zorunlu bir öğe olmaktadır. "Yurttaşlar cemaati, ancak, yurttaşların irâdesi tarafından yaratılabilir".

Touraine: A. Touraine'in de belirttiği üzere; "modern dünyanın başlangıcında olduğu gibi, şimdi de üç büyük gücün birbirine karıştığını görüyoruz: Rasyonalizasyon, insan haklarına çağrı ve dinsel cemaatçilik." Ona göre, dinselliğin geri dönüşü modernlik karşıtı bir harekettir; o, dünyevîleşmeye tepki gösterirken, ruhanî iktidarla cismanî iktidarı bir araya getirmek suretiyle, bir cemaat oluşturmaya çalışır. Modernist ideolojinin eleştirisi, bizi, bizzat o ideolojinin yıktığı şeylerin geri getirilmesine götürmemelidir. "Bir zamanlar cemaatimizden çıkmak istiyorduk, şimdi kalabalıktan ve kirlilikten kaçmak istiyoruz." Tourain'e göre, günümüz dünyası modernlik fikrini kabul etmiş ve onaylamıştır. Bu nedenle kendi geleneğine, toplumsal örgütlenme ya da dinsel inanç biçimlerinin içine kapanmış bir cemaate çağrıda bulunanlar, "bir avuç ideolog ve despottan ibarettir." Touraine, modernliğin Tönnies'in tanımladığı anlamda cemaat-toplum karşıtlığı tanımının aşılması gerektiğini savunur. Bunlar arasında bir tercih yapmamız gerekmez. Çünkü, özgürlük, cemaat, rasyonalizasyon birbirinden ayrılmaz terimlerdir. Modernlik bunların tamamlayıcılıkla yüklü geriliminden oluşmaktadır. Touraine'in gelenek ve modernliğin uzlaştırılması gibi görünen yeni modernlik tanımı despot ideolog diye nitelendirdiği cemaat çağrısı yapan 'komünoteryan'ları hedef almaktadır.

Stauth ve Turner: Cemaatin yitimi ve bunun paralelinde giden cemaat çağrısı söylemleri aslında modernliğin eleştirisiyle başlayan bu eleştiriye yaslanmak suretiyle sürdürülen, tarihi eski söylemlerdir. Stauth ve Turner'in, 'Nostaljik Paradigma' başlığı altında bütünleştirdikleri bu söylem, oldukça farklı sosyolojik perspektiflerin, bir yitik cemaat duygusunu odak noktalarına koymalarından oluşmuştur. Bugün bu söylemin çağdaş temsilciliği MacIntyre'ın şahsına yüklenmektedir. Çok çeşitli izleklerde seyreden nostalji söylemi modernlikle birlikte cemaatin yitiminin getirdiği siyaset ve kent hayatının bunalımına bağlı ahlâkî, dinsel ve kültürel çöküş üzerine yoğunlaşmaktadır. Stauth ve Turner nostaljik paradigmanın beş bileşeni olduğunu ifade eder: Birincisi, tarihin bir çöküş ve yitirme olarak görülmesidir. İnsan, dünyasının bir yuva olduğu altın bir çağdan uzaklaşmıştır. İkincisi, bütünlük ve ahlâkî kesinliğin yitirilmesi duygusudur. Sanayileşme ve kırsal cemaatlerin çöküşü dinsel kubbeyi ve kutsal değerleri zayıflatmıştır. Üçüncüsü, bireysel özerklik yitirilmiş ve sahici toplumsal ilişkiler çökmüştür. Dördüncüsü, Weber'in 'demir kafes', Foucault'nun 'panaptikon' diye adlandırdığı bürokrasi ve devlet eliyle yürütülen denetim ve tahakküm olgusudur. Son olarak da basitlik, kendiliğindenlik ve sahiciliğin yitirilmesi duygusu-

dur. Birey tüketim kültürünün egemenliğine girmiştir.

MacIntyre: Alasdair MacIntyre ise, liberal teorinin temsilcileri (J. Rawls, R. Nozick, R. Dworkin, vb.) ile giriştiği tartışmalarla ve modernliğin nihilistik eğilimlerinden yola çıkarak yeni bir ahlâkî kuram oluşturmasıyla tanınır. En ünlü eseri *After Virtue* [Erdemden Sonra] (1984) olan ve son yılların entelektüel dünyasında liberal-komünoteryan tartışmasında M. Sandel, C. Taylor, M. Walzer, B. Barber gibi isimlerin önünde komünoteryan kanatta yer almış olan MacIntyre, 'gelenek' kavramına yaptığı vurgu ile modern hayatın baskılarına direnen geçmiş cemaatlerin canlandırılmasına çağrı yapar. MacIntyre'a göre, çağdaş toplumsal dünya örgütsel ve kişisel olmak üzere ikiye bölünmüştür. Bu, toplumsal yaşamda insanın kamusal ve özel olmak üzere birbirine karşıt iki yaşamın içinde olması demektir. Bu durum katlanılamaz bir bölünmüşlük ve ikilem yaratmaktadır. Ama pre-modern insan için böyle bir parçalanma söz konusu değildi ve o kendisini bütünsel bir hayatın içinde bulmaktaydı. Oysa yaşamın öyküsü kimliğin daima kendisinden çıktığı komünotelerin öyküsünde gömülüdür. Liberalizm bireysel özgürlüğü korumak adına birçok şeyi kamusal alanda yasaklar ve bireyi özel alana hapseder. Liberal devlet, olmayı iddia ettiği gibi bir devlet hiçbir zaman olamaz; bunun en açık örneğinin Batının ulus-devlet politikasında görüldüğünü öne süren MacIntyre, 'komünoteryan' olarak yaftalanmasına karşı çıkar ve çağdaş toplumları bu anlamda politik komünote tipinde yukarıdan sistemli bir şekilde yeniden kurma girişimlerinin sonuçsuz kalacak bir felakete yol açacağını söyler. Oysa mümkün olan en iyi şey aşağıdan, tabandan "tam uygun bir şekilde paylaşılan insanî iyi konsepsiyonuyla biçimlenen grupların, tikel kurumlar –okullar, çiftlikler, başka çalışma mekânları, klinikler, diğer dinî cemaatler– düzeyinde komünoteyi yerel çevre içinde inşa etmesidir."

Barber: Geç modern dönemin zirveye ulaşmış olan modernlik eleştirilerine yaslanan cemaat çağrılarının bir başka örneği de, yine MacIntyre'ın söylemi içinde anılabilecek olan, Benjamin Barber'in 'güçlü demokrasi' tezinde bulmak mümkündür. Barber liberalizm eleştirisi temelinde geliştirdiği tezini 'yeni bir çağ için katılımcı siyaset' olarak sunar. Liberalizmin bireyine ve cılız demokrasisine karşı cemaat içindeki yurttaşı öne süren Barber, güçlü demokrasinin ancak katılımcı bir cemaatle mümkün olacağını ifade eder. Onun tanımladığı cemaat, 'totemleştirilen cemaat' değil, 'demokratik cemaat'tir. Sınıf, ırk, ulus, halk gibi önsel cemaat fikirleri, ona göre, demokrasi için zararlıdır. Güçlü demokrasinin katılımcı siyaseti öne alan 'yurttaşlar cemaati'nin yaratılmasıyla mümkün olacağını söyleyen Barber ırk, ulus, halk gibi kolektivist ve bireyi içinde eriterek tiranlığa yol açan cemaatleri reddederken, ortak irâde ve ortak kamusal iyiler etrafında oluşturulan bir cemaate vurgu yapar. O, kolektivist ve tiranlığa yol açan cemaate örnek olarak faşizmi gösterir. Cemaat olmadan katılım mümkün değildir ve kitle, halk gibi kavramlar bu katılımı gerçekleştiremezler. Katılım kendi kendini yöneten biz duygusu etrafında bir cemaat olmak demektir. Katılım ve cemaat tek bir toplumsal varoluşun, yani yurttaşlığın görünüşleridir. Cemaat yurttaş eylemliliği yoluyla oluşturulmuş kamusal birliktir. Bireyciliğin ve cemaatçiliğin dünya görüşleri farklı ve birbirleriyle bağdaşmazdır.

Barber üç tür demokrasi ideal tipi çıkarır ve bunların işleyiş ve süreçleri içerisinde birey ve cemaatin konumlanış durumlarını tespit eder. Temsilî demokrasi sözleşmeye dayalıdır ve burada yurttaşları yasal kişiler olarak birbirine bağlayan şey yalnızca sözleşmedir. Barber buna cılız demokrasi der. Birlikçi demokraside yurttaştan çok kardeşler gibi kana, vb., dayanan total bağlılıklar söz konusudur ve onun tiranlığa dönüşme eğilimi çok yüksektir. Kendisinin önerdiği güçlü demokrasi ise, yurttaşı, ortak katılımcı eylemliliği ve demokratik cemaati içinde tanımlar. Yurttaşlar etnik dinî bağlılıklarından önce komşulardır. Bu tür bir demokrasi, yurttaşı cemaatin içinde konumlandırmak suretiyle yalnızlığından kurtarıp, devletin karşısında daha güçlü ve katılımcı kılmak ister. Barber'in tezi bu yanıyla ulus-cemaatin etnik dinî bağlılıklarını aşan bir 'yurttaşlık cemaati' ideali sunan Schnapper'ın fikrine yaklaşmaktadır.

Bowles ve Gintis: S. Bowles ve H. Gintis'in, Barber'in güçlü demokrasisini çağrıştırır nitelikte olan ve bir kez daha modernitenin liberalizm yanına yapılan eleştiriler üzerine

kurulu bulunan "Post-Liberal Demokrasi" teorisi de, kendisini cemaat üzerinde temellendirmektedir. Bowles ve Gintis cemaati üçe ayırır: Hobbesçu cemaat olarak da adlandırdıkları, *araçsal cemaat;* insanların ortak kaygılar nedeniyle bir araya gelmesinden oluşan *duygusal cemaat* ve kimlik nedenleriyle bir araya gelen insan gruplarından oluşan *kurucu cemaat.* Yazarlar 'kurucu cemaat' kavramını Michael Sandel'den almışlardır. Sandel'e göre, bu üçüncü tür cemaat, üyelerin sadece yurttaş kişiler olarak neye sahip olduklarını değil, fakat ne olduklarını da ifade eder. Sandel'in kavramlaştırdığı ve kimliğin etrafında oluşan 'kurucu cemaat' fikri, cemaati 'hazır bulunan' doğal durumunun üstüne çıkarma girişimidir. Gerçekten de, Bowles ve Gintis'e göre, demokratik bir toplumun devletle birey arasında duran canlı ve özerk cemaatlerin serpilmelerine destek olması gerekir.

Sennet: Modern kamusal alan ve özel alan ayırımının unsurlarının birbirine giderek daha çok karışması süreci ve bu süreçle at başı giden yoğun bir cemaat tartışması, geç modern dönemin en belirgin motifleri arasındadır. Cemaat hiçbir dönemde bu kadar birbirine zıt, hatta çelişkili vurgularla tartışılmamıştır. Bu tartışmada cemaate olan özlem Richard Sennet'e göre, günümüz toplumunun kötülükleri olan kişidışılık, yabancılaşma ve soğukluktan kaynaklanmaktadır. Sennet bu üçüne 'mahremiyet ideolojisi' adını verir. Mahremiyet ideolojisi, Nietzsche'nin tanrısız toplumunun insancıl maneviyatını tanımlamaktadır. Kişidışılık modern toplumda, insan ilişkilerinin kamusal alanda toptan yok olmasının adıdır. İnsan ilişkilerinin kamusal yaşamdan çekilmesi ve özel alanda oluşan duygusal yoğunluk, Sennet'in 'mahrem toplum' diye adlandırdığı olguya yol açar. Mahrem toplumun kolektif cemaati, ulus-cemaattir. Sennet buna 'yıkıcı *gemeinschaft*' adını verir. Ötekileri dışlama üzerine kurulmuş olan 'yıkıcı *gemeinschaft*'ın, çağdaş toplumlarda artık yerelcilikle bağlantı hale geldiğini öne süren Sennet'e göre, bunlar geçmişin bunalımları üzerinde inşa edilmiş bir kültürün yapılarıdır. İnsanlar artık cemaati gittikçe daha küçük bir ölçekte tahayyül etmektedirler. Yerelcilik, aileyi, okulu ve çevreyi örgütlemesine karşılık, şehri ve devleti örgütsüz bırakmaktadır. Büyük şehrin kamusal dünyasının yaşanmaz duruma gelmesi, insanları kendi yerel cemaatlerini savunma durumuna itmiştir. Bu nedenle modern cemaat, ölü, düşmanca bir dünyada kardeşlik kurma deneyimine tekabül eder. Fakat bu, çoğu zaman diğerlerini dışlayan bir getto mantığına ulaşmaktadır. Atomize olmuş toplumsal alanlardan oluşan bir toplumda insanlar diğerlerine ya da dış dünyaya karşı dayanışma oluşturmak isterler ve birbirlerinden kopmaktan korkarlar. Mahrem toplumun kentlerinde bu korku sonucu oluşan gettolar ve yerelci mantık yıkıcı bir *gemeinschaft*a dönüşmekte ve cemaat gittikçe topluma karşı büyük bir silah olmaktadır.

Geç modern dönemin tipik özelliği olarak yeni bağlılık biçimleri, küreselleşme sürecine koşut bir şekilde, daha çok yerel düzeyde yürümektedir. Bu yerellik, sabit bir mekân (toprak) vurgusundan çok, soyut bir mekâna gönderme yapar. Bu yeni bağlılık, dayanışma ve ilişki biçimleriyle ilgili olarak sık sık klâsik *gemeinschaft*a vurgular yapılsa da, gerçekte farklı bir oluşumla karşı karşıya olduğumuz kesindir. Bu farklılık kendisini cemaat olgusundan koparan bir farklılık değil, aksine cemaatin yeni bir görünümüyle ifade eden bir durumdur. Bu oluşumlar, cemaatin en genel tanımı olan, Bender'in "karşılıklı ve duygusal bağlarla temelli toplumsal ilişkiler ağı/şebekesi" ifadesindeki temel özellikleri, bünyesinde taşımaktadır. Son dönem literatürdeki 'postmodern kabileler (Maffesoli)', 'aşiretler (Drucker)', 'güdük kabileler (Bauman)', 'duygu cemaatleri (Heibdige)', 'tele cemaatler (Mulgan)', 'sanal cemaat ya da elektronik topluluk (Morley ve Robins)', vb. adlandırmalar, bu oluşumların hepsinde mevcut olan ortak birtakım özelliklere vurgu yapmaktadır. Bu özellikler bütünü geç modern dönemin başat cemaat ideal tipini oluşturmaktadır.

G. Mulgan, 'tele-cemaatler'i incelediği "Kentin Değişen Yüzü" adlı yazısında, elektronik iletişim sistemleriyle oluşturulan 'cemaat enformasyonu' yoluyla, geleneksel kentin parçalanmasıyla dağılan eski cemaatleri yeniden yaratmak için teknolojiden yararlanılmak suretiyle oluşturulan, "yakınlık olmaksızın komşuluk sağlayacak" bir ütopyadan söz eder. Bu düşüncenin ütopya yanı bir tarafa, geleceğin cemaat algılamasına yeni bir boyut kattığından şüphe yoktur. Kaldı ki

internet ve başka iletişim ağları üzerinde oluşan 'sanal cemaatler'den söz edildiğine de şaşmamak gerekir. Bunlar çok özgül ve tartışmalı konular olmakla birlikte, içinde yaşadığımız zamanların ve geleceğin insan zihnini zorlayan farklı bağlanış ve ilişki biçimleri hakkında yeni düşünceler sunmaktadır. Küreselleşen dünyada yeni aidiyet biçimleri etrafında oluşan kimlik politikaları, toplumsal gruplaşmaların da temelini oluşturmaktadır. Erik Erikson kimliği, "insanın olmak istediği şey ile dünyanın olmasına izin verdiği şeyin buluşma noktası" olarak tanımlamaktadır. Yani, ne koşullar ne de istek tek başına belirleyicidir. Sennet'e göre, "kimlik, koşullar ve arzuların kesişmesiyle oluşmuş bir ortamda kişinin tuttuğu yerdir." Kişinin tuttuğu yer anlamında bir 'kimlik mekânı', klâsik *gemeinschaft*taki toprağa bağlı, doğal, üzerinde yaşanan mekândan farklı bir soyut alanı çağrıştırmaktadır.

Morley ve Robins: Morley ve Robins bu anlamda kimlik mekânlarının birincil oluşturucusu olarak yerel ve küresel medyalara gönderme yapar. Onlara göre, son yıllarda eskinin coğrafya temelli toplulukları ile yeni elektronik temelli topluluklar arasındaki bağıntı dikkat çekicidir. Zaman ve mekân içerisinde toplulukların oluşturulması ve sürdürülmesinde yayıncılığın oynadığı rol giderek daha çok kabul görmektedir. Nasıl ulusal kimliklerin oluşturulmasında matbaa ve yayımcılığın birincil önemi varsa, yeni toplulukların oluşturulmasında da elektronik medyanın o kadar önemi vardır. Gitgide küresel kültür öğelerinin hâkimiyeti altına giren dünyada, sürekli olarak yeni topluluklar ve kimlikler oluşturulmaktadır. Bunlar çoğu durumda, yapmacık, sahte bir topluluk duygusu meydana getirir. Yazarların yapmacık ve sahte topluluk duygusu olarak nitelendirdikleri nokta, aslında geç modern cemaati klâsik *gemeinschaft*tan ayıran önemli özelliklerden birisidir. Çünkü geleneksel insan, cemaatine hayatının bütünüyle, bütün varlığıyla katılır. Oysa günümüz insanı için cemaat sınırlı bir sorumluluk içermekte, bazen kimlik, bazen dayanışma, bazen duygusal tatminler öne geçebilmektedir. Buna bağlı olarak cemaat onun bütün benliğini eşitlediği bir ortam olmamaktadır. Bu nedenle, Morley ve Robins'in de ifade ettiği gibi, bu süreçte insanların ulusal topluluklardaki dikey örgütlenmelerinin yerine, ortama bağlı olmak üzere ve değişen ölçülerde yatay topluluklar (cemaatler) geçmektedir. Yatay topluluklar tek başına belirleyici değildir. Aslında Morley ve Robins'e göre, yatay topluluklar bir tepkinin ürünüdür. Daha da ötesi "yeni küreselleşme bağlamında, yeni dünya düzeninde cemaat sorunu söz konusudur ve bütün endişe de eski kesinliklere yönelik bir meydan okumadan kaynaklanır." Bugün cemaat sorunu, sırasıyla ulusal-cemaatlerin geleceği meselesi; yeni küresel bağlamda yerel cemaatlerin yaşama şansının daha fazla olup olmayacağı sorusu; ve nihayet, uluslar ötesi (örneğin Avrupa Topluluğu gibi) bir cemaat inşasının daha öne geçip geçmeyeceği sorusu etrafında olmak üzere, üç temel biçimde tartışılmaktadır. Bu sorunlar arasında yazarlara göre, "hiç kuşku duyulmayan bir şey ise topluluğun değeri ve komünoteryen aidiyettir... Aynı zamanda topluluk dürtüsü genellikle kimliğin korunması arzusuyla çakışır ve uygulamada bu kimlik duygusunu tehdit eden ötekileri dışlar."

Kepel: G. Kepel'e göre, cemaatçi kimliğin yeni sayılabilecek önemli bir özelliği de, onun başlangıçta kendisine ait içine kapalı bir getto oluşturmasına karşılık, süreç içerisinde 'kamusal alanda' kendisini ifade etmeye başlamasıdır. Başörtüsü takarak okula gitmek, okulda kendi inanç ve kültürüne uygun bir eğitim talebi, toplu yemek salonlarında 'helal' et ve yemek isteği, siyasal yapılanmada temsil üzerine politik çalışmalar gibi örnekler, içine kapalı cemaatçilik konumundan cemaat kimliğinin kamusal alanda sürmesi isteğine geçişin can alıcı örnekleridir. Kepel, cemaatçi hareketlerin ortaya çıkışının öncelikle sorguladığı şeyin, Aydınlanma'dan beri Batı'da politikanın inşasının kalbi olan 'yurttaşlık' kavramı olduğunu belirtir. Yurttaşlığın yadsınması beraberinde kutsala gönderme yapan yeni bir kimlik ortaya sürmektedir. "Her halükarda devlet ister Jakoben ve 'asimile edici' olsun, ister liberal ve 'çoğulcu' olsun, ... cemaat talebi, sanayi sonrası toplumun dışlama mekanizmaları yaygınlaştığı için toplumsal-siyasal alanda daha fazla ortaya çıkmaktadır."

Sentez ve Sonuç

Bütün bu tartışmaların sonucu olarak geç modern dönemde cemaatin yeni algılama ve

görünümünde öne çıkan, ayırt edici dönüşümler mekân, kapsam, sınır, süre, üyelik (katılım), nitelik, amaç, tatmin, hacim, fonksiyon, etkileşim/iletişim biçimi gibi belirleyici kriterler açısından şu şekilde özetlenebilir:

Mekân: Cemaat geç modern dönemde topraktan kesin bir kopuş sürecini yaşamaktadır. Bu, toprağa bağlı (*gemeinschaft* anlamında) cemaatin geç modern dönemde olmadığı anlamına gelmez. Kırsal kesimde bu tip cemaat halen özelliğini korumaktadır. Bu durum cemaatin temel koşullarından biri olarak gösterilen mekân olgusunu dönüştürerek klâsik tanımlamayı değiştirmiştir. Cemaat artık soyut mekânlar üzerinde kendisini gösteren bir olgu olarak algılanmaktadır. Bunun en önemli göstergesi de, onun 'kamusal alan'da varlık göstermesi ve ağırlıklı olarak kentsel bir oluşum haline gelmesidir.

Kapsam: Cemaat artık insana hayatın bütününü sunan ve bütün yaşamını içinde geçireceği, sosyal rollerinin hepsi üzerine kurulan, bireyi tamamen kuşatan ve bütünlük duygusu sunan bir olgu olmaktan çıkmıştır. Yani, artık bireyin cemaatinin dışında da büyük bir yaşam alanı vardır.

Sınır: Buna bağlı olarak cemaatin belirleyici öğesi olan sınır, belirsiz bir duruma düşerek bireyin kendisi ve izleyicilerin takdirine bağlı, bilinçte oluşan değişken bir ölçüte dönüşmüştür. Cemaat burada bireyin diğer katılımlarından farklı bir anlam verdiği, aidiyet hisleriyle bağlı olduğu bir varlık alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Cemaat artık küresel ve yerel çapta makro ve daha çok mikro dağılımları içermektedir.

Süre: Cemaat artık, aile, klan, kabile, köy gibi *gemeinschaft* anlamında içine doğulan, yani hazır bulunan bir olgu olarak değil, kurulan/inşa edilen bir etkileşim ve eylemlilik süreci içinde oluştuğu için, sürece bağlı olarak yaşamakta, sürecin kesintiye uğramasıyla sona ermektedir. Bauman'ın belirttiği gibi, klâsik kabilelerin (cemaatlerin) tersine, yeni kabileler birimlerinden (üyeler) daha uzun süre yaşayamazlar.

Üyelik (katılım): Bu durumda cemaat içine doğulan, yani hazır bulunan bir olgu olmaktan çıktığı için, amaç, hedef ve duygusal isteğe bağlı olarak girilen, kendisine katılınan bir eylemlilik sistemi/süreci olmaktadır. Fakat yine de ilişki biçimi, anlamlandırma ve algılama olarak normatif şekilde kurulan toplumsal yapılardan/örgütlerden farklılık gösterir. Bu yapıları içinde barındırabilir ve bunların içinde de oluşabilir.

Nitelik: Cemaatin amaçlanan bir şey haline gelmesi, hedefler ve katılım açısından onun çoğu zaman modern bir olgu olarak sivil toplumla ilişkilendirilmesine yol açmaktadır. Bu anlamda cemaat kamusal alanda kendini gösterdiği oranda sivil toplumun dönüştürücüsü olma rolünü de üstlenmiş olmaktadır. Bu durum kamusal alan ve sivil toplum kavramlarına geç modern dönemde yüklenilen yeni anlamlara bağlı olarak ortaya çıkar. Fakat bütün cemaatleri sivil toplum içinde değerlendirmek de mümkün değildir. Buradaki ölçütün amaç ve katılım biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu nitelik dönüşümü cemaatin fonksiyonundaki değişime de işaret eder.

Amaç: Cemaatin insan yaşamının bütününü kapsayan durumundaki değişim amaç ve hedef olarak ortaya konulan, birlikte paylaşılan şeylere de bir sınırlama getirmiştir. Bauman buna "en küçük ortak paydaya indirgenmiş tek konu, tek sorun oluşumları" demektedir. Klâsik cemaatlerin çok anlamlı, çok işlevli olmalarına karşılık, yeni oluşumlar tek bir konuda, tek eylem tipinde ve bir grup sembolde uzmanlaşmaktadırlar. Bu bir genelleme olarak her zaman teke indirgenmese de, amaçta bir sınırlılığı vurgulamaktadır.

Tatmin: Yeni cemaatler çoğunlukla modernitenin özel alana sıkıştırdığı yoğunlaşmış duygu birikimlerinin dışa patlaması olarak da kendisini göstermektedir. Sevgi, dayanışma, dostluk ilişkileri cemaat içinde yaşanarak ötekine açılma süreçlerinde kamusal alana doğru taşar. Bunlar modernliğin yukarıdan dayatılan ulus, halk, sınıf gibi sosyallik biçimlerine alternatif karşı-yapısal sosyallikler olarak, kamusal alanı evcilleştirmenin ve yaşanılabilir hale getirmenin yeni yöntemleri ve sınırlı tatmin araçlarıdır.

Hacim: Buna bağlı olarak yeni cemaatler ulus, halk, sınıf gibi total bütünlüklerin dağılma sürecinde, birey ve toplum arasında kalan geniş boşluğu doldurma biçimleri olarak da algılanabilir. Bu durumda hacimce küçük, ulaşılabilir, değişken, partiküler oluşumlar meydana gelmektedir.

Fonksiyon: Yeni cemaatlerin en önemli özelliği olarak 'kimlik' arayışının öne çıktığı

günümüzde, bireye kimlik kazandırma fonksiyonunun arttığı vurgulanabilir. Etnik, dinî ve kültürel bağlılıklar, kimlik politikası olarak görünür olmanın yolları haline gelmektedir.

Etkileşim/iletişim Biçimi: Klâsik *gemeinschaft*ın yüz yüze sözlü kültüre dayalı iletişim, ilişki ve etkileşim süreçlerine karşılık, yeni cemaatler yerel ve küresel medyaların elektronik iletişim ortamlarında oluşmaktadır. Yeni iletişim ortamı, cemaatin hacmine göre yüz yüze iletişimi de içermekle birlikte, daha çok yazılı görüntülü (ikincil sözlü), çoğul bir etkileşimden oluşmaktadır. Çoğu zaman cemaatin kendi iletişim sistemleri belirleyici olabilmektedir.

Sonuç olarak geç modern dönemde cemaatin yukarıda sıralanan ayırıcı kriterlerini yeterli bir şekilde temsil eden 'sınırlı sorumluluk cemaati' kavramsallaştırması yeni bir ideal tipin kurulmasına kaynaklık edebilir.

B. ANDERSON, 1995, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (çev. İ. Savaşır), 2. bas., Metis, İstanbul, 1995; T. BENDER, *Community And the Social Change In America*, Second Printing, London, The Johns Hopkins Univ. Press, 1986; N. ÇELEBİ, "Ferdinand Tönnies'in Hayatı ve Görüşleri", *Selçuk Ü. F. E. F. Dergisi*, Sayı: 4 (1987), s.81-93; J. G. A. HILLERY, *Communal Organizations: A Study Of Local Societies*, Chicago & London, The University Of Chicago Press, 1968; A. MACINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1984; R. M. MACIVER, *Community: A Sociological Study: Being An Attempt To Set Out The Nature And Fundemental Laws Of Social Life*, The Macmillan Company, New-York, 1928; R. A. NISBET, "Muhafazakarlık" (çev. E Mutlu), Bottomore & R.Nisbet (der.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, içinde, 1980, Ankara, Verso Yay., ss. 97-133; R. A. NISBET, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, Inc. Publishers, 1966;. R. A. NISBET, *Community And Power* (First Published in 1953 under the title; *The Quest for Community: A Study in the Ethnics of Order and Freedom*), London & Oxford & New York, Oxford University Press, 1962; D. SCHNAPPER, *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair* (çev. Ö. Okur), İstanbul, Kesit Yay., 1995; R. SENNETT, *Kamusal İnsanın Çöküşü* (çev. S. Durak – A. Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı, 1996; G. SIMMEL, "Metropol ve Zihinsel Yaşam" (çev. B. Ö. Düzgören), *Cogito*, 8 (1996), ss. 81-95; G. STAUTH – B. S. TURNER, *Nietszche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karışıklık ve Şiddet* (çev. M. Küçük), Ankara, Ark Yay., 1995; D. C. THORNS, *The Quest For Community: Social Aspects of Residantal* Growth, George Allen & Unwin Ltd. London, 19976; F. TÖNNIES, *Community & Society*, (Gemeinschaft und Gesellschaft), (trans. Charles P. Loomis), New Brunswick & Oxford, Transaction Books, 1955; R. YELKEN, *Cemaatin Dönüşümü* (*Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*), Ankara, Vadi yay., 1999.

Ayrıca, **bkz.**, ARİSTOTELES, İBN HALDUN, MACINTYRE, NISPET, SİMMEL, SOSYOLOJİ, TOPLUM, TOURAINE.

Ramazan YELKEN

CERUTTI, GULDBERG HORALIO 1950 doğumlu çağdaş Arjantinli felsefecidir. Mendoza'daki Cuya Ulusal Üniversitesinde felsefe tahsil eden, doktorasını Ekvator'daki Cuvenca Üniversitesi'nden alan, doktora sonrası çalışmalarını Arjantin ve Almanya'da yapan Cerutti, uzunca bir süreden beri Meksika Üniversitesi'nde politika felsefecisi olarak çalışmaktadır. Temel eserleri *Filosofia de la liberacion latino americano* [Latin Amerika'nın Kurtuluşu Felsefesi], *Ideologias politikas contenporaneas* [Çağdaş Politik İdeolojiler], *De varia utopica* [Çeşitli Ütopyalara Dair]'dir.

Cerutti felsefenin Latin Amerika toplumunu pozitif yönde dönüştürebilecek ve dönüştürmesi gereken bir araç olduğuna inanır. Onun düşüncesine göre, yapısal dönüşümler kaçınılmaz olup, Latin Amerika 'felsefeyle' değiştiği takdirde, bu her yönden daha iyi olacaktır. O Latin Amerika'da düşünceler tarihine önemli katkılar yapmış, tarih yazıcılığında kullanılan miras alınmış, Avrupalı kategorilere şiddetle karşı çıkmıştır. Cerutti ikinci olarak Latin Amerika'nın özgürleşimini amaçlayan bir politika felsefesi geliştirme yönündeki çabalarıyla seçkinleşir. O, bu çalışmalarının yanında Latin Amerika felsefesinin önemli kaynaklarından biri olan *Prometeo: Revista Latino americano de Filosofia* adlı felsefe dergisinin editörlüğü görevini sürdürmektedir.

A. A. OLIVER, " H. Cerutti Guldberg", s. 139; O. SCHUTTE, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin America Thought*, Albany, Suny Press, 1993

Ayrıca, **bkz.**, ÇAĞDAŞ LATİN AMERİKA FELSEFESİ.

der. Ahmet CEVİZCİ

CESARE, geleneksel mantıkta, geçerli kıyas formunu gösteren bir kalıptır. Bu, kuvvetli (sıkı) geçerli bir kategorik tasım formu olup,

onda geçen sesli harfler yani E A E sembolleri tasımın modunu gösterir. Buna göre, kıyas, şu örnekte görüldüğü gibi, öncülleri tümel olumsuz, tümel olumlu, sonucu ise tümel olumsuz olan, II. şekilden bir kıyastır.

Hiçbir B O değildir; E Hiçbir taş canlı değildir;
Her K O dur; A Her insan canlıdır;
Hiçbir K B değildir. E Hiçbir insan taş değildir.

Mükemmel olmayan bu form, indirgeme yoluyla mükemmel tasıma dönüştürülebilir. Bundaki *c, s, r* sessiz harfleri, döndürme ve saçmaya indirgeme yoluyla bu dönüştürme işleminin nasıl yapılacağını gösterir.

B. A. BRODY, "Logical Terms, Glossary of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. V, London, 1972; İ. EMİROĞLU, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, Bursa, Asa Kitabevi, 1999; N. ÖNER, *Klâsik Mantık*, Ankara, 1982; D. ÖZLEM, *Mantık*, İstanbul, 1991.

Ayrıca, **bkz.**, KLÂSİK MANTIK.

İbrahim EMİROĞLU

CESARE BONESANA MARCHESE DI BECCARIA on sekizinci yüzyılda (1738-1794) yaşamış ünlü İtalyan ceza teorisyeni ya da hukuk felsefecisidir.

Hayatı ve Eserleri

Milan'da, aristokrat bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Parma'da Cizvit eğitimi almış, Pavia Üniversitesi'nden hukuk derecesi ile mezun olmuş ve arkasından evine, Milan'a dönmüştür. Cesare, ailesinin karşı çıkmasına rağmen, 1761 yılında Teresa de Blasio ile evlenmiş ve bu evlilikten Maria ve Julia isimlerinde iki kızı olmuştur. Çok yakın iki arkadaşı Pietro ve Alessandro Verri kardeşlerle birlikte daha sonradan "yumruk akademisi" olarak bilinecek bir topluluk kurmuştur. Topluluk, bürokratik baskıya, ekonomik düzensizliğe ve dinsel taassuba karşı savaşacaktır.

1762'de kaleme aldığı *Del Disordine e dei rimedi delle Monet*'nin ardından 1764'te yazdığı *Dei delitti e delle pene* [Suçlar ve Cezalar], hem Beccaria'nın tanınmasını sağlamış hem de onu modern kriminolojinin babası yapmıştır. Ne var ki, Beccaria'yı, kitabın içerisindeki düşüncelerin yaratıcısı büyük bir düşünür olarak sunmak mümkün değildir. Beccaria bu eseri, topluluktaki arkadaşlarının yardımıyla kaleme almıştır. Kitap temelde hapishane sistemi ile ilgilidir, ancak Beccaria'nın bu konuda herhangi bir bilgisi yoktur. Arkadaşları, Beccaria'ya okuması için dönemin İngiliz ve Fransız düşünürlerinin kitaplarını verirler. Bunun ardından Beccaria, topluluğun önerdiği konular hakkındaki düşüncelerini yazar. Yazılar grupta tartışılır, geliştirilir ve nihayetinde kitap haline getirilir. Beccaria kitabın yazımında en büyük yardımı Verri kardeşlerden almıştır. Alessandro, Milan'da cezaevleri ile ilgili bir memuriyettedir; Pietro ise işkencenin tarihi üzerine çalışmaktadır. Kitap 1764'te, siyasî baskılardan duyulan korkuyla, kitap imzasız olarak yayımlanır. Hükümet kitabın bu ilk baskısına tepki göstermeyince, yeni baskıda Beccaria'nın ismi yer alır, ancak kimse bu sessiz ve tanınmamış adamın, kitabın yazarı olabileceğine inanmaz. Arkadaşları bir kere daha Beccaria'nın yardımına koşar ve kitabın yazarının gerçekten de o olduğunu açıklarlar. Katerina'dan Thomas Jefferson'a kadar pek çok devlet adamı kitabı destekler. Fransız entelektüelleri de Beccaria'yı Fransa'ya davet ederler. Paris'e giden Beccaria, Fransız entelektüellerine uyum sağlayamaz. Burada, "karakterden yoksun çocuksu bir budala ve annesinden uzakta yaşayamayan" biri olarak görülür. Fransa seyahatini plânlanandan önce bitiren Beccaria, İtalya'ya dönüşünde eski arkadaşlarıyla olan ilişkisini keser ve topluluktan ayrılır. Daha sonra, pek tanınmadığı Avusturya'ya gider ve hükümet adına sessiz sedasız bir çalışma sürdürür. Arkadaşlarının desteğinden yoksun kalan Beccaria'nın bundan sonra yazdığı iki küçük eser (*Ricerche intorno alla natura dello stile*-1771, *Elementi di economia pubblica*-1804) düşünce dünyasında yankı uyandırmamıştır. .

Yine de bu gerçek, eserin etkileri de göz önüne alındığında, Beccaria'nın önemini azaltmaz. Beccaria'nın teklif ettiği değişiklikler, bugün dünyanın neredeyse büyük bir kısmında geçerli olan ceza politikalarının temellerini oluşturur. Beccaria'nın ileri sürdüğü düşünceler genel olarak ele alındığı takdirde, göze ilk çarpan, dönemin ceza uygulamalarının keyfiliğine ve vahşetine karşı dile getirilen isyandır. Çağdaşları gibi, devletin vatandaşlar üzerinde kurduğu baskıyı, ceza yasalarındaki belirsizliği ve keyfî uygulamaları eleştirmiştir. Eşitlik düşüncesinin ön plâna çıkması nedeniyle, her suç için eşit ceza verilmesi gerektiği üzerinde ısrarla

durulmuştur. Beccaria, bir taraftan Rousseau'nun toplumsal sözleşme kuramını temel almış, diğer taraftan, insanların özgür irâdeye sahip akıllı varlıklar olduğu inancıyla birlikte cezanın amacının toplumun korunması olduğunu, cezanın yapısının ve ölçüsünün de, toplumsal faydaya göre belirlenmesi gerektiğini savunmuştur.

Toplumsal Sözleşme ve Cezalandırma Hakkı

Beccaria'ya göre, "sürekli savaş halinde ve nasıl korunacağı bilinmediğinden pek yararlı olmayan bir özgürlük ortamında yaşamaktan yorgun düşmüş insanlar, özgürlüklerinin bir bölümünü, ellerinde kalan kısımdan daha güvenli ve daha rahat yararlanmak için feda" etmişlerdir. Hükümdar, özgürlüklerin koruyucusu ve yöneticisidir. Ancak bu korumanın özel olarak yönelmesi gereken bir alan daha vardır: İnsanlar "sürekli ortak hisseden pay almaya çalışırlar, üstelik yalnız kendilerininkiyle yetinmeyip, diğerlerininkine de sahip olmak isterler. Bu zorba anlayışın toplumun yasalarını yeniden kargaşaya sokmasını engellemek için belli yollar" gerekmektedir. İşte bu "belli yollar, yasaları çiğneyenlere karşı uygulanan cezalardır."

Beccaria'ya göre, yasaları ihlâl edenlerin cezalandırılması, doğanın bir kanunu olarak zorunludur. Eğer insanların düzenli bir topluluk halinde yaşamaları isteniyorsa, cezalandırma hakkının varlığını kabul etmek gerekir. Bununla birlikte Beccaria, Montesquieu'yü takip ederek, gerekli olmayan yasaların bir baskı rejimi anlamı taşıdığını savunur. Cezalandırma hakkına ancak devlet sahip olmalı ve bunu, toplumun diğer üyelerini tehdit eden bozgunculara karşı kullanmalıdır. Beccaria'nın sözleriyle: "[S]uçların cezalarını yalnızca yasalar belirleyebilir ve yasa yapma yetkisi yalnızca toplum sözleşmesi etrafında birleşmiş bütün toplumun temsilcisi olan yasa koyucular[da]dır."

Cezanın Amacı ve Ölçüsü

Cezalandırmanın amacı toplumu korumak, işlevi ise caydırıcılıktır. Cezaların amacı, "duyarlı bir varlığa ne acı çektirmek, ne üzmek ve ne de önceden işlenmiş bir suçu işlenmemiş göstermek"tir. "Amaç olarak ceza suçları önler; bu, suç işleyen kişinin yurttaşlar üzerinde yeni yıkımlara neden olmasının engellenmesi ve benzer suçların işlenmesinden de caydırılmasıdır. Öyleyse, suç ve ceza arasında bulunması gereken adil oran korunarak suçluya uygulanacak ceza ve onu uygulama biçimi öyle seçilmelidir ki, insanların belleğindeki en sürekli etkiyi ve suçlunun bedeninde en az tahribatı yapsın."

Bu bağlamda, cezanın şeref duygusuna ya da günaha bağlanması mümkün değildir. Günahın büyüklüğü, suçların cezalandırılmasında ölçü olarak alınamaz. Beccaria'ya göre, cezaların tek ölçüsü, suçların topluma verdiği zarardır. "Toplumun çıkarı suç işlenmemesinde ya da topluma büyük zarar veren suçlara az rastlanmasındadır. Suçlar topluma ne kadar zarar veriyorlarsa, onları etkisiz kılan engeller de o kadar güçlü olmalıdır. Bu durumda suçlarla cezalar arasında bir orantı olması gerekir."

Dolayısıyla, suçlar, topluma verdikleri zarar açısından bir sıralamaya tâbi tutulacaktır. Bu sıralamada, en hafifinden en ağırına doğru, bir tarafta vatandaşlardan birine karşı yapılan haksızlıklar ve diğer tarafta da toplumu yıkmak isteyenlerin işledikleri suçlar bulunmaktadır. Yasakoyucunun yapması gereken, çok çeşitli suçları sıralamak ve onlara, topluma verdikleri zarar ölçüsünde ceza vermektir.

Ölüm Cezası

Beccaria, "ölüm cezasının gerekli ve yararlı olmadığını kanıtlarsam, insanlık davasını kazanmış olacağım" der. Ölüm cezası, Beccaria'ya göre, ne etkilidir ne de gerekli. Zira, ona göre, "cezanın adil olabilmesi için şiddeti suç işlemeyi engelleyecek dereceden daha fazla olmamalıdır." Halbuki idam cezasının infazı sonucu ölüp giden bir suçlu, diğerleri açısından hiç de caydırıcı olmaz. Oysa caydırıcılık, bir anlamda, devlet otoritesinin her an gücünü göstermesini de gerektirir. Cezalar, diğer bireyler için ibret olma görevi görmelidir. Ölüm cezası söz konusu olduğunda, eğer bu cezanın diğer insanlara ibret olması istenirse, sık sık ölüm cezası verilmesi gerekecektir.

Beccaria'nın ölüm cezasına getirdiği alternatif ceza, ömür boyu ağır hapistir. Çünkü, "bir suç ne kadar yarar sağlarsa sağlasın, hiç kimse onu düşünerek özgürlüğünü kaybetmeyi göze alamaz." Devlet de, hapis yatan insanları, suç işleme olasılığı olan yurttaşlara

göstererek, onlar üzerindeki denetimini sürdürebilecektir.

Ceza İlkeleri

Beccaria'ya göre, suçluyu cezalandırmaktansa suçu önlemek daha iyidir. Suçu önlemek için öncelikle yapılması gereken şey, açık ve basit yasalar çıkarmak ve bunu herkese uygulamaktır. Yasalar kimsenin çıkarı için çıkarılmamalı ve özel olarak hiçbir sınıf ya da gruba karşı olmamalıdır. Beccaria'nın diğer ceza ilkeleri şöyledir: (1) Cezalar kesinlikle yasayla belirlenmelidir. (Bu ilke –cezaların kanuniliği ilkesi– günümüzde ceza hukukunun temel ilkelerinden kabul edilmektedir.) (2) Hapis cezası, işkencenin ve ölüm cezasının yerine geçerek, cezanın standart biçimini oluşturmalıdır. (3) Ceza suça uygun olmalıdır. Ceza kesin olmalı ve hemen uygulanmalıdır. Cezanın oranı, sadece suçun ağırlığı ve meydana getirdiği toplumsal zarara göre belirlenmelidir. (4) Yargılama ve cezalandırma kamuya açık olarak yapılmalıdır. Cezanın caydırıcılığı da ancak bu şekilde mümkün olur. (5) Yargılama ve cezanın infazı en hızlı şekilde uygulanmalıdır.

Beccaria'nın Etkisi

Beccaria'nın ve kitabının ünü, kısa süre içerisinde, tüm Avrupa'da devletin uygulamış olduğu keyfî ve insanlık dışı ceza politikalarını eleştiren aydınlanmacılar arasında yayılmıştır. Beccaria'ya ün kazandıran bir başka olay ise, şüphesiz kitabın Roma Katolik Kilisesi tarafından aşırı rasyonel bulunarak eleştirilmesi ve *Index Prohibitorum*'da (yasaklanmış kitapların yer aldığı Papalık listesi) yer almasıdır. Bununla birlikte kitabın etkileri Avusturya, Danimarka, Fransa, Polonya, Prusya, Rusya ve İsveç ceza kanunlarında somut bir şekilde görülmüştür. Beccaria'nın düşünceleri Thomas Jefferson ve John Adams tarafından iktibas edilmiştir. Bununla birlikte, Beccaria'nın İtalya dışında ilk tanındığı ve en çok tartışıldığı yer Fransa olmuştur. Voltaire, 1766 yılında, *Commentaire sur le Livre des Délits et des Peines* adıyla, onun *Suçlar ve Cezalar*'ına bir şerh yazar. Voltaire, 1768'de Beccaria'ya yazdığı mektupta şöyle diyecektir: "Yapıtınız, bayım, çok büyük bir iyilik yaptı ve yapacak. Akıl ve insanlık için çalışıyorsunuz." Faydacılık kuramının en önemli isimlerinden sayılan Bentham'ın ise, Beccaria'nın kitabını okuduktan sonra, "İşte Aklın ilk avanjelisti! Fayda yolunda ne kadar yararlı bir yolculuk yapmışsın, geriye yapacak ne kaldı? –[Artık yapılacak şey] bu yoldan dönmemektir" dediği belirtilmektedir.

Beccaria'nın düşünceleri, günümüzde, kriminolojideki Rasyonel Tercih kuramcıları tarafından da büyük ölçüde savunulmaktadır. İnsanlar, özgür irâdeye sahip tercihler yapan akıllı varlıklardır; suçun işlenmesi de, bireysel bir tercih meselesidir. Aynen tercihte olduğu gibi, suç işlerken de, insanlar acı/haz ikilemi içerisinde hareket ederler ve hazlarını artırmaya çalışırlar. Cezanın caydırıcılığı, temel olarak, insanların rasyonel tercihlerini etkilemeye yönelmelidir. Dolayısıyla devlet, insanları suç işlemekten vazgeçirecek cezaları belirlemeli ve bunları hızlı bir şekilde infaz etmelidir.

BECCARIA, *Suçlar ve Cezalar* (çev. Z. Özbayrak), Ankara, Çağdaş Hukukçular Derneği, 2003; P. BEIRNE – J. MESSERSCHIMDT, *Criminology*, San Diego, HBJ, 1991; E. MONACHESI, "Pioneers in Criminology – IX. Cesare Beccaria", *Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science*, Vol. 46, 1955, pp. 439-49; L. J. SIEGEL, *Criminology*, St. Paul, West Publishing Company, 1989.

Ayrıca, **bkz.**, CEZA, CEZALANDIRMA, HUKUK FELSEFESİ.

Ertuğrul UZUN

CESARET. Ahlâk felsefesinde, kişiye bir tehlikeyi, söz konusu olabilecek korku tarafından alt edilmeksizin göğüsleme imkânı veren zihin hâli ya da eylem tarzını tanımlar.

Yüreklilik, yiğitlik anlamına gelen cesaret, İlkçağ Yunan felsefesinde, bilgelik, adalet ve ölçülülükle birlikte, temel erdemler arasında sayılmıştır. Buna göre, cesur bir insan, korku duymayan ya da korkusuna hiçbir şekilde yenik düşmeyen insan olarak değil de, korkusunu kontrolü altında tutabilen ve bir ödev duygusuyla ya da ahlâkî ve rasyonel bir yargıya uygun olarak eyleyebilen kişidir.

A. Macıntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001; Platon, *Diyaloglar I*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982; D. Ross, *Aristoteles* (çev. A. Arslan), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2003.

Ahmet CEVİZCİ

CETERİS PARİBUS, "diğerlerinin sabit olması koşuluyla", "diğer koşullarda herhangi bir değişiklik olmaksızın" anlamına gelen Latince deyimdir. Geri kalan diğer

şeylerin sabit olduğu, bütün öteki koşulların tam olarak veya uygun bir biçimde karşılandığı durumları nitelemek için kullanılır. Bu açıdan bakıldığında, örneğin bilim felsefesinde bir bilimsel yasanın verili bir duruma uygulanması *ceteris paribus* koşulunu gerektirir.

A. GÜÇLÜ - E. UZUN - S. UZUN - Ü. H. YOLSAL, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002; J. MORWOOD, *A Dictionary of Latin Words and Phrases*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Ayrıca, **bkz.**, ADALET, ARETE, ERDEM, ETİK.

Ahmet CEVİZCİ

CEZA, Arapça bir sözcük olup, kötü ya da iyi, hatta ödül olabilen bir karşılığı ifade eder. Türkçede **(1)** uygun olmayan tepki ve davranışları önlemek için veya böylesi uygunsuz eylemler için, yapana karşı uygulanan üzüntü, sıkıntı, acı verici işlem; **(2)** yasada, topluma zarar verdiği kabul edilen eylemlere karşı öngörülen yaptırım anlamlarına gelir.

İnsan sosyal bir varlıktır ve diğer insanlarla birlikte yaşamak zorundadır. En ilkel toplumdan en gelişmişine kadar, bir arada bulunmak düzeni gerektirir. Tek başına yaşayan kişi için uyulması gereken bir kural olmadığı gibi, doğal olarak suç da yoktur. Suç olgusu için toplum gerekir. Bir Latin özdeyişinde dendiği gibi (*Ubi sociates, ibi jus*) "nerede toplum varsa orada hukuk vardır."

Hukuk, gerçekte büyük ölçüde izin ve yetki veren, hakları koruyan ilke, kural ve düzenlemelerden oluşur. Belirli özellikleri taşımaları kaydıyla, kişilerin evlât edinmeleri, evlenmeleri, ticarî bir sözleşmenin koşullarının yerine getirilmesi bu yönde örneklerdir. Buna rağmen, herhangi bir kişi için hukuk, daha çok, cezaî yaptırımları yönüyle algılanır. Bu da hukukun kamu gücünce desteklenen cezalandırma yetkisi ve bu alandaki yaptırımların tüm sosyal kontrol mekanizmaları içindeki özel konumu ve önemiyle ilgili görünmektedir.

Hukuk sistemi, farklı toplumsal ortamlardaki ilişkilerin uygun bir biçimde düzenlenebilmesi, toplumsal hayat alanının güvenilir olması için vazgeçilmez bir üstyapıdır. Ortak yaşamda esenlik için kurallar, özellikle hukuk kuralları çok önemliyse de, uyum kadar sapma ve onun bir alt kategorisi olan suç da toplumsal ve evrensel olgulardır. Başka deyişle, kuralların olduğu her yerde onları ihlâl eden kişiler de olmuştur. Toplumda suç eylemiyle bozulan dengeleri yeniden kurmak, 'incinen değerleri' onarmak ve mağdurların adalet beklentilerini karşılamak üzere 'bulunan' ceza ve cezaların infazı kavramları suç kadar eskidir.

Suç, yarattığı huzursuzluk ölçüsünde, ilgili toplumdan bir tepki görür. Bu tepki, bir şekilde suçun meydana getirdiği huzursuzluğu derecelendiren cezayla ifade edilir. Başka deyişle, suçun yarattığı sosyal tepki cezadır.

Türk Ceza Kanunu şöyle başlar: "Kanunun sarih olarak suç saymadığı bir fiil için kimseye ceza verilemez. Kanunda yazılı cezalardan başka bir ceza ile de kimse cezalandırılamaz." (Md 1/1) Burada çağdaş ceza hukukunun temel bir ilkesi "*Nulla poena, sine lege*" (Kanun yoksa ceza da yoktur) karşımıza çıkmaktadır.

Ceza hukukunun temeli yalnızca kanundur. Bir eylemden ötürü kişiye ceza verilebilmesi için kanunun açıkça eylemi suç sayması ve cezasının belirtilmesi gerekir. Eğer eylem, kanun tarafından yasaklanmış, hatta 'suç' olarak isimlendirilmiş bile olsa, cezası belirlenmemişse o eylem suç değildir. İlkelerin yerleşmesi uzun bir süreçtir. Bunun için Cesare Beccaria'dan günümüze kadar iki yüzyılın geçmesi gerekmiştir.

Bu anlayış kabul edilince, buradan kanunun belirli kişiler için değil, kim hakkında uygulanacağı bilinmeksizin yapılmış olduğu sonucu çıkar. "Kanun önünde eşitlik" ibaresinin açılımı budur.

İlkel Topluluklarda Ceza

'İlkellik' göreli bir kavramdır. Çağdaş uygar toplumlar ile 'çağdaş ilkeller' olarak tanınan Kung'lar, Aborijin'ler gibi topluluklar arasında örgütlenme düzeyi, teknolojiden yararlanma, enerji kullanımı vb. açılardan farklar olduğu açıktır. Ancak örneğin, Aborijinlerin doğayı koruma, gereğinden fazla tüketmeme ve tükettiklerini yerine koyma yönündeki çabalarına kaynaklık eden gündelik yaşam felsefeleri, birbirine karşı saygıları vb. özellikler son derecede çağdaş tutumlardır. 'İlkel topluluk' kavramı, bu çekincelerle birlikte kullanılmaktadır.

Bir dönem, 'ilkel topluluk' üyelerinin düşünce tarzlarının nitelik açısından günümüz

insanınkinden farklı olduğu iddia edilmiştir. İddialara göre, 'ilkel', düşünme sistemi açısından çocuksu, farklı bir nedensellik kurgulayan, mantık öncesi bir karakterdedir. Lucien Lévy-Bruhl, ilk eserlerinde kullandığı pre-lojik tanımlamasını, sonradan yanlışını fark ederek terk etmiştir. Daha sonra bu yorumunu, mantığın yapısının tüm insanlarda aynı olduğu ve 'ilkellerin' de, çelişmenin farkına vardıklarında onu reddedecekleri yönünde değiştirmiştir. Yalnız ona göre, 'ilkel' topluluk üyeleri doğaüstünün geniş alanında çelişmeyi fark edemeyeceklerdir.

İnsanın insan olarak tanımlanmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren, daha önce çoğunlukla biyolojik evrimin ürünü olan kazanımlar yerlerini büyük ölçüde kültürel kazanımlara bırakmışlardır. Beslenme ihtiyacının çetin koşullarda avcılık-toplayıcılıkla karşılanması zorunluluğu takım çalışmasını gerektirmiştir. Bu arada grubun savunmasının da etkin bir işbirliğiyle sağlanabileceğini unutmamak gerekir. Takım çalışması iletişim ihtiyacını, beden dilinin etkin kullanımı çabalarını ve dilin gelişimini mümkün kılmıştır. Kuşkusuz tüm bunların gerçekleşmesi uzun bir zaman dilimine yayılmıştır.

Dil ve düşünce arasında diyalektik bir ilişki vardır. Düşünce, büyük ölçüde kavramlarla gerçekleşir. Bu bağlamda toplulukların düşünce tarzının, dönemlerinde ulaştıkları teknolojik düzeye, oluşturdukları toplumsal düzene bağlı olarak biçimlenen dil gelişimlerine paralel bir çizgi izlediği öne sürülebilir. 'İlkel toplulukların' düşünce tarzları bu nedenle öncelikle somuttur. Geniş olmayan bir söz dağarıyla bir avın gelişini, yaklaşan bir tehlikeyi ya da hastalık durumunu anlatmak pek kolay olmayacağı için, iletişim taklide, dolayısıyla analojik düşünceye yöneltebilecektir.

Antropolog Evans-Pritchard'ın *Nuer Symbolism* adlı yapıtındaki Nuer'lerin düşünme tarzıyla ilgili betimlemesi bu konuda oldukça tipik bir örnektir: *"Nuer'ler, ikizleri, kuşlar gibi birbirlerinden ayırt edilmez bulup, insan değil kuş sayarlar. Kuşlar yuvalarını havada yaptıklarına, tanrılar da havada olduklarına göre ikizlerin tanrıların çocukları olduklarını düşünürler. Timsahlar da kuşlar gibi yumurtlarlar, demek ki timsahlar ikizlerin akrabalarıdır. Dolayısıyla onlar, ikiz olmayanın timsahları yiyebileceğini, ama ikizler için timsah yemenin tabu olduğunu düşünürler."*

Bu dünya varlıkları, aynı zamanda, mana (A.B.D. Kızılderililerinde manitu, orenda) veya adı olmayan, fakat evrensele yakın bir yaygınlığı olan gizli bir güçle dolu, sihirli bir dünyadır. Bu çizgide K. Bronislaw Malinowski, *ilkel kutsallık anlayışının* özünün animizm değil, mana olduğunu öne sürer. Bu dünya, benzeşimlere dayalı ritüeller (verimli bir hasat elde etmek için düzenlenen, taklide dayalı törenler; doğal tehlikeleri savuşturmak ya da hasta olanı iyileştirmek için yapılan ayinler); (av hayvanını yaralı olarak tasvir eden) mağara resimleri; heykelcikler, (bereketi arttırdığı düşünülen Venüs heykelcikleri) ile doğa varlıklarının gönlünün alınmaya çalışıldığı bir dünyadır. Son tahlilde 'ilkel' ile 'modern' arasına konulabilecek farklılığın, son yaklaşımlara göre, ancak teknolojik düzey veya bilgi birikimi türünden farklılıklar olabileceği belirtilmelidir.

Felsefî boyutta alındığında, doğada salt (mutlak, kesin) anlamda siyahlar ve beyazların olmadığı söylenebilir. Örneğin beyaz bir kağıdın, içerdiği madde yoğunluğu daha fazla olan bir başkasına göre daha az beyaz olduğu fark edilebilir. Ancak, insanların ilk toplum hayatına özgü deneyimlerinde siyahlar ve beyazlar söz konusudur. Başka deyişle, hayat karşıtlıklarla algılanır. Bu noktaya dikkat çeken ve özel bir önem atfeden, sosyolojinin önemli isimlerinden Emile Durkheim olmuştur.

Sihirle ilgili güçlerin hukuk yaşamındaki etkinliği, ilkel ceza hukukunun ayırıcı özelliklerinden biridir. İlkel toplumun ana suç olarak saydığı akrabayla zina ve büyücülük en ağır suçlar sayılarak anında cezalandırılır; fakat, topluluk yararına yapılan büyücülük tümüyle olağan sayılırken, bireysel amaçla kötülük için yapılanlar yaptırıma tâbi tutulur. Klanlar arası adam öldürmede, sorun, ilgili kişilerin ait olduğu klanlarca çözümlenir. Kurbanın üyesi olduğu klan ile suçlunun ait olduğu klan arasında uygun bir ödeme üzerinde anlaşma olursa, sorun çözümlenir; anlaşma sağlanamazsa, kurbanın yakınları suçluyu bulup öldürür. Suçlu bulunamazsa, onun klanından bir başka üye öldürülür. Bu, günümüz ceza hukuku anlayışının temel ilkelerinden *cezanın kişiselliği* niteliğinin tersi olan *kolektif sorumluluğun* geçerli olduğunun

bir kanıtıdır. Böylece öteki klan aynı zorunluluğu yüklenmekte ve bir kan davası başlamaktadır. Aynı klandan birini öldürmekse, bizzat hayata karşı işlenmiş bir suç olarak görülmektedir. Klan içinde hayatın kutsallığı tartışılmaz bir dokunulmazlık taşır. Uygar bilinç kadar karmaşık olmadığından, ilkel bilincin bozulması da daha kolaydır. Dolayısıyla kişinin işlediği suç aynı zamanda kendi cezasıdır. Toplumun dışına itilmek, çağın sosyal koşullarına göre ölüm cezasından da ağır bir yaptırımdır. Bir yandan, doğal çevre kişinin tek başına yaşamını sürdürmesine engel olurken, diğer yandan, klanın korumasından yoksun kalma kişiyi her türlü tehlike karşısında savunmasız bırakıyordu.

Bu dönem ceza uygulamalarının modern uygulamalardan önemli bir farkı da suç eyleminin güdüsüyle ilgilidir. Erekselci düşünce anlayışı nedeniyle, ilkel toplulukların çoğunda, bir suç eylemi, örneğin, adam öldürme gerçekleşmişse, bunun nasıl olduğunun hiç önemi yoktur. İster kaza ile, ister ihmal nedeniyle gerçekleşsin, o aynı şekilde değerlendirilir ve cezaî yaptırım değişmez. Bununla birlikte, Afrikalı bazı gruplar tahriki hafifletici neden olarak kabul etmekteydiler.

'İlkel toplulukta' sorumluluk kolektif olduğu için, klanlar arası adam öldürme olayında öldürülenin akrabaları topluca davacı olurlardı. Tazminatı vermeyi üstlenen de, veren de öldürenin klanıdır. Tazminatı alansa öldürülenin klanıdır ve alınan tazminat topluluğun bütün üyeleri arasında paylaştırılırdı. Eski Cermen, Yunan, İskandinav ve Kızılderili toplumunda benzer töreler yürürlükteydi.

Kısas, bir zarara neden olan kişiye aynı miktar ve yoğunlukta zarar verilmesini gerektiren bir kurumdur. Böyle bir kurumun ortaya çıkışı, 'ilkel dönemler' için hukuk açısından bir aşama oluşturmuştur. Zira kısas, verilen zarar tutarı kadar karşılığa izin verilmesini sağlamış ve bu kimliği ile adalet anlayışında ileri bir evreye geçilmesini mümkün kılmıştır.

İlk Kanunlar

Bugün elimizde bulunan en eski kanun metni Sümer kralı Ur-Namnu tarafından düzenlenmiştir. M. Ö. 2050 yıllarında hüküm sürmüş Ur-Namnu'ya ait kanunda, suç olarak yalan suçlamalar ile yaralamalar yer almaktadır. "Ur-Namnu kanununa göre, bir adam bir başkasını büyücülükle suçladığında suçlanan kişi nehir tanrısına götürülür ve nehir tanrısı tarafından temize çıkarılırsa, suçlayan suçlanana 3 séqel gümüş öder. Bir adam bir adamın eşini zina ile suçlar ve nehir tanrısı temize çıkartırsa, suçlayan kişi 1/3 mana gümüş ödeyecektir. Eğer bir adam, silâhla kendi ayarında birinin ayağını kırarsa 10 séqel gümüş tartacaktır. Eğer bir adam tanıklığa gider ve yalan yere yemin ettiği saptanırsa 15 séqel gümüş tartacaktır." Nehir tanrısı tarafından temize çıkarılmak, ordali uygulamasıdır. 18. yüzyıl sonlarına doğru yasaklanıncaya değin farklı şekillerde sürdürülmüştür. Ordali, suçlu olup olmadığının değerlendirilebilmesi için sanığın Tanrı sınamasından geçirilmesi yöntemidir. Sanığın suçluluğuna karar verebilmek üzere nehre atılması durumunda, kişi boğulmazsa masum olduğu düşünülür. Engizisyon Mahkemeleri döneminde bu uygulama, örneğin, kişinin eline kızgın demir verilmesi, yanıp yanmadığının değerlendirilmesi şeklindeydi. Başka bir durumda, sanık ölümüne neden olduğu düşünülen maktulün yanına götürülür, ona dokunması sağlanır ve herhangi bir değişiklik, sarsıntı vb. oluşup oluşmadığı gözlenirdi. Bedendeki en küçük değişiklik suçluluğun kanıtı sayılırdı.

Hammurabi öncesine ait Esnunna Kanunları'nda hırsızlık, haksız haciz ve yaralama suçlarına ait cezalara yer verilmiştir.

Bilinen eski kanunlardan en ünlüsü Babil kralı Hammurabi tarafından yayınlanan Hammurabi Kanunu'dur. Önsöz ve sonsöz dışında 282 maddeden oluşan bu kanunda ayrıntılı düzenlemelere yer verilmektedir. Bu metin şu anda Louvre müzesindedir. İlgili kanunda dört tür suç kategorisi yer almaktadır: **(1)** *Adaletin yerine getirilmesine karşı işlenen suçlar*: Yalan suçlamalar; yalancı tanıklık; hükmün değiştirilmesi. **(2)** *Mülke karşı işlenen suçlar*: Hırsızlık ve yataklık; çocuk kaçırma; meskene saldırı; yanmakta olan bir evi yağmalama. **(3)** *Saldırı ve kısas*: Babaya saldırı; erkeklere saldırı; çocuk düşürtme. **(4)** *Meslek adamlarına ait suçlar.*

Babil toplumunun üçlü bir sınıf yapısına sahip olduğu görülmektedir: **(a)** Amelu (soylular), **(b)** Muskenum (halk), **(c)** Vardu (doğuştan köleler, bir savaş sonucunda veya geçici olarak ödenmemiş bir borçtan ötürü

köle olanlar). Cezalar, bu sosyal yapıya uygun olarak derecelendirilmiştir: "Eğer bir adam sığır, koyun ... veya bir gemi çalarsa ve bunlar tanrıya veya saraya ait iseler, çaldığının otuz katını verecektir; muskenuma ait ise on katını ödeyecektir. Eğer bir bey bir başka beyi kavgada döver ve onu yaralarsa, o adam 'bilerek vurmadım' diye yemin edecek ve hekimin ücretini ödeyecektir... ölürse ½ mana gümüş ödeyecektir... Bir soylu, bir soylunun oğlunun gözünü kör ederse bir mana gümüş, bir kölenin gözünü kör ederse, fiyatının yarısını ödeyecektir." Kanıtlanmayan adam öldürme, büyücülük ve hırsızlık suçlamasının cezası ölümdür.

Yine, meslek sahiplerine ait suçlarda, örneğin ağır yaralı bir soylunun ölümüne neden olan doktorun bileklerinin kesileceği, binayı sağlam yapmadığı için ev sahibinin ölümüne neden olan mimarın öldürüleceği öngörülmektedir. Hammurabi döneminin kesin tarihi tartışmalıdır. Bir hesaplamaya göre, Hammurabi M. Ö. 1728-1686 yılları arasında hüküm sürmüştür.

Hammurabi Kanunu'ndan sonra Eski Mezopotamya'nın en önemli hukuk belgesi, Orta Asur devrine ait olduğu (M. Ö. 1450-1250) varsayılan Asur kanunlarıdır. Bu kanunlarda kadınlarla ilgili suçlar, hırsızlık, Tanrı'ya küfür, yaralamalar ve adam öldürme suçlarına ilişkin cezaî yaptırımlar düzenlenmiştir. "Orta Asur kanunlarında zina yapan kadının cezası ölümdür. Erkek kadının evli olduğunu biliyorsa o da öldürülür. Arkadaşının karısı hakkında zina suçlaması yapan, fakat bunu kanıtlayamayan adama sopayla 40 kez vurulur, o bütün bir ay kralın hizmetini görür, saçı (veya sakalı) kesilir ve bir talent kalay öder. İster kadın, ister erkek, büyü yapmakla suçlanır ve suçu kanıtlanırsa öldürülür."

Boğazköy'de bulunan iki tablet Hitit kanunlarını içermekte, bunlarda toplam 186 kanun maddesine yer verilmektedir. Bu tabletler, bulunan başka tabletlerle birlikte değerlendirildiğinde, tanrılara karşı işlenen suçlar, krala karşı işlenen suçlar, büyücülük, adam öldürme, hırsızlık, ırza geçme, zina, devlet otoritesine karşı gelme, kölenin efendisine karşı gelmesi, yaralama gibi suçların düzenlendiği görülmektedir.

Hitit toplumunda, tanrılara ve krallara karşı işlenen suçların cezası ölümdür. Zinada suçüstü durumunda, erkeğin karısını öldürmesi suç sayılmazdı. Hitit devletinin ilk evrelerinde, bireysel öç gerektiren olaylarda kralın yetkisi yoktu: Kan sorunu şöyle çözümlenirdi: *"Kim kanlı bir iş yaparsa, kanın sahibi ne derse o olur. Eğer ölsün derse ölecektir; tazminat versin derse tazminat verilecektir. Kralın bunda (söz söyleme) yetkisi yoktur..."* Sonradan kanunlarla hem kan davası önlenmiş, hem de ölümle biten olaylarda suçluya ölüm cezası vermek yerine tazminat ödenmesi hükme bağlanmıştır. *"Eğer biri, bir adamı ya da kadını kavga sonucu öldürürse ona (=akrabalarına) 4 baş (=kişi) verir; bunlar kadın ya da erkektir..."*

Tevrat, İbrani toplumunun tüm yaşamına egemendir. Günlük yaşamla ilgili düzenlemeler bile, burada yer almıştır. Suçlar ayrıntılı şekilde saptanmış, cezalar da ayrıntılı olarak gösterilmiştir. Cezalandırmada ilke olarak 'kısas' benimsenmiş, kimi zaman vasıflılıkla ağırlaştırılnuştır. (Vasıflı ceza ölüm cezasının, infaz sistemi değiştirilerek ağırlaştırılmasıdır. Örneğin, taşlayarak öldürme.) Tanrıya karşı, ana-babaya karşı işlenen suçların cezası ölümdür. Ensest ilişki, eşcinsellik ve zina da yaptırımı ölüm cezası olan suçlardır. Hırsızlık, hayvanlara ilişkinse, hayvanların bulunması durumunda iki katı, satılması veya bulunamaması durumunda, onun 4-5 katıyla tazmini istenmektedir.

XII Levha Kanunu'na göre, vatana ihanet, bir aile reisini öldürme ve büyücülük suçlarının cezası ölümdü. Hırsız, geceleyin suçüstü yakalandığı veya gündüz kendisini silâhla savunduğu takdirde, malı çalınan onu öldürebilirdi. Aksi durumlarda hırsız, dayakla cezalandırılıp malı çalınan kimseye teslim edilirdi. Malı çalınan ister hırsızı öldürür, isterse Tiber nehrinin ötesinde satabilirdi. Hırsız bir köleyse, dayakla cezalandırıldıktan sonra Rupe Tarpeia tepesinden aşağı atılırdı. Daha sonraları hırsızlar, suçüstü yakalandıklarında, verdikleri zararın dört misli, diğer durumlarda iki misli tazminat ödemeye mahkûm edildi. Bu davalar, zararın katlanarak ödenmesine ilişkin olsalar da, aslında ceza davalarıydı.

İslâmiyet öncesi Türk toplumunda ise, ağır suç olarak nitelendirilen devlete isyan, vatana ihanet, zina ve bağlı atı çalmanın cezası ölümdü. Hafif suç sayılan bağsız atı çalma, diğer malları çalma, yaralama ve bir

organa zarar verme suçlarında ceza maddî tazminat şeklindeydi. İslâm toplumunda cezalar üç bölüme ayrılmaktaydı: (1) Kısas ve diyet, (2) Hadd, (3) Taz'ir. Hadd Allah'a karşı işlenen suçlar için konulmuştur, bundan ötürü değiştirilemezler. Hadd cezasıyla karşılanan suçlar: (a) Zina, (b) Zina iftirası, (c) Hamr içme, (d) Hırsızlık, (e) Yol kesmedir.

Yukarıda belirtilen suçların dışında birçok suç daha vardı: Evrakta sahtecilik, dolandırıcılık, şantaj, halkı rahatsız etmek, iftira, yalan yere tanıklık gibi. Bu suçların cezalarının devlet yöneticisi tarafından belirlenmesi benimsenmişti. Buna Taz'ir denmekteydi. Hükmedilecek cezalar, suçlunun ait olduğu sınıfa göre değişiyordu; bir başka deyişle, cezada eşitlik kuralı geçerli değildi. Yargıç Taz'ir yoluyla cezalandırılacak eylemlerin cezalarını takdiren saptar ve uygular.

Antik Yunan'da ise, ciddî bir ceza pratiğine ek olarak, yoğun bir ceza teorileştirmesi de görülür. Buna göre, Yunanlılar ceza sorununu, kan davasının meşruluğuyla ilgili bir sorgulama yoluyla ele almışlardı. Sofistler 'kan davası hakkını' saçma bir şey olarak değerlendirip, kınamaktaydılar; zira, özellikle Sofist Protagoras'a göre, cinayet bir kez işlendiğinde, olup biten şeyin engellenmesi söz konusu değildi. Cezanın sadece caydırıcılığını dikkate alan Protagoras'a göre, cezada sadece sitenin gelecekteki çıkarının göz önünde bulundurulması gerekmekteydi. Platon ise, suçu oluşturan eylemin bilinçsizce gerçekleştirilmiş olsa bile, suçun kendi içinde bir kir olduğunu ve dolayısıyla, arınmayı gerektirdiğini savunmuştur. Eski düşünceyi ve "hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağını" savunan Platon'dan farklı olarak Aristoteles, bireysel irâdeyi ve dolayısıyla sorumluluğu tanıyarak, Siteye ceza verme yetkisi tanır. "Yüreklendirilmekten başka bir şeye ihtiyaç duymayan erdemli kişiyi, hazzın peşinden koşmaktan başka bir şey yapmayan kötüyle karşılaştırmanın filozofun işi olduğunu söyleyen Aristoteles, Sitenin suçluya suçunun karşılığı bir ceza vererek kendini savunduğunu belirtir.

Ortaçağ Avrupa'sında Ceza

Ortaçağ Latin Dünyasında, cezanın önce pratiğine sonra da teorisine bakılacak olursa, her şeyden önce, burada uzun bir dönem hüküm süren Engizisyon Örgütünün, ceza adaleti anlayışı ve uygulamalarıyla insanlık tarihinde son derece trajik bir örnek oluşturduğunu söylemek gerekir. İlgili mahkemelerin kuruluşu, bu dönemde feodalizmin örgütlenme tarzıyla da bağlantılı olarak, Kilisenin geldiği konumla yakından ilgiliydi.

Hıristiyanlık, ortaya çıkışında, yoksul ve zor durumdaki insanlara gelecek, umut ve adalet vadeden ve onu ilk benimseyenlerin bu felsefeyi, ölümden sonrası için beklenti olmasının ötesinde, gündelik yaşamda uygulamaya çalıştıkları bir sistemdi. Ancak bu anlayışın Roma toplum sisteminde alt tabakalar arasında yayılması, barbar Cermen akınlarıyla birlikte, eski gücünü yitirmiş olan Roma İmparatorluğunun sonunu hazırlayan temel etmenlerden biriydi. Öyle ki, Hıristiyanlığın temel felsefesinin birleştirici gücünden yararlanma çabası olarak –Hıristiyanlara hoşgörü gösterilmesi anlayışındaki bir politikanın benimsenmesi sonrasında– M.S. 378'de devlet dini olarak kabul edilmesi bile, bu çöküşü engelleyememiştir. Başlangıcından itibaren 5. yüzyıla değin inananlar arasında, Kilise liderlerine tam bir güven duyulduğu, haklarında özelliklerine ilişkin herhangi bir kuşku taşınmadığı söylenebilir.

Batı Roma İmparatorluğu'nun 476'da yıkılmasından sonra ise –ekonomik desteklerinin de giderek artmasıyla– Kilise Avrupa'da, siyasal ve toplumsal boyutlarda en önemli ve birleştirici güç haline geldi. Ne var ki, başlangıçtaki eşitlikçi, âdil çizgisinden giderek uzaklaştı.

Kilisenin hiyerarşik örgütlenmesinde önemli konumlara ulaşma kimi zaman babadan oğula aktarılabilmesiyle ve hatta ekonomik ayrıcalıklarla elde edilebilir olmasıyla sistemin genel değerlerine uymayan biçimlerde gerçekleştiği ölçüde tepkiler, mezhep ayrılıkları gündeme gelmiştir.

Kilise bunlardan, başta Fransisken ve Dominiken mezhepleri olmak üzere pek tehlikeli görmediği bazılarını kendi potasında eritme ve bu şekilde aynı zamanda rahat denetleyebilme politikası gütmüş, hatta bu mezheplerin ileri gelenlerine Engizisyon Örgütlenmesinde önemli roller vermiştir.

Diğer mezhep girişimleri, sapkın (heretik) kitlesel ve bireysel hareket ve davranışlar ise, değişik şekillerde engellendi ve sindirildi. Önceleri bu sindirmeler 1209'da İç Haçlı Seferiyle Fransa'daki Albili'lerin yok edilmesi

gibi farklı tarzlardaydı. Bu seferden oldukça ürken Waldus'cular dağılmıştır. Daha sonra sapkınların izlenmesi ve bunlardan kurtulma girişimleri Papalıkça, Papa IX. Gregorius'un yönetimde olduğu 1233'te Engizisyon Mahkemelerinin kuruluşuyla, giderek çok daha sistemli bir yapıya kavuşturulan bir ceza politikasıyla sürdürüldü.

Bu kutsal mahkemenin giderleri önceleri üye tarikatların desteği ve diğer bağışlarca karşılanırken, zamanla hükümlülerin mal varlıkları temel kaynağa dönüşmüş; bu kaynak, mahkemelerin ihtiyaçları karşılandıktan sonra, yerel yönetimler ve Kilise arasında paylaştırılmış ve önemli bir zenginleşme sağlanmıştır.

Papa IV. Innocentius'un bu yöndeki talimatı üzerine önceleri hükümlülerin mal varlıklarına el koyma oranı 1/3 iken, sonradan 2/3'e çıkarılmıştır. Bu oran 15. yüzyıldan itibaren tüm mal varlığının müsaderesine (el konulmasına) dönüşecektir. Müsaderelerle sağlanan yoğun kaynak aktarımının cazibesi, bu şekilde hem Kilisenin hem de Engizisyon Örgütünün güçlenmesi, sapmaları cezalandırma politikasını pekiştiren, sistemleştiren bir başka dinamiktir. Engizisyon sözcüğünün kökeni Latince *Inquisitio*'dur ve kovuşturma anlamına gelmektedir. Modern ceza anlayışının tam tersine, tutuklanışından itibaren suçlu sayılan sanık –bu, artık ne kadar mümkün olabilirse!– suçsuzluğunu ispatlamak zorundaydı. Engizisyon örgütü Papalığın resmî çizgisinden ayrılanları belirleyip, saf dışı etme görevini üstlenmişti. Örgütte yargılama ve kararlaştırılan cezanın infazının tüm aşamalarında işlemlerin 'hukuk dairesinde' gerçekleştirilmesine büyük özen gösterilirdi. Temel amaç, farklı biçimlerde din yolundan ayrılmış kişilerin doğru yola döndürülmesi, nedamet getirmemeleri durumunda, bedenlerini değilse de, hiç olmazsa çok daha önemli sayılan ruhlarını kurtarmaktı. Bu 'âdil sistemde' işlerin gereği gibi yürütülmesi için, kâtip iddia ve itirafların gereği gibi noter huzurunda kayda geçirilmesiyle görevliydi.

Yargılama çoğu kez bir muhbirin ihbarıyla başlatılır, bu kişi –ya da kişiler– tümüyle gizli tutulurdu. Bu dönemde gammazlığa büyük primler verilmiş, sapkınların bildirilmemesi büyük bir suç, suç ortaklığı sayılmıştır. Tanık sanığa aile –akrabalık ilişkisi veya sosyal çevre– yönünden ne kadar yakınsa, tanıklığı o denli değerli görülürdü. Ancak zanlıyı savunma yönündeki tanıklık engellenir ve iş yükü çok fazla olan bu mahkemelerde 'dava sürecini uzatmamaları' için, bunlara izin verilmezdi. Aslında zan altında kalmaktan çok korkan halk arasında suçlu lehine tanık bulmak da pek mümkün görünmemektedir. Tüm görevlilerin ketum olmaları gerekiyordu. Muhbirler bildirilemeyeceği gibi, mahkeme hakkında olumsuz yargılarda bulunmak kesinlikle yasaktı. Mahkeme üyeleri uygulamaları konusunda son derecede özgürdü ve hiçbir eylemlerinden dolayı sorumlu tutulamazlardı. Bu durum, mahkeme uygulamalarının ne denli uç noktalara kadar götürülebildiğini açıklayan temel gerekçelerden biri sayılabilir.

Bu konuda belki de tek istisna, gerçekleştirdiği kitlesel idamlar halkta büyük infiale neden olduğu için, Loire Bölgesi Engizitörü olan ve daha sonra Baş Engizitörlüğe yükseltilen Robert le Bourge'un Papa tarafından 1233 yılında görevinden alınarak ömür boyu hapis cezasına çarptırılmasıdır.

Engizisyon mahkemelerinde, yargılama sürecinde de tümüyle olağan sayılan işkence, soruşturma ve itiraf ettirme yöntemi olarak uygulanmaktaydı. Katalonya, Aragon, Valansiya ve Mayorka Büyük Engizitörü Nicolau Eymerich'in 1371 yılında yayınladığı *Engizitörlerin El Kitabı*, bu işkencelerin ne denli sistemli uygulandığının önemli bir kanıtıdır. Mahkemelerde doktorun bulundurulmasının nedeni, sanığın yeterince işkence çekmeden ve yeterli kanıt elde etmeden erken ölmesini önlemek ve yeni işkence teknikleri konusunda önerilerde bulunmasını sağlamaktı. Çarklara bağlı iplerle vücudun gerilmesi, vücudun bazı parçalarının mengeneyle kopartılması, hükümlünün kollarının arkadan bağlanıp, bu iple tavana kadar çekilerek aniden bırakılması, ipin tekrar tekrar çekilerek kol ve omuzların eklemlerden ayrılmasının sağlanması, bunlardan bazılarıdır.

'Auto-da-fe' törenleriyle mahkûmiyetler halk önünde ilân edilirdi. Tutukluların özel giysileriyle halkın önünden geçirildikleri bu törenlerden en az 15 gün önce işkence durdurulurdu. Burada amaç, tutukların taşıdıkları işkence belirtilerinin halktan gizlenmesiydi. Sorgulananlar, eğer şanslıysalar, utanç giysisi (*sanbenito*) giyerek veya durumlarını belirten belirli bir tür şapka takarak yaşama zorunda

bırakılma gibi cezalar alırlardı. Mahkûmiyetin en hafif durumunda (*murus largus*) hükümlü cezasının infazında diğer mahkûmlarla bir koğuşu paylaşır, hapis cezasının daha ağır biçimi *murus strictus*'a tek kişilik hücreye atılırdı. En ağır hapis cezası *murus strictissimus*'a ise, mahkûm hücrede prangaya vurulurdu.

Hiç de az rastlanmayan yaptırım olarak bir odun kümesine bağlanmış olarak yakılma, sembolik olarak gerçek bir arınmayı temsil eder ve bu ritüelde hükümlüye eşlik etme, ruhun kurtuluşuna tanıklık olarak bir onur sayıldığı için, katılım hiç de az olmazdı. Nadiren, fazla acı çekmemesi için hükümlü önceden boğularak öldürülür, diğer durumlarda çığlıkların halkı rahatsız etmemesini sağlamak (veya çığlıkların toplu bir infiale neden olmasını engellemek) için işkence maskesi kullanılırdı. Ağzı da kaplayan bu maske, hükümlünün infaz sırasında bağırmasını önlerdi. Karar, kilise üyelerinin silâh taşımaması ve konunun kiliseden dışsallaştırılabilmesi için sivil mahkemelerin gözetiminde (sorumluluğunda) gerçekleştirilirdi.

Dinî dünya görüşünün damgasını vurduğu Hıristiyan Ortaçağ kültüründe, cezanın da elbette tamamen dinî bir mahiyet taşıması doğaldı. Nitekim, Hıristiyan Ortaçağının ilk dönemine damgasını vuran anlayış, ilâhî yasayla ilgili olarak İncil'den alınan bir tanıma yapılan açık gönderimiyle Augustinusçu anlayış oldu. Önceleri bu yasaya boyun eğme olarak anlaşılan adalet krallık otoritesini tek başına meşrulaştıran Kurtuluş politikasının öğelerinden ancak biriydi. Davud ve Süleyman'la özdeşleştirilen kral, Kitabı Mukaddes'in gösterdiği ve piskoposların yorumladığı ilâhî yasanın bakanı olmak durumundadır. Söz konusu Augustinusçu ceza öğretisini sonradan yenileyip geliştiren Aquinalı Thomas olmuştur. Cezaların verilmesinde kamu otoritesinin baskısının meşruiyetini ve imtiyazlı yerini dolambaçsız bir biçimde dile getiren Thomas, insanların bütün günahlarını cezalandırmanın ilâhî adaletin bir aracısı olmakla birlikte, insan adaletinin bir parçası olmadığını, ceza hukuku alanına ancak ortak yaşamın yıkıcı eylemlerinin girdiğini söylemekteydi. İster istemez yetersiz kalan insan adaleti, ona göre, ancak ilâhî adalet içinde bütünlenmek durumundaydı.

Ceza Üzerine Farklı Görüşler

Modern döneme gelindiğinde, cezanın, dinî temellerinden önemli ölçüde arındırılarak, önce doğal hukuk kuramcıları tarafından 'doğal hukuk' zeminine, sonra da 'yararcı' bir zemine oturtulduğu görülür.

Grotius: Nitekim, doğal hukuk anlayışı, 17. yüzyıl başlarında Hugo Grotius öncülüğünde, artık seküler bir kimliğe kavuştu. Devlet sisteminin özel bir önem kazandığı bu dönemde, Grotius, pozitif hukuk sisteminde belirli kişisel irâdelerin sisteme tâbi olanlara zor kullanılarak kabul ettirildiği kanısındadır. Doğal hukukun pozitif hukuka üstünlüğü, tâbi olanın kendi aklıyla bulup uyduğu kurallardan oluşmasından kaynaklanır. Pozitif hukuk, doğal hukuka uygunluk gösterdiği ölçüde değerlidir. Doğal hukuk kuralları *a priori* olarak bilinirler. Bu kuralların başında *pacta sunt servanda* (ahde vefa, verilen söze bağlılık) ilkesi gelir. Bir kişinin kendi kusuruyla meydana gelen zararı ödemesi, başkasına ait olan şeyi geri vermesi, her insana hak ettiği cezanın uygulanması, Grotius'un doğal hukuk anlayışı çerçevesinde ceza hukuku için belirlediği ilkelerdir. İşte bu çerçeve içinde o, "doğanın kendisinin, adaletsiz değil de yasal olarak ilan ettiği şeyler arasında, kötülük yapanın bir kötülüğe katlanması gereği vardır", demekteydi.

Hobbes: Bununla birlikte, ceza hukukunun bakış açısını baştan aşağı yenileyen kişi Hobbes olmuştur. 17. yüzyıl sonlarına doğru İngiltere ciddî bir karışıklık içindeydi. Aristokrasi, burjuvazi ve krallık cephelerinde bir güç dengesi kurulmaya çalışılıyordu. Çatışmalar öyle yoğunlaştı ki, bir süre sonra iç savaş patlak verdi. Başlangıçta aristokratlar ve burjuvalar kralın egemenliğine karşı birleşmişlerdi. Sonra aristokrasi saf değiştirip krallığın yanında yer aldıysa da, kazanan taraf burjuvazi oldu. Parlamentonun yetkilerini sınırlama girişimleriyle başlayan iç savaş, 1680'de, bu yetkilerin tümüyle bir simge konumuna dönüşmesiyle sonuçlandı. Felsefî görüşleri işte böylesi bir ortamda filizlenen, çatışma ve düzensizlikten bezen Hobbes, Devletin herhangi bir ilâhî ya da ahlâkî yasa karşısında kökten özerkliğini öne sürerek, cezaya yalnızca saf pratik bir yararcı anlayış yüklemiştir. "Ceza, kamu otoritesi tarafından, bu otoritenin yasanın çiğnenmesi olarak nitelendirilen bir eylemi gerçekleştiren kişiye

yapılan kötülüktür; amacı da, bu eylem aracılığıyla insanların irâdesini itaate elverişli kılmaktır" diyen Hobbes'a göre, ceza, toplumsal koşullanmanın yalın bir aracı olmak durumundadır. Önce insan bedeni için önerilen materyalist anlayışı siyasî yapıya da uygulayan Hobbes, cezalar ve ödüller sistemi içinde, bir tür sosyal sinir sistemini görmekteydi. Bu sistem politik bütünün parçası olan bireyleri, korkulan bir acı ya da peşinden koşulan bir haz doğrultusunda eyleme geçirir, bunlar, ona göre, politik sistemin sinirleri olup, doğal beden içindeki rollerin aynılarını üstlenirler. Hobbes'un bakış açısından kendisi için iyi ya da kötü olanı yalnızca siyaset sisteminin kendisi tanımlayabilir: "Suç, yasanın yasakladığı şeyi eylem ya da söz yoluyla yapmaya, ya da onun buyurduğunu ortadan kaldırmaya dayanır", öyle ki, "egemen otoritenin olmadığı yerde, suç da olamaz." Dolayısıyla, toplum çıkarı anlayışı üzerine kurulu olan ceza hukuku ancak devletin yasasıyla dile getirilebilir.

Locke: Hobbes gibi bir sözleşmeci olan Locke'un sisteminde anahtar kavram otorite değil özgürlüktür. O, doğa durumunda hayat konusunda da iyimserdir. 'Doğa durumunda' mükemmel bir özgürlük yaşantısı geçerlidir. Akıl, insanlara, kimsenin hayatı ve özgürlüğüne müdahale etmemelerini buyurur. Her şey 'ortak mülkiyet' kapsamına girer. Herkes mevcut olanaklardan dilediğince yararlanabilir. Bütün bu olumlu koşullara rağmen, istisnai durumlar olabilir. Herkesin kural ihlâlinde bulunanı cezalandırma hakkı vardır. Ancak yargılayan ve davacı aynı kişiler olursa uygulanan cezaî yaptırım âdil olmayabilir. Çünkü kişisel kanaatler devreye girer, gerekenden daha şiddetli bir ceza belirlenebilir. Bunun için ilgili yetki vatandaşlar tarafından devlete devredilmiştir. Devletin görevi, genelin iyiliği için cezaları düzenleyen kanunlar çıkarmak, doğal hakları, hayatı, özgürlük ve mülkiyeti korumaktır. Bunun için insanların devlete devrettikleri ortak yetki kullanılacaktır. Sözleşme iki taraflıdır: Yönetenlerin de yönetilenlere karşı sorumlu olduklarını öne süren Locke, suçu, toplumsal barışın çiğnenmesi olarak tanımlar. Ona göre, "suçsuzun güvenliğine zarar veren" suçlu, bundan dolayı "sitenin dışında kalır." Bu durumda da site, onu düşman olarak görebilir; hatta insan doğasının dışına itebilir ve o vahşi bir hayvan gibi, toplumdan dışlanma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir: "Doğanın temel yasasına göre, masumun güvenliğini birinci sıraya yerleştirmek gerekir; size savaş açan adamı, bir kurdu ya da aslanı öldürdüğünüz gerekçenin aynısıyla yok edebilirsiniz. Çünkü bu türden insanlar, aklın bağlarından kurtuldukları gibi, yasanın bağlarından da kaçarlar. Güç ve şiddet dışında hiçbir kural tanımadıkları için, bunları bir av hayvanı, tehlikeli ve zararlı yaratıklar olarak görebiliriz."

Fransız Aydınması: Locke'un suçun toplumsal barışın çiğnenmesi olduğu düşüncesi, Fransız Aydınlanması'nda ve özellikle de Rousseau'da daha belirgin bir hale gelir. Nitekim, o idam cezasını şu sözlerle savunur: "Suçlu durumuna düşüldüğünde, bir katilin kurbanı olmamak için, ölüm yoluna gidilebilir. Bu sözleşmede kendi yaşamını ortaya koymak bir yana, onu güvence altına almaktan başka hiçbir şey düşünülemez ve sözleşmeyi imzalayanlardan hiçbirinin bilerek kurban olması beklenemez." Dahası, "hukuğu çiğneyen her suçlu, işlediği suçlar nedeniyle vatanına karşı asi ve hain durumuna düşer, yasaları çiğnemek suretiyle, yurdunun bireyi olmaktan çıkar ve hatta onunla savaşa girmiş olur" diyen Rousseau'nun döneminde, irâde özgürlüğünü varsayan her tür ceza telakkisi ortadan kalkar. Cezalandırmak gerekiyorsa, onun sadece toplum çıkarı bunu gerektirdiği için yapılması gerektiğini dile getiren Aydınlanma zihniyetinde, determinizm güç kazanır. Nitekim, "Nil nehri su taşkınları ve deniz de yol açtığı yıkımlar nedeniyle nasıl suçlanamazsa, bizler de, ilkel davranışlarımızı yönlendiren duyguyu izlediğimizde suçlu olarak görülemeyiz" diyen La Mettrie gibi Aydınlanmacılar,. cezanın yaptırımını reddetmek bir yana, bunun toplumsal olarak kaçınılmaz olduğunu vurgularlar. "Suçlar için darağaçları, işkence masaları, her türlü cezalandırma araçları öngören yasa koyucu, bir ev inşa ederken suların evin temelini bozmasını önlemek için bu binaya oluklar yerleştiren kişiden farklı bir davranış sergilememektedir" diyen d'Holbach'ta da, toplumun çıkarı, cezanın yegâne temeli ve ölçüsüdür. Aynı şekilde, Diderot da, "Kötülük yapan kişinin cezalandırılması değil, ortadan kaldırılması gerekir", der. Voltaire de aynı şekilde, sadece kamu

çıkarını gözeterek, müebbet hapsi ölüm cezasına yeğ tutar.

Cesare Beccaria: Hukuk tarihinde çok önemli bir yer tutan Beccaria da, adaletin yarar adına dışta bırakılması konusunda, dönemin diğer düşünürlerinden geri kalmaz. Sadece 100 sayfalık bir kitap olan temel eserinde, döneminin ceza uygulama ve politikalarının etkili bir eleştirisinde bulunup, ceza hukukunun günümüze değin geçerliliğini koruyan bazı ilkelerini, örneğin "Kanunsuz suç ve ceza olmaz" ilkesini ortaya koyan, "suçların cezasını ancak kanunlar belirleyebilir. Yargıç, hüküm verirken, belirtilen sınırların dışına çıkamaz" ilkesi, dönemin ceza sistemindeki cezaî yaptırımların ağırlığı ve keyfiliğine karşı öngörülmüş olan Beccaria'nın, "cezayı etkin kılan, onun kesinliği, yani mutlaka uygulanacağı düşüncesidir" ve "cezaî yaptırım suç eylemi sonrasında mümkün olduğunca çabuk uygulanmalıdır" şeklindeki tespitleri büyük bir önem taşır. Bununla birlikte, "suçların tek ölçütü, suçlunun niyeti değil, ulusa yapılan haksızlıktır" diyen Beccaria'da da, cezanın salt yararcı bir perspektiften ele alınması, hem suçu hem de cezayı belirlemeye devam eder: "Cezaların amacı, ne işkence etmek, ne de daha önceden işlenmiş bir suçun oluşmasını engellemektir." Amaç, suçluyu yeni zararlar vermekten alıkoymak ve başkalarını da benzeri suçları işlemekten caydırmaktır. Bu yüzden, "insanların aklında en etkin ve kalıcı etkiyi yapabilecek cezaları" seçmek yeterlidir.

İşkenceyi tümüyle insanlık değerlerine aykırı bulan, bu şekilde alınan ifadenin geçerli olmayacağını açıklayan Beccaria, çok özel durumlar dışında, ölüm cezasına karşıdır: Bu cezanın infazının uygulayıcıyı insanlık değerlerinden uzaklaştıracağını vurgular.

Bentham: Bununla birlikte, yararcı ceza anlayışını en fazla geliştiren, ceza aritmetiğini en yetkin düzeye taşıyan kişi yararcılığın kurucusu Bentham olmuştur. İnsan davranışlarını düzenlediğini düşündüğü haz ilkesinden, cezaî yaptırımları düzenlemek ve suçu azaltmak yönünde yararlanan Bentham'a göre, insanlar, hâlihazırda ve gelecekteki haz olasılıklarını o anda ve gelecekteki acı olasılıklarına göre tartarlar. Onlar bilinçli olarak hazzı seçer ve acıdan kaçarlar. Bir haz veya acının büyüklük derecesi, onun kuvvet ve şiddetine bağlı olup, süresi uzadıkça artar. Bir haz veya acının büyüklüğü, kuvvet ve şiddeti, süresi, kesinliği ve yakınlığı derecesinde ve hep birlikte artar ve azalır. Şu halde ceza, failin suç eyleminden alacağı hazza göre belirlenmeli ve sadece bu hazzı baskılayacak, önleyecek ölçüde olmalıdır. Bu özel ya da kişisel önlemeyi sağlayacaktır. Daha fazlası gerekli değildir ve devleti despot konumuna sokar.

Genel 'önleme' ise, suçların cezalandırılmasıyla potansiyel faillerin suç işlemelerini önlemekle, başka deyişle, cezanın caydırıcılık özelliğinden yararlanmakla mümkün olur. Suç ve ceza oranının dengeli bir biçimde düzenlenmesi, (1) cezanın etkinliğini, örnek olma düzeyini artırır, (2) aynı suçu işlemeye engel olur ve (3) halkın adalet duygusuna hitap eder.

Bentham'a göre, cezalandırma çocukluk, delilik, sarhoşluk, irâde eksikliği, cürüm kastı olmayışı gibi durumlarda etkiden yoksundur. Bentham, cezayı zarar verici bir uygulama olarak değerlendirir ve ona ancak kendisinden daha kötü olanı önlemek için başvurulabileceğini belirtir.

Kant: Söz konusu materyalist, sözleşmeci ve yararcı ceza anlayışına karşı çıkan Kant ise, hukuğu ahlâka dayandırır. Devletin ne doğadan ne de sözleşmeden kaynaklanan özerk bir yapı olduğunu öne süren Kant'ta, hukuk ancak rasyonel yasadan kaynaklanır. Bu ise, yasanın her çiğnenişinde bir ceza vermeyi gerektirir. Söz konusu ceza, bununla birlikte, ödünleyici değeriyle geçerlilik kazanırken, onun sosyal ya da cezalandırıcı hiçbir amacı olamaz. Olması durumunda ise, ceza kaçınılmaz olarak değişken, belirsiz ve adaletsiz hale gelir. Onun, şu halde ceza anlayışı 'mutlak adalet' esasına dayanır. İnsanlar, davranışlarını tartmadıkları için suç işlerler. Cezalandırma hakkı kişilerin suç işlemelerinden doğar. *"Devletin suçluyu cezalandırma görevi aklın öyle bir emridir ki, batacağı ve üzerinde yaşayan kabilenin yok olacağı kesin olan bir adada yaşayan insanların ilk işi ve görevi, son ölüm cezası mahkûmunun hükmünü infaz etmektir."*

Devletin af yetkisine de değinen Kant'a göre, bu yetki ancak "devlete karşı işlenen suçlar" konusunda kullanılabilir. Halkın güvenliği tehlikeye düşecekse af yetkisi kullanılmamalıdır. "Kişilere karşı suçlar" için bu yetkiye baş vurulmamalıdır.

Varoluşçu Hukuk Anlayışı ve Ceza: Ceza düşüncesinin tarihinde, günümüzden de birkaç örnek seçilecek olursa... Varoluşçuluğun bütün temsilcileri, hayat karşısında kişinin bireysel sorumluluğundan uzaklaşarak kitleler içinde kaybolmasına; bireyin tüm eylemlerinden –dolayısıyla işlediği suçlardan da– sorumlu olduğu düşüncesine vurgu yapmış olsalar da, insanın yaşayabileceği en büyük cezanın, "eylemlerinin sorumluluğunu" taşımak olduğunu, kişinin özeleştiride bulunması veya vicdan muhasebesi yapması gerektiğini vurgulayan esas Jean Paul Sartre'dır. Bununla birlikte, varoluşçu hukuk görüşünü geliştiren kişi, Danimarkalı düşünür Georg Cohn (1887-1958) olmuştur. *Varoluşçuluk ve Hukuk Bilimi* adlı kitabında, varoluşçu bakış açısının kavramcı düşünceye bir isyan niteliği taşıdığını öne süren Cohn'a göre, kavramcı düşüncede, öğrendikçe kontrol altına alabildiğimiz yasalara bağlı olmamız söz konusudur. Oysa bunlar, hür ve sınırsız bir değişim içindedir. Hayatta gerçeklik sürprizlerle doludur, ancak somut durumların gözlemlenmesiyle veya belli deneyimlerin yaşanmasıyla anlaşılabilir.

Varoluşçu gelenek cezaların infazı noktasında çağdaş ceza anlayışıyla ortak bazı ilkeleri paylaşır. Suçluların eğitilmesine ve bu şekilde topluma kazandırılmalarına özel bir önem atfeder. Felsefî açıdan, 'onurlu ve erdemli' bir kişinin alabileceği en büyük ceza, işlediği suç, vicdan azabıdır. Başka deyişle, bireyin öz değerlendirmesidir. Dostoyevski, klâsik romanı *Suç ve Ceza*'da bu temayı işler ve çok ayrıntılı ve önemli psikolojik çözümlemelere yer verir. Dostoyevski, evrendeki varlığının farkında olan, ontolojik sorumluluğa sahip bireyin, "yaşadığı olayları yaşanmamış kılamayacağı", neden olduğu olası olumsuzlukların yükünü hayatı boyunca taşıyacağı konusunda Sartre'a katılır. Ancak insanların geneli (*Das Man*), bu bilinçte olmadığı, bu ontolojik sorumluluğu duymadığı içindir ki, toplumların ceza politikaları oluşturmalarına ve belirlenen yönde uygulanacak ceza hukukuna gerek vardır.

Foucault: Ceza düşüncesinin tarihinde önemli bir yer işgal eden günümüzden bir diğer isim de, Michel Foucault'dur. *Gözetim ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu* adlı eserinde, cezalandırma biçimlerini, kapitalist iktidar yapılarının sosyo-kültürel sistemde kendilerini üretme stratejilerini sorgulayan Foucault'ya göre, 19. yüzyıla değin ciddî her ceza şiddete dayalı uygulamalar içermiştir. Gerek sorgulama yöntemleri, gerekse cezaların infazı işkenceyle karışık uygulamalar şeklinde olmuştur. Özellikle 17. yüzyıl ortalarından 18. yüzyıl sonuna kadar monarşilerle temsil edilen dönemin cezaî yaptırımları vasıflıdır. Foucault'un sisteminde, bunun başlıca nedeni, suç eylemlerinin –ne türde ve ne kadar bireysel olursa olsun– iktidara karşı eylemler olarak algılanmasıdır. Dolayısıyla, bu tür karşı çıkışların en etkili biçimde bastırılması gerekmekteydi. İnfazların halka açık olarak gerçekleştirilmesi, böyle bir ritüelle, iktidarın gücünün herkesçe onaylanması ve aynı zamanda insanlara bu tür eylemlerin nasıl sonuçlanacağının, benzer şekilde davranmaları durumunda 'başlarına neler geleceği'nin etkin bir biçimde gösterilmesi içindir.

Foucault dikkatleri 18. yüzyıl ortalarından itibaren cezaların yumuşamaya başlamasına çeker. Bu yolla iktidarın cezalandırma hakkına 'belirli bir sınır' getirilmiştir. İnsana bakış açısındaki bir değişmenin sonucunda, delil toplama, kişilerin sorgulanma tarzlarında ve yargılama yöntemlerinde radikal değişiklikler yaşanmaya başlamıştır. Fakat mala yönelik suçlar da aynı zamanda artış göstermiştir. Suç türlerindeki bu değişim, değerlerdeki bir değişime, başka deyişle, ekonomik değerlerin giderek ön plâna çıkmasına karşılık gelir. Cezaların hafiflemesi, çeşitlerinin azalarak hapis türüne odaklanması, Foucault için, bir başka önemli sürecin göstergesidir: İktidar mekanizmalarının kendilerini yeni koşullara göre düzenlemeleri, kontrol mekanizmalarını bir bakıma 'rafine etmeleri.' Hapis cezası, bu dönemde başlamakla birlikte, önemli ölçüde şekil değiştirmiş, yepyeni bir işlev yüklenmiştir. Aslında bu ceza tipi, örneğin para cezasına göre daha eşitlikçi bir sistemdir: Çünkü, X birimlik bir ödeme zorunluluğunun yoksul ve zengin kişilerin bütçelerindeki karşılığı hiçbir zaman aynı olmayacaktır. Aslında, "özgürlüğün geçici bile olsa kaybının" sonuçları da felsefî bağlamda aynı değildir. Yine de, öncekinin, bu çerçevede, daha az âdil olduğu iddia edilebilir. Ortaya yeni çıkmamış olmakla birlikte, hapishane kurumu yepyeni bir işlev kazanmıştır. Başka deyişle, cezalandırmanın

farklı bir biçimde kurumsallaştırılması, belki daha az şiddetli, fiziksel olmayan, ancak çok daha etkin ve iktidarın toplumsal yapının derinliklerine nüfuz etmesini sağlayacak şekildedir. Yeni zamanlarda geçerli olan biyo-iktidar olumlu, üretken ve toplumsal bir hayatın desteklenmesine yöneliktir. Biyo-iktidarın yaşama müdahalesi iki tarzda gerçekleşir: İnsan bedenlerini daha verimli, uysal kılmak, yeteneklerini geliştirmek ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmektir. Bu etkinliği Foucault *bedenin anatomo-politiği* olarak tanımlar. Bedene doğal bir tür olarak yaklaşan ikinci tarz *nüfusun biyo-politiği* olarak ifade edilir. Kapitalizmin gelişmesi için çok önemli olan biyo-iktidar modern toplumun büyük buluşlarından biridir. Biyo-iktidar, kişilerin normalleştirilmesini ve onları daha rahat yönetilebilir kılmayı sağlayacaktır. Bu süreç suçluların ıslahı, rehabilitasyonu ya da yeniden sosyalleştirilmesi biçiminde tanımlanabilir. Ancak Foucault'ya göre, temel amaç onları 'daha iyi yönetilebilir' kılmaktır. Sürecin bir başka sonucu, yasa sisteminin yerini daha çok normların almasıdır. 'Modern iktidar' düzenleme ve denetlemeyi normlar aracılığıyla gerçekleştirir.

B. AKARSU, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1979; H. AKIN, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara, Dost Kitabevi, 2001; C. BECCARIA, *Suçlar ve Cezalar* (çev. M. Göklü), 2. baskı, İstanbul, Güven Yayınevi, 1961; R. BLACKBURN, *The Psychology of Criminal Conduct: Theory, Research and Practice*, Chichester, Wiley, 1995; C. CAN, *Toplumsal İnsanın Evrensel Doğası ve Cinsel Suçlar*, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2002; E. ÇALIK, *Suç ve Cezaların Şahsileştirilmesi ve Cemiyet Tipi Münasebeti Üzerine Bir İnceleme*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: 1992; B. DİNÇOL, *Eski Önasya Toplumlarında Suç Kavramı ve Ceza*, Türk Eski Çağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları, İstanbul: 2003; F. M. DOSTOYEVSKİ, *Suç ve Ceza* (çev. A. Ekeş), İstanbul, Cem Yayınevi, 1993; M. FOUCAULT, *Hapishanenin Doğuşu* (çev. M. A. Kılıçbay), Ankara, İmge Kitabevi, 1992; M. GÖKBERK, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997; A. GÜRİZ, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, Ankara Ün. Basımevi, 1996; J. HAGAN, *Modern Criminology*, Singapore, Mc Graw Hill, 1985; T. İÇLİ, *Kriminoloji*, Ankara, Bizim Büro Basımevi, 1994; *Kitabı Mukaddes*; C. LAYİKTEZ, *Ortaçağın Aydınlığı*, İstanbul, Tukan Yayınları, 1998; B. MAGEE, *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001; J. R. LILLY, *Criminological Theory, Context and Consequences*, Newbury Park, Sage Publications, Inc., 1989; B. MALINOWSKI, *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, İstanbul, Epsilon Yayıncılık, 2003; M. T. ÖZCAN *İlkel Toplumlarda Toplumsal Kontrol*, İstanbul, Özne Yayınları, 1998; Ş. ÖZKAN, *Türkiye'de Yetişkin Suçluluğu Üzerine Bir Karşılaştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 1998; J. P. SARTRE, *Gizli Oturum* (çev. B. Onaran), İstanbul, De Yayınevi,1965; T. SOKULLU–F. AKINCI, *Kriminoloji*, İstanbul, Beta Basım, 2002; A. ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, Teori Yayınları, 1986; G. THOMSON, *Tarih Öncesi Ege I* (çev. C. Üster), İstanbul, Payel Yayınları, 1983; M. TOSUN - K. YALVAÇ, *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi Şaduqa Fermanı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989; Z. UMUR, *Roma Hukuku*, İstanbul, Filiz Kitabevi,1984.

Ayrıca, **bkz.**, BENTHAM, CESARE BECCARIA, CEZA FELSEFESİ, CEZA SOSYOLOJİSİ, CEZALANDIRMA, FOUCAULT, HOBBES, HUKUK FELSEFESİ, YARARCILIK.

Şebnem ÖZKAN

CEZA FELSEFESİ. Kural, yasa ya da emirlere karşı gelerek suç işleyen kişinin kayba uğraması veya zarara maruz bırakılması olarak hukukî ceza, resmî devlet görevlilerinin bireysel yurttaşlara zarar vermesini gerektirmekle birlikte, cezanın eleştiriye bütünüyle elverişli ve meşrulaştırılmaya muhtaç olduğu dikkate alınırsa, ceza felsefesi cezayı, salt haklılandırma amacıyla eleştiri konusu yapan felsefe olarak tanımlanabilir.

Daha ziyade hukuk felsefesinin bir dalı olarak icra edilen ceza felsefesi söz konusu olduğunda, gerçekten de ceza konusunda ciddî ve önemli bir literatürün meydana getirilmiş, ceza kurumunu meşrulaştırılan çok sayıda argümanın ortaya konmuş ve ceza gücünün hayata geçirileceği özgül durumlarla cezanın amaçlarının ayrıntılı olarak tespit edilmiş olduğunu görüyoruz. Burada esas tartışma ya da ihtilâf, ceza konusuna veya problemine yararcı yaklaşım ile deontolojik yaklaşım arasında geçer. Bunlardan yararcı yaklaşım, cezanın bizatihi kendisinin kötü olup, ancak ve ancak, toplumun korunması veya gelecekteki muhtemel suçların önlenmesi türünden yararlı etkiler meydana getirebildiği zaman ve sürece haklılandırılabileceğini öne sürer. Bu görüşe göre, caydırıcılık, ifşa, reform benzeri hedefler kabul

edilebilir olup, faydalı oldukları gösterilebildiği ölçüde hayata geçirilirler.

Söz konusu yaklaşımın karşısında ise, cezanın; adalet ya da doğal hukuk veya toplum sözleşmesi suçların cezalandırılmasını, suç işlemiş olanlardan intikam alınmasını, suçun tam uygun karşılığını bulmasını talep ettiği için, belirli kötülüklerin yegâne doğru ya da uygun karşılığı olarak meşrulaştırıldığını dile getiren deontolojik yaklaşım vardır. Cezanın amacı öyleyse gerçek ya da doğru karşılığı temin etmek, suçluyu hak ettiği veya layık olduğu muameleye tâbi tutmak olup, cezalandırmanın ölçüsünü belirleyen şey, onların yarar ya da araçsallığından ziyade, ahlakî ödev ya da yükümlülüklerdir.

Günümüzde genellikle ceza uygulamalarında bu amaçların aynı anda birkaçı birden gözetilmekle birlikte, empirik araştırmalar daha ziyade negatif amaçların etkili olduğunu, ıslah amacının sadece çok sınırlı durumla etkili olduğunu göstermektedir.

S. COHEN, *Visions of Social Control*, Oxford, Basil Blackwell, 1985; D. GARLAND, *Punishment and Modern Society*, Oxford, Oxford University Press, 1990; D. GARLAND, "Punishment", *Twentieth Century Social Thought* (ed. by W. Outhwaite-T. Bottomore), Oxford, Blackwell, 1993.

Ayrıca, **bkz.**, BENTHAM, CESARE BECCARİA, CEZA, CEZA SOSYOLOJİSİ, CEZALANDIRMA, FOUCAULT, HOBBES, HUKUK FELSEFESİ, YARARCILIK.

der. Ahmet CEVİZCİ

CEZA SOSYOLOJİSİ, toplumun ceza anlayış, model ya da uygulamalarındaki değişmeleri anlayıp açıklamaya çalışan; cezanın toplumsal fonksiyonlarıyla belirleyici unsurlarını gözler önüne sererken, cezayla ilgili kurumların daha büyük ve genel sosyal yapı ve kümelenmelerle ne şekilde ilişkilendirildiğini ortaya çıkarmaya çalışan sosyoloji türünü tanımlar.

Ceza sosyolojisi alanında çok farklı görüşler olmakla birlikte, bütün bu farklı görüşler, Durkheim, Marx ve Foucault'nun görüşlerinde cisimleşen üç ana başlık altında toplanabilir. Bunlardan birincisi Durkheim'ın, cezanın, toplumun hemen herkesçe paylaşılan duygu ve değerlerini ihlâl edip, onlara meydan okuyan eylemlere karşı kolektif bir tepkiyi temsil ettiği görüşüdür. Buna göre, ceza kolektif duyguları ifade eden ve aynı zamanda toplumsal örf ve adetlerin gücünü yeniden olumlayan bir tepki olmak durumundadır. Ceza vermeyle ve cezanın infazıyla ilgili ritüeller ise, dolayısıyla, ahlâkî düzenin daha bir güçle benimsenip, savunulmasını ve korunmasını, toplumsal dayanışmanın güçlendirilmesini ve nihayet kabul edilebilir davranış ile kabulü mümkün olmayan davranış arasındaki çizginin yeniden daha güçlü bir şekilde çizilmesini sağlayan bir araç olmak durumundadır. Durkheimcı görüşe göre, ceza biçimleri, toplumun moral gücü ve düzeni açısından son derece önemli bir faktörü olup, cezaî yaptırımların şekli ve yoğunluğu toplumun ahlâkî hayatının karakteri tarafından belirlenecektir. Bu yüzden, hayli gelişmiş bir işbölümüne, ayrıntılı tanımlanmış moral kodlara sahip olup, liberal bireyciliğin değerlerine bağlılık gösteren toplumların, bireyi özgürlüğünden yoksun bırakma temeli üzerinde inşa olunacak daha yumuşak ceza sistemleri geliştirmeleri çok daha muhtemeldir.

Marx'ın görüşü veya Marksist yorumlar cezayı devlet kontrolünün hizmetinde olan bir araç olarak gösterir. Buna göre, ideolojik olarak yönetici sınıfın hâkimiyetini koruma amacına uygun olarak baskıcı bir biçimde fonksiyon gösteren ceza, aynı anlayışın nokta-i nazarından öncelikle üretim tarzı tarafından şekillendirilir. Nitekim, para cezasının modern ceza anlayışındaki merkezîliği, hapishanelerde işe ve üretime verilen önem, hapishane koşullarının toplumun en fakir sınıflarının koşullarından aşağıda olması gerektiği yaygın görüşü, burada hep cezanın suç kontrolünün talepleri kadar, pazar toplumunun yapıları tarafından şekillendirildiğinin delilleri olarak ortaya konur.

Ceza konusundaki en yeni yaklaşım, Michel Foucault tarafından geliştirilmiş olup, o modern ceza yöntemlerinin 'disipliner' ve 'normalleştirici' veçhelerine vurgu yaparken, her geçen gün biraz daha gelişmiş hale gelen ceza aygıtının sistem içinde bulunanlara nasıl daha derin, daha pozitif kontrol biçimleri uyguladığını gözler önüne serer. Ceza burada, ayrıntılı takip, tetkik, gözlem ve bireyleştirme ilkeleri yoluyla işleyen bir iktidar ve yönetebilirlik şekli haline gelirken, suçluların cezalandırılmasından ziyade, onların davranışlarının şekillendirilmesi amaçlanır. Ben-

tham'ın, mahkûmların birbirlerini asla göremezken, hapishane müdürü tarafından sürekli olarak izlenebilmelerini sağlayan, merkezî bir gözlem noktasından etrafa doğru yayılmış müstakil hücrelere sahip bir hapishane binası olarak tanımlamış olduğu panaptikon'a dayanan modern cezaevi rejiminin, nitekim burada çağdaş toplumda hüküm süren 'bilgi-iktidar' ilişkileri için bir model oluşturduğu düşünülmüştür. Çünkü Foucault'ya göre, panaptikon "mahkûmda, iktidarın otomatik olarak işlemesini sağlayan, bilinçli ve sürekli bir izlenebilirlik hali yaratmak amacıyla, bir mekânsal birimler oluşturma yolu"ydu.

Bununla birlikte, günümüzde bir kontrol tekniği olarak cezanın çok ciddî anlamda sınırlamaları olduğu pek çok kimse tarafından kabul edilir. Psikologlar pozitif desteklerin davranışları şekillendirmek açısından çok daha etkili olduğunu, cezanın etkilerinin genellikle kısa süreli olduğunu, cezaya maruz kalanların ona karşı bir direniş gösterdiklerini ortaya koyar.

S. COHEN, *Visions of Social Control*, Oxford, Basil Blackwell, 1985; M. FOUCAULT, *Hapishanenin Doğuşu* (çev. M. A. Kılıçbay), Ankara, İmge Kitabevi, D. GARLAND, *Punishment and Modern Society*, Oxford, Oxford University Press, 1990; D. GARLAND, "Punishment", *Twentieth Century Social Thought* (ed. by W. Outhwaite-T. Bottomore), Oxford, Blackwell, 1993.

Ayrıca, **bkz**., BENTHAM, CESARE BECCARİA, CEZA, CEZA FELSEFESİ, CEZALANDIRMA, FOUCAULT, HOBBES, HUKUK FELSEFESİ, YARARCILIK.

der. Ahmet CEVİZCİ

CEZALANDIRMA. Modern devlet, hem uyulması gereken hukuk kurallarını hem de bunlara uyulmaması halinde uygulanacak yaptırımları belirleme yetkisinin tek sahibidir. Üstelik, yaptırımların uygulanması için gerekli kapsamlı ve etkili zor araçlarını kullanma olanağını da tek başına elinde bulundurmaktadır. Ancak bu özelliği sayesindedir ki, modern devlet özgürlüklerin güvencesi olduğunu iddia edebilmektedir. Fakat yine bu özelliği dolayısıyla, modern devlet, mutlak özgürlüklerin gerçekleştirilmesinin önünde en büyük engellerden biri olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla, cezalandırma söz konusu olduğunda modern devlet, gözetim-denetim ve şiddet tekeli kavramları, önemli kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

"Gerçi yönetme her zaman şiddet araçları üzerinde belli bir denetimi içerir. Bu açıdan askerî güç modernlik öncesi uygarlıkların da önemli bir özelliği olmuştur. Ancak bu uygarlıklarda siyasal merkez, hiçbir zaman sürekli bir askerî destek sağlamaya yetkin değildi ve tipik olarak, kendi topraklarında şiddet araçları üzerinde tekelci bir kontrolü sağlamanın çok uzağındaydı. Yöneticilerin askerî kuvveti, her zaman için ya bütün bağlarını kesip atmaya ya da doğrudan doğruya yönetici gruplara başkaldırmaya hazır yerel prensler ya da kumandanlarla ittifak kurmaya dayanırdı. Şiddet araçlarının, kesinleşmiş sınırlar içinde başarılı bir biçimde tekel altına alınması, modern devlete özgüdür" (Giddens'tan aktaran Sancar, 2001).

"Devlet erekleri açısından tanımlanamaz. Neredeyse hiçbir işlev yoktur ki bir siyasal topluluk tarafından ele alınmış olmasın; yine hiçbir işlev yoktur ki yalnızca ve özel olarak siyasal topluluklar olarak adlandırılan birlikler tarafından yürütülmüş olsun –yani bugün devlet ya da tarihsel olarak bugünkü devletin öncüleri olan birlikler ... son kertede modern devlet, bütün siyasal birlikler gibi, sosyolojik olarak ancak kendine özgü somut araçları açısından tanımlanabilir. O da fiziksel güç ve şiddet kullanımıdır" (Weber, 1987).

"Sürekli işlemler yapan yaptırımcı bir siyasal örgüt, düzenin uygulanmasında, idari personeli, fizik güç ve şiddetin meşru kullanımı tekeli haklarını başarıyla elinde tuttukça, 'devlet' olarak anılacaktır.

(Modern devletin), idarî kadroların yasal düzenlemelerle denetlenen örgütlü faaliyetlerinin esas aldığı idarî ve yasal düzeni vardır, bu düzen yasalarla değişir. Bu düzen sistemi, sadece devletin mensupları, yurttaşlar, büyük kısmı mensubiyetliklerini doğumla elde etmiş olanlar üzerinde değil, ayrıca çok geniş ölçüde kendi yetki alanında yer alan tüm eylemler üzerinde bağlayıcı otorite iddiasındadır. İşte bu, toprak temeline sahip yaptırımcı bir örgüttür. Dahası, günümüzde güç kullanımı, sadece ya devletin izin verdiği ya da devlet tarafından kurallarının belirlendiği kadarıyla meşru sayılır. Modern devletin güç kullanımını tekeline alma iddiası, onun yaptı-

rımcı yönetim ve sürekli işlem niteliği kadar özseldir" (Weber'den aktaran Pierson, 2000).

Suçun, Cezanın ve Cezalandırma Yetkisinin Kaynağı Olarak Toplum Sözleşmesi

Toplum içerisinde yaşayan insanların neden bir araya gelerek 'devlet' adı verilen organizasyonu oluşturdukları konusu oldukça tartışmalıdır. Bu tartışma içerisinde en ünlü olan tez, hiç kuşku yok ki toplum sözleşmecilerinin ileri sürdükleridir. Doğal hukuk anlayışının, modern devletin ortaya çıktığı döneme rastlayan temsilcileri, bu anlamda konumuz açısından büyük önem taşır. Buna göre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda doğal hukukçuların üzerinde ısrarla durdukları 'sosyal sözleşme teorisi', devletin ve devlet organlarının otoritesini ve bu otoritenin sınırlarını açıklamak amacıyla sık sık kullanılmıştır (Güriz, 1997). Toplum sözleşmecilerinin en tanıdık temsilcilerinden John Locke'a göre, toplum sözleşmesi varsayımının temelinde, insanların cezalandırma yetkilerinin *devlet*e devri bulunmaktadır: " (*Tabiat hali*nde) doğa yasasını çiğneyene karşı, bu davranıştan zarar gören herkesin elinde o kimseyi yargılama ve cezalandırma hakkı olup herkes kendine zarar vereni tek başına yargılayıp cezalandırabileceği gibi, böyle bir hareket topluma karşı yöneltilmiş bir tehlike olacağı için, herkes birleşerek de doğa yasasını çiğneyeni cezalandırabilir: 'Herkesin saldırganı cezalandırmaya ve doğa yasasının uygulayıcısı olmaya hakkı vardır.'

Ancak böyle bir durum, yani saldırıya uğrayanın aynı zamanda hem davacı hem de yargıç olması durumu, adete aykırı bir durumdur ve toplumsal kargaşalıklara yol açabilir. Çünkü kendisine ilişkin bir davayı karara bağlayıp ceza veren kimse, öç duygusuna kapılıp cezalandırmada aşırıya kaçabilir.

İşte insanların, doğa durumunda özgür, eşit ve barış içinde olmalarına karşın, uygar toplum durumuna geçmeye karar vermelerinin sırrı burada yatar. Doğa durumunda haksızlığa uğrayanın kendisine haksızlık edeni cezalandırma hakkını elinde tutuşu, bu hakkı kullandığında bir 'savaş durumu' yaratır. Savaş durumu bir düşmanlık ve yok etme durumudur. Beni yok etmekle tehdit edeni benim de yok etme hakkım vardır. Bu akla, adalete uygundur. Çünkü doğa yasası kendisini korumasını buyurur. Yetkili bir ortak yargıcın yokluğu, çokluk adaleti ve denkserliği izleyemeyeceği için, küçük haksızlık ve çatışmalarda bile insanları birbirleriyle savaş durumuna getirip, yaşamlarını tehlikeye sokar. Böylece güvensizliğe yol açar. 'Bu savaş durumundan kurtulmak, insanların doğa durumunu bırakarak topluma girmelerinin başlıca nedenidir' " (Şenel, 1982).

Ünlü İtalyan ceza hukukçusu Beccaria'nın cezalandırmaya ilişkin görüşleri de toplum sözleşmecileriyle aynıdır: "Ceza vermek hakkının esası, genel barış ve güvenliği, buna saldıranlara karşı savunma zorunluluğuna dayanır. Toplumun iyiliği için hürriyetlerinin bir kısmından fedakârlık edecek hiç kimse yoktur. İnsanları hürriyetlerinin bir kısmından fedakârlık etmeye zorlayan şey, zaruret veya mecburiyet olmuştur ve terk edilen hürriyet kısmı, toplum hayatına girmekle elde edilen güvenliğin bedelidir; bu sebepledir ki, fertler bu müşterek depoya mümkün olduğu kadar az hürriyet bırakmak isterler. İşte böylece terk olunan küçük hürriyet parçalarının bütünü, *ceza vermek hakkını* teşkil eder. Adalet, bireylerin özel yasaları arasındaki zorunlu bağdır; bu bağ bulunmazsa bireyler birbirinden ayrılır ve eski toplum dışı hallerine dönerler.

Bu ilkelerin doğal sonucu cezalar, sadece kanunların tayin etmesi ve bu hakkın *sosyal sözleşme* ile birleşmiş olan bütün toplumun temsilcisi olarak kanun koyucuda toplanması, kanunların herkesi kapsayıcı, genel, ortak ve objektif olarak meydana getirilmesidir. Yine ceza vermek hakkının dayandığı bu esastan çıkan diğer bir sonuç, ceza kanunlarını yorumlamada çok dar bir yetkinin tanınmasıdır" (Beccaria'dan aktaran Dönmezer ve Erman, 1979).

Beccaria'ya göre, "kanunlar aslında müstakil ve münferit halde yaşıyan insanların hangi şartlarda birleşerek cemiyet kurduklarını gösteren birer vesikadan başka bir şey değildir" (Beccaria, 1964).

Bir başka toplum sözleşmecisi Rousseau, suçu ve cezayı, toplum sözleşmesinin ihlâline dayandırır. Rousseau bunu, "her şeyin ortak olduğu doğal yaşama halinde söz vermediğim kimseye hiçbir şey borçlu değilim;...her şeyin yasayla saptandığı toplum halindeyse, durum böyle değildir" (Rousseau 1987) diye-

rek ifade eder. Yani, sözleşme ile insanlar, nasıl davranacaklarına ilişkin bir yükümlülük altına girmişlerdir ve suç dediğimiz şey, sözleşmeden doğan bu yükümlülüğün ihlalidir. Görülüyor ki, Locke'da cezalandırma yetkisinin kaynağı toplum sözleşmesi iken, Rousseau'da, suçun ve dolayısıyla cezanın bizatihi kendilerinin kaynağı toplum sözleşmesidir.

Leslie Lipson da, düzen ihtiyacını Locke ve Beccaria'ya benzer gerekçelerle açıklar: "İnsanlar yalnız kendi maddî güvenliklerini düşünmekle kalmamışlar, toplu yaşayıştan daha fazla bir şey beklemişlerdir. Kendi benzerlikleriyle günlük ve olağan işlerini yürütebilmek için insanlar, toplumda karşılıklı güvene dayanan asgarî bir istikrarın bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Emekleri ile biriktirdikleri malları servet saymışlar ve bunu korumak istemişlerdir. Böylece hayatı ve organları koruma görevi insanın insanla ve insanın çerçevesi biçiminde genişlemiştir. Bu sistemin tümünü en iyi tanımlayacak olan deyim 'düzen' deyimidir. Düzen, koruma görevi iyice yerleştikten sonra gelişebilir ve aslında devlet de düzene dayalı bir yaşayış biçimini geliştirmeye çalışır. İşte, öteden beri devlete mal edilen 'kanun ve düzen' ya da 'barış ve iyi düzen' kavram ve deyimleriyle anlatılmak istenen budur. Başka bir söyleyişle, düzenin barışı sağlayabilmesi için, hukuk ve kanunu uygulayacak organlara dayanması gerekir" (Lipson, 1973).

Toplumun Suça Tepkisi - Ceza Yasası

Modern devletin *düzeni* sağlarken kullandığı araç, hukuk ve yasadır. Genel olarak da, burada söz konusu edilen, *ceza hukuku* ve *ceza yasası*dır. Zeki Hafızoğulları'nın ifadesi ile "hukuk, ceza hukuku, karşılıklı hayat münasebetlerinde, çeşitli ferdî ve kolektif süjelerin menfaat ve irâdeleri arasında bir düzen sağlama, bundan dolayı birlikte yaşama ve birlikte yapma olgusundan doğan bu münasebetler arasındaki bir düzen olarak ortaya çık[maktadır]" (Hafızoğulları, 1996). Rousseau, yasaları üçe ayırarak incelemekte; egemen varlığın devletle ilişkisini düzenleyen yasalara politik yasa ya da anayasa, üyelerin birbirleriyle ya da toplumun bütünüyle ilişkilerini düzenleyen yasalara toplum yasaları demektedir. Son olarak, insanın bu anılan yasalarla arasında bir karşı gelme ilişkisi bulunmaktadır ki, bu durum ceza yasalarına yol açmıştır. Rousseau'ya göre, ceza yasaları, bir yasa türü olmaktan ziyade, diğer yasalar için bir yaptırım gücüdür (Rousseau, 1987).

Modern devletin kısıtlama, sınırlandırma sürecinde kullandığı aygıt özel olarak ceza hukuku ve ceza hukuku müeyyidelerinin infazıdır.

Rousseau'daki suçun ve cezanın toplumsal sözleşmeden kaynaklanmasına benzer bir çıkarıma, çağdaş yapıtlarda da rastlamak mümkündür. Söz gelimi Emile Durkheim, suçu "kolektif bazı duyguları zedeleyen bir fiilden ibaret" (Durkheim, 1986) görmektedir. Böylece suç, toplumda bir huzursuzluk yaratacak ve toplum buna bir tepki olarak cezalandırma mekanizmasını işletecektir. Yani ceza, toplumun suç karşısındaki tepkisi (Picca, 1992), suça cevabıdır. Nitekim 'ceza' sözcüğü, Arapça'da 'karşılık verme' anlamına gelmektedir. Keza Fransızca'daki *'peine'* sözcüğünün Latince karşılığı olan *'poena'* da, 'takas' anlamındadır (Dönmezer, 1949).

Cezalandırmanın Evrimi

Modern dönem betimlemesini disiplin, gözetim ve cezalandırma ana eksenine dayandıran bir başka düşünür Michel Foucault'dur. Foucault'ya göre, onun klâsik dönem olarak adlandırdığı tarihsel süreçte bir yasanın ihlali, muhtemel olarak yol açacağı zararların ötesinde, yasayı geçerli kılanın irâdesine karşı gerçekleştirildiği için, suç olarak kabul edilir ve bu suçun karşılığı olarak verilecek cezanın *nesnesi* yasayı ihlal edenin bedenidir. Foucault böylesi bir cezalandırma sürecini 'azap çektirme' olarak adlandırır (Foucault, 1992). Bu dönemde hükümdarın cezalandırmasının nedeni, hakkı ihlal edilen bir başka uyruğunu tatmin etmek istemesi değil, bizzat kendisine karşı saldırıda bulunana doğrudan karşılık veriyor olmasıdır (Foucault, 1992).

"Azap çektirmelere karşı olan itirazlar, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında her yerde karşımıza çıkmaktadırlar: Hukuk felsefecileri ve kuramcılarında; hukukçularda, yasa adamlarında, meclislerdeki kanun koyucularında. Başka şekilde cezalandırmak gerekir" (Foucault, 1992).

Yeni tür cezalandırma şekli disiplin, gözetim ve denetimdir. Foucault'nun ulaştığı sonuç cezaevlerinin, modern devlete özgü

cezalandırma aracı olarak ortaya çıkmış olduğudur. On dokuzuncu yüzyılın başında, hapsetmenin istisnaî bir cezalandırma yöntemi olduğu bilinir. Bu dönemde, hemen her kentte bir hapishane bulunmaktaysa da, bu hapishanelerin işlevleri, bugünkülerden farklıydı. Küçük kentlerdeki hapishaneler, ancak üç dört kişi için inşa edilmişlerdir ve ya sarhoşların sabaha kadar ayılmaları ya da mahkemeye çıkacakların bekletilmeleri için kullanılırlardı. Büyük kentlerdeki hapishaneler ise, idam mahkûmlarının infazlarını bekledikleri yapılardır. Yani, o zaman hapishane bir ceza kurumu olarak anlaşılıyor değildi. Bunun yerine bu dönemdeki cezalandırma yöntemleri, zincire vurma, kamçılama, kızgın demirle dağlama ya da asma idi (Giddens, 2000). Modern hapishanelerin kökeni, feodalizmden kapitalizme geçiş aşamasında ortaya çıkan imalathaneler (atölyeler, işlikler, yapımevleri) olmuştur (Giddens, 2000). Ticarete dayalı zenginliğin artması, tacirlere daha fazla ticaret malı sağlayacak üretimin gerçekleştirilmesini zorunlu kılmış, böylece zanaatçıların ve topraklarından edilmiş köylülerin düşük maliyetlerle ve kötü koşullar altında çalıştırıldığı imalathaneler ortaya çıkmıştı (Şenel, 1982). Bu imalathaneler, "aynı zamanda, hastalar, yaşlılar, gelgit akıllılar ya da akıl hastaları gibi dışarıda hiç kimsenin bakımlarını üstlenmediği grupların da tutulduğu yerlere dönüştüler" (Giddens, 2000). Böylece hem toplumsal düzene yönelik olası bir tehdidin kaldırılması sağlanmıştı, hem de artı değer elde edilmesinin yolu açılmıştı.

Hapishaneler zamanla, söz konusu üretim boyutunu yitirerek, topluma yönelik tehdidin ortadan kaldırıldığı kurumlar halini aldılar. Modern hapishanenin cezalandırma mantığı, bir taraftan suçlunun toplumdan yalıtılarak topluma verebileceği zararın önlenmesi, öte taraftan da suçlunun hapishanede geçirdiği süre içerisinde ıslah edilmesi amacını gütmektedir.

Ancak yirminci yüzyılın sonlarında, hapishanelerin de yeterli bir cezalandırma yöntemi olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Zira hem hapishaneler doluluk kapasitelerinin sınırlarına ulaşmışlardır, hem de kendilerinden beklenen 'ıslah' işlevini yerine getirebilmiş değillerdir. Günümüzde, şartlı tahliye, ceza indirimi, kefalet, infaz politikası gibi yöntemlerle hapishane nüfusu azaltılmaya çalışılırken, belli bir mekâna ulaşımını kısıtlama, elektronik pranga, zorunlu toplum hizmeti, tazminat ödenmesi gibi yöntemlerle cezanın caydırıcı niteliğinin kaybolmaması sağlanmaya çalışılmaktadır.

Cezalandırmanın tarihsel gelişimini, ceza kurumlarındaki değişim dışındaki dinamiklere bakara açıklamaya çalışmak da mümkündür. Buna göre, cezalandırmada ortaya çıkan değişiklikler, cezanın niceliğine ve cezanın niteliğine ilişkin olmak üzere ikiye ayrılarak incelenebilir. Cezanın niceliğinin değişmesini belirleyen nedenler, toplumun gelişmişlik düzeyi ve iktidarın mutlaklık derecesidir (Can, 2002). Buna göre, "bir toplum ne kadar az gelişmişse ve 'merkezi iktidar' ne kadar 'mutlak' ise cezalar da o derece sertleşmektedir" (Durkheim'den aktaran Can, 2002). Suçun niteliksel değişimi ile kastedilen ise, cezanın kendisinin değişmesi, yani öldürme, işkence etme vb. cezaların yerini zamanla –yukarıda açıklanmaya çalışıldığı gibi– hapsetmenin almış olmasıdır.

'Ötekileştirme' Olarak Cezalandırma

Cezalandırma konusunda değinilmesi gereken son bir nokta da, cezalandırmanın, çok güçlü bir 'ötekileştirme' vurgusu içeriyor olmasıdır. Cezalandırma, cezalandırılanın 'normal' olmadığı varsayımına dayanır. Dolayısıyla, 'normal' yurttaşların cezalandırılan ile empati kurmamaları da sağlanmış olur. Ancak her cezalandırma edimi aynı zamanda, yurttaşlara 'anormalleşmemeleri' konusunda yapılan bir uyarıdır da. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde bu durum, "kötülük yapan kişinin toplumun haklarını çiğnemesi, yani yurduna ihanet etmiş ve başkaldırmış olması" şeklinde ifade edilmektedir. Böylece toplumla kurduğu sözleşmeyi ihlal eden suçlu, toplumdan ve yurttaşlıktan ayrılmış, hatta düpedüz topluma düşman olmuştur. Öyleyse, savaştaki bir düşman gibi öldürülmesi de caizdir (Rousseau, 1987). Keza, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* ve *Kliniğin Doğuşu* adlı kitaplarındaki çözümlemesi de, bu iki kurumun sistem dışı kabul edilenlere yönelik olduğu saptamasına dayanmaktadır. Modern toplumun dayattığı kurumlaşmış, rasyonel davranışlara uymamanın sonucunun, radikal şekilde toplum dışına itilerek ya ruh hastası ya da suçlu

şeklinde nitelenmek olduğuna ve bu nedenle, modern toplumda suçun yapısal bir sorun olduğuna dikkat çekilmektedir (Özcan, 2003).

Suçu ve cezayı inceleyen kriminoloji alanındaki çalışmalarda da, 'ötekileştirme' vurgusuna rastlamak mümkündür. Düşünsel kaynaklarını on sekizinci yüzyılda bulan ve suçu, insanın iradî davranışı olarak açıklamaya çalışan Klâsik Kriminoloji Okulu üyelerinin hazırladıkları ceza yasaları, suçların artışını engelleyemeyince; on dokuzuncu yüzyılda hemen her alanda görülen pozitivizm, suç ve ceza ile ilgili çalışmalarda da ağırlığını hissettirmiştir. Pozitivist Kriminoloji Okulu, suçu, 'doğuştan kaynaklanan bir anormallik' olarak görmektedir. O kadar ki, suçlu tiplerinin fiziksel olarak ifade edilmesinde dahi bir sakınca görmez. Suçluluk doğuştan geldiğine göre, bu okul mensuplarına göre, hapishane ya da hastane gibi ıslah kurumlarına da gerek yoktur. Suçlu, toplumdan tümüyle uzaklaştırılmalı; yani ya çok uzaklara sürgüne gönderilmeli ya da öldürülmelidir (Uzun, 2003). Pozitivist Okul, –söz gelimi, karısını yatakta başkası ile yakalayan kocanın işlediği cinayet gibi– bugün ceza yasalarında suç olarak kabul edilen bazı fiilleri de suç olarak kabul etmemektedir. Zira onlara göre, böyle bir durumda kocanın gösterdiği tepki hiç de 'anormal' değildir. Aksine 'normal' yurttaşlar böyle bir fiili gerçekleştirebilecekleri gibi, bu fiili gerçekleştirenlerle, kolaylıkla empati kurabileceklerdir.

Cezalandırmanın 'ötekileştirme'yi de içermesinin bir başka boyutu da, modern insanın, suç işleyenin kendisi değil, 'diğerleri' olduğu şeklinde bir önyargıya sahip olmasıdır. Söz gelimi, 1976 yılında Fransa'da yapılan bir kamuoyu yoklamasında Fransızlar'ın %61'inin 'diğer' kişileri saldırganlıkla suçladıkları görülmüştür (Picca 1992). Suçun 'öteki'ne izafe edilen bir nitelik olduğunun en güzel göstergelerinden biri de budur.

C. BECCARIA, *Suçlar ve Cezalar* (çev. M. Göklü), İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1964.; C. CAN, *Toplumsal İnsanın Evrensel Doğası ve Cinsel Suçlar*, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2002; S. DÖNMEZER, *Cezai Mesuliyetin Esası*, İstanbul, İÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, 1949; S. DÖNMEZER – S. ERMAN, *Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku Cilt:1*, İstanbul, İÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, 1979; E. DURKHEIM, *Sosyolojik Metodun Kuralları* (çev. E. Aytekin), İkinci Basım, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1986; M. FOUCAULT, *Hapishanenin Doğuşu* (çev. M. A. Kılıçbay), Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1992; A. GIDDENS, *Sosyoloji* (Yayına haz. H. Özel – C. Güzel), Ankara, Ayraç Yayınevi, 2000; A. GÜRİZ, *Hukuk Felsefesi*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1997; Z. HAFIZOĞULLARI, *Ceza Normu*, Ankara, USA Yayıncılık, 1996; L. LIPSON, *Politika Biliminin Temel Sorunları* (çev. T. Karamustafaoğlu), Ankara, AÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, 1973; M. T. ÖZCAN, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, İkinci Baskı, İstanbul: Set Yayınları, 2003; G. PICCA, *Kriminoloji* (çev. E. Erbaş), İstanbul, İletişim Yayınları, 1992; C. PIERSON, *Modern Devlet* (çev. D. Hattatoğlu), İstanbul: Çiviyazıları, 2000; J. J. ROUSSEAU, *Toplum Sözleşmesi* (çev. V. Günyol), İkinci baskı, İstanbul, Adam Yayınları, 1987; M. SANCAR, "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti", *Doğu-Batı*, 13 (2001), ss. 25-44; A. ŞENEL, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982; E. UZUN, "Doğuştan Suçlular", *Günışığı Dergisi*, 5-6 (2003), 19-21, Temmuz- Ağustos 2003; M. WEBER, *Max Weber: Sosyoloji Yazıları* (ed. H. H. Gerth - C. W. Mills) (çev. T. Parla), İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1987.

Ayrıca, **bkz.**, CESARE BECCARİA, CEZA, HUKUK FELSEFESİ.

Kasım AKBAŞ

CEZERÎ. Tarihin en eski devirlerinden beri, insanların metafizik, mantık ve doğa ilkelerini kullanarak karşılıklı etkileşim ve denge kuramı sistemine göre işleyen basit de olsa otomat denen aletler ve makineler yaptığı bilinmektedir. Bilim tarihçileri, bu tür aletlerin yapımını M. Ö. 430 yılına kadar götürerek, o tarihte Tarentumlu Archytas'ın tahtadan bir güvercin yapıp uçurtmasını otomatların ilk örneği olarak gösterirler. Fakat basit aletlerden ve otomatlardan söz eden ilk yazılı metinler M. Ö. II. yüzyıl Hellenistik devre aittir. Bunlar, Arşimed'e izafe edilen *Su Saatlerinin Yapımı Üzerine*, Persalı Apollonius'un *Otomatik Bir Müzik Aletinin Tanımı*, Bizanslı Philo'nun *Pnömatikleri*, Muristus'a izafe edilen hidrolik ve pnömatik müzik aletleriyle ilgili üç kısa risâle ve M. S. II. yüzyılda İskenderiyeli Hero'nun *Mekanikler* adlı eseridir. Çok küçük hacimli olan ve daha çok teorik bilgiler ihtiva eden, mühendislik açısından taşıdıkları öneme binaen Arapça'ya çevrilen bu eserler, İslâm dünyasında gerçek anlamıyla mekanik ve otomasyon türü teknolojinin ortaya çıkmasına etki etmişlerdir.

İslâm dünyasında mekanik ve otomat mühendisliği alanında ün kazanmış bilginlerin başında gelen Cezerî'nin hayatına dair kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. XII. yüzyılda Amed (Diyarbakır) bölgesinde yaşamış olan Cezerî'nin, tam olarak künyesi, Bediüzzaman Ebü'l-İzz İsmâil b. er-Rezzâz el-Cezerî'dir. Mekanik konusunda kaleme aldığı, *Kitâbu'l-Câmi' beyne'l-İlmi ve'l-Ameli'n-Nâfi' fî Sınâ'ati'l-Hiyel (Kitâb fî Ma'rifeti'l-Hiyeli'l-Hendesiye* [Teknik Sanatında Faydalı İlim ve Ameli Bir Arada Toplayan Kitap] adlı eseri bu konudaki ilk çalışmalardandır. Bu eserinden, Artukoğulları zamanında yetişmiş olduğunu, 1179 yılında hükümdar Nureddîn Muhammed'in zamanında onların hizmetine girerek 25 yıl bu hizmette bulunduğunu, kitabını Âmid hükümdarı Nâsıruddîn Mahmûd'un isteği üzerine 1205 yılında kaleme aldığı şeklindeki bu çok kısa bilgiyi eserinin önsözünden öğreniyoruz.

Teori ile pratiği birleştiren, çok dakik bir mucit ve mühendis olan Cezerî'nin yazmış olduğu bu eser, otomatlar ve mekanik aletler konusunda o güne dek benzeri olmayan bir şaheserdir. Bu, her şeyden önce, Cezerî'nin teknik ve teknik yöntem anlayışından kaynaklanmaktadır. Eserin önsözünde bu anlayışını kendisi şöyle ifade etmektedir: "Benden çok önceki bilginlerin kitaplarını ve onları takip edenlerin çalışmalarını gözden geçirdim. Nihayet nakillerden kurtuldum, başkalarının yaptıklarından sıyrıldım ve meselelere kendi gözümle bakabildim. .. Uygulamaya dönüştürülemeyen her teknik bilginin doğru ile yanlış arasında muallakta kaldığını gördüm."

Etkilendiği ve eserlerinden faydalandığı önemli bilginlerin başında Mûsâoğulları (Benû Mûsâ), Yunûs b. el-Hüseyin el-Usturlâbî, Hibatullâh b. el-Hüseyin, Apollonius ve Sahte-Arşimet'in geldiği Cezerî, metodolojik olarak, kendi teknik düşünceleri ile öncekilerden aldığı düşüncelerin uygulanabilirliliğini tecrübe etmiştir; yani onları temel alarak aletler yapmayı denemiş ve bu aletlerde çalışanlara karşılık gelen düşünceleri doğru kabul etmiştir. Çalışmayan aletlere karşılık gelen düşüncelere, dakik ve ihtiyatlı bir bilim adamı tavrı ve zihniyetiyle, doğrudan yanlış demeyiş, onları kendi ifadesiyle "doğru ile yanlış arasında asılı kalan" düşünceler olarak nitelemiştir. Böylece, o, söz konusu düşünceleri teknik aletlerin yapımına dönüştüremede kendi kusurunun da olabileceğini vurgulamak istemiştir.

Cezerî'nin teknik anlayışı, âlemin fizik gerçekliğini, zihinde aritmetiksel olarak tasavvur etme, bu tasavvurla fizikî âlem arasındaki ilişkiyi mantık ve geometrik ilkelerle açıklama şeklinde ifade edilebilir. Onun otomatik ve mekanik makineleri, yapılış gayesi ve işlevlerine göre yapısal bakımından oldukça kompleks araçlardır.

Cezerî'nin çalışmalarının bir diğer özelliği, onun bu otomatik makinelerin her birinde neredeyse ayrı bir sibernetik denge kullanmasıdır. Bir makinede, söz gelimi yerçekimi kuvvetinden, diğerinde hidromekanik güçten, hem de şamandıra ve palangalar arasında karşılıklı etkileşim yolundan faydalanarak ilginç otomatik sistemler kurmuştur.

Birçoğu ilk defa Cezerî tarafından icat edilen makineler, mekanizmler, teknikler, daha sonra Avrupa makine mühendisliğinin terminolojisine de girmiştir. Onun Avrupalı mühendislerin terminolojisine giren makine parçalarının en önemlileri şunlardır: Konik vanalar, kapalı kum kutularda pirinç, bakır ve tunç dökümler, tekerlek balansları, ahşap şablon kullanımı, emme boruları, daire sektörü dişliler ve kağıt mukavvadan aletlerin maketlerinin yapımı.

Ayrıca, Cezerî'nin su çevirimiyle işleyen tulumbası, buhar makinesinin ve emmebasma tulumbanın ilk örneği sayılabilir. Cezerî'nin eserini İngilizce'ye çeviren, yazdığı makaleler ve eserlerinde ona ayrı bir yer veren Donald R. Hill, Cezerî'nin eseri hakkında şu tespiti yapmaktadır: "Kesinlikle, bütün Arapça eserlerin en önemlisidir ve muhtemelen Rönesans'tan önceki herhangi bir kültür ortamında ortaya çıkan en önemli mühendislik dokümanıdır."

Gerçekten, Cezerî'nin yapmış olduğu sayısı 50'yi bulan otomatik makineler, makine adamlar, filler ve kuşlar değerlendirildiğinde, o kesinlikle XII. yüzyılın bir mühendisi ve mucidi değil, adeta günümüz robot yapımcılığının bir öncüsü gibi görülebilir.

A. K. COOMARASWAMY, *The Treatise of al-Jazarî on Automata*, Museum of Fine Art, Boston 1924; İ. H. KONYALI, "VIII Asır Evvel Türk Sarayları Makineleşmişti: Kara Âmid", *Tarih-Turizm-Edebiyat Dergisi*, 5 (1969); R. HILL

DONALD, *The Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices*, Dordrecht, 1974; R. HILL DONALD, "Arabic Mechanical Engineering: Survey of the Historical Sources" *Arabic Science and Philosophy*, I (1991).

Mehmet VURAL

CHAMBERLAIN, HOUSTON STEWART

1855-1927 yılları arasında yaşamış Anglo-Alman ırk teorisyeni, felsefecisi ve tarihçisidir.

Hayatı ve Eserleri

Chamberlain İngiltere'de, Portsmouth yakınlarındaki Southsea kentinde doğmuştu. İngiltere'de doğmuş olmasına, ailesinin İngiliz kökenine rağmen, hayatının gençlik yıllarında İngiltere'ye ve İngiliz olan herşeye duyduğu kayıtsızlık, sonradan yaşam boyu sürecek bir nefrete dönüşmüştür.

Fransa'daki akrabaları tarafından yetiştirilmişti. İngiltere'de okumaya mecbur bırakılınca, burada 1873 ve 1893 yıllarında kısa süreler için eğitim gördü. Bu sıralarda geçirdiği ağır bir depresyon, sonraki zihinsel ve fiziksel gelişimini derinden etkiledi. Derdine bir çare bulmak amacıyla Batı ve merkezî Avrupa'da dokuz yıl boyunca dolaşıp durdu. Bir dostu Alman edebiyatı ve felsefesine dönmeyi tavsiye edince, Almanya'yı ana vatanı kabul etti. Daha 1876 gibi erken sayılabilecek bir tarihte, "Avrupa uygarlığının – yani, dünya uygarlığının– bütün bir geleceğinin Almanya'nın elinde olduğu inancım kesinlik kazandı" diyordu.

Houston Stewart Chamberlain

Chamberlain'in entelektüel gelişmesi, önce botaniğe ve hemen ardından da diğer doğa bilimlerine ilişkin çalışma ve araştırmalarla başlar; bu araştırmaları bir süre sonra, felsefe, edebiyat, teoloji, sanat ve tarihe duyulan yoğun ilgi destekler. Yaşamının dönüm noktası ise, 'hayatımın güneşi' dediği ve tüm zamanların en büyük şairi ve müzisyeni olarak gördüğü Richard Wagner'le tanışmasıdır. Goethe ise, ona, düşüncesinde çok merkezî bir yer işgal eden dünya resmi kavramıyla, 'hayat kuramı'nı ve zamandışı/-değişmez olanın ifadesi olarak *Gestalt* kavramını esinlemişti. Yaşayan herşeye dair sezgide ilk kavram olarak kendisiyle karşılaşılan *Gestalt*, düşüncede kavranıp yorumlanır. O, Chamberlain'in akılcılığa ve empirik evrim kuramına karşı tutkuyla savunduğu iki alan olan metafizik ve sanat için bir anahtar olmak durumundadır.

Görüşleri

Irk: Chamberlain temel eseri *"Lebenslehre"*de veya yaşam kuramında, akılcılığa, biyolojik materyalizme, ilerlemeye beslenen yapay inanca ve ahlâkî çürümeye karşı 'yaşamın', sezginin, metafiziğin ve Wagnerci anlamda 'kutsal sanat'ın savunuculuğunu yapar. Onun *Weltanschauung*'u, gerçekten de Wagner'in çürüme ve yeniden doğuş kuramıyla yakından ilişkilidir. Dünyanın geliştirilmesi ve iyileştirilmesi amacını, insanlığın ahlâken yenilenmesi için savaşma arzusunu kendisiyle taşır.

Chamberlain tarihi, bir yanda Yahudi ırkı diğer yandan da Alman arî ırkı tarafından temsil edilen karşıt yaşam felsefelerinin bir çatışması olarak göstermekteydi. Biyolojik ırk düşüncesinin kültürel fenomenlere ilişkin araştırmaya uygulanması yirminci yüzyılın başlarında gerçekten de çok yaygın bir uygulamaydı. O, Darwin'in etkisi altında, antropologlar, etnologlar, din tarihçileri tarafından kullanıldı. Chamberlain'ın de, bilimsel araştırmalarından çıkarttığı ırk kavramını kullanması çok doğal olmakla birlikte, ona yüklediği anlam, o zamanki bilginin ışığında savunulabilir olanın çokça ötesine geçmekteydi.

Onun tarihle ilgili araştırmalarını karakterize eden en önemli özellikler sezgi ve içgüdü, aşırı bir irrasyonalizm oldu. O ister 'kadim dünyanın mirasını' Helenik sanat ve felsefe, Roma hukuku ve İsa'nın gelişi olarak betimlesin; ister halkların antik dünyayı modern dünyadan ayıran kültürsüz kaosunu betimliyor veya ister Batı dünyasına 'saf' ırklar olarak giren ve antogonizmleri modern dünyayı şekillendirmiş olan Musevîlerle Germenik halkları tasvir ediyor olsun, ırk Chamberlain'in düşüncesinde hep vardı. Din ya da iktidar arzusu gibi başkaca tarihsel faktörlerin de varoluşunu kabul etmekle birlikte, önem bakımından hepsini ırkın altına yerleştiren Chamberlain, dolayısıyla, doğumu bütün bir "insanlık tarihinin en önemli tarihi olarak görülen tarihsel İsa'nın bir Yahudi olmadığını kanıtlamaya çalışma paradoksuna sürüklenmişti. Chamberlain Yahudi halkının metafiziksel eğilimleri veya felsefî yönelimleri" olduğunu yadsımaktaydı. Chamberlain'ın görüşüne göre, onların, en belirgin özellikleri materyalizmleri ve akılcılıklarıydı. Onlar şu hâlde dine muktedir değillerdi ve İsa kişisini yaratmış olamazlardı. Chamberlain Yahudiler için söylediği olumsuz her şeyin olumlu muadillerini Germanik halklar için kullandı. Nitekim, bir süre sonra nasyonel sosyalizmin temel ideologu Alfred Rosenberg, *Mythus des 20. Jahrhunderts* [Yirminci Yüzyılın Efsanesi] adlı eserinde, onları mevcut bütün kültür ve uygarlığın yaratıcıları olarak selamlayan Chamberlain'in öğrencisi olduğunu iddia edecekti.

Goethe ve Kant'la İlgili Görüşleri: Bununla birlikte, Chamberlain'in görüşlerine sadece ırk konusundaki tavrıyla değer biçilmemeli veya onun kişiliği salt *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* [On dokuzuncu Yüzyılın Temelleri] adlı eserinden hareketle yorumlanmamalıdır. Goethe ve Kant üzerine olan kitapları yargı için çok daha sağlam bir temel sağlayıp, onun yönelimlerini ve entelektüel konumunu çok daha iyi temsil eder. Gerçekten de onun, 1912 tarihli *Goethe* adlı eseri, söz konusu Alman şairine ilişkin araştırmalarda bir dönüm noktası meydana getirir. "Şairin kişiliğiyle ilgili olarak, hem özü ve hem de sonucu itibariyle açık, coşkulu, fakat bir o kadar da eleştirel yönden düşünümsel ve kavrayıcı bir eser" ortaya koymayı amaçladığını dile getiren Chamberlain, Goethe'de, kendisinde bulduğu aynı kutupları, doğa ve özgürlük, sezgi ve kavram, Hıristiyan ve pagan karşıtlıklarını bulmuştu.

Goethe'ye ilişkin, yirmi yıldır sürdürdüğü araştırmalarına, Kant'a eğilmek için bir süreliğine ara veren Chamberlain Kant'ın metafiziğin olanağını sınırlaması sayesinde, dinin insan hayatındaki yerini görme durumuna gelmişti. Kant'ın düşüncesinin bu boyutu onun akılcılık karşıtı, dirimselci eğilimlerine hitap etmekteydi.

Birinci Dünya Savaşı sırasında fanatik bir İngiliz karşıtı propagandaya girişen Chamberlain, 1901 yılından başlayıp, Kaiser'in Hollanda'daki sürgününe uzanan süreç boyunca, II. Wilhelm'in yakın bir dostu olmuştu. Bununla birlikte, sonradan onun tüm sempatisi, 1923 yılında tanıştığı Hitler'e aktı. Onun Hitler'le ilgili olarak yaşlılık döneminde yazmış olduğu *Mensch und Gott* [İnsan ve Tanrı] adlı eserinin Hitler'in kişiliği hakkında pek fazla bir ipucu vermese de, felsefî bir sentez yönünde etkileyici bir teşebbüs olduğu kabul edilir.

A. R. SCHLETTE, "H. S. Chamberlain", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), Vol. 2, New York, MacMillan, 1967, pp. 72-73; E. SEILLIÈRE, *Houston Stewart Chamberlain, le plus récent philosophe du pangermanisme mystique*, Paris, 1917.

Ayrıca, **bkz.**, GOETHE, IRKÇILIK, KANT, NIETZSCHE, TARİH FELSEFESİ.

der. Ahmet CEVİZCİ

CHANDRASEKHAR SUBRAHMANYAN

Pakistanlı ünlü çağdaş fizikçidir.

19 Ekim 1910'da Lahor'da doğdu Chandrasekhar, isminin uzunluğu ve telaffuzunun zorluğu nedeniyle, dostları arasında kısaca 'Chandra' olarak anılıyordu; *chandra* kelimesinin Sanskritçedeki anlamı 'ay' veya 'parlak, aydınlık'tır.

Chandra iyi eğitimli bir Güney Hindistan ailesinin üyesidir. Altı yaşındayken, ailesinin, çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği Madras'a göçtüğü, Chandra çok başarılı bir öğrenciydi ve 15 yaşında üniversiteye başladı. Ağırlıklı olarak matematik ve fizik dersleri almasına rağmen, o hocalarının yönlendirmeleri ötesinde doğa bilimleriyle ilgili eserler okuyordu. Bu fazladan okumaları özellikle beyaz cüce yıldızlar konusunda yoğunlaş-

mıştı. Üniversiteyi bitirdiğinde daha ileri çalışmalar için İngiltere'de Cambridge'e gitme olanağı buldu, ama annesi hasta olduğu için tereddüt ediyordu. Hint gelenekleri, dostları ve akrabaları ona evde kalıp annesine bakması gerektiğini, annesi ise ısrarla İngiltere'ye gidip çalışmalarını sürdürmesini söylüyordu. Amcası Chandrasekhara Venkata Raman İngiltere'de okumuş ve ünlü bir fizikçi olarak Hindistan'a dönmüştü. Chandra'nın annesi oğlundan da benzer bir başarı bekliyordu. Sonuçta Chandra annesinin ısrarıyla 31 Temmuz 1930'da Bombay'da bir gemiye binerek İngiltere'ye doğru yola çıktı. O yıllarda haftalarca süren yolculuğu sırasında yıldızların doğası konusunda geliştirmeye başladığı teori, ona 53 yıl sonra 1983'de kendisine Nobel Ödülü kazandırdı.

Chandra Cambridge Üniversitesi'nin en başarılı öğrencilerinden biri oldu, ve zamanının ileri gelen astrofizikçileri Edward Milne ve Arthur Eddington'la çalışıp 1933'de doktorasını tamamladı.

O kuramsal tartışmalarla kütlesi güneş kütlesinin 1.4 katından daha küçük olan yıldızların yakıtları tükendiğinde ömürlerinin beyaz cüce yıldız olarak sonlanacağını ispatladı. Chandra'nın öngörüsüne göre, kütlesi 'Chandrasekhar Limiti' olarak isimlendirilen 1.4 güneş kütlesinden daha büyük olan yıldızlar ise, yakıtları tükenip ömürleri tamamlandığında, kendi kütle çekimi kuvveti etkisi altında çökecek ve o günlerde bilinen hiçbir cismin sahip olamayacağı kadar çok büyük kütle yoğunluğuna sahip bir gök cismi, bir 'nötron yıldızı', veya bir 'kara delik' haline dönüşecekti. Chandra'nın teorisi başlangıçta İngiltere'deki meşhur astrofizikçilerle bilimsel dergilerin editörleri arasında pek kabul görmedi. Oysa, günümüzde Chandra'nın çalışmalarında öngörülen çok büyük kütle yoğunluğuna sahip nötron yıldızları ve kara delikler, astrofiziğin en önemli ve ilginç araştırma alanlarından biridir.

Araştırmalarının İngiltere'de kabul görmemesi ve Hindistan'ın İngiliz egemenliğinden kurtulma sancıları nedeniyle ülkesine geri dönemediği için, Chandra 1937'de Amerika'ya göçtü ve Chicago Üniversitesi'ne bağlı Yerkes Gözlemevinde işe girdi; o ömrünün 58 yılını, burada Chicago Üniversitesi'nde geçirdi. Söz konusu üniversitede kendine özgü bir tarzda yoğun araştırma ve öğretim çalışmalarına gömülen Chandra araştırmalarını astrofiziğin bir dalından diğerine derinliğine sürdürdü. Yıldızların atmosferlerinden ışınımsal enerji aktarımı, galaksiler içindeki yıldız hareketleri, manyetohidrodinamik, Einstein'ın genel görelilik kuramı ve karadelikler gibi çok değişik konulardaki araştırmalarını ona yakın son derece açık, kolay anlaşılır ve kusursuz kitapta açıkladı. Bu kitaplardan bazıları, *An Introduction to the Study of Stellar Structure* [Yıldızların Yapılarına İlişkin Araştırmalara Giriş, 1939], *Principles of Stellar Dynamics* [Yıldız Dinamiğinin İlkeleri, 1943], *Radiative Transfer* [Işınım Transferi, 1950], *Hydodynamic and Hydromagnetic Stability* [Hidrodinamik ve Hidromanyetik Kararlılık, 1961], *Ellisoidal Figures of Equilibrium* [Dengenin Eliptik Şekilleri, 1968], *The Mathematical Theory of Black Holes* [Kara Deliklerin Matematiksel Teorisi, 1983]'dir.

Chandra sadece bilimsel çalışmalarıyla değil, fakat edebiyat, müzik ve bilim felsefesine verdiği önem ve değer nedeniyle de ün ve hayranlık kazanmıştır. Bu alanlardaki bilgi dağarcığının derinliği, bilimsel estetiğin felsefesi konusunda yazdığı kitabında görülür: *Truth and Beauty: Aesthetics and Motivations in Science* [Hakikat ve Güzellik: Bilimde Estetik ve Motivasyonlar, 1987]. Onun verdiği konferansların önemli bir bölümü, sanat ve bilim arasındaki ilişkiler üzerineydi.

Chandra akademik yaşamı boyunca elliden fazla doktora öğrencisine danışmanlık yapmıştır. İlginç bir öykü onun kendini nasıl bilime ve öğrencilerine adadığını özellikle belirginleştirir. 1940'lı yıllarda Chicago Üniversitesinin Williams Bay'deki Yerkes Gözlemevinde görevli iken her hafta, yalnızca kayıtlı iki öğrencisi olan bir sınıfa ders vermek için 160 kilometreden daha fazla araba kullanmak zorunda kalmıştı. Bu zahmetlerinin semeresini 1957 yılında tüm sınıf –T. D. Lee ve C. N. Yang– fizikte Nobel ödülü kazandığında gördü. O, 1983 yılında William A. Fowler ile ortaklaşa kazandığı Nobel Fizik Ödülü yanı sıra, 20 şeref derecesi almış, 21 bilimsel topluluğa kabul edilmiş ve çok sayıda ödül kazanmıştır. 21 Ağustos 1995'de Chicago'daki ölümünden dört yıl sonra, 1999 yılında NASA, Subrahmanyan Chandrasekhar onuruna Chandra adını verdiği bir x-ışınları gözlem aracını uzaya yollamıştır. Bu

araç evreni elektromanyetik spektrumun x-ışınları bölgesinde incelemektedir.

S. W. HAWKING, *Zamanın Kısa Tarihi*, Doğan Kitapçılık A.Ş., 2003; http:/www.vigyanprasar.com/scientists/chandra/chandra.htm;http:/www-news.uchicago.edu/releases;http://starchild.gsfc.nasa.gov/docs/StarChild/

Emin ÖZMUTLU

CHANG TSAİ 1020-1077 yılları arasında yaşamış Çinli düşünürdür.

Gençliğinde Konfüçyusçu öğretiden vazgeçerek, Budizm ve Taoculuğa dönen, fakat en nihayetinde Budizm ve Taoizmin sert bir eleştirmeni olup çıkarak Konfüçyusçu klâsikleri okumaya, incelemeye başlayan Chang, özellikle *I Ching* [Değişmeler Kitabı] ve *Çing Yung* [Orta Öğretisi] ile ilgilenmekteydi. Chang, Cheng kardeşlerin, Che'ng Hao ve Che'ng Yi'nin hem amcası ve hem de öğretmeniydi. İki kardeşin entelektüel yetenekleri ve geniş kapsamlı bilgisini yakından görüp takdir eden Chang, onlara *Değişmeler Kitabı* üzerine dersler verirken, birden iki kardeşin kitapla ilgili olarak kendisinden daha çok şey bildiğini farketti ve dersleri hemen kesti. Yine de, –Yeni-Konfüçyusçu idealist okulla rasyonalist okulların kurucusu olan– Che'ng Hao ve Ch'eng I'a öğrettikleri dolayısıyla, onun her iki okul üzerinde de etkisi olduğu kabul edilir.

Chang'ın felsefesi, Yeni-Konfüçyusçu bir bağlamda bir şeyin maddî gücü ya da bireysel şeyleri meydana getiren *ch'i* kavramıyla başlar. *Li* (ilke ya da form)'yi, o, maddeden bağımsız bir biçimde varolan olarak değil de, *ch'i*'nin kendisine göre oluştuğu, değiştiği, eylemde bulunduğu yasa olarak görür. *Ch'i*'nin *li*'ye uygun faaliyetleri, Büyük Harmoni olan evreni oluşturur. Ona göre, hiçbir şey diğer şeylerden mutlak yalıtlanmış olarak varolamaz.

Chang şeylerin varlığa geliş ve yok oluşlarını açıklarken, Büyük Harmoni'de, hareket ve sükunet benzeri karşılıklı etkiyen nitelikler bulunduğunu söyler. *Yang* nitelikleri tarafından etkilendiği zaman, *ch'i* yüzer ve yükselir; buna karşın, *yin* nitelikleri tarafından etkilendiğinde, *ch'i* alçalır ve batar. *Ch'i yin* ve *yang* niteliklerinin sabit etkisi altında bulunduğunda, o sürekli olarak yayılma veya dağılma hali içinde olur. *Ch'i*'nin yoğunlaşması somut şeylerin oluşumuyla sonuçlanır. Her şeyin oluşum ve yokoluşunda zorunluluk yasasına tâbi olduğunu öne süren Chang'in söz konusu açıklaması, bununla birlikte farklı kategorilerden şeylerin varoluşunun hesabını veremez.

O, bir şeyin çözüldüğü ya da dağıldığı zaman, gözle görülemez hâle gelmekle birlikte, hiçliğe düşmediğini söyler. Ona göre, mutlak bir boşluk ya da tam bir yok oluş mümkün değildir. Taocu *vu* (yokluk, hiçlik) kavramıyla Budist *sunyanata* anlayışına karşı, o *vu* veya *sunyata*nın gerçekte mutlak bir boşluk ya da hiçlik olmadığını savunmaktaydı. O en saf haliyle *ch'i* olmak durumundadır.

Chang insan doğasının özü itibariyle iyi olduğunu; kötülüğün insanın ilk iyilik halinden uzaklaşarak, kendisini bencil duygulara kaptırmasının eseri olduğunu söyler. Ona göre, insan doğasının, özsel ve fizikî doğa olmak üzere, iki türü vardır. Özsel doğa iyidir. Fizikî doğa ise, bir bireyi meydana getiren *ch'i*'nin açık ya da bulanık olmasına bağlı olarak iyi veya kötü olabilir. O, insanın kendi zihin halleri üzerinde düşünmesinden, dünyevî şöhret ve zenginliğe erişme arzusunu her fırsatta test etmesinden, fizikî doğasını kontrol etmesinden, kendisini özsel doğasıyla özdeşleştirmesinden oluşan tinsel olgunlaşmadan uzun uzadıya söz etmiştir.

Chang temel eseri olan *Cheng-meng* [Gençlik Bilgisizliğini Islah Etmek]'te kişinin anne ve babası ve bütün kategoriden insanlarla ilişkisinde *jen* (insanlık) pratiğinin önemini ele alır. O, buradan sadece Mo Tzu'nun evrensel aşkını değil, fakat Budist Boddsattva idealini de geliştirerek tekrarlar. Evrensel aşk ideali çerçevesinde, bizim bütün insanları ve yaratıkları sevmemiz gerektiğini söyleyen Chang, "Ben öyleyse, iki kumandanın [Gökyüzü ve Yeryüzü'nün] ürünüyüm. Bütün insanlar benim kan kardeşlerim ve bütün yaratıklar da hemşehrilerimdir... Hayatım boyunca evrensel atalarımın izinden ayrılmayıp, onlara hizmet ederim, ancak ölüm geldiğinde sükunete erip dinlenirim" demiştir.

Aslında bu pasaj Konfüçyusçuların hayat karşısındaki tavrını, Budist veya Taoist tavırdan olabildiğince açık bir biçimde ayırmaya yarar. Konfüçyusçu bilge, "hayatın hiçbir kazanca, ölümün de hiçbir kayba yol açmadığının" bilincindedir. O ne Budistlerin yap-

tıkları gibi, dünyadan kaçmaya, ne de, Taocuların yaptıkları gibi, hayatı olağandışı yollarla uzatmaya çalışır. Sadece normal hayatını yaşamaya, yalnızca toplumun değil, fakat evrenin de bir üyesi olarak ödevlerini tam olarak yerine getirmeye çalışır. O sükunete ancak ölümle kavuşur, ölüm sayesinde dinlenip, mutlak barışa ulaşır. Ölüm onda en küçük bir korkuya kaygıya yol açmaz.

W. CHAN, "Neo-Confucianism in Chinese Scientific Thought", *Philosophy East and West*, 6 (1957), pp. 319-33; C. CHAN, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York, Bookman Associates, 1957; Y. FUNG, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1953; L. C. WU, "Chang Tsai", *A Company to the Philosophers* (ed. by R. L. Arrington), Oxford, Blackwell, 1999, pp. 41-43.

Ayrıca, **bkz.**, BUDİZM, CHEN I, ÇİN FELSEFESİ, TAOİZM.

der. Tayfun TORUN

CHARACTERISTICA DOMINANTE, felsefede ve klâsik mantıkta, özellikle de Ortaçağ felsefesinde, bir şeyi başka herşeyden ayıran, onu her ne ise o yapan başat özellik için kullanılan Latince deyimdir. *Characteristica dominante*, buna göre, bir şeyi her ne ise o şey yapan, o şeyle ilgili sınıflamada göz önüne alınan temel, birincil, başat özelliği ifade eder.

J. MORWOOD, *A Dictionary of Latin Words and Phrases*, Oxford, Oxford University Press, 1998; A. WOLF, *Textbook of Logic*, New York, 1962.

Ayrıca, **bkz.**, CİNS, ÖZELLİK, TÜRSEL AYIRIM.

Ahmet CEVİZCİ

CHARRON, PIERRE 1541-1603 yılları arasında yaşamış Fransız kuşkucu düşünürü ve teologudur.

Paris'te 25 çocuklu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Charron, Paris Üniversitesi dışında, Bourges, Orléans ve Montpellier Üniversitelerinde okumuş, 1571 yılında Montpellier Üniversitesi'nden hukuk diploması almıştır. Charron hukuk tahsiline ek olarak öğrenciliği sırasında bir aralar rahiplik yapmış ve dünyevî ya da avukatlık başarıları yanında, dinî anlamda da başarı elde etmiş ve çok başarılı bir rahip ve teolog olmuştur.

Yine de Charron'un hayatındaki en büyük dönüm noktası, onun 1580'li yıllarda, Bordeaux'da Michel de Montaigne ile tanışması ve dolayısıyla, onun çok yakın bir arkadaşı ve öğrencisi olmuş olmasıdır. Charron'u entelektüel mirasçısı ve kendisinin evlatlığı olarak gören Montaigne'in 1592 yılındaki ölümünden sonra, o üç temel eserini, sırasıyla *Les Trois Verités* [Üç Hakikat], *Discours Chretiens* [Hıristiyanların Söylemi], *De la Sagesse* [Bilgeliğe Dair] adlı eserleri yayınlamıştır. Çok popüler hâle gelen ve on yedinci yüzyılda tekrar tekrar basılan bu eserlerden özellikle üçüncüsü, septik görüşlerle argümanları felsefî ve teolojik tartışmalara dahil etmek bakımından çok etkili olmuş ve modern düşünceyle fideizmin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

Charron'un eseri, özellikle dinî çevreler tarafından başlangıçta olumsuz karşılanmıştı. Cezvit Kilise Babası François Garasse gibi, Charron'un septik görüşlerini reddeden şahsiyetler, onu dini ortadan kaldırmayı amaçlayan gizli bir ateist olmakla suçladılar. Onun 1605 yılında yayınlanan eserleri, kısmen Charron profesyonel bir teolog olduğu, kısmen de çok didaktik bir tarzda yazdığı için, Montaigne'in eserlerinden bile tehlikeli eserler olarak değerlendirilip yasaklanmıştı. Nitekim, Pierre Chanet adlı bir tıp doktoru, 1643 yılında, Charron'un bilginin olanağıyla ilgili kuşkuculuğunu çürütmeyi amaçlayan *Considerations sur la Sagesse de Charron* [Charron'un Bilgeliği Üzerine Mütalaalar] adlı eserini yayınlamıştı.

Tıpkı Montaigne gibi Charron da, her ne kadar birçok yönden saldırıya maruz kalmış olsa da, bir yandan Gabriel Naude, Guy Patin, Le Mothe, Le Vayer ve Pierre Gassendi gibi dinsiz bilginler tarafından savunulurken, bir yandan da Reformasyon karşıtı Fransız liderlerince teolojik açıdan ortodoks bulunarak desteklendi. Pierre Bayle, Charron'u fideist Fransız düşüncesinin mükemmel ve birinci dereceden bir temsilcisi olarak görmekteydi. Charron'un görüşlerine dönük ilgi, bütün bunlara rağmen, on sekizinci yüzyılda giderek azalmış ve o, Montaigne ile kıyaslandığında, üslubu ustasının edebî kalitesinden yoksun olan ikinci sınıf bir düşünür olarak görülmeye başlanmıştır. Yakın zamanların, Montaigne'in samimî bir mümin olduğunu ve kuşkuculuğunun dönemin teolojik hare-

ketinin bir parçası olabileceğini ilan eden eleştiriler ışığında, o da yeniden incelenmeye ve değerlendirilmeye başlanmıştır.

Charron'un *Üç Hakikat*'te ortaya koyup temellendirmeye çalıştığı hakikatler, sırasıyla Tanrı'nın varolduğu, Hıristiyanlığın doğru Tanrı görüşü olduğu ve Katolisizmin Hıristiyanlığın en doğru ifadesi olduğu iddialarıydı. Büyük bir bölümü bunlardan üçüncü iddia etrafında dönen eser, bununla birlikte, hem insan aklının sınırlamaları ve hem de Tanrı'nın doğası temeli üzerinde, insan bilgisinin bu alanda olanağıyla ilgili bir kuşkuculuk geliştirecek şekilde, Tanrı'ya dair bilgimiz üzerine kısa bir söylemle başlar. Yetenek ya da kapasitelerimiz doğal ya da doğaüstü dünyada herhangi bir şeyi gerçekten bilebilmemizi şüpheli hale getirecek kadar sınırlı ve güvenilmezdir. Tanrı'nın doğası sınırsız olup, onu tanımlama yönündeki bütün teşebbüsleri aşar. Dolayısıyla, Tanrı'nın ne olduğunu, rasyonel terimlerle bilemeyiz. Charron'a göre, en büyük teolog ve filozoflar, Tanrı hakkında çok az şey bilirler. Bilgimiz bu bakımdan sadece olumsuz malûmattan, O'nun ne olmadığını bilmekten oluşur. Gerçekten de, "Tanrı'yla ilgili doğru bilgi, O'nunla ilgili tam bir cehaletten başka hiçbir şey değildir."

Charron, kuşkucunun insan bilgisinin yetersizliği ve güvenilmezliğiyle ilgili görüşlerini, mistik ve negatif teologun Tanrı'nın, sonsuz olduğu için, bilinemez olduğunu dile getiren görüşüyle birleştirir ve daha sonra bu birleşimi ateizme saldırmak için kullanır. Tanrı'nın varoluşuyla ilgili reddiye, kendisinden daha sonra birtakım saçma sonuçların çıkartıldığı belli bir Tanrı tanımından çıkar. Böyle bir tanım sadece insanî tahmin ve önyargının, Tanrı'yı insanî araçlarla ölçme teşebbüsünün bir sonucu olabilir; böyle olduğu için de değersizdir, çünkü ateist ne hakkında konuşmakta olduğunu bilmez, bilemez.

Charron, *Üç Hakikat* adlı eserinin başından sonuna temelde negatif bir tarzda akıl yürütür; Tanrı'ya, Hıristiyanlığa ve Katolisizme inanmamanın makûl olmadığını ve karşıtlar tarafından getirilen delillerin güvenilmez ya da kuşkulu olduğunu göstermeye çalışır. Çoğunluk karşıtların, özellikle de Kalvinistlerin tutumlarını ve iddialarını güçsüz ve zavallı insanî kapasiteler tarafından elde edilen sonuçlara dayandırmak ve bu sonuçları ilahî hakikatın ölçüsü haline getirmek durumunda kaldıklarını öne sürer.

Charron'un imana ilişkin şüpheci savunması, *Bilgeliğe Dair* adlı eserinde daha açık ve belirgin hale getirilmiştir. Onun ana tezi, insanın, vahiy dışında herhangi bir yolla hakikati bilmesi imkânsız olduğu için, ahlâkın, ilâhî aşkın rehberliği dışında, doğanın yolundan gitmeye dayandırılması gerektiği teziydi. Charron bu tezi desteklemek için, Montaigne'in septik görüşlerinden pek çoğunu biraz daha düzenli bir tarzda öne sürdü. Ona göre, önce kendimizi bilmemiz gerekir ve bu bilgi, bilebileceklerimizle ilgili sınırlamaları içerir. Charron işte burada duyu bilgisiyle ilgili geleneksel septik eleştiriyi ortaya koyarak, bilgiye ulaşmak için gerekli duyulara sahip olup olmadığımızı, yanılsama ve düşleri gerçeğe sadık deneyimlerden ayırıp ayıramayacağımızı, duyu deneyimlerinin olağanüstü büyük çeşitliliği dikkate alındığında, hangi deneyimlerin nesnel durumlara karşılık geldiğini belirleyip belirleyemeyeceğimizi sorgular. Ondan sonra da, aklî melekelerimizle ilgili septik sorular ortaya koyarak bize doğruyu yanlıştan ayırma olanağı verecek doyurucu ya da kesin hiçbir ölçüte sahip olmadığımızı iddia eder. İşte bu noktada da, biz insanların bir şeylere, nedenler ve delillerin bir sonucu olarak değil, fakat tutkularımızın ve toplumsal baskının bir sonucu olarak inandığımıza işaret eder. Charron'a göre, bizler akıllı insan varlıkları gibi davranıyor değilizdir. Dolayısıyla, bizim Montaigne'in insanların Tanrı tarafından vahyedilmemiş sağlam hiçbir ilkeye sahip olmadıklarını dile getiren ünlü iddiasını kabul etmemiz gerekir. Tanrı tarafından vahyedilmiş bu ilkeler dışında kalan herşey düş ve dumandır.

Charron *Bilgeliğe Dair*'in ikinci kitabında, insanın bu durumunu dikkate alarak, hatadan sakınmanın ve hakikate erişmenin yöntemi üzerine bir söylem geliştirir. Onun yöntemi sonradan Descartes'ın ortaya koyacağı yönteme birçok bakımdan benzer; onun yöntem kuralları da meselenin bütün yönlerini, söz konusu olabilecek bütün soruları bağımsızca ve tarafsızca incelemek, önyargıları ve duyguları bütün kararların dışında bırakmak, zihinsel yönden tam bir evrensellik arayışı içinde olmak ve en küçük bir kuşkuya

dahi açık olan bütün kararları reddetmek gerektiğini bildirir. Charron bu septik yöntemin özellikle dine büyük bir hizmeti olacağı kanaatindedir. O bütün şüpheli kanaatleri, zihin tamamen boşalıncaya, çıplak ve salt iman temeli üzerinde ilahî vahyi almaya hazır haline gelinceye kadar reddeder. Ona göre, tam septik asla bir sapkın olmaz, çünkü onun hiçbir görüşü ya da kanaati yoksa, yanlış görüşleri de olamaz. O, Tanrı ona bilgi vermek istediği takdirde ancak, doğru bilgiye sahip olacaktır. Kuşkucunun, ilahî vahyi alıncaya kadar, bir *morale provisoire* ile, doğayı takip ederek, ona uygun yaşaması gerekir. *Bilgeliğe Dair*'in sonuncu kitabı, kişinin, Tanrı'nın rehberliğinden yoksunsa eğer bir şüpheci ve bir soylu vahşi olarak nasıl yaşaması gerektiğini gösteren bu doğal ahlâk kuramını ortaya koyar.

Bilgeliğe Dair, modern bir dille ve dinî mütalaalardan bağımsız bir doğal ahlâk ortaya koymak amacıyla kaleme alınmış ilk önemli felsefî araştırmalardan biriydi. Bazıları onu Pyrrhoncu kuşkuculuğun hem geleneksel felsefenin bilgi iddialarına ve hem de dinin iddialarına meydan okuyan ve böylelikle de, insan davranışı ve eylemiyle ilgili tam anlamıyla doğalcı bir görüş için zemin hazırlayan, didaktik bir ifadesi olarak yorumladı. Çeşitli eserlerinde ortaya konan genel teoriyle sergilediği dindarca tavır, onun bir yandan ruhu kurtuluşa hazırlarken, diğer yandan kuşkuculuğu gerçek imanın düşmanlarını ortadan kaldırmanın bir aracı olarak gören samimî bir fideist olduğunu telkin eder. Bununla birlikte, Charron'un görüşlerini yorumlama problemi, Rönesans'ta kuşkuculuğun yeniden canlanışının anlamını ve bu canlanışın hem Reformasyon düşüncesiyle ve hem de Reformasyon karşıtı düşünceyle ilişkisini değerlendirme problemidir. Kuşkucu düşünce bu dönemde muhtemelen birçok farklı ve büyük olasılıkla bağdaşmaz rol oynamıştı. Bundan dolayıdır ki, Charron gibi kuşkucular, hem akılcılık karşıtı fideizmin ve hem de din karşıtı doğalcılığın mantığını temin edebilirler.

P. BAYLE, "Charron", *Dictionnaire historique et critique*, 2 vols., Rotterdam, 1702; H. BUSSON, *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933; P. CHARRON, *Toutes les Oeuvres de Pierre Charron*, Paris, 1635; P. CHARRON, *The 'Wisdom' of Pierre Charron, an original and ortodox code of Morality*, University of North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, No. 34, Chapel Hill, 1961; F. GRAY, "Reflexions on Charron's Debt to Montaigne", *French Review*, 35 (1962), pp. 377-82; J.-E. D'ANGERS, *L'Apologétique en France de 1580 à 1670: Pascal et ses Precurseurs*, Paris, 1954; R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, Neth., 1963; E. F. J. RICE, *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, Massachussets, 1958; J. B. SABRIÉ, *De l'Humanisme au rationalisme: Pierre Charron (1541-1603)*, Paris, 1913; F. STROWSKI, *Pascal et son temps, vol. I, De Montaigne a Pascal*, Paris, 1907.

Ayrıca, **bkz.**, ATEİZM, DESCARTES, FİDEİZM, KUŞKUCULUK, MONTAIGNE, RÖNESANS FELSEFESİ.

Richard H. POPKIN

CHARTRES OKULU, Fransa'da Chartre kentinde, altıncı yüzyıl gibi erken sayılabilecek bir tarihte varolan, fakat esas on bir ve on ikinci yüzyıllarda ün kazanan katedral okuludur. Etkisi ve önemi bakımından ancak Paris Okulu'yla kıyaslanabilecek olan Chartres Okulu'nun öğrencileri, başta Tours'lu Berengar olmak üzere, piskopos Fulbert'in başkanlığı altında, önce *quadrivium* ve *trivium* ve bu arada tıp ve teoloji tahsiline yöneltilmişti. Gücünün ya da etkisinin doruk noktasına ulaştığı on ikinci yüzyılın başlarında, Okulun yönetimi Chartres'lı Bernard ile kardeşi Theodorik'teyken, en seçkin isimleri arasında, aynı zamanda Skolastik felsefenin önemli isimlerinden olan Poitiers'li Gilbert'e, Conches'lu William ve Arras'lı Clamberald'a rastlanır. Chartres Okulu'nun doğrudan eğiticileri ya da öğrencileri arasında bulunmasalar da, onunla bir şekilde ilişkili olan diğer önemli isimler Tours'lu Bernard, Bath'lı Adelard, Lille'li Alan ve Salisbury'li John'du. Dönemin Chartres'lı düşünür ve araştırmacıları antik dünyanın edebiyat ve felsefesine gönülden bağlanmış hümanistlerdi. Dinî araştırmalardan daha bile yoğun olarak felsefeyle ilgilenen Okul'daki araştırma programlarının zenginliği, Theodorik'in, yedi liberal sanat üzerine bir elkitabı olan *Heptateuk* adlı eserinden açıklıkla anlaşılır.

Chartres Okulu'nun, bütün bunların ışığında, on ikinci yüzyılda Latin Platonculuğunun merkezi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, söz konusu Platonculuk, Chartres'-

lıların, Grek filozofunun belli başlı birtakım tavır ya da konumlarından bir ya da birkaçını benimsemelerinden ziyade, bildikleri yegâne Platonik eser olan *Timaeos*'u sıkı bir biçimde incelemelerinden oluşuyordu. Buna göre, Chartres'lı düşünürler Platon'u evrenin unsurlarının başlangıçtaki organizasyonu ya da ilk düzene sokuluşu konusunda bir otorite olarak değerlendirdiler ve onu 'felsefî Platonculuğa' erişmekten ziyade, dünyanın menşei ile ilgili bilgi muammasının çözümüne bir katkı temin etmek için kullandılar. Yine de *Timaeos*'a Chalkidius'un tercümesi ve kısmen de Makrobius, Apuleius, Seneca ve Boethius yoluyla erişilmiş olması ve Okulun kendisini neredeyse tamamen Platonculuğa vakfetmesi, tümeller problemiyle ilgili olarak realist yorumlara, idealarla, madde ve formla ilgili spekülasyonlara ve dünya ruhu üzerine sıkı tartışmalara yol açmıştı.

Chartres Okulu'nun felsefeci üyeleri, hakkında daha çok şey bildikleri Aristoteles'e, Platon'la kıyaslandığında çok daha az değer vermekteydiler. Onlar Aristoteles'in daha çok sayıda eserinden haberdar olmakla birlikte, bildikleri esas itibariyle *Organon* kapsamı içine giren mantıksal eserlerdi. Metafiziği, bilim teorisi ve teolojisi hakkında hiçbir şey bilmedikleri Aristoteles'e, Platon'dan çok daha az değer verdiler. Chartres Okulu düşünürleri buna rağmen, Boethius'tan aldıkları ilhamla, Aristotelesçiliği Platonculukla uzlaştırmaya çalıştılar. Teolojiyi söz konusu felsefî yönelimlerinin etkisiyle felsefî bir kılık altında sunan, iman ile aklın ahenginden emin olan Chartre'lı düşünürler, Tanrı'nın varoluşunu birtakım spekülasyonlar yoluyla kanıtlamaya, Platon'un kozmolojisini Hıristiyan vahyiyle sentezlemeye ve dünya ruhunu Kutsal Ruhla eşleştirmeye veya kıyaslamaya çalıştılar.

Chartres'lı düşünürler Tanrı'nın dünyanın formu olduğunu öne sürdüler ki, birçoklarına göre bu, panteist bir görüştü. Felsefeye, özellikle de Grek felsefesine olan düşkünlükleri, felsefeyle Hıristiyan vahyini sentezleme gayretleri, Aristoteles ve Platon dışında kalan Hipokrates, Galenos, Batlamyus ve Eukleides gibi Grek bilim adamlarını iyi bilmeleri yanında, Chartres'lılar İslâm filozofları ve bilim adamlarının eserlerinin çevirilerine de ulaşmış durumdaydılar.

Bilgi ve araştırmanın on ikinci yüzyılda sadece merkezi değil, aynı zamanda önemli bir kaynağı olan Chartres Okulu'nun etkisi on üçüncü yüzyıldan itibaren zayıflamıştır.

A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge*, Paris, 1895; D. LUSCOMBE, "School of Chartres", *Encylopedia of Philosophy* (ed. by. P. Edwards), vol.2, New York, 1967, s.83. J. PARENT, *La Doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris, 1938; M. de WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvaine, 1938.

Ayrıca, **bkz.**, ARİSTOTELESÇİLİK, ORTAÇAĞ FELSEFESİ, PLATONCULUK.

Der. Ahmet CEVİZCİ

CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS RENE DE (1768-1848) Fransız düşünürü ve yazarıdır.

Saint-Mola'da doğmuş olan Chateaubriand, bütün tahsilini Dol-de-Bretagne ve Rennes'de yapmıştı; özellikle, Collège de Dinan'da rahiplik tahsili görme amacı gütmüştü. Ama sonradan askeriyeye yazıldı; birkaç diplomatik görevin ardından, edebiyatçılarla birlikte olmaya başlayınca, kendini tamamen edebiyata ve felsefeye verdi.

Chateaubriand'ın dinî görüşleri olduğu kadar politik görüşleri de sabit bir değişme hali içinde olmuştur. Başlangıçta, genç bir adam iken devrimi coşkuyla karşılamış fakat daha sonra büyük bir hayal kırıklığına uğrayıp, Londra'ya gönüllü sürgüne gitmişti. Orada yayınladığı *Essai historique, politique et moral sur les revolutions* [Devrimler üzerine tarihsel, politik ve moral deneme] adlı eserinde, Fransız Aydınlanma filozoflarından, özellikle de Rousseau'dan etkilendiği çok açıktı ve ateist olmamakla birlikte, deizme yakın durup Hıristiyanlığa karşı çıktı. Saint Beuve'ün yaklaşık elli yıl sonra göstereceği üzere, Chautbriand'ın görüşlerinin yayınlanmış versiyonu gerçekten savunduğu görüşlerden çok daha ılımlıydı. Fakat annesinin ölümünü öğrendiği zaman yaşadığı krizin ardından, 1800 yılında Paris'e dönüp, ünlü eserlerinden biri olan *La Génie du Christianisme* [Hıristiyanlığın Ayırıcı Özelliği] adlı eserini yazmaya başladı. Büyük bir başarı kazanan bu eser, Bonaparte tarafından Hıristiyanlığı canlandırma teşebbüsünde önemli bir silah olarak değerlendirilmiştir.

Chateaubriand'ın Fransız felsefesine katkısı genelde dolaylı olmuştur. Erken eseri

François Rene De Chateaubriand

olan *Deneme*'de, hangi türden olursa olsun felsefenin din karşıtı olduğunu, felsefenin yerine dinin ikame edileceğini açıkça ortaya koymaktaydı. Sonradan hiçbir felsefenin, hakikat, akılyürütme tarafından değil, fakat derin bir ışık, bir tür duygu, muhtemelen Pascal'ın yürek adını verdiği melekeyle keşfedildiği için, hakikate erişme umudu olamayacağını öne sürmeye başladı. Soylu vahşi temasının geliştirildiği *Atala* gibi eserlerde öne çıkan, işte buydu. Atala'nın kendisi de bir Hıristiyan olmasına rağmen, o akıl yoluyla değil de, duygu yoluyla Hıristiyandı ve onun Hıristiyanlığının, argümanla erişilen Hıristiyanlıktan daha yüksek ve soylu olduğuna inanılmaktaydı.

Chateaubriand, bir genç adam olarak bile, kır manzarası anlamında, doğanın temaşasında, dinin ve ahlâkın hakikatlerinin kendiliğinden vahyedildiğini öne sürmek bakımından Wordsworth'u önceledi. "Amerikan Vahşileri Arasında Gece" adlı ünlü parçası sadece Niagara Şelalesinin yanında bir ay ışığı manzarasının tasviri değil, fakat gerçekte, toplumun pisliklerinden uzak bir kültürel pesimizm hali içinde yaşayan insanlara uygun düşen bir ruh soyluluğunun zihinde canlandırılmasıdır. Rousseau gibi, Chateaubriand da doğayla toplumu karşı karşıya getirmişti; bu pasajda Kızılderililerin sadece iki kadın, iki çocuk ve iki savaşçıdan oluşması anlamlıdır. Kâbile ya da köyden hiç söz edilmezken, bu insanların kendileri dışındaki herhangi bir şeyle olan yegâne temasları "Ağaçlar Okyanusu"yladır. Söz konusu temas, bireysellik duygusunu pekiştirmek bir yana, bütün aynı düşünce ve duyguların yokluğuna, doğanın kendisi olan Tanrı'yla mistik bir birliğe götürür. Bu tür entelektüalizm karşıtlığı, *Hıristiyanlığın Ayırıcı Özelliği*'nde yeniden ortaya çıkar. Chateaubriand bu eserin önsözünde, annesinin ölümünü öğrendiği zaman, on sekizinci yüzyıl liberalizminden uzaklaştığını söyler. O zamanlar Londara'da gönüllü sürgünde olan Chateaubriand "Gözyaşı Döktüm" ve "İmana Geldim" der. Tıpkı *Denemeler*'de doğal manzaranın uyandırdığı duyguların deizmin kanıtları olması gibi, gözyaşlarının şehadeti de katolisizmin doğrularının delilidir. Ama katolisizm insanların yüreklerini kendiliğinden tutuşturacak bir din değildir. O toplumda başlayan ve gelişen bir dindir. Bu yüzden, Chateaubriand kendisini, Rousseaucu duyguculuktan alabildiğine uzak bir grup olan gelenekselcilerle aynı hizada bulur. Zira Joseph Marie de Maistre ve Vicomte de Bonald'ın aklın insanları birleştiren meleke olduğuna inandıkları yerde, sentimantalistler onun insanları çatışan mezheplere böldüklerine inanmaktaydılar.

Chateaubriand muhtemelen işte bu nedenden dolayı, Hıristiyanlığın Avrupa kültürüne vermiş olduğu armağanlara vurgu yaptı. Neoklâsik hareketin doruk noktasına eriştiği, ustaların şiirde Jacques Delille, heykeltraşlıkta Antonio Conova ve resimde Jacques Louis David olduğu bir sırada yazmaktaydı. Hepsi de ilhamlarını elbette klâsik mitoloji ve tarihten alan bu insanlar gibi, Chateaubriand da, katolik gelenekte bulunacak daha çok şey olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Bununla birlikte, bu ne kadar doğru olmuş olursa olsun, onun esas göstermek istediği husus, herhangi bir inançlar kümesinin dünyadaki iyilik ve güzellik miktarını arttırdığı ölçüde doğru olduğu hususuydu. Burada tarihsel bakımdan ilginç olabilen, ama eleştiriye karşı koyması pek muhtemel olmayan örtülü bir pragmatik sınama vardır. Fakat insanların dinin baskısının yol

açtığı bir dehşet döneminde yaşadıkları sıralarda, din karşıtı uygulamaların yaratmış olduğuna inandıkları tehlike ve dehşeti felsefeye yüklemek durumunda kalmaları anlaşılır bir şeydi. Chateaubriand için bu dönemde felsefeye bir alternatif, *Denemeler*'i yazdığı zaman öne çıkardığı doğal din değil de, katolisizmdi. Ve o bu inancından hiç vazgeçmedi. O bir öncüller kümesi ortaya koyup, bunlardan belirli çıkarımları yapacak tipte bir yazar değildi. Tam tersine, onun felsefeden duyduğu nefret sadece, yüreğinin dikte ettiği sonuçları ortaya koyacak boyutlardaydı; argüman formunu tespit etmek başkalarına kalmıştı. O bir öğretiler kümesi ortaya koymak yerine, bir kültürel atmosferi yerleştirdi; bu yüzden onun eserleri, haklı olarak doktrinal denemelerden ziyade, katışıksız bir lirik doğası olan uzun şiirler olarak görülür.

A. G. BERTRIN, *La Sincérité religieuse de Chateaubriand*, Paris, 1899; F. R. CHATEAUBRIAND, *Oeuvres Complètes*, 20 vols., Paris, 1858-1861; F. R. CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions*, London, 1797; F. R. CHATEAUBRIAND, *La Génie du Christianisme*, Paris, 1802; F. R. CHATEAUBRIAND, *Les Martyrs*, Paris, 1809; G. CHINARD, *L'Exotisme américain dans l'oeuvre de Chateaubriand*, Paris, 1918; C.A. SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous L'Empire*, Paris, 1869.

Ayrıca, **bkz.**, DUYGUCULUK, FRANSIZ FELSEFESİ, ROMANTİZM, ROUSSEAU.

George BOAS

CHENG HAO on birinci yüzyılda (1032-1085) yaşamış Çinli düşünürdür.

Kardeşi Cheng I'la birlikte Yeni-Konfüçyusçu Doğa ve İlke (*li*) Okulu'nun kurucusu olan Cheng Hao, ilkeyi felsefesinin temeli yapıp, insanın ve şeylerin doğasıyla özdeşleştirirken, kardeşiyle birlikte on birinci yüzyıldan başlayarak, Yeni Konfüçyusçu hareketin yolunu ve doğrultusunu çizmişti. Ona göre, ilke doğa ilkesiydi, doğal hukuktu. O, ilkenin Cheng I tarafından dile getirilen bütün güzelliklerine sahipti, ama doğa ilkesi olarak, kendinden-kaim ve değiştirilemezdi. Öte yandan, Cheng I'ın ilkenin bir, fakat tezahürlerinin çok olduğunu savunduğu yerde, Cheng Hao doğanın en temel özelliği olarak üreme ve yeniden üreme ilkesini vurguladı. Onun gözünde, hayat ruhu her şeyde bulunmaktaydı. Bu yaratıcı nitelik, en yüksek iyi olan *jen*'di. *Jen* insanlarda, onları oldukları ahlâkî varlıklar yapan insanlık ya da aşk haline gelir. O insana her şeyi kucaklama olanağı verir.

İnsanda vücuda getirilmiş olan, yani onunla dünyaya getirilmiş olan her ne ise, onun doğasıdır. İlk dingin halinde, insan ne iyi ne de kötüdür. İyi kötü ayırımı, insan doğası duygular ve eylemlerde tezahür ettiği ve bu duygularla eylemler orta yoldan saptıkları zaman ortaya çıkar. Ahlâkî gelişim ve manevî olgunlaşmanın en önemli görevi, insanın doğasını mutlak bir tarafsızlık yoluyla sükunete kavuşturmak ve içsel yaşamla dışsal hayatı özdeşleştirmektir. Bu amaca erişmek için, Ch'eng Hao içtenlik ve ciddiyetin savunuculuğunu yapmıştır.

Ch'eng Hao iki kardeşten daha idealist olanıydı. Kardeşinin ciddiyet ve öğrenmenin önemini vurguladığı yerde, o manevî olgunlaşmanın, kişisel yetişmenin önemi üzerinde durdu.

W. CHAN, "The Evolution of the Confucion concept of jen", *Philosophy East and West*, 4 (1955), pp. 307-314; W. CHAN, "Cheng Hao", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol.II, New York, Mac Millan, p. 85; Y. FUNG, *A History of Chinese Philosophy* (tr. by D.Bodde), Princeton, Nj, 1953; L. WU, "Ch'eng Hao", *A Companion to the Philosophers* (ed. by R. L. Arrington), Oxford, Blackwell Publishers, 1999, pp. 43-44.

Ayrıca, **bkz.**, ÇİN FELSEFESİ.

der.Tayfun TORUN

CH'ENG I Çin felsefesinin, Konfüçyus bir tarafa bırakılacak olursa, en önemli düşünürlerindendir. 1033-1107 yılları arasında yaşamış ve kardeşi Ch'eng Hao ile birlikte, Çin düşüncesine birkaç yüzyıl boyunca hâkim olacak Yeni Konfüçyusçu İlke Okulu'nun kuruculuğunu yapmıştır.

Adından da anlaşılacağı üzere, Ch'eng I'ın kardeşiyle birlikte kurduğu okulun temel kavramı ilkeydi. Eski Konfüçyusçulukta pek dikkate alınmayan kavram, Yeni Taocularla Budistler tarafından geliştirilmişti; fakat Ch'eng kardeşler bütün felsefelerini öncelikle onun üzerine inşa eden düşünürler oldular. Onların gözünde, her yere yayılan ve her şeyi yöneten ilke apaçık ve kendine yeten bir kendilikti. Gözlerimizin önünde olan, ne

artan ne de azalan bu ilke, özde bir olmakla birlikte, tezahürleri bakımından çoktu.

Evrensel hakikat, evrensel düzen ve evrensel yasa olan bu ilke, her şeyden önce yaradılışın evrensel ilkesiydi. Dinamik ve dirimsel olan ilkeden her şey ve bütün insanlar pay almaktaydı. Zihinle, insanın ve şeylerin doğasıyla özdeş olan ilke, Ch'eng I'a göre, yaradılış ilkesi olduğundan ve hayat veren herşey iyi olduğundan, ilke aynı zamanda iyiliğin kaynağı olmak durumundaydı. Ahlâken iyi olan da ilkeye itaat etmekti. Şu halde, ilke hem doğal hem de moral, hem genel hem de özgül ilkeydi. Onun soyut bir gerçeklik olarak anlamı olduktan başka, insanın ahlâk yasası olduğunu söyledi Ch'eng I.

Başka bir deyişle, o, "şekillerin içinde olanla" "şekillerin üstünde olan" arasında bir ayırım yaparken, birincisiyle somut tikel şeyleri, ikincisiyle de soyut ilkeleri anlatmak istemekteydi. Ona göre, soyut ilkeler ya da ilke (*li*) somut tikel şeyleri yönetir. Bu yüzden, *li* evrensel düzen ya da yasadır. Ch'eng I ilkenin (*li*) bilgisine, kardeşinden farklı bir tarzda yaklaşmıştı. Cheng Hao'nun ilkenin zihinle özdeş olduğunu savunup, *li*'nin sezgisel kavrayışına erişmenin yolu olarak manevî gelişme ve tinsel olgunlaşmaya vurgu yaptığı yerde, Cheng I, *li*'nin şeylerin doğasıyla özdeş olduğunu öne sürüp, şeylere ilişkin rasyonel araştırmanın önemini vurguladı.

Şeylere ilişkin rasyonel araştırma, fizikî ya da sosyal fenomenleri ele alan kitaplar okumayı, şeylerin bizatihi kendilerini incelemeyi, insanî meselelerle uğraşmayı ve başka insanlarla tartışmayı içerir. Diğer Yeni-Konfüçyusçular gibi, insan varlıklarının ahlâkî doğasına özellikle vurgu yapan Ch'eng I'a göre, *li* gerçeklikle ilgili metafiziksel bir ilke olduğu kadar bir ahlâk yasasıydı da. Bu yüzden, *li*'ye ya da ahlâk yasasına uygun eylemler iyi olan eylemlerdi. Şeylere ilişkin araştırmaya dayanan entelektüel yaklaşım, Cheng'in sistemine tamamen rasyonalist bir görünüm kazandırmakla birlikte, söz konusu yaklaşım onda moral yaklaşımla dengelenir. Çünkü öğrenme arzusu ve arayışının bilginin yayılmasına bağlı olduğu yerde, tinsel gelişme, ahlâkî yetişme ve moral olgunluk ciddiyet gerektirir. İşte burası, meditasyon (*dhyana*) ve bilgelik (*prajna*) kuplarından oluşan iki yönlü Budist formülün bize anımsatıldığı yerdir.

W. T. CHAN, "Cheng I", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. By P. Edwards), New York, Mac Millan, 1967, Vol.II, p. 85; W. T. CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ, 1963; Y. FULAN, *A History of Chinese Philosophy* (tr. by D. Bodde), Princeton, NJ, 1953; L. C. WU, "Ch'eng I", *A Companion to Philosophers* (ed. by R. Arrington), Oxford, Blackwell, pp. 44-46.

der. Tayfun TORUN

CHIGAGO OKULU, ya da Chicago Ekonomi Okulu, Amerika'da ve tüm dünyada ekonomi okulları içinde en bilinenlerden biridir. 1892 yılında kurulan Chicago Üniversitesi'nin ekonomi bölümünün başına J. Laurence Laughlin getirilmiş ve bölümde Tornstein Veblen, Westley S. Mitchell, John Mauice Clark gibi dönemin ünlü ekonomistleri yer almıştır. 1920'li yıllarda bölüme Avusturya geleneğinden gelen Frank H. Knight ve Marshallcı gelenekten gelen Jacob Viner katılmış ve Okul'da bir gelenek yaratmanın, kurumsallaşmanın temelleri atılmıştır. Okul, 1930'lardan itibaren muhafazakar ekonomi anlayışı temelinde, Keynesci politikalara karşı çıkmış ve bireyci siyaset felsefesiyle ilgili tartışmalarıyla ekonomide ve entelektüel alanda öncü ekollerden ve düşünce kuruluşlarından biri olmuştur. Günümüzde Chicago Ekonomi Okulunun en bilinen temsilcileri George Stigler, Ronald H. Coase, Assar Lindbeck, W. Allen Wallis, Robert Lucas ve özellikle Milton Friedman'dır. Ancak, Okul'un ve Friedman'ın günümüzdeki ününe rağmen, 1950 ve 1960'larda, ileri sürdükleri teorileri, 'aşırı' ve 'modası geçmiş' olduğu gerekçeleriyle kabul görmemiştir.

Okulda, 1960 ve 1970'li yıllarda Stigler ve Friedman'ın öncülüğünde, ekonomik analizlerle, hükümet müdahaleleri başta olmak üzere, politik eylemlerin belirleyicileri üzerinde yoğunlaşılmıştır. Okulun esas etkisi ise, 1980'li yıllarla birlikte yaşanmaya başlanmıştır. Friedman'ın moneterizmi, Stigler'in endüstriyel organizasyon teorisi, Coase'nin Coase teoremi ve Lucas'ın rasyonel beklentiler teorisi, ekonomik tartışmaların ve uygulamaların merkezine taşınmıştır. Ayrıca, Chicago Ekonomistlerinin görüşleri yeni sağ siyasal iktidarların ekonomik politikalarının belirleyicisi olmuştur. Özellikle Friedman'cı

monetarizm, general Augusto Pinochet'in diktatörlüğü döneminde on altı yıl boyunca (1972-1989) adeta bir lâboratuvar koşulları yaratılarak Şili'de uygulanmış, bunu Latin Amerika ülkeleri izlemiştir. 1979 yılından itibaren de aynı politikalar, Avrupa'da ,İngiltere'de ve birçok azgelişmiş ülkede, IMF ve Dünya Bankası dolayımlı olarak yürütülmüştür.

1980 ve 1990'lı yıllar boyunca Okul'un etkisi hem teorik, hem de ideolojik alanda artmıştır. Okul temsilcilerinin aldığı 9 Nobel Ekonomi ödününün 7'si bu dönemde verilmiştir. İlk olarak 1969 yılında F. H. Knight, 1976'da M. Friedman ve 1982 yılında G. Stigler Nobel Ekonomi ödülü almışlardır. Ayrıca, M. M. Miller, 1990'da, R. H. Coase, 1991'de, G. S. Becker de 1992'de, R. W. Fogel 1993'de ve R. E. Lucas'da 1995 yılında ödül almıştır. Son olarak 2000 yılında J. Heckmen, Nobel Ekonomi ödülünü alarak, ekonomi okulları içinde Chicago Ekonomi Okulunun önemini ve öncülüğünü bir kez daha kanıtlamıştır. Ayrıca, Chicago Okulu iktisat alanındaki prestijli dergilerden biri olan *Journal of Political Economy*'ye ev sahipliği de yapmaktadır.

Chicago Okulunun Bireyci Siyaset Felsefesinin Dayanakları

Pozitivist Metodoloji ve Matematiksel Modellerin Önemi: Chicago Ekonomi Okulunun temsilcilerinin çoğunluğu ekonomik analizlerinde pozitivist bir bakışla, makro ekonomik değişkenlerle matematiksel modellere öncelik vermişlerdir. 1920'lerde Knigt, 1960 ve 1970'lerde "Matematiksel Üçlü" olarak da bilinen Oskar Lange, Henry Schultz ve Paul H. Dougles ve 1990'lı yıllarda da Rober Lucas bu alanda önemli eserler vermişlerdir. Pozitivist metodoloji geleneğine bağlı kalarak, olgu-değer ayırımı temelinde, biçimsel mantık ve matematiksel totolojiler dışında anlamlı önermelerin, ancak gözleme dayanan önermeler olduğunu varsayan mantıksal pozitivist anlayışla açıklayıcı modeller geliştirmişlerdir (Barry, 1983). Knight'a göre, ekonomi; matematik ve mekaniğin evrensel kanunlarına ulaşan gerçek bir bilimdir. İnsan davranışlarını içeren her tür soyutlama özünde matematikseldir. Bu nedenle ekonomik davranışı içermeyen hiç bir yasa evrensel olarak geçerli olamaz; rasyonel eylemlerin örgütlülüğüne ilişkin tüm sosyal ilişkilerde bir rasyonel soyutlama söz konusudur (Knight, 1999). Diğer Okul temsilcileri de, benzer biçimde, ekonomik analizlerinde özgürlük ve politik eylemler arasındaki ilişkiyi sorgulamışlardır. Deneyimcilik ve bireyci siyaset felsefesi temelinde, ekonomik krizlere ve işsizliğe karşı geliştirilen devlet müdahalelerinin verimsizliğini ve bireyin özgürlüğüne getirdiği kısıtlamaları ele almışlardır. Benzer olarak, piyasada karmaşık insan eylemlerini analiz ederken, ekonomiyi doğrusal olmayan, kaotik, dağınık ve tahmin edilemeyen bir eko-sisteme (Kopernikusçu sistem) benzeten Matematiksel Üçlü, olaylar zincirinde en küçük sapmanın bile önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Eko-sistemin dinamik bir değişim değil, statik bir denge durumu olduğu varsayımı temelinde matematiksel modellerle çok sayıda etkenin birlikte ele alınarak dengenin kurulabileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca Friedman'ın *Pozitif İktisadın Metodolojisi* isimli ilk ve tek metodoloji çalışması, iktisat bilimde en fazla ses getiren çalışmalardan biri olmuş ve günümüze kadar uzanan bir dizi tartışmalara yol açmıştır. Friedman'a göre, bilimsel bilginin nihaî amacı öngörüdür. Bu nedenle bilimsel bilginin betimsel olarak doğru olup olmaması çok önemli değildir. Bir kuramın başarısı, öngörü yeteneği ve geçmişte olanları açıklama gücü ile ölçülmelidir. Friedman'ın bu yaklaşımı, iktisatta varsayımların soyut ve gerçekçi olmadığı türünden eleştirilere karşı bir meydan okuma niteliğindedir. Çünkü gerçeği yansıtmayan varsayımlar üzerine inşa edilen teoriler, yüksek öngörü gücüne sahipseler bu durum sayesinde bilimselliklerini ispatlamış olurlar (Demir, 2000; Parasız, 1991). Böylelikle Friedman, bilimi araçsalcı bir perspektifte değerlendirmiş, bilimi öngörü yeteneğine indirgemiştir.

Liberal Toplumda Birey, Özgürlük, Rekabet ve Piyasa: Serbest piyasa sistemi içinde yer alan çok sayıda insanın ekonomik etkinliklerinin nasıl düzenleneceği ve uyumlulaştırılacağı konusu, aslında toplumdaki karşılıklı bağımlılık ilişkileriyle bireysel özgürlüklerin uzlaştırılması sorunudur. Diğer bir deyişle, birbirinden bağımsız çok sayıdaki karar alıcı birimin ve bireyin yer aldığı bir serbest piyasa ekonomisinde, karmaşanın engellenerek düzenli bir işleyişin sağlanabilmesi için nasıl

bir mekanizma işletilmesi gerektiği sorusu ile karşı karşıya kalınır. Chicago Okulu temsilcilerine göre, bireyin ekonomik eylemlerinden uyumlu ve eşgüdümlü şekilde toplumda ve piyasada bir dengenin oluşturulmasının, iki temel yolu vardır. Birincisi, totaliter devletin ya da ordunun zorlamasına dayalı merkezi plânlama sistemidir. Bu yol 'esaretin' yoludur ve kesinlikle reddedilir. İkincisi de, bireylerin gönüllü eylemlerine dayanan serbest piyasa sistemi, yani gönüllü işbirliği ilkesine ve negatif özgürlüklere (mülkiyet hakkı, tercih hakkı, sözleşme hakkı v.s.) dayanan piyasa alanı ve onun yöntemi olan rekabetçi kapitalizmdir. Friedman'a göre, liberalizmin tercihi piyasadır. Negatif özgürlükler, bireyin diğerleri ve devletin de bireyler üzerinde baskı kurmasını engelleyerek piyasanın etkin çalışmasına yardımcı olur. Özgür ve rasyonel birey kabulü çerçevesinde, mülkiyet hakkı, tercih ve sözleşme yapma özgürlüğü ile serbest piyasanın bilgi dağıtma işlevi, piyasanın kaynakları optimal dağıtmasına yardımcı olur ve zenginliğin artırılmasını sağlar.

Chicago Okulu temsilcileri klâsik liberalizmin birey anlayışını temel alırlar. Bireylerin kendi çıkarlarını maksimize etmeyi amaçlayan akıllı varlıklar (*homo economicus*) olduklarını kabul ederler. Başka bir ifadeyle, özgürce karar verme yetkisine sahip (rasyonel) bireyi temel alırlar. Özgürlük ise, insan özünün bir parçası olan temel bir değer ve rasyonel bireyin amacına ulaşmasını sağlayacak en önemli araçlardan biridir. Özgürlük bu anlamda, insan irâdesinin serbest bırakılması durumunda sürekli ekonomik gelişme arayışına girmesine yol açar. Günümüzde Okulun en bilinen temsilcisi olarak kabul edilen Friedman için liberalizm teriminin özgün anlamı, onun 'özgür insana özgü bir öğreti' ve özgür toplumun 'olmazsa olmazı' olmasıdır (Friedman, 1988). Özgürlük, serbest piyasa sistemi içinde gönüllü işbirliğini, özel teşebbüsü ve seçme özgürlüğünü olanaklı kılar. Aynı zamanda, ekonomik özgürlükler, siyasal özgürlüklere ulaşmada zorunlu bir araç olarak kabul edilir. Okul düşünürlerine göre, ekonomik özgürlükler serbest piyasa sistemine olan bağlılığı ve inancı artırarak kapitalist sistemi geliştirir. Bu nedenle ekonomik özgürlükler diğer özgürlüklerden önce gelir; piyasa sisteminin olmadığı yerde diğer özgürlükler yaşayamaz. Serbest piyasa, bireyin kişisel amaçlarını saptama ve bu amaçları gerçekleştirmek için özgürce hareket edebilmesini öngören ekonomik özgürlüğü ve sonuçta da siyasal özgürlüğü optimize eder. Böylece, siyasal özgürlükler serbest piyasa ve kapitalist kurumların gelişmesiyle birlikte gelişirler. Kapitalizm ve özel mülkiyetin varlığı, devletin merkezî gücüne karşı bir ölçüde denetim de sağlar. Dolayısıyla, liberal bir toplum için kapitalizm, yeterli koşul olmamakla birlikte, siyasal özgürlüğün gelişmesi için gerekli tek koşul olarak da görülür (Friedman, 1988; Herman, 1995).

Neo-liberal ekonomik felsefeyi savunan Chicago Okulu düşünürlerine göre, toplumsal refahın artmasının ön koşullarından biri özel mülkiyet, diğeri de rekabettir. Yani, özgürlüklerin temelinde, insanların birbirleriyle serbest piyasada zenginliklerini artırmak için 'yarışabilme-rekabet etme' özgürlüğü olarak niteledikleri 'ekonomik özgürlük' yatar. Rekabet, liberal felsefenin kurucusu olan Smith'de "teşebbüslerin kâr elde edebilmek için diğerlerinin faaliyetlerini zorlaştırması" iken, Stigler'e göre, "her bir alıcının sonsuz miktarda talep ile karşılaştığı piyasa"dır. Bir başka deyişle, rekabetten söz edebilmek için çok sayıda alıcı ve satıcının bulunması, herkesin piyasa hakkında bilgi sahibi olması, malın bölünebilir ve homojen olması gibi özellikleri içermesi gerekir (Reder, 1989). Böylesi bir anlayışta piyasa tam rekabet piyasasına, rekabet politikaları ve rekabet kanunları da piyasadaki rekabeti ihlal edenleri belirlemeye ve bunların yasaklanmasına indirgenir. Bu çerçevede, serbest piyasanın rekabetçi işleyebilmesi için, devlet tekellerinin kaldırılması, vergi düzenlemelerinin yeniden gözden geçirilmesi, vergilendirme mutlak gerekli ise negatif gelir vergisi uygulanması ve girişimciyi kısıtlayıcı yasa ve düzenlemelerin kaldırılması gibi öneriler de savunulur.

Chicago Okulu düşünürleri serbest piyasa sistemine dayanan bir toplum ve ekonomi modelini benimseseler de, gerek özel mülkiyetin garanti altına alınması, gerekse uyuşmazlıkların çözülmesi ve rekabetin düzenlenmesi sürecinde devlete 'gece bekçisi' rolünü yüklerler. Bir başka ifadeyle, Okul temsilcileri liberal bir düzende serbest piyasanın varlığının, özgürlükleri koruyan ve

piyasadaki işleyişi düzenleyen merkezî bir varlığa, yani devlete duyulan gereksinimi ortadan kaldırmayacağı görüşünü de savunurlar.

Liberal Toplumda Devletin Yeri: Chicago Okulu, klâsik liberalizmin 'gece bekçisi' devlet anlayışını benimsediği için, devletin toplumda üstleneceği işlevler konusunda oldukça temkinlidir. Okul temsilcilerine göre, devlete ihtiyaç duyulmasının nedeni, 'mutlak özgürlüğün' imkânsız olmasından kaynaklanır. İnsanların özgürlükleri çatışabilir; dolayısıyla, birinin özgürlüğü diğerininki ile sınırlıdır. Devletin işlevlerinin neler olacağına karar vermede esas sorun, farklı bireylerin özgürlükleri arasındaki çatışmanın nasıl çözümleneceğidir (Friedman, 1965; 1988). Devlet bir hakem olarak, hem oyunun kurallarını belirleyecek, hem de kuralların yorumlanarak uygulanması için gerekli faaliyetleri sürdürecektir. Kanun hâkimiyetini sağlamak, düzeni sürdürmek, mülkiyet hakkını korumak ve sınırlarını belirlemek, ekonomik uyumun diğer kurallarını değiştirmede bir aracı işlev üstlenmek, sözleşmelere uymayı sağlamak, rekabeti desteklemek ve geliştirmek, parasal bir düzen kurmak, teknik tekelleri karşılayacak çalışmalarda bulunmak devletin belli başlı görevlerini oluşturur. Ancak, devletin esas görevi, liberal özgür düzenin korunmasını sağlayabilecek ortamı hazırlamaktır. Friedman, devletin piyasadaki rolünün belirlenmesinde, zenginlik yaratılmasının ve bireysel özgürlüklerin artırılmasının öncelikli hedefler olması gerektiğini belirtir. Devlet tarafından günümüzde sunulan birçok hizmetin daha etkin ve verimli olarak, bireysel özgürlükleri de arttıracak şekilde, serbest piyasada sunulabileceğini savunur.

Chicago Okulu temsilcileri gelişmiş sanayi toplumlarının büyük çoğunluğunda bireylerin serbest piyasa mekanizması içinde, devletin yardımına gereksinim duymaksızın refahlarını sağlayabilecek konumda olduklarını belirtirler. Ancak, piyasa dinamiklerinin serbest işleyişinin bir sonucu olarak mağdurların da olabileceği kabul edilir. Friedman, yoksul ya da ihtiyacı olan kişilere yardım için bazı sınırlı programların olabileceğini belirtir. Ama, yardım için öngörülen programların meslek, cinsiyet, etnik ya da yaş grubu gibi belirli bir sınıfsal ya da grupsal taleplere göre belirlenmesine karşı çıkar. Çünkü bu tür talepler, belirli bir baskı grubu özelliği çerçevesinde oluşturulur ve politik bir örgütlenme yoluyla gerçekleştirilir. Bu nedenle, yardımın niteliği bireysel olmalı ve piyasa dışı güçlerin gelişmesine yol açmamalıdır. Aksi halde, bu 'görünmez el'in, 'görünen elin' gücüne yenik düşmesi anlamına gelir (Fiedman, 1988). İhtiyaç içinde olanlara yardım etme sorumluluğu, kamu sektörü içinde tekelci olmayan bir tarzda ve rekabetçi bir şekilde yerine getirilebilir ya da bu işin piyasada özel girişimcilere/firmalara yaptırılması sağlanabilir. Friedman'ın önerisi, devletin bireylere parasal karşılığı olan kuponlar (*voucher*) vermesi ve ihtiyaçların serbest piyasadan, özel şirketlerden satın alınmasıdır. Ona göre, bu rekabeti ve sunulan hizmetlerin kalitesini yükselterek, tüketiciye daha fazla seçenek sunacaktır. Öte yandan gelir dağılımı ile mücadele için devletin piyasaya müdahale ederek asgari ücret uygulaması, fakirliği ortadan kaldırmaz, aksine fakirlik, devlet müdahalesine paralel olarak artar. Çünkü Friedman için bu ve benzeri her türlü müdahale piyasayı etkinlikten uzaklaştırır (Parasız, 1991).

Liberal Toplumda Para Politikaları: Monetarizm

Refah devleti politikaların 1960'ların sonlarına değin temel bir krizle karşılaşmaması, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden 25 yıl boyunca yoğun kamu müdahaleciliğine dayalı Keynesçi teorilerin yükselmesine yol açmış, Friedman'ın çalışmaları, onun 1946 yılından itibaren ekonomide paranın önemini vurgulamasına rağmen, konjonktür gereği, ana akım akademik tartışmalarda yer edinememiştir. Keynesçi teorilerin analizlerinde yer vermedikleri enflasyon ve işsizlik olgusunun eş anlı ortaya çıkışı, 1960'ların sonlarında monetarizmin yükselişine kapı aralamıştır (Parasız, 1991).

Tek ve homojen bir monetarizm olmamakla birlikte, Chicago Okulu temsilcileri, monetarist politikaların devletin ekonomiye müdahalelerini engellemek için izlenmesi gerektiğine işaret ederler. 1929 Dünya Ekonomik Bunalımının ve diğer ekonomik krizlerin nedeninin, serbest piyasa ekonomisinin değil de, işsizlikle mücadelede devletçi düzenlemelerinin arttırılmasının bir sonucu

olduğunu öne sürerler. Ekonomik istikrarsızlıkların, para değişmelerine bağlı bir olay olduğu ve devletin ekonomik sisteme müdahalesinden kaynaklandığını belirtirler. Monetarizme göre, özellikle parasal şoklar günümüzdeki ekonomik istikrarsızlıkların ana kaynağını oluşturur. Bu yüzden Okul temsilcileri ekonomik istikrar ve büyümenin sağlanmasının tek yolunun, devlet müdahalelerinin en aza indirilmesi olduğunu kabul ederler. Tam istihdam ve ekonomik büyüme gibi nedenlerden dolayı devletin ekonomik alanlara müdahale etmesine karşı çıkarlar (Nell ve Azarchs, 1984). Serbest piyasanın işlerliğinin hüküm sürdüğü liberal toplumlarda, devletin ekonomik alanda tek bir işlevi olması gerektiğini; yani, para arzının kontrolü olduğunu savunurlar. Monetaristler, Keynesçi yaklaşımın devletçi ve toplum mühendisliği anlayışı içinde işsizliği ya da enflasyonu önlemeyi amaçlayan politikalarını eleştirir ve sorunların çözümünün para arzının kontrolü yoluyla gerçekleşebileceğini ve gerçekleştirilmesi gerektiğini savunurlar. Devletin, arz yönelimli iktisada dayanan politikalara yönelmesinin, para arzını kontrol altında tutmaya ve para değerinin istikrarını sağlamaya yardımcı olacağını belirtirler.

Monetaristler, Keynesçi politikalar ve refah devleti anlayışının kamu harcamalarını artırdığına ve bu artışın da vergilerle karşılanması yoluna gidildiğine işaret ederler. Ancak bu onlara göre, bir hatayı yeni bir hata ile düzeltmek anlamına gelir. Çünkü onlara göre, kamu harcamaların ortaya çıkardığı kamu finansman gereksinimi, hem vergiler hem de para piyasası üzerinde olumsuz etkiler yaratır. Keynesçi refah devleti politikalarının aksine, kamu harcamalarının azaltılması ve denk bütçe kuralının uygulanması gereklidir. Kamu harcamalarında kesinti yapılması ve vergi yükünün azaltılması savunulur. Bunlarla birlikte, kamu denetiminin azaltılmasının, kamusal mal ve hizmet üretiminin özelleştirilmesinin ve piyasa lehine yeniden düzenlenmesinin, arz yönelimli politikaların uygulanabilmesini de kolaylaştıracağı belirtilir. Bu tür önlemler, şirketleri daha fazla tasarruf ve yatırım yapmaya, bireyleri daha fazla çalışmaya teşvik ederek, ekonomik büyümeyi hızlandırır ve toplumu sosyal refah harcamaları ve ağır vergilerin yükünden kurtarır. Kısacası, para politikaları, Keynesçi refah devletini tasfiye edecek ve serbest piyasanın egemenliğini sağlamaya yardımcı olacaktır.

Chicago Okuluna göre, serbest piyasanın işleyişi ve bunun bir gereği olan ekonomik istikrar, sadece ulusal düzeyde devletlerin para arzı kontrolü ile sağlanabilir. Ayrıca uluslararası mali politikalar da serbestleşmelidir. Serbest piyasa ve serbest ticaretle tutarlı olan iki mekanizma vardır. Biri uluslararası altın standardı ve diğeri de serbest dalgalanan kur sistemidir (Friedman ve Schwartz, 1980). Friedman'ın tercihi, hükümet müdahalesinin olmadığı, piyasada özel işlemlerle belirlenen ve serbestçe dalgalanan bir kur sistemidir, yani parasal kuralın en uygun serbest piyasa karşılığıdır. Bu ise uluslararası ticarette hükümetlerin uyguladığı politikalarla ilişkili olup, uluslararası ticaretin kontrolü ve uluslararası ödemeleri etkileyen tekniklerden biridir (Friedman, 1988).

Chicago Okuluna Yönelik Eleştiriler

Okula yönelik en temel eleştirilerden biri, ekonomik analizlerindeki metodolojik bakışa ilişkindir. Okulun birçok temsilcisi, serbest piyasa liberalizmi (veya 'liberteryenizm') temelinde neoklâsik fiyat ve denge teorisine ilişkin analizlerinde çok fazla biçimsel mantık ve matematiksel formül kullanır. Onlar bu yönleriyle Hayek ve Krugman gibi çok sayıda liberal ve muhafazakâr ekonomist tarafından da eleştirilir. Gerçek dünya ile ekonomik teoriler arasındaki boşluğun matematiksel modellerin geçerliliğini çoğu kez sorgular nitelikte olduğuna işaret edilmiştir. Matematiksel modellerin, tüm katılımcıların piyasadaki seçenekler hakkında mükemmel bilgi sahibi ve rasyonel oldukları, piyasaya giriş çıkışların maliyetinin sıfır ve serbest olduğu, tekelleşmelerin, ve bilgi akışında asimetrikliklerin olmadığı türünden tam rekabetçi serbest piyasa varsayımlarına dayandırılmasına karşın, gerçek anlamda tam rekabetçi piyasanın hiçbir zaman mümkün olmadığı ve dolayısıyla, teorik öncüllerin matematiksel modeller yerine gerçek dünyaya dayandırılması gerektiği dile getirilir. Ayrıca, pozitivist temelli evrensel geçerliliği olan matematiksel modeller geliştirilmesinin nedenin, tam rekabetin varlığından çok, piyasaların üstünlüğüne dayanan politik bir önyargıyla hareket edilmesinden kaynaklandığı vurgulanır.

Knutter, Chicago Okulu'nun matematiksel modeller geliştirme çabalarının, ekonomi bilimini başarısız ve sahte bir bilim haline dönüştürdüğünü belirtir (Knutter, 1985). Matematik modellemenin bu Okuldaki aşırı bir örneği de, Nobel Ödüllü Gary Becker'in, aile ekonomisi ve evlilik kuramı konularında yaptığı çalışmalarda görülmektedir. Altruistik birey yerine, tamamen faydayı maksimize eden bireylerle aile, evlilik, çocuk sahibi olma gibi olguların matematiksel modellemelere girmesi 'yozlaşma' olarak nitelendirilir (Buğra, 1995).

Okula yönelik bir başka eleştiri, piyasa-devlet ilişkilerinin düzenlenmesinde ve özgürlüklerin korunmasında kamu yönetimi anlayışının piyasalaştırılması sürecidir. Chicago Okuluna göre, devletin piyasadaki rolü çok dikkatli belirlenmeli, piyasa temelinde bireysel özgürlüklerin korunması, artırılması ve zenginlik yaratılması hedef olmalıdır. Serbest piyasa bireysel özgürlükleri ve seçenekleri artırarak, devletten daha etkin ve verimli hizmet sunabilir ve zenginliği artırabilir. Friedman, kamu bürokrasisi anlayışında karşılaşılan sorunların özel bürokraside görülmediğini, bu nedenle kamusal mal ve hizmet üretiminin rekabete açılarak, işleyişinin özel bürokrasinin ilkelerine dayandırılarak bu sorunların çözülebileceğini öne sürer. Ancak, bu iddia Chicago Okulunun pozitivist felsefesinin aksine, empirik verilere dayanmamaktadır. Kamu bürokrasine yönelik bu tür iddialar, Friedman'ın genel gözlem ve inançlarıyla serbest piyasa anlayışına bağlılığının bir ürünüdür (King, 1987).

Chicago Okulu'na yöneltilen bir diğer eleştiride, Okulun üyelerinin devletin piyasaya müdahalesinin meşru olmadığını savunmalarına karşın, mülkiyetin ve negatif özgürlüklerin korunmasında ve piyasanın işlerliğinin sağlanmasında devlete güçlü otoriter bir rol yüklemelerinin bir ikilem oluşturduğuna işaret edilir (King, 1987). Barry gibi yeni liberaller de, Friedmancı kupon sisteminin yeniden dağıtımı içeren refah devletçi uygulamalara benzer bir paternalizmin onaylanması anlamına geldiğine dikkat çeker.

Metodolojik eleştirilere bakıldığında Friedman'ın, teoriler ve varsayımlar arasında hiç bir sosyal bilimde görülmeyen bir tartışma başlattığı göze çarpar. Ona göre, "bir teorinin değeri, kullandığı varsayımın, ne kadar gerçekçi olduğuna değil, tersine ne kadar gerçekçi olamadığına bağlıdır" (Demir, 1995). Bu sayede rekabetin faziletli olabilmesi için gereken malların bölünebilirliği, sonsuz sayıda alıcı ve satıcı vb. türden varsayımların gerçekçi olmamakla suçlanmasının hiçbir önemi yoktur. Devlete yüklenen işlevlere veya liberalizmin doğasına getirilebilecek her türlü eleştiri bu şekilde bertaraf edilir. Üstelik iktisatçıları metodolojik tartışmalardan uzak tutan bu yaklaşım, iktisadın 'teknisyenleşmesine' (Buğra, 1995) yol açmakta, serbest piyasa, mülkiyet hakkı, bekçi devlet gibi kavramların sorgulanmadan yerleşmesine katkı sağlamaktadır.

Gerek Friedman, gerekse diğer okul temsilcilerine yönelik eleştirilerde bir başka konu da, monetarizmin özgünlüğü sorunudur. Okulun savunduğu monetarist politikalar, ekonomik sorunlara daha çok teknik yönden yaklaşmaktadır. Gamle'a göre, monetarist politikaların canlanmasında, yeni ve özgün bir şey yoktur. Monetarizin tek yenilik iddiası, Keynesçiliğe karşı girişilen savaş ve para arzının kontrolüne ilişkin önerinin dalgalı döviz kurları çerçevesinde yenilenmesidir (1986). Ancak, Friedmancı monetarist politikaların ekonomik sorunlara önerdikleri teknik çözümler, uluslararası finans kuruluşları tarafından, uluslararası serbest piyasa ve ticaret ilişkilerinde bir model olarak kabul edilmiş ve bir çok ülkede yapısal uyum politikaları aracılığıyla uygulanmıştır. Bu yönüyle Chicago Ekonomi Okulunun son yirmi beş yıllık süreçte yeni liberalizmin en etkili ekonomik okulu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

N. BARRY, "The New Liberalism", *British Journal of Politics*, 3 (1983); A. BUĞRA, *İktisatçılar ve İnsanlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995; Ö. DEMİR (der.), *Devlet, Rekabet, Mülkiyet ve İktisat*, Adapazarı, Değişim *Yayınları, 2000;* Ö. DEMİR, *İktisat* ve Yöntem, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995; M. FRİEDMAN, *Capitalism and Freedom*, Chicago and London, Phonix Books, 1965; M. FRİEDMAN, *Kapitalizm ve Özgürlük* (çev. D. Erberk - N. Himmetoğlu, İstanbul), Altın Kitaplar, 1988; M. FRİEDMAN - A. J. SCHWARTZ, *From New Deal Banking Reform to World War II Inflation*, Princeton, Princeton University Press, 1980; I. GAMBLE, "Political Economy of Freedom", *The Ideology of New Right* (ed. R. Levitas), Oxford, Polity Press, 1986; E. HERMAN, *Triumph of the Mar-*

ket, Boston, South End Press, 1995; G. KAZGAN, *İktisadî Düşünce veya Politik Iktisadın Evrimi*, Istanbul, Remzi Kitabevi, 1993; D. S. KİNG, *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*, Chicago, The Dorsey Press, 1987; F. H. KNİGHT, *Selected Essays by Frank H. Knight*, Vol. 1 (ed. By R. B. Emmett), Chicago, Chicago Univ. Press, 1999; R. KNUTTER, "The Poverty of Economics", *Atlantic Monthly*, Feb. 1, 1986; E. NELL - A. AZARCHS, "Monetarism: Conservative Policy and Monetary Theory", *Free Market Conservatism* (ed. E. Nell), London, George Allen and Unwin Ltd, 1984; İ. PARASIZ, *Friedmancı Monetarizm*, Bursa, Ezgi Kitabevi yayınları, 1991; M. W. REDER, "Chicago School", *The New Palgrave: A Dictionary of Economics* (ed. J. Eatwell - M. Milgate - P. Newman), London, Macmilllan Press, 1989; S. SALLAN, *Sosyal Devlet Bitti, Yaşasın Piyasa:* Etik Yayınları, İstanbul, 2004.

Ayrıca, **bkz**., EKONOMİ, EKONOMİ-POLİTİK, LİBERALİZM.

Songül SALLAN GÜL – Hüseyin GÜL - Murat Ali DULUPÇU

CHICAGO SOSYOLOJİSİ, Chicago Üniversitesi'nde kurulmuş ve Amerikan Sosyolojisi'nin neredeyse bir bütün olarak üzerine inşa edilmiş olduğu ilk büyük sosyoloji okulunu, kolektif sosyoloji geleneğini tanımlar.

Söz konusu sosyoloji geleneği, Chicago Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde, daha önce bir kolejde müdürlük yapmış olan tarihçi ve sosyolog Albion W. Small tarafından yaratılmıştır. Büyük ölçüde John D. Rockefeller tarafından yaptırılıp finanse edilen yeni Chicago Üniversitesi, misyonunu, 20. yüzyılın başlarında, ABD'nin doğusundaki eski ve köklü üniversitelerle rekabet edip, onları aşmak olarak belirlemişti. Sosyoloji bölümü, üniversitenin bu iddiasını paylaştığı için, Small'ın orada birinci sınıf ve üst düzey bir sosyoloji bölümü yaratması zor olmadı. Her ne kadar Chicago Sosyoloji Okulu o zamanlar sosyoloji derslerinin verildiği ilk üniversiter mekân olmasa da, Chicago Sosyolojisi'nin ABD'nin ilk sosyoloji okulu olduğu, Amerikan Sosyoloji Derneği'nin kuruluşuna öncülük etmek, ilk sosyoloji dergisini (American Journal of Sociology, 1895) çıkarmak ve lisansüstü eğitim veren büyük bir okul olmak suretiyle, Amerika'da yüzyılın ilk yarısında sosyolojinin kurumsallaşmasında büyük bir rol oynadığı söylenebilir.

Diğer önemli üyeleri arasında W. I. Thomson, Robert Park, Ernest Burgess ve William Ogburn'ün bulunduğu Chicago Sosyoloji Okulu, başlangıçta Hıristiyan reformist sosyal düşüncesinden önemli ölçüde ilham almış ve doktora tezlerinin daha ziyade bu doğrultuda verildiği bir yer olmuştu. Fakat Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önceki birkaç yılda, Okul özellikle Park ve Thomas'ın liderliği ve John Dewey ile George Herbart Mead'in empirisist ve pragmatik felsefelerini ortaya koydukları komşu felsefe bölümünün etkisi altında, yepyeni bir reformist anlayışla, Chicago kentini, okulun laboratuvarı olarak görmeye başlayıp, empirik araştırmalara yöneldi. Bundan sonra deneyimlerin dolaysız bir tarzda gözlenmesi ve kentsel sosyal süreçler üzerinde odaklanan Chicago sosyolojisi, her şeyden önce alan araştırması ve empirik incelemeye sıkı sıkıya bağlı kaldı ve daha önceki dönemlerin Amerikan sosyologlarının soyut ve kuramsal yaklaşımlarıyla, örneğin sosyal Darwinistlerin şematizm ve soyutluğuyla tam bir karşıtlık oluşturdu. Bölümün 1915'li yıllarda başkanlığını yapan Park öğrencilerine "lüks otellerin lobilerine, yoksul evlerin merdivenlerine gidip oturmalarını, sahildeki bankları ve klübe mahalleleri gözlemlemelerini, pantolonlarının arkalarını gerçek araştırmalarla eskitmelerini" söylüyordu. Onun bu direktifi sadece, alanın artık klâsikleşmiş birtakım ünlü araştırmalarına değil, fakat alan araştırmasında, katılımcı gözlem ve örnek olay incelemesi benzeri yeni tekniklerin doğuşuna da yol açmıştır.

Bununla birlikte, Chicago sosyolojisinin ayırt edici özelliği, sosyolojik araştırmada, kalitatif yöntemlerden ziyade, niceliksel yöntemlerin kullanılmasıdır. Zira Okul, sosyal anket araştırmalarının ve cemaat kapsamındaki istatistiksel araştırmaların kullanılmasının, toplumsal alanların niceliksel haritalarının çıkarılmasının ve yerel cemaat defterlerinin öncülüğünü yapmıştır. Özellikle, 1929 yılında Amerikan Sosyoloji Derneği'nin başkanlığına getirilen ve toplumsal değişme süreçleri ile ilgilenirken, bu bağlamda kültürel gecikme kavramını geliştiren Ogburn'le birlikte, Chicago sosyolojisinde, güçlü bir niceliksel yöntem geleneği yerleştirilmiştir.

İşte bundan dolayıdır ki, Chicago sosyolojisi, sık sık akılsız bir empirisizmi herşey

sanmak ve dolayısıyla, sosyolojik kuramı ihmal etmekle suçlanmıştır. Bu, azımsanmayacak bir doğruluk payı olmasına rağmen, elbette tamamen doğru değildir. Zira, Thomas ve Park gibi sosyologlar, doktora tezlerini Almanya'da ünlü ve seçkin filozofların nezaretinde yapmışlardı. Söz gelimi Park tezini, ünlü Yeni-Kantçı Alman filozofu Wilhelm Windelband nezaretinde yazmıştı. Bununla birlikte, Chicagolu sosyologlar, ABD'nin başka yerlerindeki meslektaşlarının aksine, sosyolojinin Amerika'da ancak ve ancak kentleşme, endüstrileşme ve kapitalist yayılmanın yol açtığı sosyal problemlere yöneldiği takdirde gelişebileceğini düşündüler.

Chicago Sosyolojisini belirleyen ikinci temel özellik, şu halde, kent araştırmalarına duyulan ilgiydi. Nitekim, kent sosyolojisi köklerini önemli ölçüde Chicago sosyoloji geleneğinden, onun bir yandan kent alanlarının haritasının çıkarılmasına yönelik betimleyici çalışmalarından, diğer yandan da kentin büyümesi ve değişiminin dinamiğini açıklamaya yönelik kuramsal araştırmalardan almıştır. Söz konusu sosyoloji geleneğinin üçüncü ana özelliği ise, özellikle komşu felsefe bölümünün üyelerinden Mead'in çalışmalarından hareketle oluşturmuş olduğu, oldukça özgün sosyal psikoloji anlayışıydı. Nitekim, benliğin oluşumu ve düzenlenmesi üzerinde yoğunlaşan bu yöndeki çalışmalar, sonradan Herbart Blumer'in yazılarında, sembolik etkileşimcilik diye adlandırılacak geleneğin temelini oluşturmuştur.

L. A. COSER, "Chicago Sociology", Twentieth Century Social Thought (ed. by W: Outhwaite – T. Bottomore), Oxford, Blackwell, 1993; R. E. L. FARIS, Chicago Sociology, Chicago, Chicago University Press, 1967; G. MARSHALL, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. O. Akınhay – D. Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.

Ayrıca, **bkz.**, ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, SOSYOLOJİ.

Sedat ÇOLAK

CHICHERIN, BORIS NIKOLAEVIÇ 1828-1904 yılları arasında yaşamış Rus idealist düşünürüdür.

Moskova Üniversitesi'nde hukuk tahsil etmiş olan Chicherin, 1849 yılındaki mezuniyetinin hemen ertesinde, aynı üniversitede akademisyenlik serüvenine başlamış, kısa bir süre için yaptığı saraya özel hocalık ve uzun süreli Moskova Belediye başkanlığı görevi dışında, aynı üniversitede hukuk profesörü olarak çalışmıştır. En çok Kant ve Hegel'le Rus liberal tarihçisi T. N. Granovsky'den etkilenmiş olan Chicherin'in belli başlı eserleri, *Nauka i religiia* [Bilim ve Din] (1879), *Mistitsizm v nauke* [Bilimde Mistisizm] (1880), *Polozhitel'naia filosofiia i edinstvo nauki* [Pozitif Felsefe ve Bilimin Birliği] (1892), *Osnovaniia logik i Metafiziki* [Mantık ve Metafiziğin Temelleri] (1894), *Filosofiia prava* [Hukuk Felsefesi] (1900) ve (yazılarının ölümünden sonra yapılmış bir seçkisi olan) *Readings in Russian Philosophical Thought* [Rus Felsefî Düşüncesinden Okumalar] (1968)'dur.

Soylu bir aileden gelen Chicherin, bir filozof olduğu kadar bir tarihçiydi de. Vladimir Solovyev ve Auguste Comte üzerine oldukça önemli eleştirel çalışmalar yapmıştı. Politik açıdan liberal bir Batılılaşma yandaşıydı. Buna göre, o, tüm Batı yandaşlığına rağmen, 1860 ve 70'lerin güçlü pozitivist yönelimine karşı, Solovyev'in mutlaka çıkan bilgi hiyerarşisinde, bilimin gerçek yerini gözler önüne serme niyet ve arzusunu fazlasıyla paylaşmaktaydı. Comte'un din, metafizik ve bilimden oluşan üçlü dizilişini bütünüyle reddetti; mutlaka ilişkin sağlam bir kavrayışa erişmek bakımından zorunlu olan bilim, metafizik olmadığında olabilecek en yapay bilgi türüydü. Hayatının sonlarına doğru atomun yapısıyla ilgili bir kuram tasarlayan Chicherin, Darwin'in doğal ayıklanmasına, Hegelci organizmaların evrimi yorumuyla karşı çıkmıştı.

Etik bireyciliği, tıpkı Kareyev'in bireyciliği gibi, Kant'ın etik anlayışına çok yakındı, ama Karayev'in tersine, mantık, ontoloji ve tarih felsefesinde ortodoks bir Hegelciydi. Söz konusu eklektizm, onun düşüncesinde çözüme kavuşturulmamış bir gerilime yol açmıştı. Chicherin bir yandan büyük adamların sadece "evrensel bir ruhun organları ve araçları olduklarını" ve bir milliyetin (*narodnost*), belirli koşullar altında, bireysel bir kişi haline gelebileceğini" öne sürmekteydi. Fakat o, bir yandan da, akıllı bir varlık ve "Mutlak'ın taşıyıcısı olarak" insanın kendi içinde bir amaç olduğunda ve ona "sadece bir araç olarak muamele edilmemesi gerektiğinde" ısrar etti. Başka bir deyişle, o politik

liberalizmiyle uyumlu bir biçimde, insanların, sadece tarihsel zorunluluğun organları olmayıp, kendilerinde birer amaç olduklarını söylemekteydi.

Buna göre, o Mikhaliovski'yle birlikte, "toplumun değil, fakat bireylerin düşündüklerini, hissettiklerini ve arzu ettiklerini" iddia etmekteydi; dolayısıyla, toplumun "fonksiyonu, onu zincire sokmak suretiyle insanoğlunu mutlu kılmak olan daha yüksek bir organizma olduğu" görüşüne şiddetle karşı çıktı. Chicherin, toplumsal ve politik alanların kişisel ve özel alanlara tecavüzleri karşısında dehşete kapılmaktaydı; bu yüzden, "bütün bir sosyal binanın temel taşı olan" bireyi, akıl ve özgür irâdeye ve dolayısıyla da saygı talep eden bir moral değer ve yüceliğe sahip olan tek bir tinsel töz olarak tanımladı.

Chicherin, düşüncenin ve varlığın diyalektik hareketini, bir ilk birlikten, ara ilişki ve birleşim evreleri yoluyla nihaî çokluğa doğru bir geçiş olarak gördü. Yani, Hegel'in diyalektik üçlüsünü, tümel ve tikelin bir ilk birliğiyle başlayan, sonradan çokluğa doğru analitik ya da sentetik bir çözülüşün kendisini izlediği ve en nihayetinde daha yüksek bir birlikle tamamlanan bir dörtlüyle değiştirmişti.

C. CHANT, "B. N. Chicherin", *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers* (ed. by D. Collinson - S. Brown), pp. 141-42; G. M. HAMBURG, *Boris Chicherin and Early Russian Liberalism, 1828-1866*, Stanford, Stanford University Press, 1992; G. L. KLINE, "B. N. Chicherin", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. II, New York, 1967, pp. 86-7.

Ayrıca, **bkz.**, BATICILIK, HEGELCİLİK, MODERNLEŞME, SOLOVYEV.

der. Ahmet CEVİZCİ

CHISHOLM, RODERICK MILTON 1916 doğumlu, özellikle bilgi kuramı ve zihin felsefesi konusunda önemli katkıları olan çağdaş düşünürdür.

Hayatı ve Eserleri

ABD'nin kuzeydoğu kıyılarında doğan Chisholm, felsefeciler arasında mutlu hayata en çok yaklaşanlardan biriydi: Mutlu bir evlilik yaptı, mezun olduğu kurumda kırk yıl lisans üstü dersler verdi, çok beğenilip okunan kitaplar yazdı, hayatının son yıllarını Okyanus kıyısında geçirdi. Brown Üniversitesi'nde felsefe lisansı yaptıktan sonra Harvard Üniversitesi'nin doktora programına katılıp 1942'de felsefe doktoru ünvanını aldı. 1. Dünya Savaşı sırasında askere alınan adaylara psikoloji testleri uygulayarak edindiği üç yıllık askerlik deneyiminin, daha sonra Barnes Vakfında sanat felsefesi okutarak geçirdiği kısa sürenin, felsefî görüşlerine hiç etkisi olmadı. 1947 yılında Brown Üniversitesine dönen Chisholm, kırk yıl orada kaldı, Anglo-Amerikan felsefesinde dikkate alınan ontoloji ve bilgi öğretisiyle ilgili görüşleri derinden etkili oldu.

Görüşleri

Chisholm, meslek hayatı boyunca hayranlık uyandıran bir tutarlılık benimsedi, bir yandan fenomenalizm, dilsel indirgeme ve yayılımcılık gibi günün moda akımlarına karşı çıkarken, bir yandan da bilginin dayanakları, yönelimsellik ve ontoloji konularında özgün görüşler geliştirip savundu. İlk yıllarında esas gayreti o sıralar felsefe çevrelerinde tutulan pozitivizm akımlarına karşı çıkmak yönündeydi. Örneğin, maddî nesnelerle ilgili önermeleri duyu verilerinden söz eden önermelere indirgemeyi öneren fenomenalistlere karşı, indirgeme sürecinin mümkün olabilmesi için gereken koşulların bile salt duyu verileri cinsinden dile getirilemeyeceğini gösterdi.

Öne sürdüğü düşüncelerdeki yön sonradan 'yönelimsel olanın önceliği' adı verilecek görüşünün habercisiydi. Bu görüş Chisholm'un, W. Sellars ile yaptığı tartışmalarda daha ayrıntılı olarak belirlenecekti: Sellars ve izleyicileri gönderme ve anlatma yetilerinin türlü dilsel yatkınlıklar sonucu ortaya çıktığını iddia ediyorlardı. Yönelimsel olanın önceliği savının özü ise, tam tersine gönderme ve anlatma gibi, dilsel davranışların temelinde anımsama, tasarlama, soyutlama gibi zihin etkinlikleri olduğu görüşüdür.

Chisholm'u rasyonel faaliyetlerin belirleyici özelliklerini arama işine yıllarını vermeye yönelten, esas Brentano'nun düşünceleri olmuştu. Nitekim, çalışmalarının başlangıç devresinde Brentano'nun *Warheit und Evidenz* [Hakikat ve Apaçık Olan] adlı eseriyle Meinong'un çeşitli çalışmalarını İngilizceye çevirdi. Meinong'un üniversitesi olan Graz'da birçok kere ders verdi, 1972 yılında

bu üniversiteden aldığı onur pâyesini felsefî yaşamının 'zirvesi' saydığını söylerdi.

Chisholm'un *Theory of Knowledge* [Bilgi Kuramı] adlı kitabı üç baskı yaptı. Her üç baskıda da temelci bir tavırla *a priori* bilgiyi duraksamadan savundu: *a priori* bilgi ya sezgisel olarak kesindir, ya da sezgisel olarak kesin önermelerden güvenilirliği kuşku götürmez çıkarım kuralları sonucu çıkarsanabilir. Empirik bilgiyle ilgili görüşü çok daha karmaşık olup, tutarlılıkçı doğruluk görüşüne epey yakındı: Kimi zihin durumlarının 'kendiliklerinden sunumlu' olduklarından, sundukları idelerin ek delil gerektirmediklerini öne sürerken, bunlar dışındaki tek tek önermelere inanmak için benimsenen tümel dünya görüşüyle aralarında mutlak tutarlılık aranması gerektiğine ısrâr ediyordu.

Dünya görüşüne temel olan kendinden belli zihin durumlarıyla bunların uyandırdıkları inançlar birtakım 'izlenimler'den ibârettir: İnanma, niyetlenme, umma ya da korkma edimlerinin, en önemlisi algılama ediminin konuları hep izlenimlerdir; böyle izlenimler 'kendinden sunumlu'durlar, anılan zihin durumunda olunursa böyle olunduğundan şüphe edilemez. Meslektaşı C. Ducasse'nin bir önerisini geliştiren Chisholm, duyum verilerinden söz etmek yerine zihin durumlarından söz eden bir yaklaşım geliştirdi: "Kırmızı görüyor durumda olmak", ona göre, "kırmızı bir şey görmek"ten farklı olarak, duyum verileri ve konularından söz eden öğretilerin yol açtıkları felsefî güçlüklere yol açmaz. Gündelik dilin yetkin bir düşünce dili olmadığının, gündelik dili yücelten felsefecilere karşı, çeşitli belirtilerinden biri budur.

Chisholm'un yönteminin belirgin özelliklerinden biri, onun türlü bağlamlarda kullandığı kimi temel terimleri basit mantık ilişkilerinden yaralanarak daha karmaşık anlamlı terimleri tanımlamakta kullanmasıydı. Örneğin *Bilgi Kuramı*'nın 3. basımında (1989) 'kesinlik' ya da 'pekinlik' kavramı, onun ilkel saydığı 'daha güvenilirdir' ikili ilişkisiyle şöyle tanımlanıyordu: "*S* öznesine göre *p* önermesi pekindir" demek, her *q* önermesi için *p*'ye güvenmek *S* için *q*'ya güvenmemekten daha güven vericidir, ve *S* için *p*'ye güvenmek en azından *q*'ya güvenmek kadar güvenilirdir, demektir.

Böyle tanımlara çalışmalarının her yerinde rastlanır, öyle ki onun bu yaklaşımına 'tanımcılık' adı verilebilir. Basit ve açık olmaları dolayısıyla Chisholm'un tanımları çok sayıda tepki, çoğunlukla karşı-örnek önerisi almışlardır. Chisholm, bu karşı-örneklere göre tanımlarını yeniden dile getirmekten hiç bıkmamıştır.

Chisholm, bilgi öğretisinde şüpheciliğe karşı çıkarken kimi kendinden kanıtlı inanışlarımız olduğunu, bunlara dayanarak, ve eleştiri yeteneğimiz sâyesinde, güvenilirlik ölçütleri geliştirebildiğimizi öne sürüyordu. Bu ilkeleri kullanarak kesin yanlıştan kesin doğruya uzanan on beş güvenilirlik derecesi belirliyor, bunların her birini temel kavram sayılan 'daha güvenilirdir' ilişkisine dayanarak tanımlıyordu. Chisholm bu temel ilişkinin bilgisel bir yükümlülük dile getirdiğini öne sürüyordu: Güvenmek epistemolojik bir zorunlulukla inanmak olarak açıklanıyor, *S*'nin *q*'dan çok *p*'ye güvenmekte haklı olması *S*'nin *p*'ye inanmasının aklen zorunlu olması olarak anlatılıyordu. Bu bilgisel zorunluluk kişinin öteki, örneğin ahlâkî zorunluluklarıyla bir derecelenmeye yerleştirilerek kişinin zorunluluklarının derecelenmesi belirlenecekti.

Chisholm, Platonculuğa hep eğilimli olduğu içindir ki, nitelikleri soyut ve ebedî şeyler saydı. Varlıkla ilgili düşünceleri geliştikçe kapsamlı bir ontolojik kategoriler öğretisi aramaya yöneldi. *The First Person* [Birinci Kişi] adlı çalışmasında, 'doğrudan niteleme' temel kavramına dayanan bir nesnel niteleme öğretisi geliştirdi: Doğrudan niteleme, "kendinin zekî olduğuna inanıyor" gibi, kişinin kendisini konu alan nitelemelerdir. Chisholm nesnel nitelemeleri bu kavrama dayanarak açıklıyordu.

Chisholm ahlâka kuramsal açıdan yaklaştı, içkin değerler öğretisi geliştirdi, uygulamada indeterminizmin bir türü sayılacak bir görüş savundu. Bu içkin değerler öğretisi, kimi temel kavramlara dayanarak hem değer, hem yükümlülüklerin önem sıralanmasını sağlıyordu. Chisholm'un öne sürdüğü failin etkinliği öğretisi özgür seçimleri, benimsenmesi için yeterli dahilî ya da haricî sebepler olmadan benimsenen seçimlerin olduğunu kabul ediyordu.

D. BENFIELD, "R. M. Chisholm", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge

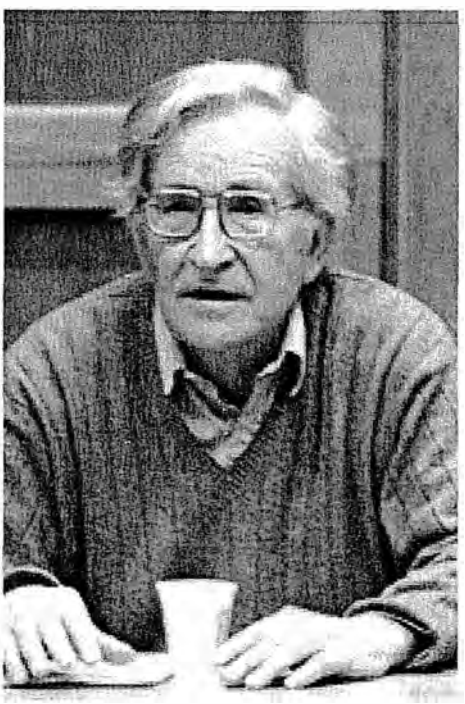
Ayrıca, **bkz.**, ÇAĞDAŞ AMERİKAN DÜŞÜNCESİ, EPİSTEMOLOJİ, YÖNELMİŞLİK.

der. Harun RIZATEPE

CHOMSKY, AVRAM NOAM çağdaş Amerikalı dilbilimci ve politika yazarıdır.

Hayatı ve Eserleri

1928'de, Pennsylvania Eyaletinin Philadelphia kentinde doğan Chomsky, İbranice üzerine çalışan babasının da etkisi ile filolojiye ilgi duydu. Çağdaş mantık ve matematiği doğal dillerin betimlenmesine uygulayan yaklaşımında, Pennsylvania Üniversitesi'nde dönemin tanınmış yapısalcı dilbilimcilerinden Zelig Harris'in öğrencisi olmasının da önemli etkisi oldu. 1955'te "Dönüşümsel Çözümleme" başlıklı tezi ile doktora eğitimini tamamladıktan sonra, MIT'de modern diller ve dilbilim dersleri veren Chomsky, 1961'de aynı üniversitede profesörlüğe yükseldi. Yapısalcılıktan sonra dilbilimde çığır açan dönüşümlü-üretimsel dilbilgisi kuramını ortaya atarak, dil olgusunu, yapısalcıların mekanik ve davranışçı bakış açısı yerine, insanın zihin-içi süreçlerini ön plâna alan farklı bir bakış açısı ile açıkladı. Chomsky'nin dilbilim alanında yazdığı tanınmış kitapları arasında şunlar sayılabilir: *Syntactic Structures* [Sözdizimsel Yapılar] (1957), *Aspects of the Theory of Syntax* [Sözdizim Kuramının Görünüşleri] (1965), *Cartesian Linguistics* [Kartezyen Dilbilim] (1966), *The Sound Pattern of English* [İngilizcenin Ses Örgüsü] (Morris Halle ile) (1968), *Language and Mind* [Dil ve Zihin] (1968), *Remarks on Nominalization* [Adlaştırma Üzerine Düşünceler] (1972), *The Logical Structure of Linguistic Theory* [Dil Kuramının Mantıksal Yapısı] (1975), *Reflections on Language* [Dil Üzerine Düşünceler] (1975), *Lectures on Government and Binding* [Yönetim ve Bağlama Kuramı Üzerine Konuşmalar] (1981), *The Minimalist Program* [Minimalist Yaklaşım] (1992).



Avram Noam Chomsky

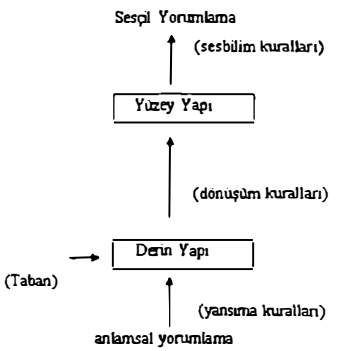
Görüşleri

Chomsky, dilbilim alanına getirmiş olduğu yeni bakış açıları ile 20. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuş bir kuramcıdır. 1957'de yayınladığı ilk önemli yapıtı *Syntactic Structures*'da sözünü ettiği 'dönüşüm' kavramı, yapısalcı çözümlemede ele alınan ve tümcenin öbek ve sözcük yapılarını ayrıştıran 'öbek-yapı kuralları'ndan farklı olarak, yüzeysel olarak ayrı gözüken tümceleri birbirine bağlama ya da yüzeysel bakımdan benzer gözüken tümceleri birbirinden ayırabilme olanağı tanır. Örneğin, etken bir tümce yapısının edilgen bir yapıya dönüşümünü, derin yapıda oluşan önermesel nitelikteki temel tümce yapılarının üst yapıya nasıl aktarıldığını açıklar. Dönüşümlü dilbilgisinin ilk biçimini sunan *Syntactic Structures*'da, sözdizimi kurallarının anlamdan tümüyle bağımsız olarak çalıştıkları varsayılmıştı. Bu kuralların işlevleri bir dilin dilbilgisine uygun tümceleri üretmek ya da belirlemekti. 1965'teki *Aspects of the Theory of Syntax*'da sunduğu kuram, tanıttığı kavramlar ve dönüşüm modelleri ile 'standard kuram' olarak kabul görmüştür.

Bu yapıtında Chomsky, ilk kuramından çeşitli yönlerden ayrılan daha kapsamlı bir kuram sunar. 'Dilbilgisi' terimi, geleneksel tanımlamadan daha geniş kapsamlı olarak ele alınmakta, bireyin doğuştan getirdiği dil

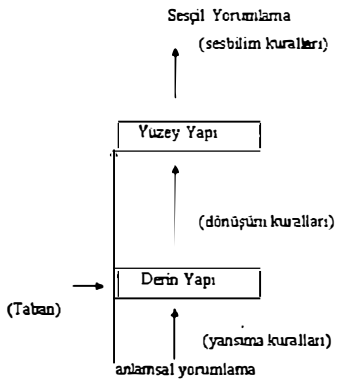
yetisi kavramı ile dilin sözdizim, anlam ve sesbilgisi kuralları bağdaştırılarak sınırlı sayıda dilsel kurallarla sınırsız sayıda sözce üretimini mümkün kılan evrensel bir bakış açısı ortaya konulmaktadır. Chomsky'nin, dilbilgisel kurallarla bunların duyarlı oldukları koşulları belirlemede ortaya koyduğu farklı yaklaşımları açısından, üretimsel-dönüşümlü dilbilgisi kuramını beş ayrı evrede incelemek mümkündür. Kuramın ilk evresindeki modelde, diğer bir deyişle, standart kuramda, tüm dilleri açıklamaya yönelik evrensel bir dilbilgisi modeli sunulurken, dilin sözdizim, anlam ve sesbilgisi kuralları ve bunların etkileşimi ayrıntılı olarak ele alınır. Dilin tüm bileşenleri üretimsel modele göre, ayrı ayrı, ancak birbirleriyle bağlantılı biçimde incelenebilir. Bu modele göre, her insan doğuştan sahip olduğu dil edinim yetisi ile bulunduğu toplumun dilini kısa bir sürede edinir. Bu süreç, dilin sınırlı sayıdaki kurallarının edinildiği, ancak sınırsız sayıda sözcenin üretilmesine temel oluşturan bir süreçtir. Böylece birey daha önce hiç duymamış olsa da, dilin kurallarına uygunluk gösteren tümceleri anlayabilir. Dil yetisi olarak tanımlanan bu zihinsel yeti, dilin kullanımıyla dilsel edime dönüşür.

Dönüşümlü-üretimsel dilbilgisi kuramına göre, dilin alt yapı/derin yapı ve üst yapı/yüzey yapı olmak üzere iki temel düzlemi bulunur. Dil yetisi derin yapıdaki oluşumları belirlerken, dil edimi yüzey yapı ile ortaya çıkar. 1965'teki modele göre, derin yapıyı belirleyen kurallar öbek-yapı kurallarıdır. Bunlar tümcenin temel kurucu ögelerini (AÖ: ad öbeği, E: eylem, vb.) kategorik biçimde belirler ve sözdizim bileşeninin tabanını oluştururlar. Öbek-yapı kuralları sözcüklerin eklenmesiyle 'çıktı'yı, diğer bir deyişle, derin yapıyı belirlerler. Bu yapıya 'dönüşüm kurallarının' uygulanmasıyla derin yapıdaki tümceler yüzey yapıya, diğer bir deyişle, kullanıldığı biçime kavuşur. Tüm dilbilgisel yapının temelinde sözdizim kurallarının bulunduğu varsayılır. Sözdizimsel bileşen yinelemeli dizimsel kurallar, taban, dönüşümler dizgesi ve dildeki tüm sözcükleri kapsayan sözlükten oluşmaktadır. Bunun yanı sıra, sözdiziminden ayrı iki 'yorumsal' bileşenden, sesbilimsel ve anlamsal bileşenden de söz edilmektedir. Anlambilimsel yorum, derin yapıya etki eden 'yansıma kuralları' aracılığı ile elde edilir. Sesbilimsel yorum ise yüzey yapıya etki eden sesbilimsel kurallar ile gerçekleşir. Bu biçimiyle kuram, çeşitli bileşenlerin etkileşimi ile sözdizimsel, anlamsal ve sesbilimsel çıktıların uyumunu öngörür. Derin yapıdaki sözdizimsel bileşende temel önermeler olumlu, basit, zamandan bağımsız ve etken yapılar biçimindedir. Örneğin, "Herkes sporu sever" tümcesinin "Herkes sporu sinemadan daha çok sever", "Herkes sporu sevmez", "Herkes sporu sever mi?", "Spor herkes tarafından sevilir" gibi tümcelere dönüşebilmesi derin yapıya uygulanan "dönüşüm kıuralları" aracılığı ile gerçekleşir. Klâsik kuramın (1965) savına göre, sözdizimsel derin yapı, sözdiziminin anlamsal yorumlanması ile ilgili tek düzlemdir. Sözdizimsel üst yapı ise sesbilim kurallarının uygulandığı tek düzlem olarak tanımlanır. Bu sava göre, dönüşüm kuralları anlam koruyucu niteliktedir. Bir başka deyişle, aynı derin yapıyı paylaşan tüm tümceler yüzey yapıda farklı da görünseler, aynı anlama sahiptirler. Dönüşüm bileşeni, aynen sesbilim ve anlambilim bileşeni gibi 'yorumsal'dır. Klâsik kuramın sözü edilen temel bileşenleri aşağıdaki biçimde gösterilmektedir :



1965'ten sonra anlamın olumsuzlama, niceleme ve bilgi odaklama gibi yönlerinin derin yapıdan çok yüzey yapıyla bağlantılı olduğu düşüncesi kuvvet kazanmıştır. Jackendoff (1968, 1972), Chomsky (1970) ve başkaları, anlamı belirleyen yansıma kurallarının salt derin yapıya değil, yüzey yapıya ve belki de dönüşüm kurallarına da uygulanabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu da, aynı derin yapıya sahip tüm tümcelerin aynı anlama sahip olmayabileceği anlamına gelir. Dönü-

şümlü-üretimsel kuramın ikinci modeli olarak düşünülen ve 'gözden geçirilmiş yorumsal anlambilim' modeli aşağıdaki biçimde gösterilmiştir :



Şekilde de görüldüğü gibi, kuramın bu ikinci modelinde anlamsal yorumlama derin yapıya olduğu kadar, yüzey yapıya da uygulanabilir gözükmektedir. Model, daha sonra Lakoff, McCawley, Ross ve diğerleri tarafından yeniden ele alınarak üretimsel anlambilim çerçevesinde irdelenmiş, Chomsky'nin klâsik kuramında belirttiği gibi, tabanın sözdizimsel değil, anlamsal olduğu öne sürülmüştür. İlkinde tümcenin anlamsal yorumu sözdizimsel bir tabandan türemekteyken, yeni yaklaşımda sözdizimsel düzenlemenin anlamsal bir tabandan türediği fikri önem kazanmıştır.

Chomsky, 1972'de yayınladığı *Adlaştırma Üzerine Düşünceler* başlıklı çalışmasında, 1965'teki standart kurama belli noktalarda yenilikler getirir. Bunlardan ilki, o zamana dek tümüyle yok saydığı biçimbilimsel bileşeninin varlığından söz etmesi; diğeri ise, öbek yapısının tüm öbeklerde aynı olduğunu varsaymasıdır. Sonuç olarak, sözdizimsel yapıların biçimbilimsel yapılarla bağlantılı olduğu ve etkileşime girdiği açıklanırken, ad öbeği, eylem öbeği gibi yapılardaki farklılığın öbeğin baş öğesinden kaynaklandığı belirtilmiştir.

Chomsky'nin 1982'de yayınladığı *Yönetim ve Bağlama Üzerine Konuşmalar*'da açıkladığı kavramlar, üretimsel dilbilgisi kuramının üçüncü evresi olarak kabul edilir. "İlkeler ve Parametreler Kuramı" olarak adlandırılan bu modelde, sözdizimsel yapıların θ-Kuramı, Durum-Kuramı olarak adlandırılan birtakım alt kuramlar ve Yansıma İlkesi, Genişletilmiş Yansıma İlkesi, Boş Ulam İlkesi gibi bir dizi ilkeler tarafından belirlendiği belirtilmiştir. Dönüşümler tek bir dönüşüm kuralı olan "Yer Değiştirme Kuralı" ile açıklanmaktadır. Böylece, "α 'yı oynat" türünden bir ifade ile dönüşümün niteliği ve yönü gösterilebilmektedir. Anlamsal yorumlamanın ise, var olduğu savlanan bir mantıksal düzlemde yer aldığı belirtilmektedir.

Kuramın son modeli 1992'de yayınlanan *Minimalist Yaklaşım*'da sunulmuştur. Bu model öncekilerden oldukça farklıdır. Daha önceki modellerde yer alan derin ve yüzey yapı tanımlamalarının yer almadığı bu modelde, sözdizimsel bileşenin Mantıksal Düzey ve Sesbilimsel Düzeyden oluştuğu, Mantıksal Düzeyin anlamsal yorumlamanın yapılmasına olanak tanıyan bir düzey olduğu belirtilmektedir. Sesbilimsel Düzey sesbilimsel yorumlamaya olanak tanımakta, 'Sözcük Dağarcığı' içinden sözcük seçimlerinin yapıldığı birim olarak açıklanmaktadır. 'Özellik Kontrolü' olarak tanımlanan işlem, dilbilgisel olmayan yapıların dil dışı bırakılmasını sağlamaktadır.

Görüldüğü gibi, 1957'den günümüze uzanan süre içinde Chomsky kendi kuramını birkaç kez gözden geçirerek dillerin kendi içözelliklerine bağlı kalmadan açıklanabilecek evrensel bir dil kuramı geliştirmeye çabalamıştır. Chomsky'nin görüşleri ve ortaya koyduğu kavramlar, dilbilim ve alt-alanlarında olduğu kadar, felsefe ve psikoloji bilimlerinde de mevcut bakış açılarını derinden etkilemiştir. Kimileri için Chomsky temelde bir dilbilim felsefecisidir. Dil ve birey bağlantısı kadar birey ve toplum bağlantısını da özellikle politik bir çerçeve içinde ele almış olan Chomsky, yurttaşı olduğu Amerika Birleşik Devletleri'nin diğer ülkelerle ilgili politikasını yeren yazıları ile de adını duyurmuştur.

N. CHOMSKY, *Syntactic Structures*, The Hague: Mouton. 1957; N. CHOMSKY, *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, MA, MIT Press. 1965; N. CHOMSKY, *Lectures on Government and Binding*, Dordrecht, Foris, 1982; N. CHOMSKY,. *The Minimalist Program*, Cambridge, Mass., MIT Pres, 1992; J. LYONS, *Chomsky*.London, Fontana Pres, 1991; S. ÖZSOY, "Chomsky'nin Sözdizim Kuramına Bakış" *Dilbilim Araştırmaları*, Ankara, Kebikeç

yayınları, 1997, ss. 9-12; N. SMİTH, *Chomsky: Ideas and Ideals*, Cambridge University Press, 1999.

Ayrıca, **bkz.**, DERİN YAPI, DİLBİLGİSİ, DİLBİLİM, DİL FELSEFESİ.

Nalan BÜYÜKKANTARCIOĞLU

CHOMSKY, NOAM, saygın bir dilbilimci olmasının yanında, İsrail'de Yahudi halkının egemen olduğu bir devletten ziyade demokratik bir devleti savunan bir Yahudi, çift uluslulığa yönelmeyi destekleyen bir Siyonist, hükümetlerle entelektüel seçkinler arasındaki işbirliğini gözler önüne seren bir aydın olan Chomsky, 7 Aralık 1928'de Pennslyvania Eyaleti'nde Philadelphia'da doğmuştur. Rus göçmeni olan babası William Chomsky, İbranicenin tarihi konusunda kapsamlı araştırma yayımlayan, İbranice araştırmacısı ve öğretmenidir. Sol görüşlü ailesinin desteğiyle araştırmacı kimliği küçük yaşta gelişmiştir. Gönderildiği Deweyci deneysel okul, onun rekabete dayalı değerlendirme sistemi tarafından ezilmeden kendi ilgi alanlarına yönlenmesine yardımcı olmuştur. Henüz 10 yaşındayken okul gazetesinde bir makalesinin yayımlanması –İspanya İç Savaşı'nda Barcelona'nın düşüşü konusunda– hayatının dönüm noktasını oluşturmuştur. 1940 ile 1945 yılları arasında New York Şehri'nin anarşist-sosyalist Yahudi entelektüel cemaatinin çalışmalarıyla ilgilenmiştir. Eğitimine Pennslyvania Üniversitesi'nde dilbilim, matematik ve felsefe konularında devam etmiştir. Bu süre zarfında, Zellig Harris'in *Yapısal Dilbiliminin Yöntemi* adlı kitabının düzeltmeleri üzerine çalışmış ve Harris'in siyaset üzerine görüşlerine karşı sempati duymaya başlamıştır. Radikal-empirisist bir felsefeci olan Nelson Goodman'ın öğrencisi olan Chomsky, 1951 yılında Genç Araştırmacı Bursu ile Harvard Üniversitesi'ne gitmiştir. 1955 yılından beri Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nde (MIT) ders veren Chomsky, 1976 yılından beri enstitü profesörü olarak görev yapmaktadır. Chomsky'nin Amerikan ordusu adına yapılan araştırmaların merkezi olan MIT'te çalışması, çalışmalarının bilimselliğini savunmaya zorlanmasına neden olmuştur.

1960'lı yılların ortalarında dilbilim üzerine yaptığı çalışmalarla yükselen bir değer olan Chomsky, Amerika'nın Vietnam savaşındaki tutumuna eleştirel bir yaklaşım getirmesi ve karşı çıkmasıyla çalışma arkadaşlarını bir hayli şaşırtmıştır. 1966 yılında yazdığı *Entelektüellerin Sorumluluğu* adlı denemesinde, "Birleşik Devletler, gücünü ve sınırsız denetimini mümkün olabildiği kadar genişletmeyi kendine hak görüyor" diyerek, Amerika'nın Çinhindi'ndeki politikasını eleştirmiştir.

Bu dönemden başlayarak, dilbilim alanındaki çalışmalarını sürdürmekle birlikle, Birleşik Devletler'in dış politikasına ve medyaya eleştiri getiren en tanınmış aydınlardan biri haline gelen Chomsky, Amerika'nın 1975 yılında Vietnam'dan çekilmesiyle birlikte kendini kitap ve makale yazmaya adamıştır. 1979 yılında Edward Herman ile birlikte kaleme aldığı iki ciltlik *The Political Economy of Human Rights* [İnsan Haklarının Siyasal Ekonomisi] adlı kitabı, Endonezya'nın Doğu Timor'a karşı yaptığı savaşa, Kamboçya'da Pol Pot'un yükselişine ve Latin Amerika'daki kanlı diktatörlük rejimine Amerika'nın verdiği desteği ortaya koymuştur. Medyayı da devletin siyasî tutumunu sınırsızca desteklediği için eleştiren Chomsky'nin kendisi de, özellikle sağ kesim tarafından komünizme karşı çok yumuşak bir tutum içerisinde olduğu ve tüm enerjisini Amerikan politikası ile Amerikan politikası yüzünden kurban durumuna düşen kimseler için harcadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Onun, sosyalizm ve anarşizme olan eğilimi, kendi deyimi ile "radikal New York Yahudi cemaati"nden kaynaklanmaktadır. Ona göre, basit gerçekler, entelektüeller, hükümet temsilcileri ve medya işbirliğiyle, halkı uzak tutmak için anlaşılmaz bir dilin gerisinde gizlenmektedir. Üniversitelerin toplum içindeki rolünü kıyasıya eleştirirken, entelektüelin güç arayışı içinde giderek devletinin sözcüsü konumuna oturabilme tehlikesine işaret etmiştir.

Chomsky, dış politika olayları hakkında yazılar yazarken kendi ülkesindeki yoğun beyin yıkama faaliyetlerinden de söz eder. Ona göre, birçok kişiye, özellikle de eğitimli sınıflara hükümetin çizgisini benimseten bu faaliyetlerdir. Eğitimli sınıfların, hükümetin yanında yer almasını, bu kesimlerin sürekli bir propaganda akışına maruz kalmasına bağlar. Propaganda, özellikle bu kesime yöneliktir, çünkü bu kesim, propagandanın

aracı haline gelerek, kendilerine empoze edilen ideolojileri topluma yayarlar. Bu nedenle sürekli kontrol edilmeleri gerekir. Bunu kabul etmedikleri takdirde ayrıcalıklı seçkinler grubundan dışlanırlar.

Chomsky, Türkçede ABD Terörü (1991) diye yayımlanan *The Culture Of Terrorism* adlı yapıtında, ABD halkı gibi ileri derecede depolitize edilmiş, iş çevrelerinin izni ile faaliyet gösteren siyasî partilere ve medyaya sahip bulunan toplumlarda bile, devletin politikasının belirlenmesinde –Vietnam savaşı esnasında halkın gösterdiği tepki ve 1980'li yıllarda Orta Amerika'da yaşananlar– halkın ikna edilmesi gerektiğinden, medya ve entelektüel kesimin, hükümet doktrininin çizdiği genel çerçeveyi benimseyerek ve içine sindirerek kamuoyunun ikna edilmesinde (rıza üretiminde) devreye sokulmasının sağlandığını belirtir.

Her otorite biçiminin meşru olması gerektiğini, özgürlüğün savunulmasının, ilkesel olarak insanlar üzerinde gayrı meşru otorite ve iktidar kurmaya karşı çıkılmasını gerektirdiğini iddia eden Chomsky için ifade özgürlüğü çok önemlidir. Ona göre, fikirlerle olasılıkların ifade edilebilmesi, gerçek değerlerinin ya halk içinde ya da ait oldukları alanda belirlenmesi gerekir. Susturucu gerçekler ya da insanları yalnızca birilerinin duymak istemedikleri şeyleri söyledikleri için susturmak, olumsuz etkileri nedeniyle bazı bilgileri küçümsemek kabul edilemez.

Ana temalarından biri, gerçeğin şirketler tarafından denetlenmesi sorunu olan Chomsky'ye göre, büyük şirketler, halkın gerçeği algılayışını bozmakta ve özgürlüğü tehdit eden çarpıtma ve kafa karıştırma propagandaları ile demokrasiyi tehdit etmektedirler. Onun bakış açısından bu sorun küreselleşme ile çözülememekte, tam tersine daha da çıkmaza girmektedir. Kurulan halkla ilişkiler endüstrisi, kamuoyunun zihnini denetim altına almaktadır. Çünkü büyük işletmelere göre, en büyük tehdit kamusal akıldır. Demokrasi, hem hükümet hem de büyük şirketler için tehdit olarak algılanmaktadır.

Chomsky, Türkçede *Medya Denetimi* (1995) başlığıyla yayımlanan *Immediast Underground* adlı yapıtında, devlet, sermaye, medya üçgeninin nasıl işbirliği içinde olduklarını, onların kitle iletişim araçları yoluyla halkı enformasyon bombardımanına tutarak, arzu ettikleri davranış değişikliğini sağlamak için bilinçaltı algı manipülasyonu ve zihin denetimi yöntemleri ile halkta rıza üretimini nasıl gerçekleştirdiklerini yazar. Ona göre, medya, kamunun çıkarlarına değil, devletin ve diğer şirketlerin çıkarlarına hizmet eder. Halkı kısaca alan ticarî medya, devlet faaliyetinin ayrıntılarını ve boyutlarını demokratik süreçlerden ve halktan gizleyerek siyasal cinayetlere ve ihanete suç ortaklığı eder. Medyanın gündelik yaşamı abartan merceği öyle etkilidir ki, her gün bir olay, çok önemli olmasa da abartılır ve dramatize edilerek insanların izlemesi sağlanır. İnsanlar, o anda izlediklerinin gerçekte neyi ifade ettiğinden çok, heyecan verici ve dramatik olmasını istemeye alıştırılır. Düşündürmekten çok, hızla akan gündem üzerine basit ve kendine yeterli gelen çıkarsamalar yaratılması amaçlanır.

Chomsky, *Türkçe'de Medya Gerçeği* (1999) başlığıyla yayımlanan *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies* adlı yapıtında ise, kapitalist demokrasinin medya modelinin, şirket oligopolü biçiminde örgütlendiğini, medyaya demokratik katılımın sıfıra indirildiğini, çalışanların ve halk denetiminin dışında tutulduğunu belirtir. Ona göre, medya yoluyla rızanın üretilmesinde, asıl hedef toplumun eğitimli üyeleri olan entelektüeller, kanaat önderleridir. Çünkü bu seçkin kesimi harekete geçiren, halkı harekete geçirir.

Herman'la birlikte yayınladığı *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* [Türkçe tercümesi *Medya Halka Nasıl Evet Dedirtir?* (1999)] ve *Dreamtelling* [Türkçe çevirisi: *Medyanın Kamuoyu İmalatı* (2004)] adlı eserlerinde, Chomsky, propaganda modelinin öğelerini ya da haber eleme süzgeçlerini şöyle sıralar: **(1)** Egemen medya şirketlerinin büyüklüğü, yoğunlaşmış mülkiyeti, kâr amaçlı oluşu. **(2)** Reklamcılığın medyanın en önemli gelir kaynağı olması. **(3)** Medyanın iki temel kaynak ve iktidar odağı olan hükümet ile iş çevrelerinden ve bunların mali destek sağlayıp onayladığı uzmanlardan sağladığı bilgileri temel alması. **(4)** Medyayı hizaya sokmak amacıyla kullanılan medyaya yönelik tepki üretimi. **(5)** Ulusal din ve bir denetleme mekanizması olan anti-komünizm.

Bu öğeler birbirleri ile etkileşim halindedir ve birbirlerini güçlendirirler. Henüz iş-

lenmemiş haber malzemeleri, sonunda basılmaya uygun damıtılmış kısım elde edilinceye kadar, ardı ardına süzgeçlerden geçmek zorundadır. Bu süzgeçler söylemin ve yorumun ilkelerini belirler, neyin öncelikle haber olabileceğini tanımlar ve propaganda kampanyalarına dönüşen sürecin temelini ve işleyişini açıklar. Medyada bu süzgeçlerin işlemesiyle ortaya çıkan seçkinler egemenliği ve muhalif düşüncelerin önemsizleştirilmesi süreci öyle doğal bir şekilde işler ki, medya haberlerini düzenleyen ve iyi niyetle, dürüstçe çalışan kişiler, haberleri nesnel bir şekilde, profesyonel haber ölçütlerini temel alarak seçip yorumladıklarına kendilerini inandırırlar.

Neoliberalizm, Chomsky'nin sık başvurduğu bir terimdir. O, *Profit Over People* [Türkçe tercümesi: *Halkın Sırtından Kazanç* (2000)] adıyla yayımlanan yapıtında, bu terimin, özellikle Kuzey Amerika'da ekonomik küreselleşmenin temelini oluşturan kuramsal inançları belirtmek için kullanılmasının yanında hem yeni olan hem de klâsik liberal görüşleri temel alan ilkeler sistemini gösterdiğini yazar. Chomsky, Adam Smith'i, özgürlüğü baskının üstünde tutan insanî liberal gelenek içinde yer alan ilerlemeci bir düşünür olarak görür. Onun iş bölümünü övdüğünün iyi bilindiğini, fakat bunun insanlar üzerinde etkisi hakkında söylediklerinin –iş bölümü, çalışan insanları insanoğlunun olabileceği en aptal ve cahil nesnelere dönüştürür; bu durum, her ilerlemiş ve uygar toplumda hükümetin devreye girmesiyle önlenmelidir ki, görünmez bir elin yıkıcı gücünden korunabilsin– bilinmediğini belirtir.

Neoliberalizm, yeni ve klâsik liberal fikirlere dayanan bir ilkeler sistemi ortaya koyar. Bu sistem, küresel düzen fikrini de içeren Washington Sözleşmesi olarak bilinir. Bu sistemdeki önermeler eskiye dayanır ve temel önermeler, Aydınlanma çağından bu yana liberal geleneğe yaşam verenlerinkinden çok farklı görüşleri ve değerleri savunur. Küresel kapitalizmi meşrulaştırmak için kullanılan temel kuram neoliberalizm, kendini kapitalist kuramın en gelişmiş versiyonu olarak sunar. Neoliberalizm, devletin sağladığı sağlık, eğitim, ulaşım gibi hizmetlerin özelleştirilmesini, böylece devlet harcamalarının azaltılmasını ve hükümetin nüfuz alanının daraltılmasını öngörür. Hükümetin harcamalarının kısılması, okullar, hastaneler, ulaşım gibi hizmetlerin özel sektöre devredilmesine olanak verir. Böylece neoliberalizm, zenginlerin daha da zenginleşmesine olanak sağlayan bir sistemdir. Chomsky, 1994'te neoliberal ideolojinin yeni sınıf savaşında nasıl kullanıldığına dikkat çekmiştir. Teknoloji de insanî amaçlardan çok kâr ve güç adına kullanılmaktadır. Washington konsensüsü olarak anılan neoliberal politikalar, standart bir biçimde uygulanır. Doktrin ve gerçeklik arasındaki uçurum ilkesi ile tutarlı olarak, bu politikalar, katı yapısal tasfiye programları uygulamak suretiyle, ulusal ekonomilerin sorunlarını çözmekten çok onları yıkma eğilimi gösterirler. Chomsky, bu konsensüsü şöyle özetler: "Ticareti ve maliyeyi serbest bırak, fiyatı piyasanın belirlemesine (fiyatları düzenlemesine) izin ver, enflasyonu ortadan kaldır (makro ekonomik istikrar) ve özelleştir. Hükümet yoldan çekilsin." Chomsky, geleceğin dünyasının büyük ihtimalle süper zengin seçkin grupların ellerinde olacağını ve bu grupların dünyayı iki yüzyıl geriye götüreceğini tahmin etmektedir. Çoğunluğun hayat koşullarının kötüleşme ihtimali, ABD'nin küresel ticaret ve iş dünyasının büyük bölümünü kontrol altında bulundurduğu bir dünya düzeninde gerçekleşmektedir. Ona göre, dünyanın büyük kısmını denetimi altında tutan fiilî bir dünya hükümeti kurmuş olan ABD, zengin Batılı devletlerin ve uydu devletlerin desteği ile önde gelen bankacılık ve finans kurumları ve güçlü uluslararası şirketlerle ayakta durmaktadır. İktidarın, nüfusun giderek azalan bir kesiminin elinde toplanması, seçkinlerin kullandığı yanıltıcı bir terim olan ve Avrupa Birliği, Kuzey Amerika Serbest Ticaret Anlaşması ve Yeni Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Anlaşması sayesinde genişleyen dünya pazarı ekonomisi, Amerikan halkında, politik sistemin kendilerine karşı önyargılı olduğu ve gerçek politik gücün kendilerinde bulunmadığına dair bir inancın gelişmesine neden olmaktadır.

Chomsky'e göre, demokrasi, bireyler kamusal alana –bireylerin toplumun genelini ilgilendiren kararlara katılabilecekleri alan– anlamlı biçimde katılabilecekleri ve bu arada kendi işlerini bireysel ya da ortaklaşa biçimde gayri meşru iktidar odaklarının sınırlamalarıyla karşılaşmaksızın yürütebildikleri sürece

işler durumda olur. Demokrasinin işlerliği, maddî haber almayla ilgili ya da başka tür kaynaklara erişmede göreceli bir eşitliğe bağlıdır. Demokrasiyi sınırlamanın en etkin yolu, karar alma mekanizmasını kamusal alandan güvenilmez kurumlara –krallara, prenslere, din adamlarının oluşturduğu kastlara, askerî cuntalara, parti diktatörlüklerine, modern büyük şirketlere– aktarmaktır.

Ona göre, neoliberal kapitalizm, sadece sermayenin birikimi demek değildir; o aynı zamanda güç birikimi, belli bir azınlık için özgürlük birikimi anlamına gelir. O, neoliberalizmin yönetici topluluğundan dışlananlar için ise, sermayenin erozyonu, iktidarın erozyonu ve özgürlüğün erozyonu demektir. Serbest piyasa anlayışı, ifade özgürlüğü, adalet, insan hakları, içme suyu, temiz hava ve insanın ihtiyacı olan her şey metalaşmıştır. Bunlara, sadece karşılığını ödeyebilenler ulaşabilir. İfade özgürlüğünün karşılığını ödeyebilenler, bunu, kendi amaçları doğrultusunda ürün imal etmek, o amaçlara uygun kamuoyu yaratmak için kullanırlar.

Yurttaşları özgürce bilgilendiren bir araç olmaktan çok, neoliberalizmin sıradan ve yüzeysel bir propaganda aleti haline gelmiş olan küresel medya, iletişim teknolojisinin gelişmesine, medya organlarındaki büyük çeşitliliğe rağmen, medya mülkiyetinin küçük bir azınlığın elinde bulunması ve bu medyanın siyasî, ideolojik ve malî bağımlılığı nedeniyle, kamunun, bu araçların gürültüsüne ve imajlarına maruz kalarak edindiği önyargılardan bağımsız düşünmesini ve algılamasını önler. Bu amaçla, iktidar, iş ve medya üçgeni tarafından sıklıkla başvurulan propaganda yöntemleri, (1) sindirme ve hedef gösterme, (2) rıza üretimi, (3) kabullendirme, (4) gündem belirleme, (5) kamuoyu yaratma, (6) sansür ve bilgi almayı engelleme, (7) haber çarpıtma ve haber gizleme, (8) bilinç denetimi ve yalan gibi çeşitli yollardan oluşur.

Neoliberal kapitalizmin amacına hizmet eden halkla ilişkiler ve büyük reklam endüstrileri, sinema, televizyon ve yazılı basını da kapsayan kitle iletişim araçları kanalı ile propaganda yaparak insanların kendilerini ve dünyayı, onların empoze ettiği biçimde görmelerini, tüketim çılgını olmalarını, diğer insanlardan soyutlanarak, hiç kimseyle ilişkiye girmeden, hep daha çok şeye sahip olma arzularını, soru sormamalarını, özlemlerini unutmalarını, sadece büyük alışveriş merkezlerine gidip bir şeyler satın almalarını sağlarlar.

R. BARSKY, *Noam Chomsky Bir Muhalifin Yaşamı* (çev. G. Şen), Doğan Kitap, İstanbul, 2001; N. CHOMSKY, *Medya Denetimi Immediast Bildirgesi* (çev. Ş. Süer), İstanbul, Tümzamanlar Yayınları, 1995; N. CHOMSKY, *Halkın Sırtından Kazanç* (çev. D. Hakyemez - B. Zeren), İstanbul, Om Yayınevi, 2000; N. CHOMSKY, Medya Gerçeği (çev. A. Yılmaz), İstanbul, Tümzamanlar Yayınları, 1999; N. CHOMSKY - E. HERMAN, *Medya Halka Nasıl Evet Dedirtir* (çev. B. Akyoldaş - T. Han, vd.), İstanbul, Minerva Yayınları, 1999; N. CHOMSKY, *Sömürgecilikten Küreselleşmeye* (çev. E. Sakınç), Ankara, Ütopya Yayınları, 2001; N. CHOMSKY, *ABD Terörü* (çev. T. Cevdet), İstanbul, Pınar Yayınları, 1991; N. CHOMSKY - E. HERMAN - vd., *Medyanın Kamoyu İmalatı* (çev. A. Köymen - E. Kalak - vd.), İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2004; J. FOX, *Chomsky ve Küreselleşme* (çev. E. Kılıç), İstanbul, Everest Yayınları, 2002; A. NALMAN, *Chomsky ile Konuşmalar* (çev. N. Erol), İstanbul, Alan Yayıncılık, 1996.

Ayrıca **bkz.**, HALKLA İLİŞKİLER ENDÜSTRİSİ, İLETİŞİM KURAMLARI, İLETİŞİM ETİĞİ, KÜRESELLEŞME, KÜRESEL EMPERYALİZM, MEDYA, RIZASIZ RIZA, RIZA ÜRETİMİ, YENİ DÜNYA DÜZENİ.

Necla MORA

CHU, HSİ: 1130-1200 yılları arasında yaşamış; on ve on birinci yüzyılda ortaya çıkan yeni-Konfüçyusçu filozof topluluğunun en önemli temsilcisi ve Konfüçyus'la Mensiyus'tan beri en büyük Konfüçyusçu filozof olarak görülen Çinli filozoftur. Düşünceleri, Çin yaşam ve kültüründe on üçüncü yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar etkin olmuş olan Chu, geleneksel öğretilerin kapsamlı bir sentezini yapmış olduğu için önemlidir. Konfüçyus'un diğerkamlık ya da hayırseverlik öğretisini, Mensiyus'un hümanizm ve hakikat öğretisini, evrensel güçlerle ilgili ying-yang doktrinini, beş öğe öğretisini, Taocu ve Budist öğretilerden kimi önemli öğeleri bir araya getirip dizgeleştirmişti.

Dört Kitap'taki Konfüçyusçu bileşenleri pekiştiren, bu kitapları düzenleyip açıklayan Chu Hsi, güneydoğu Çin'de Fukim eyaletinde doğmuştu. Birkaç yıl önemli bir kamu görevlisi olan babasının yanında eğitim gören, 1154'ten 1157'ye kadar bölge arşivinde

çalışan filozof babasının bir arkadaşı olan Li Tung'tan, Konfüçyus klâsiklerini okuma tavsiyesi alırken, bir yandan da kendini yetiştirme yönteminin, kişinin zihnini/yüreğini temizlemesinin bir yolu olarak meditasyona oturmak olduğunu öğrenmişti.

Buna göre, felsefeye Batı felsefesinin yaklaşımından oldukça farklı bir yaklaşım sergileyen, yani işe kozmolojik spekülasyonlarla başlamak yerine, önce varoluş problemleriyle meşgul olan Çin felsefesinin geleneksel yaklaşımını benimseyen Chu Hsi, duygularını ve tutkularını kontrol edemediği, zihin ve yüreğini dinginliğe kavuşturamadığı bir sırada, bir krize girmişti. Chu Hsi, dinginliğe erişme yolundaki varoluşsal çaba içinde, önemli birtakım metafiziksel ve kozmolojik içerimleri olan görüşler ortaya koydu. Zira, zihin ya da yürek kendini yetiştirmeyi ve araştırma yoluyla tetkiki gerçekleştirebilmek için, doğamızda özsel olarak varolan ilkeleri (*li*) takip edebilen faildi. Ona göre, doğamız, cisimsel olmayan, ezelî-ebedî ve değişmez, hep iyi olan *li*'den oluşur. *Li* (ilke), şeyleri yaratmaz. Zihnimiz-yüreğimiz ise, tam tersine, fizikî, gelip geçici, değişebilir, hem iyi ve hem de kötü ve yaratılışın faili olan *chi*'den (maddî ya da hayatî güçlerden) meydana gelir.

Chu Hsi'ye göre, zihin-yüreğimiz en hoş, en ince türden *chi*'den oluşmaktaydı. Normal bir tarzda işlediği veya işlevini yerine getirdiği zaman, o bir yandan duygu ve tutkularımızın, diğer yanda ise doğamızın birliğini sağlayabilme yeteneğine sahipti. Daha sonra *zen*'i (insan yüreğini) *şeng*'le (yaratıcılıkla) özdeşleştiren Chu Hsi, *zen* üzerine olan bir yazısında, gökyüzünün zihninin/yüreğinin evrende her daim işbaşında olan metafiziksel ilkenin *şeng*'le karakterize olduğuna işaret eder; insan varlıklarında tezahür ettiği zaman, o *zen*'dir, aşk ilkesidir.

Birincisi aşkın, ikincisi içkin olacak şekilde, birbirlerine asla indirgenemeyen *li* ve *chi*'den oluşan bir kurucu düalizm kadar, *li* ve *chi*'nin birtakım gibi birlikte çalıştığı ve birbirinden ayrılmaz olduğu işlevsel bir monizmin savunuculuğunu yapan Chu Hsi'de şu halde, makrokosmos ile mikrokosmos arasında bir karşıtlık vardır. Gerçekten de temel felsefî yönelim, varlıkların nihaî doğalarını dünyadaki diğer varlıklarla olan ilgisinde ve ayrıca insanın da anlaşılabileceği bir biçimde açıklamak olan Chu Hsi'de, iki temel kavramdan, ilke (*li*) ile maddî güçten (*chi*) yola çıkılır. O, nihaî gerçekliği, *li* diye tanımlamaktaydı. Sonsuz olan, değişmeyen, bütünüyle iyi olan, kendi başına alındığında ayırımlaşmamış bir bütünlük meydana getiren *li*, bir yandan da tek tek tüm oluşumlarda, evrenin maddî gücünü oluşturan *chi* yoluyla gerçeklik kazanır. Her tek oluşumun, maddesi bakımından geçici ve eksik olsa da, bütünlüğünde *li*'yi görünür kıldığını öne süren Chu Hsi şöyle der: "İlke maddî gücün ortaya çıkışından önce de vardır. Ama ancak maddî güç ortaya çıktığı zaman yerleşebileceği bir yer bulur. İster gök ile yer kadar geniş, ister karınca kadar küçük olsun, tüm varlıkların yaratılış ya da varlığa geliş şekli budur... İlke için özde vardır ya da yoktur denemez; gök ile yerden önce oluşmuştur, şimdi nasılsa hep öyle olmuştur." Chu Hsi, *li*'den (ilkeden), dolayısıyla, Yüce Nihaî diye söz eder; "Yüce Nihaî'nin ilkeden başka bir şey olmadığını", onun "gökle yerin, sonsuz sayıda varlıkların ilkesi" olduğunu söyleyen Chu Hsi'de, söz konusu olan, tözsel ya da kurucu bir düalizmden ziyade, işlevsel bir monizmdir. Nitekim, o şöyle der: "Hayat meydana getirmek üzere bütünleşen, ölümü ortaya çıkarmak için de çözülen şey, yalnızca maddî güçtür. Ruh dediğimiz şey, ruhun semavî ve dünyevî görünümleri ile bilinç hep maddî gücün etkisidir. Dolayısıyla, maddî güç bütünleştiğinde bu etkiler doğar. Bütünlüğü bozulduğunda artık bunlar yoktur, bu maddî güç tek örnekte bütünleşirken, ilkesi de bağışlanır."

Chu Hsi, evrendeki hareket ve değişimi ise, meşhur *ying-yang* öğretisiyle açıklar. M. Ö. Üçüncü yüzyılda yazıya geçirilen ve beş öğe öğretisiyle birlikte ele alınan bu eski öğretiye göre, ying, edilgen, zayıf, olumsuz süreç ya da güçlere; yang ise, etkin, güçlü kurucu süreç veya güçlere işaret eder. Etkinlik ile durgunluğun birbirini takip etmesiyle ağaç, metal, su, ateş ve toprak gibi beş öğenin ortaya çıktığını öne süren Chu Hsi, evrendeki değişimi açıklarken de şöyle der: "Ying ve yang'ın bir çemberde birbirlerini kesintisiz bir biçimde izlemesinden başka bir olay yoktur evrende. İşte buna değişim denir. Ne var ki, bunları mümkün kılan bir ilkenin de olması gerekir. Bu da Yüce Nihaî'dir." O, "maddî güce özgü *ying-yang* hareketi aracılığıyla, su tortusunun toprağı, uzun vadede

dalgaların yavaş yavaş pekişip dağları oluşturduğunu, bulanık suların toprak, arı ateşin de yel, gök gürültüsü, şimşek, yıldız, vb." haline geldiğini söyler. İlke de, *ying-yang* sayesinde görülür duruma gelirken, bunlar beş öğeyi bir kez meydana getirince, öğelerin fizikî doğaları sabitleşip, onlar tek tek varlıklarda ayrımlaşmış hale gelirler.

Chu Hsi'nin ahlâk anlayışı, doğal olarak, söz konusu metafiziğin bir uzantısı olmak durumundadır. Bireysel insan doğası, gerçekte ilkenin (*li*) insanda ortaya çıkması olup, ilke her zaman iyi olduğu için, insan doğası da temelde iyidir. Peki ya kötülük için ne diyeceğiz? Burada düalizmden, bir iyi kötü düalizminden sakınmaya çalışan Chu Hsi'nin bakış açısından, maddî güç arılığına ve karışıklığına göre, iyi ya da kötü diye ayrışır. Doğada iyi ve kötü gibi, birbirine karşıt iki şey bulunmadığını öne süren filozofa göre, "kötü denilen şey özce ya da gerçekten kötü değildir. Sadece amacından saptığı için kötü olur."

Ona göre, ahlâkî iyilik, varlıkların öğeleri arasındaki ilişkilerin dengeliliğinden, ahenginden, uygunluğundan başka bir şey değildir. İyilik, evrenin organik bütünlüğüne dayanırken, kötülük maddî varlığın bulanıklığından, yoğunluğundan doğan denge bozukluğudur. Chu Hsi'ye göre, doğru ahlâkî etkinlik *zen*'in ya da insancıllığın, iyilikseverlik, yüce gönüllülük, diğerkamlık, duygudaşlık diye çevrilen Konfüçyusçu erdemin hayata geçirilmesini hedefler. Buna göre, ilkenin doğal iyiliği bireyde sekteye uğramaksızın işleyebiliyorsa, sonuç *zen* olmak durumundadır. Bunu başaran kişide iyiliksever-lik, nefse hâkimiyet, doğruluk, bilgelik gibi bütün erdem ve iyilikler ortaya çıkar.

Chu Hsi'ye göre, kötülüğün üstesinden, ancak doğru bilgiye erişmekle gelinebilir; insan doğasının ahlâkî yönü, onun, "varlıkların araştırılması" dediği şeyle güçlendirilir. Varlıkların bilgisi, bireyin nefse hâkimiyetini pekiştirir. Duyguların yaşamdaki yerini daha iyi anlayabilmenin, dünyanın çeşitliliği ve karmaşıklığıyla baş etmenin yollarını bulmanın aracıdır bilgi. Kişideki temel, doğal iyilik, korunmaya ihtiyaç duyar; iyiliği oluşturanın ne olduğunun bilgisi ise, kişinin kendisinden bekleneni yerine getirmesine, böylelikle de maddî gücü ortaya çıkaran, gerçek yargısının gerçekleşmesine geçit veren ilke ile uyumlu kılmasına imkân verir.

W. T. CHAN, "Chu Hsi", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), Vol.2, New York, 1967, s. 111; D. COLLINSON & R. WILKINSON, "Chu Hsi", *Otuz Beş Doğu Filozofu* (çev. M. Berke - H. Bravo - S. Özbudun & B. F. Ülner), Ankara, Ayraç Yayınları, 2000, ss. 260-65; S. H. LIU, "Chu Hsi", *A Companion to The Philosophers* (ed. R. L. Arrington), Oxford, 1999, ss. 48-52

Ayrıca **bkz.**, ÇİN FELSEFESİ.

der. Tayfun TORUN

CHURCH, ALONZO. 14 Haziran 1903 (Washington, DC) ile 11 Ağustos 1995 (Hudson, Ohio) tarihleri arasında yaşayıp, matematiğin sınırları üzerine yaptığı kuramsal araştırmaları ile matematiksel mantık alanının yetkinleşmesine yol açan çalışmalarının yanı sıra, kuramsal bilgisayar biliminin kimi temellerini de saptamış olan Amerikalı matematikçi ve mantıkçı. Princeton Üniversitesi'nden 1924 yılında lisans, 1927 yılında doktora derecesini –danışmanlığını Oswald Veblen'in yaptığı Alternatives to Zermelo's Assumption (Zermelo Varsayımı'nın Alternatifleri) *başlıklı doktora teziyle*– alan Church, 1927-1928 yılları arasında ulusal bir araştırma bursuyla bir yıllığına gittiği Harvard Üniversitesi'nden sonra, 1928-1929 arasında ise, bu kez uluslararası bir araştırma bursuyla yine bir yıllığına L. E. J. Brouwer ile birlikte gittiği Göttingen ve Amsterdam Üniversiteleri'nde çalışmalar yapar. 1929'da Princeton Üniversitesi'nde matematik alanında yardımcı doçent, 1939'da yine aynı alanda doçent olan Church, 1961'de ise yine aynı üniversitede matematik ve felsefe profesörü olduktan sonra 1967'ye kadar bu görevde kalır. 1967 yılından itibaren de 1990'da emekli olana dek California Üniversitesi'nde (Los Angeles) matematik ve felsefe profesörü olarak görev yapar. Church, yeni bir tür mantıksal kalkülüs (işlem çizelgesi) olarak yarattığı, bilgisayar -fonksiyonel programlama- dillerinin tasarımlanması üzerinde büyük bir etkiye sahip olan, lambda (λ)-kalkülüsünün ve ayrıca "Church Teoremi" adıyla anılan teoreminin yer aldığı, dahası "Karar (Verilemezlik) Problemi"nin de ortaya konulduğu, 1936 yılında yayımlanan makaleleri -"An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory (Temel Sayı Kuramı'nın Çözüleme-

yen Bir Problemi)", *American Journal of Mathematics*, 58, 345-363 ve "A Note on the Entscheidungsproblem (Karar Problemi Üzerine Bir Not)", *Journal of Symbolic Logic*, 1, 40-41- ile ün kazanır. Geniş bir yelpaze oluşturan yayımları arasında sayısız akademik dergi ve kitapta yer alan yazılarıyla, matematik ve felsefe konularına ilişkin editörlük görevini de üstlendiği *Encyclopedia Britannica*'daki makalelerinin yanı sıra Church, 1941'de *The Calculi of Lambda-Conversion* (*Lambda-Dönüşüm Hesapları*) ve 1956'da *An Introduction to Mathematical Logic* (*Matematiksel Mantığa Giriş*) kitaplarını yayımlar. Bir yandan da aralarında Stephen Cole Kleene, J. Barkley Rosser, Leon Henkin, John George Kemeny, Michael O. Rabin, Dana Scott, Simon Kochen, Raymond Smullyan ve Alan M. Turing'in de yer aldığı otuz bir tane doktora öğrencisi yetiştirir. Tüm bunlardan başka, 1930'lu yıllarda Princeton'ı, mantıksal sistemlerin tamlığı ve karar verilebilirliği sorunları üzerinde yoğunlaşmış olan matematiksel mantık alanında, öncü bir araştırma merkezi haline getiren Church, 1936'da *Journal of Symbolic Logic*'i kurarak 1979 yılına dek de bu derginin editörlüğünü sürdürür. 1978 yılında Ulusal Bilimler Akademisi'ne seçilen Church, aynı zamanda the American Academy of Arts and Sciences ve British Academy'nin de üyesidir. Case Western Reserve Üniversitesi'nce 1969'da, Princeton Üniversitesi'nce 1985'te ve New York Eyalet Üniversitesi (Buffalo) tarafından da 1990'da onursal doktora derecesiyle ödüllendirilmiş olup, 20. yüzyılın en seçkin matematikçilerinin/mantıkçılarının arasında yerini alan Church'ün, özellikle matematiksel mantık alanına yaptığı katkıların başında, icat ettiği lambda-kalkülüsün yanı sıra kendi adıyla anılan teoremi ve tezi gelmektedir.

Church'ün Lambda - Kalkülüs Sistemi

Church'ün 1930'larda Stephen Kleene ile birlikte geliştirdiği matematiksel mantık kollarından biri olan lambda-kalkülüs, matematiksel bir yazım biçimi (notasyon) aracılığıyla "hesaplama" kavramını sezgisellik ve belirsizlikten kurtarıp matematiksel bir temele oturtma girişimi olarak, fonksiyonların –"f (x)"lerin– tanımlanması ve de bağımsız değişkenlerine –"x"lerine– uygulanması ile yinelenme/yinelenebilirlik (recursion) konularını incelemek için tasarımlanmış formel bir sistemdir. Church'ün 1936'da "Karar Problemi"ne olumsuz bir yanıt verme amacıyla kullandığı bu formel sistem, işlemleyebilir bir fonksiyonun ne olduğunu tanımlamak için pekala kullanılabilir bir sistem olarak görülür. Şimdi, kimi matematiksel nesneler arasında yapay bir bağın kurulması anlamındaki "f" fonksiyonu, "f (x)" değerini belirleyebilecek bir "x" algoritmasına sahip olması durumunda, işlemleyebilir bir fonksiyon iken -bir başka deyişle, bir işlemleme fonksiyonu iken- "x" de bu fonksiyon tarafından işlemlenebilir bir algoritmadır ve söz konusu bu fonksiyon, yine söz konusu bu algoritma ile kesin olarak tanımlanabilmektedir. (Ancak herhangi iki lambda-kalkülüs sisteminin ifadelerinin birbirlerine eşdeğer olup olmadığı sorunu, genel bir algoritma ile çözülemeyen bir sorun olarak, karar verilemezliğinin kanıtlandığı Turing'in "Durma Problemi"ni bile önceleyen bir sorundur.) Algoritmik diller icat etmenin, bilgisayar dili –bilgisayar dilinde programlanabilen herhangi bir işlemleme– tasarımlamanın peşindeki bilgisayar bilimcileri için eşsiz değere sahip bir araç olan lambda-kalkülüs, fonksiyonel programlama dillerini, özellikle de fonksiyonları tanımlamada lambda notasyonunun başka bir çeşidini kullanan –yapay zekâ sistemleri için John McCarthy'nin 1958'-de *MIT*'de geliştirdiği ve hâlâ kullanılmakta olan en eski programlama dili– *Lisp*'i (*List Processing*'i), büyük ölçüde etkiler. En küçük evrensel programlama dili olarak da nitelendirilebilecek olan lambda-kalkülüs, tek bir dönüşüm kuralı ile tek bir fonksiyon tanımlama şemasından oluşurken, fonksiyonel programlama dillerinin çoğu, değişmezler gibi kimi öğelerle genişletilmiş olan lambda-kalkülüs sistemine eşdeğer sistemler olarak kabul edilirler. Şimdi, buradaki lambda-kalkülüsün evrensel bir nitelik taşıması, herhangi bir işlemleyebilen fonksiyonun –bu biçimselliğin kullanılarak– ifade edilebilir ve değerlendirilebilir olması, anlamındadır. Bu suretle Turing makineleriyle eşdeğer bir özellik taşımasına karşın, ilginçtir ki, dönüştürme kurallarının kullanımını vurgulayarak öne çıkaran lambda-kalkülüs, onları yerine getiren gerçek makineyi (makinenin donanımını) dikkate almamaktadır aslında. O, donanımdan çok yazılıma ilişkin formel bir

yaklaşımdır; ve algoritmalarla ilgili tüm araştırmalar da, özünde, yazılım alanını geliştirici katkılarda bulunan çalışmalardır.

Church Teoremi

20. yüzyılın başında matematikte yaşanılan bunalımlı dönemde, küme kuramıyla ortaya çıkan paradokslardan başka bir de Gödel Teoremi'nin yarattığı bunalım, aslında, matematikteki kesinlik, tutarlılık ve eksiksizlik/tamlık arayışlarının bir sonucudur. Alman mantıkçı ve matematikçi David Hilbert, temellendirmeye giriştiği matematiğin, çelişki içermeyen (tutarlı), ve de bütüncül, eksiksiz bir yapıya kavuşturulması için, simgesel/biçimsel bir aksiyomatik yapıya dönüştürülmesi, böylece de tutarlılığının sınanmasının olanaklı kılınması gerektiğini savunmaktadır. Öte yandan Avusturyalı mantıkçı Kurt Gödel, 1931'de yayımlanan "On Formally Undecidable Propositions of *Principia Mathematica* and Related Systems (*Principia Mathematica* ve İlişkili Sistemlerin Formel (Biçimsel) Olarak Karar Verilemeyen Önermeleri Üzerine)" başlıklı ünlü makalesinde, matematiğe ilişkin kavrayışımızı derinden sarsarak değiştiren bir teorem ispatlar. Bu ispatıyla da, Hilbert'in yanı sıra, temel aritmetik ile mantığı aksiyomlardan türetme girişimi olan, sembolik mantığın (lojistiğin) klasik eseri konumundaki *Principia Mathematica*'nın (*Matematiğin İlkeleri*'nin) yazarları Bertrand Russell ile Alfred North Whitehead'den başka, matematiğin aksiyomlaştırılması çabası içindeki daha birçok matematikçiyi/mantıkçıyı düş kırıklığına uğratır ve formel mantıktaki herhangi bir önermenin, bundan ötürü de herhangi bir matematiksel önermenin, doğruluğunu/yanlışlığını belirlemeye yarayacak bir yöntem geliştirmek amacıyla önerilen ve Hilbert'in adıyla anılan programa da ciddi bir darbe vurur. Şimdi, "Gödel Teoremi" adıyla da anılan Eksiksiz Olmama/Eksiklik/Tamamlanmamışlık Teoremi, temel aritmetiği (doğal sayılar aritmetiğini) kapsayan herhangi bir biçimsel aksiyom (formel mantık) sisteminin eksiksiz olmadığını, yani, böyle bir sistemde doğru olup yine de aksiyomların yardımıyla ispatlanamayan ifadelerin bulunduğunu dile getirmektedir. Gödel Teoremi sayesinde, matematikteki "doğruluk" ve "ispat" kavramlarının birbirinden ayırt edilmesi gereken farklı kavramlar oldukları da böylece netlik kazanmıştır. Gödel, bu teoremiyle, aritmetiğin bir çelişki barındırmadığının, yani tutarlılığının, aynı aksiyomatik sistemin içinde kalınarak -sistemin kendi formülleri ve işlemleriyle- ispatlanamayacağını, bunun içinse daha güçlü bir sistemin gerektiğini, kısacası aritmetiğin tamamlanmamışlığını da göstermektedir. İşte, Church'ün 1936'da ileri sürdüğü, birinci-düzey mantıkla ilgili olarak hiçbir karar (verebilme) işleminin olamayacağını gösteren Church Teoremi, aslında, -zaman zaman Princeton'daki İleri Araştırmalar Enstitüsü'nü ziyaret edip, 1940 yılından sonra da 1978'deki ölümüne dek bu enstitüde çalışmalarını sürdürmüş olan- Gödel'in -matematikte her şeyi ispatlamanın olanaksız olduğuna dair- ünlü teoreminin geçerlilik alanını genişletmektedir. Gödel'in yaklaşımı üzerinde temellendirdiği çalışmasında Church, aritmetik gibi ileri düzeydeki, karmaşık nitelikli formel sistemlerin teoremlerine ilişkin olarak sistematik bir şekilde karar vermek için kullanılabilecek hiçbir işlemin olamayacağını gösterir. Ona göre bunun böyle olmasının nedeni, kendilerine özgü bir özellik olarak bu sistemlerin, işletilebilir bir algoritmadan yoksun, yani, yinelgen (recursive) -mekanik bir kural sayesinde belli bir başlangıç değerinin ardından sırayla önceki değerlerinden yeni değerleri hesap edilebilir- olmayan, formüller içermeleridir. Birinci-düzey mantık da, temel küme kuramı, temel yinelgen fonksiyonlar kuramı, temel mantığın iki dalı olan doğruluk fonksiyonu mantığı ve yüklemler mantığı ile birlikte onların metakuramını da kapsayan formel bir sistem olarak, söz konusu özelliğe sahip böyle bir sistemdir.

Church Tezi

Kuramsal bir işlemleme aygıtı biçimindeki makinelerini de tanıttığı, 1936 yılında yayımlanan "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem (Karar Problemi'ne Yönelik Bir Uygulamasıyla Birlikte, İşlemlenebilen Sayılar Üzerine)" başlıklı ünlü makalesinde Turing, belirli bir Turing Makinesi programı ve girdiyi oluşturan bir veri söz konusu olduğunda, programın sonlu sayıda adımdan sonraki aşamada durup durmayacağını (durma koşulunun sağlanıp sağlanmayaca-

ğını) önceden belirleyebilecek genel bir programın –bir üst-işlemlemenin– olup olmadığı sorununu gündeme taşıyan "Durma Problemi" ile ilgili, bunu başarabilecek hiçbir Turing Makinesi programı olmadığı yönündeki görüşünü, kesin olarak ispatladığı teoremiyle dile getirir. Dahası, bu makalede matematiksel işlemleme kuramının temelini oluşturan "algoritma" fikrine oldukça yaklaşan Turing, belirli bir sonucun verilen bir dizi varsayımdan mantıksal olarak çıkarsanıp çıkarsanmayacağına önceden karar verebilecek herhangi etkili bir yöntemin olup olmadığı sorununun –daha açıkçası, "Karar Problemi"nin– çözülemezliğini de gösterir. Bundan birkaç ay önce ise Church, benzer bir sonucu, ancak, yinelgen fonksiyonlar ile lambda-kalkülüste tanımlanabilir fonksiyonları kullanarak ispatlamıştır. Böylece, Church ve ilk öğrencilerinden biri olan Turing, 1935 yılında birbirlerinden bağımsız bir şekilde başlattıkları çalışmalarıyla, lambda-kalkülüs sisteminin, yinelgen fonksiyonlar kuramının ve de Turing makinelerinin, "etkili/mekanik işlemleyebilirlik (computability)" düşüncesinin formelleştirilmesi olarak, benzer yeteneklere sahip olmaları açısından eşdeğer olduklarını göstermişler; daha sonraları, mekanik nitelikteki işlemleyebilirlik süreçlerinin çeşitli alternatiflerinin de özdeş sayılabilecek işlemleme yeteneklerine sahip olduklarını belirginleştirmişlerdir. İşte buradaki yaklaşım, felsefi açıdan büyük bir öneme sahip olduğu yönünde değerlendirilmesi yapılan, "Church-Turing Tezi"dir. Ancak bu tez, onu ilk olarak ileri sürenin kim olduğu tartışmalı olduğu için, ayrı ayrı "Church Tezi" ve "Turing Tezi" olarak da adlandırılır. Şimdi, "algoritma"yı makine modeli temelinde işlemleme ilkeleriyle tanımlayan Turing, tezinde, her etkili sürecin Evrensel Turing Makinesi'nde uygun bir programın işletilmesiyle gerçekleştirilebileceğini ifade ederken, Church, tezinde, mekanik bir işlemlemenin aslında yinelgen bir fonksiyon fikriyle özdeş olduğunu, işlemlenebilir olan her niceliğin ise lambda-kalkülüs sisteminde işlemlenebilir olduğunu dile getirmektedir. Neyin modern sayısal bir bilgisayar aracılığıyla işlemleyebilir olduğu sorusuna dayanan Church tezi, işlemleyebilir fonksiyonların gerçekte mantıkçıların yinelgen fonksiyonlar dedikleriyle aynı şeyler olduklarını ileri sürmektedir. (İşte, "kendinegöndergeli döngü" esprisinin simgelediği teoremini ispatlarken Gödel'in daha önce kullanmış olduğu düşünce de budur; bundan ötürü Gödel, bilgisayarların temelini oluşturan yinelgen fonksiyonlar kuramının yaratıcılarından biri olarak da tarihe geçmiştir.) 1950'li ve 1960'lı yıllarda ise, aralarında Michael Rabin, Hartley Rodgers, ve Dana Scott'un da yer aldığı Church'ün öğrencileri, bu araştırmayı, otomatların yanı sıra formel dillerle formel semantikleri de kapsayacak şekilde genişleterek kuramsal bilgisayar biliminin yeni alanını belirgin bir şekilde biçimlendirirler. Bu çerçevede, az sayıdaki sezgisel olarak işlemleyebilir fonksiyon ve işlemle başlandığında bu işlemlerle söz konusu fonksiyonlardan yeni işlemleyebilir fonksiyonların elde edilmesi durumu, bu şekilde çok sayıda yinelgen fonksiyonun ele geçirildiği lambda-kalkülüsün, fonksiyonel programlama dilleriyle gösterimsel semantiğe temel olması açısından, yeni bir nitelik kazanmasına da neden olur.

Tümüyle belirsiz ve sezgisel bir "hesaplama" yaklaşımından, matematiksel olarak temellendirilmiş bir "işlemleme" anlayışına geçişi olanaklı kılan Church (Church-Turing) Tezi, bunu, sonlu sayıda sembolle betimlenen, belirli koşullar altında sonlu sayıdaki yalın ve açık buyrukların/kuralların atlanmaksızın hepsinin teker teker sorgulanmadan yerine getirildiği, önceden kesin bir biçimde saptanmış, değişmez, sonlu sayıdaki adımla/aşamayla sonucuna erişen, mekanik tekrarların oluşturduğu bir süreç olarak "algoritma" kavramı sayesinde gerçekleştirmektedir. O halde, bu tez, işlemleyebilirlik kuramı bağlamında, bilgisayarlar gibi mekanik işlemleme aygıtlarının doğasına ve onların ne türden algoritmalar işlettiklerine ilişkin bir tez olarak, "işlemleme" kavramıyla "algoritma" kavramı arasındaki bağı netleştirerek kurmaktadır. "İşlemleme" kavramının "beyin etkinliği" veya "zihinsel süreç" kavramlarıyla ilişkilendirildiği farklı güçteki kimi uyarlamaları olan Church (Church-Turing) Tezi'nin, bilgisayar-beyin ve bilgisayar programı-zihin koşutluklarının irdelenmesi bağlamındaki en güçlü görülen uyarlaması ise, "yapay zekâ" uyarlamasıdır. Şimdi, yalnızca bir tanım, bir öneri konumunda olan Church (Church-Turing) Tezi'nin, bir teorem olmadığı için,

doğruluğu ispatlanamaz. Ancak, "etkili işlemleyebilirlik"i betimleme yolunda "algoritma" kavramını formelleştirmeye girişen tüm farklı yaklaşımların Markov Algoritmaları gibi eşdeğer sonuçlar üretmelerinden ötürü, bu tezin, genellikle doğru olduğu varsayılır.

J. L. CASTI, *Beş Altın Kural-20. Yüzyıl Matematiğinin Önemli Teorileri* (çev. N. Arık), İstanbul, Sabancı Üniversitesi Yayınevi, 2000; J. L. CASTI - W. DEPAULI, *Gödel-Mantığa Adanmış Bir Yaşam* (çev. E. Akça), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004; D. R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: bir Ebedi Gökçe Belik* (çev. E. Akça–H. Koyukan), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2001; R.MANKIEWICZ, *Matematiğin Tarihi* (çev. G. Ezber), İstanbul, Güncel Yay., 2002; http://en.wikipedia.org/wiki/Alonzo_Church; http://en.wikipedia.org/wiki/ChurchTuring_thesis;http://libweb.princeton.edu/libraries/firestone/rbsc/aids/church/

Ayrıca **bkz.**, GÖDEL, TURING, YAPAY ZEKÂ.

Zekiye KUTLUSOY

CICERO, MARCUS TULLIUS, M.Ö. 106-43 yılları arasında yaşamış ünlü Romalı devlet adamı, hukukçu ve yazar ya da filozoftur. Roma Cumhuriyetinin yıkılmasıyla sonuçlanan iç savaşlarda Cumhuriyet ilkelerini koruma yönünde çaba harcayan Cicero, birinci sınıf veya üst düzey, özgün bir filozof olmamakla birlikte, felsefe tarihinde önemli bir yer tutan, oldukça etkili olmuş bir düşünürdür. Kilise babalarının pagan öğretiye açtıkları savaşta onun diyaloglarına başvurmalarının, onun Augustinus, Ambrose, Jerome gibi düşünürler yoluyla Hıristiyan Ortaçağ düşüncesini adeta şekillendirmiş olmasının, Erasmus başta olmak üzere Rönesans humanistlerinin bir yandan seküler bakışını olumlayıp eleştirel/şüpheci anlayışını taklit ederken, diğer yandan eserlerini liberal bir eğitim anlayışının temeline yerleştirmelerinin, Voltaire'in onu aydınlanmış aklın modeli olarak görmesinin, Hume'un sadece şüpheciliğinde değil, fakat dinî dogmatizme açtığı saldırıda da en fazla Cicero'ya başvurmuş olmasının nedenleri arasında her şeyden önce Cicero'nun Grek felsefesinin en önemli kaynaklarından biri olması bulunur. Onun felsefeyle yoğun ilişkisi söz konusu olmasaydı eğer, bugün muhtemelen Akademi felsefesi, Peripatetizm, Epikürosçuluk, Stoacılık gibi Yunan felsefe okulları hakkında daha az şey biliyor olacaktık. Felsefeyi ve felsefî araştırmayı Roma kültürünün özsel bir parçası ya da unsuru olarak inşa etmeye çalışan Cicero, ikinci olarak, eserleriyle Latin dilinde ilk felsefe çalışmalarını meydana getirmiş ve Latincede, kendisinden sonra uzun yıllar boyunca kullanılacak bir felsefî terminolojinin oluşumu için büyük bir gayret sarf etmiştir. Cicero üçüncü olarak da, esas itibariyle Batılı liberal eğitim, cumhuriyetçi yönetim ve dinle etikte akılcılık geleneklerinin şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır.

Marcus Tullius Cicero

Buna göre, Cicero'nun görüşlerinin özgünlüğü, tek tek görüşlerden ziyade, bu görüşlerin bir araya getiriliş tarzı ve bütün bu görüşlerle güdülen amaçtan kaynaklanır. O felsefeyi politikaya tâbi kılmış olduğundan, felsefesinin Roma Cumhuriyetini savunmak, mümkün olduğu takdirde de, geliştirmek gibi politik bir amacı vardı. Zamanının politikacılarının çürük, ahlâksız kimseler olduklarına ve Romalıların, Roma tarihinin ilk dönemlerinde temel özelliği olan, erdemli karaktere sahip olmadıklarına inanmaktaydı. Dolayısıyla, Roma'nın, özellikle de Senatodaki liderlerin Cumhuriyeti yenileme, aristokratik geleneği kodlama ve bireysel erdemle toplumsal istikrara bağlılığı ün, zenginlik ve iktidar arzusunun önüne geçirme

çağrısına kulak vereceklerini düşündü ve bu çerçeve içinde Platon'un filozof-kralının Roma'daki versiyonunu yaratmaya koyuldu. Şu farkla ki, filozof kralın Platon'daki versiyonunda ağırlık felsefeyle matematiğin bir birliğindeyken, Cicero'daki versiyonunda ağırlık felsefeyle retoriğin birleşmesine kaydı.

Gerçekten de Cicero'nun düşüncesinin en dikkat çekici yönü, felsefeyle retoriğin, ona hümanistik idealini inşa etme veya hayata geçirme için gerekli malzemeyi temin eden birleşimiydi. Onun gözünde en yüksek insanî başarı, insan yaşamının yönlendirilmesinde ve insanın işlerinin yönetilmesinde bilginin etkin kullanımıydı. İşte bu bilgiyi sağlayan felsefe, onun kullanımını etkin hale getiren şey de retorik iknaydı. Bunlardan biri diğeri olmadığında hiçbir işe yaramayacağını savunan Cicero'ya göre, Roma'nın gerçek liderleri ya da yöneticileri her ikisine de hâkim olmak durumundadır. Cicero, bununla da yetinmeyip, bu idealini özgür bir toplum, yani onun bakış açısından, şiddetten ziyade iknanın, politik iktidarın yegâne aracı olduğu anayasal Cumhuriyet düşüncesiyle birleştirir. Ona göre, Roma böyle bir devletin temel ya da aslî unsurlarına sahip olmakla birlikte, onu yönetecek büyük bir lider bulunamadığı takdirde, özgürlüğü büyük bir tehlike oluşturmak durumundadır.

Retorik ve felsefenin söz konusu birleşimine beslediği inanç doğallıkla, onu, devlet adamı-filozofun, her konuda etkili bir biçimde konuşacaksa, üzerinde konuşacağı bütün konuların bilgisine sahip olması gerektiği düşüncesine götürmüştü. Bununla birlikte, bunun gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını gören Cicero, söz konusu hedefe en fazla liberal eğitimin yakın düştüğünü, felsefî araştırmanın da, bu liberal eğitimin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu düşünmüştür. O, eserlerinde ve konuşmalarında felsefî araştırma için gerekli malzemeyi ortaya koymaya, felsefe ve retoriği Roma halkının hizmetine sunmaya çalışmıştır.

Hayatı ve Eserleri

M. Ö. 3 Ocak 106 yılında Napoli yakınlarındaki Arpinum'da doğmuştur. Roma atlı sınıfından Tullia adında bir ailenin mensubu olduğu için *cognomen* olarak Tullius adını taşırdı. Burun kemiğinin üzerinde irice bir et beni olduğundan dolayı lakap olarak kendisine bu benin Latince karşılığı olan *cicer* sözcüğünden gelme *Cicero* denirdi. Cicero'ya atfedilen bazı portre ve resimlerde orta boylu, zayıf, saçları alın üzerinde geriye doğru açık bir şekilde betimlenmiştir. Yaşamı hakkında çeşitli kaynaklardan bilgi edinmek mümkündür. Plutarkhos, *De vita Ciceronis* [Cicero'nun Yaşamı Hakkında] başlıklı bir eser yazmıştır. Ayrıca dostlarına yazdığı mektuplardan yaşamı hakkındaki bazı detaylara ulaşmak mümkündür. Cicero, Roma tarihinin en önemli evrelerinden birine tanıklık ettiği için, onun adının geçtiği pek çok konu vardır ve çok çeşitli yazarlarda adı sıklıkla anılmaktadır.

Cicero, Cumhuriyet çağında özellikle Roma kenti ve civarında yaşayan oldukça zengin, siyasî ve askerî nüfuzu kalabalık, parlamentoda ve yüksek devlet memurluklarında gelenek oluşturmuş aristokrat bir aileden gelmiyordu. Babası orta ölçekli bir mal varlığı olan mahalli bir aristokrattı. Edebiyat ve felsefe sohbetlerini sevdiği için bölgenin çeşitli simalarını evinde toplardı. Cicero'nun daha okula gitmediği bir yaşta bu türden sohbetlere keyifle katıldığı söylenir. Okula başladığı ilk yıllarda hitabet yeteneğinin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Okulda arkadaşları arasında yaptığı konuşmaların ünü bölgeye yayılmıştı, öyle ki, çeşitli veliler, evebeyni ve akrabaları okula gelir, arkadaşlarının onu hararetle alkışlamasını seyrederlerdi. Her halde ailenin Cicero'dan beklentisi yüksekti. Roma'da saygın bir kariyer edinebilme imkânları kısıtlıydı. Ya orduya katılacak ve burada söz edilmeye değer askerî başarılar edinecek veyahut da Romalı seçmenlerin takdirini kazanacak bir popülariteye ulaşacaktı. Olasılıkla babasının yönlendirmesiyle normalden bir veya iki yıl önce, M. Ö. 90'da 16 yaşındayken orduya yazıldı ve o yıl patlak veren İç Savaş'ta yer aldı. Geri hizmet görmesine rağmen, savaşın sona ermesiyle birlikte aynı yıl ordudan çekildi ve hukuk eğitimi yapmak üzere Roma'ya geldi. Yaklaşık on yıl süresince çalışmalarını hukuk, hitabet, felsefe ve Yunanca'ya adadı. Stoik Diodotus ile bu dönemde tanışmış, onu evinde himaye etmiştir. 86 yılında hitabetin teknik yapısına duyduğu ilgi ve merakın bir sonucu olarak, *De inventione* [Temel Konunun Düzenlenmesi Hakkında] başlıklı bir gençlik eseri hazırlamıştır. Cicero, 81 yılında fo-

rumda davalar almaya başlar. İlk davası sadece adını bildiğimiz *Pro P. Quinctio* savunmasıdır. 80 yılı Cicero'nun bir avukat olarak tüm Roma'da tanınmasına yol açacak gelişmelere sahne olmuştur. Cumhuriyet rejimini ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetlerde bulunmuş dönemin kötü şöhretli diktatörü Sulla'ya karşı, kendi babasını öldürmüş olmakla itham olunan Roscius'u müdafa etmiş ve beraat kararı kazanmıştı (*Pro Sex. Roscio Amerino*). Bununla birlikte, o genç yaşta Sula gibi ciddî bir diktatöre karşı kazandığı başarının tadını sürememiştir. Onun baskı ve tehditlerinden kurtulmak için Atina ve Rodos'a gitmiş, Apollonius Molon ve Askalon'lu Antiokhos gibi Yunanlı hocaların yanında hitabet ve felsefe eğitimine devam etmiştir. 77'de Sulla'nın bertaraf edilmesiyle Roma'ya dönmüş ve adı Latin Edebiyatında meşreplikle anılan Terentia isimli genç ve güzel bir kadınla evlenmiştir. Bu kadından 76 yılında kızı Tullia, 64'de de oğlu Marcus dünyaya gelmiştir. Cicero kızına karşı özel bir duygu beslemiştir. 45 yılında kızının ölümü üzerine derin bir üzüntüye kapılmış, inzivaya çekilmiştir. Kızının kaybından duyduğu acıyı dostlarına yazdığı çeşitli mektuplarda derin bir şekilde dile getirmiştir.

77 yılında pek önemli olmayan Roscius Comoedus davasını üstlendikten sonra (*Pro Q. Roscio Comoedo*) devlet işlerinde kariyer edinme imkânlarını aramaya başlayan Cicero, 75 yılında mali işlerden sorumlu olmak üzere Sicilya *quaestor*'luğuna getirilmiştir. 70 yılında Sicilya'da Roma Devleti yetkileriyle despotluk oluşturan Q. Caecilius (*Divinatio in Caecilium*) ve Verres (*In Verem*) davalarını parlamento lehine sonuçlandırmıştır. 69'da *aedilis*, 66'da *praetor* ve nihayet ününün çok arttığı 63 yılında da Roma siyasî hayatının en yüksek mevkilerinden *consul*'luğa seçimle yükselmiştir. Konsüllüğü zamanında Catilina (*In Catilinam*), Murena (*Pro Murena*), Archia (*Pro Archia*) ve Sulla (*Pro Sulla*) davalarına girmiştir. Senato tarafından 'Vatanın Babası' (*pater patriae*) ilan edilen Cicero'nun düşmanlarının sayısı oldukça artmıştı. Rakiplerinin etkisiyle senato 58 yılında Cicero'yu kuzey Yunanistan'a sürgüne göndermiş, 57 yılında da geri çağırmıştır.

51 yılında Kilikya *proconsul*'u oluncaya değin çeşitli davalara girmeye devam eden Cicero, Roma'dan uzaklaşmış olmaya dayanamayarak 50 yılının ortalarında görevini bırakıp İtalya'ya dönmüştür. Fakat tüm Roma tarihinde karşılaşılabilecek en zor ve en güçlü kimseler arasındaki çekişmelerin içine düşmüştü. Cicero'nun sadakatle hizmet ettiği Cumhuriyet rejimini yıkmak ve tüm gücü elinde bulundurmak için Pompeius, Caesar ve Antonius gibi önemli komutanlar çetin mücadelelere girişmişti. 49 yılında Gaius Iulius Caesar, Crassus'un öldürülmesi üzerine, ordusu ile Roma'ya doğru ilerlemeye başlamıştı. Cicero, Caesar'ın Cumhuriyet yönetimini ortadan kaldırmaya yönelik bu girişimine engel olmak için Pompeius'a destek vermiştir. Ancak, konunun Cumhuriyeti korumaktan ziyade imparatorun kim olacağı tartışmasına yöneldiğini fark ettiği zaman, bu destekten çekilmiş ve Caesar'ın Roma'ya girmesinden önce çiftliğine gitmişti. 48 yılında Caesar kendini imparator ilan etmiş ve 47 yılında da ricası üzerine Cicero'yu bağışlayarak Roma'ya dönmesine izin vermiştir. Politikanın dışında kalmaya özen göstermiştir. 46'da eşinden ayrılmış, 45'de de kızı Tullia ölmüştür. Kendini büsbütün felsefe araştırmalarına adamıştır. Fakat 44 yılında Caesar'ın öldürülmesi üzerine, tekrar Cumhuriyet yönetiminin geri gelebileceğine inanmış, imparator olma girişiminde bulunan Marcus Antonius'a karşı senato'da ünlü *Philippicae* söylevini okumuştur. Bu söylev dolayısıyla Antonius, Cicero'nun kendisini, oğlunu, kardeşini ve yeğenini öldürülecekler listesine koymuştur. Oğlu, kardeşi ve yeğeni Yunanistan'a kaçmıştır, ancak kardeşi ve yeğeni edindikleri parayla kendisini kurtarmaya geldikleri sırada öldürülmüşlerdir. Plutarchos Cicero'nun öldürülmesi sahnesini şöyle anlatır: "Cicero katillerinin yaklaştığını duyunca hizmetkarlarına kendisini taşıdıkları tahtı oldukları yere bırakmalarını emretmiştir. Kendine güvenen bir şekilde katillerinin yüzüne baktı. Üstü başı toz toprak içindeydi. Saçları uzamış ve dağınıktı. Yüzü sıkıntıdan buruş buruştu. Herennius onu öldürürken, diğerleri yüzlerini saklamışlardır. Boynunu tahtından dışarı uzatınca başı kesilmiştir. Antonius'un emriyle başı ve elleri kesilmiştir." Antonius, 7 Aralık 43 yılında Cicero'nun öldürülmesinden sonra, başını ve ellerini senato'da hatip kürsüsüne asmıştır. Oğlu bu sırada Yunanistan'da olduğu için kurtulmuştur. Daha sonra 30 yılında konsül olmuş

ve ikinci *triumvir*'liğin düşmesinden sonra babasının katili Antonius'u müdafa etmiştir.

Cicero'nun siyasî yaşamı tam olarak Roma tarihinin en canlı evrelerinden birine aittir. Bir geçiş döneminin içersinde, ne belirli bir hareketin taraftarı olmuş ne de kendine taraftar toplayabilmişti. İrticacı değildi, fakat o çağda oluşmaya başlayan fırsatçılığa uygun bir ihtilalci de değildi. Hem muhafazakâr Cumhuriyet taraftarlarının hem de ihtilalcilerin saldırılarına maruz kalmıştı. Catilina davasında karşı tarafın avukatı Sallustius ile karşılaştırılması, Cicero'nun siyaset yaşamındaki beklentilerini açıklayan bir tutum olabilir. Burjuva pleb bir aileden gelen Sallustius, Cicero'ya karşı davayı kaybettikten sonra, yükselebilmek için her türlü fırsatı kullanmıştır. Caesar'la dostluğu sayesinde edindiği çeşitli görevler sırasında muazzam bir servet edinmiştir. Roma'da Quirinal mevkinde daha o çağda ünlenmiş 'Sallustius Bahçeleri' adıyla bilinen muhteşem bir saray yaptırmıştı. Evinde Roma'nın önde gelen şahsiyetlerine ziyafetler sunan bu adam, Cicero'dan ayrılan Terentia ile evlenmiş ve Cicero'ya çiçekler göndermiştir. Cicero'nun üstlendiği davalar da onun siyasî kişiliği hakkında bilgi vermektedir. Sula, Verres, Milo, Catilina, Antonius gibi önemli şahsiyetlere karşı kamu vicdanının sesi olmuştur. Roma vatandaşı olmadığı için ülkeden sürülen hocası Archias'ı savunmuş ve ona Roma vatandaşlığı temin etmiştir. Mithridates'e karşı başarı kazanmış olan Murena'ya hak ettiği onuru kazandırmıştır. Üstün hitap yeteneğini demagogların hizmetine sunarak servet edinmek yerine, Roma'da eksikliği duyulan devlet, devlet adamlığı ve yasa konularıyla uğraşmıştı..

Cicero'nun söz konusu kamu görevleri sırasında, fakat çoğunluk bu görevinden ayrıldığı sıralarda kaleme aldığı eserleri, felsefî çalışmaları, söylevleri ve mektupları olmak üzere, üç kategoriye ayrılır. Bunlardan ikinci kategoriyi oluşturan söylevler, Cicero'nun bir avukat ve bir senatör olarak yaptığı ünlü konuşmalardan meydana gelir. Bir hatibin sahip olması gereken en temel özellikler arasında geniş edebiyat bilgisini, sağlam felsefe bilgisini, hukuk uzmanlığı ve tarih kültürünü, rakibini köşeye sıkıştırma ve jüriyi kahkahalarla güldürme yeteneğini, tikel durumlara başarıyla uygulanabilen

Cicero'nun *De Finibus Bonorum et Malorum* adlı eseri.

genel ilkeler ortaya koyma becerisini, hiddet ve acıma duygularını kışkırtma gücünü ve nihayet zekâyı can alıcı noktalara yöneltme ustalığını sayan Cicero'nun en önemli söylevleri arasında *Pro Moreno* [Moreno'nun Savunması], *Pro Caelio* [Caelio'nun Savunması], *Pro Milone* [Milone'nin Savunması], *Pro Cluentio* [Cluentio'nun Savunması], *Contra Rullum* [Rullus'a Karşı], *In Catilinam* [Catilina'ya], *Post reditum in Senatu* [Senatoya Döndükten Sonra] ve In Vatinium [Vatiniam'a] bulunur.

Onun M. Ö. 67 ile M. Ö. 43 yılları arasında yazdığı mektuplardan ise, 900'den fazlası günümüze ulaşmış olup, bu mektuplar antik dünyanın hiçbir bölgesi için söz konusu olmayan bir zenginlikte önemli bir tarihsel kaynak oluşturur. Nitekim, kesin tarihleri başka yöntemlerle belirlenemeyecek birçok olay bu mektuplar aracılığıyla kayda geçmiştir.

Cicero'nun felsefî eserlerine gelince, bunlar genellikle Platonik bir tarzda, diyalog formunda yazılmıştır. Mantık alanında Cicero, esas olarak, dogmatiklerle Akademi şüphecileri arasında doğruluk ölçütü konu-

sunda geçen bir tartışma üzerinde odaklaşan *Academica*'yı ve akılyürütme türlerinin, felsefî veya retorik olduğuna bakmaksızın, tüketici bir listesini ortaya koyan *Topica*'yı kaleme almıştır. Bir üçlü olarak tasarlanan *De Natura Deorum* [Tanrı'nın Doğası], *De Divinatione* [Tanrı Üzerine] ve *De Fato* [Kader Üzerine]'da Cicero, din ve kozmoloji konusunda kendi görüşlerini ortaya koyarken, Epikurosçu, Stoacı ve Akademik argümanlarla karşı argümanları bir araya getirir. Onun etik konusundaki belli başlı eserleri ise, Stoacı, Epikurosçu ve Peripatetik etik görüşlerini incelediği *De Finibus Bonorum et Malorum*, ölüm korkusu, acı ve benzeri konuları ele aldığı *Tusculanae Disputationes* ve Stoacı ilkelere dayanan bir etik görüşü öne sürdüğü *De Officiis*'tir. Cicero, politika kuramı söz konusu olduğunda, her ikisinin de başlığını Platon'dan aldığı, *De Re Publica* [Cumhuriyet Üzerine] ve *De Legibus* [Yasalar Üzerine] adlı diyalogları kaleme almıştır.

Onun diğer eserleri arasında ise, felsefenin retorikle olan ilişkisini tartıştığı *De Oratore* [Hitabet Üzerine] başta olmak üzere, *Paradoxa Stoicorum* [Stoacı Paradokslar], *De Amicitio* [Dostluk Üzerine] ve *Hortensius* gibi daha küçük eserler bulunur.

Aldığı Etkiler

Cicero Yunan'daki bütün felsefe okullarını yakından tanımaktaydı. O, kendi felsefî görüşlerinin oluşumuna ciddî olarak etki eden Akademi, Peripatetizm, Stoacılık ve Epikurosçuluk gibi Helenistik dönem felsefe okulları söz konusu olduğunda, bir tek Epikürosçuluğa karşı çıkarken, Akademi şüpheciliğinden ve Stoacılıktan yoğun bir biçimde etkilenmiştir. Yakın dostu Attikus'un bir Epikürosçu olmasına rağmen, Epikürosçuluktan hayatı boyunca nefret eden Cicero'nun bu nefretine yol açan şey elbette, Epikürosçu okulun hazcı etik anlayışı, söz konusu etik görüşünün gerisindeki materyalist evren tasarımı ve nihayet, ateist bir din telakkisine bağlı olarak, kamu görevlerini ve politik hayatı itici hale getiren bireyci hayat anlayışıydı.

Cicero kendisini olumlu etkileyen okullardan ise, sadece felsefesinin temel unsurlarını değil, fakat yöntem anlayışını da türetmiştir. Buna göre, önce bir avukat sonra da bir senatör ve düşünür olarak Cicero, Akademi kuşkuculuğundan, insan varlıklarının dünyaya ilişkin bilgilerinden emin olamayacakları ve dolayısıyla hiçbir felsefenin doğru olduğunun söylenemeyeceği inancını; bir konuyu tüm yönleriyle ele alma ve bir iddia ya da inancı, sadece geçici olarak doğru kabul edip, yeni delil ya da argümanlar ortaya çıktığı zaman, değişmeye muhtaç bir önerme olarak değerlendirme yaklaşımını almıştır. Akademinin yine aynı yöntem anlayışına göre, ikna edici bulduğu argümana, kendisine inandırıcı gelen görüşe bağlanmak bakımından özgür hisseden Cicero, birtakım Stoacı öğretilere dogmatik bir tarzda, mutlak ve kesin olarak doğru oldukları için değil, fakat şimdiye kadar geliştirilmiş en iyi inançlar kümesi oldukları için bağlanmıştır. Cicero'nun bakış açısından, Stoacılık tanrıların varolduklarını ve insan varlıklarını sevdiklerini savunmaktaydı. Nitekim, onlar insanlara bir de akıl bahşetmişlerdi. İnsanlar, haz düşkünlüğümüzü paylaşan hayvanlardan farklı olarak, bu ilâhî armağana, yani akla tanrılarla ortak olarak sahip olduklarından dolayı, insan için en iyi, en erdemli, en ilâhî hayat, haz peşinde koşmakla tüketilmiş bir hayat değil, fakat akla uygun olarak yaşanmış bir hayat olmak durumundadır. Cicero'ya göre, Stoalılar insanlardan, yine aynı aklın eseri olup, bütün insanî yasa ve toplulukların kaynağında bulunan doğal hukuğu takip etmelerini istemekteydi. İnsan varlıkları akıldan ve doğal hukuktan pay aldıkları için, bir bütün olarak insanlık bir tür cemaat olarak düşünülebilir; bizlerden her biri, insan varlıklarının ortak yasalardan pay alan bir grubunun üyesi olduğumuzdan, her birimiz aynı zamanda politik bir cemaatin bir parçası olmak durumundayız. Stoacılara göre, hal böyle olduğundan, bizim söz konusu cemaatlere karşı ödevlerimiz olup, bu ödevleri hayata geçirmek için politikaya girmek, temel bir yükümlülüktür. Stoalılar politikaya başkalarının takdirini kazanmak, iktidar veya zenginlik için değil, fakat bir parçası oldukları cemaatlerin gelişimine katkıda bulunmak için girmişlerdir. Cicero da aynısını yapar. Politika zor, sıkıntılı, zahmetli ve insana çoğunluk acı ve mutsuzluk veren bir iş olsa bile bunun en küçük bir önemi yoktur. Önemli olan şey, erdemli bir hayatın onu talep etmesidir.

Görüşleri

Cicero'nun felsefî görüşleri esas itibariyle politik bir nitelik taşımakla, kaos ve politik kargaşaya, ancak istikrarın ve sürekliliğin teminatı olan bir hukuk devleti yaratmak suretiyle engel olunabileceğini gösterme amacına hizmet etmekle birlikte, söz konusu politika felsefesi, bir yandan kusursuz yurttaş için bir tür ahlâk ve toplum kuralları önerdiğinden, diğer yandan da onun genel kozmolojisi ve teolojisine bağlı bulunduğundan, Cicero'nun görüşlerini bir bütün olarak ele almakta yarar vardır.

Doğal Teolojisi: Cicero, genel şüpheciliğinin bir parçası olarak, Tanrılara ilişkin bilginin olamayacağını kabul etse de, bir yandan Grek ve Roma çoktanrıcılığının temel inançlarını ve ritüellerini eleştirirken, diğer yandan da dünyanın kendisinin rasyonel ve ilâhî olduğunu, bunun en önemli nedeninin de insanları sevip gözeten, onlara bir akıl bahşeden ve dolayısıyla, insanları hayattaki davranışlarına göre ödüllendiren veya cezalandıran tanrıların varolduğunu öne sürer. Onun gözünde doğal dünya, yasalarla kodlanabilen ve pozitif hukuk için nihaî bir ölçüt temin eden, tanrısal olarak düzenlenmiş ve rasyonel bakımdan anlaşılabilir bir düzen sergiler. Bunu kanıtlamak hiçbir şekilde mümkün olmasa da, Cicero, ilâhî akıl tarafından iyiliksever bir tarzda yönetilen Stoacı dünya telakkisinin, Roma'nın resmî dininden veya Epikürosçu atomculuğun ahlâksızlığından entelektüel ve moral olarak çok daha cazip olduğu kanaatindedir.

Humanist Etiği: Cicero söz konusu kozmolojik ve teolojik görüşlerine koşut olarak insanın doğal iyiliğine ve aklın insan yaşamını yönlendirme ve geliştirme gücüne mutlak bir inanç besliyordu. Onun söz konusu inancının gerisinde Grek düşüncesinin kimi kabulleri bulunmaktaydı. Bunlardan birincisi, insan eylemi ve yaşamının nihaî amacının *eudaimonia* olduğuydu. Söz konusu *eudaimonia* ya da nihaî mutluluk hedefine ise, Aristoteles ve Stoacıların söylediği gibi, erdemle, erdemli bir hayat ile erişilebilirdi. Ahlâkî erdemin üstünlüğünü savunan, erdemi politik bir perspektiften değerlendiren Cicero için bir tek, ruhun ilacı olan felsefe, ölüm korkusunu aşıp, acıya karşıya koyabilmemizi, bütün üzüntülerin ve tutkuların üstesinden gelebilmemizi ve iyi, erdemli hayatlar sürebilmemizi sağlar. Onun mutluluk ve zihinsel dinginliğin kaynağı olarak rasyonel sınırlama ve özdenetim ideali gerçekte felsefeyle mümkündü.

Klâsik Cumhuriyetçilik: Çağdaş Roma'nın politik kurum ve pratiklerini Yunan politik düşüncesinin ışığında analiz edip değerlendiren Cicero, Roma'nın Cumhuriyetçi geleneğinin çökmekte olduğu bir dönemde politik özgürlüğün, rasyonel tartışmanın ve hukuğun yönetiminin savunuculuğunu yaparken, öncelikle hukuğun ve devletin kökeni meselesini ele almıştır. Hukuğun kökeninde halkı, gelenekleri, kralları değil, fakat evrensel aklı, doğal yasayı bulan Cicero'ya göre, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışı ayırt etmenin yegâne ölçütü budur: "Hukuk, iyiyi emreden, kötüyü yasaklayan, ilâhî irâdeden çıkarılmış doğru akıldan başka bir şey değildir." Hal böyle olduğundan, yasa koyucunun bundan böyle görevi, genel ve özel arasındaki uyum kuralına göre, doğal hukuğun belli bir topluma uygulanması olacaktır.

Aklın, iyinin ve doğrunun temelini atmakla kalmayıp, insanın ilâhi ve sosyal yanını da tanımladığını söyleyen Cicero'nun bakış açısından, toplumun kendisi de, doğal olmak durumundadır. Ona göre, doğa durumu gerçekte sosyal insanın durumu olup, kendisi de doğal olduktan başka en mükemmel toplumsal erdem olan adalet toplumun temelini meydana getirir. "İnsanların bir araya gelmelerinin ilk nedeni, zayıflıklarından ziyade, bir tür doğal toplumsallaşmadır" diyen Cicero'nun bakış açısından toplum ve hukuk, insanlara birlikte ve doğal olarak verilmiştir.

Bununla birlikte, yasanın adil, devleti tanımlayan bu birliğin en iyi, doğanın düzenine en uygun düzen olması için, herkesin katılımını temin etmek, bir mutabakata erişmek gerekir. "Devletin halka ait olduğunu", "halktan anlamamız gerekenin aynı haklarla katılım ve ortak çıkarlar üzerine kurulu bir insanlar topluluğu olduğunu" söyleyen Cicero için söz konusu mutabakat, doğa durumundaki insanın zayıflığının gerekli kıldığı bir tür toplum sözleşmesi olmayıp, hukuk temeli üzerinde bir anlaşmadır: O yasaya gönüllü olarak itaat etmek, toplumda hakların ve görevlerin ahenkli ve eşit bir biçimde dağılımını ve doğal bir hiyerarşi

üzerine kurulu sosyal hiyerarşiyi kabul etmek, bütün farklılıklara rağmen her bireyin katılımını temin etmek anlamına gelir. Cicero, böylelikle toplumsal hiyerarşiyi kabul etmeyen ve bir tek kişinin ya da vatandaşların bir kesiminin yönetimine dayalı despotizm ve radikal demokrasiyi doğal düzenin dışında bırakır. Ve bu arada siyasal ve toplumsal olan insan doğası ve gerçeklikle, bu doğal eğilimin hayata geçirilmesini birbirinden ayıran Cicero, hukuksuz topluma da, adaletsiz mutabakata da karşı çıkar.

Cicero bununla da kalmayıp, hukuka dayalı anlaşma veya mutabakata ortak yararı ekler. Doğaya göre doğru olan devlet de zaten doğuşunu borçlu olduğu genel çıkara yönelir. Onun bakış açısından rasyonel yasa, adalet ve ortak yarar, ancak böylelikle, hem doğal ve hem de sosyal düzene göre birbirlerine sıkı sıkıya bağlanır. Herkesin çıkarı ve toplumsal adalet de, herkese hak ettiği oranda, malların eşit bir biçimde dağıtılmasına dayanır. Burada Roma'ya ve Aristoteles'e özgü hakların formel eşitliğine olduğu kadar, yurttaşların sosyal konumlarına, işlevlerine ve yeteneklerine göre siyasal eşitsizlikleri üzerine kurulu dağılımcı adalet düşüncesini de dile getiren Cicero'ya göre, bir devlet varlığını ancak, vatandaşları bu nüanslı 'eşitliği' kabul edip, hakkaniyet adına, her türlü eşitlikçilik biçimini reddettikleri takdirde sürdürebilir.

En İyi Yönetim: Platon'un *Devlet*'inde örneklenen Grek politik kuramının ütopik yönelimlerine karşı çıkan, en iyi anayasa ve yönetimin Platon'un düşündüğü gibi erişilemez bir şey olmayıp, Roma'da önemli ölçüde gerçekleştiğini öne süren Cicero'ya göre, en iyi yönetim, monarşi, aristokrasi ve demokrasinin, eşsiz bir karışımının meydana getirdiği, çok belirgin olarak istikrarlı ve adil bir yönetim sistemi temin eden, karma bir yönetimdir. Onun Roma oligarşisini, aristokratik paternalizmin bir paradigması olarak ortaya koyan bu açıklaması elbette, politik meşruiyetle ilgili özgün bir analize dayanır. Buna göre, cumhuriyeti (*res publica*) *res populi* olarak ve bir halkı da, bir sürü halinde bir araya gelmiş insanlardan ziyade, hak ve ortak çıkarla ilgili bir mutabakata dayanan insanlar topluluğu diye tanımlayan Cicero, önce bütün diğer yönetimleri insanların haklarına ve çıkarlarına riayet etmedikleri gerekçesiyle eleştirir, ve akıl, doğal hukuk ve önyargıların eleştirisinden geçerek aristokratik geleneği kodlar.

E. CIACERI, *Cicerone e i suoi tempi*, Genova 1939-1941; Ç. DÜRÜŞKEN, "Cicero'da mantık", *Lucerna* (1992), pp. 25-29; P. MAC KENDRICK, *The Philosophical Books of Cicero*, London, Duckworth, 1989; C. MOATI, "Cicero" (çev. E. Ergun), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (yay. haz. P. Raynaud - S. Rials), İstanbul, İletişim, 2003; S. G. F. POWELL (ed.), *Cicero: The Philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995; N. WOOD, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley 1988; K. YONARSOY, *Cicero'nun Felsefî Terminolojisi*, İstanbul 1982;

Ayrıca **bkz.**, AKADEMİ, ANTİK FELSEFE, CUMHURİYETÇİLİK, EPİKÜROSÇULUK, KUŞKUCULUK, PLATON, ROMA FELSEFESİ.

Recai TEKOĞLU

CİDDİYET RUHU, Jean-Paul Sartre'ın, ontolojisinde, kendi başına varlık karşısında kendi durumunu belirlemek isteyen bilincin, bir hiçlik ile karşı karşıya gelmesinin sonucu olarak doğan özgürlüğün yaratacağı sıkıntıya karşıt olarak ve ayrıca değerlerini oluşturarak kendi varlığını kuran insanın yerine, mevcut değerlere bağlanmak suretiyle varoluşçu sıkıntıdan kaçan ve kendisini ciddiye alan insanın durumunu ifade etmek için kullandığı bir terimdir. Ciddilik zihniyeti olarak da ifade edilen bu anlayışa uygun bir biçimde hareket eden bir insan, konformist diye adlandırılır; karşıtı olan kişi ise kendi dışında nesnel değerlerin varlığını kabul etmez ve bu anlamda onları ciddiye almaz.

Sartre'a göre, bilinç boştur ve Husserl'de olduğu gibi sürekli bir şeye yönelmekte olan bir bilinçtir. Çünkü bilincin kendi kendisinin bilincine varması için kendi dışına çıkması, kendi başına varlığa yönelmesi gerekir. Bu yöneliş, süngerin suyu emmesi gibi, bilincin kendi başına varlık tarafından sürekli emilmesi, bu varlık tarafından aldatılması ve onun tuzağına düşmesi anlamına gelir. Nitekim *Bulantı*'nın kahramanı Roquentin, böyle bir durumu tecrübe eder ve "bir şehrin üzerine çöken sis gibi, kendisini saran hayasız bolluğun (*surabondance obscène*) içine karışır." Bu, bilincin bir dramıdır. Eğer bilinç, kendi yalnızlığı içerisinde yaşama imkânı bulabilseydi, kendi kendine yeten bir bilinç olsaydı, bu dram yaşanmayacaktı. Ama bilinç, kendi

başına varlığın içerisinde kaybolma tehlikesine rağmen, kendi dışına çıkmamazlık edemez. Trajik bir durum karşısında bulunan bilinç, kendini gerçekleştirme isteğinin bir sonucu olarak, kendi başına varlıktan kurtulmak, onunla ilgisini kesmek istemesine rağmen, kendi başına varlığa yönelmek zorunda kalır. Böyle bir durumda, kendi başına varlık karşısında kendi durumunu tayin etmek zorunda olan bilinç, kendi başına varlıktan farklı olduğunu, onun tarafından bir hiç haline getirildiğini ve bir yokluk örtüsü ile örtüldüğünü anlar. Bu durum, bilincin kendi başına varlık karşısında gerilemesine, kendi içine dönmesine, ondan kopmasına, dolayısıyla da, bir boşluk ile karşı karşıya gelmesine neden olur. Bu boşluk, özgürlük dediğimiz şeydir. Öyleyse özgürlük, bilincin kendi başına varlıktan kopmak suretiyle boşluktan başka hiçbir şeye rastlamaması anlamına gelir ve aynı zamanda bu, hiçbir nesnel değerin mevcut olmadığının tasdik edilmesi demektir.

İnsan, kendi başına varlık karşısında, ondan farklı bir varlık olarak kendini fazladan ve terkedilmiş bir durumda bulunduğunu, özgürlüğüne mahkûm olduğunu anlar. Bu, insan olma durumunun, *conditiona humana*'nın da ne olduğunun farkına varmak demektir. Ancak, bu özgürlükten ve dolayısıyla kendi kendini seçmekten vazgeçenler ya da böyle bir imkânın bilincinde olmayanlar, insan olma durumunun böylesi bir özgürlüğe mahkûm olmaktan ibaret olduğunun bilincinde olmayanlar, nesnel değerlerin mevcut olduğuna inananlar, bu değerlere dayanmak suretiyle eylemde bulunurlar ve onlar, kendi kendilerini seçmekten vazgeçerler. Onlar, kendilerini içinde buldukları veya içine atıldıkları dünyanın icaplarına uygun olarak eylemde bulunmayı tercih ederler. Oysa özgür insan, tam tersine, kendi hayatını yaşamak ve kendi kendini seçmek için nesnel değerlerden vazgeçen insandır. Çünkü özgür insan, kendi seçimlerinin ve eylemlerinin toplamından ibaret olan insandır. Seçimlerinin ve eylemlerinin bütün insanlığı bağladığını ve kendisinin de bütün insanlığa bağlandığını bilen özgür insan, bu özgürlükten doğan bütün sorumluluğu da kendi üzerine alır. "O kendisini hiçbir zaman 'ciddîye' almaz, kötü niyetli olmaktan, kendisini aldatmaktan (*la mauvaise foi*) sakınır." Çünkü özgürlük bir sıkıntı ifade eder.

Özgürlük, insan için kalıcı bir durum olduğuna göre, sıkıntı da aynı şekilde insanın kalıcı bir tarafına işaret eder. Zira sıkıntı, aslında bir imkânın, kendi imkânım olarak bilinmesinin bir sonucudur. Kendi imkânlarımın değersel anlamı ve bilincin preontolojik algılanması ciddiyet ruhuna aykırıdır. Ve bu ciddiyet ruhu dünyaya özgü değerlerin insanı ikna edici tözselliğini kabul eder. Ciddiyet içinde kendi kendini nesneden hareketle tanımlayan insan, bunu yaparken de *a priori* olarak bütün girişimlerini ve seçimlerini imkânsız hale getirir. Bir imkânın kendi imkânım olmasını sağlayan da benim özgürlüğümdür. Bu özgürlük sayesinde insan kendi değerlerini kendisi yaratır ve yine bu özgürlük sayesinde değerler basamağını tersyüz edebilmek bir imkân olarak görünür. Ciddiyet ruhu ya da ciddiyet zihniyeti ise, Sartre'a göre, "kabul edilmiş değerlere, tereddütsüzce bağlanan insanın durumunu belirtir." Ciddiyet ruhunu temsil eden kişi, kendisini aslında gereksiz olan bir zorunluluklar dünyasında bulur; bu zorunlulukları gerçekleştirmeye çalışır. Oysa ciddî bir ruh, yani zorunluluklar dünyasına ait olan her şey, varoluşçu sıkıntıya ve Sartre'ın tasvir ettiği özgürlük durumuna karşıdır. Çünkü bütün değerleri reddeden ve özü hiçliği ile özdeş hale gelmiş olan varoluşçu insana hiçbir şey güvence veremez. Zira özümü ve dünyamın anlamını kendim gerçekleştirmem gerekir. Kendi dışındaki değerlerin geçerliliğine inanmış olan ciddiyet ruhu, dünyaya özgü değerleri kapsar. Sartre'ın bu tutumunu edebî eserlerinde seçtiği kahramanlardan anlamak da mümkündür. Nitekim Sartre, kendi durumunu araştıran, özgürlüğünü sağlamaya çalışan, bundan dolayı da sıkıntıyı yaşayan kahramanlardan yana bir tutum içindedir. Yerleşmiş ve kabul edilmiş nesnel değerlere göre yaşayanlar ise, konformist bir tarzda ve ayrıca olayların akışına bağlı olarak yaşarlar. Onlar özgürlüğü aramayanlardır ve özgürlüğün sıkıntısıyla karşı karşıya gelmekten korkan ciddiyet ruhunu temsil eden insanlardır. Oysa özgürlüğün doğurduğu sıkıntı, dünyadan hareketle değerleri kavrayan ve güven verici tözselliği içinde bulunarak nesnel değerleri seçen ciddiyet ruhuna karşıdır.

J.-P. SARTRE, *L'être et Le neant*, Paris, 1930; C. MOELLER, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi* (çev. M. Toprak), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1969.

Ayrıca **bkz.**, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, SARTRE, VAROLUŞÇULUK.

Ali Osman GÜNDOĞAN

CİNS. Alt sınıflara ya da türlere ayrılabilen bir nesneler sınıfını; aynı karaktere sahip olan nesnelerin, iki ya da daha fazla alt sınıf ya da türden oluşan sınıfı tanımlar.

Ortak özellikleri olan genel kavramları gösteren cins, aynı özelliğe, özdeş bir karaktere sahip olan nesnelerden oluşan ve en az iki türü ya da alt sınıfı bulunan sınıfı ifade eder. Buna göre, tüm renkli cisimler, ortak olarak renkli olma özelliğine sahip bulundukları için, renk cinsinin içinde yer alırlar.

Tümel konusunu Ortaçağ felsefesine sokan Porphyros'a göre, cins altında türlerin sıralandığı şeydir. İslâm mantıkçıları açısından da, cins, gerçeklikleri farklı olanlara ilişkin olarak, "bunlar nedir?" diye sorulunca verilen cevaptır. Örneğin, "insan, at, kuş nedir?" diye sorulunca verilecek yanıt, "hayvandır" yanıtı olacaktır. Buna göre, hayvan bir cinsin ifadesidir.

Cinse içlem açısından yaklaşıldığında, cinsin bir özellikler, vasıflar yığını olduğu söylenebilir. Cins, Aristoteles tarafından, bu çerçeve içinde, birçok türe ortak olan ve töz kategorisinde, onlara yüklenebilen şey olarak tanımlanmıştır. Öte yandan cins, yakın ve uzak cins olarak ikiye ayrılır; buna göre, bir türün hemen üstünde bulunan cinse *yakın*, diğerlerine *uzak cins* adı verilir. Buna karşın, cins derecelenme bakımından ele alındığında, en üstte bulunan cinse *üstün cins*, altında başka cinsin bulunmadığı cinse *aşağı cins*, ikisi arasında bulunanlara ise orta cins adı verilir.

Aristoteles, *Organon* (çev. H. R. Atademir), Ankara, MEB, 1967; Porphyros, *Isagoge* (çev. B. Çotuksöken), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986; İ. Emiroğlu, *Anahatlarıyla Klâsik Mantık*, İstanbul, Asa Yayınları, 1999.

Ayrıca **bkz.**, KLÂSİK MANTIK, METAFİZİK.

Ahmet CEVİZCİ

CİNSEL EĞİTİM, cinsellikle ilgili çeşitli bilgileri ve özellikle sağlıklı cinsel davranışları kazandırmayı amaçlayan her tür çabayı içermektedir. Yakın zamana kadar cinsel eğitim anatomik ve fizyolojik konularla ilgili bilgilerin verilmesi şeklinde sınırlandırılmaktaydı. Çünkü biyolojik düzeyde cinselliğin temel işlevi, üremeyi ve insanların çocuk sahibi olmalarını sağlamak ve nesilleri devam ettirme olanağı vermektir. Bu durum cinsellik ve cinsel eğitimin insan gelişiminin sadece fiziksel yönü ile ilgili olduğu yönünde dar kapsamlı bir düşünceye yol açmıştır.

Oysa cinsel gelişim, fiziksel gelişimi de kapsayan daha genel, daha sosyal boyutları olan bir süreci ifade eder. Cinsel eğitimin temelini oluşturan 'cinsellik' kavramı, kadın ve erkeğin rollerinin anlaşılması ve varlıkları erkek ve dişi olarak ayırt ederken, göz önüne alınan üreme organlarının yapısında ve işlevinde görülen farklılıkların tümü olarak tanımlanmaktadır. Bundan dolayı, tarih boyunca erkek ve kadın olgusuna dayalı cinsel ayrışım, din ve sanat gibi çeşitli alanlarda dikkatleri sürekli olarak üzerine çekmiştir. Bu tarihsel süreçte cinsellik ve cinsel eğitim kavramları toplumsal düzen ve değer yargıları nedeniyle sürekli olarak bir denge durumunda ele alınmış, insan türünün varlığını sağlıklı olarak sürdürmesi ile kendi ürettiği değer yargılarına ters düşmesi arasında sürekli dikkat edilmesi gereken bir konu olmuştur. Bu duruma özellikle dinî inançların ve ahlâkî yargıların etkisini görmekteyiz.

Günümüzde cinsel eğitim, bireylere üreme fizyolojisi ve anatomisi konusunda bilgi vermekten daha fazlasını amaçlamaktadır. İnsan cinselliği, bireylerin cinsel bilgisini, inançlarını, davranışlarını, değerlerini ve tavırlarını kapsar. Cinsel eğitim bireylerin tüm gelişim evrelerinin her aşamasıyla ilgilidir ve yaşam boyu sürer. Bu eğitim biyolojik, sosyo kültürel, psikolojik ve dinsel boyutları kapsayan bilgi, beceri ve tutum kazandırma yoluyla ilgili davranış alanlarını kendisine hedef yapar. Cinsel gelişim, üreme sağlığı, kişiler arası ilişkiler, toplumsal cinsiyet rolleri, değerler, inanışlar, karar verme, sorumluluk geliştirme gibi konular da, cinsel eğitimin kapsamı içinde yer almaktadır. Son yıllarda, cinsel eğitim kavramı içerisinde, cinsel sağlık eğitiminin de gündeme geldiğini görmekteyiz. Cinsel sağlık eğitimi ise, bireylerde cinsellikle ilgili olumlu değerlerin ve tutumların gelişmesini, bireylerin cinsel davranışlarında akılcı ve sorumlu seçimler

yapabilmelerini sağlayarak, şimdi ve gelecekteki cinsel sağlıklarını korumayı amaçlamaktadır. Cinsel sağlığın korunmasının, toplum sağlığının korunması ve sürdürülmesinde oldukça etkili olduğu düşüncesinden dolayı, gençlerin üreme sağlığı konularında bilinçlendirilmeleri gerektiğine inanılmaktadır. Bu yaklaşıma göre, cinsellik ve üreme sağlığı konularında ilk eğitim ailede başlamalı ve daha sonra da okulda devam etmelidir. Ayrıca çocuğa, cinselliği ana babasından öğrenme fırsatı tanınmalıdır. Evdeki eğitim, çocukların cinsel organları ya da cinsellik konusunda sordukları soruların doğru ve bilinçli bir şekilde yanıtlanmasıyla başlar. Cinselliği yemek, içmek, uyumak gibi yaşamın diğer dürtüleri ve normal bir doğa koşulu olarak kabul etmek ve çocuklara bunu hissettirmek gerekir. Ancak, genelde ailelerin cinsel eğitimin çocuklara nasıl verileceği konusunda yeterli bilgi ve beceriye sahip olmadıkları da bir gerçektir. Aileler cinsellikle ilgili konuları çocuklarıyla konuşmakta güçlük çekmekte, kendilerini rahatsız hissetmekte ve isteksiz davranmaktadırlar. Evde aile ortamında cinselliğin konuşulmaması, çocuklara bunun bir tabu ve tartışılmaması gereken bir konu olduğu izlenimini vermektedir. Bu da çocuk ve genci, merak ettiği konularda başka kaynaklara başvurmaya yöneltmektedir. Araştırmalar, çocuk ve gençlerin cinsellikle ilgili bilgileri, genellikle akranlarından, aileden olmayan diğer kişilerden ve televizyondan edindiklerini göstermektedir. Bu durum çocuk ve gençlerin genellikle eksik ve yanlış bilgiler kazanmalarına yol açmaktadır.

Oysa büyüme ve gelişmenin sürdüğü, yoğun olarak öğrenme sürecinde ve çok sayıda değişik bireyle iletişim içinde olunan bu dönemde, bedensel ve ruhsal gelişim, kişisel ilişkiler ve öğrenme kolaylıkla etkilenebilir. Olabilecek sorunlar geç tanındığında, bedensel olduğu kadar ruhsal ve toplumsal zararlara neden olabilirler. Örneğin, erken ve korunmasız cinsel ilişki beraberinde ergen gebelikleri ve ergen ana babalığı, cinsel yolla bulaşan enfeksiyonların yayılması ve cinsel istismar gibi olumsuz sonuçların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. *Dünya Nüfus ve Kalkınma Konferansı*'nda (1994), gençlerin daha üreme çağına ulaşmadan önce cinsel sağlık bilgileri konusunda eğitilmelerinin, toplumda cinsel sağlığın fiziksel, ruhsal ve sosyal açıdan korunması ve iyileştirilmesi için en etkili yol olduğu önemle vurgulanmıştır. Ayrıca, ergenlere cinsel sağlık, cinsel davranışlarında sorumluluk geliştirme ve aile plânlaması gibi konularda formal ve informel yollarla destek, danışmanlık ve eğitim verilmesi ve bu dönemdeki gençlerin ihtiyaçlarının karşılanmasının önemi üzerinde de durulmuştur.

Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde cinsellikten kaynaklanan sorunların önlenmesi ve giderilmesi için toplumdaki tüm gençlerin kendilerine uygun eğitim programlarına ihtiyacı vardır. Bu konudaki bilimsel ve doğru bilgilerin cinsel eğitim programlarıyla verilmesi, erken cinsel etkinliği önleme, doğum kontrolünün önemi ve etkili doğum kontrol yöntemleri konusunda anlayış kazanma, ergen gebeliklerini ve cinsel istismarı önleme gibi amaçlara hizmet etmeyi sağlayacaktır. Genelde sağlık özelde cinsel sağlık konuları ile ilgili eğitimin gençlere verilmesinde en etkili yolun okul ortamı olduğu ve ilköğretimin ilk yıllarından itibaren verilmesi gerektiği görüşü giderek kabul görmektedir. Yapılan araştırmalarla, ergenlerin bu bilgileri özellikle okulda edinmeye istekli oldukları, ailelerin ve öğretmenlerin de cinsel sağlık eğitiminin okullarda verilmesi gerektiği yönünde bir eğilim gösterdikleri ortaya çıkmıştır. Gençlerde olumlu davranışlar geliştirme açısından en başarılı programların, okullarda didaktik yöntemlerle yapılanlar değil, katılımlı eğitim yöntemlerinin kullanıldığı ve sağlık hizmetleriyle uyumlu olan etkinlikler olduğu saptanmıştır. Batıda ilk olarak İsveç'te okul programlarında cinsel eğitime yer verilmiştir. Bu ülkede cinsel eğitim 1930'larda başlatılmış ve 1956'da her seviyede zorunlu eğitim kapsamına alınmıştır. İngiltere'de cinsel eğitimin eğitim programlarına dahil edilmesi, eğitimde yeniden yapılanma programı içinde 1940'lı yılların ortalarında olmuştur. Danimarka'da ise, cinsel eğitimin eğitim sisteminde önemli bir yeri bulunmakta ve zorunlu ders olarak okutulmaktadır. İrlanda dışındaki batı ve kuzey Avrupa ülkelerinin hepsinde cinsel eğitim okulların eğitim programlarında yer almaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nde II.Dünya Savaşı'ndan sonra gerekli tıbbi önlemleri içeren sosyal hijyen

akımından daha kapsamlı bir cinsel eğitim yaklaşımı kuvvetlenmiştir. Bu dönemde cinsel eğitimin geniş bir insan ilişkileri eğitimi programı çerçevesinde verilmesi uygun bulunmuştur. Son yıllarda HIV/AIDS ve cinsel yolla bulaşan enfeksiyonların önlenmesine yönelik eğitimlerde okulların da yer alması için Dünya Sağlık Örgütü ve UNESCO işbirliği içinde yeni programlar geliştirilmektedir.

Cinsel eğitimle ilgili geliştirilen programların çoğu model teoriler kullanılarak oluşturulmuştur. 1980'li yıllarda cinsel eğitim anlayışı 'sorumlu cinsellikten', 'cinsel perhize' kaymıştır. Bu anlayışla ergenlerin cinsel etkinlikten uzak durmaları hedeflenir. Cinsel perhiz programlarında karar verme becerilerinin kazanılması ve benlik saygısının yükseltilmesi hedeflenmektedir. Bu anlayışın ergenlere yönelik mesajı "Yalnızca Hayır De" olmuştur. Bu programlara bağlı olarak ergen gebeliklerinin azalacağı beklenmiştir. Ancak bu programın, özellikle üreme sağlığı ve cinsel tepki konularında temel bilimsel içeriğe yer vermediği ve bazı yanlış bilgiler bulundurduğu ortaya çıkarılmış ve söz konusu program yeniden gözden geçirilmesi gerektiği yönünde eleştirilmiştir. Literatürde etkili cinsel eğitim programlarının Bandura'nın *Toplumsal Öğrenme Kuramı*'na dayalı olarak geliştirilmiş olduğu belirtilmektedir. Burada öncelikle 'cinsel davranışların ertelenmesi' ya da 'doğum kontrol aracı kullanılması' gibi bilgi temelli bir anlayış vardır. Bireylerde, bu bilgilerin yararlı olduğu ve etkili olarak kullanabilecekleri inancı gelişir. Kuram gençlerin bu anlayış ve inançlara doğrudan eğitimle ve dolaylı olarak başkalarını gözlemleyerek ulaşacaklarını kabul eder. Daha sonra yaşantısal etkinliklerle istenen davranış için gerekli olan becerileri geliştirirler.

Etkili cinsel eğitim programlarının geliştirilebilmesi için öncelikle toplumda gençlerin durumunu yansıtan bilgilerin edinilmesi gerekmektedir. Bu bilgiler ışığında geliştirilecek program, içinde bulunulan koşullara göre gençlerin gereksinimlerini karşılamaya, genel sağlığa ve cinsel sağlığa yönelik olumlu davranışlar için gerekli olan becerileri geliştirmeye, güvenli ve destekleyici bir ortam yaratarak gençlerin davranışlarını yönetme becerisi kazanmaları için yetişkinlerle işbirliği yapmaya yönelik olmalıdır.

Günümüzde en etkili olabilecek cinsel eğitim şeklinin ise, okullarda ayrı bir ders programı şeklinde değil, okul öncesinden başlayarak tüm eğitim ve öğretim programlarına kapsamı genişletilerek ve derinleştirilerek yerleştirilmesi gerektiği yönünde bir eğilim bulunmaktadır. Böyle bir uygulama, cinsel eğitimin farklı alanlarla olan ilişkisini de kendiliğinden ortaya çıkaracaktır. Bu görüşün önem kazanmasında, 1963 yılında kurulan *Amerika Cinsel Bilgi ve Eğitim Konseyi*'nin (*SIECUS- Sexuality Information and Education Council of the United States*) son yıllarda öncülük ettiği yeni cinsel eğitim anlayışının büyük etkisi vardır. Bu yaklaşımda cinsel eğitim, iletişim, kişiler arası ilişkiler, cinsel istismar, toplum ve kültür gibi konularla birlikte kapsamlı bir biçimde ele alınmaktadır. Bu yaklaşımda, gelişmekte olan birey çeşitli psiko-sosyal özellikleriyle birlikte ele alınmakta, etkili karar verme becerilerinin öğrenilmesi esas alınmakta ve bireyin gereksinimlerine bütüncül yaklaşılmaktadır. Kuruluşun aynı zamanda çeşitli yaş gruplarına yönelik hazırlamış olduğu cinsel eğitim rehberi, sadece Amerika için değil çeşitli ülkeler tarafından da yararlanılabilecek şekildedir.

Türkiye'de ise cinsel eğitim, eğitim sistemi içinde yer almamakta, diğer ders programlarında da cinsellikle ilgili konulara çok az yer verilmektedir. Ancak gönüllü kuruluşlarca okulların isteği ya da projeler doğrultusunda cinsel eğitim kapsamında çeşitli etkinlikler yürütülmektedir. Bu etkinlikler, çocuk ve gençlerin gereksinimlerini belirleme ve onları bilgilendirme amacıyla dersler, ev ziyaretleri ve akran eğiticiler yetiştirme şeklinde olmaktadır. *Türkiye Aile Plânlaması Derneği* (TAPD) 1974'ten itibaren, eğitim materyali geliştirme, yüz yüze danışmanlık, telefonla bilgilendirme, akran eğitimi gibi etkinlikler düzenlemektedir. *Türkiye Aile Sağlığı ve Plânlaması Vakfı* (TAPV) da gençliğin üreme sağlığı eğitimi için, program geliştirme ve uygulama, telefonla danışmanlık hizmeti sağlama gibi çalışmalar yapmakta ve projelere destek vermektedir.

İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı (İKGV) Türkiye'de cinsel eğitimin doğru ve sistemli bir şekilde yaygınlaşması için toplantı, seminer ve projeler gerçekleştiren önemli bir

kuruluştur. Vakfın yürütücülüğünü üstlendiği "Ergenlerin Sağlık Bilincinin Geliştirilmesi" projesi (2001-2005) kapsamında, 385 ilköğretim ikinci kademe öğretmenine cinsel sağlık bilgileri konusunda hizmet içi eğitim verilmiştir. Yine proje kapsamında eğitici insan gücü yetiştirmek amacıyla çeşitli eğitim fakültelerinin öğretmenlik lisans programlarına cinsel sağlık bilgileri eğitiminin seçimlik ders olarak eğitimli öğretim elemanları tarafından verilmesi sağlanmıştır.

Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği (CETAD), 1998 yılında cinsellik alanında çalışan psikiyatrist ve psikologlar tarafından kurulan ve cinsel sorunların tedavisinde bilimsel standartlar ve etik kuralların uygulanarak toplumun cinsellik eğitimine katkıda bulunmayı amaçlayan akademik nitelikli bir örgütlenmedir. Farklı disiplinlerde çalışan uzmanların cinsellikle ilgili konularda bilgi ve hizmet kalitelerinin geliştirilmesine yönelik eğitim programları uygulamak ve çeşitli meslek gruplarında cinsel eğitimle ilgili kişilerin ayrı platformda cinsel eğitimi tartışmasına olanak veren kongreler düzenlemek derneğin önemli çalışmaları arasında yer almaktadır. Türkiye'de cinsel eğitim, yukarıda bahsedilen kuruluşların da desteği ve katkısıyla yaygınlaştırılmaktadır. Ayrıca eğitim sistemi içinde, konuyla ilgili olan derslerin içerikleriyle bütünleşmiş olarak yer almaya başlamıştır.

C. BALDWIN - K. E. BAUER, "Teaching Sexuality: School Supporting", *Journal of Humanistic Education & Development*, 32 (1994), pp. 162-172; S. BİLHAN, *Eğitim Felsefesi - Kavram Çözümlemesi*, 1. cilt, Ankara, Ankara Üniversitesi E. B. F. Yay., 1991; A. BULUT, vd, *Öğretmen ve Öğretmen Adayları İçin Cinsel Sağlık Eğitimi*, İnsan Kaynağını Geliştirme Vakfı, İstanbul, Ceren Yayın Dağıtım, 2003; A. BULUT - H. NALBANT - M. ÇOKAR, *Ergenlerin Sağlık Bilincinin Geliştirilmesi Projesi: Ergenler Ve Sağlık Durum Rapor*, Kadın ve çocuk sağlığı eğitim ve araştırma birimi, İstanbul, İ.Ü. Tıp Fakültesi yay., 2002; F. ÇOK, *Ergenlerin Cinsel Eğitimi: Bir Program Denemesi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 2003; M. E. EISENBERG - A. WAGENAAR - D. N. SZTAİNER, "Viewpoints Of Minnesota Students On School-Based Sexuality Education", *Journal of School Health*, 67 (1997), pp. 322-326.; L. L. LINDLEY - B. M. REININGER - M. L. VINCENT - D. L. RICHTER - R. P. SAUNDERS - L. SHI; "Support For School-Based Sexuality Education Among South Carolina Voters", *Journal of School Health*, 68 (1998), pp. 205-212; A. MCKAY, "Common Questions About Sexual Health Education", *Canadian Journal of Human Sexuality*, 2 (2000), pp. 129-138; A. MCKAY - M. PIETRUSIAK, "Parents' Opinions And Attitudes Towards Sexuality Education İn The School", *Canadian Journal of Human Sexuality*, 7 (1998), pp. 139-146; G. PARRINDER. *Dünya Dinlerinde Cinsel Ahlâk* (çev. N. Elçi), İstanbul, Say Yay., 2003; *United Nations International Conference on Population and Development*, Programme of action of the United Nations International Conference on Population and Development, 1994.

Ayrıca **bkz.**, CİNSEL YÖNELİM, CİNSELLİK VE FELSEFESİ, EĞİTİM FELSEFESİ.

Duygu S. GÜLER

CİNSEL YÖNELİM. İnsanın cinsel davranışı karmaşıktır. Bu karmaşıklığın cinselliğin öznel yönüyle ilgili olduğu söylenebilir. Toplumlarda zaten bu öznelliği arttıran cinsellikle ilgili yasaklayıcı kurallar ve değer yargıları fazladır. Tabularla çevrili bir alan olması nedeniyle cinsellik, her birey tarafından yaşanmasına ve yaşamsal bir olgu olarak algılanmasına rağmen, öznel alana hapsedilmiştir. Bunun temelinde insan türünün diğer canlılardan kendini ayırmak, 'hayvan olmamak' ihtiyacı ve başkaca toplumsal etmenler olabilir. Tabu ve yasaklarla sarmalanmış olması zaten karmaşık olan cinsel davranışı daha da karmaşık kılan en önemli etkenlerdendir. Cinsellik ve cinsel davranışa toplumumuzun bakışı aşırı uçlarda dolanmaktadır. Örneğin cinsellik, muhafazakâr kesimlerde ya yok sayılarak inkâr edilmekte ve ondan utanılmakta ya da televole ve müzik kliplerinde olduğu gibi abartılı bir biçimde ele alınmaktadır.

Cinsiyet, kendi durumu ve edimleri hakkında düşünebilen bir varlık olan insanın en önemli belirleyicilerinden biridir. Bütün toplumlarda cinsiyet insan türünü ikiye ayıran bir tanımlayıcıdır. Buna karşın, cinsiyet ve cinselliğe özgü insan özellikleri az bilinen bir durumdur. Bu durum özellikle ülkemiz gibi geleneksel bir kültürel yapıya sahip toplumlarda daha belirgindir. Konuyla ilgili bilgi gereksinmesi yadsınamaz. Değinildiği gibi, cinsiyet insanları ikiye bölen önemli bir özelliktir. Herkes erkek veya kadın olduğunu söylemektedir. Herhangi bir cinsiyete sahip olmak insana önemli bir kimlik sun-

maktadır. Toplumsal bir inşa olan cinsel kimlik nedir? Bununla da kalmayıp, erkek ve kadın diğerlerine karşı cinsel bir ilgi duymakta ve cinselliği yaşayabileceği birini seçmektedir. Cinsiyet bağlamında önemle ele alınması gereken konulardan biri cinsel yönelimdir. O halde, cinsel yönelim nedir?

Cinsel kimlik biyolojik, ruhsal, toplumsal, kültürel vb. etkenlerin etkileşiminin bir ürünü olarak kişinin kendini kendi öznel dünyasında bir erkek ya da kadın olarak hissetmesidir. Bu tümcede ele alındığı şeliyle cinsel kimlik sorunsuz bir tanım gibi görünebilir. Ancak yakından bakıldığında bunun hiç de böyle olmadığı görülecektir. Örneğin, anatomik olarak erkek doğan biri kendini kadın gibi hissedebilmektedir. Benzer şekilde anatomik bakımdan kadın olarak doğan biri kendini erkek olarak hissedebilmektedir. Cinsel kimlikle ilgili bu tür farklılıklar günümüzde psikiyatrik sınıflamada cinsel kimlik bozuklukları olarak adlandırılmaktadır. Cinsel kimlik bozukluklarında sözü edilen cinsel sözcüğü dilimizde karşılığı 'toplumsal cinsiyet' olan İngilizce 'gender' sözcüğünün karşılığıdır. Psikiyatrik sınıflamada cinsel kimlik bozukluklarının geçerliliği tartışılan bir konudur.

Cinsel yönelim kişinin, cinsel anlamda kendi cinsinin, karşıt cinsin veya her ikisinin birden cazibesine kapılması eğilimidir. Başka bir anlatımla, cinsel yönelim bireyin diğer kişilere karşı erotik davranış eğilimidir. Cinsel yönelimin üç şekli vardır. İlkinde birey karşı cinsten insanlara cinsel ilgi duyar. Buna karşı-cinsellik denmektedir. İkincisinde, kişi kendi cinsiyetinden kimselere karşı cinsel ilgi duyar, bu da eşcinselliktir. Üçüncüsünde ise, birey hem kendi cinsinden hem de karşı cinsten insanlara cinsel ilgi duyabilir, buna da biseksüalite denmektedir. Görüldüğü gibi, biseksüelliğin henüz dilimizde bir karşılığı bulunmamaktadır. Günümüzde eşcinsel cinsel yönelime sahip kimseler için *gay* nitelemesi kullanılırken, eşcinsel cinsel yönelime sahip kadınlar için *lezbiyen* terimi kullanılmaktadır.Cinsel yönelim üç unsurdan oluşur. Bunlardan ilki arzudur. Kişi kime veya kimlere karşı cinsel arzu duymaktadır? İkinci unsur davranıştır. Birey cinsel arzusunu hayata geçirmekte midir? Bu aşamada toplumsal normlar veya yasaklar erotik arzunun davranışa dönüşüp dönüşmeyeceğinin belirleyicisi olmaktadır. Karşı cinse arzu duyanlar toplumsal bir zorlukla karşılaşmazken, hemcinslerine cinsel istek duyanlar toplumun konuyla ilgili olumsuz tutumlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Cinsel yönelimin üçüncü ve sonuncu unsuru kimliktir. Kişi cinsel yönelimiyle ilgili durumu kendi kimliği olarak benimsemekte midir? Özellikle eşcinsel cinsel yönelime sahip kimselerin toplumsal tutum ve değerler yüzünden gerçek cinsel arzularını reddedebildiklerini, kabul etseler bile bunu hayata geçiremediklerini, geçirseler bile sözü edilen değerler nedeniyle kendilerini eşcinsel olarak nitelendirmediklerini görmekteyiz.

Cinsel yönelimin toplumlarda görülme sıklığı nedir? Bu sorunun yanıtını, önce başka toplumlardaki duruma, sonra da toplumumuza bakarak vermeye çalışalım. Amerika Birleşik Devletlerinde 3159 kişiyle yapılan bir çalışmada Lauman (1994) hemcinse cinsel ilgi duymanın erkeklerde %7,7 ile %21,0 arasında iken bu oranın kadınlarda %7,5 ile %18,0 arasında olduğunu saptamıştır. "On sekiz yaşından bu yana hemcinsiniz biriyle cinsel ilişkide bulundunuz mu?" sorusuna erkeklerin %4,9'u evet derken, bu oranın kadınlarda %4,1 olduğu tespit edilmiştir. Son bir yılda hemcinsiyle cinsel ilişkide bulunanların oranı kadınlarda %1,3 iken bu oranın erkeklerde %2,7 olduğu saptanmıştır.

Ülkemizde durum nedir? Konuyla ilgili toplumumuzda yapılmış bilimsel çalışma sayısı son derece kısıtlıdır. Bunun nedeni büyük bir olasılıkla toplumsal değerler olabilir. İstanbul, Ankara, İzmir ve Aydın illerindeki yedi üniversitede öğrenim gören 683'ü kadın toplam 1262 öğrenciyle yapılan bir anket çalışmasında elde edilen veriler durumun diğer toplumlarda görülen sıklık oranlarına benzediğini göstermiştir (Eskin - Kaynak-Demir ve Demir). Çalışmada yukarıda sözü edilen cinsel yönelimin üç unsuru sorulmuştur. Bulgulara göre hemcinslerine cinsel istek duyanların oranı erkeklerde %6,5 iken kadınlarda %6,8 olarak bulunmuştur. Hemcinsi biriyle cinsel uyarılma veya boşalmayla sonuçlanan bir ilişkide bulunanların oranı erkeklerde %5,6 kadınlarda %5,0 olarak tespit edilmiştir. Kendisini eşcinsel veya biseksüel olarak görenlerin oranı hem erkekler hem de kadınlarda %1,9 olarak bulunmuştur.

Cinsel yönelimi eşcinsel olan kimseler bütün toplumlarda sosyal değer ve yargıların yarattığı güçlüklerle baş etmek zorunda kalmaktadırlar. Bugün Batı demokrasilerinde eşcinsel yahut biseksüel kimseler cinsel azınlık olarak algılanmakta ve önemli haklar elde etmektedirler. Buna rağmen eşcinsel cinsel yönelime sahip kimseler bu toplumlarda bile hâlâ önemli olumsuz yaşantılara maruz kalmaktadır. Bu durum ülkemiz gibi geleneksel değerlerin hâkim olduğu toplumlarda daha da önemlidir. Örneğin, A.B.D'de yapılan çalışmalar gay ve lezbiyenlerin çoğunun fiziksel şiddet, sözlü şiddet, reddedilme, ve dışlanma gibi yaşantılara maruz kaldıklarını göstermektedir (D'Augelli, 2002; Rosario, Schrimshaw, Hunter, ve Gwadz, 2002; Russell, Franz, ve Driscoll, 2001).

Toplumumuzda da durumun diğerlerinden pek farklı olmadığı, hatta daha kötü olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili toplumsal hoşgörünün son derece düşük olduğunu söylemek fazla abartı olmasa gerektir. İş yaşamı, spor gibi toplumsal alanlarda eşcinsel cinsel yönelime sahip kimseler, karşıtcinsel cinsel yönelime sahip kimselerden daha fazla sözlü ve fiziksel şiddete, ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Toplumsal hayat içerisinde bu tür kimselerin uğradığı zorlukları ele alan Yuzgun (1993), bu bağlamda gerek cinsel tercih gerekse cinsel kimlikle ilgili yerleşmiş normlardan farklı olanlara karşı polisin olumsuz tutum ve davranışlarını ele almaktadır. Son zamanlarda cinsel azınlık olarak nitelenen eşcinsel cinsel yönelime sahip kimseler toplumuzda da örgütlenip sosyal yaşamda kendilerini örgütlü olarak gösteriyor olsalar da, durum Batı demokrasilerinde bu kimselerin elde ettiği haklarla karşılaştırılamaz.

A. R. D'AUGELLI, "Mental health problems among lesbian, gay, and bisexual youths ages 14 to 21", *Clinical Child Psychology and Psychiatry, 7* (2002), pp. 433-456; M. ESKİN – H. KAYNAK-DEMİR – S. DEMİR (Basımda), Same-Sex Sexual Orientation, Childhood Sexual Abuse, and Suicidal Behavior in University Students in Turkey, *Archives of Sexual Behavior;* E. O. LAUMANN - J. H. GAGNON – R. T. MICHEALS – S. MICHEALS, *The Social Organization of Sexality: Sexual Practices in the United States*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; L. K. NEWMAN, "Sex, gender and culture: Issues in the definition, assessment and treatment of gender identity disorder" *Clinical Child Psychology and Psychiatry, 7*, 352-359; M. ROSARIO – E. W. SCHRIMSHAW – J. HUNTER – M. GWADZ, "Gay-related stress and emotional distress among gay, lesbian, and bisexual youths: A longitudinal examination" *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 70 (2002), pp. 967-975; S. T. RUSSELL – B. T. FRANZ – A. K. DRISCOLL, "Same-sex romantic attraction and experiences of violence in adolescence", *American Journal of Public Health*, 91 (2001), 903-906; A. Yuzgun, "Homosexuality and police terror in Turkey" *Journal of Homosexuality*, 24 (1993), 159-169.

Ayrıca **bkz**., CİNSELLİK VE FELSEFESİ.

Mehmet ESKİN

CİNSELLİK VE FELSEFESİ: *Cinselliğin Felsefesi*'nin henüz sistematik bir bütünlükle ele alınarak ortaya koyulamadığı günümüzde, *Cinselliğin Felsefesi* hakkında araştırma için, *Cinselliğin Felsefesi*nden ziyade, *Cinsellik ve Felsefe* bağlamı (Neumann, 1993) ya da *Cinselliğin Felsefesine Giriş (için Önnotlar)* başlığı uygun görünmektedir. Platon'dan Foucault'ya bugüne kadar, birçok filozof cinsellik hakkında düşünceler ileri sürmüş olmakla birlikte, hiçbiri *Cinselliğin Felsefesi* başlığını kullanmamıştır. Felsefe, diğer alanlara ilişkin yaklaşım ve inceleme yöntemlerinin (ontolojiyle ilgili olarak; Varlık, Varolan ve Varolma nedir? sorularını yanıtlamaya girişmesinde olduğu gibi) benzerini, yani cinselliğin neliğini soruşturma aracılığıyla ortaya koymaya girişebilir. Bu nedenle yapılması gereken, cinselliğin ne olduğunu ortaya koyan bilgilerin değerlendirilmesinin yapılmasıdır.

Cinsellik ve Etik

Etik ya da ahlâk felsefesi, ahlâk denilen düşünce ve davranışlar hakkında felsefe yapmadır. Cinsellik de ahlâksal düşünme ve davranışlar içerisinde olduğuna göre, ahlâk felsefesi bakımından ele almayı zorunlulukla gerektirir. Ancak *cinsellik felsefesi* hakkında temel belirleyenler saptanmış olmadığı gibi, o derinlemesine tartışma konusu da yapılmış değildir.

*Cinsellik ve Felsefesi*nin iyi-kötü, doğru-yanlış ya da değerli-değersiz gibi yargılarla yapıp etmelerimizi değerlendiren ahlâk felsefesinin ölçüleri bakımından ele alınması gerekir. Ancak bunu yapmadan önce de *Cinsellik ve Felsefesinin*, cinsellik ve cinsel

etkinliğin belirleyici nitelikleri bakımından ne olduğunun, sorunun ahlâk felsefesi problemleri bakımından ele alınması için hangi ahlâk felsefesi yaklaşımının benimseneceğinin de belirlenmesi zorunludur. Yani, hangi ahlâk felsefesi yaklaşımının *cinselliğin felsefesini* belirlemede ölçü alınacağı sorusuna yanıt bulmak gerekir. Türün varlığının devamı, cinslerin ortak duygularının paylaşımı, haz, mutluluk ya da başka bir belirleyen açısından ele alınması, cinselliğin özniteliklerinin betimlenmesini gerektirir.

Cinsellik ve Felsefesi hakkında felsefî belirlemeler yapabilmek için, öncelikle cinselliğin ne olduğu bilinmeli ve cinsellikle ahlâk felsefesi arasında gerekli ilgiler kurulabilmelidir. Bu nedenle, kimi soruları yanıtlamaya girişmek, problemin çözülmesi bakımından önem taşır. Ancak, cinsellik ve felsefesi hakkında sorular ahlâk felsefesinin öyle belirlemeleri bakımından ele alınmalıdır ki, yanıt, gerçeği dile getiren ve hakikate parmak basan temellere dayandırılmış olsun. Cinsellik, ahlâksal bir tutum olduğu yargısıyla ele alındığına göre, öncelikle ahlâk felsefesinin problemleri bakımından ele alınıp değerlendirmelere gitmek gerekir. Ya da başka şekilde ifade edilirse, onun "ahlâk felsefesi bakımından cinsellik nedir?", "İyi, kötü, doğru, değerli ve bunların tersi olan düşünce ve durumlar bakımından ne anlama gelir?" şeklinde sorularla birlikte yanıtlanması gerekir. Bununla birlikte, ahlâk felsefesi bakımından daha önce ileri sürülmüş kavrayışların değerlendirilmesi yapılmaksızın yeni anlayışlara geçmenin, problem alanında sorunlar yaratacağı göz önünde bulundurulmalıdır.

Herkesin yaşadığı, bildiği, gördüğü, seyrettiği ve hayata geçirdiği cinselliğin nasıl olup da utanma, ayıp ve istenmeyen olarak adlandırılıp cezalandırıldığı düşündürücüdür. Cinsellik neden kötü ya da ayıptır da, yemek yemek ayıp değildir? Neden örtünürüz? Bedenimizin bir parçası olan burun, ağız, el, yanak, sırt ve göbek neden göze açıktır da, cinsel uzuvların görünmesi ayıp, günah vb. öğesidir? Kadın ve erkek bedeninin cinsellik aracılığıyla denetlenmesinin anlamı nerede aranmalıdır? Bunun politik, ahlâkî, kültürel, tarihsel ve felsefî temelleri nelerdir? Cinselliğin kötü olarak değerlendirilmesine ve yasaklanmasına neden olan öğeler nelerdir? Kötü, insana ve böylelikle de insanî olana zarar veren olduğuna göre, cinsellik hangi ölçü ya da çerçeveye bağlanılarak kötü diye değerlendirilmektedir? Yukarıda dile getirilen sorular, felsefe araştırmacıları tarafından yanıtlanmayı, temellendirilmeyi beklemektedir.

Bu yazının çerçevesi böyle bir temellendirmeye olanak tanımadığından, mümkün anlamanın ne olabileceği üzerinde durularak, soruların tartışmaya açık bırakılması gerekir. Çünkü cinsellik ve felsefesi bakımından sorunun genel betimlemesi ve felsefe çevreleri tarafından ortak bir sorunlaştırması bile yapılmadığına göre, yeni gelişme ve tartışmaları beklemek kaçınılmazdır.

Cinselliğin Biyolojik Kökenleri

Ruffié, canlının üç perdelik oyun adını verdiği doğum, üreme ve ölümün, *Ökaryot*larda görüldüğünü belirtmekte ve *Ökaryot*lardan önceki 2 milyar yıl boyunca, çok daha ilkel canlı birimleri olan bakteriler ya da *Prokaryot*ların çok daha basit bir çevrim gösterdiklerini, bunlarda üremenin, basit hücre bölünmesiyle gerçekleştiğini, kritik bir boyuta değin büyüyen hücrenin birbirine eş ancak daha küçük hacimli iki döl oluşturmak üzere bölündüğünü belirtir. Bakteri hücresinin üremek için tek başına didindiğini, sonsuza dek üreyebilen aynı bireyin, adeta ölümsüzlüğün tadını çıkardığını ifade eder. Ancak bu duruma –üreme olmasına karşın– cinsellik denememektedir. Çünkü cinsellik, eşeyliliği gerektiren bir anlam içerir. Hayvan ve bitki gibi daha üst türlerin ortaya çıkmasına olanak sağlayan *Ökaryot*larda aynı durum söz konusu değildir. 3.5 milyar yıldır Grönland ve Güney Afrika'nın sit alanlarında varlığını sürdüren değişmemiş gruplara rastlanmıştır. Bakterilerin ölümsüzlüğünü tutuculukla örtüştüren Ruffié, bizlerin, cinselliğin ve ölümün çocukları olduğumuzu belirterek, cinsellik ve ona eşlik eden ölümün, değişimi sağladığını belirtir. Ne oldu da *prokaryot*lardan, *ökaryot*lara ve eşeyli üremenin çeşitliliklerine geçildi? (Ruffié 1999).

Adem ve Havva'nın Tanrı'nın buyruğuna karşın itaatsizlikleri ve böylece yasak ilişkilerinin cezası olarak, yaşlanan, hastalanan ve ölen varlıklar olmaya mahkûm edilmeleri inanışı bir yana bırakılırsa, cinsellik ve ölüm ilişkisinin, biyolojinin açıklamalarında olgusal nitelikler kazandığı görülür. Cinsel etkin-

likte hep olagelen, bir erkek hücrenin –spermatozoit– bir dişi hücreyle –ovul– bir yumurta vermek için birleşmesidir. Bu döllenmedir; o art arda gelişen bölünmelerle, çok hücreli organizmaların embriyonunu oluşturacaktır. Eşeyli üremeye geçişin, eşeysiz üreme karşısındaki üstünlüğünün, üremenin daha kesin ve güvenilir bir yol olmasına dayandığı ileri sürülmektedir. Çünkü kendine özgü çeşitliliklere sahip olan eşeyli üreme, her engel değişikliğine, her ortam farklılaşmasına, başarıyla ve çabuklukla karşılık veren tek üreme olarak belirlenmektedir. Yeni kuşakların eskilerin yerine geçmesinin, evrimin yoluna devam etmesine izin veren ikinci koşulu oluşturduğu, yaşam çevriminin, yalnızca doğuran birey öldüğünde bütünüyle tamamlandığı, üst omurgalılarda ölümün gecikmeli olduğu, çünkü bu durumun, edinilen bilgilerin aktarılmasına olanak sağladığı belirtilir (Ruffié, 1999). Bu nedenle cinsellik ve ölüm, yaşam çevriminin iki kutbu olarak ele alınmaktadır.

İlk cinsel fenomenin, 1946'da Lederberg ve Tatum'un keşfettiği *bakteri konjügezonu* (çekirdek materyali değişikliği- Ruffié, 1999) olduğu görülmektedir. Bu gelişme, iki bakterinin birbirine yapışması ve kalıtımsal materyallerinin bir kısmını değiş tokuş etme yetisi vermesidir. Söz konusu olan üreme değil, farklı mutasyonlar taşıyabilen iki hücre arasındaki genetik yeniden bileşimdir. Bunun sonucunda, birleşen iki hücreden her birinin kromozomunun birer parçasından oluşmuş, karma, yeni bir kalıta sahip bir hücre ortaya çıkacaktır. Bu, tam bir *cinsel* olaydır. Çoğalmada, 1→2, diye yazılan gelişme, burada tersine 1+1'→1''+1 olarak görünür (Ruffié, 1999). Canlının, yaşamı sürdürme olanağı bulduğu *en uygun* ortamda mutasyona uğraması ve çoğalmaya yönelmesi, canlı olan varlığını korumaya yönelik bir etkinlik olarak görünmektedir. Bakteri hangi nedenle ürüyorsa, insan da cinselliği aynı nedenle sürdürür. Bir hücre parçalarının etkinliklerini sürdürmesi, burun ya da kulağın kendi işlevlerini kendiliğinden yerine getirmesi ne amaçla oluyorsa, cinsellik organları da aynı amaçla kendi işlevlerini yerine getirmektedirler. Ancak insandaki bu etkinlik, *onun toplumsal ve etik* temellerde gelişen bir varlık olması nedeniyle öteki türlerden değişiklikler gösterir.

Bakteri *üremesi*, basit bir hücre bölünmesi anlamına gelmekteyken, *cinsellik*, bireyleri çoğaltmaz, ama kalıtlarında değişiklikler yapar, böylece kendilerini şimdiden uyarlanmış olarak buldukları yeni ekolojik yuvaları işgale hazır yeni genetik tipler yaratır. Birleşen hücrelerin yapısına ve temas sürelerinin uzunluğuna uygun olarak, kalıtlar çok çeşitlidir. Sadece, çevreye en uygun olan yeni bileşenler, 'başarılı' bir cinselliğin doğal sonucu olan, yoğun ve tercihli bir üreme kanalına "kendilerini atabileceklerdir" (Ruffié, 1999). Eşeyli gruplar özel hücreler ortaya koyarlar: İki türe özgü *eşey hücreleri* ya da *gametler* ancak iki gametin (eşey hücresinin) oluşturduğu yumurta (ya da zigot), dişi (ovul) ve erkek (spermatozoit) olan iki ayrı gametten iki kat fazla kromozoma sahip olacaktır. Yumurtanın 2n kromozoma sahip olduğu söylenir. Diploittirler. Gametler n kromozomlu ve haploittirler. Çiftleşmeden sonra, kromozom sayısı yeniden indirgenir. Bu duruma kromozom indirgenmesi ya da meyoz denmektedir. Dişi eşey hücreleri ya da gametler, makrogamettirler ve hacimli, yedeklik maddeleri bakımından zengin ve az hareketlidirler. Erkek gametler ise, daha küçük, kamçılı ve çok aktiftirler. Burada Nietzsche anımsanmalıdır, o; "bir dişiye gideceksen, kırbacını yanına almayı unutma" demişti. Bu, erkek gametinin kamçılı oluşuyla ilgisinde ele alındığında, kadınlarla yakınlığın, ancak cinsel açıdan olanaklı olduğu anlamına gelir.

Eşeysiz üremeden eşeyli üremeye (ya da cinselliğe) geçişi sağlayan koşullar –bazı türler için– bilinmektedir. Eşeyliliğin ortaya çıkması için bu koşullar, yani eşey hücreleri ya da gametlerin oluşmasına yol açacak olan genital salgı bezlerini ya da gonatları oluşturan özel bir dokunun ortaya çıkmasıyla sağlanmaktadır. Birçok omurgasız ve omurgalı deniz hayvanı, olgunlaşmış gametlerini su içine bırakırlar: Bu olguda ilk serbest bırakılan, genelde dişi hücrelerdir. Bunlar, erkeklerin spermatozoitlerini bırakmaları için uyaran kimyasal sinyaller yayarlar ve karşıt eşey gametleri arasında birleşmeler rasgele olur, yani cinsel partneri seçme olanağı yoktur. Yengeçte, erkeğin spermi, dişiye doğrudan oluşmaz: hayvanın ayaklarından birinin üzerinde bulunan küçük bir delikten boşaltılır, sonra bir oluk içinde toplanır, bu oluk

spermi ileriye doğru iten 'süpürgemsi ayağın' hareketi sayesinde, dişinin genital deliğine kadar ona rehberlik eder. Ancak, erkeğin gönderdiği spermin, partnerlerden biri ya da diğeri tarafından biriktirilip, daha sonra ikincil olarak dişinin genital yollarına taşındığı da olur. Buna karşılık, üst yapıların çoğunda spermatozoitler, erkek genital yollarından, döllenmenin gerçekleşeceği, dişi genital yollarına doğrudan girerler. Karada yaşayan türlerde, bu özel koşul, havadaki oksijenin eşey hücresini öldürmesi, güneş ışınlarının öldürücü etkisi, dayanıksız eşey hücresinin saldırılara maruz bırakılmasına karşı bir güvenli eylem olması nedeniyle seçilmiştir. Ancak bu çiftleşmede 'eve teslim' döllenme olasılığı artmaktadır. İki karşıt eşeyin dış genital organları, genel olarak bir birini bütünler. Erkek dişiyi yaralamadan, hatta ürkütmeden, çiftleşme organının alıcı organa girmesini sağlamak durumundadır (– Burada deniz atının gebeliği– ve benekli çulluğun yavrularını babanın büyüttüğü ve sıradışı başkaca örneklerin de olduğu unutulmamalıdır; Diamond, 1996). Bu eylemde dişinin döl verebilmesi için çiftleşme başarılı, kolay hatta çekici olmalıdır. Birtakım kuyruklularda spermlerini boşaltmaya iten şey, yumurtaları görmeleridir ve spermler dışkı deliğinden çıkarılıp, dişiler tarafından dışkı deliği dudakları tarafından alınmaktadır. Üst omurgalıların hemen tümünde sürekli kullanılan yöntem, dikleşebilen ve kabarık bir organın (penis), tasarlanabilen her pozisyonun yardımıyla içeri girmesiyle birlikte, erkek gametlerin dişi kanallarına iletilmesine dayanır. Tek ve değişik biçimlerde (dışkılık ağzı, belirgin) olan penis, yılanlarda olduğu gibi çift de olabilir (Ruffié, 1999). Eşeylere ayrılmış hayvanlarda, erkeklerin üreme organları bakımından dişilerin farklı olması zorunluluğuna değinen Darwin (1977), bunların birincil eşeysel karakterler olduğunu vurgulayıp, onları doğal ayıklanmaya uygun biçimler olarak kabul eder.

Su dışında yaşayan varlıklar için, çiftleşme, erkek gametlerin dişi organ içine (dölyolu ya da dışkılık) ve çoğu zaman içe giren bir organ aracılığıyla etkin girişiyle iki partner arasında fiziksel teması gerektirir. Canlı evrimi üst aşamaya çıktıkça, bu ilişki kendiliğinden olmaktan çıkıp, partnerleri çiftleşmeye ikna etmeye yönelik bir dizi girişimler söz konusu olur. Bunlardan biri, yaşam bölgesinin sınırlandırılması, erkekler (ve kimi zaman dişiler) arasında bir hiyerarşiyi belirten 'kavga' ve son olarak evlilik gösterileri, yani potansiyel iki üretici arasındaki karşılıklı baştan çıkarma çeşididir. Cinsel davranışın toprak kazanılır kazanılmaz etkin bir şekilde ortaya çıktığı, mülk sahibinin döllenmesi gerekecek dişileri kendine çekmeye çalıştığı görülmektedir (Ruffié, 1999).

Sürüngenlerde (Meksika İguana'sı örneğinde), genellikle bir erkek diğerlerine egemen olmakla birlikte, bazılarında genç yavruları ve birkaç dişiyi koruyup barındırdıkları görülmektedir (Ruffié, 1999). Yaşam bölgelerini çoğunlukla, salgılarla belirlemektedirler. Yaşam alanının, barışçı ve ortaklaşa yaşayan *Rattus norwegicus*'larda, ortaklaşa savunulduğu da görülmektedir. Birçok canlıda, egemenlik, hiyerarşi ve güç çatışmaları söz konusudur. Yaşamın başlıca eylemlerinde (yaşam bölgesi, beslenme ve üreme gibi), kaynak cinselliktir (Ruffié, 1999). Değişik hediyeler verme ve ikramlar da cinsel ilişkinin bir parçası olarak görülür. Martılarda ve ırmak kırlangıçlarında erkek avdan döndüğünde bir balık dilenen dişidir. Ancak çiftleşme gerçekleşir gerçekleşmez, dişi bunu geri verir. Yaban adatavşanı, aşk mevsiminde bir dişiyi gördüğü zaman, kuyruğunu dikleştirir ve ona beyaz karnını gösterir, aynı anda ona idrar fışkırtır. Değişik sesler çıkarma, bu eylemlerdendir. Dişi insanlarda, boya, far, cila, parfüm vb. türden görünüş farklılıkları oluşturma, cinsellik sinyali olarak görülür. Erkeklerde durum, smokin, tören elbiseleri, sivil ve askerî elbiselerin madalyalarla süslenmiş görünüşü, cinsel albeniye işaret etmektedir. Kadınlar ağlatan ya da güldüren erkekleri severler. Gösteriş, doğanın basit bir fantezisi değil, karşıt cinsten, türdeş iki partnerin birbirini tanımalarına olanak veren, cinselliğiyle erkeği (veya kadını) çağıran ve hemen her zaman son kararı veren çiftleşmeye iknaya yönelmedir (Ruffié, 1999).

Değişik cinsel yönelimlerin aktarılması açısından bakılması için, şunlar da aktarılmalıdır: Deniz atlarında da erkeğin sperm dolu kesesini yumurta kanalını sokarak döleyen dişidir. Isıran sinekgillerin dişisi, istenilen zamanda bir erkek sürüsünün içine

girer, bunlardan birini seçerek, başını kemirerek çiftleşmeye zorlar. Erkeğin tüm dokularını sindiren tükürüğünü ona enjekte eder. Eşi, böylece tamamen sıvılaşır ve yutulur. Cinsel birleşmenin süreleri de değişiklikler gösterir.

Cinsel davranış, karmaşık bir dizi etkiye bağlı olup, dört gruba ayrılabilir: *İç ritm;* merkezi hipofizin içindedir ve hayvanları dış koşullar ne olursa olsun çiftleşmeye hazırlar. *Dış ritm;* gün içi aydınlık süresine bağlıdır ve hipofizin etkinliğini uyararak mevsimlik üreme sürecinin ortaya çıkmasını başlatır. *Ekolojik çevre ve sosyal etkenler.* Ayrıca, yetişkin ve kısır olan, ancak zamanında cinsel ilişkileri yaşamış olan bir köpeğin, hormonal yetersizliğine rağmen, uzun yıllar boyunca çiftleşecek yeterlilikte olacağını, bunun tersine, kısır olmayan ama gençliğinden bu yana yalnız bırakılmış bir hayvanın, çoğu zaman cinselliğinde bir azalma, hatta bu etkinliğin yok olduğu görülmektedir (Ruffié, 1999).

Cinselliğin, toplumun önemli kurucu öğesi olarak görülmesi, yaşam bölgesine sahip olma, hiyerarşik yapılanma, az ya da çok karmaşık evlilik gösterileri önemli bir aşamayı işaret eder (Ruffié, 1999). Bazı omurgalılarda toplumsallık, çeşitlilikler göstermektedir. Bir ya da iki hafta gençlerle ilgilenen iskorpit balığı ayrık tutulursa balıklarda, aile ya da çiftler süreksizdir. Nil timsahlarının çocuk odası benzeri yerlerde yavrularını korumaları ve kurbanı ele geçirmek için elbirliği yapıyor olmaları dışında, sürüngenlerde toplumsallık örüntüleri görünmemektedirler. Buna karşılık kuşlarda toplumlaşma çok gelişmiştir. Tek ve çok eşliliğe (çok karılı ya da kocalı) rastlanmaktadır (Ruffié, 1999).

Primatlar, nispeten çevreye bağımlı değildirler, besini ve barınağı özellikle ağaçlardan edinirler. Bir çoğu, gerçekten işlevsel olan dört ele sahiptirler. Genital organlar (kimi farklara karşın) insanınkine benzer. Genellikle dönemsel çiftleşme egemendir, ancak bazı durumlarda bu ritim değişerek süreklileşir. Erkek, dişiden gelen bir dizi sinyalle "hazır duruma getirilir". Organların görünümü ve salgılardan yükselen koku erkeği kendine çeker ve onu çiftleşmeye kışkırtır. Primatlar, sosyolojik açıdan 6 toplum modelinde ele alınır. **(1)** Bireyciler; bunlar çiftleşme zamanlarında bir araya gelmektedirler. **(2)** Sürekli ve tek eşliler; çok istisnai primat türlerde (Jibon, ipek tüylü maymunlar ve Madagaskar indrilerinde) rastlanmaktadır. **(3)** Tek erkekli sürekli gruplar; 10-13 dişiye sahip erkek egemendir. Bu grupta, dışa kapalı, açık ve gevşek ve dışa açık gruplar söz konusudur. **(4)** Çok erkekli hiyerarşik gruplar; katı bir hiyerarşiye sahip baskın erkekli gruplardır (Japon makakı). **(5)** Pan-miktik çok erkekli gruplar (Orta Amerikanın uluyan maymunları). Bu gruplar, bünyesinde bulunan her dişinin herkese ait olduğu klanları oluşturur. Hiyerarşinin olmadığı bu grup, hippi modelinin ta kendisidir. **(6)** Karma sürüler; özellikle Afrika'da, farklı türlere ait maymunları bir araya toplayan sürülere rastlanır (Ruffié, 1999).

Ensest ilişki tabusu, sanılanın tersine, insan grubuna özgü değildir ve birçok primatta gözlenir. Ancak yalnızca ana/oğul yönündedir ve tüm yaşam boyu sürer. Buna karşılık, baba ve kız arasında çiftleşme de sık görülür. Kardeşler arasında da (kız/erkek) çiftleşmeler –Japon makakları, şempanzeler– azdır. Bu tabular tutsaklık durumunda yok olur. Bu da, gruplar arasında ensestin yasaklanmasının biyolojik bir engelden ziyade, toplumsal bir duruma karşılık geldiğini gösterir. Hindistan'da, eskiden ormanda yaşamış olan, ancak daha sonra tapınakları istila eden *Presbylis entellus* hacılardan besin sağlayabildiği için, söz konusu maymunların grup içi bağları zayıflamış ve onlar hiyerarşilerini yitirmişlerdir. Bu maymunlar artık, ormanda olduğu gibi, örgütlenmiş toplum oluşturmazlar ve bireysel 'dilencilere' dönüşürler. Çiftleşmeler, bir karşılaşmanın keyfince, belli bir kural izlenmeden yapılır.

Pan Paniscus (cüce şempanzeler: Zaire'de Kongo'nun sol kıyısında sınırlı kalmış), 60-120'lik gruplar ve eşit sayıda erkek ve dişiden oluşmaktadır. Aralarındaki hiyerarşi pek belirgin değildir. Kızışma döneminde, bir dişi, seve seve, art arda birçok erkekle çiftleşir (Diamond 1996, dişi Babunun yüz kereye dek çiftleştiğini, dişi berberi şebeğinin her 17 daikada bir ve sürünün tüm erkekleriyle en az bir kere çiftleştiğini belirtmektedir). Hatta döl yolu salgılarından çıkan kokuyla kendine çektiği belli sayıdaki erkeğin, seçilenin çiftleşmesine tanık olduğu ve sırası gelince harekete geçmeyi beklediği de olur. Sabırla, mutlu anı bekleyerek kuyruğa girilir. (Bu türden, açıkça sergilenen ve tüm yetişkin erkeklerle

çiftleşme değişik örneklerle Diamond'da da görülmektedir.) Bu durumlarda bile, tartışmalar seyrek görülür, kanlı kavgalar ise olağandışıdır; her birinin tek tutkusu, dişinin içine yapabildiği kadar çok spermi boşaltmakla yetinmek gibi görünmektedir (Ruffié, 1999). İlkel denilen insan topluluklarında da, sürekli cinsellik ya da günlük çiftleşme uygulaması alışkanlığa dönüşmekte, erkeğin yavru ve yuvayla ilgilenmesi sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Çiftleşme, yarattığı cinsel arzularla, verdiği fiziksel ödülle (orgazm), çifti, fizyolojik, duygusal, hatta entelektüel açıdan birbirine bağlamaktadır (Ruffié, 1999).

Biyologlara göre, evrimsel açıdan bakılacak olursa üreme, yaşamın esas amacıdır. Yaşamın diğer bütün yönleri; besin elde edilmesi, solunum, dolaşım, boşaltım, ozmotik düzenleme, büyüme, hormonlar, sinir sistemi ve davranış üremeyi sürdürebilmek amacıyla organizmanın yerine getirdiği işlemler olarak özetlenebilir.

Cinselliğin Tarihsel ve Toplumsal Kökenleri

Çağdaş insanın cinselliği hakkında genel bir inceleme bile, birbirinden farklı cinsel yönelimler taşıyan çok çeşitli toplum ya da uygarlıkların, cinsel tercih ve yaşamları, ortak ve genel esasları hakkında çaplı bir araştırmayı gerektirdiği ortadadır. Yazıdan önce cinsellik hakkında çok az şey bilinir. Morgan, *Eski Toplum* adlı eserinde, eski aile biçimlerini ayrıntılarıyla inceleyerek, cinselliğin kurallarını belgelemeye çabalamıştır. O, tek eşli ailenin her zaman görülen aile biçimi olmadığını, hatta tek eşli ailenin son halka olarak görülebileceğini vurgulayıp, her biri kendine özgü evlenme kurumuna sahip 5 aile şekli olduğunu öne sürer: **(1)** *Kan Yakınları Ailesi*; grup içindeki öz ya da soysal kardeşler arasında evliliklere dayanmaktaydı. **(2)** *Punalua Ailesi*; aynı grup içindeki kız kardeşlerin birbirlerinin kocalarıyla evlenmelerine dayanıyordu. **(3)** *Syndyasmian ya da çiftlendirici aile*; bir erkek ve bir kadının birlikte aynı evi paylaşmadan gerçekleşen evliliğidir. **(4)** *Ataerkil aile*; bir erkeğin, birden fazla kadınla evlenmesine dayanır. **(5)** *Tekeşli aile*; bir erkek ve bir kadının diğerlerinden ayrı olarak ortak bir evi paylaştığı ailedir (1987). Morgan, aileyle ilgili kurumların oluşumunu, kısıtlamasız ve rasgele cinsel ilişkilerden başlatıp, günümüz tekeşli cinsel beraberliğine, mülkiyet ve mirasa bağlılığa işaret eden evliliğe kadar getirir.

Kramer, tarihteki ilk aşk şiirini şöyle aktarır: "Koca, kalbimdeki sevgili, /..../ Koca, Benden zevkini aldın/ Söyle bunu anneme, sana şekerlemeler sunacak/ Söyle babama, seni armağanlara boğacak." Yine Kramer, Sümerli şairlerin püriten olmadıklarını, penise penis, vulvaya vulva dediklerini, iki organın birleşmesini gizemli hale getirmediklerini, tarihte ilk cinsel sembolizmin, Gök-Baba ile Yer-Ana'nın birleşmesinin meyvesi olarak bitkilerin, kişileştirilmiş iki mevsimin de Hava Tanrısı Enlil'le onun döllediği büyük dağların çocukları olmasında dile geldiğini aktarır.

En bilinen mitolojik betimlemelerde de kadın aşağılanan bir konumdadır. Zeus, Prometheus'un yarattığı ve tanrılardan akıl çalarak verdiği erkeklerin şımarıklık ve terbiyesizliği karşısında Hephestos'u, onların başına bela olacak bir insan yaratması için görevlendirir. Pandora işte böylelikle yaratılır. Pandora'da, bir fahişenin düşünce tarzı, bir hırsızın doğal yapısı, bir köpek kalbi, bir tilki huyu olduğu belirtilmektedir. Dünyada insanlar arasında görülen bütün kötülüklerin de Pandora'nın kutusundan çıktığı ileri sürülür (Kılıç, 2000 ; Can, 1995). Atina demokrasisinde bile kadınların kölelerle bir tutulması, alınıp satılan ve savaş ganimetlerinin en kıymetlilerinden sayan bir anlayış egemendir o zamanlar. Hatta Troya savaşının, Güzel Helen'in kocası Meneleos'tan Paris tarafından kaçırılması sonucunda ortaya çıktığı dikkate alınırsa, o zamanların kadın anlayışı da ortaya çıkmış olur.

Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde kadınların ortaklığının doğal hukuka uygun olduğu ileri sürülerek, bu sayede yasa dışı çiftleşmelerin engelleneceği belirtilir. O yine çiftleşmelerin üç çeşit olduğunu, bunlardan birincisinin her erkeğin her önüne gelen kadınla çiftleşmesi olduğu, bu tür bir serbest çiftleşmenin soyu sürdürememe tehlikesini yaratacağı, ikinci çiftleşme türünde, yasaya uygun törenlerden sonra erkeğin kısmetine düşen kadınla çiftleşmede ise, annenin eş olmasının dine aykırı olduğu ve üçüncü olarak, doğa yasalarına uygun çiftleşmenin, en güçlüler ve en iyilerin, yöneticilerle hekimlerin gözetiminde, yalnızca çocuk yapmak amacıyla,

yalnızca belli zamanlarda gerçekleşecek birleşmeler olduğu söylenir. Bu sonuncu türden birleşmeler, sağlıklı çiftleşme türü olup, soyu sürdürecek sağlam bir toplum oluşturmanın temelini meydana getirir (Campanella, 1985). Burada da cinsellik, soy sürdürmenin en sağlıklı biçiminin gerçekleştirilmesi adına, üreme işlevselliği gözetilerek belirlenir. Ana-oğul, baba-kız ve kardeşler arasındaki çiftleşmenin de (doğaya saygı adına ve normal dışı olması nedeniyle) olumsuzlandığı görülür.

Thomson, kut törenlerinde rastgele cinsel ilişkiden söz eder. Buna göre, Orta Avustralya'nın Arunta kabilesinde, her kadının evlenmeden önce belirli akrabalık ilişkileri içinde bulunduğu çeşitli erkeklerle belli bir sıraya göre cinsel ilişkide bulunması gerekir; üstelik bunlardan sonuncusu dışındaki hepsi cinsel ilişkinin yasak olduğu akrabalık derecesindedir. Ve yine Aruntu'larda ve daha bir çok kabilede, her evli kadının yaşamında bir kez bir törene katılması gerekir. Bu tören süresince evli kadına, babası, erkek çocukları ve kardeşleri dışında, dıştan evlenme kurallarına bakılmaksızın orada bulunan bütün erkeklerin ortak malıymış gibi davranılır. Yerliler, bu törenlerin, atalarının uygulamasına uygun düştüğünü söylemektedirler.

Thomson, Morgan'a dayanarak, avcılık, hayvancılık ve tarımın yanında savaşın da anaerkinin yıkılmasına yol açtığını belirtir. Bengal ve Hindistan arasında kalan bir bölgede yaşayan Khasi'ler, Hıristiyan olmakla birlikte, anaerkil yaşamı korumaktadırlar. Anne ailenin başkanı olmakla kalmaz, mülkün biricik sahibidir ve miras anne aracılığıyla aktarılır. Babayla çocuk arasında hiçbir akrabalık yoktur. En sık görülen hastalık ve ölüm güçleri de dişidir. Ev halkının iki koruyucusu Tanrıçadır. Önemli bir devlet olan Kirim'de devlet başkanı kadındır, din ve yönetim ondan sorulur. Mısır'da kral olmak için kraliçenin kız ya da kız kardeşlerinden biriyle evli olmak zorunluluğu da hatırlanmalıdır. Benzer anaerki dünyanın değişik yerlerinde görülmektedir.

Oysa, mitolojik ögelerde de görüldüğü gibi, Tanrı (Zeus, Marduk vd.) erkektir. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinin, kadınlara karşı acımasız olduğu bilinmektedir. Yılan kılığına girmiş şeytanı, can kulağıyla dinleyen ve Adem'i, iyiyi ve kötüyü bilme ağacının elmasını yemeye de Havva ikna etmiştir. Bunun bir yorumu olarak; burada söz konusu olanın cinsel eylem olduğu ve orgazmı keşfeden Adem ile Havva'nın, kendilerinin Tanrı'yla eşit olduklarına inanmaları olduğu söylenir. Yani, cinsellik başlangıçta yer alan 7 günahtan biri olmaktadır. Burada hemen belirtmelidir ki, Yahudilik, ilk günahı tensel bir suç değil, bilme ve Tanrı'yla yarışma suçu olarak düşünür.

Aziz Thomas'ın, "cinsel organlar insana zevk için değil, soyun devam etmesi için verilmiştir" ifadesi, dinlerin cinselliğe yaklaşımını da yansıtır. İçinde zevki taşımakla birlikte, doğum cinselliğin belirleyicisi gibi görünmektedir. Kendi karısına vurgun olmak da, gerçek bir zinadır (Aziz Augustin, Aziz Jérome). Çiftleşmelere ilişkin tek bir pozisyon kabul edilerek ilişki günlerine de kısıtlamalar getirilmiştir. Madde ve zevklerin şeytanla özdeşleştirilmesi, kurallara uymayanların aforozu vb. türden engelleyici yönlendirmelerin etkileri de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu baskılanmanın karşısında, dine karşı zevki harekete geçiren eylemlerin ve literatürün genel olarak baskınlık kazanmaya başladığı söylenir. Dizelerle ve mısralarla kadının kandırılması, hayvansal evlilik gösterilerinin düşünselleştirilmiş ve insansallaştırılmış şekli olarak görülmektedir (Ruffié, 1999). Bu türden cinsel zevk yasaklarının, hele onların binlerce yıldan beri sürdükleri göz önünde bulundurulduğunda, toplum yaşamında cinsel zevkin kısıtlanarak aşağılanmasına, böylelikle de tabulaşmasına yol açtıkları düşünülebilir.

Hinduizmin (ya da Brahmanizm) eski biçimleri de, cinselliği sert biçimde yasaklar. Nefis hâkimiyetini öne çıkarma, işte bu anlamda ele alınmalıdır. Budizmde bu nefis hâkimiyeti daha fazla önem kazanmaktadır. Cinsel istek Nirvana'nın, kurtuluşun özü olan bu dinginlik yolu üzerinde bir engel oluşturur. Bir bakıma Budizmin karşıtını oluşturan Tantra'cılık, algılanan dünyayı değersizleştirmeyi, ona karşı bağımlılığı anlamsız kılmayı amaçlar ve bu amaçla tüm ahlâk yasalarının anlamsızlığını göstermek için, onları bilinçli olarak ihlal etmeyi öne sürer. Bu yüzden, Budist ve Hinduist Tantra'larda cinsellik, gücün ve tinsel enerjinin kaynağı olarak görülür; ancak bu yönelimin amacı, onun egemenliğine girmek yerine onu ege-

menlik altına almayı başarmaktır. Kur'an-ı Kerim'de ise, "size helal olan kadınlardan ikişer, üçer ve dörder alın" dense de, bu durum adaletin icra edilebildiği haller için geçerlidir, aksi takdirde bir eş alınmalıdır, diye buyurulur. Zina yapanların tövbelerine değin eziyet edin denmektedir. Ana-baba ve kardeşlerle, teyze, hala ve evli kadınlarla evlenmek yasaktır Erkeğin kadına egemenliği açıkça dile getirilir ve kadınların Tanrı'ya ve erkeğe itaati beklenir.

Kalde'de, tıpkı Eskimolarda olduğu gibi, 'konuksever fuhuş' (evin kadınlarını konuk olan yolculara sunma geleneği) geniş bir biçimde uygulanıyordu. Bir çok kültür (Afrika, Uzakdoğu, Güney-Doğu Asya), genç kızların çeyizlerini tamamlamak için şehre gidip fahişelik yapmalarını kabul etmiştir, hatta hâlâ kabul etmektedir ve paralarını biriktirir biriktirmez evlenmek için köylerine dönerler. Hindistan'ın güneyinde iki eyalette, Karnataka ve Maharaştra'da *Devnsi* denen kız çocukları, Gallama tanrıçası kültüne adanmış tapınaklara satma geleneği vardır. Burada, küçük kızlar önce papazlarla, sonra da ileri kişilerle birlikte olur. Ardından, bu gerçek anlamıyla esirler, Bombay'da ya da başka yerdeki genelev işletmecilerine yeniden satılırlar. Yılda 30-40 bin kişiyi ilgilendiren geleneksel inanç, yasaklanmasına karşın, gizlice sürdürülür (Ruffié, 1999).

Cinsel çekim yapan kimseye cinsel nesne, dürtünün bir kimseyi ittiği eyleme cinsel amaç diyen Freud, cinselliğin çocukluk döneminden başlayan bir etkinlik olduğunu, bu dönemde erojen bölgelerin keşfedildiğini belirtir. Çocuğun cinsel dürtüsünün amacı, belli erojen bölgenin uygun şekilde uyarılmasıyla (elle sıkma, okşama, yıkama ve –genellikle küçük kızlarda– butların sıkıştırılması) elde edilen doyumdur. Dışkılama aracılığıyla anüsten alınan haz da bu tür hazlara eklenebilir (Freud, 2001). Sadece üreme etkinliğinin değil, ama aynı zamanda üremeye hazırlık aşamasındaki etkinliklerde de bireyi belli bir doyuma ulaşılmaktadır.

Freud'a göre, insansal anlatımın temelinde cinsellik vardır. Cinsellik, aynı grubun üyeleri arasında bir rekabet yaratan, doğuştan gelen itkilere yanıt verir. Cinselliğin genel olarak bilinçdışının alanında kaldığını öne süren Freud'a göre, her şey penisin çevresinde döner. Başlangıçta her birey çift cinslidir. Bu iddia, biyolojik açıdan, embriyonun yaşamının başında böyle olması açısından doğrulanmaktadır. İlk dönem çift cinsliliğin aşılması kolay değildir. Freud'a göre, cinsellik serüveni genel olarak 3 aşamada belirlenebilir: Oral dönem; bebek meme emer, cinsel zevk, ağız boşluğunun ve dudağın uyarılmasıyla ilişkilidir. Anal dönem: Büzgen kasların kontrol edilmesi öğrenilir. Fallik dönem: Burada tam anlamıyla genital döneme girilir, libido, genital organların çevresinde yapılanır. 25 ya da 30. aylara doğru fallus simgesinin egemenliği altına girilir. Her şey bunun etrafında döner. **(a)** Erkek çocuk, bir fallüs'ü olduğunu fark eder ve mastürbasyon yapar, bu ona zevk ve güvenlik verir. Annesine karşı (daha sonra başka kadınlara duyulacak olan) aşk duyar ve babaya karşı kıskançlık duygusu gelişir. Dişi bedeninin anatomik keşfiyle, penisin zorunlu bir parça olmadığını öğrenerek hadımlık kaygısı duyar. Penisine dokunarak ve mastürbasyon yaparak bu kaygıdan kurtulur, buna karşın mastürbasyon yaparken yakalanıp kınanacağı ve tehdit edileceği korkusu taşır. Hadımlık duygusu, anne ile evlenmek için babayı eleyemeyerek onunla özdeşleşen (baba; gücü, kuralı ve dış dünyanın düzenini temsil eder) çocukta, üstbenliğin ortaya çıkmasına yol açarak, bu dönemi aşan çocoğun erkekliğini tamamlamasını sağlar. **(b)** Kız çocuğu da kendine zevk vermek için klitoris mastürbasyonuna bağlanır (klitoris, bir erkeklik organının baş kısmı ne işlev görüyorsa, o işlevi görür). O da anneye bağlanır, bu (erkek çocuğun yoğunluğunda değildir), dişil odipus'tur. Küçük kız penisten yoksun olduğunu fark ederek, diğerine karşı kıskançlık duyar. Kusurlu olarak görülen anneyi rakip alarak, babaya ve daha sonra başka erkeklere yönelir. Bu gidişin kökeninde penise sahip olma isteği bulunmaktadır. Babanın penisiyle kendinin dölyolunun uygun olmadığını fark ederek babadan çocuk sahibi olma isteği son bulur. Babanın fallusundan vazgeçmeyle birlikte 10-12 yaş arasında Odipus karmaşasından kurtularak toplumsallaşır ve yeni aşklar aramaya çıkar. Başarılı bir ilk partner seçimi, kızın özseverlik eğilimiyle, olmak istediği erkeği temsil eder. Darwin'in yaratışçılığı, Marx'ın kapitalizm eleştirisine benzer şekilde, resmî düzenin dayandığı püritenliğin sert yasakla-

rından birine saldıran Freud, değişik şekillerde eleştirilir.

Freud'dan da yola çıkarak, ilk Batılı toplumların anasoylu olduklarını kabul etmek için haklı nedenler vardır. Eski Mısır'da ensest ilişki tabusu görülmemekte, kral ailelerinin kardeşler arasında evlilik yapmaları bunu göstermektedir. Bu aile içi cinselliğin iki yorumu vardır: İlki; dinsel kökenler, ikincisi ise mirasın ana soyunda kalması zorunluluğudur. Mısırlılar ve Yunanlılar, papaz ve rahibe alayıyla birlikte, fallusa taparlardı; rahibeler, aşka adanmış tapınaklara gelen inançlılarla birlikte, kendilerini cinselliğin zevklerine bırakırlardı. M. Ö. 3000'den sonra erkek egemen ilişkilerin baskınlığı ortaya çıkar; nitekim, Babil'de evlilik görülmekte ve zina ölümle sonuçlanmaktadır.

Kadınlar kral kocalarına egemendirler. Evlilik, önceleri yalnızca Tanrılar arasında, sonra Tanrı krallar arasında ve daha sonra da soylulara özgü bir gelenek olarak varoldu ve halk bu hakkı (M.Ö. 2000) toplumsal devrim sırasında elde etti. Babil'de evlilik tek eşlilik olarak görülüyordu ve metres tutmak serbestti. Cinsel suçlar ağır bir şekilde cezalandırılıyordu. Asur egemenliği sırasında, kocasını aldatan kadının burnu kesilir, sevgilisi hadım edilirdi. İbranilerde de evlilik dışı cinsel ilişki yasaktı. Koca ölürse, kocanın en küçük kardeşi, mirasın yeğenlerine kalması için dul eşle evlenirdi. Evlilik bir ödev olarak görülmekteydi. Babadan bir kardeşlerle evlenilebilir, ama anadan bir kardeşlerle evlenilemezdi. Fuhuş yapanlara 'adanmışlar' denirdi. Hindistan'da da aile içi evlilik katı bir şekilde yasaklanmıştı. Üstün sınıflara özgü olan, 1829'a değin uygulanan, kocanın ölmesi durumunda kadının yakılması (sati) söz konusuydu. Eski Hindistan'da erotizminin temel yapıtlarından biri sayılan *Kama Sutra*'da, cinsel ilişkinin değişik koşul, durum ve biçemleri üzerinde durularak cinsel ilişki problemin değişik yanları ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştı.

İnsan cinselliği, soyun sürdürülmesi amaçlı olan her tür üreme ve doğurganlıktan ayrı olarak ve haz ya da zevk ilkesine dayanarak gerçekleştirildiğinde, ortaya erotizm çıkmaktadır. Fahişeliğin, bütün olumsuz sonuçlarıyla beraber, insan cinselliğinin özgürleşmesine önemli katkıları olduğunu ve insan cinselliğinin, insana en yakışır biçiminin erotizm olduğunu vurgulayanlar, erotizmden anlamayanların, erotizmin estetiğinden anlamayanlar olduklarını ileri sürerler (Akar, 1999). Yunan uygarlığının ve erotizmin başkenti olan Atina'da, toplumsal ve kültürel anlamda önemli bir yere sahip olan "Tapınak fahişeleri" ya da "Rahibe-fahişe"ler, seksin ve erotizmin devlet desteğinde olduğuna işaret etmektedir. Fahişelik etkinliğinin, askerî sistemin geliştirilmesi başta olmak üzere, liman yapımları gibi toplumsal faydalara yönelik etkinliklerin finansmanına büyük katkıda bulunduğu bilinmektedir. *Tapınak fahişeleri*'nin ilişkileri kutsal inançlar ve tanrılar adına yapılmakta, bu cinsel eylemlerinin geliri tapınaklara kaldığı için, onların son derece kutsal ve saygın iş yaptıklarına inanılırdı. Hatta anne-babalar, kızlarının *Tapınak fahişesi* olması için çabalarlardı. Afrodit adlandırmaları da (Kibar fahişe Afrodit, güzel kalçalı Afrodit, deliliğin ve ilişkinin Afrodit'i, kıvranan Afrodit, vb.) bu konuda bilgi vermektedir (Akar, 1999). Cinselliğin ve erotizmin eski Yunan kültüründeki önemi hakkında şunlar vurgulanır: "Aşk o kadar önemli bir konuydu ki, dikkatle ele alınması için okullar bile açılmıştı. Genç fahişe adaylarının tanrıçalara adanmak üzere aldıkları derslerin bazıları şunlardı; şarkı ve dans usulleri, saç tarama sanatı, kozmetik madde kullanımı, afrodizyak yiyecek ve içecekler, şiir, duygusal paylaşma, ebelik, bitki tedavisi, sevişme pozisyonları ve tahrik sanatı vb." Bu dönem, kızların, penisi simgeleyen Priapus önünde diz çökerek dua ettikleri tarihlerdi. Eski Yunanlıların, erotizmi yalnızca bir sanat, gündelik hayatın bir parçası haline getirmekle kalmadıkları, onu aynı zamanda bir şenlik olarak algıladıkları, Dionysos'a (eğlence ve şarap tanrısı) ve Demeter'e (bereket tanrıçası) adanan şenliklerden de anlaşılmaktadır. Cinselliğin eski Yunanlılarda, bir tür tanrısal etkinlik, ibadet şeklinde olduğu görülür (Akar, 1999).

Antik Yunan'da, felsefe, politika ve kültürün gelişmişliğine denk bir cinsel özgürlüğün, canlı bir erotizmin desteklenerek geliştirildiği görülmektedir. Bunun nedenleri olarak, felsefe, demokrasi, kültür ve pagan inanışlar kadar, maddî refahın gelişmişlik düzeyi ile Yunan aile cinselliğinin sorunlu oluşu gösterilir. Yunanlılarda, kadın ve erkek arasındaki çatışmalar mitolojik betimlerden,

tanrı ve tanrıçalar arasındaki savaşlara değin uzanmaktadır. Evlilik ve cinselliğin hazza dayalı olduğu ilişkiler birbirinden ayrılmıştı. Geçim zorluğuna dayandırılan bir çok kocalılık sistemi Ispartalılarda söz konusuydu. Atina'da geç evlenilirdi. Evlilikler, zaten varolan ilişkilerin yasallaştırılmasına hizmet ederdi. Oğlancılık da farklı şekillerde sürmekteydi. Homoseksüelliğin belli bir dönem Platon tarafından övüldüğü bile bilinmektedir. Bu dönemlerde, fahişelik, homoseksüellik, oğlancılık, sevicilik vb. türden cinsel karışıklıklar belirgin olarak (panseksüalizm) görünmektedir.

Kentlerinin giriş kapılarında, "*Hic Habitat Felicitas*" (burada mutluluk oturur) yazan eski Roma'da cinsellik, önemi küçümsenmeyecek doğal bir gereksinim olarak belirlenmişti. Roma'lı erotik yazar Ovidius, sevişmenin haz alma amacıyla yapılması gerektiğini, "Tiksinirim, sevişirken armağan verir gibi davranan, bunu bir görev sayan, tepeden bakan kadından. İstemem, tadı, duyusu görev kokanı. Bu görev değil yaşamaktır" şeklindeki düşüncesiyle dile getirir. Roma'da erkeğin, evlilik dışı ilişkileri kolayca bağışlanabiliyordu. Babalık gücünü temsil eden Drahoma canlanınca kadının değeri de arttı. Evlilik bağlarının çözülmeye başlamasıyla birlikte, maddî değeri de yükseldi. Kocası savaşa gidecek eş, bir sözleşmeyle dosta bırakılıyor, bu sözleşme zinayı da yasallaştırmış oluyordu. Roma'da da üremeyle üreme dışı hazza dayalı cinsellik ayrımı belirginleşmeye başlıyordu. Fahişeliğin Roma'da yaygın olması, halkın yoksulluğuyla ilintilendirilebilir. Yüksek sınıflar arasındaki ilişkide, haza dayalı cinselliğin her türlüsü (ensest, homoseksüellik vb.) yoğun şekilde yaşanıyor, bir tür manyaklığa dönüşüyordu. Homoseksüellik ve değişik cinsel yönelimlerin üst düzey yöneticilerde ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların en ünlüleri; Hadrianus, Tiberius, Sezar (Gençliğinde korsanların eline düşen Sezar, korsanlar tarafından cinsel tatmin amacıyla kullanılmıştı. Roma'da ona, "Kel zina'cı" ya da "Bütün erkeklerin kadını, bütün kadınların erkeği derlerdi"), Neron (erkek gözdesi Sponus'la evlenmişti), ("Roma'da iki cinsten fahişenin gelmiş geçmiş en büyük dostu" diye çağırılıran) travesti imparator Elagalabus ve (kızkardeşi Agrippina'yı –Neron'un annesimetres tutan) Caligula'ydı.

Hıristiyanlık, cinsel yaşamın körleştirilmesi yoluyla erotizmi engelleyerek, onu 'kötü', 'kirli', 'çirkin', 'hayvansal' ve 'şeytanî' ilan etmişti. Bu tutumunu, 'ayıp', 'utanma', 'iffet' ve 'namus' kavramlarını kullanarak gerçekleştirdi. Oysa Ortaçağ öncesinde olduğu kadar, Ortaçağ'da ve sonrasında rahiplerin (hatta papazların da) değişik cinsel gereksinmelerini karşılayan odalık, eş ya da değişik dinsel hizmetleri kolaylaştıran fahişelikten yararlandıkları görülmektedir. Öte yandan, krallar ve zengin kesim her dönem kendi cinsellik anlayışını korumayı sürdürmüş ve uygulamıştır.

Hıristiyanlığın ileri gelen düşünürleri tarafından cinsellik, eşler arasında bile zina olarak görülen bir etkinliğe dönüştürülmüştü. Aziz Paul, "en iyisi kadına el sürmemektir ... zina edip cehennemde yanmaktansa evlensinler", Aziz Augustin ise, "evliler arası cinsellik, orospu ile bir yatakta işlenen zinadan hiç de farklı değildir. Her ikisi de günahın ta kendisidir," diyordu. 'Kadın fobisi'nin Ortaçağda topluma egemenliğini, Tentulyanus'un şu ifadeleri açık seçik dile getirmektedir: "*Sen cehennemin kapısı, sen şeytanın ortağısın. Ey kadın, bu nedenle senin yas tutman, paçavralara bürünmen, başın eğik, gözlerin yaşlı dolaşman gerek. İnsan soyunun uğradığı belalardan sen sorumlusun*" (Akar, 1999). Ortaçağda cinsellik ve erotizmin sürdürülmesinde fahişelik, her dönemde olduğu gibi belirleyici etkide bulunmuştur. İnce zevklere sahip aristokrasinin tarihte erosa verdiği önem de azımsanamayacak ölçüde büyüktür. (Akar, 1999). Ama cinsellik üzerinde baskının her türlüsünü uygulayan kilise, sonunda Papa IV. Sixtus'un fahişelerin ruhsatlı çalışmaları ve vergilendirilmesi yoluyla topladığı paralarla gereksinmelerini karşılamıştır. Boccaio, erotik edebiyatın önemli bir basamağı sayılan *Decameron*'u ve Geoffrey Chausen *Canterbury Hikayeleri*'ni yine bu baskı dönemlerinde kaleme almışlardır.

Ortaçağda Hıristiyanlık, evlilikte bile cinsel ilişkilerde (cinsellik pis ve kötü bir durum olduğu için, üreme dışında yapılmamalıydı) haz almayı yasaklamaktaydı. Hıristiyanlığın ilk üç yüzyılında evlenebilen rahipler, ortaçağda evlilik yapamıyorlardı. Hıristiyanlığın temsilci kurumlarınca engizisyon mahkeme-

leri kurularak baskılar arttırıldı, bazı genç ve güzel kızlar, hastalıklılar, sıradışı görünüşü olanlar cadı ya da büyücülükle suçlanarak yakılıyordu. Bu baskılar karşıt gelişmeleri de beraberinde getirdi ve reformasyonlar aracılığıyla toplumsal, kültürel ve dinsel yeni düzenlemeler, cinselliği de kurallarla belirledi. *Emile*'de Rousseau, serbestçe birleşmeyi önerdiğinden sapkınlıkla suçlanmıştı (Daninos 1974). İffet ve namus bir erdem olarak (ona erkeği hiç ilgilendirmeyecek şekilde içerik yüklenmekteydi) yalnızca kadına özgü değer olarak belirlenmekte, onlara sınırlama, ölçü, yasaklar vb. getirilmekteydi.

Bununla birlikte, yine Ortaçağda, kimi gizemci cinsellik taraftarlarının ileri sürdükleri cinselliğin içeriği de erotizme denk düşmekteydi: Gizemci cinsellikte sevişmenin amacı; üremek, gerginlikten kurtulmak, sağlığını korumak ya da yalnızca zevk almak değil; aşkın bir bilinç düzeyine ulaşarak kozmos ile bireyin bağını duyumsayabilmek olarak öne sürüldü. Mistik deneyimin iletilmezliği, gizemciliğin gizliliğini de ortaya koyar. Ancak erotik duyumcu yaklaşımın ötesinde, gizemcilik, normal bilinç durumlarından biri olarak betimlenmemektedir. O zaman ve mekân öğelerinin ilişki sırasında kaybolup gittiği, cinslerin bedenlerinden ve bilinçlerinden sıyrıldıkları ilişkiyi betimliyordu. Mistik cinselliğin temelinde, (mekân, zaman ve bilinçli durumdan çıkma öğeleriyle belirlenmiş olan) kendiliğindenlik bulunuyordu. Bilindiği gibi, kendiliğindenlik resim çizmek, yemek pişirmek, müzik yapmak ve sevişmek gibi bütün sanatsal yaratımların da temel öğesidir. Cinsel kendiliğindenlikte de, komut verme ve uygulama değil, duyumsama ve fark etme vardır. Bu durum, bisiklet üzerinde ve yokuş aşağı giden kişinin bedenini duyumsamasına benzetiliyordu. Gizemci cinsellikte sınırlama, belirleme ve kısıtlama yoktur. (Meldman, 2001). Ama tam da bu kendiliğindenlik ve onun temel ögeleri olarak vurgulanan zaman, mekân içinde ve bilinçli durumda olmama, gerçekliğin olumsuzlayarak gerçekleşmesine olanak tanımadığı ilkeler olarak görülmektedir. Çünkü önceden belirlenmiş, denetlenen ve yönlendirilen toplumsal insan, artık bu türden bir cinselliği yaşamak şöyle dursun düşünememektedir bile.

1847'lerde İngiltere tahtına oturan kraliçe Viktoria, kendinden sonra Viktoryen olarak adlandırılacak olan yeni türden bir cinsel baskı yöntemi geliştirmiştir. Bu dönemin ayırt edici özelliği, o güne değin dinin empoze ettiği cinsel anlayışın özde aynı ancak cinselliğe yaklaşım açısından farklı olmasıdır. Bu farklılık, o güne değin 'günahın kaynağı', 'şeytanın yol arkadaşı', 'cinsel ayartıcı' ya da benzer şekilde görülen kadının, şimdi tersi bir kavrayışla, 'doğası gereği iffetli', 'cinsellikten hoşlanmayan hatta cinselliği olmayan' ya da benzer adlandırmalarla namus timsali olması gereken kadın olarak tanımlanmasına doğru gerçekleşen dönüşümde ortaya çıkar. Şeytan ve ayartıcı artık erkektir ve 'iffet ve namus' kadına aittir. Ama sokaklarda erotizm, her zamanki gibi, insan doğasının en doğal etkinliği olarak canlılığını her türlü baskıya karşın sürdürüyordu (Akar, 1999). Görüldüğü gibi, kadının özgürleşmesi, aynı zamanda erotizmin, cinsel hazların özgürleşmesinin de olanaklarının temelini oluşturur.

Diamond (1996), insanların evliliğinin, karşılıklı yükümlülükler getiren bir sözleşme olarak, cinsel ilişkinin (mahremiyet içinde olmak kaydıyla) birbirleriyle sürdürülmesine, doğan çocuklara ebeveyn olarak birlikte bakmaya, maddî ve manevî dayanışmayı sağlamaya yönelmeye işaret ettiğini vurgular. Dönemsel değil de, cinselliğin sürekli olarak sürdürülmesi bağlamında, onun doğanın diğer türlerinden ayrı olarak insana özgü olması söz konusudur ve bu durum, doğal ve yalnızca soyun sürdürülmesine yönelik cinselliğin dışında kalarak, bir aykırılık oluşturur. Cinsel farklılığımız, diğer olanak bakımından farklılığımıza dayanmaktadır (Diamond, 1996). Yine o, cinsel farklılığın kaynağında da, doğal ayıklanmanın harekete geçmesi ve en uygun davranış biçiminin kalıcı olmasına uygun olarak eşeyli üreme ve insanda cinselliğin geldiği aşamanın en uygun etkinlik olduğunun ileri sürülebileceğini düşünmektedir (Diamond 1996). Diamond, Hawkes, Nikolas Blurton Jones ve James O'Connel'in Tanzanya'daki Hadza halkı üzerindeki incelemelerini şöyle değerlendirir: Kuzey Aché erkekleri, avcı-toplayıcılar (burada gösterişçi olanları söz konusudur) olarak yalnızca evlerine değil, komşularına da yiyecek getirmektedirler. Bu eylemle yalnızca yiyecekleri paylaşmak (ya da kabilenin uğrayabileceği tehlikeler karşısında savaşçılığının

artması) amacı gütmezler, ama aynı zamanda, diğer kadınlarla ilişkiye girerek soyunu sürdürme ayrıcalığını elde etme olanağı sağlarlar. Çağımızda da erkeklerin büyük bölümünün (en azından temel hayatta kalma sorunlarını çözmüş olanlarının), gösterişçi (avcı-toplayıcı Aché erkeği benzeri) olduğu düşünülebilir.

En eski resim ve sanat eserlerinin kadına ayrılmış olmaları, kadın cinsellik organlarının tasviri, kadının tarih öncesinden günümüze gelen yaşamın yeniden üretilmesiyle ilgili belirleyici önemine işaret etmektedir. Ancak haksız bir şekilde, tarihin belli bir evresi dışında (anaerkil süreç) kadın, genel olarak belirlenen, yönetilen, denetlenen ve önemsiz görülen cins olarak görülmüştür. Cinselliğin tarihi, kadın ve erkeğin cinsel ilişkilerinin koşul, sınır ve karşılıklı ilgilerinin tarihi olarak görülebilir. Günümüz cinsel ilişkilerinin formel ve enformel bağlamlarının gelişimi probleme ışık tutacak şekilde özetlenirse, Buzulçağı bitiminde rastgele cinsel ilişkilerin, insan popülasyonunu aşırı ölçüde yoğunlaştırdığı bilinmektedir. Bu düşünceyi, insanların ilk dönem cinselliklerinin biçimleri de belgelemektedir.

Cinselliğin Tarihsel ve Toplumsal Gelişimine Eleştirel Yaklaşımlar

Evlilik üzerine Bachofen'in düşüncelerini aktaran Engels, "grup halinde evlilikten ikibaşlı-evliliğe geçişi gösteren geniş ölçüde yaygın bir biçimin bulgulanmasına geliyoruz. Bachofen, bunu eski tanrı buyruklarını çiğnemenin kefareti olarak gösteriyor: Kadının iffet hakkını satın almasını sağlayan kefaret, aslında onun kendini erkeklerin eski ortaklığından kurtarıp *yalnızca bir erkeğe* vermesini sağlayan kefaretin mistik anlatımından başka bir şey değildir" düşüncesine vurgu yaparak, kendini verme ya da adamanın evlilik öncesi ve sonrası herkese kendini sürekli verme yerine, artık belirli kişilere vermeye dönüştüğünü belirtmektedir (1987). Geleceğin kadını, geleceğin cinselliğini de hazırlamaktadır. Engels'in, ailenin en eski ve en ilkel biçiminin bir küme erkekle, bir küme kadının birbirine karşılıklı sahip olduğu ve kıskançlığa çok az yer bırakan küme evliliğinden yana olduğu görülür (1987/Aktaran, Kılıç, 2000). Oysa, çağımızda, "bir malın satışında en önemli iş payı o malın paketlenmesindedir, yani görünümündedir" dedirten zihniyet, bunu kadına da uygulamaktadır.

Cinsellik alanındaki kuralların cinsiyetçi (erkek egemen) bir yönü olduğu görülmektedir. Uygarlığın ilk belgelerinden bugüne, değişik evlilik ya da cinsel birleşmelerin belirlenmiş toplumsal kuralları olduğu görülmektedir. Marx'ın, "insanlık, önüne ancak çözüme bağlayabileceği sorunlar koyar" düşüncesiyle örtüşür bir şekilde Engels'in, geleceğin cinsel ilişkilerinin ne tarzda olacağına ilişkin kesin belirlemelerin yapılamayacağına, ancak bu ilişkilerin, geleceğin toplumsal ilişkilerinin kendi bağlamında ortaya çıkabileceğine ilişkin betimlemesi, halen olumlanabilir bir tutum olmakla birlikte, Reich haklı bir şekilde, "cinsel devrimin boğulmasının ilk" nedeninin, "cinsel devrim konusunda hiçbir kuramın bulunmaması" olduğunu düşünür. Reich'a göre, ruhsal sağlık bedensel boşalma gücüne, ruhsal uyarılmanın tepe noktasına çıktığı an kendini bırakabilme yeteneğine bağlıdır. Ruhsal bozukluklar, içinde bulunduğumuz toplumun doğurduğu cinsel aksaklıkların sonucudur. Bu karışıklık, binlerce yıldır, yaşama dışardan uygulanan baskıları iç dünyaya aktararak, bireyleri o günkü koşullara boyun eğdirmeyi amaçlayan girişimi kolaylaştırmıştır. Amacı, bireylerin kendilerine güvenlerini sarsarak, makineci ve buyurgan uygarlığı ruhsal (düşünsel) dünyalarına çakmaktır. Topluma aykırı davranış, doğal cinsel etkinliğin bastırılması sonucu ortaya çıkan ikinci dereceden güdülerin ürünüdür. Yaşamı ve cinsel etkinliği yadsıyan bir ortamda yetişen bireyde bir haz kaygısı (zevk almaya yönelik uyarılmadan korkma) belirir, bu da ruhsal alanda kendini sürekli kas kasılmalarıyla gösterir. Bu haz kaygısı, bireyin, yaşamı yadsıyan, zorba yönetimlerin temelini oluşturan öğretileri yetiştiren topraktır. Ruhsal tedavi alanında, kişilik çözümlenmesine dayalı 'bitkisel tedavi'yi geliştirdiğini ileri süren Reich, bu iyileştirme yönteminin temel ilkesinin, insanın kişilik ve kas yapısındaki kireçlenmeleri (zırha bürünmeleri) gidererek ruhsal-dirimsel dinamizmin (hareket yeteneğinin) onarılması olduğunu savlar. Ona göre, insanın, doğal cinsel yaşamın yasasına ayak uyduramayan tek memeli hayvan türü oluşu, bir yığın yıkıcılığın ve düzensizliğin boy göstermesine yol açmaktadır. Cinsel süreç,

hazzın dirimsel yayılma süreci, özünden üretken olan en temel yaşama sürecidir (Reich, 1982).

Reich, cinsel etkinliğin bastırılması sürecinin başlama tarihini, kadınla erkek arasındaki 'sınıfsal çatışmadan' daha eski bir tarih olarak belirleyip, cinsel ilgilerin baskı altına alınmasının, mal ve mülk edinmeye ilgiyi arttırdığını belirtir. Cinsel yokluğu cinsel yaşama dışarıdan zorla uygulanan düzenlemenin sonucu olarak gören Reich, cinsel sıkıntılara, cinsel yaşamı tekeşli zorlayıcı evliliğin belirlediği bütün toplumlarda değişik biçimlerde rastlandığını öne sürer. "Cinsel etkinlik her bireyin özel sorunudur" gibi sloganların, kendi cinsel yaşamımızı denetlememize yetmeyeceğini iddia eder. Ona göre, cinsel yaşama dışardan zorla uygulanan düzenleme (bu durum toplumun sınıf ve katmanlara ayrılmasıyla başlamıştır), daha küçücük çocukken bireyin zihnine çaktığı cinsel ketlemelere yaslanır. Bu çelişkilerin ortadan kaldırılması, her bireye dışardan zorla benimsetilen cinsel ket vurmaların yok edilmesini gerektirir. Cinsel doyum, yaratıcı çalışma sırasında güdüsel cinsel enerjilerin yüceltilmesine hiçbir biçimde engel olmaz. Yeryüzünde cinselliği serbest bırakmış gelişmiş uygarlıklar vardır. Cinsel engellemelerin (ve bu engellemelerden kaynaklanan sonuçlar ve ikincil sonuçlar) ortadan kaldırılmasıyla bu nedenlere dayalı patolojik sonuçlar da ortadan kaldırılabilecektir. Gelecek insanî ilişkiler, cinselliğin bugün karşı karşıya olduğu baskıcı yaklaşımları ortadan kaldıracak ve cinselliğin zorlayıcı koşullardan arınması zaman içerinde gerçekleşecektir (Reich 1995). Ona göre, bireyin cinsel etkinliği "özel bir sorun olmayıp", tam tersine toplumsal ve kolektif problemlerin yol açtığı bir sorundur; o, kolektif problemlerin çözümüne doğrudan bağlı olup, bu anlayışın kapitalist kültür ve egemenlik odaklarının bilinç süreçlerini toplumun diğer kesimlerine dayatmalarından kaynaklanır. *Günümüz kadını araba gibidir, ruhsatı olmayan binemez* şeklindeki güncel kavrayış, ona göre, kadını bir pazar metası olarak görmeyi vurgulamakta, alçaltıcı bir cinsellik anlayışının sonucu olarak kanıksanmaktadır. Evlilik sözleşmesi (içinde bulunduğumuz toplumsal, ahlâkî ve dinsel değerlerle ele alındığında) denen satış sözleşmesinin özü, günümüz kadınlarının özgürleşmeye yakınlıkları ne kadar artmış olursa olsun, kadının erkeğe ait bir 'şey' olduğunu göstermektedir.

Cinsel sevgiyi ve onun coşkusunu ortadan kaldırmaya çabalayanların, "cinselliğe boyun eğdirmek için, her şeyden önce sinirsel akımlarla hızlı kan dolaşımına boyun eğdirmek zorunda" olduklarını belirten Marx, cinselliği yalnızca Tanrı buyruğunu, "üreyin ve çoğalın" demesi nedeniyle aşağılayarak kabul eden teologların, doğanın cansızlaştırılması taleplerini eleştirerek, gerçek cinsel sevgiyi *secretio seminis*in (toplumsal salgının) mekanik eylemine indirgemeye yönelik tezlerini olumsuzlayarak değerlendirir: "Sinirler artık titremez ve kan toplardamarlarda artık tıtuşmaz olur olmaz, cinsel isteklerin merkezi olan *günahkar gövde, düzdüz bir dinginlik* içine düşer ve ruhlar kendi aralarında, 'evrensel akıl, 'gerçek sevgi' ve 'arı ahlâk' üzerine konuşabilirler" der (Marx, 1976). Kadın - erkek ilişkisini en doğal ilişki olarak gören Marx'ın, insanın doğal olan cinselliğini, yine doğal olarak, ama sınırlanmaksızın yaşamasından yana olduğu söylenebilir.

"Sonradan her uygarlık, toplumun amaçları doğrultusunda toplum tarafından kurallara bağlanan hazlar dışında, itkilerinden dolayı başka hazlar düşünenleri büyük bir zevkle domuz diye tanımlamıştır" derken, geleneğin cinsel eylemi sınırlama biçimlerine değinen Adorno ve Horkheimer'e göre, "fahişe ve yasal eş, ataerkil dünyada kadının kendine yabancılaşmasının tamamlayıcı öğeleridirler: Yasal eş, yaşam ve mülkiyete ilişkin değişmez düzenden duyulan hazzı ele verirken, fahişe de, yasal eşin mülkiyet hakkını açık bırakan şeyi, onun müttefiki olarak tekrar mülkiyet ilişkisine isnat eder ve hazzı satışa çıkarır" (Adorno & Horkheimer, 1997). "Uzlaşma, tıpkı insansal olanın tarihte bugüne kadar özellikle ve yalnızca insancıllığın gizlediği barbar-olan nedeniyle gelişmesi gibi, evlilik içinde boyun eğişten dolayı artar ve gelişir." Onlara göre, "araç fetişleştirilir, hazzı soğurur; haz, kendisini yasaklamış metafiziğe benzeyen eskimiş-olanın, nesnel olmayanın izlerini taşır artık, ancak her haz bir yüceltmeyi ele verir: Haz, bir başkası için kendinden feragattir. Doğa aslında haz falan tanımamaktadır ve yalnızca gereksinimlerin karşılanmasına yönelmektedir. Yüceltilmemiş duygulanımlardaki hazların toplumsallığı,

yüceltilmişlerdekinden az değildir. Haz yabancılaşmadan kaynaklanır. Bilgiden alınan haz, yasaklanmadığı ve bu yasağı ihlal ettiği yerlerde bile ilk defa uygarlıktan ve de sarsılmaz düzen yüzünden, kendisini bunlara karşı koruyan doğaya özlem duyar. İnsanlar, hazzın büyüsünü, çalışma zorunluluğundan, bireyin belirli toplumsal bir işleve ve sonuçta bir Ben'e bağlı olmasından dolayı egemenliğin, disiplinin bulunmadığı tarih öncesini ilk defa düşledikleri zaman hissederler. Haz, doğanın öç alışıdır. İnsanlar hazda (kendilerini) düşünme'den kurtarırlar, uygarlıktan kaçarlar. Eski toplumlarda bu tür birlikte geri dönüşler şenliklerde öngörülmüştür. İlkel taşkınlıklar hazzın kolektif kaynağıdır. Egemenler hazzı topluma rasyonel diye, tamamen zapt edilmemiş doğadan alınan gümrük vergisi diye sunarlar. Haz, sonuçta şenliklerde ortadan kalkana kadar manipülasyon nesnesi haline gelir. Gelişme, şenliklerden tatillere değin uzanır. Nietzsche, her çeşit hazzın hâlâ mitik olduğunu bilir. Kendini doğaya terk edişte haz, bütündeki değişmelere duyulan merhamet gibi olası şeylerden feragat eder. Her ikisi de bir teslimiyet momenti içerir. Nietzsche'nin hazzı, inzivada kendinden haz alış olarak, kendine eziyet edenin depresyonlarındaki mazohist haz olarak her köşe bucakta arar bulur. 'Sırf haz peşinde olan herkese karşı.' Juliette teslimiyetçi sevgiyi, yani burjuvazinin ferasetine karşı direniş olarak, son yüzyılda tipik olan burjuva sevgisini reddedip, hazzı kurtarmaya çalışır" (Adorno & Horkheimer, 1997).

Freud'un psikolojizmini eleştiren Adorno, eleştirisinin hedefinin, Freud'un akıl denen araca makûl olma olanağı verebilecek olan amacı reddetmesi olduğunu, bu amacın da haz olduğunu, anlamın uzağında, aklın nüfuz edemediği bir yerde durduğunu, ama hazzın doğa hizmetkârlığını aşan yönü bir kez unutulduğunda ve böylece küçümseyerek türün devamını sağlayan oyunlar repertuarına dahil edilip kendisi de aklın bir hilesi olarak sunulduğunda, *ratio*'nun sıradanlaşarak rasyonalizasyon durumuna düşeceğini vurgular (Adorno, 1997a).

Adorno ve Horkheimer, cinselliğin doğallığından uzaklaşmasını, uygarlığın kazandığı biçimlere uyumlulaşmasını betimlerken, "boyunun güzelliği ile kalçanın yuvarlaklığı cinsellik üzerinde, geçmişi olmayan, sırf doğal olgular olarak değil, içinde tüm toplumsal deneyimlerin bulunduğu imgeler olarak etkide bulunur; bu deneyimlerde doğadan farklı olan şeye duyulan istek, cinsiyetle sınırlı olmayan sevgi yaşar, can bulur. Sevginin hâlâ en maddî olmayanı şefkat ise, dönüşmüş cinselliktir, manevî sevginin çılgınlığını ifade eden elle saçların okşanması, alından öpmek Avustralya yerlilerinin cinsel ilişki sırasındaki barışçıl vuruş ve ısırışlarıdır." Onlara göre, Nietzsche, cinsel sevginin ne ise o, yani, "cinsiyetler arasında kendi araçlarıyla bir savaş, kendi temelinde ölümcül bir nefret" haline geldiğini dile getirmişti. "Metafizik olarak bilime ve sanayiye sırf romantik cinsel sevgi değil, her çeşit sevgi tutsak olmuştur, çünkü aklın karşısında hiç biri tutunamaz: Ne kadının erkeğe sevgisi ne çiftler arasındaki sevgi ne de anababa ve çocuk sevgisi" diyen Adorno ve Horkheimer'e göre, cinselliğin seri üretimi, görevini kendiliğinden yerine getirmektedir (Adorno & Horkheimer, 1997).

Adorno'ya göre, erotik nitelikler alanında bütün değerlerin tersyüz oluşu nerdeyse tamamlanmak üzeredir (Adorno, 1997a). Asıl kadınsı olanın sert erkekler olduğunu, bunların kendi kadınsılıklarından uzak görünmek için hanım evladı kurbanlar gereksediklerini, totalitarizmin eşcinsellikle birlikte yürüdüğünü, özne çökerken, kendi cinsinden olmayan her şeyi yadsıdığını ileri sürer (Adorno, 1997a). Düzgün adam ve tatlı kızın bastırması gereken yalnızca arzuları ve iç görüleri değildir şimdi; burjuva çağlarında o bastırmanın sonucu olarak ortaya çıkan semptomları da bastırmak zorundadır. Genellikle yaşamın ifadesi olarak görülen şeyler, o gürbüz doğurganlık, çocukların gürültülü koşuşmaları, ortaya değerli bir şey koyanların çabası ve iştahın en katışıksız cisimlenişi olduğu için tapınılan anlık hislerinin güdümündeki kadın, başka olanakların sönüp gitmesine yol açar (Adorno, 1997a). Adorno, bu dolaysız isteğin (cinsellik), hemen giderilmesi gereken bir iştah olarak, her şeyi bir eylem nesnesine indirgediğini, dişil kişiliğin ve model aldığı kadınlık idealinin erkek toplumunun ürünü olduğunu, içgüdüyü temel alan dişiliğin, tümüyle her kadının şiddetle –erkek şiddetiyle– kendini olmaya zorladığı şey olduğunu, bütün dişil kişiliklerin konformist olduğunu öne sürer. Yine bu durum açısın-

dan, Adorno'ya göre, Nietzsche'nin, her şeyi inceden inceye tarayan eleştirisinin bu noktadan öteye geçememesi, her zaman o kadar derin bir kuşkuyla karşıladığı Hıristiyanlığın dişil doğa imgesini hiç eleştirmeden devralması, sonunda onun düşüncesinin de burjuva toplumunun emrine girdiğinin gösterir (Adorno, 1997a). Dişil karakterin yüceltilmesi, onu taşıyan herkesin alçaltılmasını içerir (Adorno, 1997a).

Marcuse ise, hem kadının hem de erkeğin aynı zamanda özne ve nesne olmalarının, cinsel ilişkinin doğasında varolduğunu, erotik ve saldırgan enerjinin ikisinde de erimiş halde bulunduğunu, erkeğin aşırı saldırganlığının –tıpkı kadının aşırı edilginliğinde olduğu gibi– toplumsal olarak koşullandığını, fakat erkeğin saldırganlığına ve kadının duyarlılığına neden olan toplumsal faktörlerin altında doğal bir karşıtlık olduğunu belirtir. Ona göre, kadın, barışı ve şiddetin sonu vaadini cisimleştirmektedir. Sevgiye yönelim, alıcılık ve duyusallık kadın bedeninin özellikleri (aynı zamanda baskı altındaki insanlığın özellikleri) haline gelmektedir. Marcuse, ortalama olmuş müstehcen dilin, desüblime olduğunu (yüce olanın aşağılanması), radikal solcuların dilinde kullanılan genital ve anal organların ritüel bir tarzda dile getirilmesinin cinselliğin aşağılanması anlamına geldiğini, "Fuck Nixon" dendiğinde, bu sözcüğün baskıcı düzenin en üst temsilcisinin alacağı genital hazla bağdaştırıldığını öne sürer (Marcuse 1998; 1987). Ancak küfür, yüce olanın aşağılanmasıyla ve buna bağlı olarak düzenin temsilcisiyle özdeşleştiği gibi, aynı zamanda da düzene karşı güçsüzlüğün, karşı koyamamanın, onu değiştirip yönlendirme girişiminde başarısızlığın kapatılmasına yarar.

Kökensel olarak, eşey içgüdüsünün öznesi ve nesnesinin dışarıdan gelen hiçbir zamansal ve mekânsal sınırlama tanımadığını, cinselliğin doğal olarak "çokbiçimli-sapıklık" olduğunu belirten Marcuse (1985), eşey içgüdüsünün toplumsal örgütlenişinin, neredeyse onun üretici işleve hizmet etmeyen ya da hazırlanmayan tüm belirişlerini sapıklık olarak tabulaştırdığını söyler. Cinselliğin, üreme düzenine bağlı kılınmasına ve bu düzeni sağlama bağlayan kurumlar karşısında ve haz beninin olgusallık beni tarafından köleleştirilmesine karşı oluşunu konu edinen Marcuse, cinselliği kendinde bir amaç olarak savunan sapıklığın, bu baskı dünyasında içgüdüsel özgürlük istediği için, sık sık cinsel baskıya eşlik eden suçluluk duygusunun güçlü bir yadsınması ile nitelendiğini ifade eder. O, baskılama yürürlükte kalabilsin ve insan ve doğa üzerinde her zamankinden daha etkili bir egemenlik örgütleyebilsin diye baskılanması gerekmiş olanın bir simgesidir. Dahası, sapıklıkların uygulanışına izin, yalnızca işgücünün değil, ama belki de giderek insanlığın kendisinin düzenli bir yeniden üretimini tehlikeye düşürecektir (Marcuse, 1985).

Toplumsal ahlâka aykırı düşünce ve yaşayışı nedeniyle ömrünün yaklaşık 40 yılını cezaevinde geçiren, genel inanış ve ahlâkın karşısına en uç noktadan eleştirilerle çıkan Marquis de Sade, Türkçeye çevrilmiş olan *Sodom* (2000), *Justine* (2001) ve *Juliette* (2003) gibi eserlerinde olduğu gibi, *Yatak Odasında Felsefe* eserinde de, çağının (ve çağımızın) toplumsal anlayışı olarak öne çıkan cinsel ahlâkın olumsuzlamalarına dayanan eleştirilerde bulunur ve erdemsizliğe övgüyü, başkasına cinsel ilişkide acı çektirmeyi, pislik yemeyi, cinayeti, ensesti öne çıkarıp, tüm yerleşik ahlâk anlayışlarını genel anlamda olumsuzlayıcı sonuçlara götürecek şekilde tartışır. Zevk yasalarına uyumu, şehvet-perestliği ve ahlâkî yasa tanımazlığı savunan Sade, insanın tutkularına, sadece doğal olan yasaların tutkularına boyun eğmeleri gerektiğini, zorlayıcı toplumsal ahlâk ilkelerinin insanı doğal olmayan (toplumsal) yasaların denetimi altına soktuğunu, ve doğa varlığı olan insan olmaktan alıkoyan bu yasaları doğaları adına reddetmesi gerektiğini ileri sürer.

Tutkuların doğanın yegâne organları olduklarını ileri süren Sade, hayvanların bile zevkin meyvelerinden doğal ve kısıtlamasız bir şekilde yararlandıklarını, oysa kız çocuklarının, toplumun zorlayıcı ahlâk yasaları tarafından (iffet, namus vb. adlandırmalarla) sınırlanıp, bu sınırlamalar aracılığıyla doğal eğilimlerinden alıkonularak aşağılandığını, ebeveyn ve eşin baskıları altında mutsuz olduklarını ileri sürer. Ama bu durumda bile, onun kendini ahlâksızlık ve sapkınlıklara bırakması, eşini aldatarak zinaya yönelmesi ve doğanın bir gereği olarak kendini zevke vermesi gerektiği düşüncesinin altını çizer.

Haz dışında, hangi değerle olursa olsun, kimsenin köleliği kabul etmemesi, zevklerine kendi güçlerinden ve irâdelerinden başka sınır koyulmaması, her saat-yer ve kişinin şehvetine hizmet etmesi gerektiğini, erdemin insan doğasına uygun olmayan bir perhiz olduğunu, perhizin doğanın haklarını ihlal anlamına geldiğini, formel ve informel yasalarla toplum ve kamunun kişiyi iffete çağırmasının reddedilmesi gerektiğini vurgular. Saygıdeğerliğin getirdiği zevkler, yalnızca ahlâkî zevklerdir ve bunu ancak bazı kimseler kavrayabilir. Oysa, cinsel birleşmenin zevkini herkes bilir. Doğa kadını cinsel birleşme için yaratmıştır. Cinsel organların bu iş için verildiği ortadadır. Cinselliği arzu eden kişinin bunu yapmaması doğa yasalarını ihlal etmektir. Doğa yasasının yerine getirilmesi olan zina koca için, bilmediği, tamamen ilgisiz bir edimden, kadın için ise büyük zevk aldığı, tamamen mükemmel bir edimden başka bir şey değildir; eğer koca zinayı fark ederse, bu durumda kötü olan zina değildir, çünkü fark edilmediği zaman kötü olmayan şeyin doğası fark edildi diye değişmiş olamaz; kötü olan tek şey kocanın keşfidir; bu haksızlık yalnızca erkeğe aittir: Kadını ilgilendirmez. Sodomi'yi (anal ilişki) öven Sade, üreme haklarını bu şekilde kaybetmek ve sersemlerin doğa yasası diye adlandırdıkları şeye karşı gelmenin gerçekten çok cazip bir şey olduğunu belirtir. Doğa kendini yozlaştıran bir şeyi buyurabilir mi? diye soran Sade, "vahşetler, dehşetler, en iğrenç suçlar bile seni daha fazla şaşırtmasın Eugénie; en pis olan, en aşağılık olan, ve en yasak olan ne varsa, insan ruhunu en iyi onlar çeler, en iyi kızıştıran onlardır... Her zaman için en tatlı zevklerle boşalmamızı bunlar sağlar" şeklinde konuşturur kahramanını. O, doğa yasası saydığı serbest cinsel ilişkide ensesti de olumlar. Sade, cinsel ahlâkın toplumsal yasalarla denetlenmesinden kurtarılması için, hem erkek hem de kadınların, toplumsal ahlâk yasalarının etkisi altından kurtulmaları gerektiğinden hareket etmektedir.

Bu girişten sonra şu sorunun yanıtlanması gerekir: Felsefî bağlamda ele alınan günümüz cinselliğinin temel ilgisi nerede ve nedir? Toplumsal ve ahlâkî yargılarla kuşatılmış olmasına karşın, erotik bir eyleme dönüşmüş insan cinselliğinin, kaynakları nelerdir? Dönemsel cinselliğin yerine ne oldu da sürekli ve üremeye değil de zevke dayalı cinsellik aldı? Buna bilimin bulduğu kesin bir yanıt olmamakla birlikte, öneriler de yok değildir. Ancak, bir çok şeyi (araç yapma, dil, kültür ve bunların dayandığı bilgi aktarımı) olduğu gibi, hayvanların keşfedemediği cinselliğin zevkini de keşfeden insandır. Zevkin ya da hazzın yarattığı, deneyimlerle pekişen alışkanlığın sürekliliğe dönüşmesi belki bir ölçüye değin kabul edilebilir görünmektedir.

Epiküros ve Seneca, zevk ya da haz konusunda problemin hareket noktasını oluşturacak perspektife sahiptirler. Seneca da Epikürosla birlikte, mutluluğun sağlanmasında, serveti hor görmenin, azla yetinmenin önemli bir yer tuttuğunu söylüyordu. Epiküros için hedef, zevktir; "Anladığımıza göre, Epiküros 'zevk' (*voluptas*), Seneca'nın 'fazilet' (*virtus*) veya 'dürüstlük' (*honestum*) dediği başka şeyler değil, bilge insandaki ruh durumunun ayrı kelimelerle ifadesidir." Epiküros'un, mesut olmak için faziletli yaşamak gerektiğini, fakat tam saadetin zevkten geleceğini söylemesi boşuna değildir. Seneca da 'fazilet' derken, faziletli olmaktan başka bir şeye önem vermeyen ve yalnız faziletli zevk alan bir ruhu anlar. Epiküros: "Zevki yalnız bilge olan tanır" demekte haklıdır. Çünkü gerçek zevk, faziletli olmanın şuurundan gelen zevktir" (Paksüt 1971).

"Acının yokluğu ve ortadan kaldırılmasından ve zihnin kaygı ve korku olmaksızın haz verici duyumlarla olması dışında doğanın hiçbir konuda diretmediğini nasıl olur da göremeyecek kadar kör olursunuz", "Hazların yüceliğinin sınırı bütün acının ortadan kalkmasıdır. Haz varken ve varolduğu sürece, ne acı ne sıkıntı ne de bu ikisinin karışımı vardır", "Yoksunluk adı altında acıya neden olan şey bir kere ortadan kalktı mı haz artmaz, yalnızca, bedende çeşitlilik gösterir" diyen Epiküros'a göre, tüm iyiliklerin başlangıcı ve kökeni karın hazzıdır; bilgelik ve incelik, hatta kültürel anlamda olanlar bile bununla ilgilidir. Sharpley, Epikürosçuluğun an'ı yaşamak gerektiği, "ye, iç ve mutlu ol" öğüdüyle tanınmış "halk düzeyindeki" versiyonunun Epikürosçuluğun gerçek şekli olduğunu düşünür (Sharpley, 2002).

Sokrates ve Platon'dan bilindiği kadarıyla antik felsefede cinsellik, gencin yetiştirilmesiyle bağlantılı ya da homoseksüel cinsellik

olarak (anal cinselliğin öne çıktığı) bilinmektedir. Cinsel aydınlanma gerçekleştirilmeksizin, pratik olarak insanın özgürleşmesi olanaksız görünmektedir (Neumann 1993). Şeyleştirilmiş yaşam ve cinselliğin ortadan kaldırılabilmesi için, yalnızca insana egemen olan kurumların kaldırılması değil, ama aynı zamanda erkek ve dişi ayrımının ortadan kalkması gerektiği düşünülmektedir.

İnsandan başka hiçbir canlının çiftleşme dönemleri dışında birleşmediğine işaret edilerek denebilir ki, cinselliğin sürekliliği, insanı eşine (dişi ya da erkeğe) bağlayan bir faktör olarak görülebilir. Bu faktörün, toplumsallığın da dayanağı olan elbirliği, yardımlaşma, güvenlik ve birlik oluşturma gereksinimleriyle birleşmesiyle sürekli bir arada yaşamanın değişik bir biçimi olan aile (evrim sürecindeki değişik biçimleriyle) varlığını kalıcılaştırmış görünmektedir.

Hazal enerjinin kelepçelenmesi, çağımızın cinsellik anlayışının temelini oluşturmaktadır. Kadın ve erkeğin bugünkü cinsel davranış normları karşılıklı olarak cinselliğin denetim altına alınmasına, kendiliğindenliğin ketlenmesine yol açarak, öz-olanakların denetlenmesine yarar. Çağdaş toplumsal yaşama değin –son 10.000 yıldır– dişinin seçilen, beğenilen, istenen, çekici, cazibeli, alıcı, güzel, erkeğin ona ulaşması gereken ve ulaştığında da insan türünün devanını sağlayan olduğu, erkeğin ise dişiye ulaşmaya çabalayan, güçlü, egemen, dişiyi seçen, eş olarak kabul edilmek için kendini kanıtlamak zorunda olan taraf olduğu görülmektedir. Cinselliğin tarihi (değişmesi ve eşit karşılıklı cinsel ilişkilerin düzenleneceği uzak gelecekteki toplumsal ilişkilere değin bu eşitsizlikler böyle gidecek görünmektedir), aynı zamanda erkeğin kadın üzerindeki egemenliğinin tarihini de –kısa bir evreyi kapsayan anaerkil süreci göz önüne getirilmezse– dile getirmektedir.

Hayvan cinselliğinde de insan etkinliğine benzer taraflar bulunabilir. Ama insan cinselliği başından sonuna değin farklılıklar taşır. Canlının evrimiyle birlikte genetik yönelim farklılaşmaya başlamış, cinsellik, memelilerin en gelişmişi olan insanda salt doğal değil, aynı zamanda toplumsal bir etkinlik olarak bazı normlara bağlanmıştır. Doğal olan bir etkinliğin, doğal olmayan kurallar zinciriyle sınırlandırılarak biçimlendirilmesi önemli bir problem alanı oluşturmuştur. Böyle bir sınırlamanın kökeninde, insanın toplumsal ve etik nitelikleri olan bir varlık olması bulunur.

Bu sorular bir çok bakış açısıyla yanıtlanabilir: Her varlık kendinde bir ereksellik taşır ve bu ereksellik o varlığın ne olacağını önceden belirlemiştir, denebilir. Bir buğday tanesinin bir başak meydana getirerek çoğalması, bu bakış açısıyla şöyle değerlendirilir. Buğday tanesi içinde böyle bir başak olabilme potansiyeli taşımaktadır, gerekli ortamda da başak olur. Başka bir bakış açısı, buğday tanesinin buğday başağı olacak ve çoğalacak şekilde yaratıldığını ifade eder. Böylece her şey ne ise ancak o olur. Bilimsel bakış açısı da şöyle diyebilir: Her şeyin belki bir gelişme ve değişme sürecine uygun olarak, çevre ve koşulları içerisinde ele alınması gerekir. Bir buğday uygun koşullarda başak olabileceği gibi, farklı bir ortamda kurtçuk da oluşturulabilir. Kısaca olan biten her şey, mutlak kutsal bir varlığa dayandırılabilir, bütün gelişmeler sonsuz bir töz ile sınırlanabilir. Ya da olup biten her şey nedensellik, zorunluluk, rastlantı ilkeleri bütünlüğü içinde gelişme ve evrim açısından, nesnel şeyleri nesnel şeylere dayandırılarak açıklanabilir. Bilim açısından bakınca, nesnel olmayan bir şey yoktur. Çünkü karşıtının kabul edilmesi, maddî evrenin tartışılması olanağını ve nesnel dünyanın dışında sonsuz, mutlak varlığı söz konusu eder. Teolojik ve teleolojik açıklamalarda her şey, kalıcı sonsuz bir töze dayandırılırken, bilimsel açıklamalardan doğadaki canlıların üreme biçimlerinden, genetik yapının gizlerine değin bir çok şey sır olmaktan çıkmıştır, canlı evrimi aydınlanmış, canlının rastlantısal bir doğa olayı sonucu başlamış olan dünyadaki evrimi ve çeşitlenmesi ayrıntılarına değin açıklanmıştır.

Cinselliğe Tinsel Bir Yaklaşım

Cinselliğin yaşamsal bir başlangıç ve temel enerji olduğunu ileri Rajneesh (Osho), bu enerjinin doğarken getirdiğimiz, onun sayesinde doğduğumuz, varlığımızın dayandığı kaynak olduğunu, doğuşumuzun nedeninin iki cinsel hücrenin birleşmesi olmasının bu kaynağı temel kıldığını vurgular. Cinsellik ediminde bilinçli olmamak gerektiğini, bilincin bulunduğu yerde engellenme ve gerilim olduğunu ileri sürerken, cinsel organlarımızın da, diğer organlarımız gibi doğal oldu-

ğunu, doğal işlevlere sahip bulunduğunu belirtmektedir. Ama bir yandan da bu organlarımızın ve etkinliğimizin, ahlâksal, mantıksal ve akılsal edimlerimiz aracılığıyla engellendikleri için, baskı altında tutulduğunu ileri sürer. Batı araştırmalarında (Freud, Reich, Jung aracılığıyla) ortaya koyulan, Batı toplumlarının temel rahatsızlıklarının başında gelen patoloji olarak belirlenen cinselliğin bastırılmasına dayalı ruhsal ve bedensel hastalıkların, Tantra hariç hiçbir tedaviyle iyileşmeyeceğini iddia eder. Çağımız insanı, nevrotik olarak doğmamakta, ama nevrotik bir insanlığın içine doğmaktadır. Bugünkü hastalığın nedeni budur. Ona göre, günümüz cinselliği aceleye getirilerek, sevgisiz ve bir yükten kurtulmak için yapıldığı için sakattır. Çünkü, iki ayrı varlığın birleşmesinde tekleşme yoktur, doğal değildir. Cinsellik eylemine bir tapınağa giriliyor gibi girilmeli, kişi kendini ona teslim etmeli, duygusal sarsıntıya dalınmalı ve düşünceye yer bırakılmamalıdır. (Rajneesh, 2002).

Biriyle sevişirken, aslında varoluşun kendisiyle sevişildiğini ileri süren Rajneesh, düşünmenin analitik ve bölücü olduğunu, hissetmenin birleştirici olduğunu savunur. Duygu, hissetme her şeyi kapsar. Cinsel birleşmelerde başlangıçtaki ateşin korunması gerektiğini, ateşin tüketilmesi enerjinin harcanmasına yol açacağı için, sonun yaşanmasından kaçınılmasını öne sürer. Cinsel eylemin akıl dışı, mantığa sığmayan bir içerik taşıdığını, bu nedenle de düşünme ve akıl yürütmeden uzak durulmasını, heyecanın kaybedilmemesinin gerektiğini vurgulayan Rajneesh, çağımızın temel sorunlarından biri olan kadının orgazm olmaması sorunun, tatminsizliğin kökenini de cinselliğe yaklaşımın tutarsızlığına bağlar. Kadınların bastırılmalarına dayalı bir kültür yaratılmış olmasından kaynaklı edilginlikleri ve çocuk doğurmalarına karşın cinsel tatmin yaşamamaları nedeniyle, başka sebepler altında aile içi huzursuzlukların yaşandığını belirtir (Rajneesh, 2002).

Ahlâk sistemlerinin insanın mutluluğuna karşı oldukları ileri sürülerek, zorunluluğa dayanmasıyla ahlâkın kınayıcı, ideali isteyen, ikiyüzlülük ve suç yaratan bir yapısı olduğunu, cinsellik açısından da böyle bir durumu ortaya çıkardığını, ahlâk ortadan kalkmadan ikiyüzlülüğün de yok olmayacağını savlayan Rajneesh'ye göre, ahlâkın kurallarıyla yaşayan insanların cinselliklerinde hep bir gözetleyici bilinç vardır ve cinselliği yaşamaya çalışanlar gözetlenme hissi duyumsayacaklarından ve bu bilinç cinsel ilişkilerde üçüncü (denetleyen) kişi olarak bulunacağından, cinsellik doğallığını kaybedecektir. Aynı şekilde Rajneesh ahlâk yoluyla çocukların doğallıklarını kaybetmiş insanlara dönüşerek, kurallara, kalıplara, kendi olmayan her şeye uydurularak doğasından uzaklaştırıldığının altını çizmektedir. Tantra cinsellik öğretmemekte, yalnızca cinselliğin bir mutluluk kaynağı olduğunu öğretmektedir.

Yeni Bir Erkek Kadın İlişkisine Doğru

Cinsellik probleminin ekseni kadın sorunu olarak belirdiğine göre, bu konu hakkında Aleksandra Kollantay'ın görüşlerine de başvurulmalıdır; ona göre (1992), yeni kadınlar, sevdiklerinde yalnızca kendilerinin olunmasını istemezler. Kendi duygusal özelliklerine saygı gösterilmesini bekledikleri için, bu hakkı başkalarına tanımayı da öğrenirler. Bir çok çağdaş romandaki kadın kahramanın rakibesine karşı tutumu tipiktir. Ona göre, yeni kadın kendini cinsel nesne olarak kavramayı bırakır. O, evliliği bir boyunduruk olarak görmekte, ahlâkî zincirlerden kurtuluşun, geleceğin kadınına özgü olduğuna inanmaktadır. Yeni kadın hakkındaki düşüncelerini, "duygusal aşırılık yerine kişisel disiplin, kişiliksizce boyun eğiş yerine kendi özgürlük ve bağımsızlığına değer verme becerisi, budalaca 'sevgili'nin yabancı görüntüsünü içine almak ve yansıtmak yerine, kendi kişiliğini ortaya koymak, bekâretin ikiyüzlü maskesi yerine, aile mutluluğuna hakkı olduğunu sergilemek, son olarak da aşk ilişkilerine yaşamda daha önemsiz bir yer vermek. Artık karşımızda 'kadıncağız', erkeğin gölgesi durmuyor -karşınızda duran bir kişilik, insan olarak bir kadındır" (Kollantay, 1992) diyerek özetleyen Kollantay'a göre, cinsel ahlâk açısından erkeğin üstünlüğü, ya da cinsel ilişkiler bağlamında kadından daha da özgür olması, doğrudan doğruya toplumsal ilişkiler içindeki egemen statüden kaynaklanmaktadır.

Çağımız cinsel ahlâkının amacının burjuvazinin çıkarlarını korumak olduğunu belirten Kollantay, kadın bedeninin satışını içeren fuhuş kurumuna da karşı çıkarak, bu kuru-

mun yasal anlamda onaylanmasının da düzenin işine geldiğini vurgular. Ona göre, serbest aşk ideali, özgürlükleri için mücadele eden kadınların düşü ve kolektif toplumun kuracağı cinsler arası birlik düzenine uygundur. Homoseksüelliğe de olumsuz bakmayan (George Sand'ı cinsel ilişkiler alanında gözü pek öncü olarak görmektedir) Kollantay, evliliğin temel kusurlarını belirlerken; ilkin bu sözleşmenin bozulmazlığı, ikinci olarak da, eşlerin birbirini sahiplenmesi, yani mülkiyet düşüncesine vurgu yapar (2001). Kollantay, evliliğin apartmana benzediği, kötü yanların ancak tutulduktan sonra ortaya çıktığı düşüncesine dikkat çekerek, bu durumda daima bu evde kalmak zorunda olmanın daha da kötü olduğunu belirtir. Fuhuş, ilkin insan bedeninin de satılabilir bir 'şey' olduğuna işaret etmesi açısından, kapitalizmin yasal kurumları tarafından, erkeklerin ruhsal doyumlarını sağlamalarına yaradığı için günümüz toplumsallığının kültürel egemenliği beslemesi açısından ve nihayet, cinsiyetler arasındaki eşitsizliğin, egemen cinsiyetin hangi taraf olduğunu göstermesi açısından belirleyici öneme sahiptir.

Malinowski, cinsel ilişkilerin insan ilişkilerinde kültürel formlar kazandığına işaret eder. Bugün, cinsellik politikası açısından, politik ekonominin eleştirileriyle belirlenebilen cinselliğin egemenlik düzenine ait olduğu ortaya çıkmıştır. 1930'lu yıllarda Freud'a bir karşı çıkış olarak *sex-pol teori*si geliştiren Reich bu düşüncesinde, libidonun zorunlu yüceltilmesini, cinselliğin tatmini ne ölçüde az bastırılırsa o denli başarılı olacağı teziyle irtibatlandırmıştı. Bu kavrayış daha sonra *Eros ve Uygarlık* adlı çalışmasında Marcuse tarafından, Freud'un kavrayışıyla bağlantısında ele alınıp geliştirilmiştir. Marcuse, insanın itkisel yapısının baskı altındaki kültürel yanla birlikte ele alınması gerektiğini belirler (Ritter, 1995).

Dişinin yaratıcı ve kurucu olduğundan hareket eden Türcke, 10.000 yıl öncesinden kalan, en küçük kişileştirme öğesi olmayan ilk Venüs heykelciklerinin dişi olduğuna, dişi olmaktan öteye yaşamın kendisi olduğuna işaret eder. Toprağın ilk kadın olarak da kutsallaştırıldığı, kadına toprağın temsilcisi olarak tapıldığı görülür. İnsanın homojenliğini oluşturan şey, yani onun özü dişi cinstir ve bu cinsin doğurma ve besleme gücü, dünyayı bir arada tutan gücün; sentezin çeşitliliğinin prototipidir. Dişi, Kargamış'taki eski Hitit tapınağında, aslan kafalı, keçi gövdeli ve yılan kuyruklu dişi varlık olarak resmedilmiştir. Ona göre, dişi güç töz, eril güç ise ilinektir ve yeryüzünün dişileştirilmesi aynı zamanda kutsalın akla uygun hale getirilmesidir (Türcke, 1995). Platon, cinsel dürtünün özünün, gereksinim olduğunu söylemiştir. Başlangıçta üç cins vardır. Üçüncü cins, eril ve dişinin karışımından ortaya çıkmıştır. Dişi eşcinselliğinden öylesine söz edilmekte, esas olarak erkek eşcinselliği ile ilgilenilmektedir. Platon'da bu, doğaya aykırı bir şey olarak değil, doğanın kendinden daha çok gelişmesi olarak yer alır. Doğası gereği eksiklik, başkasına duyulan gereksinim olan, kendisi olunmayanın arzulanması olan cinsel dürtü, burada kendisi gibi olanı, düpedüz kendisi olunanı ve sahip olunanı arzulamaya dönüşmüş görünmektedir. Türcke'ye göre, cinsellik ve bilgi aynı modele göre tasarlanmışlardır: İkisi de totolojiye açılırlar.

Türcke, erkekler kadınları zorla devirip kendilerini türün temsilcileri olarak gördüklerinde, kadınların özsel niteliklerini yitirdiklerini, patriyarkanın bunun kanıtı, Aristoteles'in metafiziğinin de ince düşünsel anlatımı olduğunu ileri sürmektedir. Türcke, Aristoteles'in, madde deyince edimsel olarak (yani, *energia*'yla) belirlenmiş bir şey olmayan, potansiyel olarak belirli bir biçimi alabilecek bir şeyi anladığını belirterek, tüm dölleyici gücün gizemi olduğu söylenen *energeia*'nın, yalnızca büyük ananın *logos* olmuş doğurma gücü olduğunu öne sürer. Aristoteles, tüm metafiziğini onun üzerine kurmakla ve patriyarkayı daha önce hiç kimsenin yapmadığı denli rasyonalize etmekle, erkeklerin zaferinde, yenilenin galip geldiğini de ağzından kaçırmaktadır. Patriyarka, kendini aşmış, rasyonelleşmiş ve yenilmemiş bir matriyarka olduğunu göstermektedir. Ona göre, Aristoteles, Platon'un İdealar öğretisini, bir dölleme yöntemi biçiminde yontarak, kalıcılaştırmaya çalışmıştır. Üretme, tüm cinselliğin anlamı olarak açıkça ortadadır ve üretmenin ne olduğu, insan çalışmasında ortaya çıkar: Bir gücün bir madde üzerinde amaca yönelik etkisi. Erkek ve kadın arasındaki cinsel birleşmede de daha fazlası olmaz. Karşılıklı kendini vermeden, kendini kendi dışında gösteren mutluluk duygusundan eser yoktur.

Erkek kadını işler. Erkek döller ve döllemesi, açıkça bir kendini üretmedir. Eril *energeia* yüklü unsur, kendi kendini geliştirir ve kendine yönelir, dişil beden yalnızca bu olayın yeridir. *Energeia*'nın esprisi budur: Dölleyici güç olarak davranır ve tam da bu noktada biçimin maddeden, aklın doğadan koparılışının gücü olup çıkar. Platon'un, İdealar öğretisinin besleyici zemini olarak gördüğü oğlancılığın ve erkek eşcinselliğinin, Aristoteles için (o, eşcinselliği kötü bir huy ya da alışkanlık olarak görmektedir) önemsiz olmasına şaşmamak gerek. Ama yine de o, kadını 'kısır bir erkek' olarak değerlendirmektedir (Türcke, 1995).

Cinsellik hakkında önemli bir çalışmasında (*Cinselliğin Tarihi*) Foucault, XVII. yüzyıl sonrası cinsel özgürlüğün serpilmesinin ardından, "... Viktoryen burjuvazinin tekdüze gecesine varılmıştır. Cinsellik titiz bir şekilde kapatılır. Yeni bir mekâna taşınır. Karı-kocadan oluşan aile el koyar cinselliğe. Ve onu, üreme işlevinin ciddiyeti içinde bütünüyle" yuttuğu düşüncesindedir (Foucault, 1993). Ona göre, üremenin düzenlemediği ya da çehresini değiştirmediği hiçbir şeyin ne mekânı vardır ne yetkisi, ne de söz hakkı. O hem kovulmuş, hem reddedilmiş hem de suskunluğa mahkûm edilmiştir. Yalnızca varolmamakla kalmaz, varolmamak zorundadır da ve –edim ve söz biçiminde– ilk ortaya çıkışında yok edilecektir. Foucault, "Cinselliğin tarihinin, her şeyden önce yükselen bir baskının güncesi olarak okunması gereken bu iki yüzyıldan acaba paçamızı kurtarabildik mi? 'Pek az' denmektedir hâlâ. Belki Freud aracılığıyla ... Ama nasıl ihtiyatlı, nasıl tıbbî bir dikkatle, 'taşma' tehlikesi olmaksızın her şeyi, en emin ve en uygun yerde, divanla söylem arasında tutabilmek için, yatak üzerine yararlı bir fısıltı daha yaratmak için, ne tedbirlerle varıldı bu noktaya. ... Bize, eğer baskı, ilkçağdan beri gerçekten de, iktidar, bilme ve cinsellik arasındaki ilişkinin temel kipini oluşturmuşsa, bundan ancak hatırı sayılır bir karşılık ödemekle kurtulabileceğimiz"in söylendiği düşüncesindedir. Cinselliğin katı bir biçimde bastırılmasının nedeni, ona göre, genel ve yaygın bir işe koşma'yla uyuşmazlığıdır ve işgücünün sistemli olarak sömürüldüğü dönemde, bu gücün, yeniden üretilmesini sağlayacak biçimde en aza indirgenmiş olanlar dışındaki hazlara yönelerek dağılması hoş görülmez. Ayrıca cinsellik konusu hakkında konuşma ve dinleme, düzene başkaldırmada ortaya çıkan hazdan da kendini tatmine yönelmeyi (ama aynı zamanda sorunu çözmekten uzak oluşu) vurgular (Foucault, 1993). Ona göre, çağımızda iktisadî yansımadan daha temel görünen, cinselliğin, gerçeğin açımlanmasının, dünyayı yöneten yasanın devrilmesinin, başka bir çağın müjdelenmesinin ve belli bir mutluluk vaadinin birbirine bağlı olduğu bir söylemin varolmasıdır. Foucault'ya göre, *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinin amacı, "anlamlı birkaç noktaya parmak basılması ve bazı kuramsal sorunların taslağının çıkarılmasıdır. Söz konusu olan, genelde yüzyılı aşkın bir zamandan bu yana, kendini ikiyüzlülüğüyle gürültülü bir biçimde hırpalayan, öz suskunluğunun gevezeliğini eden, söylemediğinin ayrıntılarını vermek için çabalayan, elindeki iktidarları kınayan ve kendisine işlerlik kazandırmış olan yasalardan kurtulmayı vaad eden bir toplumun durumunu sorgulamaktır. Gözden geçirmek istediğim, yalnızca bu söylemler değil, aynı zamanda onları ayakta tutan istençle, destekleyen stratejik niyettir. ... cinsellikle günahın neden böylesine uzun zaman bir tutulduğunu düşünmek ... hiç kuşkusuz meşrudur, bununla birlikte, cinselliği bir zamanlar günah olarak gördüğümüz için günümüzde neden bu denli suçluluk duyduğumuzu da düşünmemiz gerekir" düşüncesine, günahın, nasıl olup da günahkar bir yapıyla özdeşleştirildiği ve bu kavrayışın tersine çevrilmesinin olanaklarına ne şekilde bakılması gerektiğini de ekler (Foucault 1993).

Cinsellikten özgürce söz etme ve onu gerçekliği çerçevesinde benimseme girişimi, binlerce yıllık bir tarihin çizgisine öyle yabancıdır ve iktidara içkin mekanizmalara göre öylesine terstir ki, uğraşında başarıya ulaşmazdan önce uzun süre sürüklenir durur. Onun '*Baskıcı Varsayım*' diye adlandıracağı bu düşünceye ilişkin olarak, insanın içine aşağıdaki türden kuşkuların düşebileceğini belirtmektedir; Cinselliğin bastırılması gerçekten apaçık bir şey midir? Cinselliğin 17. yüzyıldan bu yana bastırılmasını öngören bir düzenin belirginleşmesi söz konusu mudur? İkinci olarak, iktidar mekaniği baskıyla ilişkili midir? Ve baskıya yöneltilen eleştirel söylem, iktidar mekanizmasının karşısına,

onun yolunu kesmek için mi, yoksa baskı diye adlandırarak suçladığı şeyle aynı tarihsel şebeke içinde mi yer alır? O, cinselliğin nedenleri üzerine incelemelerde bulunanların, bu uğraşlarındaki amaç ve soruşturmalarının nedenleri ve bu nedenleri ne şekilde ortaya koyduklarıyla ve bu neden ve ifadelerle neyi dile getirmek istedikleri ile ilgilendiğini belirtir. Söylediğinin, cinsellik yasağının bir tuzak olması değil de, onu, modern çağdan bu yana, cinselliğe ilişkin söylenmiş olanın tarihini yazdıracak temel ve kurucu öğeye dönüştürmenin bir tuzak olduğudur. Baskıcı varsayımın, 'hayır' demeye yarayan kocaman merkezî bir mekanizmada bir araya getirdiği yasaklar, sansürler ve retlerin, yalnızca, tüm bu ögelerin hiç de salt kendilerine indirgenemeyecek bir söyleme geçirme, bir iktidar yöntemi, bir bilme istencinde oynayacak taktik ve yerel rolleri bulunan parçacıklar oldukları hiç kuşku götürmez. Onun yapmak istediği; bazı suskunlukları da ayarlayan *gidimli üretim mekânlarını*, bazen yasaklama işlevleri olan *iktidar üretiminin mekânlarını*, çoğu zaman yanlışlar ya da sistematik bilgisizlikler yayan *bilme üretimlerinin mekânlarını* araştırmak ve bu mekânların ve dönüşümlerinin tarihini yazmaktır (Foucault, 1993).

Bu konudaki soruşturmalarının amacını iktidar çözümlemesi olarak gösteren Foucault cinsellikle bağıntılarında ele alındığında, iktidar tasarımının ana çizgilerinden bazılarının şunlar olduğunu belirtir: İktidarla cinsellik arasında yalnızca olumsuz (itme, dışlama, red, engelleme ya da gizleme ve maskeleme) kipte bir bağıntı kurulabilir (*Olumsuz Bağıntı*); iktidar, cinselliğe yasasını dikte edip, bu yasanın yasaklamalarla, cinselliğin aynı zamanda bir anlaşılırlık biçimi olarak işleyecek bir 'düzen'e dahil olmasını yasaklar; iktidar yasaklamayla bütünleşir ve buradaki amaç, cinselliğin kendi kendinden vazgeçmesidir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için araç, bir cezayla tehdit etmektir; ceza ise ortadan kaldırmadır. Ortadan kaldırılmak istemiyorsan, kendin vazgeç. Yani iktidar, cinselliği, iki varolmama seçeneğine sahip olan bir yasak yoluyla zorlamaktadır (*Yasanın Çevrimi*). Bu yasaklamanın üç biçime girdiği varsayılır; bu'na izin olmadığını olumlamak, bu'nun söylenmesini engellemek, bu'nun varolduğunu reddetmek. Yasak olandan söz etmemek gerekir, ta ki gerçeğin içinde yok olana değin. İktidarın cinsellik üzerindeki mantığı, bir varolma, dışa vurulmama ve suskunluk buyruğu biçiminde özetlenebilecek yasanın paradoksal mantığıdır (*Sansürün Mantığı*). İktidar, cinsellik üzerinde bütün düzeylerde aynı biçimde etkinlik gösterir. Yukarıdan aşağıya, tümel kararlarında ya da en ufak müdahalelerinde, bu böyledir. Bu yanda yasa koyucu iktidar, öte yanda boyun eğen özne/uyruk vardır (*Tertibatın Birliği*) (Foucault, 1993). Foucault, cinsellik problemine yaklaşımda yöntem olarak, bir tür bilmenin oluşumunu baskı ya da yasa kavramlarıyla değil de, iktidar kavramıyla çözümlemeyi öne çıkardığını, iktidardan ise, şiddetin tersine kural biçimini taşıyan bir uyruklaştırma kipini değil, mücadeleler ve karşı karşıya gelme yoluyla bu dengeleri dönüştüren, güçlendiren ve tersine çeviren hareketi anladığını dile getirmektedir. İktidar yapısı ele alındığında, iktidar bir cinsellik bime'sini kurmaya neden ve nasıl gereksinir? Sorusunun (iktidar, baskı ve cinselliğe ilişkin söylem ve çözüm önerilerinin köklerinin nereye dayandığının araştırılması), cinselliğe ilişkin temel problemleri de aydınlatacak köklere sahip ve belirleyici olduğunu göstermeye çabalamaktadır (Foucault, 1993). Cinselliğin tarihi, cinsellik araştırmacılarının büyük bölümü tarafından, dişi ve erkeğin karşılıklı ilişki tarihi, böylelikle de aşk, evlilik, cinsel ilişkiler ve sevginin de tarihi, ama aynı zamanda erkek ve dişinin karşılıklı ilişkilerinde ortaya çıkan problem ve ilgilerinin tarihi olarak ele alınmaktadır.

Sonuç ve Bir Bakış

Cinsellik, doğal bir etkinlik olarak haz olduğuna göre, doğaya uymak ve onu gerçekleştirmek bakımından ele alınırsa, insansal boyutlarıyla ne anlama gelir? Ya da toplum varlığı olarak, toplum kurallarıyla doğallığını, o neyi ölçü alarak belirleyebilir? Ya da toplum kuralları ve doğallığı arasındaki bağlam ahlâk felsefesi bakımından ne ölçüde belirlenmeli ya da serbest bırakılmalıdır? Cinselliğin insanî bir yanı olarak belirlenebilecek olan sevişme etkinliği de cinselliğin üreme ya da türsel soy sürdürümünün dışında ele alınabilir. Çünkü cinsel bir kökene dayanmasına karşılık, üreme içeriği taşımayan, haz ve mutluluğa yönelik, karşılıklı uyum ve isteğe bağlı olarak gelişen bir etkin-

lik olarak sevişme, farklı bir alan açmaktadır ahlâk felsefesine. Bu alanın cinsellikle birlikte ya da ayrı olarak değerlendirilebilmesinin olanakları ve koşullarının ortaya koyulması da, problemin sağlam temeller üzerine kurulabilmesi için kaçınılmazdır.

Cennetten kovulduğu gibi, yeryüzünden de (gizleme, yoksayma ve bastırma yoluyla) kovulan, ama sırf türün sürdürülmesi amacıyla varolmasına olanak tanınarak hoş görülen *cinsellik, Ortaçağ dinsel dünyasının karanlık, dogmatik, önyargılı anlayışıyla, ayıp, günah ve utanılacak şey olarak bugün de baskılanarak sürmektedir.* Ama haz ya da zevk anlayışının kırbaç altında inlemeleri bugün de medyanın punto ve hopörlerlerinden istenmeyen sesler biçimine bürünmüş korkunçlukların yansıları olarak duyulmaktadır. Cinsellik, denetlenip, istendik şekillerde yönlendirilerek, kendi olmaktan çıkmış biçimleriyle kısacık gece yarılarının zaman dilimlerine sıkıştırılıp, önyargılı geleneksel bilincin çelik hücrelerine kapatıldığından, dışarıya çıkarak bedensel varlığa dönüşümü engellenmiş görünmektedir. Dünya egemenlerinin kültür kavrayışının manipülasyonu, Tanrı buyruğunun zorunluluğuyla birleşerek, istenmeyen cinsellik, doğal yolundan çıkarılmış görünmektedir.

Cinsellik, toplumsallığın evriminde, doğallığı olmayan bir düşünme ve davranış biçimi olmaya yönelerek, daha önce olduğu şey olan doğadan ve doğallıktan, ahlâkî ve toplumsal bir eyleme dönüşmüştür. Ama bu dönüşüm, her ne kadar cinsel organların, cinsel eylemlerin, cinselliği düşünmenin bastırılmasına hizmet etse de, bastırıldığı her yeni biçimde yeniden varolmasını bilmektedir. Onun gizlice, saklanarak, utanarak, ayıplayarak, karanlık önyargı ve dogmalarla beraber olarak, kendisine uygulanan tüm bastırma mekanizmalarında yeniden doğmaya çabalamakta olduğu görülmektedır.

İnsanî cinselliğin kendini gerçekleştirmesi, kendi zamanını beklemekte olduğu düşünülebilir. Önyargıların cinsellik alanında da aşılması için gerekli süre henüz tamamlanmamış, gerekli kültürel evrim geçirilmemiştir.

Yukarıda dile getirilen tarihsel bakış ve betimlemelere bağlı kalarak, felsefenin temel sorusu 'nedir?' bağlamında problem yanıtlanmaya çalışıldığında, cinsellik, türün sürdürülmesine yönelik *üreme;* beden ve tinin cinsel temelli biyolojik, fizyolojik ihtiyacının karşılanması olarak bedensel *boşalma* ve sözü edilen bu yönelimler üzerinde türün üyelerinin öteki cinsiyle dayanışmayı sağlayacak eylem olarak *birleşme* amaçlı etkinliği şeklinde betimlenebilir. "Cinsellik ve felsefe" ya da "cinselliğin felsefesi" şeklinde dile getirilecek konulaştırmanın asıl temelleri olarak *üreme, boşalma ve birleşme* kavram ya da olguları da, akılsallığımıza dayanan mutluluk temeli üzerinde şekillenmektedir. Ama bunlara, toplumsal örgütlülüğümüz bağlamında haz, güç, egemenlik, cinsiyet ayrımı, vb. türünden yığınla alt-olgu ve alt-kavram karışmış görünmektedir. Kavramın, insan yaşamının tümünde etkili olması nedeniyle, cinsellik ve felsefesi, insanın özniteliklerini betimleyen hemen tüm alanlarla bağlantılı bir değerlendirme ve yaklaşımı benimsemelidir. O, bundan dolayı kolayca yanıtlanır gibi görünmemektedir. Zorlukların bir bölümü de bu alanın çok gizli ya da mahrem görülmesi nedeniyle, bugüne değin sıkı bir şekilde ele alınmamış olmasıdır.

Felsefe, cinselliği *üreme, boşalma ve birleşme* ve alt-kavramlarını genel amaçlar, araçlar, ilişkiler, olanaklar, koşullar, problemler ve insan betimi bağlamında bütünlüğünde ele alarak incelemeye çalışmaktadır. Çünkü, yalnızca ne biyoloji, psikoloji, sosyoloji, kültür, tarih, din, eğitim ne de ekonomi, politika ya da hukuk onu yeterince kuşatarak bütünlüklü olarak belirleyebilmektedir. Bu nedenle, her sorunun incelenmesinde olması gerektiği gibi, bu konuda da parça ve bütün ilişkisi kurularak çevreleyici bir anlayışla yaklaşım gerekmektedir. Bu türden bir yaklaşım, felsefenin çözmeye yöneldiği problemini kuşatması açısından önemli görünmektedir. Yani, felsefe sorusunu sorup yanıtlarken her zamanki gibi, genel öznitelikleri bulmak için olgunun tekliğine değil, kavramın genelliğine uzanmaktadır.

Cinselliğin doğal şekliyle ve özgürce yaşanması için aile ya da evliliğin kaldırılması gerektiği ileri sürülmektedir. Bu düşüncenin öne sürülmesindeki temel iddialar, aile ve evliliğin olumsuzlukları olarak belirlenmektedir. Öncelikle, geleneksel, dogmatik oldukları, önyargıya ve ahlâksal olanı içinde taşıyan, geliştiren bir kurum veya yapılara karşılık geldikleri için. İkincileyin, eşitsizliğin ve adaletsizliğin kaynağı olarak gösterilen

özel mülkiyet ve miras ilişkilerinin korunup kollanmasının güçlendiricisi oldukları için. Üçüncüsü, aile veya evlilik ilişkisi aracılığıyla eşlerin birbirleri ve çocuk üzerinde doğal bir hakmış gibi değişik egemenlik biçimlerinin temellerini attıkları için. Dördüncü olarak da, özgür insansal cinselliğin sınırlanarak denetlenmesi suretiyle insanın doğal güdülerini bastırarak onu sosyo-patolojiye taşıdığı için.

Cinsellik, insanda ahlâksal olmakla toplum içerikli bir eylem, toplum içerikli bir eylem olması aracılığıyla da ahlâksallığa varmış görünmektedir. Ama aynı zamanda ahlâksallığa dayanan cinsellik edimlerinin insanın doğallığını sınırlayarak normlara dayandırdığı belirlenmektedir. Burada ortaya çıkan bir soru, şudur: İnsanın hem ahlâksallığı aracılığıyla doğallığının engellenmesi, hem de ahlaksallığının doğallığını engellemesine karşın doğal eylemlere yönelmesinin yarattığı çelişkinin köklerinin ne olduğu ve ne şekilde yanıtlanabileceğidir. Felsefenin cinsellikle ilgili olarak çözmesi gereken sorulardan biri de, bu karşıtlık olarak belirlenebilir. Bu soru, içinde ve çevresinde birçok soru ve sorunla ilişkili görünmektedir. Cinselliğin doğallığının ahlâk aracılığıyla ortadan kaldırılması, cinselliğin gizlenmesi, utanma, ayıp türünden ahlâk ilkeleriyle irtibatlandırılabilir. Bu nedenle, cinselliğin felsefesi özellikle bu açıdan, belirlenen temel ve alt kavramlarının kaynaklarının da temellerini değerlendirip ortaya koymalıdır. Devletin ve hukukun ahlâk zabıtalığı kurumunu resmen yasalara dayandırarak onaylıyor olması da, içinde bulunduğumuz çağın baskılanan cinsel karakterini çizmektedir, denebilir. Yeniliğe, farklılığa, aykırılığa tahammülü olmayan toplum ahlâkı, çoktan beridir cinselliği de içeren kültürel bir histeriye tutularak doğallığı imha etmektedir. Bütünün ahlâksal kural ve ilkelerine uygun davranmayanlar, ahlâk zabıtalarının gestapo içerikli şiddetleriyle hizaya sokularak normalleştirilmektedir. Yine de insanlar zaman zaman doğalarından gelen itkilere teslim olmaktadırlar. Ahlâk ve toplumun ilke ve kurallarının acımasızlığına karşın, doğa ahlâka başkaldırıp, cinselliğini aramaktan vazgeçmemektedir. Gerçekleşmese de hayallerde yaşanmaktadır doğallığın istekleri. Ama bu başkasının hayalleri olduğunda, aslında bireyin kendinin de sahip olduğu duygu ve eylemler şiddetle ortadan kaldırılmak istenir. Hatta bazen bu duyguları ve istekleri kendisi duyduğunda bile kendisini en şiddetli biçimde cezalandırmaktan geri durmaz. Burada ahlâk işbaşındadır. İnsanlar arasındaki karşı cinse cinsel yaklaşımın ahlâk tarafından bastırılmasının sonuçları, toplum ve insanlığa yayılmış sosyopatolojiyi oluşturmaktadır. Mahremiyet ve tabuların, düşünce ve davranışlar yanında, yaşamın her alanında barındıkları, hatta giysilerde yaşadıkları ileri sürülebilir.

Doğal cinsellik, estetik değil, üreme olanağı olanı istemektedir. Çünkü, burada yönelim tatminedir. Ama akılsallıklarla birlikte cinsellik, aranan özellikler, toplum içerikli eylem olarak dayandığı kültürel, ekonomik, ahlâkî alanların insanı biçimlendirdiği şekillerde ortaya çıkmaktadır. Doğal cinsel gereksinme giderilir giderilmez, cinsellikte, toplumsal, politik kültürel, estetik, felsefî anlam ve içeriklere de yönelinmekte olduğu görülmektedir.

Ayrıca cinsellik, toplumsallık bağlamında (toplum eylemi olarak değil) sevişme olarak da üreme etkinliğinden ayrı ele alınmayı gerektirir. Çünkü sevişme, haz ve mutluluğa yönelmekte, ama üremeyi içermemektedir. Oysa üreme temelli cinsellik sevişmeyi de içermektedir. O halde cinsellik bağlamında yeni bir problem alanı olarak sevişmeye yer verilmelidir. Ayrıca, sevişme sorunsalı, cinselliğin temel sorunlarının insansal bağlamda ele alınarak çözümlenme olanağı bulunabilecek köklü ve felsefî bir tartışma alanı olarak değerlendirilebilir. Demek ki sevişmenin, kökleri bakımından cinselliğe dayanmakla birlikte, cinselliğin insansal ve toplumsal (bir toplum olmadan kaynaklanan durumdan farklı olarak) temelleri bakımından belirleyenlerini sunabilecek bir alan olması açısından da önem taşıdığı vurgulanmalıdır.

Çağımız toplum yaşamının cinselliği, tüm diğer alanlarda olduğu gibi, insanlar arasındaki ilişkilerde insansızlaşma olarak ele alınabilir. Çünkü, çağımız toplum ve insanının düşünce eylem dünyası, insan ve onun ne olduğu ile ilgili temellere değil, insan ve toplumun ilişki ve etkileşimlerinde ortaya çıkardıklarına bağımlı kılınmaktadır. Günümüzde insan ve toplum hakkında konuşan tüm bilimler ve araştırmalar insanın doğa varlığı olması ve doğallıklarından, onun olması gerektiğinden değil, olmuş olduğu

gerçeklikten söz ettiğinden, insan doğa varlığı olarak görülmemektedir. Satıcı ve müşteri ilişkileri, günümüz insan ilişkileri bütününe işaret etmektedir. Araçlaştırmak, nesneleştirmek, araçlaşmak ve nesneleşmek günümüz insan ilişkileri içinde kalan cinselliği de betimliyor görünmektedir.

İnsanın doğa varlığı oluşu onun düşünsel ve davranışsal doğallığını zorunlu kılmaktadır. Ama insanın doğal bir varlık oluşu çoktan unutulmuş görünmektedir. Çağımızın, yanılsamalı bir bilince sahip sözde öznesi, bencil ve kendinden başkasını düşünmeyen, bencilliklerini merkeze koyan eylemleri ve yönelimlerinin tümünün kendi hazzına ve tatminine yönelmesi, günümüz insanın biçimselciliğini ve pragmatizmin onun üzerindeki egemenliğini göstermektedir. Genel ya da nesnel kavramlara artık yer kalmadığından, cinsellik alanında da amaçlar araçsallaşarak insansal olan kaybolmuştur.

Yaşayanlar üzerinde egemen olan tek doğal yasa vardır denebilir. Bu yasa, yaşamın korunması ve geliştirilmesine işaret etmektedir. Yani, baskılanmamış cinsellik aracılığıyla insan türünün sürdürülmesi etkinliğidir bu. Diğer yasalar, bu arada ahlâk da, doğal olmayan bir şekilde ama toplum içerisindeki insanın akılsal ve mantıksal yetilerinin gelişmesi sonucu ortaya çıkmışlardır ve tüm bu yasalar, insanın varlığının sürdürülmesi etkinliği olarak tanımlanabilecek temel yasanın, yani cinselliğin alt-yasalarıdır. Ancak, bu alt-yasaların insanlar üzerindeki egemenliği aracılığıyla, temel yasa alt-yasaymış, alt-yasalar da temel yasalarmış gibi görünmektedir. Doğal olan temel yasanın alt-yasalarının doğal temel yasanın özelliklerini genişletmek ve geliştirmek için ortaya çıkarak doğal temel yasa üzerinde şekillenmesi söz konusudur. Ancak süreç içerisinde bu alt-yasalar, doğal temel yasanın yerini alarak toplumsal gelişmenin çarpıklaşmasının temellerini kurmuşlardır.

Cinselliğin erotiğin olduğu yerde, erotiğin cinselliğin olduğu yerde olması söz konusu edilebilir. Günümüzün çarpık cinselliği olarak adlandırılan zina, erotiğin aşırılığı, pornografi, eş değiştirme, toplu sevişme, biseksüellik ve homoseksüellik gibi dışlanan cinsel yönelimler, geleceğin cinsel ilişkilerinin kurucu biçimleri olarak görülebilirler. Ama cinselliğin bu görünüşleri, özden yoksun olmaları nedeniyle yalnızca biçimseldirler. Ancak şurası tartışmalıdır, çarpık cinsellik adlandırmasıyla görünüşe çıkmış olan cinsel biçimler özde değil, görünüşte geleceğin cinselliğin biçimleridir. Sırf geleceğin cinselliğinin biçimi olmaları, temellerini bugünün yanılsamalı cinselliğine karşı çıkışından ve ona seçenek olmalarından almaktadırlar. Çünkü biçimsel ve görünüşte seçeneklerin temelleri, doğal hakikat üzerinde değil, günümüz gerçekliğinin mülk edinmeye dayalı çarpıklığını temsil eden sahiplik ilişkileri üzerinde yükselmektedir. Çağımızın evlilikleri denli yaygın cinsel ilişkilerden biri de zina adlandırmasıyla dile getirilen ilişkilerdir; Reich zinayı, karşılıklı sevgi içeren cinsellikten, sevişilen kişiye karşı sevgi eksikliğiyle ayırmaktadır. Bu önemli bir betimlemedir ama bu betimleme yalnızca zina adlandırmasıyla ortaya çıkan cinsel ilişkilerde değil, yaşamın tüm ilişkilerine yayılmış eksiklik olarak da görülmelidir. Hangi adlandırmayla –fört, sevgililik, aşk vd.– yapılırsa yapılsın, tüm cinsel ilişki biçimlerinde ve özellikle günümüzün evlilik kurumunda sevgi eksikliği varlığını hissettirmektedir.

Yaşam içgüdüsünün doğal etkinliği, eşeyli canlının varlığını cinsellikle sürdürmesine dayanır. İnsan doğası, gelmiş olduğu gelişmişlik düzeyinde, cinselliği sonuna kadar yaşamak ister. Ancak canlılık sürekliliğini sağlayan cinsellik hareketi, insanda, toplum içinde olmanın getirdiği ahlâkî kurallarla kısıtlanmaktadır. Ancak cinsellik, canlı etkinliğinin en doğal mekanizmalarından biridir ve bu mekanizmanın kendi doğasına uygun şekliyle gerçekleşmesi gerekmektedir. Diyesi, sevişme, serbest bırakılmayı arzulamaktadır. Tersi bir durum, canlının doğallığını patolojik bir duruma getirmekte, böylelikle de aslında doğal olan etkinlik, yanılsamalı bir içerik taşıyan kandırıcı-sahte doğal bir görünüşe bürünmektedir. *Ancak, unutulmamalıdır ki, günümüzde gerçekliğin ütopya ile karıştırılması, ütopyasını gerçekleştirmek isteyenlere, genellikle ütopyalarının gerçekleşmesi yerine dramatik sonlar hazırlamaktadır.*

T. W. ADORNO – M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklaerung*, Gesammelte Schriften Band 3, Hrsg. Rolf Tiedemann, Darmstadt, WBG, 1997; T.W.ADORNO, *Minima Moralia*, Gesammelte Schriften Band 4, Hrsg. Rolf Tiedemann, Darmstadt, WBG, 1997a; T. W. ADORNO,

Minima Moralia (çev. O. Koçak), İstanbul, Metis Yayınları, 2000; A. AKAR, *Erotizm*, İstanbul, BDS Yayınları, 1999; D. ALTMAN, *Küresel Seks* (çev. S. Çağlayan), İstanbul, Kitap yayınevi, 2003; A. N. BABAOĞLU, *Sadomazohizm*, İstanbul, BDS Yayınları, 1996; A. BEBEL, *Kadın ve Sosyalizm*, (çev. S. Z. Sertel), İstanbul,Toplum Yayınevi, 1974; M. BİLGİÇ, "Erdem Kuramının Bilinç Felsefesinde Temellendirilişi", *Felsefe Logos*, Sayı 19, İstanbul:Bulut Yayınları, 2002; T. CAMPANELLA, *Güneş Ülkesi* (çev. H. Kazgan – V. Günyol), İstanbul, Sosyal Yayınları, 1985; Ş. CAN, *Klâsik Yunan Mitolojisi*, İstanbul:İnlilap Kitabevi, 1998; Y. CIBIROĞLU, *Kadının Yazısız Tarihi*, İstanbul:Payel Yayınevi, 1996; J. DAİMOND, *Seks Neden Keyiflidir?* (çev. S. Gül), İstanbul:Varlık Yayınları, 1996; A.M., DANİNOS, *Cinsel İlişkiler Tarihi* (çev. G. Üstün), İstanbul: Gelişim Yayınları, 1974; C. DARWİN, *Türlerin Kökeni* (çev. Ö. Ünalan), Ankara:Onur Yayınları, 1996; C. DARWİN, *Seksüel Seçme*, (çev. Öner Ünalan), Ankara:Onur Yayınları, 1977; A. DEMİRSOY, *Yaşamın Temel Kuramları (Genel Biyoloji/Genel Zooloji C I/Kısım II)*, Ankara:Meteksan Yayınları, 1992; F. ENGELS, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (çev. K. Somer), Ankara:Sol Yayınları, 1987; H.E., FİSHER, *Cinsel Aşkın Anatomisi* (çev. M. Gaspıralı), İstanbul:Cep Kitapları, 1995; M. FOUCAULT, *Cinselliğin Tarihi* C.I (çev. Hülya Tufan), İstanbul: Afa Yayınları, İkinci Baskı, 1993; M. FOUCAULT, *Cinselliğin Tarihi* C.II, (çev.Hülya Tufan), İstanbul: Afa Yayınları, 1988; M. FOUCAULT, *Cinselliğin Tarihi* C.III (çev.Hülya Tufan), İstanbul: Afa Yayınları, 1994; S. FREUD, *Cinsiyet Üzerine* (çev. A. A. Öneş), İstanbul: Say Yayınları, 2001; J. G. FRAZER, *Altın Dal* Cilt II, (çev. M. H. Doğan), İstanbul:Payel Yayınları, 1992; E. FROMM, *İnsanda Yıkıcılığın Kökenleri* (çev. Ş. Alpagut), İstanbul: Payel Yayınları, 1985; L. GALLİEN, *Cinsiyet* (çev. A. Ekmekçi – A. Türker), İstanbul: İletişim Yayınları, 1991; F. KAYAHAN, *Feminizm*, İstanbul: BDS Yayınları, 1999; W. T. KEETON – J. L. GOULD, *Genel Biyoloji* (çev. A. Demirsoy – İ. Türkan – E. Gündüz), Ankara:Palme Yayıncılık, 2000; H. KILIÇ, *Batı'da Kadın*, İstanbul:Otopsi Yayınevi, 2000; I. FISCHER (ed.) *Kollantay*, (çev. N. Oral), İstanbul:Belge Yayınları, 1992; A. KOLLANTAY, *Marksizm ve Cinsel Devrim* (çev. K. Yalım), İstanbul:Akyüz Kitabevi, 2001; S. N. KRAMER, *Tarih Sümer'de Başlar* (çev. K. İren), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992; K. MARX, *Kutsal Aile* (çev. K. Somer), Ankara: Sol Yayınları, 1976; K. MARX, *1844 El Yazmaları* (çev. K. Somer), Ankara: Sol Yayınları, 1976a; H. MARCUSE, *Karşıdevrim ve İsyan* (çev. G. Koca – V. Ersoy), İstanbul:Ayrıntı Yayınları, 1998; H. MARCUSE, *Konterrevolution und Revolte, Zeitmessungen, Die Permanenz Der Kunst*, Frankfurt a.M.:Suhrkamp Verlag, 1987; H. MARCUSE, *Eros ve Uygarlık* (çev. A. Yardımlı), İstanbul:İdea Yayınları, 1985; L. W. MELDMANN, *Cinsel Yaklaşımlar* (çev. Ş. Ensari), İstanbul:Ötesi Yayıncılık, 2001; L. H. MORGAN, *Eski Toplum* C.II (çev. Ü. Oskay), İstanbul:Payel Yayınları, 1987; W.G., NEUMANN, *Sexualitaet und Philosophie*, Hannover: Edition Gesellschaftphilosohie, 1993; E. ORMAN, "Haz ve Felsefe", *Felsefe Logos*, Sayı 19, İstanbul:Bulut Yayınları, 2002; F. PAKSÜT, *Seneca'da Ahlâk Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ankara:Ulusal Basımevi, 1971; W. REİCH, *Bedensel Boşalmanın İşlevi* (çev. B. Onaran), İstanbul:Payel Yayınları, 1982; W. REİCH, *Cinsel Ahlâkın Boygöstermesi* (çev. Bertan Onaran), İstanbul, Payel Yayınları, 1995; J. RUFFİE, *Cinsellik ve Ölüm* (çev. N. Acar), İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999; M. de SADE, *Yatak Odasında Felsefe*, (çev. K. Sadi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000; M. de SADE, *Sodom* (çev. B. Uzma), İstanbul: Çiviyazıları, 2000; M. de SADE, *Justine* (çev. B. Uzma), İstanbul, Çiviyazıları, 2001; M. de SADE, *Juliette*, (Çev. Münire Yılmaer), İstanbul: Çiviyazıları, 2003; R. W. SHARPLEY, "Epikürosçular, Nasıl Mutlu Olurum?", (çev. B. Oğuz), *Felsefe Logos*, Sayı 19, İstanbul, Bulut Yayınları, 2002; G. THOMSON, *Tarih Öncesi Ege* (çev. C. Üster), İstanbul, Payel Yayınları, 1995; A. TİMUÇİN, *Haz Deneyi, Felsefe Logos*, Sayı 19, İstanbul, Bulut Yayınları, 2002; C. TÜRCKE, *Cinsiyet ve Akıl* (çev. M. Tüzel), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1997; *Kur'an-ı Kerim ve Meali* (çev. A. Öztürk), Ankara, Emek Ofset Matbaacılık ve Yayıncılık; *Kama Sutra* (çev. İ. Güngören –Ö. C. Güngören), İstanbul: Yol Yayınları, 1997

Ayrıca, **bkz.**, CİNSEL EĞİTİM, CİNSEL YÖNELİM, CİNSİYET AYIRIMCILIĞI, ETİK, FEMİNİZM.

Çetin VEYSAL

CİNSİYET AYRIMCILIĞI, öncelikle kadın cinsinin erkek cinsine göre ikincil ve bağımlı görülmesi ve kadınların çeşitli biçimlerde toplumsal kamusal hayattan ve kaynaklardan mahrum edilmeleri olarak tezahür eder. Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi (CEDAW) (1980) 1. Maddesi'nde "'kadınlara karşı ayırım' deyimi, kadınların medenî durumlarına bakılmaksızın ve kadın ile erkek eşitliğine dayalı olarak politik, ekonomik, sosyal, kültürel, medenî ya da öteki alanlardaki insan haklarının ve temel özgürlüklerin tanınmasını, kullanılmasını ve bunlardan yararlanılmasını engelleyen veya ortadan kaldıran ya da bunu amaçlayan ve cinsiyete bağlı olarak yapılan herhangi bir ayırım,

dışlama ve sınırlama anlamına gelecektir" denilmektedir.

Kadınlara yönelik cinsiyet ayrımcılığının zihniyet yapılarında yerleşikleşmesinde, genel olarak düşünce tarihinde, dinler tarihinde ve felsefe tarihindeki kadın ve erkek doğasına ilişkin özcü önkabüllerin etkisini açığa çıkarmak önem kazanır. Çoğu zaman kadın-erkek ayrımı, felsefe geleneğinde, akıl ve aklın zıddı ya da akıldışı olan şeyler ile irtibatlandırılmıştır. Batı düşüncesinde, rasyonel bilgi, doğa güçlerinin aşılması, dönüştürülmesi, ya da kontrol edilmesi; kısacası, doğanın tahakküm altına alınması süreçlerinde tanımlanır; bundan dolayı, kadınlar bu bilgi üretim süreçlerinden dışlandıkları gibi, çoğu zaman doğa ile özdeşleştirilmişler ve tahakkümün nesnesi olmuşlardır (Lloyd, 1996).

Kuramsal açıdan Doğal Haklar Doktrinine dayanarak insanın insan olmaktan ötürü hak ettiği doğal haklarını ve özgürlüğünü savunan John Locke gibi liberal kuramcılar bile, kadının evlilik sözleşmesiyle kocasına bağımlı hale gelmesini problematik hale getirmemişlerdir. Liberal siyaset kuramcıların söz ettiği özgür 'birey'ler ya da toplumsal sözleşmelere girebilen 'kişi'ler, kamusal alanda katılım hakkına sahip olan 'yurttaş'lar, mülk sahibi olma yetisine sahip ve hane halkının efendisi olan erkeklerdir (Donovan, 1997).

Aydınlanma düşünürleri Rousseau ve Kant, birbirlerini yankılarcasına kadınların zihninin erkeklerden farklı bir işleyişe sahip olduğunu vurgulamakta, cinsel karakterlerin ve farklı cinsiyetlere ilişkin erdemlerin tamamlayıcı mükemmeliyetlerini savunmaktadırlar. Kant'a göre, kadınların erkeklere benzer bir entelektüel uğraşa girişmesi, onların kadınsı erdemlerini ve karakterlerini mahvedecektir. Kant, *Yüce ve Güzel Üzerine* adlı yapıtında, böyle bir çaba içindeki kadınlar için, "sakal sahibi olmayı isteseler daha iyi olur, çünkü edinmeye çalıştığı derinlik havasını bu şekilde daha iyi ifade edebilirler", demektedir. Kadınların özgün karakter ve düşünme yapılarına, gündelik dünyanın işleyişi içinde çokça atfedilen bu tür yüceltmeler, esasında çoğu zaman kadınların erkek-egemen bir dizi toplumsal alandan ve bu alanlardaki 'erkeksi başarı'lardan dışlanmalarına yol açmaktadır.

Gündelik hayatta çeşitli görünümlerde, bazen kadın düşmanlığı (*misogyny*), bazen homofobi, eşcinsellere karşı ayrımcılık ve başka biçimlerde, ortaya çıkan cinsiyet ayrımcılığı, çoğu zaman bilimsel olarak da meşrulaştırılmaktadır. Örneğin, psikoloji bilimi çerçevesinde kadın ve erkeklere küme olarak atfedilen kişilik özellikleri ya da 'cinsel karakter', çoğu zaman cinsel ayrımcılık ideolojisinin 'bilimsel' temelini oluşturur. Kadınlar ve erkeklerin farklı duygusal özelliklere sahip oldukları –çoğu zaman dokunsal duyarlılık ve saldırganlık gibi kutupsal özellikler çerçevesinde tanımlanan özellikler– savunulmakta, bu özellikler kadınların ve erkeklerin biyolojik üremedeki farklı rolleri üzerinde temellendirilmektedir. Kadınlar ve erkekler arasında psikolojik benzerliklere ya da farklı kadın grupları ya da erkek gruplarına göre farklılaşan kadınlık ve erkeklik özelliklerine odaklanan araştırmalar da kurgulanabilir. Benzer şekilde antropoloji, sosyoloji, genel olarak politika bilimi ve siyasî düşünce tarihi, psikoloji, tıp gibi birçok bilim dalında kadın ve erkek kimlikleri kutupsal özelliklerle tanımlanmaktadır. Örneğin, ünlü Amerikalı toplum kuramcısı Talcot Parsons, kadının çekirdek ailedeki rolünü toplumsal-duygusal eksende, erkeğin rolünü ise, araçsal-ekonomik yükümlülükler ekseninde tanımlar. Siyasî düşünce tarihinde de çoğu zaman kadınların, duygusal, irrasyonel ve partikularist (aile gibi tikel küme) çıkarlarını kollayan yönleriyle, siyasî topluluğun üyesi olamayacakları savunulmuştur.

Ayrımcılığa karşı düşünsel hareketler ise, genel olarak Batılı demokratik düşünce geleneği içinde eşitlikçi düşüncelere dayanır. İnsanlar arasındaki özsel eşitliğe dayalı varlıksal eşitlik, istenen amaçlara ulaşmadaki fırsat eşitliği ve toplumsal koşullardaki eşitsizliklerin giderilmesine yönelik şartlarda eşitlik ile sonuçlarda eşitlik yaklaşımları (Turner, 1997), cinsiyet ayrımcılığına karşı politikaların geliştirilmesinde de önemli olmuştur. Bugün dünya çapında özellikle kız çocuklarının eğitim hakkından yararlanmalarını garanti altına almak için yürütülen projeler, ve geliştirilen politikalar, fırsat eşitliği ve şartlarda eşitlik ilkesine dayanır. Ancak Turner'ın da belirttiği gibi, "en radikal eşitlik fikri, sonuçlarda eşitliktir. Burada amaç, başlama noktasına ve doğal yeteneğe bakma-

dan, yasamayı ya da diğer siyasal araçları kullanarak sonuçlarda eşitliği sağlamaktır. Bir sonuçlarda eşitlik programı, başlangıçtaki eşitsizlikleri bir netice olarak toplumsal eşitliklere dönüştürmeye çalışacaktır. Kadınlar, çocuklar ya da etnik azınlıklar gibi avantajsız ya da ayrıcalıksız gruplar lehine olumlu ayrıcalık güden toplumsal programlar, sonuç eşitliğini güvenceye alacak anlamlı bir fırsat eşitliği yaratmak için şartlardaki önemli eşitsizlikleri gidermeyi amaçlarlar" (Turner, 1997). Cinsiyet ayırımcılığını önlemeye yönelik güncel tartışmalar çerçevesinde, bugün artık 'cinsiyet gözetilmeksizin yasalar önünde eşitlik' ilkesiyle yetinilmemekte, daha çok 'sonuç eşitliği' ilkesinin altı çizilip, önceden beri ezilmiş bir grup olarak kadınlar için eşitlik yaratmak üzere devletlere yükümlülükler getirilmektedir. Avrupa ülkelerinden birçoğu bu ilke doğrultusunda 'olumlu ayırımcılık' yaklaşımını anayasal güvenceye kavuşturmuştur.

Batı ülkelerinde kadınlar oy hakkını uzun mücadelelerden sonra elde ettiler; sufraj diye bilinen oy hakkı mücadelesi sonucunda seçme ve seçilme hakkına kavuşan kadınlar, uzun yıllar yine de siyasî partilerde ve parlamentoda oldukça düşük oranda temsil edildiler. Kadınların eğitim ve meslek alanlarında daha iyi koşullara ve geçmiştekine göre daha eşitlikçi bir konuma ulaşmaları, özel ve kamu sektöründe karar pozisyonlarına gelmelerini ya da siyasî karar süreçlerine aynı oranda etki yapabilmelerini sağlayamadı. Bugün toplumsal hayatın ve siyasetin bir çok alanında bu nedenle kadınlara yönelik 'pozitif ayrımcılık' (olumlu ayrımcılık) uygulamalarını savunan politikalar gündeme getiriliyor. Örneğin, kadınların siyasî karar süreçlerine eşit katılımı için belirli bir oranda kadın adayın, siyasî partilerde, hem parti içinde hem de partilerin katıldığı çeşitli aşamalardaki seçimlerde aday gösterilmesini garantileyen kota uygulaması, bunlardan biridir. Buradaki temel düşünce, kadınlara yönelik cinsiyet ayrımcılığının düşünsel, kültürel, alışkanlıklar, toplumsal pratikler düzeyindeki yerleşik biçimlerinin değişmesi için ya da birikmiş 'negatif ayrımcılığı' eşitlik yönünde dönüştürebilmek için 'pozitif ayrımcılık' uygulamalarının gerekliliğidir.

Yurttaşlık tartışmaları çerçevesinde gündeme getirilen önemli meselelerden bir başkası ise, cinsel haklar ve 'cinsel yurttaşlık' kavramıdır. Batı ülkelerinde 1970'lerde etkisini gösteren ikinci dalga feminizm ve eşcinsel gay ve lezbiyen hakları hareketlerinin etkisiyle, yurttaşlıkla ilgili sosyal hakların esas olarak heteroseksüel cinsellik ve üreme odaklı olduğu vurgulanarak, farklı cinsel tercihlere sahip olan kişilerin yurttaşlık hakları gündeme getirildi. Yapay döllenme ve benzeri yeni üreme yöntem ve teknolojileri, heteroseksüel cinsel birleşme olmaksızın çocuk sahibi olma imkânlarını ve alışılmadık aile oluşumlarını gündeme getirdi (Turner, 2001). Örneğin, yapay üreme teknolojilerinden yararlanarak çocuk sahibi olan lezbiyen bir çift için 'aile yardımı' gibi sosyal haklardan heteroseksüel çiftlerle benzer biçimde yararlanma talebi ve hakkı, birçok Batı ülkesinde yürütülen kampanyalar sonucunda, 'cinsel ayrımcılık karşıtı yasa'nın sınırlarını zorladı.

Avrupa Birliği bünyesinde de kadınların karar alma süreçlerine katılımı ve temsili konusunda sorunlar bulunmaktadır. Avrupa Kadın Lobisi, Avrupa Birliği'nin kadın politikasında *'gender mainstreaming'* ilkesini geçerli kılmak, topluluğun bütün politikalarında ve aksiyonlarında cinslerarası eşitliği gerçekleştirmek üzere baskı yapmaktadır; buna göre, Birliğin ve üye ülkelerin bütün politikalarında, projelerinde ve kararlarında bu ilke gözetilmek zorundadır. Avrupa Komisyonu 2001 Raporunda, cinslerarası eşitlik ile ilgili çalışmaları 'Gender Scoreboard' diye adlandırılan bir ölçme– değerlendirme uygulamasına yer vermiştir. Ayrıca Birliğin bünyesinde ve üye ülkelerde cinslerarası eşitliği gerçekleştirmek üzere bir çerçeve program hazırlanmış ve cinsiyetçi ücret farklılığının giderilmesi için 'eşit işe eşit ücret politikası'nın hayata geçirilmesi, aile ve iş yaşamının birbirine uyumlu hale getirilebilmesi için ebeveynlik sorumluluklarının eşler arasında paylaşımı ve çocuklar için bakımevlerinin yaygınlaştırılması, genel olarak karar süreçlerine kadınların katılımı ve Avrupa Parlamentosu seçimlerinde kadınların temsilinin sağlanması gibi öncelikli temalar belirlenmiştir. Avrupa Adalet Divanı'na üye ülkelerden yapılan bireysel başvurularda ve kadınların açtıkları davalarda, öncelikli konu, kadınların iş pazarında, işe ve mesleğe girişte meslek eğitimi, meslekte yükselme, çalışma

koşullarında eşitlikle ilgili talepleri ön plâna çıkmaktadır (Yıldız, 2004).

Türkiye'de cinsiyet ayrımcılığına karşı en önemli hukuksal gelişme, Türkiye'nin taraf olduğu Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, ve Birleşmiş Milletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Kaldırılması Hakkında Sözleşme (CEDAW) gibi uluslararası sözleşmelerin 'kadının insan hakları' ile ilgili hükümleriyle, ulusal hukuk kapsamındaki kanunların bağdaştırılması zorunluluğu ve bu itkiyle yeni Medenî Kanun (2002) ve yeni Ceza Kanununun (2004) hazırlanması sürecidir.

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılım sürecinde Avrupa Komisyonu tarafından hazırlanan uyum raporlarında Türkiye'de kadın hakları ve cinsiyet eşitliği konusunda da öncelikle CEDAW'a referans verilmektedir. Türkiye, CEDAW Sözleşmesi'ne 1985 tarihinde bazı maddelerine çekinceler koyarak taraf olmuştu; bu çekinceler, yeni Medenî Kanun tasarısının sunulmasının ardından 2000'de kaldırılmıştır. CEDAW'a ek İhtiyari Protokolün de Eylül 2000'de imzalanıp, Ağustos 2002'de onaylanması ile önemli bir ilerleme kaydedilmiştir. CEDAW hükümlerinin iç hukukta uygulamaya geçirilmesi konusu son olarak Mayıs 2004'te gerçekleştirilen Anayasa reformu sırasında gündeme gelmiştir. Anayasa'nın 10. maddesinde yapılan değişiklikle, devlete kadın-erkek eşitliğini uygulamada sağlamak üzere önlem alma yükümlülüğü getirilmiştir (T.B.M.M. Kadının Statüsünü Araştırma Komisyonu Raporu, 2003; Forsman, 2004:156-157)

R. W. CONNELL, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (çev. C. Soydemir), İstanbul, Ayrıntı yay., 1998; F. DONNOVAN, *Feminist Teori*, İstanbul, İletişim yay., 1997; F. BERKTAY (der.), *Türkiye'de ve Avrupa Birliği'nde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar*, İstanbul, KA-DER yay., 2004; Z. K. FORSMAN, "Türkiye'nin Avrupa Birliği Üyeliğinin Ön Koşulu Olarak Kadın Hakları", *Türkiye'de ve Avrupa Birliği'nde Kadının Konumu: Kazanımlar, Sorunlar, Umutlar* (ed. F. Berktay) içinde, İstanbul, KA-DER yay., ss.155-163; G. LLOYD, *Erkek Akıl- Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'* (çev. M. Özcan), İstanbul, Ayrıntı yay., 1996; A. MICHEL, *Feminizm* (çev. Ş. Tekeli), İstanbul, Kadın Çevresi yay., 1984; KADIN ESERLERİ KÜTÜPHANESİ VE BİLGİ MERKEZİ VAKFI, *Kadın Hareketinin Kurumlaşması* (çev. M. Akkent), İstanbul, Metis yay., 1994; *T.B.M.M. Kadının Statüsünü Araştırma Komisyonu Raporu*, Ankara, Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü, 2003; B. TURNER, *Eşitlik* (çev. B. S. Şener), Ankara, Dost yay., 1997; B. TURNER, "The Erosion of Citizenship", *British Journal of Sociology*, 52 (2001), pp. 189-209; N. YILDIZ, *Avrupa Birliği Gündemindeki Yurttaşlık Tartışmaları*, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 2004.

Ayrıca, **bkz.**, AYIRIMCILIK, FEMİNİZM.

Ayşe Durakbaşa TARHAN

CIORAN, EMIL MICHEL, felsefî incelemelerinde/romanlarında yabancılaşma, saçma, boşluk, tarihin tiranlığı, doğmuş olmanın sakıncası, çürüme gibi temaları işleyen ve ömrünün çoğunu Paris'te geçiren Romanyalı felsefeci, ahlâkçı ve deneme yazarıdır.

Hayatı ve Eserleri

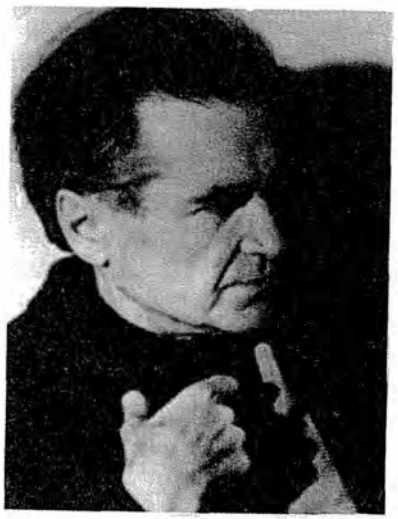
Cioran, 8 Nisan 1911'de Rasinari'de (Romanya) doğdu. Babası Emillian Cioran, bir Sakson bölgesi olan Transilvanya'nın bu kentinde Ortodoks Birliği'nin vekilharcı ve papazdır. Annesi Elvira Cioran, Venetia dejos kökenliydi. Cioran, 10 yaşında lise öğrenimi görmek için babası tarafından Avusturya-Macaristan'ın Sibiu kentine gönderilmişti. Daha sonraki yazılarında "hayatımın ilk köksüzleşmesi" diye söz edeceği bu olay, onu derinden etkilemiş ve Cioran burada büyük bir travma geçirmiştir. 1928'de 17 yaşında iken Bükreş Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne giren Cioran, üniversitedeki ilk dönemlerinde yoğun bir şekilde Nietzsche ve Schopenhauer'ın etkisinde kalır. Sonraki yıllarda ise çalışmalarına büyük ölçüde Alman İdealizmi –özelde Kant, Hegel– düşüncesi ve fenomolojik metot yön verir. Felsefe bölümünü "Bergson'un sezgiciliği" adlı lisans teziyle tamamlar. Yirmili yaşlarında felsefesinde önemli bir kırılma yaratan *insomnia* (uyku yitimi) hastalığına yakalanır.

1932'den itibaren düzenli olarak dergilerde yazmaya başlayan Cioran'ın Alman yaşam felsefesinin etkisiyle yazdığı makaleleri, o sırada Romanya'da en başat akım olan yaşam felsefesi anlayışı, 'yaşam' adına 'akıl'ı eleştiren görüşler içerisinde yer alır. 1933'te Berlin'de felsefe okumak için "Humboltd Kurumu" bursunu kazanır ve 1934 yılında ilk yapıtı *Pe Culmile Disperarii* [Umutsuzluğun Doruklarında] yayımlanır ve Cioran, bu

yapıtıyla genç yazarlara verilen "Kraliyet Akademisi" ödülünü alır. Hayatın trajik boyutundan habersiz olmakla suçladığı Bergsonculuktan kopması da bu döneme rastlar. 1936 yılında Fransızca'ya çevrilmeyen tek kitabı olan *Cartea Amagirilor*'ı [Aldanışlar Kitabı] yazar. 1937'de dinî bir krizin ürünü olan ve şiddetli tartışmalar yaratan kitabı *Lacrimi si sfinti* [Gözyaşları ve Azizler] yayımlanır. Aynı yıl, Bükreş Fransız Enstitüsü'nden bir burs alarak Paris'e gidip, oraya yerleşen Cioran'ın, bu yerleşmeyi takiben sırasıyla, *Amurgul Gandurilor* [Düşlerin Alacakaranlığı]'u 1940'da; *Indreptar Patimus* [Mağlupların Kitabı]'u 1944'te; Fransızca yazdığı ve Fransızca yayımlanan ilk kitabı olan *Précis de décomposition* [Çürümenin Kitabı]'u ise 1949'da yayımlanır. Onun diğer kitapları ise şunlardır: *Syllogismes de l'Amertume* [Hüzün Kıyasları/Burukluk, 1952]; *La Tentation d'exister* [Varolma Eğilimi, 1956]; *Histoire et Utopie* [Tarih ve Ütopya, 1960]; *La Chute dans le temps* [Zamanda Düşüş, 1964]; *Mauvais Démiurge* [Kötü Tanrı, 1969]; *De l'inconvénient d'être né* [Doğmuş Olmanın Sakıncası, 1973]; *Une Essai sur la pensée réactionnaire* [Gerici Düşünce üzerine Bir Deneme, 1977]; *Ecartélement* [İşkence, 1979]; *Exercices d'admiration* [Hayranlık Talimleri, 1986]; *Aveux et Anathémes* [İtiraflar ve Aforozlar, 1987]. Cioran 1987'de yazmayı bırakmış ve 1995'de Alzheimer hastalığından ölmüştür.

Görüşleri

Cioran, 1937 yılında Romanya'yı terk edip Fransa'ya gönüllü sürgün olarak yerleştikten kısa bir süre sonra, geride bıraktığı vatan topraklarında herhangi bir yayıncı bulunamadan basılan ve intihar vasiyeti diye nitelendirdiği kitabı, *Gözyaşları ve Alimler*'e atfen şunları söyler: "Bu kitap tam bir uykusuzluk bunalımının sonucudur. Bundan dolayı uyuyabilen kişileri hep hor gördüm, çok saçma bir şey, çünkü tek isteğim vardı: Uyumak. Yine de bir şeyi anladım: En önemli olan uykusuz gecelerdir." Uykusuzluk ve doğmuş olmak, birisi patolojik, diğeri ontolojik rahatsızlık olan bu iki fenomen, Cioran'ın felsefî düşünsel ardalanının ve kurgusallığının sığınağını oluşturur. Aynı zamanda bu kuşatıcı iki fenomen, içine kapalı, yalnız ve can çekişen düşünür Cioran'ın sözcükler



Emil Michel Cioran

karşısında duyduğu tedirginliğin, tek hakikatin, derinleşme çabasını ketleyen her türlü sınır ve kaprislerin olumsuzlanmasında da en ciddî referans noktalarıdır. Düşüncesinin ardalanı bu biçimde şekillenen Cioran'ı, felsefe tarihi içerisinde teorik bir açımlama ve iskânlaştırma gerekliliğini düşündüğümüzde, kendisini daha çok "fikirler tarihi, yalnızların kininin tarihidir" aforizmasının işaret ettiği şahısların arasına dahil etmemiz yerinde olur. Yıkım arzusuyla işleyen bu makineye göre, varolanı/varlığı görmezden gelen 'mutlak sistem' filozoflarından Aristoteles, Aquinalı Thomas ve Hegel tarihin en büyük zorba düşünürleridir. Bu nedenle Cioran, felsefî tavrını, tarihin zorba düşünürlerine meydan okuyan Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Chamfort, Proust (çekiçle felsefe yapanlar) gibi putkırıcılardan ve lanetli yazarlardan yana koyar, çünkü kendisi de lanetli, putkırıcı yazarların son versiyonudur.

Uykusuz geceleri hayatta yaşayabileceğimiz en önemli deneyim şeklinde düşünen Cioran, insanların felaketler salgıladığı bir çağda, dilsel göçebeliğin tetiklediği göçebe bir zihnin ya da hayatın gizemini uyku olarak tasvir eder. Ona göre, uyku sorunu felsefenin, hatta tarihin bizzat kendisinin problemi olmakla birlikte, aynı zamanda hayatı yaşanılabilir kılan yegâne koşuldur. Cioran kesin olarak inanır ki, insanların uyuması engellenirse, eşi görülmemiş kıyamlar olacak ve

sonuçta tarih de son bulacaktır. Olaylara bakışının ve olayları yorumlayışının ana süzgecini ruhunun uykusuzluğuna bağlayan Cioran, felsefeye olan tutkusunun da uykusuzluk sonucunda silinip gittiğini vurgular. Çünkü Cioran'a göre, felsefe, geceleri yüzleştiği problemler karşısında çözümsüz kalmış ve ayrıca hayatı kendisi için tamamıyla bir yük haline getirmiştir. Bundan dolayıdır ki, "hayat özünü sadece kan yürümüş gözlere açar" sözüne inanarak öznel gerçekliğin yazgısından kaygılanma eğiliminin doruğa ulaştığının farkına varan Cioran, tanımlanabilir tüm değerleri, (buna felsefede dahil) doğmuş olmanın sakıncasını, köksüzlüğü, yersiz yurtsuzluğu, kısacası hayatının tüm bağlılıklarına olan inancını, uykusuzluğun göğünde bir gece yarısı sarhoşluğu halinde sorgulamış ve yitirmiştir.

Cioran, içinde bulunduğu bu durumu *Çürümenin Kitabı* adlı yapıtında şöyle ifade eder: "Uykusuzluk, sen gelip de vücudumu ve gururumu sarsınca, bana sağlığın horultusunu, sesli unutkanlık içine dalmış insanları işittirdin. Her şey uyuyordu, her şey her zaman için uyuyordu. Artık şafak yoktu. Bütün zamanların sonuna kadar uykusuz kalacağım... Her gece diğerlerinin benzeriydi, her gece sonsuzdu. Göz kapakları yorgunluktan ağırlaşmış halde gördüğüm ilk kişiye deha payesi veriyordum ve uyuyabilen bir zihne hiç hayranlık duymuyordum... gecelerin intikamını almak için istirahati yasaklayan, unutkanlığı cezalandıran, mutsuzluk ve ateşi yasalaştıran bir tirana tapabilirdim. İşte o zaman felsefeye başvurdum: Fakat karanlıkta teselli eden hiçbir fikir, uykusuz bekleyişlere de direnebilen hiçbir sistem yoktur. Uykusuzluğun tahlilleri, kesinlikleri dağıtır."

Uykusuz gecelerde her gün çarmıha gerilen, 'ilk anın' sıkıntısıyla can çekişen düşünür Cioran'ın, dünyadaki her şeyi 'solmanın' bir simgesi olarak görmesi oldukça doğaldır. Böylelikle Cioran için, uykusuzluğun bağışladığı saf bilinçlilik halinde bulunan 'gerçeklik,' her yerde sürekli bir deneyime dönüşür ve acı çekme sıkıntısını körükler bir şekilde nefes darlığına sebep olur. Yıllardır acının belirleyici olma avantajına sahip olduğu yeryüzünde tüm bunları giderecek sağaltıcı bir çözümün varlığına ilişkin verilere kafa yoran Cioran, nefretini, düşmüşlük hissini ve arayışını şöyle dillendirir: "Her birimiz yalnızlığa karşı işlenen günah, yeni insanlarla alışveriş tarafından yozlaştırılmaya yazgılı bir saflık dozuyla doğarız. Zira her birimiz, kendimize hasredilmiş olmamak için elimizden geleni yaparız. Bu durum mukeddaratı değil, düşmüşlük eğilimini andırır. Ellerimizi temiz ve kalplerimizi bozulmamış bir halde muhafaza etmekten acizizdir; yabancıların terleriyle kendimizi kirletiriz, tiksintiye aç ve vebaya hayran bir şekilde, toplu bir çirkefin içine gırtlağımıza kadar gömülürüz. Dünya yalnızlığımızı bozmuştur, ötekilerin üzerimizde bıraktığı izler silinmez bir hale gelir." Cioran'a göre, kirletilmişliğin bu silinmez duygusunun kırılabilmesi için, dingin, kımıltısız bir akışı, büyük bir oluşu kucaklamak gerekir. Bunu da ancak kendisini çevreden yalıtabilmeyi başarmış ve yalnızlığı ile barışık insan gerçekleştirebilir. Cioran'ın düşüncesinin önemli sapaklarından olan yalnızlık hali ve kendine dönüş, çöl imgesi ile tasvir edilir. Ona göre, yalnız insan, yalnızlığını daha az büyütmek, yoklukla zenginleşmek için, kısacası bu duyguyu hissetmek için çöle çekilir. İçinde bir çöl yaratmayı başaran insan, sadece doğmuş olmama özgürlüğünü kavrayan ve böylece bilincin istemeden sezinlediği dünyada, yani benden önceki bir ben'in 'sıfır varlığının' tadının çıkarıldığı hayalî dünyada, ilk günahın şiiri olan hüzünle uyumlu titreşimler kurabilen insandır.

Cioran'a göre, varolmanın lanetle eşitlendiği yeryüzünde zamanın dışına ebedîyen atılma güdüsü normal ölçülerde metafizik deneyimlerimizi güçlendirse bile, bu durum metafizik deneyimlerimizi kutsayacak bir derinlik, gizem ya da hakikatin varlığını haklı çıkarmaz. Geleneksel hakikat anlayışının altını kazan bu savın amacı, bizzat kurtuluş kavramından vazgeçen, doğmuş olmak ile ölmüş olmak arasında entelektüel acizliğin bir örneği olan insanı, hakikati arama yükümlülüğünden kurtarmak gerektiğine yöneliktir. Çünkü onun savında sadece bu duygudan arındırılmış insan 'akışlarını' tersine çevirebilir ve yanılmaz: "Yanılmamanın en güvenilir yolu hakikatin ardındaki hakikati ortadan kaldırmaktır."

Cioran'ın felsefesinde hakikatin kaldırılması ise, insanın özgürleşim olanağı sürecinde gözlerini özüne yöneltmesi ve yaşamsal etkinliklerimiz diye adlandırdığımız 'hareketliliğimizin' dışsal akımlardan yatak değiş-

tirerek içsel yaşamınıza doğru akması anlamına gelir. Bu akma, insanın kendine dönmesine yapılan bir vurgu olmakla birlikte, her ne kadar varolanın özüne gitmek, Cioran düşüncesinde yaşam savaşını ve mağlubiyeti kabul etmekse de, onun düşüncesindeki bu yenilgi durumu, felsefî ve varoluşsal mutsuzluklarımızın 'maskesini' düşürmeye yardımcı olan tahrik edici bir serpilmedir. Maskelerin düşürüldüğü an insan bütün tasarımlarıyla hakikati tasdik etmekten vazgeçtiği gibi omuzlarına ağır sorumluluklar yükleyen yeryüzü hapishanesinden de çıkış arar. Cioran, insanın yeryüzü hapishanesinden çıkışa açılan kapısını 'intihar' olarak düşünür. Onun için, intiharın olanaklı olduğu tesellisi soluksuz kaldığımız mekânı sonsuz rahatlamaya dönüştürür ve yine ona göre, kendimizi yok etme fikri, buna ulaşma yollarının çokluğu, kolaylığı ve yakınlığı bizi sevindirir: "Tek bir anda bütün anları ortadan kaldırırız; bunu Tanrı bile yapamazdı. Fakat palavracı iblisler olduğumuzdan sonumuzu erteleriz. Özgürlük gösterişinden, kibrimizin oyunundan nasıl vazgeçebilirdik ki." Cioran, "burada yaşamak ölümdür, başka yerde yaşamak intihar. Nereye gitmeli?" sözüyle, varoluşun bir kanıta sahipmiş gibi göründüğü gezegenin parçalarının çürümüşlük tarafından ele geçirildiğini belirtirken, böyle bir gezegende intihar düşüncesini benimsemeyen insanları da ağır bir dille eleştirir.

Ona göre, kendini ortadan kaldırmayı hiç tasarlamamış; ipin, kurşunun, zehirin, ya da denizin yardımına başvurabileceğini hiç hissetmemiş kişi, aşağılık bir kürek mahkûmudur, ya da evrenin leşi üzerinde sürünen bir solucandır. Cioran, kendimize boş yere işkence etmemizin anlamsızlığını dile getirerek, hepimizin zaman yitirmeksizin yaşamın saçmalığıyla en tutarlı ilişkiye geçme biçimi olan intiharla yüzleşmemiz gerektiğini savunur. Ancak biz aptalca bir biçimde kibir, özgürlük gösterişi ve içgüdülerimizle bu saçmalığın üstünü, kaçarak, unutarak, yadsıyarak örtmeye çalışırız. Eğer özgürlük gösterişi, kibir ve içgüdülerimiz, intihardan vazgeçiş kipleriyse, tüketilen bir ömre dair tüm sorgulamalar, içsel rezaletler, kaprisler, can çekişmeler, sayıklıklar, Cioran'ın yeryüzü rüyasının gerçeğe dönük kısmını oluşturur. Kayıpların yüceltilmesiyle tutku denizinin karanlık dehlizlerinde tüm dışlanmışların ve utanmazların öfkelerini, hınçlarını, hainliklerini onaylayan Cioran'ın yeryüzü rüyası, vaktini bekleyen, korkular ve tarihi ürpertiler üreten içsel ateş duygusunun lütufsuz bir yangını görünümündedir.

Cioran, şüpheyi yerkürenin derinliklerine kadar ekmek ve onun maddeye nüfuz etmesini sağlamak ister, ayrıca zihnin hiç girmediği yerde onun hükümranlığını kurmak, varlıkların iliğine ulaşmadan önce de, taşların huzurunu sarsmak, oraya güvensizliği ve yürek kusurlarını sokmak ister. Görünen odur ki Cioran'ın yeryüzü rüyasının sınırları, kinle çizilen bir düşüş dekoru ve yıkımlara, acımasızlığa karşı ayakta kalan direngen fikirlerin son tanığıdır. Bu düşüş dekorunda eksik ve yetersiz bir varlık olarak insan, gerçekliğin kendisinde yarattığı uyumsuzluğu ya da anlamsızlığı beyhude deneyim çabalarıyla aşmak ister ve Cioran'a göre, rüya, hiçbir zaman kurtulamayacağımız yetersizliklerimizin ve eksikliklerimizin sürekli bir huzura dönüştüğü bilinçdışı bir 'esrime' halidir. Ve reddedişlerimizin çeşitliliğinin baskısı altında içimizde uyanan dehşet duygusunu törpüleyen imge ise, düşün kalıcılığıdır. Çünkü düşlerimiz, uyanışlarımızdan ve tahlillerimizden sonra da ayakta kalırlar. Cioran için, tüm olumsuzluklara karşın ayakta kalan düşlerimizi, kökensel benliğimizi sarıp sarmalayan 'bir şey olma arzusunun' tahakkümü altında köleleştirmemek, aksine vazgeçişlerle yaşamayı cesaretlendirerek rüyadaki gizemsel boyutu keşfetmeye çalışmak gerekir.

Cioran'ın için, varolmanın ilk ânı olan doğmuş olmak sonucunda beliren 'hınç ve nefret' kavramları, düşüncesinin ana örgülerini oluşturan uykusuzluk, intihar, sürgün ve hakikat kavramları kadar belirleyicidir. Cioran, gerek felsefenin gerekse sanatın güdüleyicisinin, itici gücünün hınç olduğunu vurgular ve bu disiplinlerin sorunlarının üstesinden hınçsız gelinemeyeceğini savunur. Onun kendi hıncından en büyük payı ise, Tanrı (kötülük problemi) alır. Koyu dindar bir aileden gelen Cioran'ın Tanrı ile hesaplaşması yaşamının sonuna kadar sürmüştür. Ona göre, yeryüzü Tanrı'nın bir günahıdır ve Tanrı, elindeki tüm olanaklara karşın bizi böylesine yetersiz, eksik ve anlamsız yaratmasından ötürü kötüdür ve kötülüğü evetlemiştir. Üstelik Tanrı, tüm bunlar

yetmiyormuş gibi başımıza bir de hiçbir insanın kaçamayacağı 'mutlaklık arayışını' musallat etmiştir. Cioran tam da bu noktada insanın, özellikle de uygar insanın yazgısının düğümlenişinden söz açar; insan yaşamının trajik boyutu da burada aralanır ve bir daha asla kapanmaz.

İnsan yaşamının trajik boyutunun başlangıcını Adem'in cennetten kovulması olarak belirleyen Cioran, bu trajik yazgıyı sahiplenen filozofları da şiddetle eleştirir: "Adem cennetten kovulduğu vakit, kendine zulmedene verip veriştirmek yerine, şeylere ad koymaya girişmiştir: Onlara rıza göstermenin ve onları unutmanın yegâne yoluydu bu, –böylece idealizmin temelleri atılmış oldu. İlk kem küm edenlerin ağzında sadece bir hareket olan şey de Platon, Kant ve Hegel'de teori haline geldi." Varlığımızın kırılganlığından ziyade ismimizin sarsılmaz görünümüne dikkat ederek, anlamlara ve telaffuzlara boğulduğumuz bu dünyada, Cioran'a göre, aslolan dilsiz ve çıplak insana doğru evrilmektir. Eksik ve anlamdan yoksun olmasına karşın, hâlâ kendine anlam katmak adına eşyaya anlam yüklemede direten insan, tam ve yetkin olmaya çalışan bir *alımak*; alttan alta kötülük için yanıp tutuştuğunu duyumsamasına karşın kendisinin 'iyilik' için yaratıldığını, en azından 'iyi'ye doğru yol alması gerektiğini düşünen bir *ikiyüzlü*; hiçbir koşulda 'özgürlük'e ulaşamayacağını bile bile –hemen her zaman altında ezildiği ve ezilmeye yazgılı olduğu– bir 'mutlak özgürlük'tür tutturmuş giden bir *şaşkın*; olmaktalığının ya da yaşamaktalığının biricik ereğinin 'güçsüzlük istenci' olduğunu göremeyip kendisini ayakta tutacağını sandığı 'güç istencine' sarılan bir *çaresizdir*. Nitekim Cioran, yaşamla tutuştuğu mücadelede kavgasının umarsızlığını bir özdeyişinde şöyle dile getirir: "Dünyayla tutuştuğu kavgada filozof, hemen her zaman bir sıska, bir raşitiktir; biyolojik bakımdan düşkünlüğünü duyumsadığı ve bunun acısını çektiği ölçüde *sertleşir*."

Doğmuş olmaklığın verdiği hınç ve nefretin sonucunda umutsuzluk ile intihar düşüncesinden beslenen özgün bir metafizik anlayışı kurmaya çalışan Cioran, felsefesinde, yaşadığı dönemin hâkim 'varoluşçu özgürlük' anlayışının uzağında bir özgürlük düşüncesine kapı aralar. Cioran, Sartre'a atfen, özgürlüğün bizi zehirlemesini, bizde yarattığı esrimeyi ya da sarhoşluğu yalnızca uğursuz yazgımızın bir ürpertisi olarak değerlendirir. Her yaşamın doğum ile ölüm arasında vuku bulan yararsız bir uyarıcı olduğunu dillendirerek yaşamın anlamsızlığını ve boşluğunu bize tanıtlamaya çalışır. Cioran sorgulayıcı bir zihnin er ya da geç, öyle ya da böyle insanı huzura çıkaracağı beklentisinin hiçbir temeli olmadığını kesinleyip altını oyduktan sonra, ancak sığ dünyalarda yanılsamalar içinde yaşayanların kendilerine acı vermeden yaşayabileceklerini özellikle vurgular. Ona göre, felsefenin diğer problemleri gibi özgürlük problemi de, Batı felsefesinin inanç yorgunluklarından dolayı *dekadans*a uğramıştır. Çünkü Cioran, yüzyıllar boyunca insanın inanmaktan canının çıktığını söyler. Yine o, insanın, dogmadan dogmaya, yanılgıdan yanılgıya geçtiğini ve kuşkulara çok az zaman ayırarak körlük dönemleri yaşadığını vurgular. Varoluş = İşkence denklemini görmezden gelen ya da bu denklemi çözme girişiminde ortaya konan tüm savları akla yaslayan ve özgürlüğün imkânını parametre olarak kabul eden düşünceler, Cioran için, 'tarihin seyrine mola veren' düşüncelerdir. Ona göre, özgürlük düşüncesi de zihni köleleştiren düşünürler tarafından varmış gibi gösterilerek yanılsamalara uğratılmış ve özgürlük düşüncesi, bir anlamda dinlenmeye bırakılmıştır. Bu düşünürlerin en önemlisi Hegel'dir: "İnsan, Hegel'e inanacak olursa, 'tümüyle kendisi tarafından yaratılmış bir dünyada ancak' tam özgürlüğe kavuşacaktır. Fakat insanın yaptığı şeyin aksine, özgürlük, Hegelci sistem tarafından olduğu şekliyle şimdiki köle kadar da hiç zincirlenmiş olmadı." Cioran, gerçek özgürlüğü en yalın anlamda kendine bağlılık olarak alımlayan görüşleri şiddetle eleştirirken, bu düşünürlerin göremediği şeyin, saçma dünyada insanın kendine bağlılığının ve olanağının anlam yoksunluğu olduğunu söyler. Gerçek özgürlük, insanın doğmadan önceki yaşamındadır, insan doğarken her şeyi ile birlikte özgürlüğünü de yitirmiştir.

Cioran, insan varoluşunun 'utanç verici' ve 'lanetlenmiş' olduğunu, bu yüzden de içimizi kemiren azap duygusundan hiçbir zaman kurtulamayacağımızı vurgular: "Hiçbir koşulda Nirvana yoktur." Ona göre, bizim o araştırma delisi, sorgulayıcı zihinlerimiz

bize ne rahat verir ne de huzur; bu yaşamın bize sunup sunabileceği tek şey, kokuşmuş bir yüzeysellik ile yanılsamalarla dolu, elimize yüzümüze bulaştırmaya yazgılı olduğumuz bir 'kaçış' olanağıdır. Ondaki kaçış olanağı yaşamla mücadele etmek ve yaşanu anlamlandırma yönünde değil, tamamen kendine çekilme ve umarsızlık olarak göze çarpar. Çünkü insan doğduğu andan itibaren her şeyini yitirmiştir. Bu sebepten dolayı yaşamak, sonucu belli olan bir savaşı sürdürmekten ziyade yenilgiye yazgılı olduğumuz bir karmaşanın içinde bulunmaktan ibarettir. Cioran'ın hakikat, varoluş, özgürlük, doğmuş olmak ve felsefe anlayışlarının beslenme kaynağı olan bu pesimist temayüllü ifadeler, onun 'tarih'e yönelik bakış açısında da baskın bir şekilde görülebilir. Cioran, tarihe yönelik çözümlemelerini; "Tarih ciddîye alınmalı mıdır?", "Yoksa ona seyirci gibi mi katılmalıdır?", "Onda bir hedefe doğru bir çaba mı, yoksa lüzumsuz ve nedensiz yere harlanan ve soluklaşan bir ışığın şenliği mi görülmelidir?" soruları üzerine inşa eder. Bu soruların cevaplarını, insan hakkındaki yanılsama derecemize, onun oluşunu teşvik eden valse ve mezbaha karışımının hangi biçimde çözülebileceğini tahmin etme meraklarımıza bağlar. Kurbanların dinamizmi olarak 'tarih' inşasına dair ilk nüvelerin sergilendiği bu tavır, Cioran'ı "tarihin savunulacak hiçbir tarafı olmadığı" düşüncesine kadar götürmüştür: "Tarih birtakım atlıların (ya da zırhlıların) halkları çiğneyerek ilerlemesinden ibarettir. Bundan dolayı ona karşı, kinikteki irâde yitiminin bükülmezliğiyle tepki göstermek gerekir. Aksi taktirde ezenlerin, zorbaların yanında yer almanız kaçınılmaz olur."

Ayrıca o, tarihte mutluluk fikrinin çok önemli olduğunu söyler ve ona göre, tarih, mutluluğun anahtarlarını yitirmiş 'mutsuz insanlardan' ibarettir. Dolayısıyla reel yaşamda mutlulukları elinden alınan ya da insanlık tarihinde sıklıkla görüldüğü gibi acı, baskı, tahakküm ve sömürüyle tarif edilen insan toplulukları, tarihin her döneminde özlemlerini bastıracak bir şeye, ütopyaya ihtiyaç duymuştur. Cioran için ütopyaların tarihteki rolü oldukça belirleyicidir. Ütopyalar, başlangıçta mutsuz insanlar için bir 'kaçış çizgisi' iken, sonraları gitgide insanlardan uzaklaşarak, insanların tarih düzeyinde bir evren düşü görmelerine neden olur. O, hakikî bir ütopya tasarlamanın, inanarak bir ideal toplum tablosunun genel çizgilerini çıkarmak olduğunu söyler. Ona göre, "bunun için muayyen bir dozda saflık, hatta fazla bariz olduğu taktirde sonunda okurun tepesini attıracak bir zevzeklik gerekir. Sadece sahte ütopyalar okunmaya layıktır; oyun ya da eğlence olsun diye veya insandan kaçmak için yazılmış olanlar." Ütopyaların ikinci bir özelliği ise, akıldışını ve onarılmazlığı ortadan kaldırarak, tarihin son kertesi ve özü olan trajediye de karşı çıkmalarıdır: "Mükemmel bir toplumda her türlü karşıtlık biterdi; orada irâdeler engellenir, teskin edilir ya da mucizevi bir biçimde aynı yöne dönük kılınırdı. Orada, tesadüf ya da çelişki işe karıştırılmadan, sadece birlik hüküm sürerdi. Ütopya, çocuksu bir akılcılıkla dinden bağımsızlaşmış bir meleklik karışımıdır." Görüldüğü gibi Cioran, ütopyaların ortaya çıkışını tarihin tiranlığına bağlar, çünkü tarih, felsefî betimlemeyle genel anlamda, *ancak asıl olamayan bir varlık kipi, kendimize vefasızlığımızın en yetkin biçimi, metafiziksel bir red, önemli olan biricik olgunun karşısına koyduğumuz bir olgular yığınıdır.*

Cioran'ın ikinci köksüzleşmesine neden olan olay ise, ana dilini bırakıp kendini başka dilde (Fransızcada) denemesinin yarattığı gerilimdir. Onu, anadili Rumence'yi terk ettirip Fransızca'ya, ama sadece Fransızca'ya değil, tüm modern münzevilerin 'çöl'üne, "Paris'e çeken şey nedir?" gibi sorulara verilecek cevaplar, elbette ki onun daha çok tanınmak ve okunmak isteğine bağlanamaz. Çünkü kaygısı 'sosyal' olmaktan öte 'varoluşsal' bir kaygı olan Cioran'ın sorunsalı, şu ya da bu hayat, şu ülke ya da bu ülke değil, dünyanın kendisiydi. Kısacası, saçmalık ve yabancılaşma idi. Cioran için bu saçmalık ve yabancılaşma da en 'anlamlı' biçimde ancak yabancı dilde kurgulanabilirdi. O, anadilde "yalnızım ve yabancıyım" derken bile kendi soluğuyla ısındığını bilir ve böylece anadilinin de kendisine yabancı gibi davranmadığını hissederdi. Cioran'ın yabancı dili, yabancılığı seçişi, yersiz yurtsuz bir zihne sahip olmasından kaynaklanabilir.

Ancak Cioran'ın bu bilinçli tercihi, ruhunda onarılmaz yaralar açmakla kalmamış, "kendimi başka dilde denerken doğanın yapabileceği son çılgınlıktım" savının da

temelini oluşturmuştur. Ona göre, "her şeyi yitiren insan son çare olarak, edebiyat kepazeliğinden ya da ününden medet ummayı sürdürür. Adının dışında her şeyden vazgeçmeye razıdır. Ama uygarların bilmediği ya da hor gördüğü bir dilde yazdığı zaman nasıl kabul ettirecektir adını? Kendini başka bir dilde mi deneyecektir?" Cioran için, insanın, geçmişini kendisiyle birlikte sürüklediği yerde sözcüklerden vazgeçmesi, onu rahatlatmış olmayacaktır. Çünkü başka bir dili benimsemek için kendi dilini yadsıyan kişi, kimliğini, hatta düş kırıklıklarını da değiştirir. O, yalancı bir kahramandır, anılarından, bir dereceye kadar kendinden de vazgeçer.

Sonuç olarak, kendi varoluşundan, ülkesinden, hatta dünyanın geleceğinden vazgeçen ve yapıtlarını, vazgeçişler üzerine kurulu bir yaşamın 'sövgü metinleri' biçiminde değerlendiren Cioran, tüm iç sıkıntılarına rağmen özlemini çektiği dünyayı şu şekilde tasvir eder: "Gezegenin öğlelerini ve gece yarılarını hiç sevmedim; sabırsızlıkla, saatlerin ve saatleri dolduran o korkunun olmadığı, iklimlerin olmadığı bir dünya bekledim; yılların ağırlığı altında ölümlülerin iç çekişlerinden nefret ettim. Amaçsız ve arzusuz ân nerede? Ya düşüşlerin ve hayatın sezgisine kapalı olan o ilk münhallik nerede? Hiçliğin coğrafyasını, bilinmeyen denizleri ve –verimli ışınların rezaletinden arınmış– başka bir güneşi aradım; önermelerin ve adaların gark olacakları kuşkucu bir okyanus, bilgiden usanmış, uyuşturucu ve sakin, uçsuz bucaksız bir sıvı aradım."

E. M. CIORAN, *Burukluk* (çev. H. Bayrı), İstanbul, Metis Yayınları, 1993; E. M. CIORAN, *Çürümenin Kitabı* (çev. H. Bayrı), İstanbul, Metis Yayınları, 2000; E. M. CIORAN, *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine* (çev. K Sarıalioğlu), İstanbul, Gendaş Kültür Yayıncılık, 2001; E. M. CIORAN, *Tarih ve Ütopya* (çev. H. Bayrı), İstanbul, Metis Yayınları, 1999; E. M. CIORAN, *Varolma Eğilimi* (çev. K. Sarıalioğlu), İstanbul, Gendaş Kültür Yayıncılık, 2002; M. JAKOP, "Michael Cioran'dan Bilgelik Dersleri" (çev. K. Sarıalioğlu), *E Aylık Kültür ve Edebiyat Dergisi*, 25 (2001); S. SIM (ed.), *The Routledge, Critical Dictionary of Postmodern Thought*, New York, Routledge, 2001; A. GÜÇLÜ - vd, *Ulaş, Erk Sarp, Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002; www.littlebluelight. com/lblphp/intro.php

Ayrıca **bkz**., BERGSON, EDEBİYAT, FENOMENOLOJİ, HEGEL, JASPERS, KIERKEGAARD, KÖTÜLÜK PROBLEMİ, MARCEL, MERLEAU-PONTY, NIETZSCHE, ÖZGÜRLÜK, PLATON, SAÇMA, SARTRE, UNAMUNO, VAROLUŞÇULUK, YABANCILAŞMA..

Sadık Erol ER

CIRCULUS VITIOSUS, 'kısır döngü'yü, 'fasit daire'yi veya döngüselliği ifade etmek için kullanılan Latince deyimdir. *Circulus vitiosus*'un ifade ettiği döngüsellik, tanımda döngüsellik ve akılyürütmede döngüsellik olarak iki şekilde ortaya çıkar. Buna göre, tanımda döngüsellik, "ahlâk ahlâk kuralları-dır" örneğinde olduğu gibi, tanımlananın tanımlayanlarda geçtiği veya "yasalar hükmedenlerin buyruklarıdır" ve "hükmedenlerin buyrukları yasalardır" örneklerinde olduğu gibi, birinci terim, kendisi birinci terim tarafından tanımlanan ikinci bir terimle tanımlandığı zaman ortaya çıkar. Bunun için kullanılan Latince deyim *circulus in definiendo*'dur.

Döngüsel akılyürütme ise, en azından bir öncülü, sonuç bilinmedikçe bilinemeyen; çıkarsanacak sonucun öncüllerde zaten içerildiği ya da kanıtlanacak sonucun baştan doğru kabul edildiği akılyürütmedir.

G. W. ERICTON - J. A. FOSSA, *Dictionary of Paradox*, New York, 1998; A. P.IANNONE, *Dictionary of World Philosophy*, London, Routledge, 2001; J. MORWOOD, *A Dictionary of Latin Words and Phrases*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Ayrıca **bkz**., AKILYÜRÜTME, DÖNGÜSELLİK, TANIM KURALLARI.

Ahmet CEVİZCİ

CİSİMLEŞME veya tecessüm ya da bedenlenme, tinsel bir varlığın ya da Tanrı'nın kısmen veya tamamen, canlı bir yaratıkta, bir insanda tecessüm ederek maddî âlemde ortaya çıkmasıdır. Hıristiyan inancında Kelam'ın (*Logos*) İsa'da insana dönüşmesi 'enkarnasyon', İslâm literatüründe özellikle Şia'da ilkeleşen ilahî cüzün Hz. Ali vasıtasıyla on iki imama intikal etmesi 'hulûl' ve Hint mitolojisinde tanrı Vişnu'nun değişik formlarda yeryüzüne inmesi 'avatara' kavramlarıyla ifade edilmiştir.

Cisimleşmeye dair birbirine zıt iki temel değerlendirme mevcuttur: **(a)** İlk görüş dünyevî maddenin, yani fiziksel bedenle ruhun birleşiminin, ruhun gerçek mekânından yabancı bir yere, bir mahpus ya da bir köle

mahiyetinde düştüğü yönündedir. Söz konusu görüşe göre, ruhun tıtsaklık zincirinden kurtulması, dinî ritüelleri yerine getirmesi ve tefekkür ederek temizlenmesine bağlıdır. (b) İkinci görüş ise ruhun, özün veya ilahî varlığın, fenomenler dünyasının kurtuluşunu gerçekleştirmek amacıyla beden formunda maddî âlemde tecessüm ettiğini savunmaktadır. Böyle bir cisimleşme, ilahî irâdenin bilinçli olarak kendini göstermek üzere herhangi bir varlığın bedenini seçmesi anlamına gelmektedir. Ancak tecessüm, çoğunlukla ya küçük bir kâbile liderinde ya bir din kurucusunda ya da teokratik bir devlet başkanında gerçekleşir.

Çeşitli Dinlerde Cisimleşme

Geleneksel inanç sistemlerinden tek tanrılı dinlere kadar geniş bir inanç kuşağında gözlemlenebilen cisimleşme anlayışının ilk şekline animistik dinlerde rastlanır. Nitekim geç paleolitik dönemde, dans eder vaziyette duran hayvan formatında insanî varlıkların resimleri, çeşitli figür ve maskeler, öte yandan mezarlara konulan ölü hediyeleri, ruhların geçici de olsa yeryüzüne döndükleri ve bir bedene ihtiyaç duydukları fikrini desteklemektedir.

Ruhların bedenlenmesine ilişkin inancın ilkel dünyada pek çok örneği mevcuttur. Eskimo inancında ruh ölümsüzdü; ölen kişinin ruhu cesetten ayrılır ve onu cennette olağanüstü bir varlık olan Pinga karşılardı. Eğer ruh tamamen yaşam kurallarına göre yaşamışsa, Pinga onu insan ya da hayvan bedeninde tekrar tecessüm ettirirdi. Orta Avustralya yerlilerinde insanın ölümlü ve ölümsüz iki ruhu olduğu inancı yaygındı. Ruhlar âleminden gelen ölümsüz ruh, yaratılıştan önce ata totemlerinden her türlü bilgiyi öğrenmiş olurdu. Yaratılışla birlikte insan suretinde bedenlenen bütün ruhlar, inanışa göre, maddî âlemden sonra tekrar ruhlar âlemine döneceklerdi.

Modern öncesi toplumlarda ruhun veya özün maddeye intikal etmesi için bir teknik kabul edilen maskeler, İç Asya'da efsanevî bir kimsenin (ata, mitolojik bir hayvan ya da tanrı) bedenlendiğinin işaretiydi. Şamanların söz konusu maskeler aracılığıyla geçici olarak maskenin temsil ettiği varlığın ruhuna sahip olduklarına inanılırdı. Polinezya ve Melanezya'da ölü ata ruhlarının, bilhassa eski yıldan yeni yıla geçişlerde, kasabalıların iyi davranışlarını övmek veya kötü icraatlarını yermek için korkunç maskeler ve tuhaf kostümlerle mezarlarından çıktıklarına inanılırdı.

Olağanüstü varlığın, dünyevî normlara uyabilen ve dünyevî sembollerle ifade edilebilen somut bir varoluş şeklinde düşünüldüğü Eski Mısır'da, daha çok insan ve hayvanda, nadiren de bitkilerde, hatta heykeller, dikili taşlar, evler ve tapınaklar gibi nesnelerde de tanrısal bir özelliğin bulunduğuna inanılıyordu. Arkeolojik kazılar sonucu, Eski Mısırlılar tarafından yapılan insan başlı, hayvan vücutlu tanrı tasvirlerini içeren figürlere rastlanmıştır. Nitekim *İsis* inek boynuzuyla, *Horus* şahin başıyla ve ölüler ilahı *Anubis* de çakal başıyla tasvir edilmiştir. Bütün canlıların kendi aralarında tanrıları olmakla birlikte, dünyanın hükümdarı ve bütün firavunların atası *Horus*'tu ve firavunların, *Horus*'un bedenlenmiş hali olduğuna inanılıyordu.

Tanrıların insan varlığının en üstün suretleri olarak görüldüğü Antik Yunan'da ölümsüz ruhların bedenlenmesi, insan, hayvan, hatta cansız varlıklarda gerçekleşiyordu. Nitekim Olimpos dağında oturan ve insanları yöneten tanrıların, zaman zaman insan veya hayvan suretinde yeryüzüne indiklerine inanılırdı. Grek filozoflarından Pythagoras'a göre insan ruhu, ölümsüzlüğüne rağmen beden içine hapsedilmişti. Benzer bir görüşe sahip olan ve insanın ölümsüz ruhunun, gerçek mekânından dünyaya, fiziksel bedene düşürüldüğüne inanan Empedokles'e göre, maddî âleme mahkûm edilen ruh, düşmeden önceki mutlu haline dönene kadar hulûl ederek dolaşmak zorundaydı. Platon ise, *Demiurgos*'un yarattığı ruhun ölümsüz parçasıyla, bedenle birleşme sırasında yaratılmış tanrılar tarafından eklenen –algı da dahil olmak üzere– ruhun ölümlü parçasını karşılaştırmıştır. Bedenlenmeden önce ölümsüz ruh unutkanlık ve günahla yüklü unutkanlık suyundan içtikten sonra, gözyaşı dökerek fiziksel dünyaya, yani bir mezar olan bedene düşmüştür. Platon'a göre, hayatı tam anlamıyla yaşamak, ruhun gerçek kimliğini bulması ve tanrısal kaynağını hatırlaması demekti.

Slavlar vampir ve kurt bedeninde dolaşan ruhların yanı sıra rahmet veya felaket getiren ve cüceler şeklinde tasavvur edilen ev ruhları

inancına da sahiptiler. Eski Türkler için dağlar, göller, ırmaklar ruhlarla dolu canlı varlıklardı. Ruh bizzat dağ, dağ bizzat ruhtu. Şekil değiştirmenin 'don değiştirme' deyimiyle ifade edildiği hulûl inancına göre, Şamanlar ya da önemli şahsiyetler -daha çok ermişler- sık sık hayvan bedenine girer - özellikle de geyik ve kuş bedeninde görünürler- ve hayatlarının bir bölümünü bu şekilde geçirirlerdi.

İnanç sistemi gnostik düalizm olan Sâbiîler'de ise, karanlık ve ışık krallarının tasvirlerine rastlanmaktadır. Gizli kötü güçlere sahip olan karanlık kralı, kutsal kitapları Ginza'da aslan başlı, ejderha gövdeli, kartal kanatlı ve kaplumbağa sırtlı korkunç bir surette tasvir edilmektedir. Sâbiî düşüncesine göre, ruh ışık âleminden maddî âleme düşmüş ve süflî bedene yerleştirilmiştir. Bu durumdan hiç memnun olmayan ruhun kurtuluşu, doğru inanç ve ibadetleri gerçekleştirmesi sayesinde olacaktır. Böylece ruh süfli âlemden kurtulacak ve yüce ışık kralının katına yükselecektir.

Çin metinlerinde tanrıya iki isim atfedilir; biri gök veya gök tanrı, diğeri de prens veya yüce hâkimdir. Genellikle göğün oğlu ve tanrının yeryüzündeki vekilleri kabul edilen Çin imparatorları bazen de Buda'nın tezahürleri olarak saygı görmüşlerdir. Eski Japonya'da kralın, fenomenler dünyasında tanrının tezahürü olduğuna inanılır ve *akitsumi kami* olarak isimlendirilirdi.

Budizmin Mahayana mezhebi'ne göre, Buda, insanüstü, mükemmel, sonsuz ve evrensel kozmik gerçeklerin *-dharmakaya-* cisimleşmiş halidir. Ölümsüz Buda, insanlığın ıstırap ve acıdan uzaklaşması için bir bedene girmiştir. Daha sonra Buda bir insan olmaktan çıkıp En Yücenin, En Yüce Gerçeğin bir yansısı halini almıştır. Buda'nın Nirvana'ya ulaşmadan önceki haline *Boddhisattva* denilir. Bu dönem içinde Buda'nın dünyaya bazen bir insan, bazen bir fil, bazen bir geyik ya da bir tavşan olarak geldiğine inanılır.

Hinduizm'de Avatara: Sanskritçe *ava* (aşağı) ve *ti* (gitmek, geçmek)'den gelen *avatara*, Hint mitolojisinde genellikle bir tanrının ya da tanrısal bir varlığın kısmen veya tamamen, dünyevî bir varlık suretinde bedenleşerek yeryüzüne inmesini ifade eden bir terimdir. Hinduizme göre, tanrı tarihin değişik dönemlerinde kötülüğü yok etmek, insanlara ihtiyaç duydukları vazifeleri ve kanunları bildirmek amacıyla çeşitli varlık formlarında ortaya çıkmıştır.

Her ne kadar Hint antik metinleri tanrıların değişik formlara girdiklerini söylese de, avatara doktrininin ilk kez muhtemelen M. Ö. ikinci yüzyılda yazılan *Bhagavad-Gita*'da formülleştirildiği görülmektedir. *Gita*'da (4. 5-9) belirtildiğine göre, doğmayan ve değişmeyen bir varlık olmasına rağmen, Krişna, kendi isteğiyle ve kendi gücüyle, yani geçmiş karmaları nedeniyle yeniden doğmak zorunda kalan diğer varlıklardan farklı olarak, değişik çağlarda ortaya çıkmıştır. Ve o bunu, iyileri korumak, kötüleri yok etmek, öğretiyi (*dharma*) yeniden tesis etmek ve kendisini izleyenleri doğum-ölüm çarkından kurtarmak, başka bir deyişle, kurtuluşun yollarını göstermek için yapmıştır.

Hinduizmde *avatara* düşüncesi daha çok tanrı Vişnu ile ilgilidir. Tarih boyunca Vişnu'nun *avatara*ları daha çok bir din, mezhep ya da kabile ilâhları olarak görülmüştür. Hint geleneğindeki genel kanaate göre, Vişnu'nun on *avatara*sı vardır. Bunlar, sırasıyla balık, kaplumbağa, yaban domuzu, insan-aslan, cüce, baltalı Rama (Parasurama), Rama, Krişna, Budda ve Kalkin'dir. Krişna ve bazen de Rama ve Narasimha (insan-aslan) Vişnu'nun bütün güçlerine sahip tam (purna) *avatara*lardır; diğerleri ise, genellikle kısmî (*amsa*) *avatara*lar olarak isimlendirilir. *Avatara*ların sayısının bazı kaynaklarda yirmi ikiye kadar çıkartıldığı da görülmektedir.

Hintlilerin Vişnu'yu domuz suretinde tasavvur etmeleri ilkellerden kalma bir toteme bağlanabilir. Zira çeşitli törenlerde domuz kurban edilir, eti yenilir ve kanı kötülüklerden korunmak amacıyla çeşitli yerlere sürülürdü. Âlemin yok olmaktan kurtulmasını sağlayan yaban domuzu, en önemli *avatara*lardandır. Efsaneye göre, Vişnu bir yaban domuzu suretinde göründüğünde şeytan Hiranvaksa, tanrıça Prthivi'yi (dünya) hükmü altına almış ve onu kozmik suların altına taşımıştı. Suya dalan Vişnu, Hiranvaksa ile savaşmış ve onu yenmiştir. Daha sonra Prthivi'yi boynuzlarıyla kaldırmış ve onu suların üstüne yerleştirmek suretiyle kurtarmıştır.

Vişnu'nun Balık suretinde ortaya çıkmasının nedeni ise, ilk insan Manu Vaisvasvata'yı kurtarmaktır. Manu, şiddetli yağ-

murlarla oluşan selde boğulma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış; Vişnu, boynuzları olan büyük bir balık formu alarak ortaya çıkmış ve Manu'yu bir iple boynuzlarına bağlayarak boğulmaktan kurtarmıştır. Böylece bütün canlı türlerinin tohumu ve insan ırkının atası sularda boğulmaktan kurtulmuştur.

Tanrılarla şeytanların savaşı sırasında kaplumbağa suretinde ortaya çıkan tanrı Vişnu, okyanusların çalkalanmasını sağlayarak tanrılara yardım etmiştir. İnsan-Aslan biçimli Vişnu ise, dünyayı zalim ve inançsız Kral Hiranyakaşipu'nun kötülüğünden kurtarmak için bedenlenmiş ve kralı parçalara ayırmıştır. Şeytan Bali, dünyanın kontrolünü eline alıp tanrıları büyülü güçleriyle tehdit etmeye başladığında, Vişnu bir cüce görünümünde yeryüzüne inmiş ve üç büyük adımda dünyayı dolaşıp, onu şeytandan kurtarmıştır.

Vişnu'nun *avatara*ları hakkındaki bu bilgiler genellikle mitolojik bir nitelik taşımaktadır. Bununla birlikte değişik dönemlerde ve değişik formlarda ortaya çıkan *avatara*ların üstlendiği ortak görev, hayatın huzur ve mutluluk içinde sürmesini sağlamaktır.

Avataraların aslında tanrısal bir nitelik taşımadıkları, sonradan tanrısallaştırıldıkları yönünde bazı iddialar da bulunmaktadır. Buna göre, bir *avatara*nın tanrısallaştırılması üç şekilde olur: **(1)** *Vişnulaştırma*: Bazı *avatara*lar, başlangıçta Vişnu'nun bir formu olarak kabul edilmiyordu; ancak bunlar, daha sonra 'vişnulaştırılmıştır.' Meselâ, ilk metinlerde bahis konusu olan balığın tanrısal hiçbir niteliği yoktur; ancak sonraki metinlerde o Prajapati ile birleştirilerek Vişnu'nun *avatara*sına dönüşür. **(2)** *Tanrılaştırma*: Önceleri insan bir kahramanken sonradan tanrılaştırılan *avatara*dır. Meselâ, Ramayana'nın ilk bölümlerinde (2-6. kitaplar) Rama sadece bir kahraman olarak tanıtılırken, sonraki kısımlarda tanrılaştırılır. **(3)** *Karma Kişilik*: Meselâ, çocuk tanrı, ergen âşık, yetişkin kahraman olarak görülen Krişna'nın, aslında üç farklı Krişna olduğu ve sonradan tek bir kişilikte birleştirildiği düşünülmektedir.

Hıristiyanlık'ta Enkarnasyon: Hıristiyanlığın en önemli doktrinlerinden biri olan enkarnasyon, 'Et' anlamındaki Latince *'caro'* kökünden türetilmiş olup Hıristiyanlıkta Tanrı'nın İsa Mesih kılığında cisimleşerek insanlaşması, etten kemikten bir vücut görünümüne girmesi anlamına gelmektedir. Hıristiyanlık'ta enkarnasyon, Tanrı'nın ezelî kelâmı olan *Logos*'un İsa Mesih'te tecessüm etmesini açıklar. Enkarnasyon kelimesi aynı zamanda nihaî birleşme; dolayısıyla mükemmelin, olağanüstünün ve sonsuz ebedî-ilahî doğa ile insanî doğanın kusursuz bir şekilde birleşmesidir. Tanrısal nitelik ve insanî niteliğin kimliklerinden hiçbir şey kaybetmeden tanrısal kelamın kişiliğinde bir arada bulunmasını akıl yoluyla açıklama çabası, Ortaçağ düşünürlerinin en önemli uğraşlarından biri olmuştur.

Hıristiyanlıkta bedenlenme anlamındaki enkarnasyonla ilgili ilk açıklamalara Yeni Ahit'teki bazı cümlelerde rastlanır. Filippililere Mektup'ta Pavlos, İsa'nın ilâhî bir niteliğe sahip olduğunu ve kendi isteğiyle insan olmayı tercih ettiğini dile getirmektedir (2: 6-11). İlk asrın sonlarına doğru yazıldığı kabul edilen Yuhanna İncili'nde ise, İsa Mesih, enkarne olmuş (bedenlenmiş) Söz (*logos*) olarak tanıtılır (1: 14). Hıristiyanlar, Yeni Ahit'teki bu ve benzeri bazı ifadelere dayanarak, İsa Mesih'in, insanlığı kurtarmak için insan kılığına girmeyi, insanlar gibi yaşayıp ölmeyi, hatta çarmıha gerilmeyi göze alan bir tanrı olduğuna inanırlar.

Daha ilk dönemlerden itibaren İsa Mesih'in kimliği ve doğası sorunu Hıristiyanlar arasında tartışılmaya başlamış ve bu sorunu çözebilmek için değişik konsiller toplanmıştır. Tartışmanın merkezinde İsa'nın ontolojik varlığı sorunu yatmaktaydı: O, sadece bir insan mıydı, yoksa insan şekline girmiş bir Tanrı mı? 325'te İznik'te düzenlenen konsilde, İsa Mesih'in Baba'dan geldiği/doğduğu; Baba ile aynı öze sahip olduğu vurgulanmış ve İsa'ya tanrısal bir nitelik atfedilmiştir. İsa'nın Tanrı kabul edilmesi, tartışmaların durulmasına değil, tam tersine daha da alevlenmesine neden olmuştur. İznik Konsili öncesinde, konsil sırasında ve sonrasında İsa'nın Tanrı olarak görülmesine karşı çıkan Arius ve taraftarlarına göre, her şey gibi Oğul (İsa Mesih) da yaratılmıştır; ancak o, Tanrı tarafından yaratılan ilk varlıktır. İsa Mesih'in Baba ile aynı öze sahip olması mümkün değildir. Tanrısal öz bir bütün ve paylaşılamaz olduğuna göre, hem Baba'nın hem de Oğul'un aynı anda Tanrı olması söz konusu olamaz. İsa Mesih ancak, Tanrı ile insanlar arasında aracılık yapan bir insandır.

İznik Konsili kararlarına karşı çıkanlar, sadece İsa'nın Tanrı olmadığını savunanlar değildi. İsa'nın Tanrı olduğunu kabul edenler arasında da görüş farklılıkları ortaya çıkmıştı. İsa Tanrı ise, sadece tanrısal bir doğaya mı, yoksa hem tanrısal hem de beşerî bir doğaya mı sahipti? İsa'nın hem tanrısal hem de beşerî bir doğaya sahip olduğu kabul edilirse, bir kişide aynı anda iki ayrı doğa nasıl bulunabilirdi? "İsa'da, sadece tanrısal bir doğa vardır; İsa'nın beşerî doğası, tanrısal doğasının içinde yok olmuştur" diyenlere 'monofizitler', "İsa'nın hem tanrısal hem de beşerî iki doğası vardır" diyenlere ise 'diyofizitler' denilmiştir. Monofizitler ve diyofizitler arasındaki tartışmalar başka sorunların doğmasına da neden olmuştur. Eğer İsa Mesih Tanrı ise, annesi Meryem'in de 'Tanrı-doğuran' (*theotokos*) olduğu kabul edilmek durumundaydı. İsa'da hem beşerî hem de ilahî iki doğa olduğunu kabul eden Nestoryus ve taraftarları, 30 yaşında vaftiz olana dek, İsa Mesih'in normal bir insan olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla Meryem, sıradan bir insan doğurmuştur; bir tanrı değil. Nestoryusçulara göre, çarmıhta acı çekip ölen de Tanrı değil, insan olan İsa'dır; çarmıh esnasında tanrısal öz İsa Mesih'i terk etmiştir. Nestoryus'a karşı, İsa Mesih'te sadece tanrısal doğanın olduğunu savunan Cyrill'e göre, Meryem, *theotokos* idi. Nestoryus ve Cyrill arasındaki tartışmalar 431 yılında toplanan Birinci Efes Konsili'ne taşınmış ve bu konsilde İsa'nın tek doğası olduğu (monofizit inanç) kabul edilerek Nestoryus'un görüşleri reddedilmiştir. Ancak monofizitlik, 20 yıl sonra 451'de toplanan Kadıköy Konsili'nde reddedilmiş ve İsa'nın hem gerçek bir tanrı hem de gerçek bir insan olduğu açıklanmıştır: "Oy birliğiyle açıklıyoruz ki, Rabbimiz İsa Mesih bir ve aynı Oğuldur, tanrısallıkta da mükemmeldir, insanlıkta da. Gerçek tanrı ve gerçek insandır... Tanrı olma bakımından Baba ile, insan olma bakımından bizlerle aynı öze sahiptir. Günah işlemek dışında tıpkı bizim gibidir. Tanrısallığı açısından, çağlar öncesinde Tanrı'dan çıkmıştır. Son dönemde ise, insan olma yönüyle, bizim için, kurtuluşumuz için Tanrı-doğuran (*Theotokos*) Bakire Meryem'den doğmuştur... İki doğaya sahip olduğu bildirilmiştir ve iki doğa karışmaz, değişmez, bölünmez, ayrılmaz. (İki doğanın bir tek kişide) Birleşmesi, iki doğa arasındaki farkı ortadan kaldırmaz. Her iki doğa da kendi özelliklerini korur ve tek bir şahısta ve tek bir özde birleşir."

Hıristiyan teolojisinde enkarnasyonun gerekli olup olmadığına ilişkin bir tartışma da yapılmıştır. Hıristiyan inancına göre, *Logos* (Ezelî Kelam) insanları aslî günahın yükünden kurtarmak için insan bedenine girmiştir. Enkarnasyon, insanın günah işlememiş olması durumunda, yine de gerçekleşecek miydi? Augustinus ve Aquinalı Thomas'a göre, insan günah işlememiş olsaydı, enkarnasyon diye bir şey meydana gelmeyecekti. Aziz İrenaeus ve Duns Scotus gibi düşünürler ise, enkarnasyonun, ilk günah daha işlenmeden önce Tanrı'nın bir planı olduğunu savunmuşlardır; dolayısıyla günah işlenmemiş olsaydı bile, enkarnasyon gerçekleşecekti.

Hıristiyan teolojisinde enkarnasyon ile ilgili tartışmalar sonraki dönemlerde de devam etmiş ve ortaya pek çok yeni soru atılmıştır. Söz gelimi, birbirinden bağımsız iki doğanın (insanî ve ilahî doğa) tek bir bedende birleşmesi nasıl mümkün olmaktadır? "Tanrı'nın değişmez olduğu" iddiası ile "O'nun işkence ve ölüme maruz kaldığının kabul edilmesi" birbiriyle çelişmemekte midir? Katolik Kilisesi'nin öğretisine göre, İsa'nın bilgi ve bilinci, yaşamı boyunca edindiği deneyimlerle genişlemiştir. O halde İsa'nın kendi bilgisi ve bilinciyle bağlantılı olan insanî ve psikolojik bir egosu var mıdır? Başka bir deyişle, bir Tanrı olarak kabul edilen ve her şeyi bilmesi beklenen İsa Mesih'in, sıradan insanlar gibi bilgi edinme durumunda kaldığı nasıl açıklanabilir? İsa Mesih'te insanî ve ilahî özler birleştiğine göre, ilahî doğa, Mesih'in beşerî doğası aracılığıyla nasıl aktif olmaktadır? İsa'nın beşerîliği, ahlâkî nedenselliğe bağlı mıdır; yoksa sadece bir aracı mıdır?

Bu ve benzeri sorular, Hıristiyan yazarlara göre, yüzeysel sorunlardır ve aynı zamanda öğretinin iyi anlaşılamadığının da göstergesidir. Hıristiyan teolojisi içinde ne kadar açıklanmaya çalışılırsa çalışılsın, enkarnasyon, tıpkı teslis doktrini gibi, anlaşılması ve anlatılması zor bir konudur. Nitekim, Ortaçağ Batı felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olan Aquinalı Thomas, enkarnasyon ve teslisin, insan aklının sınırlarını aştığını kabul etmek zorunda kalmıştır. Benzer bir yaklaşımı benimseyen ve enkarnas-

yonu 'mutlak bir paradoks' ve 'çelişki' olarak gören Sören Kierkegaard'a göre, bir insanın Tanrı olduğunu kanıtlamaya çalışmak en büyük çelişkilerden biridir. İngiliz yazar William Temple (1628–99) da enkarnasyonun anlaşılamaz oluşuna vurgu yapar: "İsa Mesih'te tanrısal ve beşerî doğaların birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu anladığını iddia eden kişi, enkarnasyonu hiç anlamadığını göstermiş olur".

Enkarnasyon konusundaki görüşleriyle son zamanlarda dikkatleri üzerine çeken bir diğer yazar, günümüz Hıristiyan teologlarından John Hick'tir. Ona göre, İsa hiçbir zaman Tanrı'nın oğlu olduğunu söylememiştir. Enkarnasyon ve teslis Hıristiyan düşünürlerin sonradan geliştirdikleri bir düşüncedir ve akılla izahı da mümkün değildir. Enkarnasyon, Hick'e göre, İsa'nın önemini insanlara açıklamak için kullanılan mitolojik veya şiirsel bir anlatımdan başka bir şey değildir.

İslâm İnancında Hulûl: Sözlükte "bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek" anlamlarına gelen hulûl kelimesi, terim olarak, "gül suyunun güle sirayet etmesi gibi iki cismin birleşmesi, varlıkla onun mahalli veya arazla cevher arasındaki ilişki, bir şeyin varlığının diğeriyle aynı olması" gibi değişik biçimlerde tanımlanmıştır.

Genellikle Allah'ın, yarattıklarına ve özellikle insan bedenine intikal etmesi anlamına gelen hulûl inancının İslâm âleminde ortaya çıkması Hıristiyanlar'ın ve Yeni Eflatuncu felsefenin etkisine bağlanabilir. Tanrısal bir parçanın, Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelen imamlara geçtiğini savunan ilk kişinin Abdullah b. Sebe olduğu kabul edilmektedir. Daha sonra Beyân b. Sem'ân, Hz. Ali'nin, onun oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin, Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed'in ve kendisinin ilâhî bir parçaya sahip olduğunu iddia etmiştir. Allah'ın nurundan bir parçanın, Hz. Ali soyundan gelen imamlara geçtiğini savunan Ebu'l-Hattâb el-Esedî ile hulûl inancı yaygınlık kazanmıştır. İbn Haldun, daha sonra aşırı Şiî fırkalar tarafından ilkeleştirilen hulûl inancının bazı sufi çevrelerde de benimsendiğini kaydeder.

Hulûl inancı İslâm kaynaklarında mutlak ve muayyen olmak üzere başlıca iki grupta incelenmiştir. Allah'ın zatıyla her şeye hulûl ettiğini ve her yerde bulunduğunu kabul eden mutlak hulûl anlayışı, panteist felsefelerin yanı sıra vahdet-i vücûd düşüncesini de içermektedir. En büyük temsilcisinin Muhyiddin İbnü'l-Arabi olduğu kabul edilen bu düşünceye göre, Allah ve âlem aynıdır. Vacib varlık mutlak ve tektir; doğada görülen çokluk insanın varlığı eksik algılamasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Allah-âlem ikiliği diye bir şey söz konusu olamaz. İbn Teymiyye, Cehmiyye fırkasının Allah'ın zâtıyla her yerde bulunduğu inancını benimsediğini zikredip, bu gruba vahdet-i vücûdçuları da dahil eder. Ayrıca Allah'ın zatıyla yaratıklarından uzak olduğuna ve arşın üzerinde bulunduğuna inanmayan Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelamcılarını da bu grupta mütalaa eder.

Allah'ın zatı veya sıfatlarıyla bir insana veya belirli bir nesneye intikal ettiğini kabul eden ikinci tür hulûle muayyen hulûl denilmektedir. Hıristiyanların Hz. İsa, aşırı Şiiler'in imamlar ve bazı sufilerin de şeyhleri hakkında benimsedikleri inançlar bu gruba girmektedir. Sebeiyye, Hattabiyye, Haksariyye, Beyaniyye, Nemiriyye, Mukannaiyye, Nusayriyye, Dürziyye, Nizariyye, Şuray'ıyye ve İshakıyye gibi aşırı şiî fırkaları (Gâliyye) Allah'ın kâmil insanlara hulûl edebileceğini iddia ederek muayyen hulûlü benimsemişlerdir. Nitekim onlara göre, "Ona (Adem) ruhumdan üfledim" (el-Hicr 15/29) mealindeki ayet açık bir delildir. Öte yandan yine Cebrail'in Dihye el-Kelbi, şeytanın bazı insanların suretine bürünmesi de muayyen hulûlü kabul edenlerce delil olarak sunulur. Bektaşilik'te hulûl inancının varlığına dair ifadelere ise, *Menâkıbu'l-Kudsiyye* ve *Vilayetname-i Otman Baba* gibi kitaplarda rastlanır. Önce Hz. Adem'e geçen ilahî nur, sırasıyla diğer peygamberlere ve en sonunda da Hz. Muhammed'e intikal etmiş; ondan da Hz. Ali'ye ve Hacı Bektaş-ı Veli'ye kadar Şiîlik tarihinin büyük zatlarına geçmiştir. Nitekim Allah'ın girdiği vücuda Şah-mihman veya Huda-mihman adı verilmektedir. Hulûlün farklı anlayışlarını benimseyen gruplara değişik isimler verilmekle birlikte hepsi de Hulûliyye adıyla zikredilir.

Her ne kadar hulûl inancı pek çok fırka tarafından şiddetle savunulsa da, başta Ehl-i Sünnet olmak üzere Mutezile ve mutedil Şia'ya mensup İslâm kelamcıları, Allah'ın belirli bir varlığa hulûl etmesini mümkün görmedikleri için, mutlak ya da muayyen

olsun, hulûlün İslâm akaidine aykırı olduğunda görüş birliği içindedirler.

H. B. ALEXANDER, "Incarnation (American)", *ERE*, VII, pp. 184-186; M. AYDIN, *İsâ: Tanrı mı, İnsan mı?*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002; K. DEMİRCİ, 'Hulûl', *DİA*, XVIII, ss. 340-341; H. JACOBI, "Incarnation (Indian)", *ERE*, VII, pp. 193-197; D. KINSLEY, "Avatara", *ERE*, II, pp. 14-15; G. PARRINDER, *Avatar and Incarnation*, London, 1970; L. D. L. V. POUSSİN, "Incarnation (Buddhist)", *ERE*, VII, pp. 186-188; N. SHETH, "Hindu Avatara and Christian Incarnation: A Comparison", *Philosophy East & West*, 52 (2002), pp. 98-125; M. WAIDA, "Incarnation", *ERE*, VII, pp. 156-160; Y. Ş. YAVUZ, 'Hulûl', *DİA*, XVIII, 341-344;

Ayrıca **bkz**., ANİMİZM, AQUINALI THOMAS, AVATARA, BEDEN, BUDİZM, DEMİURGOS, DHARMA, EMPEDOKLES, HİNDUİZM, HULUL, KRİŞNA, PANTEİZM, PYTHAGORASÇILIK, PLATON, TESLİS, VAHDET-İ VÜCUD.

Gülsüm ÜRDÜÇ

CIVITAS SOLIS, her şeyden önce Tommaso Campanella [1568-1639] tarafından 1602 yılında İtalyanca kaleme alınmış olan eserin ve bu eserle ortaya konan meşhur ütopyanın adıdır: Güneş Ülkesi. Platon'un *Devlet*'i ve Thomas More'un *Ütopya*'sıyla aynı çizgide yer alan *Güneş Ülkesi*, Campanella'nın günün birinde hayata geçirileceğini düşündüğü, insanların bir arada yaşayarak, paylaşarak mutlu olacakları bir devlet plânı ya da tasarısıdır.

Kitabın orijinal el yazısıyla yazılmış müsveddesi, Luca Tuscany'deki ulusal kütüphanede bulunmaktadır. Daha sonra tekrar gözden geçirilmiş ve 1613-1614 yıllarında, onun Latince versiyonu yazılmıştır. Latince yazılan ilk baskı, Frankfurt'ta 1623 yılında yayınlanmıştır. Kitap, yazarın, isyana teşvik ve dinî inançlara aykırı düşüncelerinden dolayı ömür boyu mahkûm edilmesinden hemen sonra yazılmıştır. 'Zamanın tini' yeni bir fikre hazır olmadığı sürece, bu fikrin sahibi sesini duyuramayabilir, duyursa bile ona gülünebilir, hatta kazıkta yakılabilir. *Zeitgeist*'ın engelleyici ve erteleyici gücüne takılan ve ömrünün 27 yılını hapishanede süren İtalyan düşünürün başyapıtı olan *Civitas Solis*, onu ölümsüzleştirmiştir. Bildiğimiz gibi 1600 yılında başka bir İtalyan olan Giordano Bruno dinî inançlara aykırı düşüncelerinden dolayı kazıkta yakılmıştı. Campanella, aynı akibete uğramadı fakat düşüncelerinden dolayı kendisine zulmedildi ve o, en az uzun yıllar hapiste tutulup, mahrumiyet ve işkencelere maruz bırakıldı.

Civitas Solis adlı eserindeki konuşmalar, Colombo'nun kılavuzlarından 'Cenovalı Kaptan' ve bir *'ospitalario'* (kutsal topraklarda hastalanan Hıristiyan hacılara bakmak amacıyla kurulmuş olan, kuruma bağlı kişilere verilen isim) arasındaki diyaloglardan oluşmuştur. Cenovalı Kaptan anlatır, *ospitalario* sorular sorar.

Güneş şehri, Toprabana [Seylan] adasında bulunmaktadır. Şehir geniş bir ovanın ortasında yükselen tepeye kurulmuş, ortak merkezli yedi halkaya ayrılmıştır; ayrılan her bir halka, yedi gezegenden birinin adını taşımaktadır. Şehrin merkezine daire biçiminde mükemmel bir tapınak inşa edilmiş olup, tapınağın merkezinde bir sunak/-mihrap bulunur. Ayrıca mihrapta dünyanın çok büyük bir haritası bulunmaktadır. Şehri, halkın 'Hoh' adını verdiği baş rahip yönetir. Başka bir deyişle, Güneş Ülkesi ya da Şehrinin başında aynı anda hem dinî ve hem dünyevî lider ya da otorite olarak, yani aynı zamanda başrahiplik görevini de üstlenen *Hoh* adlı ülkenin en bilge kişisi, *büyük metafizikçi* vardır. Önder, seçimle işbaşına gelmiş olup, koltuğunu bilgeliğinin gücüyle kazanmıştır. Ülkede bilim, felsefe ve dine aynı veya eşit ölçüde önem verilirken, bütün bir sosyal hayat buna göre düzenlenir.

Baş rahibin eşit yetkilere sahip üç yardımcısı bulunmaktadır. Bu yardımcılar 'Pon' (güç), 'Sin' (bilgelik) ve 'Mor'dur (sevgi). Hoh'un anlamı ise metafiziktir. Hoh kendisinden daha bilge birisi çıkıncaya kadar göreve devam eder. Güç, bilgi ve arzu, bir başka deyişle kudret, bilgelik ve sevgi, Campanella'nın deyimiyle bir şeyin özünü oluşturan üç özelliktir. Ayrı şeyler olmalarına rağmen, aslında öz ile aynı ve benzerdir. Pon, savaş ve barışla ilgili işleri yürütmekle sorumlu, Sin, eğitim işleriyle ve Mor ise üremeden sorumludur. Hoh, Platon'un filozof-kralından etkiler taşır. Hoh, metafizik ve din biliminden başka tüm diğer bilim dalları ve tüm krallıklar ile hükümetlerin bilgisine sahip olmak zorundadır. Güneş Şehri'nin bu üç önemli görevlisi konumları itibarıyla, güneşin şafaktan akşam karanlığına kadar olan konumlarını temsil eder. Tapınakta 24 rahip bulunup, bu rahipler sabah, gece ve gece

yarısı Tanrı'yı öven ilahiler söyler. Güneş şehrinde din elbette ki Hıristiyanlıktır, fakat tapınaklarda Tanrı'yı temsil eden güneş figürleriyle ve yönetimde adil davranan din adamlarının isimleri de bulunur. Bunlar Musa, Orisis, Jupiter, Merkür, Lykurgos, Ponpilius, Pythagoras, Zamloxis, Solon, Chorondas, Phoroneus, Muhammed, Sezar, İskender, Phrrhus ve Anibal.

Güneş şehrinde adada yaşayan tüm insanlar ortak bir amaç için çalışırlar. Memurların sayısı ve mevkii yedi gezegenle bağlantılıdır. 'Yedi daire', Dante tarafından, hem cenneti hem de cehennemi yedi dairesel bölümden oluşmuş biçimde anlattığı *İlahi Komedi* (1314) adlı eserinde kullanılmıştır. Şehrin ve orada yaşayanların anlatımına devam edilecek olursa.... Ülke halkı Hindistan'dan, zorbalıkla yönetilen ülkeden kaçıp gelmişler ve ortak bir toplum kurmuşlardır. Tüm yaşayanlar çalışır. Her şey ortak olup, ülkede miras ve mülkiyet yoktur, hatta kadınlar bile toplumun ortak malıdır (!) Güneşliler para kullanmaz, sağlığa ve temizliğe çok önem verirler.

Buna göre, Campanella Güneş Ülkesi'nde devletin devamlılığını sağlamak için mal mülk ortaklığını uygulamaya koymuştur. Güneş Ülkesi'nde insanların ne evleri, ne kendi eşleri, ne de kendi çocukları vardır. Bu adada her şey ortaklaşadır, çünkü insanın mülkiyetine giren bütün bu şeyler insanın egoizmini körükleyip, onda her şeyden önce gelmesi gereken yurt sevgisini öldürür. Güneş Ülkesi'nin bireyleri, hep birlikte üretip hep birlikte tüketirler; bu yüzden herkesin topluma yararlı olmak için çalıştığı, dayanışma bilincinin kişisel çıkarları neredeyse sildiği bir yerde, üretimin tamamı için bir yurttaşın günde sadece dört saat çalışması yeterli olur. Durum böyle olduğunda, insanların kendilerini istedikleri yönde geliştirme olanağı bulabileceklerini ve daha mutlu bir yaşam süreceklerini savunan Campanella, böylelikle eşitlik ve adaleti teminat altına almış olur.

Güneş Ülkesi'nde tembellik en büyük suçlardan biri olup, cezası cinsel birleşmeden men edilmedir. Tıpkı Platon'un ideal cumhuriyetinde olduğu gibi, Güneş Ülkesi'nde de aile kurumu olmayıp, yetkililerin uygun gördüğü eşler birbirleriyle birleşirler. Üreme işi önemli bir konudur; güneşlilerde erkekler 21, kadınlar ise 19 yaşından itibaren bir hekimin tayin ettiği görevlilerin iznine ve onun uygun göreceği şartlara göre birleşirler. Güneş ülkesinde aile kurumu yoktur. Doğan çocuklar toplumun ortak çocuklarıdır. Devlet onların yetişmesi için gerekli ortamı sağlamakla yükümlüdür. Kız ve erkek çocuklar birlikte eğitim görürler. Çocuklara resim, sanat ve tarım bilgileri uygulamalı olarak öğretilir.

Yine, çocukları ailelerinden, anne babaları yaşındaki herkese saygı duymaları ve böylelikle toplumda bir dayanışma bilinci yaratmak amacıyla alan Platon gibi, Campanella'nın Güneş Ülkesi'nde de doğan çocuklar toplumun ortak çocukları kabul edilir, onlar anne babalarının kim olduğunu hiç bilmezler. Onların eğitiminden devlet sorumlu olup, onların iyi birer yurttaş olarak yetişmeleri için her türlü tedbiri alır. Belli bir bakış açısından böylesine ideal bir biçimde düzenlenmiş, tüm ayrıntıları sıkı bir toplum mühendisliğiyle dikkatlice tasarlanmış Güneş Ülkesi'nde, aksaklıkları tamamen ortadan kaldırmak veya kusurlu davranışlara engel olmak amacıyla katı bir ceza hukuku uygulanır.

Ülkede pek az yasa vardır. Güneş şehrinde sistem o kadar etkindir ki, tüm işler dört saatlik iş günü içinde tamamlanır. Erkeklerin, kadınların ve çocukların yapacağı işler birbirinden farklıdır. Erkekler kadınlara göre daha zor işler yapar. Campanella şöyle yazmıştır: Her kim işinde ilk olmayı isterse, ... daha fazla sanat öğrenip üstün olursa, diğerleri tarafından soylu olarak kabul edilir. Herkes kendisine geçici olarak ayrılan odalarda yaşar.

Şehir halkı gündüz beyaz, gece veya köy dışında kırmızı giyinir. Ayrıca güneşlilerin başarıları dört önemli olayla ilişkilendirilir, yani güneşin Koç'a, Yengeç'e, Terazi'ye ve Oğlak'a girmesi ile. Bu da, gün dönümleri ve ekinoksları kutladıkları anlamına gelir. Güneş şehrinin vatandaşı olmak isteyen bir yabancı ise, belirli şartlarda kabul edilir veya edilmez. Önce köylerde bir ay, şehirde ise bir sene kalır ve daha sonra belli törenler uygulandıktan sonra güneşli olabilir. Güneşlilerde 'onur', ciddî bir günahtır ve onurlu bir davranış, aynı şekilde karşılık verilerek cezalandırılır. Bu nedenle hiç kimse masada, mutfakta veya herhangi bir yerde servis yapmayı

onur kırıcı olarak görmez, tam tersine bu, öğrenmek olarak adlandırılır. Ülkede pek az yasa bulunur ve ciddî suçlarda ölüm cezasını yalnız halk verir. Suçlu vurularak veya taşlanarak öldürülür. Güneşliler ölülerini gömmezler, yakarlar. Ruhun ölümlü olmadığına inanırlar.

Campanella'nın tasvir ettiği *Civitas Solis*, varolan toplumsal yapı ve ilişkilerin örtülü bir biçimde eleştirilmesinden başka bir şey değildir. Antikçağ'dan günümüze dek uzanan zaman diliminde, birçok filozof ve düşünür yeni yapıların kurulması için ideal devlet modeli ve toplum tasvirinde bulunmuşlardır. Campanella'nın *Civitas Solis*'i, Platon'un *Devlet*'i ve Thomas More'un *Ütopya*'sı kesinlikle ütopik ideal'i en saf şekilde temsil eden eserlerdir. Campanella, kitabında doğayla iç içe yaşayan ideal bir toplumu anlatır. Toplumun yararını bireyinkiyle birleştiren düzen tasviri, *Civitas Solis*'te de kendini gösterir.

B. M. BONANSEA, "Tommaso Campanellla", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol. 2, New York, MacMillan, pp, 11-13; T. CAMPANELLA, *Güneş Ülkesi* (çev. V. Günyol), İstanbul, 1974;

Ayrıca **bkz.**, CAMPANELLA, MORE, PLATON, ÜTOPYALAR.

Derya HASIRCI

CİXOUS, HÉLÈNE (1937-): Düşünürlüğü yanında romancılığı, şairliği, eleştirmenliği ve yorumculuğuyla da tanınan, günümüzde özellikle 'post-yapısalcı feminist kuram'a yaptığı katkılarla adından çok söz ettiren Cezayir doğumlu Fransız felsefecisidir.

Hayatı ve Eserleri

İkinci Dünya Savaşı sırasında göç etmek zorunda kalmış Alman Yahudisi bir ailenin kızı olarak Fransız kolonisi Oran'da büyüyen Cixous, 1968 yılında doktora derecesi almasının ardından, aralarında Bordeaux (1962), Sorbonne (1965-67), Nantes (1967) gibi Fransa'nın en seçkin üniversitelerinin bulunduğu değişik okullarda dersler vermiştir. 1968 yılından bu yana ise, Saint-Dennis'de kurulu bulunan Vincennes Paris VIII Üniversitesi'nin İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde profesör olarak çalışmaktadır. Aynı üniversitenin kadın çalışmaları merkezinin kuruluş çalışmalarında önemli görevler üstlenmiştir. Söz konusu merkez Avrupa'da kendi türünde ilk olması, sonradan kurulan pek çok kadın araştırmaları merkezine örnek teşkil etmesi bakımından oldukça önemlidir. Yapısalcılık yönelimli *Poetique* adlı derginin ortak kurucularından olan Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva ile birlikte geç dönem Fransız postyapısalcı feministleri arasında en çok ses getirenlerinden biridir. Bir dönem Jacques Derrida ile birlikte ortak çalışmalar da yayımlayan düşünürün özgün feminizm yorumu kimi çevrelerde yapıbozumculuğun doğal bir uzantısı olarak nitelendirilir. 1970'li yılların ortalarından başlayarak kendisini araştırmaya adadığı cinsellik ile yazı arasındaki ilişki, Kristeva, Irigaray, Barthes, Levinas, Lacan, Derrida gibi dönemin önde gelen düşünürlerinin de değişmez araştırma konuları arasındadır. Felsefecilerden romancılara, psikanalistlerden sosyologlara, şairlerden tiyatro yazarlarına dek çok geniş bir yelpazeyi kapsayan alanlarda yaptığı çalışmalar, kendi yazma tasarımı açısından kilit bir önemi bulunan 'öznellik', 'metinsellik', 'cinsel ayırım' gibi kimi izlekler üstüne, bu izlekler arasındaki karşılıklı ilişkiler üstüne derin içgörüler sunar. Cixous'un çeşitli bakımlardan önemli gördüğü değişik düşünürler ya da yazarlar üstüne getirdiği incelikli yorumların kaynağında, çoğunluk dilin eril iktidarını bozmanın, alışılagelenden uzaklaşmanın, ikili karşıtlıklar üstüne kurulu değer hiyerarşilerin ötesine geçmenin ne denli gerekli olduğuna duyduğu sarsılmaz inanç yatmaktadır.

Görüşleri

Günümüzde *écriture feminine* (dişil ya da kadınca yazı) denince akla gelen düşünürlerin başında Cixous adı gelmektedir. Cixous 'dişil'i, değerleri sınıflandırıp ikiye bölen geleneksel karşıtlıkların tersine simgesel olarak öteki, çoğulcu ve çok sesli olarak düşünür. Dişil yazıyı, söyleme olanakları tüketilemeyecek kadar alabildiğine zengin bir yazma pratiği olarak görür; bu durumu dişil yazı ile dişil libido arasında kurduğu yakın ilişkiyle temellendirme yoluna gider. Öteden beri rahatsızlığı duyulan köklerine dek erilliğe batmış söylemlerle de, yerleşik ataerkil düzenle de ancak dişil yazı külliyatının hem nicelik hem de nitelikçe çoğaltılması yoluyla baş edilebileceğini savunur. Özellikle 1970'li yıllarda yazdığı metinlerde, cinsellik ile yazı

arasındaki ilişki bağlamında gerçekleştirdiği araştırmalara bağlı olarak, Lacan'ın yasak dişil *jouissance*'ı (haz yaşantısı) yüreklendirmeye çalıştığı gözlenmektedir. Bu yazıların en çarpıcı yanlarından biri, hiç kuşkusuz tartışmaya açıklık bırakmayacak bir kesinlikte şiir, felsefe, kuram türünden geleneksel sınıflandırmalara karşı çıkıyor olmalarıdır. Cixous, çoğu yerde felsefece açıklık ve seçiklik ideallerinin taleplerine, yakın dönem feminist tartışmaların diğer iki önemli düşünürü Kristeva ile Irigaray'a göre çok daha az önem gösteriyor olmasına karşın, yerleşik yazı pratiğine yeni bir yön verebileceği düşüncesiyle dişil yazının yapımı, ortaya çıkış olanakları, özellikle de nasıl uygulanacağı üstünde incelikle durur. Ancak onun bu çabasının gerisinde hiç kuşkusuz Derrida'nın *difference* çözümlemesi ile postyapısalcı düşünüşün *logos*, iktidar, bilgi sorunsallaştırmasının örtük olarak yattığı üstünden atlanamayacak bir gerçektir.

Fransa dışındaki ülkelerde Cixous'un en iyi bilinen yapıtları kuşkusuz *Medusa'nın Gülüşü* ile *Yeni Doğmuş Kadın* başlıklı çalışmalarıdır. Edebî deneme türü kapsamında değerlendirilebilecek her iki yapıt da, 'dişil yazma kipi'nin önde gelen örnekleri arasında gösterilmektedir. Özellikle ilk kitap boyunca kendisinden sıklıklıkla söz edilen 'beyaz mürekkep' ile 'dişil yazı' terimleri bu arzu dolu yeni yazma biçiminin kilit iki tasarımı olarak değerlendirilebilir. Derrida'nın 'zaman yazısı' ile aralarında pek çok ortaklık bulunan bu yeni yazı türü, *sözmerkezcilik* ile *fallusmerkezcilik*'in keskin eleştirisi olarak göze çarpmaktadır. Özcü yazıyı pek çok bakımdan olumsuzlayan bu yazı biçimi 'evrensel biseksüellik' ile 'çok yönlü baştan çıkarıcılık'ı göklere çıkartmaktadır.

Binlerce yılı kapsayan alabildiğine geniş düşünce tarihi boyunca büyük bir kadın sesiyle neden karşılaşılmıyor? Bunun temel nedeni, düşünce dünyasına girmeleri için gereken eğitim olanaklarından kadınların bütünüyle yoksun bırakılmış olmaları mıdır, yoksa kadının eril düşünme olanaklarına kesinlikle kapalı, salt kadına özgü bir düşünme biçimine sahip olmalarından mıdır? Bir kadının gerçek anlamda yazar olması olanaklı mıdır? Kadının kadın olarak yazabilmesinin yeter koşulları nelerdir? Bu ve bunun gibi sorular, Cixous'un en başından beri çalışmalarında temel esin kaynağı olarak sürekli yanıt aradığı sorular olmuştur. Bu sorularla çizilen düşünsel çerçeve uyarınca, hemen bütün yazılarında iki katlı bir düşünce çizgisini izlediği söylenebilir. Bunlardan ilki, kavramsal karşıtlıklar ile değer hiyerarşileri üstüne yapılanmış her türden düalist düşünme yapısının darmadağın edilerek etkisiz kılınmasıdır. İkincisi ise, tarihsel olarak eril düşünme biçimlerinin doğaları gereği hep yok saydıkları ya da geri plâna iteledikleri bedene hak ettiği değerin verilmesi adına bedenin suskunluğunu konuşturacak dişil söyleme olanaklarının sonuna dek araştırılarak olumlanmasıdır.

Bir başka açıdan söylenecek olursa, Cixous'un bütün felsefe izlencesinin iki ana amaç üstüne kurulduğu söylenebilir: **(i)** Söküp dağıtarak geçmişi yıkmak, **(ii)** öngörerek geleceği yansıtmak. Bu anlamda bir yandan Lacan'ın betimlediği *fallus* ve sözmerkezci dili yıkmak (ya da yalnızca yapısını sökmek), buna karşı diğer yandan da kadın bedenleri ile dil arasındaki ilişkiye uygun yeni stratejiler geliştirmek. Yazdığı metinler bu anlamda keskin ikili karşıtlıkların zayıflatılarak tek sesliliğin yerine, ayrışık seslerin dile gelmesine özgürlük açmak adına birtakım metinsel düğümlerin çözülmesini amaçlamaktadır. Cixous, bu çok daha açık, çok daha akıcı dişil *differance* biçiminin araştırılması temelinde dünyasal cinselliği içinde kaybolmuş kadının düşlerinin marjinalleştirilebileceğini, özü olmayan doğasıyla yerleşik kavramsal şemamız ile varoluş plânımızın derinden sallanabileceğini savunur. Bu anlamda ortaya koyduğu yapıtlar kadın arzusunun deneysel boyutlarının araştırılıp kutlanması görünümündedir. Metinlerinin en belirgin özelliklerinden birisi, karanlık cinsellik kıtasının insanı derinden sarsan olağandışı boyutlarının sergilendiği anneler, mitik kadın kahramanlar, tanrıçalar gibi güçlü figürlerin yeniden keşfedilmesi pahasına yitirilmiş sesleri bulmak adına klâsik edebiyatı sorun haline getirmektedir. Bu doğrultuda dişille örtüşen, dişil yazının olanaklarını kullanmasına imkân tanıyacak şiirselliğe dayalı, imgeler ve eğretilemelerden beslenen yeni bir sözdağarının zengileşmesini hep ön plânda tuttuğu açıktır.

Çoğu yerde 'post-yapısalcı feminizm kuramı' diye de nitelenen Fransız feminizmi,

Althusser, Lacan Foucault, Derrida gibi önde gelen 'erkek' Fransız post-yapısalcı felsefecilerin yapıtlarından doğmuştur. Bu bağlamda Anglo-Amerikan feministleri, 1980'lerin başlarında gerek erkek gerek kadın yazılarında kadına yönelik kurmaca ya da yapıntı karakterli temsillere dönük çözümlemeler ya da eleştiriler vermenin uğraşındayken, Fransız post-yapısalcı feministleri daha çok dilin kendi yapısındaki cinsel ayırımların nasıl inşa edildiğiyle ilgilenmişlerdir. Nitekim bu noktada Cixous da Lacan'ın izinden yürüyerek, cinsiyeti tanımlanmış öznelere bakmak yerine, 'erkek' ile 'kadın' diye algılanan temel özne konumlarının cinsiyet bakımından nasıl tanımlandıkları üstünde durmuştur. Cixous, bu durumu çözümlerken kadının söyleme giriş sürecini betimlemek amacıyla '*ginesis*' diye adlandırdığı yeni bir kavram ortaya atar. Yine Lacan'ı izleyerek, 'simgesel'in içindeki bir özne konumu olarak kadının 'öteki', 'yokluk', 'bulunmayış' ile/olarak tanımlandığını, böyle bir durumda kadının söyleyeceği bir şey olsa bile, bunu nasıl olup da söyleyebileceğinin kadınlık konumu için başlı başına içinden çıkılmaz bir durum olduğuna dikkat çeker. Söz konusu çıkmazı Cixous, yerleşik anlamların parçalanıp dağılmaya başladığı yer olarak gördüğü '*gynema*' ile aşmayı önerir. Buna göre, *gynema*, bir metinde belli bir kırılmanın ya da kopmanın baş gösterdiği, dişilde içerimlenen ötekiliğin eril bakımdan yapılanmış metnin iç tutarlılığının, dengesinin ve bütünlüğünün bozulduğu yerdir. Cixous buradan oldukça önemli bir saptamada bulunarak, post-yapısalcı feminizmin öyle basitçe kadın hakkında olmadığı, metnin yapısı içindeki özne konumları olarak kadın ile erkek hakkında olduğu sonucuna varmaktadır.

Kavram Karşıtlıklarının Erilliği: Çalışmaların çok büyük bir bölümünde, düşüncenin konu olduğu erilliği taşıyan karşıt ikilikler yapısıyla hesaplaşan Cixous, kadının tahakküm altına alınmasını sağlayan *sözmerkezcilik* ile *fallus-merkezcilik* arasındaki sinsi dayanışmayı sorgular. Bu sorgulamasını yürütürken sıklıkla genel post-yapısalcı kuramın temel belirlemelerinden yararlanan Cixous, bu belirlemelerin belki de en önemlisi 'karşıt kavramsal ikilikler' ya da kısaca 'karşıt ikilikler' çözümlemesinin kendisine sağladığı yazınsal farkındalığı sonuna dek iyi kullanmaktadır. Buna göre, bütün içerimleri ve kazanımlarıyla birlikte Batı düşüncesi değişik kavramsal ikiliklerin yer aldığı bir zemin üstüne oturtulmuştur. Cixous'un gözünde bu ikiliklerin en belirleyicileri arasında 'iyi-kötü' 'doğa-kültür', 'akıl-duygu', 'biçim-madde', 'konuşma-yazma' arasındaki karşıtlıklar yer almaktadır. Cixous, hepimizin yakından tanıdığı bu tür karşıtlıkları kadın ile erkek karşıtlığıyla ilişkilendirdikten sonra, bütünüyle iktidar ve dışlama rejimi üstüne kurulduğunu düşündüğü bu ikiliklerin yarı felsefî yarı siyasal bir çürütülüşünü sunar. Başka bir deyişle, tarihin hemen her döneminde kadın ile erkek arasında kurulu olduğu düşünülen karşıtlığı, düşünce ile dili her bakımdan kuşatan karşıtlıkların doğurduğu sakıncalar doğrultusunda okumaya çalışır.

Cixous için karşıtlıkta yer alan terimlerden birinin her durumda diğeri önünde değerli, üstün, öncelikli ya da ayrıcalıklı tutulması, egemenlik kurma isteğinin ifadesi olarak başlı başına eril bir eğilim olduğunun göstergesidir. Ancak Cixous'nun gözünde her durumda karşıtlıktaki terimlerden birinin bastıran, diğerinin ise bastırılan olması nedeniyle bu eğilimin gerisinde maçoluğu aratmayacak derecede alabildiğine 'totaliter' bir eril tutum yatmaktadır. Ne var ki bastıran ile bastırılan arasında yaşanan şiddetli çatışkıya karşın, karşıtlığın her iki yanında bulunan terimler öylesine birbirine kenetlenmişlerdir ki biri olmadan diğeri düşünülememektedir. Sözgelimi doğa olmadan kültür hiçbir anlam taşımazken, kültür varolma savaşımını aralıksız doğayı olumsuzlamak yoluyla sürdürmektedir. Dolayısıyla Cixous'ya göre, varolan bütün kavram karşıtlıklıkları her koşulda bir terimin karşısındaki diğer terim üstünde egemenlik kurmasına bağlı olarak, hiç de eşitlikçi olmayan bir düşünce ağını ilmek ilmek örerek kendilerini bütün bir düşünce diline yaymışlardır. Cixous için dilin en ücra, en işlenmemiş bölgelerine dahi işlemiş bu karşıt kavram yapıları, pek çok bakımdan yalnızca öznelliğin biçimlenişi üstünde değil, cinsel kimliğin özne tarafından nasıl alımlandığı üstünde de kesinlikle belirleyici konumundadırlar

Dişilin Ötekiliği: Cixous hem bu gerçeği açımlamak hem de bu gerçeğin ne denli kaçınılmaz olduğunu tanıtlamak amacıyla Hegel'in efendi ile köle arasında geçtiğini

öngördüğü diyalektik ilişkiyi oldukça başarılı bir biçimde kendi amaçlarına uyarlar. Anımsanacağı üzere Hegel'in anlattığı efendi-köle öyküsünün diyalektik mantığına göre, ben ben olabilmek için kendinden ayrı olarak algıladığı bir başka kişi, bir öteki tarafından 'tanınma' gereksinimi duyar. Ne var ki, ben bu tanımayı kendisine yönelik bilgisinin sağlamlığını kesinleyebilmek için, doğrudan kendisine yöneltilmiş bir gözdağı olarak algılamak durumundadır. Dolayısıyla gözdağı yoluyla kendisine yönelen bu şiddeti karşısındaki ötekini alaşağı ederek aşma yoluna gider. İşte tam bu noktada erkek-kadın karşıtlığı üstüne düşünmeye koyulan Cixous, Batılı toplumlar gibi ataerkil toplumlarda kadının, gerek kimliğinin oluşumu bakımından gerekse bu kimliğin fark edilişi bakımından öteden beri hep Öteki olarak resmedildiğini, doğal olarak da bu kimliğe sürekli bir gözdağı verilmesinin sahneden hemen hiç eksik olmadığını belirtmektedir. Tarihe adamakıllı yer etmiş bu diyalektik yapı gereğince cinsel ayrımların, bedensel ayrılıklar ile başkalıkların ancak bastırılmaları koşuluyla hoş görülebildiği eril bir iktidar yapısı içine kapatılarak zararsız hale getirilmeleri söz konusudur. Bütün bu söylenenlere Cixous açısından bakıldığında, Hegelci diyalektik hareketin birbirine karşıt iki terim arasındaki güç eşitsizliği üstüne bina edildiğini açıklıkla görmek olanaklıdır.

Bu durumu son derece güzel örneklendiğini düşündüğünden olacak, Cixous ünlü 'uyuyan güzel öyküsü'ne çalışmalarında sıklıkla başvurur. Adı geçen öyküde, kadın bir erkek tarafından öpülünceye dek olumsuz bir nitelik sergileyen yokluk, ölüm, uyuyor olmak yüklemleri doğrultusunda tasarlanır. Öpücükle birlikte bütün bu olumsuz nitelikler bir anda tersine döner, kadın öpücükle yaşam bularak kendisine gelir, ölümcül uykusundan uyanır. Ancak Cixous'un gözünde, 'prens'ten gelecek öpücüğü sonuna dek beklemeye yazgılı kadın, özgür istenç sahibi olmayan, varolmak için hep kendisinden başka birine gereksinim duyan, erkeğin arzusu karşısında bütünüyle edilgen konumda bulunan ikincil bir kendilikten öte bir değer taşımamaktadır. Bu anlamda Cixous'un en temel ilgilerinden birisini, kendi içinde bütünlüklü değişmez öznellik tasarımını yıkmaya, ben kavramının kendisi ile benin sınırlarını çürütmeye dönük ötekiliği konuşturan yazma biçimleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda sözgelimi, bütün aşırılığı ve sapkınlığıyla birlikte Poe'nun yazısını varolan öznellik, arzu ve cinsel ayrım tasarımlarına karşı açık bir başkaldırı olarak resmetmektedir. Özne'nin özerk olduğuna, bütünlüklü ve türdeş bir kimlik bulunduğuna yönelik yanılsamaların maskesini başarıyla düşürmesinden ötürü Poe'nun yazılarına büyük bir beğeni beslemektedir. Verdiği değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, Poe'nun yazısını büyük yapan yaşam, ölüm, sevginin gücü, bilinç-bilinçdışı ayrımı türünden ötesine geçerek keşfettiği yepyeni izleklerle çalışmasından ileri gelmektedir.

'Söz-merkezcilik'te Dolaşan 'Fallus-merkezcilik': Cixous, kadın ile erkeğin Lacan'ın ayrıntılarıyla betimlediği Simgesel Düzen'e (bir yapı ya da katman olarak dile) farklı biçimlerde, farklı kapılardan girdiklerini yazar. Simgesel içinde her iki cinsiyete açık olan özne konumlarının da farklı olacağı açıktır. Bu belirlemesine bağlı olarak Cixous, Lacan'ın Simgesel'in merkezi olarak fallusu tanımlamasının ancak ataerkil ya da sözmerkezci dil için doğru olabileceğini öne sürmektedir. Bilindiği üzere Lacancı psikanaliz paradigmasında, Simgesel'e girmek için çocuğun kendi bedenini annesinin bedeninden (Gerçek) ayırt etmesi gerekmektedir. Bu önkoşul temelinde Cixous, dişil bedenin sözmerkezli dilde büyük ölçüde temsil edilemez olduğunu, fallus-merkezli Simgesel dilde konuşulup yazılamayacağını düşünür. Erkek bedeninden kadın bedenine, aynı biçimde erkek cinselliğinden kadın cinselliğine sıçrayarak, dişil cinselliğinin, dişil cinsel hazzın fallus-merkezli dil yoluyla anlaşılıp anlatılamayacağını ileri sürer. Bu anlamda Cixous'a göre, yetişkin olmak demek ya da dilsel bir özne olmak demek yalnızca tek tip bir cinsellik taşımak, salt erkek cinselliğine tabi olmak demektir: Edilgen, alıcı, vajinasal, heteroseksüel, yeniden üretimci. Oysa Freud'da en uç noktasına ulaşan bu tür bir kadın cinselliği tasarımı bütünüyle erkek cinselliğinden türetilme olduğundan kadın cinselliğini anlamaya olanak tanımaz. Nitekim bütünüyle edilgen bir konumda bulunan kadının cinsel haz alma kapasitesi, hep etkin konumda olduğu düşünülen penisle doldurulur. Başka bir deyişle, edilgen dişil cinsel-

liği her durumda etkin eril cinsellikle harekete geçirilmektedir. Cixous, böylesi bir eril dizge içinde kendinde ya da kendisi için kadın cinselliği diye bir şeyden söz açılamayacağını, çünkü her durumda kadındaki cinselliğin kadının bedenine içkin olmayan dışsal bir penisin varlığıyla anlamlandırıldığını ileri sürmektedir.

Yine bu bağlamda Lacan'ın kadınların bir şey olmadıkları yönündeki görüşüne geri dönen Cixous, Simgesel içindeki kadın konumlarının yokluk ya da olmayış üstüne bina edilmiş olmaları nedeniyle kadının fallusunun Simgesel'i tanımlayamayacağını belirtir. Bu açıdan bakıldığında Kadın simgeselin kenarında yer alan, asla merkez tarafından yönetilmeyen bir konumdur; çünkü bu konumda merkez ile dil dizgesi tarafından bütünüyle denetlenemeyen, söylemden hep kaçan bir şey vardır. Merkezin de, dizgenin de kurallarından kaçan, dilin eril uzlaşımlarını hiçe sayan bu şey, *jouissance*'dır. Fransızca'da orgazm anlamına gelen terim, gerek dilin gerekse söylemin dışına çıkan, dilin yapısı içinde sözcüklerle ifade edilemeyen bir haz alma biçimini anlatmaktadır. Daha açık bir deyişle söylenirse, fallus tarafından belirlenmiş kurallar ile sayıltıları çiğneyen, dilde dil yoluyla temsil edilip tanımlanamayan bu haz biçimi, dişil hazdır. Bir *'gynema'* olarak çalışan bu şey, dili kesintiye uğratan, temsili bozan, dilin ya da anlatının çizgisel akışını bozan bir şeydir. Cixous'nun gözünde bu hazzın kendisi, dilin yerleşikliği ile dengesini salladığından, göstergeleri belirsizleştirip kayganlaştırmasına bağlı olarak oyunlaştırdığından, fallusça belirlenen anlamı bulanıklaştırdığından başlı başına bir yapısöküm biçimi olarak düşünülebilirdir. Fallusa, yani merkeze olan bu uzaklıkları nedeniyle kadınlar Simgesel Düzen'in kenarlarına yakındırlar. Erkeklerin olduğu gibi belli bir yere oturtularak sabitleştirilmeleri olanaklı olmadığından, daha çok İmgesel'e, saltık kesinlikteki değişmez anlamlar yerine aralıksız değişen imgeler ile düşlemlere yakındırlar.

Bir Direniş Biçimi Olarak Dişil Yazı: Cixous için yazıdan öncelikle anlaşılması gereken, hangi türden olursa olsun hiçbir hiyerarşi temelinde yapılanmayan, her koşulda iki cinsiyetin birden işin içinde olduğu kendine özgü ayrıcalıklı bir araştırma uzamıdır. Bu bakımdan iki cinsiyeti birden olumlayan, erkeğin kayıtsız koşulsuz egemenliği karşısında kadının çıkarlarını gözeten dişil yazının nasıl üretileceği üstüne bir hayli kafa yormuştur. Yazının alternatif söyleme biçimlerinin beşiği olabileceğine inanan Cixous, yazının varolan yerleşik değerleri, dizgeleri ya da düzeleri yeniden üretmekten özellikle uzak durması gerekmektedir. Cixous bu düşünceyi geliştirirken Shakespeare'den Poe'ya, Genet'den Nietzsche'ye dişil yazının son derece güzel örnekleri temelinde yaptığı metin okumalarından türetmektedir. Nitekim yerleşik eril anlam kategorilerinin altını oymaları nedeniyle söz konusu dişil metin yazarlarına duyduğu yakınlığı içtenlikle dile getirmektedir.

Cixous dişil yazının belli kalıplar ya da şemalar doğrultusunda asla tanımlanamayacağını kesin bir dille vurgulamaktadır. Dişil yazıyı, bir anlamda varolmayan dilsel kipler doğrultusunda konuşan bir yazı olarak resmeder. Bununla beraber, sese olan yakınlığı üstüne yaptığı güçlü vurgularla dişil yazıya belli bir özellik yüklemekten de geri durmaz. Bu anlamda konuşmanın şarkıya, dolayısıyla da bilinçdışına yakınlığı nedeniyle yazı önünde daha üstün bir konumda görülmesinde şaşılacak birşey yoktur. Cixous, felsefe ve edebiyat alanlarında söylemlerin çizgisel mantığını aşan müziğin birleştirici mantığı üstünde özellikle durulması gerektiği belirlemesinde bulunur. Bu belirlemeye göre, konuşma kadın için kuşatıldığı eril söylemler ortasında güçlü bir kural bozucudur. Öte yanda, yazma ise, kadının kendisini dönüştürerek içindeki dişille ilişkiye geçmesi için aranıp da bulunamayacak bir varoluş uzamıdır.

Cixous, daha çok kurmaca çalışmalarında, kadının toplum ve kültürce konuşlandırıldığı eril uzama yoğunlaşarak, hiyerarşik yapılarının ne denli kaçınılmaz olduklarını ya da gerçekten doğal olup olmadıklarını sorgulamaktadır. Doğrudan doğruya hiyerarşilerde içerimlenen eril değer dayatmalarına karşı direnmek anlamına gelen bu sorgu, baştan sona dişil bir yazı pratiğinin eril söylemler üstündeki yıkıcı olanaklarını araştırmak üstüne kurulmuştur. Nitekim, Cixous'un bu genel araştırma plânının önemli bir bölümünü, ataerkil anlamlandırmalara dayalı olarak klâsik mitolojilerde dillendirilmiş söylenleri, bu söylenlerin ne denli doğru

olduklarını açıkça ortaya sermek oluşturmaktadır. Örneğin böylesi bir söylen okumasını yaptığı çalışmalarından birinde, Batı toplumlarının ataerkil yapılarını görmek bakımından son derece önemli ipuçları sunduğunu düşündüğü 'Oresteia Söylencesi'ne yoğunlaşır. Cixous söz konusu söylenceyi doğrudan doğruya ataerkilliğin kökeniyle ilgili bir söylence olarak okur. Çözümlemesinde, Clytemnestra'nın Agamennon'u öldürmesinde yaşanan koca katili olma durumu ile Orestes'in Clytemnestra'yı öldürmesinde yaşanan anne katili olma durumunun özünde öç alma arzusu kaynaklı olmaları bakımından birbirleriyle yakından ilişkili olduklarının ileri sürüldüğü Euomonides'deki tartışmaya odaklanır. Burada Apollon'un şu sözleri özellikle üstünde durmaya değerdir: "Çocuğun annesi dediğiniz kadın anne değildir; yalnızca erkeğin sperminin dadısıdır... yaşamın kaynağı erkek'tir."

Cixous, ana katlinin önemini gözardı etmesi bir yana, ataerkil toplumsal ilişkilerin gelişimine verilen onayı simgelemesi nedeniyle Apollon'un bu yargısına karşı direnişe geçmenin gereğine dikkat çeker. Annesinin ölümünü arzulayan sesin gerçekte Elektra'nın sesi olduğunu belirttikten sonra, fallusçuların simgesel önderinin Electra olarak tarihin söykütüğüne kaydedildiği gerçeğine parmak basmaktadır. Buna bağlı olarak, kadını bütünüyle fallusçu anlamlandırma dağarının sınırlarına hapsetmelerinden ötürü, hem Freudçu hem de Lacancı cinsel ayrım modellerine şiddetle karşı çıkar. Cinsel ayrımların bütünüyle olumsuzlandığı söz konusu örnekçelerin yerine, erillik ile dişilliğin aynı anda bir arada bulunabilmesine olanak tanıyan, kişinin içinde taşıdığı dişilliği fark etmesi anlamında kullandığı iki cinsiyetlilik olanağının önünü açan dişil yazıyı koyar.

Cixous dişil yazıya yer açmak amacıyla durağan, parçalanmış ya da sessizliğe gömülmüş bildik kadınlık konumlarını çoğaltmak ya da yeniden üretmek yerine, kadını bir dolmaktalık olarak tasarlayarak söz konusu konumları aşırı derecede doldurarak lirik bakımdan patlatmanın arayışı içindedir. Özellikle 'harcama' ile 'armağan' tasarımları, patlama noktalarından biri olarak değişim ekonomisini göstermeleri bakımından *Sortiler* başlıklı çalışmasında can alıcı önem taşımaktadırlar. Bu noktada Cixous'nun çalışmasına henüz bilinmeyen bir bölgeye yararak geçmek adına çok sayıda düzenlenen saldırı anlamına gelen 'sorti' sözcüğünü başlık olarak koyması oldukça anlamlıdır. Derridacı öncüllerden yola koyulan en güçlü metinlerinden biri olan bu metninde Cixous, kuram ile kurmaca arasında yapılan keskin sınıra meydan okuyarak, dişil yazının yalnızca kadınlarca yazılmış yazı anlamına gelmediğini, Joyce'dan Genet'ye pek çok erkek yazarca başarıyla yaşama geçirildiğini savunur. Dişil yazı eril metnin ötesinde bulunan, ussallığın eril bağlanımlarına aykırı düşen yazıdır; eril yazı ekonomileri uyarınca örülmüş metinler ağından kaçıp kurtulmanın, ataerkil dünyanın kadın için kurduğu dünyada yaşamaya karşı direnmenin biricik yoludur. Bu nedenle Cixous'ya göre, öteki pek çok görünümü bir yana, yazıya değme bir siyasal etkinlik biçimi olarak yaklaşılması gerekmektedir.

Bu keskin vargısının gerisinde kuşkusuz yaşam öyküsüyle ilintili birtakım önemli ayrıntıların yattığı üstünden atlanamayacak bir gerçektir. Nitekim, hem bir Yahudi, hem de bir kadın olarak yaşamı boyunca yitirmeyi de dışlanmayı da acılara katlanmayı da fazlasıyla deneyimlemiştir. Yaşamda karşılaştığı sıkıntıları göğüslerken aradığı düşünsel desteği bir nebze olsun Freudçu psikanalizde bulmuş; kendisini kadına uygulanan ataerkil baskıları aşmak adına devrimci kuramlar geliştirme arayışı içinde olan *Psikanaliz ve Siyaset* (Psycoanalyse et Politique= *Psych et Poe*) adlı toplulukla özdeşleştirmiştir. Ataerkil baskının bilinçdışı yapılarıyla mücadele etmeyi temel amaçları olarak belirleyen topluluk üyeleri, yerleşik eril baskı düzenini orasından burasından delik deşik etmek amacıyla özel bir strateji benimsemişlerdir kendilerine. Topluluğun bu çalışma stratejisini köstebeklerinkiyle bir gören Cixous, topluluğun üyelerini alaycı bir anlamda 'feminist' olarak görenlerin hiç de doğru bir nitelemede bulunmadıklarını, özellikle belirtme gereği duymuştur. Nitekim, Cixous'un gözünde feminist hareketler, en azından klâsik anlamıyla bildik feminist hareketler, yalnızca eril iktidar yapıları içinde yer almaktan, ataerkil düzene katılmaktan, varolan iktidar yapılarını kendi lehlerine yeniden üretmeyi istemekten öte bir işlevi yerine getirememektedirler.

Yazıyı Bedenleştirmekten Bedeni Yazılaştırmaya: Cixous, dil ile beden arasındaki ilişkiye duyduğu yakın ilgiye bağlı olarak çok geçmeden yazı ile beden arasındaki ilişki üstüne düşünmeye koyulmuştur. Söz konusu ilişki üstüne düşünüşünü 'yazının bedeni' ya da 'bedenin yazısı' biçiminde kavramsallaştıran Cixous, bu karşılıklı ilişkinin bilinçdışını işin içine katmaksızın kesinlikle düşünülemeyeceği gerçeğinden hareket eder. Bilinçdışına uzanan yol olarak gördüğü söylenler ile düşlere yönelik araştırılarla çalışmalarında sıklıkla karşılaşılır. Bu araştırmalarında 'arkaik' ile 'bastırılan'ı keşfetmeye dönük bir farkındalığın hiç elden bırakılmadığı gözlenir. Bilinçdışına yönelik bu araştırmaların hiç kuşkusuz temel amacı bile isteye yürürlüğe konan özdenetimleri, bir anlamda Sartre'ın 'kötü inanç' diye adlandırdığı yaşama bozukluklarını gözler önüne sermektir. Bütün her şey bir yana, Cixous'nun bedenin bilinçdışı köklerini yazıya alırken Nietzsche üstüne yaptığı çalışmaların sonucunda edindiği bir 'Nietzsheci bedensel yazı görü'sünden, özellikle de filozofun kurduğu sindirim sistemi eğretilemelerinden derinden etkilendiği açıktır.

Cixous, hiçbir şey için değilse bile salt eril söylemin efendiliğinden kurtulmak için, bedenin yazılması gerektiğini savunmaktadır. Bu anlamda, yazı ile cinsellik birbirinden koparılmayacak ölçüde iç içe geçmiştir. Birinin özgürleşmesi demek zorunlu olarak ötekinin de özgürleşmesi demektir. Bir bakıma kişinin bedenini yazıya alması gerçekliğe kaçması, hiyerarşiye konmuş bağlardan kurtulması, dolayısıyla Cixous'un haz yaşantısı (*jouissance*) dediği duruma geçmesi demektir. Bedenin bildik anlamda doyuma kavuşmasından çok, arzunun açlığının bir tür metafizik doyurumudur bu. Bir bakıma erotiğin, mistiğin ve siyasalın kaynaşım alanıdır *jouissance*. Cixous, kadının yazıdan (dolayısıyla da düşünme ile konuşmadan) dışlanması gerçeğinin gerisinde, Batı yazı tarihinin düşünme tarihiyle bir görülmesinin, buna bağlı olarak da bedenin metinden koparılmasının yattığını ileri sürer. Kadınların kendilerini yazmaları, kendileri için yazmaları, kendi öykülerini anlatmaları kuşkusuz dişil merkezli bir cinselliğin ortaya çıkarılmasına bağlıdır. Eğer erkekler denildiği gibi penisleriyle yazıyorlarsa, kadınların yazmadan önce hazlarının nerede yattığını keşfetmeleri gerekir. Ancak Cixous'ya göre, bu soruya karşı yanıt olarak tez elden *kilitoris* demek son derece yersizdir, çünkü mesele bu denli basit bir eril mesele değildir. Bu noktada dikkatleri sık sık yazın tarihine yönelten Cixous, geçmişteki erkek yazarların ezici bir çoğunluğunun yaratma kapasitelerini doğrudan doğruya bedensel düzenlenimleriyle ilişkilendirdiklerini, kalemlerini eğretilemeli bir anlamda 'metaforik penis' olarak gördükleri gerçeğine parmak basmaktadır. Yazıyı penisi olmakla bağlantılandırırken bu yazarlar, genelde yaratıcılığın daha özeldeyse yazı yazmanın kökleri bedende, özellikle de erkek bedeninde yatan biyolojik bir etkinlik olduğunu varsaydıklarını belirtmektedir.

Cixous'nun çalışmaları bu anlamda biyolojik ya da fizyolojik determinizmin batı kültüründe ne denli güçlü bir konumda olduğu gerçeğinin tespit edilmesiyle işe koyulmaktadır. En az erkek yazarlar ölçüsünde kadın yazarların da bu yaklaşımı içselleştirdiklerini ileri süren Cixous, eğer gerçekten yazı yazma iddia edildiği gibi bedensel bir süreç ise, burada asıl sorulması gereken sorunun yazı yazarken penise sahip olmayan kadınların hangi organlarıyla yola koyulacakları olduğunu söyler. Yine aynı eril yazma kültüründe yazının mürekkebi ile yazarın kanının eşleştirildiği bilinen bir gerçektir. Bu noktada dişil yazının kendisine başka eğretilemeler bulması gerekmektedir. Söz gelimi, kadının göğsünden gelen süt ile süt gibi beyaz yazı sayfası arasında. Bu türden yeni eşlemeler Cixous'nun gözünde, geleneksel olarak yazının çağrıştırmadığı kadın bedeniyle ilintili yeni çağrışım alanları aramak ya da böyle alanlar yaratmak anlamına gelmektedir.

Cixous'un yazılarında kadınların bedenleriyle yaşadıkları ilişkilerin varolan kültürel değer yapıları doğrultusunda belirlendiği üstüne hep özel bir vurguda bulunduğu gözlenir. Kültürelin özünde kadınlar için ayrı erkekler için ayrı bir yolla biçimlendirildiğini düşünen Cixous, kültüreli yeniden biçimlendirme sürecinde önemli bir fırsat olarak değerlendirdiği yazma ediminin kadının kendisini gerçekleştirmesi için yaşamsal bir önemi olduğunu aralıksız vurgular. Bu belirlemesinden hareketle çalışmalarını 'armağan' tasarımı temelinde verdiği alternatif bir dişil-

lik ekonomisi geliştirme doğrultusunda yürütür. Bu bağlamda, 'verme' yaşantısına ilişkin olarak birbirinden farklı iki olası tutum tanımlar. Bunlardan ilki alış-veriş düzenekleri doğrultusunda kavranan, verilen karşılığında dolaysız bir geri dönüşün kesin bir biçimde öngörüldüğü 'eril' olarak tanımlanır. Buna karşı ikincisi ise, büyük ölçüde Bataille'den alınma bir alternatif ya da 'dişil verme ekonomi'si olarak tanımlanabilir. Nitekim Cixous dişili düşünürken üretim ile tüketim arasındaki klâsik ekonominin eril paradigmalarına indirgenemeyen dişil kültür görünümlerinin izini sürer. Hiç kuşkusuz bu görünümler arasında sanat pratikleri, savaşçıl oyunlar, izleyici alışkanlıkları, sapkın olduğu düşünülen çeşitli cinsel davranışlar başı çekmektedir. Cixous'ya göre, bütün bu etkinlikler çeşitliliği hiçbir şeyi göstermiyorsa, insan varoluşunu değişik kuşatanlarıyla birlikte mekanik yollarla belli sistem çatıları altında toplamanın alabildiğine değersiz ve boşuna bir çaba olduğunu göstermektedir. Demek istediklerini çok güzel anlattığından olacak, sık sık hiç bir geri dönüş beklentisi olmaksızın ışığını veren güneş eğretilemesine başvurmaktadır. Alma kaygısı duymadan vermeye dayalı bu yeni ilişki kipi, dişil yazma pratiğinin en belirgin özelliklerinden birisidir. Bu türden bir yazı biçimi kemikleşmiş, kilişelemiş, tek tipleşmiş kimlik yapılarını bütünüyle yadsıyarak gerektiğinde 'kimliksiz' kalabilmeyi göze alabilen otantik kişiler yaratmaktan korkmamak anlamına gelmektedir.

Felsefî ya da kuramsal çalışmalarının dışında Cixous'nun üstünde durulmayı fazlasıyla hak eden çok sayıda kurmaca (*fictional*) metni bulunmaktadır. Bu kurmaca metinler bildik anlamıyla yazın sanatının sınırlarını dört bir yanda alabildiğine genişletmişlerdir. Nitekim "karakterler ile kahramanların belirsizliği", "anlatılarının bakış açısının dengesizliği", "dilin görünürdeki anlam açıklığının bulanıklaşması," "çizgisel zaman tasarımının bırakılması" söz konusu metinlerin getirdikleri yenilikler arasında başı çeker. Bununla birlikte Cixous'un kurmaca metinlerinin, temelde kuramsal çalışmalarına egemen olan 'öznellik', 'dilin kökleri', 'dişillik', 'ötekiyle kurulan ilişki', 'toplumsal dönüşüm olanakları' gibi temel araştırma izleklerini bir an olsun boşlamadıkları açıklıkla söylenebilir. Son derece üretken bir yazar olarak Cixous, düşünsel yaşamı boyunca çok sayıda metin üretmiştir.

H. CIXOUS, *Messie,* Paris, Editions des femmes, 1996; H. CIXOUS, *La fiancée juive,* Paris, Editions des femmes, 1995; H. CIXOUS, *Beethoven à jamais,* Paris, Editions des femmes, 1993; H. CIXOUS, *Déluge,* Paris, Editions des femmes, 1992; H. CIXOUS, *L'ange au secret,* Paris, Editions des femmes, 1991; H. CIXOUS, *Jours de l'an,* Paris, Editions des femmes, 1990; H. CIXOUS, *Manne aux Mandelstams, aux Mandelas,* Paris, Editions des femmes, 1988; H. CIXOUS, *La Bataille d'Arcachon,* Quebec, Editions Trois, 1986; H. CIXOUS, *Le Livre de Promethea,* Paris, Gallimard, 1983; H. CIXOUS, *Limonade tout était si infini,* Paris, Editions des femmes, 1982; H. CIXOUS, *Ou l'art de l'innocence,* Paris, Editions des femmes, 1981; H. CIXOUS, *Illa,* Paris, Editions des femmes, 1980; H. CIXOUS, *Ananké,* Paris, Editions des femmes, 1979; H. CIXOUS, *Vivre l'orange,* Editions des femmes, 1979; H. CIXOUS, *Préparatifs de noces au-delà de l'abîme,* Paris, Editions des femmes, 1978; H. CIXOUS, *Angst,* Paris, Editions des femmes, 1977; H. CIXOUS, *Partie,* Paris, Editions des femmes, 1976; H. CIXOUS, *Là,* Gallimard, Paris, 1976; H. CIXOUS, *Souffles,* Paris, Editions des femmes, 1975; H. CIXOUS, *Révolutions pour plus d'un Faust,* Le Seuil, 1975; H. CIXOUS, *Portrait du soleil,* Paris, Denoël, 1975; H. CIXOUS, *Tombe,* Paris, Le Seuil, 1973, *Neutre,* Grasset, 1972; H. CIXOUS, *Un vrai jardin,* Paris, L'Herne, 1971; H. CIXOUS, *Les Commencements,* Paris, Grasset, 1970; H. CIXOUS, *Le troisième corps,* Paris, Grasset, 1970, H. CIXOUS, *Dedans,* Paris, Grasset, 1969; H. CIXOUS, *Le Prénom de Dieu,* Grasset, 1967, H. CIXOUS, *L'heure de Clarice Lispector,* Paris, Editions des femmes, 1989; H. CIXOUS, *Entre l'écriture,* Paris, Editions des femmes, 1986, H. CIXOUS, *Un K. impompréhensible: Pierre Goldman,* Paris, Christian Bourgeois, 1975; H. CIXOUS, *Prénoms de personne,* Paris, Le Seuil, 1974; H. CIXOUS, *L'exil de Joyce ou l'art du remplacement,* Paris, Grasset, 1969. H. CIXOUS, *La Ville parjure ou le réveil des Erinyes,* Paris, Editions du Théâtre de Soleil, 1994; H. CIXOUS, *Voile Noire Voile Blanche,* Paris, 1994; H. CIXOUS, *L'Histoire (qu'on ne connaîtra jamais),* Paris, Editions des femmes, 1994; H. CIXOUS, *On ne part pas, on ne revient pas,* Paris, Editions des femmes, 1991. H. CIXOUS, *L'Indiade ou l'Inde de leurs rêves,* Paris, Editions du Théâtre du Soleil, 1987; *Théâtre,* Paris, Editions des femmes, 1986; H. CIXOUS, *L'histoire terrible mais inachevée de Norodom Sihanouk, roi du Cambodge,* Paris, Editions du Théâtre du Coleil, 1985;

Ayrıca **bkz.**, DERRIDA, DIFFERANCE, FEMİNİZM, FOUCAULT, IRIGARAY, İKİLİ KARŞITLIK, KRISTEVA, LACAN, METİNSELLİK, ÖZNELLİK, YAPIBOZUM, YAPISALCILIK, POST-YAPISALCILIK.

Abdülbaki GÜÇLÜ

CLARKE, SAMUEL on yedinci İngiliz düşünürü ve teologudur. Zaman ve mekânın doğası, Tanrı'nın varoluşu, ruhun ölümsüzlüğü, irâde özgürlüğü ve ahlâkın doğası gibi modern dünyada oldukça tartışmalı hâle gelmiş konularda eser vermiş olan Clarke'ın düşüncesi üç ana karşıtlıkta ifadesini bulur. Bunlardan birincisi onun Hobbes, Spinoza ve deizmin diğer savunucularıyla olan karşıtlığıdır; ikincisi, Clarke'ın Newton'un mutlak zaman ve mekân anlayışını savunurken, irâde özgürlüğüyle tutarsızlık içinde olduğunu düşündüğü birtakım görüşleri savunan Leibniz'la olan karşıtlığı, üçüncüsü de kendisine karşı özgür eylemlerin belirlenmemiş nedeni olarak özgür fail anlayışını getirdiği Anthony Collins'in materyalist zihin görüşüyle olan karşıtlıktır.

Hayatı ve Eserleri

1695 yılında Norwich'te doğan Clarke, temel eğitimini bu kentte aldıktan sonra, Cambridge'te, Caius Kolej'de felsefe ve teoloji tahsil etmiştir. Onun hocalarının programında veya okul müfredatında hiçbir şekilde yer almayan Newton fiziğiyle tanışması da bu dönemde olur. Cambridge'de kabul gören fizik ders kitabı Kartezyen fizikçi Jacques Rohault'nun *The System of Natural Philosophy* [Doğa Felsefesi Sistemi]'ydi. Clarke işte Rohault'nun *Traité de Physique* adlı eserini, Newton'un Rohault'nun çalışmasını nasıl geliştirdiğini açıklayan dipnotlar ekleyerek Latinceye tercüme etmişti. Bu, İngiliz Üniversitelerinde Descartes fiziğinin yerine Newton fiziğinin geçirilmesi sürecinde atılmış ilk ve en büyük adımdı. Clarke kısa bir süre sonra Newton'un yakın bir dostu ve öğretilerinin güçlü bir savunucusu oldu ve sonradan onun *Optics* [Optik] adlı eserini Latinceye tercüme edip, Leibniz'e Newton'un zaman ve mekân anlayışını savunan mektuplar yazdı.

Samuel Clarke

Clarke 1698 yılında Norwich piskoposluğunda, 1706 yılında da Kraliçe Anne'ın maiyetinde papaz olarak görev yapmaya başlamıştı. *A Demonstration of The Being and Attributes of God* [Tanrı'nın Varlığının ve Ananiteliklerinin Kanıtlanması] ve *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* [Doğal Dinin Değişmez Yükümlülükleri Üzerine Bir Söylem] adlı, birinde "söz konusu söylem türünün yapısının elverdiği ölçüde matematiksel yönteme yakın" bir yöntemle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı, diğerinde ise moral ilkelerin matematiksel önermeler kadar kesin olduğunu, bundan dolayı imanın yardımı olmadan yalnızca akıl aracılığıyla bilinebileceğini öne sürdüğü, iki eseri söz konusu papazlık döneminde verdiği vaazlara dayanır.

Görüşleri

Doğalcılığa ve Doğal Din Anlayışına Saldırı: Clarke'ın materyalist dünya görüşüne, doğalcılığa saldırısı, birbiriyle ilintili beş ana nokta etrafında döner: Clarke'a göre, her şeyden önce Tanrı, kadir-î mutlak, her şeyi bilen, ezelî-ebedî, her yerde mevcut ve en yüksek derecede iyiliksever bir kişi olarak zorunlu bir varlıktır. İkincisi, doğa ve yasaları bütünüyle olumsaldır. Özgür bir irâdeye sahip bulunan Tanrı işte bu olumsal dünyayı, makul ancak nedeni olmayan bir kararla yaratmayı ve onun üzerinde eylemde bulunmayı seçmiştir.

Clarke'a göre, üçüncü olarak, mekân ve zaman her ne kadar sonsuz olsa da, maddenin kendisi zamansal-mekânsal olarak sonlu olup, onun kendi kendisini hareket ettirme gücü yoktur. Dördüncü olarak, Tanrı doğada

tözsel bir tarzda mevcut olup, kudretini cisimlere çekim ve itim gücü uygulamak suretiyle hayata geçirir. Ve nihayet ruh, her ne kadar bedenle ilişki içinde olsa da, madde, ilâhî müdahalenin bir sonucu olarak dahi düşünemediği için, zorunlu olarak maddesiz bir kendiliktir. Bunlardan ilk dördü doğanın kendine yeten bir sistem olmadığını, öyle ki Tanrı'nın sabit ve sürekli müdahalesinin olmaması durumunda, gezegenlerin yörüngelerinden çıkacağını, atomların parçalarına ayrılacaklarını vs., göstermeyi, beşincisi de ruhun doğanın bir parçası olmamasını teminat altına almayı amaçlar. Bütün bunlar da elbette, onun Tanrı, özgür irâde, madde ve mekân görüşlerinden çıkar.

Tanrı'yla İlgili Görüşleri: Tanrı konusunda şimdiye kadar birçok argümanın ortaya konduğunu, kendisinin bu argümanlardan biri ya da diğerini tekrarlamak yerine, bir önermeler zinciri içinde tek bir argüman ortaya koyacağını bildiren Clarke'ın argümanı üç temel önermeye dayanır: "Bir şeyin ezelî olarak varolduğu mutlak olarak ve inkâr edilemezcesine kesindir"; "değişmez ve bağımsız bir varlık ezelî olarak varolmuş olmalıdır" ve nihayet, "varoluşunun herhangi bir dış nedeni olmadan ezelî olarak varolan söz konusu değişmez ve bağımsız varlık, kendinden kaim, yani kendinden, zorunlulukla varolan olmalıdır."

Clarke'ın kozmolojik argümanın belli bir versiyonunu oluşturan söz konusu Tanrı delili, şu halde, şimdi varolan bir şey olduğuna göre bir şeyin hep varolmuş olması gerektiğini dile getirir; aksi takdirde, hiçten sadece hiç varlığa geleceğinden, bugün varolan hiçbir şey olmazdı. Bugün varolan bir şeyler olduğuna göre, o zaman bir şeyin ezelî olarak varolmuş olması gerekir. Söz konusu ezelî varlık sadece bağımsız, yani kendi varoluş sebebini kendisinde bulunduran bir varlık olmalıdır. Clarke, şu halde değişmez, bağımsız ve ezelî varlığın kendinden kaim, varoluşunu sadece kendisine borçlu olan bir varlık olması gerektiği sonucuna varır. Söz konusu kendinden kaim, varoluşunun sebebi sadece kendisinde olan bu bağımsız varlık deyimi, aynı zamanda, O'nun "yokluğunun bir çelişkiyi ifade etmesi" anlamında zorunlu varlık olduğunu ortaya koyar. Bu kendinden kaim zorunlu varlık Tanrı olup, O'nun en temel sıfatları da sonsuzluk, her yerde mevcut olmaklık, özgürlük, kâdir-i mutlaklık, bilgelik, iyilik ve adalettir.

Etik Görüşleri: O, etik alanında her şeyden önce Hobbes ve Spinoza gibi filozofların her şeyin zorunlulukla veya deterministik bir tarzda olup bittiği görüşüne karşı, irâde özgürlüğünün savunuculuğunu yapar. Özgürlüğün en yüksek şeklinin insan irâdesinin doğru değerlerle ahenk içinde olması, irâde özgürlüğünün kişinin kendi kendisini belirlemesi olduğunu savunan Clarke, önce Tanrı'nın irâdesinin özgür olduğunu, sonra da özgürlüğün aktarılabilir bulunduğunu kanıtlar.

Clarke ikincileyin, Hobbes'un göreciliğine, iyi ve kötünün eşyanın bizatihi kendisinin doğasına değil de, insanlar arasındaki uzlaşımlara bağlı olduğu, iyi ve kötünün nesnelerin doğalarına bakılarak keşfedilemeyeceği görüşüne karşı çıkar ve farklı şeylerin birbirleriyle zorunlu ve ezelî-ebedî ilişkiler içinde bulunduklarını savunur. Söz konusu farklı ilişkilerden ise, zorunlulukla bazı şeylerin diğer bazı şeylerle bir uyuşma ya da ahenk içinde olması hali çıkar. Kişiler söz konusu olduğunda ise, Clarke'a göre, farklı kişilerin birbirleriyle olan farklı ilişkilerinden zorunlu olarak kişiler arasında belirli davranış türlerinin uygun, belirli birtakım davranış türlerinin ise uygunsuz olduğu sonucu çıkmak durumundadır. O, uygun ve uygunsuz davranışlarla ilgili doğru önermeleri matematiksel akılyürütme ile analoji kurarak ortaya koymaya çalışır.

O, burada da kalmayıp, kişiler arasındaki uygun ilişkilerden ezelî-ebedî doğruluk yasasını türetir. "Benzer koşullara bulunan herkese, onun bize davranmasını beklediğimiz tarzda muamele etmek ve evrensel bir diğerkâmlıkla bütün insanların refahı ve mutluluğu için çalışmak" diye formüle edilen söz konusu doğruluk yasasına doğa yasası ve şeylerin doğru aklı adını veren Clarke, kişinin doğruluk yasasını takip etme yükümlülüğünü açıklamak için doğru akla başvurur. İnsanları vahşilerden veya hayvandan ayıran şey olan doğru akıl, insanların doğru ve yanlış, adil ve adaletsiz arasında doğal ve zorunlu bir farklılık bulunduğunu görmelerini sağlar. Dolayısıyla, kötü ve ahlâksız bir insan, ona göre, aklını kötü bir eğitimin veya zararlı alışkanlıkların bulandırmış olduğu veya bencil arzulara yenik düşmüş biridir.

Buradan da anlaşılacağı üzere, onun ahlâk felsefesi sistemi, eylemlerin uygunluğunu tespit edip insanları yükümlülüklerini gerçekleştirmeye iten bir meleke olarak akla dayanır.

Bununla birlikte, Clarke aklın spekülatif meselelerdeki rolüyle ahlâk alanındaki rolünün tamamen aynı olmadığını kabul eder. Söz gelimi matematikte, kişi terimleri anlayıp, birbirleriyle bağdaşabildiklerini görür görmez, terimleri doğru ve gereği gibi bir araya getirilmiş önermeleri tasdik etmek zorunda kalır. Ama ahlâk alanında, sadece akıl yeterli değildir, işe irâde de karışır; kişi burada doğru eylemi, uygun ilişkiyi bilse de, irâdesi onu onaylamaktan geri durabilir.

R. S. DOWNIE, "Samuel Clarke", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Honderich), Oxford, 1995, s.136; R. M. KYDD, *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, Oxford, 1964; L. A. SELBY-BIGGE, *The British Moralists*, Oxford, 1897; E. SPRAGUE, "Samuel Clarke", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol.II, New York, 1967, ss.119-20.

Ayrıca, **bkz.**, CAMBRIDGE PLATONCULARI, DEİZM, DOĞAL DİN, HOBBES, KOZMOLOJİK ARGÜMAN, MEKÂN, MOORE, NEWTON, RUSSELL, SPİNOZA, ZAMAN, ZİHİN FELSEFESİ.

der. Ahmet CEVİZCİ

CLEANTHES M. Ö. 337-232 yılları arasında yaşamış Stoacı filozoftur. Stoa okulunun kurucusu Kıbrıslı Zenon'un ölümünden sonra bu okulun başına geçmiştir. Assos doğumlu olan filozof, Stoacılığın biçimlenmesinde son derece önemli bir rol oynamıştır. Bazılarına göre, Cleanthes, Stoacılar içinde en dindar olandı. Nitekim, onunla birlikte Stoacılığa dinsel bir nitelik kazandırılmıştır. Cleanthes'in çok sayıda felsefe yapıtı kaleme aldığı düşünülmekle birlikte, yapıtlarından çok azı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Aslında, her ne kadar Cleanthes'in Stoaya dinsel bir karakter taşıdığı söylense de, onun Stoacılar arasında en *fizikalist* olan filozof olduğu yolundaki düşünce de oldukça kabul görmektedir. Cleanthes, Herakleitosçu felsefeyi sürdürerek evrenin yönetici ilkesinin ateş olduğuna ilişkin kavrayışı geliştirip derinleştirmiştir.

Antik dünyada beden işi aşağılanır ve onun özgür insana değil de köleye yakışan bir şey olduğu düşünülürdü. Fakat, Cleanthes'in yaşamına denk düşen yıllarda bu anlayışın değiştiğine tanık olunur. Stoacıların gözünde bu türden ayırımların hiçbir önemi yoktur. Onlara göre, asıl ayırım rasyonel ve irrasyonel olan arasında yapılmalıdır. Cleanthes'in ilk önceleri boksör olduğu anlatılır. O daha sonraları Atina'ya giderek yayılmakta olan Stoacı öğretiyi araştırmaya yönelmiştir. Oldukça iri yarı ve pek kuvvetli olduğu söylenen Cleanthes, çok yoksul olması nedeniyle, son derece zor işlerde çalışmıştır. Onun hamallık yaptığı, bütün gece bostan dolabı çevirdiği rivayet edilir. Geceleri çalışıp gündüzleri Zenon'un derslerini izleyen Cleanthes, kısa zamanda onun hem dostu ve hem de en iyi öğrencileri arasına girmişti. Nitekim hocasının ölümünden sonra okulun başkanlığına en değerli öğrencisi olarak düşünülen Cleanthes getirildi. Bir rivayete göre, okulun başkanı olduktan sonra bile, kimseden para almamak için ekmeğini çalışarak kazanmaya devam etti.

Stoacılar arasında evren üzerine olan açıklamalarında Herakleitos'u en yakından izleyen Cleanthes olmuştur. Evrenin temelinde bulunan asıl ilkenin ateş olduğundan hareketle, onu, tanrısal aklın taşıyıcısı ve aracı olarak gören Cleanthes'e göre, dünya ateşle başlar ve ateşle son bulur. Bu neredeyse bütün Stoacıların kabul ettiği bir düşünce olmakla birlikte, Cleanthes doğadaki esas yaratıcı gücün ateşle birlikte gelen sıcaklık olduğunu öne süren kuramın en önde gelen temsilcisi durumundadır. Daha sonraki dönemlerde Stoacıların ilk ilke olarak ateş yerine hava ve ateşi kendinde içeren *pneuma*'yı asıl kurucu fiziksel ilke olarak kabul ettikleri görülür.

Zenon, erdemi bilgeliğin çeşitli formları olarak tanımlamıştı. Cleanthes'e göre ise, erdem ateşin insan ruhunda yarattığı hareketliliklerdir ki, bunlar insanın benliğinde farklı karakter sağlamlıklarına ya da biçimlenmelerine neden olurlar. İşte biz de onları kimi zaman adalet, kimi zaman cesaret diye çağırırız. Cleanthes için ahlâklı yaşamak aslında doğaya uygun yaşamaktır; yani, erdem doğaya uygun bir biçimde davranmaktır. Her insan sahip olduğu akıl aracılığıyla doğaya, evrene katılır. Ahlâkın temelinde yüce olan bulunur ki, bu da adalet, düzen ve ödevdir.

Cleanthes'in ahlâk üzerine olan düşünceleri Stoacı anlayış ile bütünüyle örtüşmez. Kendisinden önce gelenlerin aşırı rasyonel tutumlarına karşın o, daha çok *fizikalist* bir tutum sergiler. Aynı şey onun bilgi üzerine olan görüşleri için de geçerlidir. Cleanthes'e göre ruh, bir maddedir ve dış dünyanın etkileri aynı bir mührün mum üzerinde bıraktığı gibi izler bırakır. O, bu açıdan kendisinden sonra okulun başkanı olan Chrysippus tarafından eleştirilmiştir. Cleanthes bütün ruhların ölmezliğine inanmakla birlikte, onların ölümden sonraki zamanda bu dünyada sahip oldukları özellikleri koruyacaklarını düşünür.

Cleanthes'e göre, *doğa/evren* akılsal bir yapıdadır. Ve onun en üstünde her şeye egemen olan Tanrı bulunur. Tanrı yetkin olduğuna göre, onda hiçbir kötülük söz konusu olamaz. Dolayısıyla, bilgenin Tanrının düzenlerine isteyerek ve severek baş eğmesi gerekir. Gerçek bilgelik Tanrı'nın düzenlerine uymakla ve Tanrı'nın isteğini istemekle mümkündür.

Cleanthes, Stoacılığın katı rasyonalizmi yerine gönül sıcaklığını getirmiş olan biridir. Onun *Zeus'a ilahiler* adlı eseri Tanrı ile insan arasındaki bu gönül yakınlığını ifade eder. Bununla birlikte dinin kaynağını, kökenini rasyonalist bir biçimde açıklama da ondan gelir. Cleanthes'in felsefî düşünceleri özetle şu bakımdan son derece çarpıcı görünür. Birinci olarak; o, Stoacıların içinde en fazla *fizikalist* olandı. Ateş'e evrenin açıklamasında son derece özel bir yer vermişti. İkinci olarak onun, mantık üzerine olan çalışmaları özellikle geleceğe ilişkin zorunluluk tartışması açısından son derece etkili olmuştur. Ve son olarak, Cleanthes, Stoacılar arasında en fazla dindar olan birisi olarak katı ve aşırı rasyonalizmin dışında kalmıştır.

A. CEVİZCİ, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa, Asa Yayınları, 1998; D. LAERTİOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), İstanbul, YKY Yayınları, 2002; A. A. LONG, *Stoic Studies*, Cambridge,Cambridge University Press, 1996; C. SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi* cilt I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974: J. M. RİST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969;.

Ayrıca, **bkz.**, ANTİK FELSEFE, ERDEM, HERAKLEİTOS, STOACILIK, ZENON.

Hatice Nur ERKIZAN

CLEMENT, TITUS FLAVIUS bir Hıristiyan Platoncusudur. Patristik felsefenin ilk önemli düşünürü olan Clement, Helenleştirilmiş bir Hıristiyanlığın savunuculuğunu yapmış, Hıristiyanlığa bir hazırlık gördüğü felsefesini, Stoacı ahlâkın, Aristoteles mantığının ve özellikle de Platoncu metafiziğin bir sentezi olarak inşa etmiştir.

M. Ö. 150-219 yılları arasında yaşamış olan Clement şu hâlde, aklı inanca, felsefeyi dine tâbi kılan, ve daha sonra Aziz Augustinus ve Aziz Anselmus'ta ön plâna çıkacak olan *credo, ut intelligam* tavrının ilk örneğini gözler önüne sermiştir. Başka bir deyişle, o Hıristiyan dinini ve bilgeliğini en iyi ve en doğru bir biçimde ifade etmek için, Yunan felsefesinin sağladığı araçlardan yararlanmıştır. Buna göre, Clement felsefeyi küfür sayan, onu şeytanın ilham ettiğine inanan diğer bazı Kilise babalarının aksine, Yunan felsefesine büyük bir sevgi ve hayranlık beslemiş ve felsefenin bütünüyle ilâhî bir ürün olduğunu söylemiştir; felsefe, bilgeliği tüm kavim ve uluslar için parlayan Tanrı'nın inayetinin bir sonucu ya da lûtfudur. "Benim felsefe dediğim şey, ne Stoacılık ve Eflatunculuk, ne Epiküros'un ne de Aristoteles'in doktrinleridir. Belki, bütün bu sistemlerin adalet ve dine uygun olarak söylediklerinden bir seçmedir."

Clement, felsefe ile ilgili tüm bu olumlu değerlendirmelerine karşın, Yunan felsefesini Hıristiyanlık için sadece bir hazırlık, Yunan dünyasının vahye dayalı din için eğitilmesi olarak görmüştür. Felsefe, onun gözünde, yalnızca Hıristiyanlık için bir hazırlık değil, fakat Hıristiyanlığın anlaşılmasına katkıda bulunacak bir yardımcıdır. Çünkü yalnızca inanan ve anlamak için hiçbir çaba göstermeyen kişi, bir adamla kıyaslandığında, tıpkı bir çocuğa benzer. Clement'e göre, tıpkı vahiyle uyumlu kılınamayan bilimin, spekülâsyon ve akılyürütmenin doğru olamaması gibi, körü körüne inanç veya salt pasif bir biçimde kabul de istenmeyen, ideal olmayan bir şeydir.

Felsefeyi Hıristiyanlıkla olan ilişkisi içinde ele alıp yüceltmeye çalışan ilk Hıristiyan düşünürü olan Clement, bu çerçeve içinde, kurgusal aklı, spekülatif düşünen aklı teolojinin hizmetine koşmuş, onu ilâhiyâtın sistemleştirilerek geliştirilmesi işinde kullanmıştır. İmanı bilgeliğin tek yolu olarak gören

Clement'in Tanrı'ya ilişkin olumlu bir bilgiyi reddettiğini belirtmek gerekir. Bu anlamda, o, Ortaçağ felsefesinde daha sonra çok kullanılacak olan negatif teolojinin, *via negativa*nın ilk örneğini vermiştir. Başka bir deyişle, Klement'e göre, biz Tanrı'nın ne olduğunu hiçbir zaman bilemeyiz, fakat yalnızca ne olmadığını bilebiliriz. O, örneğin bir cins ya da bir tür değildir; yine, o, deneyimlediğimiz ya da kavrayabildiğimiz her şeyin ötesindedir. "Tanrı ne cins, ne ayırım, ne tür, ne sayı, ne ilinek, ne özne, ne de bir bütündür. Tanrı, her şeyden ve bütün adlardan yüksektir, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı kadar sonsuzdur."

Tanrı'yla ilgili olarak, Platon ve Plotinos'u anımsatan bir biçimde konuşan Clement'a göre, biz insanların Tanrı'ya iyilik, güzellik, tümgüç, tümbilgi, vb., yetkinlikler yüklememiz çok doğaldır, ama bu yetkinliklerin, biz onların kavramlarını kendi duyu dünyamızdan hareket ederek kurduğumuzdan dolayı, Tanrı için yetersiz kaldığı ve geçerli olamayacağı unutulmamalıdır.

Tanrı ile evren arasındaki ilişki üzerinde duran, tanrısal etki ve müdahalenin evrenin her yerinde ve her an iş başında olduğunu ifade edebilmek için de, eşyanın Tanrı'nın organları olduğunu söyleyecek kadar ileri giden Clement, kötülük problemini irâde özgürlüğüyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, acı günahkârları ıslah etmenin bir yolu olup, insan özgürlüğünü istismar etmek suretiyle, esas amacından ve Tanrı'yla olan benzerliğinden uzaklaşır. Evrene kötülüğün girmesinin esas nedeni, budur.

A. CEVİZCİ, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Bursa, Asa Yayınları, 2. baskı, 2002; H. CHADWICK, Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford, Clarendon Press, 1966;S. LILLA, Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism, London, Oxford University Press, 1971; E. F. OSBURN, The Philosophy of Clement of Alexandria, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

Ayrıca, **bkz**., ANSELMUS, AUGUSTİNUS, CREDO UT INTELLIGAM, KÖTÜLÜK PROBLEMİ, ORTAÇAĞ FELSEFESİ, PLATON, PLATONCULUK.

Ahmet CEVİZCİ

COGITO, Descartes felsefesinde "düşünüyorum, o hâlde varım" önermesinin kısaltılmış ifadesi olup, Descartes'la başlayan bir tavrı, özneden hareket eden felsefe geleneğini tanımlar. Gerçekten de, taşıdığı önem ve felsefe tarihindeki yeri nedeniyle *cogito*nun Kartezyen felsefenin bir çeşit anblemi haline gelmiş olduğu söylenebilir.

Cogito, Les Principes de la Philosophie [Felsefenin İlkeleri] adlı kitapta latince *"ego cogito, ergo sum"* diye ifade edilir; Fransızcaya *"je pense donc je suis"* diye çevirilen, Türkçede "Düşünüyorum, o halde varım" şeklinde ifade edilen bu önermeyi ilk kez Descartes'ın *Discours de la Méthode* [Metot Üzerine Konuşma] adlı eserinde görüyoruz; bununla birlikte, o bu konuyu veya *cogito*yu en ince noktasına kadar, *Méditations Métaphysique* [Metafizik Düşünceler] adlı eserinde, *İkinci Meditasyon*'da ele alır. *Metafizik Düşünceler*'deki bu ünlü bölüm, sadece Descartes felsefesinin değil, modern özne çıkışlı, temelci felsefenin temel tezlerinden birini oluşturur.

Metod Üzerine Konuşma adlı eserinin ilk bölümünde yaşadığı hayal kırıklığını anlatan Descartes, kendisine önceden öğretilenlerin temelsiz, şüphe götürür olduğunu görür. Onun hayal kırıklığının nedeni, tamamıyla başka bir bilgi ve bilim idesi edinmiş olmasından kaynaklanır. Descartes'a göre, emin olduğumuzu düşündüğümüz şeylerin dahi doğruluğundan şüphe edebiliriz; çünkü kesinlik, gerçekliğin bir kriteri değildir, bu yüzden yanlış olan bir şeyden bile emin olabiliriz. Descartes, görünüşte gençliğinde birtakım yanlış bilgileri doğru kabul etmiş olduğunu, bunun üzerine inşa ettiği diğer bilgilerin de şüpheli olduğunu fark ettiği zaman; yanlışlarla dolu bu yolda daha fazla ilerleyip kaybolmamak için, içinde bulunduğu duruma bir çözüm arar. Bu yüzden de, bugüne kadar edinmiş olduğu fikirlerden kurtulmak ister. Amacı, bilimlerde kesin ve değişmez bir «şey»e ulaşma isteğidir.

O önceden edinmiş olduğu bilgileri eleştiri süzgecinden geçirerek, kesin bir şeye ulaşıp, bilimi, bu kesinliğin ya da 'şüphe edilemez hakikatin' üzerine inşa etmek istiyordu. Sistemini sağlam temeller üzerine kurma isteği, onun her şeyden şüphe etmesini de beraberinde getirmiştir. Projesini gerçekleştirmek için şüphe yöntemini bir araç olarak kullanan Descartes, şüphesini belli kurallara bağlı olarak sürdürür. Bundan dolayı, Descartes'ın şüphesi metodik bir şüphedir. *Birinci Meditasyon*'da görüldüğü

gibi, önce en kolay şeylerden başlayarak şüphe eder, daha sonra en zor şeylere doğru ilerler.

Bu şüphe istemli, irâdî bir şüphe olup, o söz konusu şüpheyi enine boyuna düşündükten sonra kullanmaya karar verir. Her şeyi şüphenin konusuna dahil etmesiyle yöntemine evrensel, radikal bir boyut kazandırır. Şüphe hiperboliktir. Eğer, herhangi bir konuda şüphe edilecek küçük bir nokta varsa, konun tümünden şüphe edilmesi gerektiğini düşünür. Hiperbolik şüpheyi *"bazen aldatan her zaman aldatır"*, bir başka deyişle *"göreceli olan şüphe, sürekli şüpheye dönüşür"* diye ifade etmek mümkündür. Descartes'ın izlediği şüphe yöntemi, sıradan şüphenin, belli olmayanın, kesin olmayanın içine gömülmesi nedeniyle, gündelik, sıradan şüpheden tamamen ayrılır. Kartezyen şüphe, septiklerin şüphesine de benzemez, çünkü septikler için şüphe, sadece araç değil, fakat aynı zamanda amaçtır. Descartes ise, şüphe etmek için şüphe etmez, hatta "her şeyden şüphe etmek iyidir" de demez, ama "her şeyden şüphe etmek mümkündür" der. Descartes'ın projesi kesin ve şüphe edilemeyene ulaşmaktır; o, bu amacını gerçekleştirdikten sonra şüphe sona erer.

Descartes öncelikle duyulardan gelen bilgilerden şüphe etmeye başlar; çünkü duyular bizi bazen aldatır, bizi bazen aldatan şeylerin her zaman aldatabilmesi mümkündür. Çevremizde gördüğümüz, dokunduğumuz, varlığından emin olduğumuzu düşündüğümüz objeler, belki de sadece bir yanılmadan ibarettir. Duyularımız uzakta bulunan bir objeyi ya da çok küçük olan bir objeyi algıladığımızda bizi aldatabilirler. Bununla birlikte, duyularımız aracılığıyla tanıdığımız başka şeyler vardır ki onların varlığından da şüphelenmemiz mümkün görünmüyor. Descartes bu konuda şöyle bir örnek veriyor: *"Burada bulunmam, ateşin yanında oturuyor olmam, bir sabahlık giyiyor olmam, bu kağıdı elimde tutmam ve bunun gibi şeyler. Bu ellerin ve bu bedenin benim olduğunu nasıl yadsıyabilirim?"* Bu durumdan şüphe etmemiz zor görünmekle birlikte, Descartes bundan da şüphe edebileceğimizi gösterir.

İnsan kendi varlığından ancak delilik durumunda şüphe edebilir; Descartes bu yolu izlemeyeceğini *Birinci Meditasyon*'da açık bir biçimde ifade eder. Bunun yerine, rüya argümanına başvurur. Başka bir deyişle, Descartes 'deliliği' kullanmak istemez, çünkü yaşam tecrübesi bize, rüyalarımızın bizi yanıltığını açık bir biçimde gösterir. Bazen uyku anında korkunç bir rüya gördüğümüzde bunu adeta gerçekmiş gibi yaşarız, ancak uyandığımızda sadece bir rüya olduğunu görürüz; ama rüyada yaşadığımız o deneyimden kesinlikle eminizdir. Descartes bunu şöyle açıklar: Kaç kez gece, yatağımda uyurken rüyamda alışıldık şeyleri yaşadığımı, hatta "kendimi *burada ateşin yanında giyinik oturur bulmuşumdur*"; şimdi, hiç şüphesiz uyanık gözlerle şu kağıda bakıyorum, elimi bilerek uzatıyorum, elimi uzatırken bir amacım var ve de bunları algılıyorum, uykuda hiç bir şey bu kadar açık ve seçik değil diye düşünüyorum ancak öyle anlar var ki gerçekle rüyayı ayırd edemiyorum, hatta rüyamda da beni aldatan yanılsamaları hatırlıyorum. *"Açıkça uyanıklığı uykudan ayırabilmemizi sağlayabilecek sağlam hiçbir belirti olmadığını görüyorum bu beni o kadar sasırtıyor ki, neredeyse şimdi rüya görüyor olduğumu kabul ediyorum."* Descartes kendi varlığından hatta diğer insanların varlığından da şüphe eder, kendisi gibi varlıklar olduğunu düşündüğü insanların belki sadece birer hayalet olabileceğini düşünür.

O, şüphesini burada da sona erdirmeyip, daha da ilerletir. Doğrunun mutlak ölçüsünün Tanrı'da olduğuna inanırız, ancak Tanrı, bizi aldatan bir Varlık da olabilir? Kâdir-i mutlak olan Tanrı, eğer isterse bizi her konuda yanıltabilir, ancak bu durum Tanrı'nın mutlak iyilik sıfatıyla bağdaşmaz. Mutlak olarak iyi olan Tanrı'nın doğasına, bizi sürekli yanıltmak uygun düşmez. Fakat biz, kesin olduğunu düşündüğümüz konularda bile yanılıyoruz. Eğer Tanrı bizim bir kez yanılmamıza izin veriyorsa, neden her zaman yanılmamıza izin vermesin? Bununla birlikte, Descartes Tanrı konusundaki şüphesini ilerletmeyip, bir biçimde bundan vazgeçer. Bu yüzden *Birinci Meditasyon*'da birdenbire ortaya kötü ruh (*malin génie*) hipotezi çıkar. Descartes bu konuda şunları söyler: *"Varsayalım ki, bütün gerçekliğin mutlak kaynağı olan bir Tanrı olmasın; fakat hem kurnaz, hem de aldatıcı bir kötü ruh olsun, bu kötü ruh bütün enerjisini beni yanıltmak için kullansın."* Filozofa göre, kötü ruh bizi her konuda, hatta kesinliğinden emin olduğumuzu düşündüğümüz

bilgiler konusunda bile yanıltabilir. Bu durumda, şüpheyi sınırlandırmak imkânsızlaşır. Çünkü kötü ruh hipotezi ile birlikte gördüğümüz, içinde yaşadığımız dünyanın varlığından, seslerden, renklerden, kendi varlığımızdan tamamen şüphe eder hâle geliriz. Belki de, bu gördüğümüz her şey, sadece kötü ruhun, bizi aldatmak, yanıltmak için kullandığı yanılsamalardan ibarettir. Kötü ruh sürekli hazır olduğu için, algılanan dünya da güvenirliğini kaybeder. Zira kurnaz ve yanıltıcı olan kötü ruh bütün hünerini ve gücünü beni aldatmak için kullanıyor olabilir.

Kötü ruh, bizim matematik ve geometrik bilgilerden bile şüphe etmemize neden olur. Descartes evrensel doğrulardan oluşan, yanlış olabilmeleri mümkün görünmeyen matematiksel doğrulardan da şüphe eder ve kendisine kazandırdığı bu son boyutla şüpheyi radikalleştirir. Düşünce için obje olabilecek her şey artık şüpheye tabi tutulur. Düşünce için obje olabilecek her şey şüphe tarafından mutlak olarak reddedilir. 'Benliği' her yerde her zaman aldatabilecek olan kötü ruh hipotezi, dünyada kesin olabilecek hiçbir şey bulunmadığı için, nesnelliğin ortadan kalkmasına neden olur; 'gerçeklik' adeta çöker.

Nesnelik bu durumdayken, öznellik hakkında neler söylenebilir. Descartes, içinde bulunulan durumu *İkinci Meditasyon*'daki şu cümlelerle açıklar: *"Sanki birden bire çok derin bir suyun içine düşmüştüm, öylesine şaşkındım ki ne ayaklarımı suyun dibine basabiliyordum ne de suyun üstünde kalabilmek için yüzebiliyordum."* Onun mutlak kesinlik arayışı emin olduğu şeylerin de ortadan kalkmasına neden olmuştur; bu radikal şüphenin elinden neredeyse hiçbir şey kurtulamamıştır. Artık hiç bir şey 'doğru' değildir. Bu noktadan geriye dönmek, Descartes için mümkün olmadığı gibi, onun aynı noktada kalması da söz konusu değildi; aynı noktada kalmak septisizmi kabul etmek anlamına gelirdi ki, bu da araştırmasına son vermesine neden olurdu; Descartes için sadece araştırmasında ısrarlı olmak bir ümit verebilirdi: *"Bu yolda kesin bir şeyle karşılaşıncaya kadar her zaman devam edeceğim ya da en azından başka bir şey yapamazsam bile, dünyada kesin olan hiç bir şeyin olmadığını kesinlikle öğreninceye kadar durmaksızın bu yolda devam edeceğim."*

Gördüğümüz her şeyin yanlış, edinmiş olduğumuz tüm inançların temelsiz olduğunu varsayalım: Bu durum, Descartes'a göre, nesnelliğin silinmesine neden olur; ancak bir 'obje' olmayan öznellik, bu silinmeyi düşündüğü sürece varolur, varolmaya devam eder. *Cogito* da işte bu noktada keşfedilir. Şeyler dünyasından kendini çeken 'ben', kendi üstüne 'kapanarak', şu kesinliği keşfeder: "Düşünüyorum, o hâlde varım." Şüphe ediyor olmam, düşünüyor olduğumu, düşünüyor olmam ise, varolduğumu gösterir. Kısacası, her şeyden şüphe eden Descartes öyle bir noktaya gelir ki, artık bu noktadan sonra şüphe edemez. İşte, şüphe edemediği bu noktada yakaladığı 'şey' şüphe edilemez bir gerçekliktir. Bunu şöyle ifade eder: "Düşünüyorum o halde varım." 'Ben' varım, ama nasıl? Düşünen bir varlık olarak. 'Ben' kendini nasıl yakalar? Düşünen bir varlık olarak o, bunu ancak dışarıya açılmadan yapar. Edinilen bu bilgi, araçsız, doğrudan doğruya kavranan, varlığından şüphe edilemeyen kesin bir bilgidir. Özetle, şüphe ediyor olmam, bana kesin olarak varolduğumu da verir. "Düşünüyorum o halde varım" önermesini ifade ettiğimizde, veya onu zihnimde tasarladığımızda, bu önerme her seferinde kesin olarak doğrudur. "Ben varım" dediğimizde aynı zamanda Descartes şunu söyler: "Bu kötü ruh beni istediği kadar aldatsın, şundan kesinlikle eminim 'düşünüyorum, varım'." Objeler dünyasından kendisini çeken, dış dünyayı ve matematik bilgileri şüphe süzgecinden geçiren özne, ulaştığı şüphe edilemez gerçeklikle, aynı zamanda şüphe edilemez, ontolojik ilk kesinliğe de ulaşmış olur.

Evrensel şüphenin sonunda elde edilen, hatta bu şüphenin elinden 'kurtulan' tek kesinlik *cogito*dur. Bir başka ifade ile *cogito*yu oluşturan, bu evrensel şüphedir. Her şeyden şüphe etmek mümkündür, ama *cogito*dan asla. *Cogito*nun gücü, şüphenin gücünün içindedir. Her şeyi 'askıya alan' şüphenin içinden, *cogito* kendisini şüphe edilemeyen gerçeklik olarak ortaya koyar. 'Ben' kendisini düşünce eylemi ile kavrar. Bu durumda kendisini şüphenin bağrında hisseden düşünceye, Descartes nasıl bir anlam verir?

Descartes düşünceyi şöyle tanımlar: *"Düşünce: içimizde öylesine varolan, bizzat bizim tarafımızdan doğrudan doğruya kavranan ve de iç*

tanıma ile edinmiş olduğumuz 'şey'dir." Düşünen 'ben' kendisini bu düşünce aktı tarafından yakalıyor. Bu yüzden Descartes, "düşünüyorum, o halde varım" dediği zaman, buradaki düşüncesini, düşüncenin objesinden, düşünen varlıktan ayıramaz. Çünkü düşünmek ve bu düşünceyi düşünmek aynı şeydir; o halde *'cogito'*, 'düşünüyorum' diğer sıradan düşünceler gibi bir düşünce değildir. 'Düşünüyorum' dediğimiz zaman, buradaki 'düşünce' kesinlikle öznel olup, kendisini şimdiki zamanda, şu anki deneyimde yaşar, bu düşünce onu düşünen 'bene' aittir. Düşünce ve düşüncenin bilinci tektir, birbirinden ayrılmaz.

O halde, *'cogito'* nun öznesi kimdir? *"Ego sum, ego existo"* şeklindeki Latince orijinal metinde Descartes 'ego'yu ön plâna çıkarır. Bu 'ben' sıradan bir birey değildir; bir kavram, genel bir fikir de değildir. O halde, bu 'ben' kimdir? *"Ego sum, ego existo"* diyen 'ben', metodik şüpheyi kullanmış, kesin ve şüphe edilemez bir gerçekliğe ulaşıncaya kadar yoluna sabırla devam etmiş, aynı zamanda kötü ruhla savaşmış ve de bu yöntemli yolun sonun da "kesin ve de şüphe edilemez bir şeye" ulaşmış olan 'ben'dir. Bu 'ben' kesin ve şüphe edilemez olana ulaşmak için kararlı bir teşebbüse girişmiş olan bendir. Descartes, "Ben varım" dediğinde bundan kesin olarak eminim diyor, ancak ne zamana kadar? Ben, "düşündüğüm sürece varım, eğer düşünme aktım sona ererse, varlık olmam da sona erer", diyordu. Descartes'a göre, ruh her zaman düşünür. Çünkü ruh düşünen bir tözdür. "Ben kimim?" sorusunu soran Descartes, *İkinci Meditasyon*'da hemen cevabını verir: Ben düşünen bir 'şey'im. O halde düşünmek nedir? Descartes'a göre, 'düşünen şey': Duyan, algılayan, hayal eden, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, hissedendir; o bütün bunları düşüncenin sayısız kipleri olarak sayar. Varolduğunu anlayan bu 'ben' kendisini nasıl tanıyabilir? 'Ben'in doğasını sadece saf düşünce bilebilir.

Cogito'nun keşfi ile ruh ve beden arasındaki radikal ayırım da kendisini gösterir. Descartes ruhun özünün düşünme, bedenin özünün de yer kaplama olduğunu gösterir. Özü yer kaplamak olan beden hiç düşünmez, ruh da yer kaplamaz; bu iki töz birbirinden ayrı olabilir fakat zıt 'şeyler' değildirler. Madde yer kaplayan şey, *'res extensa'*, ruh ise düşünen şey *'res cogitans'*dır. *İkinci Meditasyon*'un okuyucusu olarak bizler, bu meditasyonu okuduğumuz zaman şunu görürüz: Düşünen öznenin varlığı, bedenin varlığından daha kesindir; hatta o anda en kesin şey, düşünen öznenin varlığıdır.

Cogito konusunda Descartes'a eleştiri yöneltilmiştir: Söz gelimi, Gassendi, onun *cogito*yu anlaşılması zor bir biçimde ifade ettiği konusunda eleştirir: *"Çok rahat bir biçimde şunu da söyleyebilirim: 'Geziyorum o halde varım'."* Gassendi'nin bu itirazına, Descartes şöyle cevap verir: *"Bu önermenin bu şekilde ifade edilmesi doğru değildir ama şöyle diyebiliriz: 'Gezdiğimi düşünüyorum o halde varım.'" "Geziyorum o halde varım"* önermesi ile sadece bedenin bir hareketi anlaşılıyorsa bu önerme Descartes'a göre, yanlıştır, ancak Gassendi bu önerme ile, *"gezdiğimi bilinçli olarak düşünüyorsam varım"* demek istediği takdirde önerme doğru olur ve bu önermenin doğruluğundan şüphe edilemez, çünkü gezdiğimi düşünüyor olmam bir bilinç hali olup 'ben' tarafından düşüncede yakalanmıştır.

Descartes, ulaştığı bu sonucu bir tasım olarak değerlendirenlere, *İkinci Itiraz*'da bunun bir tasım olmadığını söyleyerek cevap verir. Gerçekten de filozofun düşüncesini bir *'tasım'* olarak değerlendirenler, bu konuda yanılmaktadırlar, çünkü Descartes'ın ulaştığı bu sonuç bir tasım değildir. Zira tasım olabilmesi için, onda öncelikle bir tümel önermenin bulunması ve sonra da

Bütün düşünenler vardır
Descartes düşünüyor
O halde, Descartes vardır

gibi bir yapı sergilemesi gerekir. Oysa Descartes'ın *cogito*su Aristoteles mantığındaki gibi önermeler zincirinden hareketle ulaşılan sonuçlardan oldukça uzaktır. Çünkü ben ulaşmış olduğu "düşünüyorum, varım"ı genel bir önermeden hareketle edinmemiştir. Bu önermeyi 'ben' kendi içine 'kapanarak' dolaysız olarak yakalamıştır.

Descartes'a yapılan eleştirilerden biri de, Aziz Augustinus'un bu önermeyi bir biçimde Descartes'tan önce şu şekilde ifade etmiş olduğu konusundaydı: *"Si fallor sum"* (yanılıyorsam eğer, varım). Aziz Augustinus bu önermeyi bu şekilde Descartes'tan önce ifade etmiş olsa bile, felsefe tarihi için önemli olan, söz konusu iki filozofun kendince ifade et-

tikleri bu gerçeğe verdikleri anlamdır. Daha önce kimse *cogito*yu Descartes'in ifade ettiği biçimde ifade etmemiştir. Descartes şüpheyi metot olarak kullanıp, bu yolun sonunda *cogito*'yu şüphe edilemez gerçeklik olarak ortaya koyar.

Descartes'ın '*cogito*'su neden felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir? Kartezyen felsefenin simgesi olan '*cogito*'nun rolü nedir? Modern çağın yeniliği, Ortaçağın tersine, insanın şüphe edilmeyen kesinliğe ulaşmak için kendisinden hareketle, kendi araçlarıyla, girişimde bulunmasıdır. Ortaçağda insanı selamete götüren yol, kuralları ile birlikte belirlenmişti; fakat modern çağda kurtuluş fikri yerine artık yeni yollar aranır, izlenmesi gereken yol olan yöntem sorunu gündeme gelir; buradaki yöntem, gerçeğin özünün belirlenmesi için izlenilen yoldur. Buna bağlı olarak da modern insanın sorusu artık şudur: Kesinliği nasıl bilebilir, nasıl kazanabilir, nasıl temellendirebiliriz? Bundan dolayı da "ilk felsefe sorusu artık varolanın ne olduğu sorusu değildir." Kilisenin belli öğretilerinden kurtulmuş özgür insanın sorusu, insanın hangi yolu kullanarak bizzat kendisi tarafından ve kendisi için sarsılmaz ilk gerçeğe ulaşabileceği ve bu ilk gerçekliğin ne olduğu sorusudur. Bu konuda kendisini ilk defa kararlı bir biçimde sorgulayan düşünür Descartes'tır. Ve o cevabını "*ego cogito ergo sum*" ile verir. Descartes'ın bu önermesinde, insan 'ben'inin önceliği ve yeni pozisyonu ifade edilir. Descartes'ın *cogito*sunda da gösterdiği gibi, insan artık kendisini düşünen bir varlık olarak bilmekte olup, bu bilgisinden de tamamen emindir. İnsan, şüphe edilemez kesinliği ve gerçekliği temellendirmek ve ölçmek için, temel ölçü haline gelir. Bir başka ifade ile Descartes, Batı felsefesi tarihinde öznel dünyanın varlığını, izlediği metot sayesinde keşfeder. Öznelliğin keşfi *cogito*nun keşfi ile ortaya çıkartılmıştır. Öznellik ise şu şekilde tanımlanabilir: "Düşünmekte olma hali."

Descartes *cogito*ya ulaşmak için, kullandığı yöntem sayesinde, doğru ve kesin bilgiye ulaşmak için her şeyi şüphenin süzgecinden geçirmek, şüphenin yöntem olarak kullanılmasını sağlamak suretiyle, "özgür, bilimsel araştırmanın" önünü açar. Rönesansla birlikte başlayan insanın kendi kendince düşünmesi, kendi aklını kullanması için gerekli koşullar işte böyle oluşmuştur.

AUGUSTİN, *Cité de dieu* (trad. combès), Paris, 1960; L. BLANCHET, *Les Antécédents historiques du je pense donc je suis*, Vrin-Reprise, 1985; E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie, tome II/ XVIIe –XVIIIe Siècles*, Quadrıge/PUF, 7e éd. 1996; R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier- Flammarion, 1966; R. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Garnier- Flammarion, 1979; H. GOUHİER, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1949; M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol II, Paris, Gallimard, 1971; J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975; J.-L. MARION, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF 1er éd., 1991; F. RAFFIN, *Descartes et rationalisme*, Paris, Armand Colin, 2001; A. ROBİNET, *Descartes la lumière naturelle*, Paris, Vrin, Paris, 1999;

Ayrıca **bkz.**, AUGUSTİNUS, DESCARTES, KARTEZYANİZM, MODERN FELSEFE, YÖNTEM.

Vildan Cevahir ŞAHİN

COGNITIO APPROBATIONIS. Hıristiyan Ortaçağ felsefesinde, Tanrı'nın yaratıklarına ilişkin bilgisi için kullanılan deyimdir.

Örneğin, Tanrının her şeyi, olmuş, olmakta ve olacak olan, hem iyi ve hem kötü her şeyi bildiğini öne süren Aziz Bonaventura'ya göre, Tanrı tüm bu şeyleri ebedî bir biçimde, tek bir ezelî-ebedî edimle bilir. Buna göre, tümüyle bağımsız bir varlık olan Tanrı, kendisinin dışındakileri, kendisindeki örnek ideler aracılığıyla bilir.

G. H. R. Parkinson, *An Encyclopedia of Philosophy*, London, 1988; N. Kretzmann, *Medieval Philosophy and Theology*, New York, 1995.

Ayrıca **bkz.**, BONAVENTURA, TANRI.

Ahmet CEVİZCİ

COHEN, GERALD ALAN, Marksizmin yorumlanmasında önemli bir kilometre taşı oluşturan 1941 doğumlu Kanadalı felsefecidir. Mc Gill Üniversitesi'nde felsefe okuyan, doktorasını Oxford Üniversitesi'nde yapan Cohen, akademik kariyerini halen Oxford Üniversitesi'nde sürdürmektedir. Analitik Marksizmin kurucusu olan Cohen'in iki temel eseri *Karl Marx's Theory of History: A Defense* [Karl Marx'ın Tarih Kuramı: Bir Savunma] ve *History, Labour and Freedom* [Tarih, emek ve Özgürlük]tür.

Cohen Marx'ı analitik felsefenin bakış açısı ve araçlarıyla yorumlama çabalarıyla seçkinleşir. Buna göre, o açıklığı, konumlarının ve kavramlarının pekin ve sarih formülasyonu, ayrıntılı argümantasyon tekniği, metinsel ayrıntılara sıkı ve yoğun bir eğilme benzeri analitik özellik, yaklaşım ve teknikleri Marksist tarih kuramı alanına taşımakla ünlenmiştir.

Onun bu yöndeki çabaları, kendisine Isaac Deutscher Memorial ödülünü kazandıran ve bir çokları tarafından Marksist yorumculukta yüzyılın en önemli çalışmalarından biri olarak değerlendirilen *Marx'ın Tarih Kuramı* adlı eserinde görülür. Buna göre, o öncelikle Marx'ın 1959 tarihli Marx' ın *Ekonomi Politiğini Eleştirisine Katkı* adlı eserinin özellikle de önsözünden hareket edip, bu bölümü ve eserin tamamını satır satır analiz ederek, Marx'ın kendi sözlerinden bazılarının nasıl kendisine izafe edilen kimi görüşlerle çeliştiğini ve onun nasıl tarihsel materyalizmin teknolojik bir versiyonunu otaya koymakta olduğunu göstermeye çalışır. Sonradan da birtakım Marksist tezleri ele alıp, bunların zaten kendi içlerinde yeterince açık ve kesin olmadıklarını, fakat birtakım makûl ayrıntılar eklenmek suretiyle açık ve dakik hale getirilebileceklerini gözler önüne sermeye koyulur. Nitekim bu bağlamda söz gelimi, üretim ilişkilerinin üretim güçlerini (sözcüğün belirli bir anlamıyla) belirlediği muğlak iddiasını tartışır ve ona hem oldukça karmaşık ve hem de standart itirazları karşılayabilmeye muktedir olan işlevsel bir yorum getirir. Söz konusu örnekteki ana düşünce ise, bir üretim ilişkileri kümesinin hâkimiyetiyle ile ilgili açıklamanın söz konusu ilişkiler kümesinin hâkim üretim güçlerinden en yüksek derecede faydalanma kapasitesinde yattığı şeklindedir.

Cohen'in ikinci eserinde de devam eden Marksizme analitik yaklaşımı, yakın zamanlarda yoğun bir ilgiye yol açmış ve birtakım tartışmaların konusu olmuştur. Elster gibi bazı eleştirmenler, onun işlevsel açıklamalarının eksik olduğunu ve dolayısıyla, bireysel, rasyonel faillerin amaçlarını ortaya çıkaracak mikroyapısal açıklamalarla tamamlanması gerektiğini savunurlar. Miller gibi diğer bazıları ise, Cohen'in üretim gücü telakkisinin oldukça dar olduğunu ve dolayısıyla, onun tarihsel materyalizmi yanlış inşa etmesine ve bilimsel bir tarihçi olarak Marx'la ilgili hatalı bir görüşe varmasına neden olduğunu savunurlar.

M. COHEN, *Karl Marx's Theory of History: A. Defence*, Oxford, Clarendom Press,1978; M. COHEN, *History, Labour and Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988; J. ELSTER, "Cohen on Marx' s Theory of History", *Political Studies*, 28 (1980); N. HOLMSTROM, "Marx and Cohen on Exploitation and the labour theory of value", Inquiry, 26 (1983); R. MILLER, "Productive Forces and the Forces of Change", *Philosophical Review*, 90 (1981).

Ayrıca, **bkz.**, ANALİTİK FELSEFE, MARX, MARKSİZM.

Nicholas EVERITT

COHEN, HERMANN, 1842-1918 yılları arasında yaşamış, Yahudi kökenli Yeni-Kantçı Alman filozofu ve mantıkçısıdır.

Hayatı ve Eserleri

Coswig'de doğan Cohen Breslau ve Berlin Üniversitelerinde eğitim görmüş, doktorasını 1865'te Halle'da bitirmiştir. 1873'ten 1912 yılına kadar Marburg Üniversitesi'nde profesör olarak ders veren Cohen'in 1871'de yayınladığı *Kants Theorie der Erfahrung* [Kant'ın Deneyim Teorisi] adlı eseri, onun ilk çalışmalarındandır. Kant üzerine yapılmış en yetkin araştırmalardan biri olarak görülen bu eserin yayınlandığı tarih Yeni-Kantçı Marburg Okulu'nun kuruluş tarihi olarak kabul edilir. Bu okulun Kant yorumu söz konusu eser çerçevesinde şekillenmiştir. Cohen bu eserinde yeniden Kant'a dönüşü gündeme getirdiği için, bazı felsefe tarihçileri onu Yeni-Kantçılığın da kurucusu olarak görmektedirler. Bu süreçte o Natorp ile çalışmış, Marburg

Hermann Cohen

Okulu'nun ve Yeni-Kantçılığın etkili bir felsefî akım olmasını sağlamıştır. Daha sonra bu okula, onların öğrencisi Ernst Cassirer de katılmıştır.

Cohen'in önemli Kant incelemeleri arasında, *Kants Begründung der Ethik* [Kant Ahlâkının Temeli, 1877], *Kants Begründung der Asthetik* [Kant Estetiğinin Temeli, 1889], *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft* [Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi Üzerine Yorumlar, 1907] sayılabilir. *Das Prinzip der İnfinitesimal Methode und seine Geschichte* [Sonsuz Bölünebilirlik Yöntemi ve Tarihi, 1883] çalışmasıyla başlayan kendi felsefî sistemini oluşturma süreci, *System der Philosophie, Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis* [1. cilt: Saf Bilgi Mantığı, 1902], *Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens* [2. cilt: Saf İrâde Ahlâkı, 1904], *Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls* [3. cilt: Saf Duygu Estetiği, 1912] eserleriyle tamamlanır.

1912'den itibaren Berlin'de Yahudilik ve Yahudi teolojisi üzerine eğitim veren bir yüksek okulda görev yapmaya başlayan Cohen, hayatının son yıllarında kendini tamamen Yahudiliğe vermiş; çalışmaları büyük ölçüde din felsefesi, Yahudilik ve Hıristiyanlık incelemeleri üzerinde yoğunlaşmıştır. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* [Felsefenin Sisteminde Din Kavramı, 1915], ölümünden sonra yayınlanan *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [Yahudilik Kaynaklarında Akıl Dini, 1919] gibi eserleri yanında, çok sayıda makale ile bu çalışmalarını sürdürmüştür. Bu makalelerden bazıları şunlardır: "Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit" (İnsanlığın Dinî İlerleyişi İçin Yahudiliğin Anlamı, 1910), "Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum" [Kantçı Felsefe ile Yahudiliğin İçsel İlişkileri, 1910], "Das Gottesreich" [İlahî Devlet. 1912], "Soziale Ethik im Judentum" [Yahudilikte Sosyal Ahlâk, 1913], "Die Religiösen Bewegungen der Gegenwart" [Çağdaş Din Hareketleri, 1914], "Über das Eigentümliche des deutschen Geistes" [Alman Ruhunun Kendine Özgülüğü Üzerine, 1915], "Deutschtum und Judentum" [Almanlık ve Yahudilik, 1915], "Der Jude in der christlichen Kultur" [Hıristiyan Kültüründe Yahudi, 1917], "Religion und Zionismus" [Din ve Siyonizm, 1917]; ve ölümünden sonra el yazmalarından yayınlanan *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten* [Peygamberlerde ve Platon'da Sosyal İdeal, 1923].

Yeni-Kantçı Cohen

Cohen, bilinçten bağımsız, bilincin dışında ve temelde yatan gerçeklik olarak bir numen, bir kendinde şey (*Ding an sich*) kabul ettiği için Kant'ı eleştirmekle işe başlar. Kendinde şey maddî bir nesne değil, insan aklının ortaya koyduğu özel bir fikirdir. Zira verili şey saf aklın *a priori* kategorilerinde tam olarak işlenemediği ve onun tüm doğasına nüfuz edilip bilinemeyeceği için, metafiziksel bir şey olmaktadır. Bu da kaçınılmaz olarak kendinde şey ve görünüş ikiliği doğurur. Halbuki gerçekliğin metafiziksel bir temeli yoktur. Bu yüzden böyle bir ikilik kabul edilemez.

Cohen varlık dünyasının ontik yapısıyla ilgilenmez. Asıl olan şey, onun bilinmesidir. Bilimin dünyası gerçekliğin dünyasıdır. Nesnelerin ilk baştaki değeri, bir yön levhası olmalarıdır. Biz bu yön levhasıyla duyumlamanın nesnesine yöneliriz. Duyumlama sırf bir işaret almadır. Dolayısıyla her duyumlama ve algı düşünsel nitelikte bir şeydir. Biz bu baştaki olgulardan, bilme vasıtasıyla yavaş yavaş akla uygun bir nesneler dünyası kurmaya çalışırız. Bilgi, nesne dünyasına mantıksal olarak nüfuz etme sürecidir ve bu süreç sona ermez. Nüfuz etme öznel bir şeydir. Bilinen ne varsa, tümüyle zihnin üretimidir. Dolayısıyla bu öznel idealist durum içinde, Kant'ın kendinde şeyinin artık yeri yoktur. Aslında Kant'ta, zihnin tasarımı olarak kendinde şey, yani özel fikir nesnel şeyin yerine geçirilmiştir.

Kant'ın anlayışını böylesi eleştirel bir yaklaşımla kabul eden Cohen, bilgi teorisi ağırlıklı kendi sisteminin temeline transendental mantığı yerleştirir ve Kantçı düşünceyi bu temel üzerinde geliştirmeye yönelir. O da görüşlerini Kant gibi mantık, etik ve estetik çerçevesinde ortaya koyar. Onun felsefesi, Kant'ın bilgi teorisini materyalist unsurlardan arındırma çabası içinde oluşmuştur. Cohen Kant gibi, bilginin kendi başına var olan bir dış gerçekliğin yansıması olarak görülemeyeceği, onun ancak verili olanın mantıksal biçimde işlenişi olarak ele alınabileceği görüşündedir. Ama o, nesneyi temaşa

etmek olan duyumlamanın, kavrama gücü tarafından belirlendiğini ve dolayısıyla düşünsel olduğunu kabul eder. Bu bakımdan Cohen'in felsefe sistemi bir yönüyle salt bilimsel bilgi metodolojisi ve mantığı olarak kendini gösterir. Bilen varlık bildiği ölçüde, düşünceyle özdeşleşme ortaya çıkar. Bu anlayışta geleneksel formel mantık bir kenara itilir ve transendental mantık öne çıkar. Bu mantık ise, bir nesneye ilişkin düşüncenin önsel koşulunu inceleme konusu yapar. Dolayısıyla, düşünce öğretisi aynı zamanda bilgi öğretisi olarak kabul edilir. Tüm düşünme biçimleri aynı zamanda bilmenin de biçimleridir. Bu, Cohen'e göre, "düşüncenin zaferi"dir.

Cohen özellikle bu yaklaşımıyla Cassirer'i derinden etkilemiştir. Cassirer de dil, mitos, sanat ve bilgi gibi tüm sembolik formları, yani zihnin içeriğini dışa vurma biçimlerini "dünyayı bilme biçimleri" olarak adlandıracak ve hakikatin zihin tarafından çok ve çeşitli şekillerde bunların içinde kurulduğunu ifade edecektir.

Aslında Cohen ve Natorp'un öncülüğünü yaptığı Marburg okulunun Yeni Kantçılığı mantıkçılık olarak da adlandırılır. Ancak bu mantık o dönemde Frege'nin öncülüğünü yaptığı formel mantık değildir. Çünkü Cohen'e göre, formel mantık hortlaktır; onun bilfiil varoluş talebiyle de mücadele edilmelidir. Bu anlayış Marburg Okulu filozoflarının çalışmalarına da damgasını basmıştır. Bu okul mensuplarının ağırlıklı olarak bilim ve kavram mantığı, bilimlerin türleri ve onların mantıksal içyapıları konularında fikirler ortaya koydukları görülmektedir.

Mantığın temel alınması, bilginin başlangıcının düşüncede bulunması gerektiği anlamına gelir. O halde, düşünme bizzat kendinin dışında hiçbir kaynağa sahip olamaz. Bu yüzden temaşa, kendi başına sırf bağımsız bir bilgi kaynağı olma yetkinliğine sahip değildir. Ona göre, mantıksal düşünme bilimsel düşünmedir. Bilimin düşünüş biçimi paradigmatik olarak matematiksel doğa biliminde temsil edilmektedir. Bundan dolayı bilimin verilerinden hareket edilmelidir. Bilimin dünyası olarak doğa, kavramlarda temellenmiştir; bu kavramlardan biri, gerçekliği kendinde taşıyan kavram olarak ödüllendirilir. Biz duyumlamanın dışında olarak hesap yapmayı, nesneleri ve nesnel ilişkileri, gerçekliğin bu özelliğiyle, yani kavramlardaki temelleriyle öğrenmekteyiz. Doğa bizim için işaret dünyası olarak varolmak zorunda değildir. Onu reel sayma içinde tanımlayışımız, işte gerçekliğin kavramlarda taşınabilmesiyle gerçekleşir.

Cohen bir yargının hakikatini mantıksal kategorilerle uzlaşma olarak görür ve varlığın bilgisini mantıksal ilişkilerin iç içe geçişi olarak değerlendirir. Mantık yargı mantığıdır ve o, bilimin temel kabulleri olan kategorileri yargıdan türetir. Mantığın görevi, bilimin yolunu bilinir hale getirmektir. Mantık metotlar öğretisidir; bilgi teorisiyle ilişkilidir ve psikolojik değildir. Cohen'de bilgi kategorilerinin fonksiyonu Kant'ta olduğundan daha yaratıcı ve dinamik bir özelliğe sahiptir. Sentetik yargı bilgi olarak yargıyı anlatır. Seyirde verili çeşitlilikleri yargı türlerinin formuna göre bir kavramla bağlama olarak sentez, tamalgının aslî birliğiyle yapılır. Yani, yargı çizelgesi sistematik birlik ilkesini anlatır. Bütün yargılar birlik oluşturucudur; ya da bir birlik fonksiyonudur.

Cohen *a priori* düşünmenin yaratıcı sıçrama noktasını sonsuz bölünebilirlik yönteminde görür. Kant'ta bilimin aşkın mantığı, yasa araştıran ispatlı disiplinlerle sınırlıdır. Cohen ise, bu sınırı sonsuz küçüklüklere indirir. Bir sayıyı sürekli böldüğümüzde, elde edilen sayı, sayılar çokluğuna karışıp kaybolmaz; o vardır ve bu, kesin bir şeydir. Aynı şeyi madde için de düşünmek mümkündür. Sonsuzca ikiye bölünen bir madde, artık bilfiil temaşa edilemese, yani bir fenomen olarak duyumlamanın nesnesi olmasa da, zihin onun varlığını kesin bir şey olarak düşünür. Bu yöntem ve onun sonucunda elde edilen değer, sonlu/fenomenal olanın kaynağını ve hakikatini duyusal olmayan bir şey içinde görmeyi mümkün kılar. Böylece bilginin gerçekliği düşüncedeki bu üretimle haklılık kazanır. Bu noktada artık, zihnin dışında ve ondan bağımsız olarak varolduğu kabul edilen verili şey kavramı ortadan kalkar.

Cohen'in ve bu okulun diğer filozoflarının dikkatlerini bilimin verilerine ve bilim mantığı üzerine yoğunlaştırmaları, incelemelerin doğa bilimleri-kültür bilimleri eksenine kaymasına yol açmıştır. Özellikle Cassirer Kantçı çizgide, eleştirel bir kültür felsefesinin imkânını aramıştır. Ama bu ara-

yışta onu yönlendiren fikirlerin Cohen'in düşünceleri olduğu açıktır.

Cohen'in başarmak istediklerinden biri, sanat, bilim ve diğer insan üretimleri arasında bir sentez kurarak, bir kültür bilinci elde etmek ve bu bilincin birlikli yapısını göstermektir. Eğer din ve bilim arasında, din ve ahlâkîlik arasında, aynı şekilde din ve sanat arasında mevcut sınır ilişkileri kesin ve açık biçimde ortaya konamazsa, kültür bilincinin birliğine ulaşılamaz.

Bilinç Problemi

Cohen'e göre, felsefenin biricik anlamı, mantıksal-ahlâkî ve estetik bilinç olarak saf bilincin temellerinin araştırılmasıdır. Bilincin birliği nedir? Bu, hangi bilincin birliğidir? Mantık, ahlâk ve estetik bilincin birliğini kendisi için ve kendine göre bir birlik olarak inşa eder. Gerçekte ise estetik birlik, asıl bilinç birliğinin bir aşamasıdır ve ahlâkî birlikle mantıksal birliği kendinde içerir. Bilimsel ve ahlâkî bilinç ya da estetik coşku tek başlarına bilincin birliğini oluşturamaz. Çünkü bilgi ve isteme, bilim ve ahlâk bilinç içinde parçalardır. Bilincin birliği sorusu o zaman estetiğe, etiğe ve mantığa karşı da ortaya çıkar. Ancak bilincin birliğine ilerleyişte estetik, diğer alanlardan farklı ve daha kuşatıcı bir özelliğe sahiptir. Sanat eserinin ortaya çıkışı, saf üretici duyguyla olmaktadır. Bu coşkunun, duygunun varlığı göreliliğin ortadan kalkışıdır. Duygu saf, tek anlamlı ve evrensel sevgi olarak; insanın doğasına, ruh ve bedendeki bu doğanın birliğine, insan zihninde sanat eserini üretmeyi mümkün kılan birliğe duyulan bir sevgi olarak kendini gösterir. Ancak saf bilincin birliğini sadece estetikte görmek de yanılgıdır.

"Hangi bilincin birliği" sorusuna Cohen "kültür bilincinin birliği" şeklinde cevap verir. Bilincin birliği yalnızca kültürün birliği içinde canlılık kazanır. Kültür birliğinin dayanağı insanlığın birliğidir. Sistematik bilincin birliğinin dayanağı da kültür birliğidir. Bilinç sistematik biçimde tamamlanışa eriştiğinde, insanlık da daha yüksek birlik aşamasına geçer. Bu, etiğin insanlığa verebileceğinden daha yüksek bir gelişmedir. Ona göre, biz baştan itibaren bilincin birliğini felsefenin inşasında temel olarak düşündük; bu vahim bir yanılgıdır. Bilincin birliği temel değil, sonuçtur. Sistemli felsefî çalışma bilincin birliğini gerçekleştirebilir. Düşüncenin ve incelemelerin aşamalı ilerleyişinde, her aşamada sadece bu bilincin birliğinin çeşitlerinden ve biçimlerinden biri ortaya çıkabilir.

Din Felsefesi

"Din, insanın ahlâkî özerklik talebi çerçevesinin dışına çıkmadan, felsefî bir kültür bağlamı içinde ele alınabilir mi?" sorusuna cevap arayan Cohen, Kant gibi bunu mümkün görür; tek başına bireyi Tanrı ile ilişki içinde ele alır ve onun genellik içine karışıp kaybolmasına izin vermez. Bireyin Tanrı ile ilişkisi bir uzlaşma ilişkisidir. Burada egemen unsur saygı ve sevgidir. Erdemler de bu duygularda temellenir.

İnsan ile Tanrı ilişkisinin dindeki adı vahiydir. Yani, vahyin en genel anlamı, onun insan ile Tanrı ilişkisinde ortaya çıkmasıdır. Bu genel anlam, aynı zamanda gerçek anlamdır. Tanrı'nın kendini dünyada açımladığı düşüncesi –panteizm– sağlıksız bir düşüncedir. Tanrı kendisini herhangi bir eşyada değil, sadece bir şeyle ilişkisinde açığa vurur. Bu ilişkinin en uygun nesnesi de insan olabilirdi. Tanrı biriciktir; insan aklını da o yaratmıştır. Bu, Tanrı'nın insanla ilişkisini sınırlar. İnsanla Tanrı'nın bağıntısını temellendiren bir akıl ilişkisi olarak vahiy, aklın yaratması ve yaratmanın devamıdır. Varlıkları yoktan var kılma anlamındaki yaratma, en genel metafiziksel problem olan varlık ve oluş problemiyle ilgilidir. Vahiy ise, hem varlık ve oluşu düzenler, hem de ahlâkîlik problemiyle sınırdaştır.

Biricik Tanrı, bir kadına ya da erkeğe duyulan sevgi türünde bir sevgiyle sevilemez. İnsan ile Tanrı'nın sevgi ilişkisi ruhların hakikî bir deneyim yaşantısıdır; Tanrı sevgisi bu yüzden talep edilir. İnsanın böyle bir hakikî deneyim yaşantısı isteği insan ruhunun tarihsel bir mucizesidir. Bu mucize tektanrıcılıkta gerçekleşir; bu yüzden tektanrıcılığın kendisi bir mucizedir. Bu mucizenin edebî dille ifadesi duadır. Dua tektanrıcılığın en yüksek eseri, ruhsal deneyim yaşantısındaki iman ve yalvarmadır. Çünkü peygamber sadece Tanrı sevgisine teşvik eder; dua ise ruhların deneyim yaşantısı olarak bu sevgiyi tasdik eder.

Peygamberlik tektanrıcılığın gelişme zeminidir. Peygamber insanın Tanrı'yla ve Tanrı'nın insanla ilişkisini bilir. O, iyi ve kötü

ile ahlâkîliği birbirinden soyutlamaz; bu bağıntıyı sırf bireysel eylemlerle de sınırlı görmez. Bu bakımdan peygamberlik sosyal bir nitelik de taşır. Bu yüzden peygamberi, ilahî dünya yanında insan dünyasının idaresi de ilgilendirir. Başka bir deyişle peygamberlik siyasetten soyutlanamaz. Siyaset peygamber için önemlidir; önce toplumsal siyaset, sonra dış, yani uluslararası siyaset. Peygamber iyi ve kötü kavramlarının anlamını hem insanla Tanrı'nın ilişkisinde, hem de toplumsal zeminde görür. İyilik ve kötülüğün toplumsal zemindeki karşılığı, zenginlik ve yoksulluktur. Peygamberin ahlâkî üstünlüğü, onun, iyilik ve kötülüğün farkını öznel ilişkilerde değil, sosyal ayrımlaşmalarda değerlendirmesinde yatar. Bu, peygamberliğin büyük eylemidir. Onun gerçek ahlâkla içsel ilişkisi, ölümün sırrını ve ölümle ilgili tüm soruları, ebedî yaşantının anlamını arka plâna atarak yaşamanın anlamını öne çıkarmasında görülür. Yaşamanın anlamı, yoksulluğun temsil ettiği kötünün anlamı vasıtasıyla ortaya çıkar. İnsan mutsuzluğunun esas temsilcisi ve göstergesi yoksulluktur.

İnsanlığı sadece tektanrıcılık kurabilir. Tektanrıcılığın tarihsel mekânı İsrail'dir. İsrail halkı tektanrıcılığın kutsal ruhanî halkıdır. Onlar diğer halklar gibi bir halk değildirler. İsrail Tanrı'nın mülküdür; ya da, İsrail insanlığın sembolüdür. İsrail halkı tek başına varolan bir halktır. Bütün halklar Tanrı'ya taparlar ve her halk kendi devletine sahiptir. Ama soyutlanmış yaşayan, yalnızlaşmış olan İsrail halkının bu durumu devletsizliğe yol açmıştır. Tanrı bütün insanları sever; ama İsrail'i devletsiz haliyle de sever. Devletsiz bir halkın tarihsel felaketi toplumsal anlamda yoksulluktur. Bundan dolayı İsrail tarihi acının bir prototipi, insan ızdırabının ve varlığının sembolüdür. Tanrı'nın diğer insanlara sevgisi, İsrail'e sevgisinde açığa çıkar.

Çağdaş felsefe ve Cohen

Almanya'nın ilk Yeni Kantçı okulunu Kurduğu Marburg'daki araştırmaları çerçevesinde Platon'un, Aristoteles'in ahlâkî görüşleri ve bu bağlamda Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* üzerinde yoğunlaşan; bu filozoflarda akıl, mantık ve ahlâk arasındaki ilişkiyi araştıran, bu arada kendi sistemini oluşturan Cohen, Berlin'e gittikten sonra genel anlamda din kavramının analizine ve Yahudiliğin çeşitli açılardan yorumlanışına ağırlık vermiştir. Dolayısıyla onun hayatında iki dönemden; Marburg yıllarındaki Yeni Kantçı dönemden, Berlin yıllarındaki Yahudi teologu döneminden bahsetmek mümkündür. Diğer Yahudi filozoflar gibi düşüncesini sırf felsefî zeminde ve felsefenin problemleriyle ortaya koymayıp, hayatının son yıllarında belli bir teolojiye yönelen, Yahudi dünya görüşünü ve Yahudilik bilincini öne çıkaran, Yahudilik zemininden hareketle Hıristiyanlık eleştirisi yapan Cohen'in bu düşünce çizgisi, onun kendini adeta Yahudi kültürü ve düşüncesi içine hapsetmesine yol açmıştır. Dolayısıyla onun uzun vadede felsefe dünyasındaki yerini, Yeni Kantçılığın temelini teşkil eden görüşleri ya da mantık ve bilgi teorisi gibi felsefe problemleri üzerine yaptığı çözümlemeler değil, din felsefesi belirlemiş; Yahudi teologu kimliği, onun Yeni Kantçı kimliğini gölgede bırakmıştır.

Bugün Cohen'in adına kurulan araştırma merkezlerinin, onun adına yürütülen felsefî ve kültürel faaliyetlerin çoğunlukla Yahudi toplumunca desteklendiği, Yahudi kültür ve din çevrelerinde, onun Yahudi kültürüne yaptığı katkılarla anıldığı ve Yahudi düşüncesinin önde gelen şahsiyeti olarak takdim edildiği görülmektedir.

H. COHEN, *Asthetik des reinen Gefühls*, Bruno Cassirer, Berlin 1912; H. COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871; H. COHEN, Logik der reinen Erkenntnis, 4. bs., Bruno Cassirer, Berlin 1914; H. COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. bs. Köln 1959; www.unizh.ch; www.philos-website.de; www.fh-ausburg.de; W. EICHORN - vd. *Çağdaş Felsefe* (çev. A. Çalışlar), Altın Kitaplar, İstanbul 1985

Ayrıca **bkz.**, CASSIRER, KANT, KÜLTÜR FELSEFESİ, LOJİSİZM, MARBOURG OKULU, NATORP, YENİ-KANTÇILIK.

Milay KÖKTÜRK

COHEN, MORRIS RAPHAEL (1880-1947), Rus kökenli çağdaş Amerikan düşünürüdür.

Hayatı ve Eserleri

Rusya'da, Minsk'te doğan Cohen, on iki yaşındayken ailesiyle New York'a göçmüştür. 1900 yılında New York City College'den mezun olup, 1906'da Harvard Üniversitesinden doktora almış, ve orada J. Royce ve W. James ile çalışmıştır. 1912'den 1938 yılına

kadar City College'de felsefe dersleri veren, çok sayılan bir eğitimci olup, öğrencilerinin önemli bir kısmı eğitim, felsefe ve siyâset alanında öne çıkan Cohen Birleşik Devletlerin hemen bütün önemli üniversitelerinde, bunların kimisinin de Hukuk Fakültelerinde, dersler vermiştir. Tanrı tanımaz olduğu halde Musevî toplumuyla iyi ilişkiler içinde kalmış, geniş ilgi alanı ve gelişmiş mizah duygusu sâyesinde sevilen biri olmuştur. Felsefedeki ilgi alanları arasında bilim felsefesi, metafizik, mantık, toplum felsefesi, hukuk felsefesi ve tarih felsefesi vardı. Hukuk felsefesine yaptığı katkılar özellikle geniş yankılar bulmuştur.

Metafizik ve Mantık İlkeleri

Cohen'in felsefesi temelde doğalcı idi; bu yüzden felsefesinde ne doğadışına, ne de bilgi edinmenin bilim dışı yollarına yer yoktur. Rasyonalitenin doğanın bir bileşeni olduğunu düşünüyordu, bu yüzden akılcı bir bakış açısı da benimsemişti. Felsefesi üç temel ilkeye dayanır: Rasyonalite, değişimsizlik, ve kutupluluk. Gerçeklik anlayışı bu üç ilkenin akla uygun bir örgüsünden oluşur.

Rasyonalite: Uzun tarihi içinde rasyonalite kavramı türlü farklı anlamlar kazanmıştır. Mantık düzenine önem verilmesi, yalnız tümevarımla edinilen bilgiye güvenilmesi yanında, bilgelik olarak da anlaşılmıştır. Cohen rasyonalitenin kapsayıcı bir tanımını vermese de, geliştirdiği doğa felsefesinde birinci anlam, ahlâk ve hukuk felsefesinde ise, üçüncü anlam öne çıkar.

Mantıksal olarak rasyonalite, yöntem ilkesi kadar varlık ilkesi olarak da ele alınabilir. Yöntem ilkesi olarak düşünce konularının mantıklı biçimde düzenlenmesini gerektirir. Mistikler dışında hemen bütün felsefeciler buna uyma gereği duyarlar. Oysa Cohen rasyonalitenin yöntemsel anlamından öte, bir varlık ilkesi olduğu görüşündedir. Mantık ve matematik kuralları "yalnız her sisteme uygulanabilen çıkarım ilkeleri değil, konusu ne olursa olsun nesnel bir sistemde bulunması zorunlu temel düzeni belirleyen kurallardır." (*Reason and Nature*, p. 142).

Mantığı bir gerçeklik ilkesi sayan Cohen'e göre, mantığın betimlediği formel ilkeler var olan her konuya uygun olup, onların belli bir konudan bağımsız olmaları hiçbir konuya uygun olmamalarından değil, fakat uygun olmadıkları konu alanı olmamasından kaynaklanır. İdealist, pragmacı ve pozitivist felsefecilere karşı rasyonel düzenin, bu ister insan aklı, ister insan-üstü bir akıl olsun, akıldan bağımsız olduğunda ısrar eden Cohen'e göre, aklı özneye bağlı görenlerin onu söz konusu öznenin psişik işlevlerinden saymaları gerekir, oysa bir zekâ işleyişi olarak tasarlanan akıl genel-geçer ilke ve kuralları temellendiremez. Hiçbir bireysel aklın kavramadığı mantık kuralları gene de genel-geçer mantık kuralları olacaklardır. Baş felsefî düşmanları, pozitivistler, daha da beter durumdadırlar: İlkeler hiç bir duyum demetine bağlı olmadıklarından pozitivist onları dilsel kurgular saymak zorundadır. Pragmatistler ise, mantık ilkelerinin işe yaramaları yüzünden benimsendiklerini söylerler, oysa işe yaramak, genel-geçerliğin tam aksine, olabildiğince öznel bir değerlendirmedir.

Cohen her şeye rağmen doğada bir olumsallık bileşenin de varlığını kabûl eder. "Ne kadar düşünülürse düşünülsün, doğadaki olumsallığı büsbütün yok etmek mümkün değildir". (*a.g. e.*, p. 82). Önünde sonunda evren ne ise odur, olumsallıktan kurtulunamaz.. Olumsallıktan ise, Cohen evrende akıldışı dışı bir taraf da olmasını anlıyordu: "Her form salt formdan ibaret olmayan bir şeyin formudur" (*Studies in Philosophy and Science*, p. 11).

Değişmezlik: Cohen bilimin olanları anlatmakla yetinmediğini, tek tek olayları sayıp dökmeye yönelik olmadığını belirtiyordu. Bilimin amacı, kimi olgu tipleri arasındaki değişmez bağıntıları ortaya çıkarmaktır. Şimdiye kadar sülfür örneklerinin hep 125 C°'de kaynamış olduklarını öne sürmek, Rusya'da yüzyıllardır Kril alfabesi kullanıldığını öne sürmek gibi, tarihî bir saptama yapmaktır, oysa her sülfür örneğinin hep 125 C° derecede kaynayacağını, sülfür örneği sayılacak her hangi bir şeyin bu derecede kaynayacağını öne sürmek, özel durumlar toplamını kapsayan ama aşan bir genelleme öne sürmek, sülfür cevheri ile ilgili genel geçer bir belirleme yapmaktır. İkinci iddia ebediyeti kapsayan bir saptamadır. İnsan bilgisi genel olanı ancak sonlu örneklerinden tanıyabilir, ama akıl ebedî bağıntılara atlama yapar, doğa içten içe rasyonel olduğundan bu atlamada bir doğruluğu kavrar.

Nesnelerin özleri değişmez bağıntılardan oluşsa da, insan zekâsının evrensel aklı tam olarak yansıtması söz konusu olmadığından, doğa ile ilgili genellemelerde hep bir olasılık payı olacaktır; ancak mantık ve matematik doğrularının geçerli olmaması imkânsızdır.

Kutupsallık: Bu ilke karşıtların ayrılmazlığını belirler. Cohen *Akıl ve Doğa* adlı kitabında "doğrudan olanla aracılı olan, teklik ile çokluk, sabit kalanla değişen, töz ile işlev, ideal olanla gerçek olan, olanla olabilen, bunlar hep, bir mıknatısın artılı ve eksili uçları gibi, kayda değer her konuda birlikte ortaya çıkan zıtlıklardır" der. Düşüncelere açıklık getirilmesine yarayan bir ilke olması yanında kutupsallık ilkesinin de, rasyonalite ilkesi gibi, varlıksal bir konumu vardır. Ancak süreç boyunca aynı şey olarak tanınmasını sağlayan bir tarafı olan şeylerin değişmesi mümkündür, doğadaki her şey ancak ideal nitelikler yumağı, ideal bir türün öğesi olarak kimlik kazanır, hastalık ancak tam sağlığın yitimi olarak ortaya çıkar, doğma ve ölme aynı şeylerde gerçekleşir, v.b.. Cohen bu durumlardan genelleme yaparak "zıtlıkların zorunlu birlikteliği ve birbirlerine bağlılıkları ilkesi" diye bir ilke öneriyordu.

Etik

Tarih açısından başlıca iki tür etik öğretisi vardır: Mutlakçı ve göreci. Cohen her ikisini de incelemiş, fakat ikisinden de tatmîn olmamıştır. Mutlakçı yaklaşım aşırı katıdır, özeleştiriye yer vermez; göreci anlayış ise yol gösteren ilkelerden yoksun olup, karışıklığa açıktır. Cohen kutupsallık ilkesinin bu iki zıt yaklaşımı bağdaştırabileceğine inanıyordu. Ona göre, hakikate varmak için, bu iki görüş açısının birlikte göz önüne alınması gerekir. Yaşamda her sorun karar verme gereğini ortaya çıkarır. "Mutlakçı böyle kararların ancak bir ilkeye dayanılarak verilebileceğini belirtmekte haklıdır, göreci ise böyle kararlara varılmasının her defasında ilgili özel durumun, ve kararı verecek öznenin, o andaki özelliklerine bağlı olacağında ısrar etmekte haklıdır." (*a. g. e.*, p. 438). Buna göre, bir yandan büsbütün akılcı, öte yandan deneyimlerin zenginliğine de yer bırakan, bir etik sistemi kurulabilir. Böyle bir etik öğretisinin temelinde insanlığın inanç ve özlemleri yer alacak, ama bir yandan da neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü sayılacağının mantıkça incelenmesi de bir önkoşul olarak sağlanacaktır –böyle bir etik öğretisi, ona göre, amaç ve değerlerimizin ifadesi olacaktır.

Hukuk

Cohen hukuk felsefesinin saygın bir inceleme alanı olarak üniversite ve hukuk fakültelerine kabul edilmesinin öncülerindendi. Kızının yazdığı gibi "hukukun insanla ve toplum düzeniyle ilişkisini felsefe açısından ele alması zamanla yaptığı en önemli katkı olarak ortaya çıkabilir." Ona göre, hukuk, özünde, toplum içindeki davranışların düzenlenmesidir. Hukuk pozitivizm ve formalizm ifratlarından kaçınmalıdır. "Kavram ve ilkelerden yoksun hukuk bilim öncesi otama gibidir: Yararlı olanla salt safsatanın karışımı; öte yandan, insan davranışlarına yönelmeyen hukukun da içi boş olurdu. Yasalar hem kalıcı, hem de gelişime açık olmalı, eskiden beri benimsenmiş değerlerle toplumun yeni gereksinimlerini dengelemelidirler. Cohen "fonograf yargılama anlayışı" dediği yaklaşımı, yargıçların kararlarına mekanik yoldan, yalnız değişmez mevzuata bakarak vardıkları görüşünü, özellikle eleştiriyordu. Oysa kendileri de toplum üyesi olan yargıçların ahlâk ve toplumla ilgili görüşlerinin varacakları yargıları etkilemesi hem kaçınılmaz, hem de vazgeçilemez bir durumdur: İdeal değerlerin günlük yaşama uygulanması insanın zekâsı ve vicdanı sayesinde gerçekleşir. Cohen'in hukuk felsefesinin en önemli üstünlüklerinden biri ideal olanla güncel olanın birlikte ele alınması gereğinde ısrar etmesiydi: "Adalet ve hukuk tefrîk edilebilir, ama ayrılamaz, konulardır."

S. W. BARON – E. NAGEL – K. S. PINSON (eds.), *Freedom and Reason: Studies in Philosophy and Jewish Culture in Memory of Moris Raphael Cohen*, Glencoe, 1952; M. R. COHEN, *Reason and Nature: An Essay on the Meaning of Scientific Method*, London, 1931; M. R. COHEN, *Law and Social Order: Essay in Legal Philosophy*, London, 1933; M. R. COHEN, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, New York, 1934; M. R. COHEN, *A Preface to Logic*, New York, 1945; M. R. COHEN, *The Meaning of Human History*, La Salle, 1947; M. R. COHEN, *Studies in Philosophy and Science*, New York, 1949; M. R. COHEN, Reason and Law, Chicago, 1950; M. A. KUHN, *Moris Raphael Cohen*, New York, 1957.

Ayrıca **bkz.**, AKILCILIK, BİLİM FELSEFESİ, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, HUKUK FELSEFESİ, İKİLİ KARŞITLIK, MANTIK, POZİTİVİZM, PRAGMATİZM, RASYONALİTE.

Yervant H. KRIKORIAN
çev. Harun RIZATEPE

COHN, JONAS 1869-1947 yılları arasında yaşamış olan yeni Kantçı Alman düşünürdür. Almanya'da Görlitz'de doğup, İngiltere'de Birmingham'da ölmüştür. Berlin, Leipzig ve Heidelberg'de önce botanik alanında doktora yapmış, sonradan Freiburg'da felsefe ve pedagoji tahsil etmiştir. Wilhelm Windelband ve Heinrick Rickert'ten yoğun bir biçimde etkilenmiş olan Cohn'un temel eserleri *Allgemein Asthetik* [Alman Estetiği] ve *Theorie der Dialektik* [Diyalektik Kuramı]'dır

Cohn'un felsefesi hemen tamamen mekanistik bir doğa anlayışına yönelik eleştiriden meydana gelir. Yeni Kantçı Heidelberg okulunun bir üyesi olarak görülen Cohn, etik, estetik ve aksiyoloji gibi disiplinler için bağımsız bir temelin savunuculuğunu yapmıştır.

Diğer yeni-Kantçılar gibi, o da bir kültür kuramı geliştirme işiyle ilgilenmiştir. Kant'la tam bir mutabakat içinde, bir nesnenin kendisine ilişkin bilgiden veya bilinme tarzından yalıtlanmış olarak asla bilinemeyeceğini öne süren Cohn, hem doğalcılığı hem de gayri-doğalcılığı reddederken, mutlak bilgiye yaklaşmanın bir yolu olarak çelişkileri aşmayı kullanan bir diyalektik kuramının savunuculuğunu yapmıştır. Bununla birlikte onun, söz konusu düşüncesinin, bir mutlak kuramından ziyade, mutlak yolunda olan bir felsefe olarak yorumlaması gerekir. Etik, estetik ve eğitim kuramında ise, Cohn, Kant'ın formalizmine karşı çıkıp, maddî ya da içeriksel değer kuramının belli bir versiyonunun savunuculuğunu yapar. Onun eğitim görüşünün Schleiermacher'den derinden etkilendiği kabul edilir. Cohn eğitimin amacının çocuğu, ait olduğu kültürün özerk bir bireyine dönüştürmek olması gerektiğini öne sürmüştür.

J. COHN, *Allgemeine Asthetik*, Leipzig, Engelmann,1901; J, COHN, *Theorie der Dialektik*, Leipzig, Menier,1923; J. COHN, *Wert Wissenschaft*, Stutgart, Frommann, 1932; S. MARCK, *Am Ausgang des Tüngeren Neu-Kantianismus*, Archiv für Philosophie, 3 (1949), pp.144-64

Ayrıca **bkz.**, ALMAN FELSEFESİ, DİYALEKTİK, DOĞALCILIK, FORMALİZM, HEIDELBERG OKULU, KANT, RICKERT, YENİ-KANTÇILIK, WINDELBAND.

Maufred KUEHN

COINCIDENTIA OPPOSITORUM, karşıtların uzlaşımı, uyuşması ya da ittifakı için kullanılan Latince terimdir.

Nikolaus Cusanus tarafından kullanılan terim, çelişkilerin sonsuzlukta ortadan kalktığını ve Tanrı'nın karşıtların sentezi olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmeye yarar. Nikolaus tarafından savunulan anlayışa göre, Tanrı, yaratıklarda bulunan tüm ayırım ve karşıtlıkları aşar. Buna göre o, Tanrı'nın bu karşıtlık ve ayırımları, kendisinde insan tarafından anlaşılması mümkün olmayan bir tarzda birleştirmek suretiyle aştığını söyler. Örneğin, tüm yaratıklarda bulunan öz ve varoluş ayırımı, Tanrı'da öz ve varoluş bir olduğundan dolayı, O'nun için geçerli olamaz.

Nikolaus, bununla, bizim sonlu şeyleri daha önceden bilinen bir şeyle karşılaştırarak ya da ilişki içine sokarak, karşılaştırma, benzerlik ve ayrılık aracılığıyla bildiğimizi, fakat sonsuz bir varlık olarak Tanrı'nın bu yolla bilinemeyeceğini anlatmak istemektedir. Buna göre, sonlu yaratıklar için geçerli olan yüklemleri Tanrı'ya izafe etmek, O'nu sonlu şeylere benzetmek ve yaratıklarıyla bir benzerlik ilişkisine sokmak olur. Oysa gerçekte, sonlu şeyler için kullandığımız tüm sıfat ve yüklemler, Tanrı'da, bizim için bilinmesi mümkün olmayan bir tarzda birleşir.

G. H. R. PARKINSON, *An Encyclopedia of Philosophy*, London, 1988; J. J. WEINBERG, *Short History of Medieval Philosophy*, London, 1964.

Ayrıca **bkz.**, NIKOLAUS CUSANUS, TANRI'NIN SIFATLARI, VIA NEGATIVA.

Ahmet CEVİZCİ

COLLIER, ARTHUR 1680-1732 yılları arasında yaşamış İngiliz idealist düşünürü ve teologudur.

Hayatı ve Eserleri

Collier, babasının Kilise Papazı olduğu Langford Magna'da doğmuştur. 1697 yılında Oxford'da, Pembroke Koleji'ne girmiş, fakat daha sonra Baliol Kolejine geçmiştir. Mezun olduktan sonra, Collier Langford Magna'ya

papaz oldu. Hayatına damgasını vuran olaylar daha ziyade özel bir karakterde olup, onun, kendi deyimiyle pratik biri olmayışından ve eşinin müsrifliğinden kaynaklanan maddî sıkıntıları dillendirir. Çok okunan kitaplarının kendisini hiçbir zaman daha geniş bir dünyaya tanıtmadığı Collier'in en önemli eseri, dışımızdaymış gibi algılanan her nesnenin gerçekten de dışımızda olduğu sonucuna varılmaması gerektiğini öne sürdüğü *Clavis Universalis* [Evrensel Anahtar] ile her şeyin ancak tek ve en yüce töz olan Tanrı'ya bağımlılığı ölçüsünde varolduğunu büyük bir güçle savunduğu *A Specimen of True Philosophy* [Doğru Felsefenin Modeli] idi.

Collier eserlerinde Locke'tan hiç söz etmez. Görüşlerinin görüşleriyle önemli ölçüde örtüştüğü Berkeley'i ise, ancak temel eseri olan *Clavis*'in yayınlanmasından okumuştur. Her ne kadar Collier Suárez ve diğer geç dönem Skolastik düşünürlerden etkilenmiş olsa da, onun ilgisini en çok çeken filozofların Descartes, Malebranche ve komşusu John Norris olduğu kabul edilir. Malebranche ve Norris algının bize, bir dış dünyanın varoluşu için hiçbir delil sağlamadığını savundular; bununla birlikte, onlar bir dış dünyanın varlığını yadsımayıp, onu tamamen teolojik nedenlerle korumuşlardı. Collier algının bize bir dış dünyayı açımladığı görüşünü reddederken onlarla uyuşur, fakat burada kalmayıp bir dış dünya telakkisinin bizatihi kendisinin çelişik olduğunu savunmaya geçer.

Görüşleri

Collier *Clavis Universalis*'in Giriş'ine, tam olarak neyi olumlayıp neyi reddetmek istediğini açıklayarak başlar. Onun hareket noktası algıladığımızın 'zihinde' olduğu, yani algının nesnelerinin varoluşları için zihne bağımlı oldukları düşüncesidir. Buna göre, Collier onların dışsallıklarını yadsırken, gerçekte bağımsızlıklarını veya kendinden kaim oluşlarını yadsımaktadır. "Görünenin her ne ise var olduğu, benim için bir ilk ilkedir" diye yazan Collier'e göre, gerçekten de, imgelenin veya tahayyül edilenin dahi, zihnin fiilî bir nesnesi olduğu için var olması gerekir. O, algıladığımız şeyin bize zihinlerimizden bağımsız gibi görünmesini de yadsımaz. Ama bu 'sözde-dışsallığın' sadece gördüğümüz şeyi değil, fakat imgelediğimiz şeyi de karakterize ettiğini telkin etmekten geri durmaz. Algının nesnelerinin türleri arasındaki farklılık, algılandıkları sırada söz konusu olan canlılıktır. Başka bir deyişle, görülen ve imgelenen nesne arasındaki ayırım, ona göre, görülen nesnenin bir dışsallık niteliği taşımasında değil, imgelenen veya tahayyül edilen nesneye göre daha canlı algılanmasında yatmaktadır.

Collier elbette, zihnimizin sahip olduğu idelere onun bizzat kendisinin neden olduğunu söylemediği gibi, başka insanların algıladığı idelerin benim zihnime içsel olduklarını da öne sürmez. İdelerin, irâdî fail olarak değil de, algılayan olarak zihinde varolduğunu savunan Collier'e göre, "John'un gördüğü dünya Peter'a, Peter'in gördüğü dünya da John'a dışsal"dır. Peter'in dünyası ile John'un dünyası birbirine benzer olabilir, ama onlar sayısal olarak farklıdır. Onun için en önemli husus her nesnenin bir varoluşu olması, bir zihinde varolan olmasıdır.

Collier bu tezlerini veya erişmiş olduğu sonuçları kanıtlamak için, her birine kitabının bir bölümünü ayırdığı iki tür argüman kullanır. Buna göre, o *Clavis*'in birinci kitabında, bizim nesnelerin zihin dışında varolduklarına inanmak için sağlam hiçbir nedenimiz olmadığını göstermeye çalışır. Bizim onların dışsal olduklarını dolayımsız olarak algıladığımız genelde varsayılır veya kabul edilir, ancak nesnelerin 'sözde dışsallıkları' onların gerçekten de dışsal olduklarının bir ispatı değildir. İnsanların sanrılarda, gerçekte dışsal olmayan nesnelerin dışsal olduklarını varsaydıkları, herkesçe kabul edilir. Öte yandan, dış dünyanın var olması gerektiğini, aksi takdirde bizde bir dış dünyanın varlığına inanma yönelimi yaratmış olmak suretiyle, Tanrı'nın insanları yanıltan bir varlık olma konumuna düşeceğini dile getiren Kartezyen argümana gelince, Collier burada da, Descartes'ın bizzat kendisinin, biz insanların neyin dış dünyanın bir özelliği olup, neyin olmadığı konusunda sürekli olarak yanıldığımıza işaret ettiğini bildirir. Renklerin dışsallığıyla ilgili olarak, Tanrı'nın doğruculuğuna hiçbir şekilde halel getirmeden yanılabiliyorsak eğer, nesnelerin varoluşuyla ilgili olarak da neden yanılmayalım?

Collier'in argümanının bir yere kadar bir *argumentum ad hominem* olduğu söylenebilir; o, bir dış dünyanın varolduğu hipotezinin

anlaşılır bir hipotez olduğunu kabul edip, sadece söz konusu hipotezi kabul etmek için iyi ya da geçerli bir neden bulunmadığını savunur. Eserin ikinci kitabında ise biraz daha ileri gider. Bir dış dünya kavramının çelişkilerle dolu olduğunu öne süren Collier, bunu gözler önüne serebilmek için, zamanının, fizikî dünyanın varolmadığını göstermekten ziyade, fizikî dünya kavramının, teolojinin kavramları kadar gizemlerle ve karanlık hususlarla dolu olduğunu ortaya çıkarmak için kullanılmış, bildik septik argümanlarını kullanır. Ona göre, filozoflar bir dış dünyanın sonlu olması ve olmaması gerektiğini; dünyanın sonsuzca bölünebilir olması gerektiğini ve sonsuzca bölünebilir olamayacağını ve harekete yetili olduğunu ve muktedir olamayacağını göstermişlerdir. İşte bu durumla karşı karşıya kaldığımızda, bizim bir dış dünya kavramının kendi kendisiyle çelişik olduğunu öne sürmekten başka hiçbir alternatifimiz olamaz. Collier nihayet, bir dış dünya ile Tanrı arasındaki ilişkiye de anlaşılabilir bir açıklama getirilemeyeceğini savunur: Onun Tanrı'nın irâdesine olan bağımlılığına vurgu yapın, dünyanın dışsallığı ortadan kalkar; dışsallığını vurgulayın, bu kez de Tanrı'nın yüklemlerini almış ya da eksiltmiş olursunuz.

Collier işte bütün bunlardan hareketle, bir dış dünyanın varolduğu öğretisinin ne doğru ne de yanlış olduğu; dış dünya kavramının bizatihi kendisinin anlamsız ve kendi kendisiyle çelişik olduğu sonucuna varır.

J. H. MUIRHEAD, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, London, 1931; G. A. JOHNSON, *The Development of Berkeley's Philosophy*, London, 1923; J. PASSMORE, "A. Collier", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P.Edwards), vol. II, New York, MacMillan, pp. 139-40.

Ayrıca **bkz.**, BERKELEY, DESCARTES, DIŞSALLIK, DIŞ DÜNYA PROBLEMİ, KUŞKUCULUK.

der. Ahmet CEVİZCİ

COLLINGWOOD, ROBIN GEORGE

(1889-1943). İngiltere'de, idealist gelenekten gelen ve özellikle tarih felsefesi alanında yaptığı çalışmalarla 20. yüzyılın düşünsel gelişimine önemli katkılar yapmış olan çağdaş İngiliz düşünürüdür.

Hayatı ve Eserleri

Collingwood, 22 Şubat 1889'da, North Lancashire, Cartnell'de doğar; 1912'de Oxford'dan mezun olduktan sonra, Pembroke College'da felsefe öğretmeni olarak göreve başlar; ardından, Britanya Deniz Kuvvetleri'nde bir süre askerlik hizmetinde bulunur. Collingwood, askerlik hizmetinin dışında neredeyse bütün ömrünü Oxford'da geçirmişti. 1927'den, 1935'e kadar Wayneflet'de, metafizik, felsefe ve Roma Dönemi Britanyası Tarihi alanlarında üniversite okutmanı olarak ders verir. 1918'de evlenen Collingwood'un bir kızı bir oğlu olur. 1930'da sağlığı kötüleşmeye başlayan filozof, 1941'de hastalığının artması nedeniyle emekli olur. 1942'de eşinden boşanıp, bir başkasıyla yeniden evlenir. Bu evlilikten de bir kızı olan Collingwood, 9 Ocak 1943'de, 54 yaşındayken, zatürreden ölür.

Collingwood, felsefî görüşlerini, farklı bilgi türleri arasında kurmaya çalıştığı bir birlik arayışı üzerine oturtmuştur. İnsanın en temel deneyim biçimleri olan sanat, din, bilim, tarih ve felsefenin birbirleriyle hiç ilgisi olmayan bilgi türleri olarak görülüyor olmaları, Collingwood için kabul edilemez bir durum olmuş ve o, bütün yapıtlarında bu soruna bir çare aramıştır. Bu nedenle Collingwood, din, bilim, sanat, tarih ve felsefe gibi, bir kültürel alana karşılık gelen bütün bu bilgi türleri arasında, özellikle de felsefe ve tarih arasında, onları bir bütünün parçaları gibi görerek, ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Bunu yapmak, ona göre, Batı Uygarlığını anlamanın tek yoludur. Bu doğrultuda, Collingwood, ilk dönemlerinde hocası Cook Wilson'un etkisinde kalarak, felsefe soruşturması için bilimsel araştırma alanını uygun bir alan olarak görmüşse de, daha sonra, tarihe ve sanata olan yatkınlığı nedeniyle idealizme yakınlaşmıştır. Ona göre, tarihi göz ardı etmek demek geçmişte tartışılmış olan felsefe sorunlarını gereği gibi kavrayamamak demektir. Bu nedenle, o tarihsel olayları genel bir dizi yasayla açıklamaya çalışan pozitivist görüşe karşı çıkarak, tüm yaşamın insanların tarihsel eylemleri olarak görüleceği bir felsefî anlayışa yönelmiştir. Bu, tıpkı bilimin doğayı açıklaması gibi felsefenin de tarihi anlaması ve açıklaması anlamına gelir. Bütün yaşamı boyunca bu amacını gerçekleştirmeye çalışan Colling-

wood, özellikle Dilthey ve Croce'nin belirlediği yolu izleyerek anlama yöntemi üzerinde durmuş ve tarih felsefesini, tarihsel yasaların, dünya görüşlerinin ya da geleceğe yönelik kurguların üzerine değil, daha çok, Bradley, Dilthey ve Croce'de olduğu gibi, tarihsel bilmenin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin bir epistemoloji üzerine kurmuştur.

Collingwood'un düşünsel gelişimindeki farklılıkları üç dönemde incelemek mümkündür. O ilk dönemde *Religion and Philosophy* [Din ve Felsefe] (1916) ile *Speculum Mentis* (1924), ikinci dönemde *An Essay on Philosophical Method* [Felsefî Yöntem Üzerine Bir Deneme] (1933), *The Idea of Nature* [Doğa Tasarımı] (1936) ve *The Idea of History* [Tarih Tasarımı] (1946'da ölümünden sonra yayımlanmıştır), son dönemde ise *An Autobiography* [Bir Özyaşamöyküsü] (1938), *An Essay on Metapysics* [Metafizik Üzerine Bir Deneme] ve *The New Leviathan* [Yeni Leviathan] (1942) adlı eserleri kaleme almıştır. *The Principles of Art* [Sanatın İlkeleri] (1938) ise, ikinci dönemden son döneme geçiş aşamasına karşılık gelmektedir.

1924'de yayımlamış olduğu *Speculum Mentis*'de Collingwood, sanat, din, bilim, tarih ve felsefe üzerinde durmuştur. Bu yapıtında Collingwood, sanattan felsefeye, bu beş bilgi dalının birbiriyle olan ilişkisine değinir. Ona göre, tarihin nesnesi, "parçaları, kendi bireyselliklerinde bütünle ilişki içinde olan ve yine yalnızca kendi bağlamları içinde bilinebilen bir bütünün bilgisi olduğu anlamını taşıyan" 'somut evrensel'dir. Bağlam hiçbir zaman tam olarak bilinmediğinden, tek tek olanlar da, hiçbir zaman gerçekte olduğu gibi kavranamazlar. Ancak yine de tarih, böyle bir şey hiçbir zaman sağlanamayacak olsa bile, evrensel tarihtir. Tarih sonsuz gerçekler dünyasının bilgisidir. Öyleyse kendisi bir bütün olarak sonsuzdur; tarih, özellikle evrensel tarih, her gerçeğin bilgisini içeren bir bütündür. Collingwood, bu bütüne, yani evrensel tarihe hiç ulaşılamadığını belirtir. Ona göre, tarihin tamamı parça parçadır. Bu yüzden de, tarihçi bir uzmandır ve asla bütün bir insanlık tarihini tümüyle inceleyemez.

Collingwood, *Speculum Mentis*'in yayımının ardından, "Nature and Aims of a Philosophy of History" başlıklı denemesini yayımlamıştır. Bu yapıtta o, tarih felsefesini, "tarihsel düşünmenin incelenmesi" olarak ele

Robin George Collingwood

alır. Ona göre, tarihte, bir olayla diğeri arasında zorunluluk ilişkisi vardır; ve insan, herhangi bir tarih dönemini ne kadar yakından incelerse, onun parçalarının birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdiğini daha net görebilir. Böylece her dönem, düzenlenmiş ve tutarlı bir olaylar bütünü olarak, kendisini tarihçiye bir drama olarak sunar. Bu makalesinin ardından kaleme aldığı kitabı, *Outlines of a Philosophy of Art*'da ise, imgelem, dil ve tarih üzerinde duran Collingwood, tarihçinin, incelediği tarihsel sürecin bir parçası olduğunu savunur. Bu nedenle, tarihçi için önemli olan görev, tarihsel bir ürün olarak kendisinin nasıl, o ürünün hem bir katılımcısı, hem de bir izleyicisi olduğunu anlamaktır. Buradan yola çıkarak Collingwood, "filozofun görevinin, tarihsel süreci yeniden yorumlamak ve onun her evresinde kendi kendinin bilincine ulaşmak olduğunu" belirtir. O, tıpkı Hegel gibi, tarihin ruhun bir taşması olduğunu söyler. Bilgi ve eylem birlikte ortaya çıkar. Ona göre, tarihi bilerek kendimizi tanırız. Kendimizi bilerek, anlaşılabilir bir ruh dünyası yaratmakla kendimizi yaratırız.

Collingwood'un, 1920'lerin sonunda yazdığı "The Limits of Historical Knowledge" [Tarihsel Bilginin Sınırları] ve "The Philosophy of History" adlı denemeleri daha sonra *The Idea of History*'de geliştirdiği düşüncelerinin bir taslağını oluşturmuştur. Buna göre, tarihçinin çalışması, geçmişten çok şimdiki zamanla ilgili olup, veri ve yorum arasında bir uzlaşmayı gerektirir. Veri ve

yorumlama, tüm tarihsel düşünmenin iki ögesidir. Onlar ya birlikte varolurlar ya da hiç varolmazlar.

1930-1932 yılları arasında, hastalığının etkisi ve bu yüzden de yazmakla ilgili sorunlarının olması nedeniyle, iki ayrı Collingwood olduğu görüşünü taşıyan yorumcular olmuştur. Bunların hepsi, özellikle T. M. Knox, gerçek Collingwood'un 1933'de yayınlanmış olan *An Essay on Philosophical Method*'la birlikte ortaya çıktığını öne sürerler. Collingwood, bu yapıtında, felsefeye öncelik vermiş ve tarih ve felsefe arasında kesin bir diyalektik ilişki kurmuştur. Ona göre, düşünmek hem felsefî ve hem de tarihseldir. Bunlar örtüşürler, ancak felsefenin diğer bilgi türleri arasındaki üstün konumu, diğerlerinin ancak "felsefe yoluyla belirgin kılınabilen birer edim" oldukları vurgulanarak gösterilir. Burada felsefenin yöntemi, doğa bilimleri ve matematiğin yönteminden farklı bir biçimde ele alınmış ve daha çok Sokratik yöntemi andıran diyalektik bir yaklaşım üzerinde durulmuştur. Ona göre, "bir felsefe sorgulaması sırasında yapmaya çalıştığımız şey, şimdiye kadar farkında olmadığımız bir şeyi keşfetmek değil, bir biçimde zaten bildiğimiz bir şeyi daha iyi bilmektir." Bu anlamda Collingwood'un, "tarihsel bilgi nasıl olanaklıdır?" sorusuna yanıtı, "zihnin tarihselliğini göz önünde bulundurarak" olur. Ona göre, tarih, zihnin bilimidir; zihnin öz-bilgisidir. Zihni sorgulamanın doğru yolu ise, tarihin yöntemlerini kullanmaktır. Bu yüzden, tarih kendi yöntemini geliştirmek ve doğa bilimlerinin cansız yöntemlerinden kurtulmak zorundadır. Collingwood'a göre, yirminci yüzyıl felsefesi, Kant'ın doğa bilimleri için yapmış olduğu eleştirinin aynısını tarihsel bilimler için hayata geçirecek olan bir tarihsel mantık eleştirisi yapmak zorundadır.

1933'den sonra tarihle daha çok ilgilenmeye başlayan Collingwood, bu dönemde, *The Idea of Nature* ve *The Idea of History*'yi biçimlendirmeye başlar. Ona göre, nasıl ki doğayı sorgulamanın doğru yöntemi bilim ise, tarih de, zihni incelemek için doğru yöntem olmak durumundadır. Tarihin kronoloji olarak kalmayıp, zihnin özbilgisine ulaşabilmesi için, tarihçi olayların ardından gitmek, insan eylemlerine ve eylemlerle ortaya çıkan düşünceye varmak zorundadır. Collingwood, *The Idea of History*'nin geri kalanını, 1936-1939 tarihleri arasındaki dönemde tamamlayabilmiştir. Burada felsefeye yine öncelik veren Collingwood'a göre, filozof, bir nesne hakkında yalnızca düşünmekle kalmaz, aynı zamanda nesne hakkındaki düşüncesi üzerine de düşünür. Bu anlamıyla felsefe, "ikinci dereceden bir düşünce, düşünce hakkında düşünce"dir.

Collingwood'un bütün bu yapıtlarında ortaya koyduğu temel tezler üç başlık altında toplanabilir. Bunlar, "Soru ve Yanıt Mantığı", "Mutlak Önkabuller" ve "Geçmişi Yeniden Canlandırmak"tır.

Soru ve Yanıt Mantığı

Soru ve yanıt mantığı, Collingwood'un özellikle tarihsel anlamanın nasıl olanaklı olabileceği konusunda getirmiş olduğu bir çözüm arayışıdır. Onun bakış açısından, her tarihsel olgu, her yeni dönemde, günün koşullarına ve gereksinimlerine göre, yeniden sorgulanmayı gerektirir. Bu yüzden tarihsel bilgi, sürüp giden bir sorgulama süreci içinde elde edilen ve yenilenen bir bilgi olarak karşımıza çıkar, çünkü her yeni dönem ve her yeni soruşturma tarihsel bilgimizin yeniden gözden geçirilmesine ve oluşturulmasına olanak tanır. İşte "Soru ve yanıt mantığı", tarihsel süreç içinde zamanla değişen ve gelişen nesnel bilginin gerçekliğine ve mutlaklığına bir karşı çıkış olarak tasarlanmıştır. Soru ve yanıt mantığı deyince, öncelikle bunun formel mantıktan farklılaşan yönünün ne olduğunu göstermek gerekir. Soru ve yanıt mantığı, formel mantıkta olduğu gibi, herhangi bir önermenin mantıksal biçimini araştırmak değildir. Formel mantıkta, önermelerin geçerlilikleri ya da tutarlılıkları, onların içerikleri değil biçimleri bakımından denetlenir. Oysa tarihsel önermeler biçimleri bakımından denetlenmeye uygun değildirler. Çünkü tarihsel önermeler, içinde bulunulan koşullara ve farklı tarihsel yönelimlere göre belirlendikleri için, anlamca değişkenlik gösterirler. Tarihsel araştırma yapan birinin amacı, tarihsel gerçekleri kanıtlamak değil keşfetmek olduğundan, soru ve yanıt mantığı, formel mantığın tersine, bir diyalektik soruşturma süreci ve bu yönüyle de, tarihsel anlamaya ilişkin bir kuram olarak karşımıza çıkar.

Collingwood, Bacon ve Descartes'ın felsefî görüşlerinin bilimsel araştırmaya olan

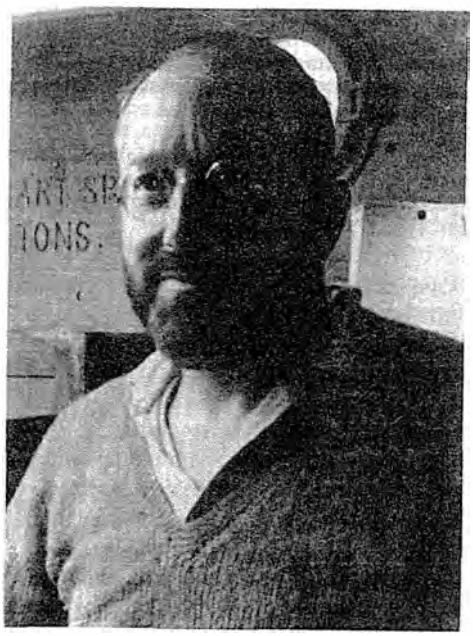
etkilerini tarihsel araştırmada keşfettiğini ileri sürer. Bacon ve Descartes bilginin yalnızca sorular sorup bunları yanıtlamakla elde edildiğini iddia ederler, ancak sorulan sorular doğru sorular olmalı ve doğru bir sırayla sorulmalıdır. Önermeler ve ifadeler kendi başlarına bir bilgi değildirler, bunlar ancak yanıtlama iddiasında oldukları soruyla birlikte kavranabilirler. O nedenle, bir tarihçinin, herhangi bir tarihsel metinde ne denmek istendiğini yalnızca kendisine iletilmiş olan sözel ya da yazılı ifadeleri inceleyerek saptaması olanaklı olmaz. "Birinin ne demek istediğini keşfetmek için, sorulan sorunun ne olduğunu, söylenen ya da yazılan şeyin neye yanıt olarak düşünüldüğünü de bilmek gerekir." Burada, soru ve yanıt'ın, nedensel bir bağıntı içinde anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Collingwood, bir önermenin ne anlama geldiğini bilmenin, o önermenin hangi soruya yanıt önerdiğini bilmeden mümkün olamayacağını ileri sürer. Bu yüzden birbiriyle ilişkili herhangi iki önerme arasındaki çelişkili bir durum her zaman çelişkiymiş gibi anlaşılmamalıdır, çünkü iki önerme aynı soruyu yanıtlamadığı sürece bir diğeriyle çelişmez. Geleneksel mantık iki ayrı önermenin yalnızca önerme olarak birbirleriyle çelişebileceklerini, bu nedenle de bunların yalnızca önerme olarak incelenmelerinden yola çıkarak birbirleriyle çelişip çelişmediklerini çıkarabileceğimizi vurgular. Oysa, Collingwood'a göre, bir önermenin hangi soruyu yanıtladığı bilinmiyorsa, onun anlamını bilmek mümkün olmaz. Eğer soru yanlış kavranmışsa anlam da yanlış kavranmıştır. Collingwood'a göre, bir önermenin anlamında yanılgıya düşmenin belirtisi, bu önermenin gerçekte çelişkide olmadığı bir başka önerme ile çelişkiye düştüğünü sanmaktır. Ama gerçekte, aynı sorunun yanıtı olmadıkça hiçbir önerme çifti birbiriyle çelişkili değildir. Çünkü, bir önermenin anlamı, yanıtladığı soruya göre belirleniyorsa, doğruluğu da yanıtladığı soruya göre belirlenir. Böylece Collingwood, yanıtların sorularından bağımsız olarak ne bir doğruluklarının ne de bir anlamlarının olduğunu vurgulamış olur. Bu durumda önermeler, sorularla birlikte hem doğruluk ve hem de anlam kazanmış olurlar.

Collingwood'un bu görüşleri, daha sonra Gadamer'i derinden etkilemiştir. Nitekim, Gadamer, İngiliz idealistleri içinde özellikle Collingwood'un, görüşleri bakımından, kendisine en yakın filozof olduğunu belirtmiştir.

Mutlak Önkabuller

Collingwood'un mutlak önkabullerle ilgili görüşleri, aynı zamanda, onun metafizik reformunun dayanaklarını da oluşturur. Ona göre, metafizik bir soruşturma, geleneksel metafizikte varolan, evreni ve varlığı açıklama çabasına karşılık gelmez. Metafizik soruşturmanın amacı, bir topluluğun genel ifadelerinin dayanakları olan mutlak önkabullerinin neler olduğunu keşfetmektir. Böylelikle Collingwood, geleneksel metafizik çalışmalarından çok farklı bir anlayışın ortaya çıkmasına aracılık etmiştir. Şimdi bunun ne anlama geldiği üzerinde duralım: Yukarıda da değindiğimiz gibi, Collingwood'a göre, bilimsel düşünen bir kişi bir şeyi ifade ettiğinde, o ifadesinin bir sorunun yanıtı olduğunu bilir. Bu, aynı zamanda onun sorunun ne olduğunu da bildiği anlamına gelir. Çünkü bir soru mantıksal açıdan kendi yanıtından önce gelir. Soru önce tasarlanır ve ancak tasarlandıktan sonra yanıtlanır. Sorular yanıtlarla karşılıklı ilişki içinde belirir ve her aşamada bir sonraki yanıttan önce kesin bir biçim alır. Bu durum sonraki tüm bu süreç boyunca devam eder. Bir sorunun yanıtlanmasıyla soru sorma süreci sona ermez, soru hep vardır, ama artık yanıtlanmamış bir soru olmaktan çıkar.

Collingwood'a göre, *"her soru işin içine bir önkabulü katar."* Collingwood, doğrudan ya da ani olarak ortaya çıkan herhangi bir sorunun, ondan aniden ve doğrudan yükselen bir önkabulü işin içine kattığını belirtir. Ani olarak ortaya çıkan bu önkabul başka kabullere de yol açar; ve bu kabuller de dolaylı olarak soruyu belirler. Eğer önkabuller ani olarak ortaya çıkmazlarsa, mantıksal olarak ona öncel olan soru da ortaya çıkmaz. Örneğin birine, 'Artık iyileştin mi?' diye soru soruyorsak, bu soru, onun, eskiden hasta olduğunun bilinmesinden doğan bir sorudur. Onun daha önce hasta olduğuna ilişkin bir önkabulümüz yoksa, iyileşip iyileşmediğine ilişkin bir soru da ortaya çıkmaz.



Robin George Collingwood

Collingwood'a göre, *bir önkabulün mantıksal etkisi, varsayılan gerçeğe bağlı değildir.* Bir önkabulün mantıksal etkisi yalnızca onun varsayılıyor olması üzerindedir. O, bu bildirimiyle önkabullerin gerçeğe karşılık gelmediklerini, tersine gerçeklik algısını belirlediklerini vurgulamak ister. Bu anlamda Collingwood, önkabulleri, *göreceli ve mutlak* önkabuller olarak ikiye ayırır. Göreceli önkabul derken Collingwood, soruların yanıtları olan önkabulleri kasteder. Çünkü, bir önkabulü sorgulamak demek, onun doğrulanmasını istemek demektir. Önkabulü doğrulamak demek ise, olumlu ya da olumsuz yanıtı içinde barındıran bir soru sormaktır. Bir önkabulü doğrulamak ya da onun hakkında konuşmak, onun bir göreceli önkabul olduğunu varsaymak demektir. Mutlak bir önkabul ise sorgulanamaz. Çünkü, mutlak bir önkabul, ilgili olduğu tüm soruların dayanağıdır, bu nedenle doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu değildir. Örneğin, bir patalogla bir hastalık hakkında konuşurken, ona "bu hastalıkta bazen görülür dediğiniz olay E'nin nedeni nedir?" biçiminde bir soru sorduğumuzda, patalogun vereceği yanıt "E'nin nedeni C'dir" şeklinde olacaktır; ve o şöyle devam edecektir, "bu hastalık şöyle şöyle yollarla oluşur, şimdi yapılan bir araştırmaya göre, bu klâsik olarak kabul edilir." Bunun üzerine eğer sorularımızı sürdürür ve nedenleri çoğaltırsak, patalog sonunda, "oluşan her şeyin bir nedeni vardır" şeklinde devam edecek ve "bu mesleğimizde doğru kabul ettiğimiz bir şeydir, bunu sorgulamayız, doğrulamaya da çalışmayız. Bu yalnızca bizim doğru kabul ettiğimiz bir olgudur" diyecektir. Çünkü, mutlak önkabuller doğrulanamazlar. Bir mutlak önkabulü doğrulamaya kalkışmak, onun bir göreceli önkabul olduğunu kabul etmeye karşılık gelir. Öyleyse, *mutlak önkabuller aslında önermeler değildir.* Çünkü Collingwood'a göre, her ifade bir soruya yanıt vermek üzere dile getirilmişken, mutlak bir önkabul herhangi bir sorunun yanıtı olarak dile getirilmemiştir. Yineleyecek olursak, doğruluk ve yanlışlık ilkesi mutlak önkabullere uygulanmaz. Mutlak önkabuller açıklanamazlar. Onlar yalnızca önceden kabul edilirler. Bilim adamının işi onları açıklamak değil, yalnızca varsaymaktır.

Sıradan bir düşünme etkinliği içinde, biz, kendimizi üzerinde düşünüyor bulduğumuz her düşüncenin bir soruya yanıt olduğunun tam olarak farkında olmayız. Ancak bir soru ortaya çıkıyorsa, bu sorunun mutlaka öncel dayanakları vardır ve soruyu kuran kişi bunları biliyordur. Tersi bir durumda soru ortaya çıkmaz. Örneğin, "artık iyileştin mi?" gibi bir sorunun öncel dayanakları, adamın eskiden bir hastalığının olduğu ve uzunca bir süre onun etkisinde kaldığı gibi bilgileri içerir. Bu bilgiler olmaksızın böyle bir sorunun sorulması mümkün olmaz. Tüm bunlar sorunun önkabulleridir. Mutlak önkabuller, bilimsel düşünen biri tarafından göreceli mi ya da mutlak mı diye sorgulanamazlar. Onların doğruluklarından kuşku duyulamaz, çünkü onlar doğrulamaların dayanaklarıdırlar. Onların sorgulanması, mutlak olmadıklarının göstergesi olur. Eğer biz, bu sorunun önkabullerinin doğruluğundan kuşku duyar ve onların doğru olup olmadıklarını sorgularsak, o önkabulleri göreceli önkabuller olarak değerlendirmiş oluruz.

Mutlak önkabullere ilişkin çözümlemeye, Collingwood, metafiziksel çözümleme der. Bu analizin amacı, mutlak önkabullerin neler olduğunu bulmaktır. Süreç, sıradan bir bilimin çözümlemesiyle aynıdır. Her durumda önkabuller ortaya konur ve bunların her

birinin mutlak mı yoksa göreceli mi olduğu sorulur. Varılmak istenen son nokta mutlak önkabullerdir. Ancak bu, onları haklı göstermek için değil, yalnızca bilimsel olarak açıklamak için yapılır. Mutlak önkabuller doğru mudur? Hangi kanıta dayanarak mutlak önkabuller kabul edilir? Mutlak önkabulleri nasıl kanıtlayabiliriz? benzeri soruların yanıtları, metafizik gerçekler ya da yanlışlar değildir, onlar, Collingwod'a göre, saçmalıktır. Bu, bir ifadenin mutlak olarak doğru ya da yanlış olması beklentisinin bir sonucudur. Bu saçmalık çeşidine Collingwood, "uydurma metafizik" der. İnsanlar sıradan yaşantıları içinde kendi mutlak önkabullerinin farkında olmadıkları için, onlardaki değişikliklerin farkında olmazlar. Böyle bir değişiklik bu yüzden bir seçim sorunu olamaz. Değişiklik, bir insanın uğrayabileceği en radikal durumdur ve onun sahip olduğu alışkanlıklarının ve düşünme ölçütlerinin terk edilmesini gerektirir. Collingwood'a göre, metafizikle ilgili sorular tarihsel sorulardır. Metafizikle ilgili tüm önermeler de tarihsel önermelerdir. Metafizikle ilgili her soru, belli bir grubun geleneğinin dayanaklarını, yani mutlak önkabullerini ortaya çıkarmaya dönük bir işleve sahiptir. Bu yüzden metafizikçinin görevi, mutlak önkabullerin, belli bir grup için, ne oldukları ve nasıl oluşturuldukları sorusuna yanıt vermektir. Bunlar tarihsel sorulardır.

Görüldüğü gibi Collingwood, özellikle mantıkçı pozitivistler tarafından ortaya konduğu biçimiyle metafiziğin yanlış algılanışını ortadan kaldıracak bir tez ortaya koymuştur. Onun mutlak önkabuller olarak adlandırdığı temel kabuller, gerçekten de her uygulama alanı için, işlerin doğru ve tutarlı yürütülmesinin ve ölçüt oluşturulmasının dayanaklarıdırlar. Onlarsız bilim adamının olayları ya da olguları sınayabileceği hiçbir ölçütü olamaz. Bu yüzden metafizik çaba, çeşitli uygulamalar içindeki bu türden önkabullerin neler olabileceğine dönük bir çözümlemeye karşılık gelmektedir. Bunun anlamı, artık metafiziğin duyulur dünyanın ötesi üzerine bir bilme etkinliği değil, yalnızca böylesi bilme savlarının temel kabullerinin ne olabileceğine ilişkin felsefî bir soruşturma olduğudur.

Geçmişi Yeniden Canlandırmak

Geçmişteki bir düşüncenin aslına uygun olarak yeniden canlandırılmasının olanaklı olabileceği düşüncesi, Collingwood'un idealist görüşleri doğrultusunda oluşturduğu tarih tasarımının en iddialı savıdır ve Collingwood bunu, Oakeshott'ın şu ikileminden çıkarsamıştır: "Tarihsel düşüncenin nesnesi, ya şimdiki zaman ya da geçmiştir: tarihçi onun geçmiş olduğunu düşünür, ancak bunda hatalıdır; çünkü, bu eğer geçmiş olsaydı, tarihçi onu düşünemezdi. Oakeshott'ın kendisinin yazdığı gibi, "tarih deneyim olması nedeniyle, şimdiki zamandır. Öte yandan tarihçi, onu geçmişte kalanlar olarak algılarken, yanlış kavrar. Bir tarihçi olarak, aslında şimdiki zamanda deneyim olan geçmişine göndermede bulunma felsefî yanlışını yapar. Bir tarihçi olarak kaldığı sürece, felsefî yanlışlık içindedir; yanlışını düzelttiğinde de, artık bir tarihçi olarak kalamaz." Collingwood, Oakeshott'ın içine düştüğü bu karmaşık durumdan kurtulması için yalnızca iki olasılık bulunduğunu varsayar. Geçmiş düşünceler ya bir daha ele geçmeyecek bir biçimde yitmişlerdir yani ölüdürler ya da şimdiki zamandadırlar ve hiçbir biçimde geçmiş değillerdir. Collingwood'un tercihi ikinci seçenektir. O, düşüncelerin asla yok olmadıklarını ve bu nedenle de yeniden canlandırılabileceklerini kabul eder; bununla, Collingwood, tarihçi ve onun nesnesi arasındaki zaman uçurumunu kapatmak ister.

Tarihçi geçmişi nasıl ve hangi koşullarda bilebilir? Bu soruyu yanıtlarken dikkat edilecek ilk şey, geçmişin, asla deneyimsel olarak kavranabilir bir olgu olmadığı gerçeğidir. Tarihçi geçmişteki olguların tanığı değildir. Onun, geçmişe ilişkin bilgisi, deneyimsel değil, çıkarımsal ya da dolaylı bir bilgidir. Üstelik, çıkarımsal olarak elde edilmiş olan bu bilgi, çeşitli biçimlerde 'kanıt' olarak bırakılmış verilerden doğrudan etkilenmiş olmamalıdır. Çünkü tarihçi, geçmişi, yalnızca geçmişteki olayların tanığı olmuş olan birinin bıraktığı kanıtlara dayanarak bilmez. Böyle bir bilgi, Collingwood'a göre, ancak inanç olabilir; oysa tarihçi kanıtlara inanarak değil, onları eleştirerek işini yürütür. Bu anlamıyla geçmiş, kalıntıları ve izleri kaldığı için değil, bu kalıntı ve izlerin, "insanların düşündükleri formlar" olarak sürekli varolmaları nedeniyle hâlâ yaşamaktadır. Peki bu durumda

tarihçi, geçmişe ilişkin olgu ve olayları bilebilmek için ne yapacaktır? Diğer bir deyişle, geçmişte yaşanmış olan birinin düşüncelerini hangi koşullar altında bilebilecektir?

Collingwood bu soruyu şöyle yanıtlar: "İlkin, düşünce, dil ya da başka açıklama biçimlerinden birisi ile, açıklanmış olmalıdır." "İkinci olarak, tarihçi, yorumlamaya çalıştığı açıklamayı bir zamanlar düşünüldüğü gibi yeniden düşünebilmelidir." Bu ifadelerden çıkan sonuç, geçmişin ancak bir keşif süreciyle aydınlatılabileceğidir. Bu keşif, geçmişte bırakılmış olan ve şimdi elimizde bulunan tarihsel verilere dayanılarak yapılır. Collingwood, herhangi bir tarihsel olguya tarihsel bir bakışla yönelmenin, elimizde bulunan birtakım belge ya da kalıntılardan yola çıkarak, bu belge ve kalıntıların bırakıldığı geçmişin nasıl bir geçmiş olduğunu keşfetmek olduğunu vurgular. Keşif, düşüncelerin yeniden canlandırılması anlamına gelir. Örneğin bir tarihçi, "Euklides geometrisinde, bir eşkenar üçgeninin taban açıları birbirine eşittir" önermesini okuduğunda, Euklides'in düşüncesini kendi zihninde yeniden canlandırmış olur. Bunun yanı sıra, tarihçinin incelemesi yalnızca yazılmış belgelerin yorumlanmasıyla da sınırlı değildir. Olaylar bir tarihsel eylem durumu olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, bu gibi tarihsel eylem durumlarına, onların gerisindeki niyetleri ve amaçları açığa çıkarmak için nüfuz etmek gerekir. O zaman sorulması gereken soru şu olur: Eylemler de, tıpkı önermeler gibi, aynı ya da benzer bir biçimde düşüncelere de karşılık gelirler mi?

Collingwood, tarihin bütünüyle düşünce tarihi olduğunu savunduğu için, yukarıdaki soruya olumlu yanıt verir; eylemlerin de tıpkı önermeler gibi düşüncelere karşılık geldiğini kabul eder. Çünkü, her eylem belli bir düşüncenin sonucudur. Düşünceler ise asla yok olmadıkları için, tarih bilgisi, tarihçinin, incelediği tarihsel öznenin düşüncelerini kendi zihninde yeniden canlandırmasından başka bir şey değildir. Collingwood'a göre, geçmiş düşünceler, kendiliğinden yaşamaz, geçmişteki bir düşünce, bir tarihçi, onu yeniden canlandırmayı başardığı zaman yaşar.

Collingwood'un geçmiş düşünceleri yeniden canlandırmakla ilgili bu düşünceleri onu tarihselciliğe kaydırır. Özellikle, geçmişteki duyguların şimdide nasıl canlandırılabileceğine ilişkin kuşkular, Collingwood'un kuramının sıkıntılı yönünü ortaya çıkarmıştır.

Collingwood'un felsefe ve tarih konusundaki görüşleri, sıklıkla Croce'ninkilerle karşılaştırılmış ve ikisinin arasındaki koşutluklar gösterilmeye çalışılmıştır. Her iki filozof da, benzer bir eğitim süreci sonucu, benzer kaygılardan yola çıkmak suretiyle, ilk dönemlerinde benimsemiş oldukları gerçekçi düşünceden kopup idealizme yönelerek, tarih ve felsefeyi özdeşleştirmeye varmışlardır. Ancak, Knox'a göre, Collingwood'u, Croce'yle benzer sonuçlara ulaşması bakımından onun bir izleyicisiymiş gibi görmek yanlış olur. Ona göre, Collingwood'un, *The Idea of History*'deki görüşlerinin çoğu Croce'ninkilere benzemekle birlikte, Collingwood bu sonuçlara Croce'den bağımsız olarak ulaşmış ve sorunları daha ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur.

R.G. COLLINGWOOD, *Autobiography*, Oxford, Clarendon Press 1991; R. G. COLLINGWOOD, *Speculum Mentis*, Oxford Clarendon Press 1946; R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford Clarendon Press 1951; R. G. COLLINGWOOD, "Nature and Aims of a Philosophy of History", *Essays in Philosophy of History* (ed., W. Debbins); R. G. COLLINGWOOD, "Outlines of a Philosophy of Art", *Philosophy of Art* (ed., A. Donagan); R. G. COLLINGWOOD, "The Limits Of Historical Knowledge", *Journal of Philosophical Studies*, 3 (1928); R. G. COLLINGWOOD, "The Philosophy of History", *Historical Association Leaflet*, 79 (1939); R. G. COLLINGWOOD, *Essays on Philosophical Method*, Oxford: Clarendon Press, 1933; W. DEBBINS (ed.) *Essays in the Philosophy of History R. G. Collingwood*, New York, 1966; R. DONAGAN, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1985; W. J. DUSSEN, *History as a Science: Collingwood's Philosophy of History*, Leiden 1980; J. P. HOGAN, *Collingwood and Theological Hermeneutics*, University Press of America, Lanham, 1989; T. M. KNOX, *The Idea of History*, "Editor's Preface", Oxford, Clarendon Press, 1951; L. O. MINK, *Mind, History and Dialectics: The Philosophy of R. G. Collingwood*, Bloomington, Indiana University Press, 1969; M. OAKESHOTT, *Experience and Its Modes*, Cambridge, 1933; L. RUBINOFF, *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A study in the Philosophy of Mind*, Toronto: Toronto University Press, 1970; S. SAARI, "Some Aspects of R. G. Collingwood's Doctrine of Absolute Presuppositions", *International Studies in Philosophy*, XXIII/1, 1991, pp. 61-73; E.

W. F. TOMLIN, *R.G. Collingwood*, London, The British Council, 1953.

Ayrıca **bkz**., COOK WILSON, CROCE, DILTHEY, GADAMER, HEGEL, HERMENEUTİK, KÜLTÜR FELSEFESİ, METAFİZİK, OEKSHOTT, POZİTİVİZM, TARİH FELSEFESİ.

Kubilay AYSEVENER

COMENIUS, JOHN AMOS 1592-1670 yılları arasında yaşamış Çek eğitim filozofu ve teologudur.

Komensky adıyla da çağrılan Comenius, Uhersky'de doğmuş, Herborn ve Heidelberg Üniversitelerinde Protestan teolojisi tahsil etmiştir. Tahsilinin ardından Moravia'da dönüşünden hemen kısa bir süre sonra, Otuz Yıl Savaşları patlak vermişti. Protestan Çekler Katolik Hapsburg monarşisi tarafından yenilince de, Comenius sürekli bir sürgün hayatı yaşamak durumunda kalmıştır.

Yazıları oldukça geniş kapsamlı olup, teoloji, politika, felsefe, bilim, eğitim ve dilbilim gibi oldukça farklı alanlarla ilgiliydi. Özel hayatında da bir yandan Tanrı'nın dünyaya içkinliğine diğer yandan ise, dünyaya aşkınlığına inanmada olduğu gibi, karşıt düşünce eğilimlerini, aynı anda hem bilime ve ilerlemeciliğe, hem de sahte peygamberlere inanma benzeri karşıt ilgileri bir araya getirmişti. Karşıt düşünce, ilgi ve yaklaşımların bu şekilde bir araya gelişi, entelektüellerin sık sık merak içinde bir uçtan diğerine gittikleri Barok çağına özgü bir özellik olarak değerlendirilebilir. Üniversitedeki teoloji eğitimi sırasında aldığı güçlü Skolastik ve Kalvinist etkilere rağmen, Comenius'un ilâhî yönetim kavramı Yeni-Platoncu, evrimci, mistik ve panteist düşüncelerin ilginç bir karışımını ihtiva etmekteydi. Tanrı onun için Doğanın Tanrı'sı olduğu kadar, Gökyüzünün Tanrı'sıydı. Öte yandan, panteist eğilimleri Comenius'un inancının temellerini ortadan kaldıramadı; o Hıristiyan dogmasının tüm unsurlarına hayatı boyunca bağlı kalmıştı. Yine de, Comenius'un doğa bilimleriyle insan bilimlerine yönelmesini sağlayan, onun din anlayışının açığa vurduğu kozmik meraktı. Bununla birlikte, o Newtoncu anlamda bir bilim kavrayışından yoksundu. Zira bilimsel araştırma ve merakını altına yerleştirdiği genel kavram, hem 'Tanrı'nın ışığı' hem de aklın Tanrı'nın ezelî hakikat yolunda insana yol göstermek için onda tutuşturduğu ışığı olarak anlaşılması gereken 'ışık' kavramıydı.

Comenius'a ilham veren hiç kuşku yok ki, belirli bir ütopik binyılcılık anlayışıydı; fakat o, zamanının büyük kafalarıyla, yeni bir keşif için insanın aklıyla doğal evrenin birbiriyle uyumlu hale gelişini garanti edecek sistematik ve empirik araştırma biçimi olarak anlaşılan yöntemin keşfine duyulan coşkuyu da paylaşmaktaydı. Onu herkesten çok etkileyen kişi de, Francis Bacon oldu. O, Bacon sayesinde, yeni tümevarımsal yöntemin sadece *arcane naturae*'ye değil, fakat insan zihninin ve beşerî öğretimin gizemlerine ışık saçacağına kâni olmuştu.

Esas eğitim alanında büyük ün kazanan Comenius temel eseri olan *Didactica Magna* [Büyük Didaktik]'da okuyucuya, yazarın 'herkese herşeyi' öğretecek bir sistem bulmuş olduğuna inandığını söyler. Comenius okulda ve eğitimde yöntemin, evrensel bir eğitim planı geliştirmenin ve uluslar arası anlamaya katkıda bulunacak en büyük güç olarak eğitimin önemini ve anlamını ilk kavrayanlardan biriydi. Eserinin dokuzuncu bölümünde geçerliliğini bugün bile sürdüren birtakım ilkeler ortaya koyan Comenius, her şeyden önce zihinsel olgunlukla öğrenme arasındaki karşılıklı ilişkiyi, öğrencinin eğitim sürecine doğrudan katılımını ve müfredatta geçen konuların karşılıklı mantıksal bağıntısını vurgulamaktaydı.

Ona göre, eğitim her iki cinsi de, bütün insanları ve bütün halkları kapsamalıydı. O eğitimden, kozmik düzen içinde yer alan her şeyin düzeniyle ilgili sistematik bir yorumu (*dilucidatio*) anlamaktaydı. Dünya çapında ve büyük bir eğitim hizmetinin temini için, bütün dünyanın büyük ve bilge adamlarından oluşacak bir 'evrensel kolej' ve sadece düşünce karışıklığı için bir panzehir olmakla kalmayıp, dünya düzeninin barışına ve reformuna doğrudan katkı yapacak kolayca inşa edilmiş uluslar arası bir dil önermekteydi.

K. AYTAÇ, *Avrupa Eğitim Tarihi*, 3. b., Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1998; R. ULRICH, *History of Educational Thought*, New York, 1950; R. ULRICH, "J. A. Comenius", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, Mac Millan, vol. 2, pp. 146-47.

Ayrıca, **bkz.**, ÇEK FELSEFESİ; EĞİTİM FELSEFESİ, EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ.

der. Ahmet CEVİZCİ

Auguste Comte

COMTE, AUGUSTE modern sanayi toplumuna uygun politik yapı ve düzenlemeleri bulmayı ve yetkinleştirmeyi amaçlayan felsefî bir sistem olarak pozitivizmiyle, düşünce tarihinin en etkili düşünürlerinden biridir. Comte, İngiliz yararcılar, evrimciler ve Marx'la birlikte, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin Aydınlanmacı ilerlemeciliğini, iyimserlik ve özgüvenini devam ettiren kanadında yer alır. Tıpkı Aydınlanma düşüncesi gibi, ilerlemenin yegâne aracının empirik bilimin yöntemleriyle şekillenmiş akıl olduğuna inanan bilimsel yönelimli veya bilimci Comte da, metafiziği tümden reddederken, Avrupa'daki sanayileşme ve kentleşmenin bir yandan da büyük iktisadî ve sosyal problemler doğurduğuna inandığı için, onun ilgi odağına toplum felsefesi geçer.

Başka deyişle, Comte da bilimin gelişiminin insana ve topluma kendini sınırsızca geliştirme ve kendisi için her bakımdan tatmin edici bir çevre yaratma imkânı sağladığına inanır. Bununla beraber, Comte, bilimin veya sanayileşmenin daha önceden hiç karşılaşılmamış büyük sosyal problemlere yol açtığını da görmüştür. Dahası, Comte doğa bilimleriyle beşerî bilimler arasında bir uçurum olduğunu, yani fizikî doğaya ilişkin muazzam bilgiyle insan ve toplum konusunda hüküm süren mevcut cehalet, yeni bilimsel yöntemlerin insana ve topluma ilişkin araştırmaya uygulanamamasının bir sonucu olan inanılmaz bilgisizlik arasında bir oransızlık olduğunu görür. Dolayısıyla o, yeni bir insan bilimi yaratarak, bu bilimi Sanayi Çağında ortaya çıkan sosyal problemleri çözmek için kullanmanın tutulabilecek yegâne yol olduğunu düşünür. Ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu problemleri çözmek için yine bilimi yardıma çağırmak gerektiğini düşünen Comte için, böyle bir bilimi, pozitivist, bilimsel sosyolojiyi yaratmak oldukça kolaydır.

Comte'un bilimsel bir sosyoloji imkânıyla ilgili olarak bu kadar iyimser olmasının en önemli nedeni, elbette onun, tıpkı yüzyıl öncesinin Aydınlanmacıları gibi, insan aklına ve evrenin düzenine beslediği inançtır. Bununla beraber Comte, Aydınlanmanın bütün insanların veya insanların büyük çoğunluğunun rasyonel olarak, soğukkanlı hesaplara, aklî veya bilimsel analizlere göre davrandıkları kanaatini yitirmiştir. Bunun yerine, insanların çoğunda, akıl yerine duygu ve tutkuların egemen olduğunu, sadece az sayıda insanın veya bazı seçkinlerin soğukkanlı davranıp doğru kararlara varmada bilimsel verileri, uygun eylem tarzlarını belirlemede bilimsel yöntemi kullanmaya muktedir olduğunu düşünür. Öyleyse, yapılacak şey, toplumu bu seçkinlerin yönetmesini sağlamak ve sosyal problemlerle gereği gibi baş edebilmeleri, insanları ve toplumu ıslah edebilmeleri için ihtiyaç duydukları bilimsel bilgiyi hizmetlerine sunmaktır. Bu yüzden o, hem problemlerin standart çözümleri bulunduğuna, hem de az sayıda insanın bu çözümlerin bilgisine sahip olup onları hayata geçirmeye muktedir olduğuna inanması bakımından, Platoncu gelenek içinde yer alır.

Comte'un pozitif felsefesi, şu hâlde, 'saf' felsefeden ziyade bir 'dünya görüşü'nü, bir 'ideoloji'yi anlatır. Bunu daha iyi anlamak için, onun pozitif felsefesi Alman idealizmi ve Kant'ın eleştirel felsefesiyle karşılaştırılabilir. Comte metafiziği açıkça ve kuvvetle reddettiği için, ilk bakışta, hiçbir iki felsefe Comte'un pozitivizmiyle Fichte ve Hegel'in

idealizmi kadar birbirine zıt görünmez. Fakat, terminolojik farklılıklar bir yana bırakıldığında, idealistler arasında Metafizik olarak geçen düşünüşler ve iddialar bütünü, Comte'ta 'pozitif felsefe' kisvesi altında ortaya çıkan spekülasyonlardan o kadar da uzak değildir. Çünkü idealistler için metafizik, bir 'üstfizik' ya da 'süperfizik' olmayıp, temel bir ideoloji veya *Weltanschauung*'dur; öte yandan, Comte da pozitif felsefesini hiçbir zaman empirik bilimin bir parçası olarak düşünmemiştir. İdealizmle pozitivizm arasındaki en temel farklılık, öyleyse, ideolojiktir. Buna göre, Fichte ve Hegel gibi Alman idealistleri ideolojik açıdan, Hıristiyan geleneğin temel değerleri olarak gördükleri birtakım manevî değerleri, farklı bir düzlemde dönüşüme uğramış bir tarzda da olsa, korumak isteyen muhafazakârlardı. Oysa Comte, Ortaçağ Hıristiyanlığının genel çerçevesinden arta kalan ne varsa yıkmak arzusuyla tutuşan biri olarak, din, metafizik ve idealizmin bütün unsurlarından arındırılmış yeni bir kültürün, modern bilimin sağlam zeminine oturtulmuş hümanist kültürün, yeni bilim ideolojisinin mutlak savunucusu veya temsilcisiydi.

Kant'a gelince... O da, klâsik ya da spekülâtif metafizik ve teolojiye Comte'tan asla daha az olmamak üzere karşı çıkıyordu. Fakat, bilimsel kavrayışın ötesinde kalan kendinde şeylerden söz etmenin bir şekilde anlamlı olduğunu inkâr etmek Kant'ın aklının ucundan bile geçmedi. O empirik bilime uygun entelektüel faaliyet dışında başka hiçbir rasyonel faaliyet alanı bulunmadığını da asla düşünmedi. Bu yüzden, onun akıl eleştirisinde, aklın ya da rasyonel faaliyetin bilimde asla tüketilemeyeceğini ifade eden geleneksel görüşe hiçbir şekilde itiraz edilmez. Onun gözünde, iddialarından artık bilgi diye söz etmek pek mümkün olmasa da, etik, din ve sanatın bir yeri, anlamı ve mantığı vardır. Oysa, Comte yegâne bilgi türü veya formu olarak gördüğü bilimi eleştirel bir tarzda temellendirmek için bilimin dışına çıkmayı asla düşünmez. Hoş zaten onda rasyonalitenin biricik standardı bilim olup, bilimin kendisi temellendirilmeye muhtaç değildir. Dolayısıyla, Comte etik, teoloji veya metafiziği bilginin bütünüyle dışında kalan alanlar olarak görme tavrını, sadece onların bilgi iddialarının bilimsel araştırma yöntemleriyle hiçbir şekilde temellendirilemeyeceği gerçeğine dayandırır. Başka deyişle, Kant'ın bilime karşı eleştirel bir tavır aldığı, bilimi temellendirmeye çalıştığı yerde, Comte, bilim karşısında 'pozitif' veya 'dogmatik' bir tavır takınır. Bilimin betimlediği dünya onun gözünde gerçek ve biricik dünyadır; bilimsel yöntem olabilecek yegâne yöntemdir, yöntemin bizatihi kendisidir.

Benzer bir farklılık Comte'la onun özgün olmadığı iddia edilen felsefesinin temelinde bulunan İngiliz empirisizmi arasında ortaya çıkar. Locke ya da Hume gibi İngiliz deneyimcileri empirisizmlerini insanın bütün ide veya düşüncelerinin kaynağında duyu izlenimleri bulunduğunu göstererek temellendirmeye çalıştılar. Onların deneyimcilikleriyle ilgili temellendirmeleri psikolojik bir temellendirmeydi. Oysa, Comte empirisizm bağlamında böylesi bir psikolojik açıklama ya da temellendirmeyi reddeder ve empirik bilimin yöntemleriyle doğrulanamayan bir bildirim veya önermenin inanılmaya değmez bir iddia olduğunu öne sürerken, empirisizminin pozitivist olduğunu ilân eder. Başka deyişle, Comte empirisizmi açıkça, bilimsel olmayan bütün düşünce tarzlarını yıkmak veya ortadan kaldırmak için kullanır. O bir filozof olarak görevinin, bilimsel olmayan terimleri asla kullanmayacak, geleneksel teoloji ve metafiziğin önermelerini bilimsel olmadıkları gerekçesiyle reddettikten başka, her zaman ve salt bilimsel terimlerle düşünecek bir zihniyet yaratmak olduğunu düşünür.

Hayatı

Comte 19 Ocak 1798'de Montpellier kasabasında dünyaya geldi. Ailesi Katolik ve monarşi yanlısı olan Comte'un annesinin oldukça sofu dindar biri, babasının da dinine düşkün orta hâlli bir veznedâr olduğu anlatılır. Dokuz yaşındayken doğduğu kentin kolejine giren, parlak bir öğrenci olduğu için çok hızlı ilerleyen Comte'un ailesiyle olan ilişkisi de bu dönemde bozulur. Karakteri de önemli ölçüde bu dönemde şekillenen Comte, disiplin ve otoriteden nefret ettiği için, Katolik inançtan çok çabuk uzaklaşıp, liberal ve devrimci görüşleri benimser. 1814 yılında henüz on dört yaşındayken, *Ecole Polytechnique*'i, 75 adaydan dördüncü olarak, güney Fransa listesinden birincilikle kazanır ve burada biyoloji ve matematik tahsil etmeye başlar.

Yaklaşık iki yıl sonra önemli bir olay beklenmedik bir biçimde Comte'un hayatını değiştirir. Öğrencilerle otoriter ve kralcı öğretmenler arasındaki çatışma okulda bir isyana yol açar. Restorasyon hükümetinin desteğine ihtiyacı olan okul yönetimi, kararlılıklarını göstermek için aralarında Comte'un da bulunduğu on beş öğrenciden okulu terk etmelerini ister. Aslında, bu dönemde Restorasyon hükümetinin *Ecole Polytechnique*'in cumhuriyetçiliğinden duyduğu kuşkunun yanı sıra, okulun misyonu konusunda da bazı tartışmalar vardı: Tartışma daha ziyade okulda sadece bilimsel eğitim mi, mühendislik eğitimi mi, yoksa askerî eğitim mi verilmesi gerektiği üzerineydi. Sonuçta 1816'da hükümet, Cumhuriyetçilik ve Napolyonculuğa sempati duyulduğu kuşkusuyla okulu kapattı. Bu durum Comte'un eğitimini tamamlayamamasına ve hayatının giderek düzensizleşmesine neden oldu. Üniversitenin kapalı olduğu dönemde evine dönen Comte, kısa bir süre sonra Paris'e gitti ve matematik dersleri vererek hayatını kazanmaya başladı. Hatta Amerika'ya gitmeye çalıştı, ancak Birleşik Devletler'de aynı denklikte teknik okul bulunmadığı için umutları gerçekleşmedi. Comte, *Ecole Polytechnique* yeniden açıldığında, muhtemelen birçok düşman kazandığı için, yeniden başvurmadı.

Bu dönemin dinsel inançlarını yitiren Parisli öğrenciler ve aydınlar kuşağı, yine de, inançlar temelinde yeni, istikrarlı bir düzen kurma arzusunu bir ölçüde sürdürüyordu. Çoğuna göre, bilim bu yeni inanç olabilir ve daha iyi bir toplum yaratmakta kullanılabilirdi. Ayrıca, dünyayı yeniden kurmak için bilimlerin –doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin– birleştirilebileceği duygusu gelişmekteydi. Dinin yerini bilimsel yasaların otoritesi ve bu yasaların mühendislik uygulamaları alacaktı. Comte, özellikle Katolik inançlarını kaybettiği *lise* yıllarında kendini bu düşüncelere kaptırdı.

Onun çalkantılı hayatının önemli dönüm noktalarından biri de, ünlü filozof Saint-Simon'la tanışmasıdır. 1817 yılında, bu sanayi filozofuna sekreter olan Comte, bundan böyle pozitivizm yoluna girer. Comte, yedi yıl süren bu beraberlik boyunca filozofun çeşitli yayınlarına katkılarda bulunur ve temel görüşleri bu dönemde şekillenmeye başlar. Ancak o, ayrıca, özellikle Saint-Simon'u önde gelen bir düşünür ve reformcu kılan çalışmanın ardındaki entelektüel güç haline geldikten sonra, onun egemen konumundan rahatsız olmaya başlar. Ayrıca Comte, reformdan önce bir teori geliştirilmesi gerektiğini düşündüğü için, eylemci Saint-Simon ve onun takipçileri 'Saint-Simoncular'la sürekli çatışmaya başlar. Sonra da dine giderek daha fazla ağırlık vermeye başlayan hocasından ayrılır. Bundan böyle 'sapıtmış bir hokkabazla olan uğursuz ilişkisinin kötü etkisi'nden söz edecektir. Comte'un hayatının bir diğer sorunlu ilişkisi de, eski bir fahişe olan Caroline Massin ile yaşadığı evlilik ilişkisidir. Comte 'cesur bir hesapla' yaptığı bu evlilik için "hayatımın tek büyük hatası" der. 1826 yılında evinde herkese açık pozitif felsefe derslerini başlatan Comte'u eşi birçok kez terk eder. Nitekim o, karısının ilk kaçışının etkisi ve yaşadığı zihinsel yorgunluk nedeniyle 1826'da sinir hastalıkları kliniğine kapatılır. Klinikten sekiz ay sonra tam iyileşmeden çıkar ve kısa bir süre sonra da intihar girişiminde bulunur.

Ancak Comte bu dönemde düşüncelerini, en ünlü çalışması olan ve sosyoloji adını açıkça ilk kez kullandığı *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde yazmaya başlar. Fakat, bu yaratıcılık döneminde hâlâ geçimini sağlamak zorundadır; özel öğretmenlik yaparken, yetenekleri ve özlemlerine yakışmayan verimi düşük akademik görevlerde bulunurken, bu çalışmaları yapmakta zorlanır. Gözü kara bir hareketle, azalan saygınlığını yeniden ele geçirmek için, kamuya düşüncelerini yayacak bir dizi ders yapmayı önerir. Bu derslere önde gelen kırk bilim adamı ve aydın yazılır, fakat Comte hastalığını olumsuz yönde etkileyen bu girişimin yarattığı baskı ve gerilimden önce sadece üç ders verebilmiştir. Üç yıl sonra, dersleri yeniden verecek kadar iyileşir, derslere hâlâ birçok dikkate değer katılım vardır.

1829 yılından itibaren pozitif felsefe derslerine yeniden başlayan Comte, bütün çabasına rağmen, hastalığı ve siyasî görüşleri dolayısıyla, bir türlü resmî görev alamaz. 1831 yılında *Ecole Polytechnique*'in analiz kürsüsüne başvurur, ancak başvurusu reddedilir. 1833'de *Collège de France*'da kendisi için bir bilimler tarihi kürsüsü kurulmasını talep eder, bu talebi de geri çevrilir. *Ecole Polytechnique*'in geometri kürsüsüne de cum-

huriyetçi fikirleri yüzünden kabul edilmez. Halk için ücretsiz astronomi dersleri vermekle yetinmek zorunda kalan filozof, hayatını bundan böyle sadece kendisine gelen 'pozitivist yardımla' sürdürmek zorunda kalır. Ona bu dönemde 'pozitivist yardım' gönderenler arasında ünlü İngiliz düşünür John Stuart Mill de vardır.

Fakat kırılgan desteği ve zor kişiliği insanları ondan uzaklaştırır. Asıl büyük hedefi tüm bilimlerin tek bir şema altında birleştirilmesi önerisi, her bir bilim dalından uzmanların saldırısına uğrar. Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin ilk bölümünü yayınladığı bu dönemde daha fazla dışlanır. Yine de, ilk cilt eleştirel övgüler alır ve düşünceleri büyük ilgi çeker. Fakat bu övgüler kısa sürer. Birkaç yıl içinde son önemli bilimsel hayranlarıyla tamamen çatışmaya girer, akademik dostlarını kaybeder. Artık Saint-Simon'un tescilli düşmanıdır ve eski yakın dostlarını yitirir. Evlilikle ilgili problemleri devam eden Comte bir okuyucu ve özel öğretmen olarak akademik çalışmalarını giderek azaltmak zorunda kalır. *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin altıncı cildini tamamladığı 1842 yılında, Fransız basınında onun hakkında tek bir inceleme yazısı bile yoktur. Ayrıca bu dönemde karısı tarafından terk edilir. Comte problemlerin çoğunu kendi yaratıyor, arkadaşlarına ve eleştirmenlere çirkin davranıyordu. Kesinlikle savunmacı ve dogmatikti ve eleştirilere meydan okuyan Comte, başkalarının çalışmalarını okumayı azaltacak denli kibirli biriydi.

Duygusal yönden çok hassas biri olan Comte'un hayatındaki son büyük dönüm noktası eski öğrencilerinden birinin ablası Clotilde de Vaux ile tanışmasıdır. O bir yıl sonra, otuz yaşındaki, kocasından ayrı yaşayan bu güzel ama hasta kadına aşkını ilân eder. "Duygusallığın sınırlarını aşan her şey için güçsüz olduğunu" belirten genç kadın ona sadece dostluğunu verir. Bir yıllık bir süre boyunca de Vaux'ya tam 181 adet mektup yazan Comte'un mektupları şu hitapla başlar: "Gerçek eş, kutsal arkadaşım, dünya ve ahiretin annesi, pozitivist bakire, insanlığın rahibesi."

Bir yıl sonra sevdiği kadın gözlerinin önünde ölünce Platonik aşkı büsbütün azan Comte, eşsiz aşkına gerçek bir din hasreder ve 1847 yılında ünlü insanlık dinini ilân eder. 1848 yılında, Pozitivist Derneği kurar ve "1860 yılından önce pozitivizmi gerçek ve tek din olarak Notre Dame'da yayabileceği"ne dair kesin inancını beyan eder. 1857 yılında Paris'te hayata gözlerini yandaşları arasında kapayan Comte'un temel eseri, hiç kuşku yok ki 5 ciltlik *Cours de Philosophie Positive* [Pozitif Felsefe Dersleri]'dir.

Eserleri ve düşünceleri

Comte'un çalışmaları iki dönemde incelenebilir: **(1)** 1820-1842 arası bilimsel evre ve **(2)** 1830'ların sonlarında başlayıp 1851-1854'te doruğuna çıkan ahlâkçı ve yarı dinsel evre.

İlk evrede birkaç önemli makale ve *Pozitif Felsefe Dersleri* yayınlanmıştır. Comte'un bu dönemde Saint-Simon'dan kopmadan önce yazdığı en önemli denemesi, "Toplumu Yeniden Düzenlemek İçin Gerekli İşlerin Planı"dır. Bazı yazarlara göre, "yaşlı usta Comte'un yazdığı çalışmalara kendi imzasını attığı için, bazen Comte'un ilk dönem yazılarını Saint-Simon'unkilerden ayırmak zordur. Ancak bu yazı, Comte'un Saint-Simon'un yönetiminde çalıştığı dönemin ürününü temsil eder ve içinde Comteçu şemanın sonraki gelişiminin ana hatlarını barındırır."

Comte bu yazıda diğer bilimlerin model alacağı 'pozitif bir bilim' yaratma gereğini vurgular. Ona göre, aslında empirik gözlemlere dayanan bu bilim, diğer bütün bilimlerden farklı olarak, toplumun düzen ve hareketini belirleyen yasaları formüle etmeye çalışacaktır ve "bu düşünce Montesquieu'nun *Yasaların Ruhu*'nda örtük olarak mevcuttur." Comte bu düşünceden hareketle, zaman içinde insanlığı yöneten hareket yasalarını açıklayabilecek bir bilim (sosyal dinamik) inşa etmenin yanı sıra, belirli bir tarihsel andaki toplumsal istikrarı açıklayacak koşulları (sosyal statik) formüle etmeye girişir. Amacı hem insanlığın geçmişteki gelişimini açıklayacak hem de gelecekte alacağı yönü öngörebilecek natüralist bir toplum bilimi yaratmak olan Comte, bu yeni bilime başlangıçta *sosyal fizik*, sonradan *sosyoloji* adını verir ve bilim adamlarını insanî düzenin yönü ve gidişini gösteren *sosyal peygamberler* olarak görür. "Comte en temel insanî düzen yasalarının 'üç hâl yasası' olduğunu belirtir: Bu anlayış açıkça Turgot, Condorcet ve Saint-Simon'dan alınmıştır."

Üç Hâl Yasası

Batı düşüncesine on yedinci yüzyıldan itibaren yayılan ilerleme kavramına sımsıkı bağlanan Comte, fazladan Batı felsefesinde etkisini Hegel'den itibaren duyurmaya başlayıp on dokuzuncu yüzyıla damgasını vuran 'süreç' kavramını benimser. Hegel'in felsefî düşünceye yaptığı oldukça önemli bir katkıyı ifade eden süreç idesi, Comte'ta modernitenin bilime dayalı gelişme ve ilerleme düşüncesini ciddî ve önemli bir dönüşüme uğratarak, ona büyük bir güç kazandırır.

Buna göre, on yedinci yüzyılın modern filozofları, başta Hobbes ve Descartes olmak üzere, bilginin statik bir gerçekliğin bilgisi, bilimin de statik bir yapının analizinin sonucu olduğuna inanıyorlardı. Hobbes adından da belli olduğu gibi, bu empiristler için de geçerliydi, zira on yedinci ve on sekizinci yüzyıl filozofları geometrik bir ideale bağlanmış olup, evrenin dilinin matematiksel olduğu inancını ve insandan bağımsız değişmez ezelî-ebedî hakikatler düzeni bulunduğu kanaatini benimsemişlerdi. Kant için de fazlasıyla geçerli olan bu durum, gerçekliğin, statik değil, dinamik olduğunu öne süren Hegel'le birlikte değişir. Zaten onun diyalektik yöntemi de, gerçekliğin dinamik olduğu ve dolayısıyla, kendisinden önceki düşünürlerin doğru ya da uygun olduğuna inandıkları yöntemden farklı bir analizi gerektirdiği inancının bir sonucuydu. Bununla beraber, Hegel gerçek olanın rasyonel olduğuna inanıyordu. Hegel'in süreç anlayışını kabul ederken, onun rasyonalist tezini reddeden Comte, bunun yerine fiilî, dinamik sosyal sürece yoğunlaşmış ve bu sürecin yasalı, yani yasaya bütünüyle uygun düşen bir süreç olduğunu öne sürmüştür. Comte söz konusu yasayı, gerçek ve rasyonelin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir düşünce yerine, tarihsel sürecin bizatihi kendisine ilişkin bilimsel ve empirik bir araştırmadan türetir: "İnsan zihninin en basit gelişiminden günümüze kadar eksiksiz gelişimini bu şekilde değişik etkinlik alanlarında incelerken, bu gelişimin değişmez bir zorunlulukla bağlı olduğu ve bana, gerek bizim organizasyonumuzun bilgisiyle donatılmış rasyonel kanıtlar üzerine, gerekse geçmişin dikkatli bir biçimde incelenmesinin sonucu olan tarihsel doğrulamalar üzerine sağlam bir biçimde kurulabilir görünen temel bir yasa keşfettiğimi sanıyorum."

İnsan ve topluma doğa bilimlerinin empirik yöntemlerini uygulamak isteyen Comte'ta ünlü üç hâl yasası empirik bir hipotez olarak karşımıza çıkar. O insan zihninin ve toplumunun gelişiminin tarihsel bir tasviri olmanın ötesinde, giderek aydınlanan insanlığın seçmesi gereken doğrultuyu belirleyen veya emreden bir entelektüel ilerleme ve özgürlük yasası olarak öne sürülür: "Bu yasa tüm temel kavramlarımızın, her bilgi branşımızın art arda üç farklı teorik halden geçmesine dayanır; teolojik ya da spekülatif hâl; metafizik ya da soyut hâl; bilimsel ya da pozitif hâl. Başka deyişle, insan zihni, doğası gereği, tüm araştırmalarında, her şeyden önce karakterleri farklı ve hatta kesinlikle birbirine zıt üç felsefe yapma yöntemi kullanır: önce teolojik yöntem, sonra metafizik yöntem ve son olarak da pozitif yöntem. Bundan dolayı, üç çeşit felsefe ya da fenomenlere dair üç çeşit genel kavramlar sistemi birbirlerine ters düşer: Birincisi insan zihninin zorunlu hareket noktasıdır; üçüncüsü insan zihninin sabit ve belirgin hâlidir; ikincisi yalnızca bir geçiş evresini oluşturur."

1822 yılının başlarında henüz Saint-Simon'un çırağıyken "insan ırkının –alt kuyruksuz maymunlardan daha gelişmişlere doğru– hangi sabit dönüşümlerden geçtiğini, Avrupa uygarlığının günümüzde kendini içinde bulduğu duruma kademeli olarak nasıl yöneldiğini ortaya çıkarma"yı kendi önüne ödev olarak koyan Comte, ayrıca, insan zihninin evriminin bireysel zihnin evrimiyle paralellik gösterdiğini, insanlığın da kendi gelişimi içinde çocukluk, ergenlik ve olgunluk evrelerinden geçtiğini düşünür: "Temel düşüncelerimizden her biri –her bilgi dalımız– birbiri ardı sıra üç farklı teorik koşuldan geçer: Teolojik veya düşsel; Metafizik veya soyut; ve Bilimsel veya pozitif... Teolojik durumda, varlıkların özünü, tüm etkilerin ilk nedenleri ve sonuçlarını (kaynağı ve amacını) araştıran insan zihni ... tüm olguların doğaüstü varlıkların doğrudan müdahalesiyle ortaya çıkabileceğini varsayar. Metafizik durumda ... zihin ... soyut güçlerin, tam kendiliklerin (yani, kişileştirilmiş soyutlamaların) ... bütün olguları yaratabileceğini varsayar. Son, pozitif evrede, zihin Mutlak kavramları, evrenin kaynağı ve hedefini ve

olguların nedenlerini araştırmanın boşluğuna inanır ve kendine onların yasalarını –yani, değişmez ardışıklık ve benzerlik ilişkilerini– uygular."

Üç hâl yasasının temel özellikleri şöyle sıralanabilir: **(i)** "Büyük ihtimalle Condorcet'den alınan" ilk özelliğe göre, toplumsal dünya kültür ve düşünce sistemlerinin egemen olduğu kültürel ve yapısal boyutlar sergiler. **(ii)** İnsan zihninin evriminde her ardışık evre veya alt evre zorunlu olarak bir öncekinden gelişir, yani bir gelişme evresi sonraki için gerekli koşulları yaratır. Örneğin, doğaüstüne referansla açıklama girişimleri olmadan, sonraki ayrıntılı açıklama girişimleri mümkün olmaz veya akrabalık sistemleri olmadan sonraki siyasal, hukukî ve askerî gelişmeler yaşanmaz ve modern işbölümü mümkün olmaz. İlk kez bu oluşumlar tamamlanacak ve ardından yeni toplumsal ve kültürel düzenlemeler hâkim olacaktır. Faklı faktörler temelinde Marx'ta ve diğer evrimci ve içdinamikçi yaklaşımlarda da vurgulandığı gibi, Comte'a göre, yeni sistemin inşası eskisi yıkılmadan ve eski zihinsel düzenin potansiyelleri tükenmeden gerçekleşemez. "Zihinlerin en üst düzeni, onların dönemini kapatacak dönemin karakteristikleri gelinceye kadar görülemez." Dolayısıyla, düşünce sistemleri ve bu sistemlerin ürettikleri ve onlara tekabül eden yapısal düzenlemeler, tam gelişimlerine bir sonraki evre başlamadan ulaşmak zorundadır. Buna bağlı olarak, **(iii)** evrimin yönü katkılıdır: Yeni düşünceler ve yapısal düzenlemeler eskiye katkıda bulunacak ve onun üzerine kurulacaktır. Örneğin, ne akrabalık ne de doğaüstüne referanslar ortadan kalkar. **(iv)** "Comte esasen insan zihninin gelişme ve ilerleme evrelerine odaklansa da, bu evrelerin toplumsal organizasyonunun toplumsal düzen biçimleri, toplumsal birim tipleri ve insan hayatının maddî koşullarının gelişim evreleriyle paralellik içinde olduklarını vurgular." Yani, bütün bunlar ilerleyici zihinsel gelişimlerdeki değişimlere benzer biçimde evrimleşmişlerdir. **(v)** Yeni bir entelektüel düzenden daha fazla bir şey olan yeni düzenin, eskisinin ölüm sancılarından düzgün biçimde ortaya çıkması beklenemez. Bir sosyal sistemden başkasına geçiş asla sürekli ve doğrudan olamaz. İnsan tarihi alternatif 'organik' ve 'kritik' dönemlerin damgasını taşır. 'Organik dönemler'de toplumsal istikrar ve entelektüel uyum hâkimdir, toplumsal bedenin farklı parçaları denge içindedir. Fakat 'kritik dönemler'de, aksine, eski kesinlikle altüst olur, gelenekler gücünü yitirir ve toplumsal beden bir dengesizlik içine girer. Ancak onlar yeni organik bir durumun başlaması için gerekli başlangıçlardır. "Daima en azından birkaç kuşak süren geçici bir kargaşa evresi vardır; ve zaman geçtikçe yenilikler de daha tam olabilir." **(vi)** Metafizik evre geçiş evresidir, teolojik spekülâsyon ve pozitivist felsefe arasında köprü görevi yüklenir. **(vii)** Kültürel düşüncelerin doğası, hangi toplumsal düzenlemelerin mümkün olduğunun sınırlarını çizerek, toplumsal-yapısal (dünyevî) düzenleme türlerini belirler. **(viii)** Pozitivist evreyle birlikte toplumun nasıl işlediğini anlamak ve böylece onu statik ve dinamiğin yasalarına göre yönlendirmek mümkün olur. Ancak, **(ix)** toplum düz bir çizgide ilerlemediği için, hareket her zaman iniş çıkışlıdır. **(x)** Evrenin doğasıyla ilgili bütün düşünceler bu yasanın ilkelerine bağlı olsalar da, bazı düşünceler bu üç evreden diğerlerine göre daha hızlı geçerler. Benzer şekilde, toplumlar da bu evrelerden zorunlu olarak ancak farklı düzeylerde geçerler. **(xi)** Her evreye özel bir 'ruh' (Montesquieu ve Condorcet) ve dünyevî veya yapısal koşullar eşlik eder. "Nitekim, doğaüstü güçlere atıfta bulunan düşüncelerin egemenliğindeki teolojik-askerî evre kölelik ve savaş üzerine kurulmuştur. Teolojik evreyi izleyen ve bilimsel evreye geçişi temsil eden metafizik-hukukî evre, fenomenlerin özüne atıfta bulunan düşünceler ve gelişmiş siyasal ve hukukî formların egemenliği altındadır. Bilimsel sınai evre ise, 'pozitif bilim felsefesi' ve sınaî örgütlenme kalıplarının hâkimiyetindedir.

Comte bu insanî ilerleme açıklamasının 'entelektüel evrimin en üst ilkesi' olduğunu sürekli vurgulasa bile, nüfus artışı, işbölümü gibi başka nedensel faktörlerin de varlığını kabul eder. Örneğin, nüfus artışları toplumsal ilerleme düzeyinin temel bir belirleyicisi olarak kabul edilir. İşbölümünü toplumsal evrimin itici gücü olarak gören Comte'a göre, "Türümüzün ilerleyici yoğunlaşması, özellikle ilk evrelerinde çok küçük ölçülerde yer almayacak bir işbölümüne [yol açar]; ve ... bireylerin yetileri daha rafine yöntemler bulmaya güdülenir... Bu kademeli yoğunlaşma, yeni ihtiyaçlar ve yeni problemler

yaratarak, yeni araçlar geliştirir; bunu sadece ilerlemeyle değil, zamanla düzenle de, fiziksel eşitsizlikleri etkisizleştirerek ve sınırlı bir nüfus içinde bastırılan entelektüel ve ahlâkî güçlerin giderek açığa çıkmasını sağlayarak başarır."

Comte, sadece zorunlu değil, aynı zamanda tersine çevrilemez olduğuna da inandığı üç hâl yasasının doğruluğunu iki şekilde kanıtlamaya çalışır. Öncelikle tarihe dayanır ve tarihin gerçekten de, her bilim veya bilgi dalının, bir gerileme olmaksızın, sırasıyla bu üç hâlden geçtiğini açıklıkla gösterdiğini savunur. İnsan zihninden bilimleri, insan zihninin gelişiminden bilimlerin ilerlemesi ve gelişimini anlayan Comte açısından, bilimlerden birçoğunun henüz müspetleşmediği doğru olsa bile, şimdiye kadar onların da pozitifleşen bilimlerin izlediği yolu takip ettikleri açık olsa gerektir: "İlk plânda, bana öyle geliyor ki, bilimlerin genel tarihi hakkında derinlemesine bilgi sahibi herkesin doğruluğunu onaylayacağı böyle bir yasayı ortaya çıkarmak yeterlidir. Aslında, geçmişte her şeyden önce metafizik soyutlamalardan oluşmuş ve değeri yeniden artarken teolojik kavramlar tarafından hemen bastırılmış bir bilim yoktur ki herkesin kolaylıkla gözünde canlandıramayacağı pozitif hâle bugün ulaşmış olsun. Hatta maalesef, bu dersin çeşitli bölümlerinde, en olgun bilimlerin bile bu ilk iki hâlin çok önemli izlerini bugün dahi muhafaza ettiklerini daha çok görmek fırsatına sahip olacağız."

Fakat o, tarihsel bir bilimler incelemesiyle yetinmez ve üç hâl yasasını insan doğasından çıkarsamaya çalışır. Başka deyişle, bilimlerin tarihi kendisine ne kadar açık ve yasayı doğrular nitelikte görünürse görünsün, Comte yasayı anlaşılabilir bir tarzda düşünmek ister ve bu amaçla psikolojiye başvurur. Ona göre, insan doğayı ilk olarak ancak, teolojik yapıda bir felsefe yoluyla yorumlamaya başlayabilirdi. Çünkü tamamen kendiliğinden oluşan ve kendinden önce gelen başka bilgilere hiçbir ihtiyaç duymayan yegâne felsefe budur. Ve insan, unutulmamalıdır ki, olup biten her şeyi, bütün faaliyetleri ilkin kendi faaliyetlerinin oluşturduğu modele göre düşünür. O, olup bitenleri veya olayları anlamak için, faaliyetleri işleyiş tarzını bildiğini düşündüğü kendi faaliyetlerine benzetir. İnsan kendisine çok doğal gelen böyle bir açıklama tarzına kendini vermeye hep hazırdır. Bugün bile insan, pozitif bilim yolunu bir an olsun unuttuğu, bir olayın vücuda geliş biçimini aramaya kalkıştığı zaman, kendisininkine az çok benzeyen bir faaliyet tasarlar. Comte'un, Tanrı hakkında bir şeyler söylemeye kalkışan metafizikçiler arasında en mantıklı olanların Tanrı'yı kişileştirenler olduğunu düşünmesinin nedeni de budur.

Comte'un bu yasasına göre, o hâlde entelektüel ilerlemenin birinci evresi 'teolojik evre'dir. Bu evre, başka şeyleri çok büyük ölçüde insan zihniyle kurulan analojiler yoluyla düşünen ve doğal fenomenlere insana özgü duygu ve irâdî fonksiyonlar atfeden bir zihniyetle seçkinleşir. Burada insan düşüncesi tamamen antropomorfik ve animist bir görünüm kazanır ve her şeyi amaç, irâde ve ruh kategorileriyle değerlendirerek, bir şeyin varoluşunu ona yüklenmiş olan amaç veya onda mevcut olduğuna inanılan ruh yoluyla açıklar: "Teolojik hâlde, araştırmalarını her şeyden önce varlıkların kendine has doğasına, kendisini etkileyen her şeyin ilk ve son nedenlerine, tek kelimeyle mutlak bilgilere yönelten insan zihni, fenomenleri, keyfî müdahaleleri evrenin tüm görünür anormalliklerini açıklayan doğrudan ve sürekli doğaüstü etmenler tutumunun bir ürünü olarak gözünde canlandırır."

Teolojik düşünüş veya bilincin en önemli özelliği, onun 'nasıl' ve 'neden' soruları arasındaki ayrımdan habersiz olması ve dolayısıyla, 'açıklama' ve 'temellendirme' arasında hiçbir ayrım yapmamasıdır. Söz konusu teolojik bilinç açısından, dünya manevî bir düzen olarak görülür, öyle ki bu düzende şeylerin harekete geçirici, canlı güçleri onları belirli bir biçimde davranmaya iten etkin güçler, failler olmak durumundadır. Başka bir deyişle, bu aşamada bütün fenomenler kişileştirilir ve her süreç bir eylem olarak değerlendirilir. Burada, olup biten her şey sadece olup bitmiş bir şey değil, aynı zamanda yapılmış, kendisine maruz kalınmış veya başarılmış bir şeydir.

Teolojik evre üç altbölüme ayrılır: Bunlardan ilki her nesnenin kendine ait bir irâdeye sahip olduğunun düşünüldüğü animizm veya fetişizm evresidir. Burada fizik nesneler duyguları ve amaçları olan canlı varlıklar olarak değerlendirilir. İkincisi, çoğulcu animizmin kademeli bir basitleştirilme-

sinin yaşandığı politeizm evresidir. Comte'a göre, burada Tanrılar, fenomenler veya nesne öbeklerini yöneten görünmez güçler olarak tasarlanır. Üçüncüsü ise, bütün güçlerin artık evreni yarattığına ve yönettiğine inanılan tek bir Tanrı'da toplandığının düşünüldüğü monoteizm evresidir.

Comte'un üç hâl yasasında, kendini söz konusu altbölümlerde dışa vuran teolojik bilinci metafizik bilinç izler. Başka deyişle, onun entelektüel ilerleme yasasında teolojik evreden sonra metafizik evre gelir. Bu 'evre'nin karakteristik özelliği, kişisel bir irâdenin yerine soyutlamaların geçirilmesi, istek ve arzuların yerini nedenler ve güçlerin alması ve Doğa adı verilen tek ve devasa bir kendiliğin hüküm sürdüğünün düşünülmesidir: "Esasında ilkinin basit genel bir dönüşümünden başka bir şey olan metafizik hâlde, doğaüstü etkenlerin yerini soyut güçler, dünyadaki çeşitli varlıkların içlerinde mevcut gerçek kendilikler (cisimleştirilmiş soyutlamalar) düşüncesi almış ve bu faktörler, açıklaması o zaman herkes için uygun olan kendiliği belirtmekten ibaret fenomenlere bizzat kendi başlarına neden olmaya elverişli şeyler olarak tasarlanmışlardır."

Comte'a göre, metafizik bilinçte ilk olarak animist düşünme eğilimi ortadan kalkar. Metafizikçi doğayı, artık Tanrı tarafından yaratılmış ruhsal bir düzen olarak değil, evrenin düzenini açıklamak için kabulü kaçınılmaz bir ilk ilke veya ilk neden olarak görür. Animizmin izleri varlığını bir şekilde sürdürmekle beraber, amaç veya irâde düşüncesi bu evrede bir şekilde buharlaşır ve fikrî bir soyutlamaya dönüşür. Artık söz konusu olan, doğaya canlılık atfetmekten ziyade, fikirler veya kavramları şeyleştirmek, rüzgâra duygu veya denize amaç yüklemekten ziyade, kavramlara taşın, toprağın gerçekliğinden hiç de daha az olmayan bir gerçeklik yüklemektir. Bu evrede, özler, potansiyel güçler veya doğalar kendinden kaim güçler veya kendilikler olarak evrenin nüfusuna ciddî katkılar yaparlar ve onlara, şimdiye kadar ruhlar veya tinlere atfedilen nedensel etkinlik yüklenir. Teologların görünmez tanrılarının yerini doğa dünyasındaki düzeni belirleyen güç olarak *logos* veya akıl alır. 'Neden' kavramını 'sebep' kavramıyla özdeşleştiren metafizikçi şeylerin nedenlerini sadece akılyürütmeyle açıklayabileceğini düşünür. O, zorunlu varlık adını verdiği Tanrı'nın varoluşu için, apaçık doğrulardan hareketle tümdengelim yoluyla oluşturulmuş kanıtlar ortaya koyar.

Metafizik hâlin sonuna realizmle nominalizm arasında geçen, tümel kavramın statüsüyle ilgili kavgayla erişildiğini, bu kavganın, gerek realistler ve gerekse nominalistler varoluş problemine salt mantıksal analiz yoluyla bir çözüm getirilebileceğine inandıkları için, hâlâ metafizik bir tartışma olduğunu öne süren Comte, Kant'ın metafizikle ilgili değerlendirmesini bir yönüyle paylaşır. Çünkü o da, tıpkı Kant gibi, metafizik bilginin imkânsızlığını kabul eder. Dahası o, yine Kant gibi, metafiziğin insandaki çok doğal bir yönelimi ifade ettiğini düşünür. Fakat Kant'tan farklı olarak, metafiziğin ya da söz konusu yönelimin çok temel veya aslî bir değeri olduğunu reddeder. İnsan zihninin sadece olgun olmayan bir evresinde ortaya çıkan metafizik düşünüş bir şekilde yok olmaya mahkûmdur. Aslında metafizik, teolojinin gerçek ilerlemenin önünde engel oluşturan bir kalıntısından başka bir şey değildir. Onun metafizik düşünüşü entelektüel ilerlemenin tarihindeki bir evre olarak alması, metafiziği sadece ait olduğu tarihsel bağlamıyla açıklamaya çalışması da yüzyılın ilerlemeye, gelişmeye, rölativizme ve tarihselciliğe vurgusu ışığında anlaşılabilir.

Comte'a göre, tümeller problemi veya kavgası gibi sahte ya da sözde problemler yararsız kavgalar oldukları gerekçesiyle bir kenara atıldığı takdirde ve sadece pozitif bilimin insan bilgisinin tümünü meydana getirdiğine inanıldığı zaman, entelektüel ilerlemenin üçüncü evresi olarak pozitif hâle ulaşılacaktır. Burada açıklamanın empirik hipotezler veya gözlemlenebilir fenomen kategorileri arasındaki sabit ilişkileri betimleyen yasalar yoluyla sağlandığına inanılır. Kabul edilen yegâne 'nedensel bağlantılar' olgu kategorileri arasındaki doğrulanabilir korelasyonlardır. Bu evrede aklın görevi, bilimsel hipotezler arasındaki geçerli mantıksal ilişkilerin izini sürmekle sınırlandırılır: "Son olarak, pozitif hâlde, mutlak kavramlara ulaşmanın imkânsızlığını kabul eden insan zihni, kendini, sadece, iyi düzenlenmiş akıl yürütme ve gözlemlerle fenomenlerin gerçek yasalarını, yani onların değişmez dizilişleri ve benzerlik ilişkilerini keşfetmeye adamak

Comte'un 'Üç Hâl Yasası'

Sistem	Evreler: *Teolojik*	*Metafizik*	*Pozitivist*
1. Kültürel sistem			
a. Düşüncelerin doğası	Düşünceler empirik olmayan güçler, ruhlar ve doğaüstü varlıklara odaklanır.	Düşünceler fenomenlerin özlerine ve doğaüstüne atıfları redde odaklanır.	Düşüncelere gözlemle ulaşılır ve bilimsel yönteme tâbidirler; somut olayların gözlemine dayanmayan spekülâsyonlar reddedilir.
b. Manevi liderler	Rahipler	Filozoflar	Bilim adamları
2. Yapısal sistem			
a. En çok öne çıkan birimler		Akrabalık	Devlet, Sanayi
b. Bütünleşmenin temeli	Küçük gruplara ve dinsel öndere bağlılık; dine bağlılığı sürdürmek için zor kullanma	Devlet, ordu ve hukuk tarafından kontrol	Karşılıklı bağımlılık; işlevlerin devlet ve genel ruh tarafından koordinasyonu

Turner *et al.* (1995)

için, evrenin başlangıcını ve yöneldiği yeri aramaktan ve fenomenlerin ilk nedenlerini öğrenmeye çalışmaktan vazgeçer. Şu hâlde, kendi gerçek sınırlarına indirgenmiş olguların açıklanması işi, bundan böyle, bilimin ilerleyişiyle sayıları gitgide azalan çeşitli özel fenomenlerle kimi genel olgular arasındaki bir ilişkiden başka bir şey değildir."

Tarihsel gelişmenin, tıpkı Hegel gibi, fikirler ve kurumların birbirine denk düşen hareketi olduğunu belirten Comte'un üç hâl yasasında, her evre sadece belli bir zihinsel gelişme tarzını, münferit bir entelektüel gelişme biçimini ifade etmez, entelektüel gelişmeye tekabül eden maddî bir gelişmeyi, bir toplumsal düzen ve siyasal egemenlik biçimini de tanımlar: "Teolojik evre rahiplerin egemenliği ve askerlerin yönetimi altındadır. Kabaca Ortaçağa ve Rönesans'a karşılık gelen metafizik evre Kilise görevlileri ve kanun adamlarının egemenliği altındadır. Henüz şafağında olan pozitif evre sanayiciler ve bilimsel ahlâk rehberleri tarafından yönetilecektir. Benzer şekilde, ilk evrede aile prototip toplumsal birimdir, ikinci evrede devlet toplumsal plânda öne çıkar ve üçüncü evrede insan ırkı etkili toplumsal birim haline gelir." Bu evrelerin temel kültürel ve yapısal özellikleri şöyle tablolaştırılabilir:

Bilgi Teorisi

Comte üçüncü evreyi karakterize ederken bilgi teorisini de açıklıkla ifade etmiş olur. Buna göre, onun bilgi anlayışı sözcüğün en genel anlamında empiristtir. Bilgiyi bilimsel bilgiyle sınırlayan Comte'un gözünde, bilimsel düşünce, bir önerme veya hipotezin geçerliliğini belirlemede gözlemsel sınamayı kabul eden düşünmedir. Onun empirist ve pozitivist bilimsel yöntem yorumu, böylece, bilimsel yöntemin gözlemle başlayıp deneyle devam ettiğini ifade eder.

Ancak bilim kesinlikle gözlem kayıtlarından daha fazla bir şeydir. Söz gelimi, fizik gibi bir bilim asla zengin bir münferit ve dağınık olgular bileşiminden değil, daha ziyade bu olguları başka olgulara sistematik bir biçimde bağlayan genel hipotezler ve teorilerden oluşur. Başka deyişle, gerçek bilim bu olguların birbirleriyle bağlantılarının kurulduğu ve hepsinden önemlisi bireysel olgular birbirleriyle yasa benzeri ilişkiler içinde bulunan olgu kategorilerinin üyeleri olarak görüldüğü zaman ortaya çıkar. Böylece, gerçek bilimin formüle etmesi gereken yasalar iki farklı türe ayrılır: Bilimsel bir teori tarafından betimlenen ilişkiler 'birlikte olma' ilişkileriyse, burada söz konusu olan statik yasadır; fakat ilişki 'ardışıklık' veya 'süreklilik' ilişkisiyse, bu kez dinamik yasa olmak zorundadır.

Comte bilimler sınıflamasında bilimlerin ideal birliğini savunur. Fakat o söz konusu ideal birlik konusunda indirgemeci bir tavır takınmaz. Başka deyişle, sözgelimi, sosyolojiyi biyolojiye, biyoloji de fiziğe indirgeyen bir yaklaşıma şiddetle karşı çıkar: "İçtenlikle inanıyorum ki, tüm fenomenleri tek bir yasayla tümel açıklama girişimleri, büyük bir hata, en yetkin zihinler tarafından denendiği zaman bile, bir hayâldir. İnsan zihninin araçlarının çok zayıf olduğuna ve evrenin böyle bir bilimsel olgunluğa ulaşamayacağımız kadar karmaşık olduğuna inanıyorum." Bilimlerin birliğini savunan Comte'a göre, gerçekte, bilimsel önermeleri bilimsel olmayanlardan ayıran salt mantıksal kriterler veya

evrensel yöntemler yoktur. Farklı bilimlerin pratiklerinden bağımsız hiçbir yöntemin olmadığını savunan tarihselci bir pozitivist anlayışa sahip olan Comte, bilimsel bilginin tarihsel bir süreç olduğunu, kavramlar ve teorilerin değiştiğini, bu yüzden bilim hakkında bir önermenin tarihsel süreç hakkında bir önerme olması gerektiğini öne sürer. Ayrıca, ona göre, bilimi oluşturan şey sadece evreler veya aşamalara değil, aynı zamanda söz konusu bilimsel objenin özgül özelliklerine de bağlıdır. Dolayısıyla, farklı bilimleri tek bir tipe indirgemek imkânsızdır.

Comte'un bilimler sınıflamasının kaynağı, büyük ölçüde, bilimlerin yasalarının kapsamları veya genellikleriyle ilgili farklılıklardır. Onun, bilimlerin soyuttan somuta doğru ilerlediklerini ortaya koyan sınıflamasında, bilimler birbirlerine dayanmakla birlikte, her birinde söz konusu yasalar farklıdır. Bilimler bir dizi artan komplekslik ve azalan genellikten oluşurlar. Mekanik ve fiziğin yasaları oldukça basittir ve büyük küçük, canlı veya cansız bütün doğal fenomenler için geçerlidir; kimya daha kompleks ve geneldir; hiçbir kimyasal etkiye sahip olmayan birçok olgu vardır, ancak fiziksel etkiye sahip olmayan hiçbir kimyasal olgu yoktur. Biyolojinin yasaları daha komplekstir ve onlar sadece canlı bedenler için geçerlidir. İnsan toplumlarının yasaları daha da kompleks ve daha az geneldir. Bu beş büyük bilimin temelinde bir araç olarak, en soyut ve en genel bilim olan matematik bulunur. Astronomi, matematiğin incelediği sayılara ek olarak kuvvet ve kütle konularını ele alır. Fizik ısı ve elektriği inceler. Kimya organik hâle gelmeyi, biyoloji canlı varlıkları, Comte'un kurucusu olma şerefine eriştiği sosyal fizik veya sosyoloji ise toplumu ele alır: Böylece, "... pozitif felsefe ... beş temel bilime ayrılır; astronomi, fizik, kimya, fizyoloji ve son olarak da sosyal fizik. Astronomi en genel, en basit, en soyut ve insanlıkla en az ilişkili fenomenleri inceler; bu fenomenler bütün diğerlerini onlardan etkilenmeden etkiler. Sosyal fiziğin incelediği fenomenler, tam tersine, en özel, en karmaşık ve insanlıkla doğrudan en fazla ilgili olanlardır; bunlar daha önceki fenomenlerin tümüne, onlara hiçbir etki yapmaksızın az çok bağımlıdırlar. Bu iki uç arasında, fenomenlerin özellik, karmaşıklık ve kişisellik dereceleri, tıpkı birbirini izleyen bağımlılıkları gibi, aşama aşama yükselerek ilerler. Gereksiz ve nedensiz ayrımların değil, uygun bir biçimde kullanılmış gerçek felsefî gözlemin bizi farklı bilimler arasında kurmaya sürüklediği genel ilişki budur."

Birçoklarına göre, pozitif felsefe bir toplum biliminin uzun ve ayrıntılı bir savunusu olarak görülebilir. Comte, bu beş ciltlik kitabın büyük bir bölümünde, sosyolojinin pozitivizmin doruğunu temsil ettiğini gösteren bir bakışla diğer bilimlerin gelişimini inceler. Bütün bilimlerin felsefî temellerini ve meşruluklarını açıklamaya çalıştığı eserinde, bu felsefî temeli gerçek bir bilim olarak sosyolojiyi destekleyecek bir araç olarak kullanır. Coser'a göre, bu sosyoloji savunusu (ilişkili) iki şekilde gerçekleştirilir: **(1)** Sosyolojiyi 'üç hâl yasası'nın kaçınılmaz sonucu olarak alarak ve **(2)** bir 'bilimler hiyerarşisi'nin tepesindeki 'kraliçe' bilim olarak görerek.

Bilimler Hiyerarşisi: Comte'a göre, tıpkı insanlığın sadece belirli evrelerden geçerek ilerlemesi, birbirini izleyen her evrenin öncekilerin başarıları üzerine kurulması gibi, bilimsel bilgi de belirli evrelerden geçerek ilerler. Fenomenler hakkındaki düşünceler, her biri bir sonrakinin koşullarını yaratan teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden geçmek zorunda olsalar da, farklı bilimler farklı oranlarda ilerledikleri için, bir evreden ötekine geçişte önemli bir fikrî kargaşa yaşanır. Ona göre, "bir bilgi türü pozitif evreye, genellik, basitlik ve diğer bilgi dallarından bağımsızlığı oranında ilk olarak ulaştığı" için, tüm doğa bilimlerinin en geneli ve en basiti astronomi ilk önce gelişmiş, zaman içinde onu –artan karmaşıklık ve azalan genellik yasasının belirlediği hiyerarşi içinde– fizik, kimya, biyoloji ve son olarak sosyoloji izlemiştir.

Nitekim Comte'a göre, inorganik dünya en basit olduğu ve organik fenomenler inorganik fenomenlerden meydana geldikleri için, fizik evren hakkındaki düşünce pozitif evreye organik dünya hakkındaki anlayışlardan önce ulaşır. Bu yüzden pozitif evreye ulaşan ilk bilim astronomidir, daha sonra fizik ve kimya ulaşmıştır; üçü de pozitivist (bilimsel) evreye ulaştıktan sonra organik fenomenler hakkındaki düşünce daha pozitivist olacaktır. Metafizik evreden pozitif evreye geçen ilk organik bilim biyoloji veya fizyolojidir ve biyolojiyle birlikte, artık

pozitivist bir öğreti, yani sosyoloji on yedinci ve on sekizinci yüzyılın metafizik spekülâsyonlarından (ve teolojik düşüncenin artıklarından) kurtulup pozitivist bir düşünce biçimine dönüşecektir.

Ona göre, sosyolojinin en geç ortaya çıkmasının nedeni, en kompleks bilim olması ve pozitivist evreye ulaşmak için diğer temel bilimlerin gelişmesini beklemek zorunda kalmasıdır. Bu yüzden sosyoloji, bilimler hiyerarşisinin 'en tepesinde' yer alır: "Sosyal bilim pozitif yöntemin tamamlanmışlığının niteliklerini sergiler. Tüm diğerleri ... ona hazırlıktır. Sadece burada, bütün keyfî irâdeleri ve gerçekdışı varlıkları eleyerek, genel bir doğa anlayışı geliştirilebilir". Sosyal bilim 'önceki bilimlerin bütün kaynaklarına sahiptir.'

Böylece, sosyoloji, diğer bilimlerdeki evrimci gelişmelere bağlı olmasına ve onlardan türemesine rağmen, kendisini, daha üst düzey organik biyoloji bilimi kadar, daha alt düzey inorganik fenomenlerden de ayıran olguları inceleyecektir. Comte'a göre, sosyoloji organik bilimlerden biri olsa da, bağımsız kalacak ve daha üst düzeyde karmaşıklık, uzmanlaşma ve –bireysel hayatın daha üst fenomenlerinden farklı– kişilik sergileyen fenomenleri inceleyecektir.

Artan komplekslikler dizisi, Comte'a göre, bilimlerin tarihsel gelişimini de açıklar: "İnsan zihni ilk olarak basit nesnelerin ilkelerini keşfetmiştir. Daha kompleks nesnelerin bilgisi sadece en basit olgular bilindikten sonra edinilmiştir. Kimya 18. yüzyıla kadar müspet bir bilim olamamıştır. Biyoloji müspet bilim olma yolundadır; sosyoloji bu konuda ilk adımlarını henüz atmaktadır."

Birçoklarına, örneğin Coser'a göre, bu hiyerarşi anlayışı sosyolojik araştırmayı meşrulaştırmanın bir yoludur: bu sayede, bir yandan, sosyolojinin niçin diğer daha saygın bilimler kadar gelişmediği açıklanır, öte yandan, sosyoloji diğer 'pozitif bilimler'le ilişki içinde daha gözde bir konuma (hiyerarşinin tepesine) yerleştirilir; çünkü, sosyoloji, uzun bir evrim sürecinin ve pozitif bilimlerin doruk noktası olarak görüldüğünde, meşruluğu sorgulanmayacaktır.

Bilimsel Yöntem: Bilimin ideal birliği özde metodolojik bir birliktir. Comte işte burada pozitif yöntemini bir 'ilk nedenler araştırması'ndan kesin olarak ayırır, zira ilk nedenlere yönelik bir araştırmanın vereceği bilgi, pozitif değil, metafiziktir. Comte'a göre, pozitivizm, toplumsal olguların duyulardan yararlanılarak gözlemlenmesine dayanır. Bu yüzden, Comte'un pozitif yönteminin veya ona göre, bilimsel araştırmanın ilk ve en temel yolu gözlemdir. Gözlemlediğimiz şey elbette olgulardır ve ona göre de, bir totoloji olmadığı gibi, olgularla ilgili bir iddia da olmayan bir cümlenin anlaşılabilir bir anlamı olması mümkün değildir. O, bir olgunun gözlemiyle, İngiliz empiristlerin, söz gelimi Hume'un yüklediği anlamda bir duyum veya duyumlar kompleksine sahip olmayı anlatmak istemez. Aksine, bilimsel bir yasayla en azından hipotetik olarak bağlantılı olan duyumlamayı kasteder. Gözlemleri önceden kavranmış veya oluşturulmuş bir teoriye uydurmak için tahrif etme tehlikesine karşı gerekli uyarılarda bulunmaktan geri kalmayan Comte, her şeyden öte, bilim adamının görevinin, fenomenlerin değişmez ilişkileriyle ilgili hipotezler oluşturmak ve onları gözlem yoluyla doğrulamak olduğunu ısrarla vurgular.

Metodolojik sorunları ciddîye alan, yani "toplumsal dünya hakkında olgular nasıl toplanabilir ve teorik ilkeleri geliştirmek ve sınamakta nasıl kullanılabilir?" sorularını soran ilk düşünür olan Comte, gözlem üzerine çoğu yazısında, tarafsız gözlemlerin nasıl yapılabileceğini gösteren işlemler önermek yerine, daha çok, 'gözlemin olguların statik ve dinamik yasalarına tâbi kılınması'yla ilgili tartışmalar yapar. Basitçe o, "teorinin kılavuzluğu olmadığında somut olguların gözleminin bilimsel gelişmeye uygun olmayacağı"nı öne sürer.

Comte'un pozitif yönteminde gözlemi tamamlayan bir başka yol, bir diğer yöntem deneydir. Sadece bir fenomenin düzenli akışına yapay bir biçimde müdahale etmenin mümkün olduğu durumlarda başvurulabileceği için, bu yöntem en fazla fizik ve kimyaya uygundur. Gerek tüm toplumlar gerekse diğer toplumsal olgular üzerinde deneyler yapmanın pratik ve çoğunlukla mümkün olmadığını kabul eden Comte'a göre, doğal deneyler çoğu kez "fenomenlerin düzeninde belirli bir karışıklık olduğu zaman yapılır." Comte, daha ziyade biyolojide olduğu gibi, patolojik olayların –yapay bir ortam sağlama anlamında– "gerçek saf deneye denk" bir

uygulamayı mümkün kıldığını; ve araştırmacıların, normal süreçleri patolojik durumlarla karşılaştırarak anlayabileceklerini düşünür. Ona göre, biyologların hastalık araştırmalarıyla bedenin normal işleyişini anlamaları gibi, sosyal fizikçiler de normal toplumsal süreçleri patolojik örnekleri inceleyerek anlayabilirler. Bu sosyolojik deney anlayışı Durkheim'e ilham kaynağı olmuştur.

Buna karşın, biyoloji ve sosyolojinin çok daha karmaşık olgularını araştırmanın en uygun yolu karşılaştırmadır. "Tıpkı biyolojideki karşılaştırmalı analizlerde olduğu gibi, toplumsal formların alt düzey hayvanlarınkilerle, karşılıklı ilişki içindeki devletlerle ve geçmişteki sistemlerle karşılaştırılması da bu toplumsal formların işleyişi hakkında görüşler sağlayabilir. Mevcut olan ve olmayan, benzer ve farklı unsurlar karşılaştırılarak toplumsal dünyanın özellikleri hakkında bilgiler edinilebilir."

Sosyolojide son bir yöntem tarihsel analizdir. Comte başlangıçta tarihsel analizi karşılaştırmalı bir yöntem (yani, bugün ve geçmişin karşılaştırılması) olarak sınıflandırsa da, 'üç hâl yasası'nda genel tarihsel sürecin önemini vurgular ve sosyal dinamiğin yasalarının sadece toplumların tarihsel hareketlerinin dikkatli gözlemleriyle açıklanabileceğini düşünür.

Sosyoloji onu hiyerarşideki atalarından ayıran özel metodolojik karakteristiklere sahip olsa bile, aynı zamanda onlara, özellikle hiyerarşide kendine en yakın düşen biyolojiye bağlıdır. Comte'a göre, biyolojiyi diğer bütün doğa bilimlerinden ayıran şey, bütüncü yapısıdır: Biyoloji, elementleri ayrıştırarak ilerleyen fizik ve kimyadan farklı olarak, organik bütünleri araştırarak ilerler. Dolayısıyla, sosyolojiyi biyolojiyle ortak kılan şey bu organik yapıya veya organizmaya vurgudur. 'Parçalarına ayrıldığı ve bu ayrılanlar bağımsız olarak araştırıldığında, kendi koşuları ve kendi hareketleri içinde hiçbir bilimsel araştırma olamayacağı' için, sosyolojideki tek uygun yaklaşım 'her elemente sistemin bütünü ışığında bakma'yı gerektirir. Kısaca Comte'a göre, "inorganik bilimlerde, elementler, meydana getirdikleri bütünden daha iyi bilinebilirler: Dolayısıyla bu bilimlerde basitten bileşiğe doğru gitmemiz gerekir. Ancak, İnsan ve Toplum araştırmasında tersi bir yönteme gerek vardır: İnsan ve Toplum, bir bütün olarak, kendilerini oluşturan parçalardan daha iyi bilinebilir ve daha kolay ulaşılabilir olgulardır."

Ayrıca, Comte felsefeyi fizikten daha genel ve temel bir bilim olarak görmez. Dahası, onun pozitivizmi her tür materyalizmi reddeder; bunun nedeni de, elbette ona göre, materyalizmin her şeyden önce metafizik bir öğreti olması, ikinci olarak fizik, biyoloji ve sosyoloji bilimlerinde ele alınan olgu türleri arasındaki gözlemlenebilir farklılıkları gözden kaçırması veya ortadan kaldırmasıdır. Comte üçüncü olarak, hangi anlamda olursa olsun, başta Alman filozofları tarafından ifade edilen doğa bilimlerinden bağımsız bir *Geisteswissenschaften* anlayışına şiddetle karşı çıkar. Başka deyişle, Comte bilime tinsel kategorileri yeniden sokan veya deneyimin ilke olarak sadece içebakışa açık sözde 'özel' verilerine müracaat eden ya da doğa bilimlerinde kullanılan yöntemden bütünüyle farklı bir 'diyalektik' mantık anlayışı benimseyen bir insan bilimleri telâkkisini hiçbir şekilde kabul etmez. İnsan zihnini kamusal, öznelerarası geçerli analiz ve gözlem tarzlarına elverişli olmayan bir araştırma alanı veya konusu olarak görmeyi reddeden Comte, insan davranışıyla ilgili olarak, biri biyoloji diğeri sosyoloji olmak üzere sadece iki temel bilimin olabileceğini kabul eder. Fazlasıyla özel bir olgular öbeği olarak 'psikolojik' fenomenleri ele aldığı iddiasıyla ortaya çıkacak üçüncü bir bilim, ona göre, mitolojiden başka bir şey değildir.

Bilimler sınıflandırmasında koyduğu ölçüte göre, insan bilimlerinin kendisinden önce gelen bilimlere bağlı olmak zorunda olduğunu vurgulayan Comte, pozitif evreye girmek üzere olan son bilim olarak sosyolojinin fizik, kimya ve biyolojinin matematikseldeneysel yöntemleriyle yeni baştan kurulması gerektiğini öne sürer. Değişmez yasalara tâbi olan son fenomenler öbeğini meydana getiren toplumsal olgular, sosyolojinin en geniş kapsamlı ve en somut bilim olması nedeniyle, diğer bütün diğer fenomenlere anlam kazandırması gereken fenomenlerdir. Demek ki, Comte'a göre, insan zihninin mantığını, insanın üç evreden geçerek gelişen bir yaratık olduğunu sadece sosyoloji bilimiyle kavrayabiliriz.

Comte'un Sosyolojik Teori Anlayışı

Diğer birçok filozof gibi Newtoncu devrimden etkilenen, "insan toplumunun –daha kompleks yanlara sahip olsa bile evrenin diğer kısımlarıyla aynı yasalara tâbi olduğu için– doğa dünyasına benzer biçimde araştırılması gerektiği"ni düşünen Comte, bir tür aksiyomatik sosyolojik teori anlayışı önerir: "Bütün olgular doğa yasalarına tâbidir ve sosyologların görevi, büyük ölçüde Newton'un çekim yasasında yaptığı gibi, toplumsal evren hakkında gözlemlerden yararlanarak toplumu yöneten yasaları açıklamaktır." Bu çerçevede Comte, sosyolojinin doğa bilimlerine göre şekillendirilmesi gerektiğini, ancak bunun sadece empirik yöntemler ve epistemolojik dayanaklar bakımından değil, insanlığa hizmet bakımından da gerekli olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, ona göre, sosyal bilimler, salt teorik girişimlerden uzak durarak, nihayetinde insana somut fayda sağlamalı ve insanlık durumunun iyileştirilmesinde temel bir rol oynamalıdır. Bunlar da ancak, doğa dünyasını yöneten yasaları bilmekle mümkündür.

Comte'un pozitivist sosyolojik teori anlayışının bazı özellikleri şöyle sıralanabilir: **(i)** Sosyolojik teori aslında nedenlerle değil, daha ziyade toplumsal dünyadaki temel ve aslî özellikleri açıklayan yasalarla ilgilidir; **(ii)** 'nihaî nedenler', yani belirli bir olgunun toplumsal bütün açısından sonuçlarının analizi açıkça reddedilir; **(iii)** sosyolojik etkinliğin amacı, sadece en soyut ve toplumsal dünyanın anlaşılmasıyla ilişkili olanları araştırarak, teorik ilkelerin sayısını en aza indirmektir; **(iv)** toplumsal düzen ve değişmenin yasaları teori ve empirik düzenlemeler arasındaki sürekli alışverişlerle ortaya çıkartılabilir, geliştirilebilir ve doğrulanabilir. Yani, "her teorinin gözlenen olgulara dayanması gerektiği doğruysa, bazı teorik ilkelerin kılavuzluğu olmadan olguların gözlenemeyeceği de aynı ölçüde doğrudur." Bu iddiasını genişleten Comte'a göre, "günümüzde ham empirisizm olarak terimleştirilen şey bilimin amaçlarına aykırıdır, sosyolojik teorinin gelişimi önündeki kesin bir engeldir." Kısacası, "gözlemin kullanılmasında ... bir pürüz, tarafsızlık adına belirli bir teoriyi kullanmayı kesinlikle engelleyenlerin yarattığı empirisizmdir. Başka hiçbir dogma pozitif felsefenin ruhuyla bu kadar uyuşmazlık içinde değildir... Bir fenomen türünün gerçek gözlemi, bazı teoriler tarafından başlangıçta tanımlanması ve sonunda yorumlanması dışında, kesinlikle mümkün değildir ... Bu yüzden, bilimsel olarak ifade edilirse, salt empirik gözlemin boş ve hatta kuşkulu olduğu; bilimin sadece, en azından varsayımsal olarak, bazı yasalarla ilişkili olan gözlemleri kullanabileceği açıktır."

Böylece Comte'a göre, sosyolojinin hedefi soyut teorik ilkeler geliştirmeye çalışmaktır. Empirik dünya hakkındaki gözlemler, soyut ilkeleri somut olguları sınayan bir gözle, bu ilkelere kılavuzluk etmelidir. Ona göre, aklımızda bir hedef olmadan yapılacak somut gözlemler bilimsel olarak kullanışlı değillerdir. Somut olayların teorik açıklaması, böylece, onların –yasa-benzeri bir biçimde– nasıl ilişki içinde olduklarının görülmesini gerektirir. Zira sosyal bilim "tüm toplumsal olguları birbirine bağlayan genel ilişkileri bulmaya çalışır; ve onların her biri, kelimenin bilimsel anlamında, mevcut durumun bütünle ilişkileri kurulduğunda açıklanır."

Comte'un Sosyolojisinin Kaynakları: Comte'un sosyolojisinin kaynağında toplumsal ve entelektüel faktörlerin etkileri yatar. Toplumsal açıdan, Devrim sonrası Fransa'nın ekonomik, siyasal ve toplumsal koşulları, Fransa'da on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki çalkantılı siyasal koşullar veya büyük-ölçekli sanayinin gelişiminin eşlik ettiği kapsamlı toplumsal düzen değişiklikleri yatar. Entelektüel açıdan, Comte'un sosyolojisinin içeriği on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesinden alınan fikirleri temsil eder. Comte bu dönemin deist ve materyalist düşünürlerinin savunularının genel mantığını benimser, fakat daha çok dört temel şahsiyetin düşüncelerinden etkilenir ve bunların sentezini yapar: **(1)** Montesquieu, **(2)** Turgot, **(3)** Condorcet ve **(4)** Saint Simon. Ayrıca Comte, Adam Smith'in liberal geleneği kadar, fizyokratlar de Maistre, de Bonald gibi düşünürlerin muhafazakâr gelenekçiliğinden etkilenmiştir.

Comte bir yandan, Aydınlanmanın özellikle Turgot ve Condorcet'nin kurduğu ilerlemeci geleneği sürdüren, bir çocuğuyken, öte yandan on sekizinci yüzyılda hâkim konumda olan bireyci toplum yaklaşımına kesinlikle karşı olduğu için, de Bonald ve Maistre geleneği içinde yer alır ve dönemin-

deki gelenekçi düşünürler gibi, ahlâkî bir topluluğun yeniden kurulmasını talep eder. Bir başka açıdan, Comte liberal ekonomi politikçilerden derinden etkilenmiştir. Kant'ı "pozitif felsefeye en yakın metafizikçi" olarak gören Comte, aynı zamanda kendini Bacon ve Descartes'ın farklı bilimsel geleneklerinin bir devam ettiricisi olarak düşünür, ancak o aynı zamanda Bossuet'nin Katolik anlayışından da büyük ölçüde etkilenmiştir. Bunların yanı sıra, Montesquieu ve Hume, Condillac ve İdeologlar kadar, Newton'dan kendi dönemine kadar önde gelen doğa bilimcilerinden de etkilenmiştir. Coser'a göre, Comte, birçok gelenekten yararlansa da, onları olduğu gibi almaz, Saint-Simon'un çalışmasına eklemlendiğinde bile, kendine özgü bir sentez oluşturmak için farklı öğretileri birleştirir. Fakat Comte otuzlu yaşların ortalarında artık başkalarının çalışmalarını okumayı bırakır.

Özetle Comte'un düşüncelerinin ana çerçevesini Turgot ve Condorcet'nin 'ilerleme geleneği', de Bonald ve de Maistre'nin 'düzen geleneği' ve Adam Smith ve Say'ın 'liberalizm geleneği'nin şekillendirdiği söylenebilir.

Montesquieu *Yasaların Ruhu*'nda toplumun bir 'şey' olarak alınması gerektiğini öne sürmüştü: "Bir şey olarak toplumun özellikleri gözlem ve analizle ortaya çıkartılabilir." Toplumsal yapılar kadar ahlâk kuralları, davranış tarzları ve âdetler de, fizik ve kimyadaki şeyler veya fenomenlere benzer biçimde incelenebilir. Dolayısıyla, "Comte'un 'toplumsal olgular'a ilgisi ve daha sonra Durkheim'in sosyolojinin toplumsal olguların araştırılması olduğunu ilânı, Montesquieu'nun 'bir şey olarak toplum'a özel vurgusuna bağlanabilir."

Montesquieu'ye göre, bir şey olarak toplum ancak insanî düzenin 'yasalar'ı bulunduğunda anlaşılabilir; toplumsal yasalar, Newton'un fizik maddelerin yasalarını ortaya çıkartmasına benzer biçimde, bulunabilir. Bu anlayış Comte'un sosyolojisinde oldukça önem kazanır. Sosyal fizik terimini sosyolojiye tercih eden Comte, böylece, sosyal bilimlerin, tıpkı fen bilimleri gibi, toplumsal yapı ve değişmenin yasalarını araştırması gerektiğini vurgular.

Montesquieu, ayrıca, bilimsel yasaların bir hiyerarşiye sahip olduklarını düşünür. Fizik gibi hiyerarşinin altındaki bilimler, tıpkı Newton'un çekim yasasında olduğu gibi, determinist yasalara sahip olacaklardır. Montesquieu'ya göre, hiyerarşinin en üstündeki bilimler daha az determinist yasalara örnek oluşturacaklar, toplumsal yasalar böylece daha olasılıklı olacaktır. "Montesquieu, bu sayede, bilimsel araştırmalarda insan özgürlüğü ve inisiyatifine imkân tanır. Toplumsal olguların karmaşıklığının determinist yasalara ulaşmayı kesinlikle zorlaştırdığını vurgulayan Comte bu argümanı büyük ölçüde kabul eder görünür. Comte için, sosyolojik yasalar sayesinde toplumsal olguların temel eğilim ve yönelimleri kavranabilecektir."

Comte ayrıca Montesquieu'nün *Yasaların Ruhu*'nda geliştirdiği hükümet biçimleri tipolojisinden bazı düşünceler alır: Örneğin, bir gelişme dizisi içeren bir tipoloji geliştirilerek olguların işleyişinin daha iyi kavranabileceği; 'ruhsal' (düşünceler) ve 'zamansal' (yapısal) bileşenlerin yer aldığı genel toplumsal evreler analizi.

Özetle, Montesquieu Comte'a şemasını oluşturmakta kullanabileceği fikrî temeli büyük ölçüde sağlar: "Bir şey olarak topluma vurgu, yasalara ilgi, yasalar hiyerarşisine vurgu, zımnî bir siyasal yapıların gelişmesi anlayışı, empirik çeşitliliğin analitik tipolojilerle basitleştirilebileceğine inanç ve toplumsal dünyanın karşılıklı bağımlı kültürel ve yapısal güçlerden meydana geldiğini kabul: Bütün bunlar Comtecu sosyoloji kadar, Comte'un Durkheim gibi haleflerinin sosyolojisinde de yer bulur. Ancak, Montesquieu'nun düşünceleri, diğer on sekizinci yüzyıl bilginlerinin, özellikle Turgot, Condorcet ve Adam Smith'in etkisiyle, Comte'un zihninde dönüşüme uğrar."

İnsan gelişiminde artık önemli bir unsur olmasa bile, dinin sonraki ilerlemelere yardımcı olduğunu öne süren Turgot'ya göre, Hıristiyanlık olmasaydı, klâsik edebiyatın korunması, çocuklara kötü muamelenin, aşırı ve cezalandırıcı yasaların kaldırılması ve daha fazla ilerleme için gerekli diğer koşullar sağlanamayacaktı. Comte bu düşünceyi benimser ve insan evriminin her evresinin, özellikle dinsel veya teolojik evrenin doruğa ulaşmasıyla, insan gelişiminin sonraki evresi için gerekli koşulların sağlandığını vurgular.

Turgot, insanların, aslında birbirlerine benzedikleri için, durumları algılayış biçimleri ve tepkilerinin de benzeyeceğini ve bu

yüzden, aynı evrimci yollardan geçeceklerini öne sürer. Ona göre, "insanlık, benzer biçimde büyümesi ve gelişmesi anlamında, bireye benzer. Nitekim, insan ırkı daha az gelişmiş bir durumdan daha gelişmişe doğru kademeli ilerlemenin tipik bir örneğidir." Şüphesiz, özel bir toplumun gelişim veya ilerleme hızını birçok koşul etkileyeceği için, ilerleme düz değildir, bazı toplumlar belirli bir gelişim evresindeyken, diğerleri daha gelişkin bir evrede olacak, ancak nihayetinde tüm insanlık 'mükemmellik evresi'ne ulaşacaktır. "Comte, dünya halkları arasındaki farklılık ve çeşitliliklerin örtük olarak izah edildiği bu muhakeme çizgisinde çok şey görür. Ona göre, halkların birbirlerinden farklı olmalarının nedeni, toplumların tek ve birleşik bir gelişme sürecinin farklı evrelerinde bulunmalarıdır."

Turgot'nun *Siyasal Coğrafya Üzerine* adlı çalışması Comte'un insan evrimi anlayışının temel bir unsuru olan insan ilerlemesinde üç evre açıklaması için en önemli olanıdır. "Ayrıca, evrensel evreler anlayışı sadece insan gelişimini değil, insan toplumunun çeşitliliğini açıklamak için de kullanılır: Montesquieu'nün kullandığına benzer bir analitik taktik." Turgot *Genel Tarih Üzerine*'de bir başka üç evre anlayışı geliştirir: Bu anlayış Comte'un sosyolojisi için temel önemde bazı düşünceler içermektedir. **(i)** Turgot evrimi 'zihinsel' ve 'yapısal' ilerleme olarak ayırır: çünkü, gelişme süreci düşünce sistemleri kadar ekonomik ve toplumsal yapılarda da değişmeleri gerektirir. **(ii)** Toplumun ilerlemesi, açıkça, ilâhi bir varlığın müdahalesinden çok, iç yapısal ve kültürel güçlerin sonucu olarak görülür. **(iii)** Değişme ve ilerleme, bu yüzden, sosyal sistemlerdeki statik ve değişmeyi açıklayan soyut yasalara göre anlaşılamaz. **(iv)** Turgot farklı tarihsel toplum tipleri hakkında oldukça ayrıntılı empirik tasvirler yapar ve bu tasvirler yapısal ve kültürel koşulların, bir noktada, bir sonraki noktadaki yeni yapılar ve düşünceler için nasıl baskılar yarattığıyla ilgili tartışmalarla doludur.

Zenginliğin Oluşumu ve Dağılımı Üzerine Düşünceler'de, İngiltere'de fizyokratların geliştirdiklerine benzer görüşler savunan ve hatta bir ölçüde bu görüşlerin öncüsü olan, serbest ticareti savunup, arz ve talebin fiyatları etkileme biçimlerinin analizinin ve ekonomik gelişmede girişimcilerin önemini kabul eden Turgot, bu analizinde, dördüncü gelişme bir evresinden örtük olarak söz eder: Sermaye, gelişmiş tarımcı toplumların girişimcilerinin ellerinde toplanırken, ticarî bir toplum tipinin yaratılması. "Turgot'nun bu ticarî evreye geçiş ve bu evredeki düzenlemeler üzerine açıklamalarının çoğu on dokuzuncu yüzyılda Marx, Spencer ve Comte tarafından yeniden ifade edilir, ancak bunlardan sadece Comte Turgot'nun ekonomik analizlerinden etkilenir. Fakat Comte, Turgot'nun ekonomik değişkenlerin toplumsal düzen ve değişme üzerinde etkisi üzerine temel öngörülerini genişletmeye çalışmaz. Sadece sanayi toplumlarındaki girişimcilik vurgulanmaya devam edilir."

Turgot on sekizinci yüzyıl toplumsal düşüncesinin yönünü önemli ölçüde değiştirir, "Montesquieu'nün düşüncelerinde yaptığı ustaca ancak önemli genişletmelerle Comte'u doğrudan ve dolaylı olarak etkileyecek bir analiz biçimi geliştirir." Üç ilerleyici evre yaklaşımı, yapıların bir noktada sonraki aşama için gerekli koşulları yarattıkları düşüncesi ve ilerlemenin yasa-benzeri doğası üzerine vurgusu, Comte'un sosyolojisinin tamamlayıcı unsurlarıdır. "Yine de, Turgot'nun Comte üzerindeki çoğu etkisi, çalışması büyük ölçüde Turgot'dan etkilenen Condorcet aracılığıyla dolaylı yoldan olabilir."

İlerlemenin kaçınılmazlığına inanan Turgot'ya göre, insanlığın entelektüel mirasının sürekli genişlemesi durdurulamaz ve bilim, ahlâk, teknoloji ve sanatlar farklı hızlarda gelişseler ve böylece bunlar bazı eşitsiz gelişmeler ve geçici altüst oluşlar yaratsa bile, bu ilerlemeler bilimin ve özellikle matematik bilimlerinin öncülüğünde olacaktır. "Bilimin ilerlemesi ve insanlığın ileri hareketi durdurulamaz."

Başka düşüncelerin yanı sıra, "insanlık çağları arasındaki bağlantılara vurgu, insanlığın kültürel mirasındaki artışa vurgu, bilimin güçlerine inanç, Comte'un sentezinin ana malzemeleridir ve onu Turgot'nun başlattığı geleneğin bir devam ettiricisi kılar."

"Kendi anahtarını Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inden alan Condorcet", bir bilimler elitinin ortaklaşa çalıştıkları ve bilimsel üretkenliği artırdıkları geleceğin yeni bilimsel toplumunun bir taslağını geliştirir. "Bu bilim adamları insanlığın öncüsü olacaklar, insanlığın gün-

delik seyrinin ilerleyişi bilimsel eğitim alan insanlarınkinden daha ağır olacaktır; ancak sıradan insanlar nihayetinde daha fazla mükemmelliğe ulaşabilmek için bilimin rehberliğini kabul edeceklerdir. Belirli eşitsizlikler varolmaya devam edecek, ancak bir bütün olarak insan ırkının yüksek başarı düzeyi nedeniyle, onlar artık acı ve yoksulluğa düşmeyeceklerdir. İnsanoğlunun tarihinin onuncu çağında insanlık krallığına girecektir. Batıl inançlar ve ruhban tahakkümünün son kalıntılarını reddeden insanlar, bilimin otoritesi ve yüce misyonuna güvenecek, hep birlikte daha ileri gidip, özgür ve rasyonel yurttaşlar olacaklardır. Entelektüel ve ahlâkî ilerleme el ele gidecek ve bilimsel keşif ve icatların artan hızı, genel gelişme oranını hızlandıracaktır."

"Ancak Comte, Condorcet'nin iki temel ilkesini izlememiştir: Bireyciliğe ve göreli eşitliğe inanç." Comte'un öğretisi büyük ölçüde hiyerarşik, bireycilik karşıtı ve eşitsizlikçi bir karaktere sahiptir. Bu açıdan Saint-Simon'un etkisi kesin bir unsur olsa da, gelenekçi düşüncelerin etkisi de aynı ölçüde belirgindir.

Gelenekçilere "Maistre'nin soylu liderliğinde ortaya çıkan ve Chateaubriand'ın yardımıyla onurlandırıcı bir biçimde tamamlanan okul" gibi övgüler düzen Comte, 'düzen', 'hiyerarşi', 'ahlâkî topluluk', 'manevî güç', 'grupların bireylere önceliği' gibi birçok tema almıştır ve bunlar onun 'sosyal statik' açıklamasında yer alır.

Bonald'a göre, Condorcet insanların toplumu mükemmelleştirmesini ister, ancak aksine, "insanı zihinsel ve fiziksel yanlarıyla mükemmelleştiren sadece toplumdur" ve Aydınlanmacıların temel hatası, toplumun insana hizmet etmesi gerektiğini düşünmeleridir. Bonald "insan toplum için varolmaz, toplum sadece onun amaçlarını oluşturur" sözüne öfkeyle karşı çıkar.

Comte, gelenekçiler gibi, ahlâkî topluluğun bağlarından yoksun bir toplumun birbirleriyle ilişkisiz bireyler yığınına dönüşeceğini düşünür. Gelenekçilere göre, meşru otoritenin sıkı desteğinden ve hiyerarşiden yoksun bir toplum, yaşaması imkânsız bir ucubedir. Toplum ya organik bir bütündür ya da aksine hiçbir şeydir. Toplumsal hayatı bireyler arası sözleşmelerle temellendirme veya toplumu doğal bireysel haklar temelinde yeniden inşa çabası büyüklenme veya delilikten, yahut her ikisinden esinlenir: "İnsanların haklardan ziyade ödevleri vardır."

Gelenekçiler, kendi özel amaçları peşinde koşan bir bireyler toplamı olarak rasyonalist ve faydacı toplum imgesine karşı çıkarlar ve onlara göre, Fransız Devrimi bireyleri koruyan ve onların uğraşılarını yapılandıran güvenlik sağlayıcı gruplaşmaları yıkmıştır. Ayrıca aile ve diğer daha büyük gruplar birbirleriyle hiyerarşik bir ilişki içindedirler. Bireysel eğilimler ve dürtüleri kontrol altında tutacak dinsel kurumlar olmadan hiçbir toplum varlığını sürdüremez: "Din olmadan hiçbir ahlâkî topluluk olmayacak ve ahlâkî topluluk olmadan hayat çetin bir sınav olacaktır. Dolayısıyla, ahlâkî yaptırıma sahip astüst ilişkileri olmadan, insan toplumu soyutlanmış, izole ve açgözlü kişiler toplamı olacaktır." Kısaca onlara göre, "Aydınlanmanın özgürleşmiş bireyi, gerçekte toplumsal olarak yabancılaşmış bireydir."

Toplumsal yapı analizinde 'bireyler'i elementler olarak analiz eden Comte, ancak gelenekçiler gibi, sosyal sistemlerin bileşenleri incelenirken bireylerin temel parçalar olarak görülmesine karşı çıkar: "Bilimsel ruh toplumu bireylerden teşekkül eden bir şey olarak görmeyi engeller." Gerçek toplumsal birim ailedir. "Kendine hareket noktası olarak bireylerin ihtiyaçları ve doğal eğilimlerini alan bir bilim başarısızlığa mahkûmdur." Ayrıca ona göre, insanın toplumsal eğilimlerini faydacı etkenlerden çıkarsamak hatalıdır. Çünkü, "eğer ortaya çıkışı bireysel faydasına bağlı olsaydı toplumsal durum asla mümkün olamazdı."

"Toplumsal yapıların bireylerin özelliklerine indirgenemeyeceğini savunan güçlü bir sosyolojist yaklaşımı benimseyen" Comte'a göre, toplumsal yapılar başka yapılardan oluşur ve sadece diğer yapıların özellikleri ve ilişkileri çerçevesinde anlaşılabilir.

Toplumun sadece kendini oluşturan farklı düzenlemeler uyumlu olduğu sürece sağlıklı olduğunu düşünen gelenekçilere göre, iyi toplum Ortaçağ'ın çoğulcu toplumudur. Aile, zümreler, lonca, yerel topluluğun kendi uygun otorite alanına ve böylece daha üst düzlemde Kilise ve devlete sahip olduğunu düşünen bu kişilere göre, sadece bu kurumlar ve grupların birbirine uygun hale getirilmesiyle toplumsal istikrar ve düzen sağlanabilir

ve toplumsal düzen sadece insanların sorumluluklarını yerine getirmeleriyle hassas ve mükemmel bir denge halindedir.

'Sosyal statik' ayrımında bu düşüncelerin önemli ölçüde etkisi görülse bile, Comte onların Ortaçağ toplumuna dönme düşüncesine karşı çıkar. Ona göre, iyi toplum Ortaçağ geçmişte değil, aksine ancak gelecekte ortaya çıkacaktır. O, toplumsal düzen görüşüne bağlı olsa bile, ilerleme düşüncesine sıkıca sarılır. "Gelenekçilerin geçmişteki organik toplum görüşünü takdir ve hayranlıkla karşılasa bile, bu görüşün kendi döneminde öne çıkan yeni kritik güçleri yargılayacak donanımı sağlamadığına inanır."

Ayrıca diğer liberallerden ziyade Adam Smith'i öven Comte'un işbölümünün faydalı etkilerine inancının ve işbölümünün olumsuz etkilerine ilişkin eleştirisinin kaynağı Adam Smith'dir, ancak aynı zamanda Smith ve diğerlerini piyasanın kendini düzenleyici karakterine inançları nedeniyle eleştirir. Comte bırakınız yapsınlar düşüncesinin "anarşiyi sistematik hale getirdiği"ne inanır.

1817-1824 arasındaki yedi yıllık dönemde Comte ve Saint-Simon'un görüşleri iç içe geçmiştir, ancak Saint-Simon'un 1817'den önceki çalışmalarında Comte'un sosyolojinin parçası olacak birçok düşünceyi görebiliriz. "Onların işbirliğinin en mantıklı yorumu, Comte'un Saint-Simon'dan ham ve sistematik olmayan birçok düşünce aldığı, bu düşünceleri kendi daha büyük tarih ve bilim anlayışına uygun biçimde ayıklayıp geliştirdiği; ve Montesquieu, Turgot, Condorcet, Adam Smith ve gelenekçiler hakkındaki açıklamaları ışığında bu görüşleri sınırlı ancak eleştirel bir biçimde genişletmeye çalıştığıdır."

Condorcet'yi dikkatle okuyan Saint-Simon, bilimsel devrimin bir toplumsal düzen bilimine sahneyi hazırladığı sonucuna varır; ilk çalışmalarında, insanlık ve toplum araştırmasının empirik gözlemlere dayalı 'pozitif' bir bilim olması gerektiğini öne sürer. Bu dönemdeki diğer birçok kişi gibi, Saint-Simon da, toplumun organik bir fenomen olduğunu düşündüğü için, toplum araştırmasını fizyolojinin bir dalı olarak görür. "Toplum, organik bir yapı gibi, bilimsel gözlemler sayesinde açığa çıkartılabilecek doğal gelişme yasaları tarafından düzenlenir. Böylece, bir organizma olarak toplum, gelişim, düzen, istikrar ve normal-dışı patolojilere özel vurguda bulunularak, toplumsal düzen araştırmasıyla incelenebilir."

Saint-Simon, bu bakış açısının üç parçalı bir program içerdiğini düşünür: (1) Yeni bilimin hareket noktası "uygarlığın gidiş yönü hakkında bir dizi tespit" olmalıdır; (2) bu tespitlerden toplumsal düzenin yasalarına ulaşılmalıdır; ve (3) insanlar, bu yasalardan hareketle en iyi toplumsal düzen biçimini kurabilmelidir. Saint-Simon, düşüncelerin çoktanrılı bir evreden Hıristiyan tanrı anlayışına ve ardından pozitivist evreye doğru ilerlediğinin savunulduğu bir tarih yasası geliştirir. Onun gözünde, insanlık tarihindeki her düşünce sistemi toplumsal düzenin devamı açısından temel önemdedir ve her geçiş evresinde bir kriz dönemi yaşanır. Pozitivizme geçiş, bu yüzden, feodal düzen ve onun temel dayanaklarının yıkılması ve Avrupa toplumlarında pozitivist bilim kültürüne sahip bir sanayi düzeninin eksik yerleşimi etrafında gerçekleşir.

Saint-Simon, Avrupa toplumlarının yaşadığı bu krizi analiz ederken, bilimsel gözlemlerin ilk olarak astronomiye, ardından fizik ve kimyaya ve son olarak biyolojik ve toplumsal organları inceleyen fizyolojiye girdiğini belirtir. "Bilimsel yöntemin toplumsal düzene uygulanmasıyla zayıflayan geleneksel düzen yeni bir düşünceler sisteminin yolunu açmalıdır. Sözgelimi, on sekizinci yüzyılın 'hukukî-metafizik' düşünceleri gibi düzeni iyileştirmeye yönelik geçici girişimler, –toplumsal düzenin yasalarını açıklamak, geçerliliklerini sınamak ve bu yasaları uygulamak için gözlemin kullanılmasını sağlayan– pozitivist düşüncelere dayalı bir 'dünya ahlâkı' yaratmalıdır." Bir dünya ahlâkı üzerine kurulacak bu yeni düzen de bilim insanları ve sanayicilerin işbirliğiyle sonuçlanacaktır. Saint-Simon'un ilk dönem düşüncelerine göre, bilim insanları teorisyenler, sanayiciler toplumu yeniden-kuracak birçok pratik görev yüklenen mühendisler olacaklardır. Gerçekte, bilim insanları ve sanayiciler lâik bir din olan pozitivizmin yeni rahipleri olacaklardır.

Comte'un ilk dönem sosyolojisi Saint-Simon'un ilk düşünce etkinliği dönemine çok şey borçludur. Üç hâl yasası daha belirgindir; pozitivizmin sırayla astronomi, fizik, kimya ve biyolojiye girişini kabul, fiziğin altta ve sosyolojinin tepede yer aldığı bir bilimler

hiyerarşisine dönüştürülür; ve sanayi toplumunu yeniden kurmak için sosyolojinin kullanılabileceği inancı, Comte'un programının bir parçasını oluşturur. Ancak, Comte Saint-Simon'un birçok tezini reddeder. O, toplumsal düzen araştırmasının fizyolojinin bir parçası olduğu görüşünü özellikle kabul etmez; aksine, sosyolojinin kendine ait ilkelere sahip bağımsız bir bilim olduğunu ileri sürer. Comte, bu eğilim içinde, Saint-Simon'un, tüm evrenin yegâne yasasının keşfedilebileceği inancını reddeder; onun yerine, her bilimin, tamamen sadece kendi yasaları ve ilkeleri çerçevesinde anlaşılabilecek kendine ait bir ilgi alanı olacağını kabul eder. "Ancak bu itirazlar bir yana bırakılırsa, Comte'un ilk dönem çalışmaları, toplumu yeniden kurma görevine gittikçe boğulan yaşlı bilgin Saint-Simon'un geliştirip sonradan terk ettiği düşüncelerin geliştirilmiş halidir."

O toplumsal olguların doğru değerlendirilip gereği gibi ele alındıkları takdirde, değişmez yasalara uyduklarının kolaylıkla görülebileceğini söyledikleri için, Montesquieu ve Condorcet'yi gerçek selefleri olarak görür. Bununla birlikte, bu yeni bilimi pozitif evreye taşımak onuru ona kalmıştır. Nitekim, Comte çağdaşı Quételet'nin sosyal fizik adını verdiği bu yeni bilime sosyoloji adını verir ve onun doğuşunu *Pozitif Felsefe Dersleri*'nin 4. cildinin 47. dersinde resmen ilân eder. Sonuçta, 'düzen' ve 'ilerleme' geleneklerinden aldığı düşüncelerden hareketle, sosyolojiyi 'sosyal statik' ve 'sosyal dinamik' olmak üzere iki kısma ayırır.

Sosyal Statik ve Sosyal Dinamik: Comte'da, sosyal statik, uygarlığın mevcut düzeyine ilişkin bir araştırmadan, birer kültürel bütün olarak işlev gören politik-sosyal sistemlere yönelik bir incelemeden meydana gelir. Başka deyişle, burada sosyoloji toplumdaki 'düzen', 'istikrar' ve 'denge'yi konu alır. Halbuki sosyal dinamik, uygarlığın değişen düzeylerine, yani üç hâle ilişkin bir araştırmaya tekabül eder. Başka deyişle, sosyoloji burada ilerleme yasaları, evreleri, nedenleri ve tezahürlerini inceler: "Sosyal dinamiğin gerçek genel ruhu, öyleyse, birbirini izleyen bu sosyal hâllerden her birini bir önceki hâlin zorunlu sonucu ve Leibniz'in "mevcut gelecek olanla büyüktür" aksiyomu temelinde, kendinden sonra gelenin kaçınılmaz hareket ettiricisi olarak kavramaktan oluşur. Bu anlayışa göre, bilimin amacı bu sürekliliği düzenleyen yasaları ve insanî gelişmenin akışını belirleyen şeyin toplamını bulmaktır. Kısacası, sosyal dinamik ardışıklık yasalarını inceler, oysa sosyal statik 'birlikteoluş yasaları'nı araştırır; öyle ki, birincisi politik pratiği gerçek ilerleme teorisiyle donatmaya yarar, ikincisi ise, aynı hizmeti düzen bakımından görür. Modern toplumun ihtiyaçları açısından bu uygunluk böylesi bir birleşimin felsefî karakterini büyük bir güçle doğrular."

Comte, yeni sosyoloji biliminin iki dalını oluşturan statik ve dinamiğe 'düzen ve ilerleme' ayrımını ekler. Bu ayrıma göre, bir toplumda temel ilkeler bakımından bir istikrar bulunduğu ve toplumun bütün üyeleri benzer görüş veya inançları paylaştıkları zaman, söz konusu toplumda bir düzen vardır. Böyle bir istikrar ve düzen hâlinin Katolik feodal dönemde hüküm sürdüğünü öne süren Comte, ilerleme dönemi olarak da Protestanlığın yükselişiyle Fransız İhtilâli arasında kalan dönemi gösterir. Fakat, bu ilerleme döneminde sırasıyla Reformasyon, Aydınlanma ve nihayet Fransız İhtilâli'nin Batı Uygarlığı'na indirdiği darbeler, ona göre, bir kaosa veya en azından bir manevî anarşiye yol açmıştır. İhtilâlcilerin ve *philosophie*ların düşündüklerinin aksine, ihtiyaç duyulan şey, sadece politik yeniden inşa süreci değil, aynı zamanda esasen bir manevî inşadır. Veya daha doğru bir deyişle, düzen ve ilerlemenin bilimsel bir tarzda hayata geçirilecek olan sentezidir: "Gerçek hiçbir düzen, ilerlemeyle tamamen bağdaşabilir değilse, ne kurulabilir, ne de sürdürülebilir; düzenin güç kazanmasına hizmet etmeyen bir ilerleme, asla büyük bir ilerleme meydana getiremez. ... O hâlde, pozitif sosyal bilimde, en önemli husus, aynı ilkenin sabit ve birbirinden ayrılmaz iki yönünü oluşturan bu iki koşulun birliği olmak zorundadır. ... Nasıl düzen ve hayat düşünceleri biyolojide birbirinden ayrılamazsa, düzen ve ilerleme düşünceleri de sosyal fizikte kesin olarak birbirinden ayrılamaz."

Sosyolojiyi biyolojideki 'organizmalar' araştırmasının 'toplumsal organlar'ı da içerecek biçimde genişletilmesi olarak gören Comte'a göre, sosyoloji öncelikle toplumsal düzen araştırması olabilir. Toplumu bileşenleri birbirleriyle karşılıklı ilişki içindeki 'or-

ganik bir bütün' olarak gören bu anlayışa göre, bizzat toplumun yapısını, onun unsurları ve ilişkilerini araştırırken, parçaları birbirinden soyutlayarak incelemek toplumsal düzenin özüne aykırı hareket etmek ve araştırmayı yapay olarak parçalara ayırmaktır: "Hiçbir bilimsel toplum araştırmasında, gerek toplumun içinde yer aldığı koşullar gerekse onun hareketleri, parçalara ayırılarak ve bölümleri birbirinden bağımsız olarak incelenemez." Bu yüzden Comte'a göre, nasıl biyolojide kullanışlı olarak bir 'anatomi ve fizyoloji ayrımı' yapılıyorsa, aynı şekilde sosyolojide de 'statik ve dinamik ayrımı' yapılabilir, çünkü "düzen ... toplumsal varoluş koşulları arasındaki sürekli bir uyumu, ilerleme de toplumsal gelişmeyi içerir." Dolayısıyla, düzen ve ilerleme, statik ve dinamik her zaman birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Böylece Comte, kendi evreler teorisini tamamlamak için toplumsal istikrarın temellerini araştırmaya koyulur.

Ona göre, toplumun statik olarak incelenmesi sosyal sistemin farklı parçalarının hareket ve tepki yasalarının –bu nedenle, onları her zaman kademeli olarak değişikliğe uğratan temel hareketten bağımsız olarak– araştırılmasını gerektirir. Ancak, tüm organizmalar gibi bütünlüklerini sürdürmeye çalışan sosyal sistemler, işlevsel bir ilke temelinde, giderek farklılaşırlar. Comte burada Adam Smith'in şu sorusuna yönelir: "Parçaların işlevleri giderek farklılaşırken bütünleşme nasıl sağlanır?" Cevap şöyledir: **(i)** Toplumsal farklılaşmanın çözücü etkisi karşısında, güç/iktidar sistemin parçaları arasında sürekli koordinasyonu sağlayacak yönetimin elinde toplanır; **(ii)** hükümetin eylemleri sadece 'maddî' değil, 'fikrî' ve 'ahlâkî' de olmalıdır. Dolayısıyla, insanî toplumsal düzenler **(1)** sistemin parçalarının karşılıklı bağımlılıkları, **(2)** parçalar arasındaki ilişkileri düzenlemek için otoritenin merkezîleşmesi ve **(3)** bir halkın üyeleri arasında ortak bir ahlâk ve ruhun gelişmesiyle sağlanır. Bu yüzden Comte'a göre, farklılaşan sistemler bu koşulları karşılayamadıkları ölçüde patolojik durumların ortaya çıkması ihtimali vardır.

Bir toplum biliminin bir kez sağlam olarak kurulması durumunda, görüş veya kanaatlerin yeniden herkes tarafından paylaşılacağına ve böylece toplumun istikrar kazanacağına inanan Comte'a göre, insanlar astronomi bilgisi söz konusu olduğunda kesinlikle tartışmamaktadırlar; doğru toplumsal bilgiye bir kez erişildiği zaman, dinî veya politik konularda da bundan böyle kavga olmayacaktır. Vicdan hürriyetine, fizikte olduğu gibi, toplumsal düşüncede de yer yoktur ve her iki alanda da gerçek özgürlük bilimsel yasalara tâbi olmaktan meydana gelir.

Comte ilerlemeyle bu değişmez yasaların bilincinde olmayı, bu yasalara gereği gibi nüfuz edebilmeyi anlatmak ister. Söz konusu değişmez yasalardan biri de, hiç kuşku yok ki, toplumun pozitif bir doğrultuda gelişmek zorunda olduğunu bildiren yasadır. Buna göre, Ortaçağda toplumsal düzenin herkesçe benimsenen dinî inançlar sayesinde sağlandığı dönemde sosyoloji teolojik evredeydi. Fakat Fransız İhtilâli dönemi metafizik evrenin ortaya çıkışına tekabül eder. Comte'un bakış açısından toplum Fransız İhtilâliyle birlikte karışıklığa boğulur ve çöker. Ancak o yine de Fransız İhtilâlinin kaçınılmaz olduğu kanaatindedir, zira modası geçmiş, tarihin çöp sepetine atılması gereken 'teolojik' bilgiye dayalı eski düzen, toplumun bütün üyeleri tarafından paylaşılan ortak inançlar için sağlam bir temel sağlamanın ötesindedir ve temelleri bilimin ilerlemesiyle birlikte çökmüştür. Fakat İhtilâlin, özünde negatif olması ve kabulleri itibariyle metafizik bir yapı sergilemesi nedeniyle, toplumun yeni baştan düzenlenmesi işinde dayanılacak birtakım temeller sağlayabilmesi mümkün değildir. O halde Comte'a göre, toplumu bir kez daha birleştirebilmek için yepyeni bir din temin etmeye ve yeni bir ruhban sınıfı yaratmaya ihtiyaç vardır. Onun çözümü, herkesin onaylayacağı bir bilim, Katolik ruhban sınıfının yerine de değişmez yasaları topluma bildirecek bilimsel-endüstriyel bir seçkinler sınıfı önermek oldu. Eski rejimle Fransız İhtilâlinin bir sentezini yapmak, modern sanayi toplumunun problemlerini teolojik feodal dönemde ortaya çıkan düzen ve herkesçe paylaşılan kesinlik ihtiyacıyla ilgili birtakım kavrayışlarla çözmeye kalkışmak, Comte'un pozitivizminin oldukça cesur bir girişimini ifade eder. O doğası itibariyle dinî, yapısı itibariyle de sezgisel olan kavrayışlarını artık pozitif bilim yoluyla ve politika anlayışında ifade edecektir.

Siyaset Felsefesi

Comte, buradan da anlaşılacağı üzere, Aydınlanmanın bireyci, liberal ideallerine en küçük bir yakınlık bile duymaz. Hatta birer metafizik dogma olarak gördüğü özgürlük, eşitlik ve halk egemenliği düşüncelerine şiddetle karşı çıkar. Ona göre, bireycilik Batı dünyasının bir şekilde tedavi edilmesi gereken bir hastalığıdır. Gerçekten de, liberalizm Comte'un gözünde sadece ikinci evrenin, metafizik düşünce düzeyinin bir yansıması olup, bu anlayışın demokrasi, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üzerindeki ısrarı çok tehlikeli sonuçlar yaratmaya başlamıştır. Söz konusu metafizik siyasetin eski feodal-askerî düzeni yıkması bakımından faydalı olduğu doğrudur. Dahası, liberalizm, insan hakları üzerindeki ısrarıyla, tanrısal yönetme hakkı efsanesini sona erdirmek bakımından da çok önemli bir işlevi yerine getirmiştir.

Fakat Comte'a göre, onun yıktığı şeyin yerine geçirebileceği pozitif hiçbir şey yoktur, çünkü her liberal ilke, teolojik düşünceyi eleştirmek amacıyla yaratılmış bir dogma, bu düşünce tarzının yerine pozitif bir öğretiyi geçirme amacının bir parçası olan eleştiriyi yansıtan bir akidedir. 'Halk egemenliği dogması' buna iyi bir örnektir. Aşağıdakilerin üsttekilere tâbi olmasını reddeden bu dogma, pozitif bir öğreti olarak korunduğu takdirde, tam bir anarşiyle sonuçlanır. Toplumu 'entelektüeller' ve 'duygusallar' olarak ikiye ayıran Comte'a göre, halka, onun büyük bir çoğunluğuna gereken en yüksek ilgi gösterilmeli, onlara insanca muamele edilip, toplumsal ve iktisadî skalada yükselebilmeleri için bütün fırsatlar sağlanmalıdır. Fakat egemenliğin halkta olmasını istemek budalalıktan, toplumun yeni baştan organizasyonu işinde sadece engel oluşturacak bir dogmadan başka bir şey değildir. Aynı şey, ona göre, düşünce özgürlüğü veya vicdan hürriyeti dogması için de geçerlidir. Nitekim Comte şöyle yazar: "Vicdan hürriyeti, teolojik felsefenin yıkılışının insan zihnine sağladığı ve pozitif felsefenin tam anlamıyla yerleşmesine kadar hüküm sürecek geçici sınırsız özgürlük hâlinin sadece soyut bir ifadesidir... Geçmişte vazgeçilmez ve faydalı olan bu dogma, toplumun yeniden organizasyonu için bir engel teşkil etmektedir. Kendini, toplumsal dolaşıma şöyle veya böyle girmeye mahkûm olan astronomi, fizik ve kimya ile ilgili fikirlerde hüküm verebilme durumunda olduğunu gören pek az sayıda insan vardır; ve bu fikirlerin ilgili işlemleri yönetmesini herkes ister. En önemli ve en hassas ve karmaşıklıkları dolayısıyla sadece en üst düzeyde eğitilmiş zihinler tarafından nüfuz edilebilecek konuların ehliyetsiz kafaların keyfî ve değişken kararlarına bırakılması hiç düşünülebilir mi ?"

Ayrıca, liberalleri özellikle bireycilikleri nedeniyle eleştiren Comte, gelenekçilerin düzen ve manevî birlik kaygısını paylaşmasına rağmen, Aydınlanmacılar ve liberal öğretilerin de etkisiyle, eski düzene dönmenin mümkün olmadığını düşünür. Ona göre, daha ziyade, dinsel otoritenin işlevsel bir dengi yaratılmalı ve insanlara tüm potansiyellerini gerçekleştirmeleri için eşit fırsat sağlayacak doğumla-verilmeyen hiyerarşiler ve topluluklar yeniden tesis edilmelidir. Böylece dinsel unsur lâik ve pozitivist olabilecek, hiyerarşiler doğumla kazanılan ayrıcalıklardan ziyade yetenek ve başarı üzerine kurulabilecek ve toplum sanayi gruplarının dayanışmasıyla yeniden yaratılabilecektir. Birçoklarına göre, Comte böylece gelenekçilerin ilgilerine liberal bir eğim kazandırsa da, onun gelenekçilerin düşüncelerini barındıran yazıları son derece otoriterdir.

Kısaca, Comte'un sosyolojisi, giderek hem toplumsal düzenin hem de toplumsal değişmenin savunusu haline gelir ve bilim, reform ve devrim karşıtı geleneksel muhafazakâr muhalefet ile bilim ve sanayi üzerine kurulu yeni bir altın çağa köktenci inanç arasındaki temel bir gerilimi yansıtmaya başlar. Comte temel bir ortak ahlâkî değerler topluluğunu gerektiren muhafazakâr bir toplumsal düzen anlayışına yakınlık duymaya başlar. "Geleneksel din zayıflayıp devrimci felsefeler ortaya çıksa bile, Avrupa'nın sosyal olduğu kadar ahlâkî bir kriz içinde de olduğunu kabul eden Comte, pozitivizmi kendi yeni toplumsal düzeninin ve hatta – daha da ileri giderek– yeni bir insanlık dininin temelini oluşturan yeni bir ahlâkî konsensüsü yaratacak bir araç olarak sunmaya çalışır."

Ayrıca, Comte'un demokrasiye, on dokuzuncu yüzyıl İngiltere ve Amerika'sının parlamenter demokrasisine karşı eleştirel bir tavır takınması da son derece doğaldır. Başta özgür tartışma, çoğunluk irâdesi, vb. olmak

üzere, pek çok insanın bu tür bir politik yapılanmanın meziyetleri olarak gördüğü özelliklere, onun teknokrat kafası, bürokrat zihniyeti kuşkuyla bakar ve bunları en iyisinden yararsız, en kötüsünden zararlı unsurlar olarak değerlendirir: Onlar sanayi çağında metafizik düşünce evresine ait dogmalar olup, yeni çağın ihtiyaçlarını karşılayacak, problemlerini çözecek durumda değillerdir.

Başka deyişle, bilimin on altıncı yüzyıldan itibaren teolojik ruhu, sanayinin de feodal-askerî zihniyeti kemirmeye başlayıp, en sonunda yıkmasının ardından ortaya çıkan entelektüel, sosyal ve politik kaos, sanayileşmiş ve kentleşmiş topluma hiçbir şekilde uymayan bir sosyal organizasyon tipi, politik düzen anlayışı ve siyaset zihniyetiyle asla aşılamaz. Modern hayat koşulları giderek daha karmaşık hâle geldiğine göre, uzman bilgisine, modern toplumun karşı karşıya kaldığı iktisadî ve sosyal problemleri çözecek toplum mühendislerine, toplumu bilimin gösterdiği doğrulara göre düzene sokacak teknokratlara duyulan ihtiyaç artmıştır. Bu da ancak sosyolojinin geliştirdiği soyut teorik ilkelerin sosyal problemlere uygulanmasıyla mümkündür. Fakat Comte'a göre, sosyolojik yasaları toplumsal mühendislik amacıyla kullanmaya başlamadan önce, sağlam bir teorik temelin oluşturulması gerekir. Ancak sosyoloji teorik bir bilim olarak yerleştikten sonra onun yasaları empirik dünyadaki olayları 'değiştirmekte' kullanılabilir.

Özetle, Comte sosyolojinin doğa bilimlerini model alabileceğine inanır. "Sosyoloji toplumsal evrenin özellikleri ve ilişkilerini araştırıp ortaya çıkartabilir ve, diğer bilimler gibi, bunları az sayıda soyut ilke olarak ifade edebilir. Somut olayların gözlemleri sosyolojik yasaları oluşturmak, doğrulamak ve değiştirmekte kullanılabilir. Ve yeterince gelişkin yasalar ortaya konulduğunda, bu yasalar toplumsal dünyayı değiştirecek âletler ve araçlar olarak kullanılabilir."

H. D. AIKEN, *The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers* (with introduction and interpretative commentary by Henry D. Aiken), Meridian Books, New York, 1956; R. ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (çev. K. Alemdar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1986; L. LÉVY-BRUHL, *Auguste Comte: Felsefesi ve Sosyolojisi* (çev. H. Z. Fındıkoğlu), İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1970; A. COMTE, *Pozitif Felsefeye Giriş*, (çev: S. Sarı), Yeryüzü Yayınevi, Ankara, Ekim 2003.; A. COMTE, *Pozitif Felsefe Dersleri* (çev. E. Ataçay), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001; A. Lewis COSER, *Masters of Sociological Thought*, Harcourt Brace, Jovanovich, Inc., 1977, 2nd Edition; J. HEILBORN, "Theory of Knowledge and Theory of Science in the Work of Auguste Comte: Note on Comte's Originality", *Revue de Synthesé*, vol. I, *The Classical Tradition in Sociology: The European Tradition* (ed. by J. Alexander – R. Boudon – M. Cherkous), Sage Publications, 1997, pp. 75-89; W. T. JONES, *A History of Western Philosophy*, vol. IV, *Kant and the Nineteenth Century*, Harcourt Brace Jovanoviç, Inc., New York, 1952; R. NISPET, *History of the Idea of Progress*, Basic Books Inc., Publishers, New York, 1980; M. SLATTERY, 'Auguste Comte and Positivism', *Key Ideas in Sociology*, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1991; J. H. TURNER - L. BEEGHLEY - C. H. POWERS, *The Emergence of Sociological Theory*, Wadsworth Publishing Company, Third Edition, 1995.

Ayrıca, **bkz.**, BACON, BİLİMCİLİK, BİLİM FELSEFESİ, BİLİMSEL YÖNTEM, BİREYCİLİK, CHATEAUBRIAND, COMTEÇU POZİTİVİZM, COMTEÇULUK, CONDORCET, DENEYİMCİLİK, DİN, HUME, İDEOLOJİ, İLERLEME, KANT, LİBERALİZM, MONTESQUİE, POZİTİF FELSEFE, POZİTİVİZM, SAINT-SİMON, SOSYOLOJİ, SOSYOLOJİNİN TARİHİ, TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ, TURGOT.

Ahmet CEVİZCİ
Ümit TATLICAN

COMTECU POZİTİVİZM. Pozitivizm en geniş felsefî anlamıyla Francis Bacon, John Locke ve Isaac Newton tarafından öne sürülmüş olan ve gözlemin önceliğine ek olarak, tümevarımsal genelleme yoluyla nedensel açıklama arayışı içinde olmayı olumlayan bilgi kuramını tanımlar. Daha özel olarak da sosyal bilimlerde pozitivizm, birbiriyle ilişkili üç ana eğilimin karakterize ettiği bir tavır ya da yaklaşımı ifade eder. Söz konusu eğilimler de sırasıyla bilginin sadece deneyime dayanabileceğini öne sürerken, duyu algısı için dolayımsız olarak erişilebilir olan olguları fetişleştiren ontolojik *fenomenalizm* eğilimi; doğa bilimlerinin yöntemlerinin toplumsal fenomenlerle ilgili değişmez yasalara veya yasa benzeri genellemelere ulaşmak amacıyla sosyal dünyaya uygulanması gerektiğini öne süren metodolojik bilimsel yöntemin birliği eğilimi; ve olgularla değerler arasında katı bir ayırım yaparken, bilginin statüsüyle ilgili

olarak normatif iddialarda bulunmayı reddeden aksiyolojik yansızlık eğilimidir.

Bu şekilde tanımlanabilen veya genel özellikleri itibariyle ortaya konabilen pozitivizmin, birbirinden şematik olarak, üç büyük ardışık geleneği olmuştur. İşte Comtecu pozitivizm, Alman ve Amerikan pozitivist geleneklerinden önce gelen Fransız pozitivist geleneğini, gerisinde her ne kadar Saint-Simon, hatta Condorcet bulunsa da temelleri esas itibariyle Comte'da bulunan pozitivizmi; epistemolojik anlamda, doğru bilgiyi, teoloji ve metafizik karşıtı olarak yalnızca materyal dünya üzerine temellendiren *Comte*'un pozitif felsefe dediği düşünce tarzını tanımlar. Bu şekliyle doğru bilgi, nesnelere aşkınlığı iddia edilen nihaî nedenlerden türetilen değil, doğrudan doğruya gözlemlenebilen nesnel olaylar arasındaki ardışık ilişkilerden çıkarılan bilgidir. Aynı Comteçu pozitivizm, politik anlamda ise yasal düzeni, doğal hukuk karşıtı olarak, pozitif bilgiden kaynaklanan egemen güç üzerine temellendiren, yine *Comte*'un pozitif politika dediği 'hukuk' görüşünü ifade eder. Bu tanımıyla 'hukuk' (yasa), metafiziksel bir değer yüklenen 'hak' kavramından değil, devletin determinasyonunu ifade eden 'vazife' ilkesinden türetilen, egemen gücün irâde bildirimidir.

Sosyoloji disiplininin kurucusu olarak da kabul edilen *Comte*, epistemolojik ve legal pozitivizm düşüncelerini *1789 Fransız Devrimi* ertesinde geliştirmiştir. Şüphesiz bu düşüncelerin *Rönesans* dönemine kadar uzayan tarihsel bir arka plânı vardır. Rönesans'la birlikte Avrupa'da gerçekleşmeye başlayan epistemolojik, ekonomik, politik ve kültürel değişimler sonucu, toplumsal alt-üst oluşlar tezahür edince, düzen ve istikrar arayışları da zorunlu hale gelmiştir ki 'Comtecu pozitivizm' (epistemolojik ve legal pozitivizm) de işte bu arayışların bir ürünüdür.

Söz konusu değişimlere kısaca temas edilecek olursa, epistemolojik değişim, varlığı ve hayatı *teoloji* ekseninde açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışan bilginin yerine, rasyonalite ve realite temelli bilginin geçmesini ifade eder. Bu değişimin kökeninde *Copernicus*'un kozmoloji öğretisi yatmaktadır. Katolik bir din adamı olmasına rağmen, onun ileri sürmüş olduğu gözleme dayanan güneş merkezli evren düşüncesi, hem söz konusu değişime hem de Hıristiyanlığın sarsılmasına neden olmuştur. Çünkü, güneşin evrenin merkezî olması demek, yalnızca Kilisenin din ekseninde savunduğu dünya merkezli evren anlayışının yanlış olması demek değil, aynı zamanda, doğruluk ve yanlışlık ölçütünün zemininin dinî alandan rasyonel-ampirik alana kayması demekti. Böyle bir yanlışlık tespiti, sadece evren anlayışıyla sınırlı kalmayacak ve daha sonra tüm Hıristiyanlık inancına da teşmil edilecektir. Öyle ki *Copernicus*'un halefleri konumunda olan *Kepler, Galileo* ve *Newton* gibi düşünürler, onun öğretisini yaygınlaştırarak gözlem ve deneye dayanan bilgi anlayışını geri dönülmez bir biçimde sistemleştirmiş ve epistemolojinin kriterini dinden tamamen bağımsız hale getirmişlerdir. *Kepler*'in en önemli başarısı, gezegenlerin hareketlerinin yasalarını bulmasıdır. Gök mekaniği onun sayesinde kurulmuştur. *Galileo* ise, bir taraftan icat ettiği teleskopla güneş merkezli evren anlayışını ispatlamaya çalışmış, diğer taraftan da mekanik hareket öğretisi, düşme teorisi ve deneyle matematiği birleştiren yöntemiyle modern fiziğin temellerini atmıştır.

Haddizatında, *Kepler* ve *Galileo*'nun çalışmalarının tamamlanmasıyla pozitif bilim de kurulmuş olur da denilebilir. Süreci, 'genel çekim yasası'nı keşfeden *Newton* tamamlamıştır. Genel çekim yasası, Aristotelesçi Kilise öğretisinin mahiyet itibarıyla birbirinden farklı olan iki alemini (ay-üstü ve ay-altı) tek bir doğa yasasına bağlar. Buna göre, uzayda yer kaplayan bütün cisimler birbirlerini bir yandan kütleleriyle, diğer yandan da aralarındaki uzaklığın karesiyle orantılı olan bir kuvvetle çekerler. Yeryüzünün de gökyüzünün de tâbi olduğu yasalar aynıdır. Dolayısıyla alem, ikiliği değil, tekliği söz konusu olan dev bir makineden ibarettir. Determine bir biçimde kendi kendisini düzenleyen ve insanın deneyim yoluyla yasalarını keşfettiği makine evren anlayışı, varlık ve varlığa ait bilgi hususunda, kilise öğretisinden kesin bir kopuşu temsil eder. Artık evren, Tanrının insana seslendiği sembolik bir kitap olmadığı gibi, ona ait bilgi de Tanrının ihtişamının idraki değil, sadece bilimdir. Evren insanın içerisinde yaşamak zorunda olduğu dev makine, bilgi yani pozitif bilim de ona egemen olmanın vasıtasıdır. Bilgiyi elde etmenin yolu da kutsal kitapları, metafizik, *a priori* düşünceleri bir kenara bırakıp, deneyime ve

akla yönelmektir. Epistemolojik değişim işte budur. Artık doğruluğun ve yanlışlığın kriteri, dinî ve metafizikî spekülasyonlar değil, bilgiyi deneyimsel akla hasreden kutsaldan soyutlanmış pozitif bilimdir.

Ekonomik değişim, kapitalizmin doğuşuyla ilintilidir. Ortaçağ ekonomisinin temel özelliği, tarımsal köy hayatı ve üretim ve tüketimin geçimlik ekonomiye yakın bir biçimde örgütlenmesiydi. Bu geçimlik ekonomiden kâr amaçlı mübadele ekonomisine geçiş, Rönesans'la başlamış ve birkaç asır sürmüştür. Dönüşüm, kısa ve uzun mesafelerdeki ticarî alışverişin yoğun ekonomik faaliyet halini almasıyla kendini göstermiştir. Ticaretin yayılması, eski ve yeni şehir merkezlerinin genişlemesine, büyümesine ve zanaatkârların meslekî uzmanlaşmalarının üst düzeylere ulaşmasına sebep olmuştur. Öte yandan tarımın ticarîleşmesi ticaret merkezi olan şehirlerde nüfus artışını sağlamış, meskun bölgelerin kaynakları yeterli olmayınca da yeni toprak arayışlarına girişilmiştir. Böylelikle de sömürgecilik doğmuştur. Sömürgeleştirme, Avrupa ekonomisinin ve toplumlarının dönüşümüne azamî derecede katkı sağlamış; göçler ve sömürgeler için yapılan askerî harcamalar da insanların yurt ve topluluklarına bağlılıklarını yıkarak, onlara yeni görüşler ve fırsatlar gösterip, kapitalist sınıfların gelişmelerini teşvik etmiştir. Doğuya yönelik yeni ticaret yollarının ve yeni kıtaların keşfi de merkantilizmin, dolayısıyla da ticarî kapitalizmin tesisini kolaylaştırmıştır.

Ticaretin büyüyen hacmi, içeriğinde keskin bir değişimin tohumlarını da taşıyordu. Çünkü imal edilen ürünlerin arzı, artan talebe yetmiyordu ve daha seri imalata ihtiyaç vardı. Neticede çözüm yeni bir teknolojide, endüstri devriminde bulundu. Endüstri devriminin ilk dönemlerinde teknik, temelde ampirikti, insan gücünün yerini alacak şeylerin icadı için motif, bilimsel araştırmalardan endüstriye doğru değil, endüstriden bilime doğru gelişiyordu. Bilahare durum değişmiş ve bilimden endüstriye yönelmiştir. Bu devrim insan gücünün makinelerle, imalathanelerin de fabrikalarla yer değiştirmesi demektir. Endüstri devrimi hem yatırım payı, hem iş verilen kesim, hem artan değerler, hem de gelir payı açısından kapitalizmin endüstriyel yönünün egemenliğine kısa sürede yol açmıştır. Öyle ki bu dönüşüm, toplumun yapısında ve kurumsal düzende temel değişmelere de yön verecektir. İmalatın eski biçimlerinin fabrika üretimine dönüşmesiyle nüfusta yeni bir dağınıklık oluşmuş; aşırı kalabalık, kirli ve gürültülü yeni şehirler sayıca daha da yoğunlaşmış ve böylelikle bir işçi sınıfı ortaya çıkmıştır. Sonuçta, 'baca aristokrasisi' burjuva, statü ve güç için asiller sınıfına meydan okuyacaktır. Bunun neticesinde gerçekleşecek olan şeyse politik devrim, politik değişimdir.

Politik dönüşümü, yeni epistemolojiyi benimseyen liberal düşünürler sağlamıştır. Liberal öğreti, Hollanda ve İngiltere'nin ürünüydü ve ticaret ve endüstriye değer veriyor ve monarşi ve aristokrasiden ziyade, yükselen 'baca aristokrasisi'nden, 'burjuva'dan yana çıkıyordu. Bireyi, temel insan haklarını, özel mülkiyeti, yürütme, yasama ve yargının ayrımını, sınırlı devleti, insanların 'eşit tanınma'larını savunuyordu. Liberal düşüncelerin etki alanı oldukça geniş olmuş, onlar Montesquieu, Voltaire ve Rousseau gibi düşünürler vasıtasıyla da Fransa'ya yayılmıştır. Öyle ki bu düşünceler, politik ve ekonomik yönden farklılaşmış olan İngiltere'de yaygın bir düşüncenin sistematize edilmesinden başka bir şey değilken, Fransa'da devrimci bir çabanın ve hatta bizzat devrimin kaynağı olmuştur. Genel hatlarıyla belirtecek olursak, gelenekten kopuş ve modernite geçiş, cumhuriyetin 1789 Fransız Devrimi ile birlikte Fransa'da belirişiyle damgalanır. Buradaki radikal değişim, cumhuriyetin diğer yönetim biçimleri arasında sadece bir yönetim biçimi olmaktan çıkıp, devletin tek rasyonel biçimi haline gelmesidir. Artık iktidarın kaynağı Tanrı'dan gelmiyor, halktan geliyordu. Meşruiyetini de ulus haline dönüşen halktan alıyordu. Bundan böyle politik teorilerin amacı da iktidarın 'halkçı' biçimini akılla temellendirmek olacaktır. Kültürel değişim de epistemolojik, ekonomik ve politik değişimler sonucunda oluşan yeni hayat tarzını ifade eder. Modernite denilen şey de bu yeni pratiği, seküler ve rasyonel yaşama biçimini tanımlamaktadır.

İşte Comte, epistemolojik ve legal pozitivizm düşüncelerini; yukarıda anlatılan yoğun değişimlerin akabinde, tüm bu alt-üst oluşları, pozitif doğa bilimlerinin yöntemleriyle betimlemeye, açıklamaya ve belli bir düzen çerçevesine oturtarak kontrol altına almaya

çalışmak üzere ileri sürmüştür. Comte, bu çabasına, bir arzuyu, bir teklifi ve bir meşruiyet arayışını belirtmek üzere sosyoloji, 'toplumbilim' adını vermiştir. Arzu şuydu: Toplumsal davranışın incelenmesi, pozitif doğa bilimlerinin incelemeleri kadar güçlü, mantıken sağlam ve pratik sonuçlar doğurucu hale pekâlâ gelebilir. Teklif şuydu: Bunun mümkün olmayacağına dair hiçbir neden yoktur. Tam aksine toplumsal davranış evrendeki diğer faaliyetlerin sadece değişik bir biçimidir ve aynı epistemolojik hakikatlere tâbidir. Meşruiyet arayışı ise pozitif bilimin, dünyanın şifa bulmak için meylettiği yeni ölçü haline gelmiş olduğu gerçeğini yansıtıyordu. Pozitif bilim, artık her türlü betimleme ve açıklamanın meşruiyet kaynağı olarak hem teolojinin hem de metafiziğin yerine geçmiştir. En azından Comte öyle görüyordu.

Comte, belli bir süre sekreterliğini yapmış olduğu, bir anlamda entelektüel selefi Saint-Simon'dan şunları öğrenmişti: Avrupa toplumlarında yaşanan radikal değişimler, insanların inançlarını yıkarak, manevî bir çöküntüye neden olmuştur. Manevî temel çökünce toplumlar darmadağın olmuş, bütün vehimler, bütün kaprisler boğaz boğaza gelmiştir. Avrupalılar Rönesans'tan beri bu çelişkinin kurbanı olduklarından bocalamaktadırlar. Fransız Devrimi bu yüzden ölü doğmuştur. Filozofun görevi şimdiye kadar yapılmamış olanı başarmaktır. O da, toplumu pozitif doğa bilimleri örneğine göre inceleyecek olan sosyal fizyolojiyi kurmaktır. Sosyal fizyoloji toplumun hem maddî hem de manevî yönünü yeniden dizayn edecek ve yeniden organize edilmesini sağlayacaktır. Pozitif doğa bilimlerinin yöntemi doğanın sırlarını çözüp, doğaya egemen olmayı nasıl sağlıyorsa, sosyal fizyolojinin pozitif metodu da toplumda aynı fonksiyonu yerine getirecektir.

Comte da Saint-Simon gibi düşünüyordu. Ona göre de çağdaş toplum bunalım içerisindeydi ve bu kritik durumdan çıkış yolu, entelektüel kargaşayı önleyerek pozitif bir siyasetin kuruluşunu sağlayacak yeni bilimi, sosyolojiyi yapılandırmaktan geçmektedir. Devrimden sonraki çağın ahlâkî krizi, yalnızca ampirik toplumsal çalışmalardan türetilmiş olan pozitif bilimin uygulanmasıyla ve ona dayanan sanayi örgütlenmesiyle çözülebilirdi. Genel anlamda tanımlanacak olursa pozitif, yeni bilim sosyoloji, toplumu oluşturan kurumsal yapı veya örgütlenmelerin birbirleriyle ilişkileri bakımından aralarındaki simetrinin, devamlılığın ya da değişkenliğin bir bütün halinde açıklanması için yürütülen doğa bilimsel, sistematik bir çabadır. Tabiatıyla böyle bir çabanın yöntemi de doğa bilimlerinde olduğu gibi pozitif yöntemdir. Bu bakış açısı, toplumu birbirlerinden bağımsız otonomileri olmayan kurumsal yapı veya örgütlenmelerin sistematik bir bütünü şeklinde gören düşüncenin ifadesi olup, toplum kavramını muayyen ilişkiler sistemine atıfta bulunarak formülleştirmektedir. Şüphesiz bu formülasyon modern toplumsal yapıyla ilişkilidir. Bu tür kavramsallaştırmalar sadece kendi iç bütünlüğü olan sistemleri dikkate aldıklarından, toplumlar böyle değerlendirildiklerinde 'ulus-devlet' denilen siyasal toplumların karşılığı olmaktadırlar.

Birbirlerinden bağımsız otonomileri olmayan kurumlar da şunlardır: (1) Rasyonalizasyon ve sekülarizasyon sürecinin getirmiş olduğu, verimliliği esas alan kâr amaçlı ekonomi. (2) Eşitlik temelinde tanınmayı ifade edecek örgütlenme, pozitif politika. (3) Ekonomiye kalifiye elemanlar ve devlete itaati 'vazife' bilen yurttaşlar yetiştirecek resmî, kitlesel ve ulusal eğitim. (4) Toplumsal bütünlüğü sağlayacak reforme edilmiş din ya da profan kült. (5) Mikro toplum - çekirdek aile. Modern toplumun bu kurumlarının belli ölçülerde birbirleriyle ilintili oldukları doğru ise de, onların aralarındaki bağlantının mekanizmi ifade ediyormuş gibi kabul edilerek bütün toplumsal yapılara aynı içerikle teşmil edilmesi bilimselliğin ötesinde felsefî bir tercihtir. Bu spekülasyonun altında yatan asıl düşünce, modern doğa bilimlerinin mekanik yasalarının topluma teşmil edilmeye çalışılması ve evrensel 'ilerlemeci tarih' anlayışının sonucu olarak modern olmayan toplumların endüstrileşme sürecine girmeleri durumunda kendi toplumsal yapılarını modern toplumsal yapı modeline göre dizayn etmeleri gerektiğini bilimsellik adı altında onlara kabul ettirmektir. Burada gözden uzak tutulan nokta, modern dünyayı oluşturan asıl dönüştürücü unsurun endüstriyalizm değil de, rasyonalizm, sekülarizm ve kapitalizm unsurlarının olduğudur. Bahsi geçen bu unsurların endüstrileşmeden çok önce ortaya çıktıkları bir

vakıadır. Yani, endüstriyalizm bir sebep değil, aksine bir sonuçtur.

Comte'un sosyolojinin odak noktasına oturttuğu temel kavram, toplumdaki yerleşik davranış formları (kurumlar) arasında görülen sistematik, karşılıklı ilişkileri ifade eden toplumsal yapı kavramıdır. Toplumsal yapı, değiştirilebilir olarak kabul edilen unsurların, sistemli bir tertibini ifade eder. Toplumsal yapının unsurları değişebilir ise de, kendisi (yapı) rölatif bile olsa sabit kalır. Yapı, bir sistem mahiyetinde olduğundan, unsurlarından herhangi birisindeki değişiklik diğer unsurlara da yansır, ancak yapı, kendi değişim ve dönüşümünün yasaları vasıtasıyla kendi kendine hem korunur hem de zenginleşir. Toplumsal yapıya yönelik değişim ve dönüşümün yasaları, sistemin dışında sonuçlar vermediği gibi, değişim içi yapı, sistemin dışından öğeler de kullanmaz. Bu noktadan bakıldığında, toplumsal yapının üç özelliği vardır: Bunlar da bütünlük, değişim ve dönüşüm ve kendi kendini ayarlamadır. Kısacası yapı, kendi kendini düzenleyen değişim ve dönüşümlerin bütünü olarak kabul edilmelidir. Pozitivist sosyolojinin toplumsal yapı kavramını odak noktasına oturtmasının sebebi, temel teorik problemlerinden biri olan toplumsal devamlılığın açıklanmasıyla ilintilidir. Esasen, pozitivist sosyoloji açısından toplumsal hayat şeklindeki devamlılık, yapısal devamlılığı ifade eder. Comte'un devrim karşıtlığının nedeni de budur.

Comte'a göre, bir sistem sadece kendisine benzeyen, ancak büyüklük açısından değişebilen birimlerden oluşur. Dolayısıyla, nasıl ki geometrik bir alan çizgilere ya da bir çizgi noktalara indirgenemezse bir toplum da parçalanıp, bireylere indirgenemez. Toplumsal unsurlar ortak bir ilişkiler ağı içerisindedir ve bir arada incelememizi gerektiren bir bütün oluştururlar. Toplumsal yapı, esas itibariyle statik ve dinamik olmak üzere iki unsura ayrılır. Toplumsal felsefe görüşlerinin başarısızlığının sebebi, statik yasalarıyla dinamik yasalarını bir sistem çerçevesine oturtamamış olmalarıdır. Toplumsal kargaşaların nedeni de bu iki unsurun birbirinin karşıtı gibi düşünülmesidir. Sosyolojinin (pozitivizmin) asıl görevi, statikle dinamik arasında bir karşıtlığın olmadığını, statikle dinamiğin toplumu farklı bir biçimde görmek olduğunu bilimsel olarak ispatlamaktır. Sosyal statik, insanların toplum içerisindeki ilişki biçimlerini, yapıyı, toplumsal düzeni; sosyal dinamik ise, ilişki biçimlerinin, kurumların değişimini, ilerlemeyi açıklar. Sosyal statik, kavramsal anlamda hareket olgusunu askıya alıp düzenin niteliğini açıklamaya çalışmaktan ibaretken, sosyal dinamik, mobiliteyi yani hareketliliği ve değişimi açıklamaktan ibarettir. Şüphesiz toplumun olağan durumu, dinamik durumdur. Yani, toplum her zaman hareket halindedir, ancak bu hareketlilik yapısal olarak gerçekleşir. Kısacası, sosyal statik için amaç; işbölümü (ekonomi), siyaset, eğitim din ve aile gibi toplumsal yapı açısından fonksiyonel olan kurumlar arasındaki bağın netleştirilmesi iken, sosyal dinamik için amaç, bu bağın değişiminin netleştirilmesidir. Dolayısıyla statik nosyonu eşzamanlılığı dinamik nosyonu ise artzamanlılığı ifade eder.

İnsanlığın teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere hem düşünsel, hem de ilerleyen üç tarihsel aşamadan geçtiğini iddia eden Comte, toplumsal yapının, düşünsel aşamalara bağlı olarak, her aşamada yeniden şekillendiğini belirtir. Bunun anlamı, toplumsal kurum ve ilişkilerin teolojik aşamada dinsel bir forma, metafizik aşamada felsefî bir forma ve pozitif aşamada ise, pozitif-bilimsel bir forma büründüğüdür. Doğal olarak, Comte için toplumsal yapının en ideal formunu, bilimsel düşünceye dayalı olarak örgütlenen modern Batı toplum yapısı temsil etmektedir. Comte'un ifadeleriyle, bilimsel bilgi insanlığın en ileri bilgi seviyesini nasıl temsil ediyorsa, modern toplumsal yapı da diğer yapılara göre aynı ileri aşamayı temsil etmektedir. Şüphesiz, Comte'un bu yaklaşımı, değerlerden bağımsız bilimsel bir bilginin anlatımı değil, felsefî ve ideolojik bir tercihin ifadesidir.

Toplumsal yapı kavramının, pozitivist sosyolojinin yönetici ideası olmasının ve özel önem taşımasının pek çok nedeni vardır: Toplumsal yapı kavramı, düzen sosyolojisi ve ilerleme sosyolojisi şeklindeki ayırımlardan veya onların sentezlerinden kurtulma ihtiyacını giderir.

Toplumsal yapı kavramı sosyal statik ve sosyal dinamik şeklindeki bölünmeleri (aynı zamanda alt yapı ve üst yapı şeklindeki bölünmeleri) ortadan kaldırdığından değer

yargılarından bağımsız, hareket halindeki toplumun yansısı olarak görünür.

Toplumsal yapı kavramı, kültüralist akımların, toplumları kendi kendilerine bütünler olarak ele alan yaklaşımlarını reddettiğinden, onun metodolojik bütünlüğü sağladığı ileri sürülür. Toplumsal yapı kavramı, toplumsal bütünün, fiilen ve mantıken mümkün olan hiyerarşilerden önce geldiğinin gösterilmesini sağlar. Toplumsal yapı kavramı, toplum tipolojilerinin kurulmasını mümkün kılar.

Toplumsal yapı kavramının pozitivist sosyolojinin yönetici ideası olması, esasen onun ideolojik yönünün de belirgin bir göstergesidir. Şöyle ki, toplumun, herhangi bir andaki durumunun tarihe hiçbir gönderme yapılmaksızın, farklı öğeleri arasındaki ilişkiyle açıklanabileceğini ileri sürmek, yani eşzamanlı olanı artzamanlı olandan üstün tutmak, hem bir tarih karşıtlığının, hem de bir ideolojik vaziyet alışın ifadesidir. Tarih karşıtlığının bilinçli bir tercih olduğunda kuşku yoktur. Çünkü, modern toplumsal yapının idealize edilmesi, bunu kaçınılmaz kılmaktadır. Pozitivist sosyologlar tarafından yapılan sosyolojik açıklamaların, salt yapısal determinizm açısından gündeme getirilerek, bireylerin bilinçli ve iradî davranışlarını göz ardı etmesi, aynı zamanda anti-hümanist bir tavır alıştır. Toplumsal yapıyı nihaî olarak mantıksal-matematiksel sistemlerinkine benzer, zaman dışı temeller üzerine oturtma umutları ise, epistemolojik açıdan akılcı materyalizmi temel alan bir yaklaşım sergilediklerini göstermektedir. Aslında toplumsal yapı kavramının bir ideal tip olarak belirlenmesi, toplumların, değer yargılarından asla bağımsız olmayan o ideal tipe göre sınıflandırılmalarını kolaylaştırmakta, bu sınıflandırmaların hemen hepsi de evrimci bir şemaya dayandırılmakta ve evrim sürecinin tepe noktasına da 'modern Batı toplumsal tipi' oturtulmaktadır. Comte'un üç aşamalı tiplemesi bunun en tipik örneğidir. Dolayısıyla, sosyal yapı kavramının her türlü sosyolojik analiz formunda göz ardı edilemez temel bir öğe olması, pozitivist sosyologların topluma yönelik yaklaşımlarının ne yönde olduğunun bir işaretidir. Elbette ki bu durum, pozitivizmin, modern toplumsal yapıya yönelik, lehte ideolojik bilgi ürettiği şeklinde değerlendirilmesine de yol açacaktır.

Toplumsal hayatın varlığını, entelektüel birliğe bağlayan Comtecu pozitivizm, toplumsal değişmenin temel dinamiğinin de entelektüel değişim olduğunu ileri sürer. Bu bakış açısıyla değişim, aynı zamanda bir gelişme, bir ilerlemedir. Yukarda da bahsedildiği üzere ilerleme süreci, insan düşüncesinin determine bir biçimde bir birini takip eden üç aşamasına; teolojik ya da dinsel, metafizik ya da felsefî, pozitif ya da bilimsel aşamalara karşılıktır. Comte'a göre, teolojik dönemde her türlü fenomen, doğaüstü (tanrısal) güçlerle açıklanır. Fantezi bilgi rasyonel bilgiye tercih edilir. Fetihler ve savaşlar teşvik edildiğinden, sosyal organizasyonun muayyen bir formu olarak militaristik bir form hâkim durumdadır. Metafizik dönemde, bütün fenomenler, soyut düşüncelerle açıklanır. Teolojik devreye nispetle ileri bir dönemdir. Bu devre rasyonalizasyon sürecini ifade etmekte ise de bütün fenomenleri paralel kavramlarla açıklaması ve ampirik temelli olmaması onun zaafını teşkil etmektedir. Bu devrede fetihler ve savaşlar, savunma ve güçlenme lehine abandone olmuştur. Pozitif dönemde ise, fenomenler doğabilimsel disiplinlerin terimleri ile açıklanırlar. Pozitif devre; tarihsel olarak modern çağa karşılıktır. Bu devrenin en önemli tarafı, insanın doğayı kontrolüne almasına imkân tanımasıdır. Pozitif devre, sadece bilimsel düşüncenin hâkim olduğu çağ değil, aynı zamanda endüstri toplumunu oluşturan teknolojinin temellerinin de atıldığı çağdır. Barışa dayalı sosyal organizasyon, sadece bu devrede mümkündür. Toplumsal değişmenin nasıl gerçekleştiği hususuna gelince; Comte, değişimin insanın ya da toplumun doğasına bağlı olarak dinamik, spontane bir biçimde gerçekleştiğini ileri sürer. Bu da insanlığın tarihsel birliği anlamına gelmektedir. Tarihsel birliğin zirve noktasını teşkil eden modern endüstriyel Batı toplumu, değişimin yönünü de göstermektedir. Bu anlayış itibarıyla Batı toplumu, örnek bir niteliğe sahiptir ve bütün insanlığın toplumu haline gelecektir. Batı toplumunun her alandaki bilimsel örgütlenmesi refah ve gücün teminini sağladığından, insanlığın bütünü için ulaşılması gereken nihaî modeldir.

Toplumsal değişmeye ilişkin sosyolojik çözümlemelerde Comte, anlaşılacağı üzere, temel kavram olarak ilerleme kavramını

kullanmaktadır. Ancak, teorik düzlemdeki ilerleme, gelişme, evrim ve değişme kavramlarını birbirinden ayırt etme yolundaki gayretler, yanılgıdan başka bir şey değildir. İlerlemenin yönünün hangi açıdan bakılırsa bakılsın, modern toplumsal yapıya çıkması da pozitivist toplumsal değişme teorisinin esasen modernleşme teorisi olduğu gerçeğini ifade eder. Zaten Comtecu pozitivizm için tek bir değişim söz konusudur, o da modernleşmeye doğru değişimdir. Tamamıyla pozitivist bir fenomen olan ilerleme düşüncesi, toplumsal değişmenin yönünü elbette ki tayin etmektedir. Bu yön de şüphesiz, geleneksellikten modernliğe doğrudur. Dolayısıyla pozitivist sosyoloji için modern toplumsal yapı, geleneksel yapıların dönüşmek zorunda oldukları ideal formdur. Böyle bir görüşün, kendi üstünlüğünü kabul ettirmek ve dünyanın diğer toplumlarını kendi çıkarları yönünde sömürmek peşinde olan modern toplumlara ne derece hizmet edeceği de yeterince açıktır. İlerleme düşüncesine, toplumsal mukayeseyi sağlayan analitik bir yöntem anlamı yükleyenler, şüphesiz bunun dünyayı homojenleştirmek için başvurulan bir araç olduğunun farkındadırlar. Bu bakış açısıyla toplumsal farklılıklar tesadüfî olayların sapkın ürünleri olarak ele alınmakta ve kültürel farklılıklar da farklı tarihsel deneyimlerin oluşturduğu alternatif yaşam biçimleri olmaktan elbette çıkmaktadır. Olması gerekene yönelik böylesi düşüncelerin nesnel bir yargıyı değil, ideolojik değer yargılarını içerdiğinden şüphe etmekse mümkün gözükmemektedir. Söz konusu yaklaşım tarzıyla pozitivist sosyolojinin ideolojik değer yargılarına ulaştığı tespiti inkâr edilemez.

Özetlemek gerekirse, pozitivist sosyoloji, üç varsayım üzerine kuruludur. Birincisi, pozitif bilgi temelli Batı Avrupa sanayi toplumu örnek bir niteliğe sahiptir ve bütün insanlığın toplumu haline gelecektir. İkincisi, doğa alanında pozitif düşünüldüğüne göre, toplum alanında da başka türlü düşünülemez. Doğa bilimlerinde başarılı olan pozitif yöntem, sosyal bilimlerin de yöntemidir. Pozitif yöntem gözlem ve karşılaştırmadan ibaret olduğuna göre, toplum da gözleme ve karşılaştırmaya tâbi tutulabilecek bir olgudur. Üçüncüsü, insanlık tarihi, pozitif düşüncenin ilerlemesi olarak düşüncenin de tarihidir. Tarihsel bütünün bilimi olan sosyoloji, sadece geçmiş ve şimdiyi değil, determinizmin hem doğa alanında hem de sosyal alanda geçerli, evrensel ilke olmasından ötürü geleceği de tespit eder. Buradan çıkarılabilecek olan sonuç, Comte'un tarihi teolojik, metafizik ve bilimsel diye üç çağa bölerken, yaptığı şey felsefeyi geçmişte kalan bir aşama şeklinde nitelendirip yeni bir yöntem önermek gibi gözükse de, esas itibarıyla önerilen şeyin bir tarih felsefesi olduğudur. Tarih felsefesinin bilim kisvesi altında takdimini kolaylaştıran unsur da 19. yüzyılda ortaya atılan ve kaynağı da bilimsellikten öte felsefî olan, biyolojik evrim teorisidir. Teorinin ileri sürdüğü şey de şuydu: Yüksek yaşam formları çok uzun zaman dilimleri süresince tedricen aşağı yaşam formlarından evrilmişlerdir. Bu evrim süreci, zaman ve mekân içerisindeki maddî vasattan aşkın olan herhangi bir müdahalenin sonucu değildir. Evrimin bir gayesi de bulunmamaktadır. Aksine evrim, çeşitli türler arasında meydana gelen mücadele ve en güçlünün hayatta kalması ile yürür. Bu düşünceler biyoloji alanından toplumsal alana öyle bir hızla yayılmıştır ki teori, pozitivist sosyoloji çerçevesinde sadece bir teori olarak değil, adeta nesnel bir bilim olarak ileri sürülmüştür.

Toplumun, doğa bilimleri örneğinde olduğu gibi, pozitif yöntemlerle tespit edilecek mekanik yasalar çerçevesinde açıklanıp, açıklanamayacağı hususuna gelince: Bu tür bir yaklaşım pozitivist sosyolojide temel ise de, onun birtakım problemleri içerdiği de açıktır. Şöyle ki bilim, özel bir inceleme konusu hakkında birtakım bilgiler elde edebilmek için pozitif yöntemlerin kullanılıp teorik düşünce ve mantıksal çıkarımı esas alan argümanlar ileri sürerek gerçekleştirilen, sistematik bir araştırmadır. Bilimsel çalışma, ileri sürülen teorileri ve hipotezleri desteklemek veya çürütmek için dikkatli ve derin bir dizi araştırma üzerine dayandırılır. Sonuçta elde edilen birikimli bilgiler yeni delil ve argümanlar ışığı altında daima bir dereceye kadar gözden geçirilmeye hatta tamamen reddedilmeye açıktır. Pozitivist sosyoloji sistematik araştırma yöntemlerini, veri analizlerini, mantıksal argümanları ve deliller ışığı altında teorileri değerlendirmeyi içermesi anlamında bilimsel bir disiplindir. Ancak insanı, yani toplumu inceleme konusu yapmak, fizikî dünyadaki olayları konu

yapmaktan şüphe yok ki farklıdır. Sosyal hayatın incelenmesinde, insanlar için anlamlı ve amaçlı olan aktivitelerle, eylemlerle uğraşılır ki bunlar fizikî nesnelerle bir tutulamazlar. Diğer taraftan doğadaki nesnelerin aksine insanlar varlıklarının bilincindedirler ve amaçlı olarak yaptıkları şeyler üzerine çıkarsamalarda bulunurlar. Bu nedenle sosyal hayat yeterince tasvir edilemez. Ancak, eğer insanların davranışlarında başvurdukları anlam ve amaçlar bütünüyle kavranırsa bu tasvir mümkün olabilir. Örneğin, bir ölüm olayını intihar olarak tasvir edebilmek için kişinin ölümünden önceki niyetini sorgulayacak birtakım bilgilere ihtiyaç vardır. Çünkü, intihar sadece kişinin aktif bir şekilde kendi kendini yok etmeye niyetlenmesi sonucu görülür. Sosyolojik araştırmada doğru tasvirler yapabilmek için insan eylemlerinin sonuçlarının amaçlı ya da amaçsız olup olmadığına bakmak zorunludur.

Sosyologlar, toplumsal hayatı incelemeye yönelirken olaylara objektif olarak bakmaya çalışabilirler. İyi bir sosyolog, kendi önyargılarını bir tarafa bırakıp, tarafsız olarak değerlendirme yapabilen kişidir. Ne var ki her şeyin sekülarize edildiği bir ortamda hiç kimse tamamıyla her konuda tarafsız olamaz. Bu yolda gayret sarf edilse de, belli bir sınıra kadardır. Nesnel olup olmama meselesi sadece incelemeyi yapan sosyologlarla alakalı da değildir. Bizzat disiplinin kendisinden, yani pozitivist-sosyolojiden de kaynaklanan bir problemdir. Çünkü, pozitivist sosyoloji modern yapılara özel vurgu yaparak toplumları sistematik incelemeye tâbi tutar. Dolayısıyla, mantıksal argümanlar ve deliller ışığında teorileri değerlendiren sistematik araştırma anlamında bilimdir, ancak mekanik doğa bilimleri anlamında bilim değildir. Pozitivist sosyolojinin doğa bilimleri örneğinde bir bilim olmayışının en önemli delili, toplumu açıklamaya yönelik pozitivist görüşlerin birbirinden çok farklı olmasıdır. Böyle olması kaçınılmazdır, zira üzerinde uğraşılan alan doğal bir alan, mekanik bir alan değildir. Pozitivist sosyolojinin, empirik bir problemin çözümünün taklidi vasıtasıyla basit bir kalıpta temellendirilemeyişinin nedeni, bütün sosyal bilimlerde olduğu gibi onun nesnesinin de hayat olması ve hayatın da mekanik yöntemlerle açıklanamayışıdır. Olsa olsa hayat, bilim adamının yeteneğine bağlı olarak anlaşılabilir ve de rölatif ölçülerde yorumlanabilir.

Comte'un, pozitif bilim çerçevesinde örgütlenen toplumun düzen içerisinde ilerlemesini sağlamaya yönelik önerdiği, doğal hukuk karşıtı 'pozitif hukuk' düşüncesine gelince... Ona göre, pozitif felsefe dilinde, nihaî nedenler ifadesine yer olmadığı gibi, 'pozitif hukuk' dilinde de *'hak'* kavramına yer yoktur. Bu kavramlar aşılması icap eden düşünsel evrelerden teoloji ve metafizikle ilgilidir. Pozitif politik sistemde yurttaşların yalnızca *'vazife'*leri vardır. Bir başka ifadeyle, hiç kimsenin vazifesini yapmaktan başka hakkı yoktur. Teoloji ve metafiziğe ait 'hak' kavramı, bireyciliği gerektirdiğinden, bireyi toplumun karşısına çıkarır. Bu durum da toplumun aleyhine egoizme yol açar. Egoist bireyler 'hak' peşinde koşarlarsa toplumsal düzen bozulur. Toplumsal düzenin bozulması ise, toplumun yok olmasına neden olacağından, 'pozitif hukuk'ta bu nevi kavramlara yer verilemez. Haddizatında toplumun varlığını sürdürebilmesi için duygu ve düşünce birliğine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla, bireyler açısından temel hukukî ilke 'başkaları için yaşamak' ilkesi olmalıdır. Zira toplum, varlığını bireye değil, birey varlığını topluma borçludur.

Şüphesiz *Comte* açısından, başkaları için yaşamaktan kasıt, son tahlilde egemen güç olan devlet için yaşamaktır. Bu çerçevede oluşturulacak olan siyasal formasyonun demokratik bir 'hukuk devleti', hukukun üstün olduğu devlet olmayacağı da açıktır. Olsa olsa sosyalizm ve faşizm karışımı, otoriter ve totaliter bir sözde elitler oligarşisi, 'oligarşik cumhuriyet'tir. Zaten *Comte* da toplumu 'bilim adamları yönetmelidir' derken, böyle bir formasyona işaret etmektedir.

A. COMTE, *Pozitif Felsefe Kursları* (çev. E. Ataçay), İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001; R. ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (çev. K. Alemdar), İstanbul, T. İş Bankası Yay., 1986; A. GIDDENS, *Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1993; R. A. NISBET, *The Sociological Tradition*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1994; G. GURVITCH, *Sosyoloji ve Felsefe* (der. K. Cangızbay), İstanbul, Değişim Yay., 1985; C. MERİÇ, *Saint-Simon*, İstanbul, İletişim Yay., 1995; N. TOKU, *İlm-i Umran – İbni Haldun'da Toplum Bilimsel Düşünce*, Ankara,Akçağ Yay., 2002.

Ayrıca, **bkz**., BİLİMCİLİK, BİLİM FELSEFESİ, COMTE, COMTEÇULUK, ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, DENEYİMCİLİK, DİN, HUME, İDEOLOJİ, İLERLEME, LİBERALİZM, POLİTİKA FELSEFESİ, POZİTİF FELSEFE, POZİTİVİZM, SAINT-SİMON, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, SOSYOLOJİ, SOSYOLOJİNİN TARİHİ, TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ, TOPLUMSAL YAPI.

Neşet TOKU

COMTEÇULUK, 19. yüzyılda kurumsallaşmaya başlayan Batı kapitalizminin ve modern toplumların varolan işleyişlerine sistematik bir tanımlama getirmede bir köşe taşı olma işlevi görmüştür. Kendi düşüncelerinin içinde şekillendiği düşünce geleneğinden etkilenmiş olmasına rağmen, yeni açılımlar geliştirme ve bölük pörçük duran verilere düzenli bir bütünlük vermede önemli bir başarı sergilemiştir. Etkisinde kaldığı ve yoğun bir şekilde etkilendiği, aynı zamanda sekreteri olarak çalıştığı, Saint Simon sosyoloji biliminin temellerini atsa da, bu bilimin yasalarını ve genel anlamda bilimler camiasındaki yerini belirleyen Comte'dur. Ona göre, insanlar, ilk önce kendilerine en uzak olanı incelemeye girişmişler ve bu çabadan astronomi bilimi doğmuştur. Bilimlerin gelişimi ve çeşitlenmesi, en dıştakinden insana yaklaşırken artmıştır. Bu nedenle son bilim, insan birlikteliklerinin kendisini açıklamanın bilimi olan sosyolojidir. Bilimler arasında hiyerarşik bir sıralama yapıldığında bunun en tepesinde sosyoloji bulunur.

Comte'a göre, nasıl ki pozitif bilimler diye tanımlanan doğa bilimlerinin kendine göre yasaları varsa sosyolojinin de böyle yasaları vardır. Doğa bilimlerinin uyguladığı yöntem, toplumları açıklamak için de kullanılabilir. Doğada varolan nedensel ilişkilerin aynısı insan birliktelikleri için de geçerlidir. Bir toplumsal olay veya olgu açıklanırken onu belirleyen nedenlere bakılmalıdır. Toplumsal olayların görünme biçimleri esas alındığında çok farklı ve çeşitli olarak görülebilirler. Ancak sosyologun görevi, farklı biçimlerde beliren bu sosyal olayların nedenlerine yönelip onların arkasındaki toplumsal yasayla ilişkilerini açığa çıkarmaktır.

Comte'un sosyolojisinde iki temel kavram öne çıkmaktadır: Statik ve dinamik. Bir toplum canlı organizmaya benzer. Bir organın çalışmasının incelenmesi, onu canlı varlığın bütünü içine koymadan olanaksızdır. Toplumsal statik bir yandan toplumun belirli bir andaki yapısının anatomik çözümlemesini, öte yandan toplumsal uzlaşmayı belirleyen öğelerin çözümlenmesini içerir. Dinamik, kısa haliyle, insan toplumlarının kat ettiği evrelerin ard arda anlatımıdır. Toplumsal dinamik, insan düşüncesinin ve insan toplumlarının oluşumunun birbirini izleyen zorunlu evrelerini içerir. Toplumsal statik, bütün insan toplumlarının temel düzenini ortaya çıkarmıştır; toplumsal dinamik, bu temel düzenin pozitivizmin son aşamasına varmadan geçtiği değişimleri anlatır.

Statik ve dinamik vurgusu, Comte'un siyaset felsefesine de sinmiştir. Toplumsal ilerlemenin önemine vurgu yapmasına rağmen toplumsal çalkantıları olumsuz karşılamıştır. İlerleme vardır ya da olmalıdır ancak belli bir düzen dahilinde ve çalkantıları olabildiğince aza indirerek. Toplumsal çalkantılara karşı takındığı bu tavır 1848 devrimini olumsuzlamasına neden olmuştur.

Batı toplumlarında Rönesans'la başlayan ve 19. yüzyılda doruğa ulaşan gelişmelerin en önemli sonucu toplumların 'metafizik' aşamadan 'pozitivist' aşamaya geçmeleridir. Pozitivist aşamada artık insan zihinleri üzerinde metafizik önyargılar değil, bilimsel gerçekler etkilidir. Comte, bu düşüncesiyle Aydınlanmayı *"insanların bilinçli olarak içine girdikleri ergin olmama durumundan sıyrılması"* olarak tanımlayan büyük Alman filozofu Kant'ın mirasına yaslanır. Hıristiyanlık, toplumsal anlamda bir tükeniş içindedir ve onun yerini bilimsel verilerin açıklayıcılığı almıştır. Comte, sosyolojinin modern toplumlardaki önemini en uç düzeye götürerek, onu pozitivist toplumsal aşamanın dini konumuna yükseltmiştir. Bilim adamları da bu dinin papazlarıdır.

Comte'un, modern toplumun düşünce yapıları ve sosyoloji biliminin sonraki kuşakları üstünde büyük etkisi vardır. Durkheim ve onun ekolünün sosyolojik yaklaşımlarında Comte'un izleri açıkça görülebilir. Durkheim, mekanik ve organik işbölümü arasındaki ayrımları koyarken Comte'un metafizik-pozitivist aşamaları farklılaştırmasından esinlenmiştir.

Onun Durkheim üzerindeki diğer bir etkisi, sosyolojinin alanı ve yöntemi ile ilgilidir.

Durkheim'e göre de toplumlar için geçerli yasalar vardır ve sosyolojinin görevi bu yasaları açığa çıkarmak ve onların teker teker olay ve olgularla olan ilişkilerini belirlemektir. Durkheim'in sosyolojik yöntemine göre, nasıl doğal olaylar nedensel bir gelişim seyri izliyorsa, toplumsal olaylarda da aynı neden-sonuç süreci hâkimdir. Her toplumsal olayın bir sürü neden arasında başat olan az sayıda nedeni vardır ve o olayı anlayabilmek için bu az sayıdaki nedeni tanımlamak ve genel yasalarla bağlantısını kurmak gerekmektedir.

Durkheim da toplumsal ilerlemenin önemine dikkati çekerken 'düzen'in gerekliliği üzerine vurgu yapar. Endüstri toplumlarındaki hızlı dönüşümler dinin toplumsal önemini yitirmesine neden olmuştur ve moral alanda onun yerine ikame edebilecek bir mekanizma henüz ortalıkta yoktur. Bu, 'anomi' denen duruma yol açmıştır. 'Anomi', en kısa haliyle, toplumsal bunalım evrelerinde ortaya çıkan 'ahlâk yitimi'dir.

Comte'un, günümüze kadar gelen sosyoloji geleneği ve özelde pozitivist sosyolojik akımlar üzerinde oldukça belirleyici etkileri olmuştur. Durkheim üzerinden, günümüzde tüm dünyada etkili olan Amerikan pozitivist sosyoloji geleneğine teorik ve yöntemsel bir zemin oluşturmuştur. Yeni pozitivist okul diye tanımlanan Viyana Çevresi, Comte'un düşünceleri göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz. Kısaca söylemek gerekirse, sosyoloji bilimi içindeki akımlar, çoğunlukla kendilerini ya Comte'un içinde bulunduğu anlayıştan eleştirip farklılaşmak ya da savunmak üzerinden inşa etmişlerdir. Örneğin Frankfurt Okulu'na mensup düşünürlerin yarattığı akım, kendini pozitivizmden farklılaştırarak var etmiştir.

Batılı olmayan toplumlardaki modernleşme ve Batılılaşma çabalarında Comte'un önemli bir etkisi vardır. Comte, pozitivist toplumsal aşamayı toplumların ulaşacağı nihaî hedef olarak ele alır. Ona göre, bu aşamaya yalnızca Batı toplumları varmıştır. Diğer toplumlar pozitivizm öncesi aşamalarda bulundukları için, Batı şu anda onlardan daha ileridir. Comte, Batı'daki genel Şarkiyatçı eğilimin etkisinde kalarak Batı uygarlığını insanlığın varacağı en üst evre olarak tanımlamış ve bu doğrultuda, Batılı olmayan toplumları Batı'nın gerisine yerleştirmiştir.

Batılı olmayan toplumlardaki modernleşme ya da Batılılaşma çabaları, Comte'un savunduğu bu düşünsel arkaplândan ilham alır. Batılılaşmanın yaslandığı düşünsel zeminde pozitivist yöntem de vardır. Bu çabalarda, "her zaman aynı nedenler aynı sonuçları doğurur" perspektifinden hareket edilmesi, Batılı olmayan toplumlarda ciddî gerilimlerin yaşanmasına neden olmuştur. Batı uygarlığını hazırlayan nedenlerin bu toplumlara da uygulanması durumunda, onların da Batılılaşılabileceği gibi bir düşünceye sahip olunmuştur. Bütün toplumlar için geçerli ortak sosyolojik yasalar vardır ve bu yasalar göz önünde tutularak yapılan bir sıralamada Doğu, Batı'nın gerisine yerleştirilir. Her toplumun kendi öznel tarihi ve deneyimleri olduğu göz ardı edilerek, bütün toplumları kapsayabilecek ortak yasalar bulunduğunun bilinciyle hareket edilmesinin ilhamı, açıkça pozitivist anlayıştan alınmıştır.

Türkiye'de Comte'un etkisi büyük olmuştur. Batılılaşma çabalarına yön veren çoğu düşünür, Comte'un düşünsel zeminine dayanmıştır. Bu çaba yalnızca düşünsel plânda kalmamış, siyasî hayata da yansımıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucularından Ahmet Rıza, Comte'dan etkilenerek yeni kurulacak cemiyetin adını, *ordré et progrés* (düzen ve ilerleme) terimini Türkçeye çevirerek kullanmak istemiş, bu önerisi ufak bir değişiklikle 'İttihat ve Terakki'ye (*Union et Progrés*) dönüştürülmüştür. Ama İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organının künyesi *ordré et progrés* olarak kalmıştır.

Türkiye'de milliyetçiliğin en önemli simalarından olan ve aynı zamanda Cumhuriyet ideolojisine kaynaklık eden Ziya Gökalp, düşünce sistematiğini Comte ve onun etkisindeki düşünürlerin ışığında oluşturmuştur. Gökalp çoğu yazısında Comte'dan bahsetse de, onun üzerinde asıl etkili olan düşünür Durkheim'dır. Yani Gökalp, hem Comte'un kendi metinlerinden doğrudan hem de Durkheim üzerinden dolaylı bir biçimde etkilenmiştir. Türk milliyetçiliği üzerine düşüncelerini geliştirirken Durkheim'ın kolektif bilinç ve işbölümü anlayışlarından esinlenmiştir. Ona göre, cemaat ve cemiyet arasındaki ayrım 'taksim-i amal'e (işbölümü) dayanmaktadır ve Türk milleti Garp medeniyetinin içine girmek istiyorsa, kendi içinde 'taksim-i amal'i geliştirmelidir. Gökalp, Batı

medeniyetini ulaşılması gereken medeniyet olarak tanımlarken, Osmanlı Devleti'nin de içinde bulunduğu Şark medeniyetini olumsuzlar. Gökalp, Comte ve Durkheim gibi 'toplumsal tekamül'ü (evrim) savunmasına rağmen bu sürecin belli bir düzen içinde gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştir.

K. BOCK, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (der. T. Bottomore - R. Nisbet) (yayına haz. M. Tunçay -A. Uğur), Ankara, Ayraç Yay., ss. 50-92; A. COMTE, *Pozitif Felsefe Kursları* (çev. E. Ataçay), İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001; R. ARON, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (çev., K. Alemdar), İstanbul, T. İş Bankası Yay., 1986; E. DURKHEIM, *İntihar* (çev. Ö. Ozankaya), Ankara, İmge Yayınevi, 1992; A. GIDDENS, *Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1993; R. I. KANT, "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Toplumbilim*, 11 (2000), R. NISBET, "Muhafazakarlık", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (der. T. Bottomore - R. Nisbet) (yayına haz. M. Tunçay - A. Uğur), Ankara, Ayraç Yay., ss. 93-127; G. GURVITCH, *Sosyoloji ve Felsefe* (der. K. Cangızbay), İstanbul, Değişim Yay., 1985; Z. GÖKALP, *Makaleler VII*, Ankara; Kültür Bakanlığı Yay., 1982, Z. GÖKALP, *Makaleler IX*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1982; H. Z. ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1994.

Ayrıca, **bkz.**, BİLİMCİLİK, BİLİM FELSEFESİ, COMTE, COMTEÇU POZİTİVİZM, ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİ, DURKHEIM, POLİTİKA FELSEFESİ, POZİTİF FELSEFE, POZİTİVİZM, SOSYOLOJİ, SOSYOLOJİNİN TARİHİ, TOPLUM MÜHENDİSLİĞİ, TOPLUMSAL YAPI.

Yücel KARADAŞ

CONATUS: Bedende kendini geliştirmek için içsel olan doğal bir eğilim, girişim ya da çaba olarak da nitelendirilebilecek olan *conatus*, Spinoza'nın *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* [Geometrik Düzende Kanıtlanmış Etika, 1677] ve Thomas Hobbes'un *Leviathan* [1651] adlı başyapıtında geçen önemli bir felsefî kavramdır.

Hobbes, ünlü eseri *Leviathan*'da, tüm cisimlerin hareketlerinde olan, 'temel bir hareket' olarak adlandırdığı 'çaba'dan (*conatus*) bahseder. Bunlar, süreklilik ya da *inertia* dediğimiz bir yasaya uyarlar. Bir cisim, kendi sürekliliğini ve durumunu korumaya; diğer cisimlerin nedensel etkilemelerine karşı direnmeye çalışır. Bu, Hobbes tarafından *conatus ilkesi* diye adlandırılır. Hobbes'un toplum sözleşmesi ve egemenlik üzerine argümanları, özellikle bu model üzerinde temellenir. O, doğal *conatus*un, insanların kendi yaşamlarını korumalarını ve bunun için de yıkıcı olan 'doğa durumu'ndan sakınmalarını sağladığını söyler. Böylece onlar, 'karşılıklı bir sözleşme' içine girerler ve dıştan engelleyici bir kuvvet olmadıkça bu sözleşmeyi sürdürürler; dolayısıyla da Hobbes'un 'yaşamın sahte sonsuzluk'u dediği kalıcı bir egemen güç oluştururlar. Tüm bunlar, doğanın temel yasaları tarafından, özellikle de *conatus ilkesi* tarafından belirlenir.

Hobbes'un dışında *conatus* kavramını en fazla kullanan ve kavramın öneminin de genel sisteminde yeterince açık olduğu bir diğer filozof, Spinoza'dır. Bilindiği gibi Spinoza, etkisi günümüzde felsefede ve politik bilimlerde fazlasıyla kendisini gösteren, 1632-1677 yılları arasında Hollanda'da yaşamış, görüşlerinden dolayı dönemin Yahudi cemaatinden uzaklaştırılmış, felsefe tarihinin en önemli filozoflarından birisidir. Alman Aydınlanması'nın en önemli karakterlerinden olan Lessing, tüm olgunluk çağı boyunca bir Spinozacı olduğunu itiraf ederken, "Spinoza'nın felsefesinden başka bir felsefe olmadığını" söyler. Aynı ajitatif vurguyu Hegel'in şu sözlerinde de görebiliriz: "Filozof olmak için kişi, önce Spinozacı olmalıdır."

Conatus kavramı, Spinoza'nın temel yapıtı olan ve beş bölümden oluşan *Etika*'nın, *Duyguların Kökeni ve Doğası* adlı üçüncü bölümünde, altı, yedi ve sekizinci önermelerde ve bu önermelerin kanıtlamalarında ortaya konur. Kitapta bu üçüncü bölüme kadar, sırasıyla *I. Tanrı Üzerine* ve *II. Zihnin Doğası ve Kökeni Üzerine* adlı bölümler yer alır. Üçüncü bölümün başlığının neden duyguları kapsadığına gelince, bunun nedeni, Spinoza'nın bölümün girişindeki ifadelerinden açıktır: Daha önceki düşünürler –ki bunların en önemlisi Descartes'tır– insan duygularını ve eylemlerini anlamaktan çok, onları küçümsemişlerdir. Anlama gücünün ya da zihnin, duygular üzerindeki mutlak hâkimiyeti başlangıç noktasından hareketle, sadece aklın kendisini açıklamaya çalışmışlardır. Spinoza bu bağlamda, insanî duyguları ilk nedenleriyle kesin bir akılyürütme temeli üzerinde göstermeye kalkışır. Spinoza'yı böyle bir kanıtlama işine iten şey, doğada varolan her şeyin belirli bir nedene sahip olması ve de

doğada olup biten her şeyin ve doğanın yasalılığının 'her yerde ve her zaman' aynı olması gerçeğidir. Böylece doğada olup biten ve değişen her şeyi anlamanın yolu da bir ve aynı olacaktır. Spinoza'ya göre, bundan çıkacak sonuç, bu bölümün de genel kuralı olacaktır: Nefret, öfke, haset gibi duygular, kendi başlarına ele alındıklarında, doğadaki her tekil şey gibi, aynı ve bir olan doğanın yasalılığı altında, eş deyişle 'zorunlulukla' gerçekleşir.

Spinoza, kendinden öncekilerin beden üzerine düşüncelerini ortaya koyarken şunları söyler: "Bedenin neler yapabileceği şimdiye dek hiç kimse tarafından belirlenmiş değildir; başka bir deyişle, deneyim şimdiye dek hiç kimseye bedenin, zihin tarafından belirlenmiş olmaksızın, yalnızca cisimsel olarak görüldüğü sürece, doğanın yasalarına göre neleri yapabileceğini ve neleri yapamayacağını öğretmiş değildir. Çünkü şimdiye dek hiç kimse bedenin yapısını, tüm işlevlerini açıklayabilecek denli, doğru olarak anlamış değildir."

Amacı, yukarıda söylemiş olduğundan yeterince açık olan Spinoza, *Etika*'nın *Duyguların Kökeni ve Doğası* adlı üçüncü bölümünün üçüncü tanımında, duyguyu [*affectus*], "bedende onun kendisinin etkinlik gücünü arttıran ya da azaltan, ona yardımcı ya da engelleyici olan değişiklikler, ve bu değişikliklerin ideaları" olarak anladığını söyler. Bu değişikliklerin yeterli nedeni biz olduğumuzda, o duygu bir eylem/etkinlik [*actio*], biz olmadığımızda ise, bir tutku/edilginlik [*passio*] halini alır. Doğada varolan her şey, bir etkinlik/aktiflik ve edilginlik/pasiflik ilişkisi içindedir. Herhangi bir ilişkinin nötr olması gibi bir durum yoktur; bu durum bile bir tür edilgin olma durumuna işaret eder.

Spinoza için doğada varolan her şey, ancak ve sadece, kendi dışından gelen bir neden yoluyla ortadan kalkabilir. Herhangi bir şey, kendi doğasından ötürü kendisini yok edemediği gibi, varoluşunu ortadan kaldıracak bir şeyi de kendisinde taşmaz; bu nedenle karşılıklı yok edilebilirlik, sadece farklı doğaların birbirlerini etkilemesi ile gerçekleşebilir. Tanrı'nın/Doğanın yüklemlerini belirli bir yolda ortaya koyan bireysel şeyler, varoluşlarını ortadan kaldırabilecek her şeye karşı gelirler ve sırf bu nedenle de kendi varoluşlarını sürdürmeye ve onu korumaya 'çaba'larlar (*conatus*).

Spinoza, bu argümanı Önerme VII ve VIII'de sürdürerek, şu görüşü ortaya atıp kanıtlamaya başlar: "Her şeyin kendi varlığını sürdürmeye çalışma çabası, şeyin kendisinin edimsel özünden başka bir şey değildir ve bu çaba, yalnızca belirli ve sınırlı değil, belirli ve sınırlı olmayan zamanı içerir." Spinoza'ya göre, bir şeyin, kendi varlığına dıştan herhangi bir etki yapan güç olmadıkça, 'çaba'sını (*conatus*) belirli ve sınırlı bir zaman diliminde ortaya koyması saçmadır; çünkü bu, onun varoluşuna son vermesi anlamına gelir. Bu yüzden çaba sınırlı ve belirli bir zamandaki çaba değil, tersine sınırsız ve bitimsiz zamanda gerçekleşen ya da gerçekleşecek olan çabadır.

Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersleri* adlı eserinin Spinoza üzerine olan bölümünde dediği gibi, sınırlı ve belirli bir zamanda olmadığından bu sınırlılığı ve belirli zaman kipini her daim aşan bu çaba, "özellikle zihne gönderme yapıldığında *irâde* (*volitio*) olarak ifade edilir; hem zihne hem de bedene birlikte gönderme yapıldığında, *itki* adını alır." (Hegel, 1974) İrâdenin ve itkinin; çabanın hem zihinle hem de zihin ve beden ile ilişkisinde ortaya çıkması gerçeği, çabanın bizim doğamızı ve özümüzü oluşturan temel şey olduğu gerçeğini beraberinde getirir. Çünkü insanın kendi varlığını sürdürme ve onu korumasına yardım eden şeyler, onun doğasından kaynaklanan şeylerdir ve Spinoza'nın dediği gibi, insan bunlar tarafından, eşdeyişle insanın varlığını korumasına ve sürdürmesine neden ya da yardımcı olan özellikler tarafından eylemde bulunmaya sevkedilir. İstek ile itki arasında temelde bir ayırım yoktur; ayırımı ortaya çıkaran şey, isteğin, kişinin bilincinde olduğu itki olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, eğer itkinin neliği ya da belirlenimi biliniyorsa, kişi onun bilincindeyse, istek adını alır. Spinoza, Önerme IX'a notta, "İstek, bilinçli itkidir" der.

"Bir duygu hem Zihnin hem de Vücudun aktifliği ya da pasifliğidir. Aktif ya da pasif her şey, Spinoza'nın temel prensiplerinden *conatus* (çaba) uyarınca gücü yettiğince (*quantum in se est*) varlığını sürdürmeye çabalar. Varlığını sürdürme çabası temel bir duygu olarak 'arzuyu' belirler. Varlığını sürdürme çabasının desteklendiği durumlara

sevinç [*hilaritas*], engellendiği durumlara ise keder [*dolor*] denir. Arzu, sevinç ve keder bu yüzden 'ilk nedenler' bakımından temel duygulardır ve bütün duygusal, tutkusal hayat bu üç temel duygunun farklı kombinasyonlarının akışından başka bir şey değildir."

Duyguların ilk nedenlerini 'sevinç' ve 'keder' çiftiyle açıklamaya çalışan Spinoza, buradan hareketle, sıradan anlamda 'iyi' ve 'kötü' anlayışımıza farklı bir kavramsallaştırma geliştirerek, bir şeyi 'iyi' saydığımız için ona doğru eylemde, itkide, istekte, çabada bulunmadığımızı; tam tersine, bir eylem, itki, istek ve çaba içinde olduğumuz şeye 'iyi' dediğimizi belirtir. Bu noktada ve bu noktayı izleyen argüman zincirinde önemli olan nokta, zihin ile beden arasındaki *Kartezyen* kopukluğun 'çaba' kavramı ile dolayımlanmasının ve insanı insan yapan şeyin, salt rasyonel bir şey olamamasının, eşdeyişle tek taraflı olarak açıklanamamasının ifade edilişidir. Çaba (*conatus*) kavramından hareketle itki, istenç, belirlenim ve iyi-kötü kavramsallaştırılmasının yapılması; Spinoza'nın ve felsefe tarihinin en önemli yapıtlarından biri olan *Etika*'nın, Yeniçağla birlikte birbirlerinden farklılaşan felsefe disiplinleri olan epistemoloji, ontoloji, etik ve siyaseti, onlara yapay sınırlamalar getirmeden nasıl belirli kavramlar yoluyla ilişkiye soktuğunu ve böylece bütünsel bir metafizik ortaya koyduğunu gözler önüne serer. Belki de Spinoza'nın, modern felsefenin klâsik felsefeden uzaklaşırken ya da ondan ayrılırken, beraberinde ne gibi sorunları getirebileceğini, bilmeden ve istemeden onun yoluna nasıl engeller çıkarabileceğini önceden düşünen ve 'hisseden', dahası böyle bir engelin önünü kesmeye 'çaba'layan ilk filozof olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kant sonrası *Alman İdealist Felsefesi*'nin düşünürleri olan Fichte ve Hegel'in, kendi fenomenolojilerinde bilgilenme sürecinin ve bireyin toplumsallaşma sürecinin oluşmasını, 'çaba' ve 'istek' kavramlarını başlangıç noktası alarak ortaya koymaları, 'öldüğü' söylenen Spinozacılığın ve *Kartezyen-mentalist* geleneğin karşısındaki Spinozacı duruş noktasının ilerleyen dönemde de ne kadar etkisini devam ettirmiş olduğunu göstermektedir.

U. BAKER, *Spinoza'nın Etika'sının Sunuluşu*, http://kirpi.fisek.com.tr/spinozaetika.php; G. W. F. HEGEL, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy* (trans. by E. S. Haldane - F. H. Simson), Cilt III, London, Routledge and Kegan Paul; New York: The Humanities Press, 1974; S. Z. HÜNLER, *Spinoza*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003; J. PIETARINEN, *Hobbes, Conatus and the Prisoner's Dilemma*, http://www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModePiet.htm; R. SCRUTON, *Spinoza* (çev. C. Atila), İstanbul, Altın Kitaplar Yay., 2000; SPİNOZA, *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, Correspondence* (çev. R. H. M. Elwes), New York, Dover Publications, Inc., 1955; SPİNOZA, *Törebilim* (çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 2000.

Ayrıca, **bkz.**, HOBBES, SPINOZA.

Güçlü ATEŞOĞLU

CONDILLAC, ÉTIENNE BONNOT DE, Aydınlanma materyalizminin gerçek başlangıcını meydana getiren duyumculuğuyla ünlüdür. Felsefeye yaklaşımı daha ziyade pragmatik ve insan merkezli olan on sekizinci yüzyıl Fransız düşüncesine, ilgilendiği ya da önemsediği araştırma türleri için gerekli hareket noktasını ve on dokuzuncu yüzyılın Fransız ideologları için de en önemli malzemeyi sağlayan Condillac esas olarak 1746-1754 yılları arasında kaleme aldığı üç temel kitabıyla, empirik araştırma yöntemini normal alanı dışında başka alanlara da uygulama çabasıyla ün kazanmıştır.

Newton'un 1687 tarihli *Principia Mathematica*'sının yayınlanmasını izleyen yaklaşık elli yıl boyunca, Avrupa'nın entelektüel çevreleri, Kartezyen fizik ve Descartes'ın ikici metafiziğinin savunucularıyla Newton'un doğanın yasalarının, dikkatli ve titiz gözlem ve deneyle keşfedilecek tek bir sistem meydana getirdiğini bildiren görüşünün savunucuları arasında ikiye bölünmüştü. Newtoncu görüşün neredeyse kesin bir üstünlük kazandığı on sekizinci yüzyıl ortalarında, Condillac'ın en seçkin temsilcilerinden olduğu Aydınlanma filozofları, Newton'un yöntemini ve onun temel görüşünü benimseyip, söz konusu yöntemi, insan bilgisinin sınırlarını genişletmek amacıyla, çok daha geniş bir alana uygulamak istediler. Condillac da, işte bu çerçeve içinde, Newtoncu yönteme dayanarak, Locke'un empirisizminden yola çıkıp, ona, kendisini Locke'un görüşlerinin ötesine taşıyan, metodolojik bir bileşen eklemek suretiyle, insan bilgisinin bir sistemini oluşturmak ister.

Hayatı ve Eserleri

Condillac, 30 Eylül 1714'de Grenoble'da doğmuştur. Yargıçlığı büyük ölçüde meslek edinmiş bir ailenin oğlu olmasına rağmen, Saint-Sulpice ve Sorbonne'da teoloji tahsil ederek rahip olur. Bununla birlikte, o hayatının sonraki yıllarında rahipliğin sadece unvanını muhafaza etmiş, yeğeni olduğu D'Alembert'in de etkisiyle, teoloji yerine, bilim ve felsefeyle uğraşmıştır. D'Alembert dışında, oldukça gençken gelmiş olduğu Paris'te tanıştığı Diderot, Fontenelle ve Helvétius'un da Condillac'ın bilimsel araştırmaya yönelmesinde önemli katkıları olmuş ve o bütün bu etki ve teşviklerin sonunda, insanî deneyimin seküler ve rasyonel bir sistematizasyonunu hayata geçirme işini ilk ve en önemli görevi kabul etmiştir.

Condillac işte bu amacına uygun olarak, düşünür ve yazar kariyerinin önemli bir bölümünde *Ansiklopedi* çevresinde oluşmuş olan entelektüeller grubu içinde yer almış ve daha başlangıçta yazmış olduğu iki eser, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme] (1746) ve *Traité des Systèmes* [Sistemlere Dair İnceleme] (1748), ona daha yaşarken çok büyük bir ün kazandırmıştır.

1752 yılında Berlin Akademisi üyeliğine seçilen Condillac'ın bundan sonra kaleme aldığı diğer iki eser, *Traité des Sensations* [Duyumlar Üzerine İnceleme] (1754) ve *Traité des Animaux* [Hayvanlara Dair İnceleme] (1755) adlı kitaplar ise, onun Parma prensi Ferdinand'ın özel öğretmenliğine getirilmesini sağlamıştır. O 1768 yılında da *Académie Française*'in üyeliğine seçilmiş, fakat kısa bir süre sonra birden Beaugency yakınlarındaki Flux'de inzivaya çekilmiştir. Onun Paris'teki entelektüeller çevresini aniden terk edip inzivaya çekilmesinde, *philosophe*ların dine yönelik saldırgan tavırlarından duyduğu rahatsızlığın etkili olduğu söylenir. Condillac 3 Ağustos 1780'de sığındığı manastırda ölmüştür.

Onun en önemli eserleri arasında, duyumculuğunu belli bir yöntem anlayışla serimlediği İnsan *Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme* ve empirisizmini materyalizmle, meşhur 'heykel adam anlayışı'yla tamamladığı *Duyumlar Üzerine İnceleme* dışında, *La Logique* [Mantık] (1780) ve *La Langue des Calculs* [Kalkül Dili] (1798) bulunur. Bunlar-

dan son ikisini önemli kılan husus, Condillac'ın bu eserlerinde dilin akılyürütme ve mantıksal düşünmedeki önemini vurgulaması, matematiksel kalküle dayalı, bilimsel yöntemlerle oluşturulmuş bir dilin gereği üzerinde durmasıdır.

Görüşleri

Condillac, felsefesine beşerî bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği, en azından (psikoloji ve epistemolojiyle özdeşleştirdiği) metafizik ve etiğin geometri gibi kesin hâle getirilebileceği inancıyla başlar. Buna göre, "geometrideki kesinlik ve doğrulukla metafizik ve ahlâkta muhakeme yürütülebileceğine, geometriciler kadar doğru fikirlere varılabileceğine, onlar gibi denemelerdeki anlamın kesin ve değişmez bir tarzda belirlenebileceğine" inandığını bildiren Condillac, empirisist bir psikoloji geliştirme, empirisizm yoluyla insan zihnine dair mekanist bir açıklama ortaya koyma amacını da şu sözlerle ifade eder: "Benim maksadım beşer müdrikesiyle ilgili olan her şeyi bir tek ilkeye bağlamak, sonra da bu ilkenin ne müphem bir önerme, ne soyut bir genel kural, ne de gelişigüzel bir tahmin olmayıp, sadece, bütün sonuçlarını yeni deneyimlerin teyit edeceği sabit ve sürekli bir deneyim olduğunu göstermektir."

Buna göre, on yedinci yüzyıl filozoflarının boş spekülasyon ve temelsiz dogmatizmi karşısında dehşete kapılan Condillac'ın epistemolojisi, Locke'un bilginin deneyimle başladığı tezini geometrik bir çıkarım yöntemiyle birleştirme çabasını temsil eder. Tıpkı,

Locke gibi o da, Descartes'ın doğuştan düşünceler anlayışını reddeder, fakat duyum yoluyla kazanılmış basit idelerden bilimsel kuramların soyut ve kompleks idelerine geçişi açıklayacak şekilde, Descartes'ın tümdengelimsel mantığını aslî yönleriyle koruma arzusu sergiler.

Lockeçu empirisizmi Kartezyen akılcılıkla bir araya getirme teşebbüsü aslında Condillac'a özgü bir tavır olmayıp, genel olarak Aydınlanma düşünürlerini karakterize eden bir özellikti. Condillac'ın buna ek olarak karakteristik özelliği, böylesi bir birleşim ya da sentezin tüm ayrıntılarını büyük bir dikkat, özen ve titizlikle işleyip, insan bilgisinin tüm alanlarında sağlam ve gerçek bir ilerlemeyi mümkün kılacak bir yöntemi ortaya koymak için herkesten çok daha yoğun bir çaba göstermek oldu. Dolayısıyla, o Newton'un fizik alanında zahmetli gözlem ve deneyi matematiksel dakiklikle bir araya getirerek elde ettiğini, insan bilgisinin diğer alanlarında, geliştirdiği söz konusu yöntem yoluyla başarmayı istedi.

Bu bağlamda, önce yönteminin Lockeçu boyutunu ortaya koymaya çalıştı. Ve, insanın zihnine dair açıklamasında, aradığı ilk ilkeyi, yapacağı sentezin temel unsurunu duyum ya da izlenimde buldu. Başka bir deyişle, ruhun cennetten kovuluşunun ardından, bilgi için bedene, özgül olarak da dışarıdaki şeylerin, bedenin duyu-organlarıyla olan etkileşimine bağlı bulunduğunu söyleyen ve araştırmasını bir tür içebakış ya da özdüşünüm yoluyla gerçekleştiren Condillac için, entelektüel olan her şeyin kendisinden hareketle inşa edildiği ilk ve yegâne kaynak duyum olmak durumundadır: "Mecaz yoluyla meramımızı ifade etmek gerekirse, ister göklere kadar yükselelim, isterse de uçurumların dibine kadar inelim, kendimizin dışına hiçbir vakit çıkmış olmayız, dolayısıyla da kendi düşünümümüzden başka hiçbir şeyi hiçbir vakit kavrayamayız. Adamın birini varoluşunun ilk anlarında göz önünde tutalım; bu adamın ruhu ışık, renkler, elem, haz, hareket, dinleniş gibi ilk önce ayrı ayrı duyumlarla karşılaşır, onun ilk düşünüşleri işte bunlardır. Bu adamı duyumların kendisinde yol açtığı şey üzerinde derince düşünmeye başladığı anlarda takip edelim; göreceğiz ki bu adam kendi ruhundaki sezmek, tahayyül etmek gibi türlü ameliyelerin fikirlerine yönelecektir; onun ikinci düşünüşleri işte bunlardır. Demek ki dış nesneler bizim üzerimizde etkide bulundukça, biz duyumların ruhumuzda yol açtıkları ameliyeler üzerinde düşündükçe de, dış nesnelerden edinmiş olabileceğimiz bütün fikirleri elde ederiz."

Bununla birlikte, Condillac'ın entelektüel olan her şeyi kendisinden hareketle yeni baştan kuracağı duyum olsa olsa bir sonuçtur; duyumun gerisinde onu koşullayan veya tetikleyen çok daha temel başka bir şeyin olması gerekir. O, insanın fizikî ihtiyaçlarının, onun duyumlarının bir sonucu veya bu duyumlara bir tepki olarak haz ya da acı deneyimi içinde olmasına neden olduğunu söyler. Başka bir deyişle, zihnin geçirdiği bütün dönüşümlerin bizi, onu yeni şekiller almaya, yeni edimleri oluşturmaya sevk eden gizil enerjiyi anlayabilmek için, bir ilk harekete geçirici gücün varoluşunu varsaymaya zorladığını öne sürer. Bu ilke ise, başka hiçbir şeyde değil, fakat sadece isteme, arzulama ve çabalamada bulunur; kısacası, ihtiyaç, itki ya da arzu bilgiden önce gelip, onun önkoşulunu meydana getirir: "Hazları ve acıları, yani yetilerimizi ortaya çıkaran ihtiyaçları birbirleriyle karşılaştırıyoruz. Sonuç olarak, sahip olduğumuz mutluluğu, hazlara ve acılara borçluyuz. İhtiyacımız ne kadar çok olursa, farklı keyiflerimiz de o kadar çok olur, ihtiyaçlarımızda ne kadar çok derece bulunursa, aldığımız hazda da o kadar çok derecelenme olur. Her ne ise o olmamızı sağlayan, mutluluğumuzun ve de mutsuzluğumuz kaynağı olan tohum, işte buradadır."

Lockeçu bir perspektiften bilginin ve entelektüel olan her şeyin temeline duyumu yerleştiren Condillac, dolayısıyla Locke'u iki bakımdan aştığını düşünür. Her şeyden önce, duyumla düşünüm veya dış deneyim ile iç deneyimin birlikte değil, fakat sadece duyumun bilgi için gerekli bütün düşünsel süreçleri temin ettiğini gösterdiğine inanır. İkincisi, duyumlarla ilgili kişisel farkındalığımızın ötesine geçip nesnel bilgi doğrultusunda ilerlememizi mümkün kılan şeyin esas olarak göstergeler ya da dil olduğunu gözler önüne serdiği inancındadır.

Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda, *Deneme*'nin ötesine geçerek, insana veya insan zihnine dair açıklamayı çok daha basitleştirip sistematize ettiği *Duyumlar Üzerine İnceleme*'de, 'heykel-adam'la ilgili meşhur

düşünce deneyini ortaya koyar. 'Heykel-adam anlayışı' olarak da bilinen ve daha yüksek bütün bilişsel melekelerin ilkel duyu deneyimlerinin bir sonucu olduğunu göstermeyi amaçlayan bu düşünce deneyine uygun olarak, Condillac, içeriden organize edilmiş olup, bizim gibi yaşayan, fakat mermerden kabuğu dolayısıyla duyum alamayan bir heykel tasarlamamızı ister; bu mermer kabuğun çeşitli parçaları kaldırıldıkça, heykel düşünsel ve tinsel yaşama kavuşacaktır. Mermer kabukta önce, koku alma organını örten parça kaldırılır. Mermerden heykel, bu andan başlayarak yalnızca kokuları algılayabilir. Heykelin yanına bir gül yaklaştırıldığında, Condillac'a göre, onda gülden aldığı izlenimin sonucunda, bir duyum meydana gelir. Heykel, bu düzeyde duyum alan bir varlık olarak kendisini henüz bilemez. Onun benliği, bilinci, şimdilik yalnızca gül duyumundan ibarettir. Gül, heykelin yanından uzaklaştırıldığında, heykelde algılamış olduğu kokunun bir izi, bir yankısı kalacaktır ki, bu da bellektir. Başka bir deyişle, heykel adamın duyumsuzluk tarzı veya durumundan gülün kokusuna doğru bir başkalaşmayı ayırt etmesi ve bu başkalığın farkına varma, zihnin duyumun sağladığı veriler üzerine gerçekleştirdiği ilk ve en temel işlemi, yani belleği meydana getirir.

Heykelin yanına bundan sonra bir menekşe, bir yasemin ve pis kokan bir bitki yaklaştırılsın, der Condillac. Heykelin ilk ve tek duyumu olan gül kokusu, onun için ne hoş, ne de nahoştu. Zira, ortada yalnızca tek bir duyum vardı, heykelin dünyası gül kokusundan ibaretti ve gül duyumuyla karşılaştırılabilecek başka hiçbir şey yoktu. Gül kokusuyla menekşe kokusu arasındaki farklılığın ve bununla ilişkili olarak da aynılığın farkına varılması, yargıyı meydana getirir. Ona göre, yargı, "birbiriyle karşılaştırılan iki ide arasındaki bir ilişkinin algılanmasından başka bir şey değildir." Çok daha büyük bir önem taşıyan husus, mantıkta ve bilginin gelişiminde temel bir rol oynayan aynılık ve farklılık düşüncelerinin, zihinde doğuştan getirilen ilkeler olmayıp, duyumdan türediklerinin gösterilmesidir.

Buna göre, heykel sadece tek bir duyuma bağlanmak veya dikkat kesilmekle kalmaz, menekşe duyumuna sahip olurken, gülün bir izlenimini korur. Zihin, şu halde, duyumlar alırken pasif, mevcut duyumlarla anımsanan duyumlar arasında karşılaştırmalar yaparken aktiftir. Karşılaştırmadan, yani birkaç duyumdan ayrıca yargı, düşünme, akılyürütme, soyutlama, kısacası tüm zihinsel faaliyetler doğar. Kokulardan bazıları ona haz, bazıları ise acı vermiştir. Şu hâlde, heykel birçok duyumda sergilenen ortak özellikler olarak, haz ve elem duygularını belleğinde saklayacaktır. Haz, gül duyumunda, menekşe, yasemin duyumunda ortak olan bir özellik, temel bir niteliktir; elem ya da acı ise, pis kokan çürümüş şeylerle ilgili duyumlarda ortak olan bir özelliktir. Heykel, bu ortak özellikleri bağlı bulundukları özel durumlardan ayırt eder; onları ayırır, soyutlama yapar ve böylelikle haz, acı, sayı, süre gibi soyut kavramları elde eder. Bunlar, genel fikirlerdir.

Condillac'a göre, bu genel fikirleri açıklamak için özel bir yetiye gerek yoktur. Zihnin en yüksek fonksiyonu olan soyutlama, ruhun tüm yetilerini içeren ve özetleyen duyumun bir devamı ya da yalnızca şekil değiştirmesidir. İç deneyim ya da benlik ise, duyumların ürünü olup şimdiki duyumlarımızla belleğin bize anımsattıklarının toplamından başka bir şey değildir. Zihinden bağımsız bir maddî gerçeklik, dış dünya fikrine gelince, bunu insana ne koku, ne tat alma, ne işitme, ne de hatta görme duyusu verebilir. Onun gözünde, renkler de, tıpkı sesler, kokular ve tatlar gibi, henüz duyumlardan, insanın kendisine özgü hâllerden ibaret olup, hiçbir şey insana bunları dışarıdaki nesnelere bağlama imkânı vermez. Bunu insana verebilecek olan yegâne şey, dokunma duyusudur. Yer kaplama, şekil, katılık, cisim fikirlerini vererek, bize nesnel dünyayı gösteren ancak dokunmadır. Condillac'a göre, ancak dokunduktan sonradır ki, insan diğer duyulardan aldığı izlenimleri, renkleri, sesleri, tatları ve kokuları, kendisinin dışında bulunan, zihninden bağımsız nesnelere atfedebilmektedir. Dokunma duyusu, en yüksek, en temel ve en önemli duyu olup, diğer duyuların âdeta terbiyecisidir; renkleri doğaya dağıtmayı göze öğreten odur: "Fakat öne sürdüğüm kabuller en azından bütün bilgilerimizin duyulardan ve özellikle de, dokunma bütün diğerlerini terbiye eden duyu olduğu için, dokunma duyusundan geldiğini kanıtlar."

E. B. de CONDILLAC, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Bir Deneme* (çev. M. Katırcıoğlu), İstanbul, MEB Yayınları, 2. baskı, 1992; E. B. de CONDILLAC, "Treatise on the Sensations", *The Portable Enlightenment Reader* (edited with an Introduction by I. Kramnick), New York, 1995; P. GAY, *The Enlightenment: An Interpretation*, vol 1, New York, 1966; P. P. HALLIE, "Etienne Bonnot de Condillac", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, 1967, vol. II, pp. 180-82; P. JIMNACK, "The French Enlightenment I: Science, Materialism and Determinism", *Routledge History of Philosophy* (ed. by S. Brown), vol. V, London, 1996.

Ayrıca, **bkz.**, AYDINLANMA, DENEYİMCİLİK, EPİSTEMOLOJİ, İNDİRGEMECİLİK.

Ahmet CEVİZCİ

CONDITIO SINE QUO NON, 'olmazsa olmaz' koşul, 'zorunlu koşul' anlamına gelen Latince deyimdir. Buna göre, Ortaçağ felsefesinden itibaren, onsuz olunamayacak veya vazgeçilemeyecek kadar önemli, vazgeçilemez ya da zorunlu koşul anlamında kullanılan *conditio sine qua non* deyimi, bir şeyin yokluğunda başka bir şeyin de olamayacağı ya da ortaya çıkamayacağı, belirli bir nedenin belirli bir sonucu doğurması için yerine başka bir şeyin konulamayacağı koşulu ya da durumu ifade eder. Buna göre, bir düzlem olma bir üçgen olmanın *conditio sine qua non*'udur.

J. MORWOOD, *A Dictionary of Latin Words and Phrases*, Oxford, Oxford University Press, 1998; A. WOLF, *Textbook of Logic*, New York, 1962.

Ahmet CEVİZCİ

CONDORCET, MARQUIS DE, bilimciliği, reformist karakteri ve çok bâriz ilerlemeciliğiyle Fransız Aydınlanmasının en tipik, en önemli ve bir o kadar da ilginç bir düşünürüdür. İnsanın ve insanlığın sınırsızca gelişip yetkinleşebileceği inancıyla belirlenen ilerleme idealini ortaya atan ihtilâlcilerin en başında gelen Condorcet, bununla birlikte esas, sosyal kurumların matematiksel analizini öne çıkaran yaklaşımıyla, sosyal sanat ya da bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemiyle inşa edilmesi gerektiği anlayışının en önemli temsilcisi olmak bakımından önem taşır.

Başka bir deyişle, bilimin sosyal davranış alanını yeni baştan şekillendirmeye imkân sağlayacak kadar büyük bir güce sahip olduğuna inandığı için, sosyal problemlere doğa bilimlerinin yöntemlerini uygulamaya kalkışan Condorcet, ahlâk ve politika bilimini, rasyonel bir politik ve sosyal düzenin zorunlu önkoşulu olarak gördüğü yeni bir sosyal bilim tasarısı içinde yeniden yapılandırıp, birbirine bağlama amacı içinde olmuştur. Ona göre, doğa bilimlerinin olgu bildiren önermeleri elbette, zorunlu olarak doğru olan önermeler değil de, sadece muhtemel olan önermelerdir; sosyal bilimlerin eriştikleri sonuçlar ise, doğa biliminin önermelerinden bile daha az kesindir. Hâl böyle olduğundan, her ikisinde de önermeler bir olasılık teorisi yoluyla ve dolayısıyla da, matematiksel bir tarzda ifade edildiği takdirde, istenen bilimsel kesinliğe erişmek mümkün olur.

Buna göre, ahlâkın ve politika biliminin matematiksel bir tarzda ele alınması gerektiğini savunan, öngördüğü yeni sosyal matematiği (*mathématique sociale*) demokratik ve rasyonel bir politikanın onsuz olunamaz temelini sağlayacak bir davranış bilimi olarak gören Condorcet'nin yeni matematiksel beşerî bilimin, sadece sosyal davranışın nesnel bir tasviri olmasını değil, fakat aynı zamanda bireysel davranış için, insanlara salt alışkanlığa dayalı, içgüdüsel davranışın yerine, akıl ve kalküle dayalı kesin değerlemeyi geçirme imkânı verecek, bilimsel bir temel veya sağlam bir zemin olmasını istediği çok açıktır. Sosyal matematik, hele insan zihnindeki idelere ilişkin felsefî analize dayalı dakik ve kesin bir dille desteklendiği ya da tamamlandığı zaman, insanı içgüdü ve tutkuların zorbalığından kurtarıp, onda aklın özellikle sosyal meselelerdeki hâkimiyetini tesis eder. Bu yeni sosyal matematiğin, hepsinden önemlisi bilimsel gelişme ile ahlâkî ilerleme arasındaki içsel bağı temin etme zorunluluğu bulunmaktadır, çünkü gerçekten kötü olan, tutkunun veya irâde zayıflığının bir sonucu olmaktan ziyade, hatalı bir kalkülün kaçınılmaz bir neticesi olmak durumundadır.

Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Maria Jean Antoine Nicolas de Caritat olan Condorcet, 17 Eylül 1743 yılında Ribemont'ta doğmuştur. Babasını daha dört yaşındayken kaybeden Marquis'nin annesinin çok dindar bir kadın olduğu bildirilir. Condorcet'yi Meryem Anaya adadığı için, kendisine sekiz yaşına kadar kız elbisesi giydirip, onu kız oyuncakları ve oyunları ile oynatan annesinin ve bu arada papaz olan

amcasının isteğiyle Condorcet, daha on iki yaşındayken, Jezvit okulunda yatılı okuması için, Reims'e gönderilmiştir. Condorcet'nin üzerinde hep olumsuz izler bırakan bu eğitimin hemen ardından da, o 1758 yılında Paris'teki Navarre Kolejine kaydolur.

Genç Condorcet burada da çok kısa bir süre içinde ve oldukça genç bir yaşında, özellikle matematik dehasıyla temayüz etmiş ve matematik, onun öğrenmek için büyük bir açlık duyduğu hakikatlere ulaşmanın bir yolu, hatta bir tür oyun hâline gelmiştir. Bir matematikçi olarak kısa sürede büyük ün kazanan Condorcet, bir süre sonra da, tam 26 yaşındayken Fransız Bilimler Akademisi Üyeliğine seçilir; onun matematik ve bu arada başka dallardaki araştırma ve çalışmalarıyla bu seçkin kuruma önemli katkılarda bulunduğu hemen herkes tarafından kabul edilir.

Condorcet bundan sonra, başta Voltaire ve Turgot olmak üzere, zamanının bütün önemli ve seçkin şahsiyetleriyle dostluklar kurmuş, Fransız entelektüel çevrelerinde güncel olan ilerici düşüncelerin yaygınlaşması için mücadele vermiştir. D'Alembert'in himayesi altında ünlü *Ansiklopedi*'nin hazırlanmasında da etkin görev alan filozof, 1786'da o günlerin en güzel kadınlarından biri olan Sophie de Grouchy ile evlenmiş ve sonradan bilimsel çalışmalarını tamamen bir kenara bırakarak, etkin politik faaliyet içinde olmuştur. Fransız İhtilâliyle birlikte, Paris temsilcisi olarak yasama meclisine seçilmiş, sonradan da bu organın sekreterliğine getirilmiştir. Burada eğitim reformuyla ilgili çalışmalarda görev yapan Condorcet, 1792 yılında Meclise devlet eğitim sistemiyle ilgili bir tasarı sunmuş, yine aynı yıl bir yandan anayasa komisyonu üyeliği yaparken, diğer yandan da krallığın lağvedilmesinin ve Konvansiyon'un toplantıya çağrılmasının gerekçesi niteliğindeki bildiriyi kaleme almıştır.

Bununla birlikte, İhtilâlin ılımlı kanadını temsil eden Condorcet'nin yeni anayasa tasarısı reddedilip, Robespierre önderliğindeki Jakobenlerin tasarısı kabul edildiği ve XVI. Louis'nin yargılanması sürecinde krala idam cezası verilmesine karşı çıktığı zaman, o Robespierre ile çatışmaya düşmüş, Jakobenlerin radikal yöntemlerinin başarıya ulaşması Jirondenlerin tasfiyesine yol açarken, Condorcet'nin hayatını kurtarabilmek için, Paris'ten kaçmasına neden olmuştur. O uzun bir süre boyunca gizlenerek bir kaçak hayatı yaşamak zorunda kalmış, ama en sonunda 27 Mart 1794 yılında gittiği bir köyde yakalanarak hapse atılmıştır; onun hapis hayatının daha ikinci gününde, Cabanis'in kendisine çok önceden verdiği bir zehri içerek intihar ettiği anlatılır.

CONDORCET.

Condorcet'nin eserlerine gelince. ... Onun matematik alanı dışında kalan birkaç eserinden hiç kuşku yok ki en önemlisi, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humaine* [İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihî Bir Tablo Taslağı]'dir. Aydınlanmayı, fakat özellikle de Fransız Aydınlanmasını karakterize eden bütün unsur ve yaklaşımları kendisinde bir şekilde ihtiva eden bu eser, Condorcet'nin insan soyunun tam bir yetkinliğe doğru sürekli bir ilerleme içinde bulunduğu inancını ifade ederken, insanlık tarihini söz konusu ilerleme inancına uygun olarak, örneklerine özellikle on dokuzuncu yüzyılda rastlayacağımız bir tarzda, dönemleştirir. Eserin bu özellikleriyle, sadece liberalizm üzerinde değil, fakat sosyal bilimlerin doğuşu ve şekillenişi üzerinde de kayda değer bir etki yaptığı, hemen herkes tarafından kabul edilen bir diğer hususdur.

İyimserliği

Condorcet'nin iyimserliğini tetikleyici en önemli unsur sınırsız bilimciliği, bilimin

sağlayacağı güç ve özgürleşim yoluyla insanoğlunun önünü açacağı inancı vardır. Buna göre, kesinliği kabul edilebilir bilginin yegâne ölçütü yapan, olasılı önermelerden oluşan sosyal bilimlerin kesin bilginin paradigması olan matematik sayesinde gerçek bilim düzeyine yükseltilebileceğini savunan Condorcet, Vico'yla birlikte, on sekizinci yüzyılda sosyal bilimlerin geçerliliğini kanıtlama çabası içinde olmuş en önemli isim olmak durumundadır. Bununla birlikte, Vico'nun yeni bilim için tarihsel ve organik bir bilim telakkisi arayışına girerken, matematiksel ve fiziksel bilimlere tamamen sırt çevirdiği yerde, Condorcet'nin doğa bilimlerini olasılık perspektifinden değerlendiren, önermelerini olumsal önermeler olarak gören yaklaşımı onu, insan bilimlerini ya da daha genel olarak sosyal bilimlerin özü itibariyle matematiksel bir bilim anlayışı içinde doğa bilimleriyle bütünleştirmeye götürmüştür. Onun nokta-i nazarından olasılık kalkülü, kanaatlerimizin geçerliliğini ve beklentilerimizin muhtemelliğini tespit etmenin sağlam bir yolu olup, moral bilimlerle doğa bilimlerini her evresine matematiksel bir kesinlikle değer biçilebilecek olan bir olasılıklar cetveli üzerinde bir araya getirir.

Moral ve politik bilimlerin şu halde matematiksel olarak ele alınabileceğini savunan Condorcet yeni sosyal matematiği, davranışın, demokratik ve rasyonel politikanın özsel temelini oluşturacak, ortak ve gündelik bilim olarak görmüştür. O, insanı bütün davranışları itibariyle bir kumarbaz olarak değerlendirmekteydi. Ona göre, her birey bir görüş ya da kanaatin doğruluğunu diğer görüşle, bir eylemin arzu edilen amacını onun muhtemel sonuçlarıyla otomatik ve içgüdüsel olarak dengeler. Bu yüzden, matematiksel insan bilimi sadece toplumsal davranışın nesnel bir tasviri değil, fakat aynı zamanda, bireysel davranış için, insanlara salt alışkanlığa dayalı ve içgüdüsel davranışların yerine, aklın ve matematiksel kalkülün değerlendirmesini geçirme olanağı verecek bilimsel bir temel olarak tasarlanmıştı. Söz konusu sosyal matematik, ona göre, insanı içgüdü ve tutkudan aşağı duygulardan kurtarıp, aklın toplumsal meselelerdeki hâkimiyetini tesis edecekti. Dahası o, bütün kötülükler hatalı bir çıkar kalkülünün sonucu olduğundan, bilimsel ilerlemeyle moral gelişme ve evrim arasındaki vazgeçilmez bağı sağlamaktaydı.

Demek ki, Condorcet, insanın eşitlik ve özgürlük açısından ahlâken ve entelektüel olarak sınırsızca gelişebileceği ve hatta yetkinleşebileceği konusunda mutlak bir iyimserlik sergiler; onun bu iyimserliğini besleyen hususların başında, şu hâlde, kendisinin bir yanda elitizm, politik baskı ve tiranlık, diğer yanda ise, cehalet ve önyargılar olmak üzere, geçmişte aklın etki ve katkısını imkânsız hâle getirip, ilerlemenin önüne gerçekten set çekmiş engellerin bilimsel, politik ve teknolojik devrimlerin birleşik etkisi yoluyla en sonunda ortadan kaldırılacağı inancı gelmektedir.

O ikinci olarak, duyumcu psikolojinin keşiflerinin sosyal sanat ya da bilimin temel ve doğal ilkelerini sağladığı, öyle ki sadece bir insan hakları öğretisinin değil, fakat liberal demokrasinin temel ilkelerinin bile, insanın duyumsal doğasıyla ilgili, duyumcu psikolojinin ortaya çıkardığı, olgulara dayanabileceği kanaatindedir. Ve nihayet, gelişme ve ilerlemenin motoru bilgi ve eğitim olduğundan, onun empirik bilgi anlayışına göre, bütün insanların bilgilenme bakımından eşit olduklarını unutmamak gerekir.

Condorcet bunlardan özellikle sonuncusunu, insanlığın ilerleme tarihini anlatmayı amaçlayan *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihî Bir Tablo Taslağı* adlı eserinin girişinde, yapmayı amaçladığı şeyle birlikte, şöyle ifade etmektedir: "İnsan duyumlar alma yetisiyle doğar. O aldığı bu malzemede, onları meydana getiren basit duyumları algılayabilir, birbirlerinden ayırt edebilir. Onları koruyabilir, tanıyabilir ve birleştirebilir. Belleğinde saklayıp, istediği zaman bilinç yüzeyine çıkartabilir; farklı birleşimlerini birbirleriyle kıyaslayabilir; onların ortak olarak neye sahip olduklarını, her birini neyin karakterize ettiğini tahkik ve tetkik edebilir; ve son olarak da, onları daha iyi bilmek, kendilerinden yeni birleşimleri daha kolaylıkla meydana getirebilmek için, bu nesnelerin hepsine işaretler takar.

Bu yeti[ler], onda dış nesnelerin eylemiyle, yani ister özdeş bütünleri ya da ister değişme yasaları bakımından olsun, sabitlik ve süreklilikleri kendisinden bağımsız olan birtakım kompleks duyumların mevcudiyetiyle gelişir. O benzer bir biçimde yapı ka-

zanmış diğer bireylerle olan iletişim yoluyla ve insanların bu yetinin ilk gelişim anından başlayarak icat etmiş oldukları bütün sunî yollarla da güçlenir.

Duyumlara haz ya da acı eşlik eder; dolayısıyla, insanın bir de bu anlık izlenimleri sürekli duygulara dönüştürme ve bu duyguları kendisi gibi duyarlı varlıkların haz ya da acısını görerek veya algılayarak algılama yeteneği vardır. Düşünceler oluşturma ve düşünceleri birbirleriyle birleştirme yetisiyle bir araya geldiği zaman, bu yetenekten insanla kendi cinsinden diğer yaratıklar arasındaki, doğanın mutluluğumuzun en önemli kısmıyla acılarımızın en şiddetlilerini kendilerine bağladığı, çıkar ve ödev bağları doğar.

Gözlemlerimizi bu yetilerin gelişiminin bize sunduğu genel olgularla değişmez yasalara, insan türünün farklı bireylerine ortak olana ilişkin bir soruşturmayla sınırlayacak olsaydık, araştırmamız metafizik adını alacaktı. Ama bu gelişmeyi, verili bir mekânda aynı zamanda birlikte varolan birey kitlelerine göreli olan sonuçları bakımından düşünür ve onu kuşaktan kuşağa takip edersek eğer, bu takdirde o, insan zihninin ilerlemesiyle ilgili bir resim ortaya koyar. Bu ilerleme, yetilerimizin, bir toplumda bir araya gelmiş çok sayıda bireyde görülen gelişiminin bizatihi kendisinin sonucu olan bireysel gelişiminde gözlemlenebilir olan aynı genel yasalara tâbidir. Bununla birlikte, her ânın ortaya koyduğu sonuç, daha önceki uğrakların neticelerine bağlı olup, takip edecek uğraklar üzerinde etki yapar.

Bu tablo, hiç arasız değişmelere uğradığı için tarihî bir tablodur, ayrı ayrı devirlerde geçen insan topluluklarını birbiri ardınca gözlemekten meydana gelir. Bu tablo değişikliklerin sırasını göstermeli; her ânın, yerini alan ân üzerinde yapacağı etkiyi göz önüne koymalı; böylece insan soyunun, yüzyılların sonsuzluğu ortasında, durmadan yenileşerek geçirdiği değişikliklerde güttüğü yolu, hakikate veya saadete doğru attığı adımları göstermelidir. İnsanın ne olmuş olduğu, bugün ne olduğu üzerinde yapılan gözlemler, eninde sonunda –insan tabiatının bugün de vaadettiği– yeni yeni ilerlemeleri sağlayıp onları hızlandıracak vasıtalara götürecektir.

Yazmaya giriştiğim eserin gayesi budur. Sonucu da muhakeme ile, olgularla insan güçlerinin mükemmelleşmesinde hiçbir sınır olamayacağını gösterecektir. İnsanın mükemmelleşmesi gerçekten sınırsızdır. Bu olgunlaşabilmedeki ilerlemelerin, bundan böyle de kendilerini durdurmak isteyen her türlü kuvvetten bağımsız olarak, tabiatın bizi içine attığı yeryuvarlağının devamından başka sınırları yoktur. Şüphesiz, bu ilerlemeler az veya çok hızlı bir yürüyüş güdebilecektir, ama bu, hiçbir zaman geri giden bir yürüyüş olmayacaktır."

İlerlemeciliği

Onun söz konusu taslağının amacı, insanı önce fizikî çevresinin tahakkümünden ve kendi kuruluşunun yarattığı tarihsel kölelikten kurtaran ilerlemenin varlığını gözler önüne sermekti. O da; diğer on sekizinci yüzyıl teorisyenleriyle, son tahlilde insanın duyumları ve ideleri (duyumcu psikolojinin gözler önüne serdiği tarzda) kendi çıkarına olacak şekilde birleştirme yeteneğine dayanan bir ilerleme görüşünü paylaşmaktaydı. Bu psikolojik kapasite, insan ırkında da tıpkı insan bireyinde olduğu gibi işlemekte olup, temel duyu verilerinden bir doğal mantık veya yöntem yoluyla bilimlerin genel ilkelerine doğru ilerlemekteydi. Bundan dolayı, Condorcet aklın kendi doğal gelişimini ve ilerlemesini açıklamayı olduğu kadar, aklı idelerin doğal mantığından başlayan tarihsel gelişmesinden alıkoyan engelleri gözler önüne sermeyi amaçladı.

İnsan soyunun mutlak yetkinliği, Condorcet'ye göre, uzun bir ilerleme sürecinin nihayetinde ortaya çıkmak durumundadır. Sağlayacağı fayda ve avantajlarla insanoğlunu yetkinleştirecek olan bu ilerlemenin en büyük engelinin krallık yönetimi ve politik zorbalıkla, bunların vazgeçilmez müttefikleri olan din ve metafizik olduğunu düşünen filozof ilerleme sürecinin on ayrı dönemde gerçekleştiğini iddia eder. Bir on sekizinci yüzyıl entelektüeli olarak Condorcet de, insanlığın bu büyük ilerleme tarihinin, kendi yüzyılının dâhi bilim adamlarıyla bir önceki yüzyılın büyük âlimlerinin mümkün kıldığı, Descartes'ın rasyonalist felsefesiyle başlayıp Fransız İhtilâliyle veya Fransa Cumhuriyetinin kuruluşuyla doruk noktasına ulaşan dokuzuncu evresinde bulunmaktadır.

Bilimciliğinden, kendisine ve çağına beslediği güvenden, aslında gerçek ilerlemenin ya da tarihin bizatihi kendisinin Condor-

Marquis de Condorcet

cet'ye göre, modern felsefe ve bilimin doğuşuyla birlikte, bu dokuzuncu evreden başladığı belli olur, ama o yine de, ilkel toplumdan, ilkel insanın sosyal organizasyonuyla, yiyecek ihtiyacını avcılıktan temin eden bu yaratığın silahlarıyla başlayıp, dilin, soyut düşüncelerin, sanatların ortaya çıkışıyla, kentlerin, tarımın, ticaretin doğuşuyla, bilginin yayılımı ve felsefenin zuhuruyla belirlenen diğer evrelerden, ilerlemenin önce mümkünlüğüne, sonra da zorunluluğuna, ve geçmişte geçerli olmuş olan genel yasaların gelecekle ilgili genellemelere temel oluşturduğu inancına koşut olarak, doğrultusuna işaret etmek için, uzun uzadıya söz eder. Ve bundan sonra da, esas Descartes, Locke, Leibniz, Bayle ve Fontenelle gibi filozofların kaydettiği büyük başarıları över. Bunlardan Descartes, ona göre, özellikle her tür doğaüstücülüğe, irrasyonalizm ve mistisizme karşı çıkarak, felsefeyi akıl alanına soktuğu için önem taşımaktadır: "Descartes, felsefeyi akıl soktu, felsefenin, zihin işlemlerimizi gözlemekle elde ettiğimiz bütün apaçık, ilk hakikatleri meydana çıkarması gerektiğini sezdi."

Fakat felsefeyi doğru yola sokan, duyumculuğu ve Fransızlara armağan ettiği indirgeyici analizle elbette, Locke'tur: "En sonra Locke, felsefeye, doğru yolu gösterecek bir kılavuz buldu; fikirleri sağlam, belgin olarak çözümlenin, birbiri ardınca köklerinde daha araçsız, birleşmelerinde daha basit fikirler hâline getirerek tesadüfün bize dağınık olarak sunduğu, bizim de düşünmeden aldığımız yarım yamalak, bağsız, belirsiz kavramlar kaosu içinde kaybolup gitmemeyi sağlayacak tek vasıta olduğunu gösterdi. Yine bu çözme ile bütün fikirlerin dışarıdan aldığımız duyumlar, daha doğrusu belleğimizin bize aynı zamanda sunduğu bu duyumların birleşmeleri üzerindeki zihin işlemlerimizin bir sonucu olduğunu ispat etti."

Condorcet bundan sonra da, Amerikan İhtilâliyle Fransız İhtilâlini karşılaştırır ve Amerikan İhtilâlinin başarı ve kazanımlarına hayranlık duymakla birlikte, onun despotizm ve eşitsizliğin gerçek kökenlerine inemediğini, oysa Fransız İhtilâlinin kralların despotizmini yıkıp, soyluların kibrini ortadan kaldırdığını, ruhban sınıfının hâkimiyetiyle zenginliğini elinden alırken, feodal sistemin suiistimallerini temizlediğini ve gerçek anlamda halk egemenliğini temsil ettiğini belirtir: "Fransa anayasasıyla kanunlarının dayandığı ilkelerin, Amerikalılarca ele alınan ilkelerden niçin daha temiz, daha belgin, daha derin olduğunu; neden bunların her türlü peşin yargıların tesirinden büsbütün sıyrıldığını, nasıl olup da burada eşitlik yerine, hiçbir zaman bu eşitliğin yalnız zayıf, iki yüzlü bir eklentisi olan menfaat birliğinin geçmediğini; uzun zaman hayranlık beslenilen bu boş denkleşme yerine kuvvetlere sınırlar konduğunu, zorunlu olarak çok sayıda ayrı ayrı, küçük küçük meclislere ayrılıp bölünen büyük bir milletin, tarihte ilk olarak, halka egemenlik hakkını, kanunlardan başka bir şey tanımama hakkını nasıl sağladığını göstereceğiz; bu kanunların yapılışı de eğer millet, bu işi, vekilleri eline bıraktıysa doğrudan doğruya kendi kabulüyle yasalı oluyor, bu kanunlar, kendi haklarını, menfaatlerini çiğnerlerse millet, kendi egemen irâdesinin usule uygun bir hareketi ile, her zaman onları ıslah edebiliyordu."

Bununla birlikte, Condorcet esas bilimle, bilimin insanlığa sağladığı faydalarla, bilimlerin dokuzuncu evre boyunca yaptığı büyük katkılarla ilgilenir. Geleceğe, geleceğin nihaî yetkinlik hâline ve eşitlikçi dünyasına çıkan yol, ona göre, bilimin sağlam ve güvenli yoludur. Nitekim, o bilimin teknik ve teknolojik açıdan sağladığı yararlardan söz ettikten sonra, bilimin ve bilimsel düşünüşün en

büyük faydasının kendilerinden dinin ve metafiziğin sorumlu olduğu bâtıl itikatları, boş ve temelsiz önyargıları ortadan kaldırmasından oluştuğunu söyler: "Gerek fertlerin rahatlığı, gerekse milletlerin refahı uğruna, yalnız kullanışları, yahut sanatlara uygulanışları şeklinde elde edilen iyilikleri göstermekle kalsaydık, bilimlerin nimetlerinden ancak pek azını elde etmiş olurduk. Belki de bu iyiliklerin en önemlisi, peşin yargıların yıkılması, üzerine her neslin çocukluğuna hurafenin dehşetleri ve zorbalığın korkusuyla geçen saçma inanışların damgasını vuran yanlış yollara sokulmuş insan zekâsının ayaklanmasıdır.

Siyasette, ahlâkta görülen bütün yanılmaların temeli, fizik yanılmalara bağlı olan felsefe yanılmalarıdır. Her din sistemi, tabiata aykırı her tür acayiplik, mutlaka tabiat kanunlarını bilmemekten ileri gelir. Bu saçmaları uyduranlar, müdafaa edenler, insan zekâsının hiç arasız mükemmelleşeceğini önceden kestiremezlerdi. Zamanlarındaki insanların yalnız kendi bilebildikleri şeyleri bileceklerine, her zaman kendilerinin inandıkları şeylere inanacaklarına inanmış olan bu insanlar, hayallerini memleketlerinin, yüzyıllarının genel kanaatleri üzerinde güvenle temellendirdiler."

Bilime, bilimin yapısıyla yasalarına olan sınırsız ve sarsılmaz inancı, Condorcet'yi sosyal, politik ve iktisadî tarihin gelecekteki seyrini önceden doğru tahmin etmenin nispeten kolay bir iş olduğu görüşüne götürür. Bilimciliği ve ölçü ya da sınır tanımayan öndeyi gücüyle ünlenen Condorcet, bu konuda şunları söylemektedir: "İnsan yasalarını bildiği zaman, fenomenleri neredeyse tam bir güvenle doğru tahmin edebiliyor ve bilmediği zaman dahi, geçmişle ilgili deneyim temeli üzerinde, geleceği her şeye rağmen, büyük bir başarı beklentisiyle öngörebiliyorsa, o zaman insanın gelecekteki yazgısının taslağını, onun tarihinin oluşturduğu temele dayanarak, belli bir doğruluk iddiasıyla çizmek niçin acayip bir teşebbüs olarak görülsün? Doğa bilimlerine beslenen inancın yegâne dayanağı işte bu düşünce, yani evrenin fenomenlerini yöneten genel yasaların, bilinsin ya da bilinmesin, zorunlu ve sabit olduğu düşüncesidir. Bu ilke insanın entelektüel ve ahlâkî yetilerinin gelişimi için, doğanın diğer süreçleri için geçerli olduğundan neden daha az doğru olsun? Benzer koşulların geçmiş deneyimine dayanan inançlar insanların en bilgesine biricik davranış kuralını temin ettiğine göre, filozofun tahminlerini, onlara gözlemlerinin sayısının, sabitliği ve dakikliğinin hak kazandırdığından daha yüksek bir kesinlik izafe etmediği sürece, bu aynı temellere dayandırması neden yasaklansın?"

İnsanlığın ilerlemesinin onuncu ve sonuncu evresi için, Condorcet nasıl bir tablo öngörmüştür? Ana ve gözle görülür resmin gerisindeki tablo muhtemelen, Francis Bacon'un *Yeni Atlantis*'te ortaya koyduğu toplumdan çok farklı olmayan bir tarzda, bir tür bilim adamı ya da entelektüel despotizminden oluşur. Çünkü bu çağda hâkim güç akıl olacak ve bilim sadece doğal dünyayı değil, fakat sosyal dünyayı da kontrol altına alacaksa eğer, o zaman toplumu, Saint-Simon ve Comte'un ütopyalarındaki gibi mühendislerden ve bilim adamlarından oluşan yönetici sınıfına çok benzer bir biçimde, entelektüeller yöneteceklerdir.

Fakat metinden en azından görünüşte ortaya çıkan diğer tablo, Condorcet'yi, kendisini güç ve iktidardan ziyade, bilim adamlarının büyük yardımlarıyla hayata geçirilecek olan özgürlüğe adamış bir entelektüel olarak tanıtır. Nitekim, o geleceğin toplumunun yapısıyla ilgili bölümün hemen başlarında, şu üç temel soruyu ortaya koyar: "İnsan soyunun gelecekteki durumuyla ilgili ümitlerimiz üç önemli başlık altında toplanabilir. Uluslar arasındaki eşitsizliğin ortadan kaldırılması, eşitliğin her ulus içindeki ilerlemesi ve insanlığın hakikî yetkinliği. Acaba bütün uluslar bir gün, Fransız ve Anglo-Amerikanların daha şimdiden erişmiş oldukları, en aydınlanmış, en özgür ve önyargıların etkisinden olabildiğince arınmış uygarlık hâline bir gün erişecekler midir? Bu insanları monarkların yönetimi altındaki milletlerin köleliğinden, Afrika kâbilelerinin barbarlığından, vahşilerin cehaletinden ayıran büyük boşluk azar azar kaybolacak mıdır?

Yeryüzünün üstünde sâkinleri özgürlüğün tadına varmaktan, aklın uygulanmasından doğanın kendisi tarafından alıkonan bir millet var mıdır? Şimdiye kadar uygarlaşmış her ülkede aydınlanma, onun bölündüğü farklı sınıflar tarafından sahip olunan kaynaklar ve zenginlik bakımından görülen bu

farklılıklar, insanlar arasındaki toplumun ilk ilerlemesi tarafından ağırlaştırılan ya da belki meydana getirilen bu eşitsizlik, bütün bunlar uygarlığın kendisinin ayrılmaz bir parçası mıdır, yoksa sosyal sanatın mevcut kusurlarının bir sonucu mudurlar? Onlar zorunlulukla azalıp, son tahlilde, sosyal sanatın nihaî amacı olan, insanlar arasındaki doğal farklılıkların sonuçlarının bile ortadan kalkacağı ve varlığını sürdüren yegâne eşitsizlik türünün, herkesin çıkarına olan ve uygarlığın, eğitimin ve endüstrinin ilerlemesine, yoksulluğu, utancı ya da bağımlılığı gerektirmeden katkıda bulunan gerçek bir eşitliğe yol açmayacak mıdır? Başka bir deyişle, insanlar herkesin hayatın gündelik ışığına göre yönetmek, zihnini önyargıdan bağışık tutmak, haklarını anlamak ve onları vicdanına ve inancına uygun olarak hayata geçirmek için gerekli bilgiye sahip olacağı; herkesin, yeteneklerinin gelişimi sayesinde, ihtiyaçlarını karşılamanın yollarını bulabileceği, sefalet ve budalalığın, toplumun bir bölümünün alışılmış kaderi değil de, istisna olacağı bir duruma ulaşacaklar mıdır?"

Condorcet'nin cevabı olumludur. İnsanoğlunun ilerleme tarihinin bu sonuncu evresinde, gerek özgürlük, gerek eşitlik ve gerekse insanın nihaî yetkinleşebilirliği bakımından sınırsız bir gelişme yaşanacaktır: "Öyleyse, güneşin yalnızca akılları dışında başka hiçbir efendi bilmeyen özgür insanlar üzerinde parıldayacağı zaman yakındır."

Doğallıkla, burada en büyük yardım herkese açık bilim temelli bir eğitimden gelecektir: "Öyleyse, iyi yönetilen bir eğitim sisteminin yetenek bakımından olan doğal eşitsizliği güçlendirmek yerine ıslah edeceğini söyleyebiliriz."

M. D. CONDORCET, *İnsan Zekâsının İlerlemeleri Üzerinde Tarihî Bir Tablo Taslağı* (çev. O. Peltek), MEB Yayınları, İstanbul, 1990; M. De CONDORCET, "The Perfectibility of Man", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. by I. Kramnick), New York, 1995, pp. 387-95; M. D. CONDORCET, "The Future Progress of Mind", *The Portable Enlightenment Reader* (ed. by I. Kramnick), New York, 1995, pp. 26-39; K. BAKER, *From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago, University of Chicago Press, 1995; D. WILLIAMS, "Marquis de Condorcet", *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*, London, Routledge;

Ayrıca, **bkz.**, AYDINLANMA, COMTE, İLERLEME.

Ahmet CEVİZCİ

CONRAD-MARTIUS, HEDWIG 1888-1966 yılları arasında yaşamış ünlü Alman kadın fenomenologudur.

Almanya'da normal üniversiteye alınan ilk kadınlardan olan Conrad-Martius, Münih Üniversitesi'nde felsefe tahsil ettikten sonra filozof Hans Lipps'in çevresine girmişti. Onun da etkisiyle Husserl'in yanında çalışmak için, 1911'de Gottingen'e giden Conrad-Martius'un da belirttiği üzere, o zamanlar Almanya'da Husserl'in izinden giden üç felsefe okulu vardı. Transendental felsefe akımı, Martin Heidegger'in egzistans felsefesi ve Gottingen Okulu. Conrad-Martius, Dietrich von Hil'debrandt, Roman Ingarden, Edith Stein, Moritz Geiger ve sonradan kocası olacak Theodor Conrad ile birlikte, Husserl'in başlangıçtaki düşüncelerine bağlı kalan Gottingen Okulunu oluşturdu. Okulun entelektüel lideri veya merkezî hukuk filozofu Adolf Reinach'tı.

Doktorasını 1912 yılında aldı. Hem Musevî kökeninden hem de o yıllarda Almanya'da üniversiteye kadın akademisyen alınmadığı için, üniversiteye giremedi. Felsefeyle olan yoğun ilişkisine ve üretkenliğine rağmen, kendisine getirilen yazma yasağı nedeniyle, 1949 yılına kadar herhangi bir şey yayınlayamadı. Aynı yıl üniversiteye doçent olarak girip, 1955 yılında profesör oldu. Maruz kaldığı bütün kısıtlamalara rağmen, arkasında kapsamlı bir eser külliyatı bıraktı. Özellikle ellili yıllarda çok sayıda konferans, radyo konuşması ve makaleyle kadın filozof olarak isim yapmıştı.

Conrad-Martinius, Husserl'in izinden giderek, erken ölen Adolf Reinach'ın 'öz fenomenolojisi'ni geliştirmişti. Reinach'ın ölümünün ardından, onun fenomenoloji tartışma forumunu yönetti. Asıl sorusu reel dünyanın özü hakkında olan Conrad-Martinius, Husserl'in en önemli öğrencisi olarak, reel ontolojinin gerçek kurucusu olmuştur.

Conrad-Martius, Gottingen fenomenolojistler okulunun diğer üyeleri gibi, Husserl'in fenomenolojisinin idealist içerimleri olarak görülen unsurları reddetmişti. Fenomenoloji, kendilerini bilince gösterenlerin, yani feno-

menlerin önkabulsüz tasviri ve analizi olarak anlaşılır. Burada, ona göre, şeylerin bir şekilde bilince bağlı oldukları yönünde en küçük bir telkin yoktur. Gerçekten de, 'dış' dünya kendisinin reel varlığa sahip olduğunu gösterir. Conrad-Martius işte bu çerçeve içinde fenomenolojik yöntemle reel dünyanın özünü araştırıp, reel ontolojik bir temellendirme yapmaya çalışıyordu. Nitekim, onun araştırmaları dünyaya ilişkin deneyimimizin duyumsal bileşeni üzerinde odaklanmıştı. Ve o böylelikle, algıdaki duyumsal bileşenlerin çokluğunun ve onların maddî nesnelerle bu nesnelerin özelliklerini açımlayacak şekilde nasıl bir araya geldiklerinin derinlikli ve oldukça zengin bir tasvirini temin etmiştir.

Nesneler, ona göre, duyumlara indirgenemez, ama duyumlarda açımlanır. Conrad-Martius algının özünü betimlemenin yanında, aralarındaki farklılığın bir derece farklılığından ziyade türsel bir farklılık olduğunu savunduğu algıyla imgelem arasındaki farklılığın fenomenolojik analizini de ortaya koymuştu. Bir fenomenolog olarak, neyin gerçekten varolduğuyla pek ilgilenmedi. Ona göre, biz çeşitli şey türlerinin gerçek şeyler olarak bilincinde oluruz. Fakat bir şey için gerçek olmak ne anlama gelir? Varlıkla ilgili olarak böyle bir soru sormak ontolojiyle meşgul olmak anlamına gelse de, ontolojik problemleri ele almanın yolu fenomenolojik olmak durumundadır. Gerçekliğin anlamı bu yüzden inşa edilmez fakat, bilincin bir şeyin kendisini ona gerçek diye sunma tarzlarının sorgulanması suretiyle erişilir.

Conrad-Martius, hayatının sonraki dönemlerinde doğa felsefesi ve metafiziğe yönelirken, düşüncesi daha az fenomenolojik fakat daha spekülatif hale gelmiştir.

P. GORNER, "Hedwig Conrad-Martius", *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers* (ed. by S. Brown - D. Collinson - R. Wilkinson), London, Routledge and Kegan Paul, pp. 157-58; M. RULLMANN, *Kadın Filozoflar* (çev. T. Mengüşoğlu), İstanbul, 1998.

Ayrıca, **bkz.**, FENOMENOLOJİ, HUSSERL.

der. Ahmet CEVİZCİ

COOK WILSON, JOHN (1849-1915), İngiliz realist felsefeci ve klâsik yazın uzmanıdır. Bir rahibin oğlu olarak Nottingham'da doğan Cook Wilson, 1868'de Oxford Üniversitesine girmiş, T. H. Green ve B. Jowett'den ders almıştır. 1874'de, giriş sınavında klâsik bilgilerle birlikte matematik sınavı da vererek, Oriel Kolejine üye oldu. Daha çok R. H. Lotze'yi dinlemek için Göttingen'e gitti, ahlâk, estetik ve din konularındaki görüşlerinde ondan etkilendi. 1907'de İngiliz Akademisi'ne üye seçildi.

Cook Wilson'un bağımsız zihni, bir ölçüde hırçın tutumu ve yazın alanında erkenden ün kazanma hırsı gücünün çoğunu görece önemsiz konularda harcamasına yol açmıştır. Biraz da bundan, kendi yayınladığı çalışmaları çok değildi, ama ölümünden sonra yazı ve derslerinden derlenen iki ciltlik büyükçe bir seçkin dostu S. A. L. Farquharson tarafından *Statement and Inference* [Söylem ve Çıkarım] adı altında 1926'da yayınlandı.

Öğretici olarak Oxford realistleri H. W. B. Joseph, H. A. Prichard ve W. D. Ross'dan etkilendi, R.G. Collingwood'un öfkeli isyanına yol açanlardan biri oldu. Green, Bradley ve Bosanquet'in idealizmine karşı çıktı: "Çok çekici bulmama rağmen en başından bu çok cazip idealizmi benimsemedim" (*Söylem ve Çıkarım*, cilt 2, s. 815).

Cook Wilson'un Cambridge filozofu G. E. Moore ile birçok ortak yanı vardı: Sorunların incelenmesini önemseme, hatasız ve anlaşılır anlatım ve ortak duyudan gelen bilgilere duyulan saygı. Ne var ki Moore kadar esnek değildi, onun temel konulara yoğunlaşma yeteneği de Cook Wilson'da yoktu. Gündelik dil ile ilgili tutumu J. L. Austin'inkiyle karşılaştırılabilir ('dilsel çözümleme' terimi *Söylem ve Çıkarım*'da, cilt 2, s. 759 da geçer.) Kendisi de bir Aristoteles uzmanı olan Austin açısından gündelik dil, keşfedilip haritası çıkarılacak bir alandı. Cook Wilson açısından ise gündelik dil, zaman zaman kuşku uyandırsa da, çoğunlukla destek veren bir tanıktı. Gündelik dili, konseptüalizm gibi yanılgılara kaynaklık eden, tefekkür dilinin zıddı sayıyordu. Bu meslek dışı tutumuyla John Locke'un basit-karmaşık ideler ve birincil-ikincil nitelikler ayrımlarını, J. S. Mill'in içlem ve kaplam ayırımını, Bradley ve Bosanquet'in yargı konusundaki görüşlerini, Russell'in bütün sınıfların sınıfı fikrini kıyasıya eleştirdi. Kendisi böyle bir sınıf olmadığını savunuyordu. Özellikle gündelik kullanımlar incelenecek olduğunda, çeşitli örneklerin dikkate alınması gereğinde ısrâr ediyordu.

Cook Wilson'ın başlıca ilgisi felsefî mantık üzerinde odaklandı. Psikoloji, gramer ve metafizik konularını felsefî mantığa zorunlu hazırlık konuları sayıyordu. Genelde mantığın çıkarımlarla ilgili sayıldığını belirtiyordu: Çıkarım yapmak düşünmenin bir türüdür, düşünme ise, bilme edimlerini olduğu kadar bilme-dışı edimleri de kapsar. Bilgi belirtik olduğu gibi yatkınlık hâlinde de olabilir. Belirtik durumuna 'kavrama' denmelidir. Bilginin tanımlanmasının mümkün olmadığını, 'bilgi kuramı' teriminden de uzak durulması gerektiğini savunan Cook Wilson'a göre, bilmenin en yetkin örneği Euklides geometrisidir, ama biz nedensellik yasasını da biliriz. İnanmayı, sanmayı, hayranlığı biliriz, bildiğimizde bildiğimizi de biliriz. Hiç bir çıkarıma gerek duymaksızın başka insanlar da olduğunu biliriz. Olabilir ki dinsel tecrübeler, özellikle de huşû duygusu sâyesinde Tanrı'nın varlığını biliriz. "Tasarlamakla kaldığımız dostlarla yetinemeyiz. Düşünce sonunda varılan bir Tanrı gönlümüzü tatmin eder miydi?"

Cook Wilson 'izlenimi almak' dediği, başka yazarlarca 'varsaymak' olarak nitelenen, bir zihin durumunu etraflıca incelemişti, bu durumun yanılgıya yol açabileceğini söylüyordu. Geometride esas sorun gereken çizimi bulmaktır. Geometride de başka alanlarda da konular arasındaki zorunlu ilişkiler fark edilir, farkına varma ediminin zorunluluğu değil.

Her türlü çıkarımın böyle zorunlu ilişkilere dayandığını öne sürüyordu, böyle ilişkiler ise tümeller arasındaki ilişkilerdir. Cook Wilson tümeller konusunda ılımlı bir realizmi benimsedi. Ona göre, tümeller ile örnekleri arasındaki bağıntı kendine özgü bir bağıntıdır. Herhangi bir açıklama verilebilmesi bu bağıntı sâyesinde mümkün olur. 'Ortak' ve 'aynı' terimlerinin anlamı bu bağıntıya dayanılarak açıklanır, ama bağıntının bu sözlerle açıklanması mümkün değildir. Örneğin 'üçgenlik' bireysel üçgenlerin birliğidir, ama "üçgenlik bir tümeldir" demek Platon'un *Parmenides*'inde, sınıf ve sayılarla ilgili başka düşünce sorunlarında beliren güçlüğe yol açar.

Yadsımayı dışlamaya dayanarak tanımlayan Cook Wilson, koşullu önermeler konusunda Lewis Carroll ile tartışmıştı: Koşullu cümlelerin tamamlanmış önermeler olmadıklarını, doğruluk değeri belli olmayan iki durum betimi arasında bir ilişki dile getirdiklerini öne sürüyordu. Koşullularla ilgili bu görüşünü Euklides-dışı geometrileri ifna etmek amacıyla kullanıyordu. Ne var ki uzayın Euklides geometrisinin kabul ettiği yapıda olduğunu aracısız olarak bildiğimiz ve geometrik düşünce için çizimlerin vazgeçilmez oldukları gibi iki öncüle daha başvurması gerektiğinden, matematikçilerin ikna olmayışlarına şaşmamalı.

Yukarda anlatılan görüşlerden birkaçının sonraki felsefecilerin görüşlerini etkilediği, hatta öncelediği, görülebilir. Cook Wilson'ın yadsıma, anlamlılık, anımsama, imgelem gibi konulardaki görüşleri hâla yararlanılarak okunabilir.

Ayrıca, **bkz.**, ANALİTİK FELSEFE, AUSTIN, ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİ, GÜNDELİK DİL FELSEFESİ, MOORE.

der. Harun RIZATEPE

COPLESTON, FREDERİCK CHARLES, 1907-1914 yılları arasında yaşamış meşhur felsefe tarihçisidir.

Yirminci yüzyılın en büyük birkaç felsefe tarihçisinden biri olan Copleston, önce Batı felsefesiyle başladığı tarihçiliğini, sonra Rus dini ve felsefesini ve en nihayetinde Doğu düşüncesini de kapsayacak şekilde genişletmişti. Oxford Üniversitesiyle Gregoryan Üniversitesinde felsefe tahsil etmiş, sonradan yazarlığı yanında Oxford, Londra ve Havai üniversitelerinde felsefe ve felsefe tarihi hocalığı yapmıştır. Temel eserleri; dokuz ciltlik *A History of Philosophy* [Felsefe Tarihi], *Friedrick Nietzsche: Philosopher of Culture* [Nietzsche: Kültür filozofu], *Existentialism and Modern Man* [Varoluşçuluk ve Modern İnsan], *Medieval Philosophy* [Ortaçağ Felsefesi], *Contemporary Philosophy* [Çağdaş Felsefe], *Philosophers and Philosophies* [Filozoflar ve Felsefeler], *On The History of Philosophy* [Felsefe Tarihi Üstüne], *Philosophies and Cultures* [Felsefeler ve Kültürler], *Philosophy in Russia* [Rusya'da Felsefe] ve *Russian Religious Philosophy* [Rus dinî Düşüncesi]'dir.

Her ne kadar önsözünde eseri *philosophia perennis*'i öğrenmeyi amaçlayan Katolik öğrencileri için bir ders kitabı olarak hazırladığını belirtse de, dokuz ciltlik *Felsefe Tarihi* Batı düşüncesinin birinci el kaynaklara dayanan ve bir eşi daha bulunmayan dev bir tarihini

oluşturur. Thomizmi onun için hiçbir zaman bir tarafgirliğe yol açmamış, Copleston *philosophia perennis*'le, bir öğretiler bütününden ziyade, ana hatlarıyla doğru olduğu takdirde, herhangi bir anda tam olmayıp, belirli bazı yönlerden gözden geçirilmeye ve geliştirilmeye elverişli bir dünya görüşünü anladığı için, sonuçta alabildiğine nesnel, açık, anlaşılır ve devasa bir felsefe tarihi ortaya çıkmıştır.

En azından bunun kadar önemli bir diğer husus da, Copleston'un kariyerinin sonraki dönemlerinde, ufkunu Rus düşüncesini ve bu arada, Batıcıların 'oryantal' başlığı altında bir araya getirdikleri çeşitli Doğu düşüncesi geleneklerini de kapsayacak şekilde fazlasıyla genişletmesidir. O, Batı kültürünün, felsefe de dahil olmak üzere, çeşitli yönlerinden rahatsızlık duyanlar için Doğulu sistemlerin nasıl önemli bir cazibe kaynağı haline geldiğini belirtmeye büyük bir özen gösterir. Sözgelimi, son zamanlarda Anglo-Sakson dünyada etiğin, özellikle de ahlâk felsefesinin felsefî antropolojiden ve metafizikten ayrılmasının bir sonucu olarak kazandığı teknik karakter, insan davranışını kozmik bir bağlama oturtan ve dolayısıyla Batı felsefesinin her durumda ciddîye alması gereken bir meydan okuma oluşturan Doğulu sistemlere müracaatı açıklayan en önemli nedendir.

Copleston, felsefe tarihi yazıcılığının temel ilkelerini geliştirme yolunda da önemli adımlar atmış biridir; onun bu alanla ilgili yazıları şüphecilerin, öznelcilerin ve görecilerin iddiaları için ciddî anlamda sağlam yanıtlar oluşturur. Söz gelimi, tarihsel verilerle yorum arasında sağlam ve geçerli bir ayırım yapılamayacağı ve dolayısıyla, geçmiş üzerine sadece, doğruluklarına karar vermenin mümkün olmadığı yorumlar geliştirilebileceği iddialarına karşı, Copleston, yorumlanmamış hiçbir verinin olmadığını kabul eder, ama bu durumun, tarihçi verileri icat etmediği ve bütün yorumlar aynı ölçüde ikna edici görünmediği için, tarihin bir tür kurgu olması gerektirmediğini ileri sürer. O yine, çevremiz tarafından başka toplumun üyeleri olan insanların zihniyetlerine nüfuz edebilmemizi imkânsız kılacak ölçüde belirlenmiş olduğumuzu öne süren kültürel görecilerin tezine şiddetle karşı çıkar. Ona göre, görüşlerini dil oyunlarının özerkliğinden türetenler bakış açılarını ancak, 'anlama' terimini benim

Frederick Charles Copleston

sadece paylaştığım dil oyunlarını anlayabileceğimi öne sürecek şekilde tanımladıkları takdirde, geçerli kılabilir. Oysa Copleston'a göre, bu tanımı kabul etmek için hiçbir neden yoktur. Copleston'un görüşüne göre, iyi bir tarihçi, kendi kültürel çevresini yavaş yavaş aşıp, başka zihniyet ve bakış açılarına tam ve gereği gibi nüfuz edebilen kişidir.

Copleston'un dokuz ciltlik felsefe tarihi bölümler halinde Türkçe'ye tercüme edilip, yine bölümler halinde İdea Yayınları marifetiyle Türkçe'ye kazandırılmıştır.

F. COPLESTON, *Friedrick Nietzsche: Philosopher of Culture*, London, Search Press, 1975; F. COPLESTON, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*, London, Burns, 1946; F. COPLESTON, *A History of Philosophy*, London, Burns and Oates, 9 Cilt, 1946-75; F. COPLESTON, *On The History of Philosophy*, London, Search Press, 1979; F. COPLESTON, *Philosophies and Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1980; R. WILKINSON, "F. C. Copleston", *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers* (ed. by S. Brown - D. Collinson - R. Wilkinson), London, Routledge and Kegan Paul, pp. 158-160.

Ayrıca, **bkz.**, FELSEFE TARİHİ.

Der. Ahmet CEVİZCİ

CORBIN, HENRY, 1903-1978 yılları arasında yaşamış çağdaş Fransız İslâm araştırmacısıdır. Sorbonne Üniversitesinde felsefe okuyup, eğitimini Almanya'da ve bu arada İstanbul ve Tahran'da sürdürmüş olan Corbin, İslâm düşüncesiyle, gnostik düşünceyle, Şii felsefe-

Henry Corbin

siyle ilgilenmiş ve çalışmalarında en fazla Molla Sadra, Sühreverdi, İbn Arabî ve İbn Sinâ'dan etkilenmiştir. Temel eserleri; *En Islam Iranien, Avicenne et le Récit Visionnare, Temple et Contemplation, Temps Cyclique et Gnose Ismaélienne, Historie de la Philosophie Islamique*'dir.

Corbin, Avrupa düşüncesine dair güçlü bir kavrayışı, kendisini Şii felsefesine, özellikle de İran felsefesine adama tutumuyla birleştirmiştir. O, esas itibariyle, dinî metinlerin anlamlarını ezoterik ve ekzoterik yoldan açımlama işiyle ilgileniyordu. Corbin, dinî metinleri anlamak için, Tanrı ve insan bilinci arasındaki boşluğa nüfuz edecek bir hermeneutik metodolojiye ihtiyaç olduğunu savundu. Böyle bir boşluk olmasaydı eğer, Tanrı'ya insanî niteliklerin atfedilmesiyle sonuçlanacak 'monoteizm paradoksu'na düşülürdü. İşte bu durum, Corbin'e göre, İslâm mistiklerini, insanî düzey ile ilâhî düzey arasına, ilâhî öze ulaşmak için aşılması gereken varlık dereceleri anlayışına götürmüştür. Söz konusu model, İbn Sinâ'nın ve onun tarafından etkilenen diğer İslâm filozoflarının düşüncesinde oldukça güçlü bir biçimde varolur, fakat bu stratejiye, Corbin'e göre, İbn Rüşd tarafından saldırılır ve bu, Tanrı'yla insanlık arasındaki bölünmeyi arttıran Latin Avrupa felsefesine dönüşe yol açar.

Corbin'in çalışmaları, İslâm felsefesini anlama tarzında ciddî bir dönüşüme yol açtığı için büyük bir önem taşır. İslâm felsefesinin, Latin Batı'da bilinen ve İbn Rüşd'ün çalışmalarıyla önemli ölçüde tamamlanan eserlerden meydana geldiği görüşünü eleştiren Corbin, sonradan İran'da devam etmiş olan önemli bir gelenek bulunduğunu savunur. Ona göre, bu gelenek peripatetik geleneğe önemli ölçüde yabancı olup peripatetiklerin düşünceleriyle kıyaslandığında, farklı bir problemler kümesine yönelmek ve daha genel bir bilgi ve anlama telakkisiyle bağ kurmak suretiyle, gizemcilik, sufizm ve teozofi üzerinde yoğunlaşır.

Sadece felsefeyle değil, fakat Şii İslâm'la da yakından ilgilenen Corbin, eserlerinde felsefeyle İslâm öncesi düşünceler ve yirminci yüzyılın ilgileri arasında bağ kurmaya, uzun bir zaman dilimi boyunca ortaya çıkmış olan dinlere ortak olan bir manevîyat telakkisini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Corbin, Batı'da daha önce üzerinde pek durulmamış veya hemen hiç çalışılmamış bir geleneğin canlandırılması konusunda hayatî bir rol oynamış biridir. İslâm felsefesini yaşayan bir felsefe geleneği olarak değerlendirmek suretiyle İslâm dünyasında da bu felsefeye dönük bir ilginin doğuşuna önemli katkılar yapmıştır.

C. JAMBET (Editör), *Henry Corbin*, Paris, L'Herne, 1981; D. SHAYEGAN, *Henry Corbin-La Typographie Spirituelle de l'Islam Iranien*, Paris, Editions de La Différence, 1990

Ayrıca, **bkz.**, ÇAĞDAŞ FRANSIZ FELSEFESİ, GNOSTİSİZM, FELSEFE TARİHİ, İSLÂM FELSEFESİ, TEOLOJİK HERMENEUTİK.

Oliver LEAMAN

COURNOT, ANTOINE AUGUSTIN ünlü Fransız matematikçisi, iktisatçısı ve filozofudur. Özellikle de, matematiksel teknikleri iktisadî ve sosyal konulara uygulamasıyla ün kazanmış olup, ekonometrinin kurucusu olarak bilinir.

Hayatı ve Eserleri

Cournot Dijon yakınlarındaki Gray kasabasında doğmuştur. Burada büyükannesi tarafından yetiştirilen Cournot, bir Jesuit olan amcasıyla, görüşleri amcasının tam zıttı olan halasının etkisi altında kalmış, sonradan bu ikisinin görüşlerini dengeleyip, kendi başına karar vermeyi öğrenmiştir. Temel eğitimini

Gray'de, bugün kendi adını taşıyan bir *collège*de yapmış daha sonra, matematik ve doğa bilimleri alanında uzmanlaşacak şekilde, Paris'e, École Normalè'e gitmiştir. Sonradan Lyon ve Paris Üniversitelerinde hocalık etmeye başlayan Cournot genel eğitim müfettişliği görevine getirilmiş, Grenoble ve Dijon'daki *Académie*'lerin rektörlüğü görevinde bulunmuştur. Temel eserleri olasılık kuramını geliştirdiği *Exposition* (1843), kuramın çeşitli uygulamalarını açıkladığı *Essai* (1851) ve felsefî görüşlerini ortaya koyduğu *Matérialisme, vitalisme, rationalisme* (1851)'dir.

Görüşleri

Birçokları Cournot'yu eleştirel bir realist olarak tanımlar. Gerçekten de, o metafizik kuramında realizmin savunuculuğunu yapar, epistemolojisinde ise, deneyimci ya da pozitivist bir konumdan ziyade, rasyonalist bir konuma yerleşir. Daha doğru bir deyişle, onun felsefesi süreklilik ve süreksizlik, yasa ve çıplak olgu üzerine bir düşünüm olarak gelişmiştir. Cournot'ya göre, tutarlılıkla sürdürüldüğü zaman kuşkuculuğa götüren deneyimcilik bunlardan tamamen ikincisi, tutarlılıkla en son noktasına götürüldüğü zaman gerçeklikle temasını koparan akılcılık ise yalnızca birincisi üzerinde yoğunlaşır. Süreklilik, dünya bir kaos olmayıp, tam tersine çeşitli diziler oluşturan olayların, zorunlu ve belirlenebilir ilişkileri açığa vuran bir ağı olduğu için gerçektir. Fakat süreksizlik de gerçektir, zira çeşitli olaylarda tespit ettiğimiz düzen yegâne düzen değildir. Diziler birbirlerinden bağımsız olup, onların nerede kesiştikleri dizilerden hareketle asla önceden tahmin edilemez. Olumsallık bu yüzden yasa kadar gerçektir ve dünya, bilinebilmekle birlikte, tek bir şemaya indirgenemez.

Bilgiyi aklın bir fonksiyonu olarak gören Cournot'ya göre, duyular, onların ötesine giden bilginin ne temelini ne de ölçütlerini sağlar. Bununla birlikte, duyular, bilgi iddialarını sınırlamak, temelsiz spekülasyonlara, onları çıplak olgularla karşı karşıya getirerek meydan okumak suretiyle, bilgiye önemli bir katkı sağlarlar. İster akılcı ister deneyimci olsun, bütün dogmatik felsefelere karşı çıkan Cournot'ya göre, bilgi bütün ilkelerin, hem temellerini ortaya çıkarmak ve hem de meşru uygulamalarının sınırlarını çizmek suretiyle, enine boyuna değerlendirilmesini gerektirir. Cournot işte bu amaçla, yani onların ortak birtakım ilkelere sahip olup olmadıklarını belirlemek amacıyla bilimleri incelemiş ve düzen, rastlantı ve olasılık gibi üç temel kavram tespit etmiştir. Bu üç temel kavram, onun felsefesinin merkezinde olup, kadîm ve alternatif konumları reddetmesinde en önemli kaynak olma rolü görür. O, Kantçı programın eleştirel içeriğini kabul etmekle birlikte, Kant felsefesinin idealist temelini ve içerimlerini doğallıkla reddeder. Başka bir deyişle, Kant gibi, bilginin göreli olduğunu, yani bizim dünyayı, gerçekte olduğu şekliyle veya nihaî doğasıyla değil de, bizlerle olan ilişkileri içinde bilebileceğimizi kabul eden Cournot, doğada tespit ettiğimiz düzenin bizim zihnimizin eseri olduğunu reddederek, Kant'ın öznel idealizmine karşı çıkar.

Cournot için düzen, nesnel sebep olarak şeylerin doğasıyla, öznel akıl olarak da, bizim söz konusu düzeni kavramamızın araçlarıyla ilişkili olan temel bir kategoridir. Felsefenin temel görevi, özellikle de neden ve sebep, rasyonel düzen ve mantıksal düzen gibi, birbirleriyle yakından ilişkili, ama çoğu zaman da birbirlerine karıştırılan temel ilkeleri anlam ve işlev bakımından tam bir açıklığa kavuşturmak suretiyle, öznel aklın nesnel nedeni bilme gayretlerini incelemek ve eleştirmektir. Ona göre, şeylerin nesnel sebebini kavradığımız zaman bilgiye sahip oluruz. Ama böylesi bir bilgi çok seyrek olarak tam ve kesindir; dolayısıyla bilgimiz, mutlak ve zorunlu değil de, göreli ve olasılıdır, ama her şeye rağmen nesnel temellere dayanır.

Cournot işte bu bağlamda olasılık hesabını gündeme getirir. Olasılık ona göre, hem düzenle ve hem de rastlantıyla ilişkilidir ve her ikisinin de birkaç anlamı vardır. Şeylerin nesnel sebebiyle ilgili bir kategori olarak düzenin, düşüncelerin formel sistemi için özsel olan mantıksal düzenle de, Aristoteles'in "fail nedeni"ni ifade eden nedensel düzenle de karıştırılmaması gerektiğini öne süren Cournot'ya göre, bir fenomenin sebebinin nedeninden, yani onu doğuran koşullardan ayırt edilmesi gerekir. Neden tikel ve biricik olanla, sebep ise, fenomenlerin onlar arasındaki genel ve zorunlu ilişkilerle ilgili yasalar için temel oluşturan evrensel ve soyut yönleriyle ilişkilidir.

Ona göre olasılık da, matematiksel ve felsefî diye ikiye ayrılır. Matematiksel olasılık çeşitli imkânların sayısı ve göreli sıklığının sayısal olarak belirlenebilen nispeten az rastladığımız durumlara uygulanır. Ancak pratik bir kesinliğe erişebilen felsefî olasılık ise sayısal belirlenimin mümkün olmadığı çok büyük sayıda duruma uygulanır. Kaçınılmaz olarak bu türden olasılıklarla birlikte yaşadığımızı ve dolayısıyla felsefî eleştirinin büyük ölçüde onlarla ilgili olması gerektiğini söyleyen Cournot'ya göre, olasılık her iki durumda da, sadece bilgisizliğimizin veya öznel faktörlerin değil, fakat nesnel faktörlerin bir fonksiyonu olmak durumundadır.

Cournot raslantıyı ise, her biri özü itibariyle başka dizilerle ilişkili olup, belirlenebilir bir doğası bulunan bağımsız olay dizilerinin öngörülemeyen bir birleşimi olarak açıklar. Bağımsız her bir diziye ilişkin bilgimiz ne kadar tam olursa olsun, onların öngörülemeyen birleşimlerinin sonucu olan olaylar olumsal ve rastlantısaldır. Bu olayların nedenleri vardır, ama bu nedenler yasaya indirgenemezler. Tıpkı düzen gibi, rastlantının da şeylerin doğasının nesnel bir özelliği olduğunu söyleyen Cournot'nun felsefesindeki çoğulculuğun en önemli kaynağı da, işte bu öğretidir. O, bu yönüyle Boutroux'ya öncelediği gibi, Peirce için de önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Cournot bununla da kalmayıp, canlı varlıkların cansız varlıklardan, erekselliği gündeme getiren bir birlik ve forma ek olarak, fizikî ve kimyasal terimlerle açıklanamaz olan dirimsel bir ilkeyle ayrıldıkları görüşünü savunur. Cournot bu yönüyle de sadece Henri Bergson'u değil, fakat S. Alexander ve C. Lloyd Morgan gibi doğurucu bir evrim anlayışının savunuculuğunu yapan düşünürleri etkilemiştir.

E. P. BOTTINELLI, *Cournot Métaphysicien de la Connaissance*, Paris, 1913; G. Milhaud, *Études sur Cournot*, Paris, 1927; M. H. MOORE, "A. A. Cournot", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), Vol.II, New York, 1967 H. O. MOUNLE, "A. A. Cournot", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, version 1.0, London, Routledge.

Ayrıca, **bkz.**, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, BERGSON, BOUTROUX, DETERMİNİZM, NEDENSELLİK, OLASILIK, OLUMSALLIK.

der. Ahmet CEVİZCİ

COUSIN, VICTOR 1792-1867 yılları arasında yaşamış Fransız filozofu ve felsefe tarihçisidir. Paris'te doğan ve Charlemagne lisesiyle École Normale'da eğitim gören Cousin, hocalık kariyerine 1815 yılında Pierre Paul Royer-Collard'a, Paris Üniversitesi'nde verdiği felsefe tarihi derslerinde asistanlık yaparak başlamıştır. O, işte bu sıralarda, Almanca öğrenmeye başlamış, Kant ve Jakobi'yi okumuştur; bununla birlikte onu özellikle düşüncesi kendisi üzerinde kalıcı bir etki yapacak olan Schelling'in eserleri çekmiştir. 1817 yılında Almanya'ya yaptığı bir ziyaret, onun hem Schelling ve hem de Hegel'le kişisel temas içine girmesini temin etmiş, fakat bu durum sonradan kendisine yöneltilen Alman felsefesi uğruna Fransız felsefesini reddettiği suçlaması için bir gerekçe oluşturmuştur. 1821 yılında mevcut yönetim karşıtı görüşleri nedeniyle görevinden alınan Cousin, söz konusu özgürlüğünü Almanya'ya ikinci bir ziyaret yapmak için kullanmıştır. Almanya dönüşünde tüm zamanını birtakım felsefe ve felsefe tarihi eserlerini kaleme alma, Proklus ve Descartes da dahil olmak üzere diğer filozofların eserlerini gözden geçirip yayınlama işiyle meşgul olmuş, yine aynı dönemde Platon'un eserlerini Fransızca'ya tercüme etmeye başlamıştır. Cousin'e 1828 yılında iade-i itibarda bulunulmuş ve o bundan sonra büyük bir hızla yükselmiştir. Felsefe hocalığında etkileyici bir kariyer yapan, bu arada eğitim bakanlığı görevinde bulunan Cousin Institut de France'ın üyesi ve École Normale'ın müdürü olmuş ve zamanın en ünlü filozofu olup çıkmıştır.

Felsefî Görüşleri

Eklektisizm: Cousin, kariyerine Laromiguière'in bir öğrencisi olarak başlamış olsa da, öğretisinin ya da görüşlerinin ana kaynağının Thomas Reid'ın sağduyu felsefesi olduğu söylenebilir. Cousin için sağduyu, felsefede başarılmış olan en iyi şeylerin, epistemolojide duyumculuğun emprisizmiyle dinin tinselciliğini bir araya getiren, bir karışımıydı. Condillac ve okulunun epistemolojisi, Cousin'e göre, insan ruhunu sadece dış güçlerin edilgen bir kurbanı haline getirdiği için, her ikisi de mahkûm edilmek durumunda olan ateizm ve materyalizme yol açmıştı. Ateizm ve materyalizmin insanlara, ahlâkî hayatlarına rehberlik edecek temel ve kalıcı

ilkeleri hiçbir şekilde veremeyeceğini öne süren Cousin'e göre, bu tür ilkelere ancak insanlar, zihinlerinin edilgen olduğu kadar, etkin de olduğunu, söz konusu etkinliğin *a priori* töz ve nedensellik kategorilerini kullanmaktan oluştuğunu fark ettikleri zaman erişilir.

Cousin, zihnin birbirlerini tamamlayan etkin ve edilgen yönleri düşüncesini Schelling'ten almış gibi görünse de, bu öğretiyi kendisi Maine de Biran'a izafe eder. Bu ise, Fransız profesörlerine rehberlik etmek durumunda olan öğretiler için, ona bir Fransız köken temin etmiştir. Maine de Biran'ın etkin irâdesi, ona göre, bir dış dünyanın varoluşunu gerektiren duyarlıkla dengelenir. Duyarlık ve etkin irâdeye ise akıl eşlik eder; Cousin böylelikle zihin bağlamında geleneksel üçlü analizi yeniden canlandırır. Zihnin bu üç melekesine ise, ona göre, felsefî problemlerin sırasıyla iyi, güzel ve doğrulukla ilgili olan problemler olarak üçe bölünmesi tekabül eder. Cousin, *Du Vrai, Du Beau et Du Bien* [Doğru, Güzel ve İyiye Dair] adlı eserinde bu problemlerin, duyumda (Locke), akılda (Platon) ve yürekte (bu meleke için, Cousin bir destekçi ya da temsilci vermez) geçerli olanı özümseyen bir bütünde bir araya geldiğini savunur. Ona göre, ruhun bu üç parçası birbirinden bağımsız değildir. Akıl hem duyuma hem de yüreğe, duyum hem akla hem yüreğe, yürek de sadece akla değil, fakat duyuma da ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, buradan kurulacak analoji yoluyla, epistemoloji, etik ve estetiğin birbirinden ayrılmaz olduğu sonucuna varılır.

Politika Felsefesi: Cousin'in politika felsefesi, onun Académies des Sciences Morales et Politiques'in üyeleri tarafından 1848 yılında yayınlanan dizinin bir eseri olarak kaleme aldığı kısa bir broşür olan *Justice et Charité* [Adalet ve İyilikseverlik]'de ortaya konur. Risale ayrı şeyler arasındaki aynı karşılıklı bağımlılık metaforuna dayanır. Bu dizideki bütün risalelerin amacı, mülkiyet hakkını temellendirmek, ailenin, özgürlüğün ve ilerlemenin önemini vurgulamaktır. Eşitlik idesinin karşısına çalışma hakkını ve hükümet yardımını getiren Cousin'e göre, adalet, doğal hakların korunmasıdır, ama her hak kendisini tamamlayan bir ödevi gerektirir. Bütün insanlar özgürdür, ama onların özgürlüklerinin gerçekleştiği yer, esas itibariyle,

Victor Cousin

hakikat arayışları, dinî inanç ve pratikleri ve mülkiyettir. Adalet, bu haklara devlet tarafından saygı gösterilmesini ve onların devletçe korunmasını gerektirir. Öte yandan, iyilikseverlik ya da diğerkâmlık ise, bu haklardan hiçbirini istismar etmemizi, bireysel olarak hakikati aramamızı, hatada ısrar etmememizi, kendimiz için istediğimiz inanç özgürlüğünü başkalarına da sağlamamızı, başkalarının mülkiyet hakkına da saygı göstermemizi gerektirir. Kısacası, itaat edilmeyen yasa boşunadır, yaptırım olmayan yasaya da itaat edilmez.

Estetik: Cousin, mutlak güzelliğin güçlü bir savunucusuydu da. O, sanatın, doğanın bir taklidi (duyumculuk) olmadığı gibi, eğitim ya da terbiye amaçlı (ahlâkçılık) da olmadığına, fakat daha ziyade, 'sonsuz olanın' bir görüsüne karşılık geldiğine inanmaktaydı. Bütün sanatlar maddeyi kullansalar da, gerçekte maddeye, imgeleme ve ruha hitap eden, onları gerçek olandan kurtarıp bilinmeyen bölgelere taşıyan gizemli bir karakter aktarırlar. Bu bilinmeyen bölgeler, Cousin'e göre, Tanrı'nın ülkesi ve ideal olanın dünyasıdır. Söz konusu ifadeler, Cousin'i ilk bakışta romantik okula yaklaştırır gibi görünmekle birlikte, gerçekte onu on yedinci yüzyıl klasistlerini övmeye sevk etmiştir. O, açıkça kendisi de, bütün ideal güzelliklerin en yükseği olarak Apollo Belvedere'ye hayranlık besleyen ve bütün övgüye değer sanatkârların sanat eserlerine Plotinos'un ideal güzelli-

ğini getirdiğine inanan J. J. Winckelmann'ın etkisi altındaydı. Cousin, güzellikte, her ne kadar bunu farklı bir dille ifade etse de, tıpkı Hegel gibi, mutlak'ın duyumsal tezahürünü görmekteydi.

Cousin aynı zamanda bir sanat eserinin idealizminin abartılmaması gerektiğini kabul etti. Bütün sanat eserleri duyulara olduğu kadar yüreğe de hitap eder. İdeal olan, bize duyusal formuyla sunulmalı ve duyularımız için de hoşa gitmelidir. Cousin için güzel olan bir sanat, onun eklektisizmde bulduğu birliğin somut bir sunumuydu. Dolayısıyla, duyumsal olanın, rasyonel ve duygusal olanın potansiyellerini gerçekleştiremeyen bir sanat, bu potansiyelleri hayata geçiren sanatla elbette aynı düzeyde olamazdı. Cousin'e göre, şiir, bütün sanatların en yükseği olmak durumundaydı. Onda, sözcüklerin gücü, imgeleri, duyguları ve düşünceleri bir ve aynı anda harekete geçirecek kadar yüksektir. O, öyleyse, bütün insanî güçlerin bir sentezidir.

Tarih yazıcılığı: Aynı zamanda önemli bir felsefe tarihçisi olan Cousin'e, eklektizmi burada da büyük bir katkı sağlamıştır, çünkü onun, on sekizinci yüzyılın duyumcuları bir tarafa bırakılacak olursa, geçmişin çok sayıda farklı filozofu arasında, kendisinde hiçbir hakikat bulamadığı pek az isim vardır. Onun, *Philosophie Sensualiste au XVIII Siécle* [On Sekizinci Yüzyılda Duyumcu Felsefe] (1819) adlı eseri, felsefe tarihi çalışmaları arasında en tarafgir veya önyargılı olanıdır, ama yine de Locke, Condillac, Helvétius, Saint-Lambert ve Hobbes'u oldukça ilginç bir tarzda ele alır. Onun Locke'a yönelik epistemolojisinin doğası gereği zorunlu ve evrensel ideleri açıklayamayacağı eleştirisi, Condillac'ın tümdengelimin her zaman totolojik olduğu anlayışıyla ilgili analizi ve hatta Helvétius'a yönelik saldırıları doğrudan doğruya metinlere dayanır ve yüzeysel ya da yapay eleştiri ve analizler olmanın hayli uzağındadır. Onun, bu düşünürlere itirazı, temelde, onların öncüllerinin pragmatik, moral ve dinî sonuçlarıydı ve söz konusu itiraz açıkça kendi dinî ve ahlâkî kanaatlerinden çıkmaktaydı. Onun, *Cours de L'histore de la Philosophie* [Felsefe Tarihi Dersleri] (1829) adlı kitabı da bu temel üzerinde oldukça ciddî bir eser olarak alınmış ve *Edinburgh Review*'da Sir William Hamilton tarafından analiz edilip yorumlanmıştır. Hamilton'un analizinden de yararlanarak, onun tarih yazıcılığı tekniğinin gerçek tarihsel problemlerin algılanma tarzına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de, Cousin bütün felsefeleri dört ana türe – duyumculuk, idealizm, kuşkuculuk ve mistisizm– bölme yanlışına düşmüş ve bu durum onu ve bu alandaki izleyicilerini, felsefeleri her zaman sistemleri meydana getiren şeyler olarak görmeye sevk etmiştir. Yine aynı bölme, Cousin'i her bir sisteme nüfuz eden birlikli bir düşünce aramaya götürmüştür; bu düşünce, onun gözünde, basit bir eğretileme olabileceği gibi, fikirlerin kökeniyle ilgili bir kuram veya herhangi bir diğer teorik yapım olabilir. Hegel gibi, Cousin de, bir halk ya da çağın homojen bir birim olduğunu ima edecek şekilde, felsefî sistemlerin çağları ve halkları ifade eden unsurlar olduklarını düşünüyordu. O, bir yandan da, halklardan ayrı olarak nüfuslar dediği birimlerin heterojenliğini ileri sürüyordu; halkların; ona göre, inançlarında ve dünyanın problemlerine bakışlarında birleştikleri yerde, nüfuslar ayrışmakta veya farklılaşmaktaydılar. Söz konusu ayrışma veya farklılaşmanın olduğu yerde dahi, her çağda hâkim bir düşünce olmak durumundadır ve onun yanı sıra "ikinci dereceden, ama gerçek bir rol oynayan başka düşünceler de varolabilir".

Cousin'e göre, her halka Tanrı veya tarihin kaçınılmazlığı tarafından temsil edilmek üzere bir temel fikir ya da ide verilir ve onun tarihi söz konusu fikrin gerçekleşmesidir. Bu fikir kendisini, insanı ilgilendiren bütün alanlarda, felsefede, dinde, bilimde ve ahlâkta ifade eder. Cousin'in söz konusu öğretisinin temelinde, her ne kadar o Hegel'in etkisinden söz etmese de, Hegel'in olduğu neredeyse kesindir. Bununla birlikte o, bu onuru, J. J. Brucker'e, Dietrich Tiedemann'a ve W. G. Tennemann'a vermeye hazırlanır; bunlardan son ikisinin, sırasıyla Locke ve Kant'la irtibatlandırılan bir felsefe tarihi ortaya koyduğuna inanır. On dokuzuncu yüzyıla gelince, Cousin, onun temsil edici bir felsefeye sahip oluncaya kadar, kendi felsefe tarihinin olamayacağını düşünür. Söz konusu felsefe, onun gönderme yaptığı iki geleneğin bir birliği olacaktır.

Cousin'e küçümseyerek bakmak genelde bir alışkanlık olmuştur; onun, politik iktidarla uzlaşmaya, sonuçlarını ve araştırma yöntemlerini uzman olduklarına inandıklarına

ayarlamaya her zaman hazır olduğu doğrudur. O, kendi görüşleriyle uyumlu olmayan filozofları, sınıflamasının veya kendi verdiği adla 'alay'ının dışında bırakmayı başarmıştır. Buna göre, ne Auguste Comte, ne J. G. F. Ravaisson-Mollien, ne de Charles Renouvier onun Sorbonne'daki öğretim üyesi kadrosunun üyesi olmayı başarabilmişti. Öte yandan, Cousin, felsefe klâsiklerine ilişkin araştırmayı başlatan kişiydi ve şovenizmi insanların dikkatlerini Maine de Biran gibi ihmal edilmiş şahsiyetlere yöneltmeyi başarmıştı. Onun eklektisizmi, dinî ve etik sonuçlarının arzu edilmez olduğunu düşündüğü felsefeleri reddettiği için, gerçek değildi. Ama yine de her felsefenin belli bir hakikat ihtiva ettiği düşüncesi öğrencilerini bütün felsefelere dikkatlice bakmaya yöneltmişti.

V. COUSIN, *Fragments Philosophiques*, Paris, 1826; V. COUSIN, *Cours de L'histoire de La Philosophie*, 3 Vols., Paris, 1829; V. COUSIN, *Cours de l'histore de la Philosophie Moderne*, 5. Vols., Paris, 1841; V. COUSIN, *Justice et Charité*, Paris, 1848; V. COUSIN, *Du Vrai, Du Beau et Du Bien*, Paris, 1853; P. F. DUBOIS, *Cousin, Jouffory, Damiron*, Paris, 1902; P. JANET, *V. Cousin et Son Oeuvre*, Paris, 1885; L. LÉVY-BRUHL, *History of Modern Philosophy in France* (trans. By G. Coblence), Chicago, 1924; J. SIMON, *Victor Cousin*, Paris, 1887.

Ayrıca, **bkz.**, EKLEKTİSİZM, FELSEFE TARİHİ, FRANSIZ FELSEFESİ, HEGEL, KANT, REID, SAĞDUYU FELSEFESİ, SCHELLING, TARİH FELSEFESİ.

George BOAS

COUTURAT, LOUIS çağdaş Fransız filozof ve mantıkçıdır. Felsefe tarihi ve mantık felsefesi araştırmaları için evrensel bir dil ve sembolik mantık sistemi oluşturma çabalarıyla ve Leibniz üzerine olan araştırmalarıyla ün kazanmıştır.

1868-1914 yılları arasında kısa sayılabilecek bir yaşam sürmüş olan Couturat, Esperanto ve İdo gibi yapay dillerdeki 'rasyonel sezgi'ye dayandırdığı evrensel dil anlayışını yaygınlaştırmak amacıyla *Uluslararası Felsefe Kongresi*'nin (1900) düzenlenmesine, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* [Teknik ve Eleştirel Felsefe Sözlüğü]'nün hazırlanmasına ve yeni dilde yayınlanan aylık *Progresso* (1908) dergisinin kurulmasına öncülük etmiştir.

Couturat, Yüksek Öğretmen Okulu'nda felsefe ve matematik tahsil ettikten sonra, Toulouse Üniversitesi'nde ve Collège de France'da profesör ünvanıyla çalışmış, Caen Üniversitesinde bir süre daha felsefe dersleri verdikten sonra, üniversiteden tüm zamanını kendi araştırmalarına ayırmak amacıyla ayrılmıştır. Önce *L'Infini Mathématique* [Matematiksel Sonsuz] adlı eseriyle dikkat çeken Couturat, matematikçilerin halâ Cantor'un kuramlarını sorgulamakta oldukları ve Charles Renouvier'nin önderlik ettiği Fransız filozoflarının çoğunluğunun sonluculuğun kararlı savunucuları oldukları bir sırada, fiilî sonsuzluğu ortaya koyan bir görüş geliştirmişti. Juluis Dedekind, Leopold Kronecker ve Hermann Helmholtz'un formalist sayı kuramlarına muhalefet ederek, sayıyı büyüklüğe –sıkı sıkıya mekânsal bir sezgiye değil, fakat rasyonel sezginin nesnesi olarak düşünülen büyüklüğe– dayandıran Couturat'ın sayıyla ilgili –aritmetik, cebirsel, geometrik gibi– çeşitli genellemeler içinde, geometrik olanı en rasyonel genelleme olarak görmesinin nedeni budur. Onun akılyürütmesi, fiilî sonsuzu sayıyla ilgili tıpkı irrasyonel sayılar, kesirler gibi yeni bir genelleme olarak ortaya koymasından oluşur. Couturat'a göre, bütün bu sayılar başlangıçta aritmetik bakımdan anlamsız görünüyorlardı, fakat yeni büyüklükleri temsil etmeye ve şimdiye kadar olanaksız görünen yeni işlemlere izin vermeye uygun bir yapıda oldukları görüldükleri zaman anlam kazandılar. Sonsuz sayılarla ilgili haklılandırma da, onların büyüklüklerin sürekliliğini ortaya koymak bakımından vazgeçilmez olduklarını göstermekten oluşur.

Couturat'ın çalışma ve araştırmaları, işte bu noktadan başlayarak, ona göre, aralarında yakın bir ilişki bulunan felsefe tarihi, mantık, matematik felsefesi ve evrensel bir dil ortaya koyma projesi alanlarında ilerlemeye başlar. Buna göre, Couturat Platon'un efsaneleri üzerine bir deneme kaleme aldıktan sonra kendisini tamamen, Russell'dan bağımsız bir biçimde, ama aynı zamanda ve tam tamına aynı anlamda yorumlamaya koyulduğu Leibniz düşüncesine adar. *La Logique de Leibniz* [Leibniz'in Mantığı, 1906] adlı eserinden de anlaşılacağı üzere, o başlangıçta sadece modern lojistiğin öncüsü üzerinde çalışmayı düşünmüştü. Fakat kısa zaman içinde

Leibniz'in mantığının "sadece onun sisteminin yüreği ve ruhu değil, fakat entelektüel faaliyetinin merkezi, bütün keşiflerinin kaynağı, birçok damarın kendisinden çıktığı karanlık veya gizli kalp olduğunu" algıladı. Leibniz'in Hanover'de keşfettiği ve *Opuscules et fragments inédits de Leibniz* adıyla yayınladığı el yazmaları da bu kanaati ayrıca güçlendiren başka bir faktör olmuştu. Leibniz'in sisteminin gerçek kökenini bulmak istiyorsak eğer, onun sadece bilinen, ünlü eserlerini ele aldığımızda, *Monodoloji* veya *Teodise*'ye değil, fakat, sanki söylem üzerine bir yorum meydana getiren *Correspondence with Arnauld* [Arnauld'ya Mektuplar] ile birlikte, *Discourse on Metaphysics* [Metafizik Üzerine Söylem]'e bakmamız gerekir. Couturat'a göre, Leibniz her doğru önermenin, elbette analizinin sonuna kadar devam ettirilmesi koşuluyla özdeşliklere ayrılabileceği veya indirgenebileceğini savunmaktaydı. Olumsal ya da olgusal doğrular zorunlu doğrulardan sadece, bir tek Tanrı'nın tamamlayabildiği bir çözümleme olan, analizin sonsuz uzunluğu bakımından farklılaşır. Couturat, Leibniz metafiziğinin bütün tezlerinin bu nokta ya da konumdan çıktığını ve birliğini gerçekte ondan aldığını, kaçınılmaz metin desteklerini de kullanarak gösterdi. Leibniz'in sistemi işte bundan dolayı bir panlojizm olarak ortaya çıkar.

Couturat'ın Kant'ın ölümünün yüzüncü yılında *Revue de métaphysique*'de yayınladığı "La Philosophie des mathématiques de Kant" adlı önemli çalışması da, en azından dolayımlı olarak, onun söz konusu Leibniz ilgisine bağlanabilir. O zaten, bir fiilî sonsuzun olanaksızlığını ispatlama iddiasında olan Kantçı antinomileri daha önce eleştirmişti. Bu son çalışmasıyla da, "mantık ve matematiğin on dokuzuncu yüzyıldaki ilerlemesinin Kantçı kuramı geçersizleştirdiği ve Leibniz'in kuramıyla onun tamamen entelektüelleştirilmiş matematik idealini doğruladığı" sonucuna varıyordu.

Gerhardt'ın Leibniz'in eserlerini yayınlarken matematikle ilgili eserleri felsefî eserlerden ayırmasından yakınan Couturat, bu sıralarda yeni kurulmuş olan *Revue de Metaphysique*'in kendisi için koymuş olduğu, filozoflarla bilim adamları arasında on dokuzuncu yüzyılda kopan ilişkiyi bir şekilde yeniden oluşturma ödevini gönüllü olarak kabul etti. Derginin 1893 yılındaki kuruluşundan hemen bir yıl sonra yazmaya başlayarak, bu ruhla ölümüne kadar otuz üç makale yayınladı. Couturat özgün birtakım görüşler ortaya koymak yerine, kendisini tamamen başkalarının özellikle de yabancıların görüşlerini tanıtma işine adamıştı. Fransız filozoflarına Peano'nun matematiksel mantığını, Whitehead'ın cebirini ve Russell'ın bakış açısından geometrinin temelleriyle matematiğin ilkelerini tanıttı. Hem (yayılmasına 1905 tarihli *L'Algèbre de la logique* adlı eseriyle katkıda bulunduğu) yeni mantığı ve hem de Russell lojistiğini büyük bir güçle savunan Couturat, bu yüzden eski hocası Henri Poincaré ile ihtilâfa düştü. Bu ihtilâfta her ne kadar başlangıçta Poincaré baskın çıkmış olsa da, mantık ve matematikte sonraki gelişmeler Couturat'ın birçok yönden haklı olduğunu gözler önüne serdi.

Couturat'ın evrensel bir dil oluşturma rüyasıyla yatıp kalkan Leibniz'e olan hayranlığı, doğal dillerin olumsallık ve düzensizliklerinden kurtarılmış bir algoritmanın kaynağı olarak gördüğü lojistiğe bağlılığı, Paris'te 1900 yılında yapılan 1. Felsefe Kongresi'nin organizasyonuna katılımı, Lalande'le onun meşhur *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* adlı felsefe sözlüğünün hazırlanması sırasında aktif bir işbirliği içinde olması ve nihayet sıkı akılcılığı – işte bütün bu çakışan ilgiler hayatının son döneminde onu, düşündüğü derecede başarılı olamadığı bir proje olarak, Esperanto ve İdo'nun rasyonelleştirilmesi suretiyle uluslar arası yardımcı bir dil yaratma projesine götürdü.

R. BLANCHE, "Louis Couturat", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. By. P. Edwards), vol. 2, New York, Mac Millan, pp. 248-249; A. LALANDE, "L'Oeuvre de Louis Couturat", *Reue de métaphysique*, 22 (1914), pp. 644-88; R. N. D. MARTIN, "Louis Couturat", *Biographical Dictionary of Twentieth Century Philosophers* (ed. by S. Brown - D. Collinson - R. Wilkinson), London, Routledge and Kegan Paul, pp. 162-163.

Ayrıca, **bkz.**, LEİBNİZ, LOJİSİZM, MATEMATİK FELSEFESİ, POINCARÈ, RUSSELL, WHITEHEAD.

Sedat ÇOLAK

CRAIG TEOREMİ, Berkeley'deki California Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan William Craig tarafından öne sürülmüş olan

bir matematik mantık teoremidir. Aksiyomatik herhangi bir kuramın bütün gözlemlenebilir sonuçlarının kuramsal terimlere başvurmaksızın da çıkarsanabileceği iddiasını kanıtlayan bir yorumu yapılabileceği görüşü yüzünden bilim felsefecilerinin ilgisini çekmiştir.

Bu teorem, aksiyomatik yapısı olan hayli geniş bir formel kuramlar sınıfına uygulanabilir. Bir formel sistemin yapıtaşları şunlardır: (1) Sonlu veya (sayılabilir) sonsuz çoklukta ilkel, tanımlanmamış, terimden meydana gelen, mantıksal ve mantık dışı olarak iki türe ayrılan, ilkel terimler kümesi; (2) İlkel terimlerin sonlu sıralı dizilerinden tanımlı formülleri, *wff*'ları, oluşturma kuralları; (3) *Wff*ların bir alt kümesi olan aksiyomlar ve (4) Aksiyomlardan başka *wff*lar kanıtlanmasının kurallarını belirleyen türetim yöntemleri. Her girdisi ya bir aksiyom olan, ya da aksiyomlardan türetim kurallarına uygun olarak (önceden) türetilmiş *wff*lardan oluşan bir *wff* dizinine *kanıt*, bir kanıtın son *wff*una türetik formül, bir sistemin aksiyom ve türetik formüllerine ilgili sistemin teoremleri denir.

Böyle betimlenen formel sistemlerin anılan kurallarının her birinin 'etkin' oldukları, verilecek uygun türden sıralıların her birinin ilgili kuralların uygulanmasıyla kurulmuş olup olmadıklarının sonlu sayıda denetleme işlemi uygulanmasıyla saptanabileceği benimsenir. Söz konusu sıralının uygun türden (ilkel terim, aksiyom gibi) bir girdi ile başladığı, bunların her biri sonlu sayıda olacağından, etkince saptanabilir; uygun girdiler sonlu sayıda uygun kurallardan birinin uygulanmasıyla oluşmuş olacağından her sonraki satırda yer alan girdinin kurallara uygun olup olmadığı etkince saptanabilir, –kurulabiliyorsa uygun, yoksa değildir; her uygun girdi sonlu sayıda satırın sonunda yer alacağından girdinin bütününün kurallara uygun olup olmadığı saptanabilir. (Oluşturan dizinin uzunluğu girdide geçen sonlu sayıda simgenin fonksiyonu olacağından, oluşturan dizinin en çok, azamî, sonlu uzunluğu ilgili girdideki simge sayısı belirlenerek bulunabilir.) Kısacası, oluşturma kurallarının bir ifadenin ilgili sistemin bir teoremi olup olmadığına etkince karar verilmesini sağlaması beklenir.

Verilen bir kanıtın kurallara uygun olup olmadığının etkince saptanabilmesine karşılık, herhangi bir *wff*un bir türetik formül olup olmadığına etkince karar vermek mümkün değildir; türetik formüllerin hiçbir dizim, sentaks, özellikleri onları kanıtlamak için gerekecek kanıtın uzunluğunun üst limitini belirlemez. Varsa bir kanıt, sonlu bir sıralı olacağı bellidir, ama böyle bir kanıtın uzunluğunun üst limiti olmadığından etkince aranması, olup olmadığının saptanması da mümkün değildir. Bilgisiyle, zekâsıyla, yaratıcılığıyla bulursa birisi böyle bir kanıt, ne âlâ; aksi halde kanıt üretmenin kuralları yok daha. Oysa öğelerinin kurallara uygunluğunun etkince belirlenebilmesi biçimsel sistemlerin varlık nedenlerinden biridir; verilen herhangi bir *wff*un yasal bir kanıtı olup olmadığının etkince belirlenmesi talebinden vazgeçilirse her hangi bir sezgisel çıkarımlı kuramı biçimselleştirmenin temel sebeplerinin en önde geleninin de vazgeçilmiş olur. Demek bu durumda formel sistem kendisi kanıt üretememekte, ama bir kere belirlenip sorulan her *wff* dizisinin bir yasal kanıt olup olmadığına karar verilebilmesini sağlamaktadır; işlevi türetim değil, denetlemedir.

M. BLACK, "Craig's Theorem", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwerds), vol. II, New York, 1967, pp. 249-51; W. CRAIG, "Replacement of Auxiliary Expressions", *Philosophical Review*, 65 (1956), pp. 38-55; W. CRAIG, "on Axiomatizability Within a System", *Journal of Symbolic Logic*, 18 (1952), pp. 30-32; C. G. HEMPEL, "The Theoretician's Dilemma", *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem* (ed. by H. Feigl – M. Scriven – G. Maxwell), Minneapolis, 1958, pp. 37-08.

Ayrıca, **bkz.**, AKSİYOMATİK SİSTEM, BİLİMSEL YÖNTEM, MATEMATİK FELSEFESİ.

Harun RIZATEPE

CRATYLUS'un M.Ö. 5. yüzyılın sonu ile M.Ö. 4. yüzyılın başlarında yaşadığı sanılan Yunanlı düşünürdür. Herakleitos'un öğrencisi de olmuş olan Cratylus, hocasının öğretisini radikal bir biçimde yorumlamıştır. Evrendeki her şeyin sürekli bir akış içinde olduğu düşüncesini dil ve bilgi alanına taşıyarak şeyler hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğini ve bilinemeyeceğini öne sürmüştür. Onun, Platon'un Sokrates'ten önceki hocası olduğu söylenir. Platon, düşünceleri üzerinde oldukça etkili olan bu ilk hocasının adını taşıyan bir diyalog yazmıştır.

CREDO QUIA ABSURDUM EST

Herakleitos'un felsefesinin temelinde her şeyin kesintisiz bir hareket ve değişme içinde olduğu düşüncesi bulunur. Cratylus ise, hocasının "bir nehre iki kez girilemez" düşüncesini eleştirerek "bir nehre bir kez bile girilemeyeceğini" ileri sürmüştür. Evren o kadar hızlı bir değişme içindedir ki, varlığa ilişkin hiçbir tanımlama yapılamaz, hiçbir şey söylenemez. Cratylus'un ontolojisinin doğal sonucu olan dil felsefesine göre, her çeşit söz ve tartışma da olanaksız hale gelir. Çünkü her söz ve tartışma değişmeyen bir şeye gönderimde bulunur. Oysa, bir şey hızlı ve sürekli bir değişme içinde ise, o şeyi tanımlayacak bir söz ya da düşüncenin olabileceğini düşünmek saçmadır. Cratylus konuşmayı bile gereksiz bularak, yalnızca parmağını sallamanın yeterli olduğunu ifade etmiştir.

Bütünsel akış herşeyi içine alır; o hiç bir şeyi dışarıda bırakmaz. Bu düşünceden elde edilen çıkarım ise, hiçbir şeyin kendi kendisiyle aynı olamayacağıdır; yani, şeylere ilişkin içkin bir özdeşlikten söz edilemez. Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogunda Sokrates tarafından varılan sonuç budur. Platon'un *Cratylus* diyalogunda dile gelen düşünce bir kez daha ontoloji ile epistemoloji arasındaki bağıntıya gönderimde bulunur. "Eğer her şey değişiyorsa bilgi olanaklı değildir." *İdealar* öğretisinin Platon tarafından geliştirilmesinin kökeninde belki de bu radikal Herakleitosçu Cratylus'un zorlayıcı düşünceleri etkili olmuştur.

Etimoloji üzerinde ilk kez incelemelerde bulunanın da Cratylus olduğu söylenir. Dilbilimde doğalcı bir tutum takınan Cratylus'a göre, sözcükler, eşyanın doğasını ifade ederler. Aslında adların dışında da gerçekliği ifade eden bir şey yoktur. Her şeyin kendi doğasına uygun bir adı vardır. Şeylerin adını insanlar koymazlar; doğanın belirlenimine uygun olarak şeyler belli adları alırlar. O nedenledir ki, şeylerin doğaları farklı insanlar ya da toplumlar için farklı farklı değildir. Ad ile varlığın özdeşliğini savunacak kadar ileri giden Cratylus'un, sonunda konuşma yerine, yalnızca parmağını kaldırmasının *doğalcı nominalist* dil anlayışını terk ettiğinin göstergesi olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır.

ARİSTOTLE, *Metaphysics*, *The Complete Works of Aristotle* (ed. by J. Barnes)'da, Princeton University Press, Princeton, 1984; W. CAPELLE, *Sokrates'ten önce Felsefe* (II) (çev. O. Özügül), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995; G. S. KİRK - J. E. RAVEN; *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966; PLATO, *Cratylus*, *Plato: Complete Works* (ed. by J. M. Cooper), Indianapolis, Hachett, 1997; C. SENA, *Filozoflar Ansiklopedisi* cilt I, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1974.

Ayrıca, **bkz.**, ANTİK FELSEFE, DİL FELSEFESİ, HERAKLEİTOS, PLATON.

Hatice Nur ERKIZAN

CREDO QUIA ABSURDUM EST, "saçma olduğu için inanıyorum" anlamına gelen Latince deyimdir. Latincenin bir felsefe dili olarak yerleşmesine yaptığı katkılarla ve neye inanılacağını belirlemede aklın yegâne araç olduğunu savunan Grek filozoflarına karşı çıkışıyla tanınan ünlü Kilise babası, Hıristiyan apolojisti Tertullianos tarafından, imanın akıl karşısındaki üstünlüğünü veya önceliğini ifade etmek üzere ortaya konan *credo quia absurdum est* aynı zamanda Tertullianus'un paradoksu olarak geçer.

Buna göre, Tanrı'nın insan haline gelişine inanmadaki aşikâr çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışan kimselere karşı Tertullianos, büyük bir kızgınlıkla cisimleşmenin saçmalığının ilâhî failliğin bir göstergesi olduğu karşılığını vermiştir.

A. CEVİZCİ, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 2. baskı, Bursa, Asa yayınları, 2001; A. FLEW-A. MACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology*, New York, 1955.

Ayrıca, **bkz.**, *CREDO QUIA IMPOSSIBILE EST*, *CREDO UT INTELLIGAM*, FİDEİZM, ORTAÇAĞ FELSEFESİ, TERTULLİANUS.

Ahmet CEVİZCİ

CREDO QUIA IMPOSSIBILE EST, Tertullianus'un *credo quia absurdum est* ("saçma olduğu için inanıyorum") deyişinin genel olarak aynı anlama gelen alternatif şekli veya onun vurgusunu güçlendirmek için ortaya konan daha güçlü versiyonu: Olanaksız olduğu için inanıyorum. Deyiş özellikle teolojide, bir önermenin olanaksızlığının ona inanmak için oldukça güçlü bir motivasyon meydana getirdiğini ortaya koyar.

A. CEVİZCİ, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 2. baskı, Bursa, Asa yayınları, 2001; A. FLEW - A. MACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology*, New York, 1955.

Ayrıca, **bkz.**, *CREDO QUIA ABSURDUM EST*, *CREDO UT INTELLIGAM*, FİDEİZM, ORTAÇAĞ FELSEFESİ, TEOLOJİ, TERTULLİANUS.

Ahmet CEVİZCİ

CREDO UT INTELLIGAM, Ortaçağ Hıristiyan düşünürü Aziz Anselmus'un, Tanrı'ya ilişkin ontolojik kanıtının temelinde yer alan ünlü deyiştir: 'Anlayabilmek için inanıyorum.' Deyiş özellikle, Hıristiyan felsefesinin ya da daha doğrusu Ortaçağ felsefesinin din-felsefe, iman-akıl ilişkisi bağlamındaki baskın tavrını ortaya koyduğu için, önem taşır

Teolojiyle felsefe arasında kesin ve açık bir ayırım yapmamış, yaptığı zaman da imanı öne çıkarmış olan Aziz Anselmus, akılcı bir tavırla, bir Hıristiyanın, inandığı her şeyi, mümkün olduğu ölçüde anlamaya ve rasyonel bir biçimde kavramaya çalışması gerektiğini söylemiştir. Fakat, onun akılcılığı ve Ortaçağ felsefesinin rasyonalizmi, mutlak bir akılcılık değildir. Yani, akılcılıkla, vahyi ve imanı inkâr eden bir tavrı anladığınız takdirde, Anselmus, imanın, bırakınız varlığını, önceliğini ve otorite olgusunu kabul ettiği ve yalnızca bundan sonra, inancın verilerini anlamaya geçtiği için kesinlikle bir rasyonalist olamaz.

Fakat akılcılığı, dinin ya da imanın gizlerini, kişinin inandığı her şeyi kanıtlama arzusu duyduğu gerekçesiyle, akıl yoluyla kanıtlamaya kalkışan tavrı da kapsayacak biçimde genişletirsek, Anselmus'u bir akılcı ya da akılcılığa yaklaşan bir düşünür ve bütün bir Ortaçağ felsefesini, imanın gizlerini akıl yoluyla anlaşılır kılma, dine rasyonel ve anlaşılır bir temel-çerçeve sağlama teşebbüsü anlamında rasyonalist bir felsefe olarak görebiliriz. Buna göre, Anselmus önce dinî öğretiye, imanın gizlerine inanmış ve daha sonra da, inandığı bu şeyleri kanıtlamaya kalkışmıştır. Yani, o imanla akıl veya otoriteyle felsefe arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, önce iman ile aklı birbirleriyle asla karıştırılmaması ve, her birinin fonksiyonları ayrı olduğu için, birbirlerinin yerine hiçbir şekilde ikame edilmemeleri gereken iki ayrı alan olarak öne sürer. O bundan sonra da, akıl karşısında inanç ya da imana, felsefe ya da bilgi karşısında da otoriteye öncelik verir. Çünkü Anselmus'a göre, insanın en yüksek hakikati bilebilmesi, bütün hakikatlerin kaynağı olan en üstün ve en yüce hakikatin varlığını anlayabilmesi için, onun araştırmasına imanla başlaması gerekir. Yani imanın öğrettiği şeyin nedenini sormazdan önce, inanmak zorunluluğu bulunmaktadır. Yapılması gereken şey, o hâlde aklın argümanlarına veya tartışmalarına müracaat etmezden önce, otoritenin gizlerine iman etmek ve daha sonra da inanılanları anlamaya ve temellendirmeye çalışmaktır.

Yani, Anselmus'a göre, insan önce inanmalı, iman etmeli, kendisini Tanrı'ya teslim etmeli, sonra bilgi yolunda, Tanrı'nın tuttuğu ışık altında, ilerlemeye çalışmalıdır. Buna göre, Anselmus, inançla akıl arasında öncelik ilişkisinin doğru kurulması gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre, bir insanda önce akıl ve anlama çabası geldiğinde, bu, o kişinin imanı olmadığı anlamına gelir; insanın anlama çabası vermesi, anlamaya çalışması, onun inanmamasından kaynaklanır. Buna karşın, önce iman gelirse, akıl onu zorunlulukla tamamlar; yani, insan inandığı sürece, zorunlulukla anlamaya, öğrenmeye çalışır, çünkü, inanmayanlar hiçbir amaca ulaşamazken, yalnızca inananlar anlayabilirler. Öte yandan, inanç, düşünme faaliyetinde bir başlangıç değil, belki düşüncenin sürekli bir kuralı ve ulaşılan son noktasıdır. Buna göre, o imanın aklın çoğunluk doğru ve zorunlu olduklarını kanıtladığı sonuçları sağladığı düşüncesindedir.

Anselmus'un imanı, akıl tarafından kabul edilemez olana, saçma olana duyulan körü körüne bir inanç değildir, zira onu en fazla ilgilendiren şey, kafasını en fazla meşgul eden iş, imanın hakikatleri için zorunlu nedenler, aklın zorunlulukla kabul edeceği sağlam ve kesin dayanaklar bulmak olmuştur. O eserlerinde, işte bundan dolayı Tanrı'nın varoluşunu akla dayanarak kanıtlamakla yetinmemiş, Üçleme inancı ve hatta Cisimleşme dogması için bile kanıtlar, zorunlu nedenler bulmaya çalışmıştır. Demek ki, Anselmus, inancın ya da teolojinin dogma ve hakikatlerini, onlardan kuşku duyduğu için kanıtlamaya kalkışmamıştır. Onun amacı, kuşkunun darbeleri altında yıkılabilecek olan dogmaları sağlam bir biçimde inşa etmekten çok, kendisinin önceden iman etmiş olduğu, doğruluklarından yana tümüyle ikna olmuş bulunduğu hakikatleri anlaşılır hâle getirmek olmuştur. Dahası, o, dinin özel

gizler alanının aklı tümüyle dışta bıraktığını hiç düşünmemiştir.

E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1947; M. H. CARRÉ, *Realists and Nominalists*, Oxford, 1946.

Ayrıca, **bkz.**, ANSELMUS, *CREDO QUIA ABSURDUM EST, CREDO QUIA IMPOSSIBILE EST, CREDO UT INTELLIGAM*, FİDEİZM, ORTAÇAĞ FELSEFESİ.

Ahmet CEVİZCİ

CROCE, BENEDETTO, yirminci yüzyılın ilk yarısında İtalya'nın kültürel ve politik hayatının en merkezî kişiliklerinden biri olmuş meşhur idealist düşünürdür. *La Critica* adlı ünlü İtalyan dergisinin kurucusu ve editörü olarak bu ülkenin beşerî bilimlerinin gelişimine çok büyük bir katkı yapan Croce, aynı zamanda uzun yıllar boyunca politikayla uğraşmış, bakanlık, senatörlük yapmış, faşizm yıllarında en önemli muhalefet merkezi durumuna gelmiştir.

Eserleri çok sayıda olup, bütün bir Avrupa ve dünya edebiyatını olduğu kadar, politika ve iktisat kuramını ve bu arada felsefeyi de kapsar. Üniversitede hiç görev yapmamış olan Croce, bağımsız bir hayat sürebilmek için gerekli araçlara sahip olan biri olarak, zamanını daha çok olağanüstü büyük bir koleksiyon meydana getiren kitaplarının arasında geçirmiştir. İtalyan felsefesi üzerinde önemli bir etkisi oldu. İtalyan filozoflarından hemen hepsi ona yönelmişti; nitekim, Gramsci sıkı bir Croce okumasının çağdaş felsefe için bir önkoşul olduğunu öne sürmekteydi. Croce, her ne kadar sonradan kendisine politik ve entelektüel bakımdan yabancılaşacak olsa da, uzun bir süre boyunca dostluk ilişkisi içinde bulunduğu Gentile'yle birlikte, sadece destekleyicilerini değil, fakat karşıtlarını da içine alacak şekilde, İtalyan felsefesinin gündemini belirlemişti. Collingwood'un öğretilerinden pek çoğunu kabul etmesi sayesinde, özellikle de estetik ve tarih felsefesi alanında, etkisi İngilizce konuşan dünyaya yayılmıştı. O Hegel felsefesi üzerine yıllarını vermişti; İtalya'da Marksizme dair tartışmaları başlatan ilk birkaç kişiden biriydi. Her ne kadar Labriola, onunla Sorel'i revizyonizmle suçlamış olsa da, bu üçü Marksist araştırmaların kutsal üçlüsü olarak bilinmekteydi. Ama o, gerçekte Marx'n çok determinist olduğunu düşündüğü görüşlerinin, özgürlüğe olan kategorik bağlılığına aykırı olduğu kanaatindeydi.

Benedetto Croce

Hayatı ve Eserleri

Croce, 1886 yılında Aquila eyaletinde doğdu ve 1952 yılındaki ölümüne kadar hayatını İtalya'da sürdürdü. Ailesinin bir deprem sırasındaki trajik ölümünün ardından bir süre boyunca Roma'da kısa süreli araştırmalar yapan ve en nihayetinde Napoli'ye dönerek, entelektüel hayatının başlangıç yıllarını bu kentin kültürü ve tarihi üzerinde çalışarak geçiren Croce'nin, bu sıralarda okuduğu Vico'nun *Scienza Nuova* adlı eserinin onu felsefeye yönlendirip, kendisinde tarihin bir sanat mı yoksa bilim mi olduğu çokça tartışılan soruya dönük bir ilginin doğuşuna yol açtığı söylenir. İşte bu da doğallıkla Croce'yi sanatın doğası üzerinde düşünmeye, en iyi bilinen eseri *Estetica*'ya götürmüştür. Öte yandan, yine bu eseri yazdığı sıralarda, sanat ve tarihin münferit problemlerine dönük ilgi sistematik felsefeye, onun tin felsefesi adını verdiği felsefe anlayışına doğru genişlemiştir.

Yayın hayatına, on altı yaşında, Dante üzerine yazdığı dört makale ile başlayan Croce'nin belli başlı eserleri *Estetica* [İfade

Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik] (1902), *La logica* [Salt Kavram Bilimi Olarak Bir Mantığın Temel Çizgileri] (1909), *La Philosophia della practica* [Ekonomi ve Etik Olarak Pratik Felsefe] (1909) *Teoria e storia storiografia* [Tarihyazıcılığının İlkeleri ve Öyküsü] (1917) *Materialismo Storico ed economia Marxista* [Tarihsel Materyalizm ve Marksist Ekonomi] (1900) *Problemi di estetica* [Estetik Problemleri] (1910), *La Philosophia di G. B. Vico* [Vico'nun Felsefesi] (1911), *Elementi di politica* [Politikanın Öğeleri] (1925)'dir. Bunlara ek olarak, onun en önemli eserinin *Tin Felsefesi* olduğu söylenebilir.

Görüşleri

Croce felsefesinin ana kavramı, hareket noktası tin kavramıdır. Tin somut gelişen, canlı bir varlıktır. Doğa varlığında mekanizm, pasiflik söz konusuyken; tin aktif olmasıyla doğa varlıklarından ayrılır. Tin birbirleriyle diyalektik ilişki içinde olan iki aşamadan oluşur: Pratik ve teori. Croce açısında teori (bilgi) pratikten (irâde) önce gelmektedir. İnsanın gerçek (tinsel) eylemleri bilgiye dayanmak zorundadır. Yapılmak istenen şeyin ne olduğu, nasıl yapılacağı bilinmelidir. Demek ki, Croce açısından tinsel eylem bilmeye bağımlıdır. Tinin bilme etkinliği ise, gerçek bir özerkliğe sahiptir; yani bilmenin tinsel bir etkinlik olması için eyleme dönüşmesine, ona dayanmasına gerek yoktur. Tinin bu iki aşaması dışında üçüncü bir aşaması yoktur. Bu aşamalar da kendi içlerinde iki basamağa ayrılırlar: Teorik aşama, sezgisel ve kavramsal bilme basamaklarından; pratik etkinlik ise, ekonomi ve etik basamaklarından oluşur. Bu dört basamaktan sezgi, en fazla otonomiye sahip olanıdır. Kavramsal bilme, sezgisel bilmeye; ekonomik basamak, teorik aşamaya; etik ise teorik aşamaya ve ekonomi basamağına bağımlıdır. Pratik ve teori, çembersel bir bütünlük içerisindedir.

Tinin dört basamağına dört değer düşmektedir: Sezgi, 'güzel'i; kavramsal bilme, 'doğru'yu; ekonomi, 'faydalı'yı; etik ise 'iyi'yi temel almaktadır. Pratik ve teori arasındaki ilişkiye benzer ilişkiler, sezgi ve kavram ile ekonomi ve etik arasında da vardır. Ekonomi ve etik de birbirleriyle diyalektik bir ilişki içerisindedir. İyi olanla faydalı olanı birbirlerinin karşısına koymayı Croce doğru bulmaz. İyi olan, faydalı olanı da göz önünde bulundurmak zorundadır. Ekonomik bir aktivite, ahlâkî açıdan değerlendirilemez. Ancak ahlâkî bir etkinlikte ekonomik olanı da göz önünde bulundurmak zorunludur. Demek ki ahlâkî etkinlik ekonomik etkinliğe bağımlıdır. Yani, ahlâkî etkinlikte faydalı olan içerilir ve aşılır. "Gerçekten de ahlâktan başka bir görüş açısından, bu çeşit bir yargı elbette olanaksızdır, ahlâksal görüş açısından, iktisadî olan ahlâksal olana karşıt değildir, tam tersine, daha çok ona üstün bir bileşim içinde bağlıdır."

Onun tin felsefesinin ana hatları en iyi güneş tarafından ısıtılan bir taş örneğiyle ortaya konabilir. Taş uyaranları pasif bir biçimde alır. Bu, uyaranların bir insan varlığı tarafından alınmasıyla kıyaslandığında, insanın uyaranları alıp işlerken aktif olduğu unutulmamalıdır. Onun yaptığı ilk şey deneyimin karmaşasına ya da çokluğuna bir form yüklemek, biçim kazandırmaktır. Croce'ye göre, işte bu estetik evredir; söz konusu estetik evre, insanın bundan sonra yapabileceği her şeyin temelinde ya da kökeninde bulunur. Burada insan varlığı, uyaranları ifade veya temsil etmenin bir yolunu bulmak suretiyle, kaosa düzen verir. Sadece sanatçıya özgü bir şey olmayıp, bütün insanlar tarafından bir şekilde hayata geçirilen bir şey olarak söz konusu ifade ya da temsil dil ve sanatta sonuçlanır. Croce'ye göre, kategorik özgürlüğümüz ifadesini bu faaliyette bulur: Söz konusu ifadenin alacağı doğrultuyu hiçbir şey belirleyemez. Croce'nin faşizme karşı verdiği savaşta çok daha aşikâr bir biçimde ortaya çıkan özgürlük düşkünlüğünün onun felsefesinin adeta merkezinde bir temeli olduğu söylenebilir. İnsan duyumlarına form kazandırıp, şekil verdikten sonra, artık tikelleri şu masayı, şu insanı, şu taşı idrak eder.

Söz konusu estetik evreyi varsayan, dolayısıyla ona göre, ikincil olan sonraki evrede; insanlar geneli tikelden türetir ve ağaçlardan, insanlardan ve taşlardan genel terimlerle söz ederler. İşte bu mantık evresidir. Buna göre, tinin kendisini gerçekleştirdiği ilk basamak sezgisel bilmedir. Tin ilk olarak tikellere yönelir, onların bilgisini edinir. Sezginin en fazla otonomiye sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. Yaratıcı bir etkinlik olan sanatın bu tin basamağına dayanması, Croce estetiğinin tutarlı bir yönüdür. Sezgi tikellerin bilgisi

Benedetto Croce

iken, kavramsal bilme tikellerin birbirleriyle olan ilişkilerinin tümel bilgisidir. Burada bir not olarak, pratik ve teorik aşamaların, basamaklara tikellik ve tümellik durumuna göre ayrıldığı söylenmelidir. Tin ekonomide tekil fayda ile uğraşırken, etikte tümele yönelir. Kavram bilgisi de tümele yönelerek sezgisel bilmeden ayrılır. Ancak kavramsal bilme, tek tek olguların birbirleriyle ilişkilerinin tümel bilgisi olduğundan tikeli içermek zorundadır. Yani kavramsal bilme, sezgisel bilmeye bağımlıdır. Bu yüzden gerçek kavram mantığı, tümevarımı ve tümdengelimi içermelidir. O bunlardan yalnız biri değil, her ikisinin bir bileşimidir.

Sezgisel bilme Croce felsefesinin en önemli kavramıdır. Sezgi tikelin bilgisidir. Ancak sezgisel bilme açısından reel ile irreel olan arasındaki ayrım önemli değildir. Hayal gücümüzle yarattığımız bir elma tasarımı da tikel bir ifadedir. Croce'ye göre, sezgi tikelin bilgisidir. Başarılı bir şekilde ifade edilmiş bir sezgi güzeldir. Burada, kavramsal bilgi ile sezgisel bilgi arasında ilişkiye tekrar yönelmek gerekiyor. Kavramsal bilgi de güzeli içermek zorundadır. Croce'nin sözleriyle: "Her bilimsel yapıt bir sanat yapıtıdır." Ancak güzel olan, doğru olanı içermek zorunda değildir. Croce güzelin öznel bir değer olduğuna inanmaz. Eğer sanatçı başarılı, açık bir ifade oluşturmuşsa sanat eseri güzeldir. Güzel olan bir ifade bütün olarak güzeldir; çirkin olan bir ifadede ise, parça parça güzeller söz konusudur. Peki sıradan insan veya eleştirmen sanat eserinin güzelliğini nasıl anlayabilir? Croce'ye göre, sıradan insan ile sanatçı sezgisi arasında özsel bir farklılık yoktur. İzleyici sanat eseri karşısında sanatçıyla empati kurabilirse, sanat eserinin başarılı bir ifade olup olmadığına ilişkin değerlendirmede bulunabilir. Yani izleyici, sanat eserine bakarak sanatçıda ortaya çıkan ifadeyi yeniden üretir.

Bir sanat eserinin yaratılmasının dört basamağı vardır: Birinci basamakta izlenim edinilir. İkinci basamakta ifade oluşturulur. Üçüncüsünde estetik haz ortaya çıkar. Son aşamada ise ifade cisimleştirilir. İkinci basamak olan ifade basamağı estetik yaratımın özünü oluşturmaktadır. Croce, hedonizmi ve sanatı yüksek duyuların (işitme ve görme) bir etkinliği olarak gören anlayışları doğru bulmaz. Croce'ye göre, estetik hazzın, diğer hazlardan özce bir farkı yoktur. İfade karşısında sanatçının veya izleyicinin aldığı haz tinsel bir etkinliktir. Ancak bu kavram estetiğe yabancıdır, ona sadece eşlik eder. Haz tinin pratik yönüne, ekonomik basamağa ait bir aktivitedir. Güzel sanatların yukarı duyulara dayandığı iddiası da doğru değildir: "Bir tablonun yalnızca görme izleniminden meydana geldiğini sanmak, çok garip bir sanıdır. Bir yanağın kadife yumuşaklığı, bir genç kızın bedeninin sıcaklığı, bir meyvenin tatlılığı ve tazeliği, bilenmiş bir bıçak yüzünün keskinliği vs. bunlar bir tablonun bizde uyandırdığı izlenimler değil midir?", der Croce. Sanat eserinin güzel olmasını sağlayan şey, onun cisimleşmiş olması da değildir. Sanat eseri bizi başarılı bir ifadeye götüren, onu yeniden üretmemizi sağlayan bir araçtan başka bir şey değildir. Sanatçı kimsenin göremediğini görerek sanatçı olur. Sanatçı dehası başarılı bir ifadeyi keşfetmesiyle sıradan insan dehasından ayrılır. Asıl olan ifadenin keşfidir; onun belli araçlarla cisimleştirilmesi, boya ya da ses kullanma teknik bilgisi değil.

Estetik ve mantıksal evrelerin zihnin kuramsal etkinliklerini tükettiğini söyleyen Croce'ye göre, onun bir de pratik boyutu vardır. Pratik boyut da, tıpkı kuramsal boyut gibi, kendisini iki evrede gösterir. Bunlardan birincisi olan iktisadî evrede insanlar kavramsallaştırmış olduklarını elde etmeye çalışır. Bu ise, Croce'de iktisadî olanın, kendisi de estetik olana bağlı bulunan mantıksala bağlı olduğu anlamına gelir. Zira, o "aradığımız şeyin bir kavramına, ona ilişkin bir kavrayışa sahip olmadığımız takdirde, onu aramaktan, elde etmeye çalışmaktan söz edilebilir mi?" diye sorar. Buna göre, estetiği saf sezginin bilimi, mantığı ise saf kavram bilimi olarak tanımlarken, gerçek bilginin tarihsel olduğunu düşünen Croce, Marx ve İngiliz klâsik iktisatçılarına ilişkin araştırmalarından, iktisadî faydanın hesaplanmasının rasyonel bir işlem olduğunu ve iktisadî eylemin tarihsel yargıyı içerdiğini öğrenmişti. Bununla birlikte, her ne kadar iktisatçıların 'fayda'sının temel bir felsefî kategori olduğunda ısrar etse de, Croce mantığının iktisatın kendisini gerçek bir felsefî bilim olarak kabul edilmesine izin vermediğini söylüyordu. İktisatçıların çalışma ve araştırmaları da, tıpkı diğer bilim adamlarının araştırmaları gibi, hakikat kategorisinden ziyade, 'fayda' kategorisine girmek durumundadır. 'Ekonomik insan'ın sözde bir kavramın tam bir paradigması olduğunu savunan Croce, dolayısıyla tin felsefesinde pratik boyutun iktisadî evresinden kaçınılmaz olarak moral evreye geçer. Moral eylemle ahlâkî yargı pratik bilincin, iktisadî eylemle ekonomik rasyonaliteye tekabül eden, ayrı evrensel formlarıdır. Buna göre, moral olmayan iktisadî eylemler pekâla olabilirken (ki bu ahlâkî olmayan bir eyleme ilişkin tarihsel açıklamanın iktisadî düzeyde kalması gerektiği anlamına gelir), hayata hiçbir katkısı, yaşamsal değeri olmayan moral eylemden söz edilemez; başka bir deyişle, çilecilik veya soyut ahlâkçılık ahlâkî bir hatadır. Öte yandan Croce'ye göre, pratik faaliyetin gerçek bir rasyonaliteye, ekonomik düzeyde, söz konusu düzeyi aşmadan erişebilmesi söz konusu olmaz. Bir iktisadî yaşam kuramından söz edilecekse eğer, bu yalnızca müstakil bir etik bakış açısından olur. Croce bunu faydacı etik anlayışının tutarsızlıklarına işaret ederek gösterir. Kendilerini sadece iktisadî düzeyle sınırlayan rasyonel insanlar Hobbesçu doğa durumu içinde yaşayacak ve Hobbesçu felsefenin tüm sonuçlarına tâbi olacaklardır.

İktisadî bilinçten ayrı olarak moral bilinç, belirli bir eylem tarzının, bütün özel eğilimlere baskın çıkması gereken bir ödev olarak farkına varılmasıdır. Moral yargı eylemin, (güzellik, hakikat, veya toplumsal yarar kategorisi kapsamına girebilen) evrensel bir tinsel değeri cisimleştirdiği için, bir ödev olmak durumunda olduğunu bildirir. Değer hangi kategoriye girerse girsin, eylemin, ahlâkî bir ödev olmak durumundaysa eğer, 'evrenle ahenk içinde olma' duygusuna yol açması gerekir. Moral bakış açısı şu halde, bir bütün olarak tinin herşeyi kuşatıcı bir tarzda bilincinde olmaktır; tarihin yazılacağı bakış açısı da işte budur.

Croce bütün doğru yargıların tarihsel olduklarını öne sürdüğünden, bu görüş için birtakım tarihsel örnekler ortaya koymaktan başka bir şey yapamazdı. Tarihin doğası ve bilimsel kavramları sözde kavramlar oldukları gerekçesiyle reddetme üzerinde düşünüm, tinin ayrı bir kategorisi olarak iyilik üzerine ayrıca ışık saçmaya adaydır. Croce'ye göre, tin bütün biçimleri içinde kendisellik ve bireysel biriciklik sergilediğinden dolayı, bilim gerçek bilgi olamaz. Ama moral düzeyde, bu kendisellik bilinçli özgürlük haline gelir. Tarih 'özgürlüğün tarihi' olup, özgürlük ayrı bir değer şekli olarak iyinin bir başka adıdır.

Croce, tarihi bu yüzden etiko-politik bir perspektiften yorumlar. Gentile de Croce'ninkine benzer bir etik görüşünün savunuculuğunu, Hegelci bir organizma ve tinin tarihteki taşıyıcısı olarak ulus devlet anlayışıyla birlikte yapmaktaydı. Croce devlet kavramının yeterince geniş bir biçimde yorumlanması durumunda, bunun devleti yorumlamanın meşru bir yolu olduğunu kabul eder. Gerçekten de, o başlangıçta daha çok politikayı (sanki politik hayatta çatışan moral idealler yokmuş gibi) bir iktisat sanatı veya bencil tutkuları doğru ya da düzenli kanallara yöneltme tekniği olarak görme eğilimindeydi. Faşizmin yükselişi ona her iki görüşün de hatalı olduğunu öğretti. Politika ahlâkî bilinci ihtiva etmekle birlikte, ahlâkın bir bütün olarak 'etik devlet' içinde eritilmesi özgür insanların toplumunda hiçbir şekilde kabul

edilemez olan 'yönetimsel bir moralite telakkisi'ne yol açar. Tinin gerçek taşıyıcısı bireysel ahlâkî fail olup, devlet pratik hayatın diyalektiğini bir bütün (ekonomi ve etik) olarak ihtiva eder. Etik tümel kendisini ancak, bu şekilde anlaşılan devletin tarihinde açımlar. Olabilecek bütün tinsel faaliyetlerin (şiirin bile) kendisinde bir yer bulduğu politik hayat, etiko-politik tarihi kaleme alan tarihçinin bilincinde etik düzeye yükselir. İşte bu tinin, felsefeyle tarihin birleştiği tam ve eksiksiz ifadesidir.

H. W. CARR, *The Philosophy of Benedetto Croce*, New York, Russell and Russell, 1917; B. CROCE, *İfade Bilimi Ve Genel Linguistik OLarak Estetik* (çev. İ. Tunalı), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983; J. M. BOCHENSKİ, *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1997; R. G. COLLINGWOOD, *Tarih Tasarımı* (çev. K. Dinçer), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1996; A. GÜÇLÜ – E. UZUN – S. UZUN - Ü. H. YOLSAL, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002; M. MOSS, *Benedetto Croce Reconsidered*, University of New England Press, 1987; G. ORSINI, Benedetto Croce, Southern Illinois Press, 1961; D. ÖZLEM, *Tarih Felsefesi*, 4. baskı, İstanbul, İnkilab Kitabevi, 2001; İ. TUNALI, "B. Croce Estetiğine Giriş", *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik* içinde, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983; İ. TUNALI, Estetik, İstanbul, Cem Yayınevi, 1979.

Ayrıca, **bkz.**, ESTETİK, GENTİLE, GRAMSCI, HEGEL, İTALYAN FELSEFESİ, POLİTİKA FELSEFESİ, TARİH FELSEFESİ.

Ali Haydar PEŞGET

CRUSIUS, CHRISTIAN AUGUST, 1715-1775 yılları arasında yaşamış meşhur Alman filozofu ve teologudur.

Hayatı ve Eserleri

Leipzig'de doğmuş olan Crusius, daha sonra aynı kentin üniversitesinde önce 1744 yılında felsefe, sonra da 1750 yılında teoloji profesörü olmuştur. Zamanının yaygın felsefesi olan Wolffçuluğa üçüncü dalga piyetist saldırıyı 1739-45 yılları arasında yayınlanmış bir dizi tezle [*De Corruptelis Intellectus a Valuntate Pendentibus, De Appetitibus Insitis Voluntatis Humanae, De usu et limitibus Principii Rationis Determantis*] başlatan Crusius, Wolfçuluğa karşı çıkışını 1744-49 yılları arasında kaleme alınan dört temel eserle sürdürmüştür. Buna göre, dinin rasyonalist görüşler, özellikle de Wolff tarafından tehdit edildiğine inanan Crusius, Wolff felsefesine keskin ve çoğu zaman derinlikli eleştiriler getirme ve Wolffçu sisteme kuşatıcı ve kapsayıcı bir alternatif geliştirme işiyle meşgul olmuştur. Nitekim, o özellikle epistomoloji ve mantık alanlarında Wolff'a şeylerle ilgili düşüncelerimizden şeylerin gerçekte nasıl olduklarına geçme olanağı veren kabullerden çoğunun geçersizliğini göstermiş, nedensel zorunlulukla mantıksal zorunluluğun aynı şey olmadığını açıklamış ve nihayet Wollfçu irâde özgürlüğünün örtülü bir tinsel mekanizm olduğunu ifade etmiştir.

Görüşleri

Metodoloji ve Mantık: Crusius'un metodolojisinin veya felsefî tavrının temelleri, kökleri her ikisi de piyetist gelenekte bulunan iki temel düşünceye dayanıyordu. Buna göre, felsefe, Wolff için olduğu gibi, 'mümkün şeylerin bilimi' olmayıp, var olan şeylere dayanır. İkincisi, insanın anlama yetisi veya müdrikesinin sınırları oldukça dar olup, teorik kesinlik, yegâne temeli moral kesinlik veya vahiy olan bir çok temel konuda tam olarak imkânsızdır. Dinin gizemleri sadece insan aklının ötesinde olmakla kalmaz, fakat onunla çelişir de. İnsan aklı için düşünülemez olabilen bir şey, Tanrı için ya da kendisinde böyle değildir.

Crusius insan bilgisinin en genel ilkesinin özdeşlik veya çelişmezlik ilkesinden ziyade, insanın neyi düşünüp neyi düşünemeyeceğiyle ilgili bir ilke olduğunu öne sürmekteydi: Hiçbir şekilde düşünülemeyen yanlış olup, yanlış olduğu düşünülemeyen de doğrudur. Ona göre, özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri, onun *cogitabilitas* adını verdiği bu ilkeye dayanır. Ve bu, insanın anlama yetisinin doğasına bağlı olan içsel bir ölçüttür.

Crusius, insanın nihaî hakikate de erişemeyeceğini savunur. Bilgi deneyimle başlar, ama birçok durumda, olgular düzenine ilişkin analizde, kendilerinde basit olmasalar da, daha fazla analiz edilemeyen birtakım kavram ya da fikirlerde son bulur. Analiz tamamlansa ve insan bir temel basit düşünceye erişse bile, o hiçbir şekilde kanıtlanamaz veya başka bir kaynaktan üretilemez.

Crusius'a göre, felsefenin yönteminin matematiğin yöntemiyle aynı olması, şu halde imkânsızdır. Matematik şeylerin basit özellik-

lerini konu alır ve nesneleri tüketici bir biçimde tanımlanır, oysa felsefî düşüncenin nesneleriyle ilgili birçok kavram ne sezgisel açıklıkla bilinir, ne de insan tarafından analiz edilebilir. Yine matematik sadece ispat yoluyla ve salt özdeşlik ilkeleri temeli üzerinde ilerler. Oysa, birkaç farklı ilkeye ve olgu bilgisine dayanan felsefe, moral kesinliğe geri gitmek durumundadır.

Crusius'un mantığının temel ilkeleri işte bu görüşlerden çıkar. Mantığı metodolojiye bağlayan Crusius'un mantığı, empirik psikolojiden pek çok unsur ve deney için kurallar da dahil olmak üzere, bilgiye ulaşmanın ve onu sınamanın formel olmayan somut kurallarını içerir. Crusius teorik kanıtlama alanını bu şekilde sınırladığı için, başka konular yanında tümevarımı ve hipotezi de kapsayan (kendisinin moral kesinlik adını verdiği) oldukça gelişmiş bir olasılık mantığı ortaya koymak durumunda kalmıştır. Gerek Wolff gerekse Crusius için bilgi sadece duyulardan türetilmekle birlikte, Crusius'un metodolojisinin birtakım temel özellikleri, onun haleflerinin İngiliz ve Fransız deneyimciliğine, duyumculuğuna ve sağduyu felsefesine ortodoks Wolfçu akılcılardan çok daha duyarlı olmalarına izin vermiştir. Bu duyarlılık kısmen Locke'un Christan Thomasius üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktaydı, ama söz konusu piyetist tavırların etik ve mistik kaynakları çok daha büyük bir önem arzetmekteydi.

Metafiziği: Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahreiten* [Zorunlu Rasyonel Doğrular İçin Bir Taslak, 1745] adlı eserinde, Wollf'un metafizik bilimleri sınıflamasına tamamen karşıt bir biçimde, metafiziği ontoloji, teoloji, kozmoloji ve rasyonel psikoloji gibi dört bölüme ayırır.

Ontolojisi: Ontoloji, ilk ilkelerle değil de, 'gerçekten verilmiş bir şey' düşüncesiyle doğrudan bir ilişki içinde bulunan genel bir şey kavramıyla başlar. Crusius işte bu kavramı ele aldıktan sonra ancak öz, varoluş ve nedenselliği tartışmaya geçer. O, varoluşu tanımlanamayan ve duyumdan türeyen bir ilk ide ya da kavram olarak görür.

Nedenselliği tartışırken Leibniz'in yeter sebep ilkesinin bir versiyonu olan belirleyici sebep ilkesini geliştiren Crusius, Wollf'a karşı yeter sebep ilkesinin sadece özgür eylemler için geçerli ve yeterli olduğunu savunur. Özgür nedenlere bağlı olmayan aklî doğrular ve doğal olaylar daha sağlam ve geçerli bir temele, belirleyici bir sebebe ihtiyaç duyarlar. Bu ilke, Crusius'a göre, özdeşlik ilkesinden çıkan bir ilke olmayıp, daha ziyade neyi birleşmiş veya ayrı olarak tasarlamamız veya tasarlamamız gerektiği hususundan türer. Mekanizmle özgür eylemler arasında keskin ve mutlak bir ayırım yapmaya çalışan Crusius, nedenselliğin gerçek doğasının insan için bilinmez olduğunu ve nedensel bağlantılara ilişkin bilgimizin iki olayın deneyimdeki sabit birlikteliğine dayandığını savunurken, doğal olarak kendi okulunun üyelerinin Hume'un nedensel bağlantılarla ilgili eleştirisini kabul etmeleri için gerekli zemini sağlar.

Crusius'un ontolojisi metafiziğinin genel bir karakteristiğini gözler önüne serer. Onun sistemi tek bir ilkeden başlayıp, Wollf'unki gibi, daha sonra ondan bütün diğer kavram ve önermeleri türeten monolitik bir sistem değildir. Bu sistem daha ziyade, birkaç bağımsız ilke ve –varoluş, mekân, zaman, ve güç ya da psikolojide ruhun ve bazı zihinsel melekelerin münferit güçleri gibi– ancak gerçekliğe müracaatla tanımlanabilen bir temel kavramlar ya da fikirler çokluğu üzerine inşa edilir. Crusius söz konusu görüşü, Hoffman aracılığıyla, Locke'un basit ideler anlayışından türetmiştir, ama yine de o, (bir seferinde kategoriler adını verdiği) temel kavramların sayısının sonsuz olabileceğini kabul eder.

Teolojisi: Wollf'ta teolojinin metafiziğin son bölümü olmasından farklı olarak, Crusius Tanrı'nın var oluşunun hem kozmoloji hem de rasyonel psikoloji için vazgeçilmez bir temel olduğuna inandığından, onda teoloji ontolojisinin hemen ardından gelir. Ontolojik kanıtı reddeden Crusius'a göre, Tanrı'nın varoluşu ancak ahlâkî delillerle kanıtlanabilir. Zira başkaca her şey bir yana, pozitif sonsuz, insan aklının veya kavrayışının ötesinde kalır. İnsanın Tanrı kavramı veya kavrayışı, kısmen göreli ve kısmen de olumsuzdur, fakat yine de kesindir. Tanrı yaratılmış varlıklardan hem derece bakımından hem de özü itibariyle farklıdır. Tanrı'nın sıfatları arasında, Crusius en fazla, sadece çelişmezlik ilkesi ve Tanrı'nın iyiliği ile sınırlanan, ilâhî özgür irâdeye vurgu yapar. Tanrı'da ve sadece Tanrı'da akıl ile irâde tek bir güç olmak durumundadır.

Kozmolojisi: Crusius maddenin bir tözler çokluğundan meydana geldiğini savunuyordu. Basit maddî tözler yer kaplamakla birlikte, maddenin sonsuzca bölünebilirliğinden söz edilemez. Basit tözlerin, her ne kadar mutlak olarak zorunlu olmasa da, özsel bir güçleri vardır. Onlar birbirleri üzerinde sadece hareket ve temas yoluyla eylemde bulunabilirler. Fizikî mekân ve zaman gerçektir, ama bu ikisi ne bağımsız varlıklar, özellikler, ne de ilişkilerdir. Zaman ve mekân varoluşun ayrılmaz bir parçası olup, şeylerin, varoldukları sürece, olmazsa olmaz koşullarıdır. Onu dolduracak töz olmadığında gerçek mekân ve zaman da olmaz; gerçek dünyanın dışında sadece sonsuz olup Tanrı tarafından doldurulan mümkün mekân ya da zaman vardır.; Dünyada, aksi takdirde hareket imkânsız olacağı için boş mekânlar da vardır; bununla birlikte bu mekânlar Tanrı'nın mevcudiyetiyle doldurulacağı için, metafiziksel yönden değil de, sadece fizikî olarak boştur. Öte yandan, matematiksel mekân ve zaman fizikî mekân ve zamandan tamamen ayrı olup, şeylerin ilişkilerinden soyutlanmıştır.

Crusius, bir yandan *res extansa*'dan, Leibniz'in monadı ve atom kavramlarından olduğu kadar, Descartes ve Newton'un gerçek zaman ve mekânıyla Leibniz ve Wolff'un ideal zaman ve mekânının yol açtığı güçlüklerden sakınırken, diğer yandan geleneksel töz, zaman ve mekân öğretilerinin yarattığı sıkıntılar için yeni bir çözümler kümesi ortaya koymaya çalışıyordu. Onun Locke'un öğretisine bir çok bakımdan benzeyen öğretisi, bir yönüyle de geleneksel görüşlerden dikkatle seçilip alınmış unsurların ilginç bir senteziydi.

Rasyonel Psikolojisi: Crusius rasyonel psikolojisinde, öncelikle Thomasius'un tinsel materyalizmini reddetti, fakat bu arada onun birtakım özelliklerini de korudu. Sonlu ruhların yer kaplayan basit tözler olduklarını, fakat bir yer işgal edip, maddî tözlerle hareket gücünü paylaştığını savunmaktaydı. Tinsel tözlerle maddî tözler arasında gerçek bir etkileşim vardı, dolayısıyla önceden kurulmuş ahenk ve okkasyonalizm öğretilerine hiç gerek yoktu. Crusius'a göre, insan ruhu, her ikisi de daha aşağı bağımsız güçlerin bir kompleksi olan düşünme ve irâde etme gibi, iki temel güce sahip bağımsız bir töz olma durumundaydı.

O rasyonel psikolojisinde genel olarak çok tedbirli davrandı ve sık sık insan aklının ve akılyürütme melekesinin sınırlılığına dikkat çekti. Söz gelimi, ruhun ölümsüzlüğünün ancak Tanrı'nın varoluşu önceden var sayıldığı takdirde kanıtlanabileceğini öne sürmekteydi.

Doğa Felsefesi: Crusuis'un doğa felsefesiyle ilgili eseri (*Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken*), herhalde çalışmaları arasında en az özgün olanıdır. Bununla birlikte, onun mekanizmi kabul eden ilk piyetist düşünür olduğu rahatlıkla söylenebilir. İlk kez olarak onun eserinde piyetizm animizmden en nihayetinde vazgeçip, her ne kadar Newtoncu yerçekimi öğretisine karşı çıkmayı hâlâ sürdürse de, Kartezyen ve Leibnizci doğa görüşleri benimser. Crusius işte bu bağlamda, fiziğin güçlüklerine ve doğa yasalarına ilişkin bilgimizin bütünüyle hipotetik karakterine dikkat çeker.

Etiği: Crusius etik üzerine ilk önemli eseri olan *Anweisung, Vernünfting zu leben* [Makûl Bir Hayat için Öğütler]'de etiğin sadece akla değil, fakat vahye dayandığını açıklıkla ifade eder. Doğal ödevlerimiz bize Tanrı'nın özgür seçimiyle yüklenir.

Wolff'un empirik psikolojisini ikiye bölen, bilişsel güç ile ilgili bu birinci parçayı mantığa dahil ederken, irâde ile ilgili olan ikinci kısmı etiğin kapsamı içine sokan Crusuis'a göre, ahlâkî iyi, insan irâdesinin ilâhî irâdeye uygunluğundan oluşur. İnsan irâdesinin en temel özelliği olan özgürlüğün dolayımsız olarak bilincinde oluruz; irâde, zorunlu kılmayan yeter sebep ilkesi tarafından hareket ettirildiğine göre, özgürdür.

Crusius aynı eserin ikinci bölümünde, insanın ahlâkî ödevlerini tartışır. Bir eylem, mutluluk arayışıyla değil de, sadece ödevden dolayı yapılmışsa, ahlâkî bir eylemdir, diyen Crusius'a göre, erdem formel olarak insan irâdesinin ilâhî yasa ile örtüşmesi, içerik olarak da Tanrı aşkı tarafından koşullanır. İlâhî yasa, moral beğeni adı verilen bir tür ortak duyuya dayanan dolayımsız ahlâkî yargı gücü olarak vicdan yoluyla bilinir. Kötülük ise özgür irâdenin yanlış kullanımından doğar, öyle ki böyle bir hata, irâde makûl olmayan dürtü ve tepkilerin etkisi altında kaldığı zaman, insanın kavrayış gü-

cünü bozmakla kalmaz, gerçek iyilik tasarımını da sakatlar.

Vahye Dayalı Teolojisi: Teolojisinde, Crusius ortodoks piyetist öğretileri J. A. Angel'in (1687-1752) öğretileriyle birleştirir. Böyle bir sentez sonunda ise, İncil'in Tanrı tarafından vahyedilmiş, tarihsel olarak baştan sona doğru olan, organik bir bütün olduğu inancı en uç noktaya taşınır. Piyetistler, Kitabı Mukaddes'in teolojik hakikatin yegâne kaynağı olduğunu öne sürüp hiçbir tefsire izin vermiyorlardı. Crusius da işte bu doğrultuda, İncil'e ilişkin hiçbir rasyonel eleştiri ve değerlendirmeye izin vermezken, onun anlamına bir tür empati ya da içsel ışık yoluyla nüfuz edilebileceğini savunur. O buna ek olarak, Hıristiyanlığın bütün bir tarihini açıklamaya çalışan bir tarih teolojisinin önemine dikkat çeker.

Kant Üzerindeki Etkileri: Kant ve on sekizinci yüzyıl Alman felsefesi üzerine yakın zamanlarda yapılan çalışmalar, Kant'ın felsefesinin köklerinin Wolff'un sisteminde bulunduğu görüşünü giderek daha yoğun bir biçimde sorgularken, Crusius'un Kant'ın gelişimi üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Zira bu araştırmalar, Konigsberg Üniversitesi'nin piyetist, eklektik ve Wolff karşıtı ortamında eğitim gören Kant'ın, hocası Martin Knutzen'in Wolffçu etkisine rağmen, özellikle de eleştiri öncesi dönemde Wolffçu felsefeye tamamen özgün olan bir tarzda karşı koymaya çalıştığını ortaya koyar. Bu yüzden, o hem yeni Wolff karşıtı eğilimlere – Maupertius'a, onun Berlin çevresine ve Maupartius yoluyla da Newton'a–hem de piyetist felsefenin kendisinden sadece dokuz yaş büyük lideri olan ve ünü 1744'ten başlayarak giderek artan Crisius'a başvurmuştu.

Crusius'un Kant üzerindeki etkisi, bazıları diğer piyetist filozoflar ya da Maupertius tarafından da benimsenmiş olan altı ana hususta oluşur. Buna göre, o her şeyden önce, Kant'ın 1755 tarihinden itibaren çeşitli yazılarında, farklı şekiller altında karşımıza çıkan bir tema olarak, insanın anlama yetisinin sınırlılığına vurgu yapar. O, Kant'ın 1755 tarihinden sonra yaptığı gibi, önce ontolojik argümanı, sonra da Tanrı'nın varoluşuyla ilgili bütün kuramsal kanıtları reddeder. Crusius, yine bağımsız ilk ilkelerin bir çokluğunu kabul eder; aynı şeyi Kant da 1755'ten sonra yapmıştı. Öte yandan Crusius formel mantığın önemini yadsıyıp, onu basitleştirmişti. O yine varoluşu tanımlama imkânını reddetmiş ve çok sayıda basit ilke ya da kavram kabul etmişti. Ve nihayet o, matematiksel yöntemin felsefeye uygulanmasına şiddetle karşı çıkmıştı. Kant, bu son üç noktayı da 1762 yılında benimsedi.

Kant'ın Crusiusçuluğu 1762 yılında kaleme aldığı *Untersuchung über die Deutschlichkeit der Grundzatze der Natürlichen Theologie und der Moral* [Doğal Teoloji ve Ahlâkın Temel ilkelerinin Aynlığı üzerine Araştırmalar] adlı eserinde doruk noktasına ulaştı. Onun Crusius felsefesine duyduğu coşku 1763'ten itibaren azalmış olmaya başlamakla birlikte, söz konusu altı noktayı savunmaktan hiç vazgeçmedi.

C. A. CRUSIUS, Die Philosophischen Hauptschriften (ed. G. Tomelli), Hildesheim, 1964; F. DELITZSH, Die Biblisch-propetische Thedogie, ihre Fort. Bildung durch Christian August Crusius, und ihre neueste Entwicklung seit der Chiristologie hengstenbergs, Leipzig, 1845; C. FESTNER, Christian August Crusius als Metaphysiker, Halle, 1892; H. HEIMSOETH, "Metaphysik und Kritik bei Chr. Aug. Crusius", Studien zur Philosophie Immanuel Kants'da, Cologne, 1956; A. MARGUARDT, Kant und Crusius, Kiel, 1885; H. SCHMALENBACH, Leibniz, Munich, 1921; J. SCHMUCKER, Die Ursprünge der Ethik Kants, Meisenheim an der Glan, 1951; A. V. SEITZ, Die Willensfreiheit in der Philosophie der Christian August Crusius, Würzburg, 1899; G. TONELLI, Elementi in Kant precritico, Turin, 1959; G. TONELLI, "Der Streit über mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Halfte des XVIII Jahrhunderts", Archive Für Philosophie, 9 (1959); M. WUNDT, Kant als metaphysiker, Stutgart, 1924; M. WUNDT, Die deutsche Schulphilosophie in Zeitalter der Aufklarung, Tubingen, 1945.

Ayrıca, **bkz.**, ALMAN FELSEFESİ, KANT, LEIBNİZ, MAUPERTIUS, MEKÂN, NEWTON, PİYETİZM, WOLFF.

Giorgio ANTONELLİ

CUDWORTH, RALPH, 1617-1688 yılları arasında yaşamış İngiliz ilahiyatçısı ve ahlâk filozofudur.

Hayatı ve Eserleri

Cambridge Platoncularının önde gelen temsilcilerinden biri olan Cudworth, bir püriten olarak yetiştirilmişti. Ama sonradan İngiltere kilisesine karşı çıkanların, kilise yönetimi ile ibadetin otoriteye değil de, bi-

Ralph Cudwordt

reye dayanması gerektiği yolundaki görüşlerini benimsemişti. 1639 yılında Cambridge'de ders vermeye başlayan, 1645 yılında Cambridge'de Clare Hall'un başkanlığına getirilen, 1650'de Somerset'te, North Cadbury'de rektörlük yapmak üzere Cambridge'den ayrılan, ama 1654'de Chirist College'a başkan olarak geri dönüp, hayatının sonuna kadar bu görevde kalan Cudworth'un temel eserleri *The True Intellectual System of Universe: The First Part-Where in all the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and its Impossibility Demonstrated* [Evrenin Gerçek Entelektüel Sistemi: Birinci Kısım-Ateizm Felsefesiyle Bütün Gerekçelerinin Çürütülmesi ve Olanaksızlığının Kanıtlanması], *A Treatise Concerning Enternal and Immutable Morality* [Ebedî ve Değişmez Ahlâk Üzerine Bir Deneme], *A Treatise of Free Will* [Özgür İrâde Üzerine Bir Deneme]'dir.

Görüşleri

Metafiziği: Cudworth, *Gerçek Entelektüel Sistem* adlı eserinde, bütünüyle yetkin, sonsuzca bilge ve iyi bir varlık olarak Tanrı anlayışına dayanan anti-determinist bir felsefe sistemi öne sürer. Cudworth'e göre, yaratılmış dünya, yaratıcısının yetkinliğini, bilgeliğini ve iyiliğini yansıtır. Onun, Tanrı'nın sıfatlarıyla *ilgili* anti-irâdeci anlayışı, Tanrı'nın bilgeliği ve iyiliği, ahlâkî ilkelerle hakikatin teminatı olduğundan, epistemoloji ve etik için de bir temel oluşturur. Ona göre, irâdeci bir Tanrı telakkisine dayanan bir felsefenin kesinlik ya da ahlâk açısından hiçbir temeli olamaz. Cudworth, Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili, O'nun gücüne ve irâdesine vurgu yapan yanlış anlayışların, birtakım septik ve ateistik içerimleri de olan yanlış felsefî sistemlerle sonuçlanacağını öne sürer.

O, buna ek olarak, ateizmin belli başlı iki şekli ya da tezahürü olduğunu düşündüğü görüşlere, materyalizm ve canlı maddeciliğe saldırır. Onun aklında olan materyalist esas itibariyle Thomas Hobbes'tur. Bununla birlikte Cudworth, Hobbes'un gerçekte Protagoras'ın öğretilerini yeniden canlandırdığını ve dolayısıyla Platon'un *Theaitetos*'ta Protagoras'a karşı getirdiği argümanların Hobbes için de geçerli olduğunu göstermeye çalışır.

Cudworth'e göre, Aristotelesçi-Skolastik tözsel formlar öğretisi, zihnin maddî nesnelerin bir özelliği olması olasılığına bir açık kapı bırakıp, canlı maddeciliği dışta bırakmaz. Oysa, maddî nesneler sadece atıl atomların toplamı olursa, zihinlerin maddî nesneler olamayacakları açık hale gelir. Cudworth, şu halde, normalde materyalizmin bir türü olarak görülüp, ateizmle irtibatlandırılan atomizmin başlangıçta teistik bir öğreti olduğunu öne sürerek, onu maddî olmayan, zihinsel tözün varoluşunu kanıtlamada kullanır. Gerçekten de zihinlerin doğaları gereği etkinlik merkezleri olduğunu öne süren Cudworth'e göre, canlı maddecilerin savundukları gibi, bütün maddî nesnelerin bir yaşama sahip bulunduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bu nedenle, atomcu madde kuramı, teizme düşman olmak bir tarafa, maddeyle ruh arasındaki teistik ayırım için mümkün en iyi temeli sağlar.

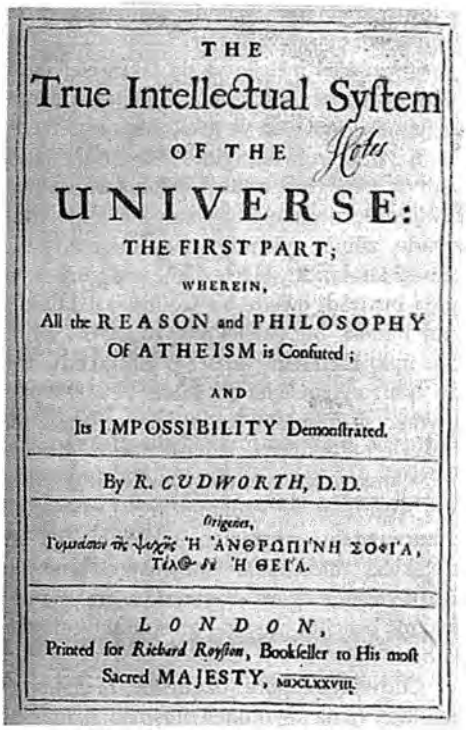
Cudworth, atomcuların algı kuramının kaçınılmaz olarak zihnin cisimsel olmadığı sonucuna götürdüğünü ima eder. Sadece fizikî bir süreç olarak düşünüldüğünde, bir duyum, bir çeşit basınçtan başka hiçbir şey olamaz. Oysa atomcu, deneyimlediğimiz şekliyle renk duyumunun sadece bir basınç

türü olmadığını kabul eder. Fizikî basınçla idrak edilen duyum arasındaki farklılık, ancak kendisi maddî bir nesne olmayan bir zihnin işe karışması varsayılarak açıklanabilir. Dahası, Cudworth, mevcut veya dolayımsız duyumların ötesine geçmeye yetili olan bir zihin olmadığı takdirde, bizim ne maddî nesnelerin varolduğunu keşfedebileceğimizi ne de yanlışa düşebileceğimizi öne sürer. Basınçların edilgen bir alıcısı ne bir kuram geliştirebilir ne de bir hata yapabilir. Dolayısıyla, atomcular tarafından tanımlanan maddî nesneler dikkate alındığında, zihin maddî bir nesne olamaz.

Cudworth'un epistemolojisi büyük ölçüde Kartezyen olsa da, o, Kartezyen bilinç ve uzam düalizmini bir etkinlik ve edilgenlik düalizmi lehine reddeder. Bilinçli zihinlerde maddî nesnelere ek olarak, Cudworth evrende, tıpkı zihinler gibi eylemde bulunmaya, amaçlara sahip olmaya muktedir, bilinçten yoksun 'tinsel plastik güçler'in işbaşında olduğunu öne sürer; bu güçler, düşlerimizden de açıklıkla anlaşılabileceği gibi, insan ruhuna dahi etki ederler. Organizmaların etkinlikleri tamamen onlardan türer; yine bu güçlerin doğadaki mevcudiyeti sayesinde, doğa tinsel bir şey olarak betimlenebilir.

Ahlâk Felsefesi: Diğer Cambridge Platoncuları gibi, Cudworth'un da en önemli katkısı ahlâk alanında olup, söz konusu katkı en iyi bir biçimde onun *Ebedî ve Değişmez Ahlâk Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde ortaya konur. Bununla birlikte, eser, etiğe yapılan doğrudan bir katkıdan ziyade, ahlâk felsefesi için epistemolojik bir ön hazırlık niteliği taşır. Cudworth'e göre, duyum bize asla bilgi veremez. Bilgi ancak nesne olarak kendisini aldığı zaman mümkün olur, oysa duyumda, zihin, nesnesinden ayrı düşer. Dahası, duyum bize, bilgi için özsel olan neden, sonuç, amaç, araç ve oran kavramlarını veremez. Doğaları gereği duyumlar eksik ve bölük pörçüktürler. Onlar bizde, kendileriyle duyumları düzene soktuğumuz kavramların doğuşuna yol açarlar, ama bilginin gerçek konusu, duyumlar değil, fakat kavramlardır.

Bilginin konusu ya da nesneleri öyleyse, zihnin değişim ya da modifikasyonlarıdır. Ama bilgi, varoluşları bizim varoluşumuzdan tamamen farklı olan ezelî-ebedî doğruların bilgisidir. Cudworth, buradan hareketle, ezel-ebedî hakikatlerin varoluşunun zihinde-


THE
True Intellectual Syſtem
OF THE
UNIVERSE:
THE FIRST PART;
WHEREIN,
All the REASON and PHILOSOPHY
Of ATHEISM is Confuted;
AND
Its IMPOSSIBILITY Demonſtrated.
By R. CUDWORTH, D.D.
LONDON,
Printed for Richard Royſton, Bookſeller to His moſt
Sacred MAJESTY, MDCLXXVIII.

Cudworth'un *The True Intellectual System of Universe* adlı eseri.

ki ide ve kavramları ezelî ve ebedî bir varlığa, yani Tanrı'ya bağlamamızı gerektirdiği sonucuna varır. Tanrı'nın zihnine erişme olanağımız olmadığına göre, bilgiye ulaştığımızı nasıl bilebiliyoruz? Cudworth, yegâne ölçütün açık ve seçiklik olduğunu öne sürer.

Cudworth, demek ki, ezelî-ebedî hakikatlerin varlığından, insan varlıklarının bu hakikatlere ilişkin bilgisinden hareketle, Tanrı'nın varoluşu yoluyla, ahlâk felsefesine ve nesnel bir değer kuramına geçer. Gerçekten de, "şeyler, irâdeden dolayı değil de, doğanın gereği olarak her ne ise odurlar" diyen öğreti, Cudworth'un epistemolojisini etiğine bağlar. İnsan soyundan bir egemeni bir tarafa bırakın, Tanrı'nın dahi bir eylemi, sadece onu irâde etmek suretiyle iyi bir eylem haline getiremeyeceğini öne süren Cudworth'e göre, belirli türden eylemlerin iyi olmaları ezelî-ebedî olarak ya doğru ya da yanlıştır. Başka bir deyişle, Tanrı sadece iyi olanı irâde etse de, onun irâde ettiği şeyin iyiliği Tanrı'nın onu irâde etmesinden oluşmaz. Moral değerler, Tanrı'nın irâdesin-

den bağımsız bir biçimde, yani nesnel ve ezelî-ebedî olarak vardırlar.

Geleneksel meleke ya da fakülteler öğretisini reddeden Cudworth, yine aynı moral bağlamda, "anlayan ve irâde edenin gerçekte insan ya da ruh olduğunu" savunur; özgür olan da, ona göre, irâde değil, fakat insandır. Fakülteler, zihindeki birtakım kendiliklerden ziyade, zihnin eylemde ya da faaliyette bulunma tarzlarıdır. Her eylem, ona göre, aynı anda bir irâdî eylem, bir içgüdü ya da eğilimin ifadesi, bir entelektüel edimdir. Sonradan tıpkı Hume'un yapacağı gibi, Cudworth de aklın eylem için bir motif veya hareket kaynağı olabilmesini kabul etmez; ona göre, "tekerleri döndürmeye başlayan ve düşünme, danışma ve spekülasyon gücünü kullanan içgüdüler ve eğilimlerdir". Dolayısıyla, ruhumuzdaki çatışmalar, fakülteler ya da melekeler arasındaki çatışmalar olmayıp, karşıt yaşam tarzları –hayvanî yaşam, manevî yaşam, bencilce yaşam– arasındaki çatışmalardır.

Cudworth'e göre, özgürlük de gelişigüzellikten ya da keyfîlikten oluşmaz; o, manevî yaşamı, hayvanî hayata tercih edebilme kapasitemizde bulunur. Özgür irâde, ona göre, bir günah kaynağı değildir. Biz insan varlıkları, kötüyü özgürce seçtiğimiz için değil, fakat en iyiyi seçemediğimiz için günah işlemiş oluruz. Cudworth, "iyiyi seçme özgürlüğümüzle ilgili olarak ne söylenebileceği", onun tamamen keyfî bir güç mü yoksa seçimde bulunan ruhun genel doğası tarafından mı belirlendiği sorusunun, tatmin edici bir cevaba ya da sonuca erişemediği bir soru olduğunu söyler.

Kant'tan farklı olarak, bizim, bir ödev duygusuyla değil de, sadece aşkla eylemde bulunduğumuz zaman iyi ve doğrulukla eylemiş olduğumuzu öne süren Cudworth'e göre, iyi yaşam özgür, çıkar gözetmeyen, bencilliğin üstüne yükselmiş, ahenkli ve dolayısıyla güzel bir yaşamdır. Bütün kötülükler ise, ben-sevgisinden, bencillikten doğar.

M. H. CARRÉ, "Ralph Cudworth", *Philosophical Quartely*, 12 (1953), ss:341-352; R. CUDWORTH, *The True Intellectual System* (ed. by J. Harrison), London, 1845; R. CUDWORTH, *Treatise on Enternal and Immutable Morality* (ed. by T. Birch), London, 1743; J. PASSMORE, *Ralph Cudworth*, Cambridge, 1951

Ayrıca, **bkz**., ANİMİZM, ATOMCULUK, CAMBRIDGE PLATONCULARI, ETİK, KANT, ÖZGÜRLÜK, PLATON.

Der. Ahmet CEVİZCİ

CULVERWELL, NATHANAEL (1618-1651) rasyonel ilkeleri ahlâk problemlerine uygulayan ve Loche üzerinde oldukça etkili olduğu bilinen on yedinci yüzyıl İngiliz düşünürüdür.

Hayatı ve Eserleri

Yaşamının ayrıntıları belirsiz olmakla birlikte, onun 1642 yılında Cambridge'de ders verdiği ve son yıllarına ağır bir ruhsal bunalımın damgasını vurduğu bilinmektedir. Culverwell'in altı vaazı *Spiritual Optics* [Manevî Bakış] başlığıyla 1651 yılında, bütün diğer eserleri ölümünden hemen bir yıl sonra tek bir cilt halinde yayınlanmıştı. Onun en ünlü denemesini meydana getiren *An Elegant and Learned Dizcourse of the Light of Nature* [Doğanın Işığı Üzerine İncelikli ve Bilgili Bir Söylem] adlı çalışması, daha geniş bir çalışmaya giriş olarak tasarlanmıştı. Onun bu eserdeki amacı bir yandan aklı düşmanlarına karşı savunurken, diğer yandan imanı akılcılığın soyut indirgemelerine karşı korumaktı. Kalvinizmin katı evhamî ortamında yetişen Culverwell'in, bütün Platonculuğuna rağmen, akılcılığı tamamen benimsemesi olanaksızdı. Ona göre, akıl vahyin ve ilâhî yasaların gerekliliğini göstermek bakımından vazgeçilmez olmakla birlikte, iyi ve kötüyü ayıran, akıldan çok, Tanrı'nın irâdesiydi. O işte bu tutumuyla Cambridge Platoncularından ayrılmakta olup, insan aklının ilâhî akıldan pay almadığı, onu yalnızca bulanık bir tarzda yansıttığı görüşündeydi.

Görüşleri

Gerçekten de o, Platonculardan en az dört konuda ayrılmaktaydı. Bunlardan birincisi genel olarak epistemoloji ve daha özel olarak da doğuştan düşünceler ya da ilk ilkeler ile ilgiliydi. Buna göre, başlangıçta tıpkı Platoncular gibi doğuştan düşüncelerin savunuculuğunu yapan Culverwell, sonradan doğuştan düşüncelerin Cambridge Platoncusu Ralph Cudworth'teki oldukça yumuşak veya mütevazi şekline dahi karşı çıkmıştır. Bir totoloji veya özdeşliğe yakın bir kesinliğe sahip olduklarını savunduğu ilk ilkeler, nesnelerin gözlemlenmesi ve kıyaslanmasından

doğar; bu ilkelerin zihinde doğuştan var olmadıklarını öne sürüp, Platon ve Descartes'ı duyumları küçümsedikleri için eleştiren Culverwell, kesinliğin ruha ancak duyum yoluyla girdiğini, duyum olmadığında ruhun boş bir levha olarak kalacağını öne sürer.

Culverwell, Cambridge Platoncularını ikinci olarak insanî olanla ilâhî olan arasındaki yarığı, insan ruhunu ilâhî akıldan bir bileşen, belli ölçüler içinde ilâhî bir kendilik olarak değerlendirmek suretiyle kapatmaya çalışmakla eleştirir. O ruhtaki ışığın Tanrı tarafından yakılmış olmakla birlikte, Tanrı'nın ışığının bir parçası olmadığını, insanın Tanrı gibi bir varlık olamayacağını savunur.

İşte bu, Culverwell'in Platonculardan farklılık gösterdiği üçüncü noktayla da ilişkilidir. Hayatı boyunca bir Kalvinist olmaya devam eden Culverwell, hiçbir insanın Tanrı tarafından kurtarılmayı hak etmediğini öne sürmekteydi. Ona göre, Tanrı'nın seçimleri mutlak olup, Tanrı pekâla Sokrates yerine Aristophanes'i kurtarmayı seçebilirdi.

Culverwell'in Kalvinizmiyle ilintili bir husus da, onun bir ahlâk filozofu olarak akıldan ziyade, yasaya yaptığı vurgudur. Bazı eylemlerin doğaları itibariyle iyi; bazı ilişkilerin gerçekten adil ve rasyonel olduğunu öne süren Culverwell'e göre, bununla birlikte bu eylemlerin yerine getirilmesi ahlâkî iyiyi meydana getiren şey değildir. Ona göre, ahlâklılık kurala itaat etmekle ilgili bir mesele olup, yalnızca bir yasa koyucunun olduğu yerde kurallar olabilir. Ahlâk yasalarının bağlayıcılığı ve yükümleyici karakteri onların Tanrı tarafından emredilmiş olmaları olgusuna bağlıdır. Yasa koyuculuğun kendisi baştan sona rasyonel bir edim olsa, ahlâk yasaları yasa koyucunun Tanrı'nın "şeylerin ezelî-ebedî ilişkileriyle" ilgili doğru tespit ve takdirine dayansa ve onların doğalarını insan varlıkları sadece akıl ile keşfetseler de, ahlâkın temeli, akıl değil, fakat emirdir. Kurallara itaat etme kapasitesinin akıllı bir varlığın ayırt edici özelliği olduğunu öne süren Culverwell'e göre, kurallar, hayvanlara değil, fakat kurallara uymaya muktedir oldukları için sadece insanlara uygulanır.

Culverwell'in Kalvinizm ile Platonizm, akılcılık ile deneyimcilik ve nihayet akıl ile yasa arasındaki bir gerilimden muzdarip olduğu söylenir.

E.T.COMPAGNAC, *The Cambridge Platonists*, Oxford, 1901; W. C. de PAULEY, *The Candle of the Lord, Studies in the Cambridge Platonists*, London, 1937; J. PASSMORE, "Nathanel Culverwell", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by. P. Edwards), vol.2, New York, 1967, pp. 267-68.

Ayrıca, **bkz.**, AKILCILIK, CAMBRIDGE PLATONCULARI, CUDWORTH, ETİK, ÖZGÜRLÜK, PLATONCULUK.

Der. Ahmet CEVİZCİ

CUM PRİNCİPİA NEGANTE NON EST DİSPUTANDUM. Mantıkta, mantıklı davranış ve tartışmada, temel öncüller, başlangıç önermeleri üzerinde kesin ve mutlak bir uzlaşım olmadan, tartışma diye bir şeyin olamayacağını, ya da başlayan bir tartışmanın sürdürülemeyeceğini dile getiren kuralın Latince ifadesi.

A. Wolf, *A Textbook of Logic*, NewYork, 1962.

Ahmet CEVİZCİ

CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİ: Cumhuriyetten önce felsefe, yazılı ve sözlü hikmet geleneği içerisinde her zaman mevcut olmuş olmakla birlikte, Cumhuriyetin, bu alan söz konusu olduğunda bir dönüm noktası oluşturduğu ortadadır.

Cumhuriyetle birlikte Türk toplumu tarih ve uygarlığın önemli bir aktörü-yapıcısı olmak niyeti ve idealini ilan etmiştir. Bu amaçla toplumu muasır medeniyetler seviyesine çıkaracak ve ötesine geçirecek olan kolektif bir ruh yaratılmak istenmiştir. Bu ruhun önemli tezahürlerinden biri millî birlik ve bütünlüğün sağlanması, yani ümmet düzeninden millet düzenine geçebilmek olmuştur. Dolayısıyla, cumhuriyetin felsefî temellerini; ulus devletin millî tarihe, dile ve kültüre dayanarak laik, demokratik, çağdaş insan tipinin yetiştirilmesi kaygısı oluşturmuştur. Bu ideallerin gerçekleştirilebilmesi için "fikri hür, vicdanı hür ve irfanı hür" nesillerin yetiştirilmesi hedef olarak belirlenmiştir. Bu yüzden felsefe, eğitim, siyaset, ahlâk ve bilim ilişkisi ister istemez gündeme gelmektedir.

Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi, siyasî ve sosyal ortamın doğrudan doğruya etkisi altında şekillenmiştir. Bundan dolayı salt felsefî, sosyolojik, siyasî veya psikolojik yaklaşımların hâkimiyetinden söz etmek olanaklı değildir. Bunun yerine düşünce

hayatını felsefî-siyasî, felsefî-sosyolojik, felsefî-psikolojik, felsefî-dinî, felsefî-tarihi veya felsefî-tasavvufî denilebilecek arakesitler şekillendirmiştir denilebilir.

Felsefî-siyasî olarak nitelenebilecek alan içerisinde, Meşrutiyet döneminden itibaren tartışıla gelen ve Cumhuriyetin ilk yıllarında da etkisi hissedilen Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık gibi akımlar sayılabilir. Bu akımları salt siyasî olmaktan çıkaran ve felsefenin de içinde değerlendirmeyi olanaklı kılan şey, onların beraberlerinde bir medeniyet, ahlâk, insan ve değer tasarımı sunuyor olmalarıdır. Başlangıçta salt siyasî kaygılarla birbirlerinden ayrıldıkları düşünülen bu akımların temeline inildiğinde, onların farklı ahlâkî ve ontolojik kabullere de sahip oldukları, hatta bu farklı felsefî tavır alışlar yüzünden farklı siyasî hareketler oldukları görülebilmektedir. Felsefî-sosyolojik olarak nitelenebilecek düşünce kesitini toplum merkezli felsefî görüşler şekillendirmektedir. Ziya Gökalp, Mehmet İzzet, İ. H. Baltacıoğlu, Halil Fikret Kanat, Hilmi Ziya Ülken, Necati Akder, Nurettin Topçu, aralarında görüş ve tavır birlikteliği bulunmamakla birlikte hep bu, adına sosyal veya toplum felsefesi de denilebilecek alan üzerinde çalışmış ve eser vermişlerdir. Kültür, medeniyet, millet, milliyet, devlet, coğrafya, vatan ve insanlık gibi kavramların irdelenmesi ve sorgulanması sosyal tefekkürü bir dinamizme kavuşturmuştur.

Felsefî-psikolojik alan söz konusu olduğunda bu iki branşı da birlikte temsil etme yetkinliğini gösteren düşünürlerin başında Mustafa Şekip Tunç gelir. Çünkü bir yandan Bergsoncu metafiziğe ve felsefe anlayışına bağlı kalabilmiş, öte yandan da Freud, William James ve T. Ribot gibi psikolog ve filozofların görüşleriyle hem hesaplaşmış hem de kendisine göre bir senteze ulaşabilmiştir. Mustafa Şekip, bu kulvarda *Dergah* ve *Hayat* mecmualarındaki arkadaşlarıyla beraber yol almıştır. Bunlar arasında İ. Hakkı Baltacıoğlu Rousseau, Pascal, Durkheim ve Bergson'dan etkiler alarak kendi felsefî-psikolojik pozisyonunu belirlediği gibi, özgün pedagojik kuram ve öğretiler de geliştirebilmiştir.

Bu başlık altında değerlendirilebilecek düşünürlerimiz arasında Mehmet Emin Erişirgil ve Avni Başman da yer almaktadır. Mehmet Emin, Kant, Bergson, W. James ve J. Dewey ile ilgilenmiş ve nihaî anlamda kendisini pragmatizme yakın hissetmiştir. Avni Başman da Mehmet Emin'i takip ederek özellikle eğitim alanında pragmatizmin etkisinde kalmıştır.

Felsefî-dini olarak tasnif edilebilecek olan alan ile felsefî-tasavvufî alan genel hatları itibariyle örtüşebilmektedir. Bu bağlamda İsmail Hakkı İzmirli, İsmail Fenni Ertuğrul, Mehmet Ali Ayni, Ferit Kam, Filibeli Ahmet Hilmi, Babanzade Ahmet Naim ve daha yakın dönemlerden de Nurettin Topçu ilk akla gelen isimlerdir. Bu düşünürlerin bazılarında felsefîleşmiş kelam, bazılarında felsefe tarihi ve İslâm felsefesi ve bazılarında da İslâm tasavvufu ve vahdet-i vücud öğretisi ön plâna çıkmaktadır.

Felsefî-tarihi denilebilecek alan içerisinde ise Yusuf Akçura, Zeki Velidi Togan, Gaspıralı İsmail, Fuat Köprülü ve Şemsettin Günaltay gibi ilim ve fikir adamları bir yandan tarih yazımına yönelmişken, bir yandan da tarih metodolojisi ile uğraşıp, tarih yazımının problemleri üzerine eğilmiş ve alanın ihtiyaç duyduğu felsefî bakış ve derinliği temin etmeye çalışmışlardır.

Cumhuriyeti kuran irâde tarihte ve tarihsel olaylarda tesadüfe yer olmadığı bilinci içerisinde gerçekleştirmek istenen bütün reformları aklın ve bilimin süzgecinden geçirmeyi prensip kabul etmiştir. Yetiştirilecek Cumhuriyet kuşaklarına en hakikî yol gösterici olarak 'ilim' gösterilmiştir. Aslında bu ideal, Cumhuriyeti, sürekli kendisini dinamik bir gelişim içerisinde kurgulamak ve kurmak niyeti ile örtüşmektedir. Böylece temele akıl ve bilimin yol göstericiliği konularak muasır medeniyet seviyesinin yakalanıp geçilmesi hedeflenmiştir. Muasır medeniyet ile batı medeniyetinin özdeşleştirilmesi ise, 'batılılaşma' gibi bir ideali beraberinde getirmiştir. Oysa muasır medeniyet ile batı medeniyeti içerik olarak özdeş değildir. Batılılaşmak ideali bir yandan bilim ve teknik açısından ilerlemeyi hedef edinse bile, öte yandan bir kültür, inanç, yaşayış ve hayat biçimini de beraberinde getirmektedir. İşte bu noktada çeşitli çıkış yolları ve arayışlar gündeme gelmektedir. Bu arayışlar ile Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak dediği terkip gündeme gelmekte, bu yollar bazen teker teker bazen de birlikte çare olarak savunulmaktadır.

Cumhuriyet'in fikrî arka plânını böylece Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık olarak betimlenebilecek olan bu akımlar şekillendirilmektedir, denilebilir. Gökalp'in "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim" tarzındaki sentezci ve eklektik tutumu böyle bir arayışın ifadesidir. Ziya Gökalp tam anlamıyla siyasî ve felsefî buhranların içinden geçerek ayakta kalmaya çalışan; bazen romantik bir tarihçi ve şair, bazen pozitivist bir sosyolog, bazen bütün Türklüğü ve Türk tarihini birlikte ve bütün olarak tasavvur eden bir ideolog, bazen de olması gerekeni, değerleri ve mefkureyi dile getiren bir idealisttir. Dolayısıyla, ister siyasî ister felsefî bakımdan ele alınmış olsun, Cumhuriyet dönemi düşünce hayatı onun savunduğu veya eleştirdiği kavramlar ve düşünceler etrafında şekillenmiştir. Her şeyden önce o, Türk tefekkür tarihinde bilimsel yöntemlerle ve idealist ruhla dinamik bir mefkûre hayatı yaratmak istemiştir. Öte yandan pozitivist bir sosyoloji anlayışını benimsemiştir. "Nasıl fizikî, kimyevî ve fizyolojik hadiselerin muayyeniyete (determinizm) bağlı değişmez kanunları varsa, içtimaî hadiselerin de muayyeniyete bağlı kanunları vardır. (...) Fizikî hadiselerin kanunları bulunduğu zaman, o hadiselere hâkim olarak arzu ettiğimiz gibi o kuvvetlerden nasıl istifade ediyorsak, içtimaî hadiselerin de kanunlarını bulur, tanırsak ona da istediğimiz gibi hâkim olabiliriz. O halde cemiyetlere yeni bir vicdan, bir mefkûre yaratmak için, her şeyden önce cemiyetleri tanımak gerekir. Cemiyetleri bize tanıtan ilim de Sosyoloji – içtimaiyat ilmidir. (...) Câzibe kanunu fizikî ve kimyevî âlemde nasıl hâkim ise, cemiyetlerin de inkişafına hâkim olan 'Terakki kanunu'dur. Bu kanuna hâkim olabilmek için müspet bir ilmin metotlarıyla içtimaî hadiselerin kanunlarını bulmak lazımdır. Bu da her milletin mensup olduğu içtimaî müesseselerdir. O müesseselerin toplamı da kültür (hars)dür. Bir milletin harsı da millîdir." Bunlar şu toplumsal kurumlardır: Dil, Din, Ahlâk, Hukuk, İktisat ve Güzel Sanatlar.

Ziya Gökalp, Türkçülük akımında en önemli etken olarak 'tarih'i benimseyerek, millî tarihi yazılmamış bir millette, milliyetçilik akımının doğamayacağına inanmıştır. Bunun için her yönden millî araştırmalara önem vererek, geçmişe ait tarihi olayları, kurumları, teşkilatları meydana çıkararak millî bir tarih yazılmasını arzu etmiştir. Millî dayanışmanın doğmasında, mefkûre (ülkü) birliğinde en önemli etken olarak tarihi görmüştür. Tarihle beraber millî bilincin gelişmesinde 'dil' de önemli bir yer tutmaktadır. Öz dilde konuşulup yazılması ve ortak bir dilde buluşulması önemle üzerinde durduğu hususlardır. Millet kavramı etrafında düşünceler geliştirmek, Gökalp'in sosyal felsefesinin merkezini oluşturmaktadır. Buna göre, millet realitesi "millî tarihe sahip aynı dili konuşan, aynı dine sahip ve bir mefkûre (ülkü) etrafında birleşen insan toplulukları" şeklinde belirlenmiştir.

Adına sosyal felsefe veya toplum felsefesi denilebilecek bir alanın içinde ele alınabilecek olan Gökalp'in temel problemlerinin birey, toplum ve devlet ilişkileri olduğu söylenebilir. Bunun yanında Cumhuriyet döneminde felsefenin diğer problemleri ile de ilgilenmiş olan pek çok düşünür görüyoruz. Bunları belli başlı bazı felsefî akımların içinde ele alıp değerlendirmek mümkündür.

Cumhuriyet dönemi düşünce hayatımızda görülen felsefî akımların neredeyse tamamının kökü, Osmanlının son dönemine kadar gitmektedir. Batılılaşma hareketleri ile beraber fikir hayatımızda pek çok yeni düşünce görülmektedir. Eskiden beri var olan akımlarla bu yeni düşünceler karşılaştığında, dinamik bir fikir hayatı oluşmuştur. Bu dönemde tefekkürün, bir yanda toplumsal ve siyasî, diğer yanda felsefî bir açılımı vardı. Toplumsal ve siyasî tefekkür, daha ziyade batı karşısında gerilemekte olan Osmanlı ve Türk medeniyetinin alması gereken tavrın ne olması gerektiği konusunda yoğunlaşıyordu. Bu tartışmalar temelde bir kimlik buhranına dayanmakta ve bu medeniyetler çatışmasında kendimizi nasıl konumlandıracağımız noktasında düğümlenmekte idi. İslâmcılık, Batıcılık, Türkçülük ve Osmanlıcılık gibi akımlar, tefekkürün bu boyutu içinde değerlendirilebilir. Diğer tarafta, uzantıları toplumsal hayat açısından da değerlendirilebilecek olmakla beraber temelde metafizik ve felsefî olan akımlar bulunmakta idi. Materyalizm, pozitivizm, spiritüalizm, felsefî idealizm, enerjetizm, Bergsonizm, pragmatizm ve aksiyon felsefesi bu akımların içinde değerlendirilebilir. Bu akımların sergiledikleri tüm farklılıklara rağmen, özde bir materyalizm/-

pozitivizm ve İslâm felsefesi ikiliğine dayandıkları, bu kutuplaşmanın yaklaşık yüzyıllık bir geçmişi olan Türk felsefesini bugün de önemli ölçüde karakterize ettiği ve onun özgün bir felsefe olarak gelişmesini engellediği rahatlıkla söylenebilir.

Felsefî Düşünüşün Kuruluşu

Materyalizm: Materyalizmin Türk düşüncesine girişi, başlangıçta doğrudan olmaktan çok dolaylıdır. Felsefî bir akım olarak tanınmadan önce edebiyatın içinde bir tavır alış şeklinde ilk etkilerini göstermiştir. Materyalizmi savunan Türk mütefekkirleri edebî sahada genellikle natüralist ve pozitivist etkileri temsil etmişler, eserlerinde hem bu ekolleri tanıtmışlar, hem de savunmuşlardır. Bunun bazı nedenleri vardır. Bu nedenlerin başında, doğalcılığın geleneksel yapıya ters düşmesi, mevcut inanç ve eğilimlere aykırı olması gelmektedir. Bu nedenle materyalist eğilimler başlangıçta natüralist tavırların arkasında sergilenmiştir. Ancak çok geçmeden modernist İslâmcıların oluşturduğu spiritüalist kanattan tepkiler gelmeye başlamıştır. Bu etki ve tepki dinamizmi hem materyalist kanadın hem de İslâmî duyarlılığı temsil eden spiritüalist tarafın, kendilerini felsefî argümanlarla ifade etme zorunluluğunu doğurmuş ve felsefenin yeşerebileceği problemler alanını önümüze sermiştir.

Felsefî ekoller içerisinde natüralizm, pozitivizm ve materyalizmin, aralarındaki nüanslar saklı kalmakla birlikte benzer kaygılardan hareketle kendi görüşlerini sistematize ettiklerini ve bir tavır beraberliği içerisinde olduklarını ifade edebiliriz. Bu noktadan hareketle Türk düşüncesine baktığımızda da, bu ekollerin mensuplarının ortak bir tavır alış içerisinde olduklarını ve karşılarında da, aralarında ilgi ve birikim farkı olmakla birlikte spiritüalist, idaealist ve Bergsoncu düşünürlerin oluşturdukları bir diğer grubu görmekteyiz.

Şu halde "Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi" dendiğinde önümüzde, materyalist ve pozitivistlerin oluşturduğu bir grup ve karşılarında da anti-materyalist ve anti-pozitivistlerin oluşturduğu spiritüalist, ikinci bir grup bulunmaktadır. Bu dönemde, Baha Tevfik, Suphi Edhem, Memduh Süleyman, Doktor Edhem Necdet, Celal Nuri ve Abdullah Cevdet materyalist düşünürlerin önde gelenleridir.

Materyalizmin Türkiye'ye girişinde birtakım cemiyet ve kuruluşların da önemli etkileri olmuştur. Bunlar arasında Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve yayın organları *Mecmua-i Fünûn*, Edebiyat-ı Cedide hareketi ve başlıca yayın organı *Servet-i Fünûn*, İçtihad Kütüphanesi ve yayın organı *İçtihad Mecmuası*, Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesi ve yayın organları *Piyano* Mecmuası, *Yirminci Asırda Zekâ Mecmuası* ve *Felsefe Mecmuası* sayılabilir. Bu yayın organlarında "gerek edebî gerekse felsefî alanlarda birtakım eserlerin tercüme edilmesi materyalizmin Türkiye'ye girmesi ve yayılmasına zemin hazırlamıştır."

Türkiye'de materyalizmin tarihçesi incelendiğinde, yürütülen kurumsal faaliyetlerin arkasında genellikle Baha Tevfik ve Abdullah Cevdet isimleri görülür. Her ikisi de çıkarmış oldukları dergiler yanında telif ve tercüme olmak üzere yazmış oldukları kitaplarla mensup oldukları fikriyata önemli ölçüde emek vermiş ve bu düşünceyi çeşitli zeminlerde temsil etmişlerdir.

Baha Tevfik, düşünce altyapısının ve geleneklerinin yeni yeni şekillenmeye başladığı o dönemlerde eserlerini kendi müesseselerinde basmayı tercih etti ve bu doğrultuda Teceddüd-i İlmi ve Felsefi Kütüphanesini kurdu. Bu kütüphaneden 11 cilt eser yayınladı. *Teceddüd-i İlmi ve Edebi*, *Felsefe-i Ferd*, *Teceddüd-i Hakikî Nasıl Olur*, *Nietzsche-Hayatı ve Felsefesi*, *Psikoloji*, *Felsefe-i Edebiyat ve Şair Celis*, *Feminizm*, *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk*, *Muhtasar Felsefe*, *Biraz Felsefe* ve *Karagöz Salnamesi* gibi eserleri kaleme almanın yanında biyolojik materyalizmi savunan bazı eserleri de tercüme etmişti. Bunlardan Ernest Haeckel'in *Kainatın Muammaları* adlı eserini felsefe mecmuasında yayınlamış ve yine aynı yazardan *Vahdet-i Mevcut*, *Bir Tabiat Aliminin Dini* isimli eseri tercüme etmiştir. Ancak materyalizmin etkisi daha çok Louis Büchner'den tercüme ettiği *Madde ve Kuvvet* isimli eserle olacak ve materyalist eğilimlerin tanınması ve benimsenmesinde bu eser bir ivme yaratacaktır.

Baha Tevfik'in tercüme etmiş olduğu kaynaklarla kendi telif eserleri arasında fikir beraberliği mevcuttur. Hatta bu yer yer etkilenme sınırlarını aşarak, benimseme ve tekrar

etme boyutlarına varır. Bunun en bariz örneklerini liseler için yazmış olduğu *Muhtasar Felsefe* isimli telif ders kitabında görmek mümkündür. O, ruh ve vicdan hakkında şöyle söylemektedir: "Vaktiyle ruh ve vicdan denilen şeylerin manevî birer vücudu farz olunuyordu. Halbuki manevîyatla mevcudiyetin adeta beyazla siyah gibi yek diğerine zıt olduğu anlaşıldığı bir asırda ruhun manası yeniden taharri edilmiş ve madde ile kuvvetin yekdiğerinden hiç ayrılmaz bir halde bulundukları, adeta biri diğerinin kardeşi, yahut ikisi de birbirinin mütemmimi oldukları anlaşılmıştır. Bundan sonra ruhun da ayrıca bir mevcudiyeti olmadığı ve mevcudiyeti maddiyenin icabat-ı zaruriyisinden bir tezahür olduğu sübut bulur." Baha Tevfik buradan ahlâk meselesine geçerek, ortada sadece madde ve kuvvet bulunduğuna göre, artık eski ahlâk tükenmiştir ve savunulamaz, der. *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlâk* isimli kitabını bu meseleyi tetkike ayırır ve buradaki tezlerini *Muhtasar Felsefe* kitabının ahlâk bölümünde tekrar eder. Ona göre, eski ahlâk 'terbiye' ve 'hâkimiyet-i nefs' esasları üzerine kurulmuştu, ama bunların ne demek oldukları yeteri kadar açık değildi. Öyleyse bu kavramlar zamanın bilimsel bilgisi ışığında tekrar irdelenmeli ve çıkan neticeye göre hangi terbiye ve ahlâk yolunun tutulacağı belirlenmelidir. O şöyle söylemektedir; "terbiye ve hâkimiyeti-i nefs esasları üzerine tesis edilen ahlâkın (...), ahlâk ismini taşıması bile biraz fuzulî oluyor. Çünkü ruh ve nefsin terbiyesinden evvel bunların ne olduklarını anlamak ve mevcudiyetleri bir kere tayin edildikten sonra o mevcudiyetler ile mütenasib turuk-ı terbiyeye tevessül olunmak zaruridir." Baha Tevfik, maddeden ve madde ilimlerinden, "yaşanmaya değer olan hayat nedir?", "Hayat hangi değerleri gerçekleştirmek uğrunda sarf edilmelidir?" veya "iyi ve doğru yaşamak nasıl olabilir?" gibi ahlâkî soru ve problemlere cevap beklemektedir. Bu, olgudan değer çıkartmak olur ki, bu da ahlâkı başka bir şeyle karıştırmak demektir. En temelde ahlâk değer atfetmek ve bu değere bağlanmayı ifade eder. Ve bu değer atfetmenin de ahlâkî olabilmesi için birtakım gerekleri yerine getiriyor olabilmesi şarttır. Bunlar genel bir ilke etrafında toplanmak, evrenselleştirebilir olmaktır. Baha Tevfik bu ilkeleri madde ve hayat ilimlerinin neticelerinden çıkarmayı ummuş, bu sefer de insanı makineleştirmiştir. Kendi ifadesiyle söyleyecek olursak "ruhî ve vicdanî terbiye demek onun şekl-i zahirisi, yahut cebhe-i mahsusu olan maddenin ve maddîyemizin terbiyesi demektir. Binaenaleyh en yeni ve ciddî ahlâk vücudumuzun ve maddiyatımızın ıslahıyla uğraşan bir ilim olabilir". Yine ona göre, "malumat-ı ahlâkîyeyi menbaı madde-i ilmiyelerinden almak, her halde ahlâk denilen ve arada bir komisyonculuktan başka bir vazifesi kalmayan ikinci bir merkezden almaktan daha kolay ve daha menfaatli olacaktır"

Abdullah Cevdet (1869-1932) ise çok yönlü bir kişiliğe sahip olup, aynı zamanda doktor, şair, siyasetçi ve fikir adamıdır. Kişiliğinin şekillenmesinde bu uğraşılarının her birinin ayrı ayrı etkilerin olmuştur. İstanbul'da Kuleli idadisinde ve Askerî Tıbbiye'de okuyan Abdullah Cevdet sınıf arkadaşları Hüseyinzade Ali, Doktor Nazım, Bahaettin Şakir ile birlikte İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kuranlar arasında yer alır. Rıza Tevfik de bu siyasî gruba girmemekle birlikte aynı sınıftandı. Abdullah Cevdet, mezun olduktan sonra edebî faaliyete başlar, bir süre sonra da Avrupa'ya giderek Jön Türklerle buluşup, Paris ve Cenevre'de *'İçtihad'* dergisini çıkartır. Türkiye'ye döndüğü yıllarda 'İttihad ve Terakki'nin kurucularından dostu İbrahim Temo'nun tavsiyesiyle okuduğu Felix İsnard'ın *Spiritualisme et Materialisme* adlı kitabı ondaki ilk şüphecilik eğilimini başlatır. Tıbbiyenin son senesinde ise, L. Büchner'in *Matiere et Force*'unu okur ve bu eser fikirlerinde tamamen değişikliğe sebep olur. Materyalizm, Mekteb-i Tıbbiye'de Abdullah Cevdet'in öğrenciliğinden evvel neredeyse bir gelenek halini almıştı. Materyalist literatürün büyük bir kolleksiyonu tıbbiyede bulunuyor ve elden ele dolaşıyordu. Böylece biyolojik materyalist ve geleneksel değerler sistemiyle çatışan bir aydın tipi ortaya çıkmaya başlamıştı.

Abdullah Cevdet İçtihad Matbaası ve Kütüphanesini kurdu ve buradan telif ve tercüme olmak üzere pek çok eser yayınladı. 1904'de çıkarmaya başladığı *İçtihad Mecmuası*'nı, 1905-1911 yılları arasında Kahire'de neşretti. 1904'de Daubrasse'den *Musikî ile Tedavi*'yi ve 1908'de de Dr. Dozy'den *İslâmiyet Tarihi* adlı eseri tercüme ve neşretti. 1911'den sonra İstanbul'a dönerek yayın faaliyetini

burada sürdürdü. Artık hayatında yeni bir dönem başlamıştır ve bu dönemde Gustave Le Bon'un fikirlerinin etkisindedir. *Asrımızın Nusus-u Felsefiyesi*, *Avrupa Harbinden Alman Psikolociya Dersler*, *Din ve Yarın*, *İlm-i Ruh-i İçtimai* ve *Amelî Ruhiyat* gibi eserleri Le Bon'dan tercüme ederek yayınlar. Ayrıca bu Fransız psikologunu daha etraflı tanıtmak için Baron Motum'un *L'Oeuvre de Gustave Le Bon* adlı eserini de tercüme ederek Türkçeye kazandırır.

Abdullah Cevdet'in sosyal reformlara ilişkin önerilerinin kaynağı Gustave Le Bon'dur. İçtihad'taki makalelerinden bir çoğunda ona dayanır ve Le Bon'un fikirlerini Türkiye'nin o günkü sosyal meselelerine tatbike çalışır. Bundan dolayı daha gençliğinde onun eserlerini çevirmeye başlamış ve hayatı boyunca en önemlilerini Türk okuyucularına tanıtmıştı. Ancak bu faaliyeti esnasında, fikirler arasında bir ayıklama yapmadığı ve bunların Türk toplumuna uygulanabilirliğini hiç hesaba katmadığı için şiddetli tenkide uğramıştır. Buna en bariz örnek Le Bon'un 'melezleşme' teorisini gündeme getirmesidir. "Madem ki ırkların melezleşmesi yeni ve canlı ırkların doğmasına imkân verebilir, öyleyse A. Cevdet'e göre, ırkçılığın çizdiği tarihi kader sınırını aşmaya ve gelecekten ümitlenmeye imkân vardır. Bu da Türk ırkının üstün bir ırkla karışması ve melezleşmesidir. Irk hakkındaki peşin bir hükme saplanmış ve üzerinde hiç bir tartışma yapmadan onu kabul etmiş olan Abdullah Cevdet, fikirlerinin sonuçlarında ne kadar sapık bir noktaya ulaştığının farkında değildi." Hilmi Ziya Ülken'e göre, eğer Gustave Le Bon üzerinde bir inceleme ve tenkit yapmış olsaydı, oradaki doğru ve yanlış tarafları ayırır, onu zamanın başka sosyal psikologları ile karşılaştırır ve daha sağlam bir yönde ilerleyebilirdi. Yazılarının hücuma uğrayışında bu kusurların önemli bir payı vardır.

Abdullah Cevdet'in diğer bazı felsefî eserleri ise şunlardır: *Cihan-ı İslâma Dair Bir Nazar-ı Tarihi ve Felsefî* (1922), *Dimağ: Dimağ ile Ruh arasındaki Münasebat-ı Feniiyeyi Tetkik* (1308), *Dimağ ve Melekat-ı Akliyenin Fizyolociya ve Hıfzısıhhası* (1333), *Düşünen Musiki* (1932), *Fenn-i Ruh* (1911) *Fizyolocia-i Tefekkür* (1308), *Fizyolocia ve Hıfz-ı Sıhhat-ı Dimağ ve Melekat-ı Akliye* (1312), *Fünun ve Felsefe* (1897), *Fünün ve Felsefe ve Felsefe Sanihaları* (1328). Bu eserlerinde işlediği ve savunduğu fikirler biyolojik materyalizm doğrultusundadır. Üstat edindiği filozoflar, Cabanis, Karl Vogt, Moleschot ve Büchner'dir. Bu filozofların görüşlerini ciddî bir tenkide tabi tutmadan benimseme yoluna gitmiştir. Örneğin Moleschot'tan "tefekkür, maddenin bir hareketidir" cümlesini ve Karl Vogt'tan "idrar ile böbrek, safra ile karaciğer arasındaki münasebet ve irtibat, tefekkür ile dimağ arasındaki münasebet ve irtibatın aynıdır" cümlelerini alır. Ona göre, evren yaratılmamıştır ve yok olmayacaktır. Maddeden bağımsız bir ruh cevheri de bulunmamaktadır. "Ruh, akıl, tefekkür, duygu, idrak, irâde kelimeleri hiçbir şekilde hakikî eşyanın zatî cevherlerini ifade etmezler. Sadece hayat sahibi cevherin melekelerini, vazifelerini, özelliklerini, yahut maddî hakikatin hususi olayları üzerine kurulmuş neticelerini bildirir" demektedir. Böylece "ruhi fiiller dimağ cevherinin hususi vazifesi" olmaktadır.

Pozitivizm: Pozitivizmin Türkiye'ye girişi birtakım dernek ve kurumların vasıtasıyla olmuştur. Yeni Osmanlılar Cemiyeti ile İttihat ve Terakki Cemiyeti bunların başlıcalarıdır. Öte yandan pozitivizmin temsil edildiği dergi ve yayın organları da bu felsefenin tanıtılmasına ve benimsenmesine hizmet etmiştir. Bu dergilerin başlıcaları arasına *Servet-i Fünun* Mecmuası, *Ulum-ı İktisadiye* ve *İçtimaiye* Mecmuası ve *İçtimaiyat* Mecmuası sayılabilir.

Servet-i Fünun'da (1891-1942) Hüseyin Cahit Yalçın, H. Taine'e dayanarak pozitivizmin sanat felsefesi görüşlerini ele alır ve tanıtır. Ahmet Şuayb (1876-1910), pozitivizmin temel filozoflarını ele aldığı *Hayat ve Kitaplar* adlı makaleler dizisini yayınlar. Sonradan bu makaleler aynı adla kitap olarak basılmıştır. Bu eserde pozitivizmi felsefî, edebî, tarihi yönleriyle toplumumuza tanıtmıştır. A. Comte, H. Taine, J. S. Mill ve H. Spencer gibi pozitivist filozofların fikirlerini hem tanıtmış hem de savunmuştur.

Ulum-ı İktisadiye ve *İçtimaiye* Mecmuası'nın ilk sayısında, derginin kurucuları Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavid "Mukaddime ve Program" başlığı altında bu işe milletin terbiye-î iktisadiye ve içtimaiyesine ciddî surette hizmet edebilmek amacıyla giriştiklerini ilan ederler. Onlara göre, bunun yolu ise, milleti pozitivist felsefe ile

tanıştırmak ve bu ilkeler doğrultusunda bir toplum düzenlemesine gitmekti.

İçtimaiyat Mecmuası 1917'de yayın hayatına başlamış ve altı sayı çıkmıştır. Ziya Gökalp ve Necmeddin Sadak başlıca yazarlarıdır. Onlara göre de toplum bunalımlı bir dönemden geçmektedir. Çıkış yolu bu bunalımların sebeplerini teşhis edip gerekli tedaviyi uygulamakla mümkündür. Bunun için de toplum denilen varlık iyi tanınmalı ve işleyiş yasaları bilinmelidir. Bu bilgiyi verecek olan da içtimaiyat ilmi, yani sosyolojidir. Derginin çıkış yazısında bu düşünceyi şöyle dile getirirler: "Tabiidir ki, mevcut içtimai müesseselerden hangisinin tabii ve hangisinin marazi olduğunu anlamak ve lazım gelenlerin ıslah ve tadil çaresini aramaktır."

İçtimaiyat Mecmuası pozitivizmin kurucuları sayılan S. Simon, A. Comte ve E. Durkheim gibi filozofların eserlerine yer verir. Ayrıca Ziya Gökalp, Durkheim sosyolojisinin etkisinde "İçtimaiyat ve Fikriyat", "Milli İçtimaiyat", "Ahlâk İçtimai midir?", "Millet nedir?" ve "Büyük Adamların Cemiyette Tesirleri" gibi makalelerini bu dergide yayınlar. Gökalp, pozitivizmin ilkelerini sosyal alana uygulayarak İmparatorluktan Cumhuriyete geçişin sancılarını gidermeye çalışır. Bu konuda kendisine Durkheim sosyolojisi rehberlik etmiştir.

Pozitivizm daha önce hiçbir felsefî düşünceye nasip olmayan bir ayrıcalığa da sahip olmuştur. Bu ayrıcalık, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti" ve "İttihat ve Terakki Cemiyeti" gibi siyasî ve toplumsal işlevleri olan kurumların neredeyse parti programlarını oluşturuyor olmasıdır. Dolayısıyla, bu kurumların teklif ettikleri ıslahat ve düzenlemeler pozitivizmin hayata yansıması anlamına geliyordu.

Pozitivizmin etkisinde kalan başlıca fikir adamlarımız Beşir Fuad, Ahmet Rıza, Salih Zeki, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahit, Ahmet Şuayb ve Ziya Gökalp'tir. Beşir Fuad geleneksel felsefe ve metafiziği dışlayarak, pozitif bilimlerin verileri üzerine kurulu bir felsefe anlayışını benimser. Ona göre, felsefe "ulûm ve fünûn ile istihsal olunan malumatı tevhid" işiyle uğraşmalıdır.

Ahmet Rıza ise, pozitivizmi tanıtmak için *Meşveret Dergisi*'ni çıkarmıştır. İttihat ve Terakki Partisi'nin politikalarına pozitivist doğrultuda yön vermeye çalışmıştır. Salih Zeki müspet ilimlerin memleketimizde yayılması için en fazla çaba sarf eden düşünürlerimizden biridir. Bunun açık misali orta dereceli okullar için yazdığı matematik, geometri, fizik, cebir kitapları ile Darülfünun için yazdığı yüksek matematik kitaplarıdır. Salih Zeki'nin Türk pozitivistleri arasındaki ayrıcalıklı yeri, pozitif bilimler ile temel bilimleri tahsil etmesi ve bilim adamı kimliği ile bilimin felsefî temellerini araştırmış olmasıdır.

Rıza Tevfik ise, Mehmet Cavit ve Ahmet Şuayb ile beraber *Ulum-ı İktisadiye* ve *İçtimaiye Mecmuası*'nı çıkarmış, *İçtihat*, *Edebiyat-ı Umumiye* ve *Düşünce* gibi dergilerde makaleler yayınlamıştır. Herbert Spencer ve John Stuart Mill kendisine üstad edindiği filozoflardır. Felsefe derslerini lise müfredatına sokan ve ilk felsefe ders kitabını yazan kişidir.

Rıza Tevfik, Spencer'in evrimcilik ve bilinemezcilik görüşlerini paylaşmakla birlikte onun bilinemezcilik anlayışı kendisine özgüdür. Hüseyin Cahit (Yalçın) (1874-1957) ise *Fikir Hareketleri Dergisi*'ni (1933-1940) çıkartmış, pozitivist filozoflardan Stuart Mill'in *Hürriyet*, Ernest Renan'ın *İnsanın Hayatı*, Hippolyte Taine'in *İngiliz Tarihi Edebiyatı* ve Emile Durkheim'in *Din Hayatının İbtidai Şekilleri* isimli eserlerini tercüme etmiştir. *Hikmet-i Bedayi'ye Dair* başlıklı yazılarında H. Taine'in görüşlerini benimseyerek aktaran Hüseyin Cahit'in amacı, bu görüşler doğrultusunda bir edebiyat yaratmaktır. Onun faaliyetleri pozitivizmin Türk düşüncesine edebiyat yoluyla girmesinin örneğini oluşturur.

Spiritüalizm: Osmanlının son dönemi ve Cumhuriyetin ilk yıllarına rastlayan spiritüalist felsefenin temsilcileri olan düşünürlerimiz de materyalist ve pozitivist düşünürler gibi aynı kaygıyı taşıyorlardı. Bu kaygı mevcut yapı ve anlayış ile modern dünyanın gereklerinin giderilemeyeceği kaygısıydı; dolayısıyla, onlar da birtakım reformlar yapmanın zorunluluğuna inandılar. Dönemin düşünce akımlarının ittifak ettikleri bu husus çözüm yolları ve reçeteler gündeme geldiğinde hemen hizipleşmeler başlıyor ve kimse kendi yolundan başka bir çıkış yolunu kabul etmiyordu.

Spiritüalistler tarihle ve gelenekle olan bağı temsil ediyorlardı ancak bunun zamanla donup katılaşmasından da çok rahatsız idiler.

Çünkü onlara göre, İslâm dini ve onu referans alan bir tefekkür, daima uyanık olmalı ve çağının gerisinde kalmamalıydı. Bunun için de zamanın pozitif bilimleri yakından takip edilmeli hatta bununla yetinmeyip, bu bilgiyi üretenler arasında yer alınmalıydı. Bu fikirleri savunanların başında Mehmet Akif Ersoy ve modernist İslâmcılar denilen spiritüalist düşünürler grubu gelmektedir. Başlıca temsilcileri şunlardır: İsmail Hakkı İzmirli, Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni Ertuğrul, Mehmet Ali Ayni, ve Ferit Kam.

Hayatı muallimlik, müderrislik, profesörlük ve çeşitli mevkilerdeki idarecilikle geçen İsmail Hakkı İzmirli, Darüşşafaka'da mantık, kelam, İslâm tarihi muallimliği yapmış, Mekteb-î Mülkiye'de Arapça, kelam, İslâm tarihi, fıkıh usulü; Darülfunun İlahiyat, Edebiyat ve Hukuk şubelerinde fıkıh usulü, metodoloji, felsefe, felsefe tarihi, tarih, İslâm felsefesi, mantık, metafizik dersleri okutmuştu. Darülfunun'un 1933'te üniversiteye dönüştürülmesi üzerine Ordinaryüs Profesör payesiyle, Edebiyat Fakültesi'ne bağlı İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nde hadis, tefsir, Müslüman Türk alimlerinin hayatları derslerini vermişti. Makale ve kitap olmak üzere pek çok eseri mevcut olan İzmirli, makalelerini başlıca şu dergilerde yayınlamıştır: *Darülfünun İlahiyat ve Edebiyat Fakülteleri Mecmuaları, Sırat-ı Mütsakim, Sebilürreşad, Ceride-î İlmiye, Mihrap, Selamet, İkdam, Tasvir, Ulus.* Telif ve tercüme olan ve büyük bir kısmı basılan kitaplarının belli başlıları şunlardır: *Yeni İlm-î Kelam*, 2 Cilt (1339-1329), *Muhtasar Felsefe-î Ula* (1329), *Fenn-î Menahic* (1913), *Miyar-ı Ulum* (1315), *Mülahhas İlmi-î Tevhid* (1338), *Felsefe Dersleri* (1330), *Felsefe-î Hikmet* (1333), *Arap Felsefesi (1329-1331), Felsefe-î İslâmiye Tarihi (1338), İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese* (1944).

İsmail Hakkı İzmirli'nin çalışmalarının bir bölümü doğrudan İslâm felsefesi ve Kelam'a yönelik olmakla beraber tek ilgi alanı bu değildir. O, toplumda yıkıcı etkilerini gözlemlediği materyalizm, mekanizm, pozitivizm, düalizm, panteizm gibi felsefî ekollere hem onların dilinden ve onların argümanlarıyla hem de dinî açıdan cevaplar verir. Zaten bu durum İzmirli'de olduğu gibi diğer spiritüalist felsefecilerimizde de gözlemlenmektedir.

İzmirli'ye göre, materyalizm, maddenin bizatihi mevcut olduğunu iddia eder. Kuvvet ise, maddenin evsafında bulunur. Halbuki ona göre, "yeni fizik maddeyi imha etmiştir. Madde kendini meydana getiren atomların inhilali ile maddelikten çıkıyor, onun yerini kudret işgal ediyor. Dolayısıyla maddenin ebedîliği de, ezelîliği de bizatihi varlığı da kalmaz, madde yok olup gider" diyerek maddenin ezelî ve ebedî olduğunun, yeni fizik verileri karşısında savunulamayacağını iddia eder.

Alemin başlangıcı hakkında materyalistlerin ebedî ve ezelî olan maddeyi kabul etmeleri yanında, ona göre, filozofların çoğu maddî olmayan bir başlangıç kabul ederler. Mesela Spinoza cevheri, Hegel fikri, Schopenhauer irâdeyi madde yerine koyarlar. Dolayısıyla materyalizm yegâne felsefî görüş değildir ve olamaz. Ona göre, materyalistler, yüksek kavramları basite indirgerler; fikri, duyumlar ile, duyumları hayat ile, hayatı kimyasal bileşenlerin hareketi ile, bu hareketleri de fizik yasaları ile, fizik yasalarını da mekanik hareketlerle açıklarlar. İzmirli'ye göre, bu durumda insan düşüncesi tamamıyla mekanik bir şekilde ifade edilir.

İnsanın duyguları, inançları, idealleri, düşüncesi ve değerleri böylece birer gölge varlık derecesine indirgenmiş olur. Bu yüksek ve karmaşık olanın basit olanla açıklanmaya çalışılmasıdır ki, İzmirli'ye göre, bu mümkün değildir. Ona göre, maddeden bilince geçiş açıklanamaz olduğu gibi, yine aynı şekilde doğanın ahenkli birliği de bilinçsiz madde ile açıklanamaz.

Materyalizm, organizmanın inorganik olandan doğduğunu da iddia eder. İzmirli'ye göre bu durumda materyalistler yeni bilimlerin en önemlilerinden olan ilm-î hayatın kesin yasalarına, yani Pasteur tarafından ortaya konulan kendi kendine üremenin imkânsızlığı yasasına karşı gelir. Ona göre, kendiliğinden üreme mümkün değilse, hayat olaylarında maddeyi aşan bir taraf olduğu kabul edilmelidir. İzmirli, materyalizmle olduğu gibi ona hizmet eden mekanizmle de mücadele eder, dayandığı ilkeleri sorgular. Mekanistler hayat olaylarını da madde olayları gibi ele alma ve açıklama gayretindedirler. Onlara göre, hayat olaylarında fiziğe, kimyaya ve mekaniğe indirgenemeyecek bir yan bulunmamaktadır. Yine onlara göre, düşünce du-

yuma indirgendiği gibi duyumlar da, hayat da, kimyasal bileşimlerin hareketlerine, kimyevi bileşimlerin hareketleri de fizik kanunlarına indirgenir. Sonunda fizik yasaları da mekaniğe indirgenir. Bundan dolayı, çoğu materyalistlere, mekanistler denir. İzmirli'ye göre, mekanistlere hak verebilmek için canlı hadiselerin fizikî ve kimyevî olayların toplamından ibaret olduğu ispatlanmalıdır. Fakat bu henüz başarılamamıştır. Ona göre, "canlıda bazı şeyler vardır ki, onu terkip eder, hazırlanmasını, hareketlerini ve bu maddenin yenilenmesini yönetir ve ona gizli olarak bağlanmış bulunur. Bu, canlının varolmasını gerektiren yasadır ve ruh adını alır."

İzmirli'ye göre, pozitivizm bilginin kaynağı olarak duyumları görür. Bilgilerimiz duyumlardan geldiğine göre, deneyim ve algı sınırlarına girmeyen şeyler hakkında hüküm vermemesi gerekir. Ancak bu böyle olmamakta ve birtakım pozitivistler duyum ve deneyimle hakkında bilgi edinemedikleri varlıkları yok saymaktadırlar. Burada bir mantık hatası vardır. Çünkü bilgi duyum ve deneyimle elde edilir demek başkadır, tecrübesini yapamadığım şey yoktur demek başkadır. Halbuki bu yargıya varabilmek için pozitivistlerin tecrübe yoluyla inkâr ettikleri metafizik realitelerin var olmadıklarını göstermeleri gerekirdi. Bu yapılmadan hüküm verildiği için pozitivistler kendi ilkeleriyle çelişirler. Ona göre, pozitivistler mutlak varlık ve onun bilgisi hakkında iki tavır sergilerler. "Ya mutlak yoktur ki bilelim" denir, yahut "evet bir mutlak vardır ama onun hakikatine muttali olmak insan için kolay değildir" denir. Comte, Hume gibi filozoflar "mutlak mevcut da değildir, kabil-î tasavvur da değildir" fikrini ileri sürerler. Hamilton, Spencer gibi filozoflar ise bilakis "mutlak mevcuttur, fakat kabil-î tasavvur değildir" inancında bulunurlar.

İzmirli'ye göre, pozitivizm, gerçekliği deneyimlerin toplamına indirgediği ve başka bir gerçeklik tanımadığı için bir fizikî dogmacılık ve bir metafizik şüphecilik ekolüdür. İzmirli âlemin oluşumu hakkında üç ekol olduğunu söyler. Bunlar düalizm, panteizm ve yaratmacı görüşü savunan ekollerdir. Düalizme göre, "hem Cenab-ı Hak, hem de âlem kadimdir. Çünkü mükemmel bir varlığın eksik bir varlığı meydana getirmesi mümkün olamaz. Alemde iki ilke vardır: Biri eksiklik ilkesi, diğeri olgunluk ilkesi. Bunun sonucunda Cenab-ı Bari, artık maddenin şekil vericisi ve düzenleyicisi olur, yaratıcısı olmaz." İzmirli, düalizmin çelişki içerisinde bulunan felsefî bir sistem olduğunu, söyler. Çünkü ona göre, mükemmel bir varlığın kendisinden ayrılmış başka bir kâmil varlığı meydana getirmesi imkânsızdır. Ayrıca maddenin varolabilmesi için biçim almış halde bulunması gerekir. Dolayısıyla da maddeye şekil veren bir nedene ihtiyaç vardır. Düalizm ise bu noktada suskun kalır. İsmail Hakkı İzmirli panteizm meselesini de ele almış, onun felsefe tarihi içindeki yerini tespite çalışıp, materyalizm ve vahdet-î vücud ekolleriyle ilişkisini incelemiştir. İzmirli'ye göre, panteizm öncelikle tecrübeye ters düşer. Çünkü "tecrübe bize vicdanların çokluğunu ve bundan dolayı cevherlerin çokluğunu, insani hürriyeti ve insani manevîliği gösterir. İkinci olarak kendisi ile çelişkilidir. Çünkü Tanrı'yı mutlak ve sonsuz gibi gösterdiği halde, zatı bakımından sonlu (mütenahi) ve göreceli (izafi) olan tabiat ile birleştirir,"

Tarih-î İslâm, 2 Cilt, (1326), *Allah'ı inkâr Mümkün müdür?* (1327), *İlm-î Ahval-î Ruh* (1327), *Hangi Meslek-î Felsefeyi Kabul Etmeliyiz* (1329), *Üss-î İslâm* (1332), *Huzur-ı Akl-ı Fende Maddîyyun Meslek-î Dalaleti* (1332), *Amak-ı Hayal* (1326) gibi eserlerin yazarı olan Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi de İsmail Hakkı İzmirli gibi materyalizm ve pozitivizmi eleştiriye tâbi tutar. Ona göre, materyalizm, ispatı mümkün olmayan teoriler üzerine bina edilmiştir ve usulen dogmatiktir. Pozitivizm, ispatlanamayan teorileri kabul etmeme iddiası ile işe başlıyor ise de, bütün sonuçlarını o kabilden teorilere dayandırdığından, o da eleştiri ve itirazlardan kurtulmaz, Kritisizm doktrini, ona göre, septisizmi akla getirecek kadar renksizdir. Özellikle düşünceyi bir sonuca bağlamayarak tahrip etmesi, duyum ve düşüncenin yerine bir şey koyamayışı, bu doktrinin en belirgin zaafıdır. Evrimcilik, bilimsel düşünceye diğer doktrinlerden daha çok yaklaşmış ise de, onun dayandığı ilkeler ispatı mümkün olmayan kabullerdir. Hayatın menşei ile ilgili sıçrama teorileri kabul edilirliği imkânsız olan şeylerdendir, demektedir.

İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) da aynı çerçeve içinde madde ve maddeciliğe karşı

ruhun maddeden bağımsız varlığını ve üstünlüğünü savunmuş, bu hususta ruhçu ve manevîyatçı bir felsefeyi benimsemiştir. Belli başlı eserleri *Lugatçe-î Felsefe* (1927), *Maddîyyun Mezhebinin İzmihlali: Büchner'in Madde ve Kuvvet isimli eserine reddiye* (1928), *Kitab-ı İzale-î Şükuk* (1928) *Vahdet-î Vücud ve Muhyiddin-î Arabi* (1928) *Küçük Kitapta Büyük Mevzular* (1934), *Hakikat Nurları* (1949) olan İsmail Fenni'ye göre, "Varlık birdir, o da Allah'tır. O'nun varlığı vaciptir. Vacip demek, başkasından gelmeyip kendiliğinden olan vücut demektir. O, zorunlu olarak daima mevcut olmuştur. Bu da Allah'tır, artmaz, bölünmez, değişmez, şekli ve sureti yoktur. Diğerleri O'nun sıfatlarının görünüşlerinden ibaret olup, geçici ve fanidir. Eşyanın ayrıca bir vücudu yoktur. Onlar bir aynada görünen ve devamlı kaybolan suretlerdir."

O da bazı cisimlerin 'radyo aktivite', yani gözle görülmeyen ışınlar yaymalarına veya bu özelliğe sahip olmalarına dayanarak, maddenin maddelikten çıkıp enerjiye dönüştüğünü, madde ile kuvvet arasında ikiliğin kalktığını; maddenin, enerjinin ısı, ışık gibi şekillerinden biri olduğunu ileri sürer. Atom da parçalandığına göre, maddenin bağımsız bir varlığından bahsedilemeyeceği kanaatine ulaşır. Böylece maddenin ezelî ve ebedî olduğunu öne süren materyalist görüşü reddeden İsmail Fenni'nin bakış açısından madde ezelî ve ebedî olmadığına göre, sonradan meydana gelmiştir, mahvolabilir de. Öyleyse, alem de sonradan meydana gelmiştir; onun da sonu vardır. Ezelî ve ebedî olan yalnız Allah olup, âlem, Allah'ın varlığından çıkar. Ona göre, bu ilke ve düşünceleri en iyi sistematize eden görüş Vahdet-i Vücud'dur. Vahdet-i Vücud hem ontolojik hem de ahlâkî bir görüştür. Çünkü temelde gerçek bir varlık bulunmaktadır ve bu da varlığa ulaşmak için insanın sahip olması gereken davranış ve yaşayış ilkelerini beraberinde getirmektedir. Böylece varlığın birliği anlayışı insan-ı kâmil'in şahsında yaşanmak suretiyle temsil edilir. Bu bağlamda insan-ı kâmil bir ahlâk kahramanı olarak algılanabilir.

İsmail Fenni, 'vahdet-i vücud' ekolünü 'vücudiye', yani panteizm ekolüyle karıştırmamak gerektiğini ifade eder ve bunun için aralarında bir karşılaştırmaya gider. Ona göre, Vahdet-i Vücud, ayet, hadis ve kalbî keşiflere dayanan dinî bir görüştür; panteizm ise sırf akla dayanan felsefî bir ekoldür. Vahdet-i Vücud'da ahiret hayatına, hesaba, cezaya inanıldığı halde, panteizmde böyle bir şey yoktur; dolayısıyla dinî yaşayışa, mesuliyete ihtiyaç duyulmaz.

İsmail Fenni Ertuğrul Batı felsefesinde bilhassa 19. asırda ve 20. asır başlarında gelişme şansı bulan materyalist, pozitivist, evolüsyonist akımları derinliğine tetkik ettikten sonra, bir kısım Batılı bilim adamı ve düşünürlerin fikirlerinden faydalanarak onları kendi malzemeleri ile tenkit etmiştir. Böylece bu felsefelerin bizdeki tesirlerinin yıkıldığı veya zayıfladığı yerlerde, doğan boşluğu İslâm Felsefesi ve bilhassa vahdet-i vücud felsefesi ile doldurmaya çalışmış, onu sistemleştirerek, kuru bir teori olmaktan çıkarıp bir hayat tarzı şeklinde modernize etmiştir.

Vahdet-i Vücud ekolünün diğer önemli düşünürleri ise Ferit Kam ve Mehmet Ali Ayni'dir.

Enerjetizm: 1925-1929 yılları arasında Konya'da Namdar Rahmi Karatay ve Naci Fikret Baştak tarafından *Yeni Fikir* adıyla, onların 'kudretiyat' dedikleri enejetizmin esaslarını tanıtmak ve felsefî bir tavır olarak savunmak amacıyla bir dergi çıkarılır. Dergiyle bunun yanı sıra "çevrede ilmi ve felsefî bir çığır açmak" gibi genel bir amaca da hizmet etmek isteği dışa vurulur.

Alman filozofu ve kimyacısı Ostwald tarafından savunulan ve 19. yüzyılda başlayan bilimsel gelişmelerin felsefeye yansımasıyla ortaya çıkan enerjetizm, temelde şu iki görüşü ifade eder: Gerçeğin bütün elemanları, madde kadar ruh da enerjiden ibarettir. Bu 'mutlak enerjetizm' adını alır. Maddenin enerjiye indirgenebilir olduğunu söyleyen enerjetizm ise, 'maddeyle sınırlı enerjetizm' olarak tanımlanabilir. Konya Enerjetizm Felsefe okulu mensupları bu iki tarz enerjetizmden 'mutlak enerjetizm' anlayışını benimseyerek; "fizik, kimya, hayat hadiseleri yanında ruhî ve içtimaî hadiseleri de enerji (kudret) mefhumu ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Buna göre, insan da bir kudret değişikliğinden başka bir şey değildir."

Böylece evrendeki her olay enerji ile açıklanmakta hatta insan ve onun manevî cephesini oluşturan ruh ve zihin hayatı da temelde enerji ve onun değişimlerine indirgenerek

incelenmeye ve ifade edilmeye çalışılmaktadır. Naci Fikret üstad edindikleri Ostwald'ın indirgemeci monizmini şöyle anlatır: "Felsefesi tamamen monist olan Ostwald'a nazaran, alem-i uzvi ve gayr-ı uzvi'deki bütün asar ve hadisat aynı kuvvetlerin faaliyeti eseridir. En basit fizikî ve kimyevi hadisat nasıl kudretin taht-ı tesirinde vukua geliyorsa, insanda görülen en yüksek faaliyet-i akliye ve ruhiye de tıpkı onlar gibi aynı kudretin hususi şekiller altında icra ettiği faaliyetlerden mütevelliddir"

Namdar Rahmi ve Naci Fikret felsefe tarihini de enerjetizmin bakış açısından yorumlarlar. Namdar Rahmi *Felsefî Meslekler Vokabüleri*'nde filozofların öteden beri adına enerji demeden birtakım metafizik kavramları bu niyetle kullandıklarını ifade eder. "Platon'un, Aristo'nun, atomistlerin, bilhassa stoisyenlerin sistemlerinin ana hatları tamamen enerjetizm zaviyesi dahilindedir. Rönesans'tan sonra gelen filozofların görüşleri gittikçe daha ziyade vuzuh ve katiyetle enerjetizme yaklaşır. Descartes'ta, Spinoza'da Leibniz'de olduğu gibi, Kant'ın 'noumen'i ve Kant muakıblarında görülen ben, mutlak akıl, fikir, irâde gibi mefhumlar enerji tabirinin henüz müphem ve metafizik şekillerinden başka bir şey değildi. Nihayet Nietzsche'de 'kudretin irâdesi' ve Fouille'de *'idee-force'* şeklinde görülen telakkiler bugünkü şekline yaklaşmaktadır." Aynı fikri başka bir yazısında daha işler; "eskiden mevcud-ı mutlak, ide, numen gibi kelimelerle ifade edilmiş olan illet-i ula; evvelki mutlakiyetten ve sırriyetten tecerrüd ederek müsbet ilmin tedkik sahasına düşen 'kudret-enerji' mefhumlarından başka bir şey değildir" der.

Onlara göre, bilimsel bilginin ilerlemesi, metafiziğin konusu gibi görünen olay ve kavramları da zaman içerisinde aydınlatacak ve bilimin sınırlarına katacaktır. Şöyle ki "fizik, zihni enerjinin eşya üzerindeki amellerine müstenid ilim olduğu gibi metafizik, aynı enerjinin eşya haricinde, eşyaya intibak etmeyen amellerinden müteşekkildir. Şu halde aynı bir enerjinin eşyaya intibak edebilen veya açıkta kalan kısımlarının faaliyetinden başka bir şey olmaması itibariyle fizik ve metafizik birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Beşeriyetin eşya üzerindeki vukufu, hâkimiyeti arttıkça enerjinin intibak eden kısmı artıyor demektir. Bu suretle fizik sahası genişledikçe metafizik sahası daralmaktadır."

Konya Enerjetizm Felsefe okulu mensupları Ostwald'ın yolundan giderek enerjetik bir psikoloji ve sosyoloji kurmak iddiasındadırlar. Onlara göre, canlı âlemle cansız âlem arasında ne bir mahiyet ne de işleyiş farkı vardır. Hatta "ruhi ve ahlâkî denilen kabiliyetler, maddî ve kimyevi cevherlerden müteessir olmaktadırlar. Onların bu tesirleri kendilerinin de aynı tabiat ve mahiyette olmalarından ileri gelmektedir. Şu halde ayrı ve müstakil birtakım ruhi ve ahlâkî hadiseler tasavvurına lüzum kalmamaktadır. Bunların hepsi de hayatî ve nihayet maddî hadiselere kabil-i ircadır" derler. Bu, materyalizmin indirgemeciliğinin enerjetizm başlığı altında tekrar edilmesidir.

Psikolojide enerjetizme ait kavram ve prensipler nasıl kullanılabilir? Namdar Rahmi "Enerjetik Ruhiyat" isimli makalesinde bu konuyu tartışır ve "psikolojinin konusu olan şuur, tefekkür, hassasiyet, dikkat, irâde v.b. bize başka bir kaynaktan gelmiş değildirler. Bunlar organik bir faaliyetin tezahürleridir. Bu tezahürleri meydana getiren uzuv da beyindir" der. Böylece enerjetik esaslara dayalı psikoloji ruhsal olaylarla maddî olanlar arasında bir fark görmeden her ikisini de fizikî ve kimyevî mekanizmalarmış gibi inceleyecektir. Çünkü onlara göre, ruh ve bilinç beyinde dalgalanan enerji demektir. "Bize 'ben' dedirten, bizde arzular, ihtiraslar, hazlar elemler doğuran enerjidir."

Enerjetizm okulunun aldığı en önemli eleştiri, felsefeci Cemil Sena Ongun'un *Milli Mecmua*'nın 44 ve 45. sayılarında yayınlanan "Kudret ve Hayat" başlıklı yazısıdır. Ona göre, materyalizm, tezlerini maddeten ispat etmediği müddetçe, faraziyeler ortaya atmış olacak, burlar da spiritüalizmin tezlerinden farklı olmadığı gibi, ondan daha az sırrî de olmayacaktır. Her ispat tezin mahiyetiyle mütenasip olmalıdır. Yani esasını maddeye dayandıran bir görüş de faraziye halinden çıkmak zorundadır. Cemil Sena, materyalizmin son şekli olarak niteledigi enerjetizm felsefesinin de, enerjiye dayanan bir psikoloji vücuda getirebilmek için hayatın bir enerji olduğunu maddeten ispat etmesi gerektiğini belirtir.

Cemil Sena'ya göre, hayat ve enerji birbirinin aynı olamaz. "Enerji mekanik bir kemi-

yet, hayat ise keyfî bir kemiyettir. Bunlar birbirine irca edilemez. Tabiatta cari olan kanunlar, enerjinin kanunlarıdır. Fakat hayatın bizzat kendisi kanundur daha doğrusu kanunsuzluktur. Hayat binefsihi kendini idrak eden bir realitedir. Enerji ise ancak hayat için keşfolunmuş objektif bir realitedir. Bilfiil tanıdığımız bu iki realite bir gün birleşebilir, fakat bugün bütün hayatın enerjiden ayrılığı hakikati, enerjinin hayat olduğu faraziyesinden çok daha kuvvetli ve müspettir."

İdealizm: Felsefî idealizmin Türkiye'deki en önemli temsilcisi Mehmet İzzet (1891-1930)'tir. Galatasaray Sultanisi'nde okuyan, İstanbul Darülfünun Hukuk Fakültesi'ne devam eden, 1919 tarihinde yirmi sekiz arkadaşıyla beraber Avrupa'ya gönderilecek talebeler için açılan müsabakayı kazanarak Paris'e gönderilen ve Sorbone Üniversitesi'nde felsefe tahsil eden Mehmet İzzet, Darülfünun'da felsefe tarihi muallimliğine atanmış, ama çok genç yaşta ölmüştür. Onun genç bir yaşta yitirilmesi, kendisinden beklenen derin eserlerin tarih, toplum ve kültür hayatımıza dair tespit ve yönlendirmelerin yarım kalmasına sebep olmuştur. Bilim dünyası ve aydın çevreler kendisinden pek çok şeyler beklemekteydiler. Bunun başlıca nedeni, kısa ömrüne sığdırmış olduğu eserlerin niteliği ve derinliğidir: *Amelî Ahlâk* (1336), *Nazarî Ahlâk* (1339), *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* (1339), *Yeni İçtimaiyat Dersleri* (Hes ve Glayz'den tercüme, 1924), *Felsefe Tarihi I* (Karl Vorlander'den tercüme, 1928).

Mehmet İzzet, Osmanlı Saltanatının yıkılışını görmüş ve mütareke ile Cumhuriyet arasında eserlerini yazmış, şiddetli siyasî mücadelelerle dolu bir ortamda yetişmişti Felsefî görüşler bakımından da yetiştiği dönem çalkantılara sahne olmaktaydı. "Meşrutiyetten sonra Rıza Tevfik'in Mekanik tekamülcülüğü, Ahmet Şuayb'ın ve Servet-i Fünun'un pozitivizmi, Baha Tevfik'in immoralist maddeciliği, eski medresenin skolastik mantığına ve tekkenin mistik felsefesine karşı garpçılık hareketini temsil ediyordu. Cihan harbi bütün bu dağınık temayülleri birleştirmiş ve siyasî tehlikeden doğan geçici bir nizam meydana getirmişti." Bu geçici sükunet döneminde öne çıkan görüş Gökalp'in sosyolojik pozitivizmi idi. Ancak Mehmet İzzet bu ortamda yetişmiş olmasına rağmen, insan varlığının sosyal ve maddî ortamın belirlenimlerine indirgenemeyeceğinin canlı bir örneğini gösterdi. O, felsefî görüş olarak devrinde hâkim olan, Gökalp'in savunduğu sosyolojik pozitivizm yolundan gitmediği gibi, İ. Baltacıoğlu ve M. Şekip Tunç tarafından savunulan Bergsonizm ve Avni Başman ile Mehmet Emin Erişirgil tarafından savunulan pragmatizm yolundan da gitmemiştir. O, bu görüşlerin temsilcileri ile polemiklere girerek felsefenin ihtiyaç duyduğu tartışma ve dinamizm ortamının oluşmasına hizmet etmiştir. Aslında Mehmet İzzet nazarında polemiğe girmek için gerçek bir karşıt görüş sahibinin varlığına da her zaman ihtiyaç yoktur. Nitekim, onun kendi ders ve yazılarında da her zaman karşıt fikirler çatışma halinde olmuştur. Bu onun şüpheciliğinden veya fikirlerinin oturmamış olmasından değil, benimsediği yöntemden kaynaklanır. Bir fikir yeterince aydınlanana kadar mevcut kanaatleri benimsememek, onun hakikat karşısında duyduğu saygıdan kaynaklanır. Felsefe tarihinde Sokrates'in karşılıklı konuşma ve tartışmaya dayalı diyalektik yöntemini faydalı bulmaktaydı.

Felsefede uğraş alanı olarak o da Gökalp gibi adına sosyal felsefe diyebileceğimiz alanı seçti. Başlangıçta Gökalp tarafından işlenen konuları ele aldı. Onun da hareket noktası mefkûre meselesi idi. Ancak "bu ideal ya da mefkûrenin kaynağının ne olduğu" "bireyden nereden geldiği", "mefkûre ile millî hayat arasındaki ilişkinin ne olduğu" soruları ona göre, Gökalp'in görüşleri ile açıklanamayacak sorulardı. Yeni bir felsefî ifade modeli bulma ihtiyacı içinde olan Mehmet İzzet'e göre, bu model idealizm idi. Çünkü ona göre, birey bir sonuç değildir. Onu toplumsal determinasyonların sonucu olarak görmek ondaki yaratıcılığı ve dinamizmi gereğince değerlendirememek olur. Oysa birey de, millet de bir ideal ve hedef doğrultusunda devamlı tekamül etmektedir.

Mehmet İzzet'e göre, toplumsal ahlâk, ahlâkî sorumluluğu hissetmek ve özgür eylemde bulunmak adına eksiktir. Çünkü burada sorumluluk bilinci ve bireysel seçim yeterince hesaba katılmaz: O şöyle söylemektedir: "Farzedelim ki ahlâk içtimaî determinizm tarafından izah edilmiş olsun; o zaman sorumluluğun rolü ne olacaktır. Ferde mükellefiyeti yükleyen eğer cemiyet ise şu veya bu

ahlâkî fiilin seçilmesinin kıymeti nedir?" Mehmet İzzet'e göre, önümüzde iki seçenek vardır: Sosyal determinizm ya da özgürlük. Ülken'e göre, Mehmet İzzet bu ikilemden seçim yoluyla değil, fakat romantik filozoflar gibi sentez yoluyla çıkmıştır. Şöyle ki, birey ve toplum, veya en geniş anlamıyla özgürlük ve zorunluluk birbirinin karşıtı değildir; bilakis onlar birbirini tamamlayan ve vahdet içinde eriyen iki kavramdır. Özgürlüksüz zorunluluğu düşünmek imkânsız olduğu gibi bireysiz cemiyet de düşünülemez. Dolayısıyla, özgür eylemleriyle topluma yön veren adamların varlığı açıklanması gereken bir problem oluşturuyordu. Mehmet İzzet'e göre, büyük adamın hür fiillerini mümkün kılan içinde doğduğu içtimaî zorunluluktur. Ve içtimaî hayatın zaruretlerini tayin eden de, ona karşı mukavemet eden hürriyetlerdir. M. İzzet'i bu idealist diyalektiğe sevk eden iki etken vardı: Biri içtimai hayat meselesinde ortaya çıkan fert-cemiyet ikileminden kurtulmak, diğeri inkılaplarda ferdî irâdenin rolünü izah etmek ve -kendince- içtimai determinizmle izah edilemeyen büyük vak'alara felsefî bir temel bulmak arzusu idi.

Milliyet Nazariyeleri ve *Milli Hayat* adlı eseriyle M. İzzet toplumuna ve milletine bir ideali işaret etti. Burada her bireyin kendinden hareketle toplum, millet ve insanlıkla bütünleşmesinin koşullarını inceliyordu. Eserde milliyetin kan, toprak iktisadi şerait vb., gibi mihaniki ve zaruri prensiplere tâbi olmayıp gittikçe insani gayelere doğru tevecüh etmekte olan bir hürriyet olduğu kanaatine varmıştır.

Bergsonculuk: Bergson felsefesinin Türkiye'de tanınmasında, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, *Hayat*, *Mihrap*, *Dergah* dergileri etkili olmuştur. Bergsonculuğun en yoğun biçimde temsil edildiği dergi *Dergah*'tır. Bu derginin amacı, hayat ruh ve cemiyet alanlarında ortadan kaldırılmak istenen 'bilinç' ve 'irâde'nin bilgisine geri dönmeyi sağlamaktır. Ayrıca gençliğin umutsuzluğa düşmesini önlemek ve onların istikbale umutla bakmalarını sağlamaktır. Onlara göre, Bergsoncu metafizik bu umudun kaynağıdır.

Bergson felsefesinin Türkiye'de tanınmasında bu felsefeyi benimseyen düşünürlerin yanı sıra onu benimsemediği halde tanıtan, hakkında yazılar yazan düşünürlerin de rolü vardır. Bu düşünürlerden biri Suphi Ethem'dir. Pozitivist ve materyalist bir düşünür olan Suphi Ethem, Lamark ve Darwin'in evrim teorilerini benimsemişti. Bu nedenle, hayattan ve hayatîyetten bahseden, evrim hakkında yeni bir şeyler söyleyen Bergson felsefesi ile de ilgilenmişti. Ancak, başlangıçta benimsediği evrimci teorilerin devamında gibi gördüğü Bergson'un hayat hakkındaki fikirleriyle karşılaştığında, onu Lamarkçı ve Darwinci bir açıdan eleştirdiğini görüyoruz. Ancak onun bu eleştirilerinin, Bergson'u anlamamış olmasından kaynaklandığını düşünenler olmuştur. Onun *Bergson ve Felsefesi* adlı eserinde "Bergson'un felsefesini tahrif ettiği, kendisine göre değiştirdiği ve Bergson'u anlamadığı" da söylenmiştir. Ancak o Bergson'u tanıtmanın yanı sıra Bergson'a eleştiriler yöneltmekle de, dönemin fikir hayatına bir katkıda bulunmuştu. Zira Suphi Ethem kendi fikirleriyle uyuşmayan bir sistemi eleştirirken, bir tartışma zemininin oluşmasına da yol açıyordu.

Suphi Ethem, Bergson'un, özellikle fizyolojistlere ve Lamarkçı transformasyon teorisine yaptığı itirazlara karşı çıkar. Ona göre, bu itirazlarında, dimağın maddenin ürünü olmadığını düşünmek yanılgısına düştüğü için, Bergson haksızdır. Suphi Ethem, Bergson felsefesinin karşısında olarak ve onu eleştirerek okuyucuya tanıtırken, yine Bergson felsefesini bütünüyle benimsememekle birlikte, fikirleri tarafsız bir gözle, olduğu gibi aktararak okuyucuya tanıtmaya çalışan bir düşünüre rastlıyoruz: Rıza Tevfik.

Rıza Tevfik'e göre, Bergson'un başarısı spiritüalizme yeni bir biçim kazandırarak, onun yeniden gözde bir teori haline gelmesini sağlamış olmaktır. Ona göre, bu, "Naturalizme karşı bir reaksiyon ve bir isyan mahiyetindedir" zira, naturalizm, materyalizm ve mekanizm gibi ekoller, determinizmin insan ve hayat aleminde de geçerli olduğunu söylemişler ve böylece de insandaki irâde hürriyetini ortadan kaldırmışlardır. Oysa Bergson, tabii bilimler alanında determinizmi reddetmemekle beraber, hayat alanında determinizmin geçerli olmadığını söyler. Rıza Tevfik, Bergson'un bu fikri ile insana hürriyet kazandırdığını ve umutsuzluk yerine umut getirdiğini ifade eder.

Türkiye'deki Bergsoncular da tıpkı Bergson gibi, ruh ve hayat sahasını bir im-

kânlar sahası olarak görmüşlerdir. Bu düşünürlerimizden biri de Mehmet Emin Erişirgil'dir. Mehmet Emin (1891-1965), hem Bergson'dan yaptığı çeviriler, hem de Bergsonculukla çelişen görüş ve sistemlere yönelttiği eleştirilerle Bergsonculuğun tanınmasına ve yerleşmesine hizmet etmiştir. Mehmet Emin'in ayrıca, irrasyonalist, anti-entellektüalist ve anti-natüralist bir tavır alışı vardır. O, bilinci dimağın bir ürünü saymanın veya saymamanın, bütün bir varlık ve değer anlayışımızı ve kainat telakkimizi birbirine taban tabana zıt iki istikamete götüreceğini söyler. Tinsel hayat dimağın hareketlerine indirgenirse, bütün evren istisnasız maddenin yasalarına tâbi olur. Halbuki, bilinci dimağın bir ürünü değil de, dimağdan fazla bir şey olarak değerlendirirsek, oluş ve hayata farklı bir kıymet vermiş oluruz. Böylece Mehmet Emin'e göre, natüralizm, hayatı cansızlaştırdığı, insanı hayvan ve nebata doğru sevk eylediği halde, diğer teori hayata ve insaniyetin mahsullerine büsbütün başka türlü kıymet verir.

Bergson'un sistemi ülkemizde yalnızca tercümelerle ve Bergson hakkındaki yazılarla tanınmamış, aynı zamanda kendi yazılarında da bu sistemi savunan düşünürlerin eserleri yoluyla da anlaşılıp yayılabilme imkânı bulmuştur. İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978) bu düşünürlerimizdendir. Baltacıoğlu'na göre, bilimlerden ayrı bir de metafizik vardır ve kendisine has bir konusu, yöntemi olmalıdır. Konusu hayat ve kainattır. Yöntemi ise bizi hayatın içine götürüp onunla bütünleşmek suretiyle sırlarını aralayan sezgidir. Çünkü zekâ, hayatı anlayamaz. Zekâ ancak donmuş, katılaşmış, maddîleşmiş şeyleri anlayabilir. Zekâ ancak bilimin vasıtası olabilir.Hayatı bilimle ele almak istersek, bilim, hayatı dondurmaya ve hareketsizleştirmeye çalışır. Bu da bir sonuç vermez. Çünkü hayattaki her an, yeni oluşu ve tazeliği yakalayamaz.

Baltacıoğlu'nun savunduğu fikirler Bergson felsefesi ile öylesine uyum halindedir ki, bu felsefe hakkında olmasa da yazıları hep, Bergson'un tanınmasına ve daha da önemlisi anlaşılmasına hizmet etmiştir. Bergson henüz *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı* adlı eserini yazarak din ve ahlâk konusundaki fikirlerini yayınlamadan önce o, Bergson'un ahlâk anlayışına yaklaşan fikirler öne sürmüştür. Ona göre, gerçek mutluluk, bir ideal uğrunda çalışmaktır.

Bergsonculuğun Baltacıoğlu'nun görüşleri üzerindeki etkisinin yaratıcı bir etki olduğu görülmektedir. Bergson felsefesinin bu yaratıcı etkisini eserlerinde görebildiğimiz bir diğer düşünürümüz de Mustafa Şekip Tunç (1886-11958)'dur. Ona göre, everene ve hayata ilişkin teorik açıklamalar, ruhları hiçbir zaman tatmin etmemiştir. En yüksek soyut bilimsel tecrübelere ulaşmak, hayatın manasını anlamak değildir. Felsefe, nazarî değil, hayatî ve pratik sahada çalışır. O, hakikî alemi madde ve manâdan ibaret görür. Ona göre, alemi, mutlak bir şekilde maddeye indirgemek de manaya indirgemek de mümkün değildir. Madde zorunluluklar alemi, hayat (mana) ise daimi oluşların, yeni kaynaşmaların alemidir. Bu nedenle de sadece zeka ile hayatı kavramak şöyle dursun, bilim bile yapamayız. Hakikati tam manasıyla kavramak için 'sezgi'yi kullanmak gerekir. Hayatı anlamak için hayatla bütünleşebilen bir bilme melekesine ihtiyaç vardır. Bu meleke ise hislerimizin, içgüdülerimizin şuurlaşmış hali demek olan sezgidir.

Mustafa Şekip'in de, bütün görüşlerinde Bergsoncu bir tavır sergilemenin yanında, Baltacıoğlu gibi, Bergson'un ahlâk ve din hakkındaki tezlerine, henüz kendisi ifade etmeden önce yaklaşmış olduğunu söyleyebiliriz. M. Şekip'in, bunu sanat alanında da yaptığını görüyoruz. Ona göre, bir akıldan ziyade bir sanatkârın eseri olan kainatta, sükûn ve istikrar değil, hareket ve tahavvül vardır. Bu hareketin, evrimin müntehasında insan bulunmaktadır ve evrim, insan ruhunun eserlerinde devam etmektedir. Çünkü ona göre, evrim, biyolojik yapımız seviyesinde kalmayıp, onu beşerî ve kültürel ürünlerle zenginleştirmeye ve oluşturmaya devam etmektedir. İnsan, doğanın bir uzantısı değil, doğaya kültür ve insanlık ürünlerini katan yaratıcı hamlenin bir tezahürüdür. Burada bir değerlendirme yapacak olursak, Bergsoncu olarak nitelendirdiğimiz düşünürlerimizin üzerindeki Bergson etkisinin, bir benimseme fakat bir taklit olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü onlar kendi görüş ve düşüncelerini de bu form dahilinde ifade etmişlerdir. Bergsoncu düşünürlerimiz felsefenin konularını tekrar genişletmiş ve metafiziği, Türk düşüncesinde yeni bir tarz ve üslup içeri-

sinde canlandırmışlardır. Zira, onlara göre, insan sadece maddî dünyanın olaylarını ve bu olaylar arasındaki ilişkileri merak etmez, bunun yanında cevaplarını akılla ve bilimsel faaliyetle bulamadığımız metafizik sorular da sorar. İnsan bu soruları da dikkate almalı ve bunlara bir cevap girişiminde bulunarak evren karşısındaki konumunu belirlemelidir.

Bergsonculuk, Türk düşüncesinde meselelere sosyolojist tarzda yaklaşıma da bir tepki özelliği taşır. Zira büyük adamlar, önder şahsiyetler, dahiler ve bunların ortaya çıkma koşulları Gökalp'in sosyolojik görüşleri ile açıklanamamaktaydı. Bergsonculuk, bu bağlamda, Türkiye'de bireye ve bireyin özgür yaratılarına imkân veren yaratıcı kudret ve hamleyle bütünleşmeyi amaç edinen, kendini toplumun standartlarını aşmakla yükümlü sayan bir görüşü temsil etmekteydi.

Pragmatizm: Türkiye'de pragmatizmin ilk temsilcilerinden olan M. E. Erişirgil, W. James ve John Dewey'den yaptığı çevirilerin yanında *Filozofiye Başlangıç* adında yazmış olduğu felsefe kitabında bu akıma oldukça yer verip incelemiştir. Bir ara Boutroux, Bergson ve Kant felsefesi ile de ciddî şekilde ilgilenmiş olsa bile asıl ilgisi daima pragmatizm odaklı kalan Erişirgil, bir yazısında Bergsonizmi sonuna kadar benimseyememiş olmasını, pragmatizme olan yakınlığının ve ilgisinin daha ağır basmış olmasına bağlamıştır.

Pragmatizmin Türkiye'ye girişinde etkisi bulunan düşünürlerden Mustafa Şekip ise, W. James'ten *Terbiye Musahabeleri* isimli eseri çevirerek, başına çok değerli bir tanıtma bölümü ilave etmiştir. O burada "James'in hayat ve şahsiyeti", "James'in ruhiyatı", "James'in pedagojisi" başlıkları altında filozofun görüşlerini özet olarak aktarmıştır. Mustafa Şekip ayrıca Bergson'un W. James'in *Pragmatizm* adlı eserine yazmış olduğu "Hakikat ve Gerçeklik" adlı sunuş yazısını çevirerek Türkçe baskısında da yer almasını sağlamıştır. Bu çeviri ilkin Mustafa Şekip'in *Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans* adlı eserinde yer almıştır. Burada Mustafa Şekip, pragmatizm ve Bergsonizme olan yakınlığı kadar pozitivizme yönelik eleştirilerini açıkça dile getirir. Bu bağlamda Durkheim'in ülkemizdeki takipçisi saydığı Ziya Gökalp de eleştirilerden nasibini alır. Mustafa Şekip'in kendi ifadeleriyle aktarmak gerekirse o şöyle söylemektedir: "Bergson felsefesiyle pragmatizm yirminci asra açılan kudretli iki felsefe cereyanıdır. (...) Malumdur ki geçen asır felsefeye küsmüş ve her hakikati yalnız müsbet ilimde aramak modasına düşmüştü. İçtimaiyat, ruhiyat, ahlâkiyat ve hatta diniyat bile müsbet ilmin sahasında hapsedilmek istenmişti. Yapılan bütün felsefeler hep müspet (pozitif) ve afakî (objektif) bir ilim elbisesi altında gösterildi. Descartes ve Bacon'dan sonra ilmî hayat, 'tecrübe' ve 'müşahede' (gözlem) usullerine gün geçtikçe daha ziyade bağlandı. Madde ilimleri için faydalı olan bu cereyan nisbeten az bir zamanda çok feyizli olunca yavaş yavaş ilim taassubu ve felsefe düşmanlığı baş gösterdi. Nihayet Auguste Comte'un 'üç hâl nazariyesi' din ve felsefenin devirlerini bitirmiş zihniyetler olduğunu ve bundan böyle yalnız 'müsbet ilim zihniyeti'nin hükümran olacağını dahiyane bir eda ile ilan etmesi üzerine artık her şey 'müsbet' ve 'afakî' (objektif) olacaktı. 'Müsbet ruhiyat', 'müsbet içtimaiyat', 'müsbet ahlâkıyat', vb. cereyanları hep Auguste Comte davasının akisleridir. Bundan böyle tabiatın bütün hadiseleri mutlak bir 'Muayyeniyet-Determinizm'e tâbidir. Hiçbir sahada 'imkan' yoktur. Tabiat yaratıcı bir uzviyet değil, tekrarlayıcı bir makinedir. İlim ancak afakî ve müsbet olabilir, felsefe ise beşerî malumatın umumî bir sistemini ifade eder. İşte Durkheim ve onu takip eden Ziya Bey'in esas kanaatleri de bu merkezdedir. (...) Ziya bey için hayatî hadiselerde müspet ve afakî muayyeniyetten başka bir imkân ve yaratıcı bir tekevvün (oluş) yoktur."

Mustafa Şekip, pozitivizmin daralttığı ve kısırlaştırdığı hakikat alanını, pragmatizm ve Bergsonizmin yeniden olması gereken yönde genişlettiklerini savunur. *Dergah* mecmuasının yaptığı yayınlarla yarattığı manevî ve entelektüel atmosferi bu yüzden oldukça isabetli ve değerli bulur. Onun deyişiyle: "Meş'um (uğursuz) mütareke senelerinde çıkan 'Dergâh'ın zihniyetlerde açmak istediği çığır; hayat, ruh ve cemiyet sahalarında, 'şuur' ve 'irâde'nin mutezat bir mantık ve yarım bir felsefe ile kaldırılmak istenen hukuk ve tabiî müessiriyetini (etkileyicilik) iade etmekti. Onun deyişiyle, münevver İstanbul gençliğinin hiçbir suretle meyus (ümitsiz) olmamasında ve istikbali görürcesine inanmakta bu neşriyatın mühim bir hissesi ol-

muştur." Ona göre, "ruh ve cemiyeti ahenk ve istikrarını bulmuş maddenin kanunları ile izah etmek bir vehimden ibarettir. Bugünkü afakî ruhiyat (objektif psikoloji), afakî içtimaiyat (objektif sosyoloji), afakî ahlâkîyat (objektif etik) v.b. davacıları hakikatte pozitivizmin tesirinden kurtulamayan ve kabul ettikleri esasları sonuna kadar götüremeyen yarım felsefecilerden fazla bir şey değildirler". Bu noktada Mustafa Şekip, Bergson ve William James felsefelerinin pozitivizm karşıtı ve anti-entelektüalist tavır akışlarını ortak bir isyanın ve çözümün habercisi olarak kabul ederek şöyle devam eder: "İşte hayat hakkındaki bu vehimlerin en hâd bir devresinde Bergson'la William James'lerin sesleri yükseldi. Bu iki büyük adam felsefeyi, daha doğrusu düşünmeyi, yeni bir hayata mahzar ettiler. Bunlara göre 'şuur' daimi bir akış, durmayan bir değişim, hamlesi kendinden gelen bir oluştur. Ruhun tabiatı hakkındaki bu görüş evvelâ W. James tarafından 1884'te Amerika'nın *Mind* adlı felsefe dergisinde neşredilmiştir. Bergson, aynı keşfi 1889'da çıkan *Şuurun Doğrudan Doğruya Mutaları Hakkında Bir Deneme* adlı eserinde neşrettiğine nazaran keşif hakkı Amerikalı filozofa ait gibi görünürse de Bergson'un bu nazariyeyi daha 1883'te tasavvur ettiği sabit olmuştur. (...) Yalnız bu iki filozof aynı keşfe büsbütün başka yollardan varmışlardır. Bergson, nazarî ve metafizik dehasıyla keşfini gayet geniş bir felsefeye esas yapmaya muvaffak olduğu halde James sadece ruhiyat sahasında kullanarak bunun fevkine (ötesine) çıkamamıştır."

Mustafa Şekip'in şu cümlelerinden de onun Bergson ve William James'in açtığı yeni yolun en samimi takipçilerinden olacağını çıkarmak mümkündür. Ona göre, bu iki filozof aynı noktadan hareket etmelerine rağmen, tamamen aynı yolu yürümemişlerdir. "Her ikisi de akıl ve mantığın olabilecek ve olamayacak şeyleri keşif ve tayin etmekteki salahiyetini reddettikleri halde Bergson keşif vasıtası olmak üzere akıl ve mantık yerine 'sezgi'yi, James ise 'pratik fayda'yı kabul eder." Bu değerlendirmelerin sonunda ise her iki filozof ve temsil ettikleri akımlara olan yakınlık ve bağlılığını da şöyle ifade eder: "Bana kalırsa bu asrın ihtiyaç ve bilgileri karşısında yürüyebilecek bir hayat felsefesi uzviyetinde bu iki felsefenin esas telakkilerine behemehal (mutlaka) varis olacaktır."

Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde pragmatizm ve Bergsonizm, anti-entelektüalist ve irrasyonalist bir hayat felsefesi ortak paydasında buluşmaktadır. Bu hayat felsefesi *Dergâh, Hayat* ve *Mihrab* mecmualarında işlenmiştir. Mustafa Şekip Tunç daha sonra *Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans* adlı eserde toplayacağı yazılarını ilkin Dergâh mecmuasında yayınlamıştır. Mehmet Emin Erişirgil, "Ne Çıkar?", "Ulum-Şuur" gibi makalelerini Dergâh mecmuasında, "Hayat Ne İçin Çıkıyor", " İki Kitap Bir Netice" adlı makaleleri *Hayat* Mecmuasında ve pragmatizme eğilimini ilan ettiği "Felsefe Neşriyatında Bir Terakki Hatvesi", "Hazımsızlık Devri", "Medrese", "Medresede Eksik Olan Usûl-ı Tedrisat mıdır?", "Hakikaten Felsefe Züğürdüyüz" gibi makalelerini de *Mihrab* mecmuasında yayınlamıştır. Ayrıca Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu yine *Hayat* mecmuasında "Pragmatizm" başlıklı bir makale yayınlayarak, bu akımın Türkiye'de tanıtılmasına hizmet etmiştir. Bunların yanında Avni Başman; John Dewey'nin "Medeniyet Tarihinde Felsefenin Rolü" makalesini *Hayat* mecmuasında yayınlamış ve yine Dewey'den *Mektep ve Cemiyet, Çocuk ve Mektep* ve *Terbiye ve Demokrasi* adlı eserleri çevirmiştir.

Aksiyon Felsefesi: Aksiyon felsefesi Fransız filozof Maurice Blondel tarafından kurulmuş çağdaş bir felsefe akımıdır. Ülkemizdeki en önemli temsilcisi Nurettin Topçu'dur. (1909-1975) Nurettin Topçu lise mezunu olarak gittiği Fransa'da, Sorbonne Üniversitesi'nde *Conformisme et Revolte* adlı çalışmasıyla doktora derecesi almıştır. Fransa'daki öğrenciliği sırasında ünlü sosyoloji dergilerinde makaleleri yayınlanmış ve zamanın ünlü bilim adamı, şarkiyatçı ve filozoflarıyla tanışmıştır. Bunların arasında Louis Massignon ve Maurice Blondel özel bir yere sahiptir. Bu iki isim Topçu'nun felsefe ve tasavvuf anlayışının şekillenmesinde doğrudan etkili olmuştur. Zira Topçu mistik ve spiritüalist bir felsefe kurgusu içinde değerlendirilebilecek eserler ortaya koymuştur.

Onun felsefesinde ahlâk, merkezî bir yer işgal eder. Çünkü insan varlığı hareket (aksiyon) içinde ve hareketiyle anlam kazanan bir varlıktır. Hareket, ruhî ve irâdî olmak bakımından maddenin mekândaki yer değiştir-

mesinden, sonsuza uzanmak bakımından da, bir faydaya yönelik ve sınırlı olan 'iş' ile 'faaliyet'den farklıdır. Hareket, niyetten uygulamaya bir geçiştir. Topçu meseleyi Blondel'den kalkarak determinizm ve hürriyet bağlamında şöyle ele alır: "Determinizm ile hürriyet, aslında, birbirine bağlı iki terimdir. Birisi olmadan diğerini tarif etmek mümkün değildir. Hürriyeti ortadan kaldırırsanız hayatta bir kendiliğinden oluş, davranışlarda da bir otomatlığa indirgenebilecek bir cüz'î irâde kalır. Determinizmin yardımı olmaksızın hürriyetin kendi başına anlaşılması mümkün değildir. Gerçekten, hürriyet bir güç ise, kendi yöneleceği istikameti belirlemek gerekir. Yok eğer bir güç değilse, otomatlığa indirgenir. Determinizm olmadan hürriyet kavranılamaz. Hürriyet, dıştaki determinizmin yerine benliğin determinizmini, bir iç determinizmi koymaktan ibarettir ve iç determinizminin gücü, hürriyetimizin de gücünü gösterir. (...)

Düşüncenin birliği hareket olmak ister. Bu, er veya geç olacaktır. Ve hareket bir defa ortaya çıktı mı, her yana dal budak salan bir ağaç gibi dağılır. Hareket ağacı dallarını Okyanus ötesine kadar uzatabilir. Hareketin dallarından her birisi, yeni bir hareketi hazırlar. Meyvelerini ve çiçeklerini bütün kainata yayan hareketin gücünü gerçekten anlamak için onu yönelişteki birliğine indirgemek gerekir. İşte faal zekâ, gerçek zekâ budur. O, hareketten doğmuştur ve yeni bir hareketi hazırlar. Hareket niyetten uygulamaya bir geçiştir ve niyet ancak harekete geçtiği nisbette samimi ve tamdır. Fakat niyet bütün hareketi özetlemez. Hareketten düşünceye, düşünceden harekete yönelik sürekli bir yaratma vardır. (...) Hürriyet bir spekülasyonun, saf bir nazariyenin meyvesi değildir. Hareket ederken insan hürriyeti, insanı "yeni bir hayat şekline doğru" götürmelidir. Hür olmak, bir hareketten sonra yeniden doğmaktır; bir yolun sonunda yeni bir yola girmektir. Eşyayı değiştirmek ve kendi eliyle kendini değiştirmektir. Böylece, şekli yıkarak elde edilen mânâdan yeni bir şekil yapmaktır. (...) Hareketi mümkün kılmak için istediğimiz hürriyet, bir duyulur dünyanın boyutunu aşar. Bu, bizim varlığımıza ilave olunmuş, yüce bir Varlık'tır ki, Onsuz hareketi gerçek anlamda tanıyamayacaktık; keza tamamiyle ve hür bir şekilde isteyemeyecektik. Bu yüce Varlık, canlı bünyede daha baştan hayat endişesi halinde ortaya çıkmaktadır. En küçüğünden en büyüğüne kadar (ister sosyal bir ihtilal, ister bir inkılap hareketi olsun) her hareket, bizim varlığımızla, O'nun hareketinin yarışmasından doğacaktır. Hareket, insanla Allah'ın bir terkibidir; ne yalnız Allah, ne yalnız insan onu değiştirebilir, meydana getirebilir veya ne de yok edebilir."

Yeni Pedagoji Hareketleri: Türkiye'de özgün ve yeni bir pedagoji arayışı ilkin İ.H. Baltacıoğlu'nda somutluk kazanır. Baltacıoğlu pek çok yerli ve yabancı düşünürden etkilenmiş ve yararlanmış olmasına rağmen eklektikçilik yerine sentezci bir görüş geliştirmeyi başarmış, çoğu zaman da, özellikle eğitim hakkındaki görüşlerinde, orijinalliğe yönelmiştir. Baltacıoğlu'na göre, eğitimin toplumsal anlamda iki önemli yönü vardır. Eğitim bir taraftan bireyleri ortak değerler etrafında birleştirerek yeni alışkanlıklar, değerler vücuda getirerek toplumsal dayanışmayı sağlar; diğer taraftan da, toplum içerisinde çeşitli meslek sınıfları, onların meslek ahlâkları ve çeşitli alt gruplar doğurarak ayrılığa sebep olur. Böylece eğitim hem birbirine benzeyen, hem de benzemeyen 'adamlar' yetiştirir. Fakat toplum hayatını sağlayan üst seviyeli ananeler vardır. Toplumun yaşayabilmesi için bir vahdete (birlik), ortak değerlere bağlanması şarttır. Eğitimin asıl amacı, müesseseleştirmektir. Eğitim, ferdi, önce bir millet adamı, sonra bir meslek mensubu yapmak durumundadır. Şu halde eğitimin gayesi öncelikle siyasî, ahlâkî, lisanî vazifeler yapmaya muktedir bir adam, sonra bir asker, bir marangoz, bir alim, bir mühendis, bir aktör, bir ressam ve herhangi bir mesleğin sahibi yapmaktır. Böyle bir insanı yetiştirecek olan eğitim anlayışı ve okul da birlikte ele alınıp tasarlanmalıdır. Baltacıoğlu'na göre, bu okul 'içtimaî mektep'tir ve 'hakikatlere' dayanır.

Baltacıoğlu 'içtimaî mektep' anlayışının orijinal bir düşüncenin ürünü olduğunu savunarak; dünyanın hiçbir yerinde uygulanmadığını ve tamamen Türkiye'nin sosyo-ekonomik şart ve ihtiyaçlarından doğduğunu söyler. Ona göre, bu 'mektep', Rousseau, J. Dewey ve diğer iş ve üretim okulu taraftarlarının görüşlerinden de farklıdır. Çünkü iş, iş içindir. Fakat faaliyet, faaliyet için değildir. İşin gayesi, toplumsal fayda sağlamak ve

şahsiyeti geliştirmektir. Hem üretim, hem de iş okulu tek yönlüdür. Birisi sınıf esasına, diğeri de fertçi faydaya (J. Dewey) yönelmiştir. Halbuki 'içtimaî mektep' toplumcudur ve toplumsal faydayı esas kabul eder.

Baltacıoğlu'nun ardından, pedagoji'nin felsefî temellerine inme eğilimi Halil Fikret Kanat'ta karşımıza çıkar. Almanya'da eğitim gören Halil Fikret Kanat (1892-1976) Ziya Gökalp'ten aldığı sosyo-politik kavram ve görüşleri eğitim aracılığıyla uygulamaya koyarak gerçekleştirmek istemiştir. Gökalp ve Mehmet İzzet'te olduğu gibi millet ve milliyet kavramları etrafında, sosyal felsefe denilebilecek bir alanda çalışmıştır. Ona göre, milliyet fikri, insan toplulukları arasında bireylerin muayyen bir zümreye mensup olma bilincidir, bireylerin millî benliklerini idrak etmesidir. Milliyet ideali ise, milletin selameti, bekası ve yükselmesi gayeleri etrafında fikir, his ve irâde kuvvetlerinin insanın ruhunu derinden sarmasıyla oluşur. Eğitimin en önemli amaçlarından birisi, milli ülküyü bir iman ve aksiyon haline geçirmektir. Zaten eğitim, toplum tarafından geçmişte meydana getirilmiş bulunan maddî ve manevî değerleri işleyerek genç nesillere aktarma işi veya gençliği bunlara uygun yetiştirme olayıdır. Toplumların genç ve dinamik kalması, eğitimin toplumsal fonksiyonunu gereği gibi yerine getirmesine bağlıdır. Toplumsal fonksiyondan kastedilen şey toplumsal değerlerin aşılanması yanında, eğitimin bir hak olarak bütün vatandaşlara verilmesidir. Ayrıca bunlara her türlü 'terakki' (ilerleme) ve yükselmeyi içine alan yaratıcı ve dinamik unsurların katılması gerekir. Eğitimin yaratıcı ve dinamik unsuru ideal doğurmasıdır. İdealsiz milletler mutlu olamazlar. Öyleyse eğitim, yüksek bir gaye etrafında fikir, his ve irâde birliği olan 'milli ülküyü' ortaya çıkarmalı ve bunu yaymalıdır.

Üniversite Dışında Felsefe

Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinde görülen bu belli başlı felsefî akımların yanı sıra çeşitli felsefe cemiyetlerinin ve derneklerinin de düşünce hayatındaki rolü büyüktür. Bunların ilki Türk Felsefe Cemiyeti'dir. Bu cemiyetin amaç ve hedefleri, cemiyetin kurucularından Hilmi Ziya Ülken'in ifadesi ile şöyledir: "Genç nesilde, felsefe temayülü ile, sosyoloji eğilimi çarpışmaya devam ediyordu. Bu iki zıt cereyan, gençlerin hem iki ayrı gruba bölünmesine sebep oluyor, hem de felsefe problemleriyle, sosyoloji problemlerini yaklaştırmak ihtiyacı doğuruyordu. İşte yeni nesilde 1925'ten beri felsefe ve sosyoloji problemlerini tedris ve siyaset kadroları dışında serbest tartışma konuları haline getirmek arzuları ve bu suretle felsefe problemleri etrafında devamlı konuşmalar yapmak eğilimi yani "Felsefe Cemiyeti"nin kurulabilmesi için gereken en esaslı şart, bu suretle meydana çıkmış oluyordu." Cemiyet ilk defa, 1927 senesinin sonlarına doğru, o zamanki İstiklal Lisesi Müdürü, Servet Berk'in başkanlığında, Mehmet Servet, Hatemi Senih, Ragıp Hulusi, Hilmi Ziya, Orhan Sadettin ve Mehmet İzzet tarafından İstanbul İstiklal Lisesinde kurulmuştur. Cemiyetin lise öğretmenleri arasında başlayan ilk faaliyetleri, yavaş yavaş Darülfünun felsefe muallimlerini de çeker. Çıkmakta olan *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası* Cemiyetin yayın organı olarak kabul edilir. Cemiyette ilk bildiriyi Mehmet Ali Ayni "Mutasavvıf Türk Düşünürü Bursalı İsmail Hakkı" konusunda sunmuştur.

İstanbul'da faaliyet yürüten Cemiyetin bir benzerinin Ankara'da kurulması düşüncesi, İstanbul'daki felsefe tartışmalarını yayınlayan *Hayat* mecmuasında duyurulmuş olmakla birlikte, Ankara Cemiyeti kurumsallaşamadan kapanmıştır.

"Türk Felsefe Cemiyeti", Hilmi Ziya'nın askerlik görevi dolayısıyla İstanbul'dan ayrılması ve üyeler arasında yaşanan tatsız olaylar sonucunda dağılır. Bunun üzerine Muallimler Birliği ile ortak bir Cemiyet tasarısı gündeme gelmiş ve H. Z. Ülken'in teklifiyle "Yeni Felsefe Cemiyeti" kurulmuştur. Başlarda Ülken ve Şekip Tunç'un gayretleriyle önemli felsefe tartışmalarının yapıldığı bir mekân haline gelen cemiyetin bununla birlikte, ömrü uzun olmamıştır.

Yaklaşık 15 yıllık bir boşluk döneminin ardından, 1949 yılında İstanbul'da Macit Gökberk önderliğinde felsefenin yeniden dernekleşmesi yolunda yapılan bir girişim olmuştur: Türk Felsefe Derneği. Derneğin Gökberk'le birlikte önemli isimlerinden olan Nermi Uygur derneğin felsefe faaliyetlerini şöyle anlatır: "Daha dernek yasalaşmadan Genel Sekreter olmuştum . (...) Dernek çalışmaları yıllarca sürdü. Kimimiz harçlığının, kimimiz aylığının bir bölümcüğünü seve seve

yatırdı. Bilimsel oturumlar, toplantılar düzenledik. İlgi gördük. Bir konferans verdiğimi hatırlıyorum. Konu "Dilthey'in Kültür Felsefesi" idi. Yerimiz yoktu. Taksimdeki Verem Savaş Derneği salonundan yararlandık. Hilmi Ziya Ülken, bu oluşum içerisinde yer almayarak aynı yıl (1949) "Sosyoloji Derneği"ni kurmuş ve bunu "Türk Felsefe Cemiyeti"nin bir devamı saymıştır.

1949-74 arasında ise herhangi bir cemiyet veya dernek faaliyetine rastlanmaz. 1974'te ise merkezi Ankara'da olan yeni bir "Felsefe Derneği", Nusret Hızır, Ioanna Kuçuradi, Takiyettin Mengüşoğlu, Suat Sinanoğlu, Cemal Yıldırım, Oruç Aruoba, Füsun Altıok ve Zeynep Aruoba tarafından kurulur ve başına en yaşlı üye sıfatıyla Nusret Hızır getirilir. Daha sonra 1979'da derneğin adı "Türkiye Felsefe Kurumu" olarak değiştirilir; kurum o günden bu güne çeşitli felsefî etkinlikler ve yayınlar gerçekleştirir. Kurumun uzun yıllar başkanlığını sürdüren İonna Kuçuradi, halihazırda Uluslararası Felsefe Kurumu'nun başkanı olup, Dünya Felsefe Kongresi'nin 2003 yılında İstanbul'da düzenlenmesinde büyük bir rol oynamıştır.

Hep aynı ikilik üzerinde kurulup gelişen felsefenin bu özelliği, kurumlara da yansır. Baştan sona daha evrensel bir çizgi tutturan, Türk felsefesini yurtdışında temsil etme hakkını yasal olarak elinde tutan Türk Felsefe Kurumu yanında, evrensel olanı yakalama gayretine yerel ya da ulusal özellikleri de eklemek isteyen ikinci bir felsefe kurumu oluşturma çabası 1987'de ifadesini bulur. Ankara'da, "Türk Felsefe Derneği" Necati Öner, Pınar Canevi, Kenan Gürsoy'un öncülüğünde, Sevim Tekeli, Teo Grunberg, Mehmet Aydın, Esin Kahya, Saffet Bilhan, Hüseyin Aydın, Ahmet Aslan, Şahin Yenişehirlioğlu, Şafak Ural, Abdülkuddüs Bingöl, Ahmet İnam, Murtaza Korlaelçi ve Teoman Duralı gibi isimleri de kapsayacak şekilde kurulur.

Dernek, tıpkı Felsefe Kurumu gibi, aylık felsefe toplantıları düzenlemekte, en az yılda bir kez, değişik şehir ve üniversitelerimizde felsefe kongreleri yapmaya çalışmaktadır. Derneğin 1989-91 yılları arasında düzenlemiş olduğu kongrelerin başlıkları şunlardır: "Türkiye'de Felsefenin Durumu", "Kültür ve Hoşgörü", "Yabancı Dilde Öğretim", "Felsefe ve İdeoloji", "Felsefe ve İletişim", "Felsefe ve Sanat", "Türk Kültürüne Felsefî Bir Bakış", "Aydın Kişi Kimdir", "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Felsefe", "Demokrasi Kavramı", "Türk Kültürü ve Felsefe." 1991'den itibaren derneğin düzenlediği kongre ve paneller derneğin yayın organı olan "Felsefe Dünyası" adlı dergide yayınlanmıştır.

Cumhuriyet Türkiyesi'nde Üniversite dışında felsefe söz konusu olduğunda, felsefeyle herhangi bir kuruma bağlı olmadan çalışan felsefecilerin katkılarını hesaba katmak gerekir. Bu isimlerin bir kısmı baştan itibaren üniversiteden bağımsız olmayı, bir kısmı da üniversitede bir sürü çalıştıktan sonra üniversitenin özgür düşünceyi engelleyici atmosferinden uzaklaşmayı seçmiştir. Hemen akla gelenler arasında Arslan Kaynardağ, Vehbi Hacıkadiroğlu, Selahattin Hilav, Harun Rızatepe, Füsun Akatlı, Pınar Canevi, Oruç Aruoba, Erkut Sezgin, Celal Kanat ve Hakkı Hünler'in bu felsefeciler grubu, Türkiye'de felsefe dilinin yaratılması ve özgün bir felsefenin oluşumuna azımsanmayacak derecede katkı yapmıştır.

1933 Üniversite Reformundan Sonra Türkiye'de Felsefe

Felsefenin ilk kuruluş yıllarına damgasını vuran pozitivizm ve daha tinsel bir felsefe ya da İslâm felsefesi karşıtlığı, 1933 Üniversite reformundan sonra kendisini bir kez daha, fakat bu kez biraz daha belirgin bir biçimde hissettirir. İlk dönemde ikiliğin ikinci unsuru giderek güç kazanan pozitivizme bir tepki olarak ortaya çıkmışken, bu kez pozitivizm Ahmet Naim, Halil Nimetullah, İ. Hakkı Baltacıoğlu gibi hocaların görevlerine son veren devlet eliyle yurtdışından ithal edilir. Nitekim, 20 yüzyıl pozitivizminin dünyadaki en önemli isimlerinden olan H. Reichenbach 1933'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü başkanı olduktan sonra sil baştan yeni bir bölüm kurup, felsefeyi kendi mensup olduğu 'doktrin' ekseninde tanıtmaya ve ele almaya başlamıştır. Reichenbach'ın derslerini çevirme görevini Fransa'da doktora yapan Vehbi Eralp, Almanya'da doktora yapan Macit Gökberk Gökberk ve Nusret Hızır üstlenir. Bununla birlikte, kısa bir süre sonra Almanya'da doktoralarını tamamlayarak yurda dönen Mahzar Şevket İpşiroğlu ve Takiyettin Mengüşoğlu'nun

katılımlarıyla bölümdeki tek sesli felsefe anlayışı değişmeye başlamış ve 'estetik', 'fenomenoloji', 'yeni ontoloji' ve 'felsefî antropoloji'ye de yer ve değer verilmeye başlanmıştır. 1936'da Felsefe Bölümü kadrosuna dahil olan Alman Prof. Ernst von Aster ile birlikte bir başka eksik kalan yön, yani 'felsefe tarihi' doldurmaya çalışılmıştır. Aster'in 1942-43 ders yılında verdiği dersler, *Felsefe Tarihi Dersleri* adı altında Macit Gökberk tarafından tercüme edilerek Türkçeye kazandırılmıştır. Aster'in ayrıca *Hukuk Felsefesi Dersleri* ve *Bilgi Teorisi ve Mantık* adlı eserleri de yine Macit Gökberk tarafından tercüme edilip yayınlanmıştır.

İstanbul'daki felsefe bölümünde görev yapan bir diğer Alman felsefeci de Walther Kranz'dır. 1944-1952 yılları arasında hocalık yapmış olan Kranz dünya çapında ün kazanmış bir Antikçağ felsefesi ve Yunan mitolojisi uzmanıdır. Dersleri *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar* başlığı altında asistanı Suat Y. Baydur tarafından Türkçeye tercüme edilip yayınlanmıştır. Heinz Heimsoeth de 1950-1952 yılları arasında, Türkiye'de kısa sayılabilecek bir süre kalmasına rağmen, önemli eserler vermiş ve felsefeciler yetiştirmiştir. "Türk okuyucuları için kaleme aldığı *Ahlâk Denen Bilmece* adlı kitabı ahlâk felsefesine bir giriş niteliğindedir." Bu eseri, kendisinin yanında, "Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellendirilmesi Bakımından Manevî Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilim Bağlamı (1952)" başlıklı doktora tezini yazan öğrencisi Nermi Uygur Türkçe'ye çevirmiştir. Diğer önemli eserleri *Felsefenin Temel Disiplinleri* ve *Immanuel Kant'ın Felsefesi* ise Takiyettin Mengüşoğlu tarafından çevrilmiştir.

Aynı bölümde görev yapan diğer Alman felsefeciler ise, Joachim Ritter ve Fraytag Löringhoff'tur. Ritter felsefe tarihi dersleri verirken, Löringhoff mantık derslerini vermiştir. Onun *Mantık* adlı kitabı da T. Mengüşoğlu tarafından çevrilerek, Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında, 1973 yılında basılmıştır.

İstanbul Üniversitesi'nde, Alman hocalardan sonra felsefe derslerini Macit Gökberk, Nermi Uygur, Takiyettin Mengüşoğlu ve Halil Vehbi Eralp, Bedia Akarsu ve İsmail Tunalı vermiştir. Felsefe bölümünü Alman hocalardan ve bu arada pozitivizmden devralan bu felsefeciler kuşağı, kendi felsefî faaliyetleri ve üretimleri yanında yetiştirdikleri öğrenciler yoluyla da yaklaşık dört kuşak boyunca Türkiye'de felsefenin kurumsallaşmasında ve gelişmesinde çok önemli bir rol oynamıştır.

Cumhuriyet döneminde felsefenin kurumsallaşmasında motor görevi üstlenen bir başka kurum da Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki felsefe bölümü olmuştur. M. Emin Erişirgil'in fakülte dekanlığı sırasında, bölüm İstanbul'dakine benzer bir biçimde bir yabancı, Fransız Hindolog Olivier Lacombe eliyle kurulmuştur. Bölümün diğer önemli felsefecileri Emin Erişirgil, Necati Akder, Hamdi Ragıp Atademir, Bedii Ziya Egemen, Suat Kemal Yetkin, Mehmet Karasan, Nusret Hızır, Behice Boran, Niyazi Berkes, Tahir Çağatay ve Muzaffer Şerif Başoğlu'dur.

"Bölümün kurucusunun Hindistan'a, Muzaffer Şerif'in Amerika'ya gitmesiyle (1945), Boran ve Berkes'in kadrolarının kaldırılmasıyla (1947), Atademir, Karasan, Egemen'in yeni açılan A.Ü. İlahiyat Fakültesine (1949) Profesör olarak geçmeleriyle, Suat Kemal'in milletvekili olarak ayrılmasıyla (1945), Erişirgil (1943), Baltacıoğlu, Hızır (1968), Akder (1970), Çağatay, Muvaffak Uyanık, Hüsnü Cırıtlı, Raşit Öymen'in emekliliklerinin gelmesiyle, Sosyoloji'den Nihat Nirun'un Hacettepe Üniversitesine gitmesiyle, Bölüm üye kaybına uğramış, Aydın Sayılı, Sevim Tekeli, Mübahat Türker-Küyel, Esin Kâhya, Şahabettin Demirel, Ahmet Aslan, Teo Grünberg, Hüseyin Batuhan, İ. Kuçuradi, Şahin Yenişehirlioğlu, Dursun Çüçen ile öğretim üye ve yardımcıları kazanmıştır. Bununla birlikte, sonraki yıllarda önemli ölçüde kan kaybına uğrayan bölüme dünyanın sayılı bilim tarihçileri arasına giren Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'yla, önemli bir İslâm felsefesi uzmanı olan Prof. Dr. Mübahat Küyel'in damgası vurulmuş, bölüm paradoksal olarak bir yanıyla bilim temelli bir pozitivist felsefenin, bir yanıyla da güçlü bir İslâm felsefesinin etkisi altında kalmıştır.

Bugün Türkiye'de felsefeyle uğraşanların hemen tamamının söz konusu iki kaynaktan, ve bu arada, sayıları çok fazla olmasa da yurtdışında felsefe eğitimi gören Türk araştırmacılardan geldiği rahatlıkla söylenebilir. Günümüz Türkiye'sinde İstanbul ve An-

kara'ya ek olarak, İzmir, Muğla, Denizli, Antalya, Mersin, Diyarbakır, Erzurum, Sivas, Sakarya gibi merkezlerde yirmi felsefe bölümü olup, buralarda üç yüzden fazla yetişmiş Türk felsefecisi görev yapmaktadır.

Türkiye'de Felsefe Tarihçiliği

Cumhuriyet Dönemi söz konusu olduğunda göze çarpan ilk felsefe tarihi eseri, Karl Vorlander'in iki ciltlik eseridir. Eserin birinci cildini Mehmet İzzet, ikinci cildini ise Dr. Orhan Saadettin çevirmişlerdir (1927). Orhan Sadettin'in ayrıca *Felsefe Tarihi Usûlü* (1930) adlı felsefede yöntem konusunu ele alan bir çalışması da bulunmaktadır. Ernst Von Aster'in *Felsefe Tarihi Dersleri I* (1943) Macit Gökberk tarafından tercüme edilmiştir. Bu süreç ve tecrübelerin Macit Gökberk'in telif bir *Felsefe Tarihi* yazmasının alt yapısını oluşturduğu söylenebilir. Halil Vehbi Eralp ise Alfred Weber'in *Felsefe Tarihi* adlı eserini çevirmiş ve bu alandaki ihtiyaç ve boşluk uzun süre bu eserlerle giderilmeye çalışılmıştır. Felsefe Tarihi'ne yaklaşım itibariyle bir yanda 'filozof felsefe tarihçisi' tipi ile öte yanda 'tenkitli felsefe metni' oluşturuculuğu tarzında iki farklı tipin varola geldiğini söylemek mümkündür. Tenkitli metin neşrine dayanan felsefe tarihçiliği; filozofların tek tek eserlerinin ortaya çıkarılıp, orijinal veya orijinal nüshaya en yakın şeklinin oluşturulması ve yayınlanması esasına dayanmaktadır.

Türkiye'de Türk Düşüncesi Çalışmaları Geleneği

Darülfünun'dan Üniversite'ye geçiş sürecinde İslâm felsefesi ve bünyesinde değerlendirilen Türk düşüncesi ağır bir yara almıştı. Çünkü Darülfünun yapılanmasında bu dersleri verecek hocaların sabit kadroları bulunuyorken, Albert Malche'ın raporuna dayanılarak girişilen 1933 reformuyla İslâm felsefesi okutan hocaların kadroları kaldırılmıştı. İslâm felsefesinin, bir bütün olan felsefe tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğu gerçeğinden hareketle Von Aster bu derslerin yeniden programa alınmasını teklif etmiştir. Yeniden programa konulan Türk ve İslâm felsefesine ilişkin dersleri bu defa "Türk Medeniyeti Tarihi Kürsüsü" Profesör muavini Hilmi Ziya okutur. Hilmi Ziya 1932'de *Türk Tefekkür Tarihi* adlı iki ciltlik eserini yazmış, eser Atatürk'ün dikkatini çekmiştir. Hilmi Ziya Ankara'ya çağırılarak, ondan bu alanda üniversitede ders vermesi istenmiştir. Ayrıca kendisi yeni araştırmalar ve incelemeler yapması için yurtdışına (Berlin) gönderilmiştir. Dönüşünde Türk Tefekkürü Tarihi Doçenti olarak görev yapan 1955'te ek görevle A. Ü. İlahiyat Fakültesi profesörü olup, 1957'de Ordinaryüs Profesörlüğe yükseltilen H. Z. Ülken'in açtığı yolda İstanbul'da Nihat Keklik ve öğrencileri Mahmut Kaya, Fahrettin Olguner, Bekir Karlığa, Rahmi Karakuş, Hakan Poyraz (v.d.) Ankara'da da Necati Öner, Cavit Sunar, İ. Agah Çubukçu, Neş'et Çağatay, Yaşar Kutluay, Hüseyin Atay, S. Hayri Bolay, Hayrani Altıntaş (v.d.) ve öğrencileri Türk-İslâm düşüncesi araştırmalarına devam etmişlerdir.

Hilmi Ziya Ülken'in teşviki ve rehberliğinde başlayan Türk-İslâm düşüncesi araştırmaları bugün küçümsenmeyecek bir literatür oluşturmaktadır. Anahatlarıyla, Ülken'in ve yetişmesinde doğrudan veya dolaylı katkısının bulunduğu düşünür ve araştırmacıların Türk-İslâm Düşüncesi'ne ilişkin eserleri hatırlanacak olursa ilk akla gelenler şunlardır: Hilmi Ziya Ülken: *Türk Tefekkürü Tarihi*, 2 cilt (1932-1933); *Eski Türklerde Mistisizm* (1935); *Türk Feylesofları Antolojisi* (1935); *İbn Sina Risaleleri* 2 cilt, (1954); *Farabi*, (1940); *İbn Haldun* (1941); *Ziya Gökalp* (1942); *İslâm Düşüncesi* (1946); *İslâm Düşüncesine Giriş* (1954); *İslâm Felsefesi Tarihi* (1957); *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 2 cilt, (1966). Necati Öner: *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (1967). Cavit Sunar: *Vahdet-i Şuhut Vahdet-i Vücut Meselesi* (1960); *İslâm'da Felsefe ve Farabi* 2 cilt, (1973), *Ana Hatlarıyla İslâm Tasavvufu Tarihi* (1978); *Mistisizmin Ana Hatları*, 1966); *Tasavvuf Tarihi* (1975), *Melâmîlik ve Bektâşîlik* (1975). İ. Agah Çubukçu: *Gazâlî ve Bâtınîlik* (1964), *Gazâli ve Şüphecilik* (1964); *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* (1972); *İslâm Düşünürleri* (1977); *Mezhepler, Ahlâk ve İslâm Felsefesi ile ilgili Makaleler* (1967); *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri* (1986); *Türk-İslâm Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler* (1987); *Türk-İslâm Düşünürleri* (1989); *Yunus Emre ve Felsefesi*. Neş'et Çağatay: *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İ.A.Çubukçu ile) (1965). *Yaşar Kutluay: Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri* (1968). Hüseyin Atay: *Farabi ve ibn Sina'ya Göre Yaratma* (1974); *Farabi'nin Üç Eseri* (1974); *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*

(2001). S. Hayri Bolay: *Türkiye'de Rıhçı ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (1967); *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (1976). Hayrani Altıntaş: *İbn Sina Metafiziği* (1985); *Mustafa Şekip Tunç* (1989); *Tasavvuf Tarihi* (1991).

Hilmi Ziya Ülken ve Nihat Keklik üzerinden Türk-İslâm düşüncesinin izleri sürülecek olursa: Nihat Keklik: *Muhyiddin ibn'ül Arabî, Hayatı ve Çevresi* (1966): "Sadreddin Konevî'de İnsan, Kader ve Ahlâk", *İslâm Tedkikleri Mecmuası*, 10 (1964); *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan* (1967); *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı* 2 cilt, (1969-1970); *el-Futûhât el- Mekkiye* (1980); "Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa filozoflarına Etkileri Konusunda Yeni Örnekler, *Felsefe Arkivi*, 1987; "Mevlana'da Metafor Yoluyla Felsefe", *Felsefe Arkivi*, 1987; "Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa Kültürüne Etkileri", *Felsefe Arkivi*, 1984; "Türk-İslâm Filozofu İbn Sina, Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Arkivi*, 1981. Mahmut Kaya: *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (1983); "Aristoteles'in Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansıması", *Felsefe Arkivi*, 1981; "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekr Er-Razi ve Hekimlik Ahlâkı İle İlgili Bir Risalesi", *Felsefe Arkivi*, 1987; "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa'al Akılla Olan İlişkisi ve ibn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", *Felsefe Arkivi*, 1994. Fahrettin Olguner: *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri ibn Sîna Fahreddin Râzî Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş* (1985); *Fârâbî* (1987), *Eflâtun Kanunlarının Özeti* (1985); "İslâm Kaynakları Işığında Platon", *Felsefe Arkivi*, 1984; *Türk İslâm Düşüncesi Üzerine*, (1993). *Bekir Karlığa: İslâm Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar* (1979); *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* (1993); "Pythagorasçı Felsefenin Türk-İslâm Felsefesine Yansıması", *Felsefe Arkivi*, 1981. Rahmi Karakuş: *Felsefe Serüvenimiz* (1995); *Felsefe Tasavvurumuz* (2003).

Çağdaş Türk Düşüncesi İncelemelerinde Hilmi Ziya Ülken ve Necati Öner çizgisini takip eden yeni bir damar, batılı felsefe ekollerinin Türkiye'ye girişi ve etkilerini araştırmak şeklinde betimlenebilir. Bu bağlamda ele alınabilecek belli başlı çalışmalar şunlardır: Murtaza Korlaelçi: *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi* (1986). Mehmet Akgün: *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (1988). Neşet Toku: *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe* (1996). Muammer Muşta: *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu* (1990). Ayrıca Çağdaş Türk Düşüncesine ilişkin monografi ve incelemeleri de buraya eklemek gerekir. Bayram Ali Çetinkaya: *İzmirli İsmail Hakkı*, (2000); *Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay* (2003). Aba-Müslim Akdemir: *Mehmet Ali Aynî'nin Düşünce Dünyası* (1997). S. Hayri Bolay: *Ferit Kam* (1988). Hayrani Altıntaş: *Mustafa Şekip Tunç* (1989). Coşkun Değirmencioğlu: *Mehmet İzzet* (1987); *Mehmet İzzet Makaleler* (1989); *Mehmet İzzet ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi* (2002). Eyüp Sanay: *Hilmi Ziya Ülken* (1986). Zekeriya Uludağ: *Ş. F. Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm* (1996).

Türkiye'de Ahlâk Felsefesi (Etik)

Ahlâk, Etik ve Ahlâk Felsefesi terimleri arasındaki nüanslar sözkonusu edilmeksizin, genel bir bakışla 1908-1923 yılları arasında Darülfünun'da "ahlâk" ve "ahlâk felsefesi" - nin okutulduğu görülmektedir. Emrullah Efendi (1858-1914); *Hikmet-i Nazariye* ve *İlm-i Ahlâk* (1908-13); Ahmet Naim (1872-1934) *Ahlâk* (1914-1933); Halil Nimetullah [Öztürk] (1880-1957); *Ahlâk* (1914-1933); Mehmet Emin [Erişirgil] (1891-1965) *Ahlâk* (1915-1926); Necmeddin Sadık [Sadak] (1890-1953) *Ahlâk* (1916-1927); ve Mehmet İzzet (1891-1931) *Ahlâk* (1919-1928) adlı dersleri okutmuşlardır. Bir ara *İçtimaiyat ve Ahlâk* başlığı altında, Muallim Bonafus (1927-1928) ve Müderris İ. Hakkı [Baltacıoğlu] (1932-1933) da *ahlâk* derslerini yürütmüşlerdir. Ayrıca 1934-1945 arası Z.F. Fındıkoğlu bu dersleri devam ettirmiş ve dersler *Ahlâk Tarihi* (1945) başlığı altında, basılmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in de 1944-45 ders yılında vermiş olduğu dersin *Ahlâk* (1946) başlığı altında yayınlandığını görüyoruz. Bu alanda hemen akla gelen Ülken'in diğer eserleri: *Bilgi ve Değer* (1965), *Aşk Ahlâkı* (1931) ve *İnsanî Vatanperverlik* (1933)dir. Mustafa Namık'ın da Maarif Vekaleti Neşriyatından çıkan *Ahlâk* (1928) adlı bir eseri bulunmaktadır.

Türkiye'de ahlâk çalışmalarında dikkat çeken en önemli damar Takiyettin Mengüşoğlu ve öğrencileri tarafından "değer" kavramı ekseninde işlenen ele alışlardır. Bu bağlamda Mengüşoğlu'nun *Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar-Felsefî Etkik İçin Kritik Bir Hazırlık* (1965) adlı eseri öne çıkmaktadır.

Değer problemiyle uğraşmak insan merkezli bir bakışı beraberinde getirmiştir. Burada, insan, ahlâk ve değer ilişkisi belirleyici olmaktadır.

Bu durum Mengüşoğlu'nun ve takipçilerinin şu yayınlarına bakılarak da tespit edilebilir: *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* (1949), Felsefeye Giriş (1958), *Felsefî Antropologi* (1971), *İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre* (1979). İonna Kuçuradi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden Takiyettin Mengüşoğlu'nun yönetiminde hazırladığı *Max Scheler ve Nietzsche'de Trajik* (1959) başlıklı tezle mezun oluşunun ardından Mengüşoğlu'nun asistanı olmuş ve *Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi* (1965) adlı tezle doktor ünvanı almıştır. Kuçuradi'nin bu bağlamda ele alınabilecek diğer çalışmaları *İnsan Felsefesi Bakımından Değer Problemi* (1970), *İnsan ve Değerleri* (1971), *Etik* (1977), *Çağın Olayları Arasında* (1980), *Nietzsche ve İnsan* (1967), *Schopenhauer ve İnsan* (1968), *Sanata Felsefeyle Bakmak* (1979), *Uludağ Konuşmaları* (1988) olarak sıralanabilir. Kuçuradi'nin yanında Harun *Tepe Etik Sorunları Açısından Metaetik ve W.K. Frenkena* başlıklı bir Y. Lisans Tezi hazırlamış ve bunu 1992'de *Etik ve Metaetik* başlığıyla yayınlamıştır.

İstanbul Üniversitesi'ndeki ahlâk felsefesi çalışmalarına geri dönecek olursak, Bedia Akarsu'nun *Ahlâk Öğretileri I, Mutluluk Ahlâkı* (1965), Ahlâk Öğretileri II, *Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi* (1979), *Max Scheler'de Kişilik Problemi*, (1962); Nermi Uygur'un H. Heimsoeth'ten çevirdiği *Ahlâk Denen Bilmece*, (1957); Z. F. Fındıkoğlu'nun F. Rauh'dan çevirdiği *Ahlâk Tecrübesi* (1937); Betül Çotuksöken'in *Petrus Abelardus'un Ahlâk Anlayışı* (1988) ve Abelardus'dan çevirdiği *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, (1988); Necla Arat'ın *Etik ve Estetik Değerler Arasındaki İlgi Sorunu*, (1979); Uluğ Nutku'nun "Antropolojinin İnsan Kavramıyla Ethik'in İnsanlık Kavramı Arasında Bulunabilecek Geçitler", *Felsefe Arkivi*, (1984) gibi çalışmalarla karşılaşılmaktadır.

Ahlâk alanındaki diğer bazı eserler şöyle sıralanabilir: Akil Muhtar Özden, *İlim Bakımından Ahlâk* (1942); Mustafa Rahmi Balaban, *Tarih Boyunca Ahlâk* (1949); Cavit Sunar, *ibn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri* (1980); Cemil Sena, *İnsanlar ve Ahlâklar* (1970); Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi* (1981); Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (1981); İ. A. Çubukçu, *Ahlâk Tarihinde Görüşler* (1994); Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli* (1992); Mustafa Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (1985); Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı* (1995), *Conformisme et Revolte* (1990), *İrâdenin Davası* (1968), *Ahlâk Nizamı* (1961), *Var Olmak* (1965), *Mevlana ve Tasavvuf* (1974), *İslâm ve İnsan* (1969); Hüseyin Kahraman, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi* (2000); M. Münir Dedeoğlu, *Sevgi Ahlâkı Bergson ve Mistik Etlık* (2003), *Trajik İnsan Ahlâkı: Nietzsche ve Etlık* (2003); Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (2002); D. Özlem, *Etik* (2004).

Türkiye'de Mantık Çalışmaları

Darülfünun'da Mantık dersleri verenler şunlardır: İsmail Hakkı İzmirli 1911-33 arasında mantık dersleri vermiş ve *İlm-i mantık*, (1911) adlı eseri yazmıştır. Yine, B. Ahmet Naim 1914-1933 arasında mantık dersleri verirken, o da *İlm-i Mantık* (1919) isimli bir eser kaleme almıştır. Aynı şekilde 1914-33 *arasında mantık dersleri veren Halil Nimetullah da Darülfünun'da Felsefe Dersleri* (1914) adlı mantık kitabını yazmıştır.

Üniversite reformundan sonra 'mantık' ve 'mantık semineri' derslerini H. Reichenbach yürütmüştür. Sonraki dönemlerde Halil Vehbi Eralp'ten bu dersleri Şafak Ural devralmıştır. Ankara'da D.T.C.F. Felsefe Bölümü ve İlahiyat Fakültesi'nde Hamdi Ragıp Atademir, Nusret Hızır, Necati Öner, Teo Grünberg ve Dursun Çüçen 'mantık' dersleri vermiş, O.D.T.Ü.'nün açılmasıyla bu isimlere Hüseyin Batuhan S. Köseraif, Cemal Yıldırım, Ahmet İnam, Harun Rızatepe ve David Grünberg eklenmiştir.

Mantık ve Metodoloji'ye ilişkin belli başlı yayınlar şunlardır: Mehmet Ali Ayni, *Türk Mantıkçıları* (1928); H. A. Yücel, *Sürî ve Tatbikî Mantık* (1935), *Mantık Dersleri* (1954); Hans Reichenbach, *Lojistik* (çev. H. V. Eralp, 1939); H. Vehbi Eralp, *Metot* (1947); Z. F. Fındıkoğlu, *Metodoloji Nazariyeleri* (1961); Hamdi Ragıp Atademir, *Metot Üzerine* (1949), *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (1974), *Filozoflara Göre Felsefe* (1947); Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (1967), *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi* (1965), *Klâsik Mantık* (1970); H. Z. Ülken, *Mantık Tarihi* (1942); Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Farabi Mantığı* (1969-1970); Teo Grünberg, *Epistemik Mantık Üzerine*

Bir Araştırma (1971), *Modern Mantık* (1970), *Modern Mantık Ders Kitabı* (1970), *Anlam Kavramı* (1970), *Sembolik Mantık El Kitabı* 3 cilt, (2000), Adnan Onart'la birlikte, *Mantık Terimleri Sözlüğü* (1976); Cemal Yıldırım, *Mantık* (1976), *Mantık El Kitabı* (1976); Hüseyin Batuhan, *Modern Mantık* (1970), *Modern Mantık ve Uygulamaları* (Teo Grünberg ve Adnan Onart ile, 1975); Doğan Özlem, *Mantık* (1991); Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri* (1959), *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (1990), *Fârâbî'nin Şerâ'it Ul-Yakîn'i* (1990), *Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı* (1990), *Farabi'ye atfedilen Küçük Bir Eser* (1990); Şafak Ural, *Temel Mantık* (1995); M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı* (1990), *İbni Sina Mantığında Önermeler* (1994); Abdulkuddüs Bingöl, *Klâsik Mantığın Tanım ve Teorisi* (1993), *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (1993); Hasan Küçük, *İslâmda ve Batıda Mantık* (1978); *Dursun Çiiçen, Niceleyicilerin Çeşitli Yorumları Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, 1978); A. Kadir Çüçen, *Mantık* (1999); Zekiye Kutlusoy, *Temel Sembolik Mantık* (2003).

Türkiye'de Estetik Çalışmaları

Darülfünun'da estetik üzerine ilk dersler Hamdullah Suphi [Tanrıöver] (1886-1966) tarafından verilmiş, ardından Rıza Tevfik [Bölükbaşı] (1869-1949), Estetik adı altında bir ders verdikten sonra, ders notlarını aynı başlıkla 1920'de yayınlamıştır.

Estetik hakkında temel eserler şunlardır: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Bediiyat* (1927); Cemil Sena, *Estetik* (1931); Suut Kemal Yetkin, *Sanat Felsefesi* (1934), *Filozofi ve Sanat* (1935), *Estetik* (1936), *Ahmet Haşim ve Sembolizm* (1938), *Edebî Meslekler* (1941), *Estetik Dersleri* (1942), *Leonardo da Vinci'nin Sanatı* (1945), *İslâm Mimarisi* (1954), *Sanat Meseleleri* (1945), *Edebiyatta Akımlar* (1967), *Türk Mimarisi* (1970), *Estetik Doktrinler* (1972), *Estetik ve Ana Sorunları* (1979); İsmail Tunalı, *Felsefenin Işığında Modern Resim* (1960), *Sanat Ontolojisi* (1965), *Grek Estetik'i* (1963), *B. Croce Estetik'ine Giriş* (1973), *Marksist Estetik* (1976), *Estetik Beğeni* (1983), *Estetik* (1984); Mazhar Şevket İpşiroğlu, *Rönesans Sanatı* (1942), *Avrupa Sanatı ve Problemleri* (1946), *Avrupa Sanatında Gerçek Duygusu* (1972), *Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi* (1977), *Sanatta Devrim* (1979); Sezer Tansuğ, *Sanatın Dili* (1976); Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği* (1982); Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Sanat* (1982), Bedrettin Cömert, *Croce'nin Estetiği* (1979); Mehmet H. Doğan, *100 soruda Estetik* (1975); Aziz Çalışlar, *Günümüzde Sanatsal Kültür ve Estetik* (1983), *Gerçekçilik Estetiği* (1986); Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler* (1987); İonna Kuçuradi, *Sanata Felsefeyle Bakmak* (1979); Afşar Timuçin, *Estetik* (1987); Hülya Yetişken, *Estetiğin ABC'si* (1991); Ömer Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk* (1991), *Kıvram-Eylem Birliği Olarak Sanat*, 1995, Hakkı Hünler, *Estetiğin Kısa Tarihi* (2001).

Türkiye'de Bilim Felsefesi Çalışmaları

Cumhuriyet Türkiye'sinde üzerinde ağırlıkla çalışılan başka bir alan da bilim felsefesi alanıdır. Bu alanda yapılan çok sayıda çeviriye ek olarak belli başlı telif eserler şöyle sıralanabilir: Hilmi Ziya Ülken, *İlliyet Meselesi ve Diyalektik* (1938), *İlim Felsefesi* (1969; Cemal Yıldırım, *Science* (1971), *Bilim Felsefesi* (1979), *Matematiksel Düşünme* (1988), *Evrim Kuramı ve Bağnazlık* (1989); Nermi Uygur, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi* (1985); Şafak Ural, *Pozitif Bilimde Basitlik İlkesi* (1981), *Pozitivist felsefe* (1986), *Bilim Tarihi* (3 cilt, 1994); İlhan Kutluer, *Bilimsellik Üzerine* (1983); Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş* (1987), *Biyoloji Felsefesi* (1992), *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu* (1995); Ömer Demir, *Bilim Felsefesi* (1992); Erol Özbilgen, *Pozitivizmin Kıskacında Türkiye* (t.y); Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (1986), *Felsefe ve Doğa Bilimleri* (1995); Ahmet İnam, *Bilimin Binbir Yüzü* (1999); Ülker Öktem, *Bilim Felsefesine Giriş* (1997); Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı* (2001).

Felsefe Sözlük ve Ansiklopedileri

Türkiye'de felsefenin kurumsallaşıp, yerleşmesinde ve bu arada popülerleşmesinde, felsefe sözlükleri ve ansiklopedilerin de önemli bir rolü olmuştur. Bu alanda yapılan çalışmalar şunlardır: Rıza Tevfik, *Mufassal Kamus-u Felsefe* (1330); İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe* (1341); Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lugatı* (3 cilt, 1954); Osman Pazarlı, *Küçük Felsefe Sözlüğü* (1944); Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi* (4 cilt, 1974); Namdar Rahmi, *Felsefî Meslekler Vokabüleri* (t.y.); Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (1989), *Felsefe Ansiklopedisi* (7 cilt, 1979); Attila Tokatlı, *Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü* (1973);

Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (1975); Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (1979); Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (1994); Sarp Erk Ulaş (v.d.), *Felsefe Sözlüğü* (2002); Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 2002.

Sonuç

"Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi kapsamında yapılan bütün bu çalışmalar değerlendirildikten sonra, Türkiye'de felsefe ve düşünce hayatını şekillendiren belli bazı girişimler ve oluşumlar nelerdir?" diye sorulacak olursa, Tanzimatla birlikte karşılaşılan yeni çağdaş kavramlar ve fikirlerin Meşrutiyet döneminde daha geniş bir alana yayılıp, serpildiği ve bu düşünsel birikimin Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesini de etkileyip şekillendirdiği görülebilir.

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınları dünyanın ve tarihin gittiği yeri, mevcut kavramlar, zihniyet ve anlayışlarla okuyup, ona ayak uydurmanın olanaksızlığını fark ederek her alanda yenileşmek ve çağı yakalamak gereğini hissetmişlerdir. Bu hedef ve ideal, Cumhuriyeti kuran irâde tarafından da "muasır medeniyet seviyesini yakalamak ve aşmak" şeklinde yeni bir şevk ve heyecanla ifade edilmiştir. Böylece Cumhuriyet, Türk modernleşmesinin bilinçli bir ivme kazanması ve modern dünyaya entegre olması projesi olarak da okunabilmektedir.

Osmanlı Devletinin girişiği reform ve ıslahat hareketlerinin ortak yanı düşünüldüğünde karşılaşılan genel manzara; askerî ve siyasî alanda gerilemekte olan bir medeniyetin bunun sebeplerini bu alanlardaki üstünlüğü rakip medeniyete kaptırmış olması olarak tespit etmesi, ancak bu üstünlüğü yaratan şartları gereği gibi irdelemek, değerlendirmek ve yorumlamaktan uzak olmasıdır. Çünkü maddî ve manevî medeniyetin, bilim, teknik ve kültürün üretilip dönüştürüldüğü, kullanılıp tüketildiği medeniyet batı medeniyeti olmuştur. Batının gelmiş olduğu bu seviye şüphesiz bir mucize eseri değildir. Cumhuriyetle birlikte fark edilen şey, insanlık tarihinin bölünmez bir bütün oluşturduğu ve geçmişte ıskalanmış olan kültür ve medeniyet adımlarının artık hiç vakit kaybetmeden atılması zorunluluğu oldu. Aslında kaybedilen, yabancılaşılan veya unutulan o şey medeniyetimizin bütünüyle habersiz olduğu bir şey de değildi.

Geçmişte 12. yüzyıl Rönesansı olarak adlandırılan, İslâm Uygarlığının, dünya kültür mirasına sahip çıkarak, felsefe ve bilim alanındaki birikimi önce asıllarından tercüme edip, sonra bunlara dayanmak ve bunlardan hareket etmek suretiyle, kendi özgün katkısını getirmiş olduğu felsefe ve bilim tarihçilerinin ortaya koydukları bir vakıadır. Dolayısıyla, felsefe ve bilim tarihinin tarihsel süreklilik ve bölünmezlik rotası takip edildiğinde, medeniyetlerin iniş ve çıkışlarında pek de mucizelere yer olmadığı ve sürekli olarak hiçbir medeniyetin 'en ileri' olma vasfını koruyamadığı tespit edilebilir. Bu olgudan hareketle özellikle Cumhuriyeti kuran irâde dil, kültür ve tarih araştırmalarına bilinçli bir ağırlık ve önem vermiştir. Çünkü her şeyden önce bir medeniyetin kendi ayakları üzerinde durabilmesi, geçmişte ve bugün kültür ve medeniyete katkı yapabilmiş ve yapabilir durumda olmak ve bunun üzerine de bilinç sahibi olabilmekle mümkündür. Bu anlamda muasır medeniyet seviyesini yakalamayı ve geçmeyi istemek ve hedef almak, geçmişte sahip olunan ama korunamamış bir zenginliği tekrar elde etme isteği olarak algılanmış ve bir yabancılaşma gibi telakki edilmemiştir. Çünkü tarihi olaylar, asıl yabancılaşmanın, bir medeniyeti ayakta tutan ve yücelten, bilim, felsefe, sanat, ahlâk ve değerlerin yozlaşmasıyla beraber ortaya çıktığını göstermiştir. Dolayısıyla, muasır medeniyet seviyesini yakalamayı ve geçmeyi hedeflemek, örtük olarak insanlık tarihini ilerleten bütün zamanların birikimine değer vermeyi ve sahip çıkmayı gerektirmektedir. Kaldı ki adına modern çağ denilen ve bugünkü Batı Medeniyetinin de temelinde bulunan ortaçağ İslâm medeniyeti, bilim ve felsefe tarihinin en parlak sayfaları arasında yer almaktadır. Bu anlamda, muasır medeniyeti tanımak ve yakalamak ideali, onu kökeni ve kaynaklarıyla, onu oluşturan şartlar ve ilişkiler ağı ile kavramayı da barındırmaktadır. Bu bakış açısı ister istemez bir 'Rönesans' hareketini zorunlu kılmaktadır. Böylece Cumhuriyet'le birlikte sadece bir yönetim biçimi değişmiş olmayıp bundan daha köklü ve derinlemesine bir aydınlanma, çağı yakalama ve medeniyet bayrağını yükseltme davası ülküleştirilmiştir. Bu dava başkasına benzeme ve

kendini yok sayma üzerine inşa edilmediği için, dinamik bir medeniyet projesi olarak algılanmalıdır. Ve bu uğurda ne kadar mesafe alınmış olsa da, onun tamamlanmamış, sürekli gerçekleştirilmesi gereken bir tasarım olma niteliği devam etmektedir.

Felsefe, belki de diğer bütün bilgi dallarından farklı olarak, kendisini var ederken, tarihine dayanmak ve oradan kuvvet ve ilham alarak oluşmak durumundadır. Bir felsefecimizin dediği gibi, felsefe tarihinde ebedî olan çözümler değil, fakat problemlerdir. Öyleyse felsefe etkinliği bir dinamizm ve tarihsellik içerisinde gerçekleşmekte, bu da onu devamlılık arzeden ama tek düze olmayan bir süreklilik olarak kavramamıza imkân vermektedir.

Bugün "felsefenin neresindeyiz ve neresinde olmalıyız?" diye sorulduğunda, herkesi memnun edecek bir cevap vermek belki mümkün görünmüyor, ama şurası bir hakikattir ki, felsefenin tam ortasında ve içinde olmak mecburiyetimiz vardır. Çünkü felsefe bir yanıyla evrensel kültür içerisinde ve evrensel problemler çerçevesinde şekillenmekle beraber, daima bir dil, kültür ve tarihsellikten hareketle gerçekleştirilen bir etkinliktir. Öyleyse, fark edilmesi ve üzerine bilinç geliştirilmesi gereken zorunlu bir durum karşısındayız: Evrensel problemleri sorgularken ve irdelerken felsefe tarihinin engin birikimi ile birlikte kendi tarihsel, kültürel, dilsel ve düşünsel birikimimizi de hesaba katmak, tanımak, bilmek ve değerlendirmek zorunluluğu bulunmaktadır.

M. AKGÜN, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara, 1988; H. AKYÜZ, *Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, 2001; M. A. AYNİ, *İntikat ve Mülahazalar*, İstanbul, 1339; BAHA TEVFİK, *Muhtasar Felsefe*, İstanbul 1331; İ. H. BALTACIOĞLU, "İlim ve Metafizik", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, c. I, s. 1; İ. H. BALTACIOĞLU, *İçtimaî Mektep*, Ankara, 1942; İ. H. BALTACIOĞLU, *Felsefe*, İstanbul, 1938; İ. H. BALTACIOĞLU, *Sosyoloji*, İstanbul, 1939; L. BAYRAKTAR, "Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde Belli Başlı Felsefi Akımlar", *Yeni Türkiye*, 46 (2002); L. BAYRAKTAR, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", *Felsefe Dünyası*, 28 (1998); N. BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1973; S. H. BOLAY, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 1995; S. H. BOLAY, "İsmail Fenni Ertuğrul", *Felsefe Dünyası*, 7 (1993); C. SENA, *Estetik*, İstanbul, 1931; A. CEVİZCİ, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 5. baskı, İstanbul 2003; B. A. ÇETİNKAYA, *İzmirli İsmail Hakkı*, İstanbul, 2000; C. DEĞİRMENCİOĞLU, Mehmet İzzet-*Makaleler*, Ankara 1989, C. DEĞİRMENCİOĞLU, *Türkiye'de İlk Türk Felsefe Cemiyeti ve Sonraki Gelişmeler*, Ank., 2004; C. DEĞİRMENCİOĞLU, *Mehmet İzzet*, Ankara, 1987; M. E. ERİŞİRGİL, "Ne Çıkar", *Dergah*, Sene I, C. 2, No: 13; E. ERVERDİ - vd, *Nurettin Topçu'ya Armağan*, İstanbul, 1992; İ. F. ERTUĞRUL, *Vahdet-i Vücud ve İbni Arabi* (haz. Mustafa Kara), İstanbul, 1991; M. Ş. HANİOĞLU, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, t.y.; HAREKET, *Nurettin Topçu Özel Sayısı*, C.X, s. 112, 1976; S. HİZMETLİ, *İsmail Hakkı İzmirli*, Ankara, 1996; İ. H. İZMİRLİ, *Muhtasar Felsefe-i Ula*, İstanbul, 1329; O. KAFADAR, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul, 2000; H. F. KANAT, *Milliyet İdeali ve Topyekün Milli Terbiye*, Ankara, 1942; R. KARAKUŞ, *Felsefe Serüvenimiz*, İstanbul, 1995; R. KARAKUŞ, *Felsefe Tasavvurumuz*, İstanbul, 2003; A. KAYNARDAĞ, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Ankara, 1994; A. KAYNARDAĞ, "Cumhuriyetimizin 75. yılda Felsefeye Getirdikleri", *Felsefelogos*, 3 (2000); A. KAYNARDAĞ, *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Ankara, 1986; A. KAYNARDAĞ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Ankara, 2002; S. KOLÇAK, *İ. H. Baltacıoğlu*, İzmir, 1968; M. KORLAELÇİ, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İstanbul, 1986; M. KÖK, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, İstanbul, 1995; M. T. KÜYEL, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara, 1976; Mehmet İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat* (haz. H. Açıkgöz), İstanbul, 1981; G. M. MUŞTA, *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu*, 1990; NAMDAR RAHMİ, *Felsefî Meslekler Vokabüleri*, Afyon, t. y.; U. K. ODABAŞ, *Rıza Tevfik ve Felsefesi* (yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1990; RIZA TEVFİK, *Bergson Hakkında*, İstanbul, 1337; SUPHİ ETHEM, *Bergson ve Felsefesi*, İstanbul, 1919; Ö. N. SOYKAN, *Türkiye'den Felsefe Manzaraları*, İstanbul, 1993; E. B ŞAPOLYO, *Ziya Gökalp*, İstanbul, 1943; N. TOKU, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe*, İstanbul, 1966; N. TOPÇU, *Bergson*, İstanbul, 1968; N. TOPÇU, *İsyan Ahlâkı* (çev. M. Kök – M. Doğan), İstanbul, 1995; N. TOPÇU, "Hareket Felsefesi", *Hareket*, 1 (1939); N. TOPÇU, *Felsefe*, 10. baskı, İstanbul, 1983; N. TOZLU, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul, 1989; M. Ş. TUNÇ, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, İstanbul, 1943; M. Ş. TUNÇ, *Yaratıcı Tekamül'e* Önsöz, İstanbul, 1986; M. Ş. TUNÇ, "Sanatın İçyüzü", *Dergah*, Sene 1, S. 1; M. Ş. TUNÇ, *Bergson ve Manevî Kudrete Dair Birkaç Konferans*, İstanbul, 1934;

M. Ş. TUNÇ, *Fikir Sohbetleri*, İstanbul, 1948; M. Ş. TUNÇ, "Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız", *Dergah*, Sene 2, C.3, No. 33; H. Z. ÜLKEN, "Türkiye'de İdealizm Temayülü", *İnsan*, S. 12; H. Z. ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1992

Ayrıca **bkz**., AKARSU, AYNİ, BABANZADE AHMET NAİM, BAHA TEVFİK, BATICILIK, BALTACIOĞLU, BATUHAN, ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ, ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİ, GÖKBERK, İSLÂMCILIK, İSMAİL FENNİ, İSMAİL HAKKI İZMİRLİ, KONYA ENERJETİZM OKULU, MEHMET İZZET, MİLLİYETÇİLİK, MODERNLEŞME, POZİTİVİZM, PRAGMATİZM, SUPHİ ETHEM, TOPÇU, TUNÇ, TÜRKÇÜLÜK, UYGUR, ZİYA GÖKALP.

Levent BAYRAKTAR

CUMHURİYETÇİLİK genellikle monarşi karşıtlığıyla tanımlanır. Monarşi karşıtlığı, klâsik cumhuriyetçi siyasal düşüncenin tarihsel referanslarından birisi olmakla birlikte, kavramın pozitif içeriğini açıklamada tek başına yeterli değildir. Cumhuriyetçi düşünceyi açıklamak için kurucu bir ilkeyle başlamak yerinde olacaktır. Cumhuriyetçi yönetim, tahakkümü dışlayan bir özgürlük anlayışına ve özyönetim modeline dayanır (Pettit, 1997; Viroli, 2002). Siyasal topluluğu ve yurttaşları irâdeleri dışında yaşamaya ve davranmaya zorlayan her türlü yönetim, cumhuriyetçi anlayışa göre aynı ölçüde gayri meşrudur. Görüldüğü üzere, cumhuriyetçilik dar anlamda bir monarşi karşıtlığı olmayıp, her türlü tahakküme karşı bir kolektif özgürlük ve özyönetim tasarımıdır. Yalnız cumhuriyetçi özyönetimin hayli elitist bir karakter taşıdığını da belirtmek gerekir. Bunun nedeni, cumhuriyetin dıştan gelen bir tahakküm tehdidi altında olmasının ötesinde, cumhuriyetçilerin tehdit algısını asıl kitlelerin kısa vadeli, bencil dar görüşlülüğüne ve despotik iktidar tehlikesine yöneltmiş olmasında yatmaktadır.

Kitle korkusu demokrasi ve cumhuriyetçiliğin giderek silikleşen farkını göstermesi açısından önem taşır. Demokrasi, yurttaşların kendilerini kuralların kaynağı olarak gördükleri özerklik anlayışına dayanır; esasen bir iktidar ve hükümet modeli olmayıp yoksulların/yoksunların kamusal alandaki tanınma mücadelelerinin bir parçasıdır. Demokratik özgürlük anlayışı, özerkliğin bir gereği olarak pozitif özgürlükleri içerir ve ifadesini kamusal alandaki tanınma mücadelelerine ya da müzakerelerine egemen bir güç olarak doğrudan katılımda bulur (Viroli, 2002). Cumhuriyetçi özgürlük anlayışı tahakkümün olmadığı duruma karşılık gelir. Tahakkümün yokluğu cumhuriyetçi özgürlük tanımına içkindir. Özgürlük bir tür olmama (tahakkümün olmaması) halidir. Cumhuriyetçi özgürlük, tıpkı liberalizmde olduğu gibi, tahakkümün olmaması anlamında negatif bir özgürlüktür. Demokratik düşünce açısından özerklik, katılım, müzakere demokratik kurumlarca her koşulda desteklenmesi gereken bir önkoşul iken, cumhuriyetçi siyasette kurumların amacı özgürlükleri korumak ve en nitelikli yurttaşlarını cumhuriyeti korumak ve yaşatmak için önder konumuna getirmektir (Viroli, 2002). Temsil düşüncesi ve seçme eylemi cumhuriyetçi düşünceye içkindir. Demokrasi ve cumhuriyet arasındaki siyasal yaklaşım farklılıklarına yukarıda değinilmişti. Yürüttüğümüz tartışmanın son zamanlarda revaçta olan demokratlık/cumhuriyetçilik tartışmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Söz konusu tartışma liberal demokratlarla cumhuriyetçi demokratlar arasında, deyim yerindeyse, uygulamaya dönük bir siyasa tartışmasıdır ve siyasal bir tartışma değildir.

Despotizm karşıtlığı ve kitle korkusu cumhuriyetçiliğin ana bileşenlerini oluşturur. Cumhuriyetçilere göre, tahakküm bir dış tehdit olduğu kadar, hatta ondan daha çok, bir iç tehdittir. Buradan cumhuriyetçiliğin ikinci önemli kurucu ilkesine geliyoruz. Cumhuriyetçilik, tahakküm karşıtlığı ve özyönetim tasarımı olarak sadece siyasal ontolojinin bir parçası değildir. Cumhuriyetçilik aynı zamanda bir düzen felsefesi olup istikrarlı bir yönetimi olanaklı kılan kurumsal ve hukuksal çerçeveyi çizer.

Liberal düşünürlerin tekeline aldığı hukukun üstünlüğü kavramının aslında cumhuriyetçi bir tarihi olduğunu keşfetmek insana şaşırtıcı gelebilir. Cumhuriyetçi düşünürlere göre, kamuya ait olan ortak şeyleri tasnif eden ve kurala bağlayan en önemli araç hukuktu. Bu nedenle, yasaların genelliği, herkesi kapsaması ve adil bir biçimde hayata geçirilmesi, cumhuriyetçiler için hayatî önemdeydi (Viroli, 2002). Örneğin Cicero'ya göre, genel, eşit ve adil yasalar ortak mutluluk ve refahın teminatıdır. Amerikan Cum-

huriyetçileri bu ilkeye, yasaların yasaları uygulayanlar için de geçerli olması hususunu eklemişlerdi.

Monarşiler, tarihsel bakımdan en istikrarlı ve etkili tahakküm düzenleri olmaları nedeniyle, cumhuriyetçi düşüncenin hedefi olmuştur. Nitekim monarşiler, eski tahakkümcü özelliğini kaybedip liberal-demokratik siyasal düzen içerisinde yeniden yapılandıktan sonra, cumhuriyetçi düşüncenin başlıca siyasal muarızı olmaktan çıkmış, liberal siyasal düşüncenin sınırlılıklarını göstermeyi ve liberalizmin eleştirisi ödevini üstlenmiştir. Gerçi liberalizm eleştirisi de tek başına cumhuriyetçiliğin modern karakterini tarif etmeye yeterli değildir. Çünkü modern cumhuriyetçilik, başta temsilî hükümet olmak üzere, liberal yönetim mantığını ve bunun doğal sonucu olan negatif özgürlükleri veri kabul ederek kendi bünyesinde içselleştirmiştir. Liberalizm eleştirisi, liberal siyasal mantığın bir eleştirisi olmaktan çok piyasa ekonomisinin yarattığı tahribatın içkin bir eleştirisi niteliğindedir. Bu eleştiri, 'ekonomik insan'ın bencilliği ve kaprislerinin neden olabileceği kolektif çözülmeye karşı bir tür uyarı görevi görmekten öteye gitmez.

Cumhuriyetçilik tarihsel süreçte değişikliklere uğrayan dinamik bir yapıya sahiptir. Genel referans çerçevesi aynı kalmakla birlikte, siyasal bir yönetim aygıtı, bir yönetim mekaniği olarak önemli dönüşümler geçirmiştir. Cumhuriyetçilik, tahakküme karşı özgürlük modeli vasfından modernlik sürecinde özgürlükleri hızla kurumlaştıran bir yönetim modeline doğru evrilmiştir (Mc Cormick, 2003). Özgürlüklerin kurumlaşması ve hukukun üstünlüğü ilkesinin kabulü, cumhuriyetçi düşünceyi liberalizme yaklaştırmıştır. Liberalizm ve cumhuriyetçilik arasındaki ayırım günümüzde neredeyse nüans düzeyindeki bazı anlaşmazlık konuları ile sınırlıdır. Söz konusu anlaşmazlık konuları arasında, liberal düşünürlerin devletin ve başka bireylerin hayatımıza müdahalesine karşı takındığı olumsuz tavra karşı, cumhuriyetçilerin müdahale ve tahakküm arasında analitik bir ayırım yapıp tahakkümün müdahaleyi önceleyiği iddiası yer almaktadır. Cumhuriyetçi düşünürlere göre, liberallerin müdahale anlayışı doğrudan fiziksel baskı ya da zor olarak anlaşılmak durumundadır. Tahakküm ise, dışarıdan zor kullanma ya da alenî bir baskı olmadan da mümkündür. İyi yürekli bir despot, tebasına eziyet etmeyebilir; iyi bir işveren çalışanlarına güler yüzlü davranabilir; yine de sonuç değişmeyecektir (Pettit, 1997; Vatter, 2001). Tahakküm her iki durumda da ortadan kalkmamıştır. Modern liberalizm ve cumhuriyetçilik, yönetimin yapısı ve doğasına ilişkin bir iki tartışmalı husus dışında benzer bir bakış açısına sahiptir. Bunun nedeni, cumhuriyetçi düşüncenin Amerikan ve Fransız Devrimleri'nden sonra önemli ölçüde değişmesi, bir özgürlük ve özyönetim tasarımı olmaktan çıkıp bir devlet modeline dönüşmesidir. Cumhuriyetçiliğin değişen nitelikleri ve liberalizm ile yakınlığını tartışmayı daha sonraya bırakıp, önce cumhuriyetçi düşüncenin tarihsel evrimi hakkında bilgi verelim ve cumhuriyetçi siyasal düşüncenin ana özelliklerini tartışalım.

Siyasal bir rejimi ifade eden cumhuriyet kavramının kökeni Latince *'res publica*'dır. Kavram, herkesi ilgilendiren, herkeste ortak olan, kamusal şey anlamına gelmektedir. Kavrama klâsik içeriğini kazandıran Cicero'nun tarifiyle cumhuriyet, *'res publica res populi'*, halka ait olan şey demektir (Saxonhouse, 2001). Kamusal anlamına gelen *'publica'* da muhtemelen yine Latince bir kelime olan *'populus'*dan türetilmiştir. Halka ya da kamuya ait olmak esasen ortak olanı ifade eder. Ortaklığın cisimleşmiş hali olan halkın aynı zamanda kamusallığın da taşıyıcısı olması, cumhuriyetçi düşüncenin ana eksenini oluşturmaktadır. Cumhuriyetçiler, çok erken bir tarihte, *'res publica*'nın açıkça halk egemenliği ya da Latince karşılılığıyla *'imperium populi'* anlamına geldiğini keşfettiler (Sellers, 2001). Cicero, halkın cahil olabileceğini, ama eğer kendisine gösterilirse doğrunun ne olduğunu da anlayabilecek yetenekte olduğunu belirtmişti. Daha sonra Machiavelli, Cicero'yu izleyerek benzer bir sonuca varacaktır. *'Imperium populi'*, cumhuriyetçi geleneğin Roma'dan bu yana üzerinde hassasiyetle durduğu temel bir izlek olmuştur. Burada kritik soru, halkın ne olduğudur. Halkın ne olduğu ve kimin halkın bir parçası olduğu sorusunun karmaşıklığı ve zorluğu cumhuriyetçi düşünceyi daima meşgul etmiştir. Ama en azından başlangıçta, cumhuriyet düşüncesi, Roma deneyimiyle sınırlıydı ve açıkça yönetimin halka dayandığı siyasal bir topluluğu tanımlıyordu. Romalılar M. Ö.

509'da Kralı tahttan indirip Cumhuriyeti ilan ettiler. Onlar için cumhuriyet, siyasal topluluğu kendi mülkü gibi gören yönetim anlayışının açıkça reddedilmesiydi (Saxonhose, 2001). Cumhuriyetçiliğin en önemli idealleri̇nden birisi bu dönemde ortaya çıktı: Siyasal özgürlükler ancak iktidarın kötüye kullanılmadığı yerde olanaklıdır. Yöneticilerin kendi özel çıkarları doğrultusunda siyasal topluluğu yönetme isteğine duyulan cumhuriyetçi nefret o dönemden kalmadır.

Roma Cumhuriyeti emperyal bir karakter taşır. Siyasal topluluğu organik bir siyaset öncesi varlık olarak algılamaz, yurttaşlık temelinde örgütlenen bir siyasal varlık kabul eder. Ünlü tarihçi Polibus, Roma'nın ihtişamını, büyüklüğünü ve istikrarını pozitif bir içerikle tanımlamıştı. Ona göre, Roma'yı kuran güç, sadece bir rejimin diğerine tercih edilmesi değildi. Cumhuriyeti kuran ve yaşatan güç, krallığa duyulan nefret kadar onu ikame edecek kurumların icadıydı (Saxonhouse, 2001). Polibus, Roma'yı güçlü kılan şeyin karma anayasaya dayalı yönetim modeli olduğunu belirtmiştir. Monarşik, aristokratik ve demokratik unsurların değişik düzeylerde katılımına olanak tanıyan karma yapı, Roma'daki istikrarın da garantörü olmuştur. Bilindiği gibi, rejimlerin döngüselliği Eski Yunan'da ortaya atılmış ve çokça tartışılmıştır. Polibus, rejimlerin döngüselliği yerine eşzamanlı bir biçimde bir arada varolabilmelerini, siyasal rejimin istikrarını sağlayan önemli bir katkı olarak görmüştü. Onun karma anayasa modeli daha sonraki dönemlerde geniş yankılar uyandıracak, Machiavelli'den Spinoza ve Rousseau'ya birçok önemli düşünür için cumhuriyetçilik düşüncesi karma anayasa modeli ile özdeşleşecektir. Roma'nın iç savaşlar sonucu istikrarsızlaştığı ve yönetimin despotik imparatorların eline geçtiği dönemlerde bile cumhuriyete atıfta bulunulmaktan vazgeçilmemiş, imparatorların tiranlık uygulamalarıyla cumhuriyetin özgürlükçü ruhu arasındaki karşıtlık daima hatırlatılmıştır.

'Res publica', Roma'nın kurucu unsuruydu. Romalılar *'res publica'*yı, *'res privata'*nın (yurttaşların salt kendilerini ilgilendiren özel sorunları/çıkarları) karşısında konumlandırmışlardı (Mager, 1992). *'Res Publica' 'status rei publicae'* ile ilintilidir. Statü insanların genel durumlarını, zümrelerini, ortak yararlarını, ortak çıkarlarını, ortak esenliklerini tanımlar. Bu nedenle, *'rei Romanae'* ile eşanlamlıdır (Mager, 1982/2004). Roma ile ilgili ortak sorunların durumu (*status*), yurttaşların özel durumlarından/konumlarından farklı bir çerçevede ele alınmak durumundadır. *'Status rei publicae'*, halkın herhangi bir tanımı ya da durumuyla ilintili genel bir tanım olmayıp halkın içte ve dıştaki sınırlarını, durumunu gösteren bir kurucu anayasaya karşılık gelir. O halde *'status rei publicae'*, "halk nedir ve kimler halkı oluşturur?" sorusuna bir cevap niteliği teşkil eder (Mager, 1992). Halk sadece bir nüfus yığını ya da bir arada yaşayan bir insan topluluğu değildir. Halk, siyasal bir birliğin öznesi/konusu olduğu sürece vardır, siyasal sürecin bir parçasıdır. Agustinus, Cicero'yu harfiyen yorumlayarak, "kamusal şey, halka ait olan şeydir; halk denilince akla gelen, herhangi bir insan topluluğu olmaktan çok, çokluğun ortak yarar etrafında, hukuka uygun bir biçimde birleşimidir" demişti (Mager, 1992). Roma yurttaşlığı çokluğun siyasal birlik altındaki hukukî ve siyasal ifadesinden başka bir şey değildir. Daha sonra Machiavelli, çokluğu halka dönüştüren kurumların gerekliliğine işaret etmiş, düşünce ve kanaatlerin oluşumunda siyasal pratiklerin ve kurumların oynadığı rolün önemine dikkat çekmişti. Machiavelli'ye göre, bu tür pratikler ve kurumlar, yurttaşları siyasal öznelere dönüştürmede ve tahakküme duyulan nefreti pekiştirmede hayatî bir rol oynar (Machiavelli, 1970).

Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını izleyen dönemde, *'res publica'* yeni bir anlam kazandı. *'Res publica'* bu dönemde, Hıristiyan dünyasında kilise dışındaki kamu otoritesine karşılık gelmiştir. Neo-platonik diyebileceğimiz Hıristiyan metafiziği *'res publica'*yı siyasal birliği dışarıda bırakan bir biçimde, ahlâkî cemaate indirgemiştir. İsa'nın gövdesi cemaatin ruhanî birliğini temsil ederken, siyasal gövdenin birliğini de (*'res publica'*) ahlâkî düzen temsil eder. Bu dönemde, cumhuriyetçi özgürlük, karma anayasa ve tahakkümden uzaklaşma düşüncesi tamamıyla bir tarafa bırakılıp unutulmuştur (Mager, 1982/2004).

Feodal dönemin sonuna doğru İtalyan Şehir Devletleri, cumhuriyetçi ideallere yeni bir canlılık kazandırdı. Geç dönem hüma-

nizmi ve Hollanda Cumhuriyeti, cumhuriyetçi ilkelerin yeniden yorumlanmasında önemli bir dönüm noktası oluşturdular (Van Gelderen, 2002). 17. yüzyılda İngiliz cumhuriyetçi geleneği ve sonrasında Atlantik Cumhuriyeti (ABD) modern cumhuriyetin temellerini attılar. Fransız Devrimi ile beraber modern cumhuriyetçi düşünce olgunlaşma dönemini tamamladı; sadece bir özgürlük öğretisi olmaktan çıkıp, bir devlet modeli haline geldi.

Cumhuriyetçi düşüncedeki rönesans ile Rönesans'ın çakışması kesinlikle tesadüf değildir. Rönesans'a yön veren düşünceler, cumhuriyetçi özyönetim ve karma anayasa ilkesine geri dönüşten kaynaklanıyordu. Söz konusu değişimlerin merkezi Venedik, Floransa vb. İtalyan şehir devletleri, öncü düşünürleri de erken dönem hümanist yazarlardır. Erken dönem hümanist yazarlar, şehir devletlerinin bağımsızlıklarını kazanmalarını ve özyönetime dayalı düzenler kurmalarını Roma Cumhuriyeti'ne yeniden hayat veren uygulamalar olarak görüp övmüşler, feodal döneme egemen olan monarşiye karşı cumhuriyetçiliği gerçek bir alternatif kabul etmişlerdir. Guicciardini, Savonarola vb. düşünürler, cumhuriyeti karma anayasa temelinde aristokratik bir elit yönetimi olarak görüyorlardı (McCormick, 2003; Poccock, 1975). Her iki düşünüre göre de karma anayasa, toplumsal çatışmaların uzlaştırılmasında eşitlikçi ve katılımcı bir model olmaktan çok, en iyilerin yönetimine olanak tanıyan, kitlelere de yasa yapımına dolaylı yollardan katılma hakkı veren ara bir yoldur. Dolaylı yol derken, halk sınıflarının yasa yapımı yerine yasanın onaylanması sürecine dahil edilmesi kastedilmektedir.

Cumhuriyetçi düşüncenin en önemli kuramcısı Machiavelli'dir. Machiavelli, cumhuriyetçi düşünceye yeniden seküler bir boyut kazandırmakla kalmamış, cumhuriyetçiliğin aynı zamanda siyasal bir rejim olduğunu da kanıtlamıştır. Machiavelli *Prens*'de devletin kuruluş aşamasını formüle etmiş, bir başka ifadeyle, siyasal düzen düşüncesinin ontolojisini incelemişti. *Söylevler*'de ise, devletin kalıcı bir rejim haline dönüşebilmesinin ön koşullarını ve ilkelerini ortaya koymuştur. Önce *'res publica'* tanımından başlayalım. Machiavelli'ye göre, herkese ait ortak bir çıkar, yurttaşlara ait ortak bir yarar ya da ortak bir iyi yoktur; ne de ortak iyi/yarar, zaman ve mekândışı aşkın bir biçimde tanımlanabilir. Ortak yarar/iyi, kamusal şey dediğimiz, insanlar tarafından ezilmek istemeyen ve başka insanlar üzerinde tahakküm kurmayı reddeden yurttaşların ortak davranış tarzıdır (Machiavelli, 1970: I. Bölüm; Pocock, 1975). Demek ki, *'res publica'* değişmez bir ahlâkî töz değildir; aşkın bir ideale de karşılık gelmez. *'Res publica'*, başkaları tarafından ezilmeyi ve başkaları üzerinde tahakküm kurmayı reddeden yurttaşların prosedürel bir normudur, o kadar.

Machiavelli, cumhuriyeti çatışmalardan arındırılmış ideal bir moral-siyasal gövde konumuna indirgeyen Hıristiyan ahlâkçılığından olduğu kadar, Venedik ve Sparta örneklerine bakarak onu bir tür halkı denetim altında tutma stratejisine indirgeyen çağdaşlarından da ayrılmıştır (Sellers, 2001). İnsanî zaaflarımız ve tutkularımızdan arınmış, toplumsal çatışmaları dışarıda bırakan erdemli bir cumhuriyet düşüncesi, Machiavelli'ye yabancıdır. Cumhuriyetçi düşüncenin gerçek erdemi/potansiyeli, tutku ve çatışmaları inkâr etmesi değil, tutkulara ve çatışmalara yön verebilecek, çatışmaları düzenleyebilecek kurumların icat edilmesi gerekliliğidir (Saxonhouse, 2001). Machiavelli, bu nedenle Venedik ve Sparta yerine Roma Cumhuriyeti'ne döner ve Cumhuriyet kurumlarının tutkuları ve çatışmaları soğurma potansiyelini inceler. Polibusçu karma anayasa modelinde, tahakküm karşıtı özgürlük anlayışıyla, emperyalist bir yayılmacılık modelini uzlaştıran, toplumsal çatışmaların varlığını yadsımadan çatışmaları kurala bağlayan bir hukuksal model bulur. Tıpkı Roma gibi, modern cumhuriyetler de iç gerilim ve kavgalarla, zaman zaman sıkıyönetim ilanını dahi gerektirebilecek kargaşalarla karşı karşıya kalabilecektir. Asıl sorun, çatışmaların varlığından çok, dar görüşlü bir biçimde, çatışmaların cumhuriyetçi siyasetin can damarı olduğu gerçeğinin unutulup tahakkümün özgürlüğe tercih edilme tehlikesidir (Machiavelli, 1970: I. ve II. Bölüm).

Machiavelli, erken hümanist düşünürlerde aristokratik eğilimleri kışkırtan pleb karşıtlığını da eleştirmiştir. Guicciardini, halkın yasa yapımında sadece onaylayıcı bir mevki ile sınırlı bir biçimde yer almasını önermişti. Machiavelli ise, halkın yasa yapı-

mına her düzeyde katılmasından yanadır. Halkın her zaman doğru karar verdiğini ya da halkın tözsel bir değer taşıdığını düşünmek Machiavelli için asla söz konusu değildir. Aslında Machiavelli'ye göre, yurttaşların kendi çıkarlarının peşinden sürüklenmesi yüzünden cumhuriyetin sürekli krize girmesi sık karşılaşılan bir durumdur. Sorun çok daha derin bir gözlemden kaynaklanıyor. Machiavelli, yurttaşların yasa yapımına katılmalarıyla yasalara uymalarının çok daha kolay hale geleceğini görmüştü (McCormick, 2003; Sellers, 2001). Dahası, soylu sınıfların bencillikleri ve sınıf körlükleri yanında halkın dar görüşlülüğü, rejimin istikrarı bakımından ihmal edilebilir bir tehlike arz eder. Çünkü soylu sınıfların yozlaşması durumunda rejimin çürümesine engel olabilecek tek alternatif, halkın tutkuları ve silahlarıdır. Halkın tutkusunu yitirmesinin ise telafisi yoktur. Her cumhuriyet halkın tutkuları ve silahları sayesinde varolabilir. Bu nedenle, rejimin korunması için halkın silahlarına ne denli ihtiyaç varsa, cumhuriyetçi rejimi yaşatabilmek için kamu ruhuna ve tutkulara da o denli ihtiyaç vardır.

İtalya'da Rönesans dönemi kapandığında cumhuriyetçi düşünce de duraklama dönemine girdi. Cumhuriyetçi düşünce bir yüzyıl sonra İngiltere'de, özellikle de James Harrington'un çalışmalarında yeniden ortaya çıkmıştır. Harrington, *Ocena* adlı ütopik denemesinde, cumhuriyetçi ilkeleri İngiltere'nin kendine özgü koşullarına uyarlamıştır (Skinner, 1997). *Ocena*, monarşiyi dışlayarak sadece soylulara yasa yapımında yer vermesi nedeniyle, şaşırtıcı bir kitaptır. Kitabın bir başka özelliği de, Machiavellist denebilecek temel bir ilkeye dayanıyor olmasıydı. Buna göre, her devlet kendisini mülkiyetin sosyal bölüşümü temelinde kurar (Pocock, 1975). Harrington, 'Toprak Yasası'nın cumhuriyetin başında yürürlüğe konmasını savunur (Vatter, 2001). Yine de *Ocena*'da, Quentin Skinner'in deyişiyle, Neo-Roman cumhuriyetçiliği, esasen Machiavelli'den çok Guiccardini çizgisini takip eden bir tür aristokratik karma anayasa modeline dayanır (McCormick, 2003; Skinner, 1997). Harrington, Machiavelli'yi kamu yararını gözeten, eşitlikçi hükümet anlayışından dolayı övmüş olsa da, ütopik ilkelerini erken dönem hümanist düşünürlerden almıştır. Harrington, monarşiyi keyfî yönetimi nedeniyle eleştirerek, seçimle işbaşına gelen ve rotasyon usulü çalışan aristokratik bir parlamento ile parlamentoyu denetleyen ikinci bir temsilciler meclisini keyfî yönetime alternatif bir model olarak sunmuştur (McCormick, 2003). İki meclisli yönetimin cumhuriyetçi karma anayasa ilkesinden esinlendiğine kuşku yok. Ancak Harrington'da iki meclisli yönetim, katılımcı bir niteliğe sahip olmaktan çok, kitlelerin denetim altında tutulabilmesinin bir aracı konumundadır. *Ocena*, monarşiye karşı karma anayasa modelini önermesi bakımından çağının mutlak egemenlik öğretilerinden ayrılır. Aynı dönemde Hollanda Cumhuriyeti'nde ve Alman Prensliklerinde de, monarşiyi tamamıyla ortadan kaldırmayan bir karma anayasa modeli üzerinde durulmaya başlanmıştı (Van Gelderen, 2002). Böylelikle, cumhuriyetçi rejimin kurucu unsurları, içleri boşaltılmak suretiyle, katılımı ve özgürlüğü dışarıda bırakan egemenliğin bir parçası durumuna getirildi.

Montesquieu'nün söz konusu dönüşümde özel bir yeri vardır. Montesquieu'ye göre, cumhuriyetler aristokratik ve demokratik olmak üzere ikiye ayrılırlar. Demokratik cumhuriyetler eşitlikçi, küçük, kapalı ve kendine yeterli birimlerde mümkün olur (Saxonhouse, 2001). Montesquieu, demokratik cumhuriyetlerde siyasal erdemin, kişiliğin toplum uğrunda feda edilmesini gerektirdiğini belirtip bu tip küçük topluluklarda zenginliğin asla ortaya çıkamadığını, siyasal erdemin insanları mutlu kılmaya yetmediğini belirtmiştir. Montesquieu'deki ikinci cumhuriyet tipi aristokratik cumhuriyettir. Aristokratik cumhuriyetin ayırt edici özelliği, onur düşkünlüğü ve adil yasa yapımıdır. Montesquieu'ye göre, İngiliz toplumunun, zengin ve özgür bir biçimde yaşamasını mümkün kılan, yasaların genelliği ve adil bir yönetimin varlığıdır. İngiliz Anayasası, özgürlüğün geniş ve büyük bir toplum için de olabilirliğini göstermiştir; yeter ki, yasalar iyi bir biçimde uygulanabilsin. Montesquieu'ye göre, İngiltere gibi ticarî açıdan zengin bir refah toplumunda özgürlüğün varolabilmesinin bir koşulu da, yasama ve yürütmenin birbirlerini dengeleyecek ölçüde ayrılması, yasamanın da kendi içinde farklılaşmış olmasıdır.

Cumhuriyetin bir özgürlük rejimi olduğu düşüncesi, Montesquieu'de sınırlarına ulaşmaktadır. Monarşi karşıtlığı ve özyönetim anlayışı çoğu kez cumhuriyet ile demokrasi arasındaki ayrımın gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Montesquieu sayesinde aristokratik cumhuriyetin monarşiyi zorunlu olarak ilga etmek anlamına gelmediği net bir biçimde görülmüştür (Saxonhouse, 2001; Sellers, 2001). Karma anayasa artık bir özgürlük talebinden çok, mevcut toplum düzenini sürdüren bir kurumsal/hukuksal denge konumuna indirgenmiştir. Cumhuriyetçiliğin aynı zamanda bir düzen ve yönetim ilkesi olduğunu en iyi ortaya koyan düşünür hiç kuşkusuz Montesquieu idi.

Rousseaucu cumhuriyet anlayışı klâsik cumhuriyetçilik düşüncesine daha yakındır. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde açıkça eski tarz şehir devleti ve *'polis'*teki cumhuriyetçi gelenekleri savunur. Ona göre, cumhuriyetin yaşayabilmesi, yurttaşlarının etkin bir biçimde yasa yapımına katılmalarıyla mümkündür (Saxonhouse, 2001). Toplumun gelişmesi ve büyümesi yurttaşların ilgi, faaliyet ve çıkarlarını karmaşıklaştırır. Yurttaşların egemen bir siyasal birliğin bir parçası olarak kalabilmeleri içinse yasa yapımı aracılığıyla kamusal hayata katılımları şarttır. Rousseau, cumhuriyetin özyönetimsel ve katılımcı boyutunu öne çıkarmış, Roma Cumhuriyeti ve 'polis'i, yarattığı katılımcı kurumlar açısından incelemiş ve Roma'daki kamu ruhu ve kolektif aidiyet anlayışını kendisine model almıştır. "Yasalarını kendisi yapmayan bir halkın kölelerden ne farkı kalır?" sorusu, Rousseau'nun cumhuriyetçi bir özyönetime ve tahakkümden arınmış bir siyasal topluluk düşüncesine verdiği önemi gösterir (Baker, 2001). Rousseau'nun en önemli zaafı, modern koşullarda cumhuriyetin sadece bir özyönetim düşüncesi ile sınırlı kalmayıp bir devlet ve yönetim fonksiyonunu da üstlenmeye başladığını görmemesiydi. Nitekim Rousseau'da cumhuriyetçilik ve demokrasi, birbirini tamamlar mahiyette ele alınmıştır. Cumhuriyetçilik ve demokrasi arasındaki esaslı ayrımı somut bir biçimde gözleyebilmek için Amerikan Devrimi'ni beklemek gerekecektir.

Amerikan Cumhuriyetçiliği ile ilgili en önemli metinler *The Federalist Papers*'da [Federalist Yazılar] toplanmıştır. Harrington, Madison ve Jay önde gelen Federalistlerdi. Federalistler, Amerikan Anayasası'nı cumhuriyet ve özgürlük üzerine oturttular. Dikkat çekici husus, *Federalist Yazılar*'da anayasanın cumhuriyetçi niteliği tartışılırken, kararlı bir biçimde cumhuriyet ile demokrasi arasında bir ayrım yapılmasıydı (Saxonhouse, 2001). Federalist yazarlara göre –klâsik cumhuriyetçi söyleme paralel olarak– her türlü meşru iktidarın temelini halk oluşturur. Ancak çokluk iktidarı kendisi adına kullanmaya kalktığında, siyasal bir rejim için hayatî önemi haiz istikrar unsuru kolayca bozulabilir. Çokluğun dar görüşlü çıkarları, yöneticilerle girdikleri entrikalar kısa sürede tiranlığı doğurabilir. Yazarlara göre, cumhuriyetteki özgürlük anlayışı, halkın doğrudan yasa yapımına katılmasını gerektirmemesi dolayısıyla tercih sebebidir (Pocock, 1975; Saxonhouse, 2001). Meşru iktidar kaynağını halktan alır ve nihaî olarak halkın rızasına dayanır; ancak siyasal birliğin istikrarı ile halkın doğrudan yönetime katılması arasında ters bir orantı vardır. Yazarlar, Eski Yunan ve İtalyan şehir devletleri deneyimine dönüp istikrarsızlık unsuru olarak gördükleri ayaklanma, kargaşa ve iç çatışmaların nedenlerini incelemişlerdi. Cumhuriyeti istikrarlı hale getirebilmenin yolu, temsil sisteminden, yasama, yürütme ve yargı arasında denge ve fren mekanizmasının kurulmasından ve hükümet faaliyetlerinin genişletilmesinden geçmektedir.

Cumhuriyetin federalist yorumuna karşı en kapsamlı eleştiri anti-federalist yazarlardan gelmiştir. Bu yazarlar, hükümetin faaliyet alanlarını genişleten düzenlemelerden büyük bir infiale kapılmış, bu tür düzenlemelerin, yurttaşların tahakküme karşı özyönetim taleplerini dışarıda bırakacağını belirtmişlerdir (Negri, 1999). Onlara göre, temsili cumhuriyet kendi içinde çelişmektedir. Temsil mekanizması, yurttaşların topluluk bağlarını zayıflatmaktan başka bir şeye yaramayacaktır. Merkezî hükümetin genişlemesi güçlenmesi, beklenilenin aksine, yönetimde istikrarı sağlamaktan çok insanların çıkarlarını kollamalarını teşvik edecektir. Merkezî hükümetin varacağı nokta, az sayıdaki zenginin denetimine girmiş bir aristokrasi ya da monarşi olacaktır. Bu da cumhuriyetin sonu anlamına gelir. Anti-federalistler, klâsik cumhuriyetçilik düşüncesinin son savunucularıydı (Negri, 1999).

Fransız Devrimi, cumhuriyetçi düşünceye orijinal bir katkı yapmaktan ziyade, cumhuriyetçi felsefeyi siyasal alanda kuran bazı değerlerin altını çizmişti. Bunların başında, cumhuriyetin iktidarın doğallaştırılmış, siyaset öncesi hiçbir değeri olmadığı tespiti geliyordu. Cumhuriyetçilik, iktidarın siyaset öncesi doğal bir düzen olmadığını vurgularken, siyasetin kutsallaştırılmış, mistik bir düzenden kaynaklanmadığını da net bir biçimde ortaya koymuştu. Fransız Devrimcileri siyasal düzeni, siyasî irâde, siyasal arzu ve siyasal taleplerin bir sonucu olarak görmüşler, koşulların elverdiği ölçüde, olumsal karakterde bir eylem olarak tanımlamışlardır. Söz konusu arzu ve irâde, ya kısmî ya da ortak bir irâdenin eseri olacaktır (Baker, 2001). Birincisi despotizmi, ikincisi cumhuriyetçi siyasal düzeni ifade eder. Mably ve Rousseau aralarındaki farklara rağmen, ticarî bir topluma karşı siyasî irâdenin önceliğini ve belirleyiciliğini savundular (Baker, 2001). Terör Dönemi, siyasî irâdeciliğin en saf hali ve en aşırı dışavurumundan başka bir şey değildi. Cumhuriyetçilik, özellikle Devrim öncesinde, siyasal bir fantezi ya da ütopya olmaktan çok daha fazlasını, Eski Rejime, hantal devlet bürokrasisine ve yükselen kapitalizme karşı gerçek bir muhalefeti temsil etmiştir (Baker, 2001). Eski Rejime karşı cumhuriyet şiarı asla basit bir rejim eleştirisiyle sınırlı olmayıp siyasal katılımı ve yurttaşlığı yücelten bir karşı duruş anlamına geliyordu.

'Cumhuriyetçiler Kulübü' ve Tom Paine, cumhuriyetçi felsefede 'kadimler ve modernler' arasındaki tartışmaya siyasal bir karakter kazandırdı. Paine'den etkilenen Sieyès ve takipçileri için kurucu meclis ve kurucu iktidar formülü, klâsik cumhuriyetçi içeriğinden kopmuştu (Baker, 2001; Negri, 1999). Fransız burjuvazisinin cumhuriyetçi felsefesi, Amerikan Devrimi'nin Fransa koşullarında başka araçlarla devamından başka bir anlam ifade etmiyordu. Meşruiyetini halk egemenliğine dayandıran temsili hükümet modeli, Fransız burjuvazisinin cumhuriyet anlayışının temellerini oluşturmuştur. Terör Dönemi, klâsik cumhuriyetçi ilkelerle modern temsil kurumları arasında sıkışan Cumhuriyetin püriten siyasal irâdeciliğini gösterir. Rousseau'ya gelince, demokrasi ve cumhuriyetçilik onun felsefesinde kararsız bir birliktelik sergiler. Bu kararsızlık, Rousseau'nun düşüncelerinden etkilenen radikal Fransız Devrimcilerine de sirayet etmiştir. Terör Dönemini bir de bu yönüyle incelemek kaçınılmaz görünüyor.

Amerikan ve Fransız Devrimleri'ni izleyen dönemde, cumhuriyetçilik ve demokrasi arasındaki ayrım önemli ölçüde ortadan kalktı. Halkın, temsilcileri aracılığıyla yönetime katılımı ilkesinin ve temsili hükümet modelinin benimsenmesiyle birlikte, demokrasi ve cumhuriyet arasındaki ayrım, ayrıntıdaki birkaç anlaşmazlık noktası dışında geçerliliğini yitirdi. Thomas Paine, 16 Temmuz 1791'de 'Cumhuriyetçiler Kulübü'nde yaptığı konuşmada, "cumhuriyetçilik denilince aklıma aynı adı taşıyan Hollanda Cumhuriyeti ya da İtalyan Cumhuriyetleri gelmiyor; cumhuriyetten basitçe temsili hükümet modelini anlıyorum; 'Haklar Bildirgesi'ne dayanarak kurulmuş bir temsili hükümeti anlıyorum" demişti (Baker, 2001).

Günümüzde kendilerini cumhuriyetçi ya da cemaatçi olarak adlandıran bazı düşünce okulları hâlâ mevcuttur. Savundukları ana ilkeler, anayasal bir temsilî hükümet modelini dışlamadan, yurttaş inisiyatiflerini geliştirebilmenin yollarını araştırmak, yerel düzeyde katılımı güçlendirmek ve belki de en önemlisi, liberal piyasa ekonomisinin duyarsız kaldığı adaletsiz paylaşımın daha eşit bir karakter kazanması gereğine dikkat çekmekle sınırlıdır. Bu ve benzeri eleştirel düşünceler çok da orijinal olmayıp birçok liberal ve demokrat tarafından da dile getirilmektedir. Liberal yönetim *ethos*unu cumhuriyetçi yönetimden ayıran en önemli konulardan birisi, halk egemenliğine farklı yaklaşımlarıydı. Fransız Devrimi'ni izleyen dönemde liberaller halk egemenliğini reddetmiş ve özgürlükleri kişi hak ve özgürlükleriyle sınırlı negatif statü özgürlükleri olarak kavramlaştırmışlardı. Liberallerin demokrasi ve halk egemenliği hususundaki çekinceleri daha sonra büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Hukuk devleti ile desteklenen halk egemenliği anlayışı, günümüzde her iki görüş tarafından da kabul edilmektedir. Cumhuriyetçi düşüncenin en büyük erdemi, milliyetçi olmayan bir siyasal kimlik, siyasal birlik, kamusal katılım ve özyönetim düşüncesine dayanmasıydı (Viroli, 2002). Eğer cumhuriyetçi felsefe günümüz koşullarında hâlâ geçerli olabilecek bir siyasal analiz geliştirebilirse, analizin

ulusüstü ve ulus-sonrası yeni siyasal kimlik ve siyasal birlik biçimlerini hesaba katan bir nitelik taşıması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Avrupa Birliği gibi yeni ulusüstü siyasal birliklere ilişkin tartışmalarda en çok eksikliği hissedilen konuların başında, çokkimlikli, çokkültürlü bir yapıda Avrupa yurttaşlarını bir arada tutan değerlerin ne olduğu ya da olabileceğine ilişkin değerlendirme ölçütlerindeki yetersizlik gelmektedir. Örneğin, Avrupa Anayasası'nın hazırlanma sürecine ve prosedürüne bakıldığında, Avrupa yurttaşlarının süreçten tamamen dışlanmış olduğu görülmektedir. Buradaki varsayım, halkların yasa yapımına devletleri ve bazı sivil toplum örgütleri aracılığıyla dolaylı yollardan katıldığı yolundadır. Cumhuriyetçi siyasal düşünce, Avrupa bürokrasisi ve neoliberal elitlerin kara mizah örneği sayılabilecek gerekçelerine karşı, Avrupa halklarının siyasal katılımına ilişkin alternatif bir bakış açısı sunabilir; çok düzlemli ve çok boyutlu Avrupa mekânında, karma anayasanın günümüz koşullarına uyarlanmış yeni versiyonlarını tartışmaya açabilir.

Quentin Skinner, Maurizio Viroli, John Poccock, Philip Pettit, Martin van Gelderen vb. Cambridge Okulu üyesi düşünürlerin de katkılarıyla, cumhuriyetçi düşünce giderek neo-roman bir siyasal felsefeye dönüştü. Neo-roman cumhuriyetçi siyasal düşüncenin açmazı, liberal anayasacılık ve liberal toplum düzeniyle, temsilî hükümet modelini birbirine bağlayan hattı içselleştirmesidir (McCormick, 2003). Cumhuriyetçilerin geleneksel 'kitle korkusu' (Machiavelli hariç) ve buradan kaynaklanan çok yönlü elitizm de buna eklendiğinde, sorun içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Neo-roman cumhuriyetçilik, liberal konsensüs siyasetinin karşısına, müzakereci demokrasi yöntemiyle ve uzman kamuoylarını belirli konularda tartışma yürütmeye davet etmekle sınırlandırılmış kamusal katılım ve tartışma anlayışıyla çıkmaktadır. Bu koşullarda, kozmopolitan nitelikli bir cumhuriyetçi geleneğe duyulan acil gereksinimin önü, liberal ve elitist neo-roman cumhuriyetçilik tarafından kesilmektedir. Bir zamanlar Machiavelli, "özgür bir siyasal yaşamın önkoşulu, belirli aralıklarla kurucu momentlere, başlangıca geri dönebilmektir; bu sayede sosyal ve siyasal düzen kendisini tazeleyebilir" demişti. Cumhuriyetçi düşüncenin yeni bir başlangıç için kendi kurucu ilkelerine ve özellikle de Machiavelli'ye dönmeye ihtiyacı olduğunu söylemek sanırım çok da yanlış olmayacaktır.

M. CANOVAN, "Cumhuriyetçilik", *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi* (ed. D. Miller et al.)., cilt 1, (çev. B. Peker – N. Kıraç), Ankara, Ümit Yayıncılık, 1987/1994, ss. 139-143; COGİTO DERGİSİ, *Cumhuriyet: Alkışla Olmaz* (özel sayı), 15 (1998); N. MACHIAVELLİ, *The Discourses*, Harmondsworth, Penguin, 1517/1970; W. MAGER, "Republik", *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*" (ed. O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck), 5 (1982/2004), Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 549-651; W. MAGER, "Republik", *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ed. J. Ritter),Vol. 8, 1992, Basel, Schwabe Co. AG. Verlag, pp. 857-878; J. MAYNOR, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Pres, 2003; J. P. MCCORMICK, "Machiavelli Against Republicanism", *Political Theory*, 51 (2003), pp. 615-645; A. NEGRI, *Insurgencies: Constituent Power and The Modern State*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999; P. PETTIT, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Pres, 1997; J. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; A. W. SAXONHOUSE, "Republic", *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (ed. N. Smelser et al), 19 (2001), Amsterdam, Elsevier Pub., pp. 13193-13199: M. N. S. SELLERS, "Republicanism: Philosophical Aspects", (ed. N. Smelser et al), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 19 (2001), Amsterdam: Elsevier Pub., pp. 13204-13210; Q. SKINNER, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; M. VAN GELDEREN, "Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and *respublica mixta* in Dutch and German Political Thought, 1580-1650", *Republicanism: A Shared European Heritage* (ed. by M. Van Gelderen – Q. Skinner), 3 Vol. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 195-217; M. E. VATTER, "Republicanism: Impact on Social Thought", *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences* (ed. by N. Smelser et al), 19 (2001), Amsterdam: Elsevier Pub., pp. 13199-13204; M. VIROLI, *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002.

Ayrıca **bkz.**, CICERO, DEMOKRASİ, DESPOTİZM, MACHIAVELLI, MONTESQUIEU, ÖZGÜRLÜK, POLİTİKA FELSEFESİ, *RES PUBLİCA*, ROUSSEAU.

Aykut ÇELEBİ

CÜNDİŞÂPÛR OKULU. Cündişapur kenti, miladi 260 yılında Sasanî hükümdarlarından I. Şapûr tarafından, günümüz İran'ının Huzistân bölgesinde, bu günkü Dizful kentine 10 km, Tuster'e ise 50 km mesafede, şimdiki Şahabâd köyünün olduğu yerde kurulmuştur. Resmi adı "Veh ez Endu Şapûr" olmasına rağmen halk arasında Gunda-Şapûr olarak anılmış olan bu bilim kenti, daha çok medresesi ile anılmaktadır. Giriş kapısının üzerinde "Bilgi ve fazilet, kılıç ve pazudan üstündür" ifadesi yer alan bu ünlü medrese insanlık tarihinin en önemli ve en eski üniversitelerinden biri olarak bilinmektedir.

Cündişâpûr adını ölümsüzleştiren bu ünlü üniversitenin ne zaman kurulduğu ile ilgili farklı tartışmalar bulunmaktadır. Medresenin Cündişapur'un kuruluşu ile birlikte inşa edildiğini iddia edenlerin yanı sıra, II. Şâpûr döneminde kurulduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bilimsel kanıtlar medresenin kuruluşunu şehrin inşa edildiği döneme götürmeyi mümkün kılmasa da, Cündişapur'daki ilk bilimsel faaliyetlerin oldukça erken dönemde başladığını söylemek mümkündür. I. Şâpûr kendisine esir düşen Valerianus ile birlikte, içinde tabip ve felsefecilerin de yer aldığı, Antakyalı bazı bilim adamı ve zanaatkarı da Cündişâpûr'a yerleştirmiştir. Şehirde özellikle pozitif bilimler sahasında ilk çalışmalar bu dönemde başlamıştır. Şehir, pozitif ilimler ile kuruluş döneminde tanışmış olmasına rağmen bu sahadaki şöhretini oldukça sonraki dönemlere borçludur. İbnu'n-Nedîm'i esas aldığımızda, şehir ancak II. Şâpûr döneminde Yunanlı tabip ve filozof Théodoros'un Cündişapûr'a gelmesiyle tıp ve felsefede ün kazanabilmiştir. Aynı zamanda II. Şâpûr'un tabibi olan Théodoros, sıradan bir hekim olmayıp tıp ile ilgili bilimsel çalışmaları bulunmaktaydı. Nitekim onun çalışmalarından birisi, daha sonraki dönemde, Arapça'ya da tercüme edilmiştir.

Felsefeye duyduğu yoğun ilgi I. Hüsrev'in Batıda ününü artırmış, miladî 529 senesinde Roma imparatoru Jüstinyen'in Atina akademisini kapatması üzerine buradaki bilim adamları ona sığınmışlardı. Adı geçen bilim adamlarından Damascius, Siplicius, Eulamius, Priscianus, İsidore, Hermias ve Diogen'e kapılarını sonuna kadar açan imparator, bunları Cündişâpûr kentine yerleştirmiş ve burada dersler vermelerini sağlamıştır. Bu bilim adamları şehirde bulunan ilmî müesseseyi yeniden yapılandırmışlardır. Kendisi de Yeni Platoncu olan I. Hüsrev, Jüstiyen'e karşı kazandığı savaştan sonra antlaşmaya, Cündişapur'a yerleşen bu filozofların istedikleri zaman memleketlerine dönmelerine izin verilmesi şartını koydurmuştur. Bu barış müzakerelerinin akabinde Cündişapûr'a yerleşmiş olan bilim adamları vatanlarına geri dönmüşlerdir. Ancak Cündişapur'da ikamet ettikleri dört yıl zarfında yetiştirdikleri talebeleri Cündişapûr Medresesinin bir ekol haline gelmesini sağlamışlardır.

Kadim dönemde felsefe ile tıbbı net bir biçimde birbirinden ayırmak mümkün değildi. Câlinos gibi tabib filozofların sahip oldukları *"bir hekim aynı zamanda felsefeci de olmalıdır"* anlayışı, o dönemde büyük bir ilgi görmüştü. Bu anlayışta olan I. Hüsrev de tıp ile ciddî şekilde ilgilenmiş, Cündişâpûr'daki medreseyi Sasanîlerin en büyük tıp merkezi haline getirmiştir. Onun çabaları ile bu medrese doğu tıbbını yönlendiren en önemli kurum haline gelmiştir.

I. Hüsrev döneminde Cündişâpûr Medresesi sadece batıda veya doğuda değil, aynı zamanda çoğu bedevî olan Araplar arasında da gayet iyi bilinmekte idi. Nitekim Hicaz'dan Cündişâpûr medresesine gidip eğitim gören ve daha sonra memleketlerine dönüp hizmet eden bilim adamları da bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Haris b. Kelede, Taif'in cahiliyye dönemindeki en büyük filozof ve tabibi olarak bilinmektedir.

I. Hüsrev'den sonra Sasanî devleti ciddî sarsıntılar geçirmiştir. Bir taraftan Doğu Roma'ya karşı peş peşe yenilgiler alınırken öte taraftan devletin içerisinde taht kavgaları başlamıştır. Bu süre zarfında devletin bir çok kurumu ya tahrip olmuş veya tamamen yok olmuştur. Buna rağmen Cündişapûr medresesi Sasanîlerin yıkılışına kadar varlığını ve ihtişamını korumayı başarmıştır. İslâm fetihleri ile birlikte gelişen yeni dönemde Müslü-

manlar da bu müessesenin önemini kavramışlar ve eski özelliğini muhafaza etmek için gayret sarfetmişlerdir. Şehirde bulunan hastane, kütüphane, tıp okulu ve mabetleri korudukları gibi burada yetişen bir çok tabibe de iş imkânı sağlamışlardır. Muaviye'nin özel hekimliğini yapmakta olan İbn İsâl et-Tabib en-Nasranî el-Cündişâpûrî, Şamlı Ebû'l-Hakem ile Teyâzûk, Emevî saraylarında iş bulabilen hekimlerden sadece bir kaçıdır.

Medrese Abbasîler döneminde, buraya mensup bir çok tabibin Cündişâpûr'u terkederek başkent Bağdat'a yerleşmesi ve burada kurulan müesseselerde görev almaları sebebiyle devlet desteğinden yoksun kalmış, bir süre kendi döner sermayesi ile ayakta durmaya çalışmış, daha sonra yerini tamamen Bağdat'taki bilim merkezlerine devrederek tarihe karışmıştır.

Medresenin tarihi gelişimi hakkında bu kısa bilgileri verdikten sonra şimdi de bölümlerine geçebiliriz. Cündişâpûr medresesi 5 ayrı bölümden oluşmaktaydı. **(1)** Tıp okulu ve Hastanesi (Bimâristân); **(2)** Farmakoloji laboratuarı; **(3)** Tercüme Evi; **(4)** Kütüphane; **(5)** Rasathâne

Cündişapur medresesinin en önemli birimini bimaristan oluşturuyordu. Bimaristan *'Dorostbed'* veya *'İran dorost bed'* ünvanı verilmiş olan bir hekim tarafından idare edilmekteydi. Bu hekim sadece medresenin yöneticisi olmayıp, aynı zamanda tıp okulunun dekanı ve bimâristânın da başhekimi idi.

Bimaristanda geniş yetkilere sahip olan Dorostbed, sadece hükümdara karşı sorumlu idi. Emrine verilmiş olan döner sermayeyi istediği gibi kullanma, bimâristâna görevli alma veya burada çalışmakta olan personeli görevden el çektirme gibi yetkiler Dorostbed'de toplanmıştı. Sâsânîler dönemindeki Berzeveyh ile İslâmî dönemdeki Cebrail örneklerinde olduğu gibi, söz konusu yetkililerin zaman zaman ülke siyasetine müdahale ettikleri, devlet politikasını yönlendirmeye çalıştıkları da görülmektedir.

Başta Bimaristanda olmak üzere akademinin sair birimlerinde farklı dil, din ve etnik unsura mensup, onlarca hekim görev yapmaktaydı. Cündişâpûr Bimâristân'ında ciddî anlamda ihtisaslaşmanın olduğu da görülmektedir. Kaynaklarımızın anlattığına göre, her tabip kendi ihtisas alanı ile ilgili hastalıklara bakardı. Birden fazla hekimin bakması gereken bir vakanın olması durumunda ise, günümüzdeki konsültasyona benzer bir sisteme baş vurulurdu. Nitekim bu sistem, Cündişâpûr Bimâristânı'nı örnek almış olan Bağdat Bimâristânı'nda da, Cebrail ve diğer hekimler tarafından da aynen uygulanmıştır.

Hastanenin içerisinde hastaların yatmakta oldukları koğuşlar bulunmaktaydı. Hastane personeli hastalarına günde 24 saat hizmet verirdi. Kaynaklarda söz konusu bimâristânda günümüz nöbet sistemine benzer bir sistemin uygulanmakta olduğu da aktarılmaktadır.

Cündişâpûr medresesinde eğitimin kaç yıl sürdüğüne dair bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak gerek burayı etkilediğini bildiğimiz Nusaybin medresesinde eğitimin üç yıl sürmüş olması ve gerekse Cündişâpûr medresesi örnek alınarak İslâm aleminin muhtelif yerlerinde kurulmuş olan bimâristânlarda eğitimin üç yıl olması, Cündişâpûr'da da eğitimin bu kadar sürdüğü ihtimalini akla getirmektedir. Adı geçen eğitim kurumlarında eğitimin ilk yılı, günümüzdeki hazırlık sınıfına benzemekteydi. Bu sınıfta matematik, hendese ve mantık dersleri okutulmaktaydı. Özellikle de matematik ve mantık bu sınıfın ana derslerini oluşturmaktaydı. Sonraki senelerde ise, öğrencilere Hipokratın 12 kitabı ile Câlinos'un dokuz kitabı ve Diskorides'in *Kitâbu'l-haşâiş* adlı eseri okutulurdu. Mantığın yanında felsefe de öğretildiği bilinmektedir. Zira gerek Cündişâpûr tıp okulu, gerekse bu okuldan etkilenmiş olan İslâm alemindeki tıp medreseleri, ciddî bir şekilde Câlinos'un etkisinde bulunmaktaydı. Câlinos ise, bir hekimin aynı zamanda filozof olması gerektiğini savunuyordu, hatta bu konuda bir de eseri bulunmaktaydı. Söz konusu risale, dönemin tabipleri üzerinde ciddî anlamda etkili olmuş, onları felsefe ile ilgilenmeye yöneltmiştir.

Medresede Hipokrat'ın eserlerine bu kadar önem verilmiş olması Cündişâpûr'a 'Hipokrat'ın şehri' ünvanının verilmesine neden olmuştur.

Cündişâpûr medresesinin eğitim dili ile ilgili tartışmalar bulunsa da, tıp eğitiminin büyük ölçüde Yunanca, zaman zaman da Süryanîce yapılmış olduğundan, farmakolojide ise, Pehlevice'nin kullanıldığından şüphe yoktur. Nitekim daha sonraki dönemde Arapçaya yapılan çevirilerde daha çok

Pehlevice kelimelerin yer almış olması da bunu göstermektedir.

Medresede üç yıllık eğitimini tamamlayan hekim adayları, bu süre içerisinde görmüş oldukları derslerden ciddî bir sınava tâbi tutulur, sınavı geçenlere hekimlik diploması verilirdi. Bu diplomaya sahip olan hekimler ülkenin her yerinde hekimlik yapabilirdi. Cündişâpûr'da kullanılmış olan bu sistem, şehirdeki okul ve hastane örnek alınarak kurulmuş olan İslâm alemindeki muhtelif bimâristânlarda da aynen korunmuştur. Nitekim Razî de bu sınavdan bahseder. Onun verdiği bilgilere göre, söz konusu sınav iki bölümden oluşmaktaydı. Tabip adayı önce cerrahi ve fizyoloji bilimlerinin önemi, mantık (özellikle kıyas) ve literatür gibi giriş mahiyetindeki bilgilerden imtihan edilir, bunu başarması durumunda alan bilgisi ölçülürdü.

Medresenin bir başka birimini kütüphane oluşturmaktaydı. Cündişâpûr medresesinin içerisinde farklı dillerde yazılmış olan binlerce kitabın yer aldığı büyük bir kütüphane bulunmaktaydı. Bu kütüphaneden hem öğrenciler ve hem de hocalar yararlanmakta idi. Kütüphanedeki kitapların bir kısmı, Reha (Urfa) medresesinin kapatılmasından sonra, burayı terkedip Cündişâpûr'a göçen Yeni Eflatuncu filozoflar tarafından getirilmiştir. I. Hüsrev döneminde muhtelif lisanlardan Pehlevice'ye yapılmış olan çevirilerden bazısı bu eserlerden aktarılmış, yine bu eserler eğitimde kaynak kitap olarak kullanılmıştır.

Kütüphanenin içerisinde kitapları koruyan, bakımını yapan görevlilerin yanı sıra, özellikle de tıp, astronomi ve felsefe kitaplarını istinsah eden ve adına *'koşte defterân'* denilen bir müstensihler sınıfı bulunmaktaydı. Cündişâpûr kütüphanesindeki kitapların önemli bir kısmının, Beytu'l-Hikme kurulduktan sonra Bağdat'a götürüldüğü ve orada yapılan ilk çevirilerde bu eserlerin esas alındığı bilinmektedir.

Cündişâpûr medresesinde tıp eğitiminin yanında çeviri yapılan bir bölüm de bulunmaktaydı. Geç dönem kaynakların adına Darü'l-ilm dedikleri bu birim, bimâristânın hemen yanında yer alıyordu. Çeviri yapanların büyük bir kısmı aynı zamanda bimâristânda görev yapmakta olan hekimlerdi.

Medresenin bir başka birimini Rasathâne oluşturmaktaydı. Burada sadece gök cisimleri gözlenmez, aynı zamanda astronomi ve matematik de öğretilirdi. Cündişâpûr'daki bu kurumun, İskenderiye'deki *Darü't-Ta'lîm*'in devamı olduğu belirtilir. Cündişâpûr'da yapılan bilimsel çalışmalar daha sonra İslâmî dönemde meyvesini vermiş ve Ebû Ma'şer Muhammed b. Ca'fer el-Belhî tarafından bu bilgilere dayanılarak zicler oluşturulmuştur.

Bir putperest olan Taifli Haris ile Nasturî kökenli Hıristiyanlar veya Mazdaist (Mecusi) İranlılar ile Hinduist ya da Budist Hintlilerin yan yana, aralarında hiçbir çatışma olmadan aynı kurumda eğitim görmüş olmaları, kentteki bilimsel özgürlüğü ve hoşgörüyü gösterdiği gibi, medrese yönetiminin okulda öğrenim görmekte olan öğrencilere teolojik konularda dersler vermediklerini, öğrencilerin etnik kökenleri veya dinî duruşlarına bakmadıklarını, bir kısmını diğerine tercih etmediklerini göstermektedir. Doğrusu, yaklaşık olarak 1500 yıl önceki Cündişâpûr medresesi bu yönüyle günümüzün modern eğitim kurumlarını aratmayacak bir özelliğe sahiptir.

ALİ SAMÎ, "Gundaşâpûr", *Huner ve Merdum*, Tahran, 90 (1349/1970); M. Y. HAŞİMÎ, "Devru Cündişâpûr fi sekâfeti'l-Arabiyye", *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyye*, Beyrut, 2 (1960); İBN EBÎ USEYBİA, Muvafikuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Kasım b. Halife b. Yunus es-Sa'dî el-Cezerî (668/1268), *Uyûnu'l-enbâ' fi tabâkâti'l-etibbâ* (thk. Nizâr Rıza), Beyrut, trs; İBNU'N-NEDİM, *Fihrist*, Mısır, trs; A. İSA BEG, *Tarihu bimâristânât fi'l-İslâm*, Beyrut, 1981; MARİNATUS, "Anâsir-i müşterek-i İrânî ve Yunanî der Temeddun-ı ğarbî" (Yunanca'dan Farsça'ya trc. H. Cevadî), *Mecelle-i Dânişgah-ı Tahran danişgede-i Edebiyât ve Ulûm-ı İnsanî*, Tahran, yıl: 16, sayı: 4, 1348; M. MUHAMMEDİ, "The University of Jundishapur", *Journal of the Regional Cultural İnstitute*, Beyrut, cilt: 2 sayı: 3 (1969), pp .152-166; M. NECMÂBÂDÎ, *Tarih-i tıb der İslâm –pes ez- (ez-Zuhur-ı İslâm ta Hamle Mogol)*, Tahran Üniversitesi yayınları, Tahran, 1375; H. NEHAÎ, "Pişîne-i tarih-i şehr-ı Gondî Şapûr", *Berresiha-i Tarihî*, Tahran, yıl: 16 sayı 2, 1978; M. M. SÖYLEMEZ, *Bilimin Yitik Kenti Cündişâpûr*, Ankara, 2003

Ayrıca **bkz.**, AKADEMİ, AKADEMİK ÖZGÜRLÜK, İSKENDERİYE OKULU, ÜNİVERSİTE.

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

CÜNEYD-İ BAĞDADİ, İslâm düşüncesinin ilk dönem mutasavvıflarından olup, tasavvufî görüşleri hem çağdaşı sufiler hem de

sonraki mutasavvıflar üzerinde derin etkiler yapan meşhur sufîdir.

Hayatı

Nihavend'den gelip Bağdat'a yerleşen bir ailenin oğlu olan Cüneyd'in kaç yılında doğduğu bilinmemektedir. Küçük yaşta tahsile başlamış, önce fıkıh okuyup, sonra bazı önemli âlimlerden hadis öğrenmiştir. Bununla birlikte, ona esas etki yapan şey, dayısı Serî es-Sakatî ve Ebû Hamza el-Bağdadî gibi sufilerin bulunduğu meclislerde yer alıp, onların sohbetlerine katılmak olmuştur. Özellikle dayısının, onu önce şer'î bilimleri öğrenmeye teşvik ettikten sonra, "Allah seni sufî hadisçi değil, hadisçi sufî kılsın" diye dua edip yol gösterdiği söylenir. Başta dayısı olmak üzere çevresinde önemli mutasavvıfların bulunmasının, onun tasavvufa yönelmesinde çok etkili olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Gerçekten de, Cüneyd şer'î ilimleri iyice öğrendikten sonra kendini zühd, ibadet ve tasavvufa vermişti. Nitekim, tasavvuf terimlerini, usul ve esaslarını tespit ederek tasavvufun İslâm dünyasında ortaya çıkışını sağlayan büyük ve kaynak Sufilerden olan Cüneyd, 909 yılında Bağdat'ta ölmüştür.

Görüşleri

Bütün mistisizmler gibi en temel problemi insan ile Allah arasındaki mesafeyi kapatma olan sufilik açısından Cüneyd, bu mesafenin ancak tasavvuf köprüsüyle kapatılabileceğini, insanın Allah'a sadece tasavvuf yoluyla ulaşabileceğini savunur. Nitekim o, tasavvufu "her şeyden alâkayı kesip, Allah'la olmaktır" ve "Allah'ın sendeki seni öldürüp, kendisiyle diri kalmasıdır" sözleriyle tanımlamıştır. Buna göre, tasavvufu birinci tanımda, yaratanla yaratılan arasındaki boşluğu ya da uzaklığı kapatmak için, insanın Allah dışındaki başka her şeyden kopmasının gerekliliği şeklinde ifade eden Cüneyd, ikinci tanımında ise, insanın yaratıcıya doğru olan bu yolculuğunun sonunda, bütün beşerî özelliklerin ortadan kalkacağını, dolayısıyla insanın yalnızca ilâhî sıfatları göreceğini, bu yüzden beşerîliğin yok olup, sadece Hakk'ın varolacağını anlatır. İşte bu evrede söz konusu olan *tevhid* ("Allah'ın birliği"), Cüneyd-i Bağdadî'nin en yoğun bir biçimde üzerinde durduğu temel kavram olarak karşımıza çıkar.

Tevhid: Tevhid'i aklın bilgi sınırı dışında görüp, "kıdemi hudûstan ayırmak, hudûsu kaldırıp kıdemi tek bırakmak olarak tanımlayan Cüneyd, tevhid'in türlerinden ve aşamalarından söz etmiştir. Onun nokta-î nazarından tevhid, biri sıradan insanların, ya da daha doğrusu avamın, diğeri de seçkin âriflerin tevhididir. Avamın tevhidi ikrara, akla ve aklî delillere dayanır; kelâmcıların kıyas ve burhana dayanan tevhid anlayışları da buraya girer. Avamın tevhidini bu şekilde halkın, ama özellikle de zâhir ulemâsının tevhidi olarak ortaya koyan Cüneyd, bununla birlikte tevhidin kelâmdaki anlamını açıklamakla kalmayıp, esas onu kelâmdan tasavvufa, aklî alandan manevî deneyin alanına taşıdığı için, katkısını daha ziyade ârifllerin tevhidini açıklarken ortaya koyar. Ona göre, ârifllerin tevhidi iki aşamada gerçekleşir. Tevhidin birinci mertebesinde Allah'ın birliğini ifade eden sâlihin gözü O'ndan başka hiçbir şey görmez; O'nun emirlerini yerine getirirken, O'ndan başka hiçbir şeyden korkmaz; Hakk'ın emirlerine sadece Hak için uyar.

Ariflere ait tevhidin ikinci aşamasında, sâlihin Allah'ın huzurundaki varlığı onu yöneten sadece Allah'ın irâde ve kudreti olduğu için salt bir gölge ve hayal haline gelir. O burada ne Hakk'ın davetinden, ne de kendisinin bu davete icabet edişinden haberdardır, çünkü Allah'ın huzurunda O'nun hakikî birliğini bulup, kendinden tamamen geçmiş durumdadır. İşte burada o maddî dünyaya gelmeden önceki hâline gelmiştir.

Fenâ: Tevhid bizi, Cüneyd'in bir diğer önemli öğretisine, meşhur fenâ ("yok olma") kuramına götürür. Tevhid'in en yüksek düzeyinde ortaya çıkan fenâ, ona göre, üç aşamalı bir süreç olmak durumundadır. Birinci aşamada insan Allah'ın mutlak irâdesi karşısında kendi irâdesini tamamen yitirip, bütün kişisel istek ve arzularından arınır. İkinci aşamada ise, Hakk'ın irâdesine uyup tamamen O'na bağlanan kul ibadetlerdeki hazlardan bağışık hale gelir, Hak ile kendisi arasına hiçbir mesafe kalmaz. Son aşamada ise, Hakk'ın tecellileriyle kul kendinden tamamen geçip, içinde bulunduğu hakikati göremez olur. Bu aşamada Hakk'ın kulun "gören gözü, işiten kulağı, tutan eli" haline geldiğini öne süren Cüneyd'e göre, akıl, bu noktaya gelince hayrete düştüğü için, fenânın bu en yüksek düzeyini anlamaktan acizdir.

Cüneyd tevhid ve fenâ hallerine, bu hallerin fiilen yaşanmasına, tasavvufî zevk ve vecd hallerine büyük bir önem ve değer vermiştir. Söz konusu manevî hal, deneyim ve heyecanların yaşanmasının yollarından biri olarak semâ ve ilâhilerin gerekliliğinden söz etmiştir. Tasavvufu söze değil, işe ve manevî deneyime dayanan, akla ve mantığa olabildiğince uygun düşen Cüneyd sufî kıyafetini kullanmamış, bunun nedenini soranlara ise "önemli olan yamalı elbise giymek değil, bağrı yanık olmaktır" derken şekilciliğe itibar etmediğini ortaya koymuştur.

S. ATEŞ, *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul, 1970; S. ATEŞ, "Cüneyd-i Bağdadî", *DİA* cilt 8, İstanbul, 1993, ss. 119-21; M. WATT, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. S. R. Fığlalı), Ankara, 1981.

Ayrıca **bkz**., TASAVVUF, TEVHİD.

der. Tayfun TORUN

CÜVEYNÎ, İMÂMÜ'L-HAREMEYN, aynı zamanda Gazalî'nin hocası olmakla da ün kazanmış Müslüman âlim ve kelamcısıdır.

Hayatı

Cüveynî, hicri 18 Muharrem 419, miladi 12 Şubat 1028 tarihinde Nîsâbûr civarında bulunan Buştanikân (veya Nistîkân) köyünde doğmuştur. O, Abdulmelik b. Abdullah, asıl isminden ziyade, 'İmâmü'l-Haremeyn', 'Ebu'l-Me'âlî', 'Ziyâüddîn' lakapları ile birlikte, 'Cüveynî' ve 'Nîsâbûrî' nisbetleriyle tanınır. Ona 'İmâmü'l-Haremeyn' denmesinin sebebi, Mekke ve Medine'de dört yıl kalarak ders okutup fetva vermesi neticesinde, harem bölgesinde kendini kabul ettirmiş olmasındandır.

Cüveynî, Ehl-i sünnet itikadını müdafaa etmek ve bu hususta başkalarına yardımcı olup, yol göstermekte üstün bir kudrete sahip olmasının takdir nişanesi olarak 'Ziyâüddîn – Dinin ziyası, aydınlığı' diye taltif edilmiştir. Onun 'Ebu'l-me'âlî' lakabına gelince, bunun sebebi; hayatını din ilimlerini tahsil ve talimle geçirip, bu hususta hiçbir gayreti esirgememiş olması, kuvvetli mantık ve isabetli görüşleriyle muhaliflerine karşı koyarak, doğru ve gerçeği açığa çıkarması, yanlış fikirleri reddetmesidir.

İmâmü'l-Haremeyn'in en meşhur iki nisbeti Cüveynî ve Nîsâbûrîdir. Bilinen bir husustur ki nisbetler, kişilerin ya doğdukları veya ikamet ettikleri, yahut vefat ettikleri yerlere izafeten verilir, işte Cüveynî'nin nisbetleri de bu nedenle verilmiştir. 'Cüveyn', Horasan'da Nisâbur ile Bistam arasında, Nîsâbûr'un nahiyelerinden büyük bir nahiyedir. Güneyden Beyhak, kuzeyden Câcarm nahiyeleri ile sınırlı olup, asıl ismi Farsçada Gûyân'dır. Buradan birçok âlim yetişmiştir ki, İmâmü'l-Haremeyn bunlardan birisidir. Dolayısiyle onun 'Cüveynî' nisbeti buradan gelmektedir. Cüveynî'nin Nîsâbur'a nisbet edilmesi ise, onun burada uzun müddet ikamet etmiş olmasındandır.

Kültürlü bir aile içinde büyüyen Cüveynî, ilk eğitim ve öğretimini de bu aile yuvasında almıştır. Cüveynî'nin babası Ebu Muhammed Abdullah Cüveynî (ö. 438/1047) tefsir, hadis, usûl ve edebiyatta asrının imamı olup, kendisine 'Rüknü'l-islâm–İslâm'ın direği' ünvanı verilmiştir. Cüveynî, ayrıca devrin ileri gelen hocalarından dersler okumuş ve icazet (diploma) almıştır. Böylece eğitimini tamamlayan Cüveynî, babası vefat edince, henüz yirmi yaşı civarında iken, onun kürsüsüne oturmuş ve makamında ders vermeğe başlamıştır.

Tefsir, hadîs, kelam, fıkıh, hilâfiyât ve usûl ilimlerini okumuş olan Cüveynî'nin ilmî şahsiyetinde kelâmcılık ağır basar. Kelâm ilmini devrin ileri gelen âlimlerinden, ünlü kelamcı Ebu'l-Kâsım İsferâyînî'den okumuş ve öğrenmiştir. Bu alanda kendisini yetiştirerek geniş bir kültüre sahip olan Cüveynî, itikadî problemlerin çoğunda Eş'arî çizgisini takip etmekle beraber, dirayetli bir bilgin olması hasebiyle benimsemediği konularda ona muhalefet etmiş ve kendi görüşünü açıkça savunmuştur. Özellikle ilahî sıfatların yorumu, âlemin hâdis oluşunun ispatı ve Allah-âlem ilişkisi gibi önemli konularda farklı görüşler ortaya koymuştur.

Fıtraten taklide düşman ve hür düşünce sahibi olan Cüveynî, felsefe de çalışmış ve kelam ilminin kapılarını sınırlı da olsa felsefeye açmıştır. Felsefe alanında müstakil eser yazmamakla beraber; onun kelam eserlerinin yoğun bir felsefî birikimin mahsulü olduğu açıkça gözükmektedir. Onun bu alandaki en büyük hizmeti ise, ünlü talebesi Gazzâlî'yi felsefe çalışmaya sevketmiş olmasıdır.

Cüveynî, Nîsâbûr'da eğitim-öğretim faaliyetini sürdürürken, bu sırada ülkede meydana gelen ve mezhep münakaşası gibi gösterilmesine rağmen, aslında mezhep üzerin-

den siyasî güç sağlama arayışından ibaret olan bir olay onu doğrudan etkilemiştir. Büyük Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in veziri Ebû Mansûr Kündürî'nin sebep olduğu bu hadisenin mahiyeti şöyledir: Mu'tezilî olan Kündürî, Eş'ârîleri sevmez ve Ebu'l-Hasan Eş'ârî'nin müdafaa edilmesine tahammül edemezdi. Gerçek niyetini gizleyerek, Tuğrul Bey'den minberlerde Ehl-i bid'at'e lanet olunması yolunda bir izin almayı başaran Kündürî, Ebu'l-Hasan Eş'arî'yi de bu işe dahil etmişti. Bazı Mu'tezilîlerin de yardımı ile Kündürî, Eş'ârîleri ders ve vaaz kürsülerinden ve topluluk içerisinde konuşmaktan men etti. Onun giriştiği müsamahasız bu mücadele esnasında devrin ileri gelen âlimlerinin yakalanıp hapsedilmeleri yönünde emirler çıktı ve bazı kimseler yakalanıp hapsedildiler.

İşlerin karışıp müşkil bir hal aldığını gören Cüveynî memleketten ayrılmaya mecbur kaldı. Devrin ileri gelen alimleri ile birlikte gizlice Bağdat'a gidip, orada ulemânın ileri gelenleri ile karşılaştı, münazaralarda bulundu. Bağdat'ta yaptığı münazaralar sonucunda; ilmi, zekâ ve kabiliyeti anlaşılan Cüveynî'nin şöhreti yayıldı. Tabakat müellifleri Cüveynî'nin Bağdat'ta ne kadar kaldığı hususunda bilgi vermemektedirler. Ancak onun, Nîsâbûr'u hicrî 445, mîlâdî 1053'de terkettiği ve hicri 450, milâdî 1058'de Bağdat'tan ayrılıp Hicaz'a gittiği nazarı dikkate alınırsa, Cüveynî'nin Bağdat'ta beş yıl kadar kalmış olduğu anlaşılabilir.

Cüveynî, Bağdat'dan sonra oradan Hicaz'a gitmişti. Mekke ve Medine kentlerinde dört yıl kalan Cüveynî burada ders okutup, fetvalar vermiştir ki, onun 'İmâmü'l-Haremeyn' ünvanı, buradan gelmektedir.

Nîsâbûr'da meydana gelen bu hadise sebebiyle Cüveynî'den başka bir kısım âlimler de memleketi terk ederek, bazıları Bağdat'a, bazıları da Hicaz'a gitmişlerdir. Tuğrul Bey'in vefatı üzerine yerine geçen Alp Arslan, Kündürî'yi görevden alarak Nizâmü'l-mülk'ü vezir olarak tayin etti. Eş'arîlere karşı teveccüh gösteren Nizâmü'l-mülk bahsedilen hadiseye son verdi ve kaçan bütün âlimleri memleketlerine geri çağırdı. Cüveynî de böylece Nîsâbûr'a geri döndü.

Selçuklu veziri Nizâmü'l-mülk Bağdat, Basra, Nîsâbûr, Merv, Herat. Belh, Isfehan ve daha başka birtakım şehirlerde Medrese-i Nizâmiyye adıyla darülfünunlar kurmuş ve kürsülere kelamcıların büyüklerini tayin etmiştir. Nizâmü'l-mülk, Nîsâbûr'daki Nizâmiyye medresesini Cüveynî için tesis etmiştir ki Cüveynî burada ölünceye kadar, kendisine hiç bir rakip çıkmaksızın otuz yıl tedrisatta bulunmuştur. Bu medreseye Horasan, Irak ve Hicaz'dan ilim tahsili için öğrenci gelir ve İmâmü'l-Haremeyn'in derslerinde her gün üç yüz talebe bulunurdu.

Nizâmiyye'deki göreviyle birlikte, onun sorumluluğuna ayrıca evkaf işleri ve Nisâbûr'un en meşhur camisinin hatipliği verildi. O, bu camide Cuma günleri konuşma yapar ve namaz kıldırırdı. Cüveynî'nin öğrencileri pek çoktu. Burada. Cüveynî'nin bütün talebeleri hakkında bilgi vermek mümkün değildir. Ancak, ünlü bilgin Gazzâlî'nin onun öğrencisi olduğunu ve düşünce dünyamıza Gazzâlî'yi kazandıranın Cüveynî olduğunu belirtmekle yetinelim. Gazzâlî, Cüveynî'nin en büyük öğrencisi idi. Hocasının ifadesiyle, boğucu bir deniz olan Gazzalî, zekâ ve ferasette Cüveynî'nin talebelerinin hepsinden üstündü ve hocası onunla iftihar ederdi.

Cüveynî, Nizâmiyye medresesindeki derslerine devam ederken, hayatının sonlarına doğru sarılık hastalığına tutulmuştu. Bu hastalıktan kurtulan Cüveynî yeniden bir hastalığa tutulunca, şifa bulması ümidiyle doğum yeri olan Nîsâbûr'un Buştanikân (veya Nistîkân) köyüne götürülmüştü. Zira buranın havası mutedil, suyu hafifti. Gittikçe zayıflayan Cüveynî, hicri 25 Rebîulâhır 478, milâdî 20 Ağustos 1085 tarihinde vefat etti.

Cüveynî, Eş'âriyye mezhebinin mühim şahsiyetlerinden birisidir. Öyle ki bir kısım araştırmacılar Eş'âriyye mezhebinin Cüveynî'den itibaren köklü ve sağlam bir yere sahip olduğu kanaatini taşımaktadırlar. O, mensubu bulunduğu mezhebe pek çok katkılarda bulunmuş ve Eş'ârî kelâmını daha da inkişaf ettirmiştir.

Mütekaddimûn kelamcılarının sonuncusu olan Cüveynî, mütekellimlerin mutekaddimûnu ile müteahhirûnu arasında köprü vazifesi gören, hacimli ve vukuflu eserleri ile kendisinden sonra gelen kelâm âlimleri için kaynak teşkil etmiştir. Cüveynî, kendisinden sonra gelen kelâmcılara büyük bir etkide bulunmuştur. Öyle ki kendisinden sonra gelen Eş'ârî kelamcılar genellikle onun metodunu benimsemişlerdir. O, Eş'ârî kelâmının

sistemleşmesinde ve son şeklini almasında büyük çaba göstermiş, mezhebin imamı Eş'arî'den, Bâkıllânî kanalıyla, bir ölçüde sistemleşerek ve felsefileşerek gelen fikirleri olgunlaştırıp derinleştirmek suretiyle Gazâlî'ye öncülük etmiş ve çoğu düşüncelerinde onu etkilemiştir. Cüveynî okunduktan sonra Gazâlî'ye ait pek az şeyin orijinalliğini muhafaza ettiği anlaşılır.

Cüveynî, öğrencisi Gazâlî'nin dışında; Şehristânî (ö. 548/1153), Râzî (ö. 606/1210) ve Ibn Hümâm (v. 861/1457) gibi ünlü muhakkik âlimler de dahil olmak üzere birçok bilgine etkide bulunmuş, isminden ve düşüncelerinden bahsettirmiştir. Cüveynî'nin tesiri bu kadarla kalmamış, Kadî Ebubekr İbnü'l-Arabî onun *el-İrşâd*'ındaki metodunu aldığı gibi, Mağribîler de Cüveynî'nin metodunu benimsemişlerdir. Ayrıca Muhyiddin İbnü'l-Arabî de Futûhât-ı Mekkiyye isimli eserinin başında Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ından aldığı akideyi yazmıştır.

Eserleri

İlim, araştırma, eğitim ve öğretimle dolu bir hayat geçiren Cüveynî, sadece öğrenci yetiştirmekle kalmamış, İslâm düşüncesinin hemen her sahasında kıymetli eserler de vermiştir. Sayısı otuzu aşan ve önemli bir kısmı kelâm alanına ait olan eserlerinin birçoğu Batı dillerine de tercüme edilmiştir.

İslâm Felsefesine Ait Eserleri: (1) *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, Cüveynî'nin İslâm inanç felsefesi, kelâm ilmi alanında en hacimli ve ilk önce yazdığı eseridir. Bu kitap, beş cilt halinde yazılmış olmakla birlikte, bugün elimizde sadece bir cildi mevcuttur. *eş-Şâmil*'in takriben üçte birini teşkil eden bu cilt, Ali Sâmî Neşşâr ve arkadaşları tarafından tahkik edilerek İskenderiye'de 1969 tarihinde neşredilmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, *eş-Şâmil*'in Köprülü kütüphanesinde yazma, noksan bir nüshasının mevcut olduğunu söylemektedir. Tamamının hicri sekizinci asra kadar mevcut olduğu tahmin edilen eserin ayrıca muhtasarları da mevcuttur.

(2) *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*: *eş-Şâmil*'in muhtasarı olan bu eser, Cüveynî'nin elimizde bulunan en önemli kelam kaynağıdır. İlk önce Fransız müsteşrik J. D. Luciani tarafından Fransızca tercümesi ile birlikte neşre hazırlanmış ve onun ölümünden sonra 1938 yılında Paris'te basılmıştır. *el-İrşâd*, ikinci defa Dr. Muhammed Yûsuf Musa ve Alî Abdulmun'im Abdulhamid tarafından tahkik edilerek 1950 yılında Mısır'da neşredilmiştir. Ayrıca Esad Temim tarafından Beyrut'ta 1985'de yeniden yayımlanmıştır.

(3) *el-Akîdeti'n-nizâmiyye*: Cüveynî, bu eserini büyük Selçuklu veziri Nizâmü'l-mülk'e ithâfen yazmıştır. Eserin mukaddimesinde Nizâmü'l-mülk'ü 'Seyyidü'l-vüzerâ – Vezirlerin efendisi', 'Emîrü'l-mü'minîn – Mü'minlerin emîri' ünvanlarıyla anarak, metheden Cüveynî, eserin içerisinde de münasebet düştükçe ona yine methiye ve dualarda bulunur.

Muhammed Zâhid Kevserî, Cüveynî'nin bu eserinin, onun telif ettiği son eseri olduğunu ifade etmekle beraber, bütün eserlerinin mi sonuncusu, yoksa sadece kelâm sahasındaki son eseri mi olduğunu belirtmez. Fakat, bilinen bir husustur ki Cüveynî, bu eserini *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd*'dan sonra yazmış ve buradaki fikirleri ile diğer eserlerindeki bazı görüşlerinden vazgeçmiştir. Bir başka ifadeyle Cüveynî'nin kelam sahasındaki son görüşleri *el-Akîdeti'n-nizâmiyye*'deki fikirleridir. Küçük hacmine rağmen oldukça güzel ve orijinal bir eserdir.

Cüveynî'nin bu eseri Muhammed Zâhid Kevserî tarafından bazı notlar ilâvesiyle 1948'de Mısır'da neşredilmiştir. Ayrıca müsteşrik Helmut Klopfer tarafından, Almanca tercümesiyle birlikte 1958 yılında basılmıştır.

(4) *Lumaʿ fî kavâ'idi ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a*: Kelâm ilmine ait muhtasar bu eseri önce Fevkıyye Hüseyin Mahmud neşretmiş, sonra Dr. Michel Allard tarafından Fransızca tercümesi ile birlikte, 1968 yılında Beyrut'ta ikinci defa yayımlanmıştır.

(5) *Şifâu'l-ğalîl fî beyâni mâ vaka'a fi't-Tevrâti ve'l-İncîli minet-tebdîl*: Cüveynî, bu eserinde, Tevrat ve İncil metinlerinin asıllarını muhafaza etmeyip tahrifata uğratıldıklarını ispata çalışır. Eser, ilk önce Dr. Michel Allard tarafından 1968 yılında Beyrut'ta Fransızca tercümesi ile birlikte neşredilmiş, daha sonra Dr. Ahmed Hicazî tahkiki ile Mısır'da 1979 yılında yeniden basılmıştır.

(6) *Mesâilu'1-imâm Abdu'1-hak es-sıkıllî ve ecvibetuhâ li'1-imâm ebîl-me'alî*: Bu eserinde Cüveynî, bazı kelâmî meselelerde Abdu'1-hak Sıkıllî'nin kendisine sorduğu suallere cevap vermektedir. (7) *Usûli'd-dîn*.

İslâm Hukuk Felsefesine Ait Eserleri: (1) *el-Burhân fî usûli'l-fıkh:* Kelamcıların metodu üzere yazılmış olan bu eseri Cüveynî, yepyeni bir plânla telif etmiştir. Eseri yazarken kimseye tâbi kalmayan Cüveynî, *el-Burhân*'da kendisini ne Eş'arî ne de Şafiî ile mukayyed sayar; kendi bakış açısı ve içtihadına göre konuşur ve çok kere Eş'arî'ye muhalefet eder.

(2) *el-Varakât fî usûli'l-fıkh:* Muhtasar bir surette usûl-i fıkıh meselelerini ihtiva eden bu eser üzerine birçok şerhler yazılmış ve birtakım kimseler tarafından nesirden nazma çevrilmiştir. Birçok defalar basılan eser L. Becher tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir. (3) *el-Esâlîb fi'l-hilâfiyyât:* İki cilt olan bu eserinde Cüveynî, Hanefiyye ile Şâfiiyye arasındaki ihtilâfları zikretmiştir. (4) *Ğunyetü'l-müsterşidîn:* Hilâfiyata dair olan bu eser fazla şöhret bulmamıştır. (5) *Muğîsu'l-halk fî ihtiyâri'l-ehak:* Şafiî mezhebini diğer mezheplere tercihi hususunda yazdığı bu eserin mukaddimesinde Cüveynî, tercihin mahiyetini açıklamaktadır. (6) *Risale fi't-taklîd vel-ictihâd:* (7) *et-Tuhfe fi usûli'l-fıkh:* (8) *Dürretü'l-mudiyye fî mâ vaka'a fîhi'l-hilâfu beyne'ş-şâfi'iyyeti vel-hanefiyye:* Bu eserin birinci cildi Abdulazîm Dîb tarafından Devha'da 1986 yılında neşredilmiştir. (9) *Telhîsü't-takrîb:* Bakıllânî'nin fıkıh usulüne ait eserinin muhtasarıdır. Abdulhamîd Ebû Züneyd tarafından *Kitâbu'l-İctihâd* adıyla Beyrut'da 1987'de yayımlanmıştır.

İslâm Hukukuna Ait Eserleri: (1) *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyetil-mezheb;* İbn Asakîr'in ifadesiyle, İslâm'da benzeri tasnif edilmemiş olan bu eser, Şafiî fıkhı esas alınarak yazılmıştır. Eser, Abdulazîm Dîb tarafından iki büyük cilt halinde 1979 yılında Devha'da yayımlanmıştır. (2) *Muhtasaru'n-nihâye:* *Nihâyetü'l-matlab*'ın muhtasarıdır. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*'ı kendisi için ihtisar etmiş ve adına *Muhtasaru'n-nihâye* demiştir. Ancak, Kâtip Çelebi, Cüveynî'nin yaptığı muhtasarın tamamlanmadığını, İbn Asrûn diye bilinen Ebû Sa'd Abadullah b. Muhanımed'in *Nihâye*'yi yedi ciltte ihtisar ederek adına *"Safvetü'l-mezheb min Nihâyeti'l-matlab"* dediğini kaydeder.

(3) *el-Ğıyâsî, (Ğıyâsul-ümem fî iltiyâsi'z-zulem):* Selçuklu veziri Nizâmü'l-mülk'e ithafen yazılan eser, muhtevası itibariyle bir İslâm anayasa hukuku kaynağıdır. (4) *es-Silsile fî ma'rifeti'l-kavleyni ve'l-vecheyni 'alâ mezhebi'ş-şâfi'î.* (5) *Risale fi'l-fıkh.* (6) *Lübâbü'l-fıkh.* (7) *el-Kâfiye fi'l-cedel:* Cedel sahasında müracaat edilen en mühim kaynaklardan olduğu zikredilen eser, F. H. Mahmûd tarafından 1979 yılında Kahire'de neşredilmiştir.Bu eserlerden başka Sübkî, Cüveynî'nin İslâm Hukuku alanında, biri kıble, diğeri nikâh meselesine ait, risale mahiyetinde iki münazarasının varlığını kaydeder.

Görüşleri

Cüveynî'ye göre, bilgi, bir şeyi olduğu gibi kavramaktır. Sahih akıl doğru bilgi kaynağı olup, bunun böyle olduğunu bizzat din ifade etmektedir. Zira, kişinin, kendini var eden yaratıcısını bilmesi zorunludur ve bu tanıma ilk plânda akılla olmaktadır. Ancak, akıl mükellefiyet alanını belirleyemez, onu belirlemek dine aittir.

Allah'ın zatı dışındaki tüm varlıklar 'âlem' diye isimlendirilir. Âlem ise sınırları belli 'cisim' ve 'araz'lardan müteşekkildir. Bütün heyetiyle, âlemin var olması zorunlu olmayıp, 'mümkün/caiz' bir durumdur. Düşünülebilecek tüm varoluş şekilleri ile âlem 'caiz' olduğuna göre, onun bulunduğu surette yaratılmasını isteyen biri elbette vardır. Çünkü müessirden müstağnî olan; sadece, aklın 'vâcip' olduğuna hükmettiği şeydir. Yalnız vâcip olan şey kendisinin varlığını dileyen birinden müstağnîdir. Varlığı câiz olan şeye gelince, onun var olmasını isteyen biri olmadan meydana gelmesi muhaldir. Şu halde âlemin bir yaratıcısı vardır ve o Allah'tır.

Âlemin illeti olan şey 'hâdis' değil, 'kadîm'dir. Şayet o illet hâdis olursa, her hâdis bir muhdise muhtaç olduğundan, o illet de başka bir muhassısa muhtaç olur ve bu ihtiyaç durumu teselsülen, nihâyetsiz olarak uzar gider. Halbuki 'teselsül' bedîhî olarak aklen muhaldir ve onunla netice elde edilemez. Öyle ise son ve ezelî bir müessirin varlığını kabul etmek zarûrîdir. İlk illeti kabul etmeyerek nihâyetsiz hâdisleri kabul eden kimse, kıdem hükmü ile hâdislerin arasını cemetmek gibi bir çelişkiye düşer. Hâdislerin ezelî olduğunu kabul ederse bu durumda aklın muktezasından çıkmış olur. Çünkü hâdis, yok iken sonradan varolan şeydir. Halbuki 'ezel', kadîm olanın bekâsını gerektirir. Şu halde âlemin irâde sahibi, 'ka-

dîm' bir varlık tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmek zarûrîdir.

Allah'ın zatı 'cevher', 'cisim' ve 'araz'dan mürekkep değildir, yani zatı terkîbi kabul etmez. O'nun zatında tek olmasının anlamlarından birisi de budur. Eşyanın en küçük unsuru olarak 'cevher'in farklı tanımları yapılmış olmakla birlikte Cüveynî'ye göre, onun 'bölünmeyen cüz' olarak tanımlanması en doğru olanıdır. Kelamcıların bir kısmı da bu tanımı benimser. Onlara göre, cevher; fiilen, hayalen ve farazi olarak bölünmeyi kabul etmeyen şeydir. (Taftazânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 49-50).

Cüveynî'ye göre, bir kimse, cevherin hasse ve sıfatlarını kasdetmeksizin, Allah'a cevher ismini verirse sem'î bir delâlet olmadığından bu kullanış doğru olmaz. Allah'ın isimleri hususunda kıyas da caiz değildir.

Allah, cevher olmadığı için, cevherlerden mürekkep olan cisim de değildir. Şayet Allah'a cisim denirse, ya cevherlerden mürekkep olan cismin hudûsu inkâr edilmiş veya hudûsa delâlet eden şeyin Allah'ın zâtı ile kaim olduğu kabul edilmiş olur ki her iki kanaat de doğru değildir. Bundan dolayı, cismin taşıdığı özellikleri kasdetmeksizin de, Allah'a cisim denilemez.

Allah, araz olmadığı gibi, hâdis olan arazları da kabul etmez. Zira arazı kabul eden ondan uzak olamaz. Hâdis olan arazdan hâli olmayanın kendisi de hâdis olacağından bu durum, Allah'ın hâdis olduğu hükmüne götürür ki bu muhaldir.

Allah hakkında muhal olan sıfatları Cüveynî, umûmî bir kural halinde şöyle belirtir: Mahlûkatta bulunan ve var olabilmeleri için bir tercih ve tahsîs ediciye ihtiyaç hissettiren her sıfat Allah hakkında muhaldir. Çünkü böyle bir sıfatı Allah'a izâfe edecek olursak, Allah'ın sonradan yaratılan mahluklar gibi bir tahsîs ediciye muhtaç olması gerekir. Halbuki Allah, başkasına muhtaç olmaktan, belli bir yönde bulunmaktan (cihet), bir mekân işgal etmekten, suret, ölçü ve benzeri sıfatlardan münezzehtir.

Cüveynî, Allah'ın zatının mahiyetinin bilinip bilinemeyeceğiyle ilgili olarak da şöyle der: "Kim kendisini yaratıp idare eden Allah'ı anlamaya çalışır da fikrinin ulaştığı bir varlıkta karar kılarsa, o müşebbihtir, Allah'ı mahlûka benzetmiştir. Eğer yoklukta karar kılarsa, o mu'attıldır, Allah'ı inkâr etmiştir. Bir mevcutta karar kılar da O'nun hakikatini idrâkten âciz olduğunu itiraf ederse, işte o muvahhittir. "İdrâkten acziyet idrâktir."

İnsanın irâde ve davranış hürriyeti konusunda Cüveynî şunları söyler: "İnsan kudret sahibi bir varlıktır ve davranışlarında kudretinin tesiri vardır. Onun kudretinin fiillerinde hiçbir tesiri yoktur demek, dinin insandan istediklerini iptal etmek ve peygamberlerin getirdiklerini yalanlamaktır. Cüveynî'ye göre, bu fikirde olanlar, Allah'ın dilediğini yaptığını, hiçbir şekilde ona müdahale edilemeyeceğini söyleyerek Allah'ın emirlerini yerine getirmeme hususunda kendilerine psikolojik bir çıkış noktası bulmak istemektedirler. Evet, Allah, dilediği şekilde yapar ve hükmeder. Ancak, biz, dinden zarûrî olarak anlıyoruz ki Allah, kullarından yalnız güç yetirebilecekleri şeyleri istemiş, onları güçlerinin yetmediği şeylerle mükellef tutmamıştır."

Şu kadar var ki, gerçekleştirilen fiilin kulun hâdis kudretiyle meydana geldiği kesin olmakla beraber, bu kudret, Allah tarafından yaratıldığı için, meydana gelen fiil takdir ve halk cihetiyle Allah'a nisbet edilir. Çünkü kulun kudreti kendisinin bir *fiili* değil, ancak bir sıfatıdır. Bununla beraber bu kudret Allah'ın bir yaratığıdır. İşte fiilin kendisiyle meydana geldiği kudret esasta Allah tarafından yaratıldığı için onunla meydana gelen fiil takdir yönünden Allah'a nisbet edilir. Bununla beraber Allah, kula kendi kudretini istediği şekilde tasarruf edebileceği bir ihtiyar vermiştir.

İnsanın irâde ve kudreti olmadığını iddia etmek, bir adamın ellerini ve ayaklarını bağladıktan sonra onu suya atarak; "sakın ıslanma" demeye benzer ki böyle bir iddia ilahî teklif ve beşerî sorumlulukla bağdaştırılamaz.

İnsanin fiilleri konusunun, çözümü oldukça zor bir problem olduğunu ifade eden Cüveynî, şöyle der: "Bu hususta bir hayli söz söylemiş olmamla birlikte, bu konuyu bana hakkıyla anlatacak birini bulabilseydim, bu, benim için bütünüyle dünya saltanatından daha hayırlı olurdu."

M. DAĞ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Alem ve Allah Görüşü*, (basılmammış doçentlik tezi), Ankara, 1976; BROCKELMANN, *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1963, "Cüveynî" mad.; CÜVEYNÎ, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. A. S. Neşşâr - F. B. Avn - S. M. Muhtar), İskende-

riye, 1969; CÜVEYNÎ, *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. M.Y. Mûsa- A. A. Abdulhamîd), Mısır, 1369/1950; CÜVEYNİ, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye* (nşr. M. Z. el-Kevserî), Kahire, 1948; A. DİB, *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, "Cüveynî" mad.; Ş. GÖLCÜK, *Kelam Tarihi*, Konya, 1992; HARTMANN, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1963, "Cüveyn" mad.; İBN ASÂKİR, *Tebyînu kezibi'l-müfterî*, Dımaşk. 1399; İBN HÜMÂM, *el-Müsâyere*, Bulak, 1317; İZMİRLİ, *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1928, sayı: 9; KÂTİB ÇELEBİ, *Keşfu'z-zunûn 'an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, Tahran, 1387/1967; F. H. MAHMÛD, *el-Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn*, Mısır, 1384/1964; 1906; RÂZÎ, *Kelâma Giriş* (*el-Muhassal*) (trc.H. Atay), Ankara, 1978; RÂZÎ, *Mefâtîhu'l-ğayb* (*et-Tefsîru'l-kebîr*), Tahran, tsz. (ikinci baskı); A. RİF'AT, *Lüğat-ı Târihiyye ve Coğrafiyye*, İstanbul, 1300.

Ayrıca **bkz.**, EŞARİLİK, GÂZÂLÎ, İSLÂM FELSEFESİ, KELÂM, MUTEZİLE, ÖZGÜRLÜK.

Mevlüt ÖZLER

CZOLBE, HEINRICH, 1819-1873 yılları arasında yaşamış Alman doğalcı düşünürdür. Danzig yakınlarında doğmuş olup, Konigsberg'de ölen Czolbe, bu kentte uzun yıllar boyunca askerîyede birinci sınıf bir hekim olarak görev yapmıştır. Onun felsefesi, başlarda oldukça materyalist bir görüşten sonraları Spinozacı bir anlayışa doğru evrim geçiren pozitivist bir doğalcılıktı.

Czolbe'nin paradokslardan bağımsız olmayan ve çok sayıda hipotezin yükü altında ezilen felsefesi, iki etki altında gelişmişti. O, bir yandan, Friedrich Hölderlin'in, doğa ile zihnin panteistik bir sentezini amaçlayan, hüzünlü romanından çok yoğun bir şekilde etkilenmişti. Czolbe'yi harekete geçiren diğer unsurlar ise, Rudolf Herman Lotze'un 'dirimsel güç' kavramıyla ilgili eleştirisi ve Ludwig Feurebach'ın, D. F. Strauss'un ve Friedrich Veberweg'in düşünce ve eserleri oldu.

Czolbe, Feuerbach'la birlikte, felsefî düşüncenin "verilmiş olan dünya ile yetinmesi gerektiğini", yani doğaüstü güç ya da özlerin varoluşunu varsaymayıp, fenomenleri açıklarken, sadece deneyim ve sezgide temellenen kavramları kullanması gerektiğini savunuyordu. Mistik bir metafiziğin bu şekilde büyük bir güçle reddedilmesinin gerisinde epistemolojiden ziyade etik vardı, zira Czolbe, dünyanın doğal düzenine razı olmanın insanın ahlâkî ödevi olduğuna inanıyordu. Onun, verili dünya düzeninin üstünlüğüne beslediği inanç yine, ahlâk felsefesinin temelinde bulunmaktaydı. Çünkü Czolbe, varoluşun nihaî anlamının hisseden veya duyumsayan bütün yaratıkların mümkün en yüksek ahenkli; tinsel ve maddî mutluluğunda bulunduğunu savunurken, bir tür *eudaimonizme* bağlanmış durumdaydı.

Czolbe'nin yavaş yavaş, ama hiç durmadan geliştirdiği ve yeniden oluşturduğu dünya görüşü, naif bir realizmle eleştirel olmayan materyalizmden izler sergiler. Ona göre, maddî olaylar dışında hiçbir şey var değildi; duyumsal nitelikler şeylerin özellikleri olup, atomların hareketine dayanmaktaydı. Czolbe, sonradan (kendisi için sadece duyumlardan ve duygulardan oluşan) psişik süreçleri ve organik olayları tamamen mekanistik ve fizikî bir tarzda açıklamaktan umudunu kesti ya da daha doğrusu vazgeçti. Dolayısıyla da, maddeye ek olarak, biri inorganik olana indirgenemez olan organik bir gerçeklik ve (zihinsel oluşumların bir temeli olarak) mekânsal açıdan yer kaplayan bir 'dünya zihni' olmak üzere, iki bağımsız varlık türünün daha varoluşunu öne sürdü. Bu sonuncusu, duyusal sezgi unsurlarından, yani duyumlardan hareketle oluşturulmuştu.

Czolbe şu halde, (dördüncü boyutu olarak zamanla birlikte) gerçek nesnel varoluşa sahip bir şey olduğunu düşündüğü sonsuz, boş mekânı evrenin ilkel temeli ve gerçekliğin yegâne açıklayıcı ilkesi olarak almak suretiyle monist bir dünya anlayışı geliştirmişti. Dolayısıyla, o, 'yaşamın sonlarına doğru' Spinozacılığı deneyimci bir tarzda yeniden düzenlemek ve Greklerin felsefesine dönmek suretiyle, dünyanın sayılamayacak kadar çok ana niteliği arasında, zaman ve mekânı tek töz olarak ele almaya başladı.

H. CROLBE, *Neo Darstellung des Sensualismus*, Leipzig, 1855; H. CROLBE, *Enstehung des Selbsthewusstseins*, Leipzig, 1856; H. CROLBE, *Die Grezen und der Ursprung der Menschlichen Erkenntnis*, Jena, 1865; H. CROLBE, *Grundzüge Einer Extensionelen Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1875; D. FRIEDMANN, *Darstellung und Kritik der Naturalistischen Weltanschauung Heinrich Czolbes*, Bern, 1905

Ayrıca **bkz.**, DİRİMSELCİLİK, MATERYALİZM, PANTEİZM.

Franz AUSTEDA

ÇAĞDAŞ AFRİKA DÜŞÜNCESİ: Son elli yılda, Afrika felsefesinin doğası ve statüsüyle ilgili çok canlı bir tartışma varlığını hep hissettirmiştir. Batıda eğitim görmüş bazı Afrikalı filozoflar, Afrika felsefesinin henüz oluşmakta olduğunu ve ancak profesyonel filozofların mevcut eserlerinden sonra ortaya çıkabileceğini savunurken, diğerleri, bu felsefenin hep varola geldiğini öne sürdüler. Filozofların dikkatini uzunca bir zamandan beri cezbeden bu tartışmayla birlikte, sanki Afrika felsefesinin doğası üzerine olan bu tartışmanın ötesinde temelli bir Afrika felsefesinin olmadığı gibi bir sonuç çıktı. Bununla birlikte, yakın zamanlarda, tartışmanın merkezinde, benim burada odaklaşmak istediğim bir değişme yaşanmıştır.

Afrika Felsefesinin Gerçekliği: Lévy-Bruhl'un Meydan Okuması

Antik Mısırlıların, hiyerogliflerde korunan ve bugün modern İngilizce çevirileriyle okunulabilir olan ciddî bir felsefe söyleme girişmiş oldukları herkesin malûmudur. Bununla birlikte, Büyük Sahra'nın güneyinde, kolonilik öncesi Afrika'da kabul görmüş bir yazı geleneği yoktu. Bazı yazı biçimlerinin varolmuş olmasına rağmen, bunlar hiçbir şekilde genelleşmiş değildi ve çoğunluk, anlam ve varoluşla ilgili temel konular üzerine tartışmaları *korumaktan* ziyade, pratik nitelikli malumatları aktarmak için kullanıldı.

Afrika'da elbette bir sözlü söylem geleneği vardı ve çeşitli Afrika toplumlarındaki bilgelerin rasyonel felsefî tartışmalar içinde olduklarından şüphe yoktu. Buradaki sorun, "bunu nasıl bildiğimiz?" sorunudur. Çünkü bilge insanların düşünmüş, kendi aralarında sözel olarak tartışmış oldukları şeyler, bizim için çok büyük ölçüde bilinmezdir. Bugün bizler, onların, kuşaktan kuşağa aktarılırken tahrif edilmiş olan, fikir birliği ettikleri hususları bilebilmekteyiz. Dahası, bu bilgeler arasındaki uyuşmazlık noktalarını bilme konumunda değiliz ve nihayet, bir felsefe geleneğinin böyle bir durumda tutunması pek kolay değildir. İşte bu, Afrika felsefesine ilişkin tartışmada en temel konuyu meydana getirir. Her ne kadar felsefe yazı olmadan da mümkün olsa bile, bir felsefî söylem geleneği yazı olmaksızın kurulamaz. Argüman, işte buradan hareketle, Afrika felsefesinin, yazılı bir geleneğin başlangıcından önce, olmuş olamayacağı sonucuna varır. Ama eleştirmenler bir yandan da, Afrikalı filozofların olmuş olabileceğini teslim eder. Ya sıkı bir yazılı felsefe nosyonu ya da hiçte ısrar etme, o halde bizi, Afrikalı filozofların olmuş olabileceği, fakat Afrika felsefesi olamayacağı sonucuna götürür.

Profesyonel filozofların neyin felsefe sayılıp neyin sayılamayacağı bağlamında konumlarının tarihsel temeli, Afrika düşünce sistemlerini, felsefî olmayan primitif düşünceler diye karakterize eden erken antropolojik araştırmalarda bulunmaktaydı. 1923 yılında, Lévy-Bruhl *Primitive Mentality* [İlkel Zihniyet] adlı eserini, kendi yaklaşımı açısından, bilimsellik ve mantıksallık öncesinde bulunan, çelişmezlik, özdeşlik ve üçüncü halin olanaksızlığı ilkelerinden bihaber olan Afrika düşünce sistemleri üzerine bir araştırma raporu

diye yayınladı. Lévy-Bruhl'e göre, Afrikalının zihniyeti ile Avrupalının zihniyeti arasında tür bakımından bir farklılık vardır. O, bu konumunu her ne kadar ölümünden sonra, 1975 yılında yayınlanmış olan *Notebook on Primitive Mentality* [İlkel Zihniyet Üzerine Defter] adlı eserinde terketmiş olsa da, onun yaratmış olduğu ihtilâfın, Afrika felsefesindeki ve Afrika felsefesiyle ilgili tartışmalar üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Lévy-Bruhl'den önce bazı antropologlar (Afrika düşüncesiyle Avrupa düşüncesi arasındaki) farklılığı felsefî yönelimlere dayandırmışlardı. Örneğin, Tylor'a göre, skolarlar 'ilkel' düşünceyi, insan doğası her yerde aynı olduğu için, insanların ayırt edici kuramsal önkabullerine müracaatla açıklamak durumundaydı. Lévy-Bruhl söz konusu bakış açısını reddetti. Onun gözünde, Afrikalının kuramsal önkabulü diye bir şey olsaydı bile, bu Avrupalınınkinden farklı olup, herhangi bir rasyonel düşünce kategorisine girmez. O, akılsallık öncesinde bulunur. Avrupalının zihniyeti ile Afrikalının zihniyeti arasına konulan işte bu takoz, Afrikalıları savunmaya itmek gibi bir etkide bulunmuştur. Bu duruma olan tepkilerinde, Batılı antropolog ve teologların yeni bir kuşağının eserleri Afrikalıları destekleyip, onlara ilham vermiştir.

Placide Tempels'in Yanıtı

Bu yeni kuşağın bir üyesi, *Bantu Philosophy* [Bantu Felsefesi] adlı eseri Afrika felsefesinde bir başka dönüm noktasını oluşturan Belçikalı bir teolog olan Baba Placide Tempels'tı. Tempels'ın eseri, bir Afrika düşünce sistemi için 'felsefe' terimini kullanma yönünde ilk teşebbüsü meydana getirdiğinden, Afrika felsefesinin tarihinde önemli bir yer tutar. Buna göre, Tempels, Afrikalıların sistematik bir felsefeye sahip olduklarını göstermek için, Bantu inançları ve değerlerini yorumlamaya koyulmuştur. Sonuç, Bantu halkının dünya görüşünün, bir felsefî sistem olarak ayrıntılı ve incelikle işlenmiş serimidir. Tempels'in, bu felsefeyi konu alan serimine göre, Batı felsefesinde *varlık* diye anlaşılan şey, Bantu felsefesinde *güç* olarak anlaşılır. *Varlık güçtür*. Bununla birlikte, "güç bir araz, bir özellik, hatta zorunlu bir özellikle bile değildir; o *varlığın* özüdür. Bizim *varlık* kavramımız *'var olan'*dan, oysa onlarınki *'var olan güç'*ten oluşur. Bizim *'var olmak'* kavramını düşündüğümüz yerde, onlar *'güç'* kavramını kullanırlar. Biz somut *varlıkları* görürken, onlar somut *güçleri* görürler. Bizim varlıkların birbirlerinden özleri ya da doğalarıyla ayrıldıklarını söylediğimiz yerde, onlar *güçlerin* özleri ya da doğalarıyla ayrıldıklarını söylerler." Tempels, Afrika düşüncesini Lévy-Bruhl ekseninden, onu bir başkalık söylemine dayandırarak, kurtarmaya çalışır.

Tempels'in çabaları bazı Afrikalı araştırmacılara ilham verirken, bir yandan da onlara kültürlerinin ve düşünce sistemlerinin, ırksal olarak harekete geçirilen bir şey olduğuna inandıkları değersizleştirilmesine karşı çıkmak için gerekli malzeme ve cephaneliği temin etmiştir. Aralarında şair ve devlet adamı Leopold Senghor gibi teorisyenlerin de bulunduğu bu grup, Tempels'in kabullerindeki bazı özgül ayrıntılara itiraz etse de, felsefeyi bir bütün olarak bir halka izafe etme tavrı da dahil olmak üzere, onun ana kavramsal kategorilerini olduğu gibi alıp, Afrika felsefesini, onun oluşturmuş olduğu temel üzerine inşa etmeye çalışmışlardır. Felsefenin bütün bir halka izafe edilebileceği şeklindeki bu sonuncu bakış açısı veya konum Alexis Kagame gibi profesyonel bir filozof tarafından da savunulmuştur.

Bazı Afrikalı filozoflar, şu halde, Tempels'in teşebbüsünden hareketle, çabalarını onun oluşturduğu temel üzerinde geliştirirken, birçok seçkin profesyonel filozof, onu, felsefî olmayan bir teşebbüs olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Tempels'inki gibi, bir halkın kolektif dünya görüşünden bir felsefe inşa etme teşebbüsü *African Philosophy: Myth and Reality* [Afrika Felsefesi: Efsane ve Gerçeklik] adlı eseri Afrikalı yeni-pozitivistlerin bir klasiği haline gelen Paulin Hountondji tarafından etnofelsefe olarak tanımlanmıştır. Peter Bodunrin'in "The Question of African Philosophy" ve Odera Oruka'nın "Fundamental Principles in the Question of African Philosophy" adlı eserleri de aynı kategoriye girer. Etnofelsefenin, bu filozoflara göre, ayırt edici bir özelliği, onu, bir grubun kolektif mülkiyeti olarak görmemizden meydana gelir. Felsefe, bu görüşün bakış açısından, zorunlulukla bireyselleşmiş düşünce olduğu için, kolektif düşünce olarak etnofelsefe felsefe diye geçmez. İkinci olarak da, böyle bir grup düşüncesi, yazılı bir biçimde varolmadığı ve Hountondji'ye göre, felsefe zorunlu-

lukla yazılı metinlerde varolduğu için, felsefe adına hak kazanmaz.

Afrikalı Filozoflar ve Etnofelsefenin Eleştirisi

Yukarıda da belirtildiği üzere, etnofelsefeye yönelik iki itiraz vardır: Her şeyden önce, o felsefeye bir halkın komünal düşüncesi olarak bakarken, etnofelsefe görüşlerin kolektifliğine, ortaklığına dayandığından felsefe değildir; ikinci olarak, onun konusu, yazılı olmayan bir formda varolduğundan, felsefî bir gelenek oluşturmak açısından bir temel olma işlevi görmez. Bununla birlikte, bazı Afrikalı filozoflar, bu itirazların önemi ve değeriyle ilgili kuşkularını dile getirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, temel bir problem, 'etnofelsefe'ye yönelik itirazın, onun komünal düşünce üzerinde odaklaşması veya komünal düşünceden meydana gelmesi mi, yoksa araştırma konusu olarak 'komünal' düşünceye ilişkin eleştirel bir analizle meşgul olmasıyla mı ilgili olduğunun açık olmamasıdır. Gerçekten de, felsefenin bir bireysel faaliyet olduğu (ya da olması gerektiği) apaçık değildir. Etnofelsefeye yönelik çok daha etkili bir eleştiri, onun halkların dünya görüşlerine ilişkin eleştirel bir analiz olmak yerine, bir halkın dünya görüşünün betimsel bir açıklaması olma yönelimi üzerinde odaklanmasıdır.

Geleneksel bir Afrika felsefesi düşüncesine yöneltilen ikinci bir itiraz, yazılı metinlerin yokluğudur. Eleştirmenler bir yazı geleneği olmadan, felsefe geleneği olamayacağını savunurlar. Bu, elbette doğrudur. Ama bundan, insanların yazı olmadan felsefî söylem içinde olamayacakları sonucu çıkmaz. Gerçekten de, Kwasi Wiredu'un doğru gözlemlediği gibi, bir düşünceyi yazılmış olmasından önce, düşünmemiz gerektiğinden, yazı felsefe için bir önkoşul olamaz. Bu yüzden, geleneksel Afrika toplumlarında, felsefî düşünümler ve dolayısıyla filozoflar olmuş olabilir. Bu nedenle buradaki problem, onların nasıl teşhis edileceği problemidir ve bana öyle gelmektedir ki, felsefî bilgelik gibi yeni yaklaşımların gelişimi dikkate alındığında, bu, hiçbir şekilde aşılmaz bir problem değildir. Dahası, bu tür felsefî 'düşünümler' çeşitli toplumlardaki 'hayat kitapları'nda ihtiva edilir.

İşte antropologlar tarafından ortaya konan bu meydan okumayla Afrikalı filozofların ona tepkisi, (meta-Afrika felsefesinden farklı olarak) gerçek anlamda Afrika felsefesine dönük ilginin artmasına ve bazı yeni eğilim ve perspektiflerin doğuşuna yol açmıştır. Bunlar sırasıyla eleştirel kültür felsefesi, bilgelik felsefesi, politik-ideolojik felsefe ve eleştirel Afrika felsefesi olmak üzere dört tanedir.

Eleştirel Kültür Felsefesi

Yakın zamanlarda, bir dizi Afrikalı filozof dikkatlerini, yöntem üzerine tartışmadan, geleneksel Afrika felsefesindeki kavramlara ilişkin tartışmaya çevirdi. Bu okulu harekete geçiren en temel motif, felsefenin temel konular üzerine eleştirel düşünüm olduğu, böylesi temel konuların, Afrika'nın geleneksel kültürleri de dahil olmak üzere, bütün kültürlerde varolduğu düşüncesidir. İşte bu düşünce, Afrika'da akademik felsefe için bir araştırma programına ilham vermiştir. Kwasi Wiredu'nun da ifade ettiği gibi, "çağdaş Afrika felsefesinin gündemi sözlü geleneğin eleştirel ve yeniden inşa edici bir tarzda ele alınıp incelenmesi ve dolayısıyla, modern dünyanın edebî ve bilimsel kaynaklarının bir sentez arayışı içinde gözler önüne serilmesi"dir. Wiredu, Afrika kültürünün geleneksel düşüncelerin Hıristiyan ve İslâmî düşüncelerle etkileşimi yanında, bilim ve modernleşmenin etkisinin bir sonucu olduğuna ve "Afrika deneyiminin bütün bu eğilimlerini hesaba katan felsefî bir yaklaşımın, çeşitliliği bakımından zengin, çağdaş deneyime uygunluğu bakımından hayatî olması gerektiğine" inanır.

Wiredu'nun kendisi, bir modern Afrika felsefesini, sözlü geleneğin eleştirel ve yeni baştan inşa edici bir tarzda ele alınması yoluyla şekillendirme çabasının ön saflarında oldu. Bir dizi önemli makalede, Akan felsefî dünya görüşünü yeni baştan inşa etme yolunda çığır açıcı adımlar atan Wiredu, sözlü bir felsefe geleneğinin güçsüzlüğünü teslim eder. Burada, spekülatif felsefenin herkesçe kolay erişilebilir olan bir gelişimi, farklı düşünce okullarının yokluğunu, yazılı felsefede görülen ayrıntılı ve argümantatif açıklamalarla analizlerin eksikliğini kabul eder, ama bütün bunların sözlü felsefenin boş, anlamsız ve yapay olduğu anlamına gelmediğini belir-

tir. Ona göre, ortaya çıkarma ve anlama gayreti gösterdiğimiz takdirde, geleneksel felsefede derin ve temel düşünce formları vardır. O, bu bağlamda geleneksel Akan felsefesinin iki temel temasını, Tanrı kavramıyla kişi kavramını ayrıntılı olarak inceler.

Bilgelik Felsefesi

Bilgelik felsefesinin kurucusu olan Kenyalı felsefeci Odera Oruka ise, felsefenin, hayatları geleneksel Afrika'nın kültürel ortamında kökleşmiş yerli Afrikalıların bilgece ve felsefî düşüncelerinde aranması gerektiğini savunur. Oruka yaklaşımını etnofelsefeden ayırmaya özen gösterir, yazılı geleneğin felsefe için zorunlu bir önkoşul olduğunu öne sürenlere karşı çıkarken de, felsefenin sadece 'Grek' ya da 'Avrupa' felsefesi olamayacağını belirtir. Onun bakış açısından bilgelik felsefesi, temel ahlâkî ve metafizik meseleler üzerinde, bağımsız bir biçimde ve eleştirel bir tarzda erişilmiş bilgiye sahip olan geleneksel felsefî bilgeler bulunduğu inancına dayanır. Felsefî bilgenin temel malzemesi olan halk felsefesi, halkın yaşanmış deneyimleri üzerine bir düşünüm olduğu için, buradan teknik felsefenin, ikili bir anlam içinde, ikinci düzeyden bir felsefe olduğu söylenebilir. O, her şeyden önce profesyonel filozofun felsefî bilgenin düşünümleri üzerine eleştirel bir düşünümdür. İkinci olarak, felsefî bilge aynı zamanda halk bilgesinin düşünümleri üzerinde tefekkürde bulunduğundan, teknik felsefe dolaylı olarak, halk bilgesinin yaşanmış deneyimi üzerine tefekkürü üzerinde yükselen eleştirel bir düşünümdür. Bilgelik felsefesiyle eleştirel kültür felsefesi arasındaki özsel bir farklılık, birincinin görüşleri birbirlerinden ve komünal görüşten farklılık gösteren bireysel bilgeler araması ve daha sonra onu gerçek felsefî düşüncenin bir örneği olarak göstermesidir. Oysa eleştirel kültür felsefesi Afrikalıların kavramsal şeması üzerinde yoğunlaşır ve onun eleştirel yeniden inşasına girişir. Bazı bilgeler, elbette geleneksel kültürel görüşleri ifade eder.

Bilgelik felsefesinin yapmak durumunda olduğu pozitif bir katkı vardır. "Bilge adamlarla kadınların belirli bir toplumdaki ifade edilmiş düşünceleri" olarak o, yazarlarıyla birlikte bireyselleşmiş felsefe biçimlerini teşhis ve tespit etmenin bir aracı olmak durumundadır. Söz konusu felsefe formu, daha sonra profesyonel filozof tarafından açıklanmak ve yeniden inşa edilmek üzere, başkalarının da erişebilecekleri bir tarzda sunulur. Afrika felsefe geleneğini ilerletmenin ve geliştirmenin en önemli yolu da, bu olmak durumundadır.

Çağdaş Afrika Politika Felsefesi

Çağdaş Afrika felsefî düşüncesinin, kölelik ve bağımlılık mirasını ırkçılık, kolonyalizm ve yeni-kolonyalizme ilişkin analiz ve eleştirileriyle sorgulayan politik düşünürlerin eserlerinde oldukça zengin bir kaynağı vardır. Onlar bu analiz ve eleştirilerine rağmen, eleştiriden muaf kalabilmeyi başarabilmiş değillerdir. Nitekim, Bodunrin, bu politik düşünürlerin Afrika'nın geçmişini romantikleştirmekten suçlu olduklarını ve kendi konum ya da duruşlarıyla ilgili olarak sağlam analizler ortaya koymadıklarını savunmuştur. O, bu düşünürleri Locke, Rousseau ve Mill ile kıyasladığında, onları birçok yönden eksik bulmuştu. Bununla birlikte, bu karşılaştırmanın bizzat kendisi problemlidir. Afrikalı politika düşünürleri Batılı politika düşünürlerinden farklı bir deneyim türüyle karşı karşıya kalmışlardı ve sonuçta önerilen çözümleri de farklı olmak durumundaydı. Klâsik politika düşünürlerinden hiçbirini, Afrika'ya özgü problemlerle uğraştığını görmüyoruz. Söz gelimi, onlar sömürgeleştirmeyi müteakip etnisite sorununu veya gelişme ya da askerî yönetim problemini ele alırlar. Onlar, Mill'in kolonyalizmle ilgili olarak yaptığı gibi, Afrika'yı etkileyen bazı konuları tartıştıkları zaman, bu, rasyonalizasyon yoluyla statükoyu savunmak için olur. Bu yüzden, Mill gibi bir liberal bile, hürriyetin savunuculuğunu yaparken, onun 'kendilerini yönetemeyenleri' de kapsayacak şekilde genişletilmemesi gerektiğini iddia eder. Bu, elbette kolonizasyon çağı sırasındaydı. Afrikalı politika düşünürleri, Oruka'nın aradığı türden, bağımsız düşünme yolunu açtılar; hal böyle olduğunda, onların neden değersizleştirilmeleri gerektiği açık değildir. Kwame Nkruman, Julius Nyerere, Obafemi Awolowo, Sehov Toure, Leopold Senghor, Nnamdi Azikwe, Amiral Cabral ve Franz Fanon gibi düşünürler, arkalarında bir geleneğin gelişmesinde temel olma işlevi görmesi gereken, politik alanda felsefe yapma mirasını bıraktılar. İkinci olarak, onların

sıkı ve katı analizler geliştirmedikleri düşüncesi, bu düşünürlerin felsefî statülerini reddetmek için asla bir neden olamaz. Her şey bir yana, mesele sıkılık veya katılık dereceyle ilgili bir konu olup, onların analizlerinin ihtiva ettikleri problemlere başka ve yeni çalışmalarda işaret edilebilir. Zaten bir felsefe geleneği de ancak bu şekilde gelişir. Onların yazılarını, katı ve sıkı eserler olmadıkları gerekçesiyle, felsefî-olmayan yazılar diye bir kenara atmak, çağdaş Afrika felsefesinin gelişimine hiçbir şekilde katkı yapmaz. Nyerere'in Afrika'ya özgü demokrasi anlayışı işte bu ruhla tartışılabilir.

Nyerere'nin yaşama kâbiliyeti olan yegâne politik katılım ilkesi olarak demokrasiyi savunması, onun, kolonyalizmi ve ilâhî yönetme hakkı ilkesini reddetmesinden çıkar. Kolonyalizm, eşitlik ilkesini ihlâl ettiği için reddedilir. 1959'daki bir yasama tartışmasında, Nyerere, Tanganika Afrika Ulusal Birliğinin (TANU) kolonyalizme muhalefetinin "insan varlıklarının eşitliğine, onların insan varlıkları olarak hakları ve ödevlerine duyulan inanca ve yurttaşların eşitliğine ve onların yurttaşlar olarak hak ve ödevlerine beslenen inanca" dayandığını gözlemiştir. Afrikalıların demokrasi sanatını öğrenmeye ihtiyaç duydukları telkinine karşı, Nyerere kızgınlıkla, "bizim Afrika'da sosyalizme 'döndürülmeye', bize demokrasinin öğretilmiş olmasına duyduğumuz ihtiyaçtan daha fazla ihtiyacımız yoktur. Her ikisi de geçmişimizde – bizi yaratan geleneksel toplumda– kökleşmiştir." Bununla birlikte, o daha sonra tek parti düşüncesine kapı açabilmek için, demokrasinin özünü ele almanın zorunlu olduğunu düşünür.

Demokrasinin Özü ve Afrika Demokratik Geleneği: Nyerere'nin Batılı bir demokrasi modelini reddetme yönünde ilk teşebbüsü, 1961 yılında yayımlanan bir makalede gerçekleşir. O bu makalede, demokrasi için özsel olduğunu düşündüğü üç özelliği tespit eder. Bu özellikler de 'tartışma, eşitlik ve özgürlük'tür. Onun gözünde demokrasi, topluluğun görevlerini mutabakat yoluyla hayata geçirmenin bir yolu olup, mutabakata sadece tartışma yoluyla erişilebilir. Bu yüzden, ister küçük bir köy cemaatinden ya da ister kompleks bir politik sistemden söz edelim, tartışma demokrasinin özsel bir yönüdür.

Tartışma, eşitlik ve özgürlük, şu halde demokrasinin olmazsa olmaz koşullarıdır. Onların bir politik düzenin özelliklerini veya olmazsa olmaz özelliklerini meydana getirdiği yerde, söz konusu düzen demokratik bir düzen olarak betimlenemez. Ama bunlar, Nyerere'ye göre, Afrika'daki politik düzenlerin, kolonyalizmin hâkimiyetinden önce de özellikleriydi. Dolayısıyla, geleneksel Afrikalılar demokratik olup, kendilerine demokrasinin öğretilmesine ihtiyaç duymazlar. Ona göre, işte buradan, kurumsallaşmış bir muhalefetle birlikte, örgütlü bir parti sisteminin bir demokrasi için özsel olmadığı sonucu çıkar. Bu yüzden, bir tek parti sistemi de bir demokrasi olabilir.

Nyerere'nin tek parti sistemiyle ilgili argümanı şöyledir: (1) Afrika'nın yeni milletleri bağımsızlık için verilen ulusal savaşlardan doğmuştur. (2) Bu savaşlar, zorunlulukla hiçbir farklılığa yer bırakmayan kurtuluş savaşlarıydı. (3) Bu savaşlar tek tek ülkelerde ulusal hareketler tarafından verildi. (4) Ulusal hareket bir ülkedeki bütün öğeleri bir araya getirir ve dolayısıyla birkaç politik parti yerine, sadece tek bir ulusal hareket olur. (5) Bir ülkeyi bağımsızlığa götüren ulusal hareket kaçınılmaz olarak ilk hükümeti oluşturur. (6) Öyleyse, böylesi bir durumda muhalefete yer yoktur.

Bu argümanın tek parti sisteminin muhaliflerini ikna etmeyeceği açıktır. Herşey bir yana, muhalefet karşıtlığının burada neyi içerdiği açık değildir. O ne fizikî ne de mantıksaldır. İkinci olarak, ilk hükümet ulusal parti tarafından kurulsa bile, insanların söz konusu partiyi her zaman desteklemeleri beklenemez. Üçüncü olarak, toplum giderek daha karmaşık hale geldikçe, amaçlarla ilgili olmasa da, en azından bu amaçlara ulaşmanın araçlarıyla ilgili olarak oldukça önemli uyuşmazlıklar için temeller her zaman söz konusu olur. Bu yüzden, "birleşik bir ülkenin, sadece Anglo-Sakson demokrasi formuna uymak uğruna, kendisini isteyerek karşıt politik gruplara bölmesi pek beklenmese" de, toplum ilerleme gösterdikçe, problemlerin çözümleriyle ilgili olarak farklı bakış açılarının gelişmesinin ve bu farklılıkların kamplara bölünmeye yol açacak kadar temel olmasının beklenmesi gerekir. Bu, dost grupları arasında dahi olmaktadır, dolayısıyla onu bir milletten beklemek çok daha makûldur.

Böyle kırılmaların ortaya çıkmalarını beklemek gerekiyorsa eğer, o zaman neden onları önlemek için yasaya gerek olsun? Yani, her yurttaş gönül rızasıyla ulusal parti içinde kalmayı kabul ediyorsa, söz konusu ulusal kurtuluş partisi için kendisini hukuken kabul gören yegâne parti olarak öne sürüp, diğerlerinin varoluşunu önlemek gerekli olsun? Böyle bir hareketin kendisi, bu şekilde sesi kısılan başka bakış açılarının bulunduğunu ima eder.

Nyerere, sesleri bu şekilde kısılanların bütün bir nüfusun sadece çok küçük bir kesitini temsil ettiğini ve onların gerçekte statükoyu korumak isteyen emperyalizmin temsilcileri olduklarını savunabilir. Bu gerçekten de tek parti sisteminin pek çok savunucusunun tartışma, akılyürütme tarzıdır. Ama kabul edilmelidir ki, o pek de iyi bir argüman değildir. Her şey bir yana, o çoğunluğun daha iyi bildiğini varsayar ki, bunun her zaman için doğru olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bunun dışında, o Nyerere tarafından ifade edilen demokratik ilkenin özünde bulunan ilkeyi olumsuzlar. O nihayet, azınlığın temsil ettiği şeyin topluluğun çıkarlarına zorunlulukla karşıt veya çelişik olduğunu varsayar.

Bununla birlikte, Nyerere'nin savunduğu hususun belli bir şekilde anlaşılıp kabul edilmesi pekalâ mümkündür. Buna göre, toplumun amacının ne olduğu konusunda genel bir mutabakat varsa, o zaman birlik için bir temel vardır. Söz konusu olabilecek yegâne farklılıklar, bu durumda kullanılacak araçlarla ilgili olur. Hal böyle olduğunda, politik partilere bölünmeye hiç gerek yoktur. Bununla birlikte, buna da üç noktada karşı çıkılabilir. Her şeyden önce, yurttaşlar arasında böyle genel bir uzlaşma veya mutabakatın olup olmadığı empirik bir konudur. Tanzanya'da bile, çok sayıda isyan ve darbe teşebbüsü olduğu dikkate alındığında, herkesin sosyalist bir düzeni kabul ettiği açık değildir. İkincisi, araçları tespit etmek, zaman zaman amaç üzerinde uzlaşmaktan çok daha problematik olabilir. Uyuşmazlık söz konusu düzeyde bölünmelere yol açacak kadar temel olabilir. Nihayet, varsayalım ki, amaçla ilgili olarak gerçekten de uzlaşma vardır ve ihtiyaç duyulan her şey araçlarla ilgili tartışmadır. Hal böyle olduğunda, politik olarak ihtiyaç duyulan şey, tek partili bir sistem değil, fakat partisiz bir sistemdir. Nasıl ki, Nyerere, örgütlü bir muhalefetin temsilî demokrasi için elzem olmadığını iddia ediyorsa, aynı şekilde örgütlü bir politik partinin de özsel bir unsur olmadığı savunulabilir. "İş için en iyi bireyin seçimi", kesinlikle tek bir politik partinin örgütlenmesini dahi gerekli kılmaz! Bu yüzden, amaçlar üzerinde genel bir mutabakatın bulunduğu yerde iki partili bir sistem gerekli değilse, tek partili sistem de aynı ölçüde gereksizdir.

Eleştirel Afrika Felsefesi

Yakın zamanlarda, bazı Afrikalı felsefecilerle Afrikalı olmayan kimi düşünürleri Afrika felsefesinde yeni bir araştırma gündemi oluşturma teşebbüsün içinde oldular. Söz konusu çaba, Afrika felsefesinin statüsü üzerine tartışmaların "Afrika nedir?" sorusuna verilecek sağlam ve kararlı bir yanıtı varsaydığı şeklindeki önemli gözlemine dayanır. Ama bu soru, sağlam ve nitelikli bir tarzda yanıtlanmak bir yana, henüz sorulup formüle edilmiş bile değildir. İşte bu yüzden Afrika idesinin kendisinin problematikleştirilmesine ihtiyaç vardır. Bu, metafiziksel bir gündemdir, ve onun her halükârda teşvik edilmesi gerekir. Her şey bir yana, onun Antony Appiah, V. Y. Mudimbe ve daha birkaç felsefecinin eserlerinde gerekli ilgi ve dikkate mazhar olduğunu görüyoruz. Onun mantığı ve vaad ettiği olanaklar nelerdir?

Onun esas mantığı, Afrikalı kimliğinin yaratılma tarzıyla ilintili olacak şekilde, tarihsel bir mantıkmış gibi görünmektedir. Bu perspektiften bakıldığında, Afrika, kimliği, ayırt edici bir özden ziyade, farklılığa dayanan, bir icattır. David Moore'un ifadesiyle, hem bir sözcük ve hem de bir kimlik olarak 'Afrika', kendi merkezinden değil, fakat kuzeydoğu periferisinden gelir; o, bir içsellik değil, fakat bir temas terimidir, özün değil ama farklılığın ifadesidir. 'Afrika', tarihsel olarak, son çözümlemede, Avrupa'nın olmadığı şeydir. İcadının ilk evresinde, Afrikalı kimliği dışarıdan empoze edilir, o sadece coğrafî bir ifadedir. Sonraki aşamalarda veya nihaî evrede, köleliğin dehşeti ve kolonyal sömürünün adaletsizliği, bir Afrikalı kimliğinin içeriden yaratılışına yoğun bir katkı yapmıştır. Dolayısıyla, dışarıdan yaratılmış bir kendilik olarak Afrika'nın öyküsü, bir ide olarak Afrika'nın felsefî açıdan problematik

hale getirilmesi düşüncesi için bir ölçüt ya da mantık olarak ortaya konur. Fakat bu yeterli değildir. Böyle bir gündemin daha yaygın bir problemden çıkması veya türemesi gerekir. Her şey bir yana, Avrupa'nın kimliği de başkalıkta benzer bir temele sahiptir. Tespit etmek, kimliğini belirlemektir. Ama neden Afrika örneği varoluşunun problematik hale getirilmesini meşrulaştırır da, Avrupa örneğini meşrulaştırmaz? Bir yanıt, Afrika'nın hâlâ kesinsizliklerle dolu olmasıdır. Kıtanın kendisinin hiçbir dilsel, dinî, tarımsal, ırksal kültürel ya da hatta felsefî birliği yoktur. Ve onun esas tarihsel olarak meşrulaştırılması temelde Batıyla karşılaşmasından gelir.

Savunucular tarafından anlaşıldığı şekliyle, Afrika felsefesi okulu diğer okullara, Jacques Derrida'nın ifadesiyle, Afrika'yı "çevreleyen kavramsal, kuramsal veya normatif araçlarımızın kökenini, temellerini ve sınırlarını sorgulamayı sürekli olarak devam ettirme" son derece önemli Afrika projesi için katı teorisyen, moral bekçi ve entelektüel amigo olma hizmeti görecektir. Bu, kesinlikle muğlak gibi görünmektedir, ama problem bu değildir. Projeyi tanımlama veya karakterize etmenin bu şekli, diğer okulların katılık ve dakiklikten, moral kaynaklardan ve derin düşüncelerden yoksun olduklarını dile getiren kanıtlanmamış bir kabul içerir gibi görünmektedir.

Afrika felsefesi okuluna ilham vermişe benzeyen mülahaza ve düşüncelerin önemini azaltmamak için bu konuları gündeme getirmiyorum. Gerçekten de bu düşünce ve mülahazalar, hep Afrikalılarla birlikte olup, kimlik kaybıyla ilgili ulusal endişelerin bir sonucu olarak, Afrika'nın Avrupa'yla karşılaşmasından itibaren, felsefî tartışmaların konusu olagelmiştir. Afrikalıların entelektüel çabaları karalık, Afrikalı kişilik ve sahicilik kuramlarıyla son bulmuştur. Farklılık, ilk milliyetçi yazarların bu konuları Afrika kimliğinin ne olduğuyla ilgili bir kuşku konumundan yola çıkarak ortaya atmamış olmalarıdır. Onlar bu konuları daha ziyade, Avrupa'nın istilası ve yol açtığı aşındırma karşısında, anladıkları şekliyle kimliği güçlendirmek için tartıştılar. Oysa çağdaş kuramcılar farklı bir temelden yola çıkarlar. Onlar için, Afrika kimliği düşüncesinin bizatihi kendisi bir problemdir. Appiah'ın deyimiyle, "her beşerî kimlik inşa edilir. ... kat edilmiş tarihler, icat edilmiş biyolojiler, icat edilmiş kültürel yakınlıklar tek tek her kimlikle birlikte gelir; her biri, dünyanın uymayı hiçbir zaman tam olarak başaramadığı anlatı uzlaşımları tarafından kaydedilmek, yapılandırılmak durumunda olan bir rol türüdür." Mudimbe ise, şu keskin soruları sorar: "Bir Afrikalı nedir ve ondan nasıl ve hangi amaçla söz edilir? Onun varlığının bilgisi nerede ve nasıl elde edilir? Bu varlık nasıl tanımlanır ve mümkün yanıtlar için kişi hangi otoriteye döner?"

Bu soruları sormanın olanağı ve anlamı varsa eğer, onun sadece Avrupalının Afrikalıyla karşılaşmasının Afrikalının kimliği açısından bir problem yaratmış olduğunu ve bunun Avrupa örneğinde hiç söz konusu olmadığını anlamaktan geçtiğini anımsamak gerekir. Dinde, kültürde ve dilde kıta düzeyinde bir birliğin yoksunluğu Avrupa örneğinde bu soruların sorulmasını gerektirmiyorsa eğer, bu Afrika örneğinde asla bir ölçü olamaz. Afrika felsefesinde bir araştırma programı olarak bir Afrika felsefesinin olanağı ve geleceği, onun bu sorularla gereği gibi baş edebilmesine ve negatif eleştiriyle pozitif inşa arasında bir denge kurabilmesine bağlıdır.

K. A. APPIAH, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York, Oxford University Press, 1992; P. O. BODUNRIN, "The Question of African Philosophy", *African Philosophy: an Introduction* (ed. by R. Wright), Lanham, University Press of America, 1984, pp. 1-25; K. A. BUSIA, *The Challenge of Africa*, New York, Frederick A. Praeger, 1962; S. GBADEGESIN, *African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*, New York, Lang, 1991; S. GBADEGESIN, "Ujamaa: Julius Nyerere on the Meaning of Human Existence", *Ultimate Reality and Meaning*, 17 (1994), pp. 50-69; K. GVEKYE, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, London, Cambridge University Press, 1987; P. HOUNTONDJI, *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington, Indiana University Press, 1983; A. KAGAME, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'être*, Brussels, 1956; L. LEVY-BRUHL, *Primitive Mentality*, New York, MacMillan, 1923; L. LEVY-BRUHL, *The Notebooks of Lucien Lévy-Bruhl* (tr. by P. Rivière), London, Blackwell, 1975; D. C. MOORE, "African Philosophy vs Philosophy of Africa", *paper presented at the eleventh annual SSIPS/SAGP conference on Ethics, Aesthetics and Ontology in Antiquity and in Greek, Jewish, Christian, Islamic, Silkh and Islamic Philosophy*, Colum-

bia University, New York, 1992; V. Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; J. NYERERE, *Freedom and Unity*, Dar es Salaam, Oxford University Press, 1966; J. NYERERE, *Ujamaa: the Basis of African Socialism*, Dar es Salaam, Oxford University Press, 1968; O. ORUKA, "Fundamental Principles in the Question of African Philosophy", *Second Order*, 4 (1975), pp. 44-55; O. ORUKA, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkees and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, E. J. Brill, 1990; L. SENGHOR, "The Spirit of Civilisation or the Laws of African Negro Culture", *Présence Africaine*, 8-10 (1956), pp. 51-64; L. SENGHOR, *The Foundations of 'Africanité' or 'Negritude' and 'Arabité'*, Paris, Présence Africaine, 1971; W. E. SMITH, *Nyerere of Tanzania*, London, Victor Gollanez, 1973; P. TEMPELS, *Bantu Philosophy*, Paris, Presence Africaine, 1959; K. WIREDU, "On Defining African Philosophy", *African Philosophy: the Essential Readings* (ed. T. Serequeberhan), New York, Paragon House, 1991, pp.87-110; K. WIREDU, "African Philosophical Tradition. The Case of the Akan", *Philosophical Forum*, 1992, pp. 35-62

Ayrıca **bkz.**, AFRİKA FELSEFESİ, AMO, CABRAL, ETNOFELSEFE, FANON.

Segun GRADEGESİN

ÇAĞDAŞ ALMAN FELSEFESİ'ne yol açan, yirminci yüzyıl boyunca bu düşüncenin, birbirlerinden farklı da olsalar, en azından ortaya konulan sorunlar açısından bir birlik edinmesini sağlayan en önemli kaynak, hiç kuşkusuz on dokuzuncu yüzyılın Alman idealizmidir. Daha önce belirlenen hiçbir felsefi çabaya benzemese de, bu idealizm tam anlamıyla bir okul değildi. Daha ziyade tarihin değişik bir yorumuna dayanan Kant sonrası bir akımdı. Üstelik tarih derken genel olarak anlaşılan, belirli bir zaman içerisinde geçmişte kalmış olaylar dizisini, bu akımın düşünürlerinin koşulsuz olarak gördükleri, kesintisiz akan, bir ilk başlangıçtaki mutlak Tarihle birleştirme amacı güden bir akımdı; bu görüşü müzikal bir tema olarak ele alabilir, bunun içerisinde değişik varyasyonlara yer verebilirsek, onun ortak özelliğini –bu varyasyondan önce konulabilen ana temasını– iki tarih anlayışını kesiştirme isteminden aldığı ve daha on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından başlayarak, karşı gelişlerle de baş etmek zorunda kalıp sarsıntılar geçirdiği söylenebilir.

Giriş

Yirminci yüzyıl boyunca süre giden Alman düşüncesi de, bütünüyle bu Alman idealizminin anladığı tarihle hesaplaşma sürecidir. (Hatta, bazı durumlarda bu idealizmin tekrarının gerekliliğini de çağdaş düşünce olarak yeniden öne sürenler olacaktır). Alman halkının kimi zaman cellat (faşizm), kimi zaman da kurban rolünü (Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Versailles'da bu ülkeden istenilen savaş tazminatının fazlalığı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra değişik ülkelerdeki Alman halklarının mallarını kaybederek yurda dönme süreçleri, sonra ülkenin iki ayrı ideolojiye bağlı olarak ikiye bölünmesi, 1989'dan sonra da Doğu Almanya'nın çökmesiyle zoraki bir birleşmenin getirdiği sancılar) üstlendiği bu dönem, on yedinci yüzyılın Westfalya anlaşmasından başlayarak bu ülkenin Avrupa içerisinde kendisini tecrit edilmiş gibi hissetmesinin de, doğrudan ya da dolaylı sonuçlarıdır. 1648 yılında 30 yıl savaşlarından sonra, Fransa'nın lehine sonuçlanan ve yabancıların ülkede ortaya çıkan protestanlık konusunda karar mercii rolüne geçmeleri, çağdaş Almanya'daki bir çok aşağılamalara karşı misillemeler, sahici bir Alman kimliği bularak Avrupa'ya farklılığını gösterme çabası, bu ülkenin felsefesini derinden etkilemiştir. Çağdaş Alman felsefesi, inkâr edildiği anlarda bile, ancak tarih içerisinde oluşturduğu kendine özgü bir kimliği geliştirmek istediği için, kimi zaman buram buram tarih kokar. Bu yüzden bu araştırmamıza bu ülkenin çağdaş felsefesini baştan aşağı belirleyen bir ilkeyi belirterek başlayalım: Alman felsefesi daha önceki yüzyıllarda gelişen Alman metafiziğinin, hatta Batı metafiziğinin özelliklerinin metafizik olmayan (böyle bir iddiaya yer vermek istemeyen) bir tekrarıdır. Bu savın her sözcüğünü teker teker ele almak ve yorumlamak bu felsefenin genel bir açıklaması olabilir.

Yüzyılın başında Almanya'da eskinin tekrarına yönelik birtakım akımlar vardı: Yeni-Kantçılık, yeni-Hegelcilik ve yeni-Marksizm. Bu akımlar, her ne kadar bu düşünürleri daha iyi tanımamızda yardımcı olsalar da, kendi çerçevelerinde büyük filozoflar değil, sadece büyük alimler yetiştirmişlerdir. Söz gelişi, Marbourg Okulu ve Baden Okulu diye ikiye ayrılan Yeni-Kantçılık Cohen, Rickert, vb. gibi ustalar yetiştirmiştir. Bu

akımların içerisinden yetişip onları aşan iki büyük filozof ise, onların bir çok bakımlardan öğrencileri olmuşlardır: Almanya'da çağdaşlığın kurucuları Husserl ile Heidegger'dir.

Ama bu çağdaşlığın beslendiği kaynak on dokuzuncu yüzyıl, hele Heidegger söz konusu olduğunda tamamen Nietzsche'dir. Onda, metafiziğin acımasız bir eleştirisi, nihilizmin ortaya çıkarılarak teşhir edilmesi, Tanrı'nın, yani mutlak açıklamaların ve onlarla özdeşleşme özelliği olarak felsefenin birtakım yanılsamalarının ölümünün gerekliliğinin ortaya konması, anlamın belirleyici özelliklerini kaybettiğine işaret etmek suretiyle yokluk, tükenilmişlik ve anlamsızlığa götürülmesi, bütün bunlar çağımızın habercileridir.

Kendisi bunun bilincindedir, şöyle yazar: "Benim anlattığım gelecek iki yüzyılın tarihidir. Ben gelecekte olacakları anlatıyorum, gelmemesi imkânsız olanı gösteriyorum: Nihilizmin yükselişi. Bu tarih sayfası daha şimdiden anlatılabilir: çünkü daha şimdiki zamanda onun gerekliliği alttan alta işini görmekte. ... Bizim Avrupa uygarlığımız uzun zamandan beri işkenceye varan bir baskı altında, on yıldır bu kaygı büyümekte, bunun sonucunda sanki bir felaket ortaya çıkacak: Uygarlığımız endişeli, şiddetli, çığırından çıkmış, akıntısının sonuna gelmek isteyen bir ırmak gibi." (Nietzsche, *Güç İstenci*, 1887 – 2003 günümüzde Nietzsche'nin ölümünden sonra yayınlanan bu yapıtının adının kız kardeşi tarafından konulduğu için başka türlü algılanması gerektiği düşünülerek, elimizdeki müsveddelerin yılları verilmektedir).

Nietzsche, 18. yüzyıl Aydınlanmasından başlayarak gelişen iyimser akılcılığa, bu akılcılık ister Hegel'deki gibi diyalektik, ister Auguste Comte'deki gibi pozitivizm adını alsın, hiçbir şekilde inanmaz. O, Avrupa kültürünü bir bütün olarak alıp değerlendiğinde, bu kültürdeki bazı saplantıları, en çok da akılcılığı eleştirmekte, onun değerine inanmamaktadır. Avrupa'yı nihilist bir uygarlık olarak tanımlayan Nietzsche, bu dünyanın arkasında başka dünyalar olduğu yalanıyla onun kendini aldattığını düşünür; diyalektik adı verilen düşüncenin Platon'dan Hegel'e, bu nihilizmi, bu başka dünya kaygısını aşmak şöyle dursun, beslediğini savunur. O bu durumu, o kadar çarpıcı bir biçimde belirtmiştir ki, Heidegger onun üzerine şöyle yazar: "Nietzsche'nin kendisi felsefesini yeni bir dönemin başlangıcına giriş olarak görmektedir. Gelecek yüzyılı, yani içinde yaşadığımız 20. yüzyılı, sarsıntıları o zamana kadar rastlanılanlara benzemeyen bir yüzyıl olarak öngörmektedir. Dünya tiyatrosunun eski kulisleri bir zaman boyunca aynı kalabilir, ama oynanan oyun daha şimdiden başka bir oyundur." Gerçeği meşrulaştırma sürecindeki bütün söylemlere karşı inançsız davranan Nietzsche, fenomenlerin ardında hiçbir ana gerçeklik olmayacağı şeklindeki ana düşüncesini şöyle özetler: "Benim için görünüş nedir ki? Hiç kuşkusuz herhangi bir varlığın tersi değil. .. Bilinmeyen bir X'in üzerine konabilecek ya da çıkartılabilecek bir cansız maske değil. Görünüş benim için hayatın, eylemin kendisidir, kendisiyle dalga geçerek, görünüşten başka bir şey olmadığını hissettirir, harlayan delişmen ateştir, elflerin dansıdır bu, başka bir şey değil." Dolayısıyla, nihilizmin yokluğu yerine, Nietzsche'de kendini onaylama ve neşe olarak yaşamın kendisi belirir. Herhangi bir temele gerek duymayan bir neşedir bu.

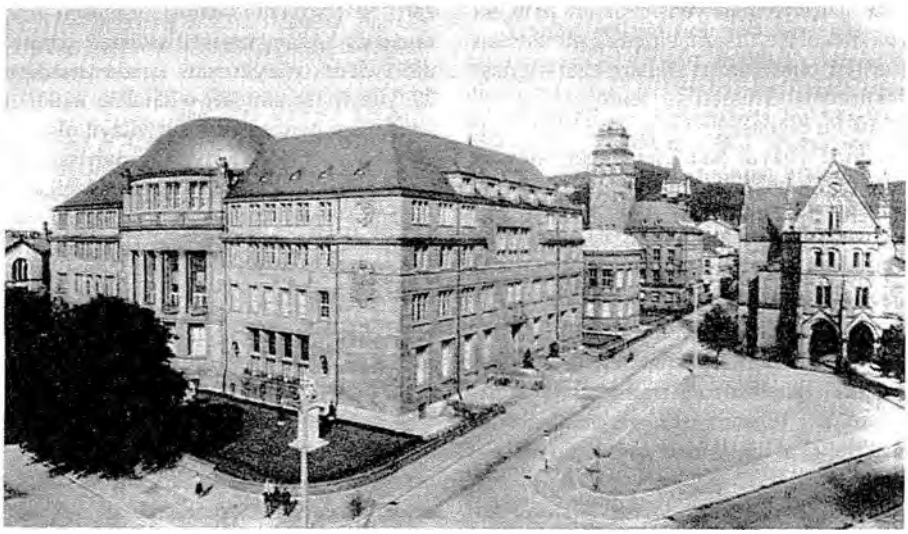
Nietzsche gerek bugünkü postmodern, gerekse daha önceki dönemlerde, hep baştacı edilmiştir. Ama yirminci yüzyılın ilk döneminde Almanya'da daha çok Kant'ın Alman idealizminin sistemleri altında kısılmış sesine geri dönülmüştür.

Kaynakların ve belli başlı etmenlerin dökümünü yapmış bulunuyoruz. Artık 20. yüzyıl Almanya'sındaki belli başlı düşünceleri kaba taslak sunabiliriz: (1) Yeni-Kantçılık, (2) Viyana Çevresi, (3) Frankfurt Okulu, (4) Husserl fenomenolojisi, (5) Heidegger'in ontolojisi, (6) psikanaliz.

Yeni-Kantçılık

Baden Okulu ve okulun önde gelen üyeleri Wilhelm Windelbrand ve Heinrich Rickert daha çok etiğe önem verir. Onlar için etik, değerlerin bulunması, tartışılması ve saptanması çevresinde döner. Olması gereken yönünde ilerlemek, Kant etiğinin en önemli özelliğiydi. İşte bu olması gereken onlar için bir değer dünyasıdır.

Baden Okulu'nun en önemli özelliği, Kant'ın transendental yöntemine sadık kalarak ya da sadık kaldıklarını iddia ederek bir değerler felsefesi sistemi geliştirmeleridir. Yunan felsefesinde *axios* değer anlamına gel-



1930'larda Heidegger'in rektör olduğu Freiburg Üniversitesi.

diği için de, bu felsefeye aksiyoloji felsefesi adını verenler de olmuştur. Doğa felsefesi ile kültür felsefesini tutarlı bir biçimde ayırmaya adadıkları çalışmalarında, okulun üyelerinden Windelbrand, daha çok felsefe tarihini yeniden yazmaya yönelir, Rickert ise değerlerin saptanması üzerine çalışmalarını sürdürecektir.

Hermann Cohen, Paul Natorp ve Ernst Cassirer tarafından temsil edilen Marbourg Okulu üyelerininse başlıca amaçları, artık epistemoloji adını alan bilim felsefesinin ana hatlarını saptamak ve kültürün özelliklerini belirlemek olmuştur. Kavramlar, onların gözünde sadece yararlılıkları açısından ele alınmaları gereken kurgulardır. Kantçı *a priori* ile doğuştan ilkeleri belirleyen doğuştancılık düşüncesinin aynı kapıya çıktığını kabul etmeyip, genel olarak bilim felsefesi ile kültür üzerinde duracak olan bu yazarlar, epistemoloji sözcüğünü, yirminci yüzyılda sonradan İngiltere ve Fransa'da kullanılacağı biçimlerde kullanıp, bilimin ne olduğu, tanımanın nasıl belirlenebileceği üzerinde yoğunlaşırlar. Bu arada epistemoloji sözcüğünün, ilk defa olarak Alman idealistlerinden Fichte'nin *Wissenschaftlehre* (bilim öğretisi) adlı incelemesinin İngilizce'ye çevirisi sırasında kullanıldığını belirtelim. Cohen'in öğrencilerinden Vaihinger ise, bir tür pozitivist fenomenizme ilerleyip, *Sanki Felsefesi*'ni kaleme alır. Aynı Vaihinger, 1897'de *Kant-studien* (Kant incelemeleri) dergisini ve 1905'-de de *Kant-gesellschafti* (Kant topluluğunu) kuracaktır.

Okulun en önemli yazarı, hiç kuşku yok ki Cassirer'dir. Kant'ın şematizm öğretisini yeni bir biçimde yorumlayarak (ve bu konuda Heidegger'le Davos'ta tartışarak) bilme etkinliğini inceler ve bilginin kaynağının aşkınlığını vurgularken, bilme ediminin birleştirici özelliğini sembol kavramında bulur. Marburg'da, Cohen'in yönetimi altında yaptığı *Matematik ve Fizik Bilginin Descartes Tarafından Eleştirisi* adlı doktora çalışmasından sonra, *Günümüzde, Bilim ve Felsefede Bilginin Yeri* adını taşıyan üç ciltlik (üçüncüsü ölümünden sonra yayınlanacaktır) önemli yapıtını ortaya koyar. Kant'ın bütün eserlerinin yayınlanmasını, Cohen'in ölümünden sonra o tamamlar ve 11 ciltlik bu açıklamalı yapıtın sonuna *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* adını taşıyan bir cilt ekler. Einstein'ın rölativite kuramından *Rönesans Felsefesinde Kosmos ve Birey*'e kadar çok değişik alanlarda kalem oynatan Cassirer'in en önemli eseri *Sembolik Formlar Felsefesi*'dir. Yahudi olduğu için Almanya'dan ayrılmak zorunda kalan Cassirer sürgünde olduğu yıllarda da insan, devlet, Descartes ve çağdaş fizik konularında kalem oynatmayı sürdürmüştür.

Pozitivizm

Cumhuriyetin başlangıcı, Avusturya'da dinî düşüncelerin eleştirisiyle sonuçlanır ve

tıpkı Fransa'da cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllarda olduğu gibi, Avusturya'da da bilim temelli bir felsefe kurulur, bilimin özünü belirleyerek, bilimsel olanı yüceltmek ve bilimdışı olanı küçümsemek tavrı geliştirilir. Tıpkı bir yüzyıl önce Fransa'da olduğu gibi, burada da cumhuriyet nârindir, kırılgandır, her an kabalaşarak eski Yunanların deyimiyle tiranlığa dönüşme tehlikesinden muzdariptir. (Gerçekten de öyle olmuştur ve bu tiranlık faşizm adını almıştır.) Bu tarihsel koşullarda bilime önem veren bir felsefe geliştirmek ve metafiziği tarihin çöplerine atmak, elbette toplumun da bu bilim çevresinde toplanmasını istemektir. Nitekim, bir yüzyıl önce Fransa'da pozitivizmin ortaya çıkması gibi, bu ülkede de neo-pozitivizm gelişir. En önemli temsilcisi Rudolf Carnap olan bu akımı, 1920-1930 arasında Moritz Schlick Viyana Çevresi adıyla kurmuştur.

Carnap'ın çevresinde toplanan gençler şunlardır: Matematikçiler olarak Hans Hahn, Kurt Gödel, Karl Menger, fizikçi Philipp Frank, sosyolog Otto Neurath, filozof Carnap ve Victor Kraft ve felsefe öğrencileri Friedrich Waismann, Herbert Feigl. Hemen hemen aynı dönemde, Berlin'de Hans Reichanbach'ın kurduğu *Gesellschaft für empirische Philosophie*, bu gruba duyulan sempati sonucu oluşmuştur. Artık, bütün yüzyıl boyunca, Viyana-Prag-Berlin arasında, Almanca olarak sürecek önemli bir felsefe akımı başlamıştır.

Ne yazık ki bir süre sonra başlayacak faşizm sonucu, bu yazar çizerlerin önemli bir kısmı Amerika'ya göç etmek ve ancak sürgünde birleşmek zorunda kalırlar. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında İngilizce konuşan ülkelerde gelişen analitik felsefe de, yine bu düşünürlerin çalışmaları sonucu oluşmuş bir akımdır. (Dummett ve Pierre Jacob bu jeneolojinin tarihini açık bir tarzda kanıtlamışlardır.)

Filozof olarak Carnap'ın amacı, bilimin dilini bulmak, genel bir bilim dili oluşturmak idi. Bunun için o kendisine ilk hedef olarak bilimin ne olduğunu tanımlamayı, ikinci hedef olarak da bilimi metafizikten ayırmayı, metafiziği aşmayı koyar. Bilimin özelliğini ilk yazılarında doğrulamak olarak belirleyeceği için, yirminci yüzyılın diğer ünlü bir bilim felsefecisi olan Popper, ona karşı gelecek ve bilimin özelliğini yanlışlama olarak belirleyecektir.

Carnap sonraki çalışmalarında, bilimi artık doğrulamadan ziyade, pekiştirmeye dayalı bir etkinlik olarak inşa eder. Bu arada gerek Alman idealistlerinin gerekse Heidegger'in metinlerini metafiziğin bir örneği olarak sergiler. Ona göre, bu metinler anlamdan yoksundurlar. Bir dil ile o dilde üretilen sözlerin doğru olmasını sağlayan yorumları ya da nesnel sistemleri incelemeye, mantık semantiği adını veren Carnap, gitgide bunları incelemeye önem verir. *Dünyanın Mantıksal Yapısı* (1928) ile başlayıp *Fiziğin Felsefi Temelleri*'ne (1966) uzanan çizgisi, onu, yirminci yüzyıla özgü bir empirisizmin, mantıksal empirisizmin en güçlü temsilcisi yapar.

Frankfurt Okulu

Sadece doğa bilimlerine değil, sosyal bilimlere, ekonomiye ve kültür araştırmalarına da önem veren birtakım genç düşünür tarafından 1923 yılında kurulmuştur. Çoğunluğu Yahudi olan bu gençler önceleri işçi sınıfına yakındılar. Hepsinde Marxçı düşüncenin etkileri kolaylıkla görülebilir. 1923 yılında Max Horkheimer, Frankfurt Okulu'nun kuruluşunda daha değişik birtakım idealler de getirmiştir. Alman düşüncesinin bugün de Avrupa'da en çok yankı uyandıran (sözgelişi, bir Michel Foucault onların yazılarında kendi çalışmalarının çoğunun tohumunun atıldığını, Frankfurt teorisyenlerinin toplumsal ağırlıklı konuları, bayağılıklara düşmeden ele aldıklarını söyleyecektir), felsefe konusunda yabancılara en çok ilham veren düşünürleri onlardır. Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse Okulun Naziler tarafından dağıtılmasından önceki önemli adlarıdır. Horkheimer'in amacı, sadece Marx'tan yola çıkmak değil, fakat aynı zamanda Marksizmi yenilemek olmuştur. Toplumun sadece altyapısını incelemek, veya altyapıyı belirleyici olarak yalnızca ekonomiyi ele almak, onlar için artık aşılması gereken bir tutumdu. Adorno ile Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı ortak çalışmalarında, aklın sadece Marksizm ile ilgili yönünü değil, bütün bir Batı tarihi içerisindeki gelişmesini incelerler. Onlara göre, Batının başlangıcından bu yana göklere çıkardığı aklı sorgulamak gerekir. Bu tür akıl insanın alet kullanmasıyla başlamıştır. Ve söz konusu akıl anlayışı bir sabitleşme yaşadığı için, önüne gelen her şeyi alet olarak görmeye başlamıştır. Akıl Batıda araçsal bir

Husserl

akıl olmuş, genişleme sürecinde hep tökezlemiştir. Frankfurt Okulu, işte bu aklı kıyasıya eleştirir ve Heidegger'in Batıya bir kurtarıcı olarak sunduğu varlık üzerine düşünmeyi de metafizik bularak reddeder. Aklın diyalektiği kavramıyla, bu aklı açmak, aletçi ve sadece bir sonuca, bir randımana yönelik çaba olmaktan çıkarıp, bütüne ve topluma yaymaya, olumsuzluğu benimsemeye yönelir. Bir yerde Hegel'e yakındırlar, ama ondaki mutlak bilim kuramını gere çevirirler.

Almanya'dan Nazilerin baskısı sonucu kaçmaya çalışan Benjamin, İspanya sınırında öldürülür. Daha çok sanat yapıtının anlamı ya da anlamsızlığı üzerine çalışan Benjamin *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, *Alman Barok Dramının Kökeni* adlı eserlerinde, sanat yapıtlarındaki halenin veya çekici büyünün gitgide ticaret aracılığıyla yok edildiğini saptar. Ona göre, tarih aslında kötüye giden bir süreçtir ve bir tür melek (Yahudi düşüncesinden gelen bir konu), ona koyu bir ışık serpmektedir.

Tezini Heidegger'le Hegel üzerine yazan Marcuse de, Avrupa kültürünü, üreticilikten daha çok, tek yanlı kapitalizmin tüketiciliğini benimsemiş, yolunu şaşırmış bir kültür olarak görür. Ona göre, bu ters gidişi ancak *eros* ıslah edebilir.

Frankfurt okulu bir yerde kurucularının savaştan sonra Almanya'ya dönmesi sonucu yeniden renklenir. Ama artık eski canlılığı kalmamış gibi görünür. Bütün kurucular, en çok da Horkheimer dine yönelir. Ama ikinci kuşak olarak anılacak birkaç düşünür ortaya çıkar. Bunların en önemlileri Habermas'tır. Schelling üzerine bir tezle felsefe dünyasına giren Habermas, dilden ekolojiye, terörizmden iletişime kadar, çağdaş dünyanın bir çok alanına el atar ve okulun en önemli özelliği olan aklı kendisinin dışına taşırmak suretiyle, ona bir çok şey söyletmek, aklı konuşturmak hedefine uyar.

Fenomenoloji

Bir yandan matematik eğitimi almış, öte yandan da Brentano'yla birlikte psikolojiye merak salmış olan Husserl'in felsefesi bu ikili kurgudan hep etkilenecektir. 19. yüzyılda Hegel'de gördüğümüz bir bilimler bilimi gerçekleştirme projesini, aynı zamanda insanlık tarihinin eski Yunandan günümüze gelişmesini aklın bir açılımı olarak yeniden ele alan Husserl fenomenolojisinin, Hegel'inkinden farkı diyalektikte düğümlenir. Husserl'de farklılıklar, önce bir çelişkiye, sonra da bir sentez ya da hallolma noktasına götürülmezler. Farklılık olarak kalarak ikili bir oluş durumu sergilerler. Husserl'in üçlü yöntemi bir betimleme yöntemidir. Önce dünyayı durdurup parantez içerisine almak (indirgeme), sonra indirgenmiş olanın bir yeniden yapılandırılma süreci (oluşturma), sonradan da bunların beraber bir değerlendirme içerisinde vurgulanmaları (yapı açma).

Bu yöntemi özleri bulmak amacıyla hayata geçiren Husserl, aslında Platon'a daha yakındır. Özlerin, bir sezgide, duyumlar içerisinde dönüşümlü olarak yer alabileceğini düşündüğü için, Husserl'i duyulur olanla anlaşılır olanı birleştirmeyi düşünme açısından Alman idealizminin daha çok Fichte cephesine yerleştirebiliriz.

Yirminci yüzyılın başında Münih'te fenomenoloji, Husserl'in müritleriyle zenginleşerek bir akıma dönüşür: Onun izinden giden belli başlı Münih fenomenologları Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach, Max Scheler'dir. Bir süre sonra Göttingen'de de fenomenologlar belirir: Jean Hering, Alexandre Koyré, Roman Ingarden, Edith Stein, vb.

1913'ten itibaren fenomenolojiyi bilimsel yönünün altını çizmek suretiyle sunmaya çalışan Husserl, *İdealar* adını verdiği bu araş-

tırmalarının birincisini yayınlar. İkinci ve üçüncü ciltleri kendisinin ölümünden sonra yayınlanacak bu çalışmalarda, Husserl, Brentano'dan aldığı ve *intentionalite* adını verdiği kavramı, psikolojik bakımdan değil de, mantık olarak irdeleyerek onun bütün sonuçlarına ulaşmayı dener. Bilinç kendinin dışında bir gerçekliğe yönelerek onu düşünce nesnesi (*noema*) haline dönüştürür. Bu süreci de düşünüş (*noesis*) içerisinde gerçekleştirir.

Gitgide düşünülenin gerçek olmayışı üzerinde duran Husserl'e, tarihi ihmal ettiği yönünde birtakım eleştiriler getirilince, o fenomenolojiyi tarihle kesiştirme yönünde çabalar sergiler: Eski Yunandan bu yana tarih kendi içerisinde aklı, esas *intention*u (kasıt/yönelim/mana arama) –*intentio* Ortaçağ skolastiğine Arapça'daki mâna sözcüğünün çevirisi olarak girmiştir– barındırır. Ona göre, tarih aklın kendi içerisindeki akıl özelliğini gitgide açarken, krizler birer engel olarak çıkar. Avrupa akıldışılıktan uzaklaşıp, bir cesaret göstermeli ve aklı körüklemelidir.

Yahudi olduğu için ömrünün sonlarına doğru dışlanan ve dışlandığını hissettiği için de epey yıpranan Husserl'in öldükten sonra bulunan müsvetteleri, 45000 sayfayı tutmakta ve uzmanlarca yayınlanmaktadır. Herman Leo Van Breda adlı bir Fransisken papaz, bu sayfaları Louvain Üniversitesi'ne gizlice kaçırarak, Nazilerden kurtarmıştır.

Husserl düşüncesi, gerek asistanı Heidegger aracılığıyla (her ne kadar Heidegger fenomenolojiyi bırakıp ontolojiye yöneldiyse de, Husserl'in yöntemine sadık kaldığını sürekli tekrarlamıştır), gerekse Fransa'dan Japonya'ya kadar birçok ülkede yandaşlarının katkılarıyla örnek alındığı için, onun fenomenolojisi yirminci yüzyılın en önemli düşüncelerinden biri olarak görülebilir. Yirminci yüzyılın sonunda Fransa'daki üçüncü kuşak fenomenologlar, bu akımı Kant ile Husserl'in düşüncesini birleştirerek beslemeyi sürdürmektedir.

Heidegger'in Ontolojisi

Uzun süre Heidegger, Husserl'in en yakın müridi gibi görünmüştü. Onun asistanı olmuş ve zaman üzerine Husserl'in yazdıklarını bir araya getirerek, bir önsözle yayınlamıştı. Ama ona yakın çevreler daha o zamanlardan yeni haberi almışlardı: Heidegger, Husserl'in zaman anlayışını epey klâsik buluyordu. Kendisi de bunları okumuş, ama hayal kırıklığına uğramıştı. Bu yüzden daha Husserl'in yaşadığı dönemlerde, derslerinde Husserl'in Batı metafiziğinin birtakım önyargılarını tekrarladığı, bunlardan kurtulmak gerektiği düşüncesini işler. Heidegger için de, o sıralarda Heidegger'e karşı çıkan Carnap ve arkadaşlarında olduğu gibi, temel amaç, metafiziği aşmaktır. Ama Carnap ve arkadaşları bunun bilim yoluyla gerçekleşeceğine inanırlarken, Heidegger için bilim de metafiziğin bir şeklinden başka bir şey değildir: Batıda bilimin yüceltilmesi, Batı metafiziğinin ayrılmaz bir özelliği olmak durumundadır. Bunun ne bir gerekliği, ne de bir temeli vardır. Varlık ile varolanı, zamanla zamansal olanı birbirinden ayıran Heidegger, varlığın varlığının Batıda sonuna kadar hiç düşünülmediğini, sadece Husserl'in metnine bağlı kalarak değil, fakat eski Yunan düşüncesinden başlayarak kanıtlamaya çabalar. En önemli yapıtı *Varlık ve Zaman*, Aristoteles'in zaman anlayışının, Hegel'de olduğu gibi tekrarlandığını göstererek son bulur. Bu incelemenin ikinci cildini yazmayan ve buna gerekçe olarak da varlığın varlığını düşünmenin imkânsızlığını öne süren Heidegger, Batı felsefesini sarsma çabasında teolog Bultmann'dan –Bultmann, demitolojizasyon kavramını geliştirerek dinî efsanelerde, Luther'in ilk Hıristiyanlığa dönme çabasını sürdürmek istemişti), kendi düşüncesinin öncüsü olarak yorumladığı Kant'tan, Batı metafiziğine kuşkuyla bakan Nietzsche'den, şairlerden –en çok de Batının en büyük şairi olarak yorumladığı Hölderlin'den– yararlanır. Varlığın, akılyürütmelerle oluşan felsefe metinlerinde değil de, paradokslarla veya sentaksı bozan düzenlemelerle gelişen şiir metinleriyle oluştuğunu savunan Heidegger, Alman dilinin bütün kaynaklarını seferber ederek, yeni bir felsefe yapma ve yazma tarzı geliştirir. (Bu açıdan onun en sadık izleyicileri Fransız şair ve düşünürleri olacaktır: Jean Baufret, René Char, Michel Déguy, Jacques Derrida, vb.)

Heidegger'in öğrencileri de kendisi kadar verimli olmuştur. Derslerini izleyenlerden Gadamer, on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında Schleiermacher'in bilimsel özelliklerle donatmak istediği hermeunetiği, geleneklerin kaynağına yerleştirirken, varlığın değil, metnin alımlanmasını düşünür. O

önyargıları küçümsemeyip, yorum sürecinde onları meşru kılar. *Hakikat ve Yöntem* adlı çalışmasında şöyle yazmaktadır: "Yorumlama görevi yasayı her özel durumda somut hale getirme pratiğidir. Söz konusu olan uygulamadır. ... Bir hukuk devletinde bir hukuk güvencesi vardır, herkes ideal olarak kanunun neresinde olduğunu bilmelidir. Her avukat somut olarak karar verebilir, düşünebilir." Hukuktaki bu durumu, önceden var olan bir yasanın içerisindeki somut uygulamalar olarak gören Gadamer bunu, edebiyat ve felsefe metinlerine de uygulamıştır.

Heidegger'in derslerini izlemiş bir öğrenci olan Hans Jonas, yirminci yüzyıl Almanya'sında en çok satan kitabın da yazarıdır: *Sorumluluk İlkesi*. Geçmişe değil de geleceğe yönelik bir kaygı, ona göre, insanı sorumluluğa götürür. Habermas'ın iletişim yoluyla aradığını, Jonas bir etik geliştirerek sorumlulukta aramaktadır. O kitabını şöyle tanıtır: "Modern tekniğin sözü geri tepmiş ve tehdide dönüşmüştür, bu ikisi birbirine bağlanmıştır. Sadece fizik bir tehdit söz konusu değildir. ... Geleneksel hiçbir etik bize iyilik ve kötülük normları üzerine bilgi veremez. İktidarın ve ordunun yeni yaratışlarının çok yeni tarzları, bu normlara uymak zorundadır; kolektif pratikler aracılığıyla girdiğimiz yeni alan etik açısından daha bâkir bir topraktır. Bu boşluklar arasında yer alan bu araştırma, şunu soruyor: Pusula nerede?"

Leo Strauss hocası Heidegger'le, klâsik düşüncenin hakikata modern düşünceden daha yakın olduğu düşüncesini paylaşır. Ama Macchiavelli'den başlattığı modernlik serüvenini izlerken politik açıdan Heidegger'in yaptığı gibi faşist düşüncenin desteklenmesi ya da metafizik yorumlanması gibi yollara başvurmaz.

Heidegger'le duygusal ilişkiye de girmiş olan Hannah Arendt, bu konuda Heidegger'e daha tutarlı olarak karşı gelecek, Amerika'da geliştirdiği kariyerinin önemli bir kısmını totaliter devletlerin irdelenmesine ayıracaktır. Kadın filozof olmasının altını çizen Arendt'e göre, Heidegger'in ölüm için varlığından daha verimli bir olay varsa, o da doğum ve başlangıçtır.

Hiç kuşkusuz Alman düşüncesi sadece Heidegger'e indirgenemez. Yüzyılın başından bu yana kendine özgü bir Marksizm geliştiren Bloch, *Umut İlkesi* adlı yapıtında, ideolojilerin insanı sürekli olarak kapatmaya çalıştığını, oysa umudun onu dışarıya açık ve uyanık kıldığını örneklerle gösterir. *Hıristiyanlıktaki Dinsizlik* adlı incelemesinde, Heidegger ve müritlerini tek yanlılıkla suçlayan Bloch, Hegel üzerine de aynı doğrultuda, diyalektiğin umut verme özelliği açısından geliştirdiği bir yorum getirmiştir.

Manfred Frank gibi bir düşünür, aynı eksen üzerinde, efsaneleri, ve edebiyatı, varlık sorununa indirgemeksizin, bir Avrupa tarih kültürü olarak incelemeyi başarır ve *Gelecek Tanrı* adlı kitabında, Batıda Dionysos'tan bu yana, Tanrı'nın gelecekten gelen bir Tanrı olma özelliği taşıdığını Schelling'e de başvurarak savunur. Almanya'da romantik dönemden bu yana, hatta Master Eckhart örneğini verecek olursak Ortaçağdan bu yana, üniversitelerde çalışan ya da çalışmayan birçok kişinin düşünür olarak örnek aldığı yazarlar olmuştur. Bu, Manfred Frank için de geçerlidir. O, Batılı toplulukların temelinde bulunan efsaneleri, İtalyan düşünürü Agamben gibi biriciklikleri içerisinde inceler.

Psikanaliz

Freud da, tıpkı Husserl gibi, bir Yahudiydi. Yirminci yüzyıl Almanya'sında müzikte Mahler, fizikte Einstein, felsefeciler arasında Cohen, Cassirer gibi Yahudiler hep önemli olmuştur. Bunlardan biri olan Freud, öbürleri gibi başka alanlarda çalışarak değil de, kendisine özgü bir bilimi, psikanalizi kuracağı için başına en çok çorap örülen kişi olmuştur. Freud, birçok kişinin uzun bir süre Yahudi bilimi olarak göreceği psikanalizi kurarak, Alman dilinde daha önce hiç uygulanmamış bir öğretinin uygulanmasını sağlar. Ne yazık ki, 1933'te, Hitler'in iktidara gelmesinden başlayarak, bu çalışmalar önce tırpanlanacak, sonra Avrupalılara uygun bir psikanaliz geliştirilmeye çalışılacak, sonra da tamamen yasaklanacaktır. Öyle ki 1954 yılında Freud'un biyografisini yayınlayan Ernest Jones, psikanalizin doğuş dilinin Almanca olduğunu, ama ne yazık ki 1954 yılında Brezilya'da uygulanan psikanalizin, Almanya'dakinden daha gelişmiş olduğunu alaylı bir dille hatırlatacaktır.

Felsefe açısından psikanalizin iki bakımdan önemi vardır: Bilinç felsefesine artık güvenmeyen Batı kültüründe bilinçdışı olanın irdelenmesini sağlamak ve ölüm içgü-

düsü saptamasından ve bu arada psişenin belirlenmesi yönündeki çatışmaların öneminin vurgulanmasından yola çıkarak, farklılaşma sürecini, öznenin bölünmesinden hareketle irdelemek.

Bu iki ilke bir arada ele alınınca psikanalize niye karşı gelindiği de ortaya çıkar, çünkü psikanaliz sıradan, yerel bir bilim olmayıp, insanlık tarihinin yeniden yorumlanıp okunmasını mümkün kılacak ipuçlarını bize veren, bir derinlik barındıran bir felsefe okuludur.

Nietzsche, Husserl, Heidegger ve Frankfurt teorisyenlerine ek olarak, biraz da psikanaliz sayesinde, çağdaş Alman düşüncesi, eski zamanlarda Yunan düşüncesinin gösterdiği derinlik ve çoğulluğa ulaşmış, sadece çağdaşlığın değil, doğrudan doğruya felsefe dilinin de zorunlu bir uğrağı olmuştur. Bir zamanlar felsefe dilinin Yunanca olduğu söylenirdi; bugün bu, Almanca'nın bir ayrıcalığı haline gelmiştir.

T. ADORNO – T. HORKHEIMER, *Dialectics of Enlightenment* (trans. by J, Cumming), London, Verso, 1979; R. BUBNER, *Contemporary German Philosophy* (trans. by E. Matthews), Cambridge, Cambridge University Press, 1981; H.-G. GADAMER, *Philosophical Hermeneutics* (trans. by D. E. Linge), Berkeley, University of California Press, 1976; H.-G. GADAMER, *Truth and Method* (trans. by W. Glen-Doeppel), London, Sheed and Ward, [1960] 1979; J. HABERMAS, *Knowledge and Human Interests* (trans. by J. Shapiro), Boston, Beacon, 1972; J. HABERMAS, *The Philosophical Discourses of Modernity: Twelve Lectures* (trans. by F. Lawrence), Cambridge, Polity Press, [1985] 1987; M. HEIDEGGER, *Being and Time* (trans. by J. MacQuarrie – E. Robinson), Oxford, Blackwell, 1962; M. HEIDEGGER, *The Basic Problems of Phenomenology* (trans. by A. Hofstadter), Bloomington, Indiana University Press, 1982; M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (trans. by D. Kerell), San Francisco, Harper and Row, 1979-82; E. HUSSERL, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (trans. by Q. Lauer), New York, Harper and Row, 1965; E. HUSSERL, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (trans. by D. Carr), Evanston, Northwestern University Press, 1970; R. KEARNEY, *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester, Manchester University Press, 1986; J. KOCKELMANS (ed.), *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, New York, Anchor, 1987; G. LICHTEIM, *Europe in the Twentieth Century*, London, Cardinal, 1974; F. NIETZSCHE, *Werke*, Band III, Munich, Ullstein, 1979; F. NIETZSCHE, *The Will to Power* (trans. by W. Kaufmann), New York, Viking, 1967;J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth, Penguin, 1968; P. SLATER, Frankfurt Okulu (çev. A. Özden), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1998.

Ayrıca **bkz.**, ADORNO, ALMAN FELSEFESİ, ARENDT, BENJAMIN, CARNAP, CASSIRER, COHEN, ÇAĞDAŞ DEĞERLER FELSEFESİ, FENOMENOLOJİ, FREUD, GADAMER, GEIGER, HABERMAS, HARTMANN, HEGEL, HEIDEGGER, HERMENEUTİK, HORKHEIMER, HUSSERL, KANT, MARBOURG OKULU, MARCUSE, MARKSİZM, NIETZSCHE, RICKERT, SCHELER, STRAUSS, YENİ-KANTÇILIK.

Nami BAŞER

ÇAĞDAŞ AMERİKAN FELSEFESİ. Felsefenin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki geçmişi çok gerilere gitmemekle birlikte, o günümüzde olağanüstü büyük bir çeşitlilik, büyük bir zenginlik arz eder. Başka bir deyişle, akademik bir disiplin olarak felsefenin Amerika Birleşik Devletleri'nde, beşerî bilimlerle toplum bilimlerindeki sosyoloji, tarih, iktisat gibi diğer bazı alanlardan kayda değer ölçüde daha az icrası olmakla birlikte, o yine de büyük bir zenginlik ve çeşitlilik sergiler. Buna göre, Amerikan akademisyen felsefecilerinin bulunduğu Amerikan Felsefe Topluluğu'nun sekiz binden fazla üyesi vardır ve meşhur olduğu kadar, oldukça geniş kapsamlı olan, 1992-3 yılının *Directory of American Philosophers* [Amerikan Felsefecileri Rehberi] Amerikan Üniversiteleri ve kolejlerinde çalışan on binden fazla Amerikan felsefecisinin listesini verir. Yine, söz konusu temel *Amerikan Felsefe Topluluğu*'nun dışında, Amerika Birleşik Devletleri'nde her biri yüzden fazla üyeye sahip bulunan 120'den fazla felsefe derneğinin bulunduğu bilinmektedir. Akademisyen felsefecilerin üniversitede sözleşmeli çalışmalarının ve söz konusu akademik yapının yarattığı "yayın yapma veya yok olma" ikileminin bir sonucu olarak, Amerikan felsefecilerinin oldukça üretken olduğu söylenir. Buna göre, Amerika Birleşik Devletleri'nde, hepsi de felsefe bölümüne sahip bulunan iki bin kolej ve üniversitede çalışan binlerce Amerikan felsefecisinin üretkenliği, çok sayıda felsefe dergisinde olduğu kadar, özgün araştırmalar olarak yayınlanan çok sayıda kitapta aşikâr hale gelir. Her yıl 250'den fazla felsefe kitabı ya-

yınlayan, 175'ten fazla felsefe dergisinin sayfalarını dolduran Amerikan felsefecilerinin, kitap ve makale olarak yılda 4000 yayın yaptıkları ve bir o kadar sempozyum ya da kongre tebliği yazdıkları bilinmektedir. Yine, son kırk yılda yüz binden fazla doktora veren Amerikan yüksek öğrenim kurumlarında, söz konusu toplam sayının, her ne kadar bu sayı 1970-5 arasında yapılan 1178 doktoradan 1980-5 arasındaki 746 doktoraya düşmüş olsa da, 6000'den fazlası felsefeye aittir.

Amerikan felsefesinin yegâne özgün akımı, herkesçe bilindiği üzere, pragmatizmdir. Bunun dışında Amerikalı felsefecilerin Nietzsche, Heidegger, Derrida ve Foucault gibi kıta filozoflarıyla da ilgilendikleri söylenebilir. Amerikan felsefecileri, son otuz yıldan beri tıbbî teknolojinin sosyal içerimleri, feminizm, insan hakları, iktisadî adalet, toplumsal refah, ekoloji gibi uygulamalı felsefe konularıyla giderek daha çok uğraşmalarından, onların felsefî semantiğin, kipler mantığının, bilgisayar kuramının, psikoloji ve öğrenme kuramının formel araçlarını çok yoğun bir biçimde kullanmalarından dolayı, Amerikan felsefesi oldukça teknik bir karakter sergilemekle birlikte, bütün bu çeşitliliğine rağmen çağdaş Amerikan felsefesine hâkim olan felsefe veya felsefe yapma tarzı analitik felsefe olmak durumundadır. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki felsefe bölümlerine son elli yılda hemen hiçbir istisna olmaksızın, analitik felsefe tarafından hâkim olunmuştur ve buradaki felsefeci, hatta filozoflara, bir avuç düşünür bir kenara bırakılacak olursa, analitik filozoflar denir.

Analitik Felsefe

Çağdaş Amerikan felsefesine hâkim olan analitik felsefe, herhalde, en iyi ve en yalın bir biçimde temelde anlam analiziyle meşgul olan felsefe diye tanımlanabilir. Bu felsefede günümüzde dünyaya her ne kadar Birleşik Devletler önderlik etse de, analitik tarzda felsefe yapmanın kökleri Avrupa'da bulunur. Zira o özgül olarak da, Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivistleri tarafından 1920 ve 1930'larda gerçekleştirilen çalışmalara olduğu kadar, Frege, Wittgenstein, Russell ve Moore'un düşünce ve eserlerine dayanır.

Biraz daha gerilere gidilecek olursa, analitik felsefenin aynı zamanda Locke, Berkeley ve Hume gibi İngiliz filozoflarının empirisizmiyle, Kant'ın transandental felsefesinin doğal mirasçısı olduğunu söylemek gerekir. Daha doğrusu, analitik felsefenin kökenlerinin, esas epistemolojide empirisist gelenek, on sekizinci yüzyılda Kant'ın temelci felsefesine, on dokuzuncu yüzyılda ise Frege tarafından geliştirilen mantıksal analiz yöntemleriyle felsefî kuramlara bağlandığı zaman, ortaya çıktığı söylenebilir. Gerçekten de, Frege, analitik felsefenin tarihinde en azından iki bakımdan büyük bir önem taşır: Frege her şeyden önce modern mantığı, fakat esas yüklemler mantığını icad etmek suretiyle, felsefî analize temel ve vazgeçilmez bir araç sağlamıştır; ikincisi o, dil felsefesini bütün bir felsefenin merkezine geçirmiştir. Fregeci mantıksal analiz teknikleri, sonradan Moore ve Wittgenstein'in görüşlerinden ilham alan ve 1950'lerde Oxford'ta gelişen linguistik felsefe okulunca örneklenen gündelik dil analizi tarafından çeşitlendirilmiştir.

Çağdaş Amerikan düşüncesine damgasını vuran analitik felsefe, birçoklarına göre, özeleştirel bir felsefe olduğu ve hem karşıtlar, hem de analitik filozofların kendileri analitik düşüncenin önkabullerine meydan okudukları için, hiçbir zaman sabit, değişmez veya mutlak bir istikrar içinde olmamıştır. Bununla birlikte, analitik felsefede çok merkezî bir dönemin –kabaca ifade edildiğinde, 1939-45 arası savaşın hemen öncesindeki mantıkçı pozitivist evreyle savaş sonrası linguistik analiz evresini kapsayan dönemin– varlığı tespit edilebilir. Analitik felsefenin hem tarih öncesi ve hem de sonraki tarihi, söz konusu temel, merkezî dönemin temel öğretileriyle tanımlanabilir.

Merkezî dönemde, analitik felsefe, bir araştırma programıyla irtibatlandırılan, iki linguistik ayırıma beslenen bir inanç ile tanımlanmaktaydı. Bu iki ayırımdan birincisi analitik önermelerle sentetik önermeler, buna karşın ikincisi, betimleyici sözce ya da bildirimlerle değer biçici sözceler arasındaki ayırımdır. Araştırma programı ise, dil, bilgi, anlam, doğruluk, matematik ve benzeri felsefî bakımdan problematik fenomenler için temeller bulmaya kalkışma doğrultusundaki geleneksel felsefî araştırma programıdır. Analitik felsefenin son otuz yıldaki gelişmesini anlamanın bir yolu, onu, bu iki ayırımın ve buna tekabül edecek şekilde, felsefenin en temel işi veya teşebbüsü olarak temelciliğin

tedricen reddedilmesi diye görmektir. Oysa, analitik felsefenin esas/merkezî döneminde, bu iki ayırım analitik felsefenin temel inançlarını belirlemeye hizmet etmekle kalmamış, fakat, onları ve araştırma programını kabul edenler için, felsefenin doğasını tanımlamıştır.

Analitik ve Sentetik Ayırımı: Analitik önermelerle sentetik önermeler arasındaki ayırımın, kendilerinde geçen sözcüklerin tanımları ya da anlamlarına bağlı olarak doğru ya da yanlış olan önermelerle (analitik önermeler), sadece sözcüklerin anlamından dolayı değil, fakat dünyadaki olgulara bağlı olarak doğru ya da yanlış olan önermeler (sentetik) arasındaki bir ayırım olduğu kabul edilmekteydi. Analitik doğruların örnekleri, "Üçgenler üç kenarlı düzlem şekillerdir", "Bütün bekârlar evlenmemişlerdir", "Kadınlar dişidirler", "2+2=4" gibi önermelerdir. Bunlardan her birinde, önermenin doğruluğu tamamen anlamı tarafından belirlenir; onlar, kendilerinde geçen sözcüklerin tanımları gereği doğrudurlar. Bu türden önermelerin doğru ya da yanlış oldukları *a priori* olarak bilinir ve onlardan her biri bir zorunlu doğruyu ifade eder. Gerçekten de, 'analitik', 'zorunlu', *'a priori'* ve 'totolojik' benzeri terimlerin eş anlamlı veya kaplam bakımından aynı terimler olarak değerlendirilmeleri, bu merkezî dönem analitik felsefesinin karakteristik bir özelliğiydi. Bu önermelerin tam karşısında, doğru oldukları takdirde, sadece tanım gereği değil, fakat empirik bir olguya bağlı olarak doğru olan sentetik önermeler bulunmaktaydı. Buna göre, "Birleşik Devletlerde kadınlar ve erkekler vardır", "Evli erkeklerle kıyaslandığında bekârlarda daha erken ölme eğilimi vardır" ve "Cisimler birbirlerini ters kare yasasına göre çeker" benzeri önermelerden hepsinin sentetik önermeler oldukları ve, doğru olmaları durumunda, gerçek dünyayla ilgili, dilden bağımsız olan *a posteriori* empirik doğruları ifade ettikleri söylenir. Bu görüşe göre, söz konusu empirik doğrular hiçbir zaman zorunlu olmazlar; onlar daha ziyade olumsaldırlar. Bu görüşleri savunan filozoflar için, *'a posteriori'*, 'olumsal' ve 'empirik' terimleri, az ya da çok eşanlamlı terimler olarak değerlendirilir.

Bütün anlamlı önermelerin, biraz önce ifade ettiğimiz terim ve bakış açılarıyla tanımlandıkları şekliyle ya analitik ya da empirik önermeler oldukları kabulü, mantıkçı pozitivist hareketin gerisindeki temel bir kabuldü. Pozitivistler, bir yandan bilim ve gündelik yaşamın anlamlı önermeleriyle diğer yandan metafizik ve teolojinin anlamsız önermeleri arasında keskin bir sınır çizgisi çekmek istiyorlardı. Onlar bütün anlamlı önermelerin ya analitik ya da sentetik olduğunu iddia etmekteydiler. Mantık ve matematik gibi disiplinler analitik tarafta, empirik bilimler ve bu arada sağduyunun önemli bir bölümü sentetik tarafta yer alır. Ne analitik ne de empirik olan ve dolayısıyla ilke olarak doğrulanamayan önermelerin ise, saçma ya da anlamsız önermeler oldukları söylenmekteydi. Pozitivistlerin sloganına *doğrulanabilirlik ilkesi* adı verildi; işte bu doğrulanabilirlik ilkesi, en basit şekliyle şöyle ifade edilebilir: Bütün anlamlı önermeler ya analitik ya da sentetik önermelerdir ve sentetik olan önermeler, empirik olarak doğrulanabilir. Bu slogan zaman zaman çok daha basit bir savaş çığlığı haline getirilecek şekilde kısaltılmıştı: Bir önermenin anlamı tam tamına onun doğrulanma yöntemidir.

Değer Biçici Sözce ya da Önermelerle Betimleyici Sözce ya da önermeler Arasındaki Ayırım: Şeylere ilişkin pozitivist şema açısından aynı ölçüde önemli olan bir diğer ayırım, lafzen doğru ya da yanlış olabilen önermeleri ifade eden sözcelerle, doğruları ya da yanlışları ifade etmek için değil, fakat daha ziyade duygularımızı ve heyecanlarımızı açığa vurmak için kullanılan sözceler arasındaki ayırımdır. Betimleyici bir önermeye örnek "Hırsızlık suçlarının tekerrür oranı son on yılda artmıştır" olabilir. Değer biçici bir önermeye örnek ise "hırsızlık yanlıştır" önermesi olacaktır. Pozitivistler, anlamlı önerme formuna sahip olan pek çok sözcenin, analitik veya sentetik olarak doğrulanabilir olan önermeleri ortaya koymak için değil, fakat duyguları ve heyecanları ifade etmek için kullandıklarını iddia ettiler. Etiğin önermeleri, sanki bilişsel olarak anlamlı önermelermiş gibi görünür; oysa, onlar gerçekte bilişsel olarak anlamlı önermeler olmayıp, sadece 'duygusal' ya da 'değer biçici' anlama sahiptirler. Bilimin, matematik, mantık ve sağduyunun büyük bir bölümünün önermeleri betimleyici, buna karşın etiğin, estetiğin önermeleriyle dinin önemli bir bölümünün önermeleri

değer biçici sınıf ya da kategoriye girer. Bu anlayışa göre, değer biçici önermelerin, analitik ya da empirik önermeler olarak doğrulanabilir olmadıkları için, tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, doğru veya yanlış olmadıklarını kaydetmek büyük önem taşır. Analitik-sentetik ayırımının şu ya da bu tarafına giren önermelerin hepsinin aynı zamanda, betimleyici-değer biçici ayırımının betimleyici sınıfına girmeleri açısından iki ayırım arasında hayatî bir ilişki vardır.

Bu iki ayırım, gerek felsefe faaliyetinin karakterini ve gerekse dille gerçeklik arasındaki ilişkileri tanımlamak bakımından olağanüstü büyük bir önem taşır. Betimleyici önermelerle değer biçici önermeler arasındaki ayırımın radikal bir sonucu, felsefenin, etik, estetik ve politika felsefesi gibi birtakım geleneksel alanlarının, bilişsel bakımdan anlamsızlık alanları oldukları gerekçesiyle fiilen terk edilmesi olmuştur. Bu alanlardaki önermeler çoğunluk, tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, doğru ya da yanlış olamayan sözceler oldukları için, duygu ve heyecanların anlamdan yoksun ifadeleri olarak görülür. Filozofların amacı hakikati ortaya koymak olduğuna ve değer biçici önermeler de doğru veya yanlış olamayacaklarına göre, değer biçici önermeler ortaya koymak, felsefenin amaçlarından biri değildir. Felsefeciler değer biçici terimlerin anlamlarını analiz edebilir, bu terimler arasındaki mantıksal ilişkileri inceleyebilirler, ama felsefeciler, felsefeci *olarak*, bu ilk elden ya da birinci düzeyden değerlemeler tam ve gereği gibi ifade edildiğinde, anlamlı olmadıklarından, estetik, etik, ya da politikada birinci düzeyden değerlemelerde bulunamazlar. Söz konusu değerlemelerin, 'duygusal anlam' adı verilen, bir tür ikincil, türetimsel anlamı olabilir, ama değer biçici bu önermeler, bilimsel olarak kabul edilebilir bilişsel anlamdan yoksundurlar.

Felsefenin görevi, değerlemelerde bulunmak olmayıp, hakikati ortaya koymak ise, bu takdirde felsefenin konusu nedir? Felsefecilerin yöntemleri empirik bilimlerin yöntemleri olmadığına göre –zira onların yöntemleri *a posteriori* yöntemlerden ziyade *a priori* yöntemlerdir– dünyayla ilgili empirik doğruları ortaya koymak onların amacı olamaz. Bu türden önermeler kurmak veya empirik doğruları tespit etmek özel bilimlerin işidir. Felsefecilerin amacı, öyleyse, dilimizin kavramları arasındaki mantıksal ilişkilerle ilgili analitik doğruları ortaya koymaktır. Felsefenin bu döneminde, felsefenin görevinin kavramsal analiz işi olduğu düşünüldü. Gerçekten de, bu görüşleri kabul eden filozofların çoğu için, felsefe ve kavramsal analiz aynı şeydi. Geleneksel filozofların görevlerinin iyi, doğru, güzel ve adaletin doğasına ilişkin tartışmadan meydana geldiğini düşündükleri yerde, pozitivist ve post-pozitivist analitik filozoflar, görevlerinin 'iyilik', 'doğruluk', 'güzellik' ve 'adalet' gibi kavramların analizi olduğunu düşündüler. İdeal olarak, bu türden ve 'bilgi', 'kesinlik', ve 'neden' gibi, felsefî bakımdan başkaca ilginç kavramların analizinin, bütün bu kavramların uygulanmaları için gerek ve yeter koşulları vermesi gerekir. Onlar bunu geleneksel felsefe teşebbüsü veya anlayışının meşru mirasçısı, ancak geleneksel felsefeyi itibardan düşürmüş metafiziksel saçmalık ve karışıklıktan arındırılmış bir mirasçı olarak gördüler.

Felsefenin özü itibariyle kavramsal, analitik bir faaliyet olduğu kabulünü, onun işi ya da görevinin temelci bir görev olduğu –yani, onun *işinin bilgi gibi şeyler için güvenilir* temeller sağlamak olduğu– kabulüyle birleştirdiğimiz takdirde, o zaman pozitivistler için sonuç, felsefî analizin büyük ölçüde indirgeyici bir analiz olma eğilimi sergilemesidir. Yani, analizin amacı, söz gelimi, empirik bilginin nasıl deneyimimizin verilerine dayandığını ve son çözümlemede sözü edilen duyu-verilerine indirgenebilir olduğunu göstermektir. (Bu görüşe 'fenomenalizm' adı verilir.) Benzer şekilde, zihinle ilgili önermeler dışsal davranışla ilgili tümcelere dayanır ve dolayısıyla, son çözümlemede indirgenebilir (davranışçılık). Zorunlu doğru benzer şekilde dilin tanımlarda ifade edilen uzlaşımlarına (uzlaşımcılık), matematik mantığa, ama özellikle de küme kuramına (mantıkçılık) dayanır. Her durumda, felsefî bakımdan daha şaşırtıcı fenomenin daha az şaşırtıcı bir fenomende sağlam bir temele sahip olduğu gösterilir; gerçekten de, bu tür bir analiz ideali daha şaşırtıcı ve çözümsüz fenomenin daha az şaşırtıcı fenomenlere tamamen indirgenebilir olduğunu göstermek olmuştur. 'Fenomenalizm'in, bilimin duyu verilerimiz üzerine kurulduğu gösterilebildiği için, bilime sağlam, güvenilir bir temel

kazandırdığı kabul edilmekteydi. İndirgeme biçimi analitik ya da tanımsal olduğu için de, onun empirik gerçeklikle ilgili önermelerin duyu verileriyle ilgili önermelere tercüme edilebilme gibi bir sonucu oldu. Aynı şekilde davranışçılığa göre de, zihinsel fenomenlerle ilgili tümceler davranışla ilgili tümcelere indirgenebilirdi.

Felsefenin amacının kavramsal analiz olduğunu düşünen analitik filozoflar kampı içinde iki ana akım bulunmaktaydı. Söz konusu akımlardan biri gündelik dilin, felsefî analizin hem bir aleti hem de konusu olarak, genelde oldukça uygun ve yeterli olduğunu düşünmekteydi. Diğer akım ise gündelik dilin felsefî amaçlar bakımından oldukça yetersiz ve iflah olmazcasına bulanık olduğunu düşünüyordu. Bu sonuncu akıma mensup düşünürler, hem geleneksel felsefe problemlerini analiz etmek ve hem de, çok daha önemlisi, bilimsel ve felsefî amaçlar açısından, kimi geleneksel karışıklık ve tuhaflıkların hiç ortaya çıkmayabileceği, mantıksal bakımdan yetkin bir dil yaratmak için, modern matematiksel mantığın araçlarını kullanmamız gerektiğini düşündüler. Bu iki ana akım arasında hiçbir zaman katı bir ayırım olmadıysa da, oldukça geniş bir çerçeve içinde biri gündelik dil felsefesini, diğeri ise sembolik mantığı vurgulayan iki temel eğilim kesinlikle söz konusuydu. Her şeye rağmen, her iki akım da, felsefenin amacının kavramsal analiz olduğu ve sonuçta, felsefenin başka herhangi bir disiplinden temelde farklı olduğu merkezî görüşünü kabul etmişti; onlar felsefenin, dünya ile ilgili birinci düzey doğrularla ilgilenmek yerine, genel olarak dilin mantıksal yapısını analiz eden ikinci düzey bir disiplin olduğunu düşünüyorlardı. Felsefe, tam olarak, bütün diğer disiplinlerin söylemleriyle sağduyunun söylemi dışında, özel hiçbir konusu olmadığı için, konusu bakımından evrenseldi.

Bu felsefe anlayışının bir diğer sonucu da, felsefenin, özü itibariyle, linguistik bir iş veya kavramsal bir faaliyet haline gelmesidir. Dil felsefesi, işte bundan dolayıdır ki, felsefî faaliyetin mutlak olarak merkezindeydi. Bir anlamda, dil felsefesi sadece 'ilk felsefe' değildi; felsefenin tümü dil felsefesinin bir şekli haline geldi. Felsefe sadece ve çok yalın bir biçimde çeşitli bilimlerde ve gündelik hayatta kullanıldığı şekliyle, dilin yapısına ilişkin mantıksal bir araştırmaydı.

Bu iki Ayırımın ve Temelciliğin Reddedilmesi

1950'lerle 1960'larda yapılan çalışmalar bu iki ayırımın aşılmasına yol açtı; ve bu iki ayırımın reddedilmesiyle birlikte, yeni bir analitik felsefe telakkisi –1970'lerde ve 1980'lerde ortaya çıkan ve hâlâ geliştirilmekte olan bir anlayış– oluştu. Bu iki ayırımla temelci araştırma programının reddedilmesi, felsefe faaliyetinin mahiyetiyle analitik filozofların pratiğinde olağanüstü büyük bir karışıklığa yol açmıştı. Geleneksel analitik felsefeyle ilgili en aşikâr problem, indirgeme teşebbüsünün başarısız olmasıydı. Her durumda, fenomenalistler ve davranışçılar tarafından önerilen türden indirgeyici analizleri temin etme girişimleri başarısız olmuş ve özellikle 1960'lardan itibaren başarısızlık çok aşikâr hale gelmişti. Fakat bu sıralarda, Quine'ın analitik-sentetik ayırımını reddetmesi, Austin'in söz edimleri kuramı, Wittgenstein'ın temelcilik eleştirisi, Rawls'ın adalet kuramı ve post-pozitivist bilim felsefesindeki yenilikler benzeri, özellikle analitik felsefede önemli sonuçlar yaratan birtakım gelişmeler olmuştur.

Quine'ın Analitik-Sentetik Ayırımına Saldırısı: Analitik felsefenin klâsik veya merkezî döneminin en temel kabulünü oluşturan analitik-sentetik ayırımına yönelik herhalde en şiddetli saldırı, "Two Dogmas of Empricism" adlı makalesinde, Quine'dan gelmiştir. O bu makalesinde döngüsel olmayan, tatmin edici bir analitiklik tanımının verilemediğini iddia eder, zira Quine'a göre, bu yönde bir teşebbüs her seferinde eşanlamlılık ve tanım gibi, analitiklikle aynı aileden olan kavramlar kullanılarak gerçekleştirildiğinde, kaçınılmaz olarak döngüsel olur. Başka bir deyişle, analitiklik kavramına doyurucu bir açıklama getirebilmek için, 'anlam' olgusuna gönderimde bulunmak gerekir, fakat 'anlam' olgusu da bizi, 'analitiklik' kavramı varsayılmadan hiçbir şekilde anlaşılamayan 'tanım', 'eşanlamlılık' gibi kavramlara götürür. Bu ise bizi açıklamaya kalkıştığımız 'analitiklik' kavramıyla baş başa bırakır.

Quine'ın makalesinde ortaya konan daha bile önemli bir itiraz, analitik önermenin revizyondan bağışık, yani çürütülemez olan

W. V .Quine

önerme olduğu kabulüne karşı, onun revizyondan bağışık olan hiçbir önerme bulunmadığını, yeni deliller karşısında veya empirik yanlışlamadan kurtarılabilmek için, her önermenin gözden geçirilebileceğini, değişmez kabul edilen matematik ve mantık önermelerinin bile değiştirilebileceklerini dile getiren iddiasında somutlaşır. Buna göre, fizik kuramlarımızın, gözlem sonuçlarıyla ne kadar uyumsuz olurlarsa olsunlar, sadece ilke olarak değil, fakat fiilen de her zaman empirik yanlışlamalardan kurtarılabileceğini iddia eden Quine, teoriyi kurtarmak amacıyla kuramsal sistemimizde yapacağımız her değişikliğin bilimsel olarak kabul edilebileceğini öne sürer. Çünkü, onun gözünde bilim, bütün inançlarımızın kompleks bir ağı olup, bu ağın içindeki her şey birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir. Yanlışlanan fizik kuramlarımız bu ağın uçlarında bulunan ve fizik bilgimizi arttırmaya yarayan kuramlardır. Quine'a göre, söz konusu fizik kuramının uyumsuz olduğu gözlem verisini, kuramsal sistemimiz içinde geçerli değişiklikleri yapmak koşuluyla, söz konusu fizik sistemimiz içine monte edebiliriz. Bütün bu değişikliklerin bilimsel olarak kabul edilebilirliğini göstermek amacıyla, sistemimizin diğer taraflarında gerekli değişiklikleri yapmamızı engelleyen hiçbir şey bulunmamaktadır. Onlar, bütün inançlarımızın kompleks ağı olan bilimin, en temel olmaları nedeniyle, merkezinde yer alan matematik ve mantıkta da birtakım değişiklikler yapmamızı gerekli kılabilir. Bu durumda da, olgularla hiç ilişkisi olmadığı düşünülen matematik ve mantık, empirik olarak yanlışlanıp, değişime açık hale gelir.

Bu düşüncelerden hareketle analitik-sentetik ayırımların empirisistlerin bir inanç esası olabileceği sonucuna varan Quine'ın bu eleştirisi ve dolayısıyla görüşünden çıkan daha büyük ve önemli bir sonuç, dilin, her biri yalıtlanmış olarak ele alınan önermeler öbeğinden oluşan atomistik bir şey olmadığı, fakat tam tersine bütünsel bir ağdan oluştuğu, bu ağda, önermelere bireysel olarak yanlış ya da doğru diye değer biçilemeyeceği sonucudur.

Quine'ın analitik-sentetik ayırımına yönelik saldırısından, nihayet, iyice ve kesin olarak tanımlanmış bir analitik önermeler sınıfı yoksa eğer, filozofun önermelerinin de analitik önermeler olarak görülemeyeceği ve felsefî analizin sonuçlarının, bilimsel araştırmanın sonuçlarından kesin çizgilerle ayrılamayacağı sonucu çıkar. Pozitivist bakış açısından, felsefe diğer bilimler arasında bir *bilim değildi; felsefe bilimsel söylemin dı*şında kalan ve bir yandan söylemle o söylemin söz dağarı, diğer yandan deneyimle gerçeklik arasındaki ilişkileri analiz eden bir disiplindi. Oysa Quine'ın analitik-sentetik ayırımını reddetmesi, felsefenin özel bilimlerden ayırılamayacağını; diğer disiplinlerden daha genel olsa da, önermelerinin diğer disiplinlerin önermeleri karşısında özel bir mantıksal statüsü veya mantıksal bir önceliği olamayacağını ortaya koyar.

Austin'in Söz Edimleri Kuramı: Sadece analitik-sentetik ayırımına değil, fakat değer biçici sözcelerle betimleyici sözceler arasındaki ayırıma da kuşkuyla bakan İngiliz filozofu Austin, 1950'lerde geleneksel dil anlayışına alternatif yeni bir dil anlayışı geliştirdi. Dünya ve dil gibi iki farklı alanın varlığını kabul eden geleneksel dil görüşü, dilin dünyayı olduğu gibi resmeden şeffaf bir ortam olduğunu kabul eder. Dil ile dünya arasında nedensel bir ilişki bulunduğunu, dolayısıyla dilin bize doğa tarafından empoze edildiğini varsayan ve anlamlı söylemi doğru veya yanlış olabilen empirik önermelerle sınırlayan bu anlayış, bir önermenin ancak bir olguyu betimlediği zaman anlamlı ve doğru

olabileceğini savunur. Austin'in söz konusu dil anlayışı karşısında ilk tespiti tamamen anlamlı olan, fakat doğru veya yanlış olmaları söz konusu dahi olmayan bir sözceler sınıfı bulunduğu şeklindedir. Başka bir deyişle, geleneksel dil anlayışı yerine, söz edimleri kuramını geliştiren Austin'e göre, bizim bütün cümlelerimiz betimleyici önermelerden meydana gelmez. O burada, "Bu kişiyi yasal eşim kabul ediyorum" diyen kadın ya da erkek, "gelip seni görmeye söz veriyorum" diyen sevgili veya "sizi karı koca ilan ediyorum" diyen nikâh memuru örneğini verir. Bu cümleler, bir söz ya da nikâhı betimlemedikleri gibi rapor da etmeyen, dolayısıyla doğru ya da yanlış olmayan birinci tekil şahıs cümlelerdir. Bu türden sözce ya da tümceler *betimlemeye* değil de, yapmaya, eylemde bulunmaya örnek olacak bildirimlerdir. Sınıflamasında, bir şeyleri betimledikleri için doğru ya da yanlış olabilen betimleyici ya da gözlemleyicilerin tam karşıtı olan bu sözcelere Austin, edimsel sözler adını verir. Edimsel sözler bizim ritüel bağlamına giren eylemlerimizle ilgili olup, nikahta, sevgiliyle görüşme rituelinde söylediğimiz sözlerdir. Onlara ortak olan şey, insanların yaptıkları işi betimlemekten ya da rapor etmekten ziyade, bir şey yapıyor olmalarıdır. Önerme yapısında olmadıkları için doğru ya da yanlış olmayan bu tümce ya da sözceler, başarılı ya da başarısız, uygun ya da uygunsuz olabilirler.

Onun söz konusu dil anlayışından çıkan ilk sonuç, dilin bize doğa tarafından empoze edilmiş bir şey olmayıp, insanlar olarak bizlerin oluşturduğu bir şey olduğudur. Dilin mümkün olması, en az iki kişinin varlığını gerektirir diyen Austin'in nokta-i nazarından bu, doğal faktörlerin tamamen elimine edilmesi anlamına gelmez. Onun vurgulamak istediği şey, dille ilgili konularda, dil ve doğanın ayırılmasının, pozitivistlerin sandığı kadar kolay olmadığıdır. Austin'in söz edimleri kuramının ikinci önemli yönü de, kuramın filozofların daha sonra dil felsefesini eylem felsefesinin bir dalı olarak inşa etmelerine yol açması veya en azından zemin hazırlamış olmasıdır. Çünkü söz edimleri, diğer eylemler kadar birer eylem oldukları için, dile ilişkin felsefî analiz de insan davranışını konu alan genel analizin bir parçası olup çıkar. Ve yine niyetli/yönelimsel insan davranışı zihinsel fenomenlerin bir ifadesi olduğundan, sadece dil felsefesinin değil, fakat eylem felsefesinin de gerçekte, sadece daha genel bir alanın, yani zihin felsefesinin farklı disiplinleri oldukları ortaya çıkar. Austin'in bu görüşünde, dil felsefesi artık 'ilk felsefe' değildir; o zihin felsefesinin bir dalıdır.

Wittgenstein'ın Temelciliğe Karşı Çıkışı: Yirminci yüzyılın en etkili filozofu, analitik filozofların gözünde yüzyılın en büyük filozofu olan Wittgenstein, analitik felsefenin sadece doğuşunda değil, fakat gelişiminde de çok büyük bir rol oynamıştır. Zira her şey bir yana daha önce gördüğümüz filozoflardan Quine'ın analitik felsefenin temel kabullerinden birincisi olan, analitik-sentetik ayırımını, Austin'in ise ikincisi olan betimleyici ve değer biçici sözce ayırımını yıktığı yerde, o, dilin kullanımına ilişkin bir analiz, özellikle de psikolojik kavramlara yönelik bir çözümleme yoluyla, felsefenin temelci bir disiplin olduğu düşüncesini yıkmıştır. Wittgenstein'a göre, felsefenin görevi, dili reformdan geçirmek veya onun farklı kullanımlarını sağlam bir temele oturtmak olmayıp, o tamamen betimsel bir etkinlik ya da disiplindir. Felsefenin geleneksel anlamda bir temeli olmadığı gibi, temele ihtiyaç da duymadığını söyleyen Wittgenstein'a göre, felsefî problemler ancak dilin fiilen nasıl işlediğine veya fonksiyon gösterdiğine dair sağlam bir kavrayışa sahip olmak suretiyle bir çözüme kavuşturulabilir.

Onun dil anlayışındaki anahtar kavram dil oyunudur. Başka bir deyişle, Wittgenstein'ın oyun analojisini bir bütün olarak dile uygulamasının sonucu olan bu anlayışa göre, (a) dil, tıpkı satranç benzeri bir oyun gibi, kurallarca yönetilen bir faaliyettir. Yani, dilin de oyun gibi kurucu kuralları, yani bir grameri vardır. Bu kurallar hangi söylemin doğru veya neyin anlamlı olduğunu belirleyip, dili tanımlar. (b) Aynı dil anlayışına göre, bir sözcüğün anlamı, yerini tuttuğu nesne olmayıp, dilin işleyişini yöneten kurallar tarafından belirlenir. (c) Bir hamle, bir hareket ya da işlem, bir parçası olduğu sistem olmadığında anlamsız olan bir önermenin anlamı kullanıldığı, dilsel etkinlikte oynadığı roldür.

Dilde ifade edilen her sözcüğün, kurulan her tümcenin, belli bir oyunda gerçekleştirilen her hareketin, yalnızca ilgili oyunun kuralları ışığında yargılanabileceğini öne

süren Wittgenstein'a göre, dil oyunları, farklı kural ve uzlaşımlarla yönetilen dilsel pratiklerdir. Bu pratikler, dilin öykü anlatma, bilim ve felsefe benzeri özgül kullanım türlerinde ve özgül sosyal bağlamlarda gerçekleşir. Wittgenstein'ın bakış açısından dil oyunları kavramı, klâsik felsefenin problemlerinden büyük bir çoğunluğunun, bir dil oyunundaki hareket ya da adımların, diğer bir dil oyununun kurallarıyla yargılamanın sonucu olduğunu gözler önüne sermeye yarar. Dil oyunu kavramı, aynı zamanda dilin göreliliğini ve evrenselleştirilmeyen boyutunu ortaya koyarken, Wittgenstein'ın ilk döneminin eseri olan *Tractatus*'ta ifade edilen dil görüşünün ya da dilin sadece tek bir oyun oynamak, yani olguları resmetmek için kullanıldığı kabulünün yanlışlığını ortaya koyar. Genel bir dil projesi, imkânsız bir projesidir.

Yeniden ve biraz daha açık bir biçimde ifade edildiğinde, dildeki sözcüklerin zihinde kendileriyle irtibatlandırılan bir düşünceye bakılarak veya bir doğrulama işlemi takip edilerek ya da hatta yerini tuttuğu bir nesneye bakılarak anlaşılamayacağını öne süren Wittgenstein'a göre, sözcükleri kullanımları yoluyla düşünmemiz gerekir; öyle ki, dünyadaki nesnelere gönderimde bulunmak, sözcüklerin sahip oldukları birçok kullanımdan sadece biridir. Bir sözcüğe anlamını veren şey o sözcüğün kullanımı olup, bir grup sözcüğün sahip bulunduğu kullanımlar ailesi bir dil oyunu meydana getirir. İşte bu dil anlayışı Wittgenstein'ı, felsefî analizin görevinin indirgeyici ya da temelci bir görevi olduğu görüşünü reddetmeye götürür. Başka bir deyişle, dil oyunlarının başka bir şeyde temeli olduğu görüşünü olduğu kadar, belirli türden dil oyunlarının başka türden dil oyunlarına indirgenebileceği görüşünü de reddeden Wittgenstein'a göre, felsefî analizin etkisi, mevcut dil pratiklerimizi değişime uğratmak veya onların geçerliliklerine meydan okumak yerine, sadece onları betimlemekle sınırlıdır.

Rawls'ın Adalet Kuramı: Analitik felsefenin pozitivist ve postpozitivist evrelerinde, moral felsefe telakkisinin kapsamı gerçekten de oldukça dardı. Pozitivistlere göre, ahlâkî bildirimler veya moral sözceler ne doğru ne de yanlış olabilirdi, dolayısıyla, ahlâk filozofunun moral yargılar ortaya koymak suretiyle, bir felsefeci olarak yapabileceği hiçbir şey yoktu. Ahlâk filozofunun görevi, öyleyse, moral söylemi analiz etmek, 'iyi', 'doğru', 'yükümlülük' gibi ahlâkî terimlerin anlamını ve kullanımını çözümlemekti. Normatif etikten tamamen vazgeçip, etiği metaetiğe indirgeyen söz konusu post-pozitivist ahlâk anlayışı, değer biçici sözcelerle betimleyici sözceler arasındaki ayırımı benimsemenin mantıksal bir sonucuydu. Değer biçici sözcelerin doğru ya da yanlış olamadıkları yerde, birinci düzey moral söylem, değer biçici sözcelerden oluşuyorsa ve filozofun görevi doğru olanı ortaya koymak ise, buradan filozofun yapabileceği şeyin ahlâkî kavramları analiz etmekten ibaret olduğu sonucu çıkar.

Analitik felsefenin pozitivist ve postpozitivisit dönemlerinde, her ne kadar bazı filozoflar söz konusu dar ahlâk felsefesi telakkisine karşı çıkmış olsalar da, klâsik, geleneksel moral felsefeyle politika felsefesi anlayışını canlandırmak 1971 yılında yayımladığı *A Theory of Justice* [Bir Adalet Kuramı] adlı eseriyle John Rawls'a nasip olmuştur. Rawls'ın bu eseriyle geleneksel betimleyici ve değer biçici sözceler dikotomisini göz ardı edip, uzun bir felsefî geleneği olan ve pozitivistlerin aşmış olduklarını düşündükleri türden bir politik kurumlar teorisi geliştirmiş olması büyük bir önem taşır. O gerçekte, ölü olduğuna inanılan toplum sözleşmesi öğretisini canlandırmakla kalmamış, fakat, bireylerin bir toplum sözleşmesine katıldıklarını söyleyen geleneksel kuramcılardan farklı olarak, adil olması gereken bir toplumun sahip bulunmak durumunda olduğu ilkeleri belirlemek, toplumsal kurumlara değer biçmeyi mümkün kılacak ölçütler geliştirmek için bir düşünce deneyi, ya da hipotetik bir aygıt geliştirmiştir. Onun özellikle analitik felsefenin veya analitik felsefenin Amerika'daki gelişimi açısından önemi, politika felsefesine yönelik bir ilginin yeniden doğmasına yol açmış olmasıdır, öyle ki politika felsefesine dönük bu ilgiyi kısa süre içinde ahlâk felsefesinin geleneksel problemlerine beslenen ilgi takip etmiştir. Oysa pozitivist filozoflar tarafından ahlâk ve politika felsefesi oldukça dar bir alana hapsedilmiş, bu alanda analitik düşünürler tarafından hemen hiçbir çalışma yapılmamıştır. Oysa Rawls'tan sonra ve 1970'lerden itibaren,

ahlâk ve politika felsefesi analitik felsefenin oldukça verimli bir dalı haline gelmiştir.

Postpozitivist Bilim Felsefesi: Pozitivist dönem veya analitik felsefenin merkezî dönemi boyunca, empirik bilgi modeli fizik bilimi tarafından sağlanmış ve genel doğa bilimleri telakkisine uygun olarak empirik bilginin bilimsel yöntemin uygulanması yoluyla tedricen, fakat birikerek ilerlediği kabul edilmişti. Farklı bilimsel yöntem anlayışları olmakla birlikte, bu dönem filozofları bilimsel, empirik önermelerin özde sınanabilir olduklarını düşünmekteydiler. Başta bir önermenin pekiştirilebilir olduğu takdirde sınanabilir, sonradan özellikle Popper'la birlikte, ilke olarak yanlışlanabilir olduğu takdirde bilimsel olduğu düşünülse de, bilimin rasyonel ve birikimsel olduğu kabul edilmekteydi.

Oysa, Thomas Kuhn, 1962 yılında yayınlanan *The Structure of Scientific Revolutions* [Bilimsel Devrimlerin Yapısı] adlı eseriyle birikerek ilerleyen bilgi tasarımına meydan okurken, bilim tarihinin devrimler yoluyla, daha önceki gerçeklik anlayışlarının ihtilâlci bir tarzda yıkılarak yerlerine yeni yapıların ikame edilmesiyle ilerlediğini gösterdi. Aristoteles fiziğinden Newton fiziğine, Newton fiziğinden rölativite fiziğine geçiş, bir paradigmanın yerine yeni bir paradigmanın nasıl ikame edildiğini gözler önüne seren kusursuz örneklerdir. Ona göre, bir paradigma içinde çözümsüz bulmaca veya anomalilerin baskısı dayanılmaz hale gelince, sadece yeni bir doğrular kümesi değil, fakat konuya veya dünyaya bakmanın yeni bir yolunu temin eden yeni bir paradigma ortaya çıkar.

Kuhn'un klâsik bilgi anlayışına meydan okuduğu yerde, bir başka postpozitivist Feyerabend, birlikli bir rasyonel bilimsel yöntem bulunduğu görüşüne karşı çıkar. Bilim tarihinin tek bir bilimsel yöntem örneği ortaya koymak yerine, bilim adamlarının problem çözmek için her yola başvurdukları gerçeğini ortaya çıkardığını söyleyen Feyerabend, "her şeyin mümkün olduğunu" dile getiren anarşist bir yöntem anlayışı benimsemiştir.

Gerek Kuhn'un ve gerekse Feyerabend'in görüşleri, analitik felsefe çevrelerinde, dünyaya dair olgusal bilginin birikimi, bilim ve bilimsel yöntemin kavramsal analiziyle uğraşan kişi olarak filozof telakkisini erozyona uğratırken, bilime karşı hem daha kuşkucu hem de daha etkin bir tavrın doğuşuna yol açmıştır. Bilime karşı tavrın daha kuşkucu olmasının nedeni, pek az analitik düşünürün bütün bilimler için geçerli olan tek bir yöntem bulunduğunu kabul etmesi, daha etkin olmasının gerekçesi ise, felsefeyle bilim arasında yoğun bir etkileşim ve işbirliğinin başlamış olmasıdır.

Bütün bu değişmelerin sonucu analitik felsefenin Amerika'da bir yanıyla daha ilginç bir disiplin, diğer yanıyla da, eskiden farklı olarak, yeterince iyi tanımlanmamış, sınırları biraz daha belirsiz bir disiplin haline gelmiş olmasıdır. Eskiden doğrulanabilirlik ilkesinin mantıkçı pozitivistlerin temel ideolojisini, kavramsal analizin de post-pozitivist analitik filozofun ana araştırma projesini oluşturmasına benzer bir biçimde, bugün, üzerinde uzlaşmaya varılmış ideolojik bir referans noktası, evrensel olarak kabul görmüş bir araştırma programı yoktur. Bunun yerine, felsefenin bilimlere giderek daha çok yaklaşmasından ve dolayısıyla bilişsel bilim, biyoloji felsefesi, iktisat felsefesi ve felsefe tarihi de dahil olmak üzere, analitik felsefe tarafından daha önce bir kenara atılmış araştırma alanları felsefenin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

E. FLOWER - M. G. MURREY, *A History of Philosophy in America*, 2 vols, New York, 1977; N. RESCHER, "American Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy*, (ed. T. Honderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 23-27; J. SEARLE, "Contemporary Philosophy in the United States", *The Blackwell Companion to Philosophy* (N. Bunnin - E. P. Tsui-James), Blackwell, London, 1996, pp.1-24.

Ayrıca, **bkz.**, AMERİKAN FELSEFESİ, ANALİTİK FELSEFE, ANALİTİK SENTETİK AYIRIMI, AUSTIN, BERKELEY, BİLİM FELSEFESİ, DAVRANIŞÇILIK, DEWEY, DİL FELSEFESİ, FENOMENALİZM, FEYERABEND, HUME, JAMES, KANT, KUHN, POSTPOZİTİVİZM, PEIRCE, POZİTİVİZM, QUINE, RAWLS, SEARLE, TEMELCİLİK, WITTGENSTEIN.

der. Sedat ÇOLAK

ÇAĞDAŞ BUDİST FELSEFE. Budizmin kendisinin bir felsefe mi, yoksa bir din mi olduğu tartışması bir yana bırakılırsa, Budist öğretinin kendisinin de, 'felsefî' alanlar açısından incelendiği zaman epistemolojik,

Nishida Kitaro

fenomenolojik, metafizik ve etik konuları kapsadığı görülür. Epistemolojik olarak bilginin kaynağı açısından 'geleneği' reddederken (*the Kalama Sutta, Anguttara Nikaya III. 65*), semâvî kökeni kabul etmeyip, insanı merkez alan Budist öğretiye göre fenomenolojik olarak olgular daha küçük olgulara bölünerek algılanır, olgusal varlığın 'olduğu gibi' (*tathāta*) algılanması anlamında gerçekliğin 'ân'larda vuku bulduğuna (her an oluş), 'ân'ın değiştiğine (*anâtta*), yani hiç olduğuna inanılır; metafizik olarak da varlığın bizzat kendisi dışında, 'bu dünya'da bir 'ruh' ya da 'nefs' (*âtman*) ya da 'öz' bulunmadığı, eşyada görünen özün zâhirî olup, 'kendisi'nden olmadığı (*the Anattalakkhana Sutta, Samyutta Nikaya XXII.59*), bağımsız bir 'benliğin varlığına inanmanın' 'cahiliyye' (*avidya*) olduğu, şahıs (*persona*), birey dediğimiz şeyin, duygular, coşkular, etkiler, tepkiler, algılar, gibi 'entelektüel faaliyetler'in toplamı (*skandha*) olduğu, bu sebeple de esasen varlığın bir hiçlik (*śūnyatā*) olduğu ('her şey vardır ile hiçbir şey yoktur iki aşırı uç yorumdur' denilir) ve illiyetin (*causality*) önem taşıdığı savunulur. Etik açıdan da sekiz dilimli yol temel alınır.

Bütün bunların Budist düşünürler tarafından tartışılmaya devam edilen konular olduğu unutulmaksızın, çağdaş Budist 'felsefesi' ya da "felsefeler"i genel olarak ikiye ayrılarak incelenebilir: Budist öğretilerden etkilenen ya da ilham alan "felsefeler" ve Budist düşünürler tarafından ortaya konulan felsefi yorumlar. Çağdaş Budist felsefesi denilebilecek düşünüş biçimi, her şeyden önce bu yüzyılın başlarında Japon akademyasında ortaya çıkmıştır. Japonya'da modern dönem 1868'den itibaren başlar. Meiji döneminde, Batı teknolojisi, bilimi ve "bilgi anlayışı" ile resmî devlet Şintoizmi (Konfüçyüsçü unsurlar da taşıyan) tarafından oluşturulmuş geleneksel bilgi ve toplum anlayışı, yine millî ama modern bir sosyo-kültürel ahlâkî hayat tarzı kurmak yönünde birleştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemin genç aydınları, Şintocu-Konfüçyüscü miras yerine ithal Batı felsefî sistemlerine daha fazla ilgi göstermişlerdir. 1870'lerden itibaren Auguste Comte, J. Stuart Mill, Darwin gibi isimler, 1880'lerde Fransız Voltaire ve Rousseau, 1890'larda Alman felsefe geleneğinden Kant, Hegel, Schopenhauer ilgi odağına yerleşen belli başlı düşünürler olmuşlardır. Nietzsche, Bergson, Tolstoy ve William James'ın çalışmaları da ele alınmıştır. Japon aydınları arasında 19. yüzyıl sonlarında Avrupa ve Amerikan felsefe anlayışına dair bilgilerin yüzeysel olduğu, 20. yüzyılın ilk yarısında daha dikkatli bir sentezin ortaya çıktığı görülmüştür. Meselâ Hatano Seiichi'nin (1877-1950) 1904'te Spinoza üzerine yaptığı ve Almanya'da yayınlanıp 1910'da Japonca'ya çevrilmiş çalışması, bunun bir örneğidir.

Bu sürecin üzerine, ilk kayda değer gelişme, Kyoto Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Fakültesinde yaşanmıştır. Bu sebeple, çağdaş Budist felsefesi denilince ilk akla gelen isim, Nishida Kitaro'dur (1870-1945). Japonya'da Kyoto Imperial Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmış olan Nishida'nın düşüncesi, daha sonra Kyoto felsefe ekolü olarak bilinecek olan ve Budizmden ilham alan bir felsefi düşünüşün, yani Çağdaş Budist Felsefenin gelişmesinin temel taşı olmuştur.

Nishida'nın felsefesi sistematik bir felsefe olmaktan ziyade bir "felsefî ahlâk ve dünya görüşü" olarak tanımlanabilir. Nishida, Budist öğreti başta, ve Şinto'yla Konfüçyus geleneği de dahil olmak üzere, dine tam olarak saygılıdır. Bununla birlikte, o Batı düşüncesine de açıktır. Budist ve Hıristiyan

felsefî geleneği arasında bir sentez hedeflediği düşünülür. Onun düşüncesinin temelinde bulunan bazı kavramlar dikkat çekicidir. En başta gelen iki kavram, *topos (mekân, Japonca 'basho')* ve *zettai mu ('mutlak hiçlik')*'dur. Nishida'nın anlayışında *mekân* aslında yokluğu, yani 'mekânsızlığı' ifade eder. Buda, Tanrı konusuna değinmemekle birlikte, Tanrı yoktur da dememiştir. Budizmin Hinduizmden ve birçok dinden ikinci büyük farkı, ölümden sonrasına ilişkin hiçbir ödül vaadinde bulunmamasıdır. Bu sebepten dolayı, bir Budist teolojiden bahsetmek de mümkün değildir.

Nishida'nın felsefesini anlamak için Zen anlayışını tanımak gerekir. Varoluşçu fenomenolojinin anlaşılmasının önemli olduğunu söyleyen, Nishida'nın başlangıç noktası 'saf deneyim' olmuştur. Deneyimin aslî formu, özne ile nesnenin birliğinde yatar. Nitekim Zen Budist müridlerinin meditasyonlarında "deneyimin böyle olduğunun idraki" önemli bir aşama olarak kabul edilir. Deneyimin, özne ve nesne ilişkisinde tezahür eden algı düzeyi, gerçekliğin "kendiliğinden öyle oluşu" (*tathāta*) ile açıklanır. Bu oluş, birleşme ve ayrışmalarla kendini gösterir. Nishida'nın bu yaklaşımı *psikolojik* olarak tanımlansa da, onun 1926'larda felsefî ilgisi 'dünyadaki varoluşumuzun mantıksal açıklaması' meselesi, yani öznelliği de kuşatan bir mantığın nasıl oluşturulabileceği sorusu ile ilgilenmesi, Nishida'yı daha yoğun bir biçimde felsefî tartışmaların içine çekmiştir.

Her şeye rağmen Nishida'nın en temel ilgi konusu, 'öz-bilinç' meselesi olmuştur. Bu bağlamda ele aldığı en önemli konu ise, yukarıda bahsedilen *zettai mu ('mutlak hiçlik')* kavramıdır. Zen Budist öğretiden etkilenen Nishida, felsefî olarak *Topos*'u yani *"hiçliğin mahiyeti olarak mekânsızlığı"* tartışır, buna da 'zaman' kavramı üzerine düşünerek başlar. Ona göre, *"zaman bir ânda kaybolur diğer bir ânda yeniden varolur. Mutlak anlamda varolmayan şey, varlık bulur. Mutlak hiçlikten mutlak varlık doğar. Şu 'ân'ı varolan ve tutunabileceğimiz bir ân olarak anlarsak, 'zaman' diye bir şey düşünemeyiz. Yine aynı şekilde, eğer 'şimdi' bir 'hiçlik'se, yine zaman diye bir şey yoktur. Zaman 'varlık'sa, o takdirde onun bir sonraki 'ân'da kaybolması da bir mana ifade etmez. Öte yandan eğer zaman 'mutlak hiçlik'se, o her ân'da kaybolur. Zaman mutlak anlamda hiçlik olup aynı zamanda her 'ân'da vardır. O halde zamanı, 'mutlak olarak varolmayanın (zettai mu) varlık bulması (u)' olarak düşünebiliriz. Bu yüzden, zamanı sadece 'şu ân' içinde düşünebiliriz. Şu ân, hiçliğin varlık olduğu noktadır. Ne zaman ki, varlık ve hiçlik bir nokta oluşturur, işte o nokta 'şimdi'dir."*

Nishida'ya göre, mutlak hiçlik olumsuzlayan değil 'varoluşsal' anlamda olumlu bir kavramdır. Bir başka ifadeyle, 'zaman'ın ân ile ilişkili tanımı, yani 'değişkenliği', 'fânîlik' (İslam düşüncesinde 'fenâ') kavramına karşılık gelir. Nishida'dan sonra onun izinden giden Nishitani Keiji (1900-1990), *sünyāta* (boşluk) kavramını felsefesinin temeli yapmıştır. Nishitani de 'varlık'tan değil, 'hiçlik'ten başlamanın mümkün olduğunu söyler. Nishitani'nin öğrencilerinden olup, şimdi Kyoto Üniversitesi'nde senyör profesör olan Ueda, Nishida'nın 'mutlak hiçlik' kavramını, bizzat 'gerçeklik'le ilgili bir ikili yapı olarak ele alır. Kyoto ekolünün ortaya attığı felsefî tartışmalar, bugün Batılı felsefecilerin de ilgisini çekmektedir. Bununla birlikte, günümüz Budolojistlerinin, filolojik ağırlıklı geleneksel çalışmalardan uzaklaşıp artık ekoloji, feminizm, postmodernizm gibi tartışma alanları etrafında düşünmekte ve yazmakta oldukları söylenebilir. Ama Budist felsefe, Budizm bir dinî inanış olarak Budist rahipler ve rahibeler tarafından yaşanmakta olan bir şey olmaktan çıkarsa hiçbir temele dayanmaz hale gelecektir. Bu yüzden, tıpkı İslam felsefesinin varlığının İslam'ın dinî gelenek olarak varlığını sürdürmesine bağlı olması gibi, Budist felsefenin varlığının da, Budizmin din olarak varlığını sürdürmesine bağlı olduğu söylenebilir.

N. KEİJİ, *Religion and Nothingness* (tr. J. van Bragt), Berkeley, University of California Press, 1982; N. KİTÂRO, *Nishida Kitâro Zenshū* (ed. S. Torataro et al.), 3rd edn., 19 cilt, Tokyo, Iwanami Shoten, 1979-80; N. KİTARO, *Fundamental Problems of Philosophy* (tr. D. Dilworth), Tokyo, Sophia University, 1970.

Ayrıca, **bkz.**, BUDİZM, ÇAĞDAŞ JAPON FELSEFESİ, KYOTO OKULU, KEİJİ, NİSHİDA NİSHİTANİ.

Bülent ŞENAY

ÇAĞDAŞ ÇİN FELSEFESİ: Günümüzde Çin diyarında, felsefe profesyonel bir disiplinden daha fazla bir şeydir. Geleneksel bir

çerçeve içinde daha ziyade resmî araştırmacılar olan Çin filozofları, yönetimin ve toplumun gündelik işleri ve işleyişi için bir 'yol' çizme ya da çizilmiş olan yolu meşru ve anlaşılır kılma pratik sorumluluğunu üstlenen kurumsallaşmış entelektüeller olmaya devam etmektedirler. Çağdaş Çin bağlamında, 'felsefe', hâkim kültürel değerlerle, halkın toplumsal ve politik hayatı arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşır. Filozoflar toplumun entelektüel liderleri olmuşlardır ve hâlâ da olmaktadırlar. Bu yüzden, Çin felsefesi üzerine içeriden ve çağdaş Çin perspektifinden düşünüm, öncelikle pratik olmak durumundadır. Yani, onun, yakın zamanların toplumsal, politik ve kültürel gelişmelerini harekete geçirip şekillendiren entelektüel söylem üzerine bir araştırma olması kaçınılmazdır. Devletin herkesçe kabul edilen Marksist oryantasyonu dikkate alındığında, o zaman şunu sormak gerekir: Çağdaş Çin düşüncesi dış güçler tarafından ne ölçüde şekillendirilmiştir?

Budizmin Çin'e ikinci yüzyıldaki girişinden itibaren, Çin'in karşılaştırmalı felsefe yapmakta olduğunu ortaya koyan güçlü bir argüman geliştirmek mümkündür. Hint-Avrupa düşüncelerinin bir başka büyük dalgası Çin'e geç beşinci yüzyılda, klâsik Batı felsefesinin en değerli öğeleriyle takviye edilen dinî kanaatlerle teçhiz olmuş Cizvitlerle girmişti. Daha yakın zamanlarda ise, Yan Fu (1853-1921), özellikle son asrın Batılı felsefî klâsiklerini Çinceye tercüme etme tutkulu projesinin başlangıcında durur. Kısa bir süre sonra da, Marksist aykırı düşünceler, yerleşik geleneklere karşı çıkan modernleşmeciler tarafından, Çin sosyalizminin temeli olarak benimsenir. Bu durumda, şu soruyu sormamız gerekir: *Batı* felsefesinin, yakın zamanların Çin felsefî tartışmalarıyla nasıl bir ilintisi vardır? Bir de, Çin'in çağdaş entelektüel eğilimlerinin, Marksist ve Batılı liberal demokratik idealler arasındaki mevcut çatışmayı görerek, soruyu tersine çeviren ve böylelikle de, *geleneksel Çin* felsefesinin, son zamanların Çin felsefî düşünümüyle nasıl bir ilintisi olduğunu soran daha kinik yorumcuları da vardır.

Değerleri temellendirme gayreti ve arzusu, her şeye rağmen tarihin tekerrürüne sebep olmuştur. Budizm Çin'e büyük ölçüde Taocu bir vokabülerle girdiği zaman, yabancı düşünceler, zaman içinde, yerli dürtü ya da tepkinin hayali altında gerçekten de boğulmuştu. Hıristiyanlık halk dinleriyle insanlık tarihinin tanıdığı en büyük isyanlardan birini meydana getirecek şekilde karışmıştı. Ve Yan Fu'nun gizli olana veya herkesçe bilinmesi caiz olmayana, yani Çin'in kendi felsefî geleneğinin cezbedici ve davetkâr diline meylinden dolayı, Batı düşüncesinin yabancı düşünceleri, geleneksel Çin değerleri ve duyarlılıklarıyla neredeyse bütünüyle yeni baştan yazıldı. Çin'in Marksist deneyimi de bu duruma hiçbir şekilde bir istisna oluşturmaz.

Çin Marksizmi, daha yakın zamanlarda da Maoizm, Marx üzerinden giden, birçok yoruma göre, evrenselci özlem ve iddiaları olan bir öğretiyi, onu tarihselleştirmek, münferitleştirmek ve psikolojik içeriğini boşaltmak suretiyle bir tür yeni Yeni-Konfüçyusçuluk olarak yeniden tanımlanmış olan, tamamen Çin'e özgü bir yoldur. Öte yandan, Çin'in demokratik ideallerine yapılacak bir referans, Batılı birey, özerklik, bağımsızlık, insan hakları, vb., düşüncelerinin yokluğunda, görünüşte bireyci değerlerin teminini gündeme getirir. Bu yüzden yüzey izlenimlerinin ötesine geçer geçmez, çağdaş Çin'in felsefî gelişmelerinin geleneksel değerlerle Çin'e özgü felsefe yapma yöntemlerini cisimleştirdiğini görürüz. Onlar hâlâ büyük ölçüde Çin'in kendi kültürel geleneğinin yirminci yüzyıl koşullarına yaratıcı bir biçimde uyarlanmasıyla ilgilenirler. Marxçı retorikle liberal demokratik değerler neredeyse tamamen, çok daha temel oldukları kabul edilen geleneksel Çin değerlerinin gözden geçirilmesini, yeni baştan şekillendirilmesini ve hatta bazı durumlarda yeniden canlandırılmasını mümkün kılan yardımcı araçlar, keşif araçlarıdır.

Son Zamanların Anlatısı: 'Yollar' Arasından Bir Seçim

Çağdaş Çin'de, 1978 yılından beri, Çin'in manevî kimliğinin yeniden doğuşuna eşlik eden yeni bir entelektüel söylem zuhur etmiştir. Söz konusu muhabbet ve diyalog, yetmişlerin sonlarına doğru, 'hakikat' ölçütü üzerine, söz gelimi "pratiğin hakikatın yegâne ölçütü olduğunu" bildiren tartışmalardan uzaklaşıp, Çin'in kültürel inşasıyla ilgili (Çin kültürünün ne zaman ve nasıl başladığı benzeri), 1980'lerin ilk yarısında başlayan ve

bugün de farklı yoğunluk dereceleriyle devam eden büyük tartışmaya dönüşmüştür. İşte bu hümanistik özbilincin ve ona eşlik eden kültürel bilincin yavaş yavaş uyanma sürecinde, zaman zaman çakışan, ama birbirlerinden açık seçik olarak tefrik edilebilir olan bazı 'yolların' ana hatları ortaya konabilir.

Çin'de, 1980'ler felsefî olarak, Halk Cumhuriyeti'nin 1949 yılındaki kuruluşundan beri, benzerine hiç rastlanmamış sağlıklı bir tartışma iklimi ile tanımlanmaktaydı. Referans çerçeveleri olarak çoğunluk Batılı vokabülerlere, metodoloji ve felsefelere başvuran bu geniş kapsamlı ve uzun vadede önemli sonuçları olacak olan tartışmalar, geleneksel kültürün ruhu ve değeriyle ilgili çok farklı görüşleri açığa vurmaktaydı. Geriye dönüp bakıldığında, birbirlerinden kolaylıkla ayırt edilebilir bazı duruşları tespit etmek mümkün gibi görünmektedir.

Her şeyden önce, ülkenin bir başından diğerine sayıları büyük bir hızla artan fakslara ve uydu antenlerine rağmen, Çin'in kendine yeter olduğuna ve Batı kültüründen tamamen kopuk ve izole olmuş olarak kalabileceğine inanan yaşlı politik liderler tarafından işgal edilen aşırı bir konum vardır. Onlara göre, Çin seddi, Çin'i dünyanın Chinatown'u olarak korumaya fazlasıyla yeterlidir.

Çin için, birincisinden biraz daha az naif, ama neredeyse tamamen farklı bir gelecek tasarlayan ve ilgileri Tiananmen'de en yoğun bir biçimde dışa vuran putkırıcıların 'yolu', ele alınması gereken ikinci yolu meydana getirir. Bu yola önderlik eden Gang Yang ve diğerleri, Çin'in kültürel mirasının yaşama yeteneğiyle ilgili kuşkularını ifade ederken, 'vatanseverin putkırıcılığı' ironisinin kendisine hâkim olduğu eleştirel anti-gelenekçilik duruşunu tekrarlamışlardır. Gan Yang, Huang Kegian ve diğerleri yerleşik değerleri modern Çin toplumunun gerçekliklerine uygun düşmediği gerekçesiyle reddetmiş ve geleneği ilerletmenin bir yolu olarak 'geleneğe direnme'nin savunuculuğunu yapmıştır. Bao Zunxin de, geleneksel Çin kültürünün kendine yeter olduğunu kabul etmekle birlikte, Çin Seddi'nin bildik bekçilerinin tam tersi bir yol tutmuştur. Ona göre, Çin kültürü yenilenmeyi özeleştiri yoluyla başarabilecek durumda değildir. Onun ve diğerlerinin söz konusu radikal 'anti-gelenekçiliği' geleneğin aşikâr olumsuzluğu ve ataletine saldırır. Bu konumun, Çin geleneğine hastalıklı bir biçimde kıymet takdir ederken, Batılı toplum ve kurumlara hayli romantik bir perspektiften bakan Liu Shaobo gibi idealistler tarafından ortaya konan en aşırı ifadesi, 'Çinliliği' tamamen reddeder ve başka bir kültürün geleceğinin topyekün ithalini önerir. Jin Guantao ve Liu Qingfeng de, daha ılımlı veya ölçülü bir biçimde dahi olsa, Konfüçyusçu kültürü 'yapısal durgunluk' ve 'bireyselliği boğazlayan muhafazakârlık' benzeri terimlerle betimlerken, geleneğin benimsenmesinin mümkün olmadığı kanaatini öne sürerler.

'Yaratıcı sentez ve sentetik yaratım' adı verilen üçüncü bir 'yol'un savunucuları, Çin ve Batı kültürlerinin birbirlerine tam anlamıyla ve giderek daha çok yakınlaşmaları yoluyla veya sayesinde, "Çin kültürünün yaratıcı bir dönüşümünü" gerçekleştirmeyi ümit ederler. Bu eğilimin önde gelen savunucusu Zhang Dainian, Çin düşüncesiyle Batı düşünmesi arasındaki varsayılan antagonizmayı reddederken, bütün ileri ve önemli kültürel başarıları tespit edip, onları bir gelenek içinde bir araya getirmek amacıyla, teori ve pratiğin bilimsel bir analizini her fırsatta teşvik etmiştir. Amerika'da yaşayan Çinli bir araştırmacı olan Lin Yunsheng gibi, Zhang Liwen de, bu grubun önde gelen diğer isimleri arasındadır.

Teşhis etmekte pek fazla zorlanılmaması gereken dördüncü bir 'yol', geleneksel kültürün manevî değerlerini olumlayan daha az radikal, ama çok daha akademik bir eğilim olan 'seçici miras'tır. Bu grupta yer alanlar daha popüler 'içebakışsal eleştiri' ve 'baştan aşağı yeniden inşa'ya karşı çıkıp, geçmişin kültürel zenginliğini tanımak, ondan birtakım unsurları yaratmak ve geleceğe aktarmak için, geleneğe daha olumlu bir biçimde değer biçmenin yollarını aramışlardır. Çin'in kültürel yeniden inşası için geleneğe dayalı bir senaryoya bağlanan bu hareketin en önde gelen ismi, kendisini 'Konfüçyusçuluğun bir canlandırıcısı' olarak tanımlayan Liang Shuming olmak durumundadır. Hareket güç kazandıkça, Çin'in periferisindeki Batı-temelli *diasporn*'nın, kendileri Tang Junyi, Mou Zongsan, Xu Fuguan, Fang Dongmei, Qian Mu gibi sürgüne gönüllü gitmiş bir entelektüeller kuşağı tarafından eğitilen Yu Yingshi,

Du Weiming, Zhang Hao, Lin Yusheng, Lu Shuxian, Jin Yaoji benzeri birçok temsilcisi sonradan söz konusu harekete katılmıştır. Batı toplumuyla güçlü bağları olan bu 'yol', Çin geleneğini global kültürle bağdaştırmaya veya evlendirmeye çalışma uzun zamandan beri durmuş sürecini bir dereceye kadar canlandırmıştır.

Bu grupla irtibatlandırılabilecek olan Mou Zhongjian ve Tang Yijie gibi diğer araştırmacı ve düşünürler, kültürel yenilenme için daha geniş ve derin bir felsefî temel arayışı içinde, salt Konfüçyusçuluğun ötesine geçen senkretik bir 'seçici miras'ın savunuculuğunu yaptılar. Bu daha çoğulcu düşünürler, salt Konfüçyusçuluktan ziyade, eklektik bir 'Konfüçyusçuluğa' müracaat edip, (coğrafî Çin'in tam tersine), politik bağlılık ya da hatta sempatiden çok, kültürel duyarlılıklar tarafından belirlenen 'Çin' yurttaşlığıyla birlikte, 'kültürel Çin' gibi kavramları yaratırken, Konfüçyusçuluğun bizatihi kendisinin sınırlarının ötesine uzanan geleneksel değerlerin savunucuları oldular.

Beşinci bir 'yol' gerçekte, o geleneği olumlayan bir yol olduğu için, sonuncusunun daha radikal ucu ya da versiyonudur. O en iyi Li Zehov ve Çin'in yeniden keşfedilmiş insanlığının yeniden keşfi –'öznellik eğilimi'– tarafından temsil edilir. Bu yolu dördüncüsünden en açık bir biçimde ayıran şey, Çin kültürüyle Batı kültürünün birbirine yakınlaşmasında sadece öngörülmeyip, aynı zamanda somutlaşan radikal dönüşüm derecesidir. Lu Zehou'nun bildik 'Çinli gövde Batılı işlev' formülünü, Çin'in kültürel geleceği için model olarak " ('modern endüstrileşmiş materyalizm' diye okunması gereken) Batılı gövde Çinli işlev" şeklinde Marksist tarzda revize etmesi, pratik rasyonalite, kişisel özerklik ve modern bilim gibi Batı kökenli ideolojik dürtü ya da hareketlerle, onlardan doğan toplumsal, ekonomik ve idarî kurumların pozitif değerini teslim eder.

Batı liberalizminin kurumlarının ötesinde, "daha başka ne kaldığı?" aşikâr sorusuna, Li Zehov, pekâla Batılı kültürlerin katkısının yapı bakımından formel olma eğilimi gösterdiği ve dolayısıyla daha kolaylıkla tespit ve tahkik edilebilir olduğu yerde, Çin tarafının katkısının daha akışkan, daha tikel ve dolayısıyla daha değersizleştirilebilir olduğu ama her halükarda çok büyük bir önem taşıdığı karşılığını verebilirdi. Söz gelimi, insanın yüceliği ve kişisel gerçekleşim amaçlarının peşinden koşmada, hakların merkezîliği kutsanabilirdi. Bununla birlikte, *li*'ye (törenlere) –cemaatin dokusunu meydana getiren ve toplumsal hayat için gerekli utanç duygusunu yaratan somut ve özgül rollerle ilişkilere– hiç başvurmadan, sadece haklardan söz etmek çok sınırlı kalmaya ve anlamsızlığa mahkûmdur. Yasalar tören pratiklerinden daha gerçek olmayıp, sağlıklı ve işleyen bir toplumu gerçekleştirmek için her ikisine de gerek vardır. Korunması zor olan, formel ve informel süreçler arasındaki gerilimi ve zor elde edilmiş dengeyi korumaktır. Çin beşinci yol boyunca ilerlerken ister istemez sorulması gereken soru muhtemelen şudur: "Çin modernleşmenin aşındırıcı koşulları altında kültürel olarak Çinli kalabilecek midir?"

R. T. AMES, "Contemporary Chinese Philosophy", *A Companion to World Philosophies* (ed. S. Deutsch – R. Bontekor), Oxford, Blackwell Publishers, 1997, pp. 517-522; C. HASSEN, "Chinese Language, Chinese Philosophy and 'Truth'", *Journal of Asian Studies*, 44 (1985), pp. 419-517; S. HULA, *Scientism and Humanism: Two Cultures in Post-Mao China (1978-1989)*, Albany, State University of New York Press, 1995; L. TONGQİ – L. MİNGHUA, "Subjectivity: Marxism and 'The Spiritual' in China Since Mao", *Philosophy East and West*, 44 (1994), pp. 609-46; D. J. MUNRO, *Concept of Man in Contemporary China*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1979.

Ayrıca, **bkz**., BUDİZM, ÇİN FELSEFESİ, KONFÜÇYUSÇULUK, MODERNLEŞME, TAOCULUK, YENİ-KONFÜÇYUSÇULUK.

der. Tayfun TORUN

ÇAĞDAŞ DEĞERLER FELSEFESİ. Felsefede mevcut durumun dikkate değer bir özelliği, 'değerler felsefesi' teriminin genel kullanımıdır. Bu, özel değerler alanının sınırlanması ve onun nihaî kabulü kendi içinde, 'değer kuramı' adı verilen şeyin anlaşılması ve değerlendirilmesi teşebbüslerinde özel bir anlam ve önem kazanır. Bu, söz konusu kavramsallaştırmanın çeşitli çevrelerde eşzamanlı olarak ortaya çıkışı, eski kategorilerle ne tatmin edici bir tarzda ifade edilebilen ne de uygun bir çözüme kavuşturulabilen yeni problemlerin zuhuruna işaret etmekteydi. Yeni terimin benimsenme hızı aynı zamanda onda, sadece oldukça muğlak ve karmaşık bir hale gelmiş birçok konuyu

aydınlığa kavuşturmanın değil, fakat giderek çağdaş felsefenin temel ilgi alanlarından biri haline gelen bir disipline birlikli bir yapı kazandırmanın bir aracının keşfedilmiş olduğunu gözler önüne sermekteydi.

Felsefe dünyasında varlığı gözlemlenen bir dizi yönelim de, değer probleminin ön plâna çıkmasına katkıda bulunmuştur. Bu yönelimlerden bazıları genel olarak kültürel, buna karşın geri kalanları çok daha özgül olarak teknik bir doğadaydı. Bunlardan birinciler söz konusu olduğunda, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü* adlı eseri çok büyük bir önem taşır. O sadece, çağımızın karakteristik kültürel fenomeni olan bir şey olarak, değerlerin yeni baştan değerlendirilmesini önermekle kalmamış, fakat oldukça özgül bir biçimde değerler probleminin geleceğin ayırt edici felsefî işi olduğunu iddia etmiştir. Nietzsche'nin çağdaş değerler felsefesinin gelişimine doğrudan ya da dolaylı olarak yapmış olduğu etkiyi abartmak olanaksızdır; Nicolai Hartmann'ın *Etik*'indeki düşüncelerin rolü, bunun sadece yansıması veya önde gelen bir örneği olmakla sınırlıdır. Hareketin daha teknik yönlerine gelince, burada ise, Meinong'un *Psychologische-Ethische Untersuchungen zur Werttheorie* adlı eserinin kesinlikle en belirleyici faktör olduğunu söylemek gerekir. Hareketin daha analitik ya da 'bilimsel' tarafının başlangıç noktasını oluşturan bu eser, değerler felsefesini çağdaş felsefenin en teknik alanlarından biri haline getiren oldukça uygun teknik araştırmalar dizisini başlatmıştır. Meinong'un psikolojik ve öznel bir değerler telakkisinden daha nesnel ve fenomenolojik bir görüşe doğru olan kendi gelişmesi, bütün bir hareketin neredeyse tanımlayıcı özelliği haline gelmiştir. Değerler felsefesinin bu teknik yanının, olmadığında alandaki hemen tüm gelişmelerin anlaşılmaz hale geleceği bir parçası, Windelband ve Rickert'in yeni-Kantçı hareketidir. Onların bilgiyle değer arasındaki keskin ayırımı reddedip 'kuramsal olanın değer boyutunu' gözler önüne sermeleri, çağdaş felsefede oldukça önemli gelişmelere zemin hazırlamıştır.

Etikle değerler felsefesi arasındaki yakın ilişki, değerler felsefesi alanının büyük ölçüde etikle ilişki içinde tanımlanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, etiğin daha büyük genel değer kuramını varsaydığı söylenir. Bu, çok genel olarak ifade edildiğinde, felsefî etik üzerine olan çağdaş çalışmaların bakış açısını oluşturmakla birlikte, her ikisi de daha geniş bir değerler bilimi olarak yeni bir etik telakkisi öneren John Laird'ın *A Study in Moral Theory* adlı eseriyle Hartmann'ın üç ciltlik *Etik*'i karakteristik eserler olarak görülebilir. Etik, değerler felsefesi değildir, ama onu varsayar. Saf değerler felsefesi tüm ilişkileriyle birlikte, her türden değerlere ilişkin araştırmadır; etik bu oldukça büyük alan içinde özel bir bölüm olmak durumundadır.

Değerler Felsefesi Mümkün müdür?

Mantıkçı Pozitivizm ve Değer Nominalizmi

Çağdaş değerler felsefesinin kendini öne sürüp önemli bir gelişme kaydettiği sıralarda, felsefede onun temellerini ortadan kaldıran bir hareket ortaya çıktı. Elbette yeni-pozitivizm ya da 'mantıkçı pozitivizme' gönderimde bulunuyorum. Değer kuramındaki genel durum söz konusu olduğunda, bu, birçok genel ve temel problemin ortaya konulma tarzını belirlediği için, en önemli fenomendir.

Pozitivizmin tezi, değerler felsefesi alanının, bizzat doğası gereği, imkânsız olduğu ve değer bilimleri ya da normatif bilimlerin gerçekte hiçbir şekilde bilgi olmadığıdır. Dile ilişkin mantıksal bir analiz, bizim değer yargıları adını verdiğimiz yargıların gerçekte yargılar olmayıp, sadece duyguların ifadeleri olduklarını ortaya koyar. Değer realizminden mutlak olarak farklılık gösteren söz konusu değer nominalizminin ana tezi, değer sözcüklerinin sadece duygular ve tutkular için kullanılan sözcükler olup, onların başka hiçbir gönderimlerinin bulunmadığıdır. Bu öğretinin biri, sözde değer yargılarının sadece duyguları ifade ettiklerini, yalnızca duygusal anlama sahip olduklarını savunan, diğeri ise, onların kılık değiştirmiş olgusal yargılar olduklarını savunan versiyonu olmak üzere, iki ayrı şekli vardır. Her ikisinde de değerlerin normatif bilimler tarafından varsayılan anlamda bilgisi mümkün olmaz.

Bu görüşün çağdaş değerler felsefesi açısından yarattığı birtakım problemler vardır. Her şeyden önce analiz problemleri söz konusudur ve her ikisi de değer yargılarının hatalı fenomenolojik analizine dayanır. Bununla birlikte, esas problem onun kültürümüzü ve felsefemizi tam da yüreğinden

vuran bir problemdir. Zira o, gerek kuramsal gerekse pratik tüm söylemlerimizin anlamsızlaştırılmasını içerir. Tüm değerlerimizin yeni baştan değerlendirilmesi yeterince devrimcidir, ama o hâlâ yeni baştan değerlendirilmesi gereken değerleri varsayar. Oysa, ahlâkî ya da başka türden değerlerden söz ettiğimiz zaman, anlamsız sözcükler ortaya koyduğumuzu, değerlerle ilgili hiçbir argümanın söz konusu olamayacağını söylemek kuşkuculuk ve nihilizmde nihaî evreyi meydana getirir. İşte bu durum yavaş yavaş fark edilmiş ve değerler felsefesinin imkânının pozitivizm tarafından yadsınması, dolayısıyla sadece onun problemlerinden bazılarını formüle etmenin tahrik edici bir yolu olup çıkmıştır.

Değerlerin Nesnelliği, Değer Realizmi

Genel değer kuramının veya çağdaş değerler felsefesinin, daha önce de söylediğimiz üzere, biri kültürel, diğeri teknik olmak üzere ikili bir motifi vardır. Bunlardan birincisi, Nietzsche'nin gerçekte hiçbir zaman ciddî olarak ortaya konmamış bir problem olduğuna inandığı değerlerimizin değerlendirilmesi problemiydi. Bu problemin çözümü bazıları tarafından da hissedildiği üzere, değer olmak bakımından değerin doğasının önceden belirlenmesini gerektirmekteydi. Bu, öncelikle ilişkisel bir değer tanımı ya da kuramında arandı. Bu anlamda değer bir fonksiyon –nesnelerle arzu ya da nesnelerle duygu arasındaki fonksiyonel bir ilişki veya son tahlilde, Perry'nin ifadeleriyle 'herhangi bir nesnenin herhangi bir ilgiyle' ilişkisinin bir fonksiyonu– olarak anlaşıldı.

Durumun bizatihi doğası gereği, değerlere ilişkin araştırma değerler psikolojisiyle başladı. Bu ise, kendisiyle birlikte, hareketin bütün bir ilk evresinin beklenmedik iki öncülü sayılabilecek iki hususu, yani öznelciliği ve doğalcılığı gündeme getirmekteydi. Değer, genel olarak bir nesnenin herhangi bir ilgiyle ilişkisinin bir fonksiyonuysa, ve değeri yaratan da tam tamına bu ilgiyse, o zaman değer ve değer nitelikleri, şeylerin doğal niteliklerinin olmadığı bir anlamda özneldirler. Onlar, *varlıkları* için, bu ilgiye bağımlıdırlar. İkinci olarak, ilgilerin kendileri biyolojik süreçler ve fonksiyonlar tarafından koşullandıkları veya bazılarının söylediği gibi, 'değer psikolojik bir form ya da biçim altında ortaya çıkan, biyolojik bir fenomen' olduğu için, doğalcı bir değerler kuramı kaçınılmaz olur.

Bu konunun öznelliği çeşitli felsefî çevrelerde eleştiri konusu olmuştur ve eleştiriler belli bir noktaya kadar hep aynı genel karaktere sahiptir. İdealistler, pragmatistler ve realistler bir nesneyi sevmede veya ondan nefret etmede, onunla ilgilenmede ya da ilgilenmemede değerin genel karakterini bulmayı reddetmede birleşirler. Bir değer yargısı sadece kılık değiştirmiş olgusal bir yargı değildir. Ben eğer "barış iyi bir şeydir" dersem, söz konusu yargı sadece insanların barışla ilgilendikleri olgusal yargısının kısaltılmış bir şekli değildir; o, *barışın varolması gerektiğinin* ortaya konmasıdır. İdealist, pragmatist ve realistlerden hepsi de, değerlerin nesnelliğinin belli bir şeklini savunmada fikir birliği içindedirler.

Bu eleştirilerden bir tanesi, genel durumu olabilecek en iyi şekilde ortaya koyduğu için, özellikle önem taşır. Söz konusu eleştiriye göre, bu tür değerler değer fenomeninin çok çeşitli yönlerinden yalnızca biriyle, yani öznel 'değer biçme' fenomenleriyle ilgilidirler. Bununla birlikte, onlar kosmosun içinde 'seçim' değerleriyle özler olarak nesnel değerlerin tam ortasında bir yerde bulunurlar. Bu 'değer biçme'yle ilgili değerler, varoluşları için birincileri, anlamları içinse ikincileri varsayar. Söz konusu eleştiri, şu halde öncelikle değer biçme ile ilgili değerlerin ancak nesnel değerlere gönderimle anlam kazanacağına işaret ettiği ve ikinci olarak da değerleri bir bütün olarak evrene yaydığı için önem taşır.

Bu, öznelci değerler kuramının doğalcı boyutu, hem idealistler ve hem de realistler tarafından ortaya konan sürekli bir eleştiriye daha konu olur. Değer kuramında doğalcılık, çok uzunca bir zamandan beri hayli revaçtaydı, bununla birlikte yüzyılın ilk yarısında bu durum, özellikle de G. E. Moore'un *Principia Ethica*'sının ortaya çıkışı ve dolayısıyla 'doğalcı yanlış'ın formüle edilişiyle birlikte değişmeye başlamıştır. Etiğe ve genel olarak değer kuramına bir süre için de olsa damgasını vurmuş olan evrimci doğalcılığa yöneltilmiş olan söz konusu doğalcı yanlışa çok daha geniş bir anlam yüklenmişti. O, değeri, varolanlar arasındaki bir ilişki olarak tanımlama, olması gerekeni olandan türetme yönünde bir girişimin bu ölümcül hatayı

ihtiva ettiğini, birçokları için apaçık bir şey haline getirmişti.

Moore, bu doğalcı hata anlayışını sadece etikte evrimci doğalcılığa, hazcılık ve faydacılığın çok çeşitli biçimlerine değil, fakat 'olması gereken'i 'olan'a indirgeme yönündeki bütün teşebbüslere ve böylelikle de metafiziksel türden bütün etiklere uyguladı.

Nesnelliğe doğru olan bu genel harekette, dar anlamda fenomenolojik hareketin büyük bir katkısı olmuştur. Mantık alanında psikolojizme karşı başkaldırıyı doğallıkla genel olarak değerler ve töreler alanındaki benzer bir başkaldırı takip etti. Bu başkaldırıdan ise, kaçınılmaz nominalizmleriyle birlikte, öznelci görüşlerin tam tersine, çağdaş değerler felsefesine önemli bir dönem boyunca hâkim olan bir değer realizmi çıktı. Bu hareketi başlatanlar ise, Scheler ve Hartmann'dı.

Temeller söz konusu olduğu sürece, Alman değer realizmi Anglo-Amerikan değer realizminden ilke olarak farklılık göstermez. Onlar sadece, felsefî selefleri farklılık gösterdiği için, ortaya konmuş biçimleri yönünden ayrılırlar. Alman değer realizmi de aynı ölçüde anti-öznelci ve anti-doğalcıdır. Değer yüklemleri, Scheler ve Hartmann için de, G. E. Moore ve izleyicileri için olduğu kadar, nesnel niteliklerdir. Bununla birlikte, Alman değer realizminin hareket noktası, İngiliz etiğinin doğalcılığı ve deneyimciliğinden ziyade, Kant'a ilişkin eleştirel bir değerlendirmedir. Kant'ın 'özerklik ilkesi', her tür doğalcılık ve indirgemeciliğe bütünüyle karşıt bir şey olarak kabul edilir, ama onun, olması gerekene ilişkin analizinin bir revizyonu üzerinde ısrar edilir. Kant'ın konumunun hem formalizmi ve hem de entelektüalizmi tamamen terk edilir, olması gereken ise, duygusal sezgi yoluyla bilinen özler olarak değerlere geri götürülür. Bütün şekilleri içinde olması gerekene dair fenomenolojik analiz, bu hareketin en önemli katkısını meydana getirir.

Bu değer realizmi, gerek etikte gerekse değer kuramında sezgiciliğin yeniden öne sürülmesini ihtiva eder, ama ister Anglo-Amerikan versiyonuyla ister Alman versiyonuyla olsun, yeni sezgicilik, salt on yedi ve on sekizinci yüzyılların, filozofların o zamanların öznelcilik ve kuşkuculuğuyla baş etmede kullandıkları sezgiciliğin yeniden canlandırılması değildir. Fenomenolojik okulda geliştirilmiş olduğu şekliyle duygusal sezgi öğretisi, daha özel olarak da, sezgiciliğin önceki versiyonlarının tanımadığı bir analiz derinliğine dayanır. Bu öğreti, ilke olarak, duyu verileri alanında öznelciliğe karşı getirilen argümanın aynısının uygulanmasından oluşur. İster Moore'daki ya da ister Scheler ve Hartmann'daki versiyonuyla olsun, değer realizmi için getirilen, sezgiye dayalı bu argüman, nihaî argüman gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, bu temel üzerinde geliştirilen değer realizminin tamamen tatmin edici olduğunu iddia etmek boşunadır. Bir Moore ya da bir Hartmann'ın değerlerin nesnel olduğu yönündeki argümanları, bizi tatmin etmiş olabilir. Bu tür bir nesnelliğin nasıl bir sezgi öğretisini gerektirdiğini kolaylıkla görebiliriz. Ama sahip olduğumuz kesinlik, işte burada sona erer. Duygusal sezgi öğretisi, hareketin fenomenolojik şekliyle birleştiğinde, birtakım güçlüklere yol açar. Bu değer realizminin bazı savunucuları, söz konusu sezgiyi, duygusal bir idrakten ziyade, rasyonel bir kavrayış olarak düşünürler. Bu tür bir nesnelliğin algısal ya da rasyonel türden bir sezgiden ziyade duygusal bir sezgiyi gerektirdiğini görsek bile, öğretiyi tatmin edici bir tarzda ortaya koymak hâlâ çok güçtür. Çoğu filozof için, 'duygusal' sözcüğünü, 'öznel' sözcüğünü kullanmadan telaffuz etmek neredeyse imkânsızdır. Genel hatları itibariyle ikna edici olacak bir sezgi kuramı formüle edilebilmezden önce, bu problem üzerinde epeyce bir çalışmanın yapılması gerektiği cesurca kabul edilmelidir. Daha bile ağır bir güçlük, bu alanda doğruluk ve hata problemidir. Sezgiciliğin her şekli, kabul edilmelidir ki, hata problemiyle baş etmede zorluk çeker ve bu, duygusal sezgi öğretisi söz konusu olduğunda özellikle doğrudur. Değerleme bakımından doğruluk varsa, doğallıkla hata da olur. Scheler ve Hartmann'la birlikte, değere körlükten söz edebiliriz –ki böyle bir şey gerçekten de vardır– ama bu, hiçbir şeyi çözmez. Bu alanda doğrulama problemine ilişkin olarak daha temel araştırmalara ihtiyaç vardır; mantıkçı pozitivizmin meydan okuması, çağdaş değerler felsefesinde, her şey bir yana, esas bu bakımdan verimli olmuş olmalıdır. Duygunun salt dışavurumunun tam zıddı bir şey olarak değer yargısı kavramı korunacaksa, bu türden yargıların doğrulanması veya değer-

lendirilmesi bağlamında daha ayrıntılı bir kuram kaçınılmazdır.

Çağdaş Değerler Felsefesi ve Sosyal Bilimler

Söz konusu değerlere ilişkin bilgi problemiyle yakından ilintili başka bir problem de, sosyal bilimlerin metodolojisinde giderek öne çıkan bir problem olarak, sosyal bilimlerde değer problemidir. Sosyal bilimlerle az ya da çok ilgilenen herkes için, bu bilimlerde bir krizin olduğu aşikârdır. Bu kriz epeyce bir zamandan beri, gerçekte Rickert'in *Die Grenzen der Naturwissenschafthichen Begriffsbildung* adlı eserinin yayınlandığı tarihten beri gelişmekte olan bir krizdir.

Sosyal bilimlerin bilim sözcüğünün bildik anlamı içinde bilim olmadıkları giderek aşikâr hale gelmektedir. Bir sosyal bilim ya da politika bilimini meydana getiren önermeler gövdesi iki tür yargı, olgu yargısıyla değer yargısı ihtiva eder. Bunlardan birinciler, elbette diğer bilimlerde olgusal yargılar nasıl doğrulanıyorlarsa, aynen öyle doğrulanırlar. Ama bu olgu yargıları gerçekte, söz konusu sosyal bilimler alanına kendine özgü anlamı kazandıran önermeler değildir. Bu bilimlerin can damarını meydana getiren değer bildiren önermeler, normatif yargılardır.

Uzunca bir süreden beri, birçokları sosyal bilimlere amaç ve anlam veren değer yargılarının bir şekilde olgu yargılarından türetilebileceği yanılsamasına kapılmıştı. Neyse ki bu yanılsama, değer kuramının kendisi için çok büyük bir önemi olan doğalcı hatayı hiç işitmemiş olanlar için bile, büyük ölçüde dağılmış durumdadır. Hal böyle olduğunda, ortaya şöyle ilginç bir durum çıkar: Ya söz konusu sosyal bilimler yalnızca olgusal bilimlerdir –ve sosyal ya da politik değerlerle ilgili bütün yargılar, kişisel duygunun, beğenilerimizin ve hoşnutsuzluklarımızın dışavurumlarıdır– ya da nesnel değerler olup, bunların doğrulanabilir oldukları bir şekilde gösterilebilir. Bu ikilemin birinci şıkkını cesaretle kabul eden birçok insan vardır. Ve tutarlı oldukları zaman, onlar bu konuda mantıkçı pozitivizmin konumunu da kabul ederler. Fakat söz konusu tam kuşkuculuğu kabul etmekte zorlanan, ve sosyal bilimlerin metodolojisini yeni baştan ele alan giderek daha çok sayıda insan vardır. Ama bu, pozitivizmle nesnel değerler felsefesinin şu ya da bu versiyonu arasında bir ara konumun olmadığı ve olmayacağı açıkça görülmektedir. Amerikan sosyal biliminde, yarı nesnelliği ve araçsal doğrulanabilirlik anlayışıyla pragmatizmde böyle bir ara yol bulunmaya çalışıldığı doğrudur, ama söz konusu konumun da savunulamaz olduğu ortaya çıkmıştır.

Ben, yakın zamanlarda yayınlanan bir makalede, bu krizin nasıl ortaya çıktığını ve olguyla değer probleminin neden tarihte ve tüm politik ve sosyal bilimlerde temel merkezî problem haline geldiğini göstermeye çalıştım. Bu problemi çözmeye yönelik doğalcı, pragmatist, vs. bütün teşebbüslerin nasıl yetersiz kaldıklarını veya başarısız olduklarını da göstermeye gayret ettim. Sonuç olarak da, sosyal bilimlerde çok keskin ve yoğun bir biçimde yaşanan ikilemi olabilecek en açık terimlerle ifade etmenin yollarını aradım. Bu ikilem değer nominalizmi üzerine yorumlarımızda daha önce telkin edilen ikilemdir. Sosyal ve politik bilimlerin hem olgu ve hem de değer yargıları, hem olgusal ve hem de değerle ilgili önermeler ihtiva ettikleri kabul edilir. Değerlerle ilgili, değer bildiren bu önermeler ya özneldirler ya da değildirler. Öznelseler eğer, onlar bu durumda sadece, ister bireysel ya da ister kolektif, beğeni ve hoşnutsuzluğun, arzu ve istikrahın ifadeleri olup, doğruluk ve yanlışlık konu dışı hale gelir. Ama onlar nesnel olup, onlarla ilgili yargılar doğru veya yanlış olabiliyorlarsa, bu, ancak nesnel değerler ve değerlerin nesnel bir düzeni var olduğu takdirde mümkün olur. Toplumsal ve politik iyinin bilgisi veya bilimi ya vardır ya da yoktur. Yoksa, yani sadece olgu bilgisi, bireysel veya kolektif arzu ve çıkarların bilgisi varsa, o zaman bu bilimlerin değerler üzerine bildirimde bulunmaya, değerlerle ilgili bir şeyler söylemeye yönelik bütün teşebbüsleri keyfî veya konu dışı hale gelir. Onların bize iktisadî, sosyal ve politik alanlarda olması gerekeni söyleyebileceğine dönük inançlar, tam bir yanılsama olup çıkar.

Kuramsal Olanın Değer Boyutu/ Değerlemeyi İhtiva Eden Bir Şey Olarak Bilgi

Bir bütün olarak çağdaş değer felsefesiyle ilgili hareketin en önemli kaynaklarından biri, yeni-Kantçılığın Windelband ve Rickert isimleriyle irtibatlanan evresiydi. Daha genel

felsefî bakış açısından, bu hareket, Kant'taki klâsik şekliyle, bilgiyle değer, kuramsal olanla pratik olan arasındaki mutlak düalizme bir tepkiydi. O, çok bariz bir biçimde pratik akıl alanıyla sınırlanmış iyi, ya değer tarafından belirlenen Kantçı akıl telakkisini bir bütün olarak düşünce ya da akıl alanına genişletmekten ve değer kavramını bilişsel ya da mantıksal değerleri de içerecek şekilde zenginleştirmekten oluşuyordu.

Bu hareketin, muhtemelen en geniş etkiyi yapan yönü, onun değer bilimleri olarak tarih ve genel olarak da *Geisteswissenschaften* anlayışıydı. Söz konusu düalizmin en azından bu alanlarda savunulamayacağının gösterilmesinin, bu bilimlerin metodolojisinin gelişimi üzerinde büyük bir etkisi olmuştu. Ama, hareketin etkisi bununla sınırlı kalmadı; o, son tahlilde, daha genel bir anlayışa, Rickert'in bütün biçimleri içinde 'kuramsal olanın değer boyutu' dediği şeye götürdü. Bu, aslında, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin son bölümünde, aklın, kuramsal ve pratik kullanımlarını iyi idesi altına yerleştiren Kant'ta örtük olarak vardı. Ama, Kant'taki bu öğe, maalesef, sadece Kant'ın kendisi daha iyi anlaşılıncaya kadar değil, fakat değerler felsefesi ve bu fenomenin özel problemleri sistematik olarak geliştirilinceye kadar, sömürülüp tüketilmedi. Ama 'kuramsal olanın değer boyutu' genel düşüncesi, oldukça geniş bir değerler felsefesi alanı nosyonu gündeme gelir gelmez kaçınılmaz hale geldi. Zira etik değerlerin yanına, sadece estetik değil, fakat estetik ve bilişsel ya da mantıksal değerlerin de yerleştirilmesi gerekir. Bu genel anlayışın, biri pragmatik ya da araçsalcı, diğeri ise mutlak değerler öğretisi olmak üzere, iki versiyonu olup, ikisi arasındaki ilişki, pragmatizm için "hakikat tapınağının, içindeki aziz sandık değil de, dış yüzeyi" diyen Windelband'ın sözleriyle ifade edilir.

Bu hareketin bir sonucu, herhalde bilgiyle değer arasındaki keskin ayırımın savunulamaz olduğunu görmemizi sağlamak olmuştur. Hakikatin bir değer olduğunu, bilgi probleminin değer probleminden ayrılamayacağını öğrenmiş bulunuyoruz. Bunun farkına varmış olmamıza rağmen, ikisi arasındaki ilişkiyi anlamada pek bir ilerleme kaydettiğimiz söylenemez. Gerçekten de düşüncemiz burada bir çıkmaza girmekte gibi görünmektedir. Bilginin kendisi değerlere gönderimle belirlenir. Değerler öyleyse, varlık ve hakikatle ilgili yargılarımızın belirleyicileridirler. Ama bu değerlerin konumları nedir?

Çağdaş değerler felsefesinin gelişiminde kaçınılmaz ama önemli bir muamma getiren bu soruya Rickert tarafından verilen cevap, değerlerin varolanlar veya varolmayanlar olmayıp, sadece geçerli oldukları, yani varlıkla ilgili bütün ayırımların ötesindeki anlam yapıları oldukları şeklindedir. Söz konusu değer anlayışı, önemli bir açılım temin etmesine rağmen, özler ya da kendinden kaim kendilikler olarak fenomenolojik değer anlayışında bile daha büyük güçlükler ihtiva eder.

Değer ve Gerçeklik: Metafiziksel Perspektifler

Değer felsefesinin hangi şekli söz konusu olursa olsun, değerler oradadırlar. Fakat onlar hangi anlamda oradadırlar? Değer öznelciliği ve doğalcılığı için bile, değerler salt duygular ya da hoşlanma veya istikrah anlamında oradadırlar. Değer realizmi için onlar özlerdir, ama sadece özler olup, değerle varlık, değerlerle kosmos arasında bir ayrılık mı vardır? Onların, insan bilinci için buyruklar olarak varoldukları kabul edildiği takdirde, sadece insanlar için mi varolduklarını sormak gerekmez mi? Beşerî olan evrenin, değerlerin varoluşa geçtiği, özün varoluşu içerdiği yegâne parçası mıdır? İşte burada, sadece çağdaş değer felsefesinin değil, fakat herhangi bir değer felsefesinin olmazsa olmaz parçası olan, Hartmann'ın 'metafiziksel perspektifler' adını verdiği perspektifler açılır.

Bu konuda oldukça genel bir görüş, hümanizm diye betimleyebileceğimiz görüştür. En azından bu bakış açısından hümanizm, değerlerin kosmos ya da doğanın sadece insanî parçasına ait olduğunu ve onlara kozmik bir anlam yüklenmemesi gerektiğini savunur. İster doğalcılık ve onun değer nominalizmiyle ya da ister değer realizmiyle birleşsin, söz konusu hümanizm, her şeye rağmen yirminci yüzyıl düşüncesinin hâkim anlayışı olmuştur. Bunun tam karşıtı olan eğilim ise, birçok felsefede görülen, C. Hartshone'un terimleriyle 'hümanizmin ötesine geçme' eğilimidir.

Hangi şekilde ortaya çıkarsa çıksın, hümanist konum şu üç argümana dayanır: (a) Değerlere kozmik anlam yüklemek, antropomorfizm anlamına gelir, (b) kozmik bir teoloji, bilime zarar vermek ya da doğru bilginin kategori şemasını tersine çevirmek anlamına gelir ve nihayet (c) kozmik bir teolojinin savunuculuğunu yapmak, evreni insanîleştirmektir ve "evreni insanîleştirmek ise, insanı insansızlaştırmak anlamına gelir."

Buna karşın özellikle Anglo-Amerikan felsefesinde oldukça güçlü bir biçimde varolan 'hümanizmi aşma' hareketi, değer düşüncesinin önemli bir rol oynadığı metafiziksel sistemlere götürmüştür. Değeri gerçeklikle örtüştürme eğiliminin önde gelen örneklerinden biri, *The Objectivity of Values* [Değerlerin Nesnelliği] adlı makalesinde Samuel Alexander tarafından ortaya konan, değerin, şeylerin karşılıklı bağlantılarının evrensel bir özelliği olduğu metafizik görüşüdür. *Process and Reality* [Süreç ve Gerçeklik] adlı eserinde aynı çizgiler üzerinde geliştirdiği felsefesi, söz konusu problem açısından yirminci yüzyılın en ilginç ve en tahrik edici felsefesi olan Whitehead de aynı şekilde görevini doğa bilimiyle değer bilimleri arasındaki büyük boşluğu kapatmak olarak görmüştür. Whitehead, işte bu amaçla, tıpkı Alexander gibi, değeri evrenin en temel bileşeni haline getirir; bunu yaparken de o, Leibniz ve Schopenhauer'da görülen klâsik panpsişizmin genel karakterini paylaştığı kadar, büyük bir önemi olan yeni kavramlar da geliştiren bir panpsişizm geliştirir.

Bunu mümkün kılan, elbette, modern fiziğin temel bazı konsepsiyonlarındaki belirli değişikliklerdir. Birçok önde gelen fizikçide görülen söz konusu eğilim, evrenin genel şemasında değerlere, eski fiziğin kavramsal yapısında hiçbir şekilde mümkün olmayacak şekilde yer açılmasını mümkün kılmışa benzemektedir. Bu eğilimlerden, biri madde kavramımız, diğeri fizikçiler tarafından doğa yasalarına izafe edilen statüdeki değişmeler olmak üzere, iki ana faktör sorumludur. Zira, gerçekliğin nihaî bileşenlerinin, varlığını zaman boyunca sürdürüp, mekân içinde hareket eden tözsel maddî kendilikler değil de, 'olaylar' diye betimlenen farklı bir kendilik tipi olduğunun kabul edilmesiyle birlikte, analizin söz konusu nihaîlerini, şeylerin evrensel bir özelliği olarak, "insanî-olmayan temel şekli" içinde değerle ilişkilendirmek mümkündür.

Değerle varlık arasındaki modern ayrılığı ve onun ihtiva ettiği doğalcı hümanizmi aşma yönündeki bir teşebbüs olarak söz konusu değer anlayışının, taşıdığı bütün öneme rağmen, sakınamadığı iki büyük güçlük vardır. Buna göre, değer düşüncesini insanî arzu ve çıkar düzeyiyle sınırlamayı reddeden bütün argümanların geçerli olduğunu kabul etsek bile, Whitehead'in sözünü ettiği bu "elemanter, insanî olmayan değer biçiminde, değerden ister kıymet takdir etmenin değerleri ya da ister değer realizminin nesnel değerleri" anlamında söz ettiğimiz zaman söz konusu olan aynı şeyi görmek oldukça zordur. Öte yandan, değer düşüncesi zihinden herhangi bir anlamda soyutlandığı zaman, anlamsız hale gelir gibi göründüğünden, değerin zihinden ayrılması güçlüğünü bertaraf edebilmek de çok zordur.

Sonuç:
Değer Felsefesi ve Günümüz Kültürü

Kültür, "apaçık veya muhakkak addedilen şeylerin ölçüsü" diye tanımlanır. Verili bir kültürde şeyler artık daha fazla apaçık addedilmiyorsa, o kültürde bir kriz ortaya çıkmış demektir. Çağdaş değerler felsefesindeki önemli gelişmelerin gerisinde de böyle bir kriz öyküsü bulunmaktadır.

Bu kriz, farklı yorumlanıp, onun çözümü için farklı önerilerde bulunulmuş olunsa da, hemen her tarafta farkına varılmış olan bir krizdir. Krizi hızlandıran şey ise, büyük ölçüde Nietzsche'nin eseri olan, moral değerlerimizin Darwin'in evrimci doğalcılığından sonra oldukları şekliyle muhafaza edilemeyecekleri, Darwin'in görüşünün ciddiye alınması durumunda, değerlerimizin yeni baştan değerlenmesinin kaçınılmaz olduğu kavrayışıydı. Bu kavrayışın zaman içinde gelişmesi, daha doğrusu olgunlaşmasıyla birlikte, Dewey'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, çağdaş felsefenin en temel problemini oluşturan, daha genel 'bilim ve değerler problemi' ortaya çıktı.

Bu krizin anlamını ancak, Avrupa kültürümüzün değerlerinin, "varlığını bin yıldan beri sürdüren muhteşem bir metafiziksel ve teolojik yapıdan" hiçbir şekilde ayrılmaz olduğunu fark ettiğimiz zaman anlaşılabilir. Sorulması gereken soru, 'bilim'in bu yapıyı

yıkıp yıkmadığı ve bildiğimiz şekliyle değerlerin hâlâ orada olup olmadığıdır. Çağdaş hümanizmin, Ludwig Feuerbach'tan bu yana, hemen tamamı, değerlerin bu yapıdan bağımsız olduğunu gösterme yönünde oldukça uzun süreli bir teşebbüs meydana getirir. Bu teşebbüsün her şeye rağmen başarısız olduğu söylenebilir. Bilimsel zekâmız dünyayı ne şekilde ele alıyor olursa olsun, değerlere ait duygusal sezgimizin hâlâ orada olduğunu dile getiren argümanda çok cazip bir şeyler vardır. Ama bunun böyle olmadığını ruhumuzun en derininde biliyoruz ve Nietzsche'den beri bu olgunun farkına varılmış olması, değerlerle ilgili bütün ateşli konuşmaları yaratan şeydir.

Kültür ve felsefede mevcut durumumuzu karakterize eden bir husus olarak değer problemleriyle meşgul olma, bize, bu Avrupa kültürü ve onun felsefesinin tarihiyle ilgili olarak yeni bir vukuf kazandırmış ve felsefe tarihi, bu bakış açısından, önemli ölçüde yeniden yazılmıştır. Değer düşüncesinin bu felsefedeki merkezîliği, bugün onun yorumuyla ilgili kabul görmüş bir ilkedir. Değerlerin önceliği, Hartmann'ın da işaret etmiş olduğu gibi, Avrupa felsefesinin temel özelliğidir.

Avrupa kültür ve felsefesiyle ilgili olarak bu yeni kavrayışı kazandığımıza göre, değerle gerçeklik arasındaki modern ayırımı da artık daha tam ve eksiksiz bir biçimde anlayabilecek durumdayız. Bu ayırım, Galileo ve Newton'un fiziğiyle başladı. İkincil niteliklerin zihne gönderilmesini, doğallıkla üçüncül nitelikler takip etti. Öznel bir değerler kuramı, öznel ve şüpheci bir bilgi kuramından bile daha kaçınılmazdı. Kant, bu olgunun tamamen bilincindeydi ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde geliştirilen, değerlerin yarı-nesnelliği anlayışıyla akıntıya engel olmak için yoğun bir biçimde çaba gösterdi. Onun hakkında felsefî olarak her ne söylenirse söylensin, o, kültürel anlamda öznelcilik ve doğalcılık akıntısının önüne geçmeyi başaramadı, zira doğalcılık Darwinizm tarafından büyük bir güçle desteklenmiş ve evrimci doğalcılık, önüne gelen her şeyi süpürmüştü. Öznelcilik ve doğalcılığa karşı başkaldırışıyla birlikte, değer realizmine doğru olan çağdaş hareket, yine kültürel olarak ifade edildiğinde, akıntıya set çekmeye yönelik ikinci bir teşebbüstür. Onun, Kantçı teşebbüsten daha başarılı olup olmayacağını kim bilebilir?

Çağdaş değerler felsefesinin öyküsü, şu halde, bir anlamda varolmak için savaşan bir kültürün öyküsüdür. Sözünü ettiğimiz değer realizmi, bu kültürün belki de yalnızca son nefesi olabilir, zira bütünüyle hümanist bir zemin üzerinde kaldığı sürece, hayatiyetini sürdürmek açısından yetersiz kalabilir. Bunun böyle olduğunu gösteren emareler gerçekten de vardır. Ben kendi adıma, bütün bir metafiziksel yapının yok olup gitmiş olduğu kabulünden yola çıkıp, evrimci doğalcılık öncülünden geçerek geleneksel değerlerimizin de yok olup gittiğini dile getiren Nietzscheci argümana duyarsız değilim. Bu değerleri korumaya yönelik çabalarımızın, bir yandan hakim doğalcı öncüller üzerinde alabildiğine saçma bir teşebbüs olarak görünebilirken, kendi içinde bir zayıflık teşkil etmesi de mümkündür ve bu ideallerin bizatihi kendileri, Platon ve Aristoteles'in daha bilimsel zamanlarda uçup gidecek olan hayalleri olabilirler. Kültürümüzün fiilen nihaî evresine ulaşmış olması ihtimaline de duyarsız değilim. Kültürümüzün tam tamına betimlediği şekilde gelişmekte olduğu rahatsız edici duygusunu kabul etmek için, Spengler'ın tarih felsefesinin metafiziğini kabul etmemiz gerekmez.

Demek ki, çağdaş değerler felsefesinin teknik boyutu, sadece daha derin bir konunun sadece dışsal bir yüzeyidir. Nietzsche'nin de açıkça görmüş olduğu gibi, 'değerlerimizin değeri' problemi, çağdaş felsefenin temel problemidir.

S. ALEXANDER, *Beauty and Other Forms of Beauty*, London, 1933; J. DEWEY, *The Quest For Certainty*, New York, 1929; N. HARTMANN, *Ethics*, 3 Vols., London, 1932; J. LAIRD, *The Idea of Value*, New York, 1929; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Oxford, 1932; F. NIETZSCHE, *On The Genealogy of Morals*, London, 1887.

Ayrıca **bkz.**, ALEXANDER, ARİSTOTELES, DARWİNİZM, DEĞER, DEĞER FELSEFESİ, DEĞERDEN BAĞIMSIZLIK, DOĞALCILIK, KANT, MATERYALİZM, MERLEAU-PONTY, MOORE, NIETZSCHE, PLATON, POZİTİVİZM, RICKERT, SCHELER, WHITEHEAD, WINDELBAND, YENİ-KANTÇILIK.

der. Tayfun TORUN

ÇAĞDAŞ FRANSIZ DÜŞÜNCESİ. Çağdaşlık Türkçede, (a) aynı zaman içerisinde yaşayanları, (b) günümüze özgü (Latincesi *modo hiernus*) olanı, günümüz tarzını ifade edecek şekilde, iki ayrı anlam taşır. Elbette bu anlam, Fransız Devrimi'nden sonra genişlemiş ve ortak bir içerik olarak kendilerine farklılık ideali vermiş olanları da kast etmeye başlamıştır. (Bu farklılık akılcılıktan öznelliğe kadar değişik biçimlerde tanıtılabilir). Fransızca'da bu ayırım tam olarak bulunmaz. Nitekim, birinci duruma *'contemporain'*, ikincisine *'modern'* adı verilir. Çağdaş Fransız düşüncesini incelerken, biz bu iki anlamdan daha çok ikincisi üzerinde yoğunlaşarak, yeri geldikçe birincisine de gönderme yapabileceğiz.

Temel Özellikler

Çağdaşlığın, Rönesans'tan bu yana gelişen Batı'nın özelliklerini belirli bir sorgulama noktasına kadar götürme olarak tanımlanmasında, onları ilk önce çağdaşlığın kaynaklarını bulmak suretiyle daha içten tanıtmış oluruz. Bu kaynaklar şöyle sıralanabilir: **(1)** Descartes'ın 17. yüzyılın başından 20. yüzyıla kadar olan Fransız düşüncesini etkilediğini rahatça söyleyebilmemiz durumunda, çağdaş düşünce için, yani kabataslak yirminci yüzyıldan günümüze gelen Fransız düşüncesi için bir tek ad vermek gerekirse, hiç kuşku duymadan Bergson'un adını verebiliriz. Fransa'da bugün ne eski Yunanların kurduğu tarzda, ne de Alman idealizminin genel ilkelerine uymayan bir felsefe söz konusuysa, bu, Bergson'un çağdaş felsefeye getirdiği temel yeniliklere dayanır. Descartes'tan bu yana sadece belirli bir düzenin oluşturulması için gerekli ilkelerin bulunmasına dayanan Fransız felsefesi, Bergson'la birlikte, yaşantının kendisinin bir bulmaca olarak oluşmasına, öncesi olmayan oluşumların açıklanmasına ve kapalı bir sistem yerine dünyaya açık bir konumun geliştirilmesine yönelmiştir. Yazdığı kitapların başlıkları bile Bergson'un bu konudaki kararlılığını gösterir: *Yaşam Atılımı*, *Dinin ve Ahlâkın İki Kaynağı*, vb.

Çağdaş Fransız felsefesine bir yığın akımı ya da özel adı sunmadan önce böyle bir girişle başlamamızın nedeni, aynı zamanda epey kaotik, içinden çıkılmaz, birbirlerine karşıt görüşler taşıyan okullara bölünmüş gibi görünen bu düşüncenin, aslında temelinde bir birlik taşıdığını, böylece de çağdaş Fransız düşüncesi diye bir birimden söz açabileceğimizi, onu vurgulayabileceğimizi göstermektir. 19. yüzyılın Fransız edebiyatının epey hatırı sayılır yazarlar yetiştirmesine karşın, felsefe açısından aynı durum söz konusu değildir. Sanki Aydınlanma çağının gerçekleştirdiği patlamadan sonra, Fransız düşüncesi pozitivizm, ithal malı pek inandırıcı olmayan bir Kantçılık, ya da eklektizm gibi felsefe açısından pek güçlü olmayan yollara yönelmiş gibiydi. Alman idealizminin ve bu idealizmin çözülmesi sırasında ortaya çıkan Alman yazarların, yani bir Schelling'in, bir Schopenhauer'in, bir Nietzsche'nin Fransız düşüncesinde pek karşılıklarını göremeyiz. Oysa Bergson'dan sonra Fransız düşüncesinin yaşadığı patlama esnasında, Almanya'dan etkilenseler bile, Fransız felsefecilerin kendilerine özgü bir yazma biçimi, şiire yakın bir akılyürütme tarzı geliştirdiklerini gözlemleyebiliriz.

Bergson'a yeniden dönmeden önce bu durumu şöyle bir özetleyelim: Bergson, metafizik eleştirisini felsefenin bir konusu yaptığı, zaman düşüncesinin, Batının bütün tarihinde yeterli olarak düşünülmediği üzerinde durduğu için, bilimlerin gelişmesini de takip ederek, tıpkı Aristoteles gibi bütün bilimlerden alınan birtakım verilerle, bu verilere elbette bir felsefî görüş aşılayarak, onların hem kölesi olmamayı hem de onlardan beslenmeyi becerebildiği ve felsefe tarihinin bütününe yönelik değerlendirmelerde bulunduğu için, çağdaş Fransız düşüncesinin ilham kaynaklarının en önemlisidir. İncelememizin devamında görüleceği gibi, başka kaynaklardan da beslenseler bile, Fransız düşünürlerin tamamı özde ve yukarıda sıraladığımız aynı özelliklere sadık kalacaklardır.

(2) Çağdaş Fransız düşüncesi, bir yandan da kurumların dışında bir felsefe arayışının bir sonucu olmak durumundadır. Bu bağlamda en önemli kaynak dergiler olmuştur. Birtakım tarihçiler yirminci yüzyılı, Birinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle başlatırlar. Buna göre, 19. yüzyıl bütün ağırlığıyla yeni başlayan yüzyılı damgalayacak ve Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle birlikte, totaliter rejimlerin yeşermesi de, 19. yüzyılın, bütün toplumu belirli birtakım ilkeler doğrultusunda yönetmek arzusunun bir sonucu olarak kendini gösterecektir. Rusya'da komünizm,

İtalya'da faşizm, Almanya'da nazizm ve İspanya'daki Franko rejimi, bütün Avrupa'ya egemen olan toplum mühendisliğine soyunmuş felsefelerin basitleştirilerek toplumlara zorla benimsetilmesi sonucu gelişen hareketlerdir.

Çağdaş Fransız düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri, işte bu savaştan sonra bir yığın derginin ortaya çıkmasıdır: Bugün de Fransız düşüncesi en çok dergilerde soluk almaktadır. Daha 19. yüzyılda kurulan *Revue de Métaphysique et Morale*'in yanında, yüzyılın içerisinde bugün de yayınlanmaya devam eden *La Nouvelle Critique, Critique, Les Temps Modernes, Rue Descartes, Revue philosophique* gibi dergilerden bahsedebilmek mümkündür. Bunlara paralel olarak, felsefe tarihi alanında yapılan çalışmalarda yenilikçi ilkelerle çalışılmaya başlanmış, yirminci yüzyılın başında, felsefe tarihinin Almanlara özgü bir türe dönüşmüş olmasına karşın, söz konusu felsefe tarihleri, Emile Bréhier'in çabalarıyla Fransızlara özgü birtakım incelikler de barındırma durumuna gelmişlerdir. Bréhier, yüzyılın başından itibaren 50'lerde bitirdiği çalışmalarında, 20'lerde Fransa'da gelişen Tarih okulunun da etkisiyle felsefecileri, dönemlerinin karakteristikleriyle birlikte incelemeye başlamıştır. Lucien Berr, Marc Bloch gibi Fransız tarihçiler uzun vadelere, coğrafya bilgilerine, değişik veriler arasındaki karşılıklı ilişkilere önem vermeye başlayarak, tarih anlayışını yenilemişlerdi. (Bizde Fuat Köprülü'nün de onları örnek aldığı söylenebilir.)

Şimdi somut bir örnek verebilmek için, 1930'larda Fransa'da yayınlanan bir dergiyi ele alalım. Yayın tarihi 1936 olan derginin adı *Recherches philosophiques*'dir. "Felsefe araştırmaları" içindeki imzalar arasında şu isimler bulunur: Alexander Koyré, Gabriel Marcel, Albert Lautmann, Paul-Louis Landsberg, Kojève, Eric Weil, Henry Corbin, Jean-Paul Sartre. Tekar teker bu imzaların işledikleri konuları ele alacak olursak, buradan hareketle çağdaş Fransız düşüncesinin bir panoramasına kolayca varabiliriz. İşte bu yenilik ve çoğulculuk arayışı, bütün bir 20. yüzyıl boyunca sürecek ve sonunda yeniliklere açık bir kurumun kuruluşuyla noktalanacaktır.

Fransa'da 1983 yılında, François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye, Dominique Lecourt'un önerileri sonucunda, Uluslararası

Henry Bergson

Felsefe Koleji diye, bu anlamda son derece çağdaş bir kurum açılmıştır. Kurucu metni olan 'mavi rapor'da şöyle denmektedir: Kurumun amacı, "felsefeyi savunmak, felsefenin ne olduğunu tanımlamak ve toplumumuzda çağdaş bilgi biçimleri, teknik, kültür, sanat, dil, politika, hukuk, din, tıp, askerî güç ve strateji karşısında neler yapması gerektiğini araştırmak." Buradaki en önemli girişim, bu kurumun, felsefe ile felsefe olmayan arasındaki çakışmayı, onun bir şekilde üstüne gitmek suretiyle bir risk olarak benimsemesi ve hem uluslararası bir açılımı sağlayıp, hem de teorik çalışmaları teşvik ederek, süreklilik ve yenileşmeyi kendisine ilke edinmesidir. Bu kurumda mevki ve para ödemesi yoktu; söz konusu kurum yüzyıl boyunca çağdaşlık arayışının en somut sonucu olmuştur. Kurumun yayınlarını da en çok *Rue Descartes* dergisinden izleyebiliyoruz.

(3) Çağdaş Fransız düşüncesinin şekillenmesinde bir diğer etken, önceki Bergson etkisine paralel olarak gelişen bir faktör olarak, bu yıllardaki aydınların en çok önem verdiği iki akım, Viyana'da gelişen Yenipozitivizm ve Husserl'in fenomenolojisi olmuştur. Bilim felsefesine Comte'un pozitivizminden bu yana açık olan ve bu alanda birçok düşünür yetiştiren Fransa'nın, bu konuya yabancı kalması beklenemezdi. Bilimin temelinde sadece duyuların olduğu düşüncesi daha ziyade Kantçı olan Fransız düşünce çevrelerine yabancıydı, ama yenipozitivistlerin dil incelemeleri, onların da ilgisini çekiyordu. Yüzyıl içerisindeki gelişme sürecinde fenomenoloji, Heidegger'in ontolojisine dönüşerek nasıl ilk iddialarının tam tersi bir yere varacaksa, neopozitivizm olarak

J. P. Sartre

başlayan akım da analitik felsefeye, günlük dil incelemesine dönüşerek ilk adımlarından uzaklaşacaktı.

Ama bu iki etki yavaş yavaş düzen ve denge arayan klâsik Fransız felsefesinin gitgide bunların tam tersi bir noktaya ulaşarak çağdaş düşüncenin düzenden çok kaosa, dengeden çok ele geçirilmesi imkânsız bir kaçışa dönüşmesini sağlayacaktır. Bu bağlamda, 1936 yılına dönerek bu dergideki makaleleri teker teker alalım: Albert Lautmann, aksiyomatik mantık ve bölme yöntemleriyle çağdaş bilimin özelliklerini sergileme çabası içine girer. Gabriel Marcel, "varlığın durum halindeki" özelliklerini belirtir. Raymond Aron, ideoloji kavramını sorgulayarak bir soru geliştirir: Bir ideoloji bilimi olabilir mi? Paul-Louis Landsberg, Max Scheler'in felsefesindeki eylem kavramını sorgular. Jean- Paul Sartre, "Benin Aşkınlığı" üzerinde durur.

Sartre'ı örnek alarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan biraz önce Fransa'da tanınmaya başlayan ve çağdaş Fransız düşüncesini yirminci yüzyıl boyunca sürekli olarak etkileyecek fenomenoloji üzerinde duralım. 1929 yılında Paris'e gelip "Descartesçı meditasyonlar" adlı, daha sonra Levinas tarafından Fransızcaya çevrilecek olan bir konferans veren Husserl'i o sıralarda Jean Hering ve Levinas tanıtmaya çalışıyorlardı. Bu çabaların sonucunda çağdaş düşüncede Fransız fenomenolojisi diyebileceğimiz bir sayfa açıldı. Biraz önce üstün körü açıkladığımız bu düşünce Fransa'da hâlâ sürdüğü için, onun özelliklerini belirtmekte yarar vardır; bunun için de Sartre'ın "Benin aşkınlığı" adlı incelemesine dönmek yeterlidir.

Husserl'in yaşananın özüne inmek için anı durdurup fenomenin birtakım özelliklerini parantez içine alarak, onun özünü bulmak doğrultusunda yaptığı işlemleri bir açıdan yineleyen Sartre, diğer açıdan Husserl'in bu tutumu gerçekleştirmek için, daha doğrusu bu tutuma bilimsel bir temel verebilmek için felsefe açısından bir 'kurucu özneye', aşkın bir kurucu özneye başvurmasını eleştirir. (Bu tutum bütün Fransız fenomenolojisi tarafından tekrar ele alınacaktır. Bu fenomenoloji gitgide Husserl'in yöntemini benimseyecek ama içeriğine itiraz edecektir.)

Sartre'a göre, benlik bir veri değildir; bilinci sürekli bir atılım içerisinde olan bir tür boşluk, doluluklar içerisinde delik olarak beliren bir kendi kendinin dışına taşıma eğilimi olarak alırsak (bu son belirleme Heidegger kökenlidir), bilincin benliği bir düşünme çabası içerisindeyken, kendine bir ideal nokta olarak oluşturduğunu görürüz. Benlik bir oluşturma sonucu belirir, dolayısıyla belirleyici ve kurucu olamaz. Bu oluşturma çabası onun aşkınlık yanılsaması içerisinde belirlemesini sağlar. Fenomenolojik yöntem, Heideger'in ontolojisinden gelen birtakım kavramlarla zenginleştirilmesine rağmen, Heidegger'de olduğu gibi varlık felsefesine yönelerek özneyi sıradışı bırakmaz. Nitekim, yeni birtakım kavramlarla, Kant'ın refleksif olarak zenginleştirdiği *cogito* düşüncesi, onda başka türlü tanıtılmaya çalışılır. Bu arada Hegel'in diyalektik fenomenolojisinden kaçınan Husserl'in tersine, Hegel diyalektiğiyle flört edilir. Hegel'in kavramları en azından bazı konulara açıklık getirebilmek için gündeme getirilir. (1936'da yayınlanan derginin yöneticilerinin Koyré ve Kojève olduklarını hatırlatalım. Daha çok Hegel çizgisinde çalışan bu iki düşünürden Kojeve'in derslerini de Sartre izlemişti.)

Her ne kadar Fransız fenomenolojisi Hegel'e kadar uzanıp Heidegger'in varlık felsefesinden de çeşniler taşıyarak, Husserl'in başlattığı bir düşünce çizgisini ele alsa da, fenomenolojiyi bir tür imkânsızlık noktasına götürüp, patlatır. Husserl'in kendi yazılarında zaten bulunan birtakım çelişkileri bir araya getirmek, bu arada Husserl'in Heidegger tarafından eleştirilmesi ya da aşılması sorununda taraf tutmak, gitgide çevirileri yorumları ve taraftarlarıyla Fransa'da geliş-

meye başlayan Hegelciliği bu hareket içerisinde yorumlama çabaları, fenomenolojiyi tek değil bir çok modele yönelmeye zorunda bırakır.

Sartre'ın bu çizgiye nasıl yerleştirilebileceğini gördük. Gençlik denemelerinden sonra, o *Varlık ve Yoklık* adlı incelemesinde özgürlüğün bir *a priori* veri olduğunu ve insanın bilincinin sürekli olarak dışa atılma ve dünyaya olumsuzluk öğesini getirme olduğunu vurgular; ona göre, fenomenlerin mantığı, onların kendilerini sergileyişiyle kesişir. Çağdaş Fransız felsefesini belirlemek için aynı kesişme noktasından, Merleau-Ponty, Levinas, Paul Ricoeur, Vladimir Jankelevitch gibi başka adlar da verilebilir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ün kazanan bu filozoflar kuşağı, bir süre varoluşçulukla birlikte anılacak, sonra da varoluşçuluğa karşı gelişen yapısalcılık döneminde ihmal edilecek, 80'lerden sonra da fenomenolojinin yeniden önem kazanmasıyla birlikte, tekrar gündeme gelecektir.

Fenomenolojinin Etkisi

Felsefenin kökenine inme çabasında, Husserl, kaynağa düşünce dışı, ama düşünceyi tetikleyen bir zemin arayışına girişmişti. Merkezde değil de oldum olası tam arkamızda bulunan bu nokta, aynı zamanda kaçıcı özellikler gösteriyordu. İşte Fransız fenomenologları birbirlerinden bu kaçış noktasına yaklaşımları ve bu noktayı adlandırmaları açısından ayrılabilir.

Merleau-Ponty: Merleau-Ponty, fenomenolojinin Husserlci esinlerine sadık kalıp, sadece tümdengelimle yetinen nesnelci bir bilim anlayışını eleştirerek, psişik yapının doğa ögesi olarak alınmasına karşı çıkmak suretiyle, bilimi kaynaklandığı yere, algı inancına kadar geri götürür. Algının oluşumunu, *cogito*nun duyular içerisinden çıkışı olarak incelerken, bir yandan da dış dünyanın varlığının bir tür teyit edilmesini geliştirdiği için bunu bir inanç olarak irdeleyip, duyulardan anlayışa geçişte bedenin öneminin altını çizer. Gerçeğin niteliği bütünün yapısına bağlıdır. Anlam verme aşamasında ise, varlığın anlamını kuran bir varlık tarzı olarak özne, bir aşkınlık birliği olarak belirir. Kurucu *cogito* ete kemiğe bürünmek suretiyle, düşüncenin daha öncesinde, yüklemleme yargılama işlevlerinden önce yer alır. Bundan sonra Merleau-Ponty bu varlığı bir iç içe oluşum, bir şiazm olarak belirleyip anlatısını daha da derinleştirmeye, varlığa uygun kılmaya çalışacaktır.

Levinas: Levinas ise, bu kurucu özelliği varolan bir süreçten değil de, başkası olarak karşımızda duran ve yüzüyle (belki Türkçe'de suratıyla demek daha uygun olacak) bize 'öldürmeyeceksin' emrini etik bir ilke olarak hatırlatan diğer insandan yola çıkarak belirler. Ona göre, bu surat aynı zamanda bir surettir. Suret nasıl bir kutsal kitap (bizde Kuran) ayetiyse, Yahudiliği bir ırk değil, fakat bir varlık tarzı olarak düşünen Levinas için de okunması, deşifre edilmesi gereken bir veridir, bir izdir. Bu iz bizi başkasının temelindeki Öteki'ye, yani Tanrı'ya kadar götürür. Ama burada da Tanrı bu başkası olma özelliğini mutlak kılan, ayrılığı, çoğulluğu, dışta olmayı anlamamıza yardımcı olan fenomenolojik yöntemle anlatılabilecek bir aşkınlıktır.

Ricoeur: Paul Ricoeur, Protestan kültürünün getirdiği, Luther'in kutsal kitabı çevirip yorumlamasıyla başlayan bir geleneğe uyarak, ilk önce üç ciltlik bir irâde incelemesiyle felsefeye atılacaktır. İrâdenin karar verme, eylemde bulunma ve onay verme özellikleri insana bir yandan özgürlüğü sağlar, ama öte yandan insanda *a priori* olarak var olan kötülüğü de körükleyebilir. İnsan yanılabilen, günah işleyebilen bir yaratıktır, çünkü kendisiyle çakışmaz. "İnsan, bitmişliğinin hüznü içerisinde, evet demenin neşesini taşır." Bu araştırmasını fenomenolojik yöntemle geliştiren Ricoeur, sonradan Husserl'in *Düşünceler*'ini Fransızca'ya çevirecek, Husserl'den sonra Kant'a da ilgi duyarak, bu durumu, bir bilinç felsefesinin sınırlarında kalmadan aşmak isteyecektir. Onda, insanla ilgili kalıntıları, göstergeleri, izleri inceleyen bütün bilimlere açılmak suretiyle, hermeunetik (yorumlama) bir fenomenolojiye açılacak, bu doğrultuda da dilbilim, tarih, antropoloji, psikanaliz gibi insanla ilgili bilimleri irdeleyecektir. Ona göre, çatışma da yorumun bir özelliğidir; bu çatışmaları bir arada tutabilme çabası, onları kat kat yerleştirmek, her birinin tutarlı olduğu anı yakalamak suretiyle, hem bu bilimlerin sadece nesnelci olma iddialarını aşacak, hem de felsefenin temeline sadece dönüşümlü düşünceyi koymayı önleyecektir. Hermeneutik çember (bir anlamanın gerçek-

leşebilmesi için önceden bir anlamanın kaçınılmaz olması durumu), tıpkı inanç çemberi gibidir: Anlamak için inanmak, inanmak için anlamak gerekir. Ona göre, yenilik yaratma metaforlar aracılığıyla gerçekleşir. Paralel olarak entrika, her şeyden önce de tarih entrikası (entrika hem Türkçede olduğu gibi beklenmedik bir karışıklık hem de etimolojik anlamıyla içice geçme) zamanı yaşamamızı sağlar.

Jankelevitch: Vladimir Jankelevitch de, tıpkı Ricoeur gibi, irâdeden değil, fakat antik felsefecilerin bir adlandırmasını yeniden işleyerek *Erdem Üzerine İnceleme*'yle, felsefesini bir yandan Bergson, öte yandan da etik üzerine geliştirir. Bu arada sanat alanında resim ya da edebiyattan değil de, müzikten yola çıkar. Ravel, Debussy üzerine tanıtma kitapları yayınlar.

İdeoloji olarak Felsefe Telakkisi

Aşağı yukarı 60'lı yıllardan itibaren, Fransa'da insan bilimlerinin gelişmesinin bir sonucu olarak, tıpkı fenomenolojide olduğu gibi, bilinç, deneyim incelemeleri yerini dile, fenomenolojinin kendisi de yerini ego, bilinç, özgürlük gibi bu bilimlerin sorgulayarak eleştirdikleri kavramlardan yola çıktığı için, felsefenin genelde 'ideoloji' olarak algılandığı bir döneme bırakır. Bu araştırma süreçlerinde bilgilenme nesnesi artık öznenin saydamlığı değildir. Bu alandaki en önemle ad olan Lévi-Strauss, "insan bilimlerinin amacının" insanı yüceltmek değil de, onun içyüzünü göstermek olduğunu vurgular. Saussure'ün yüzyılın başında geliştirdiği dili kendiliğinde bir sistem içerisinde ele alma çabaları, onu dili bir göstergeler dizini olarak incelemeye götürmüştü. Bu gösterge incelemeleri Barthes ile edebiyata, Lacan ile psikanalize, Foucault ile delilik, cinsellik, hastanelerin oluşumu gibi konulara yönelir.

Barthes: Nitekim, Roland Barthes, çağdaş yaşantının efsanelerini, küçük burjuvazinin kendisini aldatmak için kullandığı bilinçdışının oyunlarını sergiler, Saussure dilbilimini pozitivist bir sapmaya götürenlere karşı, sürekli beklenmedik sapmalarla, Brecht'ten Balzac'a kadar değişik edebiyatçıları inceleyerek, söylemlerin kat kat yapılarının dökümünü yapar.

Foucault: Roland Barthes ile aynı zamanlarda Collège de France'da hocalık yapan Foucault, Batı toplumunun Rönesans'tan sonraki tarihini kurumlar ve inançlar açısından irdeleyerek, bilimlerin ilerlemesi sırasında, burjuvazinin akılcılık uğruna bazı değerleri nasıl dışladığını gösterirken, konuşan, çalışan insanın Batıda nasıl tarih içerisinde nasıl ortaya çıktığını gösterecektir. *Deliliğin Tarihi*'nde, deliliğin 17. yüzyıldan itibaren, bir kapatmaya maruz kaldığını, dışta ama dışın içerisinde bir yerde, yani tımarhanelerde sessizliğe mahkum edildiğini açıklar. *Cinselliğin Tarihi*'nde ise, eski Yunan'dan ikinci yüzyıla kadar olan dönemdeki cinsellik pratiklerini ele alırken, sanıldığı gibi, yasak kavramından yola çıkmaz. Ona göre, cinsellik her kültürde birtakım kurallar içerisinde, ama tarihsel gelişmelere de açık olarak varlığını sürdürür. Foucault, iktidar kavramını da, hukuk doğrultusunda değil, fakat mikro iktidarların çoğul gelgitlerinde arar.

Lacan: Kojeve'in konferanslarını izleyen kişilerden biri olan Lacan'ın da psikanalize getirdiği en önemli özellik, felsefî kavramları da bu etkinliğe sokmaktır. Arzuyu ihtiyaçtan farklı bir kavram olarak alan Lacan, ihtiyaç ile arzu arasına talep kavramını getirerek, ihtiyaç-talep-arzu üçlüsünü oluşturur ve belirli bir diyalektiği her zaman bilinçdışından yola çıkarak saptamaya çalışır.

Althusser: Marksist düşünce de bu sıralar Fransa'da aynı türde bir yenileşme çabasından geçmiştir; nitekim, Althusser'in çevresinde toplanan birtakım yazarlar Marx'ı yeniden okumaya girişen, Marx'ın metinlerine bu metinlerdeki bilimsel yapıyı bulmak amacıyla eğilen bu düşünürler, onun hümanist, ahlâkçı yönlerinin sadece gençlik yapıtlarında kaldığını, sonrasında Marx'ın kapitalist toplumun özelliklerini bir tür semptom (belirti) olarak aldığını ve bunu evrensel olarak belirlemek için birtakım kurallar ortaya çıkardığını, bu kuralların da mümkün olduğu ölçüde bilimsel olma kaygısı taşıdığını gösterirler. Bu tür bir Marx okuması, elbette hemen kabul görmez, önce İngiltere'de (Lewis), sonra da Althusser'le birlikte bu çalışmalara girişen kadrolar arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkar. *Althusser'in Dersi* adlı incelemenin yazarı olan Jacques Rancière, yazarı eleştirirken, ustasından ayrılarak, felsefe tarihiyle ilgili başka türden çalışmalara girişir. O, gerek 'bilinç' kavramının Batı felsefesinde nasıl belirdiğini saptarken,

gerekse halk kavramının yeni bir tanımını yapmaya girişirken, artık bilimci bir tavrı terk etmiş olur. Althusser'in bir başka yoldaşı daha, bir süre sonra onun tutumunu bırakacak, önce edebiyat incelemelerine girişerek Jules Verne'in Marxçı bir yorumuna soyunacak, sonra da Spinoza'nın metnine eğilerek onun *Etika*'sını satır satır yorumlayan bir 'şerh' çalışmasına girişecektir.

Yapıların Yıkılışı

Fransa'da, bir süre bu incelemeler ışığında yakalanan yapı (soyutlama yoluyla anlaşılan ana ilkelerin karşılıklı ilişkilerinden oluşan bütün), ana araştırma noktası olur ve daha önce özneye aşırı önem veren akımlara karşı bir denge oluşturduğu için de, belirli bir sarhoşluk yaşatır, ama bu yapısalcı yıllar içerdikleri bir ana çelişkiyle en sonunda geride bırakılır.

Yapı bir kere bulunduktan sonra bu yapının aynı kalmamasını, statükoları, kemikleştirmeleri aşarak, değişmeleri sağlayan tarihi oluşturanın ne olduğu sorusu açıkta kalmaktadır. Genel anlamda yapıların keşfine ek olarak, öznenin bu yapıları devrimci ya da bozucu bir özelliği yok muydu? Yapılarla oynanamız mıydı? Yapısalcılar zaten bu oyunu görüyorlar, ama sadece onu kuram dışı bırakıyorlardı. Yapıları bulmayı yöntem olarak kabul etmekle birlikte, onların ortaya çıkarıldıktan sonra, esnekliklerinin ya da bozulabilirliklerinin üzerinde duran yeni bir nesil ortaya çıkacaktı, Fransa'da. Bu neslin üyeleri kendilerine usta olarak da 30'lardan beri yazan, ama Batı felsefesini sunum biçimlerini bile değişik bir yolla kullandığı için belki de en kökten değişikliği sunan bir yazarı alacaklardı: Maurice Blanchot.

Hegel gibi olumsuzluğun varlığından yola çıkan Blanchot, bu olumsuzluğu diyalektik bir aynılığa götürmüyor, kendisinin 'ebedî tekrar' olarak gördüğü bir esersizlik, bir işlevsizlik, bir kullanışsızlık içerisinde sözün yazıya dönüştüğü bir noktada eriyor bir edilgenlik içerisinde kendini yineliyordu. Ölüm alttan altta, çalışmasını bir çalışma olarak bile sunmadan bir tür ad verilmeyen çelişkiler içerisinde erteliyordu. Onda, kimlik, aynılık saydamlık gibi klâsik felsefenin güven veren noktaları dağılıyor, yerlerini bir edebiyat mekânına, bir dolaylamaya bir yersizliğe bırakıyordu.

Blanchot bu sessiz sesi, yazı tarzında da eski Yunanlıların paradoks dedikleri türden yakınlaşmaları, tıpkı bekleme olmayan bir bekleme, adım olmayan bir adım gibi, hep kullanacaktır –bu hareket her şeyin gerçekleştiği anda, gerisinden bir olumsuzlanmayla birlikte gitmesinden ileri gelmektedir. Blanchot edebiyatı felsefeden daha çok önemsiyor, Heidegger'in şiiri temel alması gibi, o da edebiyatın temel sorgulamalara götürdüğünü belirtiyordu.

İşte bu ve buna benzer düşüncelerin sonucunda, 70'lerden başlayarak yapıları, düzenlilikleri değil de, karmaşıklıkların bozgunluklarını inceleyen yeni bir hareket oluşup, çağdaş Fransız düşüncesini bu gün de belirleyen bir tarzı ortaya çıkartır. Bu akımın belli başlı adları Jacques Derrida, Michel Serres, Jean-François-Lyotard, Gilles Deleuze olarak sayılabilir. Bir yandan Blanchot'nun kaosuna, öte yandan kendisini yapısalcılıktan uzak tutan Foucault'nun felsefenin dışarıda bıraktığı, akıldışı gibi görülen cinsellik, delilik, vb., gibi konular üzerinde araştırma yapmasından da etkilen bu kişiler, 80'lere kadar çalışmalarını çevrelerinde müritler de yaratarak sürdüreceklerdir, öyle ki 80'lerden sonra yetişen ve onları 68 nesli olarak niteleyip aşmaya çalışan yeni filozoflar geleneğe, yeniden yapılanmaya, ahlâka, hukuka dönüş süreçlerine de kafa tutabileceklerdir.

Derrida: Derrida Husserl üzerine yayınladığı ilk üç kitabında, düşünürün fenemonolojik yönteminin hayranlık verici yönlerinin altını çizmesine rağmen, Heiddeger'in Husserl'i eleştirirken, onun genel metafizik inancını belirlemesini haklı bulur. Husserl zamanı şimdiki zaman olarak ele alır. Varlığı hep hazır bulunma sürecinde değerlendirir. Kurucu öznenin aşkınlığının altını çizerken, onu oluşturan başka faktörleri ihmal eder. Buna rağmen, bu dışlamaya çalışma sürecinde, gitgide alttan alta bir çalışmayla Husserl'in metninde bastırmaya çalıştığı özellikler belirmeye başlar.

Bunların en önemlisi de yazıdır. Bir yandan idealitelerin tekrar yoluyla iz bırakarak oluşturulduğunu söyleyen Husserl, öte yandan hep aynı kalanı bozulmadan bir şimdiki zaman saydamlığında barındırmak istemektedir. Oysa bu imkânsızdır. Bu imkânsızlıktan vazgeçmemek sadece Husserl'in değil belki de bütün Batı felsefesinin ortak bir

J. Derrida

özelliğidir. Bu ortak özelliği Heidegger, *abbau* kavramını kullanarak bozmak istemişti. Derrida bu konuda Heidegger'e hak verir. Yalnız Heidegger'in kendi metninde de, Batı felsefesinin söz konusu ortak özelliklerinin bazılarının sürdüğünü gösterir. Bir yandan ilk Fransız fenomenologları gibi fenomenolojiyi yöntem olarak benimser –en çok Levinas'a yakındır– öte yandan Heidegger gibi, Batı metafiziğini temelinden sarsma sürecine girer.

Derrida'ın düşüncesinde Batının ihmal ettiği birtakım verileri, sözgelişi yazı, iz, ek, vs gibi ikili bir yapı içerisine yerleştirilen ve ikincil görünen düzenlemeleri, daha önce yapıldığı gibi, sadece tersine çevirme arzusu yoktur. O ikilikleri beraber alıp, hiyerarşinin bir sergilenmesini göstererek, bu hiyerarşinin yerini değiştirmek ve böylelikle de sabırlı bir dekonstrüksiyon gerçekleştirmek ister: Kendisini Japoncaya çeviren bir Doğulu düşünüre, bu sözcüğün, hem kumaş dokusunun içyüzünü göstermek, hem de "felsefeyi söktüm" deyiminde olduğu gibi, bir şeyi anlama sürecine girme sürecini başlatmak manasında, sökmek anlamına geldiğini söyler. Söke söke bir sürecin çorap söküğü gibi açılmasının ve onun bir yandan yapısını ortaya çıkartırken, bir yandan da artık aynı biçimde süremeyeceğinin, ama aynı öğelere eklenen birtakım yeniliklerle sürüp gideceğinin altı çizilmektedir. Feministlerin Derrida'da en çok beğendikleri ikilik olarak, kadın erkek hiyerarşisini ele alalım: Bu hiyerarşi erkeğin lehine yapılandırılmıştır. Aktif pasif benzeri gibi birçok ikiliklerin de temelindedir. Oysa kadının özellikleri olarak ele alınan verileri aslında erkek tarafına yer değiştirerek götürebilir, ve böylelikle bu hiyerarşiyi sökebiliriz. Söz gelişi, pasifliğin kendisinin aktiviteyi yaralamak için bile, etkinliği gerçekleştiren kişide olması gerektiğini düşününce, kadınlığın özelliklerinin ikisinde de olduğunu anlayarak hiyerarşiyi arkamızda bırakabiliriz. Bu ve buna benzer çözümlemeleri Derrida felsefe edebiyat ilişkilerine, söz ve yazıya da uygular. Edebiyat metinlerinden destek alan bu davranış gitgide hukuk politika alanlarına da açılacak ve Derrida psikanalizin de verileriyle donanarak, Batı felsefesini sökme sürecini sürdürecektir. Söz yazı ikilisini ele alalım. İkinci sıraya atılan yazının özelliklerini iz bırakma, mekân içerisinde yerleşme, vb. olarak tanımladıktan sonra, kendimize "bunlar sözde de yok mu?" diye sorarız Herhangi bir harfi telaffuz ederken, dilimizi belirli bir yere götürmemiz de mekân ve iz kavramlarıyla açıklanamaz mı? Sözün özelliklerinde bulunmadığı sanılan ve yazıya özgü olduğu düşünülen özellikleri, sözün de içerdiği belirlenir. Bundan sonra söz yazının bir alt türü olur, tersi değil.

Deleuze: İngiliz empirisist Hume'un beklenmedik bir yorumuyla, felsefe alanına benzer devrimci bir tavırla ortaya çıkan Deleuze empirisizmin duyulardan yola çıkmasının değil de, öznenin benliğinin aynılığını kırmasının üzerinde durur. Birtakım akımlar, öznenin bilinç felsefesinin verilerine dayanmadan kendisini boydan boya geçen hatlar içerisinde tanımlanmasını sağlamaktadır. Nitekim, Bergson, Proust üzerine geliştirdiği yorumlarda, bu akımlara zaman boyutunu getirerek zamanı dikey bir "anında beliriş" olarak görecektir. Deleuze Nietzsche'nin en çok Hegel'e, yani diyalektiğe karşı gelen yönü üzerinde durur. Varlığı ve özneyi bilincin ya da diyalektiğin tuzaklarından kurtararak belirlemek suretiyle, onu gitgide bir içkinlik alanının kavramları aracılığıyla dökümüne itecek ve Leibniz, Spinoza ve Kant'ı bu açıdan inceleyecektir. Deleuze, sinemada da benzer bir ikiliği bulur: Hareketi canlandıran sinema, sadece düşeyken zaman boyutunu gündeme getiren belirli bir düzeyin üzerindeki sanat filmleri zamanın iç yüzünü bu dikey toplanmaların içkinliğinin şimdiki zaman parçalanmasında gerçekleştirmektedirler. Felix Guattari ile birlikte yaz-

dığı *Felsefe nedir?*'de, ne akılcılığa ne de kavramlara sırt çevirmediğini ve Foucault gibi iktidarı da irdeleyerek yeni bir politika geliştirmek amacı güttüğünü görürüz: Tekilliklerin de politikaya girmesi.

Serres: Michel Serres ise, kaosu bilimin kendisinin yazılımlarında bulur. Bilim tarihi üzerine incelemeler, bu tarihin sürekli çatışmalara dayandığını ortaya koyduğu söyleyen Serres, bu tarihi, kesişmelerin ve karşılaşmaların geçici interferanslarında (karşılıklı kesişmelerinde) arar. Eski Yunan'dan başlayan Batı biliminin açılma politikasını yeniden ele alır. Asurlular haritalarında sadece kendi ülkelerini gösteriyorlardı, oysa Yunanlılar evrene dünyanın işleyişine önem vererek açıldılar. Bu açılmanın çatışma ve kaos da getireceğinin altını çizerek, Michel Serres ekolojiden resim tarihine, Jules Verne ve Zola'nın romanlarına geçer. Değişik zamanların bilim anlayışlarından yola çıkar, onları irdeleyerek köklerinde çatışmanın bulunduğunu gösterir; bu değerlendirme çabalarında, bizi Lucretius'un fizik biliminin temelinde bulunan metnin yeniden okunmasına götürür.

Lyotard: Lyotard ise, farklılığın çatışma boyutunu, onun daha da altını çizerek verir. Ona göre, artık Hegel'in mutlak bir bilgi içerisinde toplamaya çalıştığı felsefe ve bilimsel bilgi böyle bir tutumu maddî olarak gerçekleştiremez. Durağan olmayan anın kendinden vazgeçtiği oynaklığı çatışma olarak ele alan Lyotard, Husserl'den yola çıkar ve onu sıkı bir biçimde irdeler; onda bulduğu veri metin değildir, gerçekte, *figure* diye adlandırdığı her türlü söylemi içten içe kendini ortaya sunma konusunda dikey olarak oraya buraya sallandıran bir durumu ele geçirmeye çalışılır.

90'lı Yıllar

90 yıllarında Alain Renault ve Luc Ferry, Fransız düşüncesinin bu sürekli yıkım, olumsuzluk, devrim ve farklılık arayışının peşinde koşmasına karşı gelerek, bir süre bu kişilerin düşüncesinin terk edilmesi gerekliliğini öne sürdüler. Eleştirileri daha ziyade bu düşünce tarzının demokratik olmayışına ve beslendiği Heidegger düşüncesi gibi, politik belirsizliklerinin kötü sonuçlar doğurabileceği korkusuna dayanıyordu. Belirli bir süre Milli Eğitim Bakanlığı da yapan Luc Ferry çevresinde,

J. F. Lyotard

tıpkı aynı dönemde Amerika'da olduğu gibi bir Kant'a dönüş, sıradan ahlâka dönüş türünden bir süreç ortaya çıkardılar. Bu tavır bir tür *regression* ya da geriye dönüş olarak değerlendirilmekle kalmamış, Kant'ı popülerleştirirken, ahlâkı öne çıkarmıştır.

Bu yüzden ikinci bir kuşak, bu yıkarıdaki düşünürlere karşı gelerek 68 kuşağı diye suçlanan kişilerin mirasını yeniden ele aldı. Bunlardan Jean-Luc Nancy felsefenin anlam arayışını irdelerken, anlamın Fransızcada iki şekilde ifade edildiğini belirtmek suretiyle, bir tanesinin *-sens-* yönelme anlamına da geldiğini, öbürünün ise *-signification-* işaret yapma kökünden türeyerek, daha sonlu işlemlere gönderme yaptığını öne sürdü. Onun gözünde, felsefe kökten sonlu bir yaratığın işaret yapma aracılığıyla sonsuzluğa -birinci anlamda anlama- ulaşma çabasıydı. Özgürlük insanın bir özelliği olmaktan ziyade, bir açılma sürecinden başka hiçbir şey değildi. Beraber olmak sürece Heideger'in *Varlık ve Zaman*'ında bulunan, ama onun bile sonuna kadar götürmediği bir düşünceydi. Hegel'de de kaygının oluşturduğu olumsuzluk, aralarda olan bir beraberliğin paylaşılmasıydı. Derrida'nın *Dokunma* adlı çalışmasında geçen sökme sürecini en derinden gerçekleştiren kişi olarak selamlanacak Jean-Luc Nancy ise, felsefenin sonluluğunun sonsuzluğa dokunmasının imkânsızlığını ve ikilemlerini ortaya koydu.

Alain Badiou da, yirminci yüzyılın son yirmi yılın önemli Fransız düşünürlerindendir. Temel Ontoloji adlı bir felsefe kürsüsünden yorumlar yaparken, o Lacancı ve Marksist gençliğinin çelişkili akımlarını birleştirir. *Felsefe İçin Manifesto* adlı eserinde, felsefenin kendiliğinden hiçbir hakikat üretmediğini, tarihin belirli bir döneminde o döneme özgü hakikatleri açmaktan başka bir şey yapmadı-

ğını, ayrıca bu rejimin her zaman hep aynı kalan dört alanda gerçekleştirdiğini iddia eder: Matem, poem, politik buluş, aşk. "İyilik dünyayı iyi kılmaya kalkışmadıkça iyidir" diyen Badiou, bir yandan da imkânsıza dayalı bir etik geliştirmeye çalışır. İncelemeleri tarih sırasıyla şöyledir. *Özne Teorisi* (1982), *Politika Düşünülebilir mi?* (1985), *Varlık ve Olay* (1989), *Felsefe için Manifesto* (1989), *Koşullar* (1992), *Etik* (1993), *Deleuze* (1997), *Saint Paul* (1998), *Kısa Metafizik* (1998), *İnestetik El Kitabı* (1998), *Geçici bir Ontoloji İncelemesi* (1998)

El kitapları, Sözlük ve Felsefe Tarihi Çalışmaları

El kitabı yazmak, incelemeleri felsefeyi de ebediyete kalacak bir şey olarak değil de, geçiciliği benimseyecek bir tür olarak görmek, Fransız düşüncesini aynı zamanda geçmiş üzerine de bu tarz çalışmalar yapmaya itmiştir. İşte bu durumun bir sonucu olarak, eski dönemlerin felsefesi, aynı geçiciliğe ve günümüzle karşılaştırmalara yer vererek incelenmeye başlamıştır.

Fransa'da çağdaş düşüncenin soluk aldığı bir alan da sözlükler ve felsefe tarihidir. 19. yüzyıldan başlayan bu hareket epey önemli felsefe tarihlerinin yazılmasını sağlamıştır. Nitekim, Yvon Beleval, François Chatelet, Jacqueline Russ, Sylvain Auroux gibi isimlerin, çok ciddî ansiklopedi çalışmalarında, tarihle güncel olanı birleştirdiklerini görürüz.

Kant üzerine fenomenoloji konusunda çalışmaları dışında, internet üzerinden Fransız düşüncesi üzerine önemli çalışmalar gerçekleştiren Jocelyn Benoit, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Fransız düşüncesini Kantçılığın bir yorumu olarak değerlendirir.

Julia Kristeva da, söz konusu aynı çerçeve içinde, yapısalcı dönemde dil yapısını kıran Lautréamont ve Mallermé gibi şairler üzerine çalışırken, sonradan pisikanalize yönelir ve kadınsı özelliklerle donattığı semiotik ve erkeksi bir üstbenin yeri olan sembolik arasındaki çatışma olarak tanımladığı yeni dünya düzeninin hastalıklarını belirlemeye çalışır; Sartre, Aragon ve Barthes üzerine yaptığı hem dilbilime hem psikanalize dayalı çalışmalarında çağımızda kaybolmaya yüz tutan, bizi iç başkaldırmaya ve düzeni kabul etmeyip ayaklanmaya iten süreçlerin edebiyattan kaynaklandığını gösterir. *Kadın Dehası* adlı çalışmasında ise, bu eleştirme ve karşı gelme sürecini, kadın düşünürlerin ölümden değil de, doğumdan veya üretmeden yana çabalarıyla belirlediklerini gösterir. Hannah Arendt gibi Heidegger'den yola çıkan, ama hem demokratik olması gereken bir politikaya yönelip, hem de insan varlığını değerlendirirken, Heidegger gibi ölüm ve endişeyi değil de, önü açık bir süreci yücelten Kristeva, Melanie Klein gibi çocuk ile annenin birlikte sürdürdükleri yaşam sırasında geçirdikleri süreci aktaran, ama bunu kendi çabasıyla arkada bırakacak bir gücü arayan bir psikanalisti, duyuların renkliliğine kendisini sonsuzca vererek kendisini çoğaltan bir kadın yazar olan Colette'i inceler.

Ortaçağ üzerine benzer bir yöntemle gerçekleştirdiği incelemelerinde, Alain de Libera da, Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan düşüncelerinin birbirleriyle olan alışverişlerini göstererek, Ortaçağ düşüncelerini birbirlerinden kopuk bir biçimde değil de, birlikte okumamızı sağlamıştır.

Yüzyıl Biterken

Kutsal Üzerine Araştırmalar: 1995 yılında Dominique Janicault, Fransız düşüncesinin dine yönelmesini eleştirir. Bu eleştiri fenomenolojinin içten bir eleştirisidir. Fenomenolojinin ancak minimal olarak kalması ve belirli bir yöntem anlayışını aşmaması durumunda kabul edilebileceğini, aksi takdirde bu akımın çok iddialı ve bu iddiaları inandırıcı kılamayacak kadar ağır olacağını savunan Janicault, bu düşüncesini *Fransız Fenomenolojisinde Dinî Dönüşüm* adlı incelemesinde kanıtlamaya çalışır.

Dini düşünce sadece fenomenolojide yer almaz. Rene Girard, Jean-Luc Marion'la Hıristiyan, Henry Corbin ve Christian Jambet ile Müslüman, Levinas ve André Nehar'la Yahudi düşüncelerine uzanarak, insanın kutsal yönünü ve bu yönde oluşturduğu değerleri incelemeye yönelmiştir.

René Girard sosyolog olarak, Batı edebiyatını incelediği bir araştırmayla kendini tanıtır: *Romantik Yalan ve Romanın Ortaya Koyduğu Hakikat*. Ona göre, romancılar arzunun, felsefecilerin sandıkları gibi, özgür benlikten çıkmadığını göstermektedirler. Arzunun başkasının arzusunu arzulamakla, taklitle ortaya çıktığını savunan Girard, buna mimetik arzu adını verir. Aynı nesneye yönelen iki özne birbirlerini rakip olarak gör-

mektedirler. Bu mimetik arzunun sonucunda, ona göre, toplumlarda şiddet belirir. Bir günah keçisi bulan şiddet, gerçekte bu mimetik arzunun inkâr edilerek bir başkasına aktarılmasından başka bir şey değildir. Girard'a göre, bu şiddeti sadece Hıristiyanlık, Tanrı'nın kendisinin kurban edildiği bir durum düşünmek suretiyle aşmayı denemiştir. Bu mesaj dinlenmediği sürece, bu kutsalın bilinmezlikten gelinmesi ve günah keçilerinin öldürülmesi sürecektir. Girard günlük şiddetten 11 Eylül İkiz Kuleler saldırısına kadar bir çok olayı aynı mantıkla irdeler.

Michel Henry de, aynı çerçevede 1963 yılında yayınladığı *L'Essence de la Manifestation* [Belirişin Özü]'dan 1988 yılında yayınlanan *Voir l'invisible* [Görünmez olanı görmek]'e kadar olan süreç içinde, kendine özgü, fenomenoloijiden yola çıkan ama fenomenolojiyle sınırlanmayacak bir düşünce serüvenine atılır. Ona göre, Tanrı'nın tecellisi burada ve şimdi, yaşantının içerisinde, duygular aracılığıyla gerçekleşir. Bu görülmez olan, yaşantımızdaki kutsaldır. Henry açısından, Ortaçağ Almanya'sında Usta Eckhart, (1260-1327) bu tutumu en iyi sergileyenlerdendir. "Tanrıyı en çok Tanrı'nın kendisini gördüğü yerde görebilirim" diyen Eckhart, hem bu duyguların içkinliğini, hem de bu tutumun tanrısallığını gözler önüne sermişti.

Michel Henry'nin yolundan giden Jean-Luc Marion, günümüzde Tanrı'nın değil fakat putların öldüğünü, Tanrı'yı varlığın da ötesinde, *Agape* (aşk) olarak düşünmemiz gerektiğini öne sürer. *Put ve Mesafe* adlı eserinde mesafenin Tanrı'ya özgü olduğunu ve putların özdeşleşmeye yaradığını anlatmaya çalışır. *Varlık olmadan Tanrı* adlı kitabında ise, Heidegger'e karşı gelerek, bu Tanrı'nın, bizim tasavvufta olduğu gibi, ancak aşk atılımıyla düşünülebileceğini gösterir.

Jean-Louis Chrétien ise, Origenes'den Aréopagitelı Denis'e kadar birçok Hıristiyan yorumcuyu tekrar gündeme getirerek, doğaüstü özellikler gösteren Tanrı'nın ışığının, bir sır olduğunu belirtir. Ona göre, en önemli olay Tanrı'nın ete kemiğe bürünerek dünyaya gelmesidir.

Yüzün daha doğrusu suratın surete dönüşerek etik varlığımızı bize gösterdiğini vurgulayan Levinas'ın Yahudi düşüncesini nasıl yenilediğini vurgulamıştık. Aynı açıdan Fransa'da yirminci yüzyılda İslâm üzerine de Fransızların kendileri tarafından araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Söz konusu araştırmacıların en önemlileri, bütün bir geleneği başlatan Louis Massignon, Henry Corbin ve onun en önemli müridi olan Chirisitian Jambet'dir.

Önceleri Heidegger'i Fransızcıya çeviren Corbin, sonra İslâm mistisizmine ilgi duymuş ve önce İstanbul'a, sonra Tahran'a giderek, İslâm üzerine yaptığı bu araştırmalarının sonucunda –Şii İslâm'a Sünnî İslâm'dan daha çok değer verir– bir İslâm felsefesi tarihi ve çok sayıda inceleme yayınlamıştır. Heidegger zamanla ölüm için olmayı birbirine bağlamıştı. Corbin için İslâm'da "ölüm ötesi varlık" vardır ve bu daha önemlidir. *Alamut'taki Büyük Diriliş*'te bu soruları yeniden ele alan Christian Jambet de, insanın ölümsüz olmayı arzuladığı zaman, sonsuz özgürlüğü aradığını vurgular.

Fransa'da sadece tektanrıcı uygarlıklar değil, Çin ve Japonya da ilgi uyandırmaktadır. Yüzyılın ilk yarısında Marcel Granet'nin, sonraları da François Julien'in Çin üzerine geliştirdiği araştırmalar, Yunan felsefesinden farklı olarak, aşkınlığa hiç başvurmayıp, içkin bir temele dayanan bir felsefe anlayışını irdelemeye çalışır. Onun *İçkinliğin Kılıkları, Bir Bilgenin Düşüncesi Yoktur* ve *Dolaylı Yol ve İçe Giriş* adlı eserleri, bu somutu hemen bulmuşçasına içkin davranan düşünceyi inceleyen başlıca çalışmalardır.

Edebiyatın Etkisi: Fransız edebiyatı bütün bu çalışmaların dışında kalmadığı gibi, onları tetiklemiştir. Philippe Sollers'in kurduğu *Tel quel* [Olduğu gibi], 83'ten sonra Infini "*Sonsuzluk*" adını alacaktır. Şair Marcel Pleynet ile birlikte, 40 yıl boyunca Barthes'tan, Artaud, Genêt ve Bataille'a kadar birçok yazarı destekleyerek, onları kendilerinin deyimiyle düşünceye empoze etmişlerdir. Sollers *Mantıklar* adlı eserinde Batı felsefesinin iç dış ikiliğini eleştirip, onun yerine için içinin dışın dışı olabileceği bir süreç ararken, aynı zamanda tekil deneyimlerin önemini vurgular. Politik olarak Guy Debord'un 68 gençliğinin de ilgisini çeken çalışmaları, bu grubun en çok ilgisini çeken ana düşüncedir: Batı toplumu gitgide bir gösteri toplumuna dönüşmektedir. Her türlü özgürlüğü yok eden bu gösteri hırsı, kapitalizmin vardığı son aşamadır. İşte Sollers'e göre, bu gösteri toplumuna ancak edebiyat direnir, biricikliği,

olayı ancak edebiyat toparlar ve devrimci varlığını sürdürür.

Bataille da bu yazarların baş tacı ettiği bir düşünürdür. Kendisini bir filozof olarak görmeyen, daha çok bir aziz ya da bir deli olduğunu iddia eden bu yazar da, Batı felsefesinin tamamen dışında kalmak istemiş, Hegel'in bilinç felsefesiyle tartışmış, yazdığı erotik romanlarla ve meditasyon tarzı düşünceye olan yönelimiyle yeni bir yazı pratiği geliştirmiştir. O da edebiyatın düşüncenin gücünü karşı gelmede, devirmede, terse çevirmede bulur.

Genêt de edebiyat metinleri, felsefecileri en çok beslemiş yazarlardan biridir. Sartre onun bütün eserlerine 500 küsur sayfalık bir giriş yazarken, Derrida da *Glas* [Çan Sesi] adlı eserinde onun yazdıklarını Hegel'inkilerle karşılaştırarak incelemiştir. Rembrandt üzerine, Sollers'in dergisinde 1967'de yayınladığı bir metinde ilk defa olarak sayfayı ikiye bölüp, yazıyı her iki tarafa da, birbirleriyle kâh çelişen kâh çakışan sütunlara dolduran Genêt, bu konuda da bir yenilik başlatmıştır. Aynı uygulamalar, sonradan hem Kristeva'da, hem Derrida'da ve hem de daha başka yazarlarda görülür. Derrida onun üzerinde yazdığı incelemeyi aynı yöntemle gerçekleştirmiştir.

Hapislerde ele geçirdiği kalemlere şiirler, sonra da roman, tiyatro vb. yazan Genêt, özgürlüğün baskının en ağırından bile fışkıracağını gösterdiği için Sartre'ı, yazının galaktik dönüşümlerini kanıtladığı için de Derrida'yı kendine çeker. Hegel'in diyalektiğine karşı Derrida'nın geliştirdiği bir kavram olan galaktik tam bir dağıtmayı, kendinden veya kimlikten vazgeçmeyi gerektirir.

Sonuç

Bir aralar, 60'larda, felsefenin insan bilimlerinden gelen hamlelerle biteceğine inanılmaya başlanmıştı. Ne iyi ki bu yanılsama son buldu, çünkü insan bilimlerinin kendileri felsefeden kaynaklanan özelliklerini anımsadılar ve yine felsefeden beslenmeye başladılar; bu sayede felsefenin biteceği düşüncesinin doğru olmadığını ve felsefenin verimliliğinin artacağını görebildik. Yirminci yüzyıl Fransız felsefesi de bu bereketin önemli bir göstergesidir. Felsefe bitmiş filan değildir, yaşantısını en delişmen, en coşkun bir biçimde, tutkuyla sürdürmektedir.

Batı felsefesi içerisinde Alman felsefesinin biraz gerisinde kalmış olan Fransız felsefesi, çağdaşlık serüveninde hem Alman felsefesinin metafiziği aşma çabalarını, hem de İngiliz analitik felsefesinin biçimci denemelerini örnek almış ve kendine özgü bir alan yaratmak suretiyle, okunması zevk veren sanattan politikaya, felsefenin kendi kendini eleştirisiyle psikanaliz ve dilbilim derslerini birleştiren bir metinler zincirine uzanan bir yelpaze sunabilmiştir.

Yirminci yüzyıldan miras olarak, bu metinler ve bunların çevresindeki düşünce tutkusu kalacaktır.

S. AUROUX – Y. WEIL, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Paris, Hachette, 1991; A. BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988; Y. BELAVAL (ed.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1974; G. DEBORD, *Commentaires sur la société du Spectacle*, Folio, 1988; J. DERRIDA, *De l'esprit, Heidegger et la question*, Paris, Gallilée, 1987; J. DERRIDA, *Glas*, Paris, Galilée, 1974; J. RUSS, *La marche des idées contemporaines*, Paris, Armand Colin, 1994; M. FOUCAULT, *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard, 1994; J. KRISTEVA, *La Révolte Intime*, Fayard, 1997, J. KRISTEVA, *Le génie féminin*, Fayard, 1999; P. SOLLERS, Logiques, Seuil, 1972; P. RICOEUR, *Temps et récit*, Seuil, 1985.

Ayrıca **bkz.**, ALTHUSSER, BARTHES, BATAILLE, BLANCHOT, BERGSON, CORBIN, DELEUZE. DERRIDA, DESCARTES, FENOMENOLOJİ, FOUCAULT, FRANSIZ FELSEFESİ, HEİDEGGER, HERMENEUTİK, HUSSERL, KRISTEVA, MARCEL, MARKSİZM, MERLEAU-PONTY, NIETZSCHE, POSTMODERNİZM, POSTYAPISALCILIK, POZİTİVİZM, SARTRE, YAPIBOZUM, YAPISALCILIK.

Nami BAŞER

ÇAĞDAŞ HİNT FELSEFESİ'nden bahsedebilmek için, klâsik olsun modern olsun, Hindû felsefesi ile Hintliler tarafından yapılan felsefe arasında fark olduğu hatırlanmalıdır. Hint kökenli bir felsefecinin modern Batı mantığı ya da fenomenolojisi üzerine yazması demek, Hint felsefesi yapması demek değildir. Öte yandan Hint felsefesi, Hintliler tarafından yapılan felsefe ile de sınırlı değildir. Hint felsefesi üzerine çalışan Eric Frauwallner, Elliot Deutsch, Daniel Ingalls, ve Karl Potter gibi, Batılı düşünürler vardır. Hint felsefesi ile ilgili, son 50 ya da 60 yılda yazılmış eserler incelendiğinde, yaklaşım

farklılıklarının çeşitliliği dikkat çeker. Bu alanda çalışanların çoğunluğu, Hint felsefesinin "rûhâniyat-rûhî arayış" konusuna yoğunlaşmış bir felsefe olduğunda birleşirler.

Hindûlar, felsefî görüşe *Darşana* adını vermiştir. Birbirleriyle olan yakınlıklarından dolayı ikişer ikişer ele alınan altı temel felsefî görüş vardır. Buna *Shaddarşana* adı verilir. Bu altı görüş, bir Yaratıcı gücün varlığını kabul ettikleri için *Astika* (Var Diyen-ortodoks) olarak belirlenirler. Bir Yaratıcı gücün varlığını kabul etmeyen ya da böyle bir güçten söz etmeyen görüşlere ise, *Nastika* (Yok Diyen-heterodoks-râfızî) adı verilir. Astikacılar: Nyaya-Vaişeşika, Samkhya-Yoga, Mimamsa-Vedanta'dan oluur. Buna karşın, Nastikacılar: Çarvakalar, Caynistler, Budistler'dir. Bunlar, klasik Hint felsefesi çerçevesinde incelenir.

Çağdaş Hint felsefesi ise, Hindistan'ın 1947'deki bağımsızlığının hemen öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayrılabilir. Birinci dönemin önde gelen isimleri arasında Aurobindo Ghosh, K. C. Bhattacharya, Rabindranath Tagore, Mohandas K. Gandhi, S. Radhakrishnan, B. Seal, H. Haldar, R.D. Ranade, D. M. Datta, N. V. Banerjee, R. Das, and A. C. Mukherjee yer almaktadır. Bu isimlerin hepsi özel anlamda 'felsefe' eğitimi almış uzmanlar olmamakla beraber, kültürlü, aksiyoner ve Hint halkı tarafından iyi tanınan aydınlardı. Kendileri akademik anlamda filozof olmasalar da, düşünceleri akademik felsefe açısından da büyük önem taşır. R. Das ve N. V Banerjee hariç, bu düşünürlerin, 'realite'nin manevî olduğuna inanmaları sebebiyle, idealist metafizikçiler olduğu söylenebilir. Bu Hint düşünürlerinin fikirleri, bir yandan Hegel gibi Batılı düşünürlerden, öte yandan da Samkara gibi Hint düşünürlerinden etkilenmiştir. Bağımsızlık sonrası dönemin önemli isimleri arasında ise, P. J. Chaudhury, K. D. Bhattacharyya, ve A. S. Ayyub vardır. Daha genç kuşaktan, M. Chatterjee, Daya Krishna, Bimal Matilal, J. N. Mohanty, Rajendra Prasad,ve P. K. Sen, tanınmış felsefe yazarlarıdır. Kalidas Bhattacharyya dışında bu felsefeciler, analitik felsefe, modern mantık, fenomenoloji ve Hint felsefesinin mantıkçı –Navya/Nyâya– epistemoloji ekolüne mensupturlar. Burada, bütün bu isimlerin felsefî görüşlerini ele almak mümkün olmadığı için, onların dört ana konuda en önde gelen katkıları özetlemekle yetinilecektir. Sırasıyla, (1) epistemoloji ve mantık, (2) metafizik, (3) etik, (4) toplum ve siyaset felsefesidir.

Epistemoloji alanında, sezgi ve entelekt ile bilgi ve bilginin konusu arasındaki ilişki, 'özü itibariyle' ve belirleyici nitelikleri itibariyle bilgiler arasındaki farklar benzeri konular. Hint düşünürlerinin ilgilendiği konular arasındadır. Meselâ, Aurobindo, 'öze' ilişkin bilgi ile ayırt edici, yani farklılıklar yoluyla bilgi arasında ayırım yapar. Ona göre, doğrudan ve gerçekliğin duyusal olmayan bilgisi aslında hepimizde mevcuttur. Yani, biz kendi varlığımızın farkındayız. Bu, 'özü itibariyle' bilgi ya da Aurobindo'nun sezgi dediği bilgidir.

Ayırt edici bilgi, yani farklılıkların bilgisi 'nazarî-diskürsif' bilgidir. Özne ve nesne arasındaki bir fark her zaman mevcuttur. Ayırt edici bilgi, sezgisel bilgi kadar mükemmel değilse de, faydasız da değildir; aksine o bizi 'küllî' bir bilgiye –yani farklılık bilgisi ile 'öz' bilgisinin bir sentezine– yönlendirir. 'Öz' bilgisinden farklılık bilgisine iniş ve tekrar 'öz' bilgisine yükseliş mümkündür. Bu yükseliş, 'küllî' bir bilgidir. Ayrıca, bu yükseliş, 'öz'ün transformasyonunu, yani kendi varlığımızın Hakikat ile birliğini sağlar. Radhakrishnan, tıpkı Aurobindo'da olduğu gibi, sezginin üstünlüğünü savunur. Entelekt, inanç, sezgi ya da kutsal kitap gibi muhtelif bilgi formları arasında sezgi en üstünüdür. Sezgi küllî bir tecrübe, entelekt ise, özne ve nesne düalitesine dayalı olarak 'nazarî-diskürsif' bilgidir. Mamafih, bu, 'sezgi' ile 'entelekt'in birbirinden tamamen alakasız ve ayrı olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde, entelektten sezgiye yöneliş de, aklî olandan gayr-i aklî olana geçiş anlamına da gelmez. Aksine aklîliğin daha derin bir düzeyine geçişi ifade eder. Sezgisel bilgi, gayr-i aklî bir bilgi değil de, aksine kavramsallaştırılamayan bir bilgidir. Bu sebeple, en yüksek bilgi sezgiyle elde edilen bilgidir. Bu bilgi, gerçekliğin doğrudan tecrübesidir. Bir yandan Aurobindo ve Radhakrishnan, sezgisel bilgiyi yani öz bilgisini en yüksek bilgi türü olarak kabul ederken, K.C. Bhattacharya, Jayna anlayışındaki "her yönde sonlanış" teorisine dayanarak, hem öz bilgisi hem de ayırt edici bilginin felsefî açıdan zorunlu olmadığını öne sürer.

R. Tagore

Günümüzde Hindistan'da genç felsefeciler, kendi düşüncelerini Batı epistemolojisi ve mantığının diline tercüme etmeye çalışırlar. Bu Hintli felsefecilerin çalışmaları esasen yorumlardan ibarettir. Son yıllarda, *śabdapramāna* anlayışına ilgide bir artış gözlenmektedir. J. N. Mohanty 1986'daki Hint Felsefe Kongresi'ndeki Başkanlık konuşmasında *śabdapramāna* anlayışını, yeni bir çerçevede sunmuştur. Mohanty *Gaṅgeśa'nın Hakikat Teorisi* adlı çalışmasında, *svatahprāmāṇya* ve *paratahprāmāṇya* teorilerinin uyumsuz olmadığını, çünkü her ikisinin de farklı 'bilgi' ve 'hakikat' anlayışları düzeyinde var olduğunu savunur. Mohanty'nin çalışmaları, Bimal Matilal ve P. K. Sen tarafından sürdürülmüştür.

Metafizik konularında ise, doğaya ve 'mutlak'ın konumuna dair sorularla idealizm ile realizm arasındaki ayırım felsefî tartışmaların temelini oluşturur. "Tanrı'nın mutlak aşkınlığının, O'nun 'içkinliği' ile ilişkisi nasıl tanımlanabilir?", "Ya da Mutlak, hangi anlamda dünyanın yaratıcısı olabilir?" soruları ele alınan en temel sorulardır. Mesela, ruh ve maddenin eşit derecede gerçek olduğunu kabul eden Aurobindo, kendi 'integral monizm'ine dayanarak, Samkara'nın düalizm karşıtı görüşünü reddeder. Aurobindo, Brahman'ın kendisini her bir düzeyde göstermeye terdiği için, doğanın farklı düzeyleri bulunduğunu savunur. Evrim (evolüsyon) denilen şey ise, içevrim (involüsyon)in tersidir: Yani, bilincin maddede tezahürüyle birlikte, batınî olan zahire çıkar. Ruhun maddeyle ilişkisi ve bilincin muayyen düzeylerinde tezahürü, ona göre, evrimle ilgilidir. Evrim, cehaleti bilgiye dönüştürür. Bu süreçte, gnostik bir varlığın, bütünüyle kutsanmış bir ruhun ortaya çıktığı görülür. Samkara'nın aksine, Aurobindo'ya göre, *māyā*, Brahman'ın gerçek gücü olup sonsuz 'öz-farklılaşma', 'kendini sınırlama', ve 'kendine dönme'yi tanımlar. Zihin-ötesi dönüşüm, dünyanın reddî anlamına gelmez, aksine maddenin aynı zamanda Brahman olduğunu idrak eden gnostik bir kişiliğin varlığına işaret eder. Bu, birliğin benzersiz bir deneyimidir; çoklukta birliktir; zihin-ötesi bilincin idrakidir.

Bir başka Hint düşünürü Kalidas C. Bhattacharyya'ya göre ise, felsefe en doğal beşerî faaliyettir. Felsefe, tefekküre dayalı veya düşünümsel bir bilinç halinde başlar ki bu, anlam veya öz ile bilinç arasındaki belirsiz bir ilişkinin farkındalığını kapsar. Tefekkür, burada kalmayıp, 'bilme', 'isteme' ve 'hissetme' bilinci olup olmama durumuna göre, bu belirsizliği gidermeye çalışır. Bu sebeple, bilinçle anlam arasındaki ilişki değişkenlik gösterir. 'Bilme' açısından, anlam bilinç tarafından oluşturulmaz; 'isteme' ise, bilinç tarafından oluşturulurken, hissetme söz konusu olduğunda anlam ve bilinç arasında bir birlik vardır. Anlam ve bilinç arasındaki düalizm aşıldığında bilincin bu üç fonksiyonundan her biri 'Mutlak'ı kendisine göre algılar. Anlam, 'bilme' sürecinde bilinçten tamamen özgürleşince 'mutlak', 'hakikat' olur. Bu, *Advaita Vedânta*'da bulunabilecek bir tanımdır. Bilinç, istemedeki irâdî anlamdan özgürleşince, Mutlak, 'özgürlük' olur ki, bunu Mâdhayamika Budizminde de buluruz. Anlam ve bilinç arasında varolduğu ima edilen düalizm 'hissetme' halinde özgürleşince, 'mutlak', 'birlik' haline dönüşür. Bu, Hegel'de de görülür.

Ahlâk felsefesinde, 'olgu' ile 'değer' ve, 'nesnel' ve 'öznel'olan arasındaki ayırım, Hind filozoflarının önemli bir ilgi alanıdır. Meselâ, Devajara, 'olgusal ifadeler'le 'değer yargısı taşıyan ifadeler' arasındaki farkı sorgular. Bir başka Hint filozofu Rajendra Prasad, ahlâk felsefesinin metafizikten ayrı-

lamayacağını öne sürer. Felsefeyi 'kavramsal bir analiz' biçimi olarak yorumlayan Prasad, Hint kurtuluş anlayışını ifade eden *mokşa*ya dair kavramsal bir çalışma yapmış, bunun diğer bazı Hint değer-kavramları karşısında mantıkî durumunu değerlendirmiştir. Ona göre, *mokşa* tek başına nasıl tanımlanırsa tanımlansın, gerçekliği ya da ontolojik mevcudiyeti olan bir kavram olarak bilinir. Dolayısıyla, o 'tasvîrî bir terim'dir. Daya Krishna, nesnellik kavramının reddine karşı çıkar; ve nesnellik olmaksızın 'arayan insan'ın hiçbir düzeyde bir anlam ifade etmeyeceğini ileri sürer. Çünkü ona göre, nesnellik ve öznellik arasındaki gerilim insanı 'arayış'a sevkeder.

Gandhi, ahlâk konusunun eylemlerle ilişkisi olduğunu, sonuçta eylemin somut anlamda bir değerden yana taraf olmak anlamına geldiğini savunur. Bu eylemler, sevgi ve diğergâmlığa dayanmalıdır. Gandhi kendi düşüncelerinin Ruskin'in *Unto This Last* [Sonuna Kadar] adlı kitabında yansıtıldığını düşünmüştür. Gandhi faydacı görüşü reddeder; çünkü çoğunluğun hâkim olduğu yerde azınlığın 'fayda'sı ihmal edilmektedir. Bu sebeple, Gandhi'ye göre, o her ne kadar görüşünü sistematik olarak geliştirmemiş olsa da, tek gerçek haysiyetli ahlâkî doktrin 'faydalı' olanın değil "herşeyin en iyisi"ni aramak olmalıdır.

Toplum ve siyaset felsefesinde ise, Hint düşünürleri siyâsî yapının mahiyetine dair sorularla ilgilenmişlerdir. Meselâ Tagore, coğrâfî milliyetçiliği, püritanizmi, asketizmi ve mutlakiyetçiliği reddeder. Tagore'un çıkış noktası, Hindû Kutsal Kitaplarından Upanişadlar'ın sonlu olanın sonsuz olandan yaratıldığını vurgulayan anlatımları olmuştur. Tagore'a göre, 'sonlu' olan sanıldığı gibi sanal olmayıp, gerçektir. Tagore 'içkin Tanrı' anlayışını iddia eder ve Tanrı'nın 'aşkın' olmadığını, evrenden öte olmadığını, iyilik, güzellik, hakikat ve sevginin sentezi olduğunu savunur. Ona göre, 'millî devlet' Batı kaynaklı bir anlayıştır; Doğulu düşünce yapısının merkezinde ise 'cemaat' vardır.

Aurobindo Ghosh ise, Hegelci düşüncenin etkisi altında yazdığı yazılarında, Tagore'a itiraz eder. O, devlet fikrinin tarihî olarak toplum fikrinden ortaya çıkmış olan daha üst bir fikir olduğunu savunur. Aurobindo'nın zihninde millî-devletten ziyade bir dünya-devleti fikri vardı. Ancak, ona göre, iç

S. Radhakrishnan

özgürlüğe ulaşan bireyler sayesinde bir toplum felaha ulaşabilirdi. Yine ona göre, manevî olanın araştırılması ve gerçekleştirilmesi, insanlığın gereğidir. Ayrıca, maneviyât sadece Hindûların tekelinde değildir; çünkü her millet bir 'Shakti' ya da insanlığın herkesi kuşatan rûhunun gücünü taşır. Farklı milletler, bu aynı rûhu farklı tarzlarda formüle ederler. Ancak temelinde ortak beşerî rûhun birliğini takdir edemeyip, farklılıkları öne çıkarırlar. Aurobindo, 20. yüzyılı, "doğmamış-doğuşuna hazırlanan ruhun gölgesi" olarak tasvir eder.

Tagore ve Aurobindo tarafından ortaya konulan "insanlığın birliği fikri", siyasete Mahatma Gandhi tarafından aktarılmıştır. Gandhi, insanlar rûhaniyetlerini kaybetmeleri durumunda, Hindistan'ın özgürlüğünün çok az şey ifade edeceğini vurguluyordu. Bağımsızlığa ulaştıracak yöntem aynı zamanda Hindistan ile dünyayı da birbirine mânevî bir temelde yakılaştırmalı, birey ve toplum arasında rûhanî bir uyum oluşmalıdır. Gandhi *satya* (hakîkat), *ahimsa* (saldırmazlık) ve *tapaysa* (kişinin ilkesel kararlığını göstermek üzere ızdırâb çekme iradesi) olmak üzere üç temel esastan oluşan *satyâgraha*, yani 'hakîkatın kudreti' anlayışını geliştirmek için Batı felsefî geleneği ile Hind felsefî-dînî geleneği arasındaki ortak temaları

bulmaya çalışmıştır. *Râmrâjya* –hizmet, nezaket, adalet ve ahlâka dayalı bir erdemli devlet anlayışını– savunan Gandhi, *swaraj* (kendini yönetmek) ile *swadeshi* (kendine yeterlilik) arasındaki yakın ilişkiye işaret ederek, *swaraj* arayışının tabiî olarak *swadeshi*yi kabul etmek anlamına geleceğini, '*swaraj*'ın mantıken ve ahlâken *swadeshi*den önce geldiğini söyler. *Swaraj* ile *swadeshi* arasındaki ilişki *satya* ile *ahimsa* arasındaki ilişki gibidir. *Satya* teoride, *ahimsa*dan önce gelir; oysa, uygulamada, *satya* arayışı bizzat *ahimsa* uygulamasını kapsar. Aynen öyle de, *swaraj*, teorik açıdan bakılınca daha yüksek bir düzeyi temsil ederken, pratikte *swadeshi*, *swaraj*dan daha önce ve önemlidir. Gandhi'ye göre, "yönetime talip olan önce hizmete hazır olmalıdır." Kendi özel hayatını son derece sade yaşaması da, bu anlayışını göstermek amacıyla olmuştur.

Sonuç olarak, çağdaş Hint felsefesinin, *rûhun arayışı* temasına odaklandığını, ama aynı zamanda "beşerî algının sunduğu bilginin eleştirel analizi"ni kabul ettiğini söylemek mümkündür. Hiçbir felsefe *boşluk*tan ortaya çıkmaz; belirli bir tarihî ve kültürel bağlamdan kaynaklanır. Her ne kadar kültür, bir felsefenin oluşmasında etkiliyse de, ortaya çıkan anlam dünyası o muayyen kültürün sınırlarını aşar. İngiliz sömürge yönetiminin Hint düşüncesini Batı felsefesine açmış olması, sonraki kuşak Hint düşünürlerinin, Hint felsefesini Batı felsefî kavramsal çerçevesinde açıklamaya yönelmelerine sebep olmuştur. Geleneğin değişmez, modernitenin değişken olduğu varsayımı her zaman doğru çıkmamaktadır. Geleneğin de kendi içinde gelişme ve değişme dinamikleri vardır. Geleneğin bu değişme potansiyeline karşılık, modernite de geçmişe ve geleneğe tümüyle kapalı olmak zorunda değildir. Gelenek ile modernite arasında mutlak bir seçim yapmak zorunda olunmadığı için, Hint felsefecileri de Hint geleneği içerisinde Batılı felsefî kavramlar ile çalışırlar.

N. V. Banerjee, *The Spirit of Philosophy*, New Delhi, Arnold-Heinemann Publishers, 1974; H. G. Coward (ed.), *Studies in Indian Thought*, Delhi, Motilal Banarsidass; K. S. Murty – K. R. Rao (ed.), *Current Trends in Indıan Philosophy*, Waltair, Andhra University Press, 1972; R. P. R. Rao - S. S. Puligandla, *Indian Philosophy: Past and Future*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.

Ayrıca **bkz.**, AHİMSA, AURIBİNDO, BRAHMAN, BUDİZM, ÇAĞDAŞ BUDİST DÜŞÜNCE, DEVAJARA GANDHİ, HİNDUİZM, HİNT FELSEFESİ, MAYA, MOHANTY, MOKŞA, PARATAHPRĀMĀNYA, RADHAKRİSHNAN, ŚABDAPRAMĀNA, SAMKARA, SATYA, SVATAHPRĀMĀNYA, SWARAJ, UPANİŞADLAR.

Bülent ŞENAY

ÇAĞDAŞ İNGİLİZ FELSEFESİ. İngiliz felsefesi genellikle tek bir doğrultuda, hemen tamamen empirisizm doğrultusunda gelişmiş olsa da, dünyanın hiç kuşku yok ki en uzun soluklu ve en verimli birkaç felsefesinden biri olmuştur. Bu yüzden, verimliliği ve etkisi, çağdaş Alman ve Fransız felsefelerinin etkisiyle kıyaslanmasa bile, yirminci yüzyılda giderek artan İngiliz felsefesinin çağdaş dünyadaki görünümünü kavrayabilmek için, onun on dokuzuncu yüzyıldaki kaynaklarına bakmak gerekir.

Kökenler

Baştan sona hep epistemolojik bir karakter taşımış olan İngiliz felsefesinin on dokuzuncu yüzyıldaki ilk ve en önemli kaynağı, onun baştan beri belki de yegâne temeli olmuş olan empirisizmdi. Söz konusu empirisizm, Jeremy Bentham ve J. S. Mill'in felsefelerinde, yararcılık diye bilinen etiko-politik kuramla birlikte doruk noktasına ulaşmıştı.

Çağdaş İngiliz felsefesinin, birincisinin devamı sayılabilecek en önemli ikinci kaynağı İngiliz materyalizmiydi; kısmen de Darwin'in etkisiyle, bütün bir on dokuzuncu yüzyıl düşüncesine damgasını vuran Alman materyalizmi gibi, doğa bilimlerinden hareket eden İngiliz materyalizmi, en güçlü bir biçimde Huxley, Spencer ve Clifford'un felsefelerinde ifadesini bulmuştu. Kendisine İngilizlerin Ernest Mach'ı da denilen W. K. Clifford (1845-79), Mill'inkine benzer düşünceleri önemli ölçüde matematik ve biraz da biyoloji ile boyamıştı. Fakat Tanrı'nın varoluşuyla ilgili tüm argümanları reddederken, insan varlıklarının bilinçli otomatlar olduklarını öne süren Huxley'in epifenomenalizmi ve evrim ilkesini sadece biyolojiye değil, psikoloji ve sosyolojiye de uygulayan Herbert Spencer'ın evrimciliğiyle esas, materyalizm ve agnostisizm doruk noktasına ulaştı.

Sadece İngiliz felsefesine değil, bütün bir on dokuzuncu yüzyıl düşüncesine damgasını vuran ve felsefeyi birçok yerde, mekanist

dünya görüşünün saldırıları karşısında sadece din ve geleneksel ahlâkın savunması işiyle meşgul olan bir etkinlik haline getiren materyalizm, aslında realist İngiliz felsefesi için aslında yeni bir şey değildi. Daha doğrusu, bu tür materyalist-ateist eğilimler karşısında geliştirilen idealizm, sadece realist olmakla kalmayıp, sağduyunun dünya görüşüne yakın olmayı görev bilmiş İngiliz felsefesi için herşeye rağmen yeni değildi. Bir kere Cambridge Platoncuları, on yedinci yüzyılın bilimsel devrimiyle gelişmelerinin yol açtığı mekanistik-ateistik felsefelerle savaşırken, geliştirmiş oldukları idealizmde Descartes ve Platon'dan destek almışlardı. Materyalizmin Newtoncu bilimin yarattığı yeni tehditte, İngiltere'de idealizm bu kez tamamen kendi kaynakları, özellikle de Berkeley'in felsefesi üzerinde yükseldi.

Materyalizmin on dokuzuncu yüzyıldaki bu üçüncü dalga yükselişine verilen idealist tepkide bu kez yeni olan, İngiliz felsefesinin hemen tamamen yabancı bir kaynağa, Hegelciliğe dayanmasıydı. Başka bir deyişle, Almanya'da materyalizmin ilerlemesini engellemede başarısız olan Hegelcilik, bu amacı yabancı bir dünyada hayata geçirmek için İngiltere'ye ithal edilmişti. Ünlü Amerikalı pragmatist düşünür William James, Almanların Yeni-Kantçılık eliyle İngiliz tarzı bilgiden hareket eden bir felsefeye döndükleri yerde, İngilizlerin kendilerine özgü felsefeye yabancı bir felsefe olarak Hegelciliği ithal etmeleri olgusunu şöyle özetlemekteydi: "Hegel'in, Almanya'da defnedildikten sonra, İngiltere'de ve burada [ABD'de] bu yeniden canlanışı garip bir şeydir. Onun felsefesinin bizim liberal Hıristiyanlık şeklimizin gelişimine muhtemelen önemli bir etkisi olacaktır. O, bu teolojinin her zaman ihtiyaç duyduğu metafiziksel iskeleti sağlar."

Mutlaka Doğru

İngiltere'ye Hegelciliğin girişi öncelikle John Grote eliyle olmuştur. Birçokları gibi, bilimi ait olduğu gerçek yerine oturtmak isteyen Grote, doğa bilimcinin mekanik açıklamalara karşı çıkması, felsefî sonuçlardan hiçbir şekilde korkmaması gerektiğini söylerken, Mill'in bilimsel yöntemin moral bilimlere de uygulanması talebine, insanî duyguların "nesneler" olmadıklarına ve dolayısıyla, bilim alanının dışında kaldıklarına inandığı için, şiddetle direnmiştir.

Bu süreçte önemli bir yer tutan başka bir düşünür de Edward Caird'di. Temelde ve öncelikle bir teolog olan ve bütün spekülasyonlarına insan varoluşunun, şüphecilik ve materyalizmin yıkmış olduğu dinî ve moral temellerini yeniden ve daha açık bir biçimde ortaya koyma arzusu tarafından yön verildiğini söyleyen Caird, kendisine yöntem olarak da Hegelci diyalektik yöntemi, bağdaştırma yöntemini benimsemişti. Ona göre, din ve bilim arasındaki çatışma, bilimsel yasaların hiçbir istisnası olmadığını öne sürdüğü için bilimle, tinsel ya da ideal olanın üstünlüğünü savunduğu için de, dinle uyuşan ve dolayısıyla bu iki görünüşte çatışan ilkeyi bilimsel yasanın kendisinin tinsel olduğunu ortaya koyan bir teolojide ortadan kaldırılabilirdi. O, yine Hegel gibi, gelişmeye vurgu yapmış, bütün antagonizmaların daha yüksek bir birlikte uzlaştırıldığını öne sürerken, dinin de tarihsel bir tarzda ele alınması gerektiğini öne sürmüştü.

Bununla birlikte, İngiliz idealizminde daha da önemli bir kilometre taşı olan düşünür, daha sonra Bradley tarafından çok daha saldırgan bir biçimde savunulan Hegelciliği Oxford'a sokan, T. H. Green olmuştur. Gerçekliğin tamamen bağıntılarda bulunduğunu, fakat bağıntıların sadece düşünen bir bilinç için varolduğunu ve dolayısıyla, gerçek dünyanın bütünüyle zihin tarafından yaratılmış bir dünya olması gerektiğini öne süren Green'e göre, ezelî-ebedî bilinç tarafından oluşturulan ile insan zihninin sadece kusurlu bir ürünü olan arasındaki ayırım, "nesnellik" deneyimimizi olduğu kadar, gerçek ve düşsel arasındaki gündelik ayırımımızı da açıklar.

Aynı mutlakçı, idealist geleneğin en önemli temsilcisi olan Bradley ise, öncelikle varolan her şeyin birincil ve ikincil nitelikler aracılığıyla açıklanabileceği ya da gerçekliğin zaman ve mekân içindeki nesneler aracılığıyla betimlenebileceği görüşlerinin kendi içlerinde çelişik olduğunu savunmuştur. Bu türden görüş ve açıklamalar, ona göre, şeylerin görünüşleri için kabul edilebilse bile, nihaî ve en yüksek gerçekliğin ne olduğu konusunda yardımcı olamazlar. Bradley, bu türden açıklamalar yerine, 'his' adını verdiği temel bir olgudan, varolan her şeyin bütün-

lüğünü temel ve ilkel bir anlam içinde duyumsamak olgusundan yola çıkmıştır.

Bu olgu, onun metafiziğinin başlangıç noktasıdır: His, her ne kadar ilk olsa da, bilgi arayışında bir ayrıntıyı belirleyip ayırt ettiği zaman dahi, herşeyi anlaşılabilir tek bir bütün içinde yeni baştan kurmayı amaçlayan düşünce tarafından işlenir ve geliştirilir. Ona göre, kapsamı içinde kalan herşeyin birbirlerine tutarlılıkla bağlandığı bu tek bütün Mutlak'tır. Mutlak, normal, gündelik görünüşlerden ayrı ve farklı bir dünya, alan değildir. Mutlak tam tamına bu görünüşlerdir, fakat yalnızca birlikli bir bütün olarak anlaşılır.

Bununla birlikte, o yalnızca görünüşlerin düşünülen toplamı değildir; çünkü hissin düşünceden önce olması gibi, Mutlak'a ilişkin kavrayış da düşüncenin ötesindedir, düşünceyi ve düşüncenin çelişkilerini aşar. Bradley'e göre, düşüncenin doğası, hissin bizi kendisiyle tanıştırdığı birliği parçalar; buna karşın, sistem bu birliği yeniden sağlar. İşte burası, onun metafiziğiyle mantığının birbirlerini en yüksek ölçüde tamamladığı ve desteklediği yerdir. Çünkü, metafiziği, varolan herşeyin karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunduğunu ortaya koyarken, mantığı, bir nesnenin tüm ilişkilerinin, o nesneyi her ne ise o yapan özsel ilişkiler olduğunu dile getiren bir 'içsel bağıntılar' öğretisi öne sürer. Bradley'e göre, işte söz konusu içsel bağıntılardan yola çıkıldığında, kişi, bu türden tüm bağıntıları hem kapsayan, hem de aşan zorunlu sistem olarak Mutlak kavramına yönelmiş olur.

Kişilik ve Mutlak

Hegelci idealizme, realist ve deneyimci özellikleri çok güçlü olan İngiliz felsefesinde uzunca bir dönem boyunca dışarıdan pek eleştiri gelmedi. Gelen eleştiri ise, idealizmin kendi içinden oldu. Nitekim, Andrew Seth 1887 yılında yayınlanan *Hegelianism and Personality* adlı eserinde, Hegelci felsefede bütün tikelliğin, müstakillik ve bağımsızlığın tümden ortadan kalktığını öne sürdü. Ona göre, Hegelcilikte doğal olgular sadece genel mantıksal ilkelerin örneklerine dönüşür, insanî kişilik aile, cemaat, mutlak içinde yok olup gider. Tikel veya münferit olan adına başkaldıran Seth'e göre, "varolan en küçük şeyin mutlak bir biçimde biricik ve bireysel olan kendine ait bir hayatı vardır. Onu bilimsel bilginin konusu olarak ele alabilmek için, genel terimlerle tarif etmemiz gerekir. Bu ise bilginin şeyin kendisini hiçbir zaman kavrayamayacağı, bilginin bir şey, varoluşunsa tamamen başka bir şey olduğu anlamına gelir."

O her benliğin biricik bir varoluş olduğunu; evrensel bilincin bir ifadesi olmayıp, Tanrı'ya karşı bile biricik olan, kişisel bir kendilik olduğunu öne sürmekteydi. Onun felsefesinde, Tanrı, insan ve doğa gibi, her biri kendi hakkına ve varlığına sahip olan bir üçlemeden söz edildi. Esas güçlük bu üç ayrı gerçeklik formunun birbiriyle nasıl etkileşim içinde bulunabildiğini açıklama güçlüğüydü, elbette. Hegelci idealizm, bu güçlüğün üstesinden her üçünü de tek bir tinin tezahürleri olarak yorumlamak suretiyle aşmaya çalışmamış mıydı?

İdealist personalizmin Bradley'i ise, varolan her şeyin son çözümlemede, birbirlerine aşk yoluyla bağlanmış, zamandışı bireysel ruhlar olduğunu öne süren J. M. E. McTaggart oldu. Bradley'in içgüdüsel olarak inandıklarımız için kötü gerekçeler bulmak diye tanımladığı metafizikte, iyi gerekçeler bulmaya kararlı olan McTaggart'a göre, insanların, metafiziksel akılyürütme ile desteklenemedikleri takdirde, içgüdüsel inançlara mecbur olmalarından söz edilemezdi. Birçok eserinde, kendimizle evren arasındaki ahenkle ilgili derin kanaat olarak tanımladığı "dinî tutum"u temellendirecek bir metafizik arayışı içinde olduğunu öne süren McTaggart'e göre böyle bir ahengin olabilmesi için şu koşulların sağlanması gerekiyordu: Her şeyden önce, evrenin tinden meydana gelmesi gerekir. İkinci olarak, tin ölümsüz olmalıdır. Üçüncü olarak da, tin aşk olması veya aşkı en temel bileşeni olarak ihtiva etmesi gerekir.

Aynı şekilde, Bosanquet'in felsefesinin merkezinde de, somut tümel ya da karşıtların birliği diye tanımlanan tek bir birey olarak gerçeklik anlayışı bulunmaktaydı. Kendi başına varolabilmeye ve bağımsızlığa yalnızca, kendisinde tümelle somutu birleştiren söz konusu bireyin yetili olduğunu savunan Bosanquet, böyle bir bireyselliğin ifadesini, öncelikle kişilerde değil de, kişilerin sanatta, dinde ve toplumda kendilerini aşmalarında

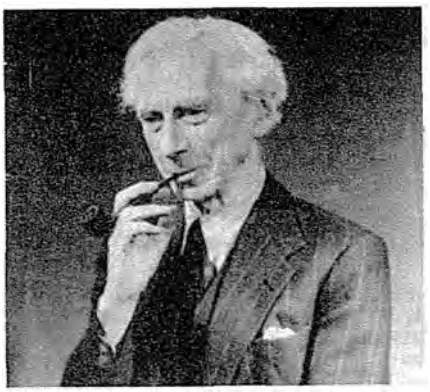
ve bütün bu tezahürlerin birliği olan Mutlakta bulduğunu öne sürüyordu.

Moore ve Russell

İngiltere'de felsefe faaliyetinde radikal bir dönüşümü temin eden, derin ve zorlu bir idealist metafizikten analitik felsefeye geçişi temin eden G. E. Moore ve B. Russell olmuştur. Başka bir deyişle, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Cambridge'de, tutkulu bir metafiziksel spekülasyona koyulmuş olan Bradley, Bosanquet ve McTaggart gibi Hegelci filozofların sistem inşalarına karşı çıkan bu iki filozof, söz konusu Hegelci filozofların kullandığı metafiziksel dilin aşırılığına ve saçmalığına karşı koyup, onların bütün bir evren üzerine olan bu yorumlarıyla tam olarak neyin kastedilmiş olduğunu öğrenmek istemişti. Moore'un kendisi her ne kadar metafizikten zorunlulukla ve tamamen vazgeçmeyi istemediyse de, sağduyunun diliyle metafiziksel dil arasındaki karşıtlıktan büyük bir rahatsızlık duydu. McTaggart'ın "Zaman gerçekdışıdır" tümcesinde olduğu gibi, belirli deyim ya da önermeler, ona en yüksek derecede anlaşılmaz ve acayip görünmekteydi. Bu yüzden o, özellikle gündelik dili aydınlatmak ve onu gündelik dil testine uygun hale getirmek suretiyle, dili analiz etmeye yöneldi.

Başka bir deyişle, felsefî kariyerinin önemli bir bölümünü analiz faaliyetiyle geçiren, filozofların bizim dış dünya hakkında gerçekte hiçbir şey bilemeyeceğimiz veya mekân ya da zamanın gerçek dışı olduğu benzeri felsefî iddialarda bulundukları zaman ne anlatmak istediklerini araştıran Moore, duyu verileriyle maddî nesneler arasındaki ilişkiyi açıklamakta zaman zaman zorlanmakla birlikte, sağduyunun savunuculuğunu yapmış ve ortalama insanın dış dünya ile ilgili görüşünün doğru olduğunu öne sürmüştü. Sağduyunun dünyanın doğasıyla ilgili görüşlerini kuşkucu ya da metafiziksel görüşler karşısında savunan Moore, felsefî problem ya da güçlükler söz konusu olduğunda benimsenecek doğru yaklaşımın, problemi çözmeye kalkışmazdan önce, güçlüğü doğuran şeyin ne olduğu sorusunu sormaktan meydana gelmesi gerektiğini iddia etmişti.

O Russell'dan farklı olarak, formel mantığın felsefî problemlerin çözümüne hiçbir katkısı olmadığını düşünüyordu; modern



B. Russel

idealizme yönelik eleştirisinde, idealizmin temel önermesi olan "var olmak algılanmış olmaktır" tezine yönelmiş ve bu önermenin yanlışlığının gösterilmesi durumunda, idealizmin de çürütülmüş olacağını iddia etmişti. Onun yorumuna göre, *x* gibi bir şeyin varolduğu bilinirse, bundan çıkan sonuç, *x*'in algılandığı sonucu olmak durumundadır. Bu şekilde anlaşıldığında, "var olmak algılanmış olmaktır" önermesi bir özdeşliği ifade etmez: Algılanmış olmak sonucu var olmaktan çıkıyorsa eğer, bu ikisi özdeş olamaz. Bu ise, Moore'a göre, idealistlerin sarı olmakla, sarı duyumunu birbirine karıştırdıkları anlamına gelir.

Moore analitik tavrını etik alanında da sürdürmüştür. Nitekim o, bu alanda analitik dönüşü gerçekleştiren, analizi 20. yüzyılda sahneyi analitik etik veya metaetik için hazırlayacak şekilde etiğin merkezine geçiren, etiğin özellikle Anglo-Sakson dünyada, yirminci yüzyıldaki serüveninin kendisinden başladığı filozof olarak tanınır. Ona göre, etik alanını meydana getiren iki soru vardır ve bunlar, "hangi türden şeylerin bizatihi kendileri için varolmak durumunda olduğu" ve "hangi eylem türlerini hayata geçirmek gerektiği" sorularıdır. Bunlardan birincisi, "neyin iyi olduğu" sorusuna, ikincisi ise "iyi eylem tarzının ne olduğu" sorusuna tekabül eder. Başka bir deyişle, birinci soruya verilecek cevap, Moore'a göre, iyinin doğasını ve tanımını ortaya koymak durumundadır. Fakat birinciyi öngerektiren ikincisi, ahlâklı eylemi ve yaşamayı belirleyecek ahlâkî bir ölçüt bulmayı amaçlar.

Birinci soruya bir cevap bulmaya çalışan Moore, filozofların aslî veya kendinde iyi

Trinity College'daki üç İngiliz filozofu için hatıra plaketleri: Russel, Wittgenatein ve Moore.

adını verdikleri iyinin basit, tanımlanamaz, analiz edilemez ve biricik olduğu sonucuna varmıştır. Ona göre, kullandığımız, başka bir deyişle yazdığımız ya da konuştuğumuz dilin kendiliğinden açık olan, dolayısıyla tanımlanamayan birtakım nihaî terimleri vardır. İyi de, kendileri için bir tanım istemeye kalkışmanın safdillikle eşanlamlı olduğu bu terimlerden biridir. İyi ve kötünün etiğe özgü olan biricik ilkel basit kavramlar olduğunu söyleyen Moore'a göre, buradan yine etiğin hesaba katmak ya da dikkate almak durumunda bulunduğu çok temel bir olgu olarak, iyinin tanımlanamaz olduğu sonucu çıkar.

Oysa Russell çok parlak bir matematikçi olduğu için, Moore'dan farklı olarak gündelik dilden değil de, matematikten hareket etti; zaten bu yüzden metafiziğin dili, ona çok gevşek ve karanlık görünmüştü. Moore'un metafiziği tamamen reddetmek yerine dilini analiz etmeye yöneldiği yerde, o mantıksal atomculuk adı verilen yeni bir dil yaratmak amacıyla, olguları analiz etmeye kalkıştı. Bu yeni dilin olgulara tam olarak tekabül etmesi sağlanacağından, o matematiğin dakikliğine, pekinliğine ve kesinliğine sahip olacaktı. Ne Moore, ne de Russell gerçekliği anlama çabalarından vazgeçmiş değillerdi; bununla birlikte, amaçlarına erişme sürecinde ilerledikleri yol, felsefenin keşifle değil fakat aydınlatma ve açıklığa kavuşturmayla ve dolayısıyla da bir anlamda, hakikat değil, fakat anlamla ilgili olduğu olgusuna vurgu yapmaktaydı.

Gerçekten de Russell'a göre, felsefenin, bilimsel bir faaliyet olması, geleneksel felsefede olduğu gibi, varsayım, hurafe ve dinsel inanışlardan değil, fakat doğa bilimlerinden hareket etmesi gerekiyordu. O, başlangıçta felsefenin işlevinin bilime yol açmak veya bilimsel sorunları ortaya koymak olduğunu belirtmişti. Bu yönüyle felsefenin eleştirel ve açıklayıcı bir işleve sahip olması gerekiyordu. Felsefenin bilimsel alanla olan bağlaşıklığından hareket eden Russell'a göre, filozof da bilimsel bir çaba içerisinde olmalıdır; bu bilimsel çaba kaynaklarını bilimsel verilerde bulacağından, sonuçta ulaşılacak nokta da, ona göre bilimsel olup, felsefe, eski felsefedeki gibi anlamsız ve boş sonuçlara varmaktan ziyade, insanlığın faydasına olan sonuçlara ulaşacaktı. Bu yüzden Russell, filozofun en önemli amaçlarından birinin dinsel inanışlarla ve hurafelerle mücadele etmek olduğunu belirtir.

Bütün bunların yanında Russell'ın felsefe literatüründe daha önem kazanmış olan fikirleri, mantıksal atomculuğu oluşturan fikirlerdir. Çoğulculuk fikri, Bradley'in içsel ilişkiler öğretisinin eleştirisinden hareketle oluşturulmuştu. Russell'a göre, evrende içsel ilişkiler diye bir ilişki tarzı mevcut değildi, bütün ilişkiler dışsal ilişkilerdi. Ona göre, dünya, bağımsız ve birbirine dışsal ilişkilerle bağlı olan atomlardan oluşmuştur. O, atomların dış varlığını kabul ederek, tıpkı Moore gibi realist bir perspektif benimser; bununla birlikte, varolan şeyleri atomlarla sınırlamaz; ona göre, matematik aksiyomları ve mantık terimleri de varlık alanına girer. Bütün nesneler birbirinden bağımsız olarak varolurlar. Bu düşünce, onun plüralizmle ilgili ilk fikirleri olmakla birlikte, sistematize edilerek ortaya konulan mantıksal atomculuğun da temelinde olan fikirdir. Mantıksal atomculuk teziyle Russell, dünyanın birbirine sadece mantıksal ve dilsel ilişkilerle bağlanan atomik dış gerçekliklerden oluştuğunu belirtir. Bu gerçeklikler dildeki atomik önermelere karşılık gelir ve bunlar ancak sembolik mantığın sunduğu olanaklarla bilinebilir; bu atomik

gerçekliklerin dolayımsız olarak duyularla bilinmesi mümkün değildir. Russell burada Moore'un idealizme yöneltiği eleştirileri kullanarak, duyunun direkt olarak varlığı bilmemize olanak tanımayacağını ileri sürer. Bu bağlamda dilde ve mantıkta yapılması gereken şey, dilsel incelemeler temelinde atomik önermelerin açığa çıkarılması yoluyla, atomik nesnelerin bilinebilir kılınmasıdır. Sembolik mantık aracılığıyla yapılacak bu analizlerin sonucunda dildeki en küçük atomik önermelere ulaşılacaktır. Bu önermeler dış dünyadaki atomik olgulara karşılık geldiklerinden, Russel'a göre, bizler dış dünyayı tam olarak sadece sembolik mantığın sunduğu olanaklarla bilebiliriz.

Russell, duyu verilerinin doğrudan doğruya bilgi kaynağı olamayacağını savunurken, duyu verilerini inkâr etmez, aksine duyu verilerinden başka insanın güvenebileceği herhangi bir bilgi kaynağı olmadığını öne sürer; bununla birlikte, duyular bilgiyi doğrudan sınmak noktasında yetersiz kalırlar, bundan dolayı mantığa başvurulması gerekir. Sahip olduğumuz duyu verileri Russell'a göre, çok farklı şekillerde bir araya geldiklerinden farklı şekillerde bilinirler. O, bilincin bir öz olduğu fikrine karşı çıkarak, bilinci sadece işlevsel bir konumda ele almış ve bilgi alanında geleneksel özne-nesne ve zihin-beden ayırımının modası geçmiş ayırımlar olduğunu öne sürmüştür.

Tanrının varlığı fikrini kabul etmeyen Russell'a göre, insan ise, doğanın sıradan bir parçası olmaktan başka bir ayırt edici özelliğe sahip değildir. Çünkü insan bütünüyle doğa yasalarınca belirlenmiştir. Din sadece insanın korkularından oluşturulmuş olan bir şeydir ve ölümsüzlükte bütünüyle saçmadır, aksi taktirde eğer ruh ölümsüz olsaydı, bütün evreni doldurması gerekirdi. Bu bağlamda Russell, dinsel inanışların ve benzeri değerlerin de insanlığın bilincini köreltmekten başka bir işleve sahip olmadığını savunur. Russell, geleneksel ahlâkî kabullerin hepsini sert bir şekilde eleştirerek bunun yerine natüralistik bir ahlâkı önerir. Ahlâkî ilkelerin gerekliliğini savunmakla birlikte Russell, bu ilkelerin temelinde dinsel inanışlara dayandığından dolayı hatalı olduğunu ileri sürer. Yaşamsal anlamda ona göre, benimsenmesi gereken ilkeler ise, sadece sevgi ve bilgidir.

Siyasî bağlamda ciddî bir devlet ve otorite eleştirisi ortaya koyan Russell'a göre, devletler gitgide yetkelerini genişletmektedirler ve bu bütün alanlara yayılarak devam edecektir, bu nedenle o, devletlerin bir otorite aracı olmaktan başka bir işlevinin olmadığını vurgular. Siyasî otoriteye bu anlamda ciddî bir eleştiri yönelten Russell çoğunlukla bireyciliği överek benimser.

Cook Wilson ve Oxford Felsefesi

İngiltere'de idealizme verilen tepki, Moore ve Russell'ın analitik felsefesiyle sınırlı kalmadı elbette. Çünkü idealizmin Oxford'da kazandığı zaferler boyunca, bir yandan da küçük bir direniş hareketi güç kazanmaya başlamıştı. Bu direnişin öncüleri arasında yer alan isim, 1899-1915 yılları arasında mantık profesörlüğü yaptığı Oxford'u sallayan, onu idealizme karşı tetik olmaya davet eden Cook Wilson'du. Esas konusu mantık olan Cook Wilson, bununla birlikte, mantıktan bir kalkül inşasını değil de, düşünceyle ilgili felsefî bir araştırmayı anlamaktaydı. Bu açıdan bakıldığında, sadece Boole-Schröder mantığına değil, fakat Russell mantığına da karşı çıkan Cook Wilson, kendisine esas idealist mantığı hedef yapmış, sözcüğün idealist anlamında yargılar bulunmadığını öne sürmüştü. Bilgi konusunu ele alırken, bilginin basit, nihaî ve tanımlanamaz olduğunu savunan ve bu arada bütün düşünme biçimleri bilgiyi ihtiva ettiği için, onun bütün düşünmelerin kendisine dayandığı en temel düşünme biçimi olduğunu öne süren Cook Wilson, dilsel ve mantıksal analiz arasında bir ayırım yapmıştı. Buna paralel bir biçimde, ve özne-yüklem mantığına yönelik eleştirisinin bir parçası olarak, gramatikal özne ile mantıksal özne arasında bir ayırım yapan Cook Wilson'a göre, düşüncemizden bağımsız olarak her ne ise olan tözler vardır. Kendi metafiziksel doğasında hiçbir şey bir özne ya da yüklem olmadığı gibi, düşünceleri birbirine bağlamanın bir yolu olmak dışında, müstakil bir yükleme ilişkisinden de söz edilemez. Ona göre, bir yanda özne ve yüklem, diğer yanda töz ilinek arasındaki bu karışıklık, mantıksal yüklem ile gramatikal yüklem özdeşleştirildiği zaman daha da içinden çıkılmaz hâle gelmiştir. Bir tümce ya da önermenin (mantıkçının bakış açısıyla) bir düşünme biçimini ifade eden bir şey olarak

mı, (dilcinin bakış açısıyla) sözel bir yapı olarak mı, yoksa (metafizikçinin bakış açısıyla) dünya hakkında bir şeyler söyleyen bir ifade olarak mı ele alınacağının karıştırılması, özellikle idealizmin temelindeki en önemli etkendir.

Aynı gelenek içinde yer alıp, Cook Wilson'un söz konusu tavrını paylaşan bir diğer Oxford düşünürü de, bilgi ve etik yükümlülük gibi belirli epistemolojik ve etik kavramların analiz edilemezliğine vurgu yapan H. A. Prichard'dı. Ona göre de, yanılmaz bir zihin hali olan bilgi analiz edilemezdi; bilgi gibi, moral yükümlülük de, kendisini sezgilerimize dolayımsız olarak sunan bir şeydi. Oxford felsefesinin üçüncü ismi ise, esas itibariyle algı konusu üzerinde yoğunlaşan H. H. Price'dı. Algının temel nesnesi için Russell ve Moore'dan aldığı "duyu-verisi" terimini kullanan Price, duyu-verisinin maddî nesnelere hangi anlamda bağlı olduğunu belirlemeye çalışırken, bir yandan Locke ve Russell'ın nedensel kavramlarını diğer yandan da J. S. Mill'in fenomenalizmini reddetmişti.

Yeni-Realistler ve Samuel Alexander

İdealizmin Anglo-Sakson dünyada, yirminci yüzyılın başlarındaki güçlü hakimiyetine karşı koyanlar arasında başkaları da vardı. Ya da başka türlü söylendiğinde, idealizmin bütün etkisine ve ağırlığına rağmen, realizm, entelektüel olarak tamamen itibarın düşmüş değildi. Kıta Avrupası'nda yönelimsellik öğretisini ortaya koyanlar, örneğin Brentano ve Meinang, bir zihnin bildiği şeyin, onu bilen zihinden veya entelektüel edimden bağımsız olarak varolduğunu öne sürmüşlerdi. Öznelcilikle azımsanmayacak ölçülerde karışmış realist bakış açılarıyla, en azından dolayımsız olarak algılamanın bir zihin hali olduğunu yadsımışlardı. Russell'la birlikte Moore da, Bradley gibi idealistlerle Mill gibi fenomenalistleri birleştiren, "algının nesnelerinin varoluşunun, algılanmış olmaları olgusundan meydana geldiği" tezini reddetmişti. Yeni-Realizm işte bütün bu eğilimleri önce İngiltere'de, sonra ABD'de bir araya getirdi. (1) Cisimlerin hem birincil ve hem de ikincil niteliklerinin, ister algılansınlar, isterse algılanmasınlar, cisimlerde gerçekten varolduğu ve (2) niteliklerin tam tamına algılandıkları şekliyle varolduklarını öne süren T. P. Nunn, yeni realizmin karakteristik öğretilerini İngiltere'de formüle eden düşünür olmuştu. Bununla birlikte, yeni realizmin İngiltere'deki esas temsilcisi yeni biyoloji ve yeni deneysel psikolojiden etkilenen Samuel Alexander oldu.

İdealist felsefelere şiddetle karşı çıkıp, bilginin bilen özneden bağımsızlığını savunan Alexander'ı yeni realist filozoflardan ayıran temel nokta ise, onun doğa bilimlerinin verilerinden hareket ederek empirik yolla kurduğu metafiziktir. Bunun yanında doğurucu bir evrim düşüncesi benimsemiş olan Alexander'a göre, zaman ve mekân evrenin temel malzemesi, kategorilerde maddenin kalıcı ve sürekli özellikleridir. Zaman ve mekan kategorilerinin fonksiyonu dışındaki kategorik ayırımları çoğunlukla Kant'ın kategorileriyle aynıdır.

Buna göre, Alexander'ın gözünde bir bütün olarak dünya, idealistlerin söyledikleri gibi, mutlak bir tin değil, fakat zaman ve mekân içindeki şeylerin toplamı olmak durumundadır. Epistemolojide de, bilginin dolayımsız nesnelerinin zihinsel veya öznel nesneler olduğunu bildiren idealist görüşü reddederek, realist bir epistemolojinin savunuculuğunu yapmış olan Alexander'a göre, bilgi, biri bilinç olan iki şey arasındaki birlikteliğin özel bir versiyonu olmak durumundadır. Onun gözünde, sıradan algı, dokunma duyusuyla gerçekleşen deneyim dışta bırakılacak olursa, her zaman dış dünyada, belli bir mesafedeki nesnelerin algısıdır. Algının konusu olan nesne, bizim ona ilişkin bilgimiz tarafından bir değişime uğratılmadığı gibi, zihin tarafından inşa olunan bir şey de değildir. Algının her zaman seçici olduğunu bildiren Alexander, onun bize, kısmî de olsa, bir hakikat verdiğini söyler.

Alexander, değerlerin nesnelerin üçüncül nitelikleri olduklarını öne sürdükten başka, metafiziği de dünyanın *a priori* yön ve boyutları üzerine empirik bir araştırma diye tanımlamıştır. Bu çerçeve içinde, gerçekliği, zamanın ileriye doğru olan yönüyle belirlenen tarihsel bir süreç, her evresinde düzenli yapıların art arda ortaya çıktığı bir gelişme ya da ilerleme süreci olarak tasarlayan Alexander'ın evrim öğretisinde zaman-mekân evrenin temel malzemesi; kategoriler de maddenin sabit, kalıcı ve sürekli özellikleridir. Maddeden ise ikincil nitelikler ve yaşamla

zihin nitelikleri doğar. Zihin konusunda idealist ve ikici görüşlere karşı çıkan Alexander, zihni, fizyolojik ve nörolojik süreçlerin düzen kazanmış yapısı olarak tanımlarken, bütün bu süreçlerin üstünde ve ötesinde, ayrı ve saf bir zihinden söz etmenin mümkün olmadığını belirtir. Zihnin, doğurucu evrim sürecinin en son ortaya çıkan ürünü olduğunu belirten filozofa göre, Tanrı da evrenin kendisine doğru yönelmiş olduğu nihaî ve en yüksek üründür; yani, Tanrı ötede, ama henüz gerçekleşmemiş olan son niteliktir. Ona göre, idealistler tarafından öne sürüldüğü şekliyle bir gerçeklik derecelerinden söz edilemez; zihinler yalın bir biçimde başka herşeyin yanı sıra ve yanı başında varolurlar.

İnatçı Metafizikçiler: Collingwood ve Whitehead

Metafizik, İngiltere'de yüzyılın ilk yarısında bütün realist karşı çıkışlara ve İngiliz felsefesinin tüm deneyimci temeline rağmen, bir kez daha Collingwood eliyle canlandırıldı. Oxford'da metafiziksel felsefe kürsüsünü devraldığı J. A. Smith'in İngiliz felsefî idealinden ziyade, Kıta Avrupası felsefesinin felsefe telakkisine bağlı kalan Collingwood, bununla birlikte, doğrudan doğruya Hegel'den değil, fakat Hegel'in İtalya'daki temsilcisi Croce'den, İtalyan idealizminden etkilenmişti. Onun ana teması kültür olup, mantığı ve metafiziği estetikle tarih kuramında şekillenmişti. Fiziğin gerçek bilginin yegâne örneği olduğunu öne süren bildik İngiliz önkabulüne karşı, Collingwood, tıpkı Croce gibi, bizi şeylerin gerçek doğasıyla tanıştıranın fizikten ziyade tarih olduğunu iddia etti. Ona göre, bir işe yarayan, gerçekten değer taşıyan tek felsefe, beşerî deneyimin en temel formlarına ilişkin eleştirel incelemeden oluşan bir felsefedir. Beşerî deneyimle, Collingwood, duyum ya da algıya dayanan tecrübî bilgiyi, geleneksel epistemolojinin duyumunu değil de, sanatçının, bilim adamının, azizin deneyimini kastetmekteydi.

Sağduyunun düşüncesiyle, bilimsel düşüncenin birtakım metafiziksel kabuller olmadan ilerleyemediğini, farklı insanların, toplumların ve dönemlerin zorunlu olarak birtakım metafiziksel kabullere dayandığını söyleyen Collingwood, bu ilkelerin değişmeden bağışık olmadığını öne sürdü; tarihsel araştırma, ona göre, işte bu ilkeleri değişim süreçleri içinde ele alıp inceleyen bir araştırma türüdür.

Metafizik ilkeleri bu çerçeve içinde, nihaî ve en yüksek önkabuller olarak tanımlayan Collingwood'a göre, metafizik, şu ya da bu türden düşünce süreci içinde, şu ya da bu durum ya da zamanda insanlar tarafından hangi nihaî ve en yüksek önkabullerin benimsenmiş olduğunu bulma teşebbüsü veya çabasından başka bir şey değildir. Bu anlayışa göre, söz konusu anlamı içinde metafizik tarih ya da tarihsel araştırmayla örtüşmektedir; çünkü bu disiplin, ister tarih, ister metafizik olarak tanımlansın, tarihte insanlar tarafından benimsenmiş olan önkabulleri, değişim süreçleri içinde ele alır.

Bir diğer çağdaş büyük İngiliz metafizikçisi, Alfred North Whitehead oldu. Fakat Whitehead, beşerî deneyimden hareketle metafiziğin tarih felsefesi içinde ortaya koyan Collingwood'tan farklı olarak doğa biliminden yola çıkmıştı. Newton fiziğinin mutlak zaman ve mekân tasarımı yerine, "organizmacı" evren anlayışı geliştiren Whitehead, organizma eğretilemesinin imkânlarından yararlanmak suretiyle, evrenin bütününde bir organizma olarak kavranması gerektiğini dile getiren bir metafizik geliştirme yoluna girdi. O statik varlık anlayışını terk ederek, yerine dinamik bir varlık anlayışını geçirmiş olup, töz metafiziği yerine bir süreç felsefesi ikame etmek suretiyle en önemli sonuçları teolojide görülecek olan bir felsefe inşa etmiştir. Nitekim, o, dünyaya yukarıdan bakan, ona gerektiğinde müdahale eden bütünlüklü, yetkin ve tamamlanmış bir Tanrı'nın yerine, süreç içinde dünyayla birlikte oluşan, dünyanın ereksel nedeni olacak bir Tanrı anlayışını geçirmiştir.

Mantıkçı Pozitivizm ve Ayer

Kökleri on yedinci yüzyıla kadar geri giden o bildik metafizik karşıtı deneyimci geleneğine ve felsefeye çoğunluk analitik yaklaşımına rağmen, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren metafizikle azımsanmayacak derecede içli dışlı olan çağdaş İngiliz düşüncesinin idealizmine son ve en ağır darbeyi, Viyana'dan ithal edip, Anglo-Sakson dünyaya yaydığı mantıkçı pozitivizmiyle Alfred Julius Ayer indirmiştir. İngiltere'ye getirmiş olduğu mantıkçı pozitivizmin bütün genel felsefî ilkelerini aynen benimseyen Ayer'e

L. Wittgenstein

göre de, bilginin kaynağında duyumsal gerçekliğe, duyu deneyine ilişkin deneyimlerimiz bulunmakta olup, bilgi gerçekte bütünüyle empirik olmak durumundadır.

İkinci olarak, doğruluğu hiçbir zaman kesin olmayıp, yalnızca muhtemel olan empirik bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemi veya tarzıyla özdeştir. Başka bir deyişle, empirik bir önermenin anlamını ortaya koymak, söz konusu önermenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu belirleyebilmek için hangi gözlemlerin yapılacağını söylemekten başka bir şey değildir. Üçüncü olarak, mantık ve matematiğin empirik olmayan önermeleri, birer totoloji ya da analitik önerme olup, onların geçerlilikleri sadece kendilerinde geçen sembollerin anlamlarına bağlıdır.

Anlamlı önerme türleri sadece, empirik önermeler ve totolojilerden meydana geldiğine göre, Ayer, tıpkı Viyana Çevresi düşünürleri gibi, felsefenin klâsik ya da geleneksel alanlarını oluşturan metafizik, teoloji ve normatif etiğin olgusal bakımdan anlamsız olduğunu öne sürer. Buna göre, "Tanrı iyidir", "gerçeklik birdir", "adam öldürmek kötüdür" benzeri teolojik, metafizik ve etik önermeler, açıktır ki empirik olmayan önermelerdir. Onları doğrulayacak veya yanlışlayacak gözlemlerden söz edemeyiz. Dahası onlar, gerçeklik hakkında bir iddiada bulundukları için analitik önermeler de değillerdir. Teoloji, metafizik ve etiğin önermeleri her iki kategoriye de girmedikleri, üzerinde konuşulmaması gereken konularda bir şeyler söyledikleri için, anlamsız olan önermelerdir. Ayer'e göre, teoloji, metafizik ve etiğin, gerçek değil fakat, sözde anlama sahip olan önermeleri, dilin kullanımıyla ilgili karışıklığın, veya yanlış kullanımının bir sonucu olmak durumundadır. Bu karışıklık ise, sözcüklerden dikkatsizce, sanki onlar fiilen varolan nesnelermiş gibi söz etmekten kaynaklanır:

Buna göre, insanlar sözcükler hakkında konuşup, nesneler hakkında konuştuklarını düşündükleri ya da iddia ettiklerinde, teoloji, metafizik ve etik alanında kendilerine çokça rastlanan gerçek bir anlamdan yoksun sözde önermeler kurmuş olurlar. Onların dili kullanma tarzındaki sıkıntı ve kendilerini dille sınırlamayışları ise, fiilen, bir sözcüğü kullanabildikleri için, o sözcüğe karşılık gelen bir nesnenin kesinlikle varolması gerektiği yanlış inancına yol açar. Örneğin "Tanrı", ya da Heidegger'in "Hiç"i böyle bir sözcüktür. Felsefe, öyleyse, teoloji ve metafizikten bütünüyle bağımsız bir etkinlik olmak durumundadır. Bu etkinliğin adı da, felsefî analiz ve aydınlatmadır. Felsefî analizin dilsel bir analiz olduğunu söyleyen Ayer'a göre, bu tür bir analiz, bize bir sembolü, ne onu ne onunla eşanlamlı başka bir sembolü içermeyen tümcelerle ifade etmek suretiyle tanımlama yolları sağlar.

Ayer sözünü ettiği felsefî analizi maddî nesnelere, benlik ya da zihne, başka zihinlere, etiğe vb., uygulamıştır. Birinciler söz konusu olduğunda, algıda empirik olarak verilenin algılayana özel, anlık duyu-verileri olmasından hareket eden filozof, maddî nesnelerin mümkün ve fiilî duyu verilerinden hareketle oluşturulmuş mantıksal yapımlar olmaları gerektiği sonucuna varmıştır. Benlik ise, deneyimin dayanağı olmayıp, sadece deneyim dizilerinden meydana gelmek durumundadır. Deneyimler sadece cisimlerin değil, fakat zihinlerin de kuruluşuna katıldığından, onların nötr olduklarını söyler, Ayer.

İki Wittgenstein

Ayer'ın yoğun etkisine rağmen, düşüncesinin birinci dönemi itibariyle mantıkçı pozitivizmin ve dolayısıyla Ayer'ın görüşlerinin de temelinde bulunan Wittgenstein, çağdaş İngiliz felsefesine gerçekten damgasını vuran düşünür olmuştur. Bütün felsefe problemle-

rini bir dil problemine indirgeyen Wittgenstein'ın düşüncesinin merkezinde, dilin kapsamını ve sınırlarını belirleme problemi bulunmaktaydı. Ona göre, dili kullanma, dili anlama, insanları başka varlıklardan ayıran biricik şey, insan yaşamının özünü oluşturan dokudur. Wittgenstein bu bağlamda iki temel sorunun gündeme geldiğini söyler: Dilin dünyayla olan ilişkisi nedir? Dilin düşünceyle olan ilişkisi neden meydana gelir?

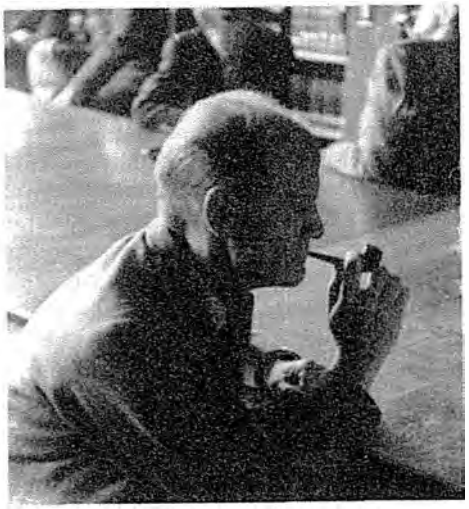
Bu çerçeve içinde, Wittgenstein, birinci döneminin temel eseri olan *Tractatus*'ta, dilin fonksiyonunu nasıl gerçekleştirdiğini ve dilin sınırlarını ortaya koyacak bir teori geliştirmeyi amaçlamıştır. Dil düşünceyi ifade ettiği için, onun üstlendiği bu görev, aynı zamanda düşüncenin sınırlarına dair bir araştırma olarak anlaşılmak durumundadır. *Tractatus*'un iki temel tezi ya da öğretisi vardır: Bunlardan pozitif olan ve dilin dünyayı resmederek, onu temsil ettiğini öne süren birincisine göre, olgusal dilin önermeleri dış dünyayı, olguları resmeder, mantığın önermeleri ise totolojilerdir. Buna mukabil, eserin olumsuz olan tezi ya da öğretisi, ahlâkî, dinî, ve hatta felsefî söylemin dilin sınırlarını aştığını ifade eder.

Wittgenstein'ın, her tümcenin mümkün bir durumun, varolan bir olgunun resmi olduğunu öne süren söz konusu dil ve anlam görüşüne göre, tümce ya da önermeler, son çözümlemede basit nesne ya da şeylere gönderimde bulunmak durumunda olan isimlerin bir birleşimidir. Gerçeklikle dil ya da düşünce arasındaki bu resmetme ilişkisinin mümkün olabilmesi için, onların ortak bir mantıksal form ya da yapıyı paylaşmaları gerekir. Bununla birlikte, bu mantıksal form dünyada bulunmaz; bulunmadığı için de, dilde resmedilemez. Aynı şekilde, ahlâkî değerler ve benin dünya ile olan ilişkisi de, dış dünyadaki olgular arasında bulunmadığı için, bunların da resmedilebilmeleri söz konusu olmaz. Bu ve benzeri şeyler, kendileriyle ilgili olarak hiçbir şeyin söylenemeyeceği ve dolayısıyla, sessiz kalınması gereken metafiziksel konulardır. Wittgenstein'ın bu görüşü, metafiziksel problemlerin, bir çözüme kavuşturulamasalar bile, ciddî ve derin konular oluşturduğunu teslim eden filozofu, mantıkçı pozitivizmin metafizik karşıtı doğrulamacılığına çok yaklaştırır.

Oysa Wittgenstein'ın ikinci dönem felsefesi, kullanımsal bir anlam teorisi geliştirirken, dilin değişmez ve temel bir özü olduğu, bu özün dünyanın temsiliyle belirlendiği ve dildeki sözcüklerin salt adlandırma işlevi gördüğü görüşünü tümden reddeder. Başka bir deyişle, Wittgenstein, bu dönemde, dilin özyapısı üzerine açık, belirgin, soyut ilkeler getirmek yerine, dile doğal bir insan fenomeni, çevremizde olup biten bir şey, karmaşık insan faaliyetlerinin oluşturduğu bir bütün olarak yaklaşır. Bu dil anlayışının önemli bir özelliği, onun dili özünde toplumsal bir fenomen, ancak birden fazla insanın benimsediği kuralların varlığıyla işleyebilen bir fenomen olarak görmesidir. Wittgenstein, bu dönemde dili, insan tarafından kulanılan bir âlet olarak görür. Bir ifadenin anlamı, o ifadenin mümkün kullanışlarının bir toplamıdır. Bu da anlamı, insan faaliyetlerine ve sonunda da yaşam biçimleri bütünlerine bağlar. Dille ilgili olarak resim benzetmesinden âlet benzetmesine geçiş, Wittgenstein'in iki dil görüşü arasındaki en önemli farktır. O, bu ikinci dil görüşünde, dilin kullanılmasını aynı zamanda oyun oynamaya benzetir. Tüm oyunlar kurallar tarafından yönetilen faaliyetler, yapıp etmeler olduklarına göre, amaçlı bir faaliyet olan dil, uzlaşımsal ve değişken kuralların yönettiği öğelerle yürütülür.

İkinci dönemin Wittgenstein'ına göre, felsefe özünde bir teori değil, fakat bir faaliyettir. Felsefe yapılan bir şeydir, ama sayıp dökülecek bir öğreti bütünü değildir. O felsefenin geleneksel problemlerinin kötü bir biçimde formüle edilmiş olan anlamsız problemler olduklarını öne sürer. Bundan dolayı, felsefî teoriler oluşturmaktan vazgeçmek gerekir; çünkü bu, kafaları daha da karıştırmaktan başka bir işe yaramaz.

Wittgenstein'a göre, filozofa düşen, dilin, çeşitli kullanım biçimlerinin farklı, ancak ilişkili dil oyunlarında nasıl kullanıldığını göstermektir. Filozof bunu, insanların saptırıcı benzetmelerle yoldan çıkmalarına engel olmak için yapar. Wittgenstein'ın bakış açısından, kişi felsefe yapmaya başlamadan önce, dilin, kendisini saptırabilme tarzlarını ve saptırdığı yolları araştırmak zorundadır. Onun felsefe yapma biçimi işte bu anlayıştan çıkar: Felsefe, dil konusundaki yanlış ve sahte kabullerimizin, dünya üzerine olan düşüncelerimizi nasıl saptırdığının çok yönlü bir



G. Ryle

biçimde araştırılmasıdır. Felsefenin görevi, bir tür terapidir, tedavidir. Felsefî problemlerle kafası karışmış ya da çıkmaza girmiş kişiye, insanların kullandıkları dil-oyununun kuralları anlatılarak yardımcı olunabilir.

Wittgenstein'a göre, insanı yanlışa sürükleyen şey, onun, sözcüklerin bir oyundaki kullanımına bakarak, aynı sözcüklerin başka bir oyunda da aynı şekilde kullanılacağını düşünmesidir. O, birinci oyunun kurallarının ikinci oyunda da aynen geçerli olduğunu düşünür ve böylelikle de çıkmaza girer. Böyle bir insan, kafası karışmış olan biridir. Kafası karışmış olan kişi, benim bir dükkânda çevreme bakıp, "Bu, bir bisiklet; bu, bir televizyon; bu, bir ekmek kızartıcısı" dediğime göre, kendi içime yönelerek "sol dizimde bir ağrı, içimde bir fincan çay içme, bir de bugünün Pazar günü olması isteği var" dediğim zaman, benzer bir iş yaptığımı sanır. Oysa, bunlar tamamiyle farklı iki işlemdir. Kendimize ilişkin betimlemelerde yapılan, kendi içimizde bulduğumuz şeyleri sıralamak değildir. Bu konuda açıklığa varmanın yolu, Wittgenstein'a göre, dili doğal çerçevesi içinde ele almak ve insanların bir şeyler söyledikleri zaman, içinde bulundukları durumları, bunların söylenmesine eşlik eden davranışları hesaba katmaktır.

İkinci Dalga Analitik Felsefe: Ryle, Strawson ve Austin

Çağdaş İngiliz düşüncesinde ikinci analitikçiler olarak anılan Ryle, Strawson ve Austin gibi Oxford Okulu düşünürleri, esas itibariyle Wittgenstein'dan etkilenerek dilsel analize yönelip, onu felsefenin merkezine yerleştirmiş filozoflardan oluşur..

Bu düşünürlerden Gilbert Ryle, çoğunlukla zihin konusundaki düşünceleriyle önem kazanmış bir filozoftur. Aristoteles, Huserll ve Meinong'tan da etkilenen Ryle, felsefeye dair düşüncelerinde, Ayer'in analitik yaklaşımına benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre, felsefenin görevi yanlış kurgu ve saçma teorilerin, bu teorilerde geçen dilsel deyimlerin bir sonucu olduğunu göstermektir. Ryle, bir ifadenin sentatik formuyla bu ifadelerin betimlediği olgu formlarını birbirinden ayırarak, gündelik dilde kullanan ifadelerin, çoğunlukla sistematik bir biçimde yanıltıcı olduğunu dile getirmiştir. Ona göre, filozofun bu türden yanlışlıklara düşmemesi için yeni bir ifade tarzını benimsemesi gerekir.

Buna göre, Ryle analitik felsefeyi mantıksal yol yerine, gramatikal yoldan giderek icra eder. Mantıksal analizden özellikle kaçınan Ryle'a göre, felsefedeki hataları mantıksal analizden ziyade, kavramsal analiz yoluyla ayıklamak mümkün olabilir. Zira, felsefedeki hataların çoğunluğu kategori yanlışlarından kaynaklanmaktadır. Kategori yanlışı her zaman, bir terim veya kavramın kendisine uymayan bir kategori içerisinde ele alınmasından kaynaklanır. Kavramsal analiz yoluyla filozofun yapması gereken şey ise, kavram analizi sayesinde kavramın hangi kategoride olduğunu tespit etmektir. Ryle kategori hatasına şöyle bir örnek gösterir: Oxford'u ziyaret eden bir yabancıya kolejler ve diğer binalar gösterildikten sonra, yabancı, "Üniversite nerede?" diye sorar; o burada tam bir kategori hatasına düşerek, Üniversiteyi de herhangi bir birim zanneder; bu nedenle onun düştüğü kategorik hatayı düzeltmek için "Üniversite, bütün bu görmüş olduğunuz organizasyon tarzıdır" demek gerekir.

Ryle'a göre, Kartezyen felsefeyle başlayan ruh ve beden ayırımı, tümüyle saçma bir ayırımdır, zira maddî olanın ruhsal olanı veya ruhsal olanın maddî olanı etkilemesi mümkün değildir; burada tam bir kategorik hata olduğunu savunan Ryle'a göre, insan sadece, bazen akıllıca bazen de aptalca eylemlerde bulunan bir insan varlığıdır. Ruhun

mükemmel oluşu veya maddenin kusurlu olması gibi bir durum söz konusu olamaz, bunlar insan varlığının eylemlerine ilişkin bir değer atfetmedir.

Aynı yaklaşım ya da gelenek içinde, çoğunlukla gündelik dil filozofu olarak anılan Strawson'a göre de, gerek Aristoteles, gerekse Russell mantığı, gündelik dilin mantığını yansıtmaktan uzaktır. Ancak onun özellikle eleştirilerini yoğunlaştırdığı kişi Russell'dır. O, Russell'ı üç şekilde eleştirir. Ona göre, Russell, ilk olarak gerektirme ve varsayma arasında, ikinci olarak, anlam ve gönderge arasında ayırım yapmaz; o nihayet, göndergesel kullanım ile yükleyici kullanım arasında bir ayırım yapamamıştır. Bu nedenle Strawson, Russell mantığında büyük hatalar bulunduğu düşüncesiyle yeni bir mantık kurar. Bu mantık, Russell mantığındaki semboller yerine sözcüklerin temele alındığı bir mantıktır.

Mantığa ilişkin bu yeni yaklaşımın yanında Strawson, metafiziği de farklı bir değerlendirmeyle ikiye ayırarak ele alır: Betimleyici metafizik ve düzeltici metafizik. Birincisi dünyaya ilişkin düşüncemizin yapısını betimler, ikincisiyse en iyi yapıyı üretmeyi hedefler. Ancak, onun burada metafizikle anlatmak istediği şey bir tür meta-analizdir.

Austin de, tıpkı Strawson gibi, formel mantığın analiz metodu yerine, gündelik dil analizini merkeze alır. Ona göre, gündelik dil felsefî problemlerin çözümünde oldukça önemli bir yere sahiptir, çünkü gündelik dil analizi bizi çevreleyen dünyaya ilişkin kabullerimizi açığa çıkararak dünya kavrayışımızı güçlendirir. Gündelik dil, onun nokta-i nazarından, uzun bir tarihsel süreç içerisinde çeşitli amaçlarla oluşmuştur, bu nedenle onun belirli ayırımlarla ele alınarak incelenmesi gerekir.

Austin'e göre, filozof ve mantıkçılar çoğunlukla dilde bir olgu bildiren önermelerle ilgilendiler, oysa dilin olgu durumlarını ifade eden önermelerinin yanında edimsel boyuta sahip olan önermeleri de vardır; dolayısıyla, filozof bu edimsel önermelerin farkında olup, dilsel analizlerini söz konusu önermelerin ifade edildiği bağlam içerisinde de sürdürmelidir. Bu dilsel analizlerden sonra bunların felsefî sorunlarla ilişkisi ele alınarak incelenmelidir.

Sonuç

Çağdaş İngiliz felsefesi çok etkili olmuş bir milli felsefe değildir; bu dönemdeki düşünürler de Alman düşüncesinden çokça etkilenen düşünürler oldukları için, çağdaş İngiliz felsefesinin ulusal karakteri de tartışmaya açıktır. Bununla birlikte, İngiltere, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Amerika'nın İngilizce'yi bir dünya dili haline getiren etkilerinin artışıyla birlikte, dil aracılığıyla ve analitik felsefe sayesinde, bütün felsefelerin kavşak noktasında yer almıştır. Bu nedenle İngiltere, çağdaş felsefe içerisinde bireysel bağlamda felsefî tartışmalara kaynaklık etmemiş olmakla birlikte, bütün tartışmaların yoğunlaştığı bir yer olarak öne çıkmıştır. Özellikle ABD'nin etkinliğini bütün alanlarda artırma çabasında, İngiltere'nin kültürel anlamda ona ortak oluşu, felsefenin de, yönünün ister istemez ABD ile birlikte İngiltere'ye dönmesine neden olmuştur. Bu nedenle ABD'de doğan veya ABD'de etkili olan her felsefî akımın İngiltere'de de etkili olduğunu belirtmek gerekir.

B. AKARSU, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1994; J. M. BOCHENSKI, *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1997; A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, 2nd edition, Middlesex, 1946; F. H. BRADLEY, *Ethical Studies*, Oxford, 1962; A. CEVİZCİ, *Felsefe Sözlüğü*, 5. baskı, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001; R. G. COLLINGWOOD, *Tarih Tasarımı* (çev. K. Dinçer), Ankara, 1990; D. J'CONNOR (ed.), *A Critical History of Philosophy*, Glencoe, 1964; B. DELGAUW, *Twentieth Century Philosophy* (trans. by N. D. Smith), Dublin, GM, 1969; T. HONDERICH, *The Oxford Companion To Philosophy*, London, Oxford University Press, 1995;S. KÖRNER, *Fundamental Questions of Philosophy*, Sussex, 1973; B. MAGGEE, *Yeni Düşün Adamları* (çev. M. Tunçay), İstanbul, MEB, 1979; G. E. MOORE, *Some Main Problems of Philosophy*, London, 1953;J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, Middlesex, 1957; D. PEARS, *Wittgenstein* (çev. A. Denkel), İstanbul, 1985; H. RIZATEPE, *Anglosakson Felsefede Bilgi Görüşleri*, İstanbul, Etik Yayınları, 2004; J. G. ROSSI, *Analitik Felsefe* (çev. A. Altınörs), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001; Ş. URAL, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986; D. WEST, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (çev. A. Cevizci), İstanbul, Paradigma Yayınları, 1998; L. WITTGENSTEİN, *Tractatus Logico Philosophicus* (çev. A. Kozbek), Ankara, 1984; L. WITTGENSTEIN, *Felsefi Soruşturmalar* (çev. D. Kanıt),

İstanbul, 2000; L. WITTGENSTEİN, *Estetik, Ruhbilim ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler ve Söyleşiler* (çev. A. B. Güçlü), Ankara, 1997;

Ayrıca, **bkz.**, ALEXANDER, ANALİTİK FELSEFE, AUSTIN, AYER, BERKELEY, BRADLEY, CAIRD, COOK WILSON, CROCE, ÇAĞDAŞ ALMAN FELSEFESİ, ÇAĞDAŞ AMERİKAN FELSEFESİ, ÇAĞDAŞ FRANSIZ FELSEFESİ, DENEYİMCİLİK, DİL FELSEFESİ, DOĞRULANABİLİRLİK, FENOMENALİZM, GREEN, GROTE, İDEALİZM, İNGİLİZ FELSEFESİ, MANTIKÇI POZİTİVİZM, MANTIKSAL ATOMCULUK, MCTAGGART, MILL, MODERNİZM, POZİTİVİZM, PRICE, PRICHARD, RUSSELL, RYLE, SPENCER, STRAWSON, WHITEHEAD, WITTGENSTEIN.

Tuncay SAYGIN

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ İslâm dünyasında tarihsel temelleri yaklaşık 300 yüzyıl gerilere giden sosyo-politik çözülmelere karşı üretilmeye çalışılan çözüm önerilerini (ıslahat) kapsadığı için, onun tanımı oldukça zordur. Bu zorluğu, bununla birlikte önce genel bir tanımlama yapılıp, sonra da Batılı araştırmacılar tarafından verilen isimlendirmeler; akabinde tarihsel süreç ve önemli simalar hakkında bilgi verilerek, ancak kısmen aşmak mümkündür.

Tanım

Çağdaş İslâm düşüncesi, özü itibariyle Karlofça antlaşmasıyla (1699) başlayan; *Ümit Burnunun Keşfi* (1789) sonucunda Hindistan'ın istila edilmesiyle ivme kazanan; *Fransa'nın Mısır'ı İşgaliyle (1798)* iyice somutlaşan, İslâm dünyasındaki fikrî, siyasî ve iktisadî çözülmeler karşısında, Müslüman aydınların kendi modernliklerini oluşturma sürecini ifade eder. Bunun için de öncelikle Batı modernitesi ile yüzleşmek, onun bireysel ve toplumsal etkilerini analiz etmek gerekir. Bu nedenle, "Çağdaş İslâm Düşüncesi", İslâm dünyasındaki fikrî, siyasî, iktisadî sömürgeleştirme hareketlerine karşı, özellikle 18. yüzyıl sonraları ve 19. yüzyıl başlarından itibaren ivme kazanan oluşumların tahlilidir. Bu çerçevede, Batı sömürgeciliğine karşı siyasî ve sosyal kimlikler ve alternatifler oluşturmakla kalınmayıp, aynı zamanda, İslâm toplumunun bünyesindeki iç bozulmalara karşı ıslahat projeleri geliştirmek hedeflenir.

"Çağdaş İslâm Düşüncesi"nin teorisyenlerinden olan S. Hüseyin Nasr'a göre, Müslümanların sömürgecilik karşısındaki üç ana tepkisi, çağdaş ıslahat projelerinin hedeflerini belirlemesi açısından önemlidir. Bunlar, sırasıyla "dünyanın artık sonu gelmiştir; yapacak tek şeyin Mehdi'yi beklemektir" diye ifade olunan tavırdır; ikincisi, "Müslümanların mağlubiyetlerinin nedeninin, İslâm'ın iyi uygulanmaması olduğunu düşünmek; ve dolayısıyla zafer-refah ve felah için İslâm'ın saf ve özgün şekliyle yaşanması gerektiğini" vurgulamaktır. (Köktenci eğilimler ve akımlar). Üçüncüsü ise, "İslâm'ın, modern şartlara ve dünyaya adapte edilerek varlığını devam ettirebileceği tezini" savunmaktan oluşur.

Bu çerçevede, İslâm'ın teklifinin, ilâhî mesajın tarihin sapmaları, bozulmalar ve geleneğin engelleyici müdahaleleri olmadan yeniden keşf edilmesi olduğu söylenir. Bunun yalnızca Müslüman toplumun faydası için olmadığı, aynı zamanda dünyaya, özellikle Batı'ya karşı bir meydan okuma olduğu vurgulanır.

Bu çerçevede, cevabı aranan soru şudur: *Allah'a inanan, güvenen Müslümanlar gerilerken, Kur'anî bilgiye sahip olmayan Batılılar niçin ilerliyorlar ve İslâm dünyasına hakim oluyorlardı?* Cemaleddin Afganî, S. Ahmed Han, Muhammed Abduh, Şekip Arslan, Şeyh Tahir el-Cezayirî; Abdullah Nedim, Abdulkadir el-Magribî, Reşid Rıza, Allal el-Fasî, Abdülhamid b. Badis, Muhammed İkbal, Beşir el-Ibrahimî, Tahir Haddad, Tahir b. Aşur, Raşid Gannuşî gibi, İslâm dünyasının önde gelen alim ve entelektüelleri, tarihsel süreç içinde, işte bu sorunun cevabı ile yakından ilgilenmişlerdir.

Çağdaş İslâm Düşüncesini teşekkül ettiren fikri-siyasî hareketlere Batılı yazarlar tarafından verilen isimlendirmeler ise şunlardır: **(1)** *Siyasal İslâm:* En fazla kullanılan nitelemedir. **(2)** *İlitilalci İslîm:* 'Militan İslâm' da denilen bu söylemde, fikrî ve siyasî değişiklikleri gerçekleştirmek için silah ve şiddet kullanmak mümkün görülmektedir. Ayrıca, İslâmî Hiddet, Yeni İslâm Köktenciliği, dinî Aşırılık, Yeni Islahcılık, İslâm'ın Yeniden Dönüşü gibi ifadelerle de anılmaktadır. **(3)** *İlerlemeci İslâm:* İslâm ülkelerinin kalkınmasını sosyalist bir tarzda gerçekleştirme çabasını ifade eder. (4) *Halk İslâmı:* Kitlelerin İslâm

anlayışını yansıtıp, popüler dinî uyanışı simgeler. (5) *Resmî İslâm:* Statükonun sürekliliğini sağlamak için savunduğu İslâm anlayışını ifade eder.

Temel Fikri ve Siyasî Eğilimler

Çağdaşlaşma/modernleşme sürecini belirleyen aydınların, sosyal menşeleri, siyasî ve kültürel yönlenmeleri ile ürettikleri cevaplara baktığımız zaman, İslâm dünyasında dört ana grup olduğunu görürüz. Bunlar; *Muhafazakar ve Klâsik İslâm Yenilikçileri; Laik, Liberal ve Batıcı İslâm Yenilikçileri; Laik, Liberal ve Batıcı Hıristiyan Arap Yenilikçileri; İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak teorize eden İslâmcı Yenilikçiler* diye isimlendirilirler.

Bu sınıflama, analiz kolaylığı sağlaması içindir; zira Müslüman aydınların modernleşme karşısındaki tavırlarını, eğilimlerini tespit edebilmek oldukça zordur. Örneğin, klâsik İslâm yenilikçileri grubuna dahil olan ve muhafazakar bir eğitim alan Cemaleddin Afganî ve Muhammed Abduh gibi alimler, bazen, *liberal aydınlar* kategorisinde de incelenebilmektedir.

Bu grupları tahlil ederken Modernite (*el-hadese*) ile modernizm ve batılılaşma (*et-tahdis*) terimlerine dikkat etmek gerekmektedir. Modernite, bilgi karşısında alınan bir tür fikrî ve manevî tavırdır, yani bir olguya dair bilgilere ulaşmada kullanılan yöntemler karşında alınan konumu gösterir. Modernizm, hâkim Batı düşüncesinin, modern yaratıcılık ve teknikle ilgili yapısını bir başka düşünce modeline aktarılmasıdır. Modernizm ile modernite birbirine karıştırılarak özdeş kılınınca, kimlik, tarih ve Batı medeniyetinin nasıl algılanacağı sorunları ortaya çıkmıştır.

Orta Doğu bölgesi açısından bu sorunlara çözüm arayan gruplardan ilki, çözümü İslâm geleneğini eksen alarak bulmaya çalışırken; ikinci grup, dinî verileri ikincil konuma indirgeyerek, Batılı fikrî-siyasî bir kavramsallaştırma olan laisizm ve liberalizmi eksen alır.

Laik, Liberal ve Batıcı Hıristiyan Arap Yenilikçileri, Orta Doğu Bölgesi Çağdaşlaşma sürecinin (üçüncü grubu olarak) en önemli kesimini oluşturur. Bunlar, bölgedeki yenileşme çalışmalarını, Osmanlı Devletine karşı bir aydınlanma hareketi olarak nitelerler. Tamamına yakını, Batılı liberal, laik değerleri benimsemişlerdir, üstelik milliyetçi bir zihin yapısına sahiptirler. Eğitimlerini genellikle (a) Arap edebiyatı, (b) Avrupa dilleri, (c) modern bilimsel bilgi alanlarında yapmış olan bu grup üyelerinin bilim merkezleri, Suriye Protestan Koleji, Beyrut'taki kolejler ve Amerikan Üniversitesi'dir.

İslâm'ı siyasal bir ideoloji olarak teorileştiren İslâmcı Yenilikçileri oluşturan Seyyid Kutup, Said Havva, Mevdudi, Fethi Yeken gibi entelektüeller, klâsik İslâm yenilikçilerin devamı niteliğinde olduklarını söylerler; onlar gibi İslâm'ı merkeze alırlar, ama aynı klâsik eğitimden geçmedikleri için bilinen anlamıyla din âlimi değildirler. Üstelik büyük ölçüde modern bilgi birikimine sahiptirler. İslâm'ı ideolojik bir yapıda algılarlar ve laikliği sistematik bir tarzda reddederler. *Bu aydın grubunu tanımlamak oldukça zordur.*

Ebu'l-Ala el-Mevdudî ile başlayan fikrisiyasî harekete ise *köktencilik, yeni selefîlik, Fundemantalist İslâm* ve *Militan İslâm* diye isimlendirmeler yapılmıştır. Temel işlevleri, İslâm'ı modern terimlerle yeniden düşünmek olup, ne milliyetçi, ne modernist, ne laik ve ne de muhafazakârdırlar. İslâm'ı kamu hayatına taşımayı hedefleyen bu yeni harekete Mısır'da *Ihvanu'l-Muslimin,* Ürdün'de *Hizbu't-Tahrir,* Pakistan'da *Cemaat-i İslâm,* Endonezya'da *Marjumi Parti,* Lübnan'da *et-Tevhidu'l İslâmi* ve *Ciindillah* gibi oluşumlar örnek olarak verilmektedir.

İslâm Dünyasında Yaşanan Sorunlar ve Bölgesel 'Çağdaş Düşünce Tasarımları'

(1) ***Osmanlı Devleti'nin Islahat Çabaları:*** Tanzimat ve ıslahat Fermanları (1839-1856) ile başlayan, I. ve II. Meşrutiyet'in ilanları ile ivme kazanan modernleşme projeleri tahlil edilmeden, İslâm dünyasının toplumsal açıdan geçirdiği değişim ve dönüşümler anlaşılamaz.

(2) ***Hint-Pakistan Bölgesi Islahat Çabaları:*** Bireysel ve kurumsal bazda geliştirilen bölgedeki yenilik hareketlerinde klâsik ve geleneksel eğitim veren *Tarikat-ı Muhammediyye* (Mucahidun) ve *Faraidi Haraketi* önemli rol oynar. Bunlar, Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve Aligarh ekolünü, Batıcı-modernist bir yapı içerdiğini iddia ederek şiddetle reddederler. Çünkü Ahmet Han, Çerağ Ali, Mehdi Ali, Muhsinü'l-Mülk, Şibli Numanî, Emir Ali gibi alimler, bağımsızlığın gereğine ve yeniden kendi tarihlerine dönme zorunluluğuna inanmakla birlikte, bunun gerçekleş-

mesini Batılı bir zihniyete sahip olmaya bağlı görüyorlardı.

Entelektüel modernist eğilimin önde gelen siması olan Ahmed Han, İslâm'a yeniden canlılık kazandırmak için akılcı felsefeye dayalı kelam ilminin ilkeleri ile içtihat kavramı üzerinde durmanın gerekliliğini vurgulamıştır. O işte bu düşüncelerle, salt modern bilimsel ruhun ve araştırma şevkinin etkin olacağı, Müslüman Bilim Cemaatini (*Muslim Scientific Society)* ve İngiliz-Muhammedî Koleji'ni (*Mohammadan Anglo-Oriental College)* kurmuştu. Burası daha sonra Aligarh Üniversitesi haline getirildi. Liberal, humanist bir dünya görüşü ve siyasette pragmatist bir yaklaşım, bakış açısının temelini oluşturmaktadır.

Bu bölgede yetişen ama etkisi bütün İslâm dünyasında hissedilen Cemaleddin Afganî (1839-1897), Ahmed Han'ın fikirlerini üç noktada eleştirmiştir. Ahmed Han'ın aşırı rasyonalist görüşlerine ve kelam ilmi anlayışına karşı çıkarken, onun yaklaşımının, Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına neden olabilecek bidatlerle dolu olduğunu savunur. Ona göre, Ahmed Han'ın eğitim anlayışı, Hindistan'da İngilizlere hizmet etmektedir. Onun eğitim anlayışı, söz konusu hizmetin doğal sonucu olarak, Hindistan bölgesindeki İslâmî hareketin ve evrensel İslâm hilafet anlayışının en büyük düşmanıdır. Bu ve benzeri sert eleştirilere rağmen, Ahmed Han'ın akılcılığı ve liberal yaklaşımı, batılılaşmış bölge aydınlarının dinî düşüncelerinde derin izler bırakmıştır.

(3) ***Orta Doğu Bölgesi Islahat Çabaları:*** Araplar, Osmanlı devletinin parçalanmasıyla birlikte, çevrelerinde gittikçe büyüyen dış tehlikelere karşı, etrafında birleşecekleri bir ideoloji oluşturmaya çalıştılar. Bunun için de, öncelikle hilafet kavramını ele alarak, bu konuda bir seri konferanslar düzenlemeye başladılar. 1924 yılında Mekke şehrinde yapılan ilk toplantının ikincisi, 1926 yılında Kahire şehrinde düzenlendi. Bunlardan bir sonuç çıkmayınca, 1931 yılında Mısır Müftüsü Hacı Emin el-Huseynî ile Hint Hilafet Hareketi başkanı Şevket Ali tarafından daha kapsamlı bir kongre tertip edildi. Bu tür siyasal çalışmaların yanı sıra, ıslahat ve tecdidi gerçekleştirmek için, öncelikle asale, muasıra ve Arap aklı kavramlarının fikri temelleri oluşturulmaya çalışıldı. "Aslî, köklü ve sabit olan değerlerden hareketle bir Arap-İslâm kişiliği oluşturmak, mevcut bozuklukların tashihi için kaçınılmazdır" diyen M.Abid el-Cabirî ve Salim Yafut gibi Arap aydınları, bölgenin sorunlarının çözebilmesi için öncelikle *Arap aklı* kavramını geliştirilmesinin önemi üzerinde durdular. Diriliş, bir şeye karşı ayaklanmak, savaşa hep beraber gitmek, seferber olmak, takat ve güç sahibi olmak, bir şeyi harekete geçirmeye güç yetirmek anlamlarına gelen *'en-Nalıda'* burada anahtar kavram oldu.

Arap dünyasının önde gelen düşünürlerinden olan Muhammed Arkun işte bu çerçeve içinde, Kantvari bir işlem ile İslâm aklını eleştiriye tâbi tutmaya koyuldu ve İslâm'la Hıristiyanlıktaki laiklik uygulmalarını eleştirerek yeni bir laiklik anlayışı kurmayı önerdi.

Mısır merkezli İslâmcı hareketleri eleştirel bir gözle inceleyen M. Said el-Aşmavî, *İslâma karşı İslâmcılık* (çev. S. Özbudun. İstanbul, 1993) adlı eserinde, Hindistan bölgesinden S. Ahmed Han, Emir Ali ve A. A. Fyzee'nin, Mısır'da ise, Kasım Emin, Ahmet Lutfi ve Kemal Yusuf'un "dinin salt ahlâkî boyuta indirgenmesi" önerilerini yeniden gündeme getirmiştir. İslâmiyetin pozitif hukuk karşısında uygulanma şansının hiç olmadığını belirten Aşmavî, "gerçek bir Rönesansın geçmiş, şimdiki ve gelecek bilim yasalarıyla tarihin mantığını özümseyerek, yenileme ve çağdaşlaşma temeli"nin atılmasını önerir.

Aşmavi'nin *Akılcı İslâmcı Köktencilik* dediği bu söyleme göre, ılımlı, ilerlemeci, hümanist ve evrenselci bir İslâm anlayışı sunulacaktır. Bu tasarım için o, kurtuluşun Kur'an ve ilk Müslümanların geleneklerine dönmekle olacağı tezinden hareketle *köktenci* terimini kullanır. Genelde şiddet eğilimli akımların kullandığı köktenci terimini bu anlamda kullanan Aşmavî'nin önerisinin temel unsurları, nüfus plânlaması, çalışmanın herkes tarafında kutsal sayılması, dua ve hükümete itaattir. Bunlara dikkat edildiği takdirde, vergiler tahsil edilebilecek, askerlik görevi ifa edilecek ve devlet ilerleyecektir.

Orta Doğu Bölgesi Çağdaş İslâm Düşüncesinin Evreleri: *1875-1918 arasındaki 1.Evre:* Fransızların Mısırı işgali (1798) ile başlayan sürecin 18. yüzyıl sonlarında hızlanması ve, I. Dünya Savaşıyla birlikte Arapların Osmanlı Devleti'nden ayrılmalarıyla son bulan dönemdir.

1914-1945 arasındaki 2. Evre: I. ve II. Dünya Savaşları arasındaki dönemde, İslâm ülkelerinde, Batı ülkelerinin fiili sömürgelerinden kurtulmak için verilen özgürlük mücadelelerini ifade eder. *1945 ve sonrasındaki 3. Evre:* Batı kültürü ve değerlerine alternatif oluşturma çabalarını merkeze alır.

İslâm'ın Mesajının Çağdaş Keşfi ve Sunumu

Islahat ve tecdid kavramları adı altında her dönem, mevcut din anlayışındaki değişiklikleri temel kaynakları merkeze alarak yorumlayan Müslüman aydınlar, yanlış uygulamalara itiraz ederek, özgün ve özgül içtihatlarda bulunmaya çalışmışlardır. Tarihteki gözle görülür ilerlemelerin çoğu, 'yerleşik doğrulara' itiraz eden, zamanlarının normlarına uymayı reddeden bu özgür ve özgün kişiler tarafından sağlanmıştır. Çağdaş İslâm düşünürlerinin temel hedefleri 'din'i sahih kaynaklarını dikkatli ve eleştirel bir şekilde okuyup yorumlayarak, öncelikle yerleşik din anlayışını tahlil ve batıl inançları tespit etmeye; sufiliği ıslaha ve ahlâkî ölçüleri yükseltmeye çalışmaktır.

İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu (çev. A. Asrar, İstanbul, 1984) adlı eseriyle bu konular üzerinde ayrıntılı bir şekilde duran düşünür Muhammed İkbal'dir. Ona göre, bütün bu sorunlar, Müslümanların maddî ve manevî açıdan geri kalmalarından dolayı yaşanmaktadır ve bunun tek sorumlusu yine Müslümanlardır. İslâm yanlış anlaşılmış, maddî dünyadan vazgeçilmiş, maddî zenginlik takva adına kötülenmiştir. Oysa bu anlayış, insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve temelinden değiştirmek olan dinin gayesine terstir. Bu nedenle, dinin içerdiği temel hakikatler, madde ve manâ bütünlüğü saptırılmadan ve yanlış yorumlanmadan anlaşılmalıdır.

İkbal'i çağdaşlaşmanın siyasî, ekonomik ve kültürel alanda Batılı kodlara göre yapılacağını söyleyerek, İslâm toplumunun kurtuluşunu sufi izahlardan kurtulmayı önceleyen düşünürlerden ayıran işte bu noktadır. İkbal'e göre, dinî değerlerin hurafelerden arındırılması gerçekleştirilirken katı bir lafızcılığa, dogmatizme düşülmemelidir. Islahattan kasıt, insan hayatının kaynağının ruhsal ya da manevî boyutu ile maddî boyutunun bir arada götürülme çabalarıdır. Psikolojik bir

M. İkbal

tecdit gerekliliğinden bahseden İkbal'e göre, insanlığın kurtuluşu ancak, dünyanın manevî bir izah ile yorumlanması ve bireysel ruhun özgürleşmesiyle mümkün olur. O, kurumsallaşmış, insan zihnini donduran ve özgürlüğünü yok eden bir zihniyetin tasavvuf olarak sunulmasına karşı çıkar; zira Müslümanlara yenilik ve değişme imkânı tanımak için tarihi, önceden plânlanan olaylar zincirinin üst üste çekilmiş resimleri olarak benimsemek Kur'an'a terstir. "Din'e evrenin önceden düşünülen bir plânın zaman içinde gerçekleşmesi fikrinden daha yabancı bir şey olamaz" diyen İkbal'e göre, insan özgürlüğünün ortaya çıkması için Mutlak ve Nihaî Ego olan Tanrı, kendi özgürlüğüne sınır koyar. Bundan dolayı Müslümanlar, hür irâdelerini kullanarak, İslâm'ın öğrettiklerini bilimin ışığında yapmaya çalışmak zorundadırlar. Bu nedenle, tasavvuf, iddia edildiği gibi insanı miskinleştirmez, tam tersine dinî donduran fakihlere karşı bir özgür düşünce şeklidir.

İkbal, bu çerçevede bir ıslahat hareketi gerçekleştirmek için öncelikle kelamî ve fıkhî zihniyette köklü değişim ve dönüşümü sağlamak ister. *Liberal bir teoloji* oluşturmak için gerekli gördüğü öncüller şunlardır: (1) Allah'ın varlığı ve mahiyeti; (2) İnsanın sorumluluğu ve ahlâkî hürriyeti, (3) Ruhun ölümsüzlüğü. "Bunlar, bilimsel düşünce ve doğal hukuk ile tekamülün bir kompozisyonudur" diyen İkbal, devlet kavramını da, manevî bir

şekilde değerlendirir. Devlet, ona göre, ruhaniyeti bir insan ruhunda gerçekleştirme çabası olup, saldırı ve hakimiyet kurma hevesine kalkışmaz, ideal ilkeleri gerçekleştirmeye çalışır.

Bu evreler arasında ortaya çıkan Çağdaş İslâmi hareketlerin fikri öncülleri şunlardır: (1) Asl'a, yani Kur'an ve Sünnet'e dönerek, bidat ve donukluktun kurtulmak; (2) Akılcılığı benimsemek ve mevcut bağlardan akıl ve Kur'an-ı Kerim'in rehberliğinde kurtulmak; Batı düşüncesinin epistemolojik temellerini iyi bilmek.

Çağdaş İslâm Düşüncesinde Epistemik Eğilimler

Batılı bilgi-bilim ve teknolojisini elde etme yönünde, İslâm dünyasında üç eğilim vardır:

(1) ***Resmî Eğilim:*** Bu eğilim, devlet yöneticilerinin (Batılı) bilgi ve bilimi elde ederek, modern teknolojiler üretmeye yönelik çalışmalarında ifadesini bulur. *Muasır medeniyet seviyesine ulaşmak* sloganı çerçevesinde incelenebilecek bu eğilim, Osmanlıların yenilik hareketlerinin yanı sıra, Tunus, Cezayir, Libya, Mısır, Filistin vb ülkelerde yoğun şekilde görülmektedir. Yöneticiler tarafından yenileşmeyi gerçekleştirmeleri için, Batılı uzmanlar getirilmesi bu eğilime örnek verilebilir.

(2) ***İtikadi Eğilim:*** *Selefi eğilim* de denilen bu eğilim, gerileme ve çözülmenin, Kur'an'ın öğretisinden sapmaktan kaynaklandığını düşünenlerde görülmektedir. Vahhabilik, Mehdiyye, Sunusiyle hareketlerinin fikri zeminini bu düşünce oluşturmaktadır. Bu eğilim, bir nevi Gazzalî ve İbn Teymiyye'nin fikirleri arasında bir sentez yaprak, ümmetin bünyesinde bir tecdid haraketi gerçekleştirmeye çalışır ve Batı'yı sistemli ve küllî bir şekilde reddeder.

(3) ***Ferdî Eğilim:*** Oldukça geniş bir yelpazeye sahip olup, içinde siyasetçileri, (din) alimleri, aydınları ve askerî yetkilileri barındırır. Bunlar arasında resmî ve itikadî eğilim içinde yer alan faaliyetlerde bulunanlar da vardır. Örneğin Muhammed Abduh (1849-1905) ve A. Kevakibî'yi hem din alimi hem de resmi eğilimin talebi üzerine projeler geliştiren kişiler olarak görebiliriz. Ahmed Urabî, Mehmet Ali Paşa, M. Sami el-Barudî asker statüsünde olup, bireysel olarak da projeler üreten ve uygulamaya geçirmeye çalışan kişilerdir. Sivil insanlar olarak da Edip İshak, Abdülkadir el-Kabbanî, Cemil Sıdkı gibileri örnek olarak verebiliriz.

Bilgi ve bilimi üretme konusunda bu eğilimlere sahip olanlar, siyasî ve fikrî açıdan oldukça farklı tasniflerle tarif edilmişlerdir. Bunlar arasında halk ıslahatını gerçekleştirdiklerini iddia eden liberal, asr-ı saadet kaynaklı çözümler üreten (köktenci-İslâmcı) selefi, ırki özellikleri temel alan kavmiyetçi, 3. dünya Marksistliği gibi kategoriler vardır.

Bu kadar teori ve pratik zenginliği olan İslâm dünyasında 1989 yeni bir dönemin başlangıcıdır, zira bu tarihten itibaren sadece İslâm dünyası değil; bütün dünya, başını ABD'nin çektiği, *yeni dünya düzeni* adlı bir düzenlemeyle karşı karşıya kalmıştır. 1990-1991 tarihleri arasında yaşanan Körfez krizi, 2003 yılında Irak savaşı ile Ortadoğu üzerinde yeni projeler geliştirilirken, Ortadoğu ülkelerinin buna seyirci kalmaları, bölgedeki patrimonyal yapının hâlâ baskın olduğunun göstergesidir. Hind-Pakistan alt kıtasında ise, 11 Eylül 2001 saldırıları bahane edilerek Afganistan'a saldırılmış olup orada karışıklıklar hâlâ devam etmektedir.

Öyle görünüyor ki, İslâm dünyasındaki patrominyal yapının gereği olarak yönetici konumunda olanlar, yeraltı zenginliklerine yönelik yeni sömürge dalgasına destek vermeye devam edeceklerdir. Yöneticilerin, bireysel çıkarlarının korunmasının, *yeni dünya düzenine*, halklarına rağmen, *destek vermekten geçtiğini düşünmeleri; İslâm dünyasında yaşanan karışıklıkların artarak devam edeceğini, bunun zorunlu bir sonuç olarak, İslâmcılık ideolojisini besleyeceği görülmektedir.* Bölgede maddî zenginliklerini sömürme yerine demokratik ve laik değerleri önceleyen, ekonomik ve toplumsal kalkınmayı sağlayan yapılanmalar desteklenmediği sürece, bu kargaşa devam edeceğe benzemektedir.

Bu gerçeği gören bir grup Müslüman felsefeci, kolaycı ve toptancı çözüm/süzlük önerilerine kapılmadan sorunun epistemik temellerini araştırmaya başlamıştır. Müslümanların, ya geçmişi ütopyalaştırarak içe çekildiklerini ve dış dünyayla genellikle şiddet ve kin duygularının etkisiyle ilişki kurdukları; ya da geleceği ütopyalaştırarak iç huzurlarını sağlamaya çalıştıkları tespitinden hareketle, söz konusu düşünürler, dinin ya

salt ahlâka ya da salt hukuka indirgenmesinin Müslümanların yaşadığı (kimlik, tarih ve Batı medeniyeti) sorunları kartezyen anlayışa göre şekillendirdiğini; çözüm önerilerinin de bu çerçevede olduğunu (iyi-kötü; doğru-yanlış; klâsik-modern); bunun da ideolojileşmeyi getirdiğini iddia ettiler. Zira, bu yeni Müslüman entelektüel tipine göre, Batıcı modernizm ile köktencilik çok farklı kulvarlarda olmalarına ve birbirlerine tepki olarak çıkmalarına rağmen, her ikisi de kendilerine özgü bir bilgi ve bilim felsefesi geliştirememiş, sadece birbirleri için gerekli bir öteki konumunda olmuşlardır.

S. Nakip el-Attas ve İ. Raci Faruki'nin *Bilginin İslâmileştirilmesi;* S. Hüseyin Nasr'ın *İslâmî Bilim kavramsallaştırması*, işte bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Bu aydınlara göre, zihinlerimize yabancı birtakım kavramlar karışarak kökleşmekte; bunun sonucunda İslâm dünyasında kültürel ve fikri yozlaşma yaşanmaktadır. Bunun çözümü, ne klâsik Batıcı modernistler gibi teslimiyetçi; ne de radikal diye nitelendirilen İslâmcılar gibi diğer bilgi türlerini dışlayan içe dönük bir yapılanma olamaz. İslâmiyetin kendine özgü bir medeniyeti olduğunu düşünen bu kişiler, İslâm'ın medeniyetini, nasıl tarihte Mısır, Mezopotamya, Grek-Helenistik, Sabilik, Pers, Hint ve Çin geleneklerinden faydalanarak kurduysa, bunu aynı şekilde gelecekte de yapabileceği inançlarına dayanarak, yeni bir yüzleşme ile modern medeniyet tasavvuru geliştirmeye çalışmaktadırlar.

A. AHMED, *Modernizm ve İslâm* (çev. A. Küskün), İstanbul, 1990; L. BİNDER, *Liberal İslâm* (çev. Y. Kaplan), Kayseri, 1996; M. A. EL-CABİRİ, *Çağdaş Arap-İslâm Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (çev. A. İ. Pala - M. Ş. Çıkar) Ankara, 2001; S. CANTWELL, *Islam in Modern History*, New Jersey, 1957; M. El-BEHİY, *Çağdaş İslâm Düşüncesinin Oluşumu ve Batı* (çev. İ. Sarmış), İstanbul, 1986; FAZLUR RAHMAN, *İslâm* (çev. M. Aydın - M. Dağ), Ankara, 1999; FAZLUR RAHMAN, *İslâm ve Çağdaşlık* (çev. A. Açıkgenç - M. H. Kırbaşoğlu), Ankara, 1996; W. E. GELLNER, *Muslim Society*, Cambridge, 1981;H. A. R. GIBB, *İslâm*, London, 1975; H. A. R. GIBB, *Whether Islam*, London, 1932; H. A. R. GIBB - H. BOWEN, *Islamic Society and the West*. London, 1957; H. KERR, *Islamic Reform*, Berkley, 1966; B. D. METCALF, *Islamic Revival İn British India*, New Jersey, 1982; E. MEVDUDİ, *A Short History of Revivalist Movement in İslâm*, Lahore. 1963;S. H. NASR, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm* (çev. S. Şafak Barkçın - H. Arslan), İstanbul, 1989, M. UYANIK, *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesi*, Ankara, 1999; M. UYANIK, "Günümüz İslâm Düşüncesinde Islahat Kavramı" *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 4 (1990); M. UYANIK (der) *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara, 1996; J. I. VOLL, "İslâm Tarihinde Tecdid ve Islah", *Güçlenen İslâm'ın Yankıları* (ed. J. Esposito) (çev. E.Çatalbaş), İstanbul, 1989.

Ayrıca, **bkz.**, ATTAS, BİLGİNİN İSLÂMÎLEŞTİRİLMESİ, FARUKÎ, İKBAL, İSLÂM FELSEFESİ, MODERNİZM, NASR.

Mevlüt UYANIK

ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ. Modern zamanlar, Batı'dan gelen meydan okumalara cevap olarak, İslâm dünyasında bir uyanış devri olmuştur. Müslüman toplumlarda politik ve sosyo-ekonomik organizasyonun oldukça köklü temelleri parçalanmış ve söz konusu kültürlerin, geleneksel ideal ve değerlerine meydan okunmuştur. Bununla beraber, bu meydan okumalar, aynı zamanda bir öz ve millî bilince yol açmış ve müslüman toplumları ekonomik gerilikten ve manevî durgunluktan kurtulmanın yollarını aramayı kışkırtmıştır.

Söz konusu Batı etkisine karşı ilk tepki kendisini bizzat, gelişme için gerekli ahlâkî motivasyonu sağlayamadıkları gerekçesiyle, İslâm dünyasının sosyal arka plânının asıl sorumlusu olarak görülen, millî kültür ve felsefî geleneklerin –reddetme noktasına kadar varan– sıkı eleştirisinde göstermiştir. Müslüman entelektüeller arasında geleneğe yönelik bu olumsuz tutum, çöküş ve gerilemeye karşı salt panzehir olarak Batı değer ve kurumlarının adeta sınırsızca peşine düşmeye yol açtı. İslâm dünyasında modernizm kendini, eş zamanlı olarak teolojik-hukukî yorumda, edebî-entelektüel yeniden doğuşta ve rasyonalist-ideolojik modernleşmede gösterdi. (Sadık J. El-Azim, 1993).

Bununla beraber, bu modernizm kendisini genellikle Batı düşüncesindeki münferit bir eğilimde ifade etmiştir. Bazı durumlarda Müslüman düşünürler, doğa ve toplumda kendisini gösteren evrim sürecindeki yasalı düzenlilikler düşüncesine sürüklendiler. Dolayısıyla, Charles Darwin ve Herbert Spencer'in sosyal Darwinizmi, I. Mazhar gibi düşünürler tarafından muazzam ilgi gördü.

İlerlemenin ancak süreduran dogmatizmin (asıl olarak da dinî dogmatizmin) üstesinden gelinmesiyle mümkün olacağı düşüncesi, Kartezyen ve pozitivist fikirlerin cazibesini arttırdı. Böylelikle, pozitivist bakış açısı, Lübnanlı Şibli Samyel, Mısırlı Zeki Necip Mahmut ve Pakistanlı C. A. Kadir tarafından büyük bir güçle savunulmaya başlandı. Sosyal dönüşümün bir öznesi olarak insan imgesi, (Arthur Schopenhauer ve Friedrich Nietzsche'nin eserlerinde ifade edildiği şekliyle) etkin ya da eylemde bulunan insanın yaratıcı ve irâdî yönlerine vurgu yapan filozoflar tarafından pekiştirildi. Birey ve insanın özgürlüğü problemine verdiği önemden dolayı varoluşçuluk, Mısır'da A. R. Bedevî, Lübnan'da Rene Habaşi gibi Müslüman düşünürlerin dikkatini çekti.

Bu yaklaşımların pek çoğu, bugün bile, her ne kadar esas itibariyle üniversitelerdeki felsefe profesörleri arasında olsa da, devam etmektedir. Batı çizgisinde felsefe yapmaya devam kişiler arasında Mısırlı Ahmed Abdul Hakim Atiya, Faslı yapısalcı Abdul-Rezzak Ed-Dewai, Mısırlı Marksist Mahmut El-Emin, Ürdünlü Markist Ahmed Medhi ve Faslı post-modernist Selam Yafut sayılabilir.

Yirminci yüzyılın ilk yarısının karakteristiği olan ve Arap sosyal Darwinizm okulunun, Müslüman varoluşçuluğunun, İslâmî Marksizmin vb. doğuşuna yol açan, söz konusu yerel ya da ulusal felsefî geleneklere yönelik bu negatif tutum, bununla birlikte, nispeten çok kısa süreli oldu. Batılı düşüncelere doğru bu tüketici yönelim, yoğun ve keskin bir kamusal eleştiri dalgasına yol açtı ve ona millî kültür temelleri üzerinde, –Batılı düşünceleri reddetmeyip, tam tersine, başka kültürlerin en değerli öğelerinin zorunlu asimilasyonuna işaret eden– bir fikriyat inşa etmenin çok daha makûl ve değerli olduğuna inananlar tarafından karşı çıkıldı.

Söz konusu asimilasyon çok farklı şekillerde ortaya çıktı. Bazı durumlarda o, Batılı ve Doğulu fikirlerin bir sentezi yoluyla gerçekleşti. Örneğin, Pakistan Felsefe Derneği'nin kurucusu ve *İslâm Felsefesinin Tarihi* adlı temel çalışmanın editörü olan, yirminci yüzyılın en önde gelen Müslüman düşünürlerinden birisi, Muhammed Miyan Şerif, (ölümü 1965), 'diyalektik monadizm' adını verdiği ve Müslüman skolastik teolojisinin atomcu düşüncesine dayanan ontolojik bir teori geliştirmişti. Mütekelliminin izinde olan Şerif, dünyanın bütününün ve her bir cismin kendisinin 'monadlar' adını verdiği en küçük bölünemez tözlerden meydana geldiğini iddia etmekteydi. O, sırasıyla nihaî varlık ya da gerçeklik –Tanrı; tinsel özler– monadlar ve zaman ve mekân içindeki duyumlar dünyası olmak üzere, üç varlık türünün olduğunu varsaymıştı: Elektronlardan insan varlığına kadar dünyadaki her şey tinsel monadlardır. Tanrı her monadda içkin olduğu sürece, monad ezelî-ebedî, ölümsüz, görünmez, bölünmez, ve zaman-mekân bakımından sınırsızdır. Monadın varoluşu, ona her ne kadar Tanrı tarafından uygun düzeyde bir özgürlük verilmiş olsa da, ilâhî irâdeyle belirlenmiştir.

Şerif'in monodolojisi, pek çok bakımından, Lebniz'in monodolojisini anımsatır. Bununla birlikte o, monadların nüfuz edilemezliği ilkesini reddeder. O, ayrıca Leibniz'i, (açıktır ki, Hegel'in etkisiyle) diyalektiği gündeme getirerek tamamlar. Diyalektik bir doğayı haiz olan monadların içindeki gelişme süreci –"benlikten ben-olmayan ya na da henüz benlik-olmayan yoluyla her ikisinin bir sentezine doğru ilerleyen"– üçlüler şeklinde vuku bulur.

Tıpkı on altıncı yüzyılda Avrupa'da kapitalizme geçişin Reform ya da 'burjuva dinî devrimi' olmadan mümkün olmamış olması gibi, İslâm dünyasında da geleneksel sosyal yapılar, ancak İslâm'ın oynadığı rolde gerçekleşecek radikal bir değişim sayesinde ve dolayısıyla, onun bütün akidelerinin yeni baştan değerlendirilmesi yoluyla, yıkılabilirdi. Avrupa'da Reformun, Hıristiyanları kilisenin ve ruhban sınıfın aracılığından kurtarmak suretiyle, dinî yabancılaşmayı aşmaya kalkışmasına benzer şekilde, İslâm reformcuları da, mümini Tanrı'ya 'daha yaklaştırarak' ve dolayısıyla onun 'özgürleşimini' gerçekleştirmek amacıyla, Tanrı ve insan ilişkisini yeni baştan değerlendirmeye koyuldular.

Bu reformculardan biri şair-filozof Muhammed İkbal'dir (1877-1938). O şöyle yazmaktaydı: "Bizim maddenin atomu dediğimiz mekanik hareketlerden, insan benliğindeki özgür düşünce hareketine kadar bütün detaylarında dünya, 'Nihaî Benliğin' kendini açımlamasıdır." Nihaî Benliğin kendini en yüksek seviyede açımlaması sadece insanda

olur ve İkbal'e göre, Kur'an'ın, "Nihaî Benliğin, insana kendi şah damarından daha yakın olduğunu bildirmesinin sebebi budur." O, ayrıca, "insanın çevresindeki şeylerden daha yüksek bir gerçeklik derecesine sahip olduğunu ve Tanrı'nın bütün yaratıkları arasında, sadece insanın, Yaratıcısının yaratıcı yaşamına bilinçli olarak katılabilmeye muktedir olduğunu" vurgular.

Reformist yorum, insanın dünyadaki rolünün yeni baştan ve yeni bir biçimde ele alınabilmesi için gerekli temeli sağlar. İnsanın belli ölçüler içinde özgür irâdeye sahip olduğunun kabulü, sadece onun dünyevî yaşamının niteliğini dönüştürme teşebbüsünde kendisine güvenmesini doğrulamakla kalmaz, fakat aynı zamanda bu yöndeki çabaları moral ve dinî bir yükümlülük düzeyine yükseltir. Nitekim, dünyadan el etek çekmek veya bireysel kurtuluşun peşine düşmek yerine, toplumun yeni humanist değerlere göre yeniden inşasına etkin ve etkili bir biçimde katılma, modern reformcuların yönetici ilkesi hâline gelir.

Düşüncenin özgürleşimi bireyin yaratıcı etkinliği için vazgeçilmezdir. Bağımsız yargı hakkının ifadesi ve meşrulaştırılması, şu hâlde, reformist Müslüman düşüncesinin en önde gelen konusunu oluşturur. İnanç ve aklı, din ve bilimi birbiriyle uyumlu hale getirme meselesine verilen hayatî önem, bu bölgedeki ülkelerin geriliğinin, büyük ölçüde hâkim dinî dogmatizmin rasyonel bilgiye, doğal bilimlerin gelişmesine ve teknolojik ilerlemeye karşı negatif tavrının bir sonucu olduğu dikkate alındığında, bir bütün olarak haklı kılınabilir. Cemaleddin Afganî (1839-1909) gibi Pan-İslâmizm ideolojistlerinin de kabul ettikleri gibi, "Arap uygarlığının gerilemesinin bütün suçu İslâm'dadır. O, önce sirayet sonra da nüfuz ettiği her yerde, bilimin önünü kesmeye çalışmış ve bunda despotizm tarafından akıl almaz bir şekilde cesaretlendirilmiştir." Bu türden kabuller, geriliğin tüm suçunu, geleneksel dine değil, fakat onun dogmatik yorumuna yükleme eğiliminde olan diğer Müslüman reformcular tarafından da bulunulmuştur. Onların görevi, dolayısıyla, iman ile rasyonel bilginin bağdaşabilirliğini kanıtlamak, 'hakikî' dinin, bilimsel gelişmenin bir düşmanı olmayıp, bilakis onun müttefiki olduğunu göstermek oldu.

Mısır'ın Büyük Müftüsü ve Afganî'nin müridi Muhammed Abduh (1834-1905), ünlü risalesi olan *The Theology of Unity* [Birliğin Teolojisi]'de "aklın çözemeyeceği hiçbir şey olmadığı" düşüncesini ve ayrıca, "Yüce Varlığın ve onun mükemmel sıfatlarının rasyonel olarak kavranabilirliğini" iddia etmişti. Bununla beraber, o aynı risalenin başka bir yerinde "aklımızın nihayetinde, şeylerin özüne değil de, arazların bilgisine erişebileceğini" ileri sürmüştü. Genel olarak konuşursak Abduh'a göre, insan zihni, Tanrı'yı, ahiret hayatını bilmek bakımından yetersizdir ya da her tür eylemin öte dünyada alacağı karşılığı kavrayamaz. Rasyonalist görüşünün tutarsız doğasının bilinciyle o, bir yandan da zihnin farklı seviyelerinin varlığını öne sürmekteydi. Zihin en azından potansiyel olarak sınırsızdır; daha mükemmel bir zihne sahip olanlar için (mesela peygamberler) bilmenin sınırı yoktur. Oysa ortalama insan aklı, her tür entelektüel sınırlamalara maruz kalır.

Abduh peygamberliği kesinlikle doğa üstücü bir tarzda yorumlamaz. O, peygamberleri kesinlikle hâlesiz olarak resmeder. Onun yorumuna göre, peygamberler diğer insanlardan sadece daha gelişmiş entelektüel yetenekleri bakımından farklılık gösterirler. Her ne kadar diğer ölümlülerden daha az olsa bile, onların yanlış yargılarda bulunabileceklerine izin verir, Abduh.

Kişinin imanı, dinî inancının hakikati için herhangi bir kanıt talep etmeden benimsemesinin önceliğini savunan gelenekçilerin aksine Abduh, "önce kanıt, daha sonra inanma" şeklindeki karşıt ilkeyi benimser. O, otoriteyi eleştirel olmayan bir tarzda körü körüne kabule dayanan inancı benimsemez ve imanının doğruluğunun bilgisine ve delillerine sahip olana mümin der. Abduh için, "Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaat kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz" ayeti, inanlara bir uyarıdır: Kıyamet gününde, atalarının modellerini takip ederek Kuran'dan sapanlara, kendilerini savunmak için izin verilmeyecektir. Abduh'un görüşleri statik geleneksel düşünceyi hedef almıştır. Bununla birlikte, onun görüşleri bir yandan da dini kanıtlamayı ve savunmayı, onu yeni zamanlara uyarlamayı ve bilimle bağdaştırmayı amaçlarlar.

S. H. Nasr

Bilim ve dinin etki alanlarının bölünmesi ve onların bu şekilde birbirleriyle bağdaştırılmaları günümüzün önde gelen Müslüman filozofu Seyid Hüseyin Nasr'ın (d. 1933) düşünve ve çalışmalarında da oldukça iyi bir biçimde gözlemlenebilir. Harvard ve Massachusetts Institute of Technology'den fizik diploması alan Nasr, İran'da Şah karşıtı devrim arifesinde Tahran Üniversitesi Rektörlüğü ve Şah Bilim Akademisi Müdürlüğü görevlerinde bulunmuştu. Nasr'ın bilim ve dini uzlaştırma teşebbüslerinin kökleri doğrudan doğruya pragmatik birtakım mütalaalara dayanır. Şah rejimi İran ulusal ekonomisinin tayin ettiği doğrultuda reformları hayata geçirmekteydi. Bu, zorunlu olarak yaygın bir şekilde teknolojik uzmanlık ve teorik bilginin ithalini ve uygulamasını içeriyordu. Aynı zamanda Şah ve destekçileri, monarşinin dinî temellerini ellerinde bulundurma zorunluluğunun farkındaydılar. Şu halde yapılacak iş, toplumun geleneksel temellerini muhafaza ederken, İran'ın ekonomik performansını acilen iyileştirmekti.

Bilim ve dini uzlaştırma teşebbüsünde Nasr, teknolojik gelişmenin yan tesirlerinden kaçınırken, onda değerli olan şeye doğru bir kıymet takdir etme arzusu tarafından harekete geçirilmiştir. O, modern insanı (bundan kastı Batılı insandır), rasyonalizme taparken, doğaya karşı düşüncesiz bir tavır benimsemekle suçlar. Nasr'a göre, rasyonalizm, "Tanrı'nın yerinin olmadığı bir seküler doğa vizyonu" ortaya koyar. O, doğanın kutsal yönünü –yani onun Kadiri Mutlağa bağlılığını– gözden kaçırır ve insanı, doğayı kendi bencil ilgileri için kullanma ve sömürmeye yönlendirir.

Bilim ve dinin bir sentezini ortaya koyma çabasında Nasr, bilim ve dinin varoluşu için gerekli ontolojik temelleri insanın cennet ve dünya, mutlak gerçekliklerle ve göreli gerçeklikler arasında ara bir konum işgal etmesi olgusundan çıkartırken, tasavvufa başvurur. Mevcut "Tanrı'dan ayrı düşmüş olma" durumu dikkate alındığında, insan, kendisini, insanın ebedî ve mutlak olanı arayışında gösteren, Tanrı'ya yakın olma hâline dönmek için çalışır. Bu arayış 'entelektüel sezgi' ya da kavrayış yeteneğiyle, insan ruhundaki aşkın bilginin dolayımsız idraki yoluyla gerçekleşir. Entelektüel sezgi, herkesin doğasında potansiyel olarak mevcuttur, ancak sadece peygamberler ve mistiklerle tam olarak aktüelleşir. Zekâ, doğal bir insan yeteneği olmasına rağmen, gerçek potansiyelini, tam olarak dinî vahiyle uygun bir şekilde yönlendirildiğinde gerçekleştirir.

İnsanın empirik dünyadaki ikameti, onda sadece bu dünyanın bilgisiyle karşılanabilecek olan ihtiyaçların doğuşuna yol açar. Sonuç olarak, belirli bilişsel yetenekler, özellikle de duyum ve zihin, işte bu durumun bir sonucu olarak gelişir. Nasr'ın gözünde zihin, duyu deneyiminin bilgisini iki şekilde, ya gerçekliğin olgusal ve doğalcı ya da sembolik temsili olarak yorumlar. Bu yüzden, iki farklı bilim tipi vardır: Doğa bilimi ve kozmoloji. Doğa bilimleri, şeylerin, sürekli ve çok farklı şekillerde değişen madde ile karakterize olan, empirik doğasıyla ilgilenir. Kozmoloji ise, doğaüstü, ölümsüz ve değişmez olanı konu alır. Nasr'ın bilgi tiplerini sınıflamasına göre, metafizik en yüksek kategori oluşturur; kozmolojik bilimler orta seviyeyi teşkil eder; doğa bilimleri ise, en düşük kategoriye yerleştirilir. Bilimin bu sonuncu türü şeyleri kendi maddî ilişkileri içinde inceler; metafiziksel olarak sınırlı olduğu için, o, doğal dünyanın kaynağı ve varoluşunun altında yatan temel madde dışı sebeplerle hiç uğraşmaz. Tıpkı doğa bilimlerinin konusunun, yani fenomenal dünyanın, Tanrı'nın yansıyan suretini temsil etmesi gibi, herhangi bir doğa bilimi de, metafiziğin ya da İlâhi gerçekliğin bir suret ya da yansımasından başka bir şey değildir.

İçerikleri bakımından, kozmolojik bilimler, tıpkı doğa bilimleri gibi, aynı duyumsal deneyimlere dayanırlar. Ancak, duyular tarafından sağlanan verilere metafizik koor-

dinatların yüklenmesi yoluyla, onlar, doğal fenomenlerin gizli iç anlamının ifşa olmasına izin verirler. Kur'an'ı yorumlamak için sufiler tarafından alegorik te'vil metodunun kullanılmasıyla Nasr, bilimin vokabülerini dinî sembollerin diline çevirmeye çalışır.

Son çözümlemede Nasr, bilim ve din dikotomisinin üstesinden gelmeyi başaramaz, ama onun sistemi, yine de dinî prensipler tarafından düzenlenen bir toplumda, bilimsel bilginin özerkliğini geçerli kılar. Böylesi bir reformist yaklaşım, her ne kadar bu kullanım, özde faydacı kalsa ve sadece maddî ürün sahasıyla sınırlansa da, modern bilimin ürünlerini kullanma yönündeki toplumsal ihtiyacı cevaplar.

Reformcu ruhtaki ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî fikirlerin yeni baştan değerlendirilmesi, değişen sosyal koşullardan elbette etkilenmiştir. Politik egemenlik elde edilince, İslâm dünyasında ne tür bir sosyal yapının, en arzu edilir yapı olacağı konusunda, gerçekten de açık seçik bir fikir yoktu. Geleneksel toplumun durgun ekonomik ve sosyal organizasyonu radikal olarak değişmişti. Ancak hareket hangi yönde olacaktı? Bu güçlü soruyla, uluslararası arenada en etkili iki model olan sosyalizm ve kapitalizm arasında tercihte bulunmaya zorlanan yeni yeni bağımsızlaşan bütün İslâm milletleri yüz yüze kalmışlardır. Bununla beraber, onların çoğu, kapitalizm ve sosyalizmin çoğu öğesini birleştiren üçüncü modeli tercih ettiler. Böylece çeşitli dinî sosyalizm türlerini içeren 'üçüncü bir gelişme yolu'yla ilgili teoriler ortaya çıktı. Bunların teorik haklılandırılmaları, Marksizm ve İslâm arasında bulunduğu öne sürülen benzerliğe dayanır. Mısır'ın önde gelen filozoflarından biri olan Hasan Hanefî'nin söylediği gibi, "İslâm, Marksizmin sosyalizm, özgürlük ve adalet fikirlerinin uygulaması olup,... tıpkı İslâm'ın Marksist bir din olması gibi, Marksizm de bir İslâm ideolojisidir.... On dokuzuncu yüzyılda Batı tecrübesinde ideal bir motivasyon olarak Marksizm, Arap tecrübesinde aynı ideal motivasyonu sergileyen İslâm'la hemen hemen aynıdır."

Hatta bazı durumlarda, ilgili ulusal kültürün damgasını bir şekilde taşıyan seçilen ideal –bu ister kapitalizm ister sosyalizm olsun– genellikle radikal olarak dönüştürülüp ve tahrif edilerek, kayıtsız şartsız bir şekilde tercih edilir. Bu 'yabancı' gelişme modellerinden biri ya da diğerinin uygulanmasının, nasıl 'İslâmî gerçeklikler' adına – politik diktatörlüğün tesisiyle çoğu zaman geçici olarak ortadan kaldırılan– dirençle karşılaştığını gösteren pek çok örnek vardır. Fakat bu şekilde güç kullanımı dahi 'Batı ideolojisinin' başarılı naklini temin etmeyi sağlayamamıştır. Dolayısıyla, Müslüman ülkelerin savaş sonrası tarihi, bu 'yabancı' modellerin reddinin, en belirgini İran'daki Şah aleyhtarı devrim olacak şekilde, pek çok örneğini sağlar.

Reform çabalarına çoğu zaman, uzlaşımsal olarak 'fundamentalistler' ve 'ihyacılar' adı verilen kimseler tarafından hücum edilmiştir. Bu hareketin sosyal temeli, orta sınıflardan genel olarak gençlere uzanacak şekilde, küçük burjuvayı, işçileri, tüccarları ve öğrencileri kapsayan oldukça geniş bir alanda bulunur. İslâm fundamentalizminin ortaya çıkışına, Batı'dan ödünç alınan sistemlerin bütünüyle rehabilite edilmesinin başarısızlığından, yani 'dışardan çözümün olmayacağı' bilinci yol açmıştır.

Militan milliyetçilikle ilişkilendirilen fundamentalizm, kültürel nihilizm ve yabancı sosyal ve kültürel politik modelleri kabul etme teşebbüslerinin hepsinin amansız bir düşmanıdır. Öte yandan, ihyacılık, İslâm'ın bizzat kendi 'saf' formunda tezahür ettiği 'altın çağa' geri dönme yönünde nostaljik bir arayış yoluyla 'kurtuluş' fikrine somutlaştırır. İslâmcılar Kur'an'ın önceliğine ve gerek tarihsel gerekse de çağdaş her şeyin onunla sınanması gerektiği hususunda ısrar ettiler. Mısırlı Saleh Sirriya, *İmanın Mektubu* adlı eserinde teyit ettiği gibi, "mümin ve Kur'an arasında herhangi bir engelin olmaması gerektiğini" öne sürer. "Mü'min ile Kur'an arasındaki doğrudan ilişki –herhangi bir fail olmadan–, 'din adamları' ile 'sıradan Müslümanlar' arasındaki miras alınan ayrımı yok eder." Tunuslu Şükrü Mustafa da aynı şeyi düşünür; ona göre, Müslümanlar, kendilerini imamlar ve onların fikirleri olarak bilinen insanların taklitleriyle sınırlayarak, dinlerini Kur'an ve sünnetten almayı terk ettiklerinde İslâm tarihî çizginin dışına çıkmıştır.

İhyacılığı savunanların görüş farklılıkları, küçük burjuva kitlesi ve orta sınıfta aslen varolan ideolojik salınım ya da kararsızlıkların, en muhafazakâr olandan (Ortaçağa geri

dönmeye yönelen, yani Peygamber ve dört halife zamanının ruhuna ve kurumlarına) en aşırı solculara (örneğin, Cemat-ı İslâm'ın kurucusu Mevdudî, Pakistan'da Gulam Ahmet Perviz, İslâm Kardeşliğinin önde gelen ideoloğu Seyyid Kutup, Libyan'lı lider Muammer Kaddafi, İran'da Ayetullah Hümeyni ve Ali Şeriati) kadar uzanan çeşitliliğiyle karakterize olur.

Kompleks fundamentalizm fenomeni, sadece onun reform karşıtı görüşlerinin çeşitliliğiyle temsil edilemez. İhyacılığın yayılması, reform sürecinin sonunu değil de, bilakis, bu kez daha önce olduğu gibi bir seçkin hareketi yerine, geleneksel toplumun radikal dönüşümü için büyük ölçekli bir halk hareketi olarak, söz konusu sürecin başlangıcını gösterir. Önde gelen çağdaş Arap filozofu Sadık El-Azim, *İslâm Fundamentalizminin Yeniden Değerlendirilmesi* adlı eserinde, şu sonuca varmaktadır: İslâm fundamentalistleri, kendilerini her şeye rağmen, endüstriyalizmi, teknololojizmi, gelişimciliği, kapitalizmi, ulus devletin inşasını, güçlenmeyi, gelişen dünyayı yakalamayı her zaman olduğundan daha fazla amaçlayan bir 'İslâm' hareketinin, bütün bunları söz konusu oldukça modern, seküler, burjuva ve asıl olarak Avrupalı tarihsel projenin, Allah'ın amaçları ve onun irâdesinin tarih içinde hayata geçirilmesi olarak gösterecek bir ideoloji çerçevesi içindeki uygulayıcıları olarak gösterebilirler.

Kapitalizm ve 'yerleşik sosyalizm'le ilgili deneylerin başarısızlığı, herhangi bir sosyopolitik modelin, sağlayabileceği yararlar her ne olursa olsun, işlenmemiş ve cılız toprağa olduğu gibi aktarılmasının, tahrifata yol açıp başarısız olacağını kanıtlamıştır. Müslüman dünyadaki yürürlükte olan ideolojik süreçler, kavramları, amaçları, hatta sonuçları bakımından, Rönesans ve Reform sırasında Avrupa'da ortaya çıkan süreçleri anımsatabilmekle birlikte, bu süreçlerin kelimenin tam anlamında reform olarak görülmemesi gerekir. Reformları işler kılabilmek için, gelişmenin içsel saiklerini özgülleştirmek ve hayata geçirmek gereği vardır.

M. ABDUH, *The Theology of Unity* (tr. I. Musa'ad - K. Cragg), London, Allen & Unwin, 1966; C. A. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt*, New York, Russell & Russell, 1968; J. AFGANİ, *Refutation des Materialistes*, Paris, Librairie Orientaliste, 1942; S. J. EL-AZİM, "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches", *South Asian Bulletin, Comparative Studies of South Asia and the Middle East*, 13 (1993).H. HANEFİ, *Islam in Modern World*, 2 Vols, Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, 1992; M. İKBAL, The Reconstruction of Religious Thought in İslâm, Lahore, Ashraf Press, 1962; S. H. NASR, *Knowledge and the Sacred*, NewYork, Croosroad, 1982; M. M. ŞERİF, "Dialectical Monadism" in *Contemporary Indian Philosophy* (ed. by S. Radhakrishnan), London, Allen & Unwin, 1952;

Ayrıca, **bkz.**, ATTAS, BİLGİNİN İSLÂMÎLEŞTİRİLMESİ, FARUKÎ, İKBAL, İSLÂM FELSEFESİ, MODERNİZM, NASR.

Maritta STEPANİANTS
Çev. Aliye ÇINAR

ÇAĞDAŞ İTALYAN FELSEFESİ'nden, hatta belki özbilinci olan gerçek anlamda İtalyan felsefesinden ancak, milli birlik hareketinin doğuşu olan on dokuzuncu yüzyıldan itibaren söz edilebilir. İşte o zamandan başlayarak çağdaş İtalyan felsefesine, her ikisine de şu ya da bu ölçüde yaslanan bir İtalyan Marksizmiyle birlikte, esas itibariyle rakip düşünce okulları idealizm ve pozitivizm hâkim olmuştur.

Söz konusu iki karşıt kamptan her biri, Rönesans'a kadar geri giden yerli bir mirasa sahip olduğu için, onların entelektüel öncüleriyle ilgili seçici yorumları, standart İtalyan felsefesi tarihlerinin pek çoğunda yankı bulmaya bugün de devam eder.

Buna göre, idealistler kendilerini, on beşinci yüzyılda Ficino ve Pico della Mirandola'nın Platonculuğuyla başlayıp, Bruno'nun rasyonalist panteizmi ve Tommaso Campanella'nın Baconcu ütopyası yoluyla, kendi eleştirel Kant ve Hegel okuma ve yorumlarına eklemledikleri Giambatista Vico ve Vincenzo Cuoco'ya uzanan nesep çizgisi üzerinde konumlarlar. Oysa pozitivistler, Aristoteles'in, Pietro Pompanazzi gibi, daha bilimsel yönelimli izleyicilerine kadar geri gidip, kendilerini, Bernardino Telesio, Galileo ve Machiavelli'nin mekanistik materyalizmiyle duyumculuğunu ve bu arada İtalyan Aydınlanmasının, güneyde (onların da kendi çizgilerinde olduğunu kabul ettikleri) Vico, Antonio Genevesi, Gaetano Filangeri ve Milano'da Cesare Beccaria, Melciorre Gioja ve Gian Domenico Romagnosi gibi, kendileri de Locke ve Hume'un empirisizmiyle Helve-

tius, Condillac ve Bentham'ın çağrışımcı ve faydacı öğretilerinden derinden etkilenmiş olan sosyal reformcuları ihtiva eden çizginin günümüzdeki ucuna yerleştirirler. Her iki yorum ya da bakış açısına ortak olan veya tam olarak yansıyan husus, iki Roma, Papa'yla İmparator, etkin hayat ile tefekküre dayalı hayat, sosyal özgürleşimle göksel temaşa arasındaki diyalektik gerilimdir.

Pozitivist Okulun on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren en önemli iki temsilcisi, Carlo Cattenao (1801-1869) ve Robert Ardigo (1828-1920) olmuştur. Bunlardan Cattenao Milano Aydınlanmasının Reformcularına, Vico ve Comte'a dayanırken, felsefeyle ilgili olarak, onun doğa bilimlerinin yöntemlerini benimsemesi ve bir sosyal bilime dönüşme ihtiyacını ifade etti. Eskiden bir rahip olan Ardigo ise, aynı mekanik güçlerin bütün fizikî ve psişik fenomenleri açıkladığı teist bir Newtonculuğun yirminci yüzyılın başlarında en önemli havarisi olup çıkmıştı. Ondan sonra pozitivist düşünce, yirminci yüzyılda önce İtalyan kriminoloji okulu, özellikle de Cesare Lombroso (1835-1909) ve Enrico Ferri (1846-1929), Pasquale Villari (1826-1917) benzeri tarihçi ve sosyal bilimciler, özellikle Achille Loria (1857-1943) gibi bazı erken Marksistler ve Vilfredo Pareto (1848-1923) ve Gaetano Mosca (1858-1941) benzeri öncü politika sosyologları tarafından devam ettirildi. Aynı empirisist ve pozitivist gelenek içinde ayrıca Giovanni Vailati (1863-1909) ve Mario Calderoni (1879-1914) gibi bazı önemli bilim filozofları da yer almıştı.

İdealist okula gelince, on sekizinci yüzyılda idealistlerin öncülüğünü yapan Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) ve Vincenzo Gioberti (1801-52), anlama yetisinin Kantçı kategorilerinin etkinliğini ilâhi varlığa dair sezgimize uygularken, İtalyan Yeni-Platoncu geleneğini Yeni-Kantçılıkla birleştirme çabası içine girmişti. Bu filozoflar, 1848 Devrimleri sırasında, felsefelerini, Tanrı'yı halkla özdeşleştirdiği için, muhafazakârlar tarafından sapkınlıkla suçlanan Giuseppe Mazzini'nin (1804-1872) humanist ve demokratik milliyetçiliğine bir rakip olarak, IX. Pius'un Katolik-liberal destekçilerinin hizmetine vermişlerdi. Söz konusu idealistlerin düşünceleri her ne kadar on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru kuzeyde pozitivist düşünce tarafından gölgelendiyse de, güneyde özellikle Augusto Vera (1813-85), Bertrando Spaventa (1813-80) ve Francesco De Sanctis (1817-82) gibi Hegelci araştırmacı ve düşünürler tarafından incelikle işlenip sekülerleştirilmişti. Söz konusu idealist düşünürler, esas olarak da, bir yandan çağdaş Avrupa felsefesinin temel akımlarının İtalyan felsefe geleneği içinde zaten temsil edilmekte olduğunu öne sürerken, bir yandan da İtalyan filozofların modern Avrupa felsefesinin temel unsurlarını bağımsız bir biçimde kavradıklarını, öyle ki Platoncuların rasyonalistleri, Aristotelesçilerin deneyimcileri temsil ettiklerini, Campanella ve Vico'nun ise, rasyonalist okulla deneyimci okulun Kant ve Hegel'deki çözülüşünü önceledığini savundular. Bu gelenek tarihselci öğretileri geliştirmekle kalmayıp, yirminci yüzyılın ilk yarısında İtalyan düşüncesine hakim olan Croce ve Gentile tarafından devam ettirilmişti. Fakat Gentile faşizmin resmî filozofu olup çıkarken, idealist okul İtalyan Marksizmi üzerinde büyük bir yaptı. Ünlü Marksist Antonio Labriola (1843-1904) Spaventa'nın bir öğrencisiydi, sadece İtalyan değil, fakat Batı Marksizminin de önemli bir ismi olan Gramsci de, Croce'nin anlayışlı bir eleştirmeniydi.

Yüzyılın ilk yarısında Galvano dello Volpe (1895-1968) ile Coletti'nin en önemli temsilcileri olduğu güçlü bir pozitivist gelenek, bu kez idealizm tarafından gölgelenecek şekilde varolabildi. O, söz gelimi hukuk ve politikada Bobbio ve bilim felsefesinde Ludovico Geymonat (1908-91) gibi düşünürler tarafından yüzyıl boyunca devam ettirilmiş olsa da, Nicrola Abbagnano (1901-90) ve Luigi Pareyson (1918-) gibi İtalyan varoluşçularıyla Vattimo gibi postmodernistler, bu kez dikkatler, Kant ve Hegel'den ziyade, Nietzsche, Jaspers ve Heidegger'e yönelmiş olmakla birlikte, özde Alman düşüncesine sadık kaldılar.

R. BELLAMY, *Modern Italian Social Theory*, Cambridge, 1987; J. H. RANDALL, *The Career of Philosophy*, New York, 1962; G. D. RUGGIERO, *Modern Philosophy*, London, 1921.

Ayrıca, **bkz.**, ABBAGNANO, CATTENAO, CESARE BECCARIA, CROCE, FICINO, GALİLE, GENTILE, GRAMSCI, MIRANDELLA, MOSCA, PARETO, VATTİMO.

Richard BELLAMY

ÇAĞDAŞ JAPON DÜŞÜNCESİ: Çağdaş dönemin son elli yılını ele almak, 1995 yılı Pasifik Savaşı'nın sona ermesinin ellinci yıldönümünü kutlayan tarihsel bir dönemi gösterdiği için, çok doğal görünse de, bu madde, 'çağdaş' terimini kabaca son yirmi beş yılla sınırlayacaktır. Söz konusu sınırlamanın en önemli nedeni, 1970'lerin başında, Japonya'da yeni bir felsefe ruhu ya da hareketinin zuhuruna tanık olmamızdır. Söz konusu dönemden önce, Japon felsefe sahnesine Husserl, Heidegger, Sartre ve Merleau-Ponty gibi Avrupalı düşünürlere ilişkin araştırmalar hâkim olmuştu. Öğrenci hareketlerinin 1970'lerin başlarında sona ermesi de, Marksizm tarafından 1930'larda başlatılan ideolojik kavgaların sonuna işaret etmekteydi: Öyle görünmektedir ki, Japon entelijansiyası, Batı bilim ve teknolojisi için bir temel olma işlevi görmüş olan Avrupa merkezli felsefenin özünde varolan problemleri çok derinden duyumsamaya başladı. Bu, büyük ölçüde bilimsel teknolojinin, beklenmedik yan ürünü olarak, 'rasyonel/kalpsiz' bir topluma ve Japon adalarının hemen her parçasına, Japon halkının ruhunu ve yaşama tarzını tehdit edecek şekilde, bulaşmış olan kirlenme ve global ekolojik krizlere yol açtığının fark edilmesiyle gerçekleşti. Bu yazıda, eserlerinde bu problemin bazı yönlerini ele alan üç çağdaş Japon düşünürü, sırasıyla Nakamuro Yujiro, Sakabe Megumi ve Yuasa Yasuo'yu gündeme getireceğim. (Bu madde, mekânın sınırlılığından dolayı, kendisini bu üç düşünürle sınırlayacaktır, ama bu, Japonya'da bu türden başka temsilci olmadığını akla getirmemelidir. Nishitani Keiji, Kosaka Masaki, Koyoma Iwao, Umehara Takeshi ve Veola Shizuteru gibi, yeni-Kyoto okulunun üyesi olan düşünürleri, özellikle dikkate alabiliriz. Abe Masao'nun eserleri gibi, Nishitani'nin eserleri de İngilizce konuşan dünyada iyi bilinir. Kyoto okulunun dışında ise, Matsumoto Masao, Hiromatsu Wataru ve Ichikawa Hirosi gibi Kyoto okulunun dışında kalan bazı düşünürlerden de söz edebiliriz.)

Nakamuro Yüziro: Nakamuro Yüziro'nun şimdiye kadar yayınlamış olduğu pek çok kitap arasında, *Kyotsukankakuran: Chinokumikae no Tameni* [Bilgiyi Yeniden Oluşturma Adına, Ortak Duyu Üzerine Bir Söylem, 1979) adlı eseri, onun, çağdaş dünyamızı tehdit etmekte olduğuna inandığı krizlere felsefî bir yanıt olarak şekillenmiş olduğu için, özellikle anılmaya değer bir eserdir. O, *sensus communis* kavramını inceleyerek, görsel algıya dayanan bilgi paradigmasının yerine, dokunma algısına dayanan bilgi paradigmasının geçirilmesi gerektiğini savunur. Birincisinin, öznenin nesneden ayrılışını gerçekleştirdiği ve böylelikle, görülen ve bilinen, entelektüel soyutlama yoluyla, Bacon'un *'panaptikon'*unda sembolik bir biçimde örneklediği üzere, özneyi, nesneyi kontrol eden kayıtsız, soğuk bir 'bakış' haline getirirken, maddî bir nesneye dönüştürüldüğü için, modern uygarlıkta yüceltilen despotik hâkimiyetini eleştirir.

Bu hâkimiyeti kırmak için, Nakamura, ortak/sağduyuda önceden varsayılan, kendinden açık ufku –verili bir toplum ve kültürün, söz konusu topluluğun üyelerinde ortak olan gündelik deneyime dayanan, anlamalanı içindeki istikrarı 'apaçık' bilgiyi– sorgular. O, ortak/sağduyunun Cicero'dan başlayıp, on sekizinci yüzyıl Britanya'sındaki yargılar verme ortak gücü olarak kullanımına kadar uzayacak şekilde izini sürmekle birlikte, Aristoteles'in *sens communis*'indeki orijinal anlamına geri döner. O, Aristoteles'i takip ederek, dokunmayı beş duyu arasındaki temel duyu olarak yorumlayıp, *sens communis*'i de beş duyuyu bir araya getiren sentetik güç diye tanımlar. Bu yorumla birlikte de, o, analizini görsel algı efsanesinin yapıbozumu, tersine çevrilmiş görme analizi ve ortak duyu patolojisi üzerinde odaklaştırmak suretiyle, görsel algının paleontoloji, zooloji ve nörofizyolojide savunulan üstünlüğünü eleştirir. O, dokunma duyusuna itibarını iade ederken, felsefî olarak Aristoteles, Berkeley ve Condillac'a dayanır. Kişinin, "mekân ve ondaki bir konum" düşüncesine, dokunma duyusuna müracaat etmediği takdirde, sahip olamayacağını savunur. Nakamura, dokunma duygusunu, somut hayatımızı sürdürmek için gerekli olan temel sentetik duyu olarak olumlar ve motor duyum ve kişinin kendi kendinin farkındalığını da kapsayan *koinesthai*'a bağlar. Nakamura, *koinesthai* ilk ve temel sentez olduğu için, özde özne-sentezinin tam aksine, yüklemsentezinde temellendiğini öne sürer. Bu ayırım Nishida'dan türetilmiştir; fakat Nakamura'da bunlardan birincisi, insanın dünyada kökleşmesini mümkün kılan, dilbilimsel

edimin yüklemede gerçekleştiği, bir etkinlikler tarzını gösterir, oysa ikincisi, temsil edici tarzı görsel algı olan epistemolojik bir özne kadar, bir tümcenin öznesi olarak da görünen, dünyadan ayrılmış, bilinçli varlık tarzına gönderme yapar. Yüklem sentezi, ortaya çıkışı itibariyle, bilinç öncesi veya bilinç dışıdır, dolayısıyla onun kavranması güçtür, ama kavrandığı zaman, Nakamura'ya göre, ne yazık ki özne-senteziyle birlikte veya karşı karşıya kavranır. Bundan dolayı, insanlar çok yanlış bir biçimde özne sentezinin bir önceliği ve hâkimiyeti olduğunu düşünürler. Oysa fenomenolojik açıdan gerçek olan özne-sentezinin sentetik faaliyeti, doğası itibariyle yükleme öncesi olup, görsel algının kendisine dayandığı *koinesthai*'ın bir türevidir. Nakamura, çeşitli duyguların, kendilerinin temelini oluşturan *koinesthai* ile sentezlenmek yoluyla, "başkalarına sempati, doğaya yakınlık duymak ve onlarla bir olmanın" bizim için mümkün hale geldiği sonucuna varır. Onun ulaştığı sonuç, Bergson'un 'motor şeması', Merleau-Ponty'nin 'beden-şeması' ve Husserl'in '*kinesthesis*'iyle uyumludur.

Sakabe Megumi: Sakabe esas olarak, Japon dilinin çeşitli yönlerini ele alıp, Japonca'da felsefe yapmanın olanaklarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. O, bütün bu gayretlerinde doğrudan selefleri olarak Watsuji Tetsuro ve Kuki Shuro'yu görür. Onun, işte bu çerçeve içinde dilsel analiz içine girişmesinin temel nedenlerinden biri, Batı felsefeleri Japonca'ya tercüme edilirken, anahtar terimlerin Çince bileşiklerle karşılanıp, Japonca'nın felsefe yapmak bakımından elverişsiz hale getirilmesidir. Bundan dolayı o, linguistik analizlerini yerli Japonca sözcükler üzerinde odaklaştırır. Onun çalışma ve analizlerini, özelikle de 1960'lı yıllardan itibaren Anglo-Amerikan linguistik analizi harekete geçirmişti. Sakabe'nin hermeneutik dil analizinin, sözlüksel, semantik, sentatik ve anlatısal düzeyler olmak üzere oldukça farklı düzeyleri vardı. Ben burada onun söz konusu düzey ya da analizlerinden daha ziyade sözlüksel, semantik ve sentaktik düzeylerine değineceğim.

Kişinin kendi benliğiyle öteki arasındaki ilişkiyi Japonca'da anlamanın bir yolu olarak sözlüksel analizle ilgili bir örnek verilecek olursa, Sakabe, hem maske hem de yüz anlamına gelen Japonca '*omote*' terimini inceler. Sakabe'nin analizi, *omote* ile onun Husserl'in yönelimsellik kavrayışının Japonca muadili olduğunu düşündüğü *zashi*'den meydana gelen bir bileşik olup, yüz görünüşü veya yüz şekli anlamına gelen türetimsel bir sözcük olarak '*omo-zashi*'den başlar. *Omo-zashi*'yi *mana-zashi* (ya da Sartrecı bakış)ile karşılaştırarak, o, *mana-zashi*'nin tek yönlü bir yönelimselliğe sahip olduğu yerde, *omo-zashi*'nin çok katlı bir yönelimselliği açığa vurduğunu ve yönelimselliğin özneler arası mekândaki karşılıklı tersinirliğini açığa vurduğunu gösterir. Buna göre, *omote*'nin *omo-zashi*'nin temeli olduğu yerde, *omo-zashi* "kendisini gören olduğu kadar, öteki tarafından görülen ve dahası kendisini öteki olarak gören" diye anlaşılmalıdır. Bu, maskenin olduğu kadar yüzün, (Japon) kişiler arası ilişkilerinin eşsiz bir özelliğini açımlayan yapısıdır.

Sakabe, maske ya da yüz olarak *omote*nin bu yapısını, bir şeyin yüzeyi ya da ön yüzü anlamına gelen eşsesli *omote*ye bağlar. Sakabe söz konusu '*omote*' sözcüğünün Japonca'da Kant'ın kendi-şeyinin ya da Platon'un *eidos*'unun tam karşıtı anlamına gelmediği konusunda ikaz ederken, görünen yüzey (*omo-te*) ile görünmez arka (*ura-te*) arasında bir tersinirlik, karşılıklılık bulunduğunu söyler. Başka bir deyişle, görünen ile görünmez olan, Zeami'nin 'ayrılmış, tarafsız görme yoluyla görme'ye ilişkin deneysel açıklamasında da örneklediği üzere, perspektife bağlı olarak ilkece tersine çevrilebilirdir. Bu tersinirlik Sakabe'ye, var olanın veya orada olanın tözsel bir varlık, kendi kendisiyle özdeş sabit bir varlık değil de, bir şeyin görünen yüzeyi ya da ön yüzü olarak *omote* olduğunu telkin eder. Dolayısıyla, "çok yüzlü ve sonsuz başkalaşımlar dünyası dışında hiçbir şey yoktur" diyen Sakabe, bu gözleminden hareketle, Platonizmi tersine çevirmenin veya onto-teo-teleo-lojik metafiziği yeni baştan değerlendirmenin savunuculuğunu yapmaya hiç gerek bulunmadığı sonucuna varır.

Sakabe'nin sentaktik ve semantik analizinin bir örneği de, geçişsiz '*fureru*' (dokunma) fiilinin geçtiği (*wataşiga*) *tsukue ni fureru* tümcesinde bulunur. *Wataşi* öznesinin yokluğuna işaret eden parantezden de anlaşılacağı üzere, bu cümle sentaktik açıdan öznesiz bir cümle olarak kurulur. O, '*furerıı*' fiilinin kendisini izlediği, yer gösteren *ni* belirteciyle gösterilen '*tsukue*' (sıra) ismine sahiptir. Fiil

geçişsiz olduğu için, doğrudan nesne belirteci olan 'o'yu aldığı takdirde cümle, gramatikal olmayan bir yapı kazanır. 'Dokunmak' fiilinin geçişli bir fiil olduğu Batı dillerinde, yukarıdaki Japonca cümle " (ben) masaya dokunuyorum" diye tercüme edilir. Oysa Sakabe'nin de açıklıkla gösterdiği gibi, tümce Japonca'da "masada bir dokunma vuku bulmaktadır" anlamına gelir. *'Fureru'* fiilinin kendisine eşlik ettiği, yer gösteren *'ni'* belirtecinin kullanımı, "bir kişinin, dünyanın özne ve nesne, etkinlik ve edilgenlik, ben ve öteki arasında düalist bir tarzda ayrılışından önce gelen bir parçasının zuhuruyla karşı karşıya geldiği" bir yere (başa) işaret eder. İşte bu, Batı dillerinde yaşanmış deneyimin mekânsal/dışlayıcı tabanlarıyla dile getirilip temalaştırılan ikilikleriyle tam bir karşıtlık içindedir. Geçişsiz *'fureru'* fiilinin kendine özgülüğü, duyumsal deneyimin, *'miru'* (görmek), *'kiku'* (işitmek), *'ajiwau'* (tatmak) ve *'kagu'* (koklamak) gibi diğer fiilleriyle karşılaştırıldığında daha bile çarpıcı hale gelir. Dahası, *'fureru'* fiilinin, *"me in fureru"* ("gözde dokunma vuku buluyor" ya da "bir şey görüye giriyor") veya *"mimi ni fureru"* ("kulakta dokunma ortaya çıkmakta" veya "bir şey işitiliyor") örneklerinde olduğu gibi, görsel ve işitsel deneyime gönderme yaptığını görürüz. Bu nedenle, Sakabe de, tıpkı Nakamura gibi, dokunmanın ilkliğini savunup, onun diğer duyumsal deneyim biçimlerinden daha temel olduğu sonucuna varır. Ona göre, dokunma, "*kosmos*la canlı bir teması" açımlar ve o, sonraki bütün deneyimler için temel olan bir ilk deneyimden başka hiçbir şey değildir. "Nişidacı bir tarzda yorumlayacak olursak, *'fureru'* fiili transendental yüklemin, kendi kendinin ayırdında olmanın kozmik bir farkındalık olarak bir uyanmaya eşdeğer hale geldiği, bir veçhesini karakterize eden en temel yüklemdir." Nişida'nın 'transendental yüklemi', kosmosun ilk yaşam enerjisini ortaya çıkarmak için, Aristoteles'ten başlayıp, Husserl'e kadar uzanan yol boyunca bütün tözcü ontologlar tarafından kutsanan (*transendental*) özneyle tam bir karşıtlık içinde önerilir.

Sakabe, Japonca'da çok sık bir biçimde kullanılan öznesiz tümcenin, onun proto-kişisel gönderim adını verdiği, birinci, ikinci ve üçüncü şahıs zamiri arasında keskin bir ayırım bulunmayan, bir deneyim tabakasına gönderimde bulunur. Bu boyutu içinde bir özne, ne transendental, ne de gramatikal öznedir, ama bir nesne olarak temalaştırıldığı takdirde ve zaman, söylenebilecek her şey, onun hiçbir şey olmadığıdır. Japonca'daki öznesiz kuruluş, öyleyse öznenin çok yalın bir biçimde bertaraf edilmesi ya da bastırılması olmayıp, proto-kişisel gönderim düzeyinde yaşanan muğlaklığın bir sonucudur. Sakabe, geçmişteki filozofların, kendi sistemlerini bu deneyim düzeyinden hareketle kurduğuna işaret eder: Birinci şahıs zamirine yapılan vurgu Descartes'ın *cogito*su ve Fichte-'nin *ich*'ine, ikinci şahıs zamirine yapılan vurgu Musevi-Hıristiyan geleneğine, üçüncü şahıs zamirine yapılan vurgu ise İslâmi geleneğe, Scheling'in felsefesine ve Jung'un *persona*'sına yol açmıştır.

Yuasa Yasuo: Yuasa'nın yazmış olduğu otuzdan fazla kitaptan, buradaki amaçlarımız açısından, şu ikisi, *Shintai no Uchusei: Toyo to Seiyo* [Bedenin Kozmik Doğası: Doğu ve Batı] ve *Kyojisei ne Uchukan: Jikan, Seimei to Shizen* [Kosmosa ilişkin Eşzamanlı Görüş: Zaman, Yaşam ve Doğa] adlı eserler üzerinde durulabilir. Her iki kitap da, çağdaş dünyanın paradigmalarını aşabilecek alternatif bir düşünme paradigması arayışıyla yazılmıştır. Yuasa, çağdaş problemlerle başa çıkmak açısından üzerinde durulması gereken dört husus tespit edip, onları gelecekteki felsefenin ödevleri için kılavuzlar olarak değerlendirir:

(1) Dünya mitolojisi üzerine tarihsel araştırmalarında, felsefenin kendisinden zuhur etmiş olduğu bir dölyatağında, Yuasa bütün insanlar için evrensel bir geçerliliği olduğuna inandığı bir düşünme kalıbı, insanla kosmosu birbirlerine bağlılaşık hale getiren bir model bulur. Çağdaş derinlik psikolojisi, söz konusu tespit ya da gözlemle *psykhe*'den çıkan sembolik imge-deneyiminin analizinde tam bir mutabakat içinde olur. Doğu, Yuasa'ya göre, bu insan-kosmos karşılıklı yankılanmasını, meditasyon üzerine teknik düşünmesinde miras alıp geliştirirken, Batı'daki buna koşut düşünce, Hıristiyanlığın yayılışıyla birlikte, felsefenin ana yatağından kaybolup gitmiş ve entelektüel açıdan derinlere gömülmüştür. O, insan olarak mikrokosmos ile beden kavramına dayalı fizikî doğa olarak makrokosmos arasındaki bu karşılıklı, bağlılaşık ilişkiyi araştırmamız gerektiğini öne sürer.

(2) Doğu Asya'nın doğa görüşünü incelerken, Yuasa, söz konusu anlayışın bize, modern bilimsel teknolojinin neden olduğu ekolojik krizler üzerinde düşünürken kullanabileceğimiz birçok öneri ve ipucu temin edebileceği sonucuna varır. Başka bir deyişle, özneyle nesne arasındaki karşıt düşünüşünden dolayı, günümüz bilimi, doğanın hayat fenomeni olarak nasıl keşfedileceği ve eski mevkiine yerleştirileceği problemiyle karşı karşıyadır. Yuasa bu hususu, Doğu Asya'da ortaya çıkan ve doğanın hayat için programlanmış büyük bir beden olduğunu, insanın ise, bir yandan doğanın faaliyetini alırken, diğer yandan bu doğa içinde diğer canlı varlıklarla birlikte yaşayacak alıcı bir varlık olduğunu savunan görüş yoluyla geliştirir. Doğa, insan için bütünsel, eşzamanlı ve teleolojik bir etkinliği gizler. Bu, doğayla insan arasındaki ilişkiyi yeni bir perspektiften – modern bilimsel (mekanik) nedensellik ilkesine dayanmayan bir perspektiften– anlama olanağı sağlar. Yuasa, burada, zamanı, homojen ve ölçümlenebilir bir boyut olarak zaman idesinin tam tersine; doğanın, kişinin yaşamının varoluşsal, etik akışıyla ilişkisi olan etkinliğiyle uyum içinde, niteliksel bir zamanlama olarak anlamayı önerir.

(3) Yuasa, bu doğa düşüncesini, insan doğasına ilişkin bir yeniden incelemeye bağlar. O, insan varlığını, insan bu dünyada yaşadığı sürece, modern felsefenin zihin-beden düalizminin üstesinden gelmenin bir yolunu öne sürecek şekilde, bütünlüklü, zihin ve bedenin ayrılmaz bir birliği olarak tanımlar. Yuasa, konumunu doğa tıbbı tarafından öne sürülmüş beden kavramına dayandırır. Söz konusu tıp geleneği insan bedenini, görünmez bir psikofiziksel enerji olan *ki*-enerjisinin nokta-i nazarından anlar ve insan bedeninin, *ki*-enerjisinin faaliyeti zihin, beden ve madde (psikoloji, fizyoloji ve fizik) boyutlarına yayılırken, çevresindeki dünya (doğa) ile iletişim içindeki açık bir sistem olarak fonksiyon gösterdiğini savunur. Yuasa, ki-enerjisinin etkinliğinin, *psykhe*nin, dini düşüncenin –hem Doğu'da hem de Batı'da– aradığı deneyimine de bir şekilde bağlandığını kaydeder. Ve buradan hareketle de, *ki*-enerjisi alanındaki araştırmaların, modern insan doğası görüşünün ötesine geçmenin bir yolunu açtığı sonucuna varır.

(4) Felsefî ödevlerimizle ilgili sonuncu önemli husus, ölüm ve ebedîlik problemleridir. Yuasa, Batı geleneğinin, Doğu geleneğinin aksine, Sokrates ve İsa'nın ölümlerinden başlayarak bu konuyu ısrarla ele aldığına ve bu iki insanın ölümünün bize ebedîliğin değerini öğrettiğine dikkat çeker.

Yuasa, ölüm problemini konu alanımız içine bir kez aldığımız zaman, ruh ve beden ayırımının yeni bir anlam kazanmaya başladığını belirtir. Bu dünyadaki hayatın bir özelliği olarak, zihinle bedenin ayrılmazlığı yadsınamaz olgusu dikkate alındığı takdirde, burada ölüm olgusuyla bir çelişki var gibi görünür. Ama Yuasa, bu çelişki duygusunun modern insan görüşünden kaynaklandığını söyler. Modern bilimsel dünya görüşü, ölümden sonraki bir dünyanın varoluşunu reddetme eğiliminde olup, söz konusu dünya görüşünde ölümün akabinde insana kalan et ve maddî tözdür. İşte bunun bir sonucu olarak, modern insan varlıkları yaşamın temel değerini, etki edebildikleri şeyde (gençlik ve cinsellikte) ve maddî zenginlikte aramaya yönelmişlerdir. Böyle bir ardalandan gelen modern tıp ise, insanı sadece bedenselliği yönünden ele alıp, ölüm ve zihinle ilgili soruları tamamen bir kenara bırakır. Söz konusu düalizmin sorgulanması, bu görüşün tek yanlılığı üzerinde düşünmenin bir sonucu olmuştur. Bugün biyoetikle ilgili çeşitli konular ve ölüme yakın deneyimler üzerine araştırmalar, ölüm ve ebedîlik konusunda düşünümü gerektirmektedir.

Sonuç: Japon entelektüelleri arasında çağdaş dünyanın problemlerinin üstesinden gelme bağlamında öne sürülen daha pek çok görüş vardır. Bazıları, yirmi birinci yüzyılın Asya'nın yüzyılı olacağına inanmakta, diğerleri bilimsel teknolojinin bize yirminci yüzyıldan miras kalan problemleri çözme olanağı vereceğini düşünmekte ve bir kısım insan da dünyanın kültürel ve iktisadî faaliyetinin üçte birinin merkezinin Doğu olacağını öne sürmektedir. Gelecek ve bu gelecekle ilgili düşünceler her nasıl ve ne olursa olsun, yeni bir çağın eşiğinde veya daha doğrusu, bu gezegen üzerinde yaşayan bütün insanlar için geçerli olacak yeni bir bilgi paradigmasını tasarlamak durumunda olduğumuz bir geçiş döneminde bulunduğumuz açıktır. Etnik ve kültürel farklılıkların ötesinde, insan olmanın ne anlama geldiğini daha derinden

kavramak ve insanın akılsallığına tek yanlı bir biçimde vurgu yapmak yerine, insanî olanı bütünselliği içinde anlamak için çalışmanın zamanı gelip de geçmektedir. Bu global çabada, gelecek sayısız kuşak için, ulusal/etnik sınırları aşmamız gerekmektedir.

N. YUJIRO, *Kansei No Kakusei*, Tokyo, 1975; N. YUJIRO, *Tetsugagu No Genzai*, Tokyo, 1977; N. YUJIRO, *Kyotsukankakuran: Chinokumikae No Tameni*, Tokyo, 1979; S. MEGUMI, *Risei No Fuan*, Tokyo, 1984; S. MEGUMI, *Kamen No Kaishakugaku*, Tokyo, 1985; Y. YASUO, *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*, Albany, State University of New York Press, 1987; Y. YASUO, *The Body, Self-Cultivation and Ki-Energy*, State University of New York Press, 1993

Ayrıca, **bkz.**, JAPON FELSEFESİ, NAKABURO, NİSHİDA.

Shigenori NAGATOMO

ÇAĞDAŞ KITA AVRUPASI FELSEFESİ,

deyimi hemen şu soruyu gündeme getirir: 'Kıta Avrupası felsefesi' terimi neyi kapsar?

Giriş

'Kıta Avrupası' nitelemesi, Kıta Avrupalı olmayan Fransız, Alman ya da İspanyol filozoflar ve Kıta Avrupalı olan İngiliz ya da Amerikalı filozoflar bulunduğu için, tam olarak coğrafî terimlerle anlaşılmamalıdır. Buna göre, 'Kıta Avrupası felsefesi' adlı bir derse yazılan bir öğrenci, Avrupa ana kıtasında yakın zamanlarda doğup gelişmiş akımlarla oldukça etkili olmuş filozoflardan sadece bazılarını tanıyacaktır. Böyle bir dersin müfredatı kesinlikle fenomenoloji, varoluşçuluk, hermeneutik, eleştirel kuram, yapısalcılık ve yapıbozum gibi akımları ve Husserl, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida ve Habermas gibi filozofları içerecek, fakat Polonya mantığı ve Viyana Çevresi'nin mantıkçı positivizmi gibi akımları ve Frege, Popper ve Tarski gibi filozofları dışta bırakacaktır. Bu son üç filozof, Avrupalıdır ama kıta Avrupalı değildir. Bir de, özellikle de, son dönem düşüncesinin bazı veçhelerinin 'kıta Avrupası felsefesinin' hayranlarına, diğer bazı veçhelerinin ise bu felsefeye karşı çıkanlara yakın düştüğü Wittgenstein gibi statüleri biraz daha belirsiz olan önemli şahsiyetler vardır. Bunlar, kıta Avrupası felsefesinin, coğrafî terimlerle değil, fakat karakteristik ilgi ve eğilimlerle tanımlanması ve sınırlanması gerektiğini ifade eder.

Söz konusu karakteristik ilgi ve eğilimlere geçmezden önce, seçilen zaman dilimiyle ilgili olarak da bir şeylerin söylenmesi gerekir. 'Kıta Avrupası' adlı bir dersin ele alması çok muhtemel olan Marx, Kierkegaard ve hepsinden öte Nietzsche gibi büyük bir önemi haiz bazı on dokuzuncu yüzyıl filozofları vardır. Bununla birlikte yüzyıla dönüldüğünde, Marx'a dair tartışma hâlâ radikal klüp ve kafelerle sınırlanmış durumdaydı, Nietzsche bazı coşkun savunucularının onu kendi dinlerine çevirme çabalarına rağmen, neredeyse karanlığa gömülmek üzereydi; Kierkegard'in adı sadece birkaç avant-garde ilahiyatçı tarafından bilinmekteydi. Bir bütün olarak alındığında, Fransız ve Alman üniversitelerinde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında okutulan felsefe, gerçekte Kıta Avrupa felsefesi değildi.

On dokuzuncu yüzyılın gerçekte 1918'e kadar sona ermediği sık sık söylenmiştir. Bu politik, sosyal ve ekonomik olarak böyle olabilir, ama felsefede, tıpkı edebiyat ve resimde olduğu gibi, Avrupa kültürüne modern şeklini vermekte olan şahsiyetlerden bazıları, 1914 öncesinde hâlâ etkili eserler vermekteydi. Gerçekten de, felsefede ve sanatta yeni doğrultular arasındaki çakışma sadece zamansal değildi. Söz gelimi, geç on dokuzuncu yüzyılın bilim için beslediği coşkunun 'gerçekçi' zamana ilham vermiş olması bir raslantı olmadığı gibi, yüzyıla dönüşle birlikte 'gerçekçiliğe' karşı estetik başkaldırının muadilinin, bilimin iddialarıyla ilgili felsefî eleştiriler olmuş olması da bir tesadüf değildi.

Bilimciliğe Saldırı

Bu son değerlendirmeler, Çağdaş Kıta Avrupa felsefesinde bizi ilgilendiren hareketlerin, gerçekten de en fazla öne çıkan yönüne, bilimin kendisine karşı değilse bile, bilim lehine ortaya konmuş büyük iddialara karşı sergilenen bir düşmanlık eğilimine götürür. Bilimle ilgili bu büyük iddialar 'bilimcilik' ya da daha önceki bir söyleyişle 'pozitivizm' denen anlayışı meydana getirir. 'Bilimcilik', şu iddialar öbeğine benzer bir şeye gönderimde bulunur: Avrupa Aydınlanmasının –batıl inançların, karanlık dinin ve metafizik anlamsızlıkların üstesinden

gelme gibi– amaçları, insan varlıklarının kendileri de dahil olmak üzere, evrenin nesnel bilgisini ortaya koyacak entelektüel olgunluğunu müjdeleyecek şekilde doğa bilimlerinin pratiklerinde hayata geçirilmek durumundadır ve insan aklının ya da hatta insan varoluşunun amacı, bu tür bir bilginin doğa bilimlerinde örneklenen, tümdengelimsel ve empirik yöntemler yoluyla kazanılmasındadır. (Zira insan varlıkları, Aristoteles'in de ifade ettiği üzere, *bilme* arzusu duyan yaratıklardır.)

Alman idealizminin (Hegel ve Schelling tarafından temsil edilen) en zinde döneminden, Kierkegaard ve Nietzsche aracılığıyla, büyük bir hızla yüzyılımızda Husserl ve Heidegger'e geçen Avrupa felsefesi tarihleri, Fransa ve Almanya'da on dokuzuncu yüzyıl profesyonel felsefesinin son birkaç on yılına 'bilimcilik' veya pozitivizm savunucularının hâkim olduğu olgusunu da atlar. Zamanın Fransız düşüncesine en büyük etkiyi yapan filozof, 'pozitivizm'in mucidi olan Auguste Comte'tu. Onun 'üç evre' öğretisine göre, insanî ilerleme, herşeyden önce, dinin yerine metafiziksel felsefenin ve metafiziğin yerine de (onun görüşüne göre, sosyolojiyle tamamlanan) empirik bilimlerin ikame edilmesinden oluşmaktaydı. Çağdaş Almanya'da ise, sadece Ernest Mach gibi herkesten daha pozitivist düşünürler değil, fakat ustalarının kuramlarından, bilinemez 'kendinde-şey' gibi daha metafiziksel ögeleri ayıklamaya ve geri kalanı da, bilimsel düşüncedeki yeni gelişmelere bir yer temin etmek amacıyla, gözden geçirmeye özen gösteren birçok Yeni-Kantçı filozof öne çıkmıştı.

'Bilimciliğin' hâkimiyetine yönelik 'kıta Avrupası' tepkisiyle yüzyıla dönüşte, hüküm süren ortodoks Hegelciliğe, Russell ve Moore tarafından sert bir biçimde saldırılan İngiltere'de, bunun neredeyse tam tersi hareket arasında, kesinlikle ilginç ve hoş bir karşıtlık vardır. Her iki tepki de sonraki gelişmelere damgasını büyük bir güçle vurmuştur. Anglo-Amerikan felsefe (ya da analitik felsefe) son doksan yıl boyunca, kıta Avrupası felsefesiyle kıyaslandığında, "bilime çok daha yakın olma" yönelimi göstermiştir. Bilimlerin felsefenin geleneksel ilgi ve görevlerini üstlenmeyi taahhüt ettikleri yerde, felsefe için genelde –karmaşık, zorlu kavramların aydınlatılması ya da 'bilimsel keşif mantığı' olarak– indirgemeci 'analitik' bir rolün kabulü söz konusu olmuştu. Gerçekliğin bilimsel bir yorumuna ilk bakışta karşı koyan fenomenlerin gerçekte böyle olmadıklarını göstermeyi amaçlayan çabalar da, bu bağlamda dikkate alınmalıdır: Söz gelimi, ahlâkî yargıların doğal-olmayan, özel olguları ifade etmeyip, daha ziyade duyguların dışavurumları, ikna araçları veya bu türden başkaca kusursuz 'doğal' fenomenler olduklarını gösterme yönünde teşebbüsler olmuştur.

Oysa, Kıta Avrupası felsefesi, kendisini ya da felsefî araştırmanın problematik konularını bilimsel bir dünya görüşüne uydurmak bakımından tam bir gönülsüzlük sergiler. Heidegger gibi felsefenin ötesine geçmekten söz edenler, bunu, tıpkı Comte gibi, bilime döndükleri için değil, fakat daha ziyade, hakim olduğunu gördükleri şekliyle felsefe reddettikleri bilimcilikle çok fazla karışmış olduğu için yaptılar.

Yüzyıla dönüldüğünde, Avrupa'da 'bilimciliğe' karşı popüler felsefî tepki, bilimin, onun doğrudan doğruya kendine aitmiş gibi görünen alanlarda –söz gelimi zamana, mekâna ve nedenselliğe ilişkin araştırmalarda– bile, hakikat iddiasında bulunmasına cepheden taarruz şeklini aldı. Bilimin 'doğruları' en iyi durumda kısmî ya da görelidir, daha 'mutlak' bir bilgi içinse, sezgi ya da duygu gibi, rasyonel olmayan bir melekeden yararlanmamız gerekir.

Bu yaklaşımın önemli bir temsilcisi, savaş öncesi Avrupasının en ünlü filozofu olan, kamuya açık derslerinin Paris'li kibar hanımların bayılmalarına yol açtığı söylenen Henri Bergson'du. Bergson'a göre, bizde zaman gibi fenomenleri sınırları belirlenmiş, açık seçik kavramlarla tanımlanabilir bileşensel öğelere analiz etmeye yönelik –pratik amaçlar bakımından yeterince yararlı olan– yerleşik bir eğilim var. Oysa, hakikî felsefenin bu eğilimi tersine çevirip, analizin yerine, sezgiyi, yani kişiye "onda biricik ve dolayısıyla ifade edilmez olanla bir olmak amacıyla, kendisini nesne içine yerleştirme olanağı veren bir tür *entelektüel duygudaşlığı* ikame etmesi" gerekir (Bergson, 1950). Bergson sezgide, onu hepimiz benliğe ilişkin bilgide kullandığımız için, 'gizemli' hiçbir şey bulunmadığını öne sürmekteydi. Sezgi işte bu şekilde kullanıldığında, o, fizik tarafından kavrandığı şekliyle, zamansal noktaların bir

dizilişi olarak zamanda değil, fakat daha ziyade geçmişin şimdiki bir deneyimde bir şekilde ihtiva edildiği bölünemez bir akışta (ya da daha iyisi süre olarak) varlığını koruyup sürdüren bir benliğin olduğunu açımlar. Genel olarak ifade edildiğinde, zaman, mekân, benlik ya da maddî nesneleri, varlığı bilimsel analiz tarafından öne sürülen bileşenler yoluyla deneyimlediğimizde, kavramak olanaksızdır. Kendimizi nasıl ki, bir neden-sonuç mekanizması olarak değil, fakat bölünemez bir güç olarak algılıyorsak, aynı şekilde maddenin ve yaşamın evrimini, mekanik nedenlerin ürünü olarak değil, fakat tanımlanamaz bir 'yaratıcı hamle' veya 'hayat atılımı'nın ifadesi olarak görmeliyiz (Bergson, 1928). Bu görüş tam olarak sadece bazı mistiklere açımlanır. Nihayet, 'bilimcilik' ve 'mekanizm'in hataları, yalnızca entelektüel türden hatalar değildir. Zira, mekanistik dünya ve zihin telakki ya da yorumlarını doğuran düşünce alışkanlıklarının bizatihi kendileri, insan varlıklarının her yönüyle uymalarının ve iyi belletilmiş mekanik tarzlarda davranmalarının beklendiği 'kapalı' toplumların meydana gelişinden de sorumludur. Bunun yerine, insanların hayatın akışı ve canlılığı duygusundan ilham aldıkları 'açık' toplumlar yaratmayı amaçlamalıyız. Bergson'un neden Paris'in yüksek sosyetesinin daha canlı ve zinde unsurlarına hitap ettiği, herhalde anlaşılıp takdir edilebilir.

Bu dönemin, 'bilimciliğe' cepheden bir taarruz başlatan başka bir revaçta şahsiyeti de *Tragic Sense of Life* [Hayatın Trajik Duygusu] adlı eseri 1912'de çıkan İspanyol romancısı ve filozofu Miguel de Unamuno'ydu. Akıl hayatı 'trajik' olup, bir 'hastalık olan bilinç' de, "entelektüel zorunlulukları yürek ve irâdenin zorunluluklarıyla" bağdaştırmanın olanaksızlığını ifade eder. Bilim ve akıl bizi hayatlarımızın belirlenmiş olup, bir gün sona ermesi gerektiğine, oysa 'duygu' bizlerin özgür ve ölümsüz olduğuna inandırabilir. "Beyin"in tanıklığını "ruhun, kanın ve yüreğin tanıklığına tercih etmek sadece bir önyargıdır. Gerçekten de, çelişkileri ortadan kaldırmaya kalkışmak dahi bilim ve aklın bir önyargısıdır." Bunun yerine, "elbette çelişkiyi olumlamalıyız ... sadece çelişkilerde ve çelişkilerle yaşarız." (Unamuno, 1954).

Rasyonel olmayan bir kavrayış melekesine müracaatla birlikte, bilimcilik karşıtlığının genel görünümü veya alâmet-i farikası hiçbir zaman baskın çıkmadığı için, günümüzde ne Bergson ne de Unamuno pek tartışılır. Bu, böyle bir yaklaşımın daha sonraki bazı yazarlarda, özellikle de varoluşçu hareketin daha dinî kanadında yer alan Karl Jaspers ve Gabriel Marcel gibi düşünürlerde gözlemlenen yankılarını görmezden gelmek değildir. Bergson ve Unamuno'nun sonraki birtakım temel gelişmeleri öngördüklerini yadsımak da değildir. Söz gelimi, Bergson, bizi, gerçeklikle ilgili hakikatlerle değil, fakat hayatlarımızın sürdürülmesinde özsel bir önemi olan entelektüel aletlerle donatan bir şey olarak pragmatist bir bilim yorumu ortaya koyar. Bu türden anti-realist bilim yorumları, 'bilimciliğin' daha sonraki eleştirilerinde önemli bir rol oynamak durumundaydı. İşte burada Unamuno'dan 60 yıl süreyle neredeyse fikr-i sabite türünden bir şey haline gelmiş bir temayı ortaya koyan bir pasaj bulunmaktadır: "Bütün felsefî spekülasyonların mantıksal başlangıç noktası ne benlik, ne temsil ya da tasarım, ne de kendisini duyulara dolayımsız olarak sunduğu şekliyle dünyadır; *fakat kendisi aracılığıyla dünyayı bildiğimiz dilde* ... insana özgü bir biçimde incelikle işlenmiş dolayımlı ya da tarihsel temsildir." (Unamuno, 1954)

Nietzsche'nin Mirası: Üç Tema

Bilimciliğe Kıta Avrupası filozofları tarafından yöneltilen saldırının belli başlı biçimleri doğrudan taarruzdan ziyade, dolaylı olmuştur. Söz konusu saldırının farklı biçimlerini, her biri çeşitli ayırımlar sergileyen üç eleştirel tema üzerine kurmak veya düzenlemek mümkün gibi görünmektedir. Bu üç tema, 'bilimsel kültürün eleştirisi', 'benliğe dair bilimsel kavrayışın eleştirisi' ve 'rasyonel öznenin eleştirisi' diye adlandırılabilir. En genel terimlerle ifade edildiğinde, 'bilimciliğe' yöneltilen belli başlı ithamlar şunlardır: (1) 'Bilimciliğin' modern zamanlardaki hâkimiyetinin tahrip edici bir kültürel ve moral etkisi olmuştur; (2) 'bilimcilik', bilimsel araştırmanın doğası ve koşullarıyla ilgili yanlış bir kavrayışa dayanır ve (3) 'bilimcilik' gerçekliğe dair nesnel bilgiye erişmeye muktedir tutarsız bir rasyonel benlik veya özne nosyonunu öngörür.

Tartışacağımız yazarlardan pek çoğu için, bu üç tema birbirleriyle yakından ilişkilidir.

Söz gelimi, bu yazarlardan neredeyse en etkili olan Martin Heidegger, bizi, 'Kartezyen' benlik nosyonunu reddetmeye zorlayan nedenlerin, aynı zamanda bizleri dünyaya ilişkin bilimsel kavrayışın ikincil, türev bir kavrayış olduğunu görmeye zorladığını savunmaktaydı. Dahası, insanları doğayı sadece bir araştırma ve sömürü nesnesi olarak görmeye teşvik eden ve böylelikle de, teknolojik modernitenin, insan yaşamı üzerindeki etkisi de unutulmayacak şekilde, çevre üzerinde yarattığı tahribatın sorumluluğunu taşıyan şey, tam tamına söz konusu benlik anlayışıdır (Heidegger, 1978).

Müzikle ilgili eğretilemenin kapsamını genişletecek olursak, onların, çoğu zaman geliştirmiş oldukları yegâne anahtar diye ifade edilebilecek olan şey de, bu üç temanın kendisi kadar önemlidir. İşte bu can alıcı düşünce, söz konusu esnek terimlerin geniş – ya da hatta birkaç– anlamı içinde, *anlam* düşüncesidir. Bu düşünce ya da kavram, 'bilimciliğin' reddedilmesinde, zaman zaman birleşen, oldukça farklı iki rol oynadı. Her şeyden önce, anlamın dünyayla ilgili açıklama ve betimlemelerde bertaraf edilmiş bir rol oynadığı savunulur. Ama o, bilimsel bir dünya görüşüne direnen bir nosyondur da. (Lekeler için kızamık anlamına gelmenin veya belirtisi olmanın) ne olduğunun, hiç kuşku yok ki, bilimsel bir açıklaması olabilir, ama bir toplumun geleneklerinin o toplumun üyeleri için bir anlam ifade etmelerinin ne olduğunun bilimsel bir açıklaması yoktur – veya olmadığı savunulur. İkinci olarak, bu üç eleştirel tema, her şey bir yana, sadece anlam üzerine düşünüm yoluyla desteklenebilir. Başka birçok kimse yanında, söz gelimi Heidegger ve Wittgenstein'a göre, Kartezyen zihin yorumunun bir kişinin kendi dilini anlamasını açıklayamaması, söz konusu yorumu reddetmenin çok temel bir nedenidir. Kullandığı sözcükleri anlayan bir kişi zorunlu olarak, kamusal, linguistik pratiklerin, Kartezyen bir öznenin olmadığı bir tarzda, katılımcısıdır.

Aşağıdaki sayfalarda bu temalardan her birinin nasıl gelişmiş olduğunu ve deyim yerindeyse bu gelişmelerin anahtar anlam düşüncesiyle nasıl düzenlendiğini ele alacağım. Bununla birlikte, bundan önce nispeten daha önceki bir figür olan Friedrich Nietzsche'nin çağımızda kazandığı özel öneme –bu temaları eylem halindeki durumlarıyla örneklemek suretiyle– dikkat çekmekte yarar vardır. Bu önem, çok yalın bir biçimde, onun bütün bu temaları yüksek sesle ve açık seçik olarak, tam da yukarıda gönderimde bulunduğumuz anahtarla seslendiren ilk kişi olmasının bir sonucudur. Nietzsche'nin salt kendisine özgü öğretilerinin çoğunun kökleri onun erken yazılarında geliştirmiş olduğu belirli bir anlam görüşünde bulunur.

Anlam Üzerine Nietzsche: Nietzsche'ye göre, neredeyse bütün sözcüklerimiz bir anlamda 'eğretilemeler'dir. Söz gelimi, isimler, doğada aynı olan nesne sınıflarına gönderimde bulunmaz; onlar, daha ziyade 'oluş dünyası'nın kaotik akışına bir düzen yükleme, deneyimin benzemez kalemlerini kullanışlı linguistik kategorilere sıkıştırma kararlılığımızı yansıtır. İşte bu yüzdendir ki, tümcelerimiz gerçekliğin fiilen nasıl olduğunun temsilleri değildir; tam tersine, bizim sözde "hakikatlarımız onların işte bu olduklarının –yani, türetilmiş metaforlar olduklarının ve artık metaforlar *olarak* görülmediklerinin– unutulmuş oluşuyla ilintili yanılsamalardır" (Nietzsche, 1979).

Metafizikçiler, teologlar ve bilim adamlarından hepsi de töz, Tanrı ve yerçekimi ve başkaca şeylerle ilgili iddialarının, şeylerin nesnel olarak nasıl olduklarını gösterdiğini düşündükleri zaman, dilin doğasıyla ilgili bir yanlış anlamanın suçlusu olup çıkarlar. Nietzsche, söz gelimi "dilbilgisine hâlâ inandığımız için", (yani, sözcüklerimizin nesnel gönderimlerine inanmaya devam etmemizden dolayı) "Tanrı'dan kurtulmuş olmadığımızı" söylüyordu. (Nietzsche, 1960). Mantık ve matematiğin önermeleri bile, 'hakikatler' olmayıp, sadece hayatla olabilecek en iyi şekilde başa çıkmanın olağanüstü yararlı aletleridir. Dahası, metafizik, din ve bilimin gerisinde 'gizli bir gündem' –iktidar amacı– vardır. Geri kalanlarımız gibi, bilim adamları da zorunlulukla (dünya, başka insanlar ve kendileri üzerindeki) bir 'güç istemi' tarafından harekete geçirildikleri için, onların kendilerini tarafsız, nesnel yargıya muktedir, çıkar gözetmeyen, rasyonel seyirciler olarak görmeleri ikiyüzlülüktür.

Nietzsche'nin gözünde, rasyonel bir özne olarak Kartezyen benlik telakkisinin reddedilmek zorunda olmasının yegâne sebebi, kendisinin anlam yorumu değildir. Çünkü

bir kişinin hayatında değişmeler boyunca varlığını aynen sürdüren bir benliğin kendisi, gerçekte bir ismin (bu örnekte, 'ben' adılının) gönderimi olarak, bir kendiliğin varoluşunu öne sürme kökleşmiş eğilimimiz tarafından teşvik edilen bir 'kurgu'dur. Bu eğilim övgü, yergi ve ceza amaçları açısından, bir kimsenin bizzat daha önce belirli bir fiilde bulunmuş aynı kişi olabileceğinde ısrarlı olma moral dürtüsü tarafından güçlendirilip, sonra da aynı dürtüyü pekiştirir. Demek ki, bilimsel nesnelciliğin sorumlusu olan dilimizle ilgili yanlış kavrayışın birtakım moral içerimleri de vardır. Aynı şey, gerçekte nesnelciliğin kendisi için de geçerlidir. Nietzscheci ideal, "hiçbir olgunun var olmadığını, fakat sadece perspektiflerin bulunduğunu" görüp kabul etme gücüne sahip bulunan ve sanatçıya özgü 'Dionysosçu' ruhla dünyaya kendi sahici perspektifini işlemeye çalışan 'üstinsan'dır. 'Bilimcilik', bu idealin önünü keser, ona engel teşkil eder. Çünkü bilimciliğin her yönüne nüfuz ettiği bir kültür, dünya ile ilgili *keşfedilmek durumunda* olan ve bütün akıllı insanların tasdik etmek zorunda oldukları temel doğrular bulunduğu düşüncesine tamamen batmış, çok avamî ya da popüler bir kültürdür.

Şu halde, Nietzsche'de, bir sonraki yüzyıl boyunca çok çeşitli kılıklarda yeniden ortaya çıkacak, anlam üzerine düşünümlerle şekillenmiş söz konusu eleştiri (bir bilimsel kültür, rasyonel özne ve benliğe ilişkin bilimsel kavrayış eleştirisi) modeli ya da kalıbını bulmaktayız. İşte bu yüzden, kültür eleştirisiyle başlayarak bu eleştirel temaların nasıl geliştirildiğini ele alalım.

Bilimsel Kültür Eleştirisi

Teknolojisti yeni 'Faust' olarak selamlayan Spengler ve 'gelecekçilerin', insanları "direksiyonun başındaki adamı ilâhilerle kutsamaya" teşvik eden önderi Marinetti gibi –sayıları göreli olarak çok az– bazı istisnalar bir yana, yüzyılın önde gelen Avrupalı entelektüelleri teknolojik modernliğe ve onun hâkim ideolojisi olarak gördükleri 'bilimciliğe' düşman oldu. Herşeyden önce, dünyaya ilişkin algımızı ve dünyadaki yerimizi bir deli gömleği hâline getiren bilim adamıyla, anlamanın perspektife bağlı yaratıcı karakterini özgürleştirici sanatkâr arasındaki karşıtlık Nietzscheci motifini, biraz farklı şekillerde de olsa, devam ettirenler vardır. Bu karşıtlığı söz gelimi, Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramının en parlak ışıklarından biri olan Theodor Adorno'da buluyoruz. En önemli ilham kaynağı Marx olan bu okulun nokta-i nazarından, her ikisi de Avrupa Aydınlanmasının ürünleri olacak şekilde, 'bilimcilik' endüstriyel kapitalizm ile yakından ilişkilidir. Nesnel bilgi ve yararın en yükseğe çıkarılması amacının ötesinde kalan herhangi bir insanî amacı, 'efsane' ya da 'duygusallık' diye bir kenara atarken, 'bilimcilik' kapitalizmin geleneksel toplumları büyük endüstriyel toplumlara dönüştürmesinde en önemli desteği sağlar. Adorno'ya göre, bu bakış açısı entelektüel faaliyete damgasını tamamen vurduğundan, panzehir, sanatların yatıştırıcı bir eğlence endüstrisine dönüştürülmesine karşı koymayı başaran avant-garde sanatçılar arasında aranmalıdır. Sanat yanılsamalar ama, sözde nesnellik ve moral tarafsızlık iddiasıyla ortaya çıkan bilim ve teknolojinin yanılsamalarının tersine, dürüst yanılsamalar yaratır. "Sanatta", öyleyse, "yanılsamadan kurtuluş taahhüdü vardır" (aktaran Bubner, 1981).

Çok daha kesin ya da belirgin olarak Nietzscheci olan ise –bundan rahatsızlık duymasına rağmen, bir 'yapısalcı' ya da 'postyapısalcı' diye etiketlenen– Michel Foucault'nun yaklaşımıdır. Nietzsche gibi, Foucault da bir nominalisttir; insanları ya da şeyleri sınıflandıran dilbilimsel kategoriler, ona göre, gerçeklikteki doğal, nesnel bir düzeni yansıtmaz. Ve her iki filozof için de, bu türden kategoriler, verdikleri güç ya da ihsan ettikleri iktidar yoluyla anlaşılmalıdır. Foucault, 'deli'nin dolayısıyla doğal bir kategori oluşturmadığını, fakat giderek daha çok merkezîleşen tek renkli bir toplumun, işlerin yönetiminde ciddî bir sese sahip olmaktan kendilerini alıkoymayı gerekli gördüğü çeşitli türden insanları kapsar. Dahası, 'deliler' bu şekilde dışlanırken, hâkim, 'araçsal' akıl anlayışı, eleştirmenler 'deli' mertebesine indirgendikleri için, eleştiriden bağışık tutulur. En azından daha erken dönem yazılarında, Foucault, bu 'öteki', dışlanmış seslere –özellikle de sanat eserlerinde işitildikleri zaman– romantik bir nostalji sergiler. Pekâla Nietzsche'nin daha 'Dionysosçu' pasajları diye görülebilecek sayfalardan birinde, Foucault, "sanat eserinin içinde kaybolduğu delilik

kalkıştığımız işin mekânı, ... amaca erişmek için aşılması gereken bitimsiz yoldur ... Delilik, kendi hakikatinin zamanını başlattığı için, sanat eseriyle çağdaştır. .... Deliliği ölçen dünyanın .... kendisini delilik önünde haklılandırması gerekir" (Foucault, 1967) diye yazar.

Bu romantizm Foucault'nun daha sonraki yazılarında uçup gitmiş olabilir, fakat bizim sorumluluğumuz altındaki 'delilerin', 'suçluların', 'isyankârların' ve 'ahlâksızlar'ın seslerini susturduğumuz düşüncesi, burada bile vardır. Hakikatleri söyleyebilecekleri için, "onların sesine kulak vermede bir anlam" vardır ve her halükârda, insan yaşamının, sadece bir evrim değil, fakat bir tarih formu kazanması, "bu türden seslere bağlıdır" (Foucault, 1981).

Bununla birlikte, çok daha sürekli ve kalıcı olanı, 'nesneleştirme' ve 'yabancılaşma' ilintili kavramlarını tahrik etmiş olan kültür eleştirisi şekilleridir. 'Nesne'nin buna uygun düşen anlamı, burada, sözcüğün Almanca *'gegenstand'* sözcüğünde çok daha belirgin olan etimolojisine çok şey borçludur. Bir 'nesne', onu deneyimleyen veya onunla karşı karşıya gelen öznelere 'karşı duran' şeydir. Nesneleştirme, öyleyse, insanî öznelerden bağımsız olmayan ya da onlara 'karşı durmayan' şeyleri, sanki bağımsızmış veya insanî öznelere karşı duruyorlarmış gibi görme pratiğidir. Buna karşılık yabancılaşma da, kişinin, gerçekte ayrılmamış olduğu şeylerden 'uzaklaşmış' veya 'ayrılmış' olma duygusudur.

Nesneleştirmeden ve yabancılaşmadan konuşma, elbette Hegelci ve Marksist terminoloji kapsamına girer; bununla birlikte, ben bu kavramların farklı bir gelenekte, fenomenoloji geleneğinde oynadığı rol üzerinde odaklaşacağım.

Fenomenoloji ve Yabancılaşma

Çeşitli fenomenoloji okullarının ortak merkezî iddiası, insan varoluşunun, her şeyden önce ve esas itibariyle, 'yönelimsel' ya da 'semantik' olduğudur. Başka bir deyişle, deneyimlediğimiz ve bağlandığımız dünya ile olan ilişkimiz anlam veya manâ yapıları yoluyla olur. (Fenomenolojinin incelediği 'fenomenler', daha önceki bir kullanımda olduğu gibi, duyumsal görünüşler olmayıp, 'anlamlar' ya da 'özler'dir.) Deneyimler, diye yazmaktaydı fenomenolojinin babası Edmund Husserl, "şeylere .... öne sürülmüş anlamları yoluyla ... bağlanırlar" (1952). Ya da, Fransız fenomenologu Maurice Merleau Ponty'nin ifadesiyle, "bizler anlama mahkûmuz" (1962).

Bununla birlikte, bizler, gerek gündelik yaşamda ve gerekse bilimsel araştırmada, maalesef, bizlere şeyleri deneyimleme olanağı veren anlam yapılarını göz ardı etme ve onlarla, sanki onlar 'kendilerindeymişcesine', karşılaştığımızı tasarlama eğiliminde oluruz. Husserl için bu 'doğal' tavrın panzehiri, dünyaya kendileri aracılığıyla bağlandığımız anlamlar üzerinde yoğunlaşmak için, fizikî dünyayı 'paranteze almak' veya 'gündem dışı bırakmak'tır. Heidegger ve Merleau-Ponty gibi 'varoluşsal fenomenologlar', böyle bir soyutlamanın mümkün olması açısından, varoluşumuzun dünyaya çok pratik bir tarzda bağlandığını savunur. Onlar, bununla birlikte, Husserl'le, şeylerin gündelik 'yaşama-dünyası'nda bizim için taşıdıkları anlamı, bilimin 'nesneleştirici' duruşundan zorunlulukla önce gelen bağlanmayı açımlamak için, bilimsel dünya resmini 'paranteze almamız' gerektiği hususunda uyuşurlar. Bunu yapmadığımız takdirde, o zaman, Husserl'in de ifade etmiş olduğu gibi, 'tine yabancı ... düalistik bir dünya resmi' yaratırız (Husserl, 1970). Bu düalistik dünya resmi ise, sadece dünya ile olan temasın, yakın ilişkinin anlamını tahrip etmekle kalmaz, fakat, bilim adamlarının 'doğası' anlamdan yoksun olduğu için, (anlamın bir türü olan) *değerler*, 'salt görünüşler' veya 'öznel beğeni' alanına sürgüne gönderilir. Orada ise, Husserl için, bilimin, yeni bir politik ve moral 'barbarizm'in güçlerine ve 'Avrupa insanının' buna eşlik eden 'krizi'ne rasyonel bir biçimde karşı koyamama yetersizliği bulunur.

Heidegger de, bilimin dünyanın ikincil, türev yorumlarını sunduğunu savunur. Dünyayla olan temel ilişkimizde, ona aslî bağlanma tarzımızda, şeylerle 'kullanılmayahazır' şeyler olarak karşılaşılır, onlar 'kullanılmaya–hazır', yani insanî amaçlar içinde işgal ettikleri yer sayesinde her ne ise o olan şeyler –söz gelimi, köprüler ya da çekiçler– olarak teşhis edilirler. Deyim yerindeyse, ancak durup, şeylere uzun uzadıya baktığımız ve onları inceden inceye tetkik ettiğimiz zaman, şeyleri, bilim adamının tarzında, sadece 'elde-mevcut-olan' nesneler olarak

görürüz. Onlar bundan sonra, 'anlam'ın, bağlanma dünyasını oluşturan 'ilişkisel bütünlüğü'nden soyutlanırlar (Heidegger, 1962). Şeyleri 'elde-mevcut' şeyler olarak görmede hatalı hiçbir şey yoktur: Tehlike, daha ziyade dünyayı 'açımlama'nın bütün diğer meşru tarzlarını, bundan çıkartmakta yatar. Ve, 'nesneleştirici' görüş ile teknolojinin görünüşte dur durak bilmez momenti arasındaki yakın ilişki dikkate alındığında, bunun olması çok muhtemeldir. Nehirin tarihsel çağrışımları ve toplumları bir araya getirmede oynadığı rol, $-H_2O$'nun, şöyle enerji üreten hareket halindeki kütlesi olarak– nesnel bir yorum lehine bir kez göz ardı edilince, o, teknolojik amaçlar için sömürülecek bir kaynak olarak, "fıçıdan alınıp satılmaya hazır hale getirilir." Derunî bütün anlamlarından yoksun kalan şeyler, sadece, bizim için, isteğimize bağlı olarak, kullanılmak ve tahrip edilmek için oradadır. 'Açımlama'nın bilimsel-teknolojik yolunun hegemonyası, Heidegger için, çağımızı bir 'kaygı çağı' haline getirir.

Şeylerin 'nesneleştirilmesi' 'kaygı' getiriyorsa eğer, 'insan varlıklarının nesneleştirilmesi' de aynı şekilde kaygıya, hatta daha da derin bir kaygıya yol açar. Kanaatleri farklılık gösterebilen bütün fenomenologlara ortak olan temel inanç, Heidegger'in insan varlıklarının varlığı için kullandığı *Dasein* terimi tarafından vurgulanarak ortaya konan bir iddiayla, insan varoluşunun başka herşeyden tür olarak temelden farklı olduğu kanaatidir. İnsanlar, başka herşey bir yana, biricik anlam kaynağıdırlar. Dünyaya anlam insanların bilinçli edimleri ya da pratik faaliyetleri yoluyla dahil olur. Bundan dolayı, insan varlıklarının, davranışı doğa bilimi tarafından kullanılan nedensel terimlerle açıklanabilir olan 'doğal' nesneler oldukları iddiasında bulunmak, moral içerimlerle dolu bir hatadır. Bu iddia ya da yönelimin en sert eleştirisi, varoluşçu filozof ve edebiyatçı Jean-Paul Sartre'ın eserlerinde bulunur.

Varoluşçular, üyeleri birbirlerine çok gevşek bir tarzda bağlanmış bir hareket oluşturmaktaydılar ve onlardan kendilerine varoluşçu adının verildiği Heidegger gibi pek çoğu varoluşçuluk etiketini reddetti. Varoluşçuluk en iyi, fenomenolojinin insan varoluşunun yönelimsel karakteriyle ilgili temel inancını, on dokuzuncu yüzyılın Danimarkalı düşünürü Soren Kierkgaard'tan miras alınmış bireysel sahicilik ve seçimdeki kararlılık üzerinde ısrarlı olma tavrını birleştiren bir hareket olarak anlaşılır. Tam da insan varlıkları, 'anlam veren varlıklar' oldukları için, sahici kişiler yaşamlarını 'sürü'nün veya 'ahali'nin uzlaşımsal tarzlarına rağmen, kendileri için geliştirdikleri değerler ve yorumlar kümesi yoluyla şekillendirirler.

Varoluşçuluk

Sartre'ın meşhur sloganında, varoluşçuluk "[insanî] varoluşun özden önce geldiğini" öğretir (Sartre, 1966). Onun anlatmak istediği şey, insan davranışının ne insan elinden çıkma bir ürün gibi, bir işlevler kümesi yoluyla ne de bir hayvan veya taş gibi, sabit bir yapı ya da doğa yoluyla açıklanamayacağıdır. Söz gelimi, kişinin karakteri, eylemlere neden olan değişmez bir içsel güç değil, fakat sadece onun eylemleri tarafından şekillenen kalıp ya da modeldir. Bu eylemlere ilişkin açıklama, bir kişinin, kendileri de, o kişiye dünyasına bir değerler ve anlam şeması yükleme imkânı veren bir 'ilk seçim'den doğan amaçlarına özsel olarak gönderimde bulunur.

Kişinin, her daim mevcut olan değerlerini ya da gerçekte bizatihi kendisini yeni baştan şekillendirme imkânıyla karşı karşıya kalması 'kaygı'ya yol açtığı için, insanların anlaşılır bir bundan kaçınma eğilimleri vardır. Onlar, şu halde 'kötü niyet' içindedirler. 'Kötü niyet' içinde olan kişi, kendi davranışını, söz gelimi, sabit bir doğanın ifadesi olarak görmek suretiyle, kendisini 'nesneleştiren' ve başkalarının kendisiyle ilgili sınıflamalarını kabul etmeye hazır olan kişidir. Buna göre, Sartre'ın romanlarından birindeki bir karakter, "ben kendim ebediyyen bir ibne, alçak, korkak biriyim ... Artık kendimin sorumluluğunu taşıma gereği duymuyorum. Beni gören benim olmama neden olur, ben onun beni gördüğü gibiyim" (Sartre, 1986) der. Söz konusu beyanın da telkin ettiği gibi, 'kötü niyet'te yanlış ve problematik olan şey, onun sadece kişinin kendisini aldatmasının bir şekli olması değil, fakat aynı zamanda ahlâkî sorumluluktan vazgeçmek için bir hile ya da manevra olmasıdır.

Sartre'ın 'bilimcilik'le ilgili yakınması, onun 'kötü niyet'e göz yummaya yardım etmesi, kişinin kendisini aldatmasını kolay-

laştırmasıdır. Bilimin genel yaklaşımı, kendiniz de dahil olmak üzere, her şeyin doğal, nedensel terimlerle açıklanabilir olduğu görüşünü cesaretlendirmekle kalmaz, fakat sosyoloji ve psikanaliz gibi, özel bilimler bizi gizli güçlerin oyuncakları olarak görür. Burada tehdit altında olan sadece bir bireysel sorumluluk duygusu değildir, çünkü 'bilimciliğin' teşvik ettiği 'nesnelliğe düşüş', aynı zamanda bir '*yabancılaşma*' veya 'kendinden uzaklaşma'ya da düşüştür (Sartre, 1957). Bu, kişinin kendisini 'bilim için bir özne' olarak görmesi, onun kendisini gündelik, angaje varoluş sırasında deneyimlemesinden kopmuş üçüncü bir kişinin perspektifini benimsemesini gerektirdiği için, böyle olur (Sartre, 1983).

Hermeneutik ve Nesnellik İmkânı

İkinci ana temama 'benliğe ilişkin bilimsel kavrayışın eleştirisi' adını vermiştim. Bunun çeşitli yönleriyle, söz gelimi, Heidegger'in, bilim adamlarının araştırdığı şeylerin ilk kimliklerini insanî bakımdan anlamlı bir 'ilişkisel bütünlük' içindeki yerlerinden aldıkları düşüncesiyle, öyle ki bu araştırmaların şeyleri en temel doğaları içinde 'açığa çıkarmadıkları' şeklindeki ısrarında, daha önce karşı karşıya geldik. Bu yüzden ben bu aşamada, 'bilimciliğe' izafe edilen, doğa bilimlerinin metodolojisinin herşeyden önce kapsam bakımından evrensel, ikinci olarak bir nesnellik ve yansızlık timsali ve üçüncü olarak da hakikat yolunda ilerlemenin en iyi teminatı olduğu iddialarına karşı yapılan bazı saldırılar üzerinde yoğunlaşacağım.

Bu iddialardan ilki üzerine, yüzyılımızda en erken saldırı, 'yorum yöntemine' ilişkin araştırma için eski 'hermeneutik' terimini yeniden canlandıran Wilhelm Dilthey tarafından başlatıldı. Dilthey'ın ilgisi, doğa bilimlerinin yöntemleriyle erişilemeyeceğine inandığı tarihsel ve kültürel anlamayaydı. "İnsan bilimlerinin metodolojisi, daha ilk hareket noktasından başlayarak, fizikî bilimlerin metodolojisinden farklıdır." (Dilthey, 1986) Bu, diyelim ki bir tarihçinin aradığı anlama, "bir sonuçtan bir nedene doğru çıkarım" değil, fakat bir "ifadenin ifade edilenle olan ilişkisine dair bir kavrayıştır" (Dilthey, 1986). Bu ise, son çözümlemede, bir çağın, örneğin belgeleri veya âdetleri ile söz konusu belgeler ya da âdetler tarafından sergilenen gerideki hayat arasındaki ilişkiyi kavramakla ilgili bir konudur. Bu süreç elbette söz konusu dönemde kullanılan dili anlamayı, ona dair derin bir kavrayışa erişmeyi gerektirir; nitekim, peşine düşülen anlama gerçekte linguistik anlama ile çok yakından ilişkilidir. Bir sözcük sahip olduğu anlama, bütün bir dil içindeki yeri sayesinde sahip olur; aynı şekilde, tarihçinin peşine düştüğü anlamlar da, âdet, gelenek ve benzerlerinin sadece "bütün bir hayat formuna sahip olmak suretiyle kazandıkları anlamlardır."

Bu süreç, bununla birlikte, en azından incelemekte olduğu insanlar gibi, araştırmacı da, "bir çağa özgü düşünce ve duygu ufku tarafından belirlenmiş olduğu için", oldukça zorlu bir süreçtir. Yine de, dil ve 'hayat'ın yapıları anlamanın, kendisiyle araştırmacının yabancı bir kültürün entelektüel yaşamına nüfuz etmeyi, geçmiş bir kültürün zihinsel hayatını yeniden yaratmayı veya yaşamayı başardığı ve böylelikle de, söz konusu kültürün 'ifade' veya 'dışavurumları'nın, neden olmuş oldukları gibi olmaları gerektiğini kavradığı bir duygudaşlık temeli üzerinde, mümkün olabilmesi için yeterince evrenseldir (Dilthey, 1986). "İfadelerle onlarda ifade olunan içsel haller arasındaki ilişkiyi açığa vuran" duygudaşlığın "doğa bilimlerinde analojisi" ya da karşılığı yoktur. Çünkü herşey bir yana, hermeneutik anlamayı geçerli kılan şey sadece 'öznel kesinlik'tir, kişinin "onu tam olarak yakalamış olduğu duygusu"dur (Dilthey, 1986).

Hermeneutiğin sonraki bir seçkin temsilcisi olan Hans-Georg Gadamer için, Dilthey'ın duygudaşlık yöntemine beslediği güven, onun, araştırmanın bir 'ufuk' tarafından belirlenmesiyle ilgili kavrayışıyla gelişir. Tarihçi eğer "zamanının tarihsel olarak konumlanmış bir çocuğuysa, başka bir kültürün entelektüel hayatına tam olarak nüfuz etmek için, zamanın oluşturduğu ufkun dışına atlayamaz." Bununla birlikte, Gadamer'i ilgilendiren şey, insana dair araştırmalarda veya beşerî bilimlerde bilimsel veya duygudaşlık yöntemlerinin yerine daha uygun bir şeyi ikame etmekten ziyade, metodolojik araştırmada yansızlık ve nesnellik imkânının bizatihi kendisini problematik hale getirmektir. Herhangi bir araştırma alanında –söz gelimi, istatistikte– bir yöntemin kullanılması, "sorgulamak için, diğerlerini dışlamak

pahasına, bazı imkânları" seçmeye bağlıdır ve dünya ile olan ilişkimizin ancak belirli yönleri incelenmeye değer bulunur. Araştırma, öyleyse "ön-anlama ve ön-yargılara", "dünyaya açıklığımızın peşin hükümlerine, ... bir şeyi deneyimleme koşullarımıza" dayanır (Gadamer, 1977)

Buradaki husus, şu halde, tarihsel bir hususdur. İnsan bilinci bütün formlarıyla zamandışı olmayıp, araştırmacının 'bilme imkânlarını zorunlulukla yapılandıran tarih tarafından izi hiç silinmezcesine etkilenir" (Gadamer, 1977). Ama Gadamer'in, hocası Heidegger'den miras almış olduğu çok daha önemli bir husus vardır. Buna göre, Heidegger'in fenomenoloji anlayışında, fenomenoloji hermeneutiktir; bunun iki temel nedeni vardır: Bir kere bir deneyimin tasvirinin kendisi yorumdur ve deneyimlerin kendileri karşı karşıya gelindiği şekliyle dünyaya dair yorumlardır. Yorumun, pekâla aşağıya doğru olan bütün bir yolu kapsadığı söylenebilir. Ayrı, çıkar gözetmeyen, nesnel yorumcunun bilincine kendilerini zorla kabul ettirecek 'çıplak olgular'dan veya 'ham veriler'den oluşan bir düzey yoktur. 'Olgulara' kendinden emin gönderimler sadece, tasvirlerinin cisimleştirdiği yorumu unutmuşluğumuzu yansıtabilir. Gadamer'in gözünde, yorumun "aşağıya doğru inen tüm yolu almasının" veya kuşatmasının, hermeneutiğin kapsamı bakımından 'evrensel' olmasının nedeni, "anlaşılabilen varlığın dil olması" veya "linguistik olarak kurulmuş olması"dır (Gadamer, 1979). Bu elbette, Derrida'nın bazı aşırı izleyicilerinde çok belirgin bir biçimde olduğu gibi, dilden başka hiçbir şeyin varolmadığı anlamına gelmez; fakat daha ziyade, anlamanın, araştırmacının kendi dilinin temin ettiği 'ortam' yoluyla gerçekleştikten başka, dilsel çeviriye benzer ya da yakın olduğu anlamına gelir. Çünkü kişi bir başkasının 'ham' verisiyle hiçbir zaman karşılaşmaz, fakat her zaman, dilin, Unamuno'nun terimini kullanacak olursak, hiçbir araştırmanın tam olarak aşamayacağı, miras alınmış 'ön-anlama'yı şekillendiren 'yaratıcı gücü' yoluyla dolayımlanmış verileriyle karşılaşır. Bilimlerin uzmanca, profesyonel söz dağarları üzerinde odaklaştığımız takdirde, bunu unutma eğiliminde oluruz: Ama bu sözdağarlarının, bizim için nihaî anlamda anlaşılır olacaklarsa eğer, dünyanın bize ilk kez kendileri sayesinde 'açık' hale geldiği gündelik, ardalan dillere 'yeniden bağlanmaları' gerekir.

Araştırmanın sınırlayan ardalanına veya koşullarına dikkat çekmek suretiyle nesnellik imkânına meydan okuyanlar sadece, fenomenoloji ve hermeneutiğin ustaları değildir. Gadamer gibi, kendisini herhangi bir okula bağlayamayacağımız Simone Weil de, bizi, "şeylerin nesnel görünen bir düzeninin" dil kullanımı yoluyla "inşa edilmiş olması" ve dolayısıyla, "tamamen bize bağlı bulunması" paradoksunu düşünüp tartmaya davet ederken, dünyanın 'linguistik' kuruluşunun altını çiziyordu (Weil, 1978). Bundan göreli olarak biraz daha farklı bir biçimde, Marx'ın sözde nesnel araştırmayı şekillendiren hâkim ekonomik çıkarların 'maskesini düşürme' programını çok çeşitli şekillerde sürdüren – Althusser gibi radikal Marksistlerden, Frankfurt Okulu'nun daha az ortodoks Marksistlerine kadar– elbette çok sayıda yazar olmuştur. Söz gelimi, Jurgen Habermas'ın farklı bilgi türlerini –'empirik-analitik bilimler' örneğinde, 'teknik kontrolü'– koşullayan 'bilgi-oluşturucu ilgi/çıkarlar'ı konu alan ayrıntılı ve derinlikli analizi düşünülebilir.

Hakikatin Doğası

Araştırmanın tarihsel 'konumlanmışlığı'nı', 'önyargıları'nı veya gizli çıkarlarını vurgulamaya bu kadar dikkat edip özen gösteren filozofların, bilimleri, doğruluk ya da hakikatin 'kendinde olduğu' şekliyle gerçeklikle mütekabiliyet şeklindeki geleneksel anlamıyla hakikate doğru ilerleyen disiplinler olarak 'bilimci' bir tarzda anlamaya en küçük bir yakınlık duymamalarında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Onların zorunlu nesnellik yoksunlukları dikkate alındığında, bilimlerin söz konusu anlamıyla hakikate vardıklarını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Ve bilimleri ilerleyici bilimler diye seçip ayırmak için iyi bir neden olmadıkça –ki yoktur– bu türden bir hakikat telakkisi elle tutulur 'düzenleyici' bir amaç dahi değildir. Onu boş veya ilintisiz bir kavram olarak değerlendirip yalın bir biçimde paranteze almak yerine, bu türden araştırmalarla bağlantılı olarak 'hakikat'ten söz etmeye devam etmek durumundaysak, bunun, hakikati 'bilimselci' hakikat telakkisinden oldukça farklı bir şey haline getiren, radikal bir biçimde yeniden tanımlanmış bir anlamda olması gerekir. Heideg-

ger'in de söylediği gibi, (1978), örneğin bilim adamlarının 'hakikat' ile 'sonuçların verimliliği' veya 'yeterliliği' arasında bir eşitlik kurmalarının çok daha dürüstçe olduğu söylenebilirdi. Veya belki de, Habermas'ın telkin ettiği gibi, hakikati, sorumlu tartışmacı veya muhatapların inançlar ve değerler bağlamında, normal olarak pratik düşünümlerimizi tahrif etmeye yarayan faktörlerden kurtarılmış 'ideal konuşma durumları'nda erişecekleri bir mutabakatla ölçmemiz gerekir.

Ya da belki, Foucault'nun, 'hakikati' artık, şeylerin gerçekte nasıl olduklarını ortaya koymayı başaran tümce ya da önermelere uygulanacak bir değerleme, kıymet takdir etme terimi olarak kullanmama pratiğini takip etmeliyiz. Bunun yerine, 'hakikat'in, keşfedilen değil, fakat 'söylem tipleri'nin kendileriyle, hangi tümce ya da önermelerin ('doğru' diye) tasdik edilip edilmeyeceğini ('yanlış' olduğunu) belirlediği 'mekanizmalar' yoluyla 'üretilen' bir şey olduğu 'hakikat rejimleri'nden söz etmemiz gerekir (Foucault, 1980) Foucault'nun yorumunun iki ek bileşenini daha kabul ettiğimiz takdirde, bu uygulamada hiç kuşku yok ki biraz daha cesaret bulacağız. Herşeyden önce, en azından insan bilimlerinin tarihi, araştırma alanlarıyla kabul edilebilir önerme ölçütlerini düzenleyen ardışık 'söylemlerin' veya *'epistemelerin'* süreksizliğinin ve ortak ölçülemezliğinin tarihidir. İkinci olarak, bizler "hakikatin güç yoluyla üretimine tâbiyizdir" (Foucault, 1980). Buradaki ana düşünce, daha ziyade, kuramlarımızın, özellikle de insan varlıklarıyla ilgili kuramlarımızın, boş bir entelektüel merakın ürünleri değil, fakat, psikiyatride, kriminolojide ve de cinsellik araştırmalarında olduğu gibi, biyo-iktidarın hayata geçirilmesindeki unsurlar, insan bedenine gösterilen müdahaleci dikkat ve beden üzerindeki kontrolle ilgili ögeler olduğu şeklindeki Nietzscheci düşüncedir.

Hakikat üzerine en radikal ifadeler bir başka filozoftan, 'postmodernistliği'ni bizzat kendisi de itiraf etmiş Jean-François Lyotard'dan gelir. O, çok alıntılanmış bir tümcesinde, 'postmodernizmi', Aydınlanmadan başlayıp, çok yakın zamanlara kadar süregelen –"aklî ... öznenin ilerleyen özgürleşimi" söylemi örneğinde olduğu gibi– gerek bilimsel ve gerekse moral çok çeşitli 'söylemleri' meşrulaştırma büyük teşebbüslerine tekabül eden "üstanlatılar karşısındaki inançsızlık" şeklinde tanımlar (Lyotard, 1964). Bu üstanlatıların bugün inanılmaz hale gelmeleriyle birlikte, bilimlerin sadece, "tek tek her türe özgü" az ya da çok uzlaşımsal kurallar tarafından yönetilen 'oyunlar' olduklarını görmemiz gerekir. Doğru önermeler, kurmanın 'iyi' olduğu, "bilenin muhataplarının toplumsal çevresinde kabul gören ... ilintili ölçüte uyan" tümcelerdir (Lyotard, 1984) Burada 'bilimciliğin'daha önceki Gadamer gibi eleştirmenlerinin, pek sempatiyle bakmayacakları indirgeyici bir hakikat yorumuyla karşı karşıya bulunmaktayız. Bununla birlikte, söz konusu bilim eleştirmenlerinin, kendi konumlarından Lyotard'ın konumuna doğru olan kaymaları tam olarak hangi noktada durdurabilecekleri pek açık değildir.

Benliğin Statüsü

1750'den beri Avrupa felsefesiyle ilgili bir felsefe tarihi araştırması, yakınlarda, "Benliğin doğuşu ve Çöküşü" alt başlığıyla yayınlandı (Solomon, 1988). Bu yüzyılda, öykü 'benliğin çöküşü'nün öyküsü olup, bize üçüncü ve sonuncu temamızı sağlar. Kaideyi bozmayan birkaç istisna hariç, "Kıta Avrupa'sı filozofları, doğrudan doğruya benlik düşüncesinin bizatihi kendisine olmasa bile, standart, geleneksel benlik telakkisi olarak gördükleri benlik nosyonuna karşı çok belirgin bir biçimde düşmanca bir tavır içinde olmuş, en azından bir kötü niyet sergilemişlerdir. Nitekim, benlik ve onunla ilintili kavramlar söz konusu olduğunda, –'öznenin vefatı', 'yazarın ölümü', 'tarihin sonu' gibi– mevta hakkında yazılmış kısa biyografilerin hakikî bir kreşandosu vardır.

Benlik üzerine bu saldırılar gerçekte, saldırıları başlatanlar tarafından ne yazık ki her zaman ayırt edilmemiş bir hedefler çeşitliliğine yöneltilmişti. Bu saldırıların maksadı, söz konusu hedeflerin 'bilimcilik' programında çok çeşitli şekillerde içerildiği ya da en azından telkin edildiği inancıyla açıklanır. Bu tür hedeflerden biri olan 'metodolojik bireycilik' çoğunluk, doğa bilimlerinin metodolojisini hatalı bir tavırla taklit etmeye çalışan sosyal bilimcilerin 'pozitivist', 'atomcu' yaklaşımlarından sorumlu tutulmuştu. Bu, Auguste Comte ve John Stuart Mill'e atfedilen, tarihsel ve toplumsal süreçlere ilişkin açıklamada temel ögelerin bireysel insan

varlıkları oldukları düşüncesidir. Marksist Louis Althusser, işte bu düşünceye karşı, "insanî öznenin, hayalî 'ego' yanlış kabulündeki merkezîliği istisna, tarihin merkezi olmadığını, ... [ama] kendisinin de merkezinin bulunmadığı bir yapı tarafından oluşturulduğunu" ileri sürer (Althusser, 1977). Bireysel öznelerin toplumsal süreçleri açıklamada temel bir rol oynamaları bir yana, onlar böylesi süreçler tarafından bir anlamda –çok aşikâr bir biçimde insanların "ideolojik devlet aygıtlarına *tâbiîyetlerini* özgürce kabul ettikleri" vehimine kapılmaları için– "icad edilirler." Tarihin bireysel özneler tarafından 'yapılmadığı', fakat çok büyük ölçüde, "insan varlıklarını özneler haline getirmenin farklı tarzlarının bir tarihi olduğu" benzer düşüncesine de, Foucault'nun daha ziyade sonraki eserlerinden aşinayızdır (Foucault, 1982)

'Bilimcilik'te, bağımsız bir nesneler dünyasıyla karşı karşıya gelen 'ayrı, çıkar gözetmeyen izleyici' imgesini öne çıkarmak suretiyle, karışıklık içine sokulması hesaplanan başka bir hedef de, 'kendi-içine-kapanmış-zihin' adı verilebilecek olan zihin ya da özne anlayışıdır. Klâsik örnek, Descartes'ın, dolayımsız bilgisi kendi 'içsel' alanının içerikleriyle (ideler, imgeler, vs. ile) sınırlanmış ve dolayısıyla, bu içsel alanın dışındaki bir dünyanın ve başka zihinlerin bilgisine erişmede bir 'benmerkezcilik belası'yla karşı karşıya kalan öznesidir. Kartezyen öznenin yirminci yüzyıldaki torunu, Husserl'in 'saf' ya da 'transandental ego'sudur. Descartes öznenin ayrılığını, kendi varoluşundan şüphe etmenin imkânsız olduğunu gördüğü yerde, dış dünyanın varoluşunu kuşkuya tâbi kılarak ortaya koymuştu. Husserl de, empirik dünyayı 'paranteze almak' veya 'gündem dışı bırakmak' suretiyle, aynı şeyi saf 'ego' ya da benlik için yaptı. 'Paranteze alınan', 'doğal' ya da 'dünyevî' egoyu (psikoloji tarafından ele alınan, karakter, motif ve benzerleriyle bezenmiş bir kendilik olarak benliği) içerdiğinden, 'paranteze alma'dan sonra geride kalan sadece, 'dünyevî ego ve onun hayatının', dünyadan bağımsız, ve meşgale ve etkinliklerinde bilince içsel 'anlamlar' ve 'özlerle' sınırlanmış 'çıkar gözetmeyen bir izleyicisi'dir (Husserl, 1975).

Özde veya genel çerçevesi itibariyle Kartezyen olan bir benlik anlayışını korumak söz konusu olduğunda, Husserl, bu yorumda, sonraki fenomenologlardan pek çoğunun günâh keçisi yapıldığı veya suçları üzerine atılan biri olduğu için, kaideyi bozmayan bir istisnaydı. Nitekim Heidegger, bu fenomenologların pek çoğunun, "kendi içine kapanmış ... yönelimsel deneyimleri olan bir özne idesi"ni 'saçma' olduğu gerekçesiyle mahkûm etmelerinden söz eder (Heidegger, 1982). Daha önce de zaten, Husserl'e karşı, yönelimsellik veya anlamın varoluşunu, ayrı bir bilinç tarafından gerçekleştirilen zihinsel edimlere değil, fakat cisimleşmiş kişilerin 'paranteze alınamayan' kamusal bir dünyaya bağlanmasına borçlu olduğu ısrarını kaydetmiştik. Kartezyen ve Husserlci benlik konsepsiyonlarının, işte bundan dolayı reddedilmesi gerekir. Buna göre, Sartre için benlik, bilincin oturduğu yer olmayıp, birliği, eylemlerinin münferit bir bedene izafe edilebilir eylemler olmalarına bağlı bulunan 'eylemlerin', dünyada 'oradaki' bir 'toplamı'dır. Merleau-Ponty için de, benlik bir anlam kaynağı olarak anlaşılırsa, bu takdirde o, 'bedenin anlamlı nüvesi', kendisine doğru hareket ettiği dünyaya düzen ve anlam vermek bakımından vazgeçilmez bir araç olduğu için, bedenden ayrı bir şey olarak görülemez. (Merleau-Ponty). Dahası, benlik anlam kaynağı ise, o zaman Heidegger'in de savunduğu gibi, gündelik yaşamın benliği, bireysel kişinin, Ben'in benliği değil, fakat, –bireyin 'daha önceden zaten dalmış' olduğu anlam yapılarından sorumlu olan 'Onlar', büyük ölçüde ahali olduğu için– 'Onların-benliği'dir (Heidegger, 1962). Bireysel benlik, öyleyse, 'Onların' dünyayı uzlaşımsal yorumlama tarzlarının, belli sınırlar içinde, üstüne yükselebilmeyi başaran 'sahici' kişi tarafından gerçekleştirilmiş bir *başarı* ya da *kazanıma* benzer bir şey olarak görülmelidir.

Bununla birlikte, daha yakın zamanların Fransız düşünürlerinin görüşünde, varoluşçuların 'kendi-içine-kapanmış zihne' dönük reddiyelerinde bile, hâlâ çok fazla Batılı benlik telakkilerine neredeyse ayrılmazcasına yapışmış olan 'hümanizm' çeşnisi ya da en azından iması vardır. Bununla da, insan varlıklarının bir başına varolan 'saf' egolardan ziyade, toplumsal ve cisimleşmiş varlıklar olarak kuruldukları zaman bile, anlam ve anlaşılırlık kaynakları olarak göreli bir özerkliğe sahip oldukları düşüncesi anlatılmak istenir. Bu anlamda 'hümanizm', benliğin ya

da öznenin ölümünü ilân edenlerin üçüncü bir ayırt edilebilir hedefidir. Ve onlar 'hümanizmi', şeylerin nesnel düzenini resmedip, tanımlama yeteneğine sahip rasyonel, özerk kişilerin ortaya çıkışıyla ilgili Aydınlanma iyimserliğinin temeli olarak gördüklerinden, 'hümanizm'in hataları aynı zamanda 'bilimciliğin' hatalarıdır.

'Hümanizm'in reddedilmesi, 'yapısalcılar' diye adlandırılan, birbirlerine oldukça gevşek bir tarzda bağlanmış antropolog, göstergebilimci ve psikologlardan pek çoğunun resmen beyan edilmiş bir amacıydı. Söz gelimi, Claude Lévi-Strauss, özerk anlam kaynaklarının, ister bireysel olarak ya da ister gruplar halinde olsun, insan varlıkları değil, fakat insanların, tikel ifade, özel söylenim ve münferit eylemlerin sahip bulundukları anlamı kendileri sayesinde kazandıkları – efsanelerin 'üretimini veya yaratılmasını belirleyen' 'kodlar' gibi– yapı kazanmış 'kodlar' olduğunu savunmaktaydı (Lévi-Strauss, 1968). Lévi-Strauss, bununla birlikte, bu 'kodların' formel yönlerinin –çok belirgin olarak da, onların gözler önüne serdikleri ('çiğ' ve 'pişmiş' benzeri) 'ikili karşıtlıkların'– temellerinin insan beyninin evrensel kuruluşunda olduğunu kabul eder. En azından Jacques Derrida açısından, bu, 'insanın' dil ve düşüncenin 'oyunu' için, 'güven tazeleyici bir temel' temin etme "düşüne saygı göstermesi dolayısıyla, hâlâ hümanizmdir" (Derrida, 1978).

Derrida, yirminci yüzyılın son çeyreğinde, ya metafiziğin temelsiz iddialarını çürütmüş 'postmodern' bir çağda mümkün olan yegâne felsefenin mesihi ya da kendi çağrısının geçersizliğini gösteren şaşırtıcı bir soytarı olmaya mahkûm, en etkili Kıta Avrupası filozofudur. Onun benlik ya da özne eleştirisi, yapısalcılığa olduğu kadar, Heidegger'in hayatının son yıllarında sarfedilmiş, anlaşılması zor, ama derin anlamlar içerdiği besbelli olan sözlerine çok şey borçlu olup, yeterince açık olmasa da, her durumda ilginçtir.

Derrida'ya göre, benlik ya da özne bilinç ve bulunuş kavramlarına ayrılmazcasına bağlıdır. Zira bir benlik, kendi kendinin bilincinde olmadır ve özbilinç de mevcut olan 'benliğin algısı' veya benliğin-bulunuşudur (Derrida, 1982). İmdi, 'sadece göstergelerle düşündüğümüze göre, dil kullananlar dışında, özbilince sahip, düşünen hiçbir yaratık olamaz. Ama göstergeler ve dil üzerine düşünüm hemen –benliğin bulunuşunun sadece bir örneği olduğu– bulunuşun bir vehim olduğunu açığa vurur. Derrida burada, bir göstergenin anlamının, bir dil şebekesinde yer alan diğer göstergelerle olan ilişkileri ve diğer göstergelerden olan farklılıkları tarafından belirlendiğini gözler önüne serdiğini düşündüğü yapısalcı dilbilimci Saussure'ün çalışmalarına gönderme yapar. Konuşmacının kullandığı sözcüklere sahip oldukları anlamı veren o halde, onun zihinde bulunduğu sanılan nesneler, düşünceler, kavramlar, vs. değil, fakat namevcut olan veya sürekli olarak ertelenen bir şeydir –kullanımının zaman içinde ileriye ve geriye doğru uzattığı, içinde sözcüklerin dolaşıma girdikleri, göstergelerin bütün bir şebekesidir. Daha dramatik bir biçimde ifade edildiğinde, göstergeler her zaman başka göstergeleri gösterirler ve 'metnin dışında', onların anlamını, bir bütün olarak bir dil içindeki istikrarsız ve tetkik edilebilir olmayan 'saçılma'larından bağımsız bir biçimde sabitleme işlevi gören "hiçbir şey yoktur" (Derrida, 1976).

Öyleyse, benlik ya da öznenin, "Batı metafiziğinin", tıpkı 'töz' ve 'ide' gibi, Derrida'nın görüşüne göre, bulunuş ve yokluk, göstergelerle onların gösterdikleri arasındaki dikotomiler benzeri savunulamaz dikotomileri öngören ve bundan dolayı 'yapıbozuma uğratılması' gereken birçok kavramından biri olduğu ortaya çıkar. Anlaşılabilir bir yanıt, benlik ve özbilinç kavramlarının gerçekte ilişkili olsalar da, ikincisini bir kendiliğin, benliğin bilincinde bulunuş yoluyla inşa etmenin –ki bu durumda Derrida bir kuklayı yapıbozuma uğratıyor olacaktır– garip olacağı şeklindedir. Durum böyleyse eğer, onun argümanının gücü, öznelerin ya da konuşmacıların, sözcüklerinin ve düşüncelerinin anlamları üzerinde 'hümanist' benlik telakkilerinin öngördüğü ölçüde bir kontrole sahip olmadığı konusundaki ısrarına bağlı kalır. Onun, öznenin dilin bir 'fonksiyonu' olduğunu, (Heidegger'in de söylediği gibi) "dilin insanı konuştuğunu", ve "dilin aktörü, yazarı ve efendisi olan hiçbir özne bulunmadığını göstermeye" bu kadar meraklı olmasının nedeni budur (Derrida, 1981) Daha ziyade, bir dil göstergelerle onların *différance*'larının tikel bir şebekesidir.

Différance veya 'farklılıkların üretimi' ya da 'formların formasyonu', anlaşılması kolay bir nosyon ya da kavram değildir. Gerçekten de, onun 'adlandırılamaz' ve 'kavramsallaştırılamaz' olduğu söylenir. Bir yoruma göre, Derrida, sonraki Heidegger tarafından sözü edilen, dünyayı eklemlemenin belirli bir yolunu gizemli bir tarzda tayin eden, Varlık'a muhtemelen yakın olan gizli bir güç ya da 'olay'a müracaat etmektedir. Başka bir yoruma göre ise, terim, her nasılsa geçerli hale gelen münferit bir eklemleme şemasının temelsiz olumsallığına, biraz da yanıltıcı bir biçimde dikkat çekmektedir. Bütün bunlara rağmen, müsamaha edilebilir herhangi bir yorum da, Derrida'nın görüşü, bilimciliğin daha genel 'kıta Avrupası' eleştirisinde belli başlı konulardan birini oluşturan rasyonel, özerk özneye karşı anti-humanist hareketin (elbette beğeniye bağlı olarak) doruk noktasını veya ayakucunu oluşturur.

T. ADORNO – T. HORKHEIMER, *Dialectics of Enlightenment* (trans. by J, Cumming), London, Verso, [1944] 1979; L. ALTHUSSER, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (trans. by B. Brewster), London, New Left Books, [1969] 1977; H. BERGSON, *Creative Evolution* (trans. by A. Mitchell), London, Macmillan, [1907] 1928; H. BERGSON, *An Introduction to Metaphysics* (trans. by T. E. Hulme), New York, Liberal Arts, [1903], 1950; J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics: Hemmeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980; R. BUBNER, *Contemporary German Philosophy* (trans. by E. Matthews), Cambridge, Cambridge University Press, 1981; D. COOPER, *Existentialism: A Reconstruction*, Oxford, Blackwell, 1990; J. CULLER, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; J. DERRIDA, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (trans. by D. Allison), Evanston, Northwestern University Pres, [1967] 1973; J. DERRIDA, *Of Grammatology* (trans. by G. Spivak), Baltimore, Johns Hopkins University Press, [1967] 1976; J. DERRIDA, *Writing and Difference* (trans. by A. Bass), London, Routledge and Kegan Paul, [1967] 1978; J. DERRIDA, *Positions* (trans. by A. Bass), Chicago, Chicago University Press, [1972] 1981; J. DERRIDA, *Margins of Philosophy* (trans. by A. Bass), Chicago, Chicago University Press, [1972] 1982; V. Descombes, *Modern French Philosophy* (trans. by L. Scott-Fox – J. Harding), Cambridge, Cambridge University Press, [1979] 1980; W. DILTHEY, *Selected Writings* (trans. by H. P. Rickman), Cambridge, Cambridge University Press, 1986; M. FOUCAULT, *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason* (trans. by R. Howard), London, Tavistock, [1961] 1967; M. FOUCAULT, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Orther Writings 1972-77* (trans. by G. Gordon), New York, Pantheon, 1980; M. FOUCAULT, "Is it Useless to Revolt", *Philosophy and Social Criticism*, 8 (1981); M. FOUCAULT, "The Subject and Power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (ed. by H. L. Dreyfus – P. Rabinow), Brighton, Harvester, 1982, pp. 208-26; M. FOUCAULT, *The Foucault Reader*, Harmondsworth, Penguin, 1984; H.-G. GADAMER, *Philosophical Hermeneutics* (trans. by D. E. Linge), Berkeley, University of California Press, 1976; H.-G. GADAMER, *Truth and Method* (trans. by W. Glen-Doeppel), London, Sheed and Ward, [1960] 1979; J. HABERMAS, *Knowledge and Human Interests* (trans. by J. Shapiro), Boston, Beacon, [1968] 1972; J. HABERMAS, "Hermeneutic Claim to Universality", *Contemporary Hermeneutics: Hermmeneutics as Method, Philosophy and Critique* (J. BLeicher)'de; J. HABERMAS, *The Philosophical Discourses of Modernity: Twelve Lectures* (trans. by F. Lawrence), Cambridge, Polity Press, [1985] 1987; M. HAMMOND – J. HOWARTH – R. KEAT, *Understanding Phenomenology*, Oxford, Blackwell, 1991; M. HEIDEGGER, *Being and Time* (trans. by J. MacQuarrie – E. Robinson), Oxford, Blackwell, [1927] 1962; M. HEIDEGGER, *Basic Writings* (trans. by D. F. Kerrell), London, Routledge and Kegan Paul, 1978; M. HEIDEGGER, *The Basic Problems of Phenomenology* (trans. by A. Hofstadter), Bloomington, Indiana University Press, [1975] 1982; E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie, Drittes Buch*, The Hague, Nijhoff, 1952; E. HUSSERL, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (trans. by Q. Lauer), New York, Harper and Row, [1911], 1965; E. HUSSERL, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (trans. by D. Carr), Evanston, Northwestern University Press, [1936], 1970; E. HUSSERL, *The Paris Lectures* (trans. by P. Koestenbaum), The Hague, Nijhoff, [1950], 1975; W. KAUFMANN, *Existentialism from Dostoyevski to Sartre*, New York, Anchor, 1960; R. KEARNEY, *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester, Manchester University Press, 1986; J. KOCKELMANS (ed.), *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, New York, Anchor, 1987; G. LEVİ-STRAUSS, *Structural Anthropology* (trans. by G. Jacobsen – C. Grundfest), vol. 1, London, Allen Lane, [1958] 1968; G. LICHTEIM, *Europe in the Twentieth Century*, London, Cardinal, 1974; J.-F. LYOTARD, *The Postmodern Condition: A*

Report on Knowledge (trans. by G. Bennington –B. Massumi), Manchester, Manchester University Press, [1979], 1984; M. MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception* (trans. by C. Morris), London, Routledge and Kegan Paul, [1945], 1962; F. NIETZSCHE, *The Portable Nietzsche* (trans. by W. Kaufmann), New York, Viking, 1960; F. NIETZSCHE, *Werke*, Band III, Munich, Ullstein, 1979; J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth, Penguin, 1968; R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; J.-P. SARTRE, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (trans. by H. Barnes), London, Methuen, [1943] 1957; J.-P. SARTRE, *Existentialism and Humanism* (trans. by P. Mairet), London, Methuen, [1946] 1966; J.-P. SARTRE, *The Reprieve* (trans. by G. Hopkins), Harmondsworth, Penguin, [1943] 1986; R. Solomon, *Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of the Self*, Oxford, Oxford University Press, 1988; J. STURROCK (ed.) *Structuralism and Since*, Oxford, Oxford University Press, 1979; M. de UNAMUNO, *Tragic Sense of Life* (trans. byJ. Crawford Flitch), New York, Dover, [1912] 1954; S. WEIL, *Lectures on Philosophy* (trans. by H. Pnice), Cambridge, Cambridge University Press, [1959] 1978.

Ayrıca **bkz**., ADORNO, BERGSON, DERRİDA, DILTHEY, ELEŞTİREL KURAM, FENOMENOLOJİ, FOUCAULT, GADAMER, HEİDEGGER, HERMENEUTİK, HUSSERL, JASPERS, MARCEL, MERLEAU-PONTY, NESNELCİLİK, NIETZSCHE, SARTRE, UNOMUNO, YAPIBOZUM, YAPISALCILIK.

David E. COOPER

ÇAĞDAŞ LATİN AMERİKA FELSEFESİ, kökeni itibariyle Avrupalı olan ve Batı felsefesinin tarihinde bir evre meydana getiren Güney Amerika felsefesinin, özellikle pozitivizme karşı entelektüel tepkiyle belirlenen 1910 sonrası dönemini tanımlar.

Gerçekten de çağdaş Latin Amerika Felsefesi, pozitivizmin ölümüyle başladı. Söz konusu son yüzyıllık dönemin ilk bölümünde pozitivizme başkaldıran düşünürler hâkim olmuştu. İlgili zaman kesitinin Francisco Romero tarafından kendilerine kurucular adı verilen belli başlı şahsiyetleri, Arjantin'de Alejandro Korn (1860-1936), Peru'da Alejandro Octavio Deustua (1849-1945), Meksika'da José Vasconcelos (1882-1959) ve Antonio Caso (1883-1946), Şili'de Enrique Molina (1871-1964), Uruguay'da Carlos van Ferreira (1872-1958) ve Brezilya'da Raimundo de Farias Brito (1862-1917)'ydu. Bu filozoflar arasında karşılıklı ilişkiler bulunduğunu gösteren pek delil bulunamamakla birlikte, onların amaçları ve ilgileri birbirine tamamen benzemekteydi. Birer pozitivist olarak yetişmelerine rağmen, pozitivizmin dogmatik uyuşmazlığından, mekanistik determinizminden ve pragmatik değerlere yaptığı vurgudan rahatsız oldular. Deustua, nitekim, *Las Ideas de Orden y de Libertad En La Historia del Pensamiento Humano* [İnsan Düşüncesinin Tarihinde Düzen ve Özgürlük Düşünceleri] adlı eserinde, pozitivistik determinizmin ayrıntılı bir eleştirisini ortaya koymuştu. Yaklaşık olarak aynı sıralarda Caso, *La Existencia Como Economia, Como Desinterés y Como Caridad* [Ekonomi, Çıkar Gözetmeme ve Diğerkamlık Olarak Varoluş] adlı eserinde, doğayı aşan tinsel bir gerçeklik olarak insan görüşünü öne sürmüştü. Pythagorasçılar ve Yeni-Platonculardan ilham alan Vasconcelos da, Caso'nun ayak izlerini takip ederek, *El Monismo Estetico* [Estetik Monizm] adlı eserinde estetik kökenleri de olan metafiziksel bir sistem geliştirdi.

Pozitivizmin daha bile erken bir eleştirisi, van Ferreira'nın, pozitivistler tarafından benimsenen soyut bilimsel mantığı gerçekliğin deneyime dayanan dinamik karakterini yakalayan bir yaşam mantığıyla karşı karşıya getiren *Logica Viva* [Yaşayan Mantık]'sında bulunur. Bununla birlikte, pozitivizme bir alternatif geliştirme yönünde en erken teşebbüse Farias Brito'da rastlanır. 1895 ile 1905 arasında Brito, *Finalidade do Mundo* [Dünyanın Amacı] adında, dünyayı Tanrı'nın düşüncesiyle özdeşleştirdiği entelektüel bir faaliyet ve dolayısıyla özü itibariyle tinsel bir şey olarak tasarladığı bir üçlemeyi yayınlamıştı.

Pozitivizm, işte bu kurucular tarafından önce Fransa'dan ve sonra da Almanya'dan ithal edilen düşünceler yardımıyla aşıldı. Bu süreç, Emile Boutroux'nun, Bergson'un, Fransız dirimselciliği ve sezgiciliğinin etkisiyle başladı, ama esas Ortaga y Gasset, Latin Amerika'ya, Arjantin'e 1916 yılında yaptığı ziyaret sırasında Scheler, Nicolai Hartmann ve diğer Alman filozoflarının düşüncelerini getirdiği zaman pekişti. Bergson'un etkisi, kurucuların çoğunda, özellikle de, 1916 yılında *La Filosofia de Bergson* [Bergson Felse-

fesi] adlı eseri kaleme alan Molina'da mevcuttu. Korn, pozitivizme bir alternatif arayışında Kant'a dönmek açısından tam bir istisna oluşturmaktaydı. *La Libertad Creadora* [Yaratıcı Özgürlük] adlı eserinde, yaratıcı bir özgürlük telakkisi geliştiren Korn, en önemli eseri olan *Axiologia* [Değer Felsefesi]'da ise öznelci bir konumun savunuculuğunu yaptı.

Hegel, Marx, Schopenhauer ve Nietzsche de dahil olmak üzere, Alman felsefesi ve Ortega'nın felsefî perspektivizmi ve tarihselciliğinin etkisi, kurucudardan sonraki kuşakta çok yoğun bir biçimde hissedilir. Meksikalı Samuel Ramos (1897-1959), Arjantinli Francisco Romero (1891-1962)'yla Carlos Astroda (1894-1970), Brezilyalı Alceu Amoroso Lima (1893-1982), Perulu José Carlos Mariategui (1895-1930) ve diğerleri, pozitivizme saldırıp, birçok durumda onun bilimsellik vurgusuna tamamen karşıt olan felsefî bir üslup benimserken, kurucuların yolundan gider. Bu şahsiyetlerden en önemlisi, *Theory of Man* [İnsan Kuramı, 1952] adlı eseri, bir aşkınlık metafiziği bağlamında sistematik bir felsefî antropoloji geliştiren Romero'ydu. Romero'nun bakış açısından gerçeklik, en aşağısında fizikî olan, en yükseğinde ise tinsel olan yer alacak şekilde, aşkınlık derecelerine göre düzenlenmişti. Ramos'un düşüncesinin temelleri, Scheler ve N. Hartmann'da olduğu kadar Ortega'da da bulunur. Ortega'nın perspektivizmini benimseyen Ramos, *Profile of Man and Culture in Mexico* [Meksika'da İnsanın ve Kültürün Profili] adlı eserinde, Meksika'daki durumu karakterize etmeye koyulmuştu. Bunun bir emsali Vasconcelos'un kültürel bakımdan kendine özgü *Raza Cosmica* [Kozmik Irk]'ında bulunmaktaydı, ama Latin Amerika kültüründe o zamandan beri yaygın olan felsefe bilincine kapıyı açan esas Ramos'tu. Onun en geleneksel eseri olan *Hacia un Nuevo Humanismo* [Yeni Bir Hümanizme Doğru], Ortega'dan güçlü bir biçimde ilham almış olan bir felsefî antropoloji ortaya koyar.

Astroda ise Almanya'da eğitim görmüştü; *El Juego Existential* [Varoluş Oyunu, 1933] adlı eserinde Scheler'in değer felsefesini eleştirirken, varoluşçu ve fenomenolojik düşünceleri benimsemişti. O, daha sonra, *Existencialismo y Crisis de La Filosofia* [Varoluşçuluk ve Felsefenin Krizi, 1963] adlı eserinde Hegel ve Marx'a dönmüştü. Amoroso Lima ise, Katolik gelenek içinde çalıştığından, eserleri Maritain'in etkisini göstermekteydi. Onun, *O Esprito e O Mundo* [Tin ve Dünya, 1936] ile *İdade, Sexo e Tempo* [Yaş, Cinsiyet ve Zaman, 1938] adlı eseri, insan varlıklarıyla ilgili olarak, Marksist ve varoluşçu görüşlerle karşı karşıya getirilen, tinsel bir görüş ortaya koyar. Mariategui ise, Marksizmin Latin Amerika'daki en seçkin temsilcisidir. Onun, *Siete Ensayos de Interpretacion de La Realidad Peruana* [Peru Gerçekliğinin Yorumlanması Üzerine Yedi Deneme] adlı eseri, toplum felsefesinin önemli bir ifadesi olup, o burada, Peru sosyo-politik durumunu analiz etmek amacıyla Marksist düşünceleri özgürce kullanır.

1930'ların sonlarına doğru ve 1940'lı yıllarda, İspanya iç savaşının yarattığı politik karışıklığın bir sonucu olarak, önemli bir grup İspanyol filozof Latin Amerika'ya yerleşmişti. Bu filozoflar arasında en etkili olanlar Joaquin Xirau (1895-1946), Eduardo Nicol, Luis Recaséns Siches, Juan D. Garcia Bacca ve hepsinden de önemlisi José Gaos (1909-1969)'tu. Caso gibi Gaos da bir çok öğrenciye ilham veren, mükemmel bir hoca oldu. Bu göçmenler, getirdikleri Avrupalı düşünceler yanında, Latin Amerika'ya felsefî kaynakları kendi orijinal dillerinde tetkik etme uygulaması da dahil olmak üzere, metodolojik olarak felsefe yapmanın daha sofistike yollarını öğrettiler. Dahası, onların, Pan-Amerikan iletişimi temin ederken, Unomuno ve Ortega'dan miras aldıkları *hispanidad* anlayışının sürece olumlu bir katkısı oldu. Onların etkisi özellikle yaklaşık olarak 1910'lu yıllarda doğan kuşak üzerinde hissedildi. Bu kuşakla birlikte, Latin Amerika felsefesi profesyonel ve saygın bir disiplin olarak kurulurken felsefe dernekleri, araştırma merkezleri ve dergiler neredeyse her yere yayıldı. Bu kuşağın önemli bir bölümü veya gerçekte nüvesi Alman geleneği içinde yetişmişti. Risietri Frondizi (Arjantin, 1910-83), Eduardo Garcia Maynez (Meksika, 1908-71), Juan L'ambias de Areuedo (Uruguay, 1907-72) ve Miguel Reale (Brezilya)'den hepsi de Scheler ve N. Hartmann'dan yoğun bir biçimde etkilenmişti; dolayısıyla hepsi değerler felsefesi ve felsefî antropolojiyle ilgilendiler. Anglo-Amerikan felsefeden de etkilenmiş olan Frondizi, *Substancia y Funcion en El Problema Del Yo* [Benliğin Doğası, 1952] adlı eserinde,

işlevsel bir benlik görüşünü, *Qué Son Los Vallores?* [Değer Nedir?, 1958] adlı eserinde ise, bir Gelstalt niteliği olarak değer görüşünü savundu. Bu kuşak içinde, söz konusu düşünürlerin dışında başka geleneklerin de temsilcileri vardı. Söz gelimi, Leopoldo Zea, Ramos'un izinden giderek, Meksika'da fikirler tarihiyle ilgili araştırmayı teşvik edip, gerçek anlamda bir Latin Amerika felsefesinin kimliği ve olanağıyla ilgili bugün bile devam eden bir tartışmayı başlattı. Aynı kuşakta varoluşçuluk ise, çok fazla yazmamakla birlikte, *Ensaios Filosoficos* [Felsefî Denemeler, 1948] adlı eserinde Hegelci ve Marksist öznelcilik diye değerlendirdiği görüşün sert bir eleştirisini ortaya koyan Vicente Ferreira da Silva yoluyla gelişti. O, varoluşçulukla ilgilenmeye başlamadan önce de, mantıkla uğraşmış ve Latin Amerika'da yazılmış ilk matematiksel mantık ders kitabını –*Elementos de Logica Mathematica* [Matematiksel Mantığın Öğeleri, 1940]– yayınlamıştı. Matematiksel mantığa olan ilgisinin kendisini fenomenolojiden uzaklaştırdığı bir filozof ise Francisco Miro Quesada'ydı. O, rasyonalite konusunu ele alırken, sonradan hep analitik felsefenin perspektifi içinde kaldı.

Bu kuşağın bazı üyeleri de, Maritain'in etkisinin bir sonucu olarak, yeni-Thomasçı ya da Skolastik bir yaklaşım benimsedi. Bunu yapan belli başlı isimler Meksika'da Oswaldo Robles, Arjantin'de Octavio Nicolas Derisi, Peru'da Alberto Wagner de Reyna ve Şili'de Clarence Finlayson'dur. Bu gelenekte çalışan söz konusu yazarlar bile, değerler felsefesi ve felsefî antropolojiyle ilgili konuları ele aldılar. Demek ki, Latin Amerika felsefesinde, 1940 ile 1960 yılları arasında tematik bir birlik vardı. Genel yönelim ise, bir bütün olarak daha önceki dönemin yöneliminden farklı değildi. Kurucular, pozitivizme karşı Fransız dirimselciliğini kullanmışlardı, sonraki kuşak ise, Ortega'nın da yardımıyla, aynı doğrultuda ilerlemek için, Alman idealizmini ve fenomenoloji ve varoluşçuluk tarafından geliştirilen düşünceleri ithal ederek, bu süreci olduğu gibi benimsedi. Bir sonuç olarak da, Scheler ve N. Hartmann'ın fenomenolojisiyle Heidegger ve Sartre'ın varoluşçuluğu, Latin Amerika felsefesine, 1940 ile 1960 yılları arasında hakim oldu. Buna, ivme kazanan yeni-Skolastisizm hareketinin de eklenmesi gerekir. Çok az filozof, bu felsefî akımların dışında kalıp, kurumsal hiçbir gücü olmayan felsefe anlayışları ya da dalları üzerinde çalıştı. İşte bu felsefeciler arasında felsefî analize yakınlık duyanlarla Marksizmin süregelen gelişmesine katkıda bulunanlar yer almaktaydı.

Bu durum, 1960'lardan itibaren, özde Marksizme karşı yinelenen ilginin, analitik felsefenin giderek artan etkisinin ve kurtuluş felsefesi adı verilen yeni bir felsefî akımın gelişmesinin bir sonucu olarak değişmeye başladı. Dahası, Zea tarafından 1940'larda Latin Amerika felsefesinin kimliği ve olanağı ile ilgili olarak sorulan soru, dikkatlerin ve tartışmaların odak noktası olmaya devam ediyordu. Ve daha yakın zamanlarda da, Foucault, Habermas ve Derrida gibi kıta filozoflarına, Rorty gibi yeni pragmatistlere ve feminist felsefeye dönük bir ilgi söz konusu oldu. Sosyalist düşünce Latin Amerika için yeni değildir. Bu yüzyılda, başkaları yanında, Uruguay'da Emilio Frugoni ve Peru'da Mariategui, her ne kadar heterodoks da olsa, Marksist bir perspektif benimsemişti. Ama Marksizm Latin Amerika'da sadece son otuz yıldan beri ciddiye alındı. Gerçekten de, Marksizm, Latin Amerika'da yakın zamanlara kadar, marjinal bir felsefî hareket olmuştur. Ama Marksist perspektifin popülaritesi, onun giderek artan ölçülerde kurumsallaşmasını olanaklı hale getirdi. Onun en önemli düşünürleri Meksika'da Adolfo Sanches Vazquez, Vicente Lombardo Toledano ve Eli de Gortari, Brezilya'da ise Caio Prado Junior'dur.

Felsefî analiz, teknik ve akademik karakterinden dolayı, Latin Amerika'ya oldukça geç girdi ve göreli olarak çok az sayıdaki Latin Amerikalı filozof dışında hemen hiçbir etki yapmadı. Yine de ve kısmen, yüksek kuramsal kapasitesinden dolayı, analiz, bölgede en güçlü felsefî akımlardan biri haline geldi. Meksika'da *Critica*, Arjantin'de *Analisis Filosofico* ve Brezilya'da *Manuscrito* gibi, analitik yönelimi güçlü dergilerin yayınlanması, Arjantin'de *Sociedad Argentina de Analisis Filosofico* (SADAF)'nun ve Meksika'da *Sociedad Filosofica Ibero Americana* (SOFIA)'nın kuruluşu, *Revisto Latino Americana de Filosofia* gibi felsefî yönelim bakımından tarafsız olan yüksek kalitede dergilerde analitik yayınların artışı felsefî analizin Latin Amerika'da ol-

dukça güçlü bir biçimde yerleştiğini gösterir. Analitik faaliyetin temel merkezleri Buenos Aires, Mexico City, Campinas ve Sao Paolo'dur. Latin Amerikalı analitik felsefecilerin ilgileri, etik ve hukuk felsefesi, bilim felsefesi ve daha yakın zamanlarda da bilişsel bilim üzerinde yoğunlaşır. Onun en önemli yandaşları ya da temsilcileri Arjantin'de Genaro R. Carrio, Gregoria Klimovsky ve Tomas Maro Simpson, Meksika'da Luis Villaro, Peru'da Francisco Miro Quesada, Porto Riko'da Roberto Torretti ve Mario Bunge ile Héctor Neri Castaneda'dır.

Kurtuluş felsefesi, Latin Amerika entelektüel bağımsızlığına dönük bir vurguyu Katolik ve Marksist düşüncelerle birleştiren tamamen yerli bir Latin Amerika hareketidir. Onun zeminini Leopoldo Zea'nın tarihselci perspektifi, *kurtuluş teolojisi* diye bilinen hareket ve Peronist ulusal-halk ideolojisinden bazı unsurlar hazırlanmıştı. Hareket 1970'lerde, Arjantin'de 1976-83 yılları arasında hüküm süren askerî baskıdan dolayı, Latin Amerika'nın başka ülkelerine sürgüne gönderilen bir grup Arjantinli filozofla başladı. Bu erken *diaspora*, harekette birtakım çatlaklara yol açmış olsa da, onun ana düşünceleri bölgede hızla yayıldı. Bu bakış açısının yandaşları, amaçları konusunda bir fikir birliği içinde olmasalar da, temel bir kavram olarak kurtuluş düşüncesini, ithal ideolojiler tarafından Latin Amerika'ya empoze edilen kölelikten kurtuluş ile Latin Amerika gerçekliği üzerine düşünümün sonucu olan, gerçekten de yerli bir düşüncenin gelişmesini paylaşırlar. Onların düşünceleri, bu şekliyle, yüzyılın başlarında Latin Amerika'nın kültürel kimliği tartışmasını başlatmış olan Ramos ve diğerlerinin düşüncesinin bir devamı ya da uzantısı olmak durumundadır.

W. R. CRAWFORD, *A Century of Latin-American Thought*, 3rd edit., New York, 1966; H. E. DAVIS, *Latin American Thought: A. Historical Introduction*, New York, 1972; J. J. E. GARCIA (ed.), *Latin American Philosophy Today*, 1989; J. J. E. GARCIA - E. RABOSSI et al (eds.), *Philosophical Analysis in Latin America*, Dordrecht, 1984; L. ZEA, *The Latin American Mind* (tr. By. J. H. Abbott - l. Dunham), Norman, Okla., 1963

Ayrıca **bkz.**, CASO, GASSET, POZİTİVİZM.

DORGE J. G. GRACIA

ÇAĞDAŞ MANTIK. 'Mantık' söylemek, dile getirmek anlamına gelen Arapça 'nutk' kökünden gelir: "Heyecandan nutku tutuldu", konuşamaz oldu. İşte buradan hareketle, mantık en geniş anlamda tenakuzsuz, çelişkisiz söyleme, öne sürme ilmi, sanatı diye tanımlanır. Felsefecileri mantık, daha çok bir güvenilir sonuç çıkarma yöntemleri ilmi olarak ilgilendirmiş. Çelişen önermelerden herhangi bir sonuç çıkarmanın mümkün olduğu mantıkla kanıtlanabildiğinden, çıkartılacak sonuçların güvenilir olması öncüllerin çelişik olmamalarına bağlıdır. Genel anlamla daha sınırlı anlam birbirine böyle bağlı olmak durumundadır. Öncüllerden sonuca varmada başvurulan ve her akılyürütme adımı belirgin bir mantık kuralına bağlı akılyürütme dizilerine 'kanıt' denir. Özellikle matematikte, çağdaş bilimlerin her dalında, en başından beri Batı felsefesinde, kanıtların çok büyük önemi vardır. Denebilir ki, Batı düşüncesinin belirleyici, ayırıcı özelliği kanıtlamaya, dolayısıyla mantığa verdiği önem olmuştur. Bu açıdan mantığın, kendine özgü ilginçliği yanında, uygulama alanı en geniş, en az matematik kadar geniş bir bilim dalı olduğu söylenebilir.

1800'lerin sonu ve 1900'lerin başında gelişmeye başlayan çağdaş mantık şu karakteristik özellikleriyle belirlenebilir.

(1) ***Biçimsel dil***: Önermelerin mantıksal yapısını belirtmeyi sağlayan biçimsel dillerin iki bileşeni vardır: Kullanılabilecek sembollerden oluşan bir 'alfabe' ve bu alfabenin sembolleri ile oluşturulabilecek sembol dizilerinden hangilerinin 'düzgün deyimler' olduğunu kesinlikle belirlememizi sağlayan 'dizilim kuralları'. Biçimsel dil kullanımı ile önermelerin yüzeysel yapısından kaynaklanan felsefî sorunların mantık içinde tartışılmasını içeren 'mantıksal analiz' diye bir felsefe yapma biçiminin de temellerinin atıldığını söyleyebiliriz.

(2) ***Dizim (sentaks) ve yorumbilim (semantik) ayırımı***: Bir biçimsel dil oluşturulması ile iki tür soru ortaya çıkar: (a) Biçimsel dilin düzgün deyimlerinin ne şekilde yorumlanacağının belirlenmesi ve (b) düzgün deyimlerin özelliklerinin ve düzgün deyimler arasındaki bağıntıların yorumlamadan bağımsız özelliklerinin belirlenmesi. Bunlardan ilki sentaks, ikincisi ise semantik olarak adlandırılır. Çağdaş mantığın zenginliğini oluş-

turan sonuçların önemli bir kısmı dizimsel ve yorumbilimsel kavramlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi ile ortaya çıkmıştır.

(3) ***Üst-dil ve nesne-dili ayırımı***: Günlük dilin ifadeleri hakkında, yine günlük dili kullanarak konuşabiliriz. Bu durumda günlük dilin kendi kendisinin üst-dili olduğunu söyleriz. Bu durum günlük yaşantımız açısından gerekli olsa da, mantıksal açısından sorunlara da yol açar. Örneğin, boş bir kağıda "Bu önerme yanlıştır" önermesini yazalım. Şimdi, bu önermenin yanlış ise doğru, doğru ise yanlış olduğu sonucu ortaya çıkar. Bu türden zorlukları engellemek için çağdaş mantıkta üst-dil ve nesne-dil ayırımı yapılmıştır. Nesne dilinin ifadeleri için tanımlar, bu ifadeler hakkındaki önermeler, kendisi de biçimsel bir dil olan üst-dilde oluşturulur.

Uygulama alanının sınırlılığı en baştan, Aristoteles mantığından beri, mantık sistemlerinin ortak şaibeleri olmuştur: Aristoteles'in tasım öğretisinde, uygun biçimde iki öncülden belirtilen sonucun çıkacağını öne süren dört *figür*de dörder *modus* vardır. Öncüllerin olumlu ya da olumsuz olmaları gibi özel haller dikkate alınacak olursa, toplam 44 tasım biçimi vardır; akılyürütmeniz bu özel biçimlerden birinde ise tasım öğretisinden yararlanabilirsiz, yoksa başınızın çaresine bakacaksınız. Nitekim Ortaçağ boyunca hiç ilgisiz akılyürütmeleri tasım biçiminin Prokrustes yatağına sığdırmaya çok zihin tüketilmiştir. Milat sıralarında geliştirilen Chrysippos mantığının uygulama alanı, en çok da çifter çifter alınması gerekmeyen koşullu önermelerle çalışılmasına izin verdiğinden, tasım mantığınınkinden hayli genişti. Ne yazık ki, kimine göre Stoa felsefesi Kilisenin işine gelmediğinden, Ortaçağ öğrenim dağarına Chrysippos mantığı değil, tasım öğretisi aktarılmış, bu da bugün ayıpladığınız birçok söz cambazlığının nedeni olmuştur.

İşte bu nedenlerle 19. yüzyılın ortalarından itibaren yeni bir mantık anlayışı gelişmeye başladı. Bu yeni mantığı bir kişiye bağlamak yanlış olur. Boole, De Morgan, Peirce, Schröder, Peano, Frege, Russell, Hilbert, Tarski, Skolem, Löwenheim, Gödel adlarını en başta saymak doğru olacaktır.

19. yüzyılın ortalarında De Morgan ve Boole tarafından birbirlerinden bağımsız olarak geliştirilen cebirsel mantık iki tabanlı, bineer aritmetik işlemleri ile, önermelerin de ya doğru ya yanlış olmak üzere iki değer alabilmeleri analojisinden yararlanılarak, bir koşutluk kurulmasına dayanıyordu: Bineer sayılarda geçerli olan kuralların hemen hepsinin önermelerle yapılacak işlemler içinde geçerli kaldıkları görülür. Buna göre, yeni kurallar geliştirilmesine gerek kalmadan, doğrudan bineer cebir işlemleri yaparak, herhangi bir –önerme düzeyinde– çıkarımın mantıkça geçerli olup olmadığı nerdeyse otomatik bir işlemler dizisi sonucu belirlenebilmektedir. Tasım mantığıyla aradaki genellik farkı, uygulama alanları genişliği farkı, besbellidir.

Anlatılan yaklaşım mantık yapmakta cebir kullanmaya dayanıyordu. Cebirin, genel olarak matematiğin, doğruluğunun hesabını vermek gibi felsefi bir amaç söz konusu değildi. Matematiğin doğruluğu, o zaman kadar hep olduğu gibi, varsayılıyor, matematik mantık işlemlerini kolaylaştırıcı bir gereç olarak kullanılıyordu. Frege'nin amacı çok daha derin, tam felsefeciye yakışır bir amaçtı: Matematiğin doğru olmasının sebebini bulmak, anlatmak peşindeydi o. Mantık kurallarının doğruluğunu varsayarak matematiğin doğruluğunun hesabının verilebileceğine, tüm matematiğin mantığa indirgenebileceğine kâniydi. Matematik felsefesinde bu görüşe mantıkçılık, *lojisizm* denir. Bu görüşü haklı çıkarabilmenin, mantığın nasıl, ne kadar geniş, kapsamlı bir alan olarak anlaşılacağına ve biçimsel önermelerin doğruluğuna ilişkin kabul edilebilir bir tanımlamanın geliştirilmesine bağlı olduğu ortadadır. Frege'nin temel başarılarından biri, doğruluk ve gösterme (*reference*) kavramlarını ilk kez doğru şekilde kullanmış olmasıdır. Bununla birlikte, bu kavramların formel mantığın ruhuna uygun şekilde tanımlanması ancak Tarski'nin (1933) yaptığı doğruluk tanımı ile mümkün olmuştur. Bu yazıda Tarski, hem terim dediğimiz ifadelerin anlamına hem de biçimsel önermelerin doğruluk koşullarına dair bugün de geçerli olan tanımları yapmayı başarmıştır. "Model Kuramı" deyimi de ilk kez Tarski tarafından kullanılmıştır.

Matematiksel tanımları ve önermeleri biçimsel bir şekilde ifade etmeye de olanak sağlayacak kadar zengin olan yeni mantık sistemi niceleme mantığıydı; söz konusu mantık düşünce tarihinde ilk defa önermealtı bileşenleri, önermelerin iç yapılarını dile

getirebiliyordu. Frege'nin matematiği temsil etme amacı doğrultusunda söz konusu önermeler matematik dallarında, özellikle sayı kuramında kullanılması olağan türden önermelerdi. Dedekind, Weierstrass ve Cantor'un analizi sayılar kuramına indirgeme çalışmaları, 18. yüzyılın ikinci yarısında kabul görmüştü; sayılar kuramının mantığa indirgenmesi ile, bütün matematiğin mantığa indirgenmesi tamamlanmış olacaktı. Bu başarılınca, güvenilir doğrulukların biri mantık, öteki matematik olmak üzere iki ayrı kaynağı olacak yerde, matematik doğrular da aslında mantık doğruları olduklarından, tüm doğruların yegâne kaynağının mantık olduğu ortaya konmuş olacaktı.

Çağdaş mantığın en göze çarpan yanı, kendine özgü sembolik diller kullanmasıdır. Frege'nin özgün çalışması *Begriffschrift* (1879)'den başlayarak 20. yüzyılın ortalarına kadar birkaç farklı simgeleme sistemi geliştirildi. Bunların ortak yanı kesin kurallarla tanımlı olmalarıydı: Yasal ifadeler sayılan az sayıda temel simgenin dizileri oluyor, bu dizilerin oluşma kuralları yinelgen (*recursive*) tanımlarla belirleniyordu, öyle ki herhangi bir sembol dizisinin yasal olup olmadığı sonlu adımda denetlenebiliyor, sayılabilir sonsuz sayıda yasal dizinin her biri için geçerli genel özellikler matematiksel tümevarımla kanıtlanabiliyordu.

Bunun için çıkarım kuralları da öncülleri temsil eden az sayıda simgeli ifadeyi başka, sonucu temsil eden simgeli ifadeye gönderen fonksiyonlar olarak dile getiriliyor, böylece kaç satırdan meydana gelirse gelsin, sonlu bir ifadeler listesinin yasal bir kanıt olup olmadığını sonlu adımda denetlemek mümkün oluyordu. Temel simgelerin nasıl yorumlanacaklarını belirleyen kurallarla hangi dizilerin ne dile getireceğini belirleyen semantik kurallar da böyle belirleniyor, böylece her yasal ifade bütününün nasıl yorumlanacağı az sayıda yinelgen kuralla belirlenmiş oluyordu. Yasal oluşma kurallarına sentaks kuralları, simgeleri yorumlamayla ilgili kurallara semantik kuralları denir.

Böyle kurallarla belirlenmiş olmaları çağdaş mantığın sembolik dilinde kullanılan ifadeler *hakkında* önermeler öne sürülmesini de mümkün kılıyordu. Örneğin, belli bir aksiyomlar takımının her birini sağlayan her yorumun, o aksiyom takımından yasal çıkarımlarla türetilmiş her sonucu da sağlayacağı ortaya konuyordu. Özel olarak her yorumun sağladığı, genel geçer ifadelerin aksiyomlara gerek duyulmaksızın, doğrudan kanıtlanabileceği de gösteriliyordu. Bunun gibi ifadeler hakkında genel özellikler arayıp kanıtlayan mantık alt dalına 'meta-mantık' adı verilir. Meta-mantığın en ilginç sonuçları arasında her kanıtlanabilir ifadenin genel geçer olduğunu belirleyen sağlamlık teoremiyle her genel geçer önermenin kanıtlanabilir olduğunu ortaya koyan tamlık teoremi sayılmalıdır.

Olağan matematikte olduğu gibi Frege'nin özgün sisteminde de yalnız birey değişkenleri değil, yüklem değişkenleri de nicelenebiliyordu, örneğin "Eşit şeylerin *bütün nitelikleri* ortaktır" gibi önermeleri simgeli dile çevirmek mümkün oluyordu. 20. yüzyılın başlarında Bertrand Russell bu kullanımın paradoksa yol açtığını gösterdi. Y: 'kendine uygulanamayan bütün yüklemlere uygulanabilen yüklem' olarak tanımlansın, Frege sisteminde yasal bir tanım bu. Y Y midir? yani kendine uygulanabilir mi? Mümkün cevapların ikisi de değilini içerir, demek bu sorunun belli bir cevabı yok.

Russell ve Whitehead'ın 1902 ve 1913 yılları arasında yazdıkları üç ciltlik ünlü *Principia Mathematica* adlı eserin de ana amacı, mantıkçılığın tezlerinin gerçekleştirilmesiydi. Russell da mantıkçılığın tezlerini paylaşıyor, hatta matematiğin mantığa indirgenebileceğinden de ötede, matematiğin mantık olduğunu söylüyordu. Matematiğin temellerini sarsan çatışkılar konusu da, bu nedenle mantık içinde bir çözüme kavuşturulmalıydı. Russell bunun için tipler kuramını geliştirdi. Tipler kuramının dili, küme teorisinde Russell çatışkısı olarak bilinen problemi önlüyordu. Frege'nin sisteminde her düzgün tamdeyimin bir küme belirlediği kabul ediliyordu. Russell Frege'ye yazdığı bir mektupta bunun bir çatışkıya yol açtığını gösterdi. $S = \{x : x \notin x\}$ olsun. O, bir küme olarak kabul edilsin. Kümeler başka bir kümenin elemanı olabilir. Bu durumda S kümesi kendisinin elemanı mıdır diye sorabiliriz. Eğer $S \notin S$ ise, S, S kümesinin tanımını sağladığı için $S \in S$ olur. $S \in S$ ise, S kümesinin tanımını sağlaması gerekeceğinden, $S \notin S$ olacaktır. Tipler kuramında ise, her kümenin

bir tipi vardır ve bir küme ancak bir üst tipteki kümenin elemanı olabilir.

Birinci dereceden mantık sistemlerinde, tüm olağan yorumlamalarda doğru olan her ifadenin kanıtlanabilir olmasına karşın, Kurt Gödel 1928 yılında örneğin Peano aritmetiğinde, standart yorumlamada doğru olmalarına rağmen kanıtlanması mümkün olmayan ifadeler olduğunu, böyle bir ifadenin sentaks kurallarına uygun olarak kurulabileceğini ortaya koyarak gösterdi. Gödel ifadesi denen bu ifade "ben kanıtlanamam" diyordu; Russell paradoksu gibi o da kendine gönderimli bir ifadeydi, ancak düzey farklılıklarının gözetilmediği sentaks kuralları sayesinde yasal bir ifade sayılıyordu. Bu sonuç matematiği mantığa indirgeme programına ciddî bir güçlük çıkarıyordu: Ya matematiğin olağan, gerektiği kadar güçlü, çok düzeyli sentakslı mantık sistemi benimsenerek kendine gönderimli paradokslarına da izin verilecekti, ya da birinci düzeyden mantığın tamlık şıklığına kapılınıp çok düzeylilikten vazgeçilecekti. Matematikten vazgeçmek söz konusu olamayacağından bir ara yol benimsendi: Ancak birinci düzeyden sistemler 'mantık' sayılacak, üst düzeyler matematik dalları arasına katılacaktı. Bu kullanım benimsenince matematiği mantığa indirgemenin mümkün olmayacağı belli oluyordu.

Çok düzeyli mantık öğretisi matematiğe kümeler kuramı olarak yansıdı. Mantık cebri de hem yüklemler mantığı, hem kümeler mantığı olarak ele alınabiliyordu. Bir Y yüklemin uygulanabildiği şeylerin hepsini, yalnız onları öğe alan çokluğa Y' kümesi denir. Y yükleminin içlemiyle kapsamı ayırt edilirse, Y' kümesi Y diye adlandırılan içlemin kapsamı olur. Buna göre, her yükleme bir küme tekabül eder, ama bu tekabül bire bir değildir, birçok yüklem içleminin kapsamı aynı, boş kümedir. Boş küme hiç öğesi olmayan kümedir: "En büyük doğal sayı" ve "yedi yüz yaşında insan" yüklemlerinin ikisinin de kapsamı boş kümedir. Sayılar kuramının kümeler kuramı kavramlarıyla dile getirilmesi mümkün ve oldukça basitti, bu yapılınca bütün matematik kümeler kuramına indirgenmiş oluyordu.

"En büyük doğal sayı" ile "yedi yüz yaşında insan" kümelerinin ikisinin de kapsamının boş küme olması anılan kümeler arasında önemli bir farkı örter: İlk yüklemin kapsamının boş küme olması zorunludur, yani bu yüklemi doğrulayan bir doğal sayı olamayacağı doğal sayılar sisteminin yapısından gelen kanıtlanabilir bir durumdur, oysa ikinci yüklemin kapsamının boş küme olması büsbütün olumsal bir durumdur: yedi yüz yaşında insanlar kümesi yetmiş yaşında insanlar kümesi kadar kalabalık olabilirdi pekala, olmamasının hiçbir rasyonel gerekçesi yoktur. Felsefe litartüründe Aristoteles'den beri önemli bir yeri olan zorunluluk-olumsallık konusunun böylece matematiğin temellerinde de ortaya çıkması, yirminci yüzyılın ortalarına doğru, özellikle kimi İskandinav mantıkçılarını, bu kavramları da biçimsel mantık kapsamında geliştirme çabasına yöneltti. "Zorunludur" ve "olumsaldır" diye iki önerme operatörü tanımlandı: Bunlar birbirlerine göre tanımlanabiliyorlardı: 'Olumsaldır' değili zorunlu değildir diye, 'zorunludur' ise değili olumsal değildir diye tanımlanıyordu. Anılan kiplik mantığı çalışmaları otuz kadar yıl salt sentaks düzeyinde, anılan kavramların yasal kullanımlarını belirlediği düşünülen aksiyom takımlarından yapılan çıkarımlarla yürütüldü. Bu çalışmaların önemli sonuçları arasında anılan sözlerin çok anlamlı oldukları, bir değil birçok farklı aksiyom sistemiyle serimlenebilen farklı kabul edilebilir anlamları olduğu, bulgusu vardı: Bir sürü kiplik mantığı aksiyom takımları geliştirip incelendi. Bu ayrı aksiyom sistemlerinin hiç birinin bütün sonuçlarını ortaya koymak mümkün olmadığına göre, aksiyom takımlarının ilgili kavramlarla ilgili kimi sonuçları ortaya çıkarabildikleri, dolayısıyla, aralarında yıkışma olmadığı sonucuna vardı, uzlaşımcı düşünürler.

Olağan yorumların hepsinin bireyler evreni aynıdır, sistem dışından belirlenen bir kümedir: Bu, 'her şey' kadar büyük bir küme olabileceği gibi, rasyonel sayılar gibi sınırlı bir küme de olabilir. Bir ifadenin genel geçer olması, onun belirtilen evrendeki bütün bireyler ve birey sıralıları için doğru olması demektir. Mantık işlemleri sırasında çoğu zaman benimsenen bireyler evrenin ne olduğu bağlamdan anlaşılır, ayrıca belirtilmez. Birli bir yüklem sembolünün yorumlanması bu yüklemi sağlayan bireylerin seçiminden ibarettir. Yani, bireyler evreninin bir alt-kümesi ile belirlenir. Farklı yorumlar arasında değişen, yüklemlerin anlamıdır: Diyelim ki

'y' birli bir yüklem sembolü, bireyler evreni de tüm fiziksel nesneler olsun. Bu bireyler evreni üzerinde, bir yoruma göre 'yeşil' yüklemine bağlanan 'y' yüklem sembolü, bir başka yoruma göre 'yassı' yüklemine bağlanabilir. Genel geçer ifadeler, yüklemlerin yorumlarından bağımsız olarak her olağan yorumlamada doğrudur: "Her şey y ise y olmayan şey yoktur" ifadesi gibi. Herhangi bir olağan yorumlamada, 'y' yüklem sembolünün yorumlanması tüm bireyler evrenine eşit ise, bu yorumlamada hiçbir birey 'y' yükleminin yorumlamasının dışında kalmayacaktır.

Biçimsel ifadelerle dile getirilmiş soyut aksiyom takımlarının kimi ifadeleri genel geçer olmayıp ancak kimi yorumlara göre doğru olurlar, bunlara ilgili aksiyom takımının anılan yoruma göre sonuçları (*model theoretic consequences*) denir. Kimi aksiyom takımları farklı yorumlara göre farklı yorumsal sonuçlar verebilirler. Böyle aynı aksiyom takımından farklı yorumlara göre türetilen çıkarımlı sistemlere eşyapkılı (*homomorphic*) sistemler denir. Örneğin, Boole cebrinin iki farklı yorumuna göre ortaya çıkan önermeler mantığıyla, kümeler kuramı eşyapkılıdırlar. Aynı bir biçimsel aksiyom takımından hangi yapkıların bütün doğruluklarının türetilmesini sağlayacak yorumların nasıl tanımlanabileceği sorusunu inceleyen bir mantık dalı, bir yandan metamantık, öte yandan matematikte ortaya çıkan gereksinmelerle meydana geldi: Model kuramı (*model theory*). Özellikle mühendislik, bilgisayar mühendisliği gibi konularda uygulama alanı bulan bu öğreti, söz konusu yanıyla mantık dallarında ender görülen bir özellik de kazandı.

Kiplik mantıkları konusundaki asıl önemli gelişme, S. Kripke'nin kiplik mantıkları için bir semantik geliştirmesi oldu. Olağan yorumlamaya bir ciddî genleşim öneriyordu Kripke: Farklı bireyler evreni olan yorumlar, mümkün dünyalar. Her mümkün dünyadaki kimi bireyler bildiğimiz dünyadan farklıdırlar: Kimisinde sakat felsefeci yoktur, kiminde ABD'nin 42. başkanı akıllı, tedbirli biridir, vs. Mümkün dünyalar bir tür nim-denklik bağıntılarıyla alt kümelere ayrılırlar: Her denklik sınıfındaki mümkün dünyalar 'birlikte mümkün' dünyalardır. Örneğin, ABD'nin 42. başkanının dirayetli biri olduğu mümkün dünya, ancak ABD'nin 42. başkanı diye birinin var olduğu mümkün dünyalar alt kümesindeki dünyalarla birlikte mümkündür. Bu anlayışla Kripke, zorunlu olmayı birlikte mümkün bütün dünyalarda doğru olmakla, olumsallığı ise temel alınan dünyayla birlikte en az bir mümkün dünyada doğru olmakla anlatıyordu. Kripke semantiği kiplik mantıklarının farklı aksiyom sistemleriyle dile getirilebilmesinin hesabını da veriyordu: Temel alınan bir dünyaya göre birlikte, mümkün dünyalar, kümeleri kullanılan dünyalar arası erişilebilirlik bağıntısına göre belirleniyordu; başka bağıntılar başka birlikte mümkün dünyalar kümeleri verecek, buna göre temel dünyada zorunlu ve olumsal sayılacak ifadeler de farklı olacaktı.

Çağdaş mantığın önayak olduğu belki en önemli gelişime Yapay Zeka araştırma alanının ortaya çıkmasıdır. Bu araştırma alanı 1959 yılında J. McCarthy tarafından yayınlanan bir yazı ile başladı: O kadar gelişti ki bugün iyi felsefe ansiklopedilerinin birinde yüz elli sayfadan çok yer tutan bir tanıtına, belli başlı yazını belirtme, yazısı ayrılmıştır bu konuya. Felsefî mantıklar, özellikle süreler mantığı (*temporal logic*) gibi felsefî mantık alanları, planlama akılyürütmelerinin programlanması gibi eylemsel, bilgisayar mühendisliğinden gelen sorunlar, böyle konuların bilgisayar uygulamalarıyla araştırılmaları girişimleri sonucu meydana çıkıp gelişen bu çağdaş mantık – uygulamalı bilgisayar mühendisliği kesişim alanında, mantığa tarihinde hemen hiç görülmediği kadar geniş bir uygulama alanı kazandıran bu çok yeni mantık dalının kendi başına bir yazı konusu olması kaçınılmazdır. O zamana kadar felsefî mantık açısından çok önemli bir YZ kavramına değinmekle yetinmek gerekecektir: Bilgi Çerçeveleri kavramı. Bir bilgi çerçevesi, kabaca, belli bir evrede benimsenmiş önermelerden oluşur.

'Doğru önermelerden' diyemiyoruz, çünkü geçmişte ne saçmalıkların doğru diye benimsendiklerini tarihten öğrendiğimizden, bugün benimsediğimiz önermelerin hepsini doğru saymak kakavanlığından sıyrılmamız gerekiyor. Mantık çıkarımları bilgi çerçevelerine göre cilidir: Rztp'lerin tek oğlunun hrn olduğu zamanların benimsenmiş bilgilerini kapsayan bilgi çerçevelerine göre, "Rztp'lerin oğlu özürlüdür" öncülünden "hrn özürlüdür" sonucunu çıkarmak haklı bir çıkarım

olur. Oysa Rztp'lerin ikinci bir oğullarının olduğu zamanların bilgi çerçevelerinde belirtilen çıkarım artık geçerli değildir. Matematik gibi kimi kavramsal birey evrenlerinde bilgi çerçeveleri tekdüze (*monotonic*).olurlar: Çerçeveye ne kadar yeni benimsenmiş bilgi eklenirse eklensin, bir çerçeveye göre geçerli olan her çıkarım, bütün gelecek çerçevelere göre de geçerli kalır. Oysa gerçek dünyanın herhangi bir bireyler evreni için değişen bilgi çerçeveleri önceden haklı olan kimi çıkarımları geçersiz kılar: Çıkarımları bu özelliği taşıyan çerçevelere değişinir (*non-monotronic*) çerçeveler deniyor. Değişinir çerçevelere uygun, adeta yapkısal öndeyileri mümkün kılacak, çıkarım sistemlerinin bir yandan kuramsal sorunları, öte yandan bilgisayarlara değişinir çıkarımlar yapmayı öğretme uygulamalı sorunu, **YZ**'nin felsefeyle çok yakın ilgisi besbelli güncel araştırma alanlarından ancak biridir. Hakir bu değişinir bilgi çerçevesi kavramının analitik felsefede öne sürülmüş her hangi bir düşünceden daha derin felsefî önemi olduğu kanısındadır.

Son söz: Çağdaş mantık tarihte hiç görülmediği kadar geniş kapsamlı, farklı alanlarda farklı konulara uygulanan bir mantık evresidir. İlgilenenlerin bu kısacık yazıyla yetinmeyerek pek vasi yazının bir bölümünü olsun izleyebilmek için günümüzün evrensel bilim dili İngilizce'yi öğrenmeleri önerilir.

J. BARWISE (ed.), *Handbook of Mathematical Logic*, Amsterdam, 1977; A. CHURCH, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, G. FREGE, *Translations from the Philosophical Writings* of Gottlob Frege (trans. and ed. P.T. Geach - M. Black), Oxford, Blackwell, 3rd edn, 1980; I. GRATTAN-GUINNESS, "On the Development of Logics between the Two World Wars", *American Mathematical Monthly*, 88 (1982), pp. 495-509; S. HAACK, *Philosophy of Logics*, Cambridge, 1978; J. V. HEİJENOORT (ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic*, 1879-1931, Cambridge, 1967; G. H. MOORE, "Logic in the Twentieth Century", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge; P. F. STRAWSON, *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, London, Methuen, 1972; A. TARSKI, The Concept of Truth in Formalized Languages, *Logic, Semantics and Metamathematics* içinde, 152-278, Hackett, Indianapolis, Derleyen J. CORCORAN; A. N. WHITEHEAD - B. A. W. RUSSELL, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, 3 vols, 1910-1913;

Ayrıca **bkz.**, CANTOR, DEDEKIND, DE MORGAN, FELSEFÎ MANTIK, FREGE, GÖDEL, HILBERT, KİPLİK MANTIĞI, RIPKE, LOJİSİZM, MANTIK, MANTIK FELSEFESİ, MODEL KURAMI, MÜMKÜN DÜNYALAR, PEANO, RUSSELL, SCHRÖDER, TARSKI.

Harun RIZATEPE

ÇAĞDAŞ PSİKOLOJİ: Psikoloji, entelektüel geçmişi antik çağa kadar uzanmakla birlikte, bağımsız bir bilim dalı olarak kendini kanıtlaması kronolojik olarak nispeten yakın bir zamana rastlayan 125 yıllık bir bilim dalıdır. Aslında bir bilim dalı olarak kuruluşu itibarıyla hâlâ *yetişkinlik* döneminden çıkamamış ama zengin deneyimleri, araştırma yöntem ve teknikleriyle de, *bilgelik* çağını yaşayan günümüz modern psikolojisi, çağdaş bir portre çizmektedir. Yaşanan sosyal, ekonomik, politik ve bilimsel değişiklikler doğrultusunda bir taraftan heyecan verici gelişme ve yenilikleri kendi içinde barındırırken, diğer taraftan kendisinin bilmeye yönelik etkinliklerini de sürekli sorgulamaktadır.

Psikolojinin Tarih Öncesi

Günümüzde çok çeşitli alt alanlarla temsil edilen psikolojinin birçok konusunda, ilk kuramcılar olarak karşımıza Platon ve Aristoteles çıkar. Psikoloji lâboratuvarlarına ya da alandaki uygulamalara konu olan birçok kavram için, değişik antik kültürlerin özel tanrıları ve tanrıçaları olmuştur. Şimdiki zamana kadar ulaşan en erken çalışmalar, M. Ö. 400'lü yıllardan gelmektedir. *'Dialexeis'* olarak bilinen bu kalıntılar, psikolojinin özellikle zihin üzerine vurgu yapan bilme sürecine yönelik bazı konularda değişen çehresine, bazı konularda ise aslına dönüşüne kanıt sağlamaktadır.

Descartes ise modern çağın ilk büyük psikologu olarak geçer. Aristoteles'ten sonra ilk defa bütünüyle yeni bir düşünce sistemi geliştirmeye çalışan Descartes, oluşturduğu sistemde, evrensel gerçeklere ulaşabilmek için düşünen bir *'benlik'*in kesinlikle gerekli olduğunu fark etmiş ve kullandığı ilk ilkesini, 1644'te söylediği ünlü "Düşünüyorum, öyleyse varım (*Cogito, ergo sum*)" ifadesiyle formüle etmiştir. Descartes'in ayrıca, insan bedenini açıklamak üzere ortaya attığı mekanik ve sistematik kavramları, psikolojinin gelişim çizgisinde yeni bir dönemin haberciliğini de yapmıştır. Başlangıçta zihni açıklamak üzere

yola koyulan psikolojinin artık yeni bir sorumluluğu daha vardır: O da bedeni ve bedenin mekanik davranışlarını anlamak ve açıklamaktır. Zihin-beden konusunda ileri sürdüğü Kartezyen yaklaşım konusunda; Descartes ile Hobbes ve Descartes ile Locke arasında yaşanan çatışmalar, bu dönemden başlayarak psikolojinin sınırlarını çizmeye başlamıştır. Aslında benzer çatışmalar, Hume ile Kant ve daha sonra Helmholtz ile Hering arasında da tekrarlanarak, bilimsel psikolojiye geçişi kolaylaştıracak faktörler yaratılmıştır.

Bilimsel Psikolojinin Başlangıcı

Psikolojiyi bilimsellik platformuna taşıyan kişi Gustav Theodor Fechner (1801-1887) olmuştur. Ernst Heinrich Weber'in (1795-1878), bilimsel psikolojinin temelini oluşturan iki ölçü arasında bulunabilecek en küçük farkların neler olduğunu bulmak için deneyler yaptığı ve Weber yasasını keşfettiği zamanlarda, Fechner fizik ile felsefedeki ilgi alanlarını bağdaştırarak, zihin ve bedenin, bir ve aynı şeyin tezahür ya da ifadeleri olduğunu savunmak suretiyle psikofizik alanını yaratmıştı. Ona göre, zihin ve bedeni bağdaştırmak için gerekli anahtar, zihinsel duyumlarla fiziksel uyaranlar arasındaki niceliksel ilişkilerin keşfinde bulunur: *"Tıpkı evreni ölçmek için, evrenin içerdiği, fiziksel, standart bir ölçüm aracına ihtiyacımız olması gibi, psikolojik ölçümler için de, onun altında yatan fiziksel bir şeye ihtiyacımız vardır. Fakat daha ileri gidildiğinde, altta yatan psikofizik aktiviteyi direk olarak gözlemleyemediğimiz için, bu aktiviteyi uyaran ve düzenli bir şekilde arttırıp azaltabilen bir uyarıcıyı, standart ölçüm aracının yerine kullanabiliriz."* Temeli Weber yasasına dayanan duyum ve uyarıcılar arasındaki logaritmik ilişkiyi formüle eden Fechner yasası, daha sonraları Ebbinghaus'un (1850-1909), "yüksek zihinsel bilgi işleme süreci" olarak ele aldığı insan belleğinde, benzer formülasyonlar oluşturmasında esin kaynağı olmuştur.

Fechner'le birlikte modern psikolojinin kuruluşuna katkıları olan iki kişinin, sırasıyla sinir akımları, görme ve işitme konulu çalışmalarıyla Helmholtz'un (1821-1894) ve 'eşik' kavramını getiren Herbart'ın (1776-1841) çalışmalarıyla, bilinçaltı süreçler konusunun bilimsel olarak incelenebilir olduğu gösterilmiştir. Böylelikle fiziksel uyarıcının sunulmasından bilinçli olarak yorumlanmasına kadar olan sürecin ölçülebilirliği üzerinde durulmaya başlanmıştır. 19. yüzyılın başlarında ise Alman filozof Immanuel Kant, psikolojik fenomenler ve süreçlerin ölçülemeyeceğini, onlar üzerinde deneyler yapılamayacağını ve dolayısıyla psikolojinin asla bir bilim haline gelmeyeceğini ısrarla vurgulamıştı. Buna rağmen, Fechner'in zihnin ölçülmesini mümkün kılan çalışmaları sayesinde psikofiziğin ilerleyişi engellenememiştir. Öte yandan, Kant'ın psikolojinin bağımsız bir bilim dalı olma sürecine yönelik karşı çıkışları, başka bir platformda yeni bir psikoloji hareketinin doğuşuna aracılık etmiştir. Empirisizmi çürütme çabalarında Kant, insanların dünyaya doğuştan belirli birtakım yapı ya da özelliklerle geldiklerini öne sürerken, onun söz konusu *a priorist* ya da doğuştancı yaklaşımı, algıda Gestalt hareketi gibi psikoloji ekollerinde çok güçlü etkisi olan felsefî bir altyapıya önemli bir katkı sağlamıştır. Yine de, popülerleşen psikofizik araştırmalarının, ayrıca bağlantıcılığın habercisi olarak da gösterilen Kant'a rağmen, Wilhelm Wundt'un (1832-1920) bir deneysel psikoloji kurma plânı tasarlayıp hayata geçirmesindeki etkisi büyük olmuştur.

Nitekim, Wundt, 1879'da Leipzig'de kurduğu ilk psikoloji lâboratuvarıyla, bilimsel psikolojiyi resmen başlatmıştır. Bu dönem, zamansal olarak doğa bilimleri konusunda dikkat çeken araştırmaların yapıldığı, önemli yöntem ve tekniklerin geliştirildiği, çeşitli cihazların tasarlandığı ve bu konularda kitapların yazıldığı bir dönemdir. Wundt'un lâboratuvarında özellikle bir araya getirilen şey, doğa bilimlerinin katkıları, 19. yüzyıl İngiliz empirisistlerinin temel vurguları, Alman bilim adamlarının insan duyularının nasıl çalıştığını anlamaya yönelik çalışmaları olmuştur. Bu bir araya geliş, resmî bir akademik disiplin olarak deneysel psikolojinin kuruluşunun müjdesidir. Kurulan bilimsel psikoloji, aynı zamanda yapısalcılık ekolünün başlangıcını da oluşturur. Zira yapısalcılık ile psikolojinin gündemi, zihinsel yaşantının içgözlem yöntemiyle analizi olmuştur. İndirgemeci bir yaklaşımla, bilinçli yaşantının nitelik, yoğunluk, netlik gibi ilişkilerinin ve bunlara temel oluşturan fizyolojik karşılıklarının incelenmesi hedeflenmiştir. Bu ekolün

önemli temsilcilerinden Titchener, psikolojinin asıl görevinin, bilinçli süreçleri en temel, basit parçalarına indirgemek, birleştiği yasaları belirlemek, fizyolojik koşullarıyla bağlantılı olarak çalışmak olduğunu belirtmiştir. Böylelikle psikolojinin amaçları, doğa bilimleriyle de uyuşan bir çizgiye getirilmişti.

Wundt'un kurduğu akademik psikoloji sistemi, kısa sürede hızla yayılmasına rağmen psikoloji tarihindeki konumunda, çok aktif olamamıştır. Almanya'da Gestalt psikolojisi ve Avusturya'da psikanaliz, ABD'de işlevselcilik ve davranışçılık, Wundt'un, gerçek dünya problemlerinden uzak olduğu yönünde eleştiri alan yaklaşımının etkisini giderek kaybetmesine yol açmıştır. İngiltere'de Charles Darwin'in evrim kuramını öne sürmesi, Francis Galton'un ise bireysel farklar psikolojisi üzerindeki çalışmaları, ABD'yi Wundt'un çalışmalarından daha fazla etkilemiştir. Wundt' un yüksek düzeyli zihinsel süreçler üzerine deneyler düzenlemesinin mümkün olmadığını iddia etmesinden birkaç yıl sonra, Hermann Ebbinghaus (1850-1909), öğrenme ve bellek konularının deneysel olarak nasıl incelenebileceğini göstermiştir. Tarih ve filoloji eğitimi alan Ebbinghaus, akademik eğitim sürecinde ilgisinin felsefeye kaydığı dönemlerde, Fechner' in kitabı ile tanışmıştı. Onun psikolojik fenomenleri matematiksel bir tarzda ele alan yaklaşımını benimsemeye başlamış ve katı sistematik ölçümlerle bellek çalışmaları yapmaya, işte böylelikle karar vermiştir. Ebbinghaus'dan sonra, Müller de öğrenme ve bellek üzerine çalışmıştır. Ebbinghaus'un yaklaşımının katı bir nesnellik taşıdığını belirten Müller zihnin, öğrenme sürecinde çok daha aktif bir şekilde yer aldığını düşünerek, bu aktifliği ön plâna çıkartacak görüşler ileri sürmüştür.

Wundt psikolojisi ve Titchener yapısalcılığının orjinal şekillerinin, Amerikan entelektüel ikliminde uzun süre devam etmesi mümkün olamamıştır. Çünkü bunlar psikoloji uygulamalarını içermiyor ve işleyen zihinle uğraşmıyorlardı. Bu nedenle hayatın günlük problem ve taleplerine uygulanmaları pek mümkün görünmüyordu. Amerikan kültürü pratiğe dönüktü ve insanlar 'işleyen, çalışan' şeylere değer veriyorlardı. Bu yüzden Wundt'un psikolojisi ve Titchener'in yapısalcılığı derece derece işlevselciliğe doğru evrilmiştir. İşlevsel psikolojinin öncüsü olarak nitelendirilen William James, bilincin çevreye uyum sağlama amaçlı değişen yönüne odaklanarak, bilincin amacı ve işlevi üzerinde durmuştur. "Hiçbir kimsenin belirli bir düşünceyi aynı şekilde iki kez yaşayamayacağını" söyleyen, psikoloji için pragmatizmin önemi üzerinde duran James'in görüşleri, kendisinden sonra gelen psikologların işlevselciliği resmen ilan etmelerinde çok etkili olmuştur. Almanya'da Wundt'un lâboratuvarında çalışmalar yapan; Münsterberg, Hall, Cattell, Scott gibi Amerikalı psikologların, Amerika' ya dönerek özellikle Stanley Hall'ın (1912) vurguladığı gibi, *'kullanılabilir bir psikoloji'* üretmeye başladıkları dönem, işlevselciliğin ayrı bir düşünce ekolü olarak resmen kurulduğu zamana denk düşmektedir. Bu resmî ilanda emek veren iki isim ise, John Dewey ve Rowland Angell (1869-1949) olmuştur. Darwin'in işlev ve uyum kavramı, Galton'un ölçme ve bireysel farkları, Amerikan düşünürlerinin uygulama ve fayda üzerine yoğunlaşmaları, James, Angell, Carr tarafından vurgulanan, içerikten işleve doğru yönelme, ekonomik ve sosyal faktörler ile savaşın gücünün birbirleriyle örtüşmesi, psikolojinin aktif ve güçlü olmasına neden olmuştur. Aslında işlevselcilik, Leipzig ve Cornell'de yapılan lâboratuvar çalışmalarına ve bilincin deneysel olarak araştırılmasına karşı çıkmamıştı. Onların psikoloji içinde yeni bir ekol yaratmak gibi bir hedefleri de olmamıştı. Fakat uygulamalı psikologların, psikolojiyi gerçek dünyanın içine, okullara, fabrikalara, reklamcılık dünyasına, mahkemelere, çocuk rehberliği kliniklerine ve ruh sağlığı merkezlerine çekmeleriyle, yeni bir düşünce ekolünün özellikleri, dönemin *Zeitgeist*'ının katkılarıyla da ortaya çıkmıştır. *"Bir şey işliyorsa, işe yarıyorsa doğrudur"* düşüncesi, dönem ABD'sinde işlevselciliğin hızla yayılmasında oldukça etkili olmuştur. Bu pragmatik sloganla psikoloji eğitime, ticaret ve endüstri dünyasına, psikolojik testlere, adalet sistemine ve ruh sağlığı merkezlerine katkıda bulunmaya başlamıştır. Psikoloji, toplumda kontrolü sağlamaya yardımcı oldukça, çevresel belirleyicilerin kontrolü aracılığıyla da, davranışın nasıl kontrol edileceğini incelemenin yolunu açmıştır.

Amerikada uygulamalı hale dönen psikolojinin, Avrupada da benzer şekilde yayıl-

masına katkı sağlayan isim, Hugo Münsterberg (1863-1916) olmuştur. Münsterberg, suçun önlenmesi, sorgulamada hipnoz, suçlu insanların araştırılmasında zihinsel testlerin kullanılması ve görgü tanıklarının ifadelerinin güvenilirliği ile ilgili çalışmalar yapmıştır. Daha sonra klinik psikoloji ile olduğu kadar endüstri psikolojisi ile de ilgilenen Münsterberg, zihinsel testler ve iş simülasyonları gibi teknikler geliştirerek, işe girmek isteyen adayların bilgi, beceri ve yeteneklerinin değerlendirilmesiyle de meşgul olmuştur. Kronolojik olarak bu dönem, psikolojiye yeni bakış açıları ve kimlikler kazandıran diğer ekollerin, Gestalt, davranışçılık ve psikanalizin de eş zamanlı olarak gelişme gösterdiği dönemlerdir. Bu akımların her biri, Wundtçu psikolojiye farklı boyutlarda birer karşı çıkış hareketi niteliğinde gelişme göstermiştir. Bunlardan biri, Sigmund Freud (1856-1939) tarafından klinik psikoloji uygulamalarına bir tedavi yöntemi olarak sunulan psikanalizm, diğeri ise Max Wertheimer (1880-1943) tarafından geliştirilen Gestalt ekolüdür. Gestalt psikolojisinde, ilke olarak benimsenen *"bütün kendisini oluşturan parçaların toplamından fazladır"* görüşünün, işlerliğini sergileyen en iyi kanıt yine Wertheimer tarafından tarif edilen 'phi' fenomenidir. Bu kavram, ardışık ve hızlı olarak sunulan görsel uyarıcıların yarattığı hareket yanılsaması olarak tanımlanır. Ne yazık ki Gestalt psikolojisi, sınırlı bir zaman dilimi içinde ancak, kısa süreli bir etkiye sahip olabilmiştir. Geçmişte işlevselcilerin yol boyu geçişini kolaylaştırdığı ve kendisi ile paralel zamanlarda ortaya çıkan davranışçılığa karşı kendini koruyamamış olan bu okul, günümüz çağdaş psikolojisinde yer edinen iki büyük yaklaşımın; bilişsel ve hümanistik yaklaşımın ilk izlerini oluşturmuştur. Freud'un bilimsel psikolojiye kabul ettirmek için büyük bir uğraş verdiği psikanalizm ve uzantısında önerilen kişilik sistemi, sonrasındaki takipçilerine ve muhaliflerine (Anna Freud, Carl Jung, Alfred Adler, Karen Horney, Gordon Allport, Henry Murray ve Erik Ericson gibi) uzun yıllar ilham kaynağı olmuştur.

Gerçek Anlamda Psikoloji

Giderek yaygınlaşan işlevsel psikoloji, geldiği son noktada, zihin araştırmalarını tümden terk edip sadece davranış üzerinde odaklanan davranışçılık için, aslında yasal bir zemin hazırlamıştır. İşlevselci dönemin psikoloji anlayışına ilham veren Darwin'in evrim kuramı, insan ve hayvanların, zihinsel çalışmaları arasında bir süreklilik olduğu ihtimalini de ortaya koymaktadır. Kuramdan etkilenen işlevselciler, organizmanın çevresine nasıl uyum sağladığını göstermeye çalışmış ve davranış gelişimini gösterebilmek için hayvan davranışı çalışmalarının gerekliliğini ön plâna çıkarmışlardır. Gerek evrim kuramından ve gerekse bilincin işlevleri üzerinde önemle durulmasından etkilenen araştırmacı psikologlar, kullandıkları yöntemleri, daha eklektik hale getirmeye çalışmışlardır. Ayrıca hayvan çalışmalarının ne derece verimli olduğu ve sonuçları ortaya çıktıkça, bu alandaki çalışmalar da yoğunluk kazanmıştır. Yine hayvanların zihinsel işleyişlerine verilen önemin artması, karşılaştırmalı psikolojinin doğmasına neden olmuştur. Mekanikten, materyalizmden ve dönemin pozitivistik havasından etkilenmiş olan hayvan psikolojisi, davranışçılığı doğrudan etkilenmiştir. Hayvan psikolojisinin gelişim sürecindeki en önemli araştırmacılarından olan Edward Lee Thorndike (1874-1949), gözlenebilir davranışlar üzerinde odaklanan nesnel ve mekanik bir öğrenme kuramı geliştirmiştir. Thorndike, işlevselciler tarafından başlatılan, daha fazla nesnelleşmeye yönelik eğilimi desteklemiş ve öğrenmeyi öznel fikirler açısından değil, uyarıcı ve tepki arasındaki somut bağ açısından yorumlamıştır. Hayvanları doğal ortamlarında gözleyip ,onların davranışlarını bir şeylere atfetmek yerine, kontrollü ve tekrarlayıcı ortamlarda yapılacak deneyler yoluyla, hayvanların zihinsel süreçlerini nasıl kullandıklarını anlamaya çalışmanın daha uygun olacağını belirtmiştir.

Thorndike'la başlayan davranışçılığın ilk etkileri, Ivan Petrovitch Pavlov'un davranışı kontrol etmeye yönelik yeni bir yöntem oluşturmasıyla psikolojiyi, köklü bir değişikliğe geçişin eşiğine taşımıştır. Dönem *Zeitgeist*'ı ile uyum içinde olan Pavlov, çağrışım ve öğrenme alanlarında yapmış olduğu çalışmalarla, çağrışımcılığın, geleneksel uygulamalardan, tamamen nesnel ve niceliksel iç salgı bezi salgılarına ve kas hareketlerine doğru yön değiştirmesine ve klâsik koşullamanın, günümüz 'sinir bilimleri' araştırmalarına bir

paradigma olarak katılmasına çok büyük bir katkı sağlamıştır. Pavlov'un çalışmaları John B. Watson'a, davranışı araştırmanın nesnel bir yolunu öğreterek, kökten bir değişiklik hareketini başlatabilecek cesareti de kazandırmıştır. Psikolojinin geçmişini değiştirmeye yönelik bu yeni hareket, davranışçılıktır. Watson'ın çalışmalarını, nesnellik ve mekaniğin felsefî geleneği, hayvan psikolojisi ve işlevselcilik eğilimleri etkilemiştir. Özellikle nesnellik ve mekaniğin felsefî geleneklerinin geliştirilmesi, işlevselciliği ve hayvan psikolojisini desteklemiştir. Watson'ın nesnellik konusunda görüşlerinde, Descartes ve Comte'un ilk izlerini görmek mümkündür.

Watsoncu davranışçılığın temel ilkeleri oldukça basit, dolaysız ve belirgindir: Psikoloji, nesnel bir bilim olmak için tüm ruhsal kavram ve terimleri reddetmek, davranışa eşlik eden düşünce ve duyguları, psikolojinin ilgi odağından çıkarmak zorundadır. Ona göre, zihinsel süreçler, nihaî olarak zihinsel ve kişisel deneyimler olacağından, bilimsel çalışmaya uygun değildirler. Watson'la birlikte popülerleşen uyarıcı-davranış yaklaşımı psikolojiyi, ama bu kez kontrollü koşullar altında fareler ve güvercinlerle deneysel hayvan çalışmaları yapmak üzere, tekrar lâboratuvara sokar. Bu yaklaşım, zihne ait geleneksel terimleri atarak, psikolojinin sınırlarını insan ve hayvan davranışlarını çalışan nesnel bir bilim dalı olarak yeniden çizer. 1930'a kadar süren Watsoncu davranışçılık, sonraki 30 yıl içinde, Edward Chace Tolman (1886-1959), Edwin Ray Guthrie (1886-1959), Clark Leonard Hull (1884-1952) ve Burrhus Frederick Skinner'in (1904-1990) çalışmalarıyla, 'yeni davranışçılık' yönünde bir gelişme göstermiştir. Yeni davranışçı düşünce, temel bazı yönleriyle Watsoncu davranışçılığın bir uzantısı olsa da, bu dönemde özellikle Skinner'in 1938'de yazdığı *Organizmaların Davranışı* adlı kitabıyla, öğrenme psikolojisi literatürüne yeni terimler kazandırılmıştır. İnsanın öğrenme sürecine daha yakın bulunarak kabul gören bu yeni psikoloji, terimleri ve bunlar aracılığıyla uygulamaya açılan yeni bir ufukla, modern psikolojinin çehresini yeniden değiştirmiştir. Bu dönemlerdeki tüm popülerliğine ve etkisine rağmen davranışçılığın içinden gelen 3. dönem 'yeni-yeni davranışçılar', zihinsel süreçlere yeniden geçişi kolaylaştıracak şekilde davranışçılığın sınırlarını esnetmişlerdir. Bu dönemde en etkili isimler olarak karşımıza Albert Bandura ve Julian Rotter çıkmaktadır. Bandura'nın başlangıçta ancak sosyal öğrenme diyebildiği, sonraları ise daha rahat olarak sosyal-bilişsel kuram adını verdiği yaklaşımı ve Rotter'in, iç-dış denetim odaklı sosyal öğrenme kuramı ile davranışçılık, bilişsel psikolojiye kapılarını daha fazla kapatamaz bir konuma ulaşmıştır. Böylelikle 1960'lara kadar modern psikolojiyi en çok etkisi altına alan davranışçılık, son dönem davranışçılarıyla *'kaybettiği zihnine'* geri dönüşün sinyallerini vererek sonrasındaki sürpriz gelişmelerle *"bilincini yeniden kazanmaya"* başlamıştır. 1967'de yazdığı *Bilişsel Psikoloji* adlı kitabıyla Ulrich Neisser (1928-), psikoloji camiasını yeni bir psikolojiyle, bilişsel psikolojiyle tanıştırmayı başarmıştır.

Bilişsel psikoloji bu gün, davranışçılıktan miras aldığı deneysel yöntem ve paradigmalarla, onların psikoloji içine dahil etmeye direnç gösterdikleri, dikkat, algı, bellek, akılyürütme ve problem çözme gibi bilişsel süreçleri içeren zihinsel dünyanın keşfine, heyecan verici araştırmalarla katılmaya devam etmektedir. Ayrıca psikoloji, biyolojik yaklaşımlardaki gelişmeler ve psikolojiden beklenen sağlık hizmeti sunma yönündeki talepler sayesinde, bilişsel psikoloji ve öğrenme psikolojisi aracılığıyla, günümüzde, bilişsel bilimler ve sinir bilimleri gibi, daha geniş konfederasyonlar içine dahil olmuştur. Varoluşçuluk ve hümanistik psikoloji gibi, geçmişten gelen köklerle, bugünün psikolojisini etkileyen farklı akımlar ve halen bilimsellik platformunda deneme yayını yapan yeni bakış açıları da mevcuttur.

Değişen günümüz dünyasında küreselleşme, elektronikleşme, kentleşme-endüstrileşme ve bireyselleşme adına yaşanan genel-özel ve sosyo-ekonomik sorunlar, doğal felaketler, savaşlar, terör ve kazalar karşısında psikolojiye çok daha geniş alanlarda ihtiyaç duyulmaktadır. Uzmanlık düzeyinde meslek, uygulama ve araştırma alanı olarak çeşitlenen ve çoğalan psikolojiler, günümüz modern dünyasının evren ve insanla ilgili temel paradigma ve yaklaşımlarına uygun atılımlarını sürdürmektedir. Bu atılımlarında, geçmişten günümüze değişen dünyada ne varsa, bu değişiklik psikolojiye dahil edilen konulara, psikolojinin insana bakışına, kul-

landığı teknolojiye araç ve gereçlerine de yansımıştır.

Kuruluşundan 125 yıl sonrasında bile psikolojinin, geniş ilgi alanına bağlı olarak ürettiği ve kullanıma sunduğu bilgileri, tek bir sistem veya bakış açısıyla bütünleştiremediği, hâlâ bir kimlik bunalımı yaşadığı düşünülebilir. İşe zihinle başlayan psikolojinin geldiği son noktada *"kendi zihninin hâlâ çok karışık olduğu"* da söylenebilir. Diğer taraftan bu durum, bir başka şekilde de yorumlanabilir: Günümüzde, en sık tanımlanan şekliyle psikoloji "davranış ve davranışın ardındaki zihinsel süreçleri inceleyen bir bilim dalıdır." Homojen bir psikolojinin olmadığı çok açıktır. Psikoloji lâboratuvarlarından ya da günlük yaşamın ihtiyaçlarından çıkan sorular, psikolojinin geçmişten günümüze kadar taşıdığı bilimsel yöntem ve yaklaşımlarla, hem lâboratuvarda hem de alanda sürekli test edilmektedir. Günümüz psikolojilerinin birlikte çizdiği çağdaş psikoloji, köklerinden gelen tüm mirasla ve şimdilik 125 yıla sığdırdığı zengin araştırma deneyimleriyle, davranışı anlama olgusuna; beyinde, zihinde ve çevrede değişen olaylarla birlikte *bilişsel-beyinsel-duygusal ve devinimsel* olarak bakmakta olup, kendisinin bilmeye yönelik faaliyetlerini de, bir davranış olarak ele alıp anlamak ve açıklamak zorundadır. Aslında bu duruş ve bakışın çizdiği çağdaş portrede, psikolojinin çok farklı hatta bazen ilişkisiz gibi görünen hatlarının ve dağınık çizgilerinin birbirine nasıl ustaca bağlandığını görebilmek mümkündür.

M. D. BERNSTEIN – N. F. RUSSO, "The history of psychology revisited: Or, up with our foremothers", *American Psychologist*, 29 (1974), pp. 130-134; E. G. BORING, *A History of Experimental Psychology*, 2nd ed., New York: Wiley, 1959; N. ER, "Bilinç ve bilinçaltı kavramlarının kronolojisi: 17. yüzyıldan günümüze kadar", *Türk Psikoloji Yazıları*, 1 (1998), ss. 1-16; T. S. HALL, *Treatise of Man: Rene Descartes*, Cambridge, Harvard University Press, 1972; R. LOWRY, *The Evaluation of Psychological Theory: 1650 to Present*, Chicago: Adline, Atherton, 1971; F. SAMELSON, "Struggle for scientific authority: The perception of Watson's behaviorism, 1913-1920", *Journal of Behavioral Science*, 17 (1981), pp. 399-425; W. SCHÖNPFLUG, "Professional Training in Psychological Departments: A critical analyses" *News from EFPPA*, 8 (1994), pp. 15-17; D. P. SCHULTZ – S. E. SCHULTZ, *Modern Psikoloji Tarihi* (çev. Y. Aslay), İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2002; R. S. TURNER, "Hermann von Helmholtz and the empiricist vision", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 13 (1977), pp. 48-58.

Ayrıca **bkz.**, ADLER, BANDURA, BİLİŞSEL PSİKOLOJİ, DAVRANIŞCILIK, DENEYSEL PSİKOLOJİ, DEWEY, FREUD, GESTALT PSİKOLOJİSİ, İNDİRGEMECİLİK, JAMES, JUNG, ÖĞRENME PSİKOLOJİSİ, PAVLOV, PRAGMATİZM, PSİKANALİZ, PSİKOLOJİ, SKINNER, VAROLUŞÇU PSİKOLOJİ, WATSON, WUNDT, YAPISALCILIK.

Nurhan ER

ÇAĞDAŞ RUS DÜŞÜNCESİ'nin başlangıçları, klâsik Batı düşüncesinin dışında kalan pek çok yerde olduğu gibi, gerçekte Batılı Aydınlanma ideallerinin ve düşüncelerinin Rusya'ya girişiyle başlamıştır. Birçok yerde olduğu gibi, Rusya'da da felsefe, Batılı modern, pozitivist düşüncelerle dinî kökenleri de olan kimi zaman yerel, çoğunluk dinsel düşünce arasındaki gerilimden muzdarip olmuştur. Nihayet, o yine başka birçok yerde olduğu gibi, akademik bir disiplin olarak değil de, entelektüellerin, insanlığın kurtuluşu ve Rusya'nın kaderi üzerine, Dostoyevski, Tolstoy ve diğerlerinin edebî eserleriyle politik ve dinî yazılarda sürdürülen ateşli tartışmalardan doğup serpilmiştir. Sonuç da, geleneksel Batı felsefesinin yapı ve ilgilerinden tamamen ayrı olduğu kadar alabildiğine ilginç olan bir felsefî kültür olmuştur.

Rusya'nın çağdaş felsefî geleneği ayırd edici felsefî şeklini, Pyotr Chaadev'in ilk *Felsefî Mektup*'unun 1836 yılında yayımlanmasından sonra almaya başlamıştı. Chaadev Rusya'yı, geleneklerle cemaatten mahrum kaldıkları gibi, insanlığın ilerlemesine hiçbir katkı yapmamış göçebe ruhların doldurduğu manevî bir çöl olarak resmetmişti. Bu olumsuz bakış, doğallıkla karşıt görüşleri tahrik etmekte gecikmedi. Kendilerine I. Kireevsky (1806-56) ve Aleksei Khomyakov (1804-60)'un önderlik ettiği Slavlar, Chaadev'in eleştirilerinin yalnızca entelijansiyanın lüzumsuz, yapay adamları için geçerli olduğunu savunmaktaydı. Onlara göre, Chaadev Rusya'nın, birlikte insan varlıklarının Tanrı aşkında gerçek, özgür, bütünsel birliğini hayata geçirmiş cemaat biçimini mümkün kılan yerli ortodoks Hıristiyanlık ve köylü komün geleneklerini tamamen bir tarafa atmıştı. Oysa,

bu Slav düşünürlere göre, sadece bu tür bir gerçek cemaatin dünya uygarlığını Batı akılcılığı ve bireyciliğinin yıkıcı etkilerinden kurtarma umudu olabilirdi. Buna mukabil Batıcılar iktisadî ve politik kurumların modernleşmesiyle Batılı bilimsel ilerleme ve politik özgürlük düşüncelerinin benimsenmesinde ısrarlı oldular. Aldığı ilham itibariyle başlangıçta sol Hegelci olan hareket, edebiyat eleştirmeni Vissarion Belinsky (1811-48), Mikhail Bakunin (1814-76) ve Alexandr Herzen gibi isimleri ihtiva etmekteydi. Rusya'nın Batılı uluslar arasındaki yerini alması için büyük bir gayret sarfedip, deyim yerindeyse sabırsızlanan söz konusu Batıcılar, bir yandan da kapitalizmin eleştirmenliğini yaptılar.

Batıcıların 1860'lı yıllardaki mirasçıları Rus nihilistleri oldu; onlara, doğa bilimleriyle yararcı etiğe beslenen pozitivist iman adına din ile geleneksel ahlâktan vazgeçtikleri için, nihilist adı verilmişti. Turgenev'in *Babalar ve Oğullar* adlı romanında tasvir edilen nihilizmin en önde gelen ismi, Feuerbahçı materyalizmi ve realist estetiği Rus radikallerinin bir kuşağını baştan sona etkilemiş olan Nikolai Çernişevski'ydi. O kolektif mülkiyetin kısa süre içinde Batı'da kapitalizmin yerini alacağına ve köylülerin komünal geleneklerinin Rusya'da sosyalizme doğrudan geçişi kolaylaştıracağına inanıyordu. Köylülükle ilgili daha ütopik görüşler, 1870'lerde, Rusya'nın kendi sosyalizm yolunu bulması gerektiğini savunan popülizmin çok çeşitli versiyonlarında ifade edildi. Bütün bunlar, bir süre sonra, kentli proletarya üzerinde odaklaşırken kapitalizmin tarihsel zorunluluğunda ısrarlı olan Marksizmin gölgesinde kaldı. Zaman zaman Marksizmin, yeni-Kantçı "legal Marksistler" gibi isimlerin veya Bogdanov'un empiriyomonizmi gibi öğretilerin araya girişinden de aşikâr olduğu üzere, revizyonist versiyonlarına rastlanmakla birlikte, en nihayetinde resmî Sovyet felsefesinin özünü Lenin'in devrim kuramıyla Plekhanov'un diyalektik materyalizmi oluşturdu; öyle ki söz konusu öğretiler, Rus radikal geleneğinin ateizmi ve bilimsel iyimserliğiyle insanın özgürleşiminde Rusya'nın oynayacağı öncü role beslenen Slavofil inancı bir araya getirmekteydi.

Aslında Slavofil düşüncelerin izi, bu kez Slovyev'den, Rus dinî düşüncesinin on dokuzuncu yüzyıldaki yeniden canlanışından daha bir kolaylık ve rahatlıkla sürülebilir. Gerçekten de, Solovyov'un insanlığın yeryüzünde Tanrı'nın krallığıyla bütünleşmesine dönük ilgisi, Ekim Devrimi'nden sonra göç etmek zorunda kalan Nicolai Berdyaev ve Lev Şestov gibi dindar düşünürlere ilham vermişti. Bu düşünürler, romanları Rus radikalizmine yönelik bir eleştiriyi ve Rus dinî bilincinin derin bir biçimde açımlanmasını ihtiva eden Dostoyevski'den ilham almışlardı.

Sovyet Felsefesi

Devrim ertesinde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetçiler Birliğine hakim olan felsefe, komünist Parti tarafından kendi resmî ideolojisi olarak yayılan dogmatik bir Marksizm olsa da, Sovyet döneminin felsefî yönden hiçbir şekilde ilginç olmadığını söylemek mümkün değildir. Dönem birçok yaratıcı düşünür üretmiş olmanın yanında, devrimin hizmetine sokulmuş bir felsefenin neliğiyle ilgili olağanüstü ilginç bir örnek sunar.

Buna göre, 1920'lerde Sovyet Marksistleri hararetle felsefenin yeni düzendeki rölünü tartışmaktaydılar. Sovyet "mekanistleri" bilimin ilke olarak gerçekliğin tam bir açıklamasını sağlayabileceğini savunuyorlardı. Felsefenin görevi, şu halde bilime yol göstermek olmayıp, kavramları ve yasaları bilim pratiğinden yapılacak genellemeyle açıklayıp, aydınlığa kavuşturmaktır. Kendilerine A. M. Deborin'in (1881-1963) öncülük ettiği diyalektikçiler ise, bilimin, Plekhanov ve Lenin tarafından geliştirilen diyalektik materyalizmle özdeşleştirdikleri doğru felsefe ya da dünya görüşünce açıklanıp geliştirildiğini öne sürdüler. Felsefî bakımdan söz konusu olan görünüşteki pata, ama gerçekte ihtilaf hâli, en sonunda politik olarak çözüldü: 1929 yılında mekanizm resmî olarak pozitivizmi ve revizyonizmi nedeniyle mahkûm edildi. Benzer olaylar, Deborin'in grubuna, diyalektiğe salt biçimsel bir ilgi gösterip, parti ruhundan yoksun olan "menşevik idealistler" oldukları gerekçesiyle saldırıldığı 1929 yılında tekrarlandı. Parti bütün bu ithamları onayladı ve diyalektikçiler ortadan kayboldu: Sadece Deborin ve birkaç kişi daha büyük temizliğin ardından varlığını sürdürebilmeye muvaffak oldu.

1930'lar diyalektik materyalizmin katı bir dogmaya dönüştürülmesine tanık olur. *The History of the CPSU* [Bolşeviklerin Tarihi, 1938] adlı eser, nitekim idealizm ve metafiziğe saldırırken, sırasıyla, maddenin birincil, tinin türev ve ikincil olduğunu, gerçekliğin fenomenlerinin, yalıtlanmış değil de, birbirleriyle ilişkili olduklarını; doğanın, tedricen değil, fakat "niteliksel sıçramalarla" gerçekleşen değişmelere maruz kaldığını; tarihsel materyalizmin bu ilkelerin sosyal yaşamın fenomenlerine uygulanmasından başka bir şey olmadığını öne sürmekteydi. Burada çarpıcı olan (özü itibariyle Plekhanov ve Lenin'in görüşlerinin basitleştirilmiş bir versiyonundan başka hiçbir şey olmayan) öğretinin içeriğinden ziyade, kendisinin tartışılmaz, sorgulanamaz bir hakikat olarak takdim edilmesiydi. Stalinist Rusya Marksizmin canlı bir kanıtıydı, bu yüzden tartışılma ihtiyacı duyulan anlamlı hiçbir felsefî soru ya da problem yoktu. Felsefenin rolü "sınıf savaşında bir silah" olmaya indirgenmişti.

Stalin'in ölümünden sonraki kısa çözülüş dönemi, Sovyet filozoflarının, Hegel ve Marx'a dair eleştirel incelemeye dönüş için sabırsızlanan yeni bir kuşağını ortaya çıkardı. M. K. Marmadaşvilli (1930-90) ve E. V. Ilyenkov (1924-79) gibi bazıları Marx'ın yöntemini ve "nesneleştirilmiş etkinlik" olarak toplumsal fenomenler düşüncesini geliştirmeye çalıştı. Söz gelimi Ilyenkov, düşünce biçimlerimizin doğayla etkileşim tarzımızda ve dünyaya uygun gelen etkinlik biçimimizde nesneleştirildiğini savundu. Çocuklar, bu dışsallaştırılmış "tinsel kültürün" içselleştirilmesi yoluyla bilinç kazanırlar. Burada Ilyenkov'un görüşleri, 1920'lerde L. S. Uygotsky (1889-1936) tarafından geliştirilen "toplumsal-tarihsel psikoloji"yi tamamlar. Ilyenkov'un eleştirel Marksizmi onu, tam tamına "ders notu" formundaki diyalektik materyalizmi yaymaya devam eden yerleşik yapıyla sık sık çatışmaya düşürdü.

Marksizm neredeyse bütün Sovyet düşünürlerini bir şekilde hep etkilediyse de, Sovyet dönemi bazı bağımsız şahsiyetlerin doğuşuna vesile oldu. Söz konusu bağımsız şahsiyetler arasında "diyalojizmi" Batıda kayda değer ölçüde etki yapan Mikhail Bakhtin ve estetik tarihi üzerine bir dizi önemli eserin yazarı olan A. F. Losev bulunur. Sovyet döneminin önemli şahsiyetlerinin bütün farklılıklarına rağmen, onların düşünceleri kültürün gerçekliği, kişiliğin toplumsal doğası ve insan etkinliğinin dünya oluşturucu gücü benzeri birtakım öncelikli temaların birlik ve yapı kazandırdığı tek bir felsefî kültürün parçaları olarak görülebilir. Bu kültürün doğası, politik koşullar Sovyet düşünürlerini kendi geleneklerinin tarihini ele alamaz hale getirdiği için, yeterince iyi anlaşılmış değildir. Sovyet sonrası dönemde, Sovyet felsefesinin Bakhtin ve Vygotsky'den Ilyenkov'a kadar uzanan kendi geleneğinin daha bir açıklıkla ortaya çıkması beklenir.

D. BAKHURST, *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy*, Cambridge, 1991; C.BAKHURST, "Russian Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. By T. Honderich), Oxford, 1993, pp. 785-786; BAKHURST, "Soviet Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. By. T. Honderich), Oxford, 1993, pp. 841-42; L. KOLAKOWSKİ, *Main Currents of Marxism*, Oxford, 1978.

Ayrıca **bkz.**, ANARŞİZM, BAKHTIN, BAKUNIN, BATILILAŞMA, BERDYAEV, BOGDANOV, CHAADEV, ÇERNIŞEVSKI, DİYALEKTİK MATERYALİZM, DOSTOYEVSKİ, ILYENKOV, LENİN, MARKSİZM, NİHİLİZM, PLEKHANOV, RUS DÜŞÜNCESİ, SOLOVYOV, STALIN.

der. Ahmet CEVİZCİ

ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ. Bazı filozoflar toplumsal olguların araştırılmasında doğa bilimlerinin yöntemlerinin uygulanması gerektiğini düşünürler. Araştırmacılar nedensel düzenlilikleri ortaya çıkarmalı (*C* olduğu her seferinde, *E* ortaya çıkar) ve onları sistematik teoriler içine yerleştirmelidirler. Bazı filozoflar da toplumsal olguların, araştırmacıların –iletişim kurma ve işbirliği çabaları dahil– insan hareketlerinin anlamını tam olarak yorumlamaya çalıştıkları tamamen farklı bir yaklaşımı gerektirdiğini düşünürler. Bu görüş temelinde, araştırmacıların düzenliliklere ulaşmalarının en kısa yolu, kuralları ortaya çıkarmak olacaktır (her *S* durumunda herkes *A*'yı yapmalıdır). Onları sistematik teorilere ulaştıracak en kısa yol, kuralların, örneğin bir akrabalık sisteminin kurallarını sistematik olarak sergilemek olacaktır.

Sosyal bilim felsefesi doğalcı ve yorumcu okulların yanı sıra eleştirel okulu da içinde barındırır. Bu okul diğer iki okulun onayladığı araştırmaların önyargılar içerdiğini

düşünür. O, doğalcı yöntemlere karşı çıkma konusunda yorumcu okulla aynı fikirde olma eğilimindedir. Ancak, onun doğalcı araştırmalara suçlamaları yorumları da kapsar. Zira yorumlar, derin sorunlar içindeki toplumları sorunsuzmuş gibi tasvir edebilir, veya sorunu bu toplumdan fayda sağlayanların çıkarlarına hizmet edecek biçimlerde sunabilirler: Söz gelimi onlar işçileri işe alma ve onları sorgusuzca işten çıkarma konusundaki yürürlükteki kuralları dikkate almayabilirler. Burada eleştirel okul bizzat doğalcı yöntemler kullanabilir. Eğer o, istihdam üzerinde yeniden otorite kurma biçimlerini dikkate almamanın özel girişimlerin mevcut otoritelerini sürdürme fırsatlarını arttırdığını iddia ettiğinde nedensel bir ilişkiden söz etmektedir. Kişinin fırsatlarını arttırması gerektiğini söyleyen hiçbir kural yoktur.

Ancak bu üç okul tarafından desteklenen araştırmalar kurallar ve düzenlilikler araştırmalarını tamamlarlar. Düzenlilikler için kanıtlar bilinçli uyumu gerektirmese de, yerleşik toplumsal kurallar benzer terimlerle ifade edilebilecek nedensel düzenliliklere sahiplerdir. Bazı düzenliliklere kurallar eşlik etmez, ancak yine de onlar kuralları içerirler. Arizona'da boşanmayla sonuçlanan evliliklerin oranı düzenli olarak üçte bir ise, bunun nedeni (olageldiği gibi) evlenen Arizonalıların üçte birinin boşanmak zorunda olması değildir. Yine de evlilik ve boşanma kurallar altında sınıflandırılan eylemlerdir.

Bu üç okul kurallar veya düzenlilikler araştırmasını onaylamaktan daha fazlasını yapar. Eleştirel okul, bir toplumsal olgular araştırmasının, özellikle insanları mevcut toplumun mevcut baskılarından kurtarma noktasında, değerden-bağımsız olabileceği düşüncesini reddeder. Araştırmacılar ya eleştirel okulla baskıyı açığa vurmak için çalışırlar ya da baskı yapanlara hizmet ederler. Yorumcu okul, insan eylemleri ve deneyimlerinin –kural araştırmalarının dışına çıkan– öznel özelliklerini öne çıkartır. Bu özellikler, ayrıca, doğru veya yanlış bir biçimde rapor edilebilir veya yorumlanabilir; ancak, onlar hakkındaki gerçekler en iyi biçimde anlatı metinlerinde az çok detaylı olarak ifade edilebilir.

Postmodernizm bu temaları kuşkucu bir eğilim içinde geneller. Her metin birçok, çoğu kez çatışan biçimlerde okunabilir, böylece olup bitenlerin daima birçok, çoğu kez çelişkili yorumları vardır. Her yorum, açıkça baskıcı bir sosyal sınıfı onaylasın onaylamasın, bir güç arayışına hizmet eder. Bu anlaşmazlıklar, üç okulun toplumsal olgular konusunda hakikat arayışıyla ilgili varsayımlarını zayıflatır. Hatta onlar, evrensel olarak geçerli hakikatler olduğu varsayımını zayıflatmak için daha fazlasını yaparlar.

Fakat evrensellik varsayımı pozitivist doğa bilim anlayışının bir mirasıdır. Pozitivizm, bilimin gerçek sistemlerle karşılaştırmak için modeller oluşturarak ilerlediğini savunan semantik görüşe veya teorik-modele teslim olmuştur. Bir süre için gerçek bir sisteme uyan bir model, –sosyal bilimde, bir düzenlilikler veya kurallar modeli– empirik olarak doğrulanmış bilimsel bir başarıdır. Sosyal bilim felsefesi, evrensellik taleplerinden vazgeçerek, postmodernizmin ortaya koyduğu sorunlar konusunda ısrarcı bir tutum izleyebilir. Postmodernistlerin, bilimsel başarının yerel bağlamlarda ve sadece bir süre için mümkün olduğu, ancak daha öteye uzanan bir septisizme direndiği görüşü benimsenebilir.

1 Okulların Ayırt Edici Noktaları

Niçin okullar arasında bir ayırım yapılır? Sosyal bilimin birçok farklı konuda pek çok araştırma içerdiği söylenebilir. Bazı araştırmalar düzenliliklerle ilgilenirken, bazıları kurallarla, bazıları da her ikisiyle ilgilenir. Onlar, bazen mevcut baskıcı düzenlemelere hizmet etmeleri dahil, başka sorunları ihmal ettikleri için eleştirilebilirler.

Ancak, filozofların sosyal bilimler konusundaki farklı iddiaları üç okul ayrımı benzeri bir şeyi gerektirir. Bu iddialar arasından doğalcı, yorumcu ve eleştirel sosyal teorinin özel iddiaları çıkar. Üç okul ayrımı bu özel iddiaları uygun başlıklar altına yerleştirir ve onlarla yüzleşir. Bu, sadece gündemdeki iddialara gereken dikkati çekmek için yapmaya değer bir şey değildir. Bu düşünce, bizzat sosyal bilimciler okullar arasındaki farklılıklara cevaplar getirirken farklı tarzlarda araştırmalar sürdürdükleri için kabul edilebilir.

Üç okul ayrımı dikkatleri önemli sorunlara çeker. Bir okul diğerlerini saf dışı bırakıp egemen konuma gelir mi? Eğer üçü de varlığını sürdürürse, çünkü hepsi farklı ve dikkate

değer araştırmalara karşılık gelir, okullar ve araştırmalar birbirinden çok mu farklıdırlar?

Kurallar ve düzenlilikler arasındaki bağlantılar –yakın ve kapsamlı ilişkiler– okulları müttefikler kılar ve özel araştırmalarda çoğu kez birkaç tarz birlikte kullanılır. Dahası, toplumsal olguların tezahürleri, açıkça kurallar ve düzenliliklerle ilgili olmasa da, felsefî dikkat gerektiren bir resme dahil olduklarında, bu üç okul müttefik olarak kalmayı sürdürür.

Bu özelliklerin başlıcaları arasında, ilk olarak, insan eylemi ve deneyiminin temel öznel özellikleri –geçici yapılar– gelir: her ikisinde de, bireyler bugüne yakın geçmişin önceden sağladığı ve yakın geleceğin habercisi olan bir perspektif içinde bakarlar. İkinci olarak, metinler olarak eylemler yorumu vardır; burada, tarih devam eder ve yorum perspektifi değişirken, örneğin hukuki kararların anlamı gibi değişimlerin gerçek anlamı sorgulanır. Bu hermeneutiğin ilgi alanına girer. Bu sorunların ikisi de –anlatıya özel bir ilgiyle birlikte, söz konusu okulu tutarsız kılmadan– yorumcu okulla ilişkilendirilebilir.

Benzer şekilde, doğalcı okul, natüralist yöntemlerin savunuculuğundan vazgeçmeden model-teorik bilim anlayışını benimseyebilir. Aksine, bu savunu, özel iddiaları desteklemediği sürece, daha makûl hale gelir. Üç-okul çerçevesi içinde, model-mantıklı yaklaşım, doğalcı okula bir kez yerleştiğinde, yorumcu okulda da uygulamayı davet eder. Eleştirel okul kurallar veya düzenlilikler modelini uygulamak için görünür bir fırsata sahiptir.

Ele alınan bu yeni sorunlarla birlikte okullar arasındaki ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesi gerekir ve bu revizyon da tamamlayıcılık durumunu güçlendirir. Dahası, okullar çerçevesi post-modernizmin etkisini değerlendirecek bir yer sağlar. Bu ne kadar ve nereye kadar sağlanabilir? Okullar içindeki ve aralarındaki ilişkiler –post-modernizmle ilgili dikkate alınan derslerle birlikte– yeniden değerlendirildiğinde, bu ilişkiler kurallarla ilgili, düzenlemelerle ilgili, metinlerle ilgili ve öznel deneyimlerle ilgili araştırmalar olarak yeniden tanımlanabilir. İsterse, okullar arasındaki –tamamen yukarıdaki amaçlara hizmet eden– bu ayrım tarihsel bir merak konusu olarak bir kenara bırakılabilir.

2 Doğalcılık Yeniden Şekilleniyor

John Stuart Mill sosyal bilimlerde doğalcı yöntemlerin ilk ve sıkı savunucularından biriydi; fakat yirminci yüzyılda, onun başlıca savunucuları uzunca bir süredir aşağı yukarı hepsi mantıkçı pozitivistlerden oluşan bir filozoflar grubuydu. Doğa bilimleri felsefesindeki hâkimiyeti sırasında, pozitivizm, mükemmelleştirilmiş bilimsel teorilerin her yerde ve her zaman geçerli evrensel yasalar içerdiklerini savundu. Bu doğa bilimleri için titizlikle uyulması gereken bir tâlimattır. Ancak, sosyal bilimde bunu gerçekleştirmek mümkün olmamış ve doğalcı okulda da büyük sıkıntı yaratmıştır.

Bu tâlimat doğa bilim felsefesinde pozitivizmin çökmesiyle ortadan kaybolmuştur. Ancak, sosyal bilime günümüzün egemen model-teorik bilim anlayışını sokma konusunda doğalcı öğretileri yeniden şekillendirecek revizyonlar zorlukla başlamıştır. R. N. Giere'nin öne sürdüğü şekliyle bu anlayışa göre, bilimin görevi, *ilk olarak*, kesinlikle sadece modellerin doğru oldukları ve bunun bir tanım sorunu olduğu varsayımı altında modeller oluşturarak, *ardından*, modellerin, öngörü ve açıklama konusunda diğer modellerden daha faydalı olabilmesine yetecek birçok veya bir başka olgular dizisine benzediği gösterilerek başarılabilir. Yüklemler evrensel olarak nicelleştirilmiş ifadeler içerirler (Tam rekabetçi bir piyasa modelimizde *F*'leri [fiyat artışlarını] daima *G*'ler [stok artışları] izleyecektir). Fakat, bunların sadece model için veya model ve (az çok gevşek biçimde) bazı olgular, belki de sadece bir olgu için kesin çizgilerle belirlenmiş olması gerekir (domuz karnı piyasaları, daha fazla domuz yetiştirmek için gerekli zaman). Aynı zamanda, bunlar –bilimsel standartlarda bir başka önemli gevşeme– nedensel içerik bakımından, sadece diğer koşulların bulunması durumunda gerekli veya yeterli koşulları belirlemekten ve temel mekanizmalar hakkındaki soruları cevapsız bırakmaktan ileri gidemeyebilir. Belirli bir yılda pazara gelen domuz karnı sayısının sadece bir sonraki yılda domuz karnı fiyatlarında bir artıştan sonra yükseldiği bir şeyin diğer şeye veya ne

kadar çabuk yol açtığı hesaplanmadan da bilinebilir.

Bir anda model-teorik yaklaşım sosyal bilimleri bütün toplumlar için geçerli düzenlilikleri bulma zahmetinden kurtarır. Bu tür düzenlilikler olabilir; pek çok hayal kırıklığına rağmen onları aramaya değer; fakat sosyal bilim zaten, sadece bir toplumdaki düzenliliklere uygun düşen bir model, sözgelimi para değişkeni içeren bir model veya örgütlü bir tarımsal ürünler piyasası tasarladığında, mevcut doğa bilim anlayışıyla mükemmel bir uyum içinde çalışmaktadır. (Gerçekte, sosyal bilim bilimsel standartlara uyumlu modeller yaratmak zorunda bile değildir: bunu sadece önceden tespit edilmemiş düzenlemeler veya kuralları belirleyerek veya suç veya işsizlik oranlarının değişip değişmediğini saptamak için istatistiksel beceriler geliştirerek başarır.)

Modeller, farklı toplumlar veya farklı toplumsal pratikler hakkında birçok bilgi göz önüne alınarak, ilgili örneklerin ortaklaşa sahip oldukları şey (ler)in basit bir resmini çizerek elde edilebilir. Bunlar, doğrudan gerçek bir örneğin, söz gelimi on dokuzuncu yüzyıl sonlarında İrlanda ekonomisinin, basitleştirilmiş veya ideal bir açıklamasını sunmak amacıyla üretilebilir. Ancak bu durumda, modelin ele alındığı perspektif sanki pek çok örneği özetlercesine aynıdır. Model, nereye uygun düştüğünü görmek için bir olgular dizisinden diğerine taşınır.

Başka durumlarda bir teori tarafından dünyayla ilişkili önermeler olarak alınabilecek ifadeler bir modeli tanımlayan ifadeler haline geldiğinde, artık onların kesinlikle doğruyu ifade edip etmedikleri problem değildir. Betimlemeye uyan bir modeli doğru kabul ederek, onları bu tanım çerçevesinde doğru kılar ve modeli istediğimiz gibi soyut ve ideal hale getirebiliriz. Bilim modeller yaratmak derdindeyse, modellerin çoğu zaman idealize edileceği ve gerçek bir olguya tamamen uymayacağı kolayca kabul edilebilir.

Doğa bilimlerinde olduğu kadar sosyal bilimlerde de, öngörmek ve açıklamak istediğimiz olgulara büyük ölçüde yakın düşmek bir model için yeterlidir. Yakın olmanın anlamını gereksiz yere muğlak bırakmak zorunda değiliz. Özel olarak bizi ilgilendiren değişkenler hakkında daha kesin tahminler yapmaya başladığımızda bir modelin geliştirilmiş olduğunu varsayabiliriz.

Model-teorik görüş aynı zamanda semantik anlayış olarak da adlandırılabilir, çünkü modelleri betimleyen önermelerin modellerle ilişkisi semantiğin alanına girer (halbuki, evrensel olarak nicelleştirilmiş önerme biçimleriyle meşgul olan pozitivizm teorilerin sentaksını vurgulama eğilimindedir). Modeller, dil içinde (söz gelimi matematiksel bir dilde), tanımı somutlaştıracak bir şey oluşturmadan tanımlandıklarında bile lingüistik modeller değillerdir. Gerektiğinde çoğu zaman somut bir model sağlanabilir. Sağlanamadığında, diyagramlar tek veya iki boyutlu fiziksel modeller olarak hizmet edebilir. Yine de, modeller bazen kesinlikle fiziksel değillerdir; mantıkçılar tamsayılar veya pozitif sayıları model olarak kullanırlar. Her halükârda, fiilen üretilen modeller dilin unsurlarından ziyade, dilin gönderme yaptığı unsurlara aitlerdir, tıpkı oyuncak kamyonların veya masaüstü haritalarının 'oyuncak kamyon', 'harita', 'köpek balığı' veya 'ağaç' kelimeleriyle değil, köpek balıkları ve ağaçlara ait şeyler olmaları gibi.

Doğalcı okulda hakkında farklı görüşler ileri sürülen önemli bir felsefî mesele, sosyal bilimlerde gruplar hakkındaki bütün bulguların özel bireyler hakkındaki bulgulara indirgenip indirgenemeyeceğiyle ilgilidir. Mill indirgenebileceklerini savunur; aksini savunanların başında Fransız düşünür ve sosyolog –insanların hareketlerini kısıtlayan ve onları basitçe bir araya getirmekten fazlasını yapan toplumsal olguları bulmaya yönelik bir sosyal bilim mücadelesi veren– Emile Durkheim gelir. Bu mesele önemli olduğu kadar, bizi de doğalcı okulu ikiye ayırmaya itmez. Bir düşünceye göre, bunlar (daima) belirli bireyler hakkındaki bulgulara indirgenebilirken, başka bir düşünceye göre (bazen) gruplar hakkında indirgenemez düzenlilikler olsalar da, bu konudaki ayrımlar nedensel düzenlilikler arayışıyla tamamen uyum içindedir.

3 Yorumcu Okulun Bazı Sorunları

Yorumcu okulun öncüsü Giambattista Vico insanların toplumsal olguları anlama yeteneklerine her zaman güvenmeleri gerektiğini savunur, çünkü bütün olgular tamamen onların eseridir. 'Anlama' burada, genel

anlamda, örneğin, göksel bir olguyu kızıllıktaki değişimin yıldızların hareketleri hakkında ne ifade ettiğini kavradığımızda daha iyi anlamamız anlamında alınmalıdır. Ancak anlama, aynı zamanda, bir başkasının eylemlerini, onu bu eylemlere yönelten umutlar ve korkularla birlikte değerlendirdiğimizde anlamamız anlamında alınabilir. Bu tür 'anlama'ya (*verstehen*) ışık tutan Max Weber, onun açıklamayla el ele gittiğini düşünür. Gerçekte, bazı yorum şampiyonları terimin kapsamını çarpıcı biçimde daraltsalar bile, herhangi bir anlama türü 'açıklama'yı sadece natüralist okul'daki açıklama girişimlerini anlatmak için kullanacaktır.

Kesinlikle insan eseri olan kuralların araştırılması, Vico'nun güveni kadar yorum şampiyonlarının ilgisini de çekmiştir. Yaygın olarak kullanılan bu araştırmalar, oyun teorisi gibi yeni tekniklerle ve devlet ve diğer kurumları kurallar sistemi olarak alma yönünde tekrarlanan taleplerle sürekli yenilenir. O eleştirel okulun ayırt edici bir göstergesi olarak hizmet eder. Ancak, kuralların araştırılmasına ilgi, bu okulu rahatsız eden, onun gözünde çok daha kapsamlı olabilecek diğer sorunları belirlemek için çok fazla bir şey yapmaz.

Edmund Husserl, Martin Heidegger ve takipçilerinde felsefî ifadesini bulan bu ilgi insan deneyiminin temel öznel özelliklerine dikkat çeker ve önem verir. Bir eylem onu yapan kişi için ne ifade eder? Bu, sadece eylemlerin içinde yer aldığı kurallara gönderme yaparak cevaplandırılabilecek bir soru değildir. (Basit eylemler onları yapanlar için bir anlama sahiplerdir –bunlara, söz konusu bireylerin olan şeyin farkında olmalarının ilgili durumda değişimler yarattığı geçici yapılar da dahildir). Faillerin, eylemi başlatırken gerçekte yaptıkları şeyler (zil çaldığında kapıya gitmek) şu anda ne yaptıklarının (kolu çevirip kapıyı açmak) farkında olmalarına ve nihayetinde eylem bittiğinde ne yapmış olduklarının (kapıya gelen kişiyi karşılama) farkına varmalarına yol açar. En basit geçici yapılar bile bunlar içinde gömülü olabilir; onlar daha gelişkin yapılar içinde gömülüdürler.

Bir yapı anlatının özelliklerini taşıyacak kadar gelişmiş olmak zorunda değildir. Bireyler, bir şeyler yaparken, nasıl başladıkları, ne kadar ilerledikleri ve hangi sonuçlara yöneldikleri konusunda bir hikâye anlatabilirler. (Yirmi yıl önce Doğu Almanya'da arkamda bir kız kardeş bıraktım; kapıyı çalan kişinin o olduğuna inanıyorum; tekrar bir araya gelirsek onu yanıma alacağım.) Konuşmada kurallara herhangi bir referans görünmeyebilir. Hikâyeler, bireyler açısından, kurallar hakkında bir hikâye olmadan da sürükleyici bir anlama sahip olabilirler.

Anlatılar metin örnekleridir. Metinler kavramı hermeneutiğin teşvik ettiği biçimde genişletildiğinde, kompleks olaylar ve eylemler bizzat metinler haline gelir. Mantıklı bir biçimde yorumlandığında, 'metinler' ifadesi neyi anlatır? Ancak bu, ilk bakışta, daha ziyade belirli kurallara gönderme yapmıyor görünen bir sorudur. Elbette o, ilk bakışta, daha ziyade bir metni çevreleyen daha geniş anlatıları açıklamakla ilgili görünecektir. (Kız kardeşin gelişi, diğer hikâyelerle birçok şekilde örtüşen bir hikâyedir – örneğin, aile tarihi, Almanya'nın yakın tarihi, soğuk savaşın tarihi.) Hans-Georg Gadamer'in anladığı şekliyle hermeneutik metinleri bir 'ufuklar kaynaşması' altında yorumlamaya çalışır. Metinler eylemlerse, bu durum, sadece bizzat eylem sırasında görebildikleri kadarıyla eylemlerin (böylece sürdürülen anlatıların) aktörler için ne anlama geldiğini bilmeyi değil, aynı zamanda, yorumcuların anlam ufuklarına (ve böylece yürürlükteki anlatılara) gereken önemi vermesini gerektirir. Bu ufuk, sadece eylemin yapılmasından itibaren neler olup bittiğini değil, onun başka sonuçları hakkında mevcut beklentileri de içerir.

Bariz bir örnek, bir kürtaj davasında (1991) Güneydoğu Pensilvanya v. Casey Aile Plânlaması'nda, Amerikan Üst Mahkemesi tarafından verilen bir hükümdür. Bu hükümde yargıç Sandra O'Connor, bir önceki kritik Roe v. Wade davasında (1973) hangi karar verilirse verilsin, son yirmi yıldır milyonlarca Amerikalı kadının çocuk aldırmanın kanuni hakları olduğunu varsaydıklarının kabul edilmesi gerektiğini savunur. Bu, hem ilgili hem de bir önceki davanın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda önemli bir farklılık yaratır.

Kuralların araştırılmasına ilgi, konunun karmaşıklığı tam olarak ifade edilerek, yorumun payıyla ilgili diğer sorunlara daha uygun hale getirilebilir. Yorumcu okul gözlene-

bilir bir uyum yaratan kurallarla ilgilenecektir (zira bu, hangi kuralların toplumsal olarak yerleşmiş olduklarını anlamak için önemlidir). Fakat, bu okul içinde yer alan sosyal bilimcilerin uyum konusuyla ilgilendikleri düşünülemez. Onlar daha ziyade kuralların suiistimali ve ihlâllerle, yarı şekillenmiş kurallar ve sadece tavsiye niteliğindeki ahlâkî ilkelerle ilgilenirler. Onlar, en azından önem bakımından, yerleşik bir toplumsal kurallar yapısının kendiliğinden, yaratıcı ve yenilikçi eylemlere bırakabileceği değişken alanla ilgilenirler. (Profesörler akademik giysilerle ders vermektedir; ancak bazıları sınıfa kazak ve kotla gelmeye başlar; ve böylece onlar kuralları aşarlar.) Dolayısıyla, eleştirel okul, 'Mevcut eylemler hangi tür kurallara girerler?' tarzındaki sorulardan çok, 'Toplumsal olgular kuralların mevcudiyeti veya yokluğuyla hangi şekillerde ilişkilidirler?' tarzındaki soruları onaylar. Bu da, kurallar araştırmasında yorumla ilgili diğer sıkıntıları gidermek için büyük bir fırsat yaratır. Öznel deneyimler ve anlatılar, her genellik düzeyinde, –bazen bir doygunluk veya takıntı noktasında, bazen de bir zorbalık ve meydan okuma noktasında– mevcut kuralların etkisini yansıtır.

Felsefî açıdan şu noktayı vurgulamak önemlidir: sosyal bilimler (doğa bilimsel araştırmalarda çoğunlukla yapıldığı gibi) öznel deneyim biçimlerini tamamen göz ardı ettiklerinde, veya bu deneyimlerin içeriklerinin kurallar araştırmasından kaçtıklarını dikkate almadıklarında, insan hayatının sönük bir resmini sunmakla sınırlı kalacaklardır. Ancak buradan, sosyal bilimin öznel deneyim biçimlerine bir anlam yükleyebileceği sonucu çıkmaz. Sosyal bilim, ister düzenlilikler istersе kuralları belirleyici genellemeler olsun, genellemeler peşindedir. İnsanlar, öznel deneyimin biçimlerine daha yakın, daha heyecan verici yaklaşımlar için biyografi, kurgu, tiyatro veya şiiri tercih edebilirler.

Gerçekte sosyal bilim öznel deneyim biçimleri konusunda bir şeyler yapabilir. Natüralist sosyal bilim, insanların duygularına kavramsal olarak bazen daha fazla bazen de sınırlı düzeyde nüfuz eden araştırmalar yürütür. İnsanlar bu hükümetle işlerini kaybetmeyeceklerinden yeterince eminler midir? Onlar dayanıklı tüketim mallarını satın alabileceklerinden yeterince eminler midir? Bu tür sorunlar sadece merak konusu değildir. Ekonomideki bozulma ve iyileşmeyle ilgili genelleyici tahminler onlara dayandırılabilir; ve bunlardan bazılarını siyaset bilimcilerin seçim sonuçlarını açıklamak için geliştirdikleri modellere katmak zorunlu olabilir. Gelir, işsizlik oranı, konut hareketleri gibi nesnel değişkenleri göz önüne alan modeller işe yaramayabilir.

Yorumcu sosyal bilimle uyum içinde çalışan natüralist sosyal bilimin anlatılardan kazanabileceği şeyler vardır. Bütün toplumların ortak bir parçası olan anlatılar, toplumların karşılıklı olarak nasıl şekillendikleri ve sürdürüldükleri konusundaki açıklamalarda önemli rol oynarlar. Toplumların bu anlatılar olmadan şekillenemeyecekleri veya sürdürülemeyecekleri bizzat sosyal bilimin bir genellemesidir. Bu genelleme, ayrıca, anlatıların karşılaştırılmasıyla ilgili araştırmalara yolu açar. Ne tür anlatılar hangi insanlarla ve hangi bağlamlarda etkili olurlar? Japonlar aynı ölçüde güçlü başka toplum duygusu kaynaklarına sahip olsaydı, imparatorluk ailesinin Kore kökenli olduğu varsayımını kabul etmek daha kolay olabilirdi. Etkili anlatılar kültürler arasındaki tematik-unsurları paylaşabilirler (Claude Lévi-Strauss'ın, imparatorların kutsal bir varlığın soyundan geldikleri –Japonya örneğinde, Güneşin Oğlu oldukları– mit biçimleri bunlara bir örnek oluşturabilir).

4 Eleştirel Sosyal Teori: İndirgemeyle Etkili Veya İndirgemecilikten Uzak

Eleştirel sosyal teorinin düzenlilikler hakkında natüralist sorular ve kurallar hakkında yorumcu sorular sorduğunu öne sürmek, onu doğalcı ve eleştirel görüşler bileşimine 'indirgemek' anlamına gelir mi? İndirgeme teriminin istenmeyen çağrışımları vardır. Yine de, eleştirel sosyal teorinin kendi yöntemlerinde ya natüralist ya da yorumcu olduğunu kuvvetle vurgularken bile, bu iddia eleştirel sosyal teorinin diğer karakteristik özelliklerine duyulan saygıyla kesinlikle uyumludur. Özgürleşmeye özel bir bağlılıkla cevabı aranan özel sorular özel soru türlerini veya farklı yöntem türlerini gerektirmez.

Eleştirel sosyal teorinin bileşenleri sistematik olarak şöyle sıralanabilir: (**1**) Özel sorular, örneğin ideolojik önyargılar hak-

kında; (2) politik değerlere bağlı olmayan hiçbir sosyal bilimin mümkün olmadığı tezi; (3) Karl Marx'tan miras toplumsal özgürleşme projesine bağlılık; (4) hem mevcut toplumsal düzenlemeler hem de geleneksel sosyal bilimlerin sınırlılıkları konusunda özel eleştirel bulgular. Bu bileşenler (5) eleştirel sosyal teorinin sosyal bilimlerdeki araştırmaya uygun olduğunu düşündüğü temel olguların (objelerin), geleneksel sosyal bilimlerin araştırır göründüğü olgulardan farklılık gösterdiği tezini içerebilir, ve bu tez, araştırma standartlarının da farklı olması gerektiğini ima edecek biçimde genişletilebilir. Başka muhtemel bileşenler, örneğin üretken söylemin bir koşulu olarak belirli bir iletişim idealini (ideal konuşma durumunu) gerektirdiği şeklindeki soyut felsefî bir tartışma, mevcut amaçlarımız bakımından dikkate alınmayabilir.

Aslında (5)'in, yani özel olguların araştırılması tezinin kalıp kalmayacağı, diğer bileşenlerin ve sosyal bilimlerdeki yorumcu ilgilerin tam işleyişine imkân sağladığında, kuşkuludur. Zira bunlar öznel deneyim biçimlerini ve bireylerin değerli gördükleri hedeflere ulaşmak için yaptıkları en basit eylemlerde sergilenen değer bağlılıklarını beraberinde getirir. Bu yüzden, eleştirel sosyal bilimciler toplumsal olguların her düzeyde (natüralist sosyal bilimin bazen ihmal ettiği) değer bağlılıklarıyla dolu olduğunu söylemek isterlerse, bu ancak yorumcu sosyal bilim doğalcı bir eğilime sahip sosyal bilimle birlikte yer aldığında mümkündür.

Yine de, bu düşüncenin, eleştirel sosyal teorinin taraftarlarını, gördükleri şekliyle toplumsal olguların diğer okulların görünürde yürüttükleri araştırmalar kombinasyonu tarafından yeterince ele alındığına inandırmaya yetmediğini varsayın. (Kombinasyon yeterince yakın veya uyumlu olmayabilir.) Sadece eleştirel sosyal teorinin ilk dört bileşenine dayanarak, mevcut sosyal bilimlerin ve mevcut toplumun güçlü bir eleştirisini yapabilirdik. Buna 'meta-eleştirel sosyal teori' diyelim. Aynı şeyler esasen pratik siyasal eleştiride ve siyaset güdümünde başarılacaksa, özel araştırma konuları tezi ne kadar önem kazanır?

Bazı eleştirel sosyal kuramcılar, düşüncelerinin bazı evrelerinde, başka kanatlar altında yapılan sosyal bilimi göz ardı etmezler. Onlar siyasal değerlere daimi bağlılık tezine (2) başvuracaklar ve mevcut sosyal bilimlerin çoğunun özgürleşmeye değil baskıya bağlı kaldığını ekleyeceklerdir. Özgürleşmeye bağlı kalmayan sosyal bilim, şiddetle eleştirilerek, yeni örnekler oluşturularak ve yerine başka şeyler konularak elenmelidir. Ancak üst-eleştirel sosyal teori de bunu yapabilir.

Doğrusu, barışçı eleme bile tamamen ihtimal dahilinde olsa dahi, bu eleme her yönden memnuniyetle karşılanmayabilir. Birçok araştırmacı, eksiksiz bir toplumsal dönüşümün arzulanır olduğu düşüncesini benimsemeyebilir; veya (özgürleşme projesi gibi) sosyalist ilhama sahip olmayan toplumsal dönüşümleri tercih edebilir. Dahası mantıklı bir eleştirel sosyal kuramcı, ilk bakışta sosyalistler ve özgürleşmecilere cazip gelen politikaların bu yanlarından kaynaklanan eleştirileri, örneğin onun bürokrasinin gereksiz yayılmalarına direnecek piyasa çözümleri geliştirmede faydalı yanlara sahip olduğu düşüncesini kabul edecektir.

Eleme talebi başka koşullarda aşırıdır. Siyasal değerlere kaçınılmaz bağlılık tezi eleme için vazgeçilmez bir argümandır. Ancak bu tez, onlara karşı değerleri tercih nedeni olarak gören belirli değerlere başvurmaktan vazgeçmedikçe uygulanamaz. Bunu kabul edin; yoksa, açıkça bunları desteklemek bir yana, şu veya bu taraftaki değerlerden bahsetmeyen çok fazla bulgu veya çalışma örneği vardır. Ancak buradan, sözü geçen elemelerle birlikte ortaya çıkan bulguların önemsiz şeyler oldukları anlamı çıkmaz. Kapitalist bir rejimde parti rekabetinin maskeli bir balodan farksız olduğunu düşünebilirsiniz. Farklı nispi temsil sistemlerine karşı, tek-üyeli bölgesel temsil sisteminin parti rekabeti üzerindeki etkileriyle ilgili bulgular yine de bilgiyi arttırır. Bu tür bulgular, dönüştürülmüş bir toplumda, bu tip bir toplumun yarışmacı seçimlere ve parti rekabetine fırsat sağlayacağı varsayılırsa, faydalı uygulamalara bile yol açabilir.

Böyle olmadığında, çoğu siyaset bilimci özgürleşme projesinin daha az özgürlüğe ve daha az demokrasiye yol açacağını öne sürecektir. Onlar bu konuda yalnız da olmayacaklardır. Marksist özgürleşme projesinin Bolşeviklerin elinde nasıl totaliter bir rejime dönüştüğünü açıklamaya çalışan post-moder-

nist düşünürler, bu proje adına ayrılıkları tamamen ortadan kaldırmayı amaçlayan bütün girişimlere iyi gözle bakmazlar veya, elemenin proje tamamlanmadan önce mi sonra mı gerçekleşeceğine bakmadan araştırmaların çeşitliliğini sınırlarlar. Eleştirel sosyal kuramcılar fikir birliğini savunabilirlerdi. Onların başka araştırma türlerini engellemek gibi bir niyetleri yoktu. Onlar bizzat birçok araştırma yürüttüler. En önemli mirasçıları Habermas, üç okulun da desteklediği bütün araştırma türlerine bir yer bulmak için büyük çaba harcadı.

5 Postmodernizmin Etkisi

Özgürleşme projesiyle ilgili büyübozumu, eleştirel sosyal teoride bizzat Aydınlanma konusundaki büyübozumunun bir tezahürü olarak ortaya çıktı. Aydınlanma, sadece özgürleşmede alanında değil, bilim, teknoloji, maddi konfor, rasyonel ve etkili sosyal düzenlemeler gibi pek çok alanda da gelişme beklentilerini besledi. Nitekim o, postmodernist düşünür Jean-Francois Lyotard'ın 'büyük anlatılar' olarak adlandırdığı, bütün post-modernistlerin kategorik olarak reddettiği birçok şeyi desteklemiştir. Michel Foucault da onlar gibi davrandı. Kendini postmodernist olarak görmediği halde onların çok önemli bir fikir kaynağı ve müttefikiydi. O ve Lyotard birlikte sosyal bilimler felsefesiyle ilgili post-modernist fikirler ürettiler.

Foucault ve Lyotard, büyük anlatıların yanı sıra 'globalleştirici' bütün söylem türlerini ve onlarla birlikte birleşik ve kapsayıcı bir bilimsel dünya görüşü iddiasında bulunan ve hatta bunu amaçlayan her şeye saldırmak için dil felsefesi ve bilgi teorisinden görüşler geliştirdiler. Umut edilebilecek en iyi şey, onların deyişiyle, geçici toplumsal uygulamalarla sınırlı anlatılar ve yerel bilgiler topluluğudur. Foucault bunlardan psikiyatri, klinik tıp ve ceza bilim gibi alanlarda tutkulu ve dikkat çekici çalışmalar yapmıştır. Onun terminolojisi Lyotard'ınki ile birleştirilirse, bu tür pratikler söylem türlerinin, belki de belirli bir örnekte birden fazla söylem türünün rol oynadığı *ve* farklı düzsöz edimi 'rejimler'inden alınan düzsözler kullanan dil oyunları çokluğudur. Böylece klinik tıp, tür olarak hem bilişsel hem de terapik bir söylem içinde, (bir rejimden) bildiri türünden cümleler, (bir diğerinden) soru cümleleri ve (bir üçüncüsünden) emir cümleleri kullanır. Farklı rejimlerden kurallar ve böylece farklı türlerden farklı kurallar geçerlidir. Ek olarak, bizzat uygulama da kurallar getirir: meselâ bir kurala göre, doktorlar teşhislerini, benzer vakalarda patologlar otopsi raporunu sunmadan önce herkesin gözü önünde yapmak zorundadırlar.

Bu tür bir pratik içinde edinilen bilgiler genellenemez. O bir başka pratikte uygunsuz olabilir ve farklı uygulamaların bulguları daha genel bilgi düzeylerine genellenemez. Foucault, en azından bir süre için, her bilgi iddiasını bir güç talebi olarak alarak Nietzsche'yle aynı çizgide ilerlemiştir. Sosyal bilimlerdeki tartışmalar, başka bağlantılar içindeki bilgiler hakkında tartışmalarda olduğu gibi, güç çatışmaları veya 'hakikât istemleri' çatışmalarına dönüşürler. Lyotard, (inandığı üzere) şu veya bu taraftaki fikirleri atlamadan halledilemeyecek sorunları (*différends*) ele alarak bilgi konusundaki tartışmalara tekrar tekrar döner. Bir pratik içindeki araştırmacılar bir başka pratik içindeki araştırmacılarla yüzleşirler, aralarında uzlaşma sağlamak için hiçbir genel söylem otomatik olarak devreye girmez.

Bazı postmodernistler, her gösteriş yaptıklarında genelleştirici iddialara saldırarak, genel kabul gören düşüncelere karşı gerilla eyleminde bulunmaktan haz duyabilirler. Farklı araştırma tarzlarını kural-bağımlısı ortodoksiye uydurma yönündeki sürekli eğilim dikkate alınırsa, onları bu şekilde yıkmak faydalı ve önemli olabilir. Bu tutum, kurallara kayıtsızlığı ve gençlerin basit beceriksizlikler olarak yanlış algılayabilecekleri yaratıcı oyunculuğu yeniden kazandıracak bir şeyler sağlayabilir.

Gerilla rolü Foucault'ya göre değildir, çünkü onun kendi bilgi teorisindeki payı pratikler tarihine dikkate değer katkılarıdır. O halde, (**1**) onun bu açıklamalarda neler yaptığını; (**2**) kendisini ne yapıyor olarak tanımladığını; (**3**) sosyal bilimlerde bilgi ve imkânların karakteri hakkında genelde ne söyleyebileceğini belirleyelim. Onun ikinci maddeyle ilgili sözlerinden bir kısmı birinci maddedekilerle uyuşmayabilir. Üçüncüde söyledikleri de, en azından kısmen, birinci ve ikinciyle çelişebilir. Ancak bu açıklamalar hakikât iddialarıyla veya en azından bir ölçüde yaklaşık bir hakikâtle birlikte gelen

(1.) madde altında öne sürülür. Meselâ, dehşet duygusu yaratan bir teşhirle cezalandırma on sekizinci yüzyıl sonlarında yerini hapis ve gözaltına bırakmıştır. Dahası, ikinci maddenin kapsamına giren bir sürü pasaj, Foucault'nun, pratikler üzerine yaptığı araştırmalarda kendini (bir anlamda septisizme tamamen karşı çıkarak) doğruları ortaya çıkarmayı hedefleyen biri olarak tanımladığını gösterir.

Farklı görüşlerin hakikât istemlerini ve farklı kişiler ve grupların gücünü maskelediğini varsayın. Yine, Foucault'nun defalarca vurguladığı gibi, gücü elinde tutanlarda ve görüşler çeşitliliğinde bir değişim olmasına rağmen, güçlünün görüşlerinin egemen olduğunu ve başka görüşlerin boyunduruk altında olduklarını varsayın. Bir uçta totaliter hâkimiyetten diğer uçta eşit-güç durumuna kadar bir dizi koşul bu tanıma uyar. Olmama ihtimaliyle birlikte, eşit-güç durumunda hakikât konusunda genel bir konsensüs geliştirilebilir mi?

Bu, Foucault'nun, üçüncü maddede, çatışmanın yerel ve geçici çözümleriyle ilgili söylediklerinin önemine uygundur. Bu durum, iddia sahipleri arasında, diğer grubun iddia ettiği şeylerde gerçek payı olabileceği konusunda karşılıklı onaylamalar ve bu kısmi doğruları sıralayan ortak bir durum biçimini alabilir. Çok daha muhtemel olan ara durumlarda, karşılıklı kabuller biçiminde yerel ve geçici çözümler ortaya çıkabilir, ancak onlar sadece güçlünün görüşlerinden sınırlı ödünler anlamına gelecektir.

Bu sadece Foucault'nun söylediklerine uygun düşmekle kalmaz, onun 'boyunduruk altındaki bilgiler' adını verdiği şey lehine mücadelesine de bir anlam kazandırır. En azından, boyunduruk altındaki görüşlere bir ölçüde dikkat çekmek uğruna, kabul gören egemenlik kalıpları içinde düzeltmeler yapabilecek bazı ilerlemeler kaydedilebilir –kuşkusuz bütün yolları bir eşit-güç durumunun onaylanmasına çıkarmak dışında. Yaygın görüşlerin kusurları sonuçta azalacaktır. Eğer egemen görüş hücre hapsinin mahkûmda pişmanlığa yol açacağı yönünde ise, egemen görüşü değiştirmek için hücre hapsinin mahkûmları öfkelendirip hayata küstüreceğini vurgulayan boyunduruk altındaki bilgilere başvurulabilir.

Lyotard bilgideki gelişmeler için zemin hazırlamada daha da ileri gider. O *différend*lerin sıklığını abartabilir. Lyotard, farklı toplumsal pratiklerin nasıl örtüşebileceklerini uzun uzadıya ele almaz, göründüğü kadarıyla, onlar arasında bir sorun olması için bir şeyler yapılması gerekir; veya o, farklı pratiklerin çelişkili olduklarında bile birbirlerine nasıl yeterince uyum sağladıklarını araştırmaz. Gündelik hayatta gökbilimcilerin güneşin doğuşu ve batışından bahsettiklerini ve şairane anlarda neşeli bir ay ('kraliçe ve avcı, iffetli ve güzel') fikriyle eğlendiklerini düşünün. Yine de Lyotard, her birine uygun kavramsal-dilsel yeniliklerle différendlerin nasıl aşılabileceğini açıklar. Böyle bir yenilik, entegral hesabının temellerini düzeltmekte ve kuantum fiziğini mantıkla ve çelişme ilkesiyle uzlaştırmakta gerekli olabilirdi. Weber ve Durkheim'ın doğalcı sosyal bilimi yorumcu sosyal bilimle uzlaştırma çabasının gerekli olup olmadığı sorgulanabilir, ancak Weber ve Durkheim'in birleştirici bir sosyal bilim mücadelesi verirken sergiledikleri manzara bu noktada düşündürücüdür. Her halükârda, Lyotard'ın *différend*lerin bile kavramsal yeniliklerle aşılabileceği fikri çatışan hakikâtler arasında karşılıklı kabuller biçiminde yerel çözümler düşüncesini genişletir ve nerede kullanılırsa kullanılsın kavramı daha güvenilir kılar.

6 Okullar Arasındaki İlişkilerin Yeniden Değerlendirilmesi

Çerçevesi üç okul tarafından çizilen düzenli bir sosyal bilim resmini yıkma tehlikesi yaratan şey sadece post-modernizmin yarattığı heyecan dalgası değildir. Metinlere hermeneutik bir ilgiye ve hatta daha aşina öznel deneyim biçimlerine daha açık bir dikkat yorumcu araştırmaların natüralist araştırmalarla benzerliklerini görmemizi daha da zorlaştırır. Hatta o natüralist araştırmaların ne kadar vazgeçilmez bir tamamlayıcı olduklarını görmeyi de zorlaştırır. Ancak bu konudaki herhangi bir kayıp kolayca telâfi edilebilir.

Foucault ve Lyotard gibi postmodernistler, Foucault örneğinde, sosyal bilim felsefesiyle ilişki içindeki herhangi bir düşünürünkinden daha güçlü bir vurguyla, kurallar araştırmasına dönerler. Eğer düzenliliklerle ilgili modeller olabildiği gibi kural

sistemleriyle ilgili modeller de varsa, bir modelin gerçek bir sisteme ne kadar uygun olduğu, modelde resmedilen evrensel olarak nicelleştirilen bir model açısından, düzenlilikler kadar kurallar konusunda da bir nicel-istatistiksel-araştırma sorunudur.

Bu noktalar dikkate alındığında, natüralizmin yorumlamayla benzerliği geri döner. Sadece geri dönmekle kalmaz, böyle bir durumda post-modern yazarların hakikâtin yerel olduğu konusundaki ısrarlarına açık bir konumdadır: her zaman aşılmaya açık sınırlı bir bağlam sorunu haline gelir. Zira bir model, bir olgular dizisini karşılaştırmada başarı sağlarsa, sadece bir toplumla veya onun alt gruplarından biriyle ilişkili olguları karşılaştırabilir; ve dahası başarısı muhtemelen geçicidir. Sadece olgular değil, sosyal bilimcilerin önemli benzerlik noktaları olarak aradıkları şeyler de değişecektir.

Postmodernistler bu üç okuldan hangisine sokulabilir? Foucault ve Lyotard'ın araştırabilecekleri kurallar, söylemlerin somutluk kazandıkları pratiklerin kurallarına işlemiş söylem kurallarıdır. Bunları araştırmak – metinler kavramının hem gerçek hem de genişletilmiş anlamında– metin araştırmalarını da içerir. Bu yüzden Foucault ve Lyotard, hem yorumcu okulun hem de onun hermeneutik unsurunun metinlere ilgisini bir araya getirir. Ayrıca, ikisi de özellikle anlatılarla ilgilenir ve anlatılar yorumcu okulun daha çok ilgisini çeken metin türleridir.

Öte yandan, ne Foucault ne de Lyotard anlatılardan daha temel olan öznel deneyim biçimlerine pek fazla başvurmamışlardır. Onların 'öznelere' karşı yönelimleri bazı pasajlarda 'transandantal öznelere' –Foucault ve Lyotard'ın kapsayıcı bilgiye referanslarda zımnen varsaydığı ideal gözlemciler veya faillere– yöneliktir. (Bazı okurlar onları, kapsayıcı açıklamalarda bulunurken bizzat transandantal özneler gibi davranmakla suçlayacaklardır.) Ancak başka pasajlarda, genel eğilim öznelere sahip olmaya karşıymış gibi konuşmaktır: o bilen, eyleyen veya birbirleriyle mücadele eden insanlar değil, söylemler ve içerikleridir. Yorumcu okul bu konuyu kolay kolay özümseyemez.

Ona daha uygun bir yuva eleştirel okulda bulunabilir. Eleştirel okul öteden beri natüralist araştırmaları reddetme eğiliminde olmuştur (ancak bu eğilim onun bazı çalışmalarının yanlış anlaşılmasına yol açar). Yorumcu sosyal bilimlerin kendi görüşlerinin eleştirel seviyesini yükseltmeleri gerekir. Foucault ve Lyotard yeterince yorumcudur ve onların ortodoks görüşlere ve büyük anlatılara karşı kampanyalarının emsalleri eleştirel okulun Aydınlanma ve ideolojiye karşı verdiği mücadelede mevcuttur.

Foucault ve Lyotard bu eleştiriyi genelleştirir: eleştiri sadece eleştirel olmayan düşünceye hâkim yönetici sosyal sınıfın ideolojisine yansıyan bir güç değildir; o her yerdedir, birbirleriyle mücadele içindeki farklı gruplar ve pratikler tarafından kullanılır, gerçek arayışlarında kendini gösterir. Bu düşünceyi anlayabildiğimiz ölçüde, eleştiriyi genelleştirirken (hem transandantal hem de kişisel olarak) öznelerin kaybolduğunu düşünebiliriz.

Ayrıca bu üç okulu, araştırma tarzlarındaki farklılıklarla birlikte, oldukları gibi bırakarak eleştiriyi genelleştirmenin diğer bir yolu, basitçe, sosyal bilimdeki her araştırmanın faydasız sorulardan ziyade daha kullanışlı sorular seçmesini talep etmektir. Kullanışlılık standardı güncel sosyal problemlerin acilliğini gösterebilir. Daha az ahlâk dersi veren, araştırmaların çeşitliliğini azaltma tehlikesini daha az sergileyen bir yaklaşımda, standart, mevcut teorilerdeki anomaliler veya boşlukları ve hatta doyurulmamış merakı da gösterebilir. Geniş veya dar anlamda standart, değiştirilmesi zor çeşitliliklere bağlılık dikkate alınırsa, araştırmaları ayırmada postmodernizmden fazlasını yapacaktır. Mevcut bilgiye pek de önemli bir fark kazandırmayan araştırmalar merak sınavından geçemezler.

Foucault ve Lyotard'ın söyledikleri bazı şeyler, postmodernist sahnede başka yerde dile getirilen düşüncelerle birlikte, bir anlamda sosyal bilimsel uğraşla uzlaştırma niyeti veya içerim bakımından muhtemelen zarar verecek ölçüde septiktir. Böylece sosyal bilim felsefesi içinde, (çerçevedeki üç okulun tersine) sosyal bilimin mümkün olmadığını savunan bir okulu da göz önüne almak zorunda kalabilirdik. Buna katılmak zorunda değiliz.

T. ADORNO - M. HORKHEİMER, *Dialectic of Enlightenment* (trans. J. Cumming), London, Verso, 1973; D. BRAYBROOKE, *Philosophy of Social Science*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1987; D. BRAYBROOKE, 'How Do I

Presuppose Thee? Let Me Count the Ways: The Relation of Regularities to Rules in Social Science', *Midwest Studies in Philosophy*, 15 (1990), pp. 80-93; D. BRAYBROOKE – B. BROWN – P. K. SCHOTCH, *Logic on the Track of Social Change*, Oxford, Clarendon Pres; 1995; D. CARR, *Time, Narrative, and History*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1986; E. DURKHEIM, *The Rules of Sociological Method* (trans. S. A. Solovay - J. H. Mueller), Chicago, IL, University of Chicago Press, 1938; B. FAY, *Contemporary Philosophy of Social Science*, Oxford, Blackwell, 1996; M. FOUCAULT, 'Two Lectures' in C. Gordon (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (trans. K. Soper), Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1980, pp. 78-108; M. FOUCAULT, 'Truth and Power', in C. Gordon (ed. and trans.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1980, pp. 109-33; H.-G. GADAMER, *Truth and Method* (trans. W. Glen-Doepel, revised by J. Weisheimer - D.G. Marshall), New York, Crossroad, 2nd edn, 1989; R. N. GIERE, *Explaining Science*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1988; J. HABERMAS, *On the Logic of the Social Sciences* (trans. S. W. Nicholson - J.A. Stark, Cambridge, MA: MIT Press, 1988; C. G. HEMPEL, *Aspects of Scientific Explanation*, New York: Free Press, 1965; M. HOLLIS, *The Philosophy of Social Science: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; C. LÉVI-STAUSS, *Anthropology and Myth*, Oxford, Blackwell, 1987; D. LITTLE, *Understanding Peasant China: Case Studies in the Philosophy of Social Science*, New Haven, CT, Yale University Press, 1987; J. -F. LYOTARD, *The Differend: Phrases in Dispute* (trans. G. van den Abeele), Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1988; J. -F. LYOTARD, *The Postmodern Explained* (trans. D. Barry et al.), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1992; J. G. MARCH – J. P. OLSEN, *Rediscovering Institutions*, New York, Free Pres, 1989; K. MARX, *The German Ideology: Part I* (trans. S. Ryazanskaya) Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1972; K. MARX – F. ENGELS, *The Communist Manifesto* (trans. S. Moore), New York, International Publishers, 1948; J. S. MILL, *A System of Logic*, London, Longman, Green, 1930; E. OSTROM, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990;. K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism*, London, Routledge, 2nd edn, 1961; P. M. ROSENAU, *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992; W. G. RUNCIMAN, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; G. B. VICO, *The New Science* (trans. T.G. Bergin - M. H. Fisch), Ithaca, NY, Cornell University Press, revised edn, 1984; M. WEBER, *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences, three essays* (trans. and ed. E. A. Shils - H. A. Finch, Glencoe, IL, Free Press, 1949; P. WINCH, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London, Routledge, 2nd edn., 1990; G. H. von WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Ithica, NY, Cornell University Press, 1971.

Ayrıca **bkz.**, ADORNO, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, DERRİDA, DILTHEY, DOĞALCILIK, DURKHEIM, ELEŞTİREL KURAM, FOUCAULT, GADAMER, HEIDEGGER, HERMENEUTİK, HUSSERL, NESNELCİLİK, NIETZSCHE, POZİTİVİZM, SARTRE, SOSYAL BİLİMLER, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, SOSYOLOJİ, TARİH FELSEFESİ, VICO, YAPIBOZUM, YAPISALCILIK.

DAVID BRAYBROOKE
çev. Arzu KORUCU

ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİyi tanımlamak ve açıklamak oldukça zordur. Çünkü burada, klâsik kuramların devamı olan veya kısmen değişmiş olsalar da, bazı açılardan onların devamı sayılabilecek kuramların ve nihayet geçmiş kuramlarla bağı olmakla birlikte, fazlaca değişmiş olmaları nedeniyle, yeni olarak değerlendirilen pek çok yaklaşımın, hiçbir dönemde olmadığı kadar birlikteliği söz konusudur. Bu yüzden, çağdaş sosyolojiyi, kapsamı ve özelliklerini basitçe tanımlamak veya açıklamak yerine, ilgili temel sorunlar aracılığıyla anlamaya çalışmak daha uygun olacaktır.

Giriş

Çağdaş sosyoloji konusunda yanıtlanması gereken temel sorular, (1) çağdaş sosyoloji terimiyle kronolojik olarak hangi zaman dilimine düşen sosyolojiden söz edildiği, (2) söz konusu zaman dilimindeki mevcut yaklaşımlar ve kuramların neler olduğu ve (3) onların nasıl sınıflandırılacağı soruları olarak sıralanabilir. Ayrıca (4) çoğu zaman yeni veya 'post-çağdaş' olduğunu iddia eden bir düşünce veya düşünceler öbeğinin gerçekte ne kadar yeni olduğu sorusu da çoğu zaman sorunludur. Dolayısıyla, çağdaş sosyoloji konusunda bir değerlendirme, kaçınılmaz olarak tarihselliği, diğer bir deyişle, kuramlar arasındaki ilişkilerin tarihsel ve mekânsal olarak sorgulanmasını, Kellner'in deyimiyle arkeolojisini gerektirir. Bu nedenle, yanıtlan-

ması gereken bir başka soru, (5) çağdaş sosyoloji kuramları olarak tanımlanan yaklaşımların önceki kuramlarla ne türden bağları, süreklilik ve kopuşları olduğu sorusudur. Günümüzde disiplinler arasındaki etkileşim ve geçişkenlik hiçbir dönemde olmadığı kadar fazladır. Dolayısıyla, çağdaş sosyoloji kuramları, onların başka sosyal bilim dallarındaki kuramlarla bağlantıları ortaya konmadan yeterince anlaşılamaz. Hatta günümüzde sosyal teori kavramı, bu özelliğinden dolayı, çoğu kez tüm sosyal bilim kuramlarını kapsayacak biçimde kullanılır olmuştur. Bu nedenle yanıtlanması gereken bir başka soru da (6) içinde yaşamakta olduğumuz dönemde saf sosyolojik bir kuramdan veya kuramlardan söz edilip edilemeyeceğidir.

Bütün bu sorulara verilen veya verilecek yanıtların hepsi, bir anlamda, çağdaş sosyolojinin ne olduğuna ve nasıl bir alan oluşturduğuna dair bir bilgi verir. Fakat bütün bu karmaşık görüntüye rağmen, burada yapılması gereken, yukarıdaki sorulara verilen veya verilebilecek yanıtlar doğrultusunda, çağdaş sosyolojinin tam olarak hangi zaman dilimine denk düştüğü ve içinde hangi yaklaşım ve kuramları barındırdığıyla ilgili belirli ortak görüşler üzerinde durarak ve bu arada klâsik sosyolojiyle arasında bağ kurarak, çağdaş sosyolojinin ne olduğunu açıklamaya çalışmaktır.

Çağdaş Sosyolojiyle İlgili Sınıflamalar

Bu sorulardan ilkine verilen en yaygın yanıtlardan biri geniş bir sınıflamadan oluşur. Farklı sosyolojilerin karşılaştırılmasına dayanan bu sınıflamaya göre, sosyoloji klâsik ve çağdaş sosyoloji biçiminde sınıflandırılabilir. Bu sınıflamaya göre, Saint-Simon, Durkheim ve Comte başta olmak üzere, sosyolojinin kurucuları (ilkler) ve Marx ve Weber başta olmak üzere geliştiricileri, klâsik sosyoloji kapsamında ele alınır veya klâsik sosyolojinin bu isimlerden oluştuğu düşünülürken, sonraki dönem çağdaş sosyoloji olarak değerlendirilir. Bu ayırım, sosyolojinin ilgi alanları ve metodolojisi bakımından önemli farklılıklara dikkat çekmekte ve pek çok açıdan işlev görmektedir.

İkinci bir sınıflama, çağdaş sosyolojinin daha dar anlamda sınıflandırılması ve tanımlanmasına dayanır: Bu tanım özellikle içinde yaşadığımız dönemde etkili olan egemen sosyoloji anlamında kullanılmakta ve bu anlamıyla kimi zaman güncel sosyoloji diye de adlandırılmaktadır. Dar anlamda bir çağdaş sosyoloji tanımlaması yapıldığında, doğal olarak, daha geniş anlamda ortaya konulan ayırım temelinde 'çağdaş' kabul edilen pek çok sosyolog dışarıda kalır.

Sonuç olarak, çağdaş sosyolojinin geniş anlamda tanımlanması, dar anlamında çağdaş sosyolojiyi önceleyen ve dolayısıyla ara dönemdeki sosyolojiyi de kapsayan kuramlara bakma ve onları irdeleme olanağı sağladığı için, klâsik sosyolojiden çağdaş sosyolojiye geçişi bir 'ara aşama'yla ilişkilendirmek, onu daha anlaşılır kılmaya ve tarihsel bir boyut katmaya yardımcı olur. Çağdaş sosyolojinin dar anlamdaki kullanımı ise, pek çok kuram ve kuramcıyı sınıflamanın dışında tutması nedeniyle, çözümlemelerin eksik kalmasına yol açma sınırlılık ve riski taşımaktadır. Kaldı ki, tarihsellik boyutu özel olarak vurgulanmadığında, sınırlar ister dar ister geniş anlamda çizilsin, yapılan çözümlemeler çok sığ kalır. Bu nedenle, çağdaş sosyolojide egemen olan anlayışın yükselişi ancak ona zemin hazırlayan sosyolojiye, ilgili bilim dallarındaki kuramlara ve bu kuramlardaki değişimin toplumsal değişmeyle ilişkisine gönderme yapılarak, doğru biçimde kavranabilir. Bu gerçekten hareketle 'ara dönem' olarak tanımlanabilecek bir dönemin klâsik ve çağdaş sosyoloji arasında nasıl bir köprü oluşturduğunun kavranması, sosyolojinin kendi içindeki değişimi anlamak açısından önemlidir.

Özellikle 'çağdaş' diye değerlendirilmesi gereken son otuz, otuz beş yılın sosyoloji anlayışının zemini, kaynağını Weber'in eylem kuramından alan, birey-yönelimli, genellikle yorumcu sosyoloji olarak adlandırılan sembolik etkileşimcilik ve etnometodolojidir. Bu da eleştirel kuramlardan alınan esinle günümüzde egemen olan post-modern sosyolojiye zemin hazırlamıştır.

Çağdaş Sosyolojiyi Klâsik Sosyolojiden Ayıran Özellikler

Gerek dar gerekse geniş kapsamlı çağdaş sosyoloji tanımlamasında, değerlendirmeler, çağdaş sosyoloji ile klâsik sosyolojinin pek çok açıdan karşılaştırılarak benzer ve farklı yönlerinin ortaya konulması esasına göre yapılmaktadır. Bu karşılaştırmalara dayanıla-

rak klâsik sosyoloji için genelde yapılan tespite göre, sosyolojiyi dönemin önemli toplumsal oluşumları şekillendirmiş olup, bu yüzden metodoloji, terminoloji ve amaç farklı olsa da, ilgilenilen konular benzerlik gösterir.

Klâsik sosyolojide 'sanayileşme', 'kapitalizm' ve ilerleme temel ilgi alanları olup, bu konularda öngörülen toplumsal hedefler 'eşitlik', 'toplumsal adalet' gibi evrensel değerlerle bezenmiştir. Bu dönem sosyolojisi için eylem ve birey söz konusu edilse bile, asıl vurgu 'yapı', dolayısıyla 'toplum' düzleminde olmuştur.

Bu yüzden, çağdaş sosyolojiyi klâsik sosyolojiden ayıran temel özellik, birey ve yapı tartışmaları etrafında şekillenmektedir. Klâsik sosyolojide 'evrensellik', 'eşitlik', 'ilerleme', 'bilim' önemli değerler olarak kabul görürken, geniş anlamdaki çağdaş sosyolojide yapı yerini evrensel bireye, dar anlamdaki çağdaş sosyolojide ise kişisellik, görelilik ve yerelliğe bırakır.

Sonuçta, ister çağdaş sosyolojinin geniş anlamda kullanımı, isterse onun son birkaç on yılı kapsayan, özellikle post-yapısalcı anlayışın egemen olduğu döneme denk düşen kullanımı olsun, klâsik ve çağdaş sosyoloji arasında önemli farklar bulunduğu aşikârdır. İşte buradan hareketle, şimdilerde egemen sosyolojiye damgasını vuran bazı farklılıkların ara dönemde başlayıp, son dönemlerde belirginleştiği söylenebilir.

Çağdaş sosyoloji olarak değerlendirilebilecek bir sosyolojinin, kendi içindeki çeşitliliğe rağmen, sergilediği benzerlikleri, ortaklıkları anlama gayreti, onları farklı dönemlerin sosyal bilim anlayışlarındaki egemen paradigma bağlamında, diğer bir deyişle pozitivizmle bağları açısından değerlendirmeyi gerektirir. Klâsik ve çağdaş sosyolojinin aşağıda ortaya konulan farklılıkları, bu çerçevede değerlendirilebilecek farklılıklar olup, onlar yaklaşım ve kuramlara göre derece farkı göstermektedir. Bu farklılıklar aracılığıyla çağdaş sosyolojinin ne olduğu veya ne olmadığı daha net anlaşılabilir. Klâsik sosyoloji kabaca şu özellikleri taşır:

(1) Klâsik ve çağdaş sosyolojiyi ayıran 'yapı-birey' önceliği sorunsalı açısından, klâsik sosyolojinin yapıyı, çağdaş sosyolojinin daha çok bireyi öne çıkardığı söylenebilir. Burada özellikle vurgulanan veya önemli olan, farklı kuramcıların aynı kavramları kullanmalarından ziyade, farklı kavramlar kullansalar dahi, bunları yapısal düzlemde yapmalarıdır. Örneğin, Marx kapitalizm kavramıyla toplumsal yapıyı vurgularken, Weber bu kez sanayi toplumu veya modern toplum kavramları aracılığıyla toplumsal yapıya gönderme yapar. Ancak bireye vurgu Weber'de Marx'a göre, daha belirgindir ve sonraki dönemlerde sosyoloji daha çok Weber'in bu vurgusundan hareketle şekillendirilmiştir.

(2) Klâsik sosyolojiye toplumsal yapı analizleri egemen olurken, bu yapı daha çok ilerleme, sanayileşme, değişim ve dönüşüm kavramları aracılığıyla analiz edilmiştir.

(3) Yine, klâsik sosyolojide, toplumsal yapı, ilerleme, değişme ve dönüşüm kavramları aracılığıyla toplumların değişim sürecine odaklanılır ve bu değişimi tarihsel olarak dönemlendirme, sosyolojik kuramların temel işlevlerinden biri olarak görülür. Farklı olsa da, örneğin, Marx ve Weber toplumların değişim aşamalarına ilişkin modeller geliştirmişlerdir.

(4) Bilim önemli bir değer olarak kabul edilip, toplumların değişimi ve dönüşümü açısından bilime düşen görevlere vurgu yapılır.

(5) Bilimin toplumu istenilen yönde değiştirme ve dönüştürebilme gücüne vurgu yapılırken, bilimin kaynağını evrensel değerler olan eşitlik ve adalet ilkelerinin oluşturduğu kabulünde bulunulur. Dolayısıyla, klâsik sosyolojinin diğer bir temel özelliği evrensel değerler, eşitlik, adalet ve ilerlemeye olan inançtır.

Başka bir deyişle, klâsik sosyolojide kuramcılar, Callinicos'un deyimiyle bir toplum kuramı oluşturmaya çalışmışlardır. Onlar bu kuramlarda, toplumsal 'güç' ve bu gücün boyutlarıyla; kapitalizm olarak bilinen piyasa sisteminde en üst gelişim düzeyine ulaşan ekonomik ilişkilerle; özel güç biçimlerinin meşrulaştırılmasıyla ve bu güç biçimleri ile tâbi konumdakilerin toplumdaki yerlerinin tanımlanmasını sağlayan ideolojiler ve çeşitli politik egemenlik örüntüleri arasındaki ilişkilerle ilgilenmişlerdir.

Sosyolojiyi klâsik ve çağdaş sosyoloji biçiminde ikiye ayırarak incelemek, egemen sosyoloji anlayışlarının özellikleri açısından bir karşılaştırma yapmaktır. Yoksa, mevcut pek çok yaklaşımın ilk nüvelerinin çok eski-

lere dayandığı, ancak zaman içinde değişerek yükselen anlayışlara dönüştükleri bilinen bir gerçektir. Diğer bir deyişle, günümüzde klâsik sosyoloji olarak tanımlanan sosyolojiye benzer özellikler taşıyan, ancak egemen, yani klâsik sosyolojinin nosyonlarını sürdüren çağdaş kuramlar da vardır. Bununla birlikte, onlar, döneme damgasını vuran egemen sosyoloji anlayışını benimseyen sosyoloji kuramları kadar etkili değillerdir.

Dönemsel ayrımlaştırma dışında, çağdaş sosyoloji, çok farklı kriterler çerçevesinde sınıflandırılabilir ve nitekim sınıflandırılmıştır da. Örneğin, birey-yapı vurgusu nedeniyle makro–mikro ve orta-boy kuramlar; benimsenen paradigma nedeniyle çatışmacı, işlevselci ve davranışçı (çağdaş sosyoloji için çağdaş çatışmacı, yapısalcı, işlevselci ve sosyal davranışçı) kuramlar ve benimsenen temel varsayımları nedeniyle nesnel ve öznel kuramlar. Veya, Cluff ve Payne'nin (1979) derleme çalışmasında, benimsenen paradigma açısından (1) bir konsensüs olarak yapısalcılık (Auguste Comte, Herbert Spencer, Talcot Parsons, Robert Merton, Neil Smelser ve David Moore); (2) bir çatışma olarak yapısalcılık (Karl Marx, Max Weber, Ralph Dahrendorf, Lockwood ve Goldthorpe ve Frank Parkin); (3) sembolik etkileşimcilik (George H. Mead, Herbert Blumer, Erving Goffman); (4) etnometodoloji (Alfred Schutz ve Harold Garfinkel) şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Poloma (1979) da, benzer bir sınıflamaya gitmekte, ancak kuramları, tek bir ölçüte göre değil, toplum ve bireye, dolayısıyla toplumsal gerçekliğe ilişkin varsayımları ve metodolojileri açısından ayırmaktadır. O, çağdaş sosyolojiyi pozitivist veya natüralist sosyoloji, hümanist veya yorumcu sosyoloji ve değerlendirici sosyoloji biçiminde üçe ayırır. Bu sınıflandırmaya göre, pozitivist sosyolojide insanlar, herhangi bir canlıdan farklı özellikleri olmayan ve düzenli bir toplumda kendilerinden beklenen davranışları yerine getiren 'düşük kapasiteli yaratıklar' olarak değerlendirilir. Bu anlayışta, insanların yaratan bireylerden ziyade belirlenen/ürün olduklarına inanılır.

Hümanist veya yorumcu sosyolojide ise, bireye daha fazla ağırlık verilmekte ve bireyin, belirlenmiş olmaktan çok sağduyusu aracılığıyla karar verebilen ve dolayısıyla özgür bir varlık olduğu varsayılır. Burada, çözümlemede birey ve kişilik kavramları esas alınır. Böylece yapı önemsenmediği gibi, buna paralel olarak, tarihsellik boyutu, dolayısıyla toplumsal değişim ve dönüşüm de kuramdan dışlanıp, esas olarak apaçık gözlenen, herkesçe paylaşılan gündelik hayata odaklanılır. Bu ara evre sonraki dönem sosyolojinin mikro olgulara yönelmesinde etkili olmuştur. Söz konusu anlayışa göre, toplumsal gerçeklik insanın algıladığı ve yorumladığı biçimiyle vardır; yine bu boyut daha sonraki dönem sosyolojisinin en çok etkilendiği boyuttur. Bu anlayışta önemli olan, insan özgürlüğünün vurgulanmasıdır. Ancak bu özgürlüğün toplumsal yapıyı devre dışı bırakacak düzeyde kabulü tartışmalı bir durum yaratmaktadır.

Her sınıflama bir anlamda kuramlara ilişkin bazı ayrıntıların kaybolması anlamına gelse de, sınıflamalar sonuçta anlama, bağ kurma ve değerlendirme açısından gereklidir. Bu yüzden, daha iyi bir sınıflamanın nasıl olması gerektiği önemli bir sorun oluşturmaktadır. Çağdaş sosyoloji konusunda da, sınıflamalarda tek ölçüt yerine birden fazla ölçütün yerinde kullanılması anlaşılmayı daha da kolaylaştırmaktadır. Bu nedenle Poloma'nın ve diğerlerinin sınıflandırmasına göre, zımnen bile olsa, özellikle "bilimin amacı?," "ne için sosyoloji?", "kimin yararına sosyoloji?" sorularına verilecek yanıt da, önemli bir kriter olarak sınıflandırmalarda yer almalıdır. Bu, bir anlamda pozitivist olarak kabul edilen klâsik sosyolojiye dönüş gibi yorumlanabilir. Ancak klâsik sosyolojinin evrensel değerler temelinde değer-yüklü bilim arayışı günümüzde hâlâ geçerli olabilir. Bu açıdan bakınca, kuramları yorumlamada değer yargılarından arınmış bir sosyal bilim ve sosyoloji mümkün olmasa bile, yine de olabildiğince nesnel olmaya çalışma *ve* bilime yüklenen anlam konusunda kendisinin veya küçük bir azınlığın çıkarlarına yönelik taraflı bir tutum içinde olma yerine, geniş kitleler ve insanlık yararına bilim yapma konusunda nasıl bir değerlendirmenin yapılacağı da son derece önemlidir; bu husus dile getirilme biçimi bakımından değil, potansiyel işlevi açısından sorgulanmalıdır. Zira, burada anlatılmak istenen bilimin değer olarak ve onun insanlık açısından anlamıyla ilgili tartışmalardır.

Çağdaş Sosyolojinin Temel Konuları

Belirtildiği üzere, günümüz sosyolojisi genellikle post-modern olarak kavramlaştırılan sosyal bilim anlayışının egemenliği altındadır. Bu anlayış, temelde klâsik sosyolojide ve dilbilimsel yönelimli yapısalcılıkta benimsenen pozitivist anlayışa karşı bir duruşu simgeler ve daha ziyade dilbilimsel post-yapısalcılık etrafında şekillenir. Çağdaş sosyolojinin geniş anlamdaki kullanımı açısından değerlendirildiğinde, II. Dünya savaşı sonrasında yükselen ve 60'lı yılların sonlarına dek egemen olan dilbilimsel yönelimli yapısalcılık, 70'li yıllardan sonra yerini yeni dilbilimsel yönelimli söylem analizlerine bırakmıştır. 'Öznenin veya öznelliğin kuramı' olarak adlandırılan bu tartışma alanı, diğer tartışma veya çalışma alanlarına bir anlamda zemin hazırlaması nedeniyle oldukça önemlidir. Bu alan aslında bir anlamda felsefî tartışmaların diğer alanlara taşınması olarak da yorumlanabilir. Bu tartışmalar sonucunda, merkezî konumdan uzaklaştırılan ve dolayısıyla yalnızca dil, kültür veya bilinçdışının bir ürünü olarak kurgulanan, nedensel veya yaratıcı bir etkinliği olmayan bir birey varsayıldı. Bu da sosyolojinin, yapı ve pratikler/toplumsal ilişkiler yerine, söylemlere kaymasına yol açtı ve bu değişim, tüm sosyoloji de dahil olmak üzere, bütün sosyal bilim kuramlarını farklı ilgi alanlarında etkiledi ve dolayısıyla egemen paradigma haline geldi.

Bütün bu söylenenler bağlamında, çağdaş sosyoloji konusunda yapılan genel bir değerlendirme ışığında, diğer anlayışların yanı sıra, postmodern anlayış çerçevesinde şekillenen çalışmalar ve çalışma alanlarının egemen olduğu bir alan bulunduğu söylenebilir. İşte bu alanda toplum yerine bireysel/tikel çözümlemelere önem verilmekte ve bu nedenle, parçalanmışlık/çeşitlilik bir zenginlik olarak sunulup, bireye veya öznelliğe yapılan vurgunun/öznelliğin, dolayısıyla sosyal bilimin bilim olma nosyonunun sonunun geldiği düşüncesiyle, sosyal bilimin 'kuramsız' yapılması gereği vurgulanmaktadır. Tabii bu söylemin kendisinin de aslında bir 'büyük anlatı' olarak değerlendirilebileceğini unutmamak gerekir.

Çağdaş sosyoloji kuramları, yakın diğer sosyal bilim kuramlarına benzer biçimde, ilgi alanları veya çalışma konuları bakımından çeşitlilik göstermektedir. Bu alanlar veya konular şöyle açıklanabilir.

(1) *Toplumsal Yapı Analizi ve Kurumsal Analiz*: Bu alanda çalışanlar, özne ve yapı ya da birey ve toplum arasındaki ilişkinin neliği sorunuyla ilgilenirler. Burada, toplum ve kurumlara yapı belirlenimli bakanlar *ve* birinin diğerine önceliği yerine, karşılıklı etkileşim halindeki yapı ve birey boyutunu kuram oluşturmada temel kabul edenler vardır. Bu analizler, benzer şekilde, topluma güç ilişkileri ve toplumsal dönüşüm açısından değil de sembolik ya da semiyolojik anlama dayalı dilbilimsel yönelimli bir perspektiften yaklaşanlardan (Lacan, Kristeva ve Barthes), yapıya özne karşısında öncelik tanıyan ve onu bütüncül bir ortak değerler ve eğilimler sistemi olarak görenlerden (Parsons), yapı ve bireyin etkileşimi sonucunda oluşan, güç ve baskı unsurlarını da kapsayan ve yapının özneye önceliğini yadsıyan yaklaşımlara kadar (Giddens, Bourdieu) çeşitlilik sergiler. Giddens klâsik sosyoloji geleneğine bağlı kalarak, toplumu bireyi de içine alan bir yapılaşma süreci biçiminde kurgularken, Bourdieu, benzer şekilde, klâsik sosyoloji geleneğine, özellikle Marksist geleneğe bağlı kalarak, sosyal dünyayı sınıf-temelli bir güç ve ayrıcalık yapısı olarak gören Marksist düşünceyi, sembolik biçimler kavramı aracılığıyla Durkheimcı düşünceyle ve sembolik mallar ve sembolik güç üzerinden Weberci görüşle birleştirerek, öznelleştirmeye çalışmıştır.

(2) *Özne veya Öznellik Kuramı*: Bu oldukça tartışmalı bir konu olup, farklı akademik alanları etkilemesi ve bu durumun bir sonucu olarak çeşitlenmesi bakımından da önemlidir.

II. Dünya Savaşı sonrası Fransa'sında Marksizm, varoluşçuluk ve fenomenolojinin yanı sıra bunları sentezleme girişimleri egemendi. Ancak 1960'lara gelindiğinde bu kuramlar, yeni bir dil, kuram, öznellik ve toplum kavramları geliştiren dilbilimsel-yönelimli yapısalcılık ve psikanaliz söylemlerinin etkisi altına girdi. Yapısal dilbilimin kavramları sosyal bilimlere de uygulandı. Lévi-Strauss dilbilimsel analizi mitoloji, akrabalık sistemleri ve diğer antropolojik fenomenlere ilişkin araştırmalarında kullanırken, Lacan yapısal bir psikanaliz ve Althusser de yapısal bir Marksizm geliştirdi. Pozitivist anlayıştan hareket eden ve dil oyununu,

karşıtlıkların oluşturduğu kapalı yapılar olarak sunan yapısalcılık, Descartes'la başlayıp Sartre'a kadar uzanan felsefî gelenek içindeki özne kavramını ortadan kaldırmak istedi. Bu eleştiri çerçevesinde özne, yalnızca dilin, kültürün veya bilinçdışının bir etkisi olarak betimlenip bir köşeye atıldı ya da merkezî konumdan uzaklaştırıldı ve öznenin amaçlı veya yaratıcı etkililiği reddedildi. Bu modelde, özne, dil içerisindeki bağlantıları yoluyla oluşturulur. Böylece öznellik, bir toplumsal veya dilsel inşa olarak görüldü. 1960'lara dek gelen dilbilimsel yönelimli yapısalcılık daha sonra yerini post-yapısalcı söyleme bıraktı.

Özne ve yapı ya da birey ve toplum arasındaki ilişki sorunu çerçevesinde yeni dil ve söylem kuramları, dil alanındaki yapısallık vurgusunu özneye, dolayısıyla dili yorumlayana vererek kuramlar geliştirmeye çalışmışlardır. Onlar bu nedenle de özne, birey önceliğini söylem düzleminde çözümleyerek, yapının ikincilliği çerçevesinde analizlere girişmişlerdir. Nasıl yapısalcılar fenomenoloji, varoluşçuluk ve hümanizme saldırdıysa, post-yapısalcılar da yapısalcılara saldırmaya başladı. Post-yapısalcılar kültürün incelenmesine yönelik bilimsel bir temel yaratma girişiminde bulunan ve temel hakikât, nesnellik, kesinlik ve sistem oluşturma gibi amaçları gerçekleştirmeye çalışan yapısalcıların bilimsel taraflarına saldırdılar. Post-yapısalcılar, zihnin doğuştan getirilen evrensel bir yapıya sahip olduğunu ve mit ile öbür simgesel formların, doğa ve kültür arasındaki değişmez çelişkileri çözüme kavuşturmaya çalıştığını iddia eden yapısalcıları eleştirdiler. 'Özerk özne' kavramının bir kenara atılmasını yapısalcılarla birlikte kabul etmekle birlikte, tarih yerine politikayı ve günümüz dünyasında gündelik hayatın boyutlarını vurguladılar.

Yapısalcılığa yönelik eleştiriler Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva, Jean-François Lyotard ve Roland Barthes tarafından kaleme alınan bir dizi metinde dile getirilmiştir. Dil oyununu karşıtlıkların oluşturduğu kapalı yapılarla sınırlayan yapısalcılardan farklı olarak, post-yapısalcılar, gösterilen karşısında gösterene öncelik tanıdılar ve böylece dilin dinamik üretkenliğine, anlamın istikrarsızlığına dikkat çekerek, uzlaşımsal, temsile dayalı anlam şemalarından kopulduğunun işaretini verdiler.

Burada çıkış noktası Nietzsche'ydi. Çünkü Nietzsche felsefî özne, temsil, nedensellik, hakikât, değer ve sistem anlayışlarına saldırmış ve olguların değil de, sadece yorumların olduğu ve nesnel hakikâtlerin değil sadece çeşitli bireylerin veya grupların kurgularının olduğu perspektivist bir yönelimi savunmuştu. Heidegger'in günümüzü, aslında Sokrates ve Platonla başlayan hümanizmin, doğanın ve insanların rasyonel bir tahakküm altına alınması projesinin zaferi olarak yorumlayıp, bunu 'varlığın unutulması' sürecinin doruk noktası olarak görerek reddetmesi ve modern öncesi düşünce ve yaşantı tarzlarını savunuşu da postmodern kuramlardan bazılarını etkiledi. Bu kuramların hareket noktası, aslında Descartes tarafından kurulan ve Fransız Aydınlanmasında daha da geliştirilen davranışçı ve yapısalcı yaklaşımların birey anlayışını şekillendiren anlayıştan kopmanın kaçınılmaz olduğu düşüncesidir. Böylece bilinçli, rasyonel bireyin yerini, insanın öznelliği kabulüne dayalı bilinçsiz ve oluş halinde bir birey anlayışı aldı. Bu alanda çözümleme yapanlar arasında Herbert Marcuse, Roland Barthes, Julia Kristeva başta gelmektedir.

(3) *Modernite/Post-Modernite Tartışmaları*: Günümüz pek çok sosyal bilimci tarafından farklı bir dönem olarak yorumlanmaktadır. Kimileri bu dönemi öncekinden tamamen farklı bir dönem, dolayısıyla bir kopuş ve böylece yeni bir dönem olarak yorumlarken (farklılıklarına rağmen radikal post-modernizm örneğini sergileyen Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard ve Frederic Jameson); bir diğer grup postmodernizmi bir kopuş olarak değil, modernizmin radikalleşmiş bir şekli, yoğun bir yanılsama ve sınırları zorlama hali olarak tanımlar (örneğin, David Harvey, Zygmunt Bauman). Başka deyişle, bu yeni dönem modernizmin farklı bir aşaması olarak yorumlanır. Dolayısıyla, iki grubun sosyal kuram oluşturma biçimleri birbirinden tamamen farklıdır. Birinci gruptakiler, modern sosyal kuram biçimi yerine tamamen farklı bir kuramsallaştırma önerirler. Bu anlamda Lyotard'ın, Hegel ve Marx'ın kuramlarını 'büyük anlatılar' olarak yorumlaması ve gerçekliğin evrensel bir kriterinin olmaması nedeniyle bilginin bağlamsallığını vurgulaması, bu alandaki çalışmalara öncü-

lük etmektedir. İkinci grup kendi içinde çeşitlilik gösterse de özünde klâsik kuramlardan tam bir kopuş sergilemez.

(4) *Küreselleşme ve Kapitalizm*: Modernite/post-modernite tartışmasını kapitalizmin küreselleşmesi boyutunda yorumlayan tartışmalar Scott Lash, John Urry, Immanuel Wallerstein, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman ve David Harvey tarafından yapılmaktadır. Günümüzü, pek çok sosyal bilimci farklı bir dönem, ancak kapitalizmin devamı olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla burada, günümüz toplumları, modernite/post-modernite bağlamında ele alınmaktan ziyade, kapitalizmin değişen versiyonu olarak yorumlanır. Bu tartışmaları yürütenler, mevcut dönemi, bir önceki dönemden tamamen farklı bir dönem ve dolayısıyla bir kopuş olarak değil, yeni bir organizasyon, dünya ölçeğinde yeniden yapılanma süreci olarak yorumlamakta ve düşünsel dünyayı da, özünde ekonomik olan bu yeniden yapılanma sürecine paralel ve uygun bir değişim ve dönüşüm olarak görmektedirler. Dolayısıyla o, 'yeni' dönem kapitalizmin yeni bir aşaması olarak görülür. Bu anlamda onlar, kapitalizm, geç kapitalizm, küreselleşme tartışması yaparken, çağdaş kuramları klâsik tartışmalara dönerek ve onlardan tamamen kopmadan oluştururlar.

(5) *Çağdaş Eleştirel Kuram veya Eleştirel Modernite Kuramı*: Bilindiği üzere eleştirel kuram Frankfurt Okuluna dayanmaktadır. Bu okulun önde gelen temsilcileri, Max Horkheimer, Theodor Adorno ve Herbert Marcuse, günümüzdeki en önemli temsilcisi de Jürgen Habermas'tır. Modernite eleştirisi yapanlar arasında John Thompson, Richard Rorty ve Max Foster da bulunur. Eleştirel kuramın hareket noktası, içinde yaşanılan toplumun radikal bir eleştirisini yapma ve alternatif politika olanakları ve ütopyalar geliştirme arayışıdır. Temelde sorguladıkları şey, bürokrasi, rasyonalite ve kurumsallaşmanın insanı nasıl sınırladığı ve bastırdığı sorunudur. Dolayısıyla, bu tartışmalar 'araçsal akıl' ve modernleşme eleştirisi temelinde şekillenmiştir ve şekillenmektedir.

(6) *Irk, Çokkültürcülük ve Farklılık*: Paul Gilroy, John Rex, Robert Miles bu alanda çalışanlar arasında önde gelen kuramcılardır. Bu alanda yapılan tartışmalar modernite eleştirisiyle ilgili tartışmalara paralel bir biçimde gelişir. Nitekim, bu çerçeve içinde, modernite ile ırkçı kimlikleri dışlayıcı bir tarih arasında ilişki kurulup, Batı-merkezci düşüncenin ırksal dışlamayı ve ırkçı baskıyı nasıl normalleştirdiği ve doğallaştırdığı sorgulanır. Dolayısıyla, postmodernizmin farklılık vurgusuyla kimlik tartışmaları giderek yoğunlaşır. Bu anlamda, milliyetçilik, etnisite, farklılık tartışmaları artmıştır. Irkçı ideoloji, psikoloji ve toplumsal süreç arasındaki ilişki sonucunda oluşmaktadır. Örneğin Paul Gilroy, modernitenin Aydınlanma projesini anlamak için siyah köle kültürünün gelişimini anlamanın önemini vurgular. Etnisite için de aynı durum söz konusudur. Ona, doğuştan getirilen biyolojik bir özellik olarak bakanlar ve toplumsal süreç içinde şekillenen bir özellik olarak yaklaşanlar vardır. Rex ve Miles onu salt kültürel bir özellik olarak almanın ötesinde, siyasal bir içerikte, sınıf dolayımında ve durumsal bir olgu ve biçimleniş olarak ele almanın önemini vurgulamaktadır.

(7) *Sivil Toplum ve Demokrasi*: Bu tartışmaların temel dayanağı, günümüzde devlet-toplum ilişkilerinin değiştiği ve ayrıca işçi sınıfının değişen niteliği ile artık bir aktör olmaktan çıktığı, sosyalizmin bir daha gelmemek üzere sona erdiği ve dolayısıyla liberal söylemin daha fazla geliştirilmesi gerektiği düşüncesidir. Bu yüzden, liberal demokrasi söylemine duyulan ihtiyaçtan hareketle, 'radikal demokrasi' olarak adlandırılan ve hem Marksist, hem de liberal kanatta somutlaşan yoğun bir tartışma alanı oluşmuştur. Bu alanda yapılan tartışmalar 'müzakereci' ve 'agonistik' demokrasi ismi altında toplanmaktadır. Önde gelen temsilcileri liberal söyleme yakın Jurgen Habermas, Seyla Benhabib ve John Rawls olan müzakereci demokrasi, sivil toplum alanını, kamusal alanda siyasal ve ahlâkî açılardan özgür ve eşit bireylerin rasyonel bir diyalogla uzlaşıya varabilecekleri bir alan olarak kavrar. Önde gelen temsilcileri Marksist söyleme yakın duran Ernesto Laclau ve Chantall Mouffe olan 'agonistik demokrasi' (çatışmalı çoğulculuk) ise, kamusal alandaki ilişkileri kimlik ve fark temelinde kurarak ortak bir uzlaşıya varmak yerine, bir 'kimlik siyaseti' geliştirme gerekliliğini vurgular. Agonistik demokrasi kuramı, sınıf ve diğer kimlikler arasında önemli bir ayırım yapmaz ve sınıfsal farklı-

lıkların yaşanmadığı çoğulcu bir modern toplum tasarlar. Dolayısıyla özlenen, arzu edilen toplum, evrensel insanî değerler ile nesnel sınıfsal çıkarlar arasındaki karşıtlığın ortadan kalktığı ve kalktığı oranda da sosyalizme yakın olduğu çoğulcu toplum olarak kurgulanır. Bu iki anlayış arasında özde bir fark yoktur.

(8) *Modernite, Demokrasi ve Yeni Sosyal Hareketler*: Yeni sosyal hareketler konusunda çok farklı sınıflamalar yapılmaktadır. Genellikle kadın hareketleri ve çevreci hareketler, yeni sosyal hareketler olarak kabul edilir. Bu hareketlere bazıları barış hareketi ve alternatif yaşam tarzı, küreselleşme karşıtı hareketleri ve benzerlerini ekler. Diğer taraftan, 'yeni sosyal hareketler' diye kavramlaştırılan yaklaşımlar da, kendi içlerinde kültürel ve siyasal hareketler olarak sınıflandırılır. Bunlardan ilki yeni toplumsal hareketlerde kimlik ve kültüre yapılan vurguya dikkat çekerken (örneğin, Melucci ve Touraine), ikincisi, yeni toplumsal hareketleri eski, sınıfsal temelli hareketlerden tamamen kopmadan değerlendirmektedir (Offe, Wallerstein, Williams). Bunların dışında günümüzün toplumsal hareketlerini farklı değerlendiren 'kaynak mobilizasyonu' paradigmasından da bahsedilebilir (Tilly, McCharty). Alain Touraine, Claus Offe ve Ronald Inglehart başta olmak üzere, bu konularda çalışanlar, temelde içinde yer alınan zaman diliminde sosyal hareketlerin ve demokrasinin gerçekleşme koşullarının değiştiği konusunda birleşmekte olup, bu değişimin hangi düzeyde ve nasıl olduğu konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Bu konuda, temelde kapitalizm ve sınıfsal yapıda, dolayısıyla sınıfın toplumu değiştirme gücü açısından önemli değişimler olduğu vurgulanmaktadır. Ortaya çıkan yeni sosyal hareketleri sınıftan tamamen bağımsız olarak açıklayanlar ile sınıf bağlantılı olarak açıklayanlar arasındaki farklılık bu alandaki esas farklılıktır. Bir grup artık sınıf dışı toplumsal hareketlere öncelik verirken, öteki grup için diğer kimliklerin yanı sıra sınıf ve sınıf bağlantılı sosyal hareketler, az da olsa hâlâ önemlidir. Örneğin, 'yeni sosyal hareketler' paradigmasını temsil eden Touraine, bu sosyal hareketleri kendisinin postendüstriyel toplum paradigmasına oturtur. Ona göre, çağdaş sosyal hareketler yenidir, çünkü mücadelesi postendüstriyel toplum tarafından açılan alanda gerçekleşmektedir. Bu alan artık devlet değil, sivil toplumdur. Claus Offe ve Ronald Inglehart, yeni sosyal hareketlerin ekonomik büyümeden ziyade, ekonomik olmayan post-materyalist yönlerine vurgu yapar. Dolayısıyla, yeni sosyal hareketlerin talepleri refah toplumu modeliyle örtüşmeyecek içeriktedir. Onlar, yeni sosyal hareketlerin siyasal ve kültürel boyutları içerdiği varsayımından hareketle, sosyal hareketlerin gerçekleşmesinin, hem sivil hem de politik düzeyde demokratik alanlar yaratmak için güç mücadelesi gerektirdiğini kabul ederler.

Kaynak mobilizasyonu paradigması ise, yeni hareketleri daha ziyade politik düzeyde ele alır. Mevcut çatışmaları, ya dışlanmış toplumsal grupların sisteme katılıma mücadelesinin ya da kaynakların farklı biçimde dağıtımı talebinin bir ifadesidir.

(9) *Feminizm, Toplumsal Cinsiyet ve Cinsel Farklılık*: Nancy Chodorow, Sylvia Walby, Janet Wolff başta olmak üzere, son birkaç on yılda en yoğun çalışmaların yapıldığı bir alandır. Bu alandaki çalışmalar, kadının bastırılması ve erkek egemen toplum anlayışını eleştirerek, kadın ve erkeğin içinde yer aldığı toplumsal ilişkileri analiz etmişlerdir. Bu alandaki çalışmalar, liberal, radikal, postyapısalcı, post-modernist ve post-Marksist, psikanalitik ve Freudçu olmak üzere çeşitlilik sergilemektedir. Bu çalışmalar, zaman ve mekân boyutunda, egemenlik ve baskının, toplumsal cinsiyet sistemlerinin nasıl oluştuğu ve yeniden üretildiği; toplumsal cinsiyetin cinsellik ve cinsel pratiklerle nasıl ilişkili olduğu; toplumsal cinsiyetin sınıf ve ırk gibi diğer sosyal formlarla nasıl bağlantılı olduğu; farklılık ve ötekiliğin erkek ve kadınlar arasında nasıl kurulduğu ve toplumsal cinsiyetin, erkeksi ve kadınsılığın inşasıyla nasıl ilişkilendirilebileceği; yaratıcı bir sosyal ilişki için kadınsılığın bastırılan, yadsınan yönlerinin yeniden nasıl canlandırılabileceği gibi sorular etrafında şekillenmektedir.

(10) *Çevrecilik ve Çevreci Hareketler*: Bu alanda, insan-çevre ilişkilerinin tarihsel evrimi incelenir ve gelecekte bu ilişkinin nasıl olması gerektiği konusunda düşünce üretilmeye çalışılır. Tarihsel olarak bakıldığında, modern olarak tanımlanan dönem, insanın doğaya hükmettiği, egemen olduğu vurgusunun en üst düzeyde olduğu dönemdir. Ancak bu düşünce, doğal çevrenin ekonomik büyüme

ve kalkınma amacıyla istismar edilmesi yerine, ekonomik kalkınma ve refahın doğal çevrenin bir parçası olarak görülmesi ve doğal çevrenin bir bütün olarak korunması ve sürdürülmesi gerektiği vurgulanarak, ekolojik modernleşme anlayışına dönüşmüştür. Kısacası, önceleri doğa veya çevrenin ikincilliğine dayalı bir insan-doğa anlayışı egemendi, ancak sonraları bu anlayış giderek yerini insanın önceliğine bırakmış ve postmodernizmle birlikte yükselmiştir. Yükselen bu çevreci düşünce, postmodernizm gibi sanayi toplumunun egemen paradigmasına karşı bir duruşu temsil eder. Bu konuda önde gelen isimler Dunlap ve Catton'dur. Günümüzde çevreciliğin doğa-merkezcilikten insan-merkezciliğe doğru uzanan çeşitli versiyonları vardır. Bu çeşitlilik modern dönemdeki düzeyde olmasa da, refah öncelikli doğal kaynakların korunması (ekolojik modernleşme) ile yeni ekolojik paradigma arasında bir çizgi vardır.

Tartışılan temel konulara bakıldığında bir konular çeşitliliği görülmektedir. Ancak bunların nasıl ele alındıkları önemli olduğu için, post-Marksizm, post-kolonyalizm, post-yapısalcılık, post-feminizm, post-modernizm etiketli tartışmalardan da görülebileceği gibi, son birkaç on yıldır yürütülen tartışmaların klâsik dönemdekilerden farklılığını, hatta çoğu zaman onlardan bir kopuşu anlatan 'post' nitelemesinin günümüzün anlaşılması açısından gerekli olduğu söylenebilir. Ayrıca, çalışma alanlarının giderek daha fazla birbirlerini etkilemesi nedeniyle, farklı alanlardaki gelişmelerin izlenmesi zorunluluğu gün geçtikçe artmaktadır. Özellikle ontolojik ve epistemolojik tartışmalar alanındaki gelişmeler nedeniyle diğer alanlardaki çalışma anlayışlarının değişmesi, veya örneğin, feminizm tartışmalarının demokrasi tartışmalarını, demokrasi tartışmalarındaki değişmelerin de feminist tartışmaları etkilemesi söz konusudur.

Bu değişimin seyri içinde bir dönemlerin egemen sosyoloji anlayışında önemli yer tutan çalışma konuları son otuz, otuz beş yıllık sosyoloji kuramları içinde ya hiç yer almamış ya da çok az ele alınmıştır. Bu konuların başında sınıf ve azgelişmişlik tartışmaları gelmektedir. Önceden değinildiği gibi, klâsik sosyolojide hem Marksist hem de Weberci sosyoloji için sınıf ve sınıf-temelli tabakalaşma tartışmaları önemli bir yer tutarken, şimdilerde böyle bir tartışma alanına çok az rastlanmaktadır. Giderek sosyoloji bu yönelim sonucunda yeni moda olan kültürel çalışmaların gölgesinde kalmaktadır.

H. BRADLEY, *Fractured Identities; Changing Patters of Inequality*, Cambridge, Polity Press, 1996; A. CALLINICOS, *Social Theory; A Historical Introduction*, Blackwell, 1999, [Türkçesi (2004), İstanbul; İletişim Yayınları, (çev. Y. Tezgiden); E. C. CUFF - G. C. E. PAYNE, *Perspective in Sociology*, London, Unwin Hyman, 1979; A. ELLIOTT (ed.), *Contemporary Social Theory*, Oxford, Blackwell, 1999; *The Polity Reader in Social Theory*, Cambridge: Polity Press, 1994; S. BEST – D. KELLNER, *Postmodern Teori: Eleştirel Soruşturmalar* (çev. M. Küçük), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998; M. POLOMA, *Contemporary Sociological Theory*, New York: Macmillan, 1979 [Türkçesi *Çağdaş Sosyoloji Teorileri* (çev. H. Erbaş) Ankara, Gündoğan Yayınları, 1993; R. A. WALLACE – A. WOLF, *Contemporary Sociological Theory; Expanding The Classical*, Prentice Hall, Inc. ,1999.

Ayrıca **bkz.**, BARTHES, BAUDRILLARD, BAUMANN, BİLİM SOSYOLOJİSİ, BİREY, BOURDIEU, COMTE, COMTEÇU POZİTİVİZM, ÇATIŞMA TEORİSİ, ÇEVRE SOSYOLOJİSİ, ÇOKTÜLTÜRCÜLÜK, DEĞERDEN BAĞIMSIZLIK, DEĞİŞME, DEMOKRASİ, ELEŞTİREL KURAM, ENDÜSTRİ TOPLUMU, EŞİTLİK, ETNOMETODOLOJİ, FEMİNİZM, FOUCAULT, GELİŞME, GIDDENS, HABERMAS, İDEOLOJİ, İLERLEME, İŞLEVSELCİLİK, KAPİTALİZM, KRISTEVA, KÜRESELLEŞME, LACAN, LYOTARD, MARX, MARKSİZM, MODERNİTE, ÖZNELLİK, PARSONS, POSTMARKSİZM, POSTKOLONYALİZM, POSTMODERNİZM, POSTYAPISALCILIK, POZİTİVİZM, SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK, SİVİL TOPLUM, SİYASET SOSYOLOJİSİ, SOSYAL TEORİ, SOSYOLOJİ, SPENCER, TOPLUM, TOPLUMSAL CİNSİYET, TOPLUMSAL YAPI, TOURAINE, WALLERSTEIN, WEBER, YAPISALCILIK.

Hayriye ERBAŞ

ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİ [TANZİMAT/MEŞRUTİYET DÖNEMİ]. Modern dünyada varolmayı mümkün kılacak temel göstergelere nominal düzeyde sahip olduğumuz söylense de, Türk toplumunun uzun zamanlı bir düşünce buhranı/krizi içinde bocaladığı nesnel bir gerçektir. Uzun zamanlı bir buhran nöbeti yaşamakla birlikte, karşı karşıya kaldığımız durumun ne olduğu, nelerden ibaret olduğu ve nasıl meydana geldiği konusunda yeteri kadar açık tutum ve

bilgiye sahip görünmüyoruz. Ayrıca bu konuda derin ve kapsamlı bir araştırmanın merakı içinde olduğumuz da pek söylenemez.

Türkiye, tarihsel düzlemde uzun, yıpratıcı ve ıstıraplı bir dünya görüşü ve kimlik arayışı içinde olmasına rağmen, adını ne koyarsak koyalım, Batılılaşma/çağdaşlaşma sürecini, "muasır medeniyetler seviyesine ulaşma" tutkusunun deneyimlendiği başarısız bir sürece dönüştürmüş, her 'geçmiş' zaman dilimini buhran ve arayış sürekliğinin yükselttiği ateş ve başarısızlığın verdiği acelecilikle 'ebedî bir mahkûmiyete' tâbi tutarak, beklentilerini, 'hayallerini' hep kuşkulu bir geleceğe ertelemiş görünmektedir. İçinden anlamlı doğruların çıkabileceği bir tarih ve toplum çözemlemesinin, aynı zamanda kurumsal bir Türk Düşüncesi geleneğinin yokluğu, toplumsal sorunları tespit etmedeki yetersizliği, beklentileri karşılamada başarısızlığı, hayallerin ertelenmesini yedeğinde taşımaktadır.

Tanzimat Fermanı (1839), uzun ve köklü bir tarihin, Batılı bir tanımlamayla eski bir medeniyetin yükü ve ağırlığı altında beli bükülen Osmanlı/İslâm dünyasının, yine modern tarih okumaları bağlamında, tembellik ve miskinlikten silkinişe yöneldiği bir değişim ve şaşkınlık atmosferinin adıdır. Kendi evreninde tarihin yürüyüşüne en büyük katkıyı sağladığından emin, temsil ettiği hakikat algısını toplumsal ve insanî anlamda evrensel bir gerçekliğe dönüştürdüğüne inanan ve ancak tarihsel dönemeçte kendini yakalayan değişimle ya da kendisine çarpan sersemletici ölçüde hızlı ve bazı durumlarda derinden rahatsız edici, öldürücü darbelerle sarsılan medeniyet alanının trajik tarihidir. Tanzimat, beklenmedik yer ve zamanlarda çeşitli meydan okumalara; siyasî, askerî, iktisadî, vb., hedef olan yönetim aygıtının kendisine yönelen tehditler karşısında, savunma ve püskürtme amacıyla verdiği bir 'cevap'ın veya bir 'tepki'nin adıdır. Başka bir deyişle, attığı her adımda hükmetme alanında daha da ölümcül sorunlarla yüz yüze gelen Devlet-i Aliye-i Osmaniye'nin, restorasyon girişimlerinin aksine, modernleşme sürecini başlattığı köklü bir girişimdir. Şimdiki zamanın 'en ileri' medeniyeti olarak bilinen modern medeniyetin hazırladığı kulvarda 'ilerleme' koşusuna sokulan ve değişmesi gerektiğine inandırılan bir toplumun, temsil ettiği hakikat algısının dışında, "ihtida etmiş bir gayr-i müslimin ani hızı, 'zor'la tanassur ettirilmiş bir mü'minin çekince ve korkusuyla" hakikat kabul edilen hedeflere doğru ağır aksak yürüyüşüdür.

Tarihsel anlamda Batılılaşma süreci, Türk toplumunun önüne konan hedeflere ulaşmasını sağlayacak modernleşme atılımları olarak kalmış, içerikten yoksun olduğu için, kat edilen bunca mesafeye ve harcanan enerjiye rağmen, sündürülmüş yay gibi "her an eski halini alıvereceği" düşünülen/zannedilen bir toplumun 'gerilmiş' halinin, sürekli düşmanlar üreten bir tahayyülün şizofrenik bir deneyimidir. Neticede toplumun da, takıntıların da sürekli değiştiği, belirsizliğin, bilgisizliğin ve kimlik tanımlamalarının bütün zihinleri, düşünsel çabaları sürmenaja uğrattığı bu süreçte, ne yeni olana ait bir tasavvur ve beklentinin gerçekliğe dönüştüğü modern bir toplum, ne de eski olana dair bir hatıra ve hafızanın var kaldığı bir süreklilik mevcuttur. Olan biteni anlama gayreti ise, duygusal sığıntı arayışını hızlandırma ve iç-dış tehdit algısını korkulara dönüştürme dışında, yüreklerdeki ıstırabı düşünceye katarak toplumun inşasında bir tefekkür amelesi gibi çalışacak ne bir zihnî arayışa, ne de "kanın süte dönüşmesini sağlayacak" bir sosyal bilimsel kapasite birikimine dönüşmüştür.

Her şeyden önce, yaşanmış tarihsel sürecin, düşünce tarihimiz açısından önemli, anahtar kavram işlevi taşıyan tarih, toplum, batılılaşma, değişim, bilim, kültür ve düşünce gibi parametreleri, farklı ve ciddî bir yeniden okumaya tâbi tutulmalıdır. Tarih ve toplum açısından bakıldığında, Tanzimat'tan bu yana atılan bütün batılılaşma adımlarında, adına ister tecdid, ıslahat veya vak'ay-ı hayriyye diyelim, ister reform veya devrim diyelim, Türk toplumu yeni bir medeniyet havzası oluşturan Avrupa'nın bir üyesi olmak için çabalanmıştır. Bu çabanın amacı, Batı'nın ve Rusya'nın tehditlerinden kurtulmak ve böylece "devletin temâdîsini" sağlamaktır. Yani, modernleşme girişimlerinin altında güvenlik endişesi yatmaktadır. Günümüzde dahi "resmî devlet politikası", aynı izi takip etmesine rağmen, gelinen noktada Türk toplumu hâlâ Batı medeniyetinin kendi dışındakileri tanımlamada kullandığı 'az gelişmişlik' kategorisinin kenarına tutunmaya çalışan 'aday

bir ülke', bir kültür alanıdır. Görünen odur ki, klâsik modernleşme/batılılaşma tezlerini ayakta tutmak mümkün gözükmemekte, tarih, toplum ve kültür yeniden 'sorun' olarak karşımızda durmaktadır.

Bir anlamda, tarih, toplum ve kültüre dönüşün yegâne nedeni, batılılaşma sürecinde geldiğimiz aşamanın 'yetersizliği' ve ortaya çıkardığı 'tatminsizlik' değildir. Esas neden Türk toplumunun, batılılaşma sürecine girerken korumayı çok arzu ettiği 'temel sabiteleri' muhafaza edememiş, Batı'da da 'aradığını' bulamamış olmasıdır. Bütün iyi niyetine, çabasına rağmen Türkiye'nin dünya devletleri arasındaki yeri ve itibarı, modernleşme sürecine girme aşamasındaki yeri ile kıyaslanamayacak kadar kötü ve geridir. İmparatorluğun o zamanki konumu, siyasî, iktisadî mevkii kadar, temsil ettiği kültür ve medeniyet düzeyi de övünülecek derecedeydi. Bugünkü Türkiye ise, o imparatorluğun on altı vilayetinden sadece birisi konumundadır. Geçmişte, toplum olarak sahip olduğumuz fizikî avantajların verdiği övünç ve güven, temsil ettiği kültür ve medeniyetin metafizik huzuru, hatıralarda o kadar canlıdır ki, ayağımız her taşa takıldığında, o günlere bakıyor ve içine düştüğümüz duruma üzülüyor, hatta kahroluyoruz.

Modernleşme sürecinin nedenleri hakkında çok değişik açıklama biçimleri mevcuttur. Ancak sosyal bilimsel açıdan bakıldığında, bunların pek çoğu yanlış veya eksik görünmektedir. İdeolojik bağlamlardan sıyrılmış genel bir perspektifin olmayışı yüzünden, çok defa şahıslara ve gruplara yüklenilen kabahatlerin sorunun çözümüne katkı sağlamadığı gibi, yapılan ithamların birer haksızlık ve insafsızlık olduğunu da söyleyebiliriz: Ne Mustafa Reşit Paşa, "sultana haddini bildiren" bir kanun koyucu, ne de II. Mahmut 'gavur Padişah'tır. Ayrıca Tanzimat, ne Batı kapitalizminin Türkiye'yi sömürge haline getirme girişimini tescil eden bir hareket, ne de Batılı emperyalist devletlerin baskısı altında 'resmen dikte edilen' bir metindir. Belki her bir iddiayı mümkün kılacak, çok yönlü değerlendirmelere konu olacak ip uçlarına sahip olmakla birlikte, ortaya atılan iddialar, Tanzimat ve sonrasında yaşanan değişim ve dönüşüm aşamalarının 'başarısızlığı'ndan beslenmektedir. Bizde geçmişe yönelik ithamlarda bulunmak için mazeret ve malzeme her zaman bol olmuştur. Zaten her ideolojik bakış açısı, 'suçluluk kompleksi' ile geçmişe karşı sevgi ve nefretin iç içe geliştiği bir ardalandan beslenmektedir. Sahip olduğumuz bunca birikim ve deneyimin ardından sosyal bilimsel bakış açısının gereği, modernleşme tarihimizde suçlu arayan bir savcının rolünü benimsemek yerine, tarihsel olgu ve olayları, bağlamı ve örüntüleriyle birlikte bir deneyim alanı olarak görmek ve metodolojik bir örgü aracılığıyla 'toplumsal alanı', içinden 'anlamlı doğru'lar üretilecek bir düşünme platformu olarak yeniden örgütlemektir. Nasıl 'Aydınlanma', 'Fransız İhtilali' ve 'Sanayi Devrimi' kavramları, hem olgusal düzeyde, hem de derin içerikleri ve anlamsal bütünlükleri düzeyinde, 'sosyal olan'ın 'evrensel' çözümleme araçları konumunda ise, Batı-dışı gerçeklik alanları da kendi varoluşunu hem kavramsal hem de olgusal düzeyde betimleyecek/açıklayacak çözümleme araçlarına ihtiyaç duymaktadır. Öyle ki, Batılı kavramların denk düştüğü gerçeklik alanı, 'genelleştirilmiş' birkaç yüzyıllık insanlık tarihinin anlam kazandığı modernlik deneyimini temsil etmektedir. Mevcut sosyal bilimlere işlerlik kazandıran kavramlar; değişim ve ilerleme, vs. gibi, kuramsal zenginlik; yapısalcılık, işlevselcilik, postyapısalcılık ve çatışmacılık gibi, anlamını ve karşılığını modernlik deneyiminde bulmaktadır.

Yukarıdaki sosyal gerçeklik, kavram ve anlam düzeyleri birbirini tamamlarken, Batıdışı'nın gerçeklik algısını ifade edecek ne kavramlarımız, ne de tarihsel karşılıklarıyla örtüşen ve anlamsal bir bütünlüğü temsil eden 'kendi yaşantımız' mevcuttur. Bu bağlamda Fransız İhtilali ile Tanzimat'ı, Meşrutiyet'i yahut Cumhuriyet'i gerçeklik boyutlarıyla, ya da bizdeki 'hürriyet' kavramını ve ona atfedilen anlamı Aydınlanmacı-akılcı özgürlük kavramına nasıl özdeş kabul edebiliriz? Özdeşlik kurma edimi bizleri indirgemeciliğe ya da senkretizme yöneltmiş, farklı yaşantılar, ortak kavram ve kuramlara malzeme yapılmış ve ondan tekil bir anlam üretmesi beklenmiştir.

Gerçek olan şudur ki, Türk toplumu girdiği ve yaşadığı sürecin, amaçlanan hedeflere ulaşmadığının bilincindedir ve yüz yüze gelinen çelişkilerden şikayetçidir. Dolayısıyla bulanık heves ve tutkulardan kurtulup, tarih-

sel düzlemde bu farklılığın sebeplerini bularak, kendini yer ile gök arasında, Doğu-Batı arasında kararsız dolaşmaktan kurtarmak istemektedir. Bu arayışın önünde çeşitli engeller mevcuttur. Her şeyden önce tarihten korkmamak gerekmektedir. Tarihsel korkular, Türk tarihine kendi tarihimiz ve kendi deneyimimiz olarak bütüncül yaklaşmayı engellemektedir. Araştırmaların sonucunda 'kötü' şeylerin çıkabileceğini varsayarak, ya da bundan ürkerek, tarihsel sürecin doğru anlamlandırılmasından geri durmak, gelecekte bizlere yeni sürprizler hazırlayabilir. İdeolojik olarak, tarihte olan biteni anlama girişiminin geçmişe hayranlık doğurabileceğini, 'eski rejime' (*ancient regime*) dönülebileceğini düşünmek, olmayacak şeyler üzerine korku bina etmek demektir. Toplumda geçmişe şahsen hasret duyan kimseler olabilir, fakat bütün modern güç ve donanımları onların hizmetine versek bile, hiç kimse geçmişi artık geriye getiremez. Tarihin ideolojik yorumu her zaman yapıla gelmiştir. Ancak Türkiye özeline bakınca, farklı kitleler ve toplumsal katmanlar seviyesinde bölünmüşlük üreten mevcut tarih anlayışları dünyada görülmüş şey değildir. Benzer şekilde, klâsik bilimsellik zırhı altında, tarih nesnel olayların ortaya çıkarılması şeklinde ele alındığında da, bizim hiçbir işimize yaramaz. Gerçekte, nesnel olgu ve olaylar, çok az istisnasıyla, her zaman meydandadır. Tarihten asıl kastedilen şey, bu olguların bir anlam ifade edecek şekilde yorumlanmasıdır. Bu yorumların farklı olması normal karşılanabilir. Diğer bir ifade ile, tarih meselesinde yapılması gereken, öznel yorum ve değerlendirmelerin yerine nesnel olanları ikame etmek değil, öznel yorum ve değerlendirmelerin bir kısmını makûl kabul edip, bir kısmını engellemeyi ortadan kaldırmaktır. Çünkü sorunun arkaplânında özgür düşünce üretimi yatmaktadır. Bizde maalesef özgür ve nesnel bir tarih bilimi, olgu ve olayları yorumlayacak, anlamlandıracak bir tarih felsefesi ve çözümleyici bir sosyal bilimler geleneği yoktur.

Bu bağlamda çok yönlü akisler ve etkiler yaratmış olan Tanzimat hareketinin olumlu ve olumsuz sonuçları üzerinde durmanın yanında, bugün yapılması gereken asıl iş, onun üzerinden üretilen önyargı ve yanlış hükümleri silerek, değişim sürecinin yeniden ve ciddî bir şekilde ele alınmasını sağlamaktır. Çünkü Türk aydını bu dönemin 'evrak-ı metruke'sini okuyup anlamak imkânından bile mahrumdur. Bu yüzden, Tanzimat hakkında son derece rahat ve gelişi güzel hükümler verilmektedir. Türk modernleşmesi açısından bakıldığında, 1839 tarihi Batılılaşma için bir milat kabul edilebilir mi? Zorunlu kültür değişmesi veya Batı medeniyetine toptan katılma kastediliyorsa, Tanzimat, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun okunmasıyla başlatılmakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun doğrusal bir çizgi olarak Batı medeniyetine katılma süreci daha önceki tarihlerde başlamaktadır. Bize göre, Batılılaşma sürecinin asıl dönüm noktası, II Mahmut'un yeniçeriliği ilgasıyla başlattığı çığırdır. Çünkü Türk aydınlarınca Tanzimat söz konusu olduğunda, eleştiri odağında yer alan husus, geleneksel ve modern kurumların yan yana (sünaiyet) oluşudur. Toplumu zihinsel ve düşünsel plânda ikiye bölen, hatta günümüzde bile yoğunluğundan bir şey kaybetmeyen 'laiklik' tartışmaları bu çatal görüntü üzerinden yapılmaktadır. Basit bir halk deyişiyle, "çatal kazık yere geçmez" sözü de bizleri aynı tartışma noktasına götürür. Bütün düşünce ve dünya görüşü farklılıklarını ateşleyen, Türk modernleşmesinin mihverini ve mihrakını teşkil eden Batı fenomeninin, Osmanlı toplumsal sferinde epistemolojik ve ontolojik düzeyde ilk yapılanma veya kurumsallaşması, askerî alanda ortaya çıkar. Toplumun diğer alanlarında; hukuk, eğitim, ticaret ve gündelik hayat gibi, ikili yapı, modernleşme süreciyle birlikte varlığını en azından simgesel olarak devam ettirmekle birlikte, askerî alan bütün yönleriyle Batılı örneğine uygun olarak teşekkül ettirilmiştir. Karşısında ikili yapıyı çağrıştıracak her hangi bir yapı da mevcut değildir. Hatta toplumun diğer alanları, eğitim alanı başta olmak üzere (tıbbıye-mülkiye gibi), askerî ihtiyaçlar dolayımında modernleşmeye katılmıştır. Çünkü, devletin güvenlik ihtiyacı, bunu bir anlamda zarurî kılmıştır. Toplumu modernleştirme siyasetinin askerî bir plânlamaya tâbi tutulması, sivil yapı ve kurumların güdük kalmasını ve toplumun 'yukarıdan aşağıya' modernleştirilmesi siyasetini gerekli kılmıştır. Öyle ki batılılaşmayı radikal ve kökten bir biçimde savunan Osmanlı aydınlarının çoğu da askerî eğitim almış kişilerden çıkmıştır. Nitekim, Tanzimat sonrası dönüşüm aşama-

larında, özellikle Cumhuriyet döneminde, bütün ikili yapıları, radikal, tekil, Batılı forma göre değişmeye zorlayan elitler, asker kökenli aktörlerdir. Türk düşüncesi ve aydının oluşum süreci açısından bu durum son derece önemli bir noktadır. Bu yüzden modernleşme olgusu aydınların değil de, daima zorunluluklar ve fiilî durumların ürünü olageldiği için, askerî bürokrasinin sorunu olarak kalmıştır. Türk aydını modernleşme sorununu henüz entelektüel bir çaba ve gayretin nesnesi haline getirip, bütüncül yaklaşımla ele alabilmiş değildir.

Bu bağlamda Tanzimat konusunun hâlâ canlı bir tartışma alanı olma özelliği taşıması, yukarıda bahsedilen nedenlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanzimat'ı zorunlu kılan şartlar, toplumun veya devletin içinde bulunduğu 'acil' durumlar, çok fazla bir değişikliğe uğramadan aynen devam etmektedir. Başka bir ifade ile, Türk modernleşmesi süreci henüz bir başarı çizgisi tutturamadığı için, bir başlangıç noktası olan Tanzimat Fermanı ya da dönemi, sürekli tartışma alanı olma özelliğini korumaktadır. Bugün yaşanan sorunlar ve başarısızlıklar hep Tanzimat dönemine fatura edilmektedir. Modernleşmenin yanında veya karşısında olsun bütün ideolojik bloklar, aradan geçen bunca zamanı ve deneyimi göz önüne almaksızın, hatta kendi varlıklarını bile o sürece borçlu olduklarını bilmelerine rağmen, aynı noktaya ateş etmektedirler.

Tanzimat ve aydın sorunu ağırlıklı bir sorun olarak durmaktadır. Geleneksel Osmanlı dünyasında, ulema imparatorluk aygıtının merkezî bir unsuru iken, Batılılaşma/modernleşme döneminin bürokrat aydını, doğası çok farklı olmakla birlikte, ulema'nın merkezî konumunu devam ettirmek hususunda ısrarlı olmuştur. Ortaya koydukları söylem ise, merkeze karşı bir muhalefet söylemi hüviyetindedir; kendileri iktidarda, söylemleri muhalefette olan bir aydın olgusuyla karşı karşıyayız. Modern dünyada aydının varlık nedeni, ontolojik ve epistemolojik düzey itibariyle, geleneksel metafizik dünya görüşüne şecere düzeyinde bir yakınlık göstermediği için, söylemlerinde çoğu zaman cüretkar olan, farklı bir varlık ve bilgi kategorisinden renk alan alımlamanın sahibi olan aydın, yeni kavramlarla yeni bir dünya kurmak eylemine girişmiştir. Hem söylemlerini refere ettikleri toplumsal gerçekliğin farklılığı, hem de söylemlerinin kendi toplumunun gerçekliğiyle uyuşmamasından dolayı, aydınlar kendilerini zihnen toplumun dışında konumlandırarak, söylemlerine uygun bir toplum oluşturma fonksiyonunu üstlenmiştir. Yeni kavramlarla ulemanın geleneksel bilgi ve algı kalıplarını alt üst etmede aydın, yüksek bir rol oynamıştır. İlk kez eleştiriden söz ediliyor, yüzyıllardan beri kök salmış ve değişmez kabul edilen bilgi, değer yargıları ve tutumlar sorgulanıyordu. Toplumsal ve siyasal alanın yeniden yapılandırılması bağlamında, mutlak otoritenin zararları, hükümdarın otokratik yetkilerinin sınırlanması ve keyfî uygulamaların yerine 'kanun' veya 'anayasa'nın esas olması gerektiği dile getiriliyordu. Meşrutî ya da Cumhurî iktidar yapısına sahip ülke ve toplumlardan örnekler getirilerek, Osmanlı'yı savaş meydanlarında mağlup eden ülkelerin 'güçlü' ve 'kalkınmış' olmalarının temelinde bilim, teknoloji ve özgürlüğün yattığı hususunda özel bir hassasiyet gösteriliyordu. İnsan haklarına gösterilen ilgi giderek artıyor, ülkenin genel hukukî ve siyasal görünümünde eşi benzeri olmayan bir öznellik sergileniyordu: Devrim, bilim, hürriyet, hür düşünce, hak, hukuk, meclis vs gibi. Kısaca, aydınların kafasında, eksik bilgilerin neden olduğu yanlışlar yanında, günün acil ihtiyaçlarına göre formüller aramanın yarattığı tezatlarla malul fikirler mevcuttur. Fransız, İngiliz veya Alman düşünür ve devlet adamlarının görüş ve uygulamalarından esinlenen eklektik formülasyonlar, aydınların zihin dünyasında adeta birbirleriyle yarışıyordu. Aydınlar, Doğu ve Batı'nın karşılaştırma ve çözümlemelerini ya devleti ve toplumu (komunoteryan) ya da bireyi (bireyci) esas alarak yapıyorlardı. Karşılarında ise, adeta Osmanlı/Türk toplumu değil, bir Fransız, İngiliz veya Prusya/Alman toplumu vardır.

Halbuki, aydınlarımızın gördükleri ve örnek aldıkları dünyanın başladığı yerde, farkında olmasalar da, kendilerinin ayrılığı başlıyordu. Modern form ve içerikle vücut bulan fikir ve kavramlar, Osmanlı/İslâm dünyasında hiçbir karşılık bulamayıp, maskelere ve ideolojilere dönüşecektir. Çünkü tartışılan fikir ve kavramlar, adeta "hem özneyi hem de öznenin gerçeğe bakışını gizleyen ekranlar" olacaktır. Bundan ötürü

fikir ve davranış arasında bir ayrışma, kırılma yaşanacaktır. Fikirler ve kavramlar siyasal modanın en son ve en yeni buluşlarından kotarılsa da, davranışları güdüleyen motifler ve mekansal göstergeler fikir ve kavramları avamîleştirecek, kırık aynadaki yansımalar gibi hakikat algıları çatallaşacaktır. Örneğin, Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya gönderdiği 'insanlık dini'ne davet mektubunda sunduğu bilgiler, en son din ve peygambere inanan bir kişinin zihninde ve vicdanında ne tür bir davranış ve tutum değişikliği meydana getirmiş olabilir?

Batılı merkezlere gönderilen elçi ve gözlemcilerin 'taaccüp' ifade eden 'rapor'larıyla, Doğu'yu merak eden Batılı gezgin/oryantalistlerin 'ekzotik okuma'ları arasında kalan Osmanlı idarecilerinin bilinçlerindeki yaralanmanın ortaya çıkardığı ilk etki, 'geç' ya da 'geri kalmışlık' duygusunun silinmez damgası olmuştur. Geç kalışın ilk hissedildiği erken dönemlerde, Batı hegemonyasına karşı, ıslah, tecdid, teceddüt ve tanzimat gibi karışık tepkiler verilse de, karşı karşıya gelen iki farklı dünya tahayyülü, mahrecinden uzaklaşan aklı temsil eden idarecilerde bulanık bir zihin inşasına zemin hazırlamıştır. Geleneksel farklı bütünlükleri temsil eden dünyalar, onların bulanık zihinlerinde parçalanmış, Doğu dişil/alıcı, Batı ise eril/verici konuma yerleştirilmiştir. Aydın ve idarecilerin gözünde Batı doru bir at misali gücü, Doğu ise harekete geçirilmeyi, koşuya yetişmek için 'ilerleme'yi bekleyen bir kağnıyı temsil etmektedir. Paradoksal olan, geleneksel düşünceye yönelik, toplumsal talepler/ihtiyaçlar doğrultusunda yenilenmeye yol açacak *'critique*'ler ortaya koymak yerine, geleneksel düşüncenin yansıması olan ilmiye, maliye gibi mevcut toplumsal yapıyı canlı tutan kurumların ortadan kaldırılmasına girişilmesidir: Cahil sarıklılar ve taassup. Çözüm hazırdır; içtihad kapısının açılması. Halbuki bu kurumları yeni durumlara intibak etmeye veya o dönemde büyülü bir kavram haline gelen ve kerameti kendinden menkul 'değişim'e zorlayacak içten bir talep hiç olmamıştır. İslâm ve bilim başlığı en aktüel tartışma alanı olarak açılırken, İslâm'ın bilimle –ki Batılı bilim dine ve kiliseye karşı verilen mücadelenin alanıdır– çatışmadığı, hatta bilimin İslâm'ın kapsamı içinde olduğu iddia edilerek ne din, ne de bilim sorunu çözülmüş oluyordu. Bir yandan, İslâm bir inanç alanı olmaktan çıkarılıp metafizik derinliğinden uzaklaştırılırken; diğer yandan bilim dili ve yöntemi 'kutsal' kılınarak dinin yerine ikame edilmiş oluyordu. Bu iki alan arasında birbirine indirgenemeyecek olmaları yüzünden oluşan düşünsel 'boşluk' ve bu durumun sosyolojik izdüşümünden kaynaklanan 'çukur saha' varlığını günümüze kadar devam ettirecektir.

Zihinlerde yer eden düşünsel 'boşluk', bilimin kutsal yönteminin aradığı nesnel gerçeklik ve yalınlığı, ulema'yı içe kıvrılmaya sevk ederken, modern aydınları İslâm düşüncesinde bir 'ilk dönem fetişizmi'ne yöneltmiştir. İçtihad kapıları 'sonuna kadar' açılarak, tarih ve gelenek, dinselleştirilen Batılı bilimin görünürlük kazanma girişimine mahkum edilmiş, geçmiş ve şimdi arasındaki algılamanın düzeltilmesi anlamında yeni bir 'bakış' ortaya konmuş ve toplumun temeddün'ü için 'reformlar'a girişilmiştir. Bu bakış içten bir bakış değil, dıştan bir bakış olduğu için, toplum da dıştan, bazı göstergeler düzeyinde Batı'lı olmuş; içten ve özsel değişim düzeyinde ise Batı'lı olamadığı gibi, Doğu'lu olarak da kalamamıştır. Özünde geçmişe ve Batı-dışı'na bir meydan okumayı barındıran Batı'lı bilim ve gerçeklik tanımlaması, Osmanlı/İslâm dünyasında içten bir bakışa konu olamadığı için hep cevapsız kalmış, hem algılama kategorilerindeki değişimin hem de psikolojik tavırlardaki dönüşümlerin birbirine eklemlendiği entegrist bir tavra, kısaca 'taklid ve telifçilik'e dönüşmüştür. Arkun'un ifadesiyle, "söz konusu olan bilimsel düşünce vurgusu nesnel gerçekliği kavramaktan ziyade, tahammül edilemez olduğu yargısına varılan varoluş koşullarını daha arzu edilir koşullara dönüştürmektir." Diğer bir tanımlamayla, epistemolojik düzleminden koparılan bilim ve eleştiri anlayışı, sonuçta sosyolojik bir kuruluğa mahkum edilmiştir. Bu genel durum, siyasal görüşleriyle psikolojik davranışları arasında sıkışıp kalan ideolog/entelektüelin tutum modunu ele vermektedir. Türk aydınının belirleyici özellikleri, tutum ve davranışlarındaki çarpıklığın nereden geldiği ve nasıl işlediği soruları da, modernleşmenin ürettiği artı sorunlar olarak karşımızda durmaktadır. Biçim ne olursa olsun, zihinsel içerik ve davranış, ideolojik donanımın kapalı siteminin kalıbına dökül-

müş, bir yandan kendini 'bozulmamış', 'yerli' ilan ederken, diğer yandan modern biçimi benimseyerek bilinçsizce Batılılaşmış ve sahte, yabancılaşmış bir birey ve topluma ulaşmıştır. Örneğin, Sartre'ın bir kitabı ele geçirilir ve okunur, fakat bu kişinin Fransız aydınlanması içindeki rolünün ne olduğu, hangi kaynaklardan beslendiği, hangi fikir kümelerine bağlandığı, Alman varoluşçuluğuyla ilgisi ve nihayet çağdaş Batı felsefesindeki yerinin ne olduğu bilinmez. Keza Freud cinselliğin yaratıcısı, yani 'müstehcen' biri olarak görülür, fakat Freud düşüncesinin modern rasyonalizm akımında açtığı epistemolojik gediklerden habersiz kalınır. Tıpkı derinlik psikolojisinin muazzam kapsamı üzerinde pek durulmadığı gibi. Ortaya konan düşünceler hiçbir özel bağlamla ilişkilendirilemeyen, mütekabiliyeti olmayan bilgi kırıntıları olarak kalmakla birlikte, ideolog/entelektüelin zihninde bu bilgi kırıntıları bazen düşünce ve dünya 'kurucu' bir işlevselliğe bürünebilir. Nitekim, Türk düşüncesi tarihinde, uygun bir çerçeve içinde düşünce akımlarını yerleştirecek, özgün fikirlere dönüştürecek felsefî bir haritanın yokluğu, en çok ihtiyaç duyulan ve bir eksiklik olarak hep aydının önünde duran temel bir sorundur.

Batı düşünce tarihine göz attığımız zaman, Sartre ve Nietzsche gibi, içinde yaşadıkları insanî-toplumsal sorunları aşmaya çalışan 'muzdarip'lerle yüzyüze gelirken, biz de ise sadece isimleri "Türk İstiklal ve Hürriyet Kahramanları Tarihi"ne geçmiş, pozitivizmi savunmakla birlikte öldükten sonra kütüphanesindeki kitaplar arasında bulunan Auguste Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri* isimli eserinin yalnız 'önsöz'ünü okuduğu anlaşılan, uzun zaman Paris'te kalmasına rağmen ciddî bir tek pozitivist düşünür ile karşılaşıp görüş (e)meyen kişilerle karşılaşırsınız.

Bu bağlamda Yeni Osmanlıların Tanzimat paşaları ile 'kavga'ları bugün bizi hiç ilgilendirmeyen sebeplere dayanıyordu. Nitekim, Namık Kemal, Ziya Paşa, Şinasi gibi aydınların 'muhalefeti' derin düşünce ve itiraza dayanmayıp, esas itibariyle tezyif ve tahkirlerle dolu, fakat pek az fikri muhtevaya sahip tavırları içermektedir. Zaten Tanzimat'ın büyük paşalarından Ali Paşa, onların tavırlarını pek ciddiye almamış, isimlerini bile zikretmeden sadece 'ütopistler' diyerek meşhur Vasiyetname'sinde birkaç atıfta bulunmuştur. Diğer taraftan, Yeni Osmanlılar'ın sesleri de Fuad (1869) ve Ali (1871) Paşa'ların vefatından sonra gürleşmeye başlamıştır. Şu kadar bilinmelidir ki, Yeni Osmanlılar, Batılı aydının oluşum sürecinin dışında, bürokrasi içerisinde mevzilendikleri için, savundukları 'hürriyet', toplumun 'özgürleşimi' için değil, biraz da ikbal davasıyla iç içe girerek siyasallaşan bir taleptir. Çünkü sadrazam değişiklikleri onların konumlarını birden bire değiştirmekte, bürokrat özellikleri aydın duruşlarına galip gelmektedir. Sonraki dönemlerde de, 'hürriyetsizlik'ten şikayetle yurt dışına kaçanlar, iktidar odaklarıyla görüşme ve konuşma imkânı bulduklarında, hemen bir makama nasbedilmişlerdir. Aydın duruşunu sergileyenlerin sayısı ise, Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet gibi, oldukça azdır.

Yeni Osmanlılar, genelde, kafa ve gönüllerindeki metafizik sancıların değil, içinden çıkılmaz bir tatminsizlik hissinin zebunudurlar. Ütopik bir meşrutî idare hasreti ve neticede "biz adam olmayız" nevinden bir hayıflanma içindedirler. Zihinlerde 'mülk-i milleti ihya için' meşrebe göre 'bila tefrik-i cins ü mezhep' anlayışının dışavurumu olan romantik bir vatandaşlık kurgusu, vicdanlarda ise iyi tarif olunmamış bir İslâm ümmetçiliği, tam anlaşılamamış bir 'vatanseverlik' duygusu baskın görünmektedir. Geleneğin her unsurundan şikayet edilmekte, fakat, şikayetlerin nasıl ortadan kaldırılacağına dair 'gerçekçi' bir tek çözümleme yapılmamaktadır. Bu durumun birkaç istisnasından biri, Ahmet Cevdet Paşa'dır. Onun çözüm tekliflerini sunduğu eserleri, o dönem için en önemli ve zengin kaynakları teşkil eder. Sonraki dönemlerde, Yeni Osmanlıların müdavimleri Büchner'in materyalizmini, Comte'un pozitivizmini yeni medeniyet kurgusunun en güçlü dönüştürücüsü haline getirecekler, dönüştürmeye ve kurtarmaya çalıştıkları 'millet' ile hiç yüz yüze gelemeyeceklerdir. Ve "Batıyı gülüyle dikeniyle isticlas etmeliyiz mirim" sözlerinde ifadesini bulan, toplumun dışında ve ona rağmen bir medeniyet inşasının avamî düzeyde fikir işçiliğine soyunacaklar, bir fikir mimarı olamayacaklardır.

Son tahlilde, Tanzimat Dönemi ve Meşrutiyet Dönemi'yle ilgili olumlu/olumsuz değerlendirmeler, esasında Cumhuriyet Dönemi'nde aktüel ve popüler bir kıymet

kazanmıştır. Örneğin Cumhuriyet Dönemi'nin 'resmî görüşü'nü temsil eden Ziya Gökalp, Tanzimatçıları aşırı bir Avrupacılıkla suçlamaktadır. Ziya Gökalp'in itiraz ve tenkitleri, bugün dahi çözüme kavuşturamadığımız ve modernleşmenin içkin doğasını oluşturan kadim sorun sekülerizm veya laiklik bağlamındadır. Gökalp, klâsik kültür ve medeniyet ayrımına dayanarak, Tanzimatçıları Batı medeniyetini yarım-yamalak aktararak ülkede 'çatışmalı bir yapı' ortaya çıkarmakla itham eder: Mektebin yanında medrese, Batı hukukunun yanında Doğu hukuku, Batı müziğinin yanında Doğu müziği gibi. Gökalp'in en şiddetli itirazı, Tanzimat Dönemi'nde ifade gücü bulan Osmanlılık tanımlamasına karşı milliyetçilik noktasında odaklanmaktadır. Tanzimatçılar, ülkeyi parçalanmaktan kurtaracak bir Osmanlılık icat ederek, Türklüğü ihmal etmiş, Türklerin dışında bütün unsurlar milli kültürüne sarılırken, sadece Türkler Osmanlılık kavramını benimsemiştir. Gökalp, eğer Reşit ve Ali Paşa'ların zamanında yaşamış olsaydı, herhalde Türklerin imparatorluğu dağıtmalarını, her millete bağımsızlık verilerek Türklerin Anadolu'da milli kültüre dayalı ve Batılı esaslara göre yeni bir devlet ve millet olmalarını istemezdi. Gökalp'in düşünceleri, Osmanlı İmparatorluğu gerçekten parçalanmak üzere iken ortaya atılmıştır ve onlar artık Türklükten başka kurtarılacak unsurun kalmadığı bir konjonktürle ilintilidir. İlgili dönem ve şartlar göz önüne alınınca Gökalp'in düşüncesi İmparatorluğun kazandığı hüviyet doğrultusunda, II. Meşrutiyet'in son yıllarıyla, Cumhuriyet'in ilk yıllarında geniş bir aydın kitlesi tarafından benimsenmiş ve kabul görmüştür. Öyle ki, Batılılaşma konusunda Tanzimatçılardan daha hızlı hareket eden Cumhuriyet idarecileri ve aydınları, Gökalp'in bahsettiği ikilikleri (sünaiyet), kurumsal, yapısal ve değerler düzleminde, Türklüğe ait olanları da içine alacak şekilde ortadan kaldırmışlar, bunların yerine sadece Batı'ya ait olanları ikame etmişlerdir.

Diğer taraftan, Tanzimat Dönemi Meşrutiyet ve Cumhuriyet Dönemi'nin bütün aydınları tarafından –çeşitli versiyonlarıyla– eleştiri konusu yapılmıştır. Aydınların her biri Batılı kurum ve değerleri kendi öznel bakış açısından görmeye çalışmış, yine kendi zaviyelerinden Batı'yı, Batılılaşma biçimini eleştirmişlerdir. Fakat bu aydınların hemen hemen hepsi kendi gölgelerini, Batılı perspektif ve tahayyülün aynasında, yani klâsik düzen fikrinden tarihe geçiş dolayımında, Batılı gerçeklik/nesnellik aydınlığında görmek istemişlerdir. Ancak Tanzimat paşalarını eleştiren ve onların aleyhinde tavır alan bu aydınlar zümresi, Ali ve Fuad Paşa'lardan daha Batıcı kimseler olmuşlardır. Hatta Tanzimatçılar, onlardan daha muhafazakâr ve yerli kalmışlardır. Burada karşımıza Batılı zaman ve mekân algısının modernleşme sürecinde kazandığı hız, süre ve önem boyutu çıkmaktadır. Herkes "yüz elli yıldır içine düştüğümüz buhran"ı, "Tanzimat'tan bu yana" ifadesiyle kayıtlarken, aslında tenkit edilen Tanzimat ve Tanzimatçılar değil, Türk modernleşme sürecidir. Çünkü, Tanzimatçılar da, memleketin "yüz elli yıldır bozulduğunu" söyleyerek işe başlamışlar, devlet idaresi ve toplumsal sorunları bu merkezde ele almışlardır. Bugün için ise Tanzimat dönemi ve sonrası hakkında verilebilecek hükümlerin değişkeni, modernleşme tarihinin üzerinden geçen süre ve elde edilen birikim olmak durumundadır.

Bu bağlamda Tanzimatçıları, sonraki dönemlerde yapılan değerlendirmelerin ana fikri çerçevesinde, "Batı'nın uşağı ve oyuncağı" olan kimseler olarak düşünebilir miyiz? Tanzimatçıları Batılı ülkelerin/elçilerin etkisinde kalmakla, onların her dediğini yapmakla suçlayacak olursak, Tanzimat'tan bu yana, tarihimizde sosyolojik çözümlemeden uzak durarak 'uşak' sıfatı veremeyeceğimiz bir siyasal kadro bulmak mümkün olmaz. Tanzimat sorununun son kertede 'öz'ü; Tanzimat idarecilerinin ya da 'Müslüman Doğu'nun Batı ile ilişkilerinin mahiyetinde düğümlenmektedir. Dünyadaki geleneksel bütün varoluş biçimlerini kendi 'biricik'liğine endeksli olarak dönüştürmek iddiasını taşıyan modernlik olgusunun mahiyetini bilmeden, erken dönemde, Batılılar bize nasıl Batılılaşacağımız konusunda telkinde bulunmuş, hatta dikte etmişlerse bile, bizim devlet adamlarımız klâsik idarî, siyasî ve sosyal yapıyı, yine geleneksel 'hikmet-i hükümet' ilkesi doğrultusunda devam ettirebilir miydi? Cevapsız kalan bu sorular, kendileri de modernleşme sürecinin bir ürünü olan aydınlarımızı meşgul etmeye devam etmektedir. Bu yüzden Tanzimatçıların ya da ilerleyen aşa-

malarda tarihsel rol üstlenen modernleşmeci aktörlerin, Batı'yı ve Türk kültür ve medeniyetini anlama, bilme ve dönüştürme hususunda eksik kaldıklarını, hatta ilgili aktörlerin belli bazı şahsi kusurlarla malul olduklarını söyleyebiliriz. Buna karşılık Batı'ya yönelişleri ve uyguladıkları yöntem aracılığıyla onları ağır bir şekilde, yaşasın ya da kahrolsun takıntılarıyla suçlamanın hiçbir anlamı yoktur.

Tanzimatçıların Batı'ya yönelmeleri –ki zorunludur– vatan, millet sevgisinin dışında değerlendirilmesi gereken bir konu olup, sosyal bilimsel düşüncenin çözümlemesine ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç ve gereklilik kendisini bugün daha çok hissettirmektedir. Bir medeniyet alanı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı medeniyet alanına yönelmesinin maksadı, devletin ayakta kalabilmesi için ihtiyaç duyduğu hemen her şeyin Avrupa'da bulunması ve acilen onlara sahip olma arzusudur: Bilim, teknik, askerî, iktisadî ve siyasî güç istenci. Üstelik her alandaki güç istenci bile, Batı'ya karşı durabilmek içindir. Batı hem sevilen, hem nefret edilen bir nesne gibi algılanmıştır. Batı medeniyeti'nin temsil ettiği ve Osmanlı için 'arzu nesnesi' olan şey, sınırları gittikçe küçülen, küçüldükçe iç sorunlara karşı mukavemeti azalan ve savaş meydanlarında sürekli mağlup olan Devlet-i Aliye-i Osmaniye'nin, Batı'nın emperyal talepleri için uyguladığı siyasetin değişkenliği ve Rusya'nın 'yakın tehdit' oluşturması karşısında, içinde bulunduğu çaresizliği ortadan kaldıracak askerî, siyasî ve iktisadî kudrettir. Nasıl Tanzimat Fermanı (1839) ilan edilmeden önce Batılı devletlerin büyükelçiliklerine bildirilme ihtiyacı duyulmuşsa, Islahat Fermanı (1856), I. ve II. Meşrutiyet (1876-1908) ve Cumhuriyet'in ilanı da (1923), aynı ihtiyaçtan dolayı, Batılı devletlerin bilgisi ve müdahalesi dolayımında gerçekleştirilmiştir.

Modernleşme tarihimizi bir birinden farklı ve kopuk süreçler gibi görmek veya göstermek, yukarıdaki nedenlerden dolayı mümkün değildir. Çünkü Tanzimat'ın modernleşme projesi Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz'in veya Fuad ve Ali Paşa'ların ölümüyle birlikte kesintiye uğramamış, hatta bu satırların yazıldığı ana kadar kesintisiz devam etmiştir ve etmektedir. Dün Tersane Konferansı'nda alınan kararlar, Tanzimat Fermanı'nı zorunlu kılarken, bugün de Kopenhag Kriterleri, Avrupa Birliği Uyum Yasası'nı getirmiş görünmektedir. Türk toplumunun 'tehdit algısı' ve 'güvenlik ihtiyacı', aradan geçen yıllara ve modernleşme sürecine rağmen hâlâ ortadan kalmış görünmemektedir.

M. AKGÜL, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Konya, Çizgi Kitabevi, 1999; M. AKGÜL Türkiye'de Din ve Değişim; *Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, İstanbul, Ötüken Yay., 2002; F. ANDIÇ – S. ANDIÇ, *Sadrazam Ali Paşa, Hayatı, Zamanı ve Siyasî Vasiyetnamesi*, İstanbul,Eren Yayıncılık, 2000; E. GÜNGÖR, "Tarih Meselesi", *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, İstanbul, Ötüken Yay., 1997, ss. 11-15; E. GÜNGÖR, "Tanzimat Üzerine Birkaç Not", *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*, İstanbul, Ötüken Yay., 1997, ss. 15-23; KOMİSYON, *Tanzimat I II*, İstanbul, M.E.B.Yay., 1999; E. OKUMUŞ, *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, İstanbul, İnsan Yay., 1999; M. N. ÖZÖN, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1938; D. SHAYEGAN, *Yaralı Bilinç; Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni* (çev: H. Bayrı), İstanbul, Metis Yay., 1991.

Ayrıca **bkz**., BATICILIK, ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ, İSLÂMCILIK, MİLLİYETÇİLİK, MODERNLEŞME, TÜRKÇÜLÜK.

Mehmet AKGÜL

ÇAĞIRMA, çağdaş yapısalcı Marksist düşünür Louis Althusser tarafından ideolojinin bireylere hitap etmesi, bireylerin ideoloji tarafından inşa edilmeleri sürecine verilen addır.

Althusser'de ideoloji yeni bir ağırlık merkezi ve teorileştirme çerçevesi olarak Marksizmin bütünüyle yeniden yansıtılmasını ifade eder. Althusser'in ideolojiyi en genel düzeyde nasıl kavradığı sorununda, ideoloji, insanların onunla tarihsel dünyayla ilişkilerini yaşadıkları bir 'temsiller' sistemi olarak karşımıza çıkar. Althusser bu tanımın her aşamasını açar. İdeolojiyi kendine ait mantığı ve katılığı bulunan bir sistem olarak gören ve temsiller terimini kullanmakla, duruma bağlı olarak imgeleri, mitleri, düşünce ve kavramları tartışma zemini yaratan Althusser'e göre, ideoloji, her toplumun organik bir parçası olarak, toplumların tarihsel yaşamında özsel bir yer tutar.

Althusser'in insanın dünyayla ilişkisini yaşamasına yaptığı vurgu, önemli bir vurgudur. Bu vurgu ideolojilerin ilkesel olarak bilinçli inançlarla etkili olmayıp, insana da-

yatılan yapılar olarak düşünüldüğünü ifade eder. Althusser'e göre, dünyaya dair tasarım veya betimlemelerin ya doğru ya da yanlış olduklarından söz edilebilir. Fakat ona göre, ideoloji, temele inildiğinde hiç de bu tür bir betimleme konusu olmaz; dolayısıyla, doğruluk ve yanlışlık ölçütleri ideolojiye büyük ölçüde ilgisiz olmak durumundadır. Althusser'e göre, ideoloji gerçekten de temsil eder, ama onun temsil ettiği şey, benim bir bütün olarak toplumla olan ilişkilerimin –ki bu ilişkiler yaşama biçimimdir– doğru ya da yanlış konusu olduğunu söyleyemez. İdeoloji, insanî varlıkları birer toplumsal özne olarak kuran ve bu özneleri bir toplumdaki egemen üretim ilişkilerine bağlayan yaşanan ilişkileri üreten anlamlandırma pratiklerini düzenlemenin belirli bir yoludur.

Hiç şüphe yoktur ki, Althusser, salt rasyonalist olan her ideolojinin, sadece gerçekliğin çarpıtılmış şekli ve empirik olarak yanlış olan önermeler toplamından oluşmakta olduğu görüşüne öldürücü bir darbe indirmiştir. Althusser'e göre, ideoloji tam tersine temelde dünya ile aramızdaki bilinçdışı, duygusal ilişkilere, toplumsal gerçekliğe düşünce öncesi bağlanma yollarımıza göndermede bulunur. İdeoloji, bu gerçekliğin görünüşte kendiliğinden bir deneyim biçiminde bize nasıl geldiğiyle ilgili bir problemdir. İnsanî öznelerin bu gerçeklik içinde sürekli olarak nasıl söz konusu olduklarıyla ilgili bir sorundur. Althusser, ideolojinin bir gerçekliği betimlemekten çok bir istek, bir umut ya da bir nostaljiyi ifade ettiğini öne sürer. Öyleyse, ideoloji temelinde bir korku duyma ve suçlama, yüceltme ve aşağılama sorunudur. Althusser bizi bilişsel bir ideoloji kuramından duygulanımsal bir ideoloji kuramına götürmeye çalışır, ama bu ille de ideolojinin birtakım bilişsel öğeler içerdiğini reddetmek ya da onu sırf öznel alana indirgemek anlamına gelmek zorunda değildir. Onun sürekli altını çizdiği gibi, ideoloji hiçbir biçimde bir yanılgının, bir yanılsamanın ya da bir bilgisizliğin epistemolojik boyutuna indirgenemeyecek bir toplumsal karakterdir.

O, ideolojinin yapısı ve işleyişi üzerine, biri olumlu, biri olumsuz iki tez sunar. Birincisi, ideolojinin hayalî biçiminde 'tasarlanmış' nesneyle, ikincisi ideolojinin maddîliği ile ilgilidir. Birinci tezde, ideoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayalî ilişkilerini temsil eder. Yaygın olarak dinî ideolojinin, ahlâkî ideolojinin, hukukî ideolojinin, siyasal ideolojinin aynı zamanda birer dünya görüşü oldukları söylenir. Onların buna karşın gerçekliğe tekabül etmedikleri, yani bir yanılsama oldukları kabul edilirken, bir yandan da gerçekliğe ima yollu değindikleri söylenir; onların dünyayı hayalî biçimde tasarlamalarının altında, bu dünyanın kendisinin gerçekliğini bulmak söz konusudur. İnsanlar ideolojide gerçek varoluş koşullarını, gerçek dünyalarını "kendilerine temsil etmezler", orada onlara temsil edilen, kendilerinin bu varoluş koşullarıyla olan ilişkileridir. Gerçek dünyanın ideolojik, yani hayalî olarak her tasarlanmasının merkezinde bu ilişki yer alır. Gerçek dünyanın ideolojik olarak tasarlanmasının doğurduğu hayalî çarpıtmayı açıklaması gereken 'neden' bu ilişki içinde yer alır.

İkinci tez, ideolojinin varoluşunun maddî olduğu tezidir. Fikirlerin ya da başka tasarımların manevî değil de, maddî varlığı olduğu tezi, ideolojinin doğasına ilişkin analizde gereklidir. Bir ideoloji her zaman bir aygıtta, hem de aygıtın pratiğinde veya pratiklerinde var olur. Bu var oluş maddîdir. Althusser'e göre, ideoloji içinde yaşayan birey, yani dünyanın belirlenmiş bir tasarımı içinde yaşayan birey şu ya da bu biçimde davranır, şu ya da bu pratik tavrı kabul eder ve dahası özne olarak kendi bilinciyle özgürce seçtiği fikirlerin 'bağımlı olduğu' ideolojik aygıtın kimi düzenlenmiş pratiklerine katılır. Varlıkları son kertede bir ideolojik aygıtın tanımladığı ayinlerle düzenlenmiş pratiklerin eylemlerinde ortaya çıktığı ölçüde fikirler, fikir olarak yok olur. Maddî bir ideolojik aygıt içinde var olan, maddî kuralların düzenlediği maddî pratikler, kendi inancına göre vicdan rahatlığı ile hareket eden bir öznenin maddî eylemlerinde var olan pratikleri buyuran ideolojidir. Bir pratik, ideoloji aracılığıyla, ideolojinin içinde vardır ve yine bir ideoloji, özne aracılığıyla ve özneler için vardır.

İdeoloji bireyleri özne diye adlandırır. Özne aracılığıyla ve özneler için olmayan ideoloji yoktur. Yani, somut özneler için ideoloji vardır ve ideolojinin gerçekleşmesi ancak özne aracılığıyla mümkün olabilir. Özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisidir. Fakat Althusser, aynı zamanda

hemen ekler ki, özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisi olup, her ideolojinin işlevi somut bireyleri özne haline getirmektir. Her ideolojinin işleyişi, bu çifte oluşturma hareketi içinde var olur. Çünkü ideoloji, bu işlevin maddî varoluş biçimleri içinde işlev görmesinden başka bir şey değildir. Özne kategorisinin işleyişi yoluyla, her ideoloji somut bireyleri somut özneler olarak çağırır ve adlandırır. Bu noktada, ideolojinin bireyler arasında özneleri 'seferber ederek' ya da adlandırma ya da çağırma dediğimiz "Hey, siz oradaki" türünden, polisin veya bir başkasının çok bilinen gündelik seslenişi şeklinde tahayyül edebilecek o çok belirgin işlem yoluyla, bireyleri öznelere 'dönüştürerek' hareket ettiğini ya da işlediğini ileri sürebiliriz. Althusser'in vurguladığı gibi çağrılan birey arkasına döner, bu hareket özneyi ifade eder. Çünkü çağırmanın gerçekten kendine yöneldiğini ve çağrılanın kendisi olduğunu bilir. Deneyler, çağırma eyleminde hatanın nerdeyse imkânsız olduğunu ortaya koymuştur. İster sözlü çağrı, ister düdük sesi olsun, çağrılan çağrılanın gerçekten kendisi olduğunu düşünür. Fakat bu tuhaf bir olgudur. "Hey siz oradaki" diye arkadan çağırma duyan birey kendisiyle ilgili olduğunu sanarak, bilerek arkasına döner, fakat gerçeklikte olaylar böyle bir sıralama olmadan gerçekleşir.

İdeolojinin varoluşu ile bireylerin özneler olarak çağrılmaları veya adlandırılmaları bir ve aynı şeydir. Buna şu da eklenebilir: İdeolojinin dışında geçtiği sanılan şeyler, gerçekte ideolojinin içinde geçerler; demek ki gerçekte ideolojinin içinde geçen şeyler onun dışında geçermiş gibi görünüyor; bunun içindir ki ideolojinin içinde yer alan kişiler kendilerini tanıma gereği ideolojinin dışında sanırlar. İdeoloji aracılığıyla, ideolojinin ideolojik karakterinin fiilî yadsıması ideolojinin etkilerindendir. İdeoloji hiçbir zaman ben 'ideolojiyim' demez. İdeoloji içindeyim diyebilmek için, ideolojinin dışında, yani bilimsel bilginin içinde olmak gerekir. İdeolojinin içinde bulunmak suçlamasının hiçbir zaman suçlamayı yapan değil, fakat hep başkaları için geçerli olduğu bilinir. Bu ise ideolojinin hiç dışı olmadığı, fakat aynı zamanda, sadece dışı olduğu anlamına gelir. İdeoloji bireyleri özneler olarak çağırır veya adlandırır. Bu ise bireylerin her zaman ideoloji tarafından özneler olarak çağrıldığı anlamına gelir ki, bu da bizi zorunlu olarak son bir önermeye götürür.

Bireyler her zaman ve zaten öznedirler. Yani, her zaman zaten özne olduklarına göre, bireyler öznelere ilişkin olarak soyutturlar. Bu önerme bir paradoks gibi gelebilir. Bir bireyin her zaman, hatta doğmadan önce bile, özne olması herkesin anlayacağı bir şeydir. Bu, paradoks içermez. Her zaman zaten soyut olan öznelere ilişkin olarak bireylerin her zaman soyut olduklarını Freud, bir doğumun, bu mutlu olayın beklenmesinin hangi ideolojik tören kurallarıyla kuşatılmış olduğunu belirterek göstermişti. Doğacak bir çocuğun nasıl ve ne kadar beklendiğini herkes bilir. Bu ise duyguları, yani doğacak çocuğun beklendiği, aile ideolojisinin biçimleri (baba, anne, karı-koca, kardeş) bir yana bırakılırsa son durumda, şu söylenebilir: Onun babanın adını taşıyacağı, yani bir kimliği olacağı ve yerini başka hiç kimsenin alamayacağı bir kimse olacağı önceden kabul edilmiştir. Demek ki çocuk doğmadan önce, döllendiğinden itibaren, içinde yer alıp beklendiği özgül aile ideolojisinin biçimi içinde özne olmak için belirlenmiştir ve her zaman zaten öznedir. Bu ideolojik aile biçiminin, benzersizliği içinde son derece yapılaşmış olduğunu ve geleceğin öznesinin bu az çok patolojik ve kusursuz yapı içinde kendi yerini bulması, cinsel özne olması gerektiğini söylemek gereksizdir.

Althusser bu çağırma veya adlandırma sürecinin ideolojinin tüm yapısına nasıl yansıdığını Hıristiyan din ideolojisi ile açıklar. Dinî ideolojinin Tanrı'nın emirlerine uyup uymama konusunda, bireyi özgür bir özne konumuna getirmek için çağırarak, yani bireyleri öznelere dönüştürmek için, bireylere seslendiği dikkate alındığında, tek ve merkezi olarak öteki öznenin varlığını varsaydığı ortaya çıkar. Yani, Tanrı kendini, kendisi için olan ve öznesini çağıran ve bu çağırma yoluyla bireyi kendi öznesi yapan, en üstün özne olarak tanımlar. Kendi adıyla çağrılmış, adlandırılmış 'Musa', Tanrı'nın çağırdığının gerçekten kendisi olduğunu tanıyarak özne, Tanrı'nın öznesi, Tanrı'nın egemen olduğu özne olup çıkar. Mutlak ve tek özne adına bireyleri özne olarak çağıran, adlandıran her ideolojinin yapısının yansımalı olduğunu görüyoruz. Yansımalı suret ideolojiyi oluştu-

rur ve onun işleyişini sağlar. İdeolojinin kopya çıkaran, yani suret oluşturan aynasal yapısı aynı anda şunları sağlar: Bireylerin özne olarak çağrılmaları, Özne'nin tâbiyeti altına girmeleri, özneler ve özne arasındaki ve öznelerin kendi aralarındaki karşılıklı birbirini tanıma ve son olarak da öznenin kendisi tarafından tanınması, bu durumda her şeyin çok iyi olduğuna ve öznelerin ne olduklarını tanımaları ve buna uygun biçimde davranmaları koşuluyla, her şeyin yolunda gideceğine ilişkin mutlak güvence: 'Amin.' Bu dörtlü ilke tarafından kuşatılmış özne, kendiliğinden ideolojiyle birlikte vardır.

Bunun esrarı bireyin özne olarak çağrılması ve Özne'nin tâbiyeti altına girmesi ile bağlantılıdır ya da özne teriminin belirsizliği ile ilgilidir. Bu terim, özgür bir öznellik ifade ederken, daha yüksek bir otoriteye boyun eğişi, yani özgürce boyun eğmeyi kabul etmek dışında, her türlü özgürlükten yoksun, bir başkasının otoritesi altındaki bir özneyi belirtir. Diğer bir deyişle, "Özne'nin emirlerine özgürce boyun eğsin, yani kendi tâbiyetinin eylem ve hareketlerini tek başına tamamlasın diye, birey özgür özne olarak çağrılır. Tâbiyet altına alınmaları yoluyla ve tâbiyet altına alınmaları için vardır, ancak özneler." Kendiliklerinden var olmaları, bunun içindir. Özne olarak çağrılmış bireylerin ve öznenin yansımalı tanınması, onların Özne'nin emirlerine uyacaklarını özgürce kabul etmeleri durumunda, Özne'nin öznelere verdiği güvencenin mekanizmasında söz konusu olan nedir? Bu mekanizmada sözü edilen gerçeklik, tanımanın kendi biçimlerinde zorunlu olarak tanınmayan gerçeklik, son çözümlemede üretim ilişkilerinin ve ondan türeyen ilişkilerin yeniden üretimidir. Althusser'e göre, ideoloji, çağırma aracılığıyla, bireyleri var olan üretim ilişkileri içindeki rollerini sorgulamadan benimsemelerini temin eder.

L. ALTHUSSER, *Marx İçin* (çev. İ. Gürden), İstanbul, İthaki Yayınları, 2002; L. ALTHUSSER, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (çev. Y. Alp - M. Özışık), İstanbul, İletişim, 1994; E. BALIBAR, *Althusser İçin Yazılar* (çev. H. Tufan), İstanbul, İletişim, 1991; İ. SUNAR, *Düşün ve Toplum*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979; T. EAGLETON, *İdeoloji* (çev. M. Özcan), İstanbul, Ayrıntı, 1996; M. BARRETT, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji* (çev. A. Fethi), İstanbul, Sarmal Yayınları, 1996.

Ayrıca **bkz.**, ALTHUSSER, İDEOLOJİ.

Nuray KARACA

ÇAĞRIŞIMCILIK, idelerin doğası ve kaynağıyla; zihindeki duyumlar ve ideler arasındaki ilişkilerle ilgili bir kuram olup, özellikle İngiliz çağrışımcılığı, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda büyük bir güç kazanan meşhur felsefe ve psikoloji okulunu tanımlar. Başka bir deyişle, çağrışımcılık yüksek düzey zihinsel veya davranışsal süreçlerin, daha basit zihinsel veya davranışsal birimlerin birleştirilmesi sonucu ortaya çıktığını iddia eden felsefî/psikolojik bir öğretidir. Nitekim, çağrışım kavramını, "zihnin unsurları arasındaki bağlantı" olarak tanımlayan birçoklarına göre, "bu unsurlardan birinin ortaya çıkması, belirli şartlar altında, ona bağlı öteki unsurların ortaya çıkmasına yol açar."

Çağrışım olgusu, hem felsefî hem de psikoloji literatüründe yer alan bir çok teoriye temel teşkil eden genel bir ilke olarak da düşünülebilir. Nitekim, çağrışım düşüncesi, modern psikolojinin, özellikle öğrenme ve bellek alanlarında temel kavramlarından biridir. Bundan dolayı, çağrışımcılık biri felsefî diğeri de bilimsel olmak üzere, tarihsel olarak iki önemli çizgide gelişmiştir.

Söz konusu çağrışımcılık kuramına temel teşkil eden ideler kuramı büyük ölçüde John Locke'dan türetilmiş ve ona, başkaları yanında esas David Hartley, David Hume, James Mill, John Stuart Mill ve Alexander Bain tarafından çağrışım ilkelerinin temin edilmesiyle katkı yapılmıştır. Bu filozoflarla, onların (söz gelimi, Thomas Hobbes, Reud J. Gay, Étienne Condillac gibi) İngiliz ve Kıta filozoflarından selefleri ve çağdaşları, idelerdeki farklılıkların duyu-deneyimindeki farklılıklara, doğuştan düşünceler kuramını olanaksız kılacak derecede bağlı gibi görünmeleri; bir şeyin zihindeki mevcudiyetinin –söz gelimi, duyusal güneş idesinin– çoğunluk nesnenin, güneşin kendisinin mevcudiyetinden sonra da devam etmesi ve bazı idelerin diğer başkalarına, biri zihinde hemen diğerini takip edecek şekilde, ayrılmazcasına bağlı görünmesi olgularından çok etkilenmişti. Bu olgular ancak duyumların, duyumlarla ilgili idelerin ve idelerin kendilerinin birbirlerini

nasıl çağrıştırdıklarıyla ilgili birtakım ilkelerle açıklanabilir görünmekteydi.

Şu hâlde, felsefî çağrışımcılığın en önde gelen temsilcileri bütün zihinsel süreçlerin deneyim ve yaşantılarla açıklanabileceğini savunan John Locke, David Hume gibi İngiliz empirisistleri olup, o en yüksek noktasına David Hartley ve James ve John Stuart Mill ile ulaşmıştır. Bilimsel çağrışımcılık ise, ilk olarak 1885'te, Ebbinghaus'un bellek üzerine çalışmalarıyla başlamış, daha sonra davranışçılık ekolüyle bağlantılı olarak gelişmiştir. Buna göre, psikoloji tarihçileri, Locke'un kullandığı 'idelerin çağrışımı' deyimindeki kökenlerinden başlayıp, bilinç akışındaki ve genel olarak zihinsel faaliyetteki dinamik ilişkilere dair bir açıklamaya doğru gelişme gösteren çağrışımcılığı, spekülatif, felsefî psikolojinin tam tersine, deneysel psikolojinin başlangıcı olarak değerlendirirler. Çağrışımcılığın psikoloji bilimi içindeki gelişimi ve kavramın içeriği felsefî yaklaşımdan birkaç bakımdan farklılık gösterir. İlk olarak, zihinde birleştiği varsayılan temel veya basit öğeler felsefî literatürde olduğu gibi fikirler veya duyumlar değil, işlevsel olarak tanımlanmış uyaran ve tepkilerdir. İkinci olarak, felsefî literatürde esas ilgi alanı zihinde kurulmuş olan çağrışımların akılcı bir analizi iken, psikolojide ilgi ve araştırma çağrışımların nasıl oluştuğu üzerine odaklanmıştır. Öğrenme, ancak böylelikle psikolojinin en yoğun inceleme alanlarından birisi haline gelmiştir. Son olarak, felsefede esas incelenmesi gereken veriler içebakış yoluyla elde edilen zihinsel olgular iken, psikolojide bu yerini nesnel olarak ölçülebilen davranışlara bırakmıştır.

Çağrışımcılığın Tarihi

Platon: Çağrışımcılık, her ne kadar esas itibariyle on yedinci yüzyıl İngiliz empirisizmiyle ortaya çıkıp geliştiyse de, çağrışım olgusu fikirlerin zihinde nasıl bir araya geldikleri düşüncesi ile bağlantılı olarak ilk defa Platon tarafından ortaya atılmıştır. *Phaidon* adlı diyalogundan alınmış olan aşağıdaki pasaj Platon'un çağrışımla ilgili görüşlerini yansıtır: "Bir şey gören ya da işiten ya da onu başka bir duyuyla algılayan bir adam, o şeyden başka bir şeyi bilme durumuna gelebilir, o şeyin yanında başka bir şeyi, farklı bir bilginin nesnesi olan bir şeyi daha düşünebilir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda, o adamın düşündüğü yeni nesneyi anımsadığını ya da bu yeni nesnenin ona anımsatıldığını söylerken, herhalde haksız sayılmayız."

Phaidon adlı diyalogundan yapılacak bir diğer alıntı Platon'un öğrenme ile çağrışım olgusu arasındaki yakın ilişkiden de haberdar olduğunu göstermektedir: "Bir nesneyi, görme ya da işitme ya da ona ilişkin bir başka duyu-algısına sahip olma yoluyla, duyumlama temeli üzerinde, unutulmuş olan –o nesneye benzeyen ya da benzemeyen, ancak her durumda onunla ilişkili olan– bu başka şeyi düşünmek olanaklı göründüğü için, şu iki almaşıktan birinin doğru olduğunu söyleyebilirim: Ya hepimiz bu şeyleri bilerek doğuyor ve onları yaşamımız boyunca biliyoruz, ya da kendilerinden (bir şeyler) 'öğreniyor' diye söz ettiğimiz kişiler yalnızca daha sonra anımsıyor olup, öğrenme anımsamadan oluşur." Bununla birlikte, bir bilgi kaynağı olarak duyu-deneyimine hiç güvenmeyen Platon, çağrışım olgusunu, öğrenmeyle ilgili bir olgudan ziyade, en azından ilk ve orta dönem diyaloglarında bilgiye eşitlediği anımsamayı anlamaya yardım edecek bir araç olarak kullanmıştır.

Bu yüzden, çağrışımcılığın felsefî temellerini, bellek ve öğrenme üzerine kurulmuş ilk sistematik açıklama denemesini gerçekleştiren Aristoteles'in epistemolojisinde bulmak mümkündür. Aristoteles anımsamanın işlevi konusunda görüşlerini belirtirken, psikolojide geçerliliğini bu gün bile sürdüren dört temel çağrışım ilkesine dikkati çekmiştir. Bunlar yakınlık, benzerlik, zıtlık ve sıklık ilkeleridir: (**1**) *Yakınlık ilkesi*: Eğer her hangi iki olay veya durum birbirine yakın bir zaman veya mekânda yer alıyorsa, bunlar zihinde de bir araya gelme eğilimi gösterir. Örneğin, kalem düşündüğünüzde kağıt veya kahve yapmayı düşündüğünüzde kahve içme fikri de zihninize gelir. (**2**) *Benzerlik ilkesi*: Eğer her hangi iki şey veya durum birbirine benzerse, birinin düşüncesi diğerinin de düşüncesine yol açar. İki kardeşten birini düşündüğünüzde diğerini de düşünmemek imkânsızdır. (**3**) *Zıtlık ilkesi*: Bir şeyi görmek veya hatırlamak, onun tam tersini hatırlamamıza veya zihnimizde canlandırmamıza sebep olabilir. Örneğin, tanıdığınız en uzun boylu insanı düşündüğünüzde tanıdığınız en kısa boylu insan da aklınıza gelebi-

lir. (4) *Sıklık ilkesi*: İki olay veya durum birbiriyle ne kadar çok ilişkili ise, onların aralarındaki çağrışım da o kadar kuvvetlidir. Eğer her gün kahvenizle birlikte poğaça yeme alışkanlığınız varsa, bu iki eylem arasında son derece kuvvetli bir çağrışım olacaktır.

Çağrışım Aristototeles'e göre, ortak duyuyla ilgilidir, yani beş temel duyunun bir bakıma birleştirilmesiyle oluşan bir tür altıncı duyu içinde yer alır. Örneğin, elmanın kokusunu, rengini, şeklini, tadını elma fikri altında birleştirmek ancak ortak duyunun bir parçası olarak çalışan çağrışım ilkeleri ile mümkündür. Aristoteles'in çağrışım ilkeleri yüzyıllar boyunca kabul görmüş ve doğru kabul edilmiş olup, onlar günümüzde modern araştırmalara da kaynaklık yapmıştır.

İngiliz Empirisizminde Çağrışımcılık ve Hobbes: Çağrışım fikri üzerinde Ortaçağ boyunca durulmamış, o ancak Aydınlanma felsefesi sonrasında İngiliz deneyimci ve çağrışımcı filozofları tarafından yeniden ele alınmıştır. Bu dönemde çağrışımcılığa felsefesinde önemli bir yer veren ilk filozof Hobbes'tur. Thomas Hobbes karmaşık yaşantıları basit yaşantıların çağrışımları olarak, basit yaşantıları da duyumların çağrışımları olarak değerlendirmekteydi. Dolayısıyla, Hobbes'a göre, bilgi zihinde çağrışımlar yoluyla elde edilir. Onun gözünde zihinde çağrışım kurmanın temel ilkesi ardışıklık ve çağrışımların güçlü olmasını sağlayan temel faktör de tekrardır. Empirik düşünceyi felsefesinin temeline yerleştirmiş olan Hobbes dış dünyanın insan bedeni üzerindeki etkisini incelerken, aynen diğer empirisist İngiliz filozofları gibi "duyumun ilkelerle ilgili bilginin de ilkesi olduğu, bilimin tümüyle ondan geldiği" düşüncesini benimsemiştir. Hobbes için bellek, çağrışım, haz, acı gibi şeyler de duyumlara bağlıdır. Örneğin, Hobbes'a göre, nesnenin ortadan çekilmesinden sonra da duyum varlığını sürdürüyorsa, bellekle ilgili bir durum veya anımsama söz konusudur ya da deneyim duyumsal iki devinim arasında bağlantı kurduğunda çağrışım gerçekleşir.

Locke: Doğuştan fikirleri reddederek bütün felsefi sistemini basit fikirlerin çağrışımı üzerine kuran Locke'a göre, zihin doğuştan boş bir levha (*tabula rasa*) gibidir; deneyim aracılığı ile zihinde çeşitli ideler, kavramlar ve imgeler oluşur. İdelerimizin basit ve karmaşık olabileceğini öne süren Locke, basit idelerin doğrudan deneyimlerimizden, karmaşık idelerimizin de basit idelerden oluştuğunu belirtir. Örneğin yağmur, rüzgâr, gök gürültüsü, şimşek gibi olaylar bir araya gelerek karmaşık bir ide olan fırtına idesini oluşturan basit ideler olarak değerlendirilebilir. Yağmur da duyularımız aracılığı ile elde ettiğimiz ıslaklık ve dökülme idelerinin birleşmesiyle oluşmuş bir karmaşık ide olarak değerlendirilebilir.

Görüldüğü gibi, basit ideler birleşerek karmaşık ideleri oluşturur. Ancak onları birleştiren, bir arada tutan bir şey vardır. Locke'a göre, bu ideleri bir arada tutan şey 'dikkat', 'tekrar', 'haz-acı' deneyimlerine bağlı olan bazı bellek ilkeleridir. Ortaya koyduğu çağrışım ilkeleri günümüzde öğrenme psikolojisi içinde de yer alan Locke, çağrışım sürecinin nasıl işlediği, neden bazı idelerin birleştirildiği veya birbirini çağrıştırdığı halde diğerlerinin çağrıştırılmadığı hususunu, çağrışımları doğal ve kazanılmış çağrışımlar olarak ikiye ayırmak suretiyle cevaplar. Doğal çağrışımlar, doğada varlığı her zaman tespit edilebilen ilişkilerle ilgili idelerin birleştirilmesidir. Örneğin, gök gürültüsü ve şimşek arasında kurulan çağrışım doğal bir çağrışımdır. Ancak zihnin yansıtma işlevi ile yapılan projeksiyonlar kazanılmış yansıtmalardır; söz gelimi, bir felsefe öğrencisi, her ikisi de İngiliz ve empirisist düşünür olduğu için, Locke'ı düşündüğünde, bu onda Hume'u da çağrıştırabilir. Nitekim, Locke *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin çağrışımlarla ilgili bölümünde, çağrışımın ideleri birleştirici işlevini vurgularken, bu iki farklı çağrışıma da dikkati çeker: "Bazı idelerimiz arasında doğal bir bağlanım ve karşılıklılık söz konusudur; onları izlemek ve kendi öznel varlıklarında kurulan birlik ve karşılıklılık içinde bir arada tutmak, aklımızın görevi ve yetkinliği kapsamındadır. Bunun dışında, idelerin tümüyle rastlantı veya alışkanlığa dayalı bir bağlanımı daha vardır. Kendilerinde ilintili olmayan ideler bazı insanların zihinlerinde öyle birleşirler ki onları birbirinden ayırmak oldukça güçtür; hele ikiden fazla ide böyle birleşmişse, hiç ayrılmaz bir bütün halinde görünürler. İdelerin bu güçlü bileşimini doğa değil zihin rastlantı sonucu ya da kendi istenci ile gerçekleştirir ve bunun paralelinde eğitim, ilgiler ve

benzerindeki farklılıklar farklı insanlarda çok farklı birleşimler doğurur. Alışkanlık, irâdede belirleme, bedende hareketler gibi anlama yetisinde de düşünme biçimleri oluşturur."

Locke, doğrudan şeylerin doğal ya da akılcı bağıntıları ile aşama aşama ilineksel bir arada varoluşları ve bireylerin zihinsel deneyimlerindeki ardışıkları yoluyla toplanan ideler arası bağlanımın birbirinden ayrı olduğunu düşünür. O, ayrıca yine çağrışımlardan hareketle, bazı şeylerin kişide benzer duygular uyandırmasını veya bazı şeylerin kişi tarafından sevilememesini, acı ve haz gibi duyguların ve fikirlerin basit duyumlardan elde edilişini, günümüzde de geçerli olan birtakım tezlere benzer bir biçimde savunur. Locke şöyle yazar: "Çoğu insanın zihninde alışkanlıkla oluşturulan çağrışımların bulunduğunu, kendini ya da diğer insanları eni konu incelemiş olan kimse sorgulamaz sanıyordum; ve doğalmış gibi düzenli etkiler üreten ve sağlam işleyen hoşlanma ve hoşlanmama duygularının çoğu belki de haklı olarak buna mal edilebilir ve önceden, sanki tek bir ide imiş gibi, insanın zihninde sonraları hep bir arada tutulacak biçimde birliğe yatkınlık yada ilk izlenimin gücü ile iki idenin rastlantısal bağlamından başka kaynağı olmasa da doğal ya da doğuştan diye adlandırılırlar. Hoşlanmama duygularının çoğu diyorum, hepsi değil; çünkü bunlardan bir bölümü gerçekten doğal olup bizim özgün yapımızdan gelir ve bizimle birlikte doğar; fakat doğal sayılanlardan büyük bölümünün dikkatli gözlemlendiklerinde kaynakları anlaşılabilecek olan, belki de erken yaşlarda önem verilmemiş izlenimler ya da sebepsiz kuruntular olduğu görülür."

Berkeley: Çağrışım fikrinin gelişmesinde, bu sürece aktif olarak katılmış olmasa dahi, George Berkeley'in de etkisi olmuştur. Berkeley'in görsel algı, özellikle de derinlik algısı konusundaki çalışmaları, dolaylı olarak onun deneyimciliğinin ve çağrışımcılığının göstergesidir. İnsan gözünün retinası iki boyutlu olduğu halde nasıl olup da üç boyutlu algılayabildiğimizi sorgulayan Berkeley, derinlik algısının doğuştan olmadığını, aksine bizim deneyimlerimizin ve algıladığımız nesneye yaklaşıp uzaklaşmamızın sonucu olarak doğduğunu söylemiştir. Gözlerimizle edindiğimiz deneyimler, dokunma deneyimlerimizle birleşerek derinlik kavramını oluşturur. Dolayısıyla, Berkeley'e göre, bir çağrışım, örneğin derinlik algısının yapımında olduğu gibi, görsel algıyla kimi deneyimlerimiz arasında biçimlenir.

Hume: Bununla birlikte, düşüncelerin çağrışımı üzerinde çok açık ve ayrıntılı olarak duran ilk düşünür Hume'dur. Locke'un *'tabula rasa'* anlayışını daha da ileri götürerek, çağrışımın insan doğasını açıklayan en temel yasa olduğunu savunan Hume'a göre, doğuştan getirilen ideler olmadığı gibi zihinde doğuştan getirilen fakülteler de yoktur. Doğuştan getirilen fakültelerin yerine idelerin çağrıştırılması yasasını koyan Hume için, zihinde idelerin ve izlenimlerin oluşması çağrışım yasasına göre olur.

O *İnsanın Anlama Yetisi üzerine Bir Soruşturma* adlı yapıtında, çağrışımın üç ayrı biçimi olduğunu, bir başka deyişle, zihin içinde basit idelerin birleşerek karmaşık ideleri oluşturmasının "benzerlik, zamanda ya da yerde yakınlık ve neden-etki" olarak tanımladığı üç çağrışım yasasına göre olduğunu söyler. Hume'a göre, "benzer görünen nedenlerden benzer etkiler bekleriz. Bu, bütün deneyimsel sonuçlarımızın özetidir... birçok birörnek deneyimden, duyusal niteliklerle gizli güçler arasında olan bir bağlantı çıkarsarız... Deneyim bize sadece belirli nesnelerden çıkan birtakım birörnek etkiler gösterir ve bu belirli nesnelerin, o belirli zamanda bu gibi güç ve kuvvetlerle donatılmış olduğunu öğretir. Benzer duyulabilir niteliklerle donatılmış yeni bir nesne karşımıza çıkarılınca, benzer güç ve kuvvetler bekler ve benzer bir etki ararız. Ekmeğe benzer renk ve yapıda bir cisimden bizi aynı şekilde beslemesini ve ayakta tutmasını bekleriz."

Hume için çağrışım, ideler arasında yukarıdaki üç yasaya uygun olarak işleyen bir kuvvettir. Onun idelerin çağrıştırılması yasası fizikteki yerçekimi yasasına benzerlik gösterir; yerçekimi maddeler arasındaki çekim gücünü temsil ederken, çağrışım da zihindeki ideler arasındaki çekimi simgeler. Hume'a göre, yalın ideler ve izlenimler, aralarında kimi bağlantılar, kimi çağrışımsal nitelikler olmadan, tek başlarına karmaşık idelere dönüşemezler.

Hume çağrışım yasaları bağlamında nedensellik kavramının çok etkileyici bir analizini yapmıştır. Ona göre, nedensellik, benzerlik ve ardışıklık ilkelerinin özel birer du-

rumuna indirgenebilir. Hume'a göre, nedensellik gözlemleyebildiğimiz bir şey olmamasına rağmen gözlemlerimizden çıkmaktadır. Biz hiçbir zaman herhangi bir gücü keşfedemeyiz, bizim gördüğümüz sadece zamanda ve uzamda birbirini izleyen olgulardır. Nedensellik kavramının oluşturulmasının altında yatan şey, birbirini takip eden iki olgunun sık sık tekrarlanmasıdır. Bu olgular gerçekte birbiriyle bağlantılı değildir; bir nesnenin veya olgunun bir başka nesne veya olguyla bağlantılı olduğunu söylemek, bu iki olgu veya nesne arasında zihnimizde bir bağlantı oluştuğunu söylemek demektir. Dolayısıyla Hume'a göre, nesneler birbirleriyle zorunlu olarak bağlantılı değildir, yalnızca ideler çağrışım yasalarının sonucu olarak zihinde birbirleriyle bağlantılı hâle gelirler. Ancak, tüm bilgilerimizin kaynağını duyum izlenimlerinin oluşturduğunu savunan Hume için, çağrışım yasaları da, bu ilk duyumsal izlenimlerin genellemelerinden ibarettir.

Ancak ne Hume ne de diğer İngiliz deneyimcileri, Hobbes, Locke ve Berkeley, çağrışım kavramını felsefî görüşlerine temel teşkil edecek bir doktrin olarak geliştirmemişlerdir. Çağrışımın çağrışımcılık olarak bilinen bir doktrin olarak benimsenmesi ve İngiliz çağrışımcılığı olarak bilinen ekolün temelini oluşturması, ancak Aydınlanma dönemi sonrası düşünürlerinden olan David Hartley ile mümkün olmuştur. İngiliz çağrışımcılığı 19. yüzyılda Alexander Bain ve James ile John Stuart Mill'in çalışmalarından sonra çağrışımcı psikoloji ekolüne dönüşmüştür.

Hartley'in Çağrışımcılığı: David Hartley'in *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* [İnsan, İskeleti, Ödevi ve Beklentileri Üzerine Gözlemler] (1749) adlı eseri, çağrışımcılık öğretisiyle ilgili muhtemelen ilk sistematik açıklamayı ihtiva eder. Açıklaması veya yorumu, Hume'un çağrışımcılık mekanizmasına ilişkin açıklamasından bağımsız olarak geliştirilmiş olan Hartley, çeşitli tipten duyum idelerinin özelliklerini beyindeki fizikî, 'titreşim' hareketlerine ve beyinden gelen etkilerin türüne ve doğrultusuna geri götürür. Dolayısıyla, David Hartley'in önemi, çağrışımcılıkla ilgili görüşleri her ne kadar orijinal olmasa da, onun kendisinden önce gelenlerin, özelikle de Hume'un, çağrışımcılıkla ilgili görüşlerini formel bir sistem içinde kuramsallaştırmasıdır. Hartley'le birlikte, çağrışım ilkeleri çağrışım yasalarına dönüşmüş ve çağrışımsal düşünme biçimi de yerini çağrışımcılık olarak bilinen doktrine bırakmış, böylece İngiliz deneyimciliği İngiliz çağrışımcılığı olarak bilinmeye başlamıştır. Locke'un yazılarında fizyolojiyi özellikle dışlaması, Berkeley'in idealizme varması ve Hume'un şüpheciliği bu deneyimci düşünürlerin fizyolojik ve zihinsel süreçler arasındaki ilişkiye gereken ilgiyi göstermelerini engellemiştir. Oysa Hartley, beyin ve beynin işlevlerini, zihinsel işlevlerin üzerinde yükseldikleri temel dayanak olarak ele almıştır. Bu görüşleriyle Hartley, her ne kadar çağrışımcılıktan ziyade mekanistik materyalizmi savunuyor görünse de, onun zihni bedenden bağımsız bir töz olarak kabul etmesi, yani psiko-fiziksel paralelizmi savunması, Hartley'in çağrışımcılığının en önemli göstergesi olmak durumundadır.

Hartley'in çağrışımla ilgili görüşlerinin şekillenmesinde Newton'un eterin titreşimlerinin duyumlara sebep oluşuna ilişkin yazıları ve Locke'un fikirlerin çağrışımına ilişkin görüşleri etkili olmuştur. Hartley, Newton'un fiziksel dünyada hareket kavramını açıklamak üzere ortaya attığı titreşim kuramını, beynin ve sinir sisteminin çalışmasını açıklamak üzere uyarlamış ve mekanistik bir materyalizmle, duyumların moleküler sinir titreşimleri yoluyla ortaya çıktığını, çağrışımın da benzer bir titreşimin doğrudan sonucu olduğunu ileri sürmüştür. Dolayısıyla Hartley'e göre, çağrışım sinirler arasındaki titreşimlerden ibarettir.

Onun temel çağrışım yasası, hem zamanda hem de mekânda ardışıklıktır. Zamanda ardışıklık duyuların bir zaman dizisi içindeki ardıllığını gösterirken, mekânda ardışıklık duyuların belli bir zamanda bir araya gelerek birbirini çağrıştırmasını ifade eder. Duyumlardan idelere veya idelerden idelere geçiş çağrışımın temel yasası olan ardışıklık yoluyla olur. O ardışıklık yasasını sadece belleği, akılyürütmeyi, duyguyu değil fakat, hem istemli hem de istemsiz eylemleri de açıklamak için kullanmıştır. Gerek zamanda gerekse mekânda, bir arada ortaya çıkan duyumlar veya ideler arasında çağrışım kurulur ve gelecekte bu duyum veya ideden birinin ortaya çıkması diğerinin de tekrar-

lanmasına yol açar. Hartley'e göre, şu halde, ardışıklığın yanı sıra tekrar da çağrışımın kurulması için gereklidir.

Hartley'in çağrışımcılık kuramına göre, bilgi, idelerin sıkı ve tutarlı bir çağrışımından başka bir şey olmadığı gibi, düşüncelerin zorluluğu da, bu çağrışımların bağlılığının bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu durumda bilmek, idelerimizin ardışıklığı üzerinde çalışmak, rastlantısal olanları ve geçici çağrışımları ayırmak, sürekli olan çağrışımları keşfetmektir. Hartley, aynen Hume gibi, Locke'un doğuştan hiçbir çağrışımın olmadığı, bütün fikirlerin duyum yaşantılarından edinildiği görüşünü benimsemiştir. Çocuk büyüdükçe ve duyumsal yaşantıları zenginleştikçe, bunların arasında kurulan çağrışımlar da giderek karmaşıklaşır. Bu şekilde, yetişkinlikte yüksek düzeyde zihinsel yetkinliğe ulaşılır. Böylece Hartley, ilk defa çağrışımcılığı en basitinden en karmaşık düzeye kadar bütün zihinsel faaliyeti açıklayan bir doktrin olarak ortaya koymuştur.

19. yüzyıl Çağrışımcı Psikolojisi ve James Mill: Hume'un çağrışımcılık görüşünü daha da ileri götürerek, insan zihnini tamamen mekanik görüş çerçevesinde açıklamaya yönelen ve dolayısıyla zihnin tamamen pasif olup, mekanik bir şekilde dıştan gelen uyaranların etkisi altında, kurulmuş bir saat gibi çağrışımın süreklilik, sıklık ve kesinlik ilkelerine uygun olarak hep aynı şekilde çalıştığını söyleyen Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* [İnsan Zihniyle İlgili Fenomenlerin Analizi, 1829] adlı eserinde, ilk ve en temel çağrışım şeklinin, deneyimdeki duyum idelerinin salt bitişikliği veya ardışıklığı olduğunda ısrar eder. O "hayatlarımızın kendilerinden oluştuğu duygular zincirini", hem ardışık hem de eşzamanlı olan bir ortaya çıkış düzeninden başka bir şey olmayan genel 'İdelerin Çağrışımı Yasası'nın vücuda getirdiği bir şey olarak betimlemekteydi. Bireysel duyusal ideler, aralarındaki mantıksal bağlantılardan dolayı birbirlerinden doğmazlar. Onlar zihinde, zihnin kendine ait mental gücünden dolayı ortaya çıkıyor da değillerdir. Kendisinden önce Hume'un yaptığı gibi, Mill de, nedenler ve sonuçlar şeklinde ayrı bir çağrışım yasasının varlığını reddeder. İdeler arasındaki benzerlik de, idelerin düzgün ya da alışılmış çağrışımından ayrı bir yasa değildi.

Mill'e göre, zihinsel yaşam duyumlara indirgenebilir ve karmaşık ideler çağrışım ilkelerine uygun olarak bu duyumların bir araya gelmesiyle oluşur. Dolayısıyla, Mill'in görüşüne göre, zihnin içeriğini sadece duyumlar ve ideler oluşturur ve duyumlar idelere önderlik ederler. Bilginin kaynağı duyumlardır ve üst düzey fikirlerin oluşumu, çağrışım ilkelerine göre, bu duyumların ve daha basit idelerin bir araya gelmesiyle olur. Mill'e göre, tüm bilinç olgularını basit öğelere ayırabiliriz, bilinç olgularını oluşturan bu öğeler çağrışımın yasalarına göre, bir araya gelirler ve tüm zihinsel fonksiyonlarımızı açıklarlar; bu durum kimyada basit cisimlerin yan yana gelişine benzer, onda da bazı basit nesneler bileşerek daha karmaşık nesneleri oluşturur. Dolayısıyla Mill için zihinsel etkinliğin üç temel öğesi duyum, fikir ve çağrışım yasasıdır. Bilginin temel olgusu duyumdur, fikirler de duyumun kopyası, imgesi ya da kalıcı izleridir. Pasif olarak duyumları alan zihinde çağrışım yasasına uygun olarak ideler oluşur.

Ancak Mill, bir arada oluş veya süreklilik ilkesinin tek çağrışım ilkesi olduğunu iddia eder. Mill'e göre, benzerlik bir çağrışım ilkesi olmayıp süreklilik ilkesine bağlı olarak çıkarsanabilen bir kavramdır. Duyumların sürekliliği veya bir arada oluşu, eş zamanlı olarak meydana gelebildiği gibi, art arda da gelebilir; tüm zihinsel olguları uzamda ve zamanda yan yana gelişle açıklayabiliriz. Örneğin, bir şiirin kelimeleri arasındaki çağrışım bunların zamansal olarak art arda gelişi iken, bir odadaki eşyalar mekânda bir arada bulunuşları bakımından birbirini çağrıştırır.

James Mill imgelemi, belleği ve akıl yürütmeyi de çağrışıma dayanarak açıklar. İmgelem çağrışımın en basit biçimidir, art arda gelen duygular ve ideler toplamıdır. Bellek, çağrışım yasalarına göre, ortaya çıkan ve gelişen bir dizi fikirden ibarettir, akıl ise öncelikle bir sınıflama yetisi olarak genel fikirlerin kaynağını oluşturur. İdeler oluştuktan sonra bir araya gelerek yargıları oluştururlar. James Mill'in çağrışımla ilgili görüşleri, psikolojik çağrışımcılığın bilimsel bir temele oturmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

John Stuart Mill: Babası James Mill'den on sekizinci yüzyıl felsefesini, Bentham'ın etiği ve yararcılık ilkesi ile Hartley'in psiko-

lojisini öğrenmiş ve Hartley'in çağrışımcılığı babasının olduğu gibi onun fikirlerinin gelişiminde de önemli etki yapmıştır. Mill, Hume'dan babası James Mill'e kadar gelen deneyimci-çağrışımcı geleneğin genel ilkelerini kabul etmiştir. Bunlar, zihindeki fikirlerimizin kaynağının bir araya gelmiş duyumlar olduğu, iki uyaranın sürekli birlikte sunulmasının zihinde bir çağrışım yarattığı ve böylesi bir eşlemenin yoğunluğunun tekrarla aynı etkiye sahip olduğu ilkeleridir.

Ancak Mill bütünün, parçaların aritmetik toplamından ibaret olmadığı fikrinden hareketle, çağrışımın kendilerini oluşturan parçaların toplamından daha fazla olduğunu ileri sürmüştür. Nasıl su onu oluşturan oksijen ve hidrojen atomlarından daha farklı bir özelliğe sahipse ve tek tek oksijen veya hidrojen atomunun bilgisi su bilgisini vermeye yeterli değilse, tek tek yalın idelerin bilgisi de karmaşık fikirlerin bilgisini vermez. Dolayısıyla Mill'in çağrışımcılığı zihinsel birleştirmeden ziyade, bir tür zihin kimyası olarak düşünülmelidir.

Mill, Hume'un dünya hakkında bilebildiğimiz şeylerin yaşantılarımızla sınırlı olduğu görüşünü paylaşmakla birlikte, genelleme yapma yetimizin, yaşantılarımızı aşan konularda da yordamalar yapabilmemizi sağladığını iddia eder. Nitekim, o, çağrışım yasaları temeline dayanan bir tümevarım yönteminin bilimsel bilgiye ulaşmakta en etkin yöntem olduğunu ileri sürmüştür. Bu yönteme göre, tüm çıkarsamalar ve kanıtlar tümevarım içinde bulunur ve tümevarımın yorumlamalarıdır. Sezgisel olmayan tüm bilgilerimiz bu kaynaktan gelmektedir. Çocuk daha önce sobadan eli yandığı için, yani ateş ve yanma bir araya geldiği için ateşin yakacağı çıkarımında bulunur ve ateşten uzak durur. Bu durumda, çıkarsama tümelden tikele ya da tikelden tümele değil, bir tikelden diğerine yapılır. Tümel önermeler çağrışım yoluyla tekilin tekile bağlanmasıyla kurulmuştur.

Mill, bilimde en doğru, en genel yasayı ortaya koymanın, ancak iki olgu arasında en şaşmaz ve koşulsuz ilişki olan nedensellik ilişkisi ile mümkün olabileceğini söyler. Nedenselliğin sağlamlığı da ancak çağrışımla sağlanır. Bir olgular topluluğu olan neden, hep aynı şekilde birbirini izleyen bir öncelik ve sonralığı ifade eder. Mill'e göre, nedenselliğin kurulması üç aşamalı bir süreçtir. Bunlar; (1) *Uygunluk yöntemi:* Eğer bir olgu iki farklı durumda ortaya çıkarsa ve bu iki durum sadece bir 'şey'i ortak olarak paylaşıyorsa, o zaman bu 'şey' o olgunun nedenidir. (2) *Ayırım yöntemi:* Eğer bir olgu bir durumda ortaya çıkıyor ve diğer durumda ortaya çıkmıyorsa ve bu iki durum bir 'şey' dışında başka her şeyi ortak olarak paylaşıyorsa, o zaman bu 'şey' o olgunun nedenidir. (3) *Eşzamanlı değişmeler yöntemi:* Eğer bir olgu bir başka olgunun değişimleriyle tutarlı olarak değişim gösteriyorsa, o zaman bu olgulardan biri diğerinin nedenidir veya bir şekilde aralarındaki nedensellik ilişkisinde rol oynar.

Nedensellik ilişkisinin oluşması sürecinden anlaşıldığı gibi Mill, babasının tek çağrışım ilkesi olarak tanımladığı bir arada oluş ilkesinin yanı sıra, sıklık ve ayrılmazlığı da çağrışım ilkeleri olarak tanımlar. Her ne kadar Mill, çağrışımcılığı psikolojik olgulardan ziyade metafizik ve mantıksal görüşleri çerçevesinde tanımladıysa da, çağrışımcılıkla ilgili görüşleri kendinden sonra gelen Alexander Bain gibi psikologları etkilemiş psikolojinin bilim olma yolundaki çalışmalara önderlik etmiştir.

Alexander Bain: Bain, Mill'in çağrışım temelli nedensellik yöntemini psikolojiye uygulayarak, tüm bilinç olgularını, hem içebakış hem de gözlemleme tekniği ile açıklamaya çalışmıştır. Psikolojiyi her türlü metafizikten arındırarak fizyolojik bir temele oturtmak çabasında olan Bain, *The Senses and the Intellect* [Duyular ve Zihin, 1855], *Emotion and Will* [Duygu ve İrâde, 1859] ve *Mind and Body* [Zihin ve Beden, 1872] adlı eserlerinde, çağrışımcılığı duyumsal-motor fizyoloji ile birleştirir. Aynen Hartley gibi, süreklilik, benzerlik ve sıklığın nörolojik temelli çağrışım ilkeleri olduğunu kabul eden Bain, bu temel çağrışım ilkelerinin yanı sıra çağrışımların çoğunun, diğer çağrışımların bir araya gelmesiyle oluşan çağrışımlar olduğuna dikkat çekerek, tüm çağrışımsal faktörlerin bir sonucu olarak ele alınabilecek bir bileşik çağrışım yasasından söz eder. O, ayrıca buluş ve zihinsel yaratımı ifade eden 'olumlu çağrışım' adını verdiği bir çağrışım ilkesi daha tanımlamıştır.

Zihinsel yaşamın bütünlüğünü çağrışımla açıklamak amacında olan Bain, bilgi ve duyguyu da bu çerçevede ele alır. Ona göre, düşünce duyumla başlar ve o, yalnız beyinle

değil tüm sinir sistemiyle ilgilidir. Bain'in temel ilkelerinden birisi, daha sonra çağrışımcılığı evrimsel bir çerçevede geliştiren Spencer'in çalışmalarıyla birleşerek Spencer-Bain ilkesi olarak tanımlanmıştır. Bu ilkeye göre, bir davranışın ortaya çıkma olasılığı, o davranışın ardından hoşa giden bir olay veya ödül geliyorsa artar, davranışın ardından acı verici bir olay veya ceza geliyorsa azalır. Bu ilke, bir yüzyıl sonra davranışçı ekol tarafından geliştirilerek davranışçılığın temel yasası haline gelecektir.

Spencer: On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen evrimci düşünce büyük bir etki alanı yaratmış ve evrim fikrinden büyük oranda etkilenmiş olan Herbert Spencer, evrim fikrini çağrışımcılıkla birleştirerek evrimci çağrışımcılık adı verilen doktrinin öncülüğünü yapmıştır. Evrimi belirsiz, bağlantısız bir türdeşlik durumundan belirli, bağlantılı bir türdeşlik durumuna geçiş olarak tanımlayan Spencer, evrimin oluşumunun çeşitli aşamalarını çağrışımsal ilkeler olan yoğunlaşma, farklılaşma ve belirleme ya da farklılaşmış parçaların düzenli bir birlik, bütünlük oluşturacak şekilde bir araya gelmesi olarak açıklamıştır.

Bilginin göreliliğine dikkat çekmiş olan Spencer, ancak görelinin bilinebilir olduğunu, sadece doğrulanabilir olanın bilgi değeri taşıdığını ileri sürer. Düşüncenin oluşumunun kendisinin ilinti, farklılık ve benzerlik içerdiğini söyleyen Spencer'e göre, hiçbir düşünce ilintiden fazlasını ifade edemez; çağrışımın diğer ilkeleri olan benzerlik ve farklılık, yalnızca düşüncenin birincil edimi olan ilintiyi kavramamıza yardımcı olur. Spencer'e göre, bilinçli yaşam tüm göreli gerçeklik içinde görülen aynı çağrışım ilkelerine göre şekillenir: Yoğunlaşma, farklılaşma ve belirlenim; bilinçlilik bir evrimdir ve zihinselliğin farklı derece ve evreleri vardır.

Spencer'in evrimsel çağrışımcılık olarak nitelendirilebilecek görüşleri, psikoloji bilimi içinde çağrışımcılığı felsefî olarak ele alan son anlayışı temsil eder. Çağrışımcılığın psikoloji bilimi içindeki etkileri, bundan sonra artık çok yönlü olarak devam edecektir. Davranışçılık ekolü özellikle uyaran-tepki çağrışımları üzerinde yoğunlaşmış ve çağrışım düşüncesini deneysel psikolojinin temel kavramlarından birisi haline getirmiştir. Gestalt psikolojisinde de bir durumun veya nesnenin bütüncül algısının ancak benzerlik, bitişiklik gibi çeşitli çağrışım ilkelerine göre olduğu ileri sürülür. Hermann Ebbinghaus semantik çağrışımlar üzerinde yaptığı deneyleri ile çağrışım düşüncesini bilişsel psikoloji alanına taşımıştır. Günümüzde psikoloji biliminin nöroloji ve fizyoloji ile kesişen araştırma alanlarında çağrışımın nörolojik ve fizyolojik temelleri üzerinde araştırmalar yapılmaktadır.

E. G. BORING, *A History Of Experimental Psychology*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1950; D. HUME, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. O. Aruoba), Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 1976; J. LOCKE, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (çev. V. Hacıkadiroğlu), İstanbul, Kabalcı, 1999; PLATON, *Phaidon* (çev. A. Cevizci) Ankara, Gündoğan, 1995); M. ROSENTHAL - P. YUDIN, *Materyalist Felsefe Sözlüğü* (çev. E. Aytekin – A. Çalışlar), 4. baskı, İstanbul, Sosyal, 1980; D. SCHULTZ, *A History of Modern Psychology*, New York, Academic Press, 1960; F. THILLY, *Felsefenin Öyküsü* (çev. İ. Şener), İstanbul, İzdüşüm Yayınları, 2000; A. TİMUÇİN, *Düşünce Tarihi 3*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2001.

Ayrıca **bkz.**, ARİSTOTELES, BAIN, BİLİŞSEL BİLİM, ÇAĞDAŞ PSİKOLOJİ, DAVRANIŞÇILIK, DENEYİMCİLİK, EBBINGHAUSE, EPİSTEMOLOJİ, HARTLEY, HUME, LOCKE, MILL, PSİKOLOJİ, SPENCER.

Kamuran GÖDELEK

ÇALIŞMA/ENDÜSTRİ SOSYOLOJİSİ: İlgi alanının kesin sınırları çizilememekle birlikte; çalışma sosyolojisi, endüstriyel örgütlenmelerin sosyal boyutuyla ilgilenir ve bunların toplumsal yapı içerisindeki konumu üzerine odaklanır. Özelde ilgi alanı, yönetim – çalışan ilişkileri, endüstriyel örgütlenmenin hiyerarşisinin toplumsal etkileri ve sendika ilişkileri bağlamında, modern toplumların çok geniş bir kesimini oluşturan endüstriyel örgütlenme içerisindeki insanların sosyal etkileşimleridir. İşte buradan hareketle endüstriyel alan, davranışsal olanla sosyal yapıya ait olanın beraber düşünülmesi suretiyle geliştirilen kavramsal araçlar ve kurumların işleyişine ait sistematik bilginin kullanışlı hale getirilmesiyle düşünsel boyutta anlamlı hale getirilmeye çalışılır (Scott). Temel kaygısı, çalışma ve endüstri kavramlarının etrafında toplumsal birtakım önermelere ulaşmak olmakla beraber; çoğunlukla işyeri, çalışan – yönetici ilişkileri, teknoloji

kullanımı ve kurumsal değişim gibi daha mikro anlamdaki araştırma alanlarıyla ilgilenmektedir. Gerçekte, çalışma/ endüstri sosyolojisinin araştırma alanı, başlangıçtan itibaren sosyolojinin odağındaki konulardan birisini oluştursa da, özel bir uzmanlık dalı olarak ortaya çıkması 1930'lardan itibaren söz konusu olabilmiştir. Özellikle *Büyük Bunalım* sonrası seri üretim modellerinin giderek artan bir şekilde toplumların ekonomik faaliyetlerinin yönünü belirlemesi ve bu üretim kalıbının alışılmadık sorunlarını kendisine ilgi alanı edinmiş bir grup çalışmanın uyandırdığı etkiyle, sosyolojinin akademik işbölümünün bir parçası haline gelmiştir.

Çalışma/endüstri sosyolojisi üzerine yapılmış pek çok çalışma, *E. Mayo* ve ekibi tarafından yapılan *"Hawthorne Araştırmaları"*nı, bu alt disiplinin başlangıç noktası olarak gösterir. İddialı olmakla beraber, en azından Hawthorne Araştırmaları'nın da çok önemli olduğu, aynı dönemin izlerini taşıyan birkaç eser, çalışma / endüstri sosyolojisinin ayrı bir alt disiplin ve uzmanlık alanı olduğunun kabulüne katkıda bulunmuştur. Roethlisberger ve Dickson'ın 1939 tarihli *Management and Worker* adlı çalışmaları ve 1920'lerin sonundan itibaren T. Veblen'nin yaptığı bir dizi çalışma, özellikle de 1934 tarihli *The Instinct of Workmanship and the State of Industrial Arts* isimli kitabı, birbirinden farklı metodolojik eğilimlerine rağmen, modern toplumların temel üretim biçimi olarak endüstrinin içindeki ilişkilerin, sosyolojinin ilgi alanına girebilecek çıkarımlara sahip olabileceği konusunda ikna edici olmuştur.

Gerçekte endüstri içi ilişkiler ve özellikle de organizasyonların yönetiminin beşerî yönüne yönelik çıkarımlar, başlangıçtan itibaren sosyolojinin temel problematik alanlarından birisi olmuştur. Ancak bu türden ilgilerin temel karakteristiği, rasyonel biçimlerin teknik bir yansıması olarak organizasyonların ekonomik verimliliği üzerine odaklanmasıdır. Dolaylı olarak modern toplumların kendine ait benzersiz toplumsal yansımaları, sosyal bilimlerin başlangıç itkisini oluştururken; endüstriyel organizasyonlar, klâsik sosyoloji teorisi için hem heyecan verici bir toplumsal deneyim, hem de yeni toplumun alamet-i farikası olarak görülmekteydi. Modern toplumların ayırıcı yönünün farklı bir toplumsallık biçimi taşıması olduğuna inanan Durkheim için, bir bilim dalı olarak sosyoloji, toplumsal bir aradalığın üretimsel işbölümüne dayanan bu yeni biçiminin sistematik moral ve yapısal yönleri üzerine odaklanmaktaydı. Metodolojik olarak, bu toplumsal biçimin ortaya çıkardığı eylem kalıpları ve işleyiş değerlerinin yarattığı/ potansiyel olarak yaratacağı biçimsel uyumsuzluk üzerine odaklanmasının yanı sıra, özgün olarak modern toplumların ayırıcı tarafını farklı bir ortak bilincin yansıması paralelinde tanımlamaktaydı. Durkheim için bu toplumların yapısal unsurları, öncelikli olarak endüstri etkinliklerinin çoğalması ve farklılaşmasına dayanmaktadır. İlkel biçimlerden ayrı olarak farklılaşmanın, verimli bir iktisadi görev paylaşımının ve rollerin özelleşmesiyle belirgin olduğu bu toplumlar için endüstriyel örgütlenmeler, merkezi bir önem taşır. Aynı zamanda modern toplumların yapısal biçimleniş tarzı, bu örgütlenmelerin işleyişinin anlaşılması yoluyla sosyolojik olarak anlamlı hale gelmektedir. Durkheim düşüncesinin merkezî problemlerinden birisi olan *"benzerliğe dayanmayan bir toplumun nasıl olup da bir toplumu oluşturabileceği"* problemine verdiği yanıtta da, endüstriyel örgütlenmelerin dağılımını yaptığı rol kalıplarının yeni toplumsal sistemin biçimlenişine yön verdiğine inanır (Greenspon).

Weber için, endüstriyel organizasyonlar ve onun biçimsel niteliği olarak *'bürokrasi'*, bir örgütlenme modelinin ötesinde, modern kapitalizmin tarihsel ayırıcı unsuru olan *'rasyonel'*liğin toplumsal yayılımını ifade etmektedir. Bu türden bir yayılım, gelişkin bir kurumsal nitelik ve bir moral değişimi birlikte içermektedir. Kurumsal olarak rasyonel temelli yasal egemenliğin aygıtı olarak bürokrasi, sosyolojik bilginin yapısal olanaklarına önemli bir katkı sağlamakla beraber, düzenli çalışmalara dayanan görevler, bu görevlerin rasyonel kurallarla sınırlandırılması ve hiyerarşinin bu türden bir yayılıma dayanması gibi unsurlarla modern kurumların kökleşmesini sağlamıştır. Moral biçiminde ise kapitalist ekonomik örgütlenme, hesap – kitaplılığa dayanan yeni bir kişilik özelliğine ihtiyaç duymakta, bunu da *'meslek'* kavramı çerçevesinde kurarak, yeni toplumsal biçimleri işler hale getirmektedir. Bu anlamıyla Weber için modern Batı toplumlarının özgün niteliklerini ve kapitalist ekonominin işlerli-

ğini sağlayan şey, toplumsal rasyonellik temelli yeni bir örgütlenme biçimi olmuştur.

Marx'ın oluşturduğu açılımların, endüstri sosyolojisinin teorik araçları üzerindeki katkıları büyüktür. Marx, tartışmalarında endüstrileşmeyi, toplumun temel belirleyici etkeni olarak tanımlar (Grint). Bu tanımlama, genel olarak teorik açılımlardan çok problem merkezli bir sorun alanına sahip olması yönünden eleştirilen çalışma/endüstri sosyolojisi için güçlü bir kuramsal temeli işaret etmektedir. Bu noktada Marx'ın geliştirdiği bakış açısının iki önemli çıkarımı mevcuttur; *'kapitalist üretimin işleyişi'* ile *'yabancılaşma'*. Genel anlamıyla Marksist literatürde oldukça sık kullanılan bu iki kavramlaştırma öbeği, çağdaş çalışma sosyolojisi araştırmalarının mikro ve makro boyutlarının temel ilgi alanlarına kaynaklık etmiş sayılabilir. Kapitalist üretim sistemlerinin doğası ve artık değerin kapitalist formüle edilmiş biçimi, sadece üretim ilişkileri boyutunda değil, Marksist analiz için, tüm toplumsal analizlerin kaynağını oluşturur. Öncelikli olarak toplumsal biçimler, üretim ilişkilerinin temeli üzerinde bir tanımlanma çerçevesine kavuşurlar. Dolayısıyla yeni zamanlar için, belirleyici çatışma türü endüstriyel üretiminin *'artı değer'* paylaşımı olacaktır. Bu çatışma, büyük ölçüde endüstri içi birtakım ilişki kalıplarının ardından kolektif bir çehre kazanacaktır. Üretim araçlarının daha önce görülmedik şekilde cisimleştiği biçimi anlatan *'manifaktür'* ve bu üretimin araçlarını bir araya getiren *'burjuvazi'*, sonu gelmeyecek bir biçimde 'artan işgücü miktarı'nı kendi servet birikimleri yönünde manipüle etme yeteneğine sahiptir. Bu üretim ilişkisi tarzı, yoğun bir sermaye birikimine sahip olanlarla sadece sayı olarak artmakla kalmayan; aynı zamanda yığınlar halinde yoğunlaşan bir çalışanlar sınıfının karşı karşıya gelmesiyle sonuçlanır. Bu saflaşmanın dayandığı temel, kendi hiyerarşik üstünlüğünü devam ettirme yönünde çalışan, dar ancak etkin sınıfsal tabaka ile üretim ilişkilerinin sadece üretimin arttırılması nihaî amacına dayanmasına karşı çıkan ve artı değer mücadelesinden daha fazla pay almak isteyen sınıfsal tabakanın mücadelesidir. Endüstriyel üretim odaklı bu çatışma, toplumun fonksiyonel biçimlenmesinin en önemli belirleyicisidir.

'Yabancılaşma' kavramı da, yukarıda sayılan çatışma kalıbının, çalışanlar üzerinde yarattığı olumsuz bilinci ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Özellikle standart üretim modellerinin yarattığı çalışan hoşnutsuzluğu ile ilgili, verimliliğin ve üretimsel etkinliğin önündeki bir engel olarak yönetsel ilgilerin de yoğunlaştığı, bu sorun Marx için, temelde işin neden-sonuç ilişkilerinin hiçbir şekilde çalışan kapasitesindeki nesnelliğe dayanmamasıdır (Casey). Üretimin sadece piyasa ve kar üzerine odaklanması sonucunda çalışanların üretim verimliliği azalmakta, kapitalizmin kendini 'rasyonel' addettiği süreçleri bu aşamada kendi içerisinden çıkamadığı bir kısır döngüye dönüşmektedir. Marx'ın temel çalışmaları, çalışma/endüstri sosyologları tarafından mikro ve makro boyutta algıladıkları problem alanları için belirleyici teorik eğilimleri oluşturmaktadır.

Klâsik sosyolojinin teorik temellerine rağmen, çalışma/endüstri sosyolojisi için, teorik eğilimlerin belirgin olduğu söylenemez ve diğer alt dallar arasında, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki dönüşümlerden en fazla etkileneni olduğu tartışılmazdır. Bunun temelde birkaç nedene dayandığı söylenebilir; *birincisi* farklı disiplinler, çalışma / endüstri sosyolojisinin ilgi alanını çok kolaylıkla sahiplenebilirler. Çalışma ve endüstri içi ilişkilerin, multi–disipliner doğası ve sosyolojinin kendi kavramlaştırmasını bu farklı disiplinler olmadan yapmasının çok zor olması, çalışma/endüstri sosyolojisinin analizlerinin teorik arka plânına da damgasını vurmaktadır. Ancak bu teorik belirsizlik, kısır bir alanın üzerinde yükselen bir disipliner yönelimin değil, endüstri içi ilişkiler problematiğinin etki alanının sanılandan çok daha geniş olması ile bağlantılı sayılmalıdır. Diğer bir açıdan, bu alanın görece yeni bir uzmanlık dalı sayılması ve genel olarak sosyolojik muhayyilenin ötesinde, birtakım pratik gerekçelerin ayrımlaştırılmasındaki etkisi, teorik gelişimini sekteye uğratmıştır. Özellikle *'seri üretim modelleri'*, yönetsel alanın sosyal boyutunu ve bu boyutun analiz araçlarına duyulan ihtiyacı ön plâna çıkarmış, bu gereksinmeler, örneğin psikolojide olduğu gibi, *liderlik, grup etkileşimi, motivasyonun sosyal boyutu* gibi konulara olan ilginin artması sonucunu doğurmuştur. Fakat bu türden

konuların sosyolojik teorik ilgileri ile olan, mikro sosyolojinin kimi eğilimleri istisna, sınırlı bağlantısı, yapılan çalışmaların daha çok problem merkezli olması sonucunu doğurmuştur. Bu durumun ortaya çıkmasında dönemin metodolojik eğilimlerinin etkili olması, sadece çalışma/endüstri sosyolojisinin doğası üzerinde etkili olmamış, ileriki yıllarda etkisi çok daha fazla hissedilebilecek düşünsel dönüşümün çıkarımlarından da beslenmiştir. *İkinci* olarak, çalışma/endüstri sosyolojisinin bağlantılı olduğu pratik alan, sosyal teorilerin doğasının tam tersine, değişimin belirgin olduğu teknoloji ile olan yakın bağlantısıdır. Kendisi de, üretim teknolojilerinin gelişiminin bir sonucu olan çalışma/endüstri sosyolojisinin tartışma gündeminin ötesinde, metodolojik eğilimleri ve sorun tanımlamaları teknolojik gelişmelerin etkisindedir. Örneğin, 1970'lerin sonundan itibaren seri üretim modellerinin etkinlik alanlarını kaybetmesi ve daha esnek ve otomasyonun daha yoğun kullanıldığı üretim modellerinin kabul görmesiyle birlikte, oluşturulan kısa erimli teorik temellerin, revize edilmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla, düşünsel eğilimlerdeki dönüşümlerin etkisi de, sosyolojinin diğer alt alanlarına göre daha hızlı olmaktadır. *Üçüncü* olarak, çalışma/endüstri sosyolojisi içinde homojen bir eğilimden söz edilemez. Elbette sosyal bilimler içerisinde aynı alanda farklı düşünce ekolleri, farklı ve çoğu zaman birbirine zıt kuramsal açılımlar ortaya atmış olsa da; çalıma/endüstri sosyolojisinde bu farklılaşma daha tanımlama alanında ortaya çıkmakta ve dolayısıyla alanın sınırlarının çizilmesinde nesnel gerekçelerin ötesinde, birtakım metodolojik farklılaşmaları da etkilemektedir. Genel olarak çalışma/endüstri sosyolojisi içerisinde iki farklı yaklaşımın olduğu öne sürülebilir;

(1) *Anglo – Sakson düşünce geleneğ*inden gelen, teknoloji ve çalışma biçimleri odaklı, çalışma ekonomisinden çalışma psikolojisine kadar uzanan bir düşünsel safhada belirginleşen ve belirli bir dönemde ortaya çıkan üretim sürecine paralel olarak üretim ve çalışma sistemlerinin gelişimini ve değişimini açıklayan bir kol ile, (2) *Kıta Avrupası sosyoloji geleneğ*ine bağlı olarak endüstriyel kapitalizmin gelişimini ve toplumsal etkilerine odaklanan bir diğer kol (N. Altmann, C. Kohler, P. Meil).

Birinci tür eğilimlerin çalışma/endüstri sosyolojisinin ayrı bir uzmanlık alanı sayılmasındaki belirgin etkisi yadsınamaz. Özellikle genel sosyoloji teorilerinde belirleyiciliğini Amerikan eğilimlerinin etki alanın gelişmesiyle paralel olarak kazanan bu yaklaşım, genel itibariyle mikro boyutta çıkarımlara sahip, daha çok empirik yöntemlerin kullanıldığı, sistematik rasyonalizasyon süreçleri üzerine odaklanan bir yönelime sahiptir ve Chicago Okulu'nun I. Dünya Savaşı sonrası dönemde yoğunlaşan çalışmalarının teorik ve metodolojik eğilimlerinden yoğun olarak etkilenilmiştir. Özellikle Hawthorne Araştırmaları'nın açtığı yol, bu eğilimin belirginleşmesinde etkin olmuştur. Aslında Harvard Business School üyesi olan Mayo ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen ve temel amacı fiziksel koşullar – verimlilik ilişkisi olan; ancak sonuçları beklenmedik bu çalışma, teorik arka plânında, *'sosyal antropoloji'* akımından oldukça etkilenilmiştir. Genel olarak, *'insan ilişkileri'* ekolü olarak adlandırılan bu eğilimler, sadece sosyolojide değil, psikolojide ve yönetim biliminde de etkin olmuştur.

İkinci tür eğilimler ise, temellerini sosyolojinin kurucu isimlerinin teorilerinden almış ve genel itibariyle daha makro boyutta birtakım düşünsel yönelimlerin gelişmesine yol açmıştır. Daha çok sınıf kavramı ve endüstriyel çalışmanın toplumsal sonuçları üzerine odaklanan bir araştırma yönelimi göstermektedir. Elbette kullanılan kavram çerçevelerinin ortak olması söz konusu olmakla birlikte, ait oldukların bağlamların tanımlanması, iki eğilim noktasında farklılaşmaktadır. Örneğin, sendikalar ve onların işlevleri her iki akımında araştırma alanı olmasına karşın, birinci tür eğilimler daha çok, sendikaların işyeri yönetsel süreçlerine etkisi üzerine yoğunlaşırken; ikinci tür eğilimler sendikaların toplumsal işlevleri ve sınıf etkileşimleri paralelinde çıkarımlara sahip olacaktır.

Çalışma/endüstri sosyolojisinin tarihi gelişimi üzerine yazdığı bir makalede *I. H. Simpson*, global olarak daha farklı bir ayrım önerir. Buna göre, çalışma/endüstri sosyolojisi, çalışanı sosyal bir varlık olarak ele almaktan ziyade ekonomik bir değer olarak ele almaya yönelik bir metodolojik dönüşümün içerisindedir. Bu bakımdan alan, Simpson için üç ana dönemleştirmeye tâbi tutulabilir.

İlk dönem, daha çok çalışan, çalışma grupları ve çalışma kavramının sosyal boyutu üzerine odaklanmaktadır. Bu dönemde uygulamalı antropolojiden büyük oranda etkilenilmiştir ve insan ilişkileri ekolünün büyük ağırlığından bahsedilebilir. Çalışma alanları daha çok, meslek gruplarının kültürel biçimleri, endüstri kurumlarında sosyal sınıfların etkileşimi, işyerindeki kişiler arası bağlar ve çalışanlar arasındaki norm sistemleri üzerine odaklanmaktadır. *İkinci dönem*, insan ilişkileri ekolünün etkisini yitirmeye başladığı 1960'larla başlar. Çalışma grupları üzerine yapılan çalışmalardan henüz vazgeçilmese bile, önemli sosyoloji dergilerindeki ağırlıkları giderek azalmaktadır. Bu dönemde, çalışma/endüstri sosyolojisi içerisinde meslekler, örgütler, yönetim gibi alanlarda ayrımlaşma söz konusu olmuş ve uygulamalı çalışmalardan teorik ve metodolojik alanlara daha yoğun vurgu yapan çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. İlk dönemdeki antropoloji etkisine karşın, bu dönemde, sosyal psikolojinin etkileri belirgin hale gelmiştir. Çalışanların kişisel ihtiyaçları, kendini gerçekleştirme, oryantasyon, iş memnuniyeti ve çalışmanın anlamı gibi konular, bu dönemde sıkça işlenen araştırma alanları olmaktadır. 1970'lerin ortasından itibaren de *üçüncü bir teorik kırılmadan* bahsedilebilir. Bu dönemde, teorik eğilimlerde iktisadî etkenlerin ve kapitalizmin radikal eleştirisinin izleri rahatlıkla görülebilir. Dönemin çalışmaları için çalışanlar, kişiselleştirilemeyen kapitalist güçlerin yönlendirdiği pasif objelerdir ve daha çok ekonomik varlıklar olarak görülmektedirler. Dönemin çalışmaları yoğunluklu olarak, çalışmanın ayrımlaşması, çalışan sınıfların homojenleşmesi, emek piyasalarının ayrımlaşması, çalışanların kazanç farklılıkları üzerine odaklanmaktadır. Çalışmanın teknolojik dönüşümlere bağlantılı içerik değiştirmesi, bu dönemin önemli gündem maddelerinden birisini oluşturmaktadır. Bu dönemde çalışma / endüstri sosyolojisi, emek piyasası analizleri bağlamında iktisattan yoğun olarak etkilenmektedir (I. H. Simpson).

Günümüzde çalışma/endüstri sosyolojisinin ilgi alanında önemli bir dönüşüm söz konusudur. Öncelikle çalışma şekillerinde yaşanan radikal dönüşümler bir taraftan yeni sorunların ortaya çıkmasına neden olurken, diğer taraftan modern anlamıyla çalışma kavramının sorgulanması sonucunu doğurmuştur. Aynı zamanda, endüstriyel kurumların örgütsel ve yönetsel yapılanması biçim değiştirmekte ve sektörler arası çalışma koşullarında radikal farklılaşmalar yaşanmaktadır. Buna paralel olarak, çalışma/endüstri sosyolojisinde ilgi alanları, teorik eğilimler ve metodolojik yaklaşımlarda da değişimler yaşanmaktadır. Yeni çalışma şekilleri, çalışmanın yeni anlamı, sınıf yapısındaki farklılaşmalar, yeni yönetim modelleri, çok uluslu şirketler ve bunların küresel etkileri, işçi sendikalarının değişen çalışma ilişkilerine uyumu ve yeni toplumsal fonksiyonları gibi yeni ilgi alanlarına yönelmektedir. Bunun yanı sıra, endüstriyel yapılanmaların evrensel kalıpları üzerine odaklanmanın ötesinde, farklı toplumsal yapılarda endüstriyel kurumların fonksiyonları ve örgütlerin biçimleri üzerine karşılaştırmalı analizlerin sık yapılır olması, çağdaş çalışma/endüstri sosyolojisinin daha önce değinilmemiş alanlara doğru yöneldiğinin göstergeleridir.

Fakat günümüzde endüstriyel çalışmanın sonunun geldiği üzerine yapılan tartışmalar, çalışma/endüstri sosyolojisinin de ilgi alanlarının ve gerekliliğinin sorgulanması sonucunu doğurmuştur. Özelikle sosyoloji içinde yapıbozumcu birtakım eğilimler, çalışma/-endüstri sosyolojisini artık açılımları tükenmiş ve işlemez olan modern eğilimlerin bir yansıması olarak ele almaktadırlar. Buna göre, çalışma/endüstri sosyolojisi, modern tahakküm ve gözetim yapılarının işlerliğine yönelik çalışmaların ve insanların ekonomik nesneler haline getirilmesinin bir aracı olmuştur. Bunun yanı sıra çalışma kavramının yeni biçimlerinin ve bunların ortaya çıkardığı sorunlar ağının, kendisini ekonomik ve sosyal geçerliliğini yitirmiş ve geride kalmış yapıların metodolojik araçları ile donatılmış bir eğilimle anlaşılamayacağı yönündeki eleştirilere de maruz kalmaktadır. Buna karşın çalışma/endüstri sosyolojisi halen sosyolojinin önemli bir alt dalı olma özelliğini korumakta ve akademik eğitim içerisindeki önemli konumunu devam ettirmekte olduğunu, hemen önemli tüm sosyoloji eğitim kurumlarının müfredatında kalmasıyla ispat etmektedir.

Türkiye'de çalışma/endüstri sosyolojisi çalışmalarının, sosyolojik üretim yekûnu içerisinde ağırlıklı bir yer tuttuğu söylene-

mez. Her ne kadar Türk modernleşmesinin özgün koşulları içerisinde 'endüstrileşme' önemli bir yer tutmakla birlikte, endüstrileşmenin ve sorunlarının daha çok teknik alanın içerisinde görüldüğü de oldukça açıktır. Bunun sonucunda başlangıcından itibaren, gelişme ve endüstriyel ilerleme fikrine yapılan vurgu belirgin olmakla birlikte, bunun toplumsal tezahürleri üzerine sistematik bir açılım geliştirme şansı Türk Sosyolojisi'nde görülememiştir. Görece bir iktisadî geri kalmışlık ve endüstriyel üretimin hiçbir zaman belirgin bir ekonomik faktör olamaması bunda birincil derecede etkili olmakla birlikte, esas etkili olan husus, Türk Sosyolojisi içerisinde öncelikli ilginin *'azgelişmişlik'* problematiği olması ve bunun yanında üretimsel ilişkiler ağının ve bunun sorunlarının ikincil plânda çözüleceği bir gelecek tasavvurunun büyük oranda kabul görmesidir. Ancak 1960'larla birlikte öncelikle, birtakım büyük sanayi şehirlerinin oluşmaya başlaması ve devamlılığı daha belirgin olan ağır sanayinin bu kentlerde yeni yeni kurumsallaşmış olması, bu alanda birtakım çalışmaların başlangıç noktası olmuştur. Z. Fahri Fındıkoğlu'nun *Kuruluşunun 25. Yılında Karabük* ve Mübeccel Kıray'ın *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası* adlı çalışmaları bu konudaki ilk örnekler olarak ele alınabilir. Yine bu dönemde yurtdışında eğitim görmüş bir kuşağın yetişmiş olması, özellikle empirik nitelikli araştırmaların sayısının görece olarak artmasına neden olmuştur. Bunun yanında, özellikle II. Dünya Savaşı yıllarında *İstanbul Üniversitesi* akademik kadrosuna dahil olmuş Alman bilim adamlarının etkisi, Weber ve Sombart gibi Alman sosyoloji geleneğinin temsilcilerinin tanınmasına olanak sağlamıştır. *Sabri Ülgener*, bu metodolojik eğilimin Türkiye'deki en önemli temsilcisi olmuş ve özellikle modern çalışma idealinin Türk kültüründeki yansımaları üzerinde çığır açıcı çalışmalar yapmıştır. Günümüzde örgüt araştırmalarının yaygın bir akademik ilgi alanı olması nedeniyle, dünyadaki eğilimlere paralel araştırmaların yapıldığı ve bu konudaki çalışmaların gün geçtikçe arttığı söylenebilir.

N. ALTMANN - C. KOHLER- P. MEIL, "No End in Sight: Current Debates on the Future of Industrial Work", *Techonology And Work in German Industry* (edit. N. Altmann, C. Kohler, P. Meil), London, Routledge, 1992; C. CASEY, *Work, Self And Society*, London, Routledge, 1995; S. GREENSPON, "Some Theoretical Contributions Made by Marx, Weber and Durkheim to Field of Industrial Sociology", *Journal of Educational Sociology*, 36 (1963); K. GRINT, *Çalışma Sosyolojisi* (çev. ed. V. Bozkurt), İstanbul, Alfa Yayınları, 1998; W. H. SCOTT, *"The Aims of Industrial Sociology: Some Reflections", The British Journal of Sociology*, 10 (1959); I. H. SIMPSON, "The Sociology of Work: Where Have the Workers Gone ?", *Social Forces*, 67 (1989).

Ayrıca **bkz**., ARTIDEĞER, BURJUVAZİ, BÜROKRASİ, CHICAGO OKULU, ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİ, ENDÜSTRİYEL TOPLUM, FORDİZM, KAPİTALİZM, MARX, SOSYOLOJİ, ÜRETİM, WEBER, YABANCILAŞMA.

Şenol BAŞTÜRK

ÇATIŞMA TEORİSİ, 1950'lerin sonlarında Amerika'da egemen sosyolojik paradigma haline gelen işlevselciliğe –özellikle onun Parsonsçu yorumuna– karşı gelişen sosyolojik teoriyi tanımlar. Bununla birlikte, çatışma teorisi düzen, denge, uyum, istikrar ve konsensüsü vurgulayarak statik (bazılarına göre, siyasal açıdan muhafazakâr) bir toplum imgesi sunan işlevselci teoriyi yıkmayı amaçlamaz; aksine, düzensizlik çatışma, değişme gibi olguları da ele alan, yapısal-işlevselciliğin problemlerini hem yapı hem de çatışmayla ilgilenerek aşmaya çalışan tamamlayıcı, bütüncül bir yaklaşım geliştirmek ister. Çatışma teorisinin kısmen yapısal-işlevselciliğe karşı bir tepkinin, büyük ölçüde önceki tartışmaların bir sonucu olarak görülebileceğini, ayrıca Marksist teori ve Simmel'in çatışma üzerine araştırması gibi birçok tarihsel kökleri bulunduğunu belirten Ritzer'e göre (1992), onun en önemli katkılarından biri, gelişmiş Marksist bir yaklaşımın kabul edilmesi için henüz vaktin hâlâ çok erken olduğu bir dönemde, Amerikan sosyolojisinde bu tür teorilere temel hazırlamasıdır. Çatışma teorisindeki temel problemin, onun yapısal-işlevselci köklerinden yeterince kopamaması olduğunu ifade eden Ritzer, bu teoriyi gerçek bir eleştirel teoriden ziyade, tersine çevrilmiş bir tür yapısal-işlevselcilik olarak niteler. Belki de bu yüzden, bu alternatif yaklaşım, yapısal-işlevselciliğin aynadaki aksinden öte bir şey olarak görünmemiştir.

ÇATIŞMA TEORİSİ

David Lockwood, sürekli denge halinde bir sistem varsayımından hareketle kurgusal bir dünya yarattığı için, Talcott Parsons'ın ister istemez sistematik olarak düzensizlik ve değişme yaratan mekanizmalardan ziyade, toplumsal düzeni sağlayan mekanizmaları vurguladığını, dolayısıyla, bu düzen ve denge varsayımı altında, istikrarsızlık düzensizlik ve çatışma gibi her yerde bulunan olguların kolayca sapkın, normal-dışı ve patolojik olarak görüldüklerini ileri sürer. Lockwood, çatışmayı kaçınılmaz ve sürekli kılan mekanizmalar olduğunu, örneğin, güç farklılaştırıcıların bazı grupların diğerlerini sömürmelerini sağlayarak gerilim ve çatışma kaynakları oluşturduklarını, kıt kaynakların dağılımında kaçınılmaz olarak mücadeleler yarattıklarını, farklı çıkar gruplarının farklı hedefler peşinde koşmaları ve bu yüzden rekabet halinde olmalarının çatışmaların patlak vermesine yol açtığını ileri sürer. Bundan dolayı, ona göre, bu güçler, sosyal sistemlerin anlaşılmasında analitik bakımdan Parsons'ın sosyalleşme ve sosyal kontrol mekanizmaları kadar önemli toplumsal düzen mekanizmalarını temsil ederler (Turner, 1991). Lockwood, ayrıca, sosyal sistemin farklı parçaları, ekonomik ve siyasal sistem arasındaki ilişkileri anlatan *sistem bütünleşmesi* ile normlar ve değerleri anlatan ve bireyler arası ilişkileri içeren *toplumsal bütünleşme*yi ayırmamız gerektiğini savunur. Ona göre, yapısal işlevselciler ikisini de dikkate alırken, önceliği toplumsal bütünleşmeye verir ve toplumsal bütünleşme kalıcı olduğunda sistem bütünleşmesinin de gerçekleşeceğini düşünürler. Ancak Lockwood'a göre, toplumsal bütünleşme, yani bireyler arası değerlerle normların birliği, sistem bütünleşmesi olmadan da, varolabilir (Marshall, 1996). Aynı yıl (1956) Lewis Coser'ın, çatışmayı açıkça yapısal-işlevselci bir dünya görüşü çerçevesinden ele almaya çalışan 'toplumsal çatışmanın işlevleri' üzerine ünlü çalışması yayınlanır. Ardından, Marksist teoriyi iyi tanıyan ve kendi çatışma teorisini bu teoriyle birleştirmeye çalışan Ralph Dahrendorf (Ritzer, 1992), 1950'lerin sonlarında, işlevselci teoriyi ütopyayla karşılaştırarak Lockwood'un mantık çizgisini daha da netleştirir. Dahrendorf'a göre, ütopyaların, Parsons'ın varsayımsal dengesinde olduğu gibi, genellikle çok az tarihsel öncüleri vardır; ütopyalar, Parsons'ın kurumsallaşma anlayışına oldukça benzer bir eğilimle, yaygın değerler ve kurumsal düzenlemeler konusunda genel bir konsensüs ve, Parsons'ın sosyal sistem mekanizmaları gibi, daima mevcut düzenlemelere süreklilik kazandıran süreçler içerirler. Bu yüzden ona göre, işlevselci bir perspektiften bakıldığında, ütopyalar ve toplumsal dünya, tarihle ve değer anlaşmazlıklarıyla veya kurumsal düzenlemelerdeki çatışmalarla ilgili olmadıkları için, pek fazla değişmezler. (Turner, 1991) Ayrıca, fenomenolojik ve etnometodolojik gelenek içinde yetişen Randall Collins, 1970'lerde, çatışma teorisini, genellikle toplumsal yapılara odaklanmakla ve aktörler ve onların düşünce ve eylemleri hakkında çok az şey söylemekle eleştirir ve teoriyi bu yönlere taşıyarak makro-mikro ayrımını aşmaya çalışır (Ritzer, 1992).

Çatışma teorisi çağdaş sosyolojik yaklaşımlardan biri olsa da, klâsik dönem sosyolog ve toplum felsefecileri Karl Marx, Max Weber ve Georg Simmel'in görüşlerinden farklı biçimler ve derecelerde beslenmiştir. Çatışma teorisini kabaca özetledikten sonra bu köklere geçebilir, ardından en önemli temsilcileri Dahrendorf, Coser ve Randall Collins'in görüşlerini inceleyip, son olarak, bu yaklaşımı Comtecu pozitivist bir temelde mikro-makro bütünleşmesi çerçevesinde yeniden sistemleştirmeye çalışan Jonathan Turner'ın düşüncelerini aktarabiliriz.

Toplumların genel yapısını ve toplumsal kurumları analiz etmeye çalışan çatışma teorisi, en iyi şekilde, (yapısal)-işlevselcilikle karşılaştırılarak anlaşılabilir. (**a**) İşlevselciler *toplumları* ve toplumsal kurumları, bütün parçaları birbirine bağımlı olan ve denge sağlayacak bir biçimde işleyen *sistemler* olarak görürler. Onlar, çatışmanın varlığını inkâr etmeseler de, toplumun çatışmayı kontrol yolları geliştirdiğine inanır ve bunları analize çalışırlar. Çatışma teorisinde *toplum* daha farklı algılanır. Toplumda karşılıklı bir bağımlılık ve birlik gören işlevselcilerin aksine, çatışma teorisi, *toplumu*, grupların güç mücadelesi verdikleri ve çatışmanın 'kontrol'ünün sadece bir grubun rakiplerini geçici bir süre bastırabilmesi anlamına geldiği bir *arena*, yani "rekabet halindeki gruplar veya çıkarlar sistemi" olarak görür. (**b**) İşlevselciler, söz gelimi vatandaşlık hukukunu toplumsal

bütünleşmeyi arttırmanın bir aracı olarak görürken, çatışma teorisyenleri bazı grupların diğerleri aleyhine fayda sağladıkları belirli bir düzeni tanımlama ve desteklemenin bir yolu olarak düşünürler. (c) *Toplumsal düzen*, işlevselcilere göre, genelde normlar, değerler ve ortak bir ahlâk temelinde sağlanırken, çatışma teorisine göre, hangi türde olursa olsun, üst konumlardaki üyelerin diğer bazı üyeler üzerinde kurdukları *baskı*dan kaynaklanır. (d) *Düzenin devamı*nda, işlevselciler paylaşılan toplumsal değerlerin yarattığı *içbütünlüğe* vurguda bulunurken, çatışma teorisi *güce* vurgular. (e) İşlevselcilere göre, toplumdaki her unsur istikrara katkıda bulunurken, çatışma teorisine göre, genel toplumsal unsurların çoğu çözülme ve çatışmaya katkıda bulunur. (f) İşlevselciler düzene vurgu yaparken, çatışma teorisi sosyal sistemin her noktasında anlaşmazlıklar ve çatışmalar olduğunu vurgular. Son olarak, (g) işlevselciler toplumdaki her unsurun statik veya en azından *hareketli bir denge* halinde olduğunu vurgularken, çatışma teorisinde toplumların sürekli değişme halinde oldukları kabul edilir.

Genel çatışma yaklaşımının, özetle, üç temel ve ilişkili kabulü vardır: (1) İnsanların bazı temel 'çıkarlar'ı, istedikleri ve elde etmeye çalıştıkları şeyler, yani toplumlar tarafından belirlenmeyip, daha ziyade hepsi için ortak şeyler vardır; (2) 'güç' toplumsal ilişkilerin özünü oluşturur. ('Güç' sadece kıt ve eşitsiz olarak dağılmış, belirli çıkar gruplarının tekelinde yoğunlaşmış bir şey ve bu yüzden sadece bir çatışma kaynağı olarak değil, özünde zorlayıcı/baskıcı bir şey olarak da görülür.) (3) değerler ve düşünceler, bir toplumun kimliği ve hedeflerini tanımlayan bir araçtan ziyade, farklı grupların amaçlarına ulaşmak için kullandıkları silâhlardır. (Grup çıkarlarının bir tezahürü olarak düşüncelerden, daha ziyade özellikle 'ideoloji' ve 'meşrulaştırma' kategorileri altında söz edilir (Wallace and Wolf, 1991).

Çatışma Teorisinin Kökleri

Parsonscı işlevselcilik ve pozitivizm eleştirilerinin ilham kaynağı, Turner'a göre (1991), bir ölçüde Marx'ın çalışmasındaki çelişkili eğilimlerdir. Ona göre, Parsons'ı çatışma problemiyle ilgilenmediği için eleştirenler, genellikle Marx'taki pozitivist eğilimleri destekler ve toplumsal gerçekliğin çatışmalı doğasını açıklayacak bir *çatışma sosyolojisi* geliştirmeye çalışırlar. Çatışma sosyolojisinin gelişimini büyük ölçüde etkilemiş diğer önemli iki kişi Weber ve Simmel'dir. Simmel, Marx'a göre, daha pozitivist ve işlevselci çatışma süreçleri anlayışlarına ilham kaynağı oluşturmuştur. Weber'in tabakalaşma analizi, pozitivizme eğilimli sosyologlar için, Marx'ın sınıf çatışması analizinin hatalarını düzeltmekte büyük rol oynamıştır. Turner'a göre (1991), bu üç büyük Alman sosyolog arasındaki hareketlerden, *çatışma teorisi* olarak adlandırılabilecek ve toplumlardaki eşitsizlik, güç, tahakküm ve çatışmayla ilgili unsurları analiz etmek için onların çalışmalarından yararlanma dışında pek az ortak özelliğe sahip yaklaşımlar doğmuştur.

Karl Marx

Ekonomik düzenin, özellikle üretim ilişkileri ve üretim araçlarının mülkiyeti temelinde ayrıştığını; bu temel/altyapının toplumdaki diğer kurum ve ilişkileri belirlediğini; dolayısıyla sınıfsal yapı ve kurumsal düzenin –tıpkı kültürel değerler, inançlar, dinsel dogmalar ve diğer düşünce sistemleri gibi– nihayetinde ilgili toplumun ekonomik temelinin yansıması olduğunu; ve ayrıca, bir toplumun ekonomik düzenine içkin kaçınılmaz olarak devrimci sınıf çatışması yaratan güçler bulunduğunu savunan Marx, evrimci bir sınıf çatışması ve toplumsal değişme modeli geliştirir. Ayrıca ona göre, bu diyalektik devrimci sınıf çatışması, karşıt çıkarlara sahip sınıflar arasında kutuplaşmalara ve, nihayetinde, sömürülenler arasında devrimci sınıf bilincine yol açarak, toplumun yapısında içkin ve nüve halinde bulunan geleceğin eşitlikçi ve sınıfsız toplumunun yolunu açacaktır. Çatışmanın olumsuz ve yıkıcı bir faktör olarak görülmeyip olumlu işlevlerinin vurgulandığı çatışma teorisinde, Marx'ın devrimci öngörüleri değil, toplumun karşıt çıkarlara sahip güçlerden oluştuğu tezi benimsenir. Wallace ve Wolf'a göre, insanların yaşantılarının doğasını ve toplumsal çatışmanın yönünü belirlemede teknoloji ve mülk sahipliği örüntülerinin önceliğini vurgulayan Marx'ın teorisinde, çatışma teorisinin şu temel unsurları yeterince açık bir biçimde ortaya çıkar: (a) İnsanların temel bir doğaya ve önceden belirlenmiş çıkarlara sahip oldukları

M. Weber

düşüncesi; (**b**) hem tarihsel hem de çağdaş toplumların toplum içindeki farklı çıkarlara göre analiz edilmesi talebi; ve (**c**) düşünceler veya 'ideolojiler'in doğası ile onları geliştirenlerin çıkarları arasındaki bağlantının vurgulanması ve bir çağın düşüncelerinin 'yönetici sınıf'ın çıkarlarını temsil ettiği görüşü.

Turner'a göre, Marx'ın analiz biçimi ve analizinin özü de, modern çatışma teorisinin gelişiminde önemli rol oynamıştır (Turner, 1991). Bu analiz, ona göre, çatışmanın kaçınılmaz ve engellenemez bir güç olduğu ve belirli özel koşullarda ortaya çıktığı varsayımına dayanır: Bu özel koşullardan bir kısmı ('yanlış bilinç' durumunda yatan) *gizli çıkarların açık çıkarlara* ('sınıf bilinci'ne) dönüşmesini sağlarken, toplum başka koşullarda çatışma sırasında bir araya gelen sınıflar arasında kutuplaşmaya yol açar. Bu yüzden, Marx için, bir dizi koşul sınıfsal çıkarların devrimci sınıf çatışmasına kaçınılmaz dönüşümünü hızlandıran veya geciktiren ara değişken rolü oynar.

Marx'ın çatışma teorisine katkıları, kısaca şöyle özetlenebilir: Kaynakların dağılımındaki eşitsizlik derecesi, bir sosyal sistemin farklı kesimlerinin çıkar çatışmalarına girme derecesini belirler; kaynak dağılımındaki bu eşitsizlikler, toplumun yoksun veya tâbi kesimlerinin bu kaynakların büyük bölümünü elinde tutanlarla aralarında çıkar çatışmaları olduğunun bilincine varmalarına yol açar; bilinç düzeyi arttıkça, onlar kıt kaynakların dağılımında yetersiz kalan sistemin meşruluğunu sorgulamaya başlarlar. (Turner, 1991).

Max Weber

Her tabakalaşma yapısının bir egemenlik veya otorite sistemi içinde yer aldığını ileri süren Weber'e göre, egemenlik sistemleri ilişkili iki unsura göre tanımlanabilir: Meşruluk konusunda inançlar ve bir yönetim aygıtının varlığı. Güç kullanma, ona göre, liderler yönetme hakkına sahip olduklarını iddia ettiklerinde ve yurttaşlar onlara itaat etmeleri gerektiğine inandıklarında, 'meşru'dur. Bu inanç güç kullanma zorunluluğunu ortadan kaldırır ve böylece uzun süreli bir istikrar yaratır (Turner vd, 1995). Marx gibi insanların davranışlarının temelinde çoğu kez ekonomik çıkarların yattığına inanan Weber'e göre, Marx, hem toplumsal yapının hem de insanların yaşam fırsatlarının *tek* temel belirleyicisi olarak ekonomik karakteristikleri almakta hatalıdır. Weber, Marx gibi, sosyal sınıfların belirlenmesinde üretim araçlarının mülkiyetinin temel bir faktör olduğunu, daha doğrusu benzer ekonomik güce sahip olanların aynı sınıfa yerleştirilebileceğini, çünkü gelirle hayat tarzı ve mülkiyet dağılımı arasında bir ilişki olduğunu kabul eder. Ayrıca ona göre, mülksüzler de hizmetlerinin değerine ve bilgi ve beceri düzeylerine bağlı olarak belirli konumlar ve metalara daha kolay ulaşabileceklerdir. Fakat, kişinin dini, eğitimi veya siyasal eğiliminin de önemli bir güç kaynağı olabileceğini, değerlerin insanların eylemlerini çoğu kez özel yönlere kanalize edebileceğini düşünen Weber, Marx'ın sınıf kategorisine dayanmak yerine, hepsi de insanların yaşantılarında önemli olabilen ve grup organizasyon ve çatışmalarının merkezini oluşturabilen sınıflar, statü grupları ve partiler (güç) ayrımı yapar. Weber, 'statü' veya 'statü grubu' gibi kavramları, aslında insanların eylemlerinin sadece ekonomik terimler içinde anlaşılamayacağını göstermek için geliştirse bile, yine de modern toplumlarda statü gruplarının sınıflarla çoğu kez sınırdaş olduklarını veya örtüştüklerini düşünür.

Weber, toplumsal evrenin zaman-dışı yasalar gibi değişmez özellikleri olmadığını düşünse de, temel toplumsal süreçleri ortaya çıkarmaya çalışır. O tabakalaşma, çatışma ve değişme analizlerinde bazı önemli çatışma ilkeleri ortaya koyar. Weber geleneksel otoriteye dayalı toplumlardan rasyonel-hukukî otoriteye dayalı toplumlara geçiş tartışmasında, geleneksel otoriteye karşı çıkan çatışma gruplarını örgütleyen karizmatik liderlerin ortaya çıkışını özellikle teşvik eden üç koşuldan söz eder: (a) Güç, servet ve prestij –onun terimleriyle, parti, sınıf ve statü– arasında yüksek bir korelasyonun varlığı. Sözgelimi, ekonomik elitlerin aynı zamanda toplumsal ve siyasal elitler olması durumunda, güç, servet ve prestijden yoksun olanlarda rahatsızlıklar artacak ve sonuçta toplum çatışmalara daha açık hale gelecektir. (b) Ödüller veya kazançların dağılımında çarpıcı eşitsizlikler veyahut toplumsal hiyerarşilerde bazılarına diğerlerinden daha fazla ayrıcalıklar sağlayan bir ayrışmanın varlığı. Sadece küçük bir azınlık güç, servet ve prestije sahipken, diğerlerinin bunlardan yoksun olması, gerilim ve çatışmalar yaratacak, ikincilerin bu kaynakları ellerinde tutanlarla çatışmaya girmesine yol açabilecektir. (c) Düşük toplumsal hareketlilik oranları. Alt kademelerdekilerin toplumsal hiyerarşilerin üst kesimlerine çıkma veya yeni bir sınıf, parti (otorite) ve statü grubuna girme ihtimallerinin düşüklüğü veya imkânsızlığı, rahatsızlıkları artıracak ve bu kaynaklara ulaşmaları engellenenler, geleneksel otorite sistemine karşı daha fazla direnç ve daha kolay tepki gösterebileceklerdir. Weber, bu üç koşulda da rahatsızlıkları eylemlere dönüştüren temel gücün *karizma* olduğunu; karizmatik liderlerin tarihsel tesadüflere (uygun koşullar ve konjonktüre) bağlı olarak ortaya çıktıklarını; ancak sadece bu liderler biriken tepkileri eyleme dönüştürebildiklerinde yapısal bir değişimin yaşanacağını vurgular. Burada Weber, Pareto'nun 'seçkinler dolaşımı' tezine benzer biçimde, başarılı olan liderlerin kazanımlarını pekiştirmede örgütsel problemler yaşayacaklarını, ancak kendi kuralları, prosedürleri ve yapılarını yerleştirdikten sonra, 'karizmanın rutinleşmesi'yle geleneksel otoriteye dönüşebileceklerini ve böylece önceki benzer süreçlerin farklı koşullarda farklı aktörlerle tekrarlanabileceğini vurgular. Ona göre, bunun çözümü, otoritenin eşit uygulanan yasalar ve kurallara dayandığı, performans ve yeteneğin bürokratik yapılara yerleştirme ve terfiinin temeli haline geldiği rasyonel-hukukî bir düzenin kurulmasıdır. Gerilimler ve çatışmalar, böylece hafifleyecektir.

G. Simmel

Weber'in sınıflar, statü grupları ve güç ayrımı, ekonomik faktörlerin her zaman insanların yaşantılarının ve gücün belirleyicileri olmadığını savunan modern çatışma teorisi üzerinde büyük etkide bulunmuştur ve bu etki, düşünceler ve güç arasındaki ilişki üzerine tartışmada açık hale gelir. Weber'in düşünceler ve değerlerin tarihte önemli ve bağımsız bir etkiye sahip oldukları ve temel/maddî çıkarların *basit bir yansıması olamayacakları* düşüncesini belli ölçüde benimseyen çatışma teorisyenleri, onların bir toplumsal grubun konumunu veya belirli bir toplumsal düzeni güçlendirmede oynayabilecekleri rolü vurgularlar.

Georg Simmel

Aslında 'toplum'un, 'insanlar arasındaki etkileşim' –bu insanlar birbirlerini karşılıklı etkileyecek ve gruplar ya da diğer toplumsal birimler içinde örgütlenecek biçimde– yeterli sıklık ve yoğunlukta ortaya çıktığında varolduğunu ileri süren Simmel, temel toplumsal etkileşim süreçlerinin *biçim*ini ortaya çıkarmayı düşündüğü *formel sosyoloji*sinde, farklı somut ortam ve koşullardaki süreçler ve olayların temel özelliklerini (*içerik*lerinden bağımsız olarak) gözler önüne sermeyi amaçlar. Simmel, başka deyişle, farklı toplumsal

ilişkilerin 'içerikleri'ndeki farklılıkların ötesine geçerek ve onların genel biçimlerini açığa çıkartmaya çalışarak, görünüşte farklı durumların temel benzerliklerini göstermeyi amaçlar (Ritzer, 1992). Simmel daha ziyade Marx gibi, çatışmanın toplumda her yerde ve sürekli varolduğunu düşünür. Fakat ondan farklı olarak, toplumsal yapıyı bir tahakküm ve bağımlılık yapısı olarak değil, daha ziyade, gerçek hayatta ayrılması imkânsız biçimde iç içe geçmiş birleştirici ve ayırıcı güçler bütünü olarak görür. Dönemin organizmacı toplumsal dünya anlayışının etkisinde olan Simmel, formel özellikler taşıyan toplumsal süreçlerin sistemli bir karakter sergilediklerini düşündüğü için, çatışmanın sonuçlarını –değişmeden ziyade– süreklilik açısından araştırır. Organik bütünün birimleri arasında doğal bir 'düşmanlık içgüdüsü' veya 'kızgınlık ve kavga' ihtiyacı olduğunu, ancak bu içgüdünün sevgi ve şefkat duygusuyla karışık halde bulunduğunu ve toplumsal ilişkilerin gücüyle kuşatıldığını ileri süren Simmel, çatışmayı sadece çıkar çatışmalarının değil, fakat aynı zamanda düşmanca içgüdülerin bir yansıması olarak görür. Bu içgüdüler çıkar çatışmalarıyla şiddetlenebilmelerine, uyumlu ilişkiler ve sevgi içgüdüleri sayesinde yumuşatılabilmelerine rağmen, ona göre, çatışmanın asıl kaynakları insanların doğal biyolojik yapılarında yatar. Çatışmanın toplumsal bütünler ve alt birimlerinin devamlılığı açısından olumlu sonuçlarını analiz etmek için büyük çaba harcayan Simmel, düşmanca içgüdüleri organik bütün için bir çelişki veya kanser olarak değil, aksine 'toplumsal beden'in devamıyla ilgili birçok süreçten biri olarak görür ve büyük ölçüde işbirliği ve konsensüse dayalı bir toplumun imkânsızlığını vurgulayarak, çatışmanın toplumsal dayanışma ve birliği nasıl arttırdığı yönünde birçok tespit yapar. Turner'a göre (1991), Simmel'in çatışma üzerine çalışması Marx'ın vurguladığından kesinlikle farklı bir 'toplumsal düzen imgesi' içerir. Bu imgeye göre, (1) toplumsal ilişkiler sadece birleştirici ve ayırıcı süreçlerin organik bir karışımı olarak sınıflandırılabilecek sistematik özellikler sergileyen bağlamlarda ortaya çıkar; (2) bu süreçler hem aktörlerin güdülerinin hem de farklı toplumsal ilişki tiplerinin dayattığı zorunlulukların birer yansımasıdır; (3) çatışma süreçleri, bu yüzden, sosyal sistemlerin ayrılmaz parçasıdırlar, ancak her zaman sistemin bozulmasına ve/veya toplumsal değişmeye yol açmazlar; ve (4) gerçekte çatışma, toplumsal bütünü ve/veya onun alt kısımlarını koruma işlevi gören temel süreçlerden sadece biridir.

Çatışmayı farklı yoğunluk ve şiddet sergileyen bir değişken olarak gören Simmel, 'rekabet' ve 'mücadele'yi onun kutupları olarak düşünür. Ona göre, 'rekabet', tarafların birbirlerini karşılıklı elemeye yönelik daha düzenli ve benzer çabalarını içerirken, 'mücadele' birbirlerine karşı savaşa yönelik daha az düzenli ve daha dolaylı girişimlerini anlatır. Simmel, çatışmayı şiddet içeren ve devrimci çatışmaya dönüşüp sonunda sistemde yapısal değişikliğe yol açacak bir şey olarak gören Marx'ın aksine, çoğu kez karşıt olguları, yani dayanışmaya, bütünlüğe ve sistemin düzenli değişimine yardımcı olan çatışmaları analiz eder. Etkileşimin *içerik*lerinden ziyade, etkileşim *biçimler*inin araştırılması gereğini vurgulayan Simmel'e göre, (toplumsal) önemi prensipte asla tartışılmasa bile, çatışma –çok yaygın bir biçimde– mümkünse insan ilişkilerinde ortaya çıkmasının engellenmesi gereken salt yıkıcı bir faktör olarak görüldüğü için, sadece çatışmanın bireyler üzerindeki olumsuz etkilerinden hareketle yapılan genellemelerde, onun çoğu kez grup içi bütünlüğü sağlama ve artırma aracı, bir tür birlik sağlama aracı olduğu kabul edilmez.

Yazılarında çatışma biçimlerini, çatışmaların düzenleyici normlarla hangi şekillerde bir araya geldiklerini, bu etkileşim biçimlerinin insanların ait oldukları grup açısından sahip oldukları önemi, grup-içi çatışmanın tarafların karşılıklı ilişkilerini nasıl etkilediğini ve dış-grupla çatışmanın grup-içi ilişkiler açısından sonuçlarını ayrıntılı olarak analiz eden Simmel'in, özellikle *Para Felsefesi*'ndeki 'insan doğası' üzerine tespitleri, çatışma anlayışını da farklı biçimlerde etkilemiştir. İlk olarak, ona göre, insanlar amaçlı varlıklardır, yani ulaşmak istedikleri amaçların peşinden koşarken çevrelerini etkilerler. Bu gerçek, insanlar arasındaki çatışmayı diğer hayvanlar arasındaki çatışmalardan farklı kılar. Çatışma her koşulda belirli ortak özellikler sergiler ve bu yüzden temel toplumsal bir form olarak görülebilir. İkinci olarak, çatışma her zaman işbirliğiyle birlikte yer alır, çünkü insanlar

kendi dünyalarında doğal olarak istikrar ve düzen ararlar, objelerin yerini ve onlarla ilişkilerini bilmeye çalışırlar. Bu yüzden, insanlar birbirleriyle ne zaman, nerede ve nasıl mücadele edeceklerini düzenleyen normlar konusunda fikir birliği içindedirler. Kısacası Sinmmel'e göre, toplumsal çatışma genellikle bir amacın ürünüdür.

Ralp Dahrendorf

1950'lerin sonlarında, toplumun –konsensüs ve çatışma olmak üzere– iki yüzü bulunduğunu, ancak Parsonscı şemada ve genelde işlevselcilikte, ütopik bir yaklaşımla, büyük ölçüde konsensüs içinde ve statik bir toplum anlayışının savunulduğunu ileri süren Dahrendorf, artık toplumun 'çirkin' yüzünü analiz etme ve işlevselciliğin yarattığı ütopik imgeden kurtulma zamanının geldiğini vurgular. Dahrendorf, Thomas Kuhn gibi, kesin olmayan bir dünyada yaşamakta olduğumuz için her şeyin cevabını bilemeyeceğimizi, hâttâ aslında tam bir kesinlik ve gerçeklikten söz edilemeyeceğini, aksine devamlı bir gelişme ve değişme olduğunu savunur. Fakat işlevselci yaklaşımlar, ona göre, diğer tüm ütopyalarda olduğu gibi, değişme olmadığı, daha doğrusu kesin bir gerçeklikler dünyasının bulunduğu varsayımıyla, her şeyin cevabını, bütün sorulara verilecek karşılıkları bildiklerini düşünürler.

Dahrendorf'a göre, ütopyadan uzak durmak, ancak tek yanlı işlevselci modelin yerine, tek yanlı bir çatışma modelini geçirmekle mümkündür. Fakat bu tek yanlılık işlevselci teorinin tamamen terk edilip yerine bütünüyle çatışma teorisinin geçirilmesini değil, aksine bir işbölümünü ima eder. Aslında Dahrendorf'a göre, işlevselcilik toplumun bir yanıyla, yani toplumun sürekliliğine katkıda bulunan ve onu dengede tutan yapılar ve süreçlerle meşgul olduğu için, toplumun eksik bir resmini sunmaktadır. Bu resmin tam olabilmesi için, ona göre, –içerim gereği eksik olan– işlevselci ve çatışmacı toplum modellerine gerek vardır. Toplumun iki yüzü olduğu için, sosyoloji de iki kısma, yani çatışma ve konsensüs teorilerine ayrılmalı, konsensüs teorisyenleri toplumda 'değer bütünleşmesi'ni, çatışmacılar 'çıkar çatışmaları'nı ve toplumu bir arada tutan 'baskı'yı incelemelidir. Zira Dahrendorf'a göre,

Ralp Dahrendorf

birbirlerini karşılıklı gerektiren çatışma ve konsensüs olmadan toplumlar da varolamaz.

Dahrendorf toplumsal değişme ve sınıf çatışması teorisinde iki sosyal bilimci ve düşünürden büyük ölçüde yararlanır. Bir yanda, Marx'ın sınıf teorisini eleştirel bir gözle modern sanayi toplumlarındaki sınaî ve siyasal çatışmalar bağlamında inceler ve bu toplumların problemlerini ele almaya çalışır. Öte yandan, Weber'in "zorunlu olarak koordine edilmiş ilişkiler ve otorite" konusundaki düşüncelerinden yararlanır. Dahrendorf'un 'güç' ve 'otorite' kavramları Weber'inkilerle büyük ölçüde örtüşür. O da, Weber gibi, 'güç' olgusunu bir aktörün karşı tarafın direncine rağmen, kendi irâdesini kabul ettirebilecek konumda olması şeklinde tanımlar ve 'otorite'yi de 'meşruluk', yani karşı tarafın veya tarafların tasvip etmesi temelinde açıklar. Bu çerçevede, Dahrendorf çatışma konusundaki çalışmasında iki temel konu üzerinde durur: (i) Kendi deyişiyle 'toplum teorileri'yle ilgilenir, yani *toplumsal açıklamanın genel ilkeler*ini ortaya koymaya çalışır ve burada *gücün önceliğ*ini ve *çatışmanın kaçınılmazlığ*ını vurgular; (ii) Marx gibi, aktif çatışmayı belirleyen koşullarla, yani toplumsal kurumların, sistematik bir biçimde, çatışan çıkarlara sahip grupları ve bu grupların örgütlenebilecekleri ve aktif olabilecekleri koşulları yaratma biçimleriyle ilgilenir.

İşlevselciler için sosyal sistemi bir arada tutan şey gönüllü/irâdi işbirliğiyken, çatışma teorisine göre 'baskı'dır. Bu da, Dahrendorf'a göre, toplumdaki bazı konumların diğerlerinden daha güçlü olması ve böylece, *farklılık yaratıcı otorite dağılımının* her zaman sistematik toplumsal çatışmaların belirleyici faktörü haline gelmesi demektir. Ona göre, kurumsallaşma süreci, gözle görülür bir *roller düzeni*ni temsil eden 'zorunlu olarak koordine edilmiş ilişkiler'i içerir. Bu roller düzenini karakterize eden özellik de, başkalarından itaat bekleyecek konuma sahip rol öbekleri içeren 'güç ilişkileri'dir.

Dahrendorf'a göre, toplumun yapısında içkin bir çatışma eğilimi vardır. Güç sahibi gruplar çıkarlarını sürdürebilirken, güçten yoksun konumdakiler bunu başaramazlar ve bu iki grubun çıkarları zorunlu olarak farklıdır. Bu yüzden, *güce dayalı* bu ilişkinin yarattığı *denge*, güçlülerin konumlarının çok sabit olduğu toplumlarda bile, çıkar farklılıklarının yarattığı 'çatışma' veya 'çatışma potansiyeli' nedeniyle, er geç bozulma eğilimindedir. Dolayısıyla, hem çatışma insan tarihinin yaratıcı gücüdür, hem de toplum veya konum içindeki güç dağılımı toplumsal yapının temel belirleyicisidir. Ayrıca ona göre, güç kullanma baskı ve zorlamayı, dolayısıyla yaptırımlara başvurmayı gerektirir. Ancak insanlar boyun eğmekten hoşlanmadıkları için çıkar çatışmaları kaçınılmazdır. 'Kurumsallaşmış çıkar çatışmaları'nı düzenleyen ve yaptırım altına alan genel toplumsal normlar, Dahrendorf'a göre, toplumsal konsensüsü tanımlamaz veya konsensüs sonucunda oluşmaz, aksine bu normlar güçlüler tarafından oluşturulur ve sürdürülür. Bu yüzden, onların özü en iyi şekilde güçlünün çıkarlarına göre açıklanabilir ve son analizde, yerleşik normlar yönetici normlardan başka bir şey değildir.

Güç bazılarına karşı zor kullanmaya işaret etmesine rağmen, 'zorunlu olarak koordine edilmiş ilişkiler'deki 'güç ilişkileri'nin meşrulaştırılma eğiliminde olduğunu vurgulayan Dahrendorf, aslında 'güç' olgusuna 'otorite' temelinde bakar. Bu yüzden, 'toplumsal düzen'i otorite ilişkileri yaratan süreçlerin ayakta tuttuğu bir şey olarak gören Dahrendorf, *güç ve otorite*nin, hem alt grupların güç ilişkileri içinde üzerinde rekabet ve mücadele ettikleri kaynakları, hem de böylece çatışma ve değişmenin *kurumsallaşmış* temel kaynaklarını oluşturduğunu düşünür.

Genel toplumsal yapılara odaklanan Dahrendorf'un ana argümanlarının temelinde, toplum içindeki farklı konumların kendi içlerinde farklı derecelerde otoriteye sahip oldukları düşüncesi yatar. Otoritenin bireylerde değil de, konumlarda bulunduğunu ileri süren, hem otorite konumlarının yapılarıyla, hem de bu konumların kendi içlerindeki çatışmalarla ilgilenen Dahrendorf'a göre, bu *çatışmaların yapısal kaynağı* egemen ve tâbi konumlara ilişkin beklentiler içeren 'toplumsal roller düzeni' içinde aranmalıdır. Ona göre, bir çatışma analizi (i) toplum içindeki *otorite rollerini* belirlemeli, (ii) *konumlara yüklenen otoriteyi* araştırmalı, (iii) *gizli ve açık çıkarlar* arasındaki ilişkileri analiz etmeli ve (iv) *çatışmanın değişmeyle ilişkisine* bakmalıdır. O, çatışmanın toplumsal yapıdaki kaynaklarını belirlemeye çalışırken, insanlar arasındaki tesadüfî, sıradan karşılaşmalardan kaynaklanan çatışmalarla değil, süregelen çatışmaların temel nedenleriyle ilgilenir. Çatışmanın kaynaklarının ancak toplumun süregelen bir özelliği olarak toplumsal yapıya bakılmak suretiyle anlaşılabileceğini düşünen Dahrendorf, bir çatışma analizinde üç temel soruya cevap aranması gerektiğini belirtir. Ona göre, çatışma karşıt grupların bir karşılaşması olduğu için, ilk olarak "çatışan gruplar toplumun yapısından nasıl doğarlar?" sorusu araştırılmalıdır. İkinci olarak "toplumsal gruplar arasındaki çatışmalar hangi şekillerde ortaya çıkarlar?" ve son olarak "gruplar arasındaki çatışmalar toplumsal yapılarda değişmeye nasıl yol açar?" sorusu cevaplandırılmalıdır.

Dahrendorf ilk soruyu şöyle cevaplandırır: Toplumsal çatışmaların *yapısal nedenleri*, bir toplumdaki veya araştırılan küçük bir toplumsal organizasyondaki egemenlik ilişkileri içinde aranmalıdır. Her toplum dikotomik bir tarzda iki karşıt gruba bölünmüştür: Egemenler ve tâbi konumdakiler, yöneticiler ve yönetilenler. Yöneticiler pozitif, yönetilenler negatif otorite rollerinin taşıyıcısıdırlar. Bu gruplar, organize olmadıkları ve birlik içinde davranmadıkları sürece, çatışan *gizli çıkarlara* sahip *yarı-grupları* meydana getirirler. Yöneticilerin statükoyu sürdürmeye, yönetilenlerin ise toplumsal yapıyı, yerleşik otoriteyi yıkacak ve otorite konumla-

rına ulaşacak biçimde çalışmaları gerekir. Ancak çatışma, sadece yarı-gruplar birbirlerine yönelik koordineli bir biçimde örgütlendiklerinde *açık çatışma* içinde görünür hale gelecektir. Yöneticiler ve yönetilenler arasındaki bu mücadele yerleşik otoriteyi az veya çok yıkmayı gerektiren bir toplumsal değişme fırsatı yaratacaktır.

Dahrendorf ikinci soruyu cevaplandırırken, *çatışmanın yoğunluğu ve şiddeti* üzerine açıklamalarında, çatışmanın nasıl gerçekleştirileceğini belirleyen iki faktörden söz eder: Toplumsal hareketlilik ve çatışmanın belirli 'çatışma çözüm kuralları' aracılığıyla toplumsal olarak düzenlenmesi. *Toplumsal hareketlilik*, otorite konumlarına ulaşmak için şiddet kullanarak mücadele etmeyi daha az acil kılarak, otorite konumlarına yükselme yolları açar. *Çatışmayı çözme kuralları* ise, çatışmayı öngörülebilir bir biçimde ve şiddete başvurmadan sürdürme ve yönetilenlere şiddete başvurmak zorunda kalmadan paylarını alma fırsatı sunarak, çatışmayı gündelik hayatın normal bir olgusu kılar. Son soruyla ilgili olarak, Dahrendorf, yapısal değişmede iki faktörün rol oynadığını belirtir: **(i)** Yöneticilerin güç konumlarını sürdürebilme kapasiteleri ve **(ii)** yönetilenlere baskı yapabilme kapasiteleri.

Lewis A. Coser

1960'ler ve 1970'lerde, Parsons ve diğer işlevselciler, toplumu genellikle oldukça kurumsallaşmış ve denge içinde bir şey olarak gördükleri için büyük ölçüde eleştirilmişlerdir. Bu eleştirel girişimlerde birçok farklı çatışma şeması geliştirilse bile, söz konusu çatışma teorileri arasındaki farklılık, özellikle Coser'ın 'çatışmanın işlevleri yaklaşımı'yla Dahrendorf'un 'diyalektik çatışma perspektifi' arasında belirgindir. Coser, Parsonscı işlevselciliği çatışma konusuyla ilgilenmediği için, Dahrendorf ve diğer diyalektik çatışma teorilerini de sosyal sistemlerin devamlılığında çatışmanın olumlu işlevlerini gereğince vurgulamadıkları için eleştirir. Coser'a göre, çatışmaya gereken ilgiyi göstermeyen yaklaşımlarda, özellikle Durkheim'in muhafazakâr eğiliminde sapma, fikir ayrılıkları, şiddet, itaatsizlik gibi olguların, toplumsal değişme açısından fırsatlar yaratan bir şeyden ziyade, sosyal sistemin dengesi açısından 'patolojik' bir şey olarak görülmesine yol açmıştır. Ona göre, Durkheim'in organizmacılığı, çatışmanın toplumsal bedenin daha fazla adaptasyonu ve bütünleşmesini sağlayacak bir süreç olarak analiz edilmesini engeller. Parsons ise, benzer bir eğilim içinde, kurumsallaşma sürecini ifade edecek bir kavramlar sistemi geliştirmeye çalışırken, çatışmayı, toplumsal bedenin kendi mekanizmalarıyla tedavi edilmesi gereken bir rahatsızlık olarak görerek önemsemez. İşlevselci teorinin güç ve çıkarın boyutlarını çoğu kez ihmal ettiğini belirten Coser, buna rağmen, Marx ve Dahrendorf'un şiddetli çatışmanın yıkıcı sonuçları üzerine olan vurgularını benimsemez; aksine, çatışmanın sosyal sistemler için bütünleştirici ve 'adaptasyon sağlayıcı' işlevlerini vurgulayarak, Dahrendorf'un görüşünün aşırılıklarını gidermeye çalışır. Durkheim'i organizmacılığı nedeniyle eleştirse de, onun toplumsal olgu anlayışını benimseyen Coser, toplumsal olguları açıklamak için nesnel göstergeler kullanan bir sosyolojik teoriye ihtiyaç olduğunu vurgular. İnsanların diledikleri her şeyi yapan özgür varlıklar olmayıp, içinde bulundukları koşullar tarafından sınırlandırıldıklarını belirten Coser için, gerçeklik, Cooley ve Mead'de olduğu gibi, öznel gerçeklik olmayıp, Durkheim ve işlevselcilerin nesnel gerçekliğidir. Bu bağlamda, bireylerin özgürlükleri ve yaratıcılıkları toplumsal yapının güçleri tarafından sınırlandırılır ve sosyolojinin görevi bunları ortaya çıkartmaktır. Dolayısıyla, Poloma'ya göre, Coser yapısal-işlevselci geleneğe sıkıca bağlı kalırken, çatışmanın, iktidar ve çatışma grupları arasında denge sağlayarak, toplumun korunmasının bir aracı olabileceğini göstermiştir. Yine, yapısal-işlevselciler gibi, toplumsal yapının kendine ait bir gerçeklik olarak varolduğunu ve insanları sınırladığını düşünen Coser'ın işlevselci yönelime katkısı, toplumsal yapının nasıl toplumsal çatışmanın ürünü olabileceğini göstermiş olmasıdır (Poloma, 1993). Çatışma teorisini tüm toplumsal gerçekliği açıklayacak bir yaklaşımdan ziyade, kısmî bir teori olarak gören Coser'a göre, gerçek toplumlar konsensüs, karşılıklı bağımlılık, bir arada yaşayabilme ve zorlama sayesinde varolabilirler. Bu yüzden asıl yapılması gereken, toplumsal yapılar ve süreçlerin nasıl işlediğini öngörme ve açıklamanın yollarını bulmaktır.

ÇATIŞMA TEORİSİ

Coser, Simmel'in daha dağınık haldeki görüşlerini açımlayıp genişletmeye çalıştığı *Toplumsal Çatışmanın İşlevleri* (1956) adlı kitabında, çatışmanın –oldukça önemli olsa bile– toplumsal hayatın sadece bir yanını oluşturduğunu ve konsensüsten daha 'temel' olmadığını vurgular. Coser burada, Dahrendorf'un aksine, güç mücadeleleri ve baskıyı sosyolojik analizin merkezine yerleştiren radikal bir çatışma teorisi geliştirmez. Çatışma sürecinin ve bu sürecin sonucunun ilgili aktörlerin gücüne bağlı olması onun analizinin temel ilgi alanını oluşturmaz. Onun temel ilgisi toplumsal çatışmanın gruplar ve toplum için bütünleştirici işlevleri üzerinedir (Münch, 1994). Coser, en çok 'çatışma ağı'yla veya hem toplumu birbirine bağlayan hem de mücadeleler ve çatışmalar yaratan, kesişen bağlantılarla ilgilenir. Wallace ve Wolf'a göre (1994), Coser'ın çatışma teorisine katkısı iki açıdan özgündür. O ilk olarak, toplumsal çatışmayı karşıt 'grup çıkarları'ndan başka faktörlerin bir sonucu olarak alır. İkinci olarak, çatışmanın sonuçlarıyla ilgilenir. Dahrendorf'un temel ilgisi –toplumsal değişmeye yol açtığını söylediği– çatışmanın kaynaklarına yönelikken, Coser çatışmanın kurumsal kaynaklarıyla çok az ilgilenir. Birçoklarına göre, Coser'ın çatışmanın bölücü ve birleştirici olduğu muhtemel koşullar hakkındaki tartışması, Dahrendorf'un çatışmanın kaynaklarıyla ilgili analizine ciddî bir katkıdır.

Çatışma olgusunu bireysel düzeyden hareketle açıklamaya çalışan, Simmel'den etkilenirken, onun organizmacılığını benimseyen Coser, çatışmayı, belirli koşullar altında, toplumsal bedenin veya onun hayatî parçalarının devamını sağlama işlevini yüklenen bir süreç olarak görür. Onun toplum imgesinde, bu bakış açısından hareketle, şu özellikler vurgulanır: **(i)** Toplumsal dünyanın ilişkili farklı parçalardan oluşan bir sistem olarak görülebileceği, **(ii)** her sosyal sistemin farklı ilişkili parçalar arasında dengesizlik, gerilimler ve çıkar çatışmaları sergilediği, **(iii)** sistemi meydana getiren parçaların kendi içlerindeki ve aralarındaki süreçlerin, farklı koşullarda sistemin bütünlüğü ve adaptasyonunu sağlayacak, değiştirecek, artıracak veya azaltacak biçimlerde işledikleri ve **(iv)** şiddet, fikir ayrılıkları, sapma ve çatışma gibi genellikle sistem için yıkıcı olduğu düşünülen çoğu sürecin, belirli koşullar altında, sistemin bütünleşme temeli kadar çevreye adaptasyonunu da güçlendirici bir temeli olarak da görülebileceği (Turner, 1991). Coser, bu vurgulardan hareketle, çatışmanın sosyal sistemler için işlevleri konusunda kapsamlı önermeler geliştirir. Coser, çatışmanın sosyal sistemin bozulması ve çözülmesine yol açtığı koşullar hakkında görüşler ileri sürse de, onun analizi, Turner'a göre (1991), çatışmanın sistemin bütünlüğünü ve değişen koşullara uyumunu nasıl sağladığı veya nasıl yeniden tesis ettiği konusunda ilerler ve şu mantık çizgisini izler: **(1)** Sistemin parçalarının bütünlüğündeki *dengesizlikler*, **(2)** parçalar arasında *farklı çatışma tipleri* yaratır, bunlar **(3)** sistemde *geçici bütünleşme*ye ve bu bütünleşme de **(4)** *sistemin yapısında esneklik artışı*na, muhtemel *dengesizlikleri çatışma aracılığıyla çözme yeteneği*nde artışa ve *değişen koşullara uyum yeteneği*nde artışa yol açar.

Coser çatışma, 'güç dengesi' ve normlar arasında temel yapısal ilişkiler bulunduğunu belirtir. Ona göre, normların kaynağı güç dengesidir, yani toplumsal hayatın düzenleyici unsuru olan normatif sistem, soyut bir sistem olmayıp, somut güçler dengesinin doğasına göre biçimlenir. Bu yüzden Coser, Parsons'ın aksine, değer ve normlardan oluşan normatif sistemi soyut bir düzeyde incelemeyip, normatif yapıyı bağımlı bir değişken olarak görür. Çatışmanın, karşıt çıkarların gücünü somutlaştıran yapısal bir olgu olması nedeniyle, güçler dengesinin devamlılığını ve sürekli yenilenmesini sağlayan dinamik bir içeriği olduğunu söyleyen Coser'a göre, çatışma mevcut güçler dengesinin geçerliliğini yitirmesinin somut bir yansımasıdır. Ancak bu çatışma süreci içinde tarafların güç dengesinde meydana gelen değişme yeni bir denge durumuyla sonuçlanır ve neticede toplumsal ilişkiler bu güç dengesinin niteliklerine uygun olarak şekillenir. Ona göre, yapı çatışmayı kaldırabilecek düzeyde ise, güç ilişkileri koşullarında biçimsel düzenlemelerle aynı nitelikteki güç dengesi devam ettirilir. Denge değişikliğinin temelinde, Coser'a göre, toplum içindeki bireyler ve grupların zaman zaman toplumdaki önemli konumlara, iktidara ve kıt kaynaklara sahip olma istekleri yatar. İnsanlar ve insan grupları kendileri için büyük önem taşıyan bu unsurlara sahip olmak/ulaşmak için sürekli mücadele halindedirler. Bu mücadele sonu-

cında toplumda birtakım yeni dengeler oluşur ve sonuçta yeni düzenlemelere gidilir.

Coser, 'çatışmanın nedenleri' konusunda ayrıca, daha ziyade Weber gibi, mevcut bir eşitsizlik sisteminin meşruluğunu yitirmesinin çatışmanın kritik önemde bir koşulu olduğunu vurgular. Örneğin Dahrendorf'un, çatışmanın nedenlerinin 'çelişkiler' ve 'çıkar çatışmaları'nda yattığını, tâbi konumlardakilerin çıkarlarının bilincine vardıkça çatışmayı sürdürdüklerini ve bu yüzden, ana teorik görevin bilinç düzeyinin artmasına yol açan koşulları araştırmak olduğunu düşünmesine rağmen, Coser çıkar çatışmalarının büyük ihtimalle sadece sistem meşruluğunu yitirdikten sonra ortaya çıkabileceğini ileri sürer. Ona göre, toplumsal düzen, bir ölçüde, mevcut düzenlemeler üzerinde konsensüsle sürdürülür ve çatışmanın yarattığı 'düzensizlik' bu konsensüs zayıfladığında veya düzenin meşruluğu azaldığında ortaya çıkar. (i) Şikayetleri ifade edecek kanallar olmadığında ve (ii) insanlar daha üst kademelere geçme arzusunda olmalarına veya bireysel hareketliliğin bir ölçüde mümkün olduğunu düşünmelerine rağmen, sınırlı düzeyde hareketlilik mümkün olabildiğinde, meşruluk kaybı muhtemelen daha yüksek olacaktır. Fakat ona göre, meşruluk kaybı tek başına çatışmaya yol açmaz. Bu yüzden, meşruluk kaybını duygusal tepkilere dönüştüren koşulların belirlenmesi gerekir. Coser burada Marx'ın *göreli yoksunluk* kavramından esinlenir. Mutlak yoksunluk her zaman ayaklanmaya yol açmaz. Ancak insanlar, daha iyi bir gelecek beklentileri tükendiğini, bu beklentilere ulaşma yollarının kapalı olduklarını düşündüklerinde, duygusal hareketlenmeler olabilir.

İşlevselci sosyolojilerde 'işlev' kavramına genellikle olumlu bir anlam yüklenirken, Coser, olumsuz yöndeki etkilerin de 'işlevsel' olabileceğini vurgular. Dolayısıyla ona göre, çatışma grubu güçlendirdiği oranda *pozitif-işlevsel*, yapıya karşı işlediği oranda *negatif-işlevsel* olabilir. Çatışmanın işlevsel olup olmadığını belirlemede çatışma konusu olan *sorun tipi* önemlidir. Çatışma, ilişkinin temelini sorgulamıyorsa *olumlu*, temel bir değere saldırıyorsa *olumsuz işleve* sahiptir ve temel bir değer üzerinde geliştiğinde toplumsal grubun varlığını tehdit edebilir. Dolayısıyla ona göre, gevşek yapılanmış *açık toplumlar*, çatışmanın temel değerler dışındaki sorunlara yönelmesini sağlayarak, temel grup uzlaşımını tehdit edecek çatışmaya karşı savunma mekanizmaları geliştirirler. Karşıt gruplar içinde grup-içi ve gruplar arası bu tür çatışmalar birbirlerini dengeleyerek, 'sosyal sistemin birliği'ne hizmet ederler. Benzer şekilde, büyük ve küçük gruplarda, grup içi çatışma sağlıklı, başarılı bir ilişkinin göstergesi olabilir. Aslında *çatışmaya izin veren toplumlar ve gruplar, toplumsal yapıyı yıkacak patlamalara muhtemelen daha az maruz kalırlar.* Bu gibi durumlarda, çatışma normalde temel değerler üzerinde gelişmez ve yapıyı güçlendirir. Özetle, Coser'a göre, *çatışmanın yokluğu, 'ilişkinin gücü ve istikrarı'nın göstergesi değildir.*

Ayrıca çatışmanın toplumsal yapının oluşumu, bütünlüğü ve devamı açısından araçsal bir süreç görevi yüklenebileceğini belirten Coser'a göre, çatışma, mevcut normları güçlendirmenin yanı sıra, hem mevcut normların daha belirgin hale gelmesini sağlar, hem de yeni koşullara uygun normların oluşumuna katkıda bulunabilir. Özellikle diğer gruplarla çatışma ve bu tür çatışmaların devam etmesi, grubun kendini çevreleyen toplumsal dünya ile bütünleşmesini engelleyerek, grup kimliğinin teyidini sağlayabilir. Daha yerel düzeyde, çatışma nedeniyle yeni gruplar oluşabilir ve yapısal kimlikler gelişebilir. Çatışmalar tampon kurumlar, kurumsallaşma gibi mekanizmalar aracılığıyla, kurumları ve değer sistemlerini bozmadan, sistemde sadece biçimsel bir değişikliğe yol açabilir. Dolayısıyla, temel yapısal ilişkileri özde sarsmayan (ve) amaç, değer, özlem ve çıkar karşıtlıklarının yarattığı çatışma toplumsal yapı için işlevseldir. Bu tür çatışmalar, ona göre, grup içi güç ilişkilerinin, dolayısıyla normların kişilerin yeni ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenmesine imkân sağlar. Coser, düşmanca akımların yapıya zarar vermeden dışarı atılmasını, yani 'havanın temizlenmesi'ni sağlayan, düşmanlıkların terk edilmesi için bir 'çıkış yolu' işlevi gören 'emniyet sübabı kurumlar ve uygulamalar'dan söz eder. Bir çıkış yolu sağlanamadığında daha fazla ciddiyet kazanabilen taraflar arası anlaşmazlıklar ve hoşnutsuzluklar, bu kanallar aracılığıyla daha kolay ifade edilebilse bile, ona göre, emniyet sübapları temel yapısal değişiklikler sağlamak amacıyla tasarlanmadıkları için, asıl sorun çözümlenmeden kalır.

Bütün bu tespitlere rağmen, Coser toplumsal yapıyı özde değiştiren çatışmaların varlığını inkâr etmez. Taraflar arasında temel amaçlar, normlar ve değerlerde uyum imkânının ortadan kalktığı ve çatışmanın iyice keskinleştiği bu tür çatışmalarda, toplumsal yapı artık çatışmayı kanalize etme, kurumlaştırma yeteneğini kaybettiği için, bu koşullar altında, toplumsal bütünlük yeni yapısal ilişkiler, yeni kurumlar, yeni bir norm ve değer sistemi etrafında mümkündür. Ancak Coser, bu tür keskin çatışmaların ilgili düzen için değilse de, yeni bir toplumsal düzen kurulması açısından işlevsel olduğunu belirtir.

Çatışmanın ancak dayanışma, açık otorite, işlevsel karşılıklı bağımlılık ve normatif kontrol temelinde bütünleşmeyi sağladığı sürece iyi olduğunu, daha ziyade adaptasyonu sağlamaya yönelik olduğunu ileri süren Coser'a göre, toplumsal çatışmanın işlevselliğinin bir başka göstergesi çatışmanın yoğunluğu ve şiddetidir. *Çatışmanın yoğunluğu* (insanların çatışmaya katılma düzeyleri ve bunu sürdürme çabaları) ve *şiddeti*, ona göre, **(i)** çatışan tarafların her birinin sınırlarının netleşmesini, **(ii)** otoritenin merkezileşmesini, (iii) ideolojik dayanışmayı ve **(iv)** fikir ayrılıkları ve sapmaların bastırılması ihtimalini artırır. Bununla birlikte, çatışmanın yoğunluğu bütünleşmeyi artırdığı için işlevsel olmasına rağmen, gücün merkezileşmesi ve sapmalar ve fikir ayrılıklarının bastırılması da uzun vadede çözücü etkiler yaratır.

Çatışmaların sıkça yaşanmasının karşılıklı bağımlılığın doğasında olduğunu savunan Coser'a göre, *düşük yoğunluk ve şiddetteki sık çatışmalar olumlu işlevlere sahiplerdir*. Zira onlar **(i)** çatışma içindeki insanları eylemlerini yeniden değerlendirmeye ve düzenlemeye zorlayacak, **(ii)** hasımları gerçekdışı sorunlar etrafında kutuplaşacak noktaya getirmeden gerilimler ve düşmanlıkları ortadan kaldıracak, **(iii)** gerilimleri düzenlemek için hukukî/normatif prosedürlerin geliştirilmesini teşvik edecek, **(iv)** tarafların çatışmanın ne olduğu konusunda gerçekçi bir duygu geliştirmelerini, kendi çıkar ve hedeflerini ifade etmelerini, böylece pazarlık yapmaları ve uzlaşmalarını mümkün kılacak, **(v)** tehdit altındaki birimler arasında koalisyonları artıracak, esnek ittifakların kolayca kurulması ve dağılmasına yardımcı olacaktır. Aksine, *çatışmalar seyrek yaşandığında ve duygular biriktiğinde*, koalisyonlar tehdit altındaki tarafları çoğu kez düşman kamplara bölecek ve neticede, *çatışma* yaşandığında *şiddetli olacaktır*. Özetle, çatışmalar sık, şiddetleri ve yoğunlukları düşük olduğunda, çatışma sistem içinde esnek koordinasyonu sağlayacak ve çevre koşullarına uyum ve adaptasyonu artıracaktır.

Çatışmanın şiddet derecesi de, ona göre, işlevselliğinde önemli bir etkendir ve burada anahtar kavram 'gerçekçi sorunlar', dolayısıyla gerçekçi ve gerçekdışı çatışmalardır. Ona göre, *gerçekçi çatışmalar* ilişkili belirli taleplerin ve tarafların elde etmeyi umdukları kazanımların engellenmesinden doğan ve engel olarak düşünülen nesneye yöneltilmiş çatışmalar olarak tanımlanabilir ve bu yüzden düşmanca ve saldırgan olmadan da gerçekçi çatışmalara girilebilir. *Gerçekçi olmayan çatışmalar* ise, uzlaşmaz tarafların rakip amaçlarından değil, en azından bir tarafın gerilimden kurtulma ihtiyacından doğan, ancak gerçek nedenden sapan çatışmalar, yani gruplar arası ilişkilerde kişilerin önyargılı tepkilerini gerçek soruna değil de, bir başka gruba yöneltmeleri olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, Coser için *gerçek* [işlevsel] *çatışma*, gerçek düşman hedeflere uygun özel amaçların izlenmesini ve bu esnada karşılaşılabilecek bedellerin hesaplanmasını gerektirir. *Açık hedeflere ulaşılmaya çalışıldığında, şiddetin muhtemel alternatifleri uzlaşma ve arabuluculuktur* ve *çatışma gerçekçi olmadığında şiddetli olacaktır*. Bu gerçekdışılığın, özellikle çatışma çekirdek değerler üzerinde olduğu zaman, vuku bulması muhtemeldir. Ayrıca, çatışma uzun sürdüğünde tarafların duygusal katılımı, ideolojilerin sistemleşmesi ve 'düşman'ın giderek olumsuz terimlerle tasviriyle, gittikçe gerçekçilikten uzaklaşır. *Aktörler arasında işlevsel karşılıklı bağımlılığın, yani karşılıklı alışverişler ve işbirliğinin yüksek olduğu sistemlerde çatışmanın şiddetli olması ihtimali düşüktür*. Fakat birimler arasında büyük bir güç eşitsizliği olduğu veya alt nüfusların tecrit edildiği durumlarda işlevsel karşılıklı bağımlılık azalır ve bu yüzden, çıktığında çatışma gerçekdışı ve şiddetli olur.

Randall Collins

Collins'in çatışma teorisi ve çalışmaları, kendi 'toplumsal yapı' anlayışı ve 'etkileşim

ritüel zincirleri' ve 'etkileşimin dinamikleri' üzerine görüşlerinin yanı sıra, makro-mikro bağlantısını kurma girişimleri, yani kendi deyimiyle 'makro yapıların mikro dönüştürümü' ilkesi çerçevesinde incelenebilir. 'Çatışma' olgusuna ideolojik bakmadığını, yani çatışmanın iyi ya da kötü olduğunu savunan siyasal bir görüşle başlamayıp, bu olguyu gerçekçi bir esasta, toplumsal hayattaki temel –belki de en temel– süreç olduğu için seçtiğini belirten Collins, toplumun bütününe odaklanarak, sosyal sınıflar ve diğer kolektif aktörlerin çatışmaya nasıl yol açtıklarını açıklamaya çalışan makro çatışma analizlerinin aksine, bireylerin yüz yüze etkileşim sırasında gerçekte neler yaptıklarını inceleyerek, *mikro düzeyden hareket eden* bir *çatışma sosyolojisi* geliştirmeye çalışır. Bu yüzden o, diğer çoğu çatışma teorisinde yapılanın aksine, özellikle fenomenolojik ve etnometodolojik köklerinin etkisiyle, çatışmayı birey açısından ele alır. Fakat Collins, birey düzeyinde ve mikro teorileri tercih etmesine rağmen, genel toplumsal düzey analiz edilmeden, sosyolojinin salt mikro düzeyde amacına ulaşamayacağını düşünür.

Marx'ı 'çatışma teorisinin büyük yaratıcısı' olarak betimleyen ve Marksist teoriyi çatışma teorisinin 'hareket noktası' olarak alan Collins, ancak Marksizm'in (yapısalcılık gibi) büyük ölçüde ideolojik olduğunu, Marx'ın analizlerinin daha ekonomik indirgemeci bir eğilim sergilediğini düşünür. Marksist ve yapısal-işlevselci yaklaşımları da dahil ettiği makro tabakalaşma teorileri, ona göre, 'başarılı olamamışlardır.' Bu bağlamda Collins, Marksist teoriyi 'çok nedenli bir dünyanın tek nedenli bir açıklaması' olarak ve analitik çerçevesi, karşılaştırmalı tarihsel yaklaşımı ve ütopik-olmayan bakış açısı diye değerlendiren Weber'in teorisini ise, sınırlı kullanıma sahip bir anti-sistem olarak eleştirir. Collins, hayatın pek çok alanıyla ilişki içinde olduğunu düşündüğü için sosyal tabakalaşma analizine odaklanır. Sosyal tabakalaşmanın, diğer bütün yapılar gibi, gündelik hayattaki insanların birbirleriyle kalıplaşmış biçimlerde karşılaşmalarına indirgenebileceğini düşünen Collins, belirli değişikliklerle, Marksist ilkelerin çatışma yaklaşımını esas alan bir tabakalaşma teorisine temel oluşturabileceğini savunur. Dolayısıyla ona göre, Marx'ın üç görüşü bu tür bir analize temel sağlayabilir: (i) Modern toplumlarda özel mülk sahipliğinin ve onu kontrol derecesinin hayat tarzlarını belirlemesi; (ii) maddî koşulların sadece bireylerin geçimlerini sağlama biçimlerini değil, farklı sosyal sınıflar içindeki grupların doğasını da etkilemesi, ve böylece, hâkim sosyal sınıfların, karmaşık iletişim ağları sayesinde, tâbi konumdaki sosyal sınıflardan daha bütünlüklü toplumsal gruplar geliştirebilmeleri ve (iii) sosyal sınıflar arasında kültürel sisteme ulaşma ve onu kontrol bakımından büyük farklılıkların varlığı: Böylece, üst sosyal sınıflar çoğu kez alt sosyal sınıflara empoze edebilecekleri yeterince açık sembol sistemleri ve ideolojik sistemler geliştirebilirken, alt sosyal sınıfların çoğunlukla kendilerine empoze edilen daha az gelişmiş sembol sistemlerine sahip olmaları.

Collins'e göre, Marx'ın tabakalaşma teorisi çerçevesi içinde çalışan ve bu çerçeveyi daha da geliştiren Weber, (i) çok katmanlı bir tabakalaşma sistemine yol açan farklı çatışma biçimlerinin varlığına dikkat çektiği, (ii) üst düzeyde bir örgüt teorisi geliştirdiği, (iii) şiddet araçlarının kontrolünü elinde tutan ve çatışmayı ekonomi (üretim araçları) üzerindeki kontrolden devlet üzerindeki çatışmaya yönelten bir fail olarak devlete vurgu yaptığı ve (iv) din gibi duygusal ürünlerin de toplumsal çatışmalarda bir silâh olarak kullanılabileceğini vurguladığı için önemlidir (Ritzer, 1992). İnsanlar arasındaki duygusal bağlar ve bağlılıkların oluşma biçimleri hakkında çok şey söylediğine inandığı Durkheim'den büyük ölçüde yararlanan Collins, bireysel bağlılıklar ve duygusal bağların nasıl geliştiğini anlamak için genellikle 'mikro-sosyolojik' perspektiflerle ilişkili Mead, Schutz ve Goffman gibi teorisyenlerin çalışmalarından yararlanır. Collins'in yaklaşımının, insanların çıkarlarına vurgu, toplumların –göreli kaynakları üyelerine birbirleri üzerinde az ya da çok güç sağlayan– rakip gruplardan oluştukları düşüncesi ve bir toplumsal çatışma ve tahakküm aracı olarak 'düşünceler'e karşı ilgi gibi, çatışma teorisinin bütün temel unsurlarını içerdiğini ileri süren Wallace ve Wolf'a göre, onun çalışmasının en özgün yanı, toplumsal bütünleşme teorisini çatışma yaklaşımı içine katabilmesidir (1991).

Collins 'toplumsal yapı' kavramını genellikle makro düzeyde çalışan işlevselci ve çatışmacı birçok yaklaşımdakinden oldukça

farklı bir biçimde kullanır. O, toplumsal yapıları –çoğu kez inşa edildikleri temel süreçlerden kopardıkları için eleştirdiği makro teorilerden farklı olarak– dışsal ve kısıtlayıcı kendiliklerden ziyade, etkileşim kalıpları olarak gördüğü için, bu yapıların bizzat onları yaratan aktörlerden bağımsız olarak alınamayacaklarını vurgular. Dolayısıyla ona göre, aktörler toplumsal düzeni yarattıkları ve yeniden yarattıkları için, dış güçlerin kısıtlaması altındaki varlıklar olarak görülemezler. Sonuç olarak, Collins için, 'toplumsal yapı', somut ortamlardaki bireyler tarafından tekrarlanarak zamana yayılan 'etkileşim ritüel zincirleri' olarak tanımlanabilir; bu yüzden, bireyler arasındaki karşılaşmalar zamanla tekrarlandığında, onlar için bir 'etkileşim yapısı'ndan söz edebiliriz (Turner, 1971).

Collins için temel mikro-analiz birimi yüz yüze etkileşim içindeki en az iki insanın karşılaşmasıdır ve bu karşılaşmalarda yaşananlar kaynak ve ritüel alışverişiyle iç içe geçer. Bir-arada-bulunan insanlar arasındaki ritüel ilişki biçimleri, ona göre, bireylerin karşılaşmalarda kullanabilecekleri kaynaklardır ve nihayetinde makro-yapıları üretecek ve yeniden üretecek 'etkileşim zincirleri'ni mümkün kılarlar. Mikro veya makro odaklı, tasarlanmış ve kurumsallaşmış veya doğal ve tasarlanmamış özelliklere sahip olabilen *ritüellerin biçimi ve içerimleri*, (i) etkileşenlerin sahip oldukları kaynakların *eşitsizlik derecesi*ne, (ii) etkileşenlerin *toplumsal yoğunluk düzeyi*ne (ne kadar insanın bir arada olduğuna) ve (iii) etkileşenlerin *toplumsal çeşitlilik derecesi*ne (onlara açık alternatifler ve ilişki ağlarının miktarı ve kapsamına) göre değişecektir. Collins'e göre, etkileşim iki temel boyutta gerçekleşir: (a) Etkileşim içindeki bazı bireylerin diğerlerinden daha fazla maddî, sembolik ve zorlayıcı kaynaklara sahip oldukları, ve buna bağlı olarak, emirler verebildikleri ve itaat talep ettikleri *'güç boyutu'* veya *dikey boyut*; (b) bireylerin, hem bir-arada-bulunulan yüz yüze konumlardaki hem de bu konum dışında kalan daha büyük ilişki ağlarındaki yerlerinin ritüel davranışlarını etkilediği *toplumsal yoğunluk* ve *toplumsal çeşitlilik* değişkenlerini içeren *'ağ boyutları.'* Ona göre, dikey boyut ve ağ boyutları ritüellerin doğasını ve bu ritüellerin toplumsal yapılar üzerindeki etkilerini anlamak için önemlidir.

Karşılaşmanın sadece ritüeller etrafında değil, kaynakların müzakeresi ve kaynak alışverişi etrafında da gelişen 'paylaşılan karşılıklı konuşma gerçekliği' olduğunu ileri süren Collins'e göre, alışverişler ve ritüelleri anlamak için iki kaynak tipi temel önemdedir. (1) Önceki konuşmalardan bellek izleri, konuşma biçimleri, özel bilgi ve uzmanlık tipleri gibi kaynakları, karar alma hakkını ve itibar görme ayrıcalığını içeren *kültürel sermaye*. Kültürel sermaye bilgi, konumlar, otorite ve gruplaşmalar gibi kişisel-olmayan genel kaynak kategorilerini ifade eden *genel kültürel sermaye* ve belirli kişilerin özel anıları ve kimlikleri, itibarları, ve ağ içi/örgüt içi konumlarını anlatan *özel kültürel sermaye* olmak üzere ikiye ayrılır. (2) Bireylerin belirli konumlarda yararlanabilecekleri duygu, duygulanım ve hassasiyet düzey ve tiplerini içeren *duygusal enerji*. Bu çerçevede Collins, etkileşimin, birbirleriyle konuşmak için kültürel sermayeleri ve duygusal enerjilerini kullanan bireyleri, bu karşılıklı konuşmaların da sermaye ve enerji yatırımı yapmayı gerektirdiğini ileri sürer.

Collins toplumsal yapı ve değişmenin belirleyicileriyle ilgili analizinin bir parçası olarak, insanların mücadeleye getirdikleri bir 'kaynaklar tipolojisi' geliştirir: (i) Sadece mülkiyet, araçlar ve okuryazarlık gibi becerileri değil, çok daha önemlisi, silâhları da içerebilen *maddî ve teknik kaynaklar*, (ii) fiziksel güç ve cazibe, (iii) bireylerin ilişki içinde bulundukları ve böylece maddî mallar ve statü için müzakere imkânına sahip oldukları insan miktar ve tipleri, (iv) insanların duygusal dayanışma içine girmek için stoklarında mevcut kültürel araçlar. Yani, şeylerin nasıl oldukları ve olmaları gerektiği konusunda ortak bir görüş yaratma ve sürdürme yetenekleri ve ayrıca bu görüşleri geliştirenlerin ayrıcalıklı konumlarını sürdürme kabiliyetleri. Ona göre, her birey kültürel sermaye ve duygusal enerjiye en uygun getiriyi sağlayacak konumların cazibesi altındadır ve insanlar genellikle toplum içindeki güçlü ve üst kademelerdeki gruplara katılmaya çalışırlar. Bu bağlamda, etkileşimin temel dinamiklerini anlamak, (i) genel doğalarını belirlemek için *konumların değerlendirilmesi*ni ve (ii) konuşma alışverişleri ve ritüellere ne kadar enerji har-

canması ve sermaye yatırımı yapılması gerektiğini belirlemek için *toplumsal yoğunluklar, eşitsizlikler ve göreli ağ konumlarının değerlendirilmesi*ni gerekir.

Weber'i izleyen Collins'e göre, insanların daha fazla veya az kaynağa, hâkim veya tâbi konuma sahip olabilecekleri üç temel hayat alanı vardır. Ona göre, bu üç alan birlikte 'sosyal tabakalaşma kalıpları'nı yaratır. **(i)** İnsanların farklı *sınıflar* içinde gruplandırılabilecek meslekleri, **(ii)** içinde yaşadıkları –ve farklı *statü grupları* içeren– topluluklar: Bunlara yaş, cinsiyet, etnik gruplar ve eğitsel gruplar dahildir. **(iii)** Farklı *partiler*in siyasal güç aradıkları siyasal arena. Üçünde de toplumsal davranış için temel önemde olan faktör, insanların diğerlerini denetleyebilecek ve böylece servet, statü ve açık saygı/itibar elde edebilecek konumda olma derecesidir. Ona göre, tabakalaşmanın bu boyutlarından hiçbiri diğerlerinden daha temel önemde değildir: İnsanların genel konumları onların kaynaklarının ve farklı alanlardaki konumlarının basit bir toplamıdır.

Collins'in çatışma yaklaşımı ve tabakalaşma analizinin temelinde belirli bir 'insan doğası' anlayışı yatmaktadır. Ona göre, insanlar, doğaları itibariyle sosyalleşmeye yatkın olsalar da, toplumsal ilişkilerinde özellikle 'çatışmaya eğilimli'dirler. İnsanlar öznel statülerini en üst düzeye çıkarmaya çalışırlar ve onların bu yetenekleri, kendi mevcut kaynakları kadar, diğer kişilerin kaynaklarına da bağlıdır. Ona göre, insanlar bencil varlıklardır ve çatışma da büyük ihtimalle farklı çıkarlar, özleri itibariyle uzlaşmaz olabilecekleri için ortaya çıkar. Bu bağlamda onun çatışmacı tabakalaşma yaklaşımı, insanlar ve onlar arasındaki ilişkiler üzerine üç temel ilkeye dayanır (Ritzer, 1991): **(i)** İnsanlar kendi kurdukları öznel bir dünyada yaşarlar, **(ii)** diğer insanlar bir bireyin öznel deneyimlerini etkileme ve kontrol gücüne sahip olabilirler ve **(iii)** insanlar karşı oldukları bireyleri çoğu kez kontrol altına almaya çalışırlar.

Sosyal tabakalaşma analizinde kullandığı *çatışma analizi ilkeleri*nin bütün toplumsal hayat alanlarına uygulanabileceğini ileri süren Collins'e göre, (1) *çatışma teorisi soyut açıklamalardan ziyade gerçek hayata odaklanmalı, insanların birbirleriyle karşılaştıkları tipik somut koşulları araştırmalıdır.* Aslında eylemleri bencil güdülerin etkisinde olan hayvanlar şeklinde tanımlayabileceğimiz insanlar, kendilerine doyum sağlayacak manevralar içindedirler. Ancak insanlar tamamen rasyonel değillerdir ve doyum çabalarında duygusal davranmaya açıktırlar. (2) *Çatışmacı bir tabakalaşma teorisi etkileşimi etkileyen maddî düzenleri* –konumların fiziksel düzeni, etkileşim araçları ve biçimleri, mevcut araçlar, silâhlar ve malları– *incelemelidir.* Bütün insanlar maddî faktörlerden aynı biçimde etkilenmezler. Buradaki temel değişken insanların sahip oldukları kaynaklardır: Maddî kaynaklara sahiplik derecesiyle maddî kısıtlamalara direnebilme, onları aşabilme, değiştirebilme ile sahip olunan düşünceler arasında bir ilişki vardır. (3) *İnsanların karşılaşmalara taşıdıkları, bu karşılaşmalarda kullandıkları veya elde ettikleri göreli kaynaklar değerlendirilmelidir.*

(4) *Gerek kaynakları kendi üstünlüklerine çevirmek isteyenler, gerekse kaynaklardan yoksun olup mevcut koşullar altında alabileceklerinin en iyisini elde etmeye çalışanlar hakkında,* ve *istikrar ve değişmenin kaynakların dağılım biçimi ve bu düzendeki değişimler temelinde nasıl açıklanabileceği hakkında hipotezler geliştirilmelidir.* Eşitsizlik durumunda, kaynakların kontrolünü ellerinde tutan gruplar, kaynaklardan yoksun olanları büyük ihtimalle sömürmeye çalışacaklardır. Bu durum, söz konusu ilişkiden kazançlı çıkabileceklerin bilinçli hesaplarını gerektirir; onlar sadece çıkarlarına uygun şeylerin peşinden koşarlar ve, bu süreç içinde, kaynaklardan yoksun olanlara üstünlük sağlayabilirler. (5) *Çatışma teorisi inançlar ve idealler gibi kültürel olgulara da 'kaynaklar' ve güç açısından bakmalıdır.* Kaynaklara ve güce sahip olan grupların bütün topluma kendi düşüncelerini empoze edebilme ihtimalleri yüksek olduğu için, kültürel sembollerin, yani inançlar, düşünceler, değerler, normlar vb.nin, görüşlerini yayacak kaynaklara sahip olanların çıkarlarını temsil ettikleri varsayılmalıdır. (6) *Tabakalaşmanın ve toplumsal dünyanın bütün boyutları bilimsel olarak araştırılmalıdır.* Sosyologlar sadece tabakalaşma hakkında teoriler üretmekle yetinemezler; onu empirik yoldan, mümkünse karşılıklı olarak araştırmalı, hipotezler kurmalı ve bu hipotezleri karşılaştırmalı empirik analizlerle sınamalıdırlar. (7) Sosyologlar toplumsal olguların nedenlerine, özellikle belirli bir toplumsal davranış biçiminin birçok nedenine bakmalı-

dırlar. Bu yüzden, özel olayların genel ve kendine has özellikleri –bir konumun somut özelliklerinden daha soyut önermeler elde edilebilecek biçimde– araştırılmalıdır (Ritzer, 1992; Turner, 1991).

Yöntem olarak Weber'den yararlanan, yani genel ilkeleri somut tarihsel ortamlara ve onlar arasındaki güç dengesine taşıyan Collins'in çatışma yaklaşımı şu temel kabuller doğrultusunda gelişir: **(i)** Her toplumda insanların ulaşmaya çalıştıkları servet, güç ve prestij gibi belirli 'mallar' vardır ve **(ii)** insanlar emredilmekten hoşlanmazlar ve her zaman bundan uzak durmaya çalışırlar. Yani insanlar, içinde yaşadıkları ve ona göre, davranmaya çalıştıkları belirli temel çıkarlara sahiplerdir. **(iii)** Toplumsal çatışma her zaman olacaktır. Herkes aynı ölçüde haris olmadığında bile, güç doğası gereği eşitsiz olduğu için, çok fazla güce sahipsem diğer insanlar mutlaka daha azına sahip olacak ve bana itaat etmek zorunda kalacaklardır. **(iv)** Güç ve prestij, doğaları itibariyle kıt kaynaklar oldukları için, sınırlı sayıda insanın bu mallardan daha fazla pay alma isteği bile, boyun eğmek ve itibar kaybetmek istemeyenlerin örtük bir karşı mücadelesini başlatacaktır. **(v)** Toplumsal çatışma birçok farklı biçime bürünebilse de, çatışmanın merkezinde açık baskı yatar. **(vi)** Güç insanların her zaman dönüştürebilecekleri bir şeydir ve bazı insanlar her zaman diğerlerinden daha güçlü konumdadırlar. **(vii)** Her şeyden öte, şiddet içeren baskı her zaman potansiyel bir kaynak olduğu için çatışma vardır ve sıfır-toplam bir faktördür. (Wallace and Wolf, 1992).

Makro yapıların mikro dönüştürümü: Toplumsal yapının alışverişler ve ritüellerin tekrarlanmasıyla üretildiği ve yeniden-üretildiğini ve bu ritüelleşen alışveriş zincirlerinin giderek çok sayıda insanı kapsaması ve zamana-mekâna yayılmasıyla makro-yapıların yaratıldığı ve sürdürüldüğünü ileri süren Collins, mikro-makro bağlantısını kurmak için, 'makro yapıların *mikro dönüştürümü*' adını verdiği bir toplumsal yapı araştırması stratejisi geliştirir. Bu stratejide, ona göre, makro yapılar aslında çok sayıda insan arasındaki zamana-mekâna yayılan karmaşık alışveriş ve ritüel zincirlerinden başka bir şey değilse, bu yapıları inşa edildikleri etkileşim süreçlerine –alışveriş ve ritüellere– indirgemek gerekir. Böylece Collins'e göre, makro yapılar kültürel sermaye kullanan ve duygusal enerji harcayan bireyler arasındaki alışveriş ve ritüel zincirleriyle üretildiği ve sürdürüldüğüne göre, yapı araştırması farklı zamanlardaki karşılaşmalardan örneklerle yapılmalıdır. Çünkü bu sayede insanların neler yaptıkları –yani olanlar hakkındaki duygularının yanı sıra, nasıl konuştukları, hangi davranışları sergiledikleri ve kendilerini nasıl konumlandırdıkları– konusunda düşünce sahibi olabiliriz. Böyle bir çalışmada, ona göre, araştırma projeleri soru kâğıtları kullanılarak zaman içinde belirli bir noktadan örneklem alarak değil, daha ziyade, farklı zamanlardaki karşılaşmalardan seçilmelidir.

Collins, makro ve mikro düzey arasındaki boşluğu kapatmak için *çatışma sosyolojisi*ne ilk önce 'etkileşim ritüelleri' analiziyle başlar ve ardından, 'saygı ve uygun tutum ve davranışlar', 'sınıf kültürleri', 'cinsel tabakalaşma', 'yaş tabakalaşması', 'örgüt denetim sistemleri' ve 'devlet' konularını alır, ayrıca imparatorluklar gibi 'sosyal-bütünlükler-arası sistemler'i analiz eder.

Jonathan Turner

Başta belirttiğimiz gibi, çatışma teorisini Comtecu pozitivist bir temelde mikro-makro bütünleşmesi çerçevesinde yeniden sistemleştirmeye çalışan Jonathan Turner, Dahrendorf'un çatışma teorisine benzer yaklaşımların üç temel problem içerdiğini ileri sürer: **(i)** Bu tür teoriler çatışmanın ne olup olmadığını belirleyecek açık tanımlardan yoksunlardır; **(ii)** büyük ölçüde kişinin hangi analiz düzeyinde çalışması gerektiği belirlenmediği, yani tipik olarak hangi birimlerin –örneğin, bireyler, gruplar, organizasyonlar, sınıflar, uluslar, toplulukların mı– çatışma içinde oldukları belirtilmediği için, bu teoriler muğlaktırlar; ve **(iii)** bu yaklaşımlarda, Marksist köklerinden uzaklaşmalarına yol açan örtük bir işlevselcilik vardır. "En azından iki taraf arasında farklı şiddet derecelerinde açık etkileşime yol açan bir olaylar süreci olarak çatışma" konusuna odaklanan Turner, ilk bakışta tekyönlü bir nedensel model gibi görünse de, çatışma evreleri arasındaki geribildirim ilişkilerini veya diyalektik ilişkileri özenle belirlemeye çalışır ve *dokuz evreli bir çatışma süreci*nden söz eder. Buna göre, **(1)** sosyal sistem karşılıklı bağımlı bazı birimlerden oluşur; **(2)** bu birimler arasında kıt ve

değerli kaynaklar eşitsiz biçimde dağılmıştır. (3) Kaynaklardan uygun pay almayan birimler sistemin meşruluğunu sorgulamaya başlarlar. (4) Kaynaklardan yoksun olan birimler, çıkarlarının kaynak dağılım sistemini değiştirmekte yattığının farkındadırlar ve (5) duygusal olarak harekete geçmeye yatkınlardır. (6) Engellenmelerin yarattığı periyodik, ancak çoğu kez örgütsüz kalkışmalar yaşanır. (7) Çatışmayla ilişkili olanlar giderek ona yoğunlaşır ve ona giderek daha duygusal olarak katılırlar. (8) Çatışmayla ilişkili yoksun kesimleri örgütleme yönünde çabalar artar. (9) Yoksun kesimlerle ayrıcalıklı kesimler arasında farklı şiddette açık çatışmalar patlak verir. Şiddetin derecesi, çatışan tarafların kendi gerçek çıkarlarını tanımlama yetenekleri gibi şeylerden ve sistemin çatışmayı çözme, düzenleme ve kontrol mekanizmalarına sahip olma derecesinden etkilenir. Ancak Ritzer'e göre (1992), Turner'ın çalışması özellikle aktörler ve toplumsal yapılar arasındaki bazı çatışma ilişkilerini belirlemeye başlarken çatışma teorisinin boşluklarını doldurmada faydalı olsa da, diğer çoğu çatışma teorisi gibi yapısal-işlevselci gelenek içinden çıkamaz ve toplumsal çatışmanın doğası hakkında farklı neo-Marksist yaklaşımların ortaya koydukları çoğu görüşü yansıtmayı başaramaz.

R. COLLINS, *Four Sociological Traditions*, Oxford University Press, 1994; S. KIZILÇELİK, *Sosyoloji Teorileri 2*, Konya,Kuzucular Ofset, 1992; G. MARSHALL, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. O. Akınhay – D. Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999; R. MUNCH, *Sociological Theory*, vol II, Chicago, Nelson-Hall Publishers, 1994; Ü. OSKAY, *Geçiş Dönemi Tipi Olarak Zonguldak Kömür Havzası Maden İşçisi*, İzmir, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1983; M. POLOMA, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. H. Erbaş), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1993; G. RITZER, *Sociological Theory*, 3rd Edition, McGraw-Hill, Inc., 1992; J. H. TURNER, *The Structure of Sociological Theory*, 5th Edition, Wadsworth Publishing Company, California, 1991; J. H. TURNER - L. BEEGHLEY – C. H. POWERS, *The Emergence of Sociological Theory*, 3rd Edition, California, Wadsworth Publishing Company, 1995; R. A. WALLACE – A. WOLF, *Contemporary Sociological Theory*, 3rd Edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1991.

Ayrıca **bkz.**, ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİ, ÇELİŞKİLİ SINIFSAL MEVKİLER, ÇIKAR GRUPLARI, DURKHEIM, İDEOLOJİ, İKTİDAR, İNDİRGEMECİLİK, İNSAN DOĞASI, İŞLEVSELCİLİK, KAPİTALİZM, MARX, MARKSİZM, SIMMEL, SOSYOLOJİ, TOPLUMSAL YAPI, WEBER.

Ümit TATLICAN

ÇEK FELSEFESİ, her ne kadar felsefî gelişimi bakımından bir düzenlilik ve süreklilik arzetmese de, bir Avrupa felsefesi geleneği olarak, Bohemya, Moravya ve Slovakya'da yaklaşık yedi yüzyıllık bir geçmişe sahip olmuştur.

Çek felsefesinin gelişiminde önemli kilometre taşları şöyle sıralanabilir: Aristoteles, rahip Bokumil tarafından verilen mantık derslerinde 1271 gibi oldukça erken sayılabilecek bir tarihte sıkı sıkıya tartışılmaya başlanmıştı. Fransız eğitiminden geçmiş imparator Charles tarafından yaptırılıp 1348 yılında açılan Kral Charles Üniversitesi merkezî Avrupa'da, yani Alplerin kuzeyi ve Ren'in batısında kurulmuş ilk üniversiteydi. Kral Üniversitede, erken hümanizmin, manevî babaları Petrarkus olan bütün önemli temsilcilerini bir araya getirmişti. Bunlardan biri de, Üniversitenin ilk rektörü olan, Üniversitenin tüm üyelerine "Hakikatı arayın, hakikati sevin, hakikatı besleyin, hakikata yapışın, hakikatı savunun" diyen meşhur din reformcusu Jan Hus (1369-1415)'tu. Pek özgün bir düşünür olmasa da, Ortaçağ Kilisesinin otoritesine cesaretle karşı çıktığı için önem taşımaktaydı. Onun hocalarından biri, dinî ve ahlâkî denemeleri, Latince değil de anadilinde kaleme alınmış Thomas, diğeri ise düşüncelerinin Oxford'taki Çek öğrenciler üzerindeki etkisinin Çek Reformasyon hareketinin doğuşundaki en önemli etki kaynağını oluşturduğu söylenen John Wyclyf'ti.

Çekoslovakya'da daha yoğun ve güçlü bir felsefe faaliyeti on altıncı yüzyılda hümanizm ve Reformasyon'un birleşik etkisiyle başlamıştı. Bu dönemde ciddî bir çeviri faaliyeti gerçekleşirken, hem klâsik hem modern pek çok kitap Çek diline tercüme edilmişti. Erasmus'un *Enconium Moriae*'si orijinal baskısından sadece iki sene sonra 1511 yılında çevirildi. Bir Çek yazar tarafından kaleme alınan ilk mantık kitabı olan *Praecepta Dialectices* (1590) ise, temelde Ramus ve Melanchton'un etkisini yansıtmaktaydı. Yine yaklaşık olarak aynı tarihlerde, *Articuli Centum et Sexaginta Adversus Huius Tempestatis Mathematicos et Philosoplıos* adlı eserini Bohemya kralına ithaf eden Giordano Bruno,

bir süre için de olsa Prag'a sığınmıştı. Entelektüel bir merkez olarak Prag'ın canlılığını yansıtan başka bir husus ise, Kepler ve Tycho Brahe'nin buraya yaptığı seyahatler ve Prag'da geçirdikleri zamandı. Brahe 1901 yılında Paris'te gömüldüğü zaman, cenaze merasimini yöneten, vaazlar verip dualar okuyan kişi, sonradan Prag Üniversitesi'nin rektörü olacak, Slovak kökenli bir profesör olan Jan Jesensky idi. Jesensky, Savonarola'nın *Universae Philosophiae Epitome* (1596) adlı eserini yayımlamazdan önce, Yeni-Platoncu düşüncelerle göksel hilozoizm ve Patrizzi'yle Kopernikos'tan türetilmiş düşüncelerin bir karışımını ihtiva eden *Zoroastez, Nova Brevis, Veraque de Universo Philosophia*'yı yazmıştı.

Bununla birlikte, Çekoslovakya'da felsefenin gelişimi Reformasyon karşıtı hareketin başarıya ulaşmasının bir sonucu olarak kesintiye uğradı; Jesensky'nin kendisi söz konusu hareketin, 1621 yılında, ilk kurbanlarından biri oldu. O Prag Üniversitesi'nin, inançlarından dolayı öldürülen ikinci rektörüydü. Aslında onun ölümü, birçoklarına göre, bütün bir ulusun entelektüel ölümünü simgelemekteydi. Felsefeye olan ilgi tamamen ortadan kalkarken, o kendisine sadece bu ülkeye sığınan Protestan mülteciler arasında ve, Transilvanya'nın Kalvinist prenslerinin yönetimi altında kalan Doğu Slovakya'daki bazı Lutheryan kolejlerde bir yer bulmuştu. Bu dönemin akılda kalan yegâne tartışması, 1667 yılında, niteliksel bir atomculuğun savunuculuğunu yapan Presov'lu Profesör Isac Zaban (*Existentia Atomorum*) ile karşıtı Elias Ladiver (*De Atomis, Contra Zabanium*) arasındaki ihtilâftı.

Mülteciler arasında bulunan ünlü bir kişi ise, esas önemi eğitim alanında modern yöntemlerin bir öncüsü olmasından kaynaklanan Comenius veya Jan A. Komensky (1592-1670) idi. Ama onun felsefî kavrayışı Protestan ortodoksizmi tarafından ciddî olarak sınırlanmıştı ve *Refutatio Philosophiae Cartesianae et Astronomiae Copernicanae* (1656) adlı eserinde, hem Descartes'a ve hem de Kopernik'e şiddetle karşı çıktı. Francis Bacon'un etkisinin bir sonucu olarak, maddeyle kinetik görüş ilk kez olarak onun *Disquisitiones de Calore et Frigare* (1659) adlı eserinde öncelendi. Onun görüşleri herşey bir yana hümanizmin ve doğa düzeniyle ahenkli bir varoluş anlamında doğalcılığın güçlenmesinde ve hoşgörünün gelişiminde azımsanmayacak bir rol oynamıştır.

Ama esas 1781 yılında, köleliğin ilgası ve dinî özgürlüğün doğuşunun, genel olarak entelektüel hayatın ve daha özel olarak da felsefeye yönelik ilginin yeniden canlanmasında büyük bir rolü oldu. Her şeyden önce uygun bir felsefî terminolojinin yaratılması ilk ve en büyük görevdi. Bu görevi yerine getirmek için çalışan pek çok düşünür oldu. Eski bir rahip olan Hegelci Augustin Smetana (1814-1851)'nın Almanca yazmaya devam etmesine rağmen, tarihçi Frantisek Palacky (1798-1876), Çekçe bir felsefe kitabı ve estetik üzerine bir dizi makale kaleme aldı. Dönemin en önde gelen şahsiyeti, mantık üzerine olan araştırmaları sonradan Husserl, Tarski ve diğerlerini derinden etkileyen Bernard Bolzano (1781-1848)'ydu. Yine aynı dönemde, Çekçenin felsefe dili olarak inşası çalışmalarına paralel bir biçimde, Ludovit Stur (1815-1856), Slovak dilinin Çekçeden ayrı olduğunu haklı kılmak amacıyla, Hegel'in millî ruh öğretisini kullandı. Bir süre sonra ise Hegel etkisi, düşünceleri Profesör Josef Durdik (1837-1902)'in ölümüne kadar Prag Üniversitesi'ne hakim olan Herbart'ın etkisi tarafından aşılmıştı. Durdik'in önderliğinde Prag Üniversitesi'nde çok öne çıkan Herbartçılık, Çek felsefesini daha olgusal, daha ciddî ve dakik hâle getirirken, entelektüel atmosferi, bir süre sonra ortaya çıkacak pozitivizm için hazırlamıştı. Nitekim, Durdik'in Herbartçılığı, her ikisi de Almanca yazılmış olan *Leibniz und Newton* (1869) ve *Kant und Darwin* (1906) adlı iki eserinde açıklıkla görüleceği üzere, onun İngiliz düşüncesine, ama özellikle de zamanının bilimine yoğun bir ilgi beslemesine engel teşkil etmemişti. Onun söz konusu iki eser dışında bütün eserleri, esas itibariyle de estetik ve felsefe tarihi üzerine olan eserleri Çekçe yazılmıştı.

Buradan da anlaşılacağı üzere, 1900, ama özellikle de Çekoslovakya'nın politik bağımsızlığa eriştiği 1918 yılından sonra, Çek felsefesinde tartışmanın canlılığı ve bakış açılarının çeşitliliği oldukça yüksek bir noktaya erişmişti. Bu sıralarda pozitivizmin en önemli temsilcisi, özellikle *Psychologie* adlı altı ciltlik eserinde Wundt'un ve Spencer'in çifte yön kuramının savunuculuğunu yapmış olan Frantisek Krejci (1858-1934) oldu. Pozitivist

filozoflardan ve özellikle de Hume'dan etkilenmiş olan bir başka düşünür de, aynı zamanda Çek Cumhuriyeti'nin 1918 yılında seçilmiş ilk başkanı olan Garrigue Masaryk (1850-1937)'di. 'Cesaret ve dürüstlüğü' hayatının veya yaşam felsefesinin en temel ilkeleri yapan, Çek düşüncesinin Alman düşüncesinden uzaklaşıp, Fransız ve İngiliz düşüncesine yönelmesinde çok önemli bir rol oynayan Masaryk, kısmen de Brentano'nun teizminin etkisiyle, özellikle *Modern Man and Religion* [Modern İnsan ve Din] adlı eserinde, kariyerinin başlarında etkisi altında kaldığı pozitivizme şiddetle karşı çıktı. İster metodoloji, ister toplum ya da tarih felsefesiyle ilgili olsun, bütün eserlerinde gerçekten felsefî bir tavır sergileyen Masaryk'in pek çok eseri İngilizce ve Almancaya tercüme edilmişti.

Masaryk'le Hans Driesch'in birleşik etkisi altında pozitivizme çok daha şiddetli bir biçimde karşı çıkan düşünür ise esas, Emmanuel Radl (1873-1942) oldu. Çok sayıda önemli eserinden sadece *Geschichte der biologischen Theorien* ve *Neue Lehre von zentral Nervensystem* adlı iki tanesi, Almancaya tercüme edildiği için, yabancı okuyucu için önemli ölçüde karanlıkta kalan Radl dışında dönemin bir başka önemli şahsiyeti de, Schopenhauer ve Nietzsche düşüncesine dayanırken, varoluşçuluk ve fenomenolojiyi önceleyen Ladislav Klima (1878-1927)'ydı. Aynı şekilde 1885 yılında doğan Ferdinand Pelikán da, Boutroux'nun olumsalcılığından ve Fichte'den etkilenip düşüncesine pozitivizm karşıtı bir doğrultuda yön vermişti.

Çek felsefesinin son derece umut verici bir gelişme kaydettiği bu verimli dönem, önce 1939-45 yılları arasındaki Nazi işgali ve sonra da 1948 yılında başlayan komünist yönetim tarafından sona erdirildi. Nazi istilası sırasında eski Rusofil ve Panslavik ruh yeniden canlanırken, birçok aydın Marksizmi adeta kendiliğinden kabul etti. Entelektüellerdeki yanılsamaların dağılması için, sadece üç yıl geçmesi gerekti. 1968 yılının Prag Baharı'nın sönen umutlarının ardından ise, uzun yıllar boyunca ümit veren tek hareket eleştirel yeni-Marksistleri, liberaller ve Hıristiyanları bir araya getiren hareket oldu. Aynı dönemin yegâne filozof kişiliği ise, Husserl'in öğrencisi ve kendisi de bir fenomenolog olan Jan Patocka (1907-77) idi. Onun *The Natural World as a Philosophical Problem* [Felsefî bir Problem olarak Doğal Dünya] adlı kitabı da dahil olmak üzere çok çeşitli eserleri, Husserl'in öğretisini çok özgün ve ayırıcı bir tarzda ortaya koyar.

1989'un Kadife Devrimi Çekoslovakya'da özgür felsefî düşüncenin yeniden ve gerçek anlamda ortaya çıkmaya başladığı dönemi gösterir. Eskinin hapse tıkılan muhalifleri ve sürgünleri ülkeye ve bu arada üniversiteye dönünce, Çekoslovakya'da canlı bir düşünce hayatı başlar. Devletin yeni başkanı Vaclav Havel (1907-), Çekoslovakya'nın ikinci filozof-kralı olup, o da, Masaryk'i örnek alarak, yönetimi çok tutarlı bir biçimde hemen tamamen etiğe dayandırma mücadelesi verir.

M.CAPEK, "Czechoslovak Philosophy", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), vol.2, New York, 1967, pp. 287-288; T. G. MASARYK, *The Meaning of Czech History*, Chapell Hill, NC, 1974; J.PATOCKA, "La Philosophie en Tchécoslovaqie et son orientation actuelle", *Etudes Philosophiques*, 3 (1948), pp. 63-74; L. SILBERSTEIN, "Le Travail philosophique et sociologique en Tchécoslovaquie", *Le Monde Slave*, 12 (1935), pp. 286-315; I. TRETERA, "Czech Philosophy", *The Oxford Companion to Philosophy*, (ed. by T. Honderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 174.

Ayrıca **bkz.**, BRENTANO, COMENIUS, PATOCKA, POZİTİVİZM, HAVEL.

der. Ahmet CEVİZCİ

ÇELİŞKİ, geniş anlamda, iki ya da daha fazla konumun, düşüncenin ya da eylemin birbirleriyle uymaması olarak açıklanabilir. Genel olarak uyumsuzluk ya da gerilimi anlatan çelişki, bir tarafı olumlamanın diğer tarafa zarar vermekle mümkün olabileceği bir konumu anlatır. Güncel kullanımda çelişki, mantıktan daha özensiz kullanılır. Örneğin, yaşlılara herhangi bir bağışta bulunmaktan kaçınan birisinin, sürekli olarak toplumun yaşlılara destek vermediğini söylemesi, güncel yaşamda 'eylemleriyle sözleri çelişkili' vurgusunu yapmamıza neden olur ki, burada vurgulanan kişinin tutarsızlığıdır.

Çelişki bir çifte bağlanma olduğu gibi, bir sistem içinde, "bir S etmeni ya da yapısı, zaten bir başka 'R* kuralına' göre işlediği için; 'bir R sistem kuralına' göre işlemekten alıkonulur, ya da bir 'T eylem çizgisi', ona karşı çıkan, engelleyen ya da yasaklayan bir T* eylem çizgisini" türetmektedir.

ÇELİŞKİ

Mantıkta çelişki, birbirlerini olumsuzlayan iki kavram, önerme, kuram ya da yargının arasındaki bağlantılı durumu açıklar. Bu iki kavramın ikisi de aynı zamanda yanlış ya da doğru olamazlar. Örneğin "Ayşe başarılıdır" ve "Ayşe başarısızdır" önermeleri çelişiktir. Ayşe hem başarılı hem de başarısız olamaz. Eğer Ayşe'nin başarılı olduğu doğruysa, başarısız olduğu yanlıştır; ya da başarısız olduğu doğruysa, başarılı olduğu yanlıştır. İki önermenin ikisi birden doğru ya da ikisi birden yanlış olamazlar. Ayşe bir olayda başarılı diğer bir olayda başarısız olabileceği gibi, başarılı olmak eylemi aynı zamanda başarısız olmayı da içerir.

Örneğin, "A siyahtır" ve "A beyazdır" önermelerinde, A hem siyah hem de beyaz olamaz; ya da önermelerin her ikisi de aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz. Siyah ya da beyaz birbirleriyle çelişik durumdadır; 'siyah' ve 'beyaz' çelişik yüklemlerdir. Ancak çelişkiler her zaman karşıt olmak konumunda değildir. Skalanın karşıt kutuplarının ucu her iki yanda da uçtan öte uzanamaz. Örneğin, 'siyah ve gri' çelişik iken zıt değillerdir. Aynı şekilde, 'kırmızı ve sarı' birbirleriyle zıt olmayıp çelişkili iken, skalanın uçlarına doğru uzandıklarında bir uçta mor ya da iki uçta da yeşile dönüşürler (Lacey, 1996). Formel mantık çelişkisi, bir tür içsel çelişki olup, özne için ortaya çıkan sonuç, metateorik bir belirsizliktir; şöyle ki A ve A olmayan eylem ya da inanç çizgisi belirlenmemiş olarak kalır.

Çelişkinin en yalın anlatıldığı dallardan birisi mitolojidir. Yunan mitolojisinde Tanrıça Aphrodite, oğlu *Eros* (sevgi)'un daha iyi gelişmesini sağlamak için *Anteros* (karşı sevgi)'u doğurarak ikisini birlikte büyütmüştür. Eros, kardeşi *Anteros* onunla birlikte olduğunda mutlu olur, olmayınca mutsuz olurmuş. Aynı şekilde Herakleitos, evrensel gelişmeyi *polemos* (savaş) nedenine bağlar. Her şey her şeyle çelişmekte, savaşmakta ve bu savaşla 'bir şeyden birçok şey' oluşmaktadır. Herakleitos'a göre, "aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle yaşlanmış; çünkü bunlar değişince öteki olurlar ve ötekiler değişince de bunlar."

Mantıksal anlamda çelişme, tutarsız bir düşünüşün ölçütüdür. Mantıksal çelişme, ilk defa Yunan düşünürü Aristoteles tarafından 'çelişmezlik ilkesi' ya da 'çelişmezlik yasası' ile literatüre kazandırılmıştır. Bu yasa, daha sonra 19. yüzyılda Hegel tarafından yaşayan varlığa uyarlanmıştır. G.W.F. Hegel, Herakleitos'tan esinlenerek, yaşamın kaynağında Aristoteles'in öne sürdüğü gibi 'çelişmezlik' değil de, 'çelişme' olduğunu öne sürer, bu tezini yaşayan varlığın kavramsallaştırılmasıyla sınırlayıp, "eşyanın çeşitliliğini ve ayırt edilişini çelişme halinde keskinleştiren akıldır" der. Hegel, Aristoteles'in formel mantık anlayışının karşısına diyalektik mantık anlayışını çıkarmıştır. Hegel'in diyalektik hareketin doğasını açıklamak için başvurduğu terim çelişme, bilimsel bilginin temel kavramlarından birisi olup, diyalektiğin çekirdeğini oluşturmaktadır. Bir tez ister istemez antitezini doğurarak ilk baştaki fikirleri barındıran ve onları geliştiren bir senteze ulaşılır. Hegel, "bir şeyde ne kadar çelişme varsa, o şey o kadar yaşar ve hareket eder" düşüncesiyle hareket ederek bir mantık yasası öne sürmekte ve "eşyanın çeşitliliğini ve ayırt edilmesini çelişki halinde gerçekleştirenin düşünen akıl" olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda, "bilgiyi gerçekleştirmek için de gerekli olan tek şeyin bu mantık yasasını anlamak" olduğunu belirtirken, bu yasada olumlunun aynı zamanda olumsuz olduğunu vurgular.

Ancak çelişki anlayışını Hegelci idealist mantıktan soyutlayarak pratiğe ve tarihsel gelişmeye uyarlayan Marx'tır. Marx, son dönemdeki iktisat yazılarında çelişki kavramını, **(a)** mantıksal tutarsızlıklar ya da muhakemede anormallikler; **(b)** akıldışı karşıtlıklar, örneğin geçici ya da yarı-kalıcı dengeler içinde, sonuçları birbirini götürecek biçimde etkileşen, görece olarak bağımsız kökenli güç ya da eğilimlerin simgelendiği arz ve talep; **(c)** tarihsel ya da zamansal diyalektik çelişkiler; **(d)** yapısal ya da sistematik diyalektik çelişkiler olarak kategorize eder.

Tarihsel ya da zamansal çelişkilerin kökeni, bağımsız olmayan güçlerle ilişkili olup, üretim ilişkileri, üretim güçleri bağlamında, sermaye ile işçi sınıfının örgütlü savaşımına dayanır. Bu tür tarihsel çelişkiler, onların gerçekleşmesini olanaklı kılan biçimsel koşulları başından itibaren sağlayan kapitalizmin, yapısal diyalektik çelişkilerinden **(d)** kaynaklanır. Marx, emeğin değerinin kullanım ve değiştirme değeri arasındaki çelişkiden kaynaklandığını ve bu çelişkilerin meta

ile para ve ücretli emekle sermaye arasında ortaya çıktığını belirtir. Mantıksal tutarsızlıklar ya da muhakemede anormalliklerin (a) tümünün kaynağında, varoluşsal olarak birbirine ihtiyaç duyan ve gerçeği içeren karşıtlıklarla, akıldışı karşıtlıklar, (b) sistematik ya da içsel olarak bağlantılı bulundukları için diyalektiktirler.

Marx'ta tarihsel ya da zamansal, (c) ve yapısal ya da sistematik (d) diyalektik çelişkiler, özneye-özgü ve empirik temellidir. Başka bir deyişle çelişme, insan toplumunun tarihsel gelişiminin temelini oluşturur. Toplum çelişmelerle gelişirken, en keskin çelişme, insanın üretici eyleminden oluşan çelişmedir.

Engels, çelişkiyi evrenselleştirerek onu doğa diyalektiğine uygulamıştır. *Anti-Dühring* adlı eserinde, "hareketin kendisinin bir çelişki" olduğunu ve "maddenin sürekli olarak dinamik olup, sürekli dinamizmin, sürekli değişme ve gelişmeyi beraberinde getirdiğini" öne süren Engels, "yaşayan her şeyin, her an hem kendisi hem de kendisi olmayan" olduğunu belirtir. Yani, yaşam çelişmeden oluşmuş olup, bu "her an oluşan, durmadan yenilenen ve çözülen" bir çelişmedir.

Lenin, Marx ve Engels'in çelişmesine 'evrensellik ilkesi'ni de ekleyerek, bu evrensel çelişmenin, "matematikte diferansiyel ve entegral, mekanikte hareket ve karşı hareket, fizikte artı elektrikle eksi elektrik, kimyada atomların birleşmesi ve ayrışması, toplumbilimde sınıf savaşı" gibi bütün alanları kapsadığını ekler.

Yaşam ölümle, toplumsal olan toplumsal olmayanla, bilgi bilgisizlikle çelişerek gelişip varlığını sürdürür. Bu çelişmelerin içinde bir zaman dilimi içerisinde bir çelişki öne çıkarak topluma yön verir; Marksist literatürde buna *ana çelişki* adı verilmektedir. Toplumun da doğa gibi bu yasayla geliştiğine inanan Marksist görüşe göre, toplumda da maddenin en küçük parçasında olduğu gibi sayısız çelişmeler ve alt çelişmeler söz konusudur. Örneğin, proletaryayla burjuvazi, kentlilerle köylüler, tüketimle üretim, sanayiyle tarım çelişirken, ayrıca her çelişme kendi içinde de alt çelişmelerle devinir. Sanayi sektörü içinde, kimya sanayi ile çelik sanayi, tarımda topraksız köylü ile topraklı köylü çelişir. Mao Zedung ana çelişkiyi, belirli bir toplumsal düzen içinde "tüm toplumsal süreci belirleyen ve bu toplumsal sistem varlığını sürdüğü sürece varlığını sürdüren temel çelişki" olarak açıklar. Kapitalist toplumun ana çelişkisi emekçi ve burjuvazi arasındadır. Her ana çelişkinin iki ucu vardır. Bu iki uçtan çelişmeyi kendi yönüne çeken ana uçtur. Örneğin, kapitalist düzenin ana çelişkisi olan emekçi – burjuvazi arasındaki çelişkide ana uç, emekçidir. Ana uç, oluşmayı değiştirmeye çalışan ve çelişkiyi sağlayan uç iken öteki uç, tutucu uçsa, birliği sağlamaya ve aynı kalmaya çalışan uçtur. Kalıcılık bir görünüşken değişme gerçektir. Her nesne, olgu ve olayda, son çözümlemede ileriye doğru bir gelişme gerçekleşir. Bu gelişme daima aşağı olandan yukarı olana, geri olandan ileri olana, basitten karmaşığa doğrudur. Ancak, gelişme için iç çelişmelerin yanı sıra dış çelişmelere de gereksinim vardır. Örneğin, yumurtayı geliştirip civcivin oluşmasını sağlayan onun kimyasal ve yaşamsal iç çelişmeleridir; ancak, civcivin oluşması için ısı gibi bir dış çelişme de gereklidir. Yumurta ısı olmaksızın civciv haline dönüşemezken, ısı da yumurta olmaksızın civciv oluşturamaz. İç ve dış çelişmeler arasında başat olanın iç çelişmeler olduğundan hareketle, civcivin, ısının değil ama yumurtanın ürünü olduğu bilinen bir gerçektir.

Çelişki her hareket şeklinde farklı olmanın yanında, her hareket biçiminin içindeki çeşitli hareket biçimlerinde de farklılık gösterir. Örneğin, kapitalizmi geliştiren çelişki, emekçilerle burjuvazi arasında başka, köylülerle toprak ağaları arasında başkadır. Bunun yanı sıra emekçilerle burjuvazi arasındaki çelişki, kapitalizmin kuruluş aşamasında başka, yerleşik kapitalizmde daha başkadır. Bundan da öte, emekçi ile burjuvazi arasındaki çelişki emekçide farklı, burjuvazide daha da farklı bir görünümdedir. Bu nedenle, Marksist gelenekte, çelişmenin her özelliğinin çözümü başka bir yöntemi gerektirdiğinden, çelişkinin bütün özelliklerinin bilinerek farklı yöntemlerle çözülmesi sağlanmalıdır. Lenin buna "somut koşulların somut çözümü ilkesi" derken, Mao Ze-dung "çelişmenin genelliği bilinmezse incelenen hareketin genel nedeni bulunamayacağını; ancak çelişmenin özelliği bilinmezse incelenen hareketi öteki hareketlerden ayıran özel niteliğin" bulunamayacağını ve "çelişmelerin özelliği-

nin çelişmelerin özgüllüğü ve bağlantılandırılması ile eş anlamlı" olduğunu belirtir.

Çelişmeler "süreklidir ve bütün olgularda bulunur" ilkesi, çelişkinin genelliği deyimini beraberinde getirmiştir. Çelişkilerin genel oluşu iki anlamı içerir: (1) Evrendeki bütün oluşumlar çelişmeyle gerçekleşir. (2) Çelişme her gelişme sürecinde süreklidir. Nerede ve ne tür yaşam varsa orada çelişki söz konusudur. Engels, "çelişme biter bitmez yaşam biter ve ölüm başlar" derken, çelişkinin evrensel ve genel olduğunu belirtmeye çalışmıştır.

Bunun yanı sıra, çelişmeler her hareket biçiminde farklıdır. Bu farklılık, her çelişmenin özel olduğu düşüncesini beraberinde taşır. Her çelişkinin özel oluşu deyimi Marksist literatürde birbirine bağlı beş anlamda kullanılmaktadır. (1) Çelişki her hareket biçiminde farklıdır. (2) Her hareket biçiminde farklı olan çelişki, o hareket biçiminin içindeki her aşamada da başkalık gösterir. (3) Her hareket biçimi içindeki çelişki, o hareket biçimi içindeki çeşitli hareket biçimlerinde de farklı olmak durumundadır. (4) Her hareket biçimi içindeki çelişme, o hareket biçiminin çeşitli aşamalarında da farklılık gösterir. (5) Bütün bunlardaki çelişkilerin yönleri başkadır. Her hareket biçimi, kendi içinde özel çelişmesini taşır.

Özet olarak, Engels'ten Mao Ze-dung'a kadar Marksist gelenekte, ontolojik diyalektiğin en önemli özelliği, terimleri ya da kutupları birbirini varsaydığı için kapsayıcı, karşıtlık oluşturdukları için de dışında bırakan dışlayıcı bir gerçek ya da çatışma olarak "karşıtların birliği" ilkesi şeklinde kabul edilebilir. Bunun yanı sıra, Lukacs'dan Sartre'a kadar Marksist ilişkisel diyalektiğin baş özelliği olan "belirleyici olumsuzlama", dahili eleştiri ve bütünleştirici temalarla bağlantılıdır.

Çelişki kavramı sosyolojide yaygın ve esnek olarak kullanılmaktadır. Sosyolog Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Kapitalism* [Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri] (1979) adlı çalışmasında gelişmiş toplumlarda, ekonomi, teknoloji ve meslek sisteminden meydana gelen toplumsal yapı ile anlamların sembolik ifadesinden oluşan kültür arasındaki farklılıktan kaynaklanan ve arası gittikçe açılan bir çelişkinin varlığından söz eder. Bu çelişkide toplumsal yapı rasyonalite, özdenetim, başatlık, doyumun sınırlandırılmasını zorunlu kılarken, kültür gösteriş, savurganlık ve hedonist hazzı sergiler.

R. AUDI, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001; T. BOTTOMORE, *Marksist Düşünce Sözlüğü* (çev. M. Tuncay), İstanbul, İletişim Yayınları, 2002; A. CEVİZCİ, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma yay., 1999; A. R., LACEY *A Dictionary of Philosophy*, London, Routledge, New York, 1996; G. MARSHALL, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. O. Akınhay – D. Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 1999.

Ayrıca **bkz.**, ARİSTOTELES, ÇATIŞMA, ÇELİŞKİLİ SINIFSAL MEVKİLER, ÇELİŞME, ÇELİŞMEZLİK İLKESİ, ÇIKAR GRUPLARI, DİYALEKTİK, DİYALEKTİK MATERYALİZM, ENGELS, HEGEL, KAPİTALİZM, MARX, MARKSİZM.

der. Nurgün OKTİK

ÇELİŞKİLİ SINIFSAL MEVKİLER, Marksist sosyolog Erik Olin Wright'ın, farklı egemen sınıf anlayışlarına karşı geliştirdiği, klâsik anlamda herhangi bir kategoriye dahil edilemeyen farklı sosyal sınıfları sınıflandırmak için kullandığı bir kavramdır. Başlarda 'orta sınıf' kavramında bir sorun görmeyen Wright, 'çelişkili sınıfsal mevkiler' kavramını, kendi ifadesiyle, Marksist bir çerçeveden hareketle 'geliri belirleyen faktörler'i tespit amacıyla sürdürdüğü bir istatistiksel araştırmada karşılaştığı bir sınıflandırma problemini çözmek için geliştirir. Amerikan sosyolojisinin asıl odağını empirik tabakalaşma araştırmalarının oluşturduğunu ve bu yüzden Marksist sosyoloji eleştirisini bu alana taşımanın iyi bir fikir olacağını düşünen Wright, 'statü kazanma' araştırmasıyla ilgili yüzeysel argümanlar sunmak yerine, bu tür araştırmaların empirik bir eleştirisini geliştirmek ister.

Ancak Wright'a göre, bu tür bir empirik çalışmayı başlatmak için, öncelikle, bireyleri sosyal sınıflarına göre nasıl sınıflandırabileceğimiz problemini çözmemiz gerekir. Yani asıl sorun, sınıf ve gelir ilişkisini istatistiksel olarak ortaya koymaya çalışırken, sınıflandırma örneklerinin nasıl ilişkilendirileceği sorunudur. Dolayısıyla, Wright'a başlangıçta bir problem olarak görünmeyen 'orta sınıflar' kavramı, araştırmaya başladıktan sonra, bazı insan kategorilerini belirli sosyal sınıflara yerleştirmekte güçlükler yaratmaya başlamıştır. Bu sınıflara yerleştirme, belirli bir

sınıfa dahil etme problemi, yani 'sınır sorunu', Wright'a göre, Marksist sınıf analizinin genel kabulleri ve genel çerçevesine bağlı kalarak, somut analizlerde kullanılacak bir sınıf kavramı oluşturmayla ilgilidir. Kısaca, Wright, ideolojik bir karaktere sahip olduğunu düşündüğü 'orta sınıf' kavramının bilimsel bir kavrama nasıl dönüştürülebileceği sorusuna cevap arar.

Wright'a göre, orta sınıf problemi Marksizmdeki birçok farklı empirik problemi etkiler, hattâ başka konuları araştırırken bile bazı güçlükler yaratır: Örneğin, işçi sınıfını tanımlamak en azından bir ölçüde onun 'orta sınıf'la kavramsal sınırını çizmeyi gerektirir. İstatistiksel bir araştırmayı nasıl sürdürmemiz gerektiği sorusunu cevaplandırma girişiminde bile, başlangıçta, kapitalist toplumdaki sınıfsal ilişkileri nasıl kavramlaştırmamız gerektiği konusunda genel teorik bir problem ortaya çıkar. Marksistler, Wright'a göre, bu probleme bazı çözümler önermişlerdir: Bu çözüm önerileri 'kutuplaşma tezi', 'yeni küçük burjuvazi', 'yeni sınıf' ve 'orta tabakalar' biçiminde sıralanabilir. Ancak ona göre, bunlardan hiçbiri probleme yeterli bir çözüm getirememiştir.

Wright'a göre, 'sınıf' kavramı da dahil, sistematik bir kavram oluşturma sürecindeki merkezî problemlerden biri, bu süreç üzerindeki teorik sınırlamaların neler olduklarının bilinmesi sorunudur. Ancak, sınıf kavramı örneğinde, Marksistler arasında, hem genel Marksist sınıf ilişkileri teorisi konusunda ve hem de, buna bağlı olarak, genel teoriyi karakterize eden sınırlamalar, özel bir sınıf kavramı geliştirmeyle ilgili muhtemel çözümler konusunda konsensüs çok zor sağlanmaktadır.

Wright'a göre, bu durumda yapılması gereken, Marksist sosyal sınıflar teorisinin, daha somut kavramların üretimine, bu örnekte çağdaş kapitalizmde 'orta sınıflar'ı ele alabilecek somut bir kavrama, getirdiği sınırlamaları belirlemektir. Burada özellikle iki genel sınırlılık biçimi önemlidir: (1) Marksist toplum ve tarih teorisinde sınıf kavramının *açıklayıcı rol*ünün getirdiği sınırlamalar; (2) genel teori içinde bu açıklayıcı rolü yerine getirebilecek soyut sınıf kavramının *yapısal özellikler*inin getirdiği sınırlamalar. Wright bu iki değişkenle ilgili altı temel sınırlılık belirler. Bunlardan ilk ikisi sınıf kavramının 'açıklayıcı rol'üyle, son dördü 'yapısal özellikler'iyle ilişkilidir. Wright'a göre, Marksist teoride sınıf kavramı, ele alınan bütün problemlerin şu veya bu şekilde fiilen açıklayıcı ilkesi olarak sunulur ve burada sınıf kavramıyla ilgili iki açıklayıcı iddia önem kazanır: (a) Sınıfsal yapı, sınıfsal formasyon, sınıf bilinci ve sınıf mücadelesi arasındaki karşılıklı bağlantılarla ilgili olanlar ve (b) sınıf *ile* toplumların çağsal dönüşümleri arasındaki ilişkilerle ilgili olanlar. Söz konusu *kavramsal sınırlamalar* şöyle sıralanabilir: (1) Bir toplumun sınıfsal yapısı sınıfsal formasyonu, sınıf bilincini ve sınıf mücadelesini sınırlar; (2) sınıfsal yapılar toplumsal değişmenin tarihsel yörüngelerindeki temel nitel toplumsal sınır çizgileridir. Sınıf kavramının yapısal özellikleriyle ilgili sınırlamalar da şöyledir: (3) Sınıf kavramı ilişkisel bir kavramdır. Yani, sınıflar toplumsal ilişkiler içinde, özellikle diğer sınıflarla ilişki içinde tanımlanırlar. Marksistler, sınıfsal yapıların sınıfsal formasyonu ve sınıf çatışmasını açıkladığını varsayarlar; (4) sınıfları tanımlayan kavramsal ilişkiler özünde simetrik olmaktan çok antagonisttir. Yani, bu ilişkiler doğaları gereği karşıt çıkarlar yaratırlar; (5) bu uzlaşmaz çelişkilerin nesnel temeli sömürüdür; ve (6) sömürünün ana temeli toplumsal üretim ilişkilerinde bulunabilir.

Wright'a göre, kapitalist toplumdaki sınıfsal ilişkileri nasıl kavramlaştırmamız gerektiği konusunda yukarıda sözü edilen dört yaklaşım, genel sınıf teorisinin bazı teorik sınırlamalarıyla tutarsız oldukları için, uygun değillerdir. Bu yaklaşımların hepsinde sınıfsal yapı içindeki her konumun bir, sadece bir sınıfa karşılık geldiği zımnen benimsenir ve sınıfsal yapının kategorileri ile bireylerin işgal ettikleri somut mevkiler arasında bir simetri olduğu düşünülür. Wright'ın ifadesiyle, bunlardan ilkini oluşturan "kutuplaşma tezi"nde, her konumun kesinlikle ya işçi sınıfı, ya kapitalist sınıf ya da geleneksel küçük burjuvazi içinde yer aldığı kabul edilir. İkinci çözüm olan "yeni küçük burjuvazi" anlayışındaki tek farklılık, küçük burjuvazinin eski ve yeni küçük burjuvazi biçiminde ikiye ayrılmasıdır; üçüncü alternatif "yeni sınıf" anlayışı olup, burada geleneksel kapitalist sınıflar içine düşmeyen her konum "yeni sınıf"a dahil edilir. Son alternatif olan "orta tabakalar" anlayışında ise, geleneksel

sınıfların bir parçası olmayan konumlar sınıfsal-olmayan konumlar –orta tabakalar– olarak alınır.

Wright'a göre, her konumun sadece bir sınıfa tekabül ettiği düşüncesinden kurtulduğumuzda, orta sınıfın kavramsal haritasını çıkartabiliriz. Bu da ancak, bütün konumları sadece belirli sınıflar içinde konumlanmış ve bu yüzden başlı başına sınıfsal karaktere sahip bir şey olarak almak yerine, bazı konumların büyük ihtimalle çoğul bir sınıfsal karaktere sahip olduğunu, yani belirli konumların aynı anda birden fazla sınıf içinde yer alabileceklerini kabul etmekle mümkündür. Gerçekte, sınıfsal yapıdaki bu tür belirsizlikleri çözmenin bir yolu, bazı konumları *sınıfsal ilişkiler içindeki nesnel anlamda çelişkili konumların* işgali olarak almaktır. Dolayısıyla, yapılması gereken, bu çelişkili mevkileri muğlak bir biçimde şu veya bu sınıfa sokmaya çalışmak yerine, onları başlı başına birer gerçeklik olarak araştırmaktır. Bu konumların sınıfsal doğasının ilişkisel olduğunu, yani ilişkili oldukları sınıfın doğasına bağlı olduğunu belirten Wright, ikili sınıfsal karaktere sahip bu konumları, hantal bir ifade olduğunu düşündüğü 'temel çelişkili sınıfsal ilişkiler içindeki çelişkili mevkiler' kavramı yerine, kısaca 'çelişkili sınıfsal mevkiler' kavramıyla karşılamayı tercih eder. Sınıfsal ilişkiler içindeki çelişkili sınıfsal mevkiler düşüncesinin, aslında soyut bir tipoloji geliştirmekte karşılaştırılan bir kategorileştirme sorunu olmayıp, gerçek sınıfsal ilişkilerle ilgili süreçler arasındaki nesnel çelişkileri anlattığını vurgulayan Wright'a göre, kapitalist toplumların sınıfsal yapısını tamamen kavrayabilmek için, ilk önce sınıfsal ilişkileri meydana getiren farklı süreçleri anlamak ve onların kapitalist gelişme içindeki tarihsel dönüşümlerini analiz etmek, ve böylece, bu farklı süreçlerin gelişmiş kapitalist toplumların sınıfsal yapıları içinde hangi şekillerde dönüşüme uğradıklarını incelemek zorundayız.

Wright burada 'çelişkili' kavramının kullanımıyla ilgili uyarılarda bulunur. Ona göre, bazı eleştirmenlerin de belirttikleri gibi, aslında kapitalizmin temel sınıfsal ilişkisi 'çelişkili'dir. Bu yüzden, işçiler ve kapitalistler, ilişkileri bağlamında, en 'çelişkili' mevkilerdir. Burjuva ve proleter konumların bir anlamda 'çelişkili' olarak görülmesi gerekliliğinin nedeni, kapitalizmin temel sınıfsal ilişkisinin işçiler ve kapitalistler için nesnel olarak çelişkili *çıkarlar*, doğası gereği birbirine karşıt çıkarlar üretmesidir. Bu yüzden ona göre, çelişkili mevkiler, kesinlikle, bu içkin çelişkili çıkarların her iki yanını da paylaşmaları anlamında, çelişkilidirler.

Wright 'çelişkili sınıfsal mevkiler'i kavramlaştırırken iki tür veri kullanır: (a) Bireyin kendine ait bir işte çalışıp çalışmadığı; ve (b) diğerlerinin emeğinin denetiminde yer alıp almadığı. Bu iki ölçüt/veri türü temelinde dörtlü bir tablo elde edilir.

		BAĞIMSIZ ÇALIŞMA	
		Evet	Hayır
DİĞERLERİNİN EMEĞİNİN DENETİMİ	Evet	Kapitalistler	İdareciler
	Hayır	Küçük Burjuvazi	İşçiler

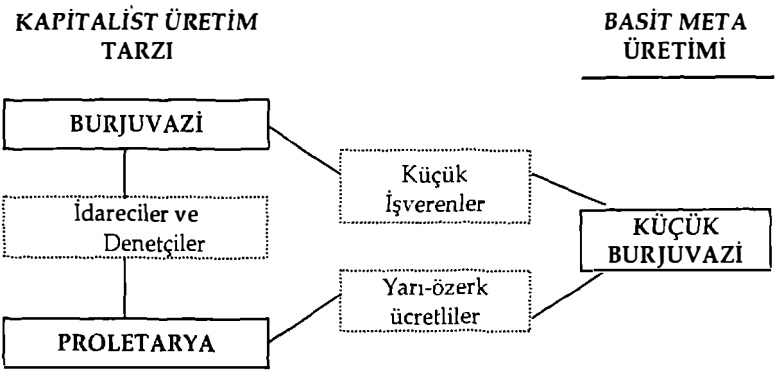
Bu tabloda kapitalistler ve işçileri yerleştirmede bir sorun yaşanmaz: Kapitalistler, kendine ait bir işi olan ve diğerlerinin emeğini denetleyen bir konumu işgal ederlerken; işçiler, kendi altlarında herhangi bir sınıfın üyelerinin yer almadığı bir sınıfı oluştururlar. Aynı şekilde, astları olmayan bağımsız çalışanlar, geleneksel Marksist kategoride olduğu gibi, küçük burjuvazi olarak alınabilir. Fakat, bu dört kategoriden sadece idarî konumlardakilerin durumu muğlak bir sınıfsal karakter sergiler. Bu son kategoridekiler, Wright'ın benzetmesiyle, gerçekte aynı anda hem *kuş* hem de *balık* özelliği sergilerler, dolayısıyla durumları 'muğlak' olmaktan ziyade 'çelişkili' olarak betimlenebilir. 'Muğlaklık' daha ziyade bazı insanların sınıfsal konumlarının bu dörtlü kategoriden herhangi birine uygun düşmemesiyle ilgiliyken, 'çelişkililik' bu kategorilerin içsel bakımdan çelişkili olmalarıyla ilgilidir. Burada, tek çelişkili mevkii olan *idarecilerin konumu*, onların aynı anda burjuvazi ve proleter olarak nitelendirilebilecek bir özellik sergilemelerinden kaynaklanır. İdareciler bir yandan, işçilere ne yapmalarını gerektiğini söyleme, işlerini düzgün yapmadıkları için onları cezalandırabilme ve üretim sürecine farklı şekillerde doğrudan müdahale edebilme gibi nedenler bakımından *burjuva* olarak düşünülürken, öte yandan, ne yapmaları gerektiğinin üstlerindeki işveren tarafından söylenmesi, ücretlerinin işveren tarafından belirlenmesi ve ser-

maye mallarına sahip olmamaları gibi faktörler yüzünden, kaynakların üretim sürecine akışı üzerindeki temel kontrol sürecinden dışlanmaları bakımından *proleter* olarak görülürler. Yani idareciler, işçilerle ilişkilerindeki egemen konumları nedeniyle burjuvayken, kapitalistlerle ilişkilerindeki tâbi konumları nedeniyle işçi sınıfı içinde yer alırlar. Wright bu kriterlerden hareketle, 'otorite' ve 'kontrol' temelinde, "Kapitalist Toplumların Temel Sınıfsal Haritası"nı geliştirir ve burada iki farklı türden çelişkili konumu ele alır: (a) Burjuvazi ve proletarya arasındaki çelişkili mevkiler ve (b) bir yanda burjuvazi ile küçük burjuvazi, öte yanda proletarya ile küçük burjuvazi arasındaki çelişkili mevkiler, yani, kapitalist üretim tarzı ile basit meta üretim tarzı arasında yer alan konumlar. Böylece ona göre, toplumsal işbölümünde sınıfsal ilişkiler içinde çelişkili mevkileri işgal ettiklerini söyleyebileceğimiz üç konum yapısı örneği vardır: (1) Burjuvazi ve proletarya arasında çelişkili bir mevkii işgal eden *idareciler ve denetçiler*; (2) işçi sınıfı ve burjuvazi arasındaki çelişkili bir mevkii işgal eden, kendi dolaysız emek süreçleri üzerinde nispeten üst düzeyde kontrolü ellerinde tutabilen belirli *yarı özerk çalışanlar* kategorisi; ve (3) burjuvazi ve küçük burjuvazi arasında çelişkili bir mevkii işgal eden *küçük işverenler*.

Ancak, daha sonraki araştırmalar ışığında bu açıklama Wright'a iki nedenle doyurucu görünmez: (a) Burada çelişkili bir mevkii olarak 'idareciler' yeterince ayrıntılı olarak tanımlanmamıştır. Bu kategori içinde hem basit hat denetçileri hem de üst düzey yöneticiler vardır ve sadece farklı kontrol 'dereceleri' değil, aynı zamanda farklı kontrol türleri de bulunmasına rağmen, bunlar yeterince ortaya konulmamıştır ve (b) işçi sınıfı kavramına uygun düşmeyen, diğerlerini denetleme kriterini karşılamayan konumlar vardır. Yani, hem kapitalist firmalarda hem de devlet içindeki birçok farklı teknik ve profesyonel meslek, 'orta sınıflar' içinde görülmelerine rağmen, 'denetim/gözetim' içermez.

Wright bu eksiklik ve problemleri gidermek için, Althusser'in bazı izleyicilerinin yazılarını, özellikle Balibar'ın 'Tarihsel Materyalizmin Temel Kavramları'nı ve Poulantzas'ın iki kitabı *Siyasal Güç ve Sosyal Sınıflar* ve *Çağdaş Kapitalizmde Yeni Sınıflar*'ı yeniden okuduğunu, Balibar'ın, (a) üretim araçlarının 'mülkiyetine sahiplik' ve (b) üretim araçlarına 'sahiplik' ayrımından yararlanarak, çelişkili sınıfsal mevkiler kavramını yeniden geliştirme imkânı bulduğunu belirtir. Wright, Balibar bu ayrımı farklı üretim tarzları arasındaki merkezî farklılıkları belirlemek için kullansa bile, kendisinin *'mülkiyet sahipliği'*ni yatırımlar (malî kaynakların akışı ve üretimin gerçekleşmesi) üzerindeki gerçek kontrol; *'sahiplik'* terimini de, üretim araçlarının fiili işleyişi üzerindeki kontrol anlamında kullandığını vurgular. Bu kontrol iki boyuta ayrılabilir: (a) Fiziksel üretim araçları üzerindeki kontrol ve (b) üretim sürecinde emek üzerindeki kontrol (otorite veya gözetim). Böylece Wright'a göre, *kapitalistler* yatırımlar, fiziksel üretim araçları ve emek üzerindeki kontrol konumları olarak ve *işçiler* bu üç kontrolden de dışlananlar olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, bu üç kriterin farklı kombinasyonlarına göre farklı idarecilik tipleri belirlenebilir. Wright burada bir uyarıda bulunur: Bu üç kontrol boyutu içindeki 'kaynaklar'ın her biri –para, fiziksel üretim araçları, emek– bakımından, bir konumun ya mutlaka kontrol içerdiği ya da kesinlikle içermediği düşüncesi yanlıştır. Farklı konumlar, kompleks bir egemenlik hiyerarşisi içinde yapılandıkları için, ayrıca farklı kontrol 'miktarlar'ı içerirler. Bazı denetçiler sadece astlarını ikâz edebilir, bazıları ücretlendirebilir, bazıları da sadece astlarını değil aslında otorite hiyerarşisini kontrol edebilir; bazı idareciler sadece üretim sürecinin gündelik işleyişi üzerinde karar sahibiyken, diğerleri teknoloji kullanımı gibi temel karar süreçlerinde söz sahibidir. Dolayısıyla Wright'a göre, sermaye ve emek arasındaki çelişkili mevkiinin dokusunu yeterince ortaya koyabilmek için bu kontrol 'düzeyler'inin biraz daha açıklanması gerekir.

Sınıfsal ilişkilerin üç kriteri veya boyutu –para sermaye, fiziksel sermaye ve emek– üzerindeki kontrol (a) tam, (b) kısmî, (c) asgarî 'düzey'de olabilir veya (d) hiç olmayabilir. Kapitalistler bu ölçeğin 'tam kontrol' ucunda yer alırken, işçiler tam karşı uçta yer alırlar. İdareciler de bu ölçeğin farklı ara noktalarını işgal ederler. Sonuçta, sınıfsal konum bakımından, idareciler aynı anda küçük burjuva ve proleter olarak nitelendirilebilir: Onlar, üretim araçlarından koparılmaları, emek güçlerini bir ücret karşılığında



Sınıfsal İlişkilerdeki Çelişkili Mevkiler

satmaları ve üretim içinde sermayenin kontrolünde olmaları bakımından proleter; ancak üretim içinde kendi dolaysız emek süreçleri üzerinde gerçek kontrole sahip olmaları bakımından küçük burjuvadırlar. Bu sayede Wright, Edgell'e göre, burjuvazi ve proletarya arasında tek çelişkili mevkii yerine dört çelişkili mevkii belirler: (a) Yatırımlar üzerinde kısmî kontrole sahip *üst düzey idareciler;* (b) yatırımlar, üretim araçları ve başkalarına ait emek gücü üzerinde kısmî kontrole sahip *orta düzey idareciler;* (c) üretim ve emek gücü üzerinde asgarî kontrole sahip *bürokratlar* ve (d) sadece emek gücü üzerinde asgarî kontrole sahip *ustabaşılar/bant denetçileri.* Edgell'e göre, Wright, ayrıca, burjuvaziyi de geleneksel kapitalistler ve üst düzey şirket yöneticileri olarak ikiye ayırır. Onun bu son ayrımdaki dayanağı, üst düzey şirket yöneticilerinin sermayenin –çoğuna değilse de– bir miktarına sahip olmalarına karşılık, kanuni işveren statüsüne sahip olmamaları, yani bir çeşit 'yarı-çelişkili mevki'de yer almalarıdır.

Ayrıca Wright, başlarda, dolaysız emek *süreci üzerindeki kontrolü* üç *boyutta* irdeler: (a) Kendi emeği üzerindeki kontrol düzeyi; (b) fiziksel üretim araçları üzerindeki asgarî kontrol düzeyi (kişinin işini nasıl yapacağını belirleyebilmesi) ve (c) yatırımlar üzerindeki kontrol düzeyi (sadece nasıl üreteceğini değil, neyi üreteceğini de belirleyebilme). Ancak bu kategorilerden hiçbiri doyurucu olarak görünmediği için, Wright sonradan, emek süreci üzerindeki etkin kontrolü, 'neyin üretileceği ve nasıl üretileceği konusunda kontrol' olarak tanımlar. Buna bağlı olarak, araştırmacı bilim adamları, bazı tasarımcılar, öğretmenler ve diğer birçok farklı teknik ve profesyonel konumun bu kontrol süreci içine dahil edilebileceği kararına varır ve bu konumları 'yarı özerk sınıfsal mevkiler' olarak adlandırır.

Son bir çelişkili mevkii ise, burjuva ve küçük burjuva sınıfların bileşimidir ve o, bunları 'küçük işverenler' olarak adlandırır. Bu kişiler, hem bağımsız olarak çalıştıkları hem de üretim araçlarının sahipleri oldukları için küçük burjuvazi içinde, öte yandan ücretli emeğin işvereni konumunda oldukları için kapitalist sınıf içinde yer alırlar. Sonuç olarak Wright, kapitalist toplumların sınıf haritasında değişiklik yaparak, idarecileri ikiye ayırır: 'Üst düzey yöneticiler' ve 'idareciler.'

Wright daha sonraki araştırmaları ışığında bu haritada ciddî değişiklikler yapar. Örneğin Edgell'e göre, yarı özerk çalışanların koşullarının işçi sınıfının koşullarından gerçekte ayırt edilememesi nedeniyle, küçük burjuvazi ile proletarya arasındaki çelişkili sınıfsal mevkii tanımlamanın imkânsız olduğunu gören Wright, sonuçta bu sınıfı proletaryayla birleştirerek yarı bağımsız çalışanlar kategorisinden vazgeçer; işte bu, *çelişkili mevkiler kavramından uzaklaşmanın habercisi olmuştur.* Çelişkili sınıfsal mevkiler kavramının gelişmiş kapitalist toplumlardaki mülksüz orta sınıflar konusunu açıklamaya yönelik diğer girişimlere göre bir gelişme olduğunu düşünen Wright, iki temel nedenle bu kavramdan uzaklaşır. (i) 'Çelişki' terimi

Üretim araçları Sahipleri	Mülksüzler [ücretli emekçiler]			
İşçi çalış. sermayeye sahip, çalışmayan	1 Burjuvazi	4 Uzman İdareciler	7 Yarı-Diplomalı İdareciler	10.Diplomasız İdareciler
İşçi çalış. sermayeye sahip, çalışması gereken	2 Küçük İşverenler	5.Uzman Denetçiler	8 Yarı-Diplomalı Denetçiler	11Diplomasız Denetçiler
Bağımsız çalışacak yeterli sermayeye sahip, emek çalıştırmayan	3 Küçük Burjuvazi	6 İdareci-olmayan Uzmanlar	9 Yarı-Diplomalı İşçiler	12.Proleterler
		+	>0	-

+ / > 0 / - : *Örgütsel Ayrıcalıklar*

Beceri/diploma-sertifika ayrıcalıkları

temelde sorunludur, çünkü idarecilerin üretim tarzı içindeki çelişkili mevkileri dışında, üretim tarzları arasındaki çelişkili mevkiler, açıkça çelişkili değil, sadece ikili veya karışık mevkilerdir; daha da önemlisi, (ii) sınıfsal ilişkilerdeki çelişkili mevkiler 'sömürü ilişkilerine değil', neredeyse sadece 'hâkimiyet ilişkileri'ne dayanır. Wright 'sömürü'nün bir kenara itilmesine karşı çıkar, çünkü ona göre, bu eksiklik Marksizm için temel olan sınıfsal konum ve sınıfsal çıkarlar arasındaki ilişkiyi zayıflatır ve toplumsal ayrımlar konusunda 'çok yönlü baskı' gibi bir kavramın geliştirilmesine yol açar.

Sömürüyü, "bir sınıfın emek gücünün ürünlerinin bir başka sınıf tarafından ekonomik olarak baskıcı bir biçimde gasp edilmesi" diye tanımlayan Wright, üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutarak işçileri sömüren kapitalistlerin yanı sıra, bazı mülksüzlerin de, beceri ayrıcalıkları ve örgütsel ayrıcalıklara dayanarak, diğer mülksüzleri sömürme imkânına sahip olduklarını öne sürer. Beceriler ve sınıf ilişkisinde, Wright'a göre, beceri ayrıcalıklarına sahiplik, özellikle diploma veya sertifikalar biçiminde kurumsallaştığında, sömürü için bir temel oluşturabilir. Çünkü diplomalar veya sertifikalar başka ayrıcalıklara ulaşma imkânı sağlayabilir. Uzmanlar uzman-olmayanlardan farklı çıkarlara sahip olabilirler. Ancak uzman/-uzman olmayan ayrımı, bir sınıf ilişkisinden ziyade bir *tabakalaşma* biçimi olarak alınabilir. Aynı durum, bir sınıf ve sömürü analizinde örgütsel ayrıcalıkların ele alınması konusunda da söz konusu olur. Sömürücü sınıfların belirli ayrıcalıklara 'sahip oldukları' söylenebilir: Örneğin, feodal beyler serflerinin mülkiyet hakkına, kapitalistler üretim araçlarına sahipken, uzmanlar becerilere (veya en azından, diploma veya sertifikalara) sahiplerdir. Bu yorumlardan hareketle, Wright, 12 sınıfsal mevkiden oluşan bir "Temel Sömürü ve Sınıf Tipolojisi" geliştirir:

Wright'ın sömürü ve ayrıcalıklar bağlamında geliştirdiği bu son tipolojide, bireylerin sahip oldukları ayrıcalıklar temelinde oluşturulan 12 kategoriden sadece 1. ve 2. kategorilerde çelişkili unsurlar yer almaz. Tabloda, *örgütsel ayrıcalıklar*, artığın 'hiyerarşi temelinde' gaspını, *beceriler/diploma-sertifika ayrıcalıkları* eğitim ve öğretimden kaynaklanan sömürüyü anlatır.

S. EDGELL, *Sınıf* (çev. D. Özyiğit), Ankara, Dost Kitabevi, 1998; D. JARY - J. JARY, *Collins Dictionary of Sociology*, Harper Collins Publishers, 2nd Edition, 1995; G. MARSHALL, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. O. Akınhay - D. Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999; E. O. WRIGHT, *Class, Crisis and the State*, Verso, 1978; E. O. WRIGHT, *Classes*, Verso, 1985; E. O. WRIGHT, *The Debate On Classes*, Verso, 1989; E. O. WRIGHT - B. MARTIN, "The Transformation of American Class Structure: 1960-1980", *American Journal of Sociology*, Vol. 93, N. 1 (July, 1987)

Ayrıca **bkz.**, BURJUVAZİ, ÇELİŞKİ, ÇIKAR GRUPLARI, KAPİTALİZM, MARKSİZM, PROLETARYA, SINIF, SOSYOLOJİ.

Ümit TATLICAN

ÇELİŞMEyi ya $\{\alpha, \neg\alpha\}$ şeklinde [α üst-dilde bir önerme değişkeni olmak üzere], hem bir önermeyi hem de bu önermenin değillemesini içeren bir küme olarak ya da, $(\alpha \wedge \neg\alpha)$ şeklinde bir önerme olarak tanımlayabiliriz. Çelişme kümesi ile 'tutarsız' küme kavramlarını birbirinden ayırmak faydalı olabilir. Bir çelişme kümesinin standart mantığın kurallarına göre doğrulayıcı bir yorumu olamayacağı açıktır. Ancak, doğrulayıcı bir yorumu olmayan her önerme kümesi çelişme kümesi

olmak ya da bir çelişme kümesini içermek zorunda değildir. Örneğin {p, p→q, ¬q} kümesi, ne bir çelişme kümesidir, ne de bir çelişme kümesi içerir. Ancak bu kümeyi doğrulayacak bir doğruluk değerlemesi yoktur. Bu gözlemden yola çıkarak, tutarsız küme kavramını, çelişme kümesi kavramının bir genellemesi olarak, hiçbir değerlemede tüm elemanları aynı anda doğru değerini alamayacak olan küme olarak tanımlarız. Standart mantıkta, bir çelişme önermesi hiçbir yorumlamada doğru olmayan, yani her yorumlamada yanlış olan bir önermedir. Bunun nedeni, bu mantıkta bir önermenin 'doğru' ya da 'yanlış' değerlerinden birini alması ve hem α hem de ¬α önermesinin doğru değerini aynı anda alamamasıdır. Bu sebeple, klâsik mantıkta ¬ (α∧¬α) şeklinde sembolleştirilen 'çelişmezlik ilkesi' geçerli bir ilke olarak görünmektedir. Bununla birlikte çelişik olmak tüm mantık sistemlerinde hep yanlış olan bir önerme anlamına gelmez. 'Belirsiz' olarak adlandırılan üçüncü bir doğruluk değerinin olduğu üç değerli mantık sisteminde, eğer α önermesinin doğruluk değeri belirsiz ise, ¬α önermesinin de doğruluk değeri belirsiz olacak, bu nedenle (α∧¬α) önermesi de belirsiz doğruluk değerini taşıyacaktır. Dolayısıyla çelişme, bazı mantık sistemlerinde, her zaman yanlış olan önerme olarak görülmemektedir. Bu mantık sistemlerini benimseyen felsefeciler de çelişmeleri reddedilmesi gereken önermeler olarak görmeyebilirler.

T. GRÜNBERG – A. ONART, *Mantık terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ara Yay., 1989; T. GRÜNBERG, *Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt 1, METU Press, 2000; S. HAACK, *Philosophy of Logics*, Cambridge U. P., 1978.

Ayrıca **bkz.**, ÇELİŞKİ, ÇELİŞMEZLİK İLKESİ, ÇIKARIM, ÇOK DEĞERLİ MANTIK, MANTIK, MANTIK FELSEFESİ.

İskender TAŞDELEN

ÇELİŞMEZLİK İLKESİ, bir önermenin hem kendisinin hem de değillemesinin aynı anda doğru olamayacağını söyleyen mantık ilkesidir. Bu ilkeyi 'üçüncü halin olmazlığı' ilkesi ile yani, bir önermenin ya kendisinin ya da değillemesinin doğru olmasının gerekliliğini bildiren ilke ile birlikte değerlendirmek yerinde olacaktır. Çelişmezlik ilkesini üst-dilde, α bir önerme değişkeni olmak üzere, ¬ (α∧¬α) şeklinde sembolleştirebiliriz. Bu durumda, üçüncü halin olmazlığı ilkesi (α∨¬α) şeklinde sembolleştirilir. Standart mantık açısından bakıldığında, (De Morgan kuralları gereği) bu iki ilkenin aynı şeyi söylediği düşünülebilir. Ancak mantık felsefesi açısından çelişmezlik ilkesini ve üçüncü halin olmazlığı ilkesini ayrı tutmakta fayda vardır. Hem α'nın hem de ¬α'nın doğru olamayacağını (yani en az birinin yanlış olması gerektiğini) geçerli bir ilke olarak kabul edip, ikisinin birden yanlış olabileceğini kabul etmek mümkündür. Dahası, ya α'nın ya da ¬α'nın doğru olması gerektiğini (yani ikisinin birden yanlış olamayacağını) ancak, ikisinin de doğru olabileceğini savunmak da mümkündür.

'Belirsiz' diye adlandırılan üçüncü bir doğruluk değerinin de olduğu üç değerli mantıkta, çelişmezlik ilkesi, "her bir α önermesi için ya α ya da ¬α yanlıştır" şeklinde anlaşıldığında geçerli değildir. Eğer α'nın doğruluk değeri 'belirsiz' ise ¬α'nın da doğruluk değeri belirsiz olacak, bu durumda da (α∧¬α) ve son olarak ¬ (α∧¬α) da 'belirsiz' değerini alacaktır. Ancak bu ilke "herhangi bir α önermesi için, hem α hem de ¬α doğru olamaz" şeklinde yorumlanırsa geçerli olur çünkü, bu mantıkta α doğru ise ¬α yanlış, yani ¬α doğru ise α yanlıştır. Brouwer'in sezgici mantığında ise, çelişmezlik ilkesi geçerli olup üçüncü halin olmazlığı ilkesi geçersizdir. Genel olarak, önermeleri doğruluk değeri ile değil, ispatlanabilir olmalarıyla değerlendirdiğimizde, üçüncü halin olmazlığı ilkesinin nasıl reddedildiğini kolayca anlayabiliriz: (α∨¬α)'nin ispatlanabilir olması için ya α ya da ¬α'nın ispatlanabilir olması gerekir. Ancak pek çok önermenin ne kendisinin ne de değillemesinin ispatlanamayacağı bilinmektedir. Çelişmezlik ilkesi ise, herhangi bir α önermesi için, hem α hem de ¬α ispatlanamayacağı için, bu sistemlerde geçerli görünmektedir.

T. GRÜNBERG – A. ONART, *Mantık terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ara Yay., 1989; T. GRÜNBERG, *Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt 1, METU Press, 2000; S. Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge U. P., 1978.

Ayrıca **bkz.**, ÇELİŞKİ, ÇELİŞME, ÇIKARIM, ÇOK DEĞERLİ MANTIK, MANTIK, MANTIK FELSEFESİ, SEZGİCİLİK.

İskender TAŞDELEN

ÇEPEÇEVRE KAPLAYAN, Karl Jaspers'in hakikât anlayışını, varlık ile olan ilgisinde ortaya koyan temel bir kavramdır. Bu kavram, varlığa ya da varolana ilişkin hakikâti dile getirir. Jaspers'in anlaşılması en zor kavramlarından biri olan *çepeçevre kaplayan*, onun felsefesine özgü temel bir kavram olup, Jaspers'in felsefî düşünüşün anlamını temellendirdiği için önemlidir.

Bu temel kavram, onun *Von der Wahrheit* [Hakikât Üzerine], *Einführung in die Philosophie* [Felsefeye Giriş], *Vernunft und Existenz* [Varoluş ve Akıl], *Was ist Philosophie?* [Felsefe Nedir?], *Der philosophische Glaube* [Felsefî İnanç] adlı yapıtlarında ele alınmaktadır.

Jaspers'e göre, felsefe, varolana ilişkin olarak sorulan "nedir?" sorusuyla başlamıştır. Dünya *içinde* farklı biçimlerde pek çok varolan vardır. Bunlar gelip geçmektedir. Peki ama, her şeyi içine alan, her şeyin temelinde bulunan, her şeyin kendisinden meydana çıktığı "asıl varlık" nedir? Bu soruya, felsefe tarihinde, su, ateş, hava, belirsiz olan, atom, tin gibi farklı yanıtlar verilmiştir. Bütün bu bakışlarda, varlık, öznenin karşısında, kendisine yönelinen, düşünülen bir nesne ya da şey olarak bulunmaktadır. Jaspers, bu durumu, "özne-nesne bölünmesi" olarak adlandırır. Öznenin bilincinin dışında ve karşısında hep nesneler bulunmaktadır.

Bütünlüğünde varlık ne özne ne de nesne olabilir, bu bölünme içinde görünüşe gelen "çepeçevre kaplayan" olabilir. Ona göre, çepeçevre kaplayan üzerinde felsefe yapmakla, "varlığın içine" girmiş oluruz. Varlık, mutlak gerçeklik, ne nesne varlık, ne özne varlık, ne de kendinde varlıktır. Ancak, bu varlıkların yanında başka dördüncü bir varlık daha yoktur. Jaspers, "çepeçevre kaplayan varlık" kavramını, Kant'ın da ifade ettiği gibi, "görüsü olmayan"ı bilmek olarak ifade eder. Bu kavram, hiçbir görüye sahip olmadan saf olarak düşünülür. Jaspers'e göre, "Varlık" nesne olmadığından, insanı nesneye ilişkin varlık bilincine olan bağlılığından kurtarmak ister. Bu, nesne olmayan "aşkın varlığı" arayış için gereklidir. Jaspers, bilincin nesneye olan bağlılığından kurtulmasına "felsefî temel operasyon" adını vermektedir.

Bu noktada bir zorluk meydana çıkmaktadır. İnsan bilinci, yalnızca nesneyi düşünebilir. Bilincin nesneden kurtuluşu olanaksızdır. Bu durumda, "*çepeçevre kaplayan* varlık" düşünmenin bir nesnesi mi olacaktır? Jaspers araştırmacısı Thomas Raeber, Jaspers'in "*çepeçevre kaplayan*" düşüncesinde bir diyalektiğin söz konusu olduğunu belirtir. Bu diyalektik, varlığın aranmasında ikinci bir adımı oluşturmaktadır. Bir tarafta, *mutlak olanı* nesnel olarak bilmenin olanaksızlığı, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi aşarak "çepeçevre kaplayan varlık"ın kavranmasının zorunluluğu, diğer tarafta, *mutlak varlığın* nesneden başka bir şey olarak kavranmasının olanaksızlığı ve mutlak gerçekliği bir nesne olarak kavramanın zorunluluğu vardır. Jaspers felsefesinde, "mutlak gerçeklik" nesne olarak ele alınmaz. Bu aşkın olana ulaşmak, bitmeyen, hep yeniden başlayan bir çabadır.

Jaspers, Çepeçevre kaplayanı üç bakış açısı altında araştırır. Bunlar: *Çepeçevre kaplayan* varlık olarak "*insan*", çepeçevre kaplayan varlık olarak Varlık (*Sein*) ve bütün çepeçevre kaplayan varlıkların bağı olarak "*akıl*". O, *çepeçevre kaplayan* varlık olarak insanın birbirinden farklı varolma tarzlarını ayırır. Bunlar, *Varolma (Dasein), genel bilinç (Bewusstsein überhaupt), tin (Geist)* ve *varoluş (Existenz)* olarak insan. O, Varlık olarak da *dünyayı* ve *aşkın varlığı* belirlemektedir. *Akıl*, insandaki farklı çepeçevre kuşatan varolma tarzlarını birbirine bağlar. Jaspers, bütün bu bölümlemeyi, sınıflamayı bir ilkeden hareketle ortaya koymaz. Onlar, insanın *içsel bir temel tecrübesinin* ifadesidir. Jaspers, bu varlık tarzlarını, insanın dört aşamada meydana gelen deneyiminde ele alır.

İlk aşama: İnsan dünya *içinde* yaşayan bir varlıktır, ama dünya, insanın, dışarıdan seyrettiği bir şeymiş gibi hiçbir zaman önünde durmaz. İnsanın bildiği dünya *içinde* bir şeydir, ama asla dünyanın *kendisi* değildir. Dünyanın *bütünü*, insan için bir nesne değildir. Kant bunu, "dünya bir idedir" biçiminde dile getirmiştir. Jaspers'in deyimiyle, *dünya bir çepeçevre kaplayandır*. Bu noktada, çepeçevre kaplayanlar birbirlerinden kopar. Varlığın kendinde görünüşü olan, çepeçevre kaplayan olarak *dünya* ve onun karşısında çepeçevre kaplayan insanın varlık tarzı olan *genel bilinç* ortaya çıkar.

İkinci aşama: İnsan yalnızca *genel bir bilinç* değildir. Jaspers'in de ifade ettiği gibi, insan aynı zamanda, canlı bir özne, doğan ve ölen yaşamında mücadele veren bir *varolma*

(*Dasein*)'dır. Ancak, insan sadece varolma (*Dasein*) da değildir. O, aynı zamanda *tin* (*Geist*) olarak da vardır.

Üçüncü aşama: Yukarıda ifade edilen, dünya, genel bilinç, varolma ve tin *içkin olan* varlıklardır. Ancak, Jaspers'e göre, bütün bu varlıklar *varlığın kendisini* tüketemezler. *İçkinlik*, insana asla yeterli gelmez. İnsanlardan bir kısmı, içkinliğin yeterli olduğunu, içkin varlıklar dışında hiçbir varlığın olmadığını iddia edebilir. İnsanların bir kısmı da, bunun yeterli olmayacağını, eğer yalnızca içkin varlıklar varsa, bütün insanlığın anlamsız bir boşlukta kaybolup gideceğini düşünürler. Aşkın olana doğru bir *sıçrayış* söz konusudur. Bu iki yönelimle olur: Dünyadan *aşkın varlığa*, yani *Tanrı*'ya ve genel bilincin gerçekliğinden *varoluşa*. Varoluş, kendisiyle ve aşkın varlıkla ilişki içinde, varlığının insana hediye edildiği, temelinin arandığı insanın asıl varlık yönüdür.

Dördüncü aşama: Birbirinden farklı bütün bu çepeçevre kaplayan varlıkların *birliği* aranır. Jaspers'e göre, bu, *akıl* ile olanaklı olur. *Çepeçevre kaplayan* kendini önce, *Varolma (Dasein), genel bilinç, tin, varoluş, dünya* ve *aşkın varlık* olarak bölmekte, sonra da *akıl* ile bunların *birliği* sağlanmaya çalışılmaktadır.

Bunlardan Varolma (*Dasein*), zaman ve mekân içinde *"burada olan"* insan varlığını tanımlar. Gerçekliği olan bir çevre içinde yaşamaktadır. Doğar, mutlu olmak ister ve ölür. *Dasein*, başta, biyoloji, antropoloji, sosyoloji olmak üzere insanı ve canlılığı araştıran bilimlerce *araştırma nesnesi* olarak incelenmektedir. Bu durumda, çepeçevre kaplayan varlık olarak insan, artık bu özelliğini kaybedip, *dünya içinde* yer alan diğer gerçeklikler gibi bir durumda bulunur.

Çepeçevre kaplayan varlık olarak insanın diğer varlık tarzı olan "genel bilinç"den Jaspers, kişiye özgü olmayan, herkes için geçerli olan rasyonel ve empirik kesinliği konu edinen bilinci anlamaktadır. Varolma ve genel bilinç nasıl evrensel rasyonalite içinde yerini alıyorsa, insanın varlık tarzlarından birisi olan "tin" de, kültür katmanında yer alır. Tin, kendini ve dünyayı, nesnel gerçekliğin eserleriyle kavrar. Düşünsel eserler, sanat eserleri, şiirler; kurumlar, yasalar, kanunlar; meslekler, ahlâklar, değerler. Tin, nesnel gerçekliklere etki eder ve onları yeniden oluşturur. Tin, bu gerçekliklere nüfuz etmek ister, bütünselliğe, nedene, idelere yönelir.

Jaspers, çepeçevre kaplayanın içkin özellik barındıran, insanın bu varlık tarzlarının karşısına, varoluşu koyar. Jaspers, insanda bir olanak olarak bulunan insanın bu yönünü "mümkün varoluş" olarak adlandırmaktadır. Varoluş, insanın varolma (*Dasein*) yönünden bağımsız bulunmaz. Jaspers, bu noktayı, insan, "varolma içinde mümkün varoluştur" biçiminde dile getirmektedir. Varoluş, insanın özgürlüğüdür. Varolma (*Dasein*) gibi, araştırma nesnesi değildir. Varoluş, bilinmekten çok aydınlatılabilmektedir.

F. FURGER, "Die Struktureinheit der Wahrheit bei Karl Jaspers", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, München, Salzburg, Köln, 1960; J. HERSCH, *Karl Jaspers, Eine Einführung in sein Werk*, München, Zürich 1980; K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, München, Zürich 1991; K. JASPERS, *Einführung in die Philosophie*, München, Zürich, 1996; G. KNAUSS, "Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie", *Karl Jaspers* (ed. P. A. Schilpp), Stuttgart, 1957; T. RAEBER, *Das Dasein in der "Philosophie" von Karl Jaspers. Eine Untersuchung im Hinblick auf die Einheit und Realitaet der Welt im existentiellen Denken*, Bern 1955;

Ayrıca **bkz**., DASEİN, FELSEFÎ TEMEL OPERASYON, FELSEFÎ MANTIK, VAROLUŞ, VAROLUŞ AYDINLANMASI.

H. Haluk ERDEM

ÇERÇEVELEME, Almancada *Gestell* sözcüğü ile karşılanmaktadır. Uçan hafif bulut, iskelet, kafes gibi anlamlara sahip olan *Gestell* çerçeve, zırh, mıknatısın iki kutbu arasına yerleştirilen demir parçası anlamlarına da gelmektedir. Geniş kapsamlı *Gestell* sözcüğünün bazı anlamları, Heidegger terminolojisinde etkin bir şekilde kullanılmıştır. Heidegger, geliştirdiği bu terime, insan ve dünya arasında eksensel bir anlam boyutu kazandırır. O, günlük kullanım içinde olan bir sözcükten yeni bir felsefî terim türetmiş ve bunun meşruiyetini Platon'un *eidos*'a yüklediği anlamla sağlamıştır. *Eidos*, aslen bir nesnenin görünen kısmını belirtir. Ancak Platon, bu sözcüğü nesnenin evrensel özünü belirlemek için kullanır. Kadehin (*chalice*) kadehliği, 'kadehgibilik görünüşü' *eidos*'tur. Platon'un *eidos*'u tanımlaması, *idea* sözcüğünü ortaya çıkarmıştır. Heidegger'in çerçeve sözcüğünü kullanımı aynı yolu izler. O, somut bir imi olan

(örneğin kitap rafı, kafes, demir parçası vb.) sözcüğü soyut bir şeyi tanımlamak için kullanır.

Heidegger, son döneminde, modern teknolojinin özünü felsefeleştirir. Bu bağlamda o, önce 1 Aralık 1949'da Club zu Bremen'de, sonra 25-26 Mart 1950'de Bühlerhöhe'de yinelenen dört konferans vermiştir. "Olana Bakış" başlığı altında toplanan bu konferansların konu başlıkları şunlardır: Şey, Çerçeve, Tehlike, Dönüş. Bu konferanslara dayanan *Teknik ve Dönüş* adlı kitap, İkinci Dünya Savaşı sonrası bir problematik haline gelen, modern toplumdaki teknolojik ilerleme ve bu ilerlemenin bedeli olan insanlıktan uzaklaştırma veya insansızlaştırma sorununu, Heidegger'in ontolojik perspektifinden yansıtır. Heidegger'in teknolojiye yaklaşımı ihtiyatlıdır: Onu ne över, ne suçlar, ancak teknolojinin dünyayı açığa çıkartma biçimini tehlikeli bulur.

Heidegger teknoloji sözcüğünü pek çok şekilde kullanır: Teknoloji ile tarihsel olarak seri makineleşmeyi (18. yüzyıl) imler, hidroelektrik santralları, radar istasyonları ve roket uçakları gibi somut örnekleri zikreder. Bu kullanım, dış dünyaya ait araçların ereksel olarak kullanılmasını imler: "Modern teknoloji bile amaçlara yönelik bir araçtır." Ayrıca Heidegger, teknolojiyi bir düşünce biçimi, bir açığa çıkış yolu olarak kullanır. Ona göre, teknoloji ve Batı metafiziği birbirine sıkı bir şekilde bağlı olup, birbirinden ayrılamaz. Teknoloji Batı metafizik geleneğinden ortaya çıkmıştır ve metafiziğin sonunu bildirir. Teknolojinin özü, esasen varlıkların bütünlüğünün açığa çıkış yoludur: "Teknik, bir açığa çıkartma biçimidir. Teknik, açığa çıkartma ile aşikârlığın, *aletheia*'nın, yani hakikatin gerçekleştiği bölgede özünür." Bir açığa çıkış yolu olarak, insanların yaşamını kendi egemenliği altına alan teknolojiden kaçınmayı seçemeyiz. Teknolojinin gelişi, 18. yüzyıldaki teknolojik devrimin başlangıcından çok önce belirlenmiş ve yazgılanmıştır. Teknoloji, gerçeklik stoğunu istencimize göre, açığa çıkarma ve dönüştürme yöntemidir.

Çağdaş toplumda, tek açığa çıkartma yöntemi olan teknolojinin kullanımı gittikçe yaygınlaşmaktadır. Enformasyon edinme, haber izleme, alışveriş yapma, hatta müzik dinleme bir bilgisayar ve bir ağ (Internet) aracılığıyla gerçekleşmektedir. O halde teknolojinin özü nedir? Heidegger'e göre, öz, dayanmak ya da mevcut olmak anlamına gelir. Bu yüzden teknolojinin özünü sorgulamak, teknolojinin fenomen olarak nasıl dayandığını ve mevcut olduğunu sorgulamaktır. Onun odaklandığı nokta, teknolojinin ne olduğu değil, teknoloji fenomeninin nasıl varlığa geldiği ve neye dayandığıdır. *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği genetik sorgulamayı (özün köken ve süreç aracılığıyla sorgulanması) teknolojiye de uygulayan Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, Varlık'ın ilksel anlamını öne çıkarmıştır; bu zeminde varlıklarla uğraşmak, varlıkların Varlık'ı açığa çıkardıkları çeşitli yolları göz önüne sermek demektir. Bundan dolayı, Heidegger'in teknolojinin özüyle ilgili tartışması, "Varlık sorununun ontolojik önceliği"nin somut olarak uygulanmasıdır. Burada varlık teknolojidir ve teknolojinin özünü çözümlemek, teknolojinin varlığı açığa çıkardığı yolu göz önüne sermek demektir. Modern teknoloji, varlığı hangi yoldan açığa çıkarır? Önce modern teknolojide egemen olan açığa çıkarma, bir karşı çıkma (*challenge*), bir zorlamadır. Açığa çıkarma tarzı olarak karşı çıkma, zorlama ve talep etmekle aynı anlama gelir. Bu, doğadan kopartılıp özü çıkartılabilen ya da stoklanabilen enerjinin arzını sağlama şeklinde zorlayıcı bir talebi dillendirir. Bu açığa çıkma, *physis* olan doğa ile karşıtlık oluşturur. Bir şeyin kendiliğinden çıkıp doğması demek olan *physis* de, bir varlığa getirme ya da *poesis*tir.

Heidegger doğanın enerjisini ortaya çıkaran bu karşı çıkışı, hızlandırma (*expedite*) olarak tanımlar. Açığa çıkarılan şey, bir başka şeye yönlendirilmiştir: En düşük mâliyete en yüksek verim. Kömür kazmak sadece onu açığa çıkarmak için değildir; kömür, enerjisi için çıkarılır. Bu enerji bir fabrikayı çalıştıran mekanizmayı harekete geçirmek için kullanılır. Bu bir karşı çıkıştır. Modern teknolojide açığa çıkarılan şeylerin temel niteliği budur. Her yerde, her şey, stoklamak ve hazırda bekletilmek için düzenlenir. Stokta bulunma durumu farklı bir varlık çeşididir. Nesne, aslen insanî kavrayışın içinde açığa çıkarılırken, stok halde bulunan şey, karşı çıkış ve hazır oluş olarak varlığa gelir. Modern teknoloji çağında, neredeyse her şey, nesnenin belirleniminden daha temel bir belirlenim olan stokta bulunma ve talebe hazır olma

durumundadır. Heidegger, modern teknoloji çağında, yalnızca yapay ürünlerin stok halde bulunduğunu değil, doğanın da değiştiğini söyler; doğa, artık daha önceki gibi bir nesne değildir. Örneğin, Ren nehri üstüne bir hidroelektrik santrali kurmak, oraya tahta bir köprü yapmaktan farklıdır. İlk durumda Ren nehri modern teknolojinin bağlantılı sürecine elektrik enerjisi kaynağı olarak sokulur. Bu durumda "nehir santrale kurulmuştur. Artık bir su basıncı sağlayıcısı olan nehrin özü, elektrik santralinin özüyle birdir." Hölderlin'in "Ren Nehri" şiiriyle karşılaştırıldığında farklılık aşikârdır. Doğal bir alan olarak Ren Nehri değişmeyebilir, ancak onun "seyahat endüstrisinin oraya ısmarladığı turist kafilelerince incelenme işine atanabilir olan bir nesneden hiçbir farkı yoktur." Nesne stok halde bulunma durumunda nesneliğini yitirir. Bir taraftan her şey, modern teknolojinin kuşatan bağlamında, stokta bulunma durumunda açığa çıkarılır. Diğer taraftan modern teknoloji, her şeyi düzenleyen, her şeyi birbirine kenetleyen bir süreçtir.

Heidegger teknolojinin özünü, dünyaya karşı, çerçeveleme diye adlandırdığı yönelimde bulur. Teknolojiyi fiziğin içine yerleştiren Heidegger'e göre, teknolojinin özü, hem modern bilimin hem de modern makina üretiminin tarihsel olarak zuhur etmesinden çok önce ortaya çıkmış ve modern fiziğin gelişimini biçimlendirmiştir. Doğal dünyanın kesin, kontrol edilebilir bilgisine susayan insanî eğilim, çerçeveleme yoluyla modern fiziğe bir zemin hazırlamıştır. Bu anlamda modern teknoloji, çerçevenin uygulanması olarak da algılanabilir.

Antik teknolojinin açığa çıkışı temelde doğal sunum alanı içindeyken, örneğin rüzgâr enerjisi ile yel değirmeni arasında açığa çıkış tamamen rüzgâra bırakılmışken (bu yüzden yel değirmeni, rüzgârın enerjisini stoklamak amacıyla açığa çıkarmaz), modern teknolojide kömür ya da maden cevherini açığa çıkartmak için bir arazi parçasına gereksinim duyulur: *Modern teknikte hüküm süren açığa çıkartma, ortaya çıkarılıp depolanabilecek türden enerji sağlamasını doğadan yakışıksızca isteyen bir çağrıdır. Peki ama aynı durum o eski yel değirmeni için de söz konusu değil mi? Hayır. Gerçi kanatları rüzgârda dönmesine döner ama, bu kanatlar bittiğiyle rüzgârın takdirine bırakılmıştır. Hem sonra yel değirmeni, depolamak için hava akımındaki enerjiyi de çözmez. Buna karşılık bir bölge kömür ve maden çıkarmaya zorlanılır. İmdi yer, kömür havzası; toprak ise maden yatağı olarak açığa çıkar.*

Günümüzde ziraat bile makinalaşmış gıda endüstrisidir, tarla başka türlü bir düzenleme altına girmiştir. Doğada yer alan şeylerin tümü, yararlıklarına göre sınıflandırılıp stokta bulunma durumu içinde hazır bekletilmektedirler: *Hava, azot vericiliğine göre; yer, maden cevherine göre; maden cevheri de örneğin uranyuma göre yüklümlü kılınır, uranyumun yüklümlülüğü ise yıkıcı ya da yapıcı kullanıma dönüştürülebilecek olan atom enerjisine göre belirlenir.*

İnsanların düşünce sistemleri dünyayı sınıflandırmaktadır. Sınıflandırma, çerçevelemedir. Heidegger'e göre, insanlar dünyayı bu çerçevelerle düşünmeye meyledeler. Doğa bize kendini kendi koşulları içinde sunar. Burada doğa, insanî olmayanın tüm alanını imlediği gibi, bizim fizikî bedenimizi de kapsar. İnsanlığın dolaysız olarak kontrol edebildiği şey, doğal dünyaya yönelimidir. Heidegger'e göre, modern teknolojinin özünü nitelendiren şey, insanın dünyaya, dünyayı çerçevelere koyma eğilimi ile yönelimidir. Dünya ile ilgili her türlü deneyimimizi, yaşantılarımızı çeşitli sınıflandırmalarla –fizik yasaları vb.– değerlendirmeye çalışırız. Bu sınıflandırmalarla dünyayı temsil mantığı içerisine sokan insan, "kendisi ile dünya arasındaki ilişkinin çerçeveleyen yapısı" ile belirlenir. "Çerçevelenen bir dünya resminin içine yerleştirir onları; kendinin de bu resim içerisindeki yerini çoktan almış olduğunu fark etmeden, dünyaya fırlatılmışlığını unutarak." (Tarhan, 1997) O halde, dünyanın varlığa gelişini çerçeveleyip resme yazgılayan teknolojinin özünü ne oluşturur?

Heidegger, "teknik, tekniğin özü ile bir ve aynı şey değildir [...] tekniğin özü de, hiç mi hiç teknik bir şey değildir" derken, teknolojinin itici gücünün makineler olmadığını, bu özün insanın modern üretim biçimleriyle bağlantılı aktivitelerinin içinde de yer almadığını belirtir. Bir televizyon fabrikasında, fabrika işçileri, makineler, yapı vb. gibi parçalar teknolojiye aittir, ancak onun özü değillerdir. Dünyayı yorumladığımız düşünsel yönelim, televizyon üretiminde yer alan bütün parçaların teknolojinin özünü oluşturduğu şeklinde bir çerçeve geliştirir. Ancak,

Heidegger'in argümanı, çerçevelemenin, dünyanın kesin ve bilimsel bilgisine duyulan insanî bir eğilimden, yani sınıflandırma eğiliminden kaynaklandığını ileri sürer: *Çerçeve, modern tekniğin özünde hüküm süren ama teknik bir şey olmayan açığa çıkartma yoludur. Buna karşılık teknik olan şeye, akım direği, piston ve makina donanımı diye bildiğimiz ve montaj denilenin birer parçası olan bütün her şey dahildir. Ancak bu montaj, bütün o sözü edilen parçalarla birlikte, her zaman için yalnızca çerçevenin çağrısına kulak veren, ne var ki çerçeveyi belirlemesi ya da ona etken olması asla söz konusu olmayan teknik iş salnasına girer.*

İnsan düşüncesinde var olan bu çerçeveleme eğiliminin kaynağı konusunda, Heidegger, herhangi bir açıklamada bulunmaz. Doğa kendini, modern teknoloji aracılığıyla, hesaplama yoluyla tanımlanabilen ve bir enformasyon sistemi olarak düzenlenebilen bir şey olarak nakleder. Bu sistem, nedensellik tarafından belirlenir. Heidegger'e göre, modern fiziği şekillendiren nedensellik modeli, çerçevelemeyle dolaysız bir ilişki içindedir. Çerçeveleme yoluyla "[...] sonradan nedensellik denilen şeyin başlangıçtaki anlamına götürecek olan yolun önünü kapamış oluyoruz. Bu yol açılmadığı sürece, nedensel olanda barınan araçsalın aslını da bilemeyiz." Modern teknolojide, nedensellik, ölçülüp sayılabildikleri ölçüde var olan ve varlık bulan şeylerde mevcuttur. Heidegger'e göre, çerçeveleme, modern teknolojinin özüdür, modern çağda insanlığın dünyaya yönelimi ancak ve yalnızca çerçeve aracılığıyla sağlanır. Yaşantımızı teknolojik gelişmeye uydurarak şekillendirdiğimizden, teknoloji ile bağlantımız zaten tesis edilmiştir. Bu bağ, dünyaya yönelimimizi de belirler.

Heidegger'in argümanında insanlık tarihi ile teknoloji tarihi arasındaki bağıntı kadar, insanlığın hangi şekilde teknoloji ile özgür ilişkiye girebileceği sorunu da önemli bir yer tutar. İnsanın dünyanın ölçülebilir ve kontrol edilebilir bilgisini elde etme yönündeki eğilimi, insanlığı, dünyayı modern teknolojide had safhaya ulaşan bir hammadde stoğu olarak görmeye yönlendirir. İnsan, dünyayı belirlerken, dünyanın sürekli olarak stokta bulunma durumuna yönelir. Bu yüzden, fizikî dünya ile insanlık arasında kurulan ilksel ilişkiden, insan ile dünya arasında çerçeve ilişkiye dönüşüm yaşanır. Ne var ki, bu yeni tür ilişki içinde, eski tip ilişkiden de izler kalmıştır. Çerçeve, insanlığın dünya ile bağlantısını tamamıyla değiştirmez, çerçeve içinde bile insan ile dünya arasında farklı ve yeni bir yönelim sağlanabilir.

Heidegger teknoloji ile ilişkileri konusunda insanları uyarır. Teknolojiden vazgeçemeyiz. Teknoloji ile özgür bir ilişki kurma olanağını ancak, dünyaya yönelimimizin teknolojinin özünü oluşturduğunu kavrayıp, bu öze kendimizi açtığımız takdirde, yakalarız. İnsanlık, ya çerçevelemeden vazgeçmeyip düzende açığa çıkarılanı öne çıkarma yoluna devam edebilir ve yaşamını bu yönelimin gereklerine göre biçimlendirebilir –burada teknolojinin neden olduğu/olabileceği olumsuzluklar ima edilmektedir; ya da insanlık, doğanın kendini açığa çıkarttığı şekilde yeniden doğaya yönelerek, dünya ile yıkıcı olmayan bir ilişki kurabilir.

Heidegger'in teknolojiye yüklediği tehlike, makineleşmenin dolaysız sonucu değildir. Teknolojinin getireceği tehlike, farklı bağlamlarda ortaya çıkar: Çerçeve yoluyla insanlık, kendisinin de mevcut stok durumuna geldiğinin farkına varmaz. İnsanlığın doğal dünya üzerindeki gücünün vurgulanmış olması, insanlığın bütün Varlık üzerinde bir kontrole sahip olduğu şeklinde yanlış bir inanca kapılmasına neden olacaktır. İnsanlığın çerçeve yoluyla dünyaya yönelimi, insanlığı, dünyanın kendini açığa çıkarttığı başka yollara karşı habersiz bırakır. Dünya hakkında kesin bilgiye sahip olmamızı sağlayan bilimsel ve teknolojik makineler, dünyanın ne olduğu hakikatine karşı insanlığı körleştirir. Çerçeve, insanlığın daha özgün bir açığa çıkma durumuna girmesini engeller ve bu yüzden daha ilksel bir hakikat çağrısı deneyimi yaşanamaz. *[Buyurma biçimindeki açığa çıkartmaya] çağırıcı çerçeve, yalnızca önceki bir açığa çıkartma tarzını, varlığa getirmeyi gizlemekle kalmaz, aynı zamanda açığa çıkartma olarak açığa çıkartmayı, bunun yanı sıra da, içinde aşikârlığın, yani hakikatin olup bittiği şeyi de gizler.*

Çerçeve, hakikatin yayılma ve hüküm sürme yollarının önünü keser. Buyurmayı buyuran yazgı, böylelikle en büyük tehlikedir. Tehlikeli olan tekniğin kendisi değildir. Tekniğin iblisliği diye bir şey yoktur; daha çok, özünün gizemliliği diye bir şey vardır. Tekniğin özü, bir açığa çıkartma yazgısı olarak tehlikedir.

ÇERÇEVELEME

Teknolojiyi, çerçeveleme aracılığıyla, gerçekliğin kavrayışı olarak algılamaya başlarız. Karmaşık makinelerin teknolojik kendilikleri, dünyayı stokta bulunma durumu şeklinde algılama yöntemi olarak çerçevelemenin olumlanmasında temellenir. Bu temellenmeyi kendi üretim tarzımıza dahil ederiz. Bilmeden teknolojinin özüne dahil olur, kendi özümüzü gizleriz. Varlık ile olan ilişkimize dayanarak teknolojinin bizi sınırlamasına izin veririz. Böylece hem dünyayı, hem kendimizi hem de ötekini çerçeveleriz. Kendi kazancımız için, ötekini, stokta bulunma durumuna indirgeriz: "Bir kliniğin insan kaynağına, hasta kaynağına dair ortada dolaşan sözler bunu açıkça kanıtlıyor." Bugün bir ormancı hâlâ büyükbabasının yürüdüğü yoldan yürümesine rağmen, kereste endüstrisinin kazanç oluşturma çağrısı tarafından güdülenir. Bu endüstri selüloz gereksinimi, selüloz gereksinimi ise, gazete ve dergilere verilecek kağıt gereksinimi tarafından zorlanır. Gazete ve dergiler ise, "bir düşünce oluşumu göreve hazır olsun diye, kamuoyunu, basılmış olanı oburca yutmakla yükümlü kılar."

Çerçevelemenin egemenliği, modern teknolojinin modern yaşama yayılımına ve insanlığın doğayı stokta hazır bulunma durumu olarak görmesine neden olmuştur. Doğayı, stokta hazır bulunma durumu dışında başka bir varlık olarak görememe düşüncesi, pek çok çevre sorunlarına neden olmuştur. Doğayı kendi olanaklarına sahip olarak görememe ve stokta hazır bulunma durumunu, doğanın varlığa tek çıkış yolu olarak değerlendirme (çerçeveleme), insanın doğaya saygı göstermesini engellemiştir. Böyle bir saygının eksikliği ise, insanlığın doğayı aşırı derecede sömürmesine neden olmuştur.

Teknoloji insanlığı yakalamıştır. İnsanlık da dahil bütün dünya stokta hazır bulunma durumundadır. Her şey tekniğin çeşitli süreçlerle işleme sokulan hammaddelerinden başka bir şey değildir. İnsan, yarattığı mekanizmanın içine dahil edilmiş, evrensel araçsallaşma insan ve doğanın bütünlüğünü bozmuştur. İşlevlerin amaçsız yığını, sadece kendilerinden dolayı saygı duyulan şeyler dünyasının yerini almıştır. Böylece teknoloji yeni bir kültür sistemi kurmuştur. Bu sistem sosyal yaşamı kontrol nesnesi olarak yeniden yapılandırır ve bütün dünyaya yayılır. Bu yüzden modern teknoloji her yerdedir ve bütün yaşama şekil verir. İnsanın ve toplumun araçsallaşması bu yüzden bir yazgıdır ve yazgıdan kaçış yoktur.

Ancak, insanlığın dünyaya çerçeve yönelimi, insanların dünyaya karşı sorumluluklarını aşikâr kılar. Yalnızca bu dünyanın bir parçası olduğumuzu değil, aynı zamanda dünyanın bizim kaygımıza gereksinim duyduğunu ve hakikatin özünün korunmasında insanlığa gereksinim duyulduğunu da çıkarsarız. Bu yüzden çerçeveleme, kendi içinde bir çare barındırmaktadır. Bir bütünün parçası, ama ayrı kendilikler: Tehlike ve çare. Heidegger, şair Hölderlin'den alıntıladığı dizelerle bu çift niteliği vurgular: "Ancak tehlikenin olduğu yerde, çare de büyümektedir." Dünyaya çerçeve yönelimimizde, çerçevelenmiş olarak kendimizi, çerçevelemenin sonuçlarından nasıl kurtarabiliriz? Sınıflandırma eğiliminin belirlediği düşünme yollarından kurtularak dünyaya bakmanın alternatif yolunu ve böylece teknolojinin tehlikelerini yok etme yolunu nasıl geliştirebiliriz?

Dünyanın bütün özelliklerini araştıran ve dünyanın ölçme ve sınıflandırma aracılığıyla elde edilip kontrol edilebilir olduğunu varsayan yönelime karşı, Heidegger, bir alternatif görüşü destekler: Sanat. Bizi çerçevenin başlangıcından önceye, Batı tarihinde önemli bir noktaya, antik Yunana geri götürür. *Bütün mesele, varlığa getirmeyi (Her-vor-bringen) tüm genişliğiyle, aynı zamanda da Yunanlılardaki anlamıyla düşünmemizde yatar. Varlığa getirme, poiesis, yalnızca el işi yapımını ya da salt sanatsal ve şiirsel olanı görünüme getirip somutlaştırma işi değildir. Bir şeyin kendiliğinden çıkıp doğması demek olan physis de bir varlığa getirme'dir, poiesis'tir.*

Heidegger, sanatın toplumda ayrı bir işlev olmadığı, tersine, sosyal yaşamı düzenleyen ve farklı öğeleri birbirine bağlayan birleştirici bir güç olduğu klâsik Yunanistan'a gönderme yapar. Ona göre, eski Yunan kültürünün sanatı, insanlığın bütün Varlıkla bağlılık duygusunu ifade eder. Sanat, bir çeşit dindarlıktır. O, insanlığın bütün varoluşa karşı duyduğu kaygının sonucu olarak ortaya çıkar. Şair dünyaya onu anlamak için bakar, ancak bu bakış dünyayı stokta hazır halde bulunma durumuna getirmeye çalışmaz. Heidegger'e göre, şair dünyayı olduğu gibi, kendini açığa çıkardığı gibi gözler. İşte bu,

dünyanın hakikî biçimidir (hakikatin Yunanca karşılığı *aletheia* açığa çıkarma, ortaya çıkarma anlamına gelir). Heidegger için hakikat açığa çıkmadır, bir şeyin kendini verme veya gösterme sürecidir. Sanat, dünyanın bu bağışlamasının onaylandığı alandır. *Bir zamanlar tekhne adını, yalnızca ve yalnızca teknik taşımamıştır. Bir zamanlar tekhne, ışıldayanın parıltısında hakikati varlığa getiren açığa çıkartmanın da adıydı. Hakikatli olanın güzellikte varlığa getirilmesine de bir zamanlar tekhne adı verilmişti. Aynı zamanda güzel sanatların poiesis'i demekti tekhne.*

Heidegger'e göre, sanatın dünya ile ilişkisi teknolojinin dünya ile ilişkisinden farklıdır, öyle ki sanat dünyanın kaynaklarını ölçme, sınıflama ve kullanma ile ilgilenmez, daha ziyade varoluşu niteleyen varlığa geliş ve açığa çıkma süreci ile ilgilenir. Dünya hakkındaki görüşümüze sanatsal bakış açısını dahil etmeliyiz. Böylece çerçevenin tehlikelerine karşı tedbir alır ve devamlı olarak yaşam alanlarımıza saldıran teknoloji ile özgür bir ilişkiye gireriz.

M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1962; M. HEIDEGGER, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (trans. by W. Lovitt), New York, Harper and Row, [Türkçesi, *Teknik ve Dönüş* (çev. Necati Açа), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998]; M. HEIDEGGER, *Being and Time* (trans. by J. Macquarrie – E. Robinson), New York, Harper and Row , 1977]; M. HEIDEGGER, "Science and Reflection", *The Question Concerning Technology and Other Essays* (trans. by W. Lovitt], New York, Harper and Row, [Türkçesi *Bilim Üzerine İki Ders* (çev. H. Hünler) içinde, "Bilim ve Düşünüm", İstanbul, Paradigma, 1998, ss. 13-44]; M. HEIDEGGER, "Modern Science, Metaphysics and Mathematics", *Basic Writings* (ed. D. F. Krell) (trans. by W. B .Barton – W. Deutsch), Routledge, London, pp. 271-305, [Türkçesi *Bilim Üzerine İki Ders* (çev H. Hünler) içinde, "Modern Bilim, Metafizik ve Matematik", İstanbul, Paradigma, ss. 45-83]; A. B. TARHAN, "Özne, 'Ben' ve Tarih Hakkında", *Patikalar, Martin Heidegger ve Modern Çağ* (yay. haz. H. Ünal Nalbantoğlu, Ankara, İmge Kitabevi, 1997, ss. 33-60.

Ayrıca **bkz.**, ÇEVRE ETİĞİ, ÇEVRE FELSEFESİ, DASEİN, HAKİKAT, HEIDEGGER, SANAT, TEKNOLOJİ FELSEFESİ.

Mukadder ERKAN

ÇERNIŞEVSKI, NIKOLAY GAVRILOVIÇ, on dokuzuncu yüzyıl Rusyası'ndaki demokratik radikalizmin temel teorisyenlerinden biri olan düşün ve sanat adamıdır.

Hayatı ve Eserleri

Çernişevski, 12 Temmuz 1828'de, Saratov'da bir Ortodoks rahibin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. O ilk başta rahip olabilmek için teoloji eğitimi gördüyse de, daha sonra fikrini değiştirerek St. Petersburg Üniversitesi'nde tarih ve filoloji eğitimi almıştır. Üniversite eğitimi boyunca, Hegel ve Feuerbach'ın çalışmalarının yanı sıra Fransız ütopik sosyalistlerinin yazıları üzerine çalışmıştır. 1850'de üniversiteden mezun olan Çernişevski, 1853-62 yılları arasında *Sovremennik* [Çağdaş] adlı gazetenin baş editörlüğünü yapmıştır.

Çernişevski, 6-7 Haziran 1862'de, hiçbir yeterli kanıt olmamasına rağmen tutuklanmış ve nedamet getirmemesi sonucu, 1883'e kadar Sibirya'nın uzak bir köyünde sürgün hayatı yaşamıştır. Bu tutuklamaya dair, dönemin liberal profesörlerinden K. D. Kavelin'in, Rus düşünce tarihinde adı Çernişevski ile birlikte anılan Herzen'e yazdığı mektup, dönemin düşünce iklimini anlamak açısından son derece öğreticidir: "Böyle tutuklamalar beni hayrete düşürmüyor ve sizin düşüncenizi bunun için paylaşamıyorum. ... İstediği kadar büyük yazar ve düşünür olsun o sizce, bana sorarsanız, ben bunun gibi devrimden emin, düşüncelerinin doğruluğuna inanan bir inatçıya rastlamadım." Bu mektuba Herzen, *Kalakol* [Çan] adlı gazetede oldukça sert bir yanıt vermiştir: "Yazıklar olsun... Bizde de zavallı, ot gibi, kabuksuz sümüklü böcek gibi insanlar, sözde aydınlar, bizi idare etmeye çalışan bu cellat ve eşkıya çetesine çatmamamızı, onu korumamızı istiyor." Çernişevski, tüm dünyada tanınmasını sağlayan ve özellikle Rus aile anlayışını kökten etkileyen *Chto Delat* [Ne Yapmalı?] adlı temel eserini, bu sürgün günleri sırasında kaleme almıştır. Çernişevski, 17 Ekim 1889'da, doğduğu şehir olan Saratov'da ölmüştür.

Çernişevski'nin çalışmaları, daha sonra Bolşevikler tarafından, Rusya'daki Marksizm öncesi *'devrimci demokrasi'*nin en tutarlı temsilcisinin eserleri olarak sahiplenilmiştir. Plehanov, Çernişevski'nin *"diyalektik yöntemi tohum olarak içinde taşıdığını"* söylerken, Lenin ise ondan, *'büyük Rus Hegelcisi ve materyalisti'*

diye söz etmiş ve Yeni-Kantçıların, pozitivistlerin, Machçıların ve *'diğer kafası karışıklar'*ın nesnelciliği ve bilinemezciliğine karşı, *"tutarlı bir felsefî materyalizm düzeyinde kalabilmiş gerçekten de büyük tek Rus yazarı"* olduğunu belirtmiştir. Diğer yandan Marx'ın da, yaşamının son dönemlerinde Engels'e yazdığı mektupta, Çernişevski'den *"bütün çağdaş ekonomistler arasında yalnız Çernişevski tek orijinal düşünür sayılabilir, ötekiler ise sadece taklitçidir"* şeklinde söz etmesi de, oldukça ilginçtir.

Çernişevski'ye ilişkin literatürün, çok büyük ölçüde Rus Marksistleri tarafından oluşturulmuş olmasından dolayı, burada, zaman zaman özellikle Plehanov ve Lenin'in kritiklerine atıfta bulunulacaktır.

Görüşleri

Siyaset Felsefesi: Çernişevski'ye göre, Rusya, 'tarih sahnesine geç çıkmış' bir ülkedir. Bu yüzden onun çalışmaları, Rusya'nın bu durumundan kaynaklanan problemler üzerinde yoğunlaşmıştır. Çernişevski'nin siyaset felsefesinin gelişimi, birbirini izleyen iki döneme ayrılabilir.

İlk dönem (yaklaşık olarak 1855-60 arası), Çernişevski'nin popülist tezler geliştirdiği ve demokratik radikalizmin onun esin kaynağı olduğu dönemdir. Çernişevski, bu dönemde, Rusya'daki feodal yapı ile birlikte *'obşina'*ların (köy komünlerinin) da tasfiyesini savunan liberal ekonomistlere karşı, köy komünlerinin, sosyalist bir kolektivizme geçişte uygun bir araç olabileceğini savunmuştur. Hatta bu hususta onun Slavcılarla bir ittifak arayışında olduğu görülmektedir. Ancak aralarında önemli bir fark vardır: Çernişevski, komünleri, söz konusu geçişin bir aracısı olarak değerlendirirken Slavcılar, kapitalizm öncesi sosyal ilişkileri olduğu gibi korumayı amaçlamışlardır.

Çernişevski'ye göre; ilkel komünal kolektivizm, sosyalist bir toplumun gelişmiş kolektivizmiyle benzer bir formdadır ve bu anlamda, doğrudan bir geçiş söz konusu olabilir. Marx, 1882'de, *Komünist Manifesto*'nun Rusça baskısına yazdığı önsözde, Çernişevski'nin bu saptamasına şaşırtıcı benzerlikte tezler ileri sürmüştür: "...Şimdi sorun şudur: Büyük çapta zayıflamış olsa bile, gene de, ilkel bir ortak toprak sahipliği biçimi olan Rus *obşina*'sı, doğrudan doğruya komünist mülkiyetin üst biçimine geçebilir mi? Ya da, tersine, ilk önce, Batının tarihsel evrimini oluşturan aynı çözülme sürecinden mi geçmelidir? Buna bugün verilecek tek yanıt şudur: Eğer Rus devrimi, Batıdaki bir proleter devriminin habercisi olur ve bunlar, böylelikle, birbirlerini tamamlarlarsa, Rusya'daki mevcut ortak toprak sahipliği, komünist bir gelişmenin başlangıç noktası olabilir." Daha sonra Marksist literatürde çeşitli tartışmalara vesile olan bu ve benzeri pasajlarda, Çernişevski'nin bir etkisi olup olmadığı, varsa ne ölçüde olduğu, şüphesiz ki başka bir tartışmanın konusudur.

Bu dönemde Çernişevski, ekonomik liberalizme karşı duruşunu, *'çalışanların politik iktisadı'* anlayışıyla ortaya koymuştur. Batı'daki kapitalist gelişimin geliştirici etkisini kabul eden Çernişevski, bununla birlikte bu gelişmelerin yarattığı çatışmaların ve çelişkilerin farkına vararak kendi ülkesi için daha insanî ve daha hızlı bir gelişme biçimi talep eder. *Kritika filosofskikh predubezhdenii protiv obshchinnogo zemlevladeniia* [Köy Komünlerinin Karşısındaki Felsefî Önyargıların Eleştirisi] (1859) adlı eserinde, Rusya'nın ve genel olarak bütün geri kalmış ülkelerin, Batı'nın deneyiminden ve bilimsel alandaki başarılarından faydalanabileceğini ve "gelişmenin orta bir aşamasına sıçrayabileceğini ya da en azından mesafeyi çok büyük oranda azaltabileceğini" öne sürer. Çernişevski'nin burada, sosyalist bir kolektivizme ulaşmak için, ille de kapitalizmin yıkıcı ve trajik tarihini yaşamaya gerek olmadığına dair etik temelli bir yargıya sahip olduğu görülmektedir.

Çernişevski, politik liberalizme karşı da keskin eleştiriler yöneltir. Gazetesi *Sovremennik*'te, Fransa'daki devrimler üzerine, *'salt politik'* özgürlüğü amaçlayan liberaller ile temel ilgileri insanların sosyal refahı olan demokratlar arasında keskin bir ayırım yaptığı tefrikalar halinde makaleler yazar. Bunun yanı sıra, 1858'de yazdığı ve popülist demokrasi anlayışını ortaya koyduğu "Iulskaiia monarkhiia" (Temmuz Monarşisi) adlı makalesinde Çernişevski, demokrasi hususunda Sibirya'nın İngiltere'den daha iyi bir ülke olduğunu, zira Sibiryalı köylülerin İngiliz proletaryasından daha iyi durumda olduğunu söylemekten geri durmaz.

Çernişevski'nin siyaset anlayışı, 1860'larda belirli bir dönüşüm geçirmiştir. Bu

dönüşümlerin ilki, sosyalist toplumun ekonomik yapısıyla ilgilidir. 19. yüzyıldaki Rus devrimcilerinin bir çoğu, sosyalist toplumu, Plehanov'un deyişiyle, "ta Kör Vasili zamanında çiftçilerin toprağı kazdıkları aynı karasabanla tarlalarını süren köy komünlerinin bir federasyonu olarak" görüyorlardı. Çernişevski'nin, hiçbir zaman böylesi bir görüşü bire bir savunmamasına rağmen, komünlerin önemine yaptığı vurgu, özellikle Toprak ve Özgürlük adlı devrimci örgüt tarafından şiar edinilmiştir. Ancak Çernişevski, özellikle *Ne Yapmalı?*'da, bu anlayışla büyük farklar içeren bir görüş ortaya atmıştır. Roman kahramanlarından Vera Pavlovna'nın gördüğü rüyalardan biri, binlerce emekçinin beraber üretimde bulunacakları kolektif işliklere dairdir. Plehanov bunu, "emekçi halkın kurtulması için insanın toprağın ve genel olarak tabiatın 'egemenlik'inden kurtulması gerekir. Bu ise, büyük iş topluluklarının varlığına ve üretimde geniş ölçüde modern aletlerin kullanılmasına bağlıdır" şeklinde yorumlamış ve Çernişevski'nin, Vera Pavlovna'nın düşleriyle bunu gösterdiğini öne sürmüştür. Ancak böylesi bir dönüşümün varlığı açık olsa da, Plehanov'un bu noktadan kalkarak, Çernişevski üzerinden "sosyalist bir düzenin, burjuvazi döneminde gelişmiş bütün üretim araçlarından yararlanılarak kurulabileceği" fikrine ulaşmasının bir miktar zorlama ve politik bir manevra içerdiği görülmektedir.

Diğer yandan Çernişevski'nin, *O pricinakh padeniia Rima* [Roma'nın Yıkılma Sebebi Nedir?] (1861) adlı çalışmasında, Batı'nın *'yaşlılığı'*na dair, Herzen'in *Rus Sosyalizmi* adlı eseri de dahil, bütün Rus anlayışlarını eleştirdiği görülmektedir. Muhtemeldir ki özellikle kendi gayrı-hukukî tutukluğu sonucunda Çernişevski, Rusya'da ilerlemenin önündeki en büyük engelin, hukukî düzen ve politik özgürlük yokluğu olduğu sonucuna varmıştır. Bu, şüphesiz ki yukarıda değinilen 1858 tarihli makale ile tezat teşkil etmektedir. Özellikle *Pis'ma bez adresa* [Adressiz Mektuplar] (1862) adlı ve gerçekte II. Aleksandr'ı muhatap alan çalışmasında, Rusya için liberal bir anayasa talep eden orta sınıf liberallerin bu talebini desteklemiştir. Buradan yola çıkan bazı yorumcular, Çernişevski'nin liberalizme doğru yönelim gösterdiğini düşünür. Ancak bu, aceleci bir yargıdır ve bu hususta temkinli olmakta fayda vardır; zira daha sonra Rus marksistleri, politik özgürlükleri savunmanın liberal olmayan bir yorumunu geliştirmişlerdir. Bu hususta Çernişevski'nin, kendi kuramı içinde aşamayacağı bir çelişkiye düştüğü ya da içinde bulunduğu dönem bağlamında, daha sonra ayrışacak pek çok yönelimi bağrında taşıdığı öngörülebilir.

Antropoloji: Çernişevski felsefî duruşunda, tilmizi olduğu Feuerbach'ın antropolojisinden güçlü esintiler taşımaktadır. Bu etki kendisini en iyi şekilde *Antropologicheski printsip v filosofi* [Felsefede Antropolojik İlke] (1860) adlı çalışmasında kendini gösterir. Çernişevski'nin *'antropolojik ilke'*yi tanımlarken, Alman felsefesinin geneline hakim olan, madde-bilinç, olgu-değer arasındaki yarılmaları ilga etmeye çalıştığı ve bu çerçeve içinde parçalanmamış, bütünlüklü insan telakkisini devraldığı görülür –ki bilindiği üzere, esasında bu telakki veya böyle bir insana yönelim, olan ile olması gerekenin henüz birbirinden ayrışmadığı varsayılan Homerik toplumun epik insanına yönelik bir özleme işaret eder. Bu noktada, Çernişevski'nin başlarda köy komünlerine dönük vurgusunun, kapitalizmin parçalanmış ve tutarsız bireyine karşıt olarak, böylesi bir bağlam içinde ele alınabileceği öne sürülebilir. Bu çıkarsamayı kabul edersek, söz konusu vurgunun ekonomik olmaktan ziyade antropolojik ve etik temelli olduğu görülür.

Bu noktada *'antropolojik ilke'*, insanın yekpare bütünlüğünün teorik temellerini ve bununla birlikte beden ile ruha dair sürgit düalizmin ilgasını sağlamayı amaçlar. Zira Çernişevski'ye göre, insan-birey tek ve bölünmez bir doğaya sahiptir. Bu kavramlaştırmanın, kaçınılmaz bir biçimde 'olması gereken hayat'a dönük bir anlayışı içerdiği görülmektedir –ki bunun, Çernişevski'nin materyalist felsefesinde yarattığı paradoks, özellikle estetik kuramında çok açık bir biçimde görülecektir.

Çernişevski, *'antropolojik ilke'* kavramlaştırması ile, hem her türlü idealizm biçiminden hem de doğa bilimlerinin soğuk, insafsız materyalizminden kaçınılabileceğini düşünmektedir. Ortaya koyduğu materyalist anlayış, Çernişevski'ye göre, insansızlaştırılmış ve mekanik materyalizme düşmeden, bütün idealizm biçimlerine karşı durabilir. Çernişevski, kendi felsefesi ile değerden-tarafsız

objektivist bilimciliğin arasına bir ayrım çizgisi çekmek durumundadır; insan doğasına dair normatif bir anlayış çerçevesinde felsefe yapmakta ve *'yeni insan'*ın olanaklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Buradan hareketle Çernişevski'nin materyalizmi, bekleneceği üzere, insanı, hem bilen-özne hem de bilginin nesnesi olarak konumlandırır. Maddenin ve bilincin bölünemezliğine dönük materyalist vurgu, bilginin üretim sürecine de damgasını vurur. Ancak Marx'ın üzerinde durduğu problematiği sezen Çernişevski, bunu çözme hususunda Marx kadar yetkin değildir. Zira, daha sonra Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde eleştireceği Feuerbach'ın evrensel doğa ve insan doğası kavramlaştırmasını paylaşmakta ve tarihsel sürece nüfuz edememektedir. Lenin'e sorarsak, "Çernişevski'nin, diyalektik materyalizm düzeyine çıkamamasının" nedeni, "Rus yaşamının geriliği"dir.

Çernişevski, işbirliğine dayalı bir sosyalizm modeli tasavvur eder. Bu modelin kurucu öğesi ise, Çernişevski'nin 'bilinçli bireyciler' olarak tanımladığı ve özellikle *Ne Yapmalı?*'da ayrıntılı olarak ele aldığı 'yeni insanlar'dır. Bu noktada *'antropolojik ilke'*, *'bilinçli bireycilik'*e dair etik anlayışı, felsefî olarak destekler niteliktedir. Zira bu anlayış, nihayetinde, hareketin yol gösterici ilkesinin, bireysel yarar olduğu öncülüne dayanır. Teorinin temel dayanakları; yararcılık, akılcılık ve eşitlikçiliktir. Diğer insanlarla eşit olduğunun bilincinde olan *'bilinçli bireyci'*, onların bireysel haklarını tanır. Ancak bu anlayış, liberal pragmatizmden önemli farklılıklar içerir. Zira Çernişevski'ye göre, gerçek bilinçli birey, komünal bir varlıktır ve karşılıklı ortak amaçları kabul eden bilince dayalı bir işbirliği anlayışına sahiptir.

*'Bilinçli bireycilik'*in, dönemin Rusyası'nda kiliseye ve Çarlık'a karşı yürütülen mücadelede bayraklaştığı göz önüne alınırsa; komünal karakterini koruyan ve bununla birlikte *'aklını kullanmaya cesaret eden' 'yeni insan'*ın, ilkel komünal kolektivizmden gelişmiş sosyalist kolektivizme geçişte üstlendiği misyon belirginleşecektir. 'Antropolojik ilke', insanın hem komünal hem de bireyci doğasına dair etik yargının felsefî tezahürüdür.

Estetik: Çernişevski'nin, estetik anlayışını oluştururken etkilendiği yazarlardan biri, Belinski'dir. Belinski, oldukça yalpalamalı geçen düşün serüveninde, ilk önce Fichte ve Schelling idealizmini, ardından Hegel felsefesini benimsemiştir. Bu düşünsel geçişlerin ardından, nihayetinde Feuerbach'ın materyalizmine varan Belinski, bundan sonra sanata toplumsal bir görev yüklemiştir. Belinski'ye göre, gerçek şiir gerçeğin, hayatın şiiridir ve bu anlamda insanları olmaları gerektiği gibi değil, oldukları gibi anlatır. Genç Çernişevski, Belinski'nin, otokratik Rusya'da edebiyatın ve edebiyat eleştirisinin üstlendiği misyona dair görüşünü tamamen paylaşır. Bunun bir sonucu olarak , sanatın özü ve toplumdaki rolünü aydınlatmak amacıyla, *Steticheskie otnosheniia iskusstva k deistvitelnosti* [Sanat ile Gerçeklik Arasındaki Estetik İlişkiler] (1855) adlı eserini kaleme alır.

Çernişevski, söz konusu eserin 1888'deki üçüncü baskısı için yazdığı önsözde, Hegelci estetik anlayışını eleştirmek için, Feuerbach'tan alıntı yapmayı dener. Ancak dönemin katı sansür uygulamaları, Feuerbach'ın adının dahi geçmesine izin vermemiş ve bu önsöz, ancak 1906'da günışığına çıkabilmiştir.

Güzelliği, Mutlak İdea'nın bir tezahürü olarak tanımlayan Hegelci idealizme karşı Çernişevski, aşağıdaki temel savını kaleme alır: "Güzellik, hayattır; güzel, olması gereken hayata dair kavrayışımıza uygun düşen şeydir."

Çernişevski, adı geçen eserinde, hayat dolu renklerin tazeliğini yansıtan çiçeği ya da taptaze bir ten, kıpkırmızı bir yüz ve kuvvetli bir vücuda sahip bir köylüyü 'güzel' olarak tanımlar. İnce, solgun, dermansız, bir siluet gibi kendini gösteren aristokratik güzellik ise, Çernişevski'ye göre, marazîdir ve bedensel yorgunluk nedir bilmeyen, çalışmadan geçen yeknesak hayatlarının can sıkıntısını taşıyan bu insanlar, kendilerini aşırı coşkular ve yakıcı tutkularla dolu fırtınalı bir yaşamın kollarına atmaktadırlar. Burada pastoral bir güzellik anlayışının varlığı açıktır. Ayrıcalıklı zümrelerin 'yapay' bir hayattan yansıyan estetik fikirleri, bu yüzdendir ki, normatif anlamda gayri-meşrudur ve ortaya çıkan sanat, 'sahte' bir sanattır. Yalnızca doğa ile temas halinde ve çalışarak yaşayan insanlar, insan türünün gerçek temsilcileri ve estetik idealin yaşayan tecessümüdürler. Bu, sanatın, mümkün olan en geniş biçimde demokratikleştirilmesi talebidir.

Çernişevski'ye göre, 'güzel', dahice bir sanat yaratısı değil, sanatçının bizzat gerçeklikte bulduğu şeydir. Güzel doğanın, yaşamın ve gerçekliğin ta kendisidir. Ancak burada bir paradoks söz konusudur. Zira, yine Çernişevski'ye göre, verili yaşamda hakim olan güzellik, Çernişevski'nin anlattığı gerçek güzellik değildir; bu yaşamda ayrıcalıklı zümrelerin belirlediği güzellik, 'doğal' değildir. Dolayısıyla 'güzel' hayat, 'var olan' hayat değildir. 'Güzel' hayat, 'olması gereken' hayattır ve bu, 'olmayan' bir gerçekliğe tekabül eder. O halde; 'var olan' gerçeklik 'güzel' değilse, sanatçının bu gerçeklikte bulduğu şey de 'güzel' olamaz.

'Olan' ile 'olması gereken'in ayrıştığı noktada bu sanat, bir daha geri dönünceye kadar sürgündür. Artık bu sanat, Fransız ressam Eugene Delacroix'nın, David'in tablolarına dair söylediği gibi, "*gerçekçilik ve idealin garip bir birleşimi*"dir. Ve sanat, Çernişevski'ninki dahil, doğum sancıları çekilen ve 'kurtuluş' fikrinin neredeyse elle tutulur hale geldiği bütün dönemlerde bu özelliği gösterir.

Çernişevski'nin estetik kuramı, Feuerbach'ın antropolojik materyalizmi ile uygunluk göstermektedir ve dolayısıyla, onunla aynı sebepten maluldür. Bu kuram bir yandan materyalisttir; zira yaşam, doğadan köklenmiş olarak görülmekte ve sanatsal güzellik, doğal güzelliğin salt bir yansıması olarak yorumlanmaktadır. O halde, bu güzelliğin, kendi başına güzel olduğu söylenmektedir. Diğer yandan ise insan-merkezlidir, zira o aynı zamanda 'güzel'in, kavrayışımıza uygun düşen şey olduğunu ve insanoğlunun, kendini gerçekleştirdiği noktada, her şeyin ölçütü olduğunu söylemektedir. O halde, nesne kendi başına güzel değildir. Bu, aslında Çernişevski'ye özgü olmayıp, doğalcı materyalizmin bir açmazıdır. Zira '*antropolojik ilke*'nin içerdiği tek ve bölünmez insan doğası anlayışı, geçmişe dönük bir özlemden kaynaklanan geleceğe dönük bir projeksiyondur. "Doğal yaşam", her zaman "olması gereken yaşam"a göndermede bulunur.

Çernişevski, çeşitli sınıfların, içinde yaşadıkları tarihsel ve sosyal koşullara göre, birbirinden ayrı güzellik ideali taşıdıklarını kabul eder. Ancak sorun, emekçi insanların 'güzellik' idealinin, 'doğal güzellik' ile özdeşleştirilmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Buradan kalkarak 'doğal yaşam' ve 'yapay yaşam' ayrımına varan Çernişevski, ayrıcalıklı zümrelerin estetik anlayışlarını ve bir bütün olarak yaşamlarını doğaya ve insan doğasına uygun olmamakla yaftalayıp, geçmiş ve şimdiki bütün sanatın inkarına ulaşır. Dolayısıyla, toprak üzerindeki yaşamı 'doğal yaşam' olarak kavrayıp, siyaset anlayışıyla paralel olarak, köy komünlerinin komünal insanını, 'doğal insan' olarak idealize eder. Ancak Çernişevski, tıpkı ustası Feuerbach gibi, çözümlemenin bir adım ilerisinde, kendini karşısında konumladığı 'insansız' doğanın, 'doğal' insanın ikiz kardeşi olduğunu göremez.

'Güzel'in ve sanatın tanımında kendini gösteren bu paradoks, sanatçının kendisine de sirayet etmiştir. Zira sanatı, gerçekliğin salt yansıması olarak tanımlayan bu anlayış sonucu, sanatçı da bir aynaya indirgenmiş olur. Dolayısıyla sanat, sanatçıya ait bir meleke olmaktan çıkmakta ve sanatçı, salt bir kaşif olarak tanımlanmaktadır. Oysa ki Çernişevski, diğer yandan, sanatın, gerçek yaşam üzerinde '*yargıda bulunarak*', onu yeniden yaratmak gibi bir misyonu olduğunu da belirtir. 'Doğalcılık' ile 'insan-merkezlilik' arasındaki salınım yeniden başlamıştır. Bu salınımda sanatçı şimdi, didaktik bir rol üstlenmekte ve deyim yerindeyse toplumun ruhanî önderi haline gelmektedir: "Sanat eserleri, hayatın kendisini okuruna anlatmalı ve daha da fazlası, bir sanat eseri okurlarına ya da seyircilerine hayat belirtileri hakkında kesin karar almalarında yardımcı olmalı ve bu anlama gelmelidir." Bu, belirli bir estetik yargıya işaret eder: "Kamunun yararı: İşte sanatın özü, temeli budur."

Çernişevski'nin estetik hakkındaki fikirleri, döneminin Rus yazınında farklı biçimlerde karşılanmıştır. Örneğin, "Çernişevski ve Dobroliyubov'un, ancak kaba-saba mujiklere yakışır demokrasilerinden fena halde midesi bulanan" İvan Turgenyev, Çernişevski'nin fikirlerini '*kör kötülük ve aptallık*' olarak niteleyerek, kendisi gibi liberal olan pek çok yazarın görüşünü dile getirmiştir. Tam tersine Dimitri Pisarev, Çernişevski'nin tezlerini, faydacı değerler adına estetiğin bertaraf edilmesi olarak övmüştür. "Sanat ile Gerçeklik Arasındaki Estetik İlişkiler"in kabul ya da reddedilmesinin, Rus liberalleri ile demokrat radikaller arasındaki farkta kendini gösterdiği görülmektedir.

Ne Yapmalı?: Ağır hapishane koşullarında yazılan *Ne Yapmalı?*, Çernişevski'ye zamanında büyük ün kazandırmış ve pek çok yazarın sert muhalefetine rağmen, Rus edebiyat klâsikleri arasına girmiştir. Çernişevski bu eserin yazımında, hapishane sansürünü atlatabilmek için mecazlara, imalara ve rüya anlatımlarına başvurmuş ve eseri parçalar halinde şifreli bir biçimde dışarıya yollamasına rağmen, yine de bazı bölümleri kendi zamanında sansüre uğramaktan kurtaramamıştır.

Eserin, yayınlandığı yıllarda çok çeşitli tepkilerle karşılandığı görülmektedir. Çernişevski her ne kadar Gogol'un hicivlere dayalı, eleştirel üslubundan etkilenmişse de, çağının edebiyat üslubu üzerinde yadırgatıcı bir etki yaratmıştır. Bunun sebeplerinden biri, Rus edebiyat beğenisinin, birtakım politik fikirlerin edebî araçlarla ifade edilmesine alışık ve hazır olmamasıdır. Zira romanın tam da bu özelliği, daha sonra Sovyet literatüründe, 'sosyalist gerçekçilik' anlayışının ilk temsilcisi olarak zikredilmesine yol açacaktır. İkinci sebep ise, dönemin Rus edebiyatının, kahramanlarını genellikle aristokratik çevrelerden seçmesine karşılık, Çernişevski'nin, emekçi kesimlere ve hatta henüz nüve halinde gördüğü 'yeni insanlar'a yönelmiş olmasıdır. Nitekim romana yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, kahramanların fazlasıyla şematik ve gerçekte olamayacak kadar üstün ahlâklı olduğuna yöneliktir. Çernişevski bu eleştiriyi önceden sezmiştir: "...ben onları pek de o kadar yükseğe çıkarmış değilim. Belki sizler fazlaca alçak bir seviyede duruyorsunuz."

Ne Yapmalı?'nın, özellikle dönemin Rus gençliği üzerinde çok büyük bir etki yarattığı görülmektedir. Bu, çağın dönüşümlere gebe özelliğine işaret etmektedir. Bu etkiyi, dönemin edebiyat profesörlerinde Tisitoviç, kendi açısından şöyle açıklar: "Yazıklar olsun, onaltı yıldan beri bu üniversitenin kadrolarında profesör sayılırım; bu süre içinde *Ne Yapmalı?* adında, sözde ünlü kitabı daha lise sıralarında okumamış, yutmamış bir öğrenciye rastlamadım."

Roman, özellikle Rus aile anlayışı üzerinde köklü değişimlere yol açmıştır. Çernişevski'nin aile hakkındaki görüşleri, aslında yeni değildir. Kadın ile erkek arasında samimi ve dürüst ilişkiler kurulması ve özgür sevişme tezleri, Georges Sand ve Çernişevski'nin yoğun bir biçimde etkilendiği ütopik sosyalistler Fourier ve Owen tarafından kapsamlı olarak işlenmiştir. Yine Rusya'da, Belinski, Herzen ve Drujinin, aşka ve özgür akla dayalı ilişkilerin savunuculuğunu yapmışlardı. Ancak *Ne Yapmalı?* gündeme girene kadar, bu ilkeleri yaşamına uygulayanlar oldukça azınlıktadır. Çernişevski'nin etkili üslubu ve konuya ilişkin sağlam muhakemesi, sorunu üstünden atlanamayacak denli açık bir hale getirmiştir. Dönemin politik iklimiyle de birleşen bu etki, Rus insanının kendisini ve ilişkilerini etraflıca ve sorgulayıcı bir tarzda ele almasına yol açmış ve eşitlikçi bir ahlâk anlayışına dayanan bu ilişki anlayışı, büyük oranda insanların önyargıları arasına yerleşmiştir.

'Bilinçli bireyciler' olarak tanımladığı *'yeni insan'*ı Çernişevski, romana yazdığı önsözde şöyle tanımlamaktadır: "İyi yürekli ve güçlü, dürüst ve her şeye elleri yatkın, her şeyi yapabilen insanlar! Yeni insanlar! Siz bir zamandan beri aramızda yetişmeye başladınız, artık sayıca az değilsiniz, gitgide çoğalıyorsunuz. Okurlarım olsaydınız, bütün bunların yazılmasına gerek kalmazdı. Hiç olmasaydınız, o zaman henüz yazdıklarımı yazamazdım, ama, çok değilsiniz, ancak okurlar arasında varsınız; bunun için hâlâ yazmak zorundayım ve artık yazabiliyorum da."

N. G. ÇERNİŞEVSKİ, *Nasıl Yapmalı* (çev. G. Bozkaya), İstanbul: Yar, 1997; V. I. LENİN, *Materyalizm ve Ampiriyokritisizm* (çev. S. Belli), Ankara, Sol Yayınları, 1993; G. LUKACS, *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı* (çev. C. Çapan), İstanbul, Payel, 1969; K. MARX - F. ENGELS; *Komünist Manifesto* (çev. M. Erdost), Ankara, Sol yayınları, 1993; I. PAPERNO, *Chernyshevsky and the Age of Realism: a Study in the Semiotics of Behavior*, Stanford-Calif., Stanford University Press, 1988; G. V. PLEHANOV, "Sanat ve Toplum", *Sosyalist Gözle Sanat ve Toplum* (çev. A. Bezirci) içinde, İstanbul, May yayınları, 1968; B. SUCHKOV *Gerçekçiliğin Tarihi* (çev. A. Çalışlar), İstanbul, Bilim, 1976; A. WALICKI, "N. G. Chernyshevsky", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge

Ayrıca **bkz.**, ÇAĞDAŞ RUS DÜŞÜNCESİ, ESTETİK, FEUERBACH, LİBERALİZM, MARKSİZM, MARX, PLEKHANOV, RADİKALİZM, RUS FELSEFESİ, SANAT FELSEFESİ.

Vefa Saygın ÖĞÜTLE

ÇEVİRİNİN BELİRSİZLİĞİ, Quine tarafından ortaya atılmış, *anlam* kavrayışımızı

sorgulayan bir tezdir. Quine'a göre, bir dildeki bir tümce, başka bir dile farklı çeviri kuralları ile, birbirini dışlayan birden çok biçimde çevrilebilir. Üstelik bu farklı çevirilerin her biri tüm empirik verilerle uyumlu olabilir. Çevirinin belirsizliği tezinin göstermek istediği şey, yabancı bir dildeki bir tümcenin anlamını bulmanın *zor* olduğu *değildir*. Anlatılmak istenen daha ziyade, bulunacak dil dışı bir anlamın varolmadığıdır.

Quine'ın semantik bütüncülüğünün temel taşı niteliğindeki çevirinin belirsizliği tezi, Quine tarafından farklı biçimlerde dile getirilmiştir. Bu da tezin tam olarak ne olduğu, doğru olup olmadığı ve Quine'ın amaçladığı sonuçlara yol açıp açmadığı sorularını tartışmalı bırakmıştır. Burada tezin en yaygın birkaç biçimini ve bunların eleştirilerini sıralayacağız. Ancak öncelikle Quine'ın elde etmeye çalıştığı sonuçları belirtelim.

Çevirinin Belirsizliği Tezinin Amacı

Quine, klâsik 'anlam' kavrayışımızın ve dolayısıyla 'eşanlamlılık' ve 'analitiklik' kavrayışlarımızın kökten değişmesi gerektiğini savunur. Mantıkçı pozitivistlerin de benimsediği klâsik yaklaşım, bir tümce ile anlamı arasındaki ilişkiyi, bir müzede sergilenen tablolarla onların etiketleri arasındaki ilişkiye benzetir. Quine'ın 'müze miti' olarak adlandırdığı bu görüşe göre, tümceler, tıpkı belirli bir tabloya işaret eden etiketler gibi dildışı, değişmez bir anlamı gösterirler. Buna uygun olarak 'başarılı' çeviri, bir dildeki tümceleri diğer dilde karşılarken, aynı anlamları gösteren tümceler kullanmalıdır. Tıpkı aynı tabloları gösteren ayrı etiketler gibi.

Çevirinin belirsizliği tezini benimsemekle, bir tümcenin birden çok ve birbiri ile uyumsuz, yine de her biri 'başarılı' çevirilerinin olanaklı olduğunu kabul etmiş oluruz (kuşkusuz burada 'başarılı' deyişi 'dildışı anlamı koruyan' olarak yorumlanamaz). Quine'a göre, böylece müze mitini yıkmakla kalmayız, aynı zamanda anlamın, eşanlamlılığın ve yine bunlara bağlı olarak tanımlanan analitik/sentetik ayrımının ancak bazı kabullerimize bağlı olarak belirlenebileceğini göstermiş oluruz.

Örneğin, İngilizce bir tümce Türkçe'ye iki ayrı biçimde ve 'başarılı' olarak çevriliyor, buna karşın Türkçe'deki ayrı tümceler aynı anlamlara sahip olmuyorlarsa, çeviride 'başarı' ölçütümüz anlamı korumak olamaz. Quine'ın başarı ölçütünü anlamak ve bu ölçütün yeterliliğini değerlendirmek için, Quine'ın doğalcılığını ve dil konusundaki davranışçılığını akılda tutmak gerekir.

İlk Çeviri

Quine, tezini ortaya koymak için bir ilk çeviri deneyi tasarlar. Buna göre, bir araştırmacı bir topluluğun kullandığı daha önce hiç bilinmeyen bir dili anlamaya çabalar. İncelediği dil daha önceden bilinmediğinden, onun kendisine yardımcı olacak sözlükler ya da dilbilgisi kitapları yoktur. Elde edebileceği tek veri bu topluluğun bireylerinin davranışlarıdır. O, topluluk bireylerince bir tavşanın görülmesinin ardından *'gavagai'* dendiğini gözlemler. Böylece bu tümceyi 'işte bir tavşan' olarak çevirmenin uygun olacağını düşünür (başlangıçta çevrilecek en küçük unsurların sözcükler değil tümceler olduğunu; kolaylık açısından kısa, olanaklı ise tek sözcüklük tümcelerle başlamak gerektiğini varsayıyoruz). O zaman içinde farklı tümceler için bir çeviri katalogu geliştirdikçe, bunların çeşitli biçimlerde birleştirilmesi durumlarında, yerlilerin onay ya da yadsımalarına dayanarak 've', 'veya' gibi mantıksal bağlaçların karşılıklarını belirleyecektir. Sözcükleri, farklı tümcelerdeki yinelenen ortak sesleri seçerek, belirlemeye başlayacaktır. Çevirinin belirsizliği tezine göre, iki araştırmacı birbirlerinden habersiz olarak bu dili incelemeye başlarlarsa, sonuçta her ikisi de tüm gözlemsel verilerle uyumlu, ancak birbirlerini dışlayan çeviri önerileri oluşturabilirler.

Çevirinin belirsizliği tezi farklı biçimlerde ortaya konmuştur:

Uygulayımsal Bir Sorun Olarak: Quine'ın sunduğu ilk çeviri deneyi, çevirinin belirsizliği tezinin uygulayımsal bir soruna işaret ettiğini düşündürtebilir. Böyle ise, tezin doğruluğu neredeyse hiç tartışmalı değildir. Çeviri yapmaya girişen herkes bazı tümceleri birden çok biçimde karşılamanın olanaklı olduğunu gözlemler. Öyle ki bu farklı seçenekler, yan anlamlar, çağrışımlar, ses uyumu gibi bazı açılardan birbirleri ile özdeş olmayacaklardır. Ne var ki bu durumda Quine'ın tezi 'müze miti' için bir sorun oluşturmaz. Türkçe bir tümcenin anlamının, İngilizce bir

tümce ile tam olarak ifade edilememesi, anlamın varolmadığını göstermez. Kuşkusuz ilk çeviri deneyindeki araştırmacı, *'gavagai'* dendiğinde tavşan ve yanında bir ağaç görüyorsa, ifadeyi "işte bir tavşan", "işte bir ağaç" ya da "ağacın yanında bir tavşan var" biçimlerinde çevirebilir. Ancak bu, az sayıda gözlemsel durumun incelenmiş olmasından kaynaklanır. Farklı gözlemsel durumlara da bakarak, o çeviri seçeneklerini daraltmalıdır. Quine'ın tezi kısıtlı deney olanakları ile ilgili *değildir. Olası* tüm veriler ışığında bile çeviride belirsizlik kalacağını savunur.

Belirlenimsizlik Tezinin Bir Sonucu Olarak: Yaygın kullanılan ancak oldukça tartışmalı olan bir ayrım da, 'gözlemsel önermeler' ile 'kuramsal önermeler' arasında yapılmaktadır. Quine, doğalcı yaklaşımı gereği, bu ayrımı da bilimsel veriler ışığında yapmak gerektiğine inanır. Çevirinin belirsizliği tezini, Quine, *Word and Object* [Dünya ve Nesne] adlı kitabında, buna uygun olarak geliştirdiği 'uyarıcı anlamı' kavramı ile anlatır. *'Gavagai'* tümcesinin yerlilerdeki uyarıcı anlamı ile "işte bir tavşan" tümcesinin araştırmacıdaki uyarıcı anlamının *yaklaşık olarak* aynı olduğunu söyler. Bu nedenle de, araştırmacı bu gözlemsel tümceleri birbirlerinin karşılıkları olarak önerir. Ne var ki daha sonra, iki insanın sinir ağlarının izomorfik olamayacağını göz önünde bulundurarak, Quine bu yaklaşımından vazgeçer. *Pursuit of Truth* [Hakikat Arayışı] adlı eserinde, 'empati' kavramını kullanmayı yeğler. Yerlilerin *'gavagai'* dediği durumda araştırmacı, "ben olsam ne derdim?" sorusunu sorar ve bu yolla *'gavagai'* tümcesinin karşılığı olarak "işte bir tavşan" tümcesini önerir.

'Uyarıcı anlamı' yerine 'empati' kavramının kullanımı, Quine'ı, gözlemsel tümceler tanımını değiştirmek zorunda bırakır. Tezin ortaya konuluşunda gözlemsel/kuramsal ayrımının bu denli çok vurgulanıyor olması, Quine'ın belirlenimsizlik tezini akla getirir. Buna göre, *olası* tüm empirik verilerle uyumlu, birden çok bilimsel kuram olabilir. Bu görüş doğru ise, tıpkı empirik verilerimizin hangi kuramsal önermelerin doğru olduğunu kanıtlamaya yetmemesi gibi, çevrilecek dildeki *'gavagai'* benzeri gözlemsel tümcelerin, yine gözlemsel olan karşılıklarının bulunması (bunlar bir belirsizlik içermeden bulunabilse bile) yabancı dildeki kuramsal tümcelerin nasıl çevirileceğini kesin biçimde belirleyemez. Yerlilerin dilindeki kuramsal tümcelerin 'doğru' çevirisinin ne olduğunu belirleyecek hiçbir veri bulunamayacaktır.

Böyle kurgulandığında, çevirinin belirsizliği tezinin temel sorunu, belirlenimsizlik tezinin kendisinin tartışmalı oluşudur. Ayrıca Chomsky, Quine'ın belirlenimsizlik tezinin, 'anlam' kavramımızı zorlayacak bir çeviri belirsizliğini göstermeyeceğini öne sürmüştür. Belirlenimsizlik tezi, hangi kuramın doğru olduğunu belirlemede gözlemsel verilerin *yetersiz* kalacağını öne sürer. Ancak bu kuramlardan hangisinin doğru olduğuna dair bir gerçeğin varolmadığını söylemez. Dolayısıyla belirlenimsizlik tezi, hangi çevirinin 'doğru çeviri' olduğunu salt gözlemsel verilere dayanarak belirleyemeyeceğimizi göstermekten fazla bir sonuca yol açmaz. Oysa Quine, gözlemsel verilerin tümüyle uyumlu, ancak birbirlerinden farklı çeviri olanaklarının hangisinin 'doğru' çeviri olduğuna dair bir gerçeğin bulunmadığını iddia eder.

Gösterilenin Belirsizliği Olarak: Buraya kadar *'gavagai'* ifadesini hep bir tümce olarak ele aldık. Oysa bu ifadenin bir nesnenin adı olduğu da düşünülebilir; karşılık olarak da 'tavşan' adı önerilirdi. Bu durumda ortaya çıkan sorun, *'gavagai'* adının hangi nesneyi gösterdiğinin belirlenmesinin olanaksızlığına işaret eder. Quine'a göre, tavşanın mı, tavşan kısımlarının birleşiminin mi, tavşanın belirli bir evresinin mi, yoksa soyut bir kavram olarak tavşanlığın mı gösterildiği empirik verilerden türetilemez. Çünkü bunlar işaret edildikleri her durumda, mekân ve zamanda aynı bölgeyi göstermektedirler.

Bu seçeneklerden hangisinin 'doğru' olduğunu anlayabilmek için yerlilere "bu, bir *'gavagai'* mi, yoksa iki tane mi?" ya da "bu, önceki ile aynı *'gavagai'* mi?" gibi sorular sormak gerekir. Bu tür soruları oluşturup sorabildiğimizde, *'gavagai'* terimimin gerçekte neyi gösterdiği anlaşılabilir. Ancak bu tür soruları sorabilmek için, gözlemsel verilere dayandırılamayacak bazı karşılıklar üretmemiz gerekir. 'Aynı olmak' ifadesinin yerli dilindeki karşılığı salt gözlemsel verilerle belirlenemez. Buna dayanarak Quine, bu tür soruların sorulabilmesinin koşulu olarak bir dizi analitik hipotez benimsenmesi gerektiğini söyler (örneğin, yerli dilindeki bir ifadenin aynı olmak anlamına geldiğini benimse-

mek gibi). Bu analitik hipotezler salt empirik verilerden türetilemediğinden, farklı biçimlerde oluşturulabilirler. Dolayısıyla, çevirilerimiz seçilen analitik hipotezler öbeğine göre doğru ya da yanlış olacak, hangi tümcelerin eşanlamlı olduğu yine bu analitik hipotezlere göre belirlenebilecektir.

Hangi analitik hipotezler öbeğinin benimseneceği tümüyle rasgele değildir. Seçilen öbeğe uygun yapılan çeviriler 'başarılı', yani sorunsuz bir iletişim sağlayabiliyor olmalıdır. Tüm empirik verilerle uyumlu birden çok böyle öbeğin olabileceği savı, birden çok 'başarılı' çeviriye olanak tanır.

Quine, gösterilenin belirsizliği savına kanıt sayılabilecek örnekler de sunar. Sonuç olarak *'gavagai'* ifadesinin *gerçekte* 'tavşan' mı, yoksa 'tavşanlık' mı olduğu sorusunun boş bir soru olduğunu söyler. Yalnızca yanıtını belirlemenin olanaksız olduğunu değil, belirlenecek bir yanıtın olmadığını da öne sürer.

Bu konuda yapılmış bekli de en güçlü eleştiri Searle tarafından dile getirilmiştir. Searle, hiç kimse belirleyemese bile, sözcüğü söyleyen yerlinin kendisinin neyi anlatmak istediğini bildiğini söyler. Quine'ın tezini koşullu bir ifade olarak değerlendirir. Eğer anlam konusunda davranışçılığı benimsersek, *'gavagai'* ifadesinin –söyleyen de dahil– hiç kimse için *gerçekte* (yani farklı da seçilebilecek olan analitik hipotezlerimizden bağımsız olarak) gösterdiği bir şey olmayacaktı. Ancak en azından söyleyen için, gerçek bir gösterilenin varlığı, anlam konusunda davranışçı olunamayacağını kanıtlar.

Gösterilenin belirsizliği tezi, tümceleri değil tek tek terimleri incelediğinden ve dolayısıyla, gözlemsel terimlere bile uygulanabildiğinden, Quine'ın bütüncülüğü ve doğalcılığına doğrudan dayanmaz. Bu farklılıkları nedeniyle genellikle çevirinin belirsizliği tezinden ayrı bir tez olarak değerlendirilmektedir.

Doğrulamacılığın ve Bütüncülüğün Bir Sonucu Olarak: Quine, "Epistemology Naturalized" adlı çalışmasında çevirinin belirsizliği tezini kanıtlamak için şu argümanı kullanır: Peirce'ün doğrulamacılığı ve Duhem'in bütüncülüğü benimsendiğinde, çevirinin belirsizliği doğal sonuçtur.

Peirce'e göre, bir tümcenin anlamı, neyin onun doğruluğunun kanıtı olduğuna bağlıdır. Örneğin, *'gavagai'* tümcesinin anlamı, hangi durumda bu tümcenin doğruluk değerinin 'doğru' olarak belirleneceğine işaret eder. Duhem'in bütüncülüğü ise, kuramsal tümcelerin doğrulanabilme koşullarına ilişkin bir sorunu ortaya koyar. Buna göre, kuramsal bir tümce tek başına bir doğruluk koşuluna sahip olamaz. Kuramsal tümceler ancak başka pek çok tümce ile birlikte sınanabilirler.

Bu biçimiyle ele alındığında, çevirinin belirsizliği tezi, yerli dilindeki bir kuramsal tümcenin anlamının başka pek çok kuramsal tümce ile birlikte varolabileceğini söyler. Öyle ki, çeviri sırasında benimsediğimiz analitik hipotezler, anlamın ne olduğunu belirlemede rol oynayacaktır. Farklı analitik hipotezler benimsemek sorunsuz iletişimi sağlamayı başardığı sürece meşrudur; ancak bu değişiklik tümcelerin anlamlarını koruyamaz.

Bu argümana karşı çıkış, Peirce'ün doğrulamacılığını reddetmekle olabileceği gibi, birden çok analitik hipotezler öbeğinin başarılı çeviriye olanak tanıyabileceğine karşı çıkarak da yapılabilir. Yaygın bir eleştiri, Quine'ın savını gerçekte yalnızca apaçıkmış gibi söylediği ve hiçbir kanıt sunmadığıdır. Birden çok analitik hipotezler öbeğinin olanağı kanıtlanmamış, sadece umulmuştur.

Sonuç

Çeviri yapılmaktadır ve yapılması kaçınılmazdır. Çevirinin belirsizliği meşru çeviri olmadığını değil, birden çok meşru çevirinin olduğunu söyler. Çevirinin belirsizliği tezi, yalnızca iki dil arasında karşılıklar bulmaya ilişkin bir uygulayımsal sorun olarak görülmemelidir. Quine'a göre, anadil öğrenimimiz de benzer süreçlerle gerçekleşir. İçinde bulunduğumuz toplumun gözlemlenebilir unsurlarına dayanarak tümcelerin anlamlarını oluşturmaya başlarız. Dile ilişkin bu tür davranışçı yaklaşımın anadil için de benimsenmesi, bir tek dil içinde bile eşanlamlılığın bazı analitik hipotezlere bağlı olarak tanımlanabileceği sonucuna yol açar. Zaten Quine'ın tezi çeviri yetilerimizin sınırlarını belirlemekten çok bir dil içinde 'anlam' kavramını sorgulamaktır.

N. CHOMSKY, *Reflections on Language*, New York, Pantheon, 1975; D. DAVIDSON – J. HINTIKKA (eds), *Words and Objections*, Dordrecht, Reidel, 1975; W. V. QUINE, *Word and Object*, Cambridge, MA: MIT Pres, 1960; W. V. QUINE, "Epistemology Naturalized",

Ontological Relativity and Other Essays, Colombia University Press, 1969, içinde pp. 69-70; W. V. QUINE, "Indeterminacy of Translation Again", *The Journal of Philosophy*, 84 (1987), pp. 5-10: W. V. QUINE, *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, 1990.

Ayrıca **bkz.**, ANALİTİK/SENTETİK AYRIMI, BÜTÜNCÜLÜK, DAVRANIŞÇILIK, BELİRLENİMSİZLİK, DOĞALCILIK, GÖZLEMSEL/ KURAMSAL AYRIMI, QUİNE.

Cem KAMÖZÜT

ÇEVRE, farklı yönleri ile, farklı başlıklar altında ele alınabilecek, oldukça karmaşık, ama bir o kadar da önemli bir kavramdır.

Organizma-Çevre Karşıtlığı

Organizma ve çevre arasındaki farkı ortaya koymak ilk bakışta hiç zor değilmiş gibi görünür. Genellikle kullanıldığı şekliyle, 'çevre' sözcüğü organizmanın geliştiği ve işlevlerini gerçekleştirdiği ortama karşılık gelir; daha özgül olarak ise, organizmanın üzerinde etkisi olan ve dolayısıyla, onun biyolojik yapısını etkileyen, dış dünyaya ait – bilinen veya henüz bilinemeyen– tüm faktörleri belirtir. Bu tanıma göre, hücre duvarı – insan vücudu gibi– organizma, mikrop veya insanı dış dünyadan keskin bir biçimde ayırır.

Bununla birlikte, eğer biyolojik doğa ve dış dünya kopuk ve durağan bir biçimde değil, karmaşık ve dinamik sistemlerin etkileşimli bileşenleri olarak düşünülürse, organizma ve çevre arasındaki ayırım bulanıklaşır. Organizma-çevre etkileşiminde doğa bilimlerinden elde edilen bilgileri değerlendirmeden önce, problemi Locke ve Berkeley felsefelerinde (onu modern çağ ile sınırladığımız takdirde, 17. yüzyıldan itibaren) belirginleşen farklı görüş açılarından ele almak daha yararlı olur.

Locke'tan etkilenen filozoflara göre, bütün bilgimiz, algılarımız ve algılarımızdan çıkan kavramlardan kaynaklanır. Algı belleği, bellek veya düşünüm (refleksiyon) kavramları doğurur. Duyularımızı sadece maddî şeyler etkilediğinden dolayı, zihin dış dünyadan kopuk olamaz. Zihinde duyulardan kaynaklanmayan hiçbir şey bulunmadığına inanma noktasında Locke, Aristoteles ve Aquinalı Thomas'ı izler.

Buna karşın, Berkeley'e göre, bir şey hakkındaki bilgimizin sadece algılarımızdan ibaret olması ve kavramların bu algılardan çıkartılmış bulunması durumunda, bir 'şey'in nesnel hiçbir gerçekliği olamaz; dolayısıyla, 'zihin olmadan' hiçbir şey yoktur. Nesne sadece algılar yığınıdır; şöyle ki, bu algılar zihin tarafından sınıflandırılıp yorumlandırılırlar. Maddenin, bilebildiğimiz kadarıyla, yalnızca zihnin ürünü olduğunu dile getiren Berkeley'in bakış açısı, organizma ve dış dünya arasında bir ayırım yapma noktasında, işi Locke kadar zorlaştırmaktadır.

Locke-Berkeley karşıtlığı, D. Hume, I. Kant ve insan zihniyle evrenin geri kalanı arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışan diğer bütün filozofların görüşleri vasıtasıyla faydalı bir şekilde takip edilebilirdi. Fakat, bilim adamları bu sorunlarla fazla meşgul olmadılar. Onlar dış dünyanın varlığına ve onun tezahürlerinden bir anlam çıkarılabileceğine inandılar. Bununla beraber, bu pragmatik realizm tavrı, bilim adamlığı felsefeciliğinden eski olan Michael Polanyi'nin (1968'de *American Academy of Arts and Science*'ta verdiği bir konferansta) ortaya koyduğu gibi, bir anlam karmaşası taşır. Polanyi'nin işaret ettiği sekliyle, bir nesneyi görüşümüz, yöneldiğimiz nesnenin konumu, biçimi ve hareketi sayesinde farkında olduğumuz, vücudumuzdaki süreçler tarafından belirlenmektedir. Dışımızdaki şeylere bu içsel süreçlerden yöneliyoruz; şeylerin niteliği, içsel süreçlerimizin bizim için ne ifade ettiğine bağlıdır. 'Dış' çevreyi, ona vücudumuzdan –daha özgül bir şekilde ifade edersek 'iç' çevremizden– yönelerek biliyoruz. Dahası, vücudumuzu bile, kendi özelliklerinden dış dünyanın olaylarına yönelerek biliyoruz. Vücudumuzda yaşamak da tam olarak bu anlama gelir. Bilme eyleminde üstlendiğimiz rol, bilimsel analiz tavrı ve dolayısıyla nesnellikle çelişir. Bu sebepten dolayı, Polanyi'ye göre, biyologlar organizmaların fonksiyonlarını, bu fonksiyonların belirli bir çevredeki amaçlarını göz ardı ederek inceleyemez; sosyologlar toplumsal problemlerin analizinde ideallerin gücünü yadsıyamazlar.

Biyolojinin organizmacı görüşü, yalın kimyacı görüşe zıt olarak, doğa bilimlerinden elde edilen bilgilerin çevre-doğa karşıtlığı problemiyle ilgilenmiş filozofların düşünceleriyle ilişkilendirilebileceği noktasında umut verir. Bir yandan yaşam sürecinin kendisi çevreyi derin ve kalıcı biçimde değiştirmek-

tedir. Bu, kısmen insanın eylemleri için de geçerli olup, bütün organizmalar, kendi biyolojik ve sosyal doğalarını yansıtan çevresel özellikleri ortaya koyarlar.

Öte yandan, insanın duyu organları çevre tarafından biçimlendirilmiştir. Dış dünyayı duyu organlarımız tarafından algıladığımız her ne kadar açıksa da, ne algıladığımız ve nasıl algıladığımız, yalnızca insanoğlunun evrim sürecindeki deneyimleriyle değil, fakat aynı zamanda her bir insanın varoluşsal tecrübeleriyle belirlenir. Bu kaçınılmaz belirleme yüzünden, çevresel uyarıcıları biçimler, renkler, sesler, kokular ve öteki saf duyusal izlenimlere dönüştürmek hiçbir zaman bütünüyle nesnel olamaz. Bireysel algılama tarzlarımız, evrimsel gelişim süresince oluştuğundan ve deneyimlerimizle halen değişime uğradıklarından, dış çevreyle ilişkimize her an müdahil olurlar.

Uygunluk

Organizma ve çevre arasındaki etkileşimin sonucunda sistemin bileşenlerinin birine ya da her ikisine faydalı veya zararlı değişiklikler olabilir. Uygun olmanın niteliği, bu etkileşimin faydalı sonuçlarını ortaya koyar.

Biyoloji teorisyenleri tarafından kullanıldığı şekliyle, 'uygunluk' sözcüğü, belirli bir organizmanın belirli bir çevrede verimli bir şekilde yaşayabilmesi ve bolca üreyebilmesine imkân veren özellikler kümesini belirtir. Böyle bir uygun durum, organizmanın çevresel güçlere karşı yaşam süresi boyunca verdiği çeşitli uyum tepkileri sayesinde gelişerek sürer.

Harvard'ın kimyacı ve fizyolojisti Lawrence J. Henderson, uygunluk problemini, ilk bakışta biyologlarınkinden farklı görünen, fakat gerçekte onu tamamlayan bir bakış açısından değerlendirmiştir. Henderson, organizmanın özellikleriyle uğraşmak yerine, dünyanın yaşam için temel teşkil eden özelliklerine vurgu yapmaktaydı. *The Fitness of Environment* (1913) adlı kitabında, bildiğimiz şekliyle yaşamın hem organizma hem çevrede belirli bir grup fiziko-kimyasal özelliklerin varlığını gerektirdiğini gösteren Henderson, yeryüzündeki hâkim fizyo-kimyasal şartların, yaşamın kaynağı ve devamı için son derece uygun –hatta belki de biricik– olduğu tezini savunmaktaydı. Kozmik evrim boyunca, dünyanın yaşam için olumlu yönde geliştiğini öne süren Henderson'un sözleriyle ifade edecek olursak, "Darwinci uygunluk organizma ve çevre arasındaki karşılıklı ilişkilerden oluşur. Bundan dolayı çevrenin uygunluğu organik evrim sürecinde ortaya çıkan uygunluk kadar önemli bir bileşendir."

Dünyanın kozmik evrimi ve canlıların organik evrimi gibi iki farklı sürecin faydalı sonuçlarını belirtmek için aynı sözcüğü –uygunluğu– kullanmak, kelime oyunu gibi ve yanıltıcı görünebilir. Halbuki, bu kullanımın sözel analojinin ötesinde bir değeri ve kanıtı vardır. Önceden de değinildiği üzere, organizmalar, çevresel uyarıcılara tepki vererek dönüşürler ve aynı zamanda sığındıkları çevreyi de dönüştürürler. Şu anda pek çok yaşam biçimi için vazgeçilmez gibi görülen bazı fizyo-kimyasal koşullar, aslında canlılar tarafından yaratılmıştır. Örneğin, toprağın kimyevî bileşimi ve fizikî yapısı, yalnızca onun mineral kaynağı ve atmosferdeki elementlerin etkisiyle değil, aynı zamanda kendisine sığınan hayvan, bitki ve mikrobik canlıların etkileriyle de belirlenir. Daha çarpıcı olan ise, bugün atmosferdeki oksijen ve karbondioksit oranlarının, yaşamın tezahüründen önce hâkim olan oranlardan derin bir biçimde farklı olmasıdır. Halihazırdaki atmosfer, yeryüzünde yaşamın başlamasından itibaren süregelen biyo-kimyasal fenomenlerin ürünüdür. Atmosferin ve toprağın yapısı ve bileşenleri, dünyanın belirli bir yerinde, belirli bir zamanda oluşabilecek, gelişebilecek ve çoğalabilecek mikrop, bitki ve hayvan türlerini sırasıyla belirler. Bundan dolayı, yaşam ve çevre, bir dizi geribildirim süreci vasıtasıyla eşzamanlı olarak gelişir.

Günümüzde organizma-çevre etkileşiminin nasıl başladığını anlamak, yaşamın kaynağı hakkında –hücre öncesi, bölünerek çoğalan organik sistemlerin cansız maddeden nasıl çıktığını açıklamak için formüle edilen kaba, boş ve temelsiz hipotezi bilgi olarak kabul etmezsek– hemen hiçbir şey bilinmediği için, imkânsızdır. Bununla beraber, yeryüzünün erken biyolojik döneminde hâkim fizyo-kimyasal çevre ve son derece ilkel organizmalar arasında bile, ne tür geribildirim süreçlerinin gerçekleştiğini tahayyül etmek göreceli olarak daha kolaydır. Bu noktada Darwinist uygunluk, organizma ve çevre arasında doğal seleksiyon tarafından yönlendirilen evrim mekanizmalarınca gelişerek

ortaya çıkmış karmaşık bir ilişkiler sistemine işaret eder. Fakat, L. J. Henderson'un da işaret ettiği gibi, "çevrenin uygunluğu. ... organik evrim sürecinde ortaya çıkan uygunluk kadar özseldir."

Hepimizin bildiği üzere, dünya, Henderson'un zihnindeki uygunluk idealinden gitgide uzaklaştırılmaktadır. Pek çok topluluk, çevresel kaliteyi ekonomik refah ve politik güç sunaklarında kurban etmekte istekli görünüyor. Her nerede teknolojik gelişmeye uygun durumlar varsa, dünya orada yalnızca ekolojik dengesini ve güzelliğini değil, fakat aynı zamanda biyolojik ve zihinsel sağlığını da yitiriyor. Dünyanın tahrip edilmesi o kadar hızlı ki, çevreciler günümüzde uygunluğa, modern yaşamın toplumsal ve biyolojik tehlikelerinden, diğer bir deyişle çevresel problemlerin yıkıcı yönlerinden daha az ilgi gösteriyorlar. Aslında 'çevre' sözcüğü şimdilerde otomatik olarak hava, gıda ve su kirliliğini; doğal kaynakların israfını; lüzumundan fazla ve anormal uyarıcıyla muhatap olmayı; doğal ve meskûn alanların kirletilmesini, kısacası ekolojik krizin bin bir belasını çağrıştırıyor. Yine de, çevrenin yaşamla ilişkisinin, insan aktivitelerinin çevresel koşullar üzerindeki muhtelif etkileri kadar bilimsel açıdan ilgi çekici, pratik açıdan da önemli başka yönleri vardır.

Çevresel faktörler, bütün insanî özelliklerin gelişiminde, beden ve zihni birebir biçimlendirecek kadar güçlü bir etkiye sahiptirler. İnsan, gelişim sürecinin ilk basamaklarında karşılaştığı fiziko-kimyasal, davranışsal, kültürel ve hatta tarihsel uyarıcılara verdiği adaptasyon tepkileri vasıtasıyla, çevresiyle biyolojik ve zihinsel uygunluğunu kuracağı mekanizmayı oluştururur. Eski insanların çoğu, sağlığın doğal dünya ve sosyal çevreyle uyum içindeki yaşam biçimlerine dayandığı şiirsel inancını deneyerek edinmiştir. Söz gelimi, Çince'deki en eski tıbbî eser olan *The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*'da insanlar, mevsimlerle ve ying-yang doktriniyle uyum içinde yaşamaya davet edilirler.

Bir asır önce, Navajo yerlileri benzer şekilde, "dağın toprağıyla, yerel bitkilerin polenleriyle ve bütün diğer kutsal şeylerle uyum içinde" yaşama dileklerini dillendirmişlerdi. Kadim toplumların hepsinin efsane ve mitolojilerinde, tüm çevreleriyle yakın ve kişisel ilişkilere dair ifadeler bulunabilir.

İnsanın çevresine bağımlı olduğu teması erken Yunan uygarlığının rasyonel yönü kadar dinî anlayışa da nüfuz etmişti. Hijyen kelimesinin kaynağı olan *Hygeia*, bilgelik tanrıçası *Athena* tarafından kişileştirilmişti. İnsanın aklın yasalarına ve altın kurala uygun yaşaması halinde, fiziksel ve zihinsel sağlığını koruyabileceği inancını, o sembolize etmişti. Hipokrat okulunun hekimleri ise, daha somut bir biçimde, insan sağlığının hava, su ve gıda kalitesi; yer şekilleri, baskın rüzgârların yönü ve genel yaşama alışkanlıkları tarafından etkilendiğini öğretmekteydiler. Hipokratik öğretinin temel ilkesi sağlığın, yaşamın doğal yasalarıyla uyum içinde düzenlenmesiyle sağlanabileceğidir ki, bu şekilde beden ve zihin tüm çevreyle dengeli bir harmoni içinde olur.

Yunan filozof ve hekimleri, insanın çevreyle ilişkisinin sağlık ve hastalık sorunlarının çok ötesinde olduğunu açık bir şekilde farketme, en azından bize belirgin bir biçimde aktarma noktasında ilk olmak durumundadırlar. *Havalar, Sular ve Yerler Hakkında* adlı denemesinin kâhince bir pasajında Hipokrates, gıda, su, iklim, toprak ve yerşekillerinin insanoğlunun sadece biyolojik refahını değil, aynı zamanda fiziksel yapısını, huyunu, davranış biçimlerini, askerî yeteneklerini, hatta politik kurumlarını da etkilediğini öne sürmüştür.

19. yüzyıl sonlarına kadar çoğu Avrupalı hekim, insanın karakteristik özelliklerinin, hastalıkta ve sağlıkta dış çevre tarafından derin bir biçimde etkilendiğini ve dolayısıyla hastaların uygun iklim, yükseklik veya coğrafî konumlara gönderilerek düzeltilip iyileştirilebildiğini söyleyen Hipokratik görüşe bağlı kaldı. Bu inancın tıbbî çevrelerle sınırlı kalmadığını söylemek herhalde gereksiz olur. Söz konusu inanç, insanın, genetik donanımı kadar, çevresinin de bir ürünü olduğuna inanan pek çok filozof, tarihçi ve eleştirmen tarafından da paylaşılmıştır. Doğa-terbiye karşıtlığında, çevrecilerin tarafını tutanların görüşünü örneklendirmek için Ralph Waldo Emerson'un *Bilgili İnsanların Alışkanlıkları* adlı denemesinden alıntı yapmak yeterli olacaktır: "Bütün topluluk ve çağlarda rastlanan zaaf ve aptallıklar vardır. İnsanlar çağdaşlarına atalarından daha çok benzerler."

Atalarımıza benziyoruz, çünkü genetik donanımımızı onlardan alıyoruz. Fakat çağdaşlarımıza daha çok benziyoruz, çünkü belirli bir toplumsal çevrede, belirli bir neslin pek çok üyesi, ilk yıllarında aynı etkilere açık olmak durumunda. İnsanoğlunun genetik havuzu bir nesilden diğerine esasen aynı kalır, fakat onun gözlemlenebilir yapısının görünümleri hızla değişir; çünkü fizyolojik özellikleri ve davranış biçimlerini şekillendiren ortam ve olaylar bir yerden diğerine ve kişiden kişiye değişiklik arz eder.

Bir ahlâkçı olarak Emerson, insanların düşünsel ve duygusal özellikleriyle ilgilenmiştir, fakat aforizmaları, anatomik ve fizyolojik özellikler açısından geçerli olduğu kadar, yakın tarih ve modern yaşamdan da örneklendirilebilir.

Tüm Çevre

Önceki paragrafta 'ortamlar ve olaylar' ifadesi, çevre kelimesi tarafından kapsanan faktörlerin çeşitliliğini ve karmaşıklığını anlatabilmek için kullanılmıştı. Tüm çevre, organizmanın gelişip işlevlerini gerçekleştirdiği fiziko-kimyasal ve sosyal düzenin bütününe karşılık gelir; tüm çevre, hiçbir biyolojik etkiye sahip olmayanları da, biyolojik olarak etkin fakat henüz tanımlanmamış olanları da içerir. Fiziko-kimyasal çevreyi tasvir ederken, ışığın dalga boyları hariç elektromanyetik tayfın tamamı çoğunlukla yadsınır. Halbuki çevrede duyular tarafından tespit edilemeyen her tür kuvvetin varlığını fark edebilmek için bir radyo veya Geiger sayacını kullanmak yeterlidir. Bu kuvvetlerin bazılarının öngörülebilen önemli biyolojik etkileri vardır. Bitki, hayvan ve insanların günlük, aylık ve yıllık döngülerin sebebi olan kozmik güçlere tepkileriyle ilgili gözlemler örneğinde olduğu gibi, sadece son yirmi otuz yıldan beri güvenilir gözlemler yapılabilmiştir.

Şimdiye kadar biyologlar, duyu organları tarafından fark edilebilen ve dolayısıyla algısal çevreyi kuran çevresel faktörler üzerinde çalıştılar. Fakat algısal çevremizin tüm çevreyi temsil ettiği düşünülmemelidir. Yaşayan her şeyin kendine ait algısal bir çevresi vardır. Havayı veya bir tavşanın yerdeki izlerini koklayan bir köpek, bir insan veya kurbağanın algılayamayacağı bir dünyada yaşar. Geceleyin potansiyel eşine doğru ilerleyen bir böcek, okyanusta çiftleşme yerine doğru ilerleyen bir som balığı, ya da böcek bulmak için toprağı veya ölü bir ağacı araştıran bir kuş, diğer türler için varolmayan ipuçlarını kullanır. Bu yüzden insan ve hayvan davranışlarının çoğu, türden türe ve bir organizmadan diğerine değişen algısal çevreyi oluşturan uyarıcılar tarafından etkilenmişlerdir.

Organizmaların tüm çevreye verdikleri tepkilerin yalnızca yirmi otuz yıl önce paranormal görülenden çoğunu kapsadığı artık anlaşılmaktadır. Hayvanların feromon (vücuttan çıkartılan ve türdeş hayvanların algıladığı maddeler), ultra ses dalgaları (yarasalarda) ve kızılötesi dalgaları (yarasa ve engerek yılanında) gibi pek çok alışılmadık yolla bilgi edindikleri gösterilmiştir. İnsanlar da radyo dalgalarına ve manyetik alanlara duyarlıdırlar. Hava değişimlerinin kan pıhtılaşması ve kan basıncı gibi çeşitli fizyolojik süreçleri ve sinir sistemini etkilediği tespit edilmiştir. Öyle görülmektedir ki insan, diğer organizmalar gibi, biyolojik düzeyde iletişim için hormonları kullanır. Parapsikologlar, işte bu sebepten dolayı, duyular kullanmadan gerçekleşen algılamanın, sadece 'duyulardan gizlenmiş tepki' olduğunu öne sürdüler. Hiç şüphe yok ki, her durumda, bir zamanlar mümkün ve mevcut olarak görülmeyen çeşitli alışılmadık iletişim kanalları, bizi kendi çevremizden ve başkaca şeylerden –süreç hakkında bilinçli bir farkındalık uyandırmadan– haberdar kılmaktadır.

Doğada özsel olarak bulunan ve fiziko-kimyasal yöntemlerle tanımlanabilecek –veya tanımlanmış– faktörlere ek olarak, tüm çevre, yalnız insanın zihninde varolan öğeler içerir. Pek çok eski insan için, örneğin bir Mikronezya (Filipin adaları) resifinde, çevre sadece deniz, kara ve havadan değil, her yere dağılmış 'tinler'den oluşur. Mikronezyadaki kavramsal çevrede, bu faktörlerin somut varlığının olmaması, onların resif sakinlerine daha az etkisi olduğu anlamına gelmez. Bu tinler genelde zararsız olmakla beraber, eğer kendilerine doğru davranılmazsa art niyetli bir hale gelip, köpekbalıkları ve mürenlerin açtığı yaralardan daha tehlikeli tepkiler verebilirler.

Sanayi toplumlarında da kavramsal çevre büyük bir önem taşır. İster eğitimli ve aydın, ister geri ve cahil olsun, her insan, fiziko-kimyasal, biyolojik ve sosyal uyarıcılara

verdiği tepkileri yönlendiren, kendine ait bir kavramsal çevrede yaşar. Buna mukabil olarak, bu tepkiler de, insanın çevresini ve yaşam tarzını şekillendirmeye katkıda bulunur. Bizim toplumlarımızda kavramsal çevre, insanla dış doğa arasında giderek daha güçlü bir aracı haline gelmektedirr.

'Kavramsal çevre' ifadesi, psikanalistlerin *süperego* dediği şeyle, hatta belki de antropologların kültür dediği şeyle hemen hemen eş anlamlıdır. Bu ifadenin tek kıymeti, onun tüm çevrenin, doğal güçlerin insan bedeni üzerindeki etkisinden fazlasını içerdiğini göstermeye yardım etmesidir: O, insan davranışı ve evriminin belirleyicisi olduğu kadar, insan müdahalesinin de bir ürünüdür.

İnsan eylemleri binlerce yıldır yeryüzünün görünüşü ve üretkenliğini biçimlendirmekte hiç şüphesiz büyük bir rol oynamıştır. Genel olarak 'doğal' farz edilen pek çok yer, bugün bilinen bazı özelliklerini insanlığın uygarlaşma sürecinde kazandı. Neolitik çağ boyunca Fırat ve Nil'in vadileri insanlar tarafından derin bir biçimde değiştirilmiştir. O zamandan beri, yeryüzünün meskun bölgelerinin tümünde ormanlar yok edilerek ve çöller sulanarak ekilebilir alanlar yaratılmıştır. Sebzelerin özellikleri de büyük oranda insanın eseridir. Örneğin, Akdeniz havzasının tipik bitkisi sayılan zeytin ağacı, ilk olarak İran'dan getirilmiş, lale ise Türkiye'den Hollanda'ya 1675 gibi geç bir tarihte götürülmüştür. Edebiyattaki meşhur namıyla İngiltere'nin kırları, ormanlarla kaplıyken, önce ortaçağ keşişlerinin hayvancılık ve çiftçilik faaliyetleri yüzünden, sonrasındaysa tünel inşaatlarından doğan kereste ihtiyacı sebebiyle çoraklaştırıldı.

Mülk edinilmiş kentsel alanlar, hâkim şartların empoze ettiği özellikleri ilk gelişimlerinden itibaren uzun süredir taşıyorlar. Şehirlerin büyümesi, ilk zamanlardaki etkinlikler kadar, su yolları, sokak ve yol ağlarının kaçınılmaz bir biçimde etkisi altında kaldı. Buna mukabil, doğal dünyanın insan tarafından biçimlendirilmesi de, insanın faaliyetlerini ve dolayısıyla biyolojik ve zihinsel doğasını belirler.

Bitkisel ve hayvanî yaşamda olduğu kadar, insanî yaşamda da, organizma ve çevre karşılıklı ilişkilerinin bir sonucu olarak, sürekli birbirlerini dönüştürürler. Organizmayı çevreden ayırmak mümkün olmasa da, canlıların, özellikle de insanın tercihleri, organizma-çevre sistemini geri dönüşü olmayan bir yola sokan ve her ikisinin gelişimine de belli bir kalıbı empoze eden doğrudan bir etkiye sahiptir.

İçsel ve Dışsal Doğa

Geride kalan iki yüzyıl boyunca tarih, insanın çevresel güçlerle ilişkisinin gidişatını değiştirebilme arzu ve yeterliliğini gösteren çarpıcı örnekler sağladı. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, Hipokratik öğretinin ilkelerinden bir tanesi olan, insanın hastalıktan makûl bir yaşantıyla kurtulabilmesi ilkesi, Avrupa'da, soyluların sağlıklı hayat ve sağlıklı yaşamın yolları konusunda başat kaygısını ifade eder. Onlar, uygar insanın biyolojik ve zihinsel sağlığını doğadaki ilkel yaşantıya dönerek kazanabileceğini düşünüyorlardı (bu kuruntuda halen ısrar ediliyor). Naif olduğu kadar epidemiyolojik olgularla da çelişen bu tavır, on dokuzuncu yüzyılda akıl sağlığı devrimine uygun bir düşünsel iklim yarattığı için, her şeye rağmen pratik açıdan önemliydi.

İnsanlar doğadan tamamıyla kopuk ve her halükârda sağlığa zararlı çevresel şartlarda daha önce hiç yaşamamış olsalar da, bunu, Sanayi Devrimi'nin ilk safhasında proletarya tam olarak yaşadı. Hekimler ve şehirli aydınlar sanayi şehirlerindeki fabrika, mağaza ve apartmanların dehşet verici şartları olan kirlilik, yoksulluk ve diğer şartların, biyolojik ve zihinsel dejenerasyona eşlik ettiğini fark etmekten kendilerini alamadılar. Bu farkındalık beraberinde, yığınlara temiz hava, temiz su, temiz gıda ve uygun ortam sağlanmasının toplumsal bir sorumluluk olduğu sonucunu getirdi. Kimyacı Max von Pettenkoffer, Münih'te şaşırtıcı sağlık politikaları uyguladı, daha sonra bunları *Bir Şehir İçin Sağlığın Değeri* adlı, 26 ve 27 mart 1873'te verilmiş iki popüler konferanstan oluşan risalesinde formüle etti. Ona göre, kolektif temizlik, sağlık ve mutluluğa doğru en emin yoldu. İngiltere'deki sağlık hareketi, kendine hedef olarak, "en kötü durumda olanı fark etmeyi ... yadsıma ve görmezden gelmenin sınırlayıp bozduğu en temel nimetler olarak *hava, su, ışık*"ı seçen *Sağlık ve Şehir Derneği*'ni yarattı. 1876'da İngiliz hekim Benjamin Ward Richardson, *Hijyen: Sağlık Şehri* isimli, çevre-

nin toplumsal kurallar vasıtasıyla rasyonel kontrolünü tasvir eden bir ütopya yayınladı.

Von Pettenkoffer'in *Bir Şehir İçin Sağlığın Değeri* ve Richardson'ın *Hijyen*'i, on dokuzuncu yüzyıl sağlık devriminin zirvesine işaret eder. Fakat bu, söz konusu kitaplar yayınlandığı sıralarda savunulan çevre felsefesi, lâboratuvarlarda elde edilen bilimsel bilgi tarafından gölgelenmeye başladığı için, paradoksal biçimde devrimin sonuna da işaret eder. 1870'lerde, özellikle bakteriyolog ve gıda bilimcilerin keşiflerinin sonucu olarak çevrenin temizlenmesi, yerini hızla kimyevî dezenfeksiyon, aşılama, ilaçlar ve vitaminlere bıraktı. Rodos adası sağlık koruma delegesi Charles V. Chapin, bu tutum değişikliğini, mikropların kontrol altına alınması ve insanların uygun aşılarla enfeksiyona karşı korunması sağlandıktan sonra, şehrin caddelerinin temiz veya kirli olmasının hijyen açısından pek farketmediği tespitiyle sembolize etti. Sağlığın çevresel kontrolünün yerini lâboratuvar kontrolü almıştı.

Sağlık sahnesinde on dokuzuncu yüzyıl hekimlerini geride bırakan lâboratuvar araştırmacıları, her bir hastalığın tek bir spesifik sebeple –bu, bir mikrop, beslenme bozukluğu, metabolik kusur yada stres olabilir– eş tutulabileceği varsayımı üzerinde çalıştılar. Spesifik etyolojiden yana kanıtlar gerçekten o kadar etkileyiciydi ki, sağlıklıyken harmoni içinde olan çevre-organizma dengesinin bozulması neticesinde hastalıkların oluştuğunu iddia eden Hipokratik varsayıma hiç yer verilmedi. Hipokratik öğreti, geçmiş yıllarda Charles Darwin ve Claude Bernard'la tanımlanan kavramların açtığı geniş ufuk sayesinde ancak, yeni ve derin bir anlam kazanmıştır. Bu kavramların ilkin yüzyıl önce, tam da spesifik etyoloji ivme kazanmaya başladığı zamanda formüle edilmiş olması ilginç olsa gerektir.

Doğal ayıklanma yoluyla gerçekleşen Darwinist evrim, dış çevresine iyice uyum sağlamadığı sürece, organizmanın biyolojik olarak başarılı olamayacağını gösterir. Bunun da ötesinde genetik bilimi bu uyumun, çevresel güçlerin kontrolü altındaki eleme süreçleri tarafından nasıl gerçekleştirildiğini tanımlamıştır. Şimdilerde iyice anlaşıldığı üzere, mutasyon ve seleksiyon, çevreyle uyumu sağlayan mekanizmalardır ve giderek de türlerin genetik yapılarına kaynaşmaktadırlar.

Mutasyon ve doğal seleksiyon, türlerin evriminden sorumlu olsa da, bu süreçlerin, her bir organizmanın çevresine verdiği uyumlu tepkilerden oluşan belirgin mekanizmalarını anlamamıza çok az katkısı vardır. Bu tamamlayıcı bilgi büyük oranda, Claude Bernard'ın, dışsal ve *içsel* diye adlandırdığı çevreler arasındaki etkileşimi göz önüne alan ufuk açıcı kavramları sayesinde gelişmiştir. Claude Bernard, organizmaların dış dünyadan gelen etkilere karşı koyabilme mekanizmaları yoksa, hayatta kalamayacakları ve bireyselliklerini idame ettiremeyecekleri varsayımını formüle etti. İnsan, hayvan, bitki ya da mikrop olsun, bütün organizmaların işlevlerini gerçekleştirebilmesi, ancak içsel çevresinin –en azından belli sınırlar içinde– sabit kalması kaydıyla mümkündür. İçsel doğadaki süreklilik aslında organizmanın bireysel yapısını belirler. Bu, insan söz konusu olduğunda sadece biyolojik özellikleri değil, zihinsel özellikleri de kapsar.

Dışsal doğada büyük değişimler yaşanırken bile, içsel doğanın özünde durağan kalması gerektiğinin fark edilmesi, Claude Bernard'ın İngilizcede de kabul gören '*millieu interieur*' ifadesini, biyolojik düşüncede oldukça önemli bir mihenk taşı haline getirmişti. Onun kurallarından en sık alıntı yapılan ifade ise, "'*millieu interieur*'ün sürekliliğinin, özgür yaşamın temel koşulu olduğudur." Fakat onun en eksiksiz ifadesi *Leçons sur les phenomenes de la vie communs aux animaux et aux vegetaux* adlı eserde yer alır (1878-79): *Millieu interieur*'un sıhhati, organizmanın dışsal değişkenleri her an karşılayan ve dengeleyen mükemmelliğini gerektirir. Bundan dolayı dış dünyaya karşı ilgisiz olmak şöyle dursun, yüksek hayvan, (biyolojik hiyerarşide) en duyarlı terazi tarafından kurulmuş gibi narin ve devamlı bir telafi mekanizmasının neticesi olan denge durumuyla, dış dünyaya karşı ustaca ve yakın bir ilişki içinde olmaya zorlanmıştır. Ne kadar çeşitli olursa olsun, bütün hayatî mekanizmaların her zaman sadece bir amacı vardır: İçsel çevrenin yaşam şartlarındaki birliğini sürdürmek.

William James, *millieu interieur* kavramının felsefî önemini ilk farkedenlerden biriydi ve 1868 gibi erken bir tarihte *North American*

Review dergisinde ona gönderme yaptı. Fakat bilim adamlarının kavramdan haberdar olmasını herhalde en çok Lawrence J. Henderson, *Kan, Genel Fizyoloji Üzerine Bir Çalışma* (New Haven, 1928) adlı kitabının giriş bölümündeki tartışmayla sağladı.

Homeostasis, Homeokinesis ve Bireysellik

Hayvanlarla bitkilerde ortak olan canlı fenomenlerle ilgili yukarıda sözü edilen kitabında Claude Bernard, vücut sıvıları ve hücrelerindeki durağan şartların sürdürülebilmesinin, bir şekilde sinirlere bağlı olduğunu tahmin etmişti: "Tamamıyla bağımsız bir yaşam sürdüren hayvanın sinir sistemi, bütün durumlar arasında bir harmoni kurmakla görevlidir."

Bu görüş, Walter B. Cannon'un, vücudun içsel dengesinin sürdürülmesi noktasında eşduyumsal sinir sisteminin oynadığı rolü anlatan klasiğinde daha da geliştirilmiştir. Bu fenomeni tasvir edebilmek için Cannon, *Vücudun Bilgeliği* adlı eserinde *'homeostatis'* sözcüğünü kullanır. Homeostatik mekanizlar sadece pasif değillerdir. Çevresel tehditlere karşı bedende ve zihinde kuvvetli reaksiyonların oluşturulmasını ya da bu tehditlerin oluşturduğu zararların giderilmesini sağlarlar. Bu itibarla *homeostatis* kavramı, hastalığın yalnız acı (*pathos*) değil, gayret (*ponos*) içerdiğini söyleyen Hipokratik görüşü hatırlatır. *Ponos*, organizmanın sürekli değişen bir dünyada benliğini sürdürebilme çabası sırasında sarfettiği gayrettir.

Çevresel değişimlere verilen biyolojik ve zihinsel tepkiler organizmaya, değişen şartlar altında işlevlerini yeterince gerçekleştirebilmesi açısından doğal olarak yardımcı olur; fakat, daha önce de değinildiği gibi, düzenlemeler her bir organizma için belirgin olan sınırlar içinde kalmalıdır. Bu iki koşul, bireyler açısından olduğu kadar topluluklar açısından da geçerlidir. Ne kadar karmaşık olursa olsun, bir biyolojik sistem, ancak bunu mümkün kılan mekanizmalara sahipse, varolmaya devam eder. Bu, bir yandan dış güçlerin bitmek tükenmek bilmeyen baskılarına karşın benliğini sürdürerek, diğer yandan, bu güçlere uyumlu tepkiler vererek sağlanabilir. Tamamlayıcı kavramlar olarak uyum ve *homeostatis*, biyolojik organizasyonun her seviyesinde geçerlidir; tek hücreli organizmalara olduğu kadar geniş toplumsal gruplara da uygulanabilir. Sibernetikle *millieu interieur* arasındaki bağı formüle ederek kavramı daha da işleyen Norbert Wiener şöyle diyordu: "Walter Cannon, Claude Bernard'a gönderme yaparak, vücudun sağlığının, hatta varlığının homeostatik süreçlere bağlı olduğunu vurguladı... Bu da, hayatın dengesinin aktif bir denge olması, normal olandan her sapmanın negatif geribildirim dediğimiz karşıt tepkiye yol açmasıdır."

Hem evrim teorisi (Darwin, Mendel ve Neo-Darwinistler), hem de fizyolojik tepkilerin sibernetik teorisi (Bernard, Cannon, Wiener), insan ve çevresi arasındaki etkileşimin doğurduğu bazı sorunlara dinamik yaklaşımlar sunarlar. Fakat iki teori de, her bir bireyin kendisini gerçekleştirdiği mekanizmalarla ve gelişimi boyunca onu etkileyen çevresel güçlere verdiği tepkilerle uğraşmaz. Biyolojik ve zihinsel bireyselliğimiz, genetik yapımızı etkilemeyen, fakat gelişme sürecimizin kritik dönemlerinde organizmamız üzerinde etkin olan güçlerin nüfuzu altındadır.

W. B. Cannon ve Norbert Wiener'in kendini doğrulayan sibernetik geribildirimi, Claude Bernard'ın *millieu interieur* kavramındaki sürekliliğin sofistike ifadesini temsil eder. Ne yazık ki, homeostatik sürecin verimliliği hakkındaki sorgulanmamış inanç, her şeyin güllük gülistanlık olduğu izlenimine yol açmakta. *'Homeostatis'* kelimesi, doğayı –bilgelikle– organizmayı hep ideal konumuna döndüren tepkiler veriyormuş gibi göstermektedir. Cannon *Vücudun Bilgeliği* adlı eserinde, sanki homeostatik negatif geribildirim, sağlıklı gelişimi sağlamada ve çevresel güçlerin nüfuzunun çeşitli etkilerini önlemede her zaman başarılıymış gibi, hastalıktan hiç bahsetmez. Bu, doğallıkla doğru olmaktan uzaktır.

Dahası, sibernetik geribildirimin organizmayı hep orijinal durumuna döndürdüğü doğru olsaydı, bireysel gelişim mümkün olmazdı. Fakat gerçekte durum tamamıyla farklıdır. Çevresel uyarıcılara verilen tepkilerin çoğu, organizma üzerinde kalıcı izler bırakarak onu geri dönüşü olmayan bir şekilde değiştirir. Günümüzde şu açıktır ki, eğer bir organizma hakikaten tam bir denge durumundaysa gelişemez. Canlı süreçlerin

karakteristik özelliği *homeokinesis*'tir, *homeostatis* değil.

Bireysellik, kısmen genetik yapıda kodlanmış olan fizyolojik süreçlerin sonucunda, kısmen de tüm çevrenin, gelişim süreçleri üzerinde biçimlendirici ve baskılayıcı etkileri olduğundan, yaşam boyunca adım adım gelişir. Çevresel uyarıcılara verilen tepkiler, beden ve zihin üzerinde iz bırakarak aynı veya öteki uyarıcılara verilecek daha sonraki tepkileri belirler. Retikulo-endotelyal (ağ biçimli, yumuşak hücre duvarı) sistem, sözde, geniş ve alerjik tepkilerde kendini gösteren hafızaymış gibi davranırken, beyin zihinsel süreçlerdeki doğal hatırlama organıdır.

Bundan dolayı bireysellik, genetik yapıda kodlanmış evrim sürecini ve biyolojik-zihinsel anıların saklandığı beden bölümlerine kaydedilmiş geçmiş deneyimleri yansıtır. Biyolojik ve zihinsel özellikler, belirli bir zamanda yaşam deneyimleriyle fonksiyonelleştirilmiş bütün potansiyel mirasları içerdiğinden ve çevresel uyarıcılara verilen tepkiler tarafından geri döndürülemez bir biçimde değiştirildiğinden, bireysellik, her bir insanın gözlenebilir yapısını devamlı geliştiren şey olarak tanımlanabilir. Bireyselliğin, organizmanın, çevrenin vücut bulmuş bu yönlerine evrimsel ve geçmiş deneyimleri sırasında verdiği tepkilerden ibaret olduğu söylenebilir.

Çevresel faktörlerin genetik donanımın gözlemlenebilir yapısı üzerindeki nüfuzu, doğum öncesinde ve doğum sonrasının erken safhasındaki biçimlendirici basamaklarda özellikle çarpıcı ve kalıcıdır. Genelde kullanıldığı üzere, 'erken etki' ifadesi, duygusal tutumlar ve davranış biçimlerinin, hayatın ilk dönemindeki deneyimler vasıtasıyla şartlanmasını belirtir. Fakat böyle bir şartlanma diğer pek çok biyolojik özelliği ve yetişkinin gözlenebilir her ifadesini etkiler.

Çevresel faktörlerin bireyselliğin gelişimine etkileri, insanın, başına gelen her şeyi sembolize etmesi ve sonra da bu sembollere dışsal gerçeklik kadar reaksiyon göstermesi yüzünden karmaşıklaşır. Bu yüzden zihnin bütün algı ve kavramaları, çevresel nedenin uzak ve dolaylı kaldığı organik süreçler yaratabilirler. Dahası, pek çok olayda kişi, tepkisinin sembolünü kendi yaratmayıp, ait olduğu gruptan almaktadır. Fizikî ve toplumsal evren hakkındaki görüşleri, hayatının ilk evrelerinde mitler, tabular, ailenin eğitimi, gelenek ve öğretimle dayatılmıştır. Bu kazanılmış tutumlar, kişilerin kendileriyle içsel ve dışsal hayatını -diğer bir deyişle kavramsal çevresini- organize ettiği temel öncülleri oluştururlar.

Bu kavramsal çevre toplumdan da edinilse, bireysel tecrübelerle de kazanılsa, beden ve zihin, organizmayı etkileyen her uyarıcıdan -fizyokimyasal veya zihinsel- aynı anda etkilenir. İnsanoğlunun evrimsel gelişimi gibi, her bireyin deneyimlere dayanan gelişimi çevresel uyarıcılara verilen bir dizi tepkiden oluşur. İnsanlar, kavramlar olmadan dış dünyayı nesnel bir biçimde algılayamazlar, çünkü algı organları çevre tarafından şekillendirilmiştir.

C. BERNARD, An Introduction to the Study of Experimental Medicine (trans. H. C. Grene), New York, 1927; 2nd ed., 1949; C. BERNARD, Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux, Paris, 1878-79; W. B. CANNON, The Wisdom of the Body, New York, 1932; R. DUBOS, Man Adapting, New Haven, 1965; R. DUBOS, So Human an Animal, New York, 1968; L. J. HENDERSON, The Fitness of the Environment, New York, 1913; L. J. HENDERSON, Blood, A Study in General Physiology, New Haven, 1928; F. L. HOLMES, "Origins of the Concept of the Milieu Intérieur," Claude Bernard and Experimental Medicine (eds. F. Grande - M. Visscher), Cambridge, Mass., 1967; HIPPOCRATES, Of Airs, Water, and Places (trans. W. Jones), New York, 1931; H. T. N. C. SU WEN, The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine (trans. V. Ilza), Baltimore, 1949; E. H. OLMSTED, "Historical Phrases in the Influence of Bernard's Scientific Generalizations in England and America," Claude Bernard and Experimental Medicine (eds. F. Grande - M. Visscher), Cambridge, Mass., 1967; M. v. PETTENKOFFER, "The Value of Health to a City," Bulletin of the History of Medicine, 10 (1941), pp. 487-503; B. W. RICHARDSON, Hygeia: A City of Health, London, 1876; N. WIENER, "The Concept of Homeostasis in Medicine," Transactions and Studies of the College of Physicians in Philadelphia, 20 (1953), 87-93; N. WIENER, I Am A Mathematician, New York, 1956.

Ayrıca **bkz.**, ÇEVRE ETİĞİ, ÇEVRE FELSEFESİ, ÇEVRE SOSYOLOJİSİ, ÇEVRE VE KÜLTÜR, ÇEVRECİLİK.

RENÉ DUBOS

ÇEVRE ETİĞİ ya da çevreci etikler olarak adlandırılabilecek etik kuramlar, 20. yüzyılın

başlarından itibaren ortaya çıkmıştır. Çevre problemleri insan yaşamının bütün alanları ile doğrudan ilintili olup, yaşam alanımızın ayrılmaz bir parçasını oluşturduklarından kayıtsız kalınamayacak bir problemler yumağı olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü bu problemler, insanın ne ürettiği ve ne tükettiğiyle, nerde ve nasıl yaşadığıyla doğrudan bağlantılıdır. Ayrıca, çevre problemlerinin politik yapıyla, uluslararası ticaretle, ekonomik zenginlikle, yoksullukla, bilimle ve teknoloji ile bağlantısı düşünüldüğünde, bu problemlerin bütünü göz önüne almadan çözülebilmesi olanaksız görünmektedir. İnsanoğlunun doğa ile uyum içinde yaşamak ve doğadan ihtiyaçları oranında yararlanmak yerine, onu kirletmeye, sömürmeye, yok etmeye başlamasıyla ciddî global sorunlar baş göstermiştir. Küresel iklim değişiklikleri, canlı türlerindeki yapısal dönüşümler, ozon tabakasındaki aşınma, kimyasal atıkların transferleri esnasında tahrip edici çevre felaketleri ortaya çıkmıştır. Bu durum insan yaşamını ve doğal dünyayı ciddî biçimde tehdit ettiğinden, son yıllarda uluslararası sözleşmelerin de başlıca konularından birini oluşturmaktadır. İnsanın diğer canlı türleriyle olan ilişkileri ve bu ilişkilerden ortaya çıkan olumsuzluklar da son yıllarda sıkça dile getirilir olmuştur.

Giriş

Çevrenin tehdit altında olduğu kabulüyle yirminci yüzyıla dek insanlararası ilişki türlerinden biri olarak tanımlanan etik, bu kez doğa ile insan ilişkisi için kullanılmak istenmiştir. Bu ilişkinin ne ölçüde mümkün olabileceği sorunu, hemen hemen tüm düşünürlerin bu konuyla hesaplaşmak zorunda kalmalarına yol açmıştır. Böyle bir etik mümkün olsa bile, tek taraflı bir ilişki türü olacak ve bu da, ilişkide 'çevre'nin nasıl bir noktada durduğunu doğru bir şekilde belirlemeyi gerektirecektir. Dolayısıyla, çevre etiği ile ilgili bir başka tartışmalı nokta da, bu alanın geçerliliği sorunudur. Klâsik etik anlayışı insanlar arası ilişkileri, onların birbirlerine karşı davranışları düzeyinde inceler. Yeni bir söylemle ortaya çıkmaya çalışan çevre etiği kendini bir ölçüde bu tanıma yaklaştırıyor olsa da, incelediği ilişkinin, doğa-insan ilişkisinin niteliği açısından, o her şeyden önce bir geçerlilik temellendirilmesine gereksinim duyar.

Genel olarak düşünüldüğünde, 'çevre etiği'nin insanın doğayla, ya da geniş anlamda kendi dışındaki dünya ile nasıl ilişkide bulunması gerektiğini incelediğini söyleyebiliriz. Tarihsel olarak, çevre etiğinin konusunu genellikle vahşi doğal alanlar, bu alanlarda yaşayan vahşi hayvanlar, organizmalar, ekosistemler ve biyolojik çeşitlilik oluşturmasına rağmen, özellikle son yıllarda insanın içinde yaşadığı yakın çevresi ve bu çevreyle kurduğu yakın ilişki de, çevre etiğinin konusunu oluşturmaktadır. Etik ise felsefenin bir alt disiplini olarak, ne yapılması ya da yapılmaması gerektiğiyle ilgili genel bir bilgi sağlar. Nasıl yaşamalıyız?, Ne yapmalıyız?, Hangi davranışlarımız doğru ya da yanlıştır?, Ahlâkî anlamda yükümlülüklerimiz neler olmalıdır? benzeri sorular etiğin konusunu oluşturur. Çevre ve etik sözcüklerini yeniden bir araya getirecek olursak, çevre etiğini, insanın içinde yaşadığı çevreyle, onun doğal dengesini bozmadan, nasıl bir ilişki geliştirmesi gerektiğini araştıran bir felsefe disiplini olarak tanımlayabiliriz.

Bir felsefe disiplini olarak çevre etiğinin söylemi, öncelikle yaşanan çevre sorunlarına kamuoyu dikkatini çekmek üzerine kuruludur. Bu boyutuyla çevre etiği bir eylem etiği olarak da adlandırılmakta olup, o uygulanan çevre politikalarının takipçisidir. Çevre etikçileri, insanoğlunun ve doğanın sürdürülebilir geleceğini tehdit eden politikaların çevre duyarlılığı bilincini gölgelemesini engellemek isterler. Bu bağlamda bilimdeki 'ilerleme' ile elde edilen bilginin pratikte teknoloji olarak kullanılmasından kaynaklanan sorunlar da, çevre etikçilerinin temel konularındandır. Çevre sorunlarına artan ilginin doğal bir sonucu olarak, çevre etiğinde bu konunun çözümüne yönelik görüşler oldukça farklılaşmıştır. Ancak, tüm bu farklılaşmalara rağmen, hepsinin ortak ilgisinin, çevre sorunlarının en aza indirilmesi olduğunu söyleyebiliriz.

Felsefe tarihi açısından ise insanın doğayla ilişkisi çok eski bir problemdir: İlkçağlardan itibaren insan hem akıl sahibi, hem de ahlâkî bir varlık olarak tanımlana gelmiştir. İnsanın bu özellikleri, onun diğer canlılar karşısında ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasına olanak sağlamıştır. İnsanın bu ayrıcalıklı konumu, Stoacı felsefede olumlu anlamda kullanılarak, insanın kendisini doğadan

ayırmasına değil, tam tersine onunla bütünleşmesine yarayan bir olanak olarak ele alınmıştır. *Aristoteles* ve daha sonra da *Aquinalı Thomas* ise, 'doğal hukuk' olarak adlandırılan yaklaşımlarında, varolan her şeyin bir potansiyele sahip olduğu ve bu potansiyeli ortaya çıkarma, kendini gerçekleştirme amacı güttüğü argümanına dayanır. Örneğin, bir mısır sahip olduğu potansiyeli büyüyerek, besin değeri taşıyarak, kendini yeniden üreterek ve sonunda bir ağaca dönüşerek ortaya çıkarır. Aristoteles, insanın da böyle bir potansiyele sahip olduğunu, ancak insanın bir de büyüme ve kendini yeniden üretme potansiyelini de kapsayan entelektüel, ahlâkî potansiyelinin bulunduğunu söyler. Bu durumda, ahlâk insan doğasının bir ifadesini, ahlâkî tutumlar da moral erdemlerin bir dışavurumunu ortaya koyup, bu erdemlerin gelişmesine katkıda bulunur. İşte erdem sahibi bir varlık olarak insan, klâsik *filozofların* ileri sürdüğü gibi, sadece akıl sahibi bir varlık değil, değerlere sahip, başka deyişle değerlerle örülmüş kompleks bir canlı olarak da düşünülmekteydi.

İnsanın doğayla ilişkisi sadece felsefenin konusu olarak kalmamış, dinsel metinlerde de yer almıştır. Eskiçağ dinlerinde (Budizm, Zerdüştlük, vb...) doğanın mistik boyutuna vurgu yapılırken, insan doğanın dilinden ancak bilgelikten asgarî bir pay aldığı ölçüde anlayabildiği savunulur. Semavî dinlerde (Hıristiyanlıkta ve İslâmiyette) insan doğanın bir parçası olmaktan ziyade, onun adeta sahibidir. Doğanın bütün güzellikleri insanın kullanımına sunulmuştur.

Doğanın insanın karşısına konulması anlayışı, 16. ve 17. yüzyılda, Bacon ve Descartes'ın aklı tek yetke olarak kabullenmeleri ile bambaşka bir boyuta, aydınlanmacı tavrın meşhur düalizmine taşınmıştır. Artık, aklını kılavuz edinen insan, doğada mistik değil hesaplanabilir, formüllere aktarılabilir mekanik bir dünyanın efendisi olarak dolaşmaktadır. Doğanın cömertçe sunduğu imkânlar, bilimsel ilerlemenin, kısacası teknolojinin deney sahası olup çıkmıştır. Bu durum çevre etikçilerini teknolojiyle olan ilişkileri en aza indirgeme çabasına yöneltmiştir. Her ne kadar aralarında insanı ve doğayı baskı altına almayan bir teknoloji-insan ilişkisini benimseyenler varsa da, genel eğilim, teknolojinin yıkıcı etkisinden kurtulmaktır. Ekolojik görüşler, Bacon ve Descartes'la başlayan her şeyin 'akıl' yoluyla tasarlandığı kuramsal bilgiden ziyade sezgisel bilgiye, insanın doğayla duygusal bağına önem verirler. Bu anlamda, onlar Rousseau ile Romantiklerin etkisi altındadırlar.

Çevre etiğinin kavramsal sınırlarının kesin olarak çizilememesi ve bireysel kullanıma açık olması dolayısıyla pek çok çevre etiği görüşü ortaya çıkmış, bir anlam ve kavram kullanımı göreceliğiyle karşı karşıya kalınmıştır. Buna karşın hepsinin birleştiği ortak nokta, insan-doğa ilişkilerinin ahlâkî yönünün vurgulanması ve insanın doğal çevreye, diğer varlıklara karşı sorumluluk duygusu geliştirmesi gerektiği düşüncesi olmuştur. İnsanmerkezci etiklerin doğayı dışta bırakmaları ve doğayı insanın kullanımına sunmaları, doğaya karşı bir yükümlülük geliştirmek bakımından yetersiz kalmaları, çevreci etik kuramlarının ortaya çıkışındaki en büyük etkendir.

Çevre Etiğinin Kurucuları

Çevre etiğinin felsefenin bir disiplini olarak bilimsel/akademik alana taşınmasının resmen 1973 yılında başladığını söyleyebiliriz. 1973'de Peter Singer *Animal Liberation*'ı, Arna Naess *Inquiry* dergisindeki ilk makalesini art arda yayınladılar. Richard Sylvan Routley tartışmalara olan ilgiyi doruk noktasına taşıyacak sorusunu 15. Dünya Felsefe Kongresi'nde, Varna'da sordu: "Yeni bir etiğe, Çevre (ci) Etiğe ihtiyacımız yok mu?" Bu soru 1979 yılında Eugene G. Hargrove'un "Çevre Etiği" (*Environmental Ethics*) dergisini yayınlamasıyla yepyeni kapıları açtı.

Tartışmaların odak noktasını, önceleri işe holistik (bütüncü) mi yoksa bireyci yaklaşımla mı başlamak gerektiği oluşturmaktaydı. Örneğin, Toprak Etiği savunucuları, bireylerden çok toplulukların ya da bütünün yapısının önemini vurgularken, Hayvan Hakları savunucuları ise, bireyin (tek tek tür üyelerinin) korunmasına ağırlık verdiler. Bu tartışmaların temel eksenini belirleyen düşünürler ve kuramları problem bazlı kısaca olarak şöyle sıralanabilir:

Thoreau: Çevre etiği kuramları, çoğu kaynakta, Arne Naess'in derin ekoloji görüşü ile başlatılır. Öyle ki, bu görüş aslında 20. yüzyılda tartışılmaya başlanmadan önce, Henry David Thoreau tarafından, 19. yüzyı-

lın ortalarında *Walden* adlı eserinde dile getirilmişti. Thoreau eserinde sanayileşme ile gözü dönen insanın, doğanın bütün şiirsel yanını, estetik özelliklerini bir kenara atarak, bir metre demiryolu için yüzlerce ağacı acımadan kesmesini lanetler. İnsanların doğayı duyma yetenekleri ile entelektüel kapasiteleri arasında birebir ilişki vardır. Sivil itaatsizlik doktrinin de önde gelen temsilcisi sayılan Thoreau, insanların doğaya karşı değil, fakat onun içinde olmalarını 2 yıl 2 ay 2 günlük Walden eylemini yaparak sloganlaştırır: "Doğada yaşadım ki öldüğümde yaşamadığımın farkına varmayayım." Thoreau, Walden gölü kıyısında kendi elleriyle, emeğine yabancılaşmadan yaptığı kulübesinde tek başına yaşar. Doğanın sundukları dışında insanın başka hiçbir eksiği olmadığını gösterir bizlere. Bu yüzden, Thoreau'nun haklı ününden hareketle derin ekolojik görüşü, Naess ile değil, fakat Thoreau ile başlatabiliriz.

Naess: Naess, Thoreau'nun deneyimini daha analitik bir yaklaşımla şematize eder: Derin ekoloji, etiği doğanın kendisiyle bizatihi ve aracısız bir pratik olarak kabul eden görüştür. Doğa ile kurulacak böylesine yakın, tinsel hatta romantik bir ilişki, insanı hem kendisine hem de insanın çevresinde kendinden olmayan türdeki canlılara yakınlaştıracak, insan bu sayede doğaya karşı daha duyarlı olacaktır. Birey olarak yaşamını, toplumun varlığını, doğadaki yerini hazır bulduğu bilimsel tanımlarla değil, birebir sorgulayacaktır. Bu türden bir doğal bilinçlilik durumu kişiyi hedonistik duygularından, sadece kendi yaşamını düşünme bencilliğinden kurtaracaktır. Zira, derin ekolojiye göre, biyosferdeki canlılar, bireyleri oldukları doğanın parçası olmak açısından eşittir. İnsanın çevresine, doğanın elementlerine vereceği zarar gerçekte kendisine verdiği zarardır. Buna dayanarak derin ekoloji sadelik yaşamını önerir: Sadelik! Sadelik! Sadelik!

Pinchot ve Marsh: Kavramsal anlamda ilk eleştiriler ve kuramlar, sorunların baş gösterdiği Amerika'da ortaya çıkmıştır: Giffrod Pinchot doğal kaynak korumacılığı kavramını ortaya atan ilk düşünürdü. Gereksiz doğal kaynak kullanımında, bireyi değil, çoğunluğun yararını düşünen faydacı bir anlayışı sorumlu tutmaya çalıştıysa da, esas onu izleyen George Perkins Marsh, 1864 yılında yazdığı *Man and Nature* [İnsan ve Doğa] adlı yapıtında, ekolojik argümanların pek çok temel dayanaklarını ortaya koydu. Marsh'a göre, doğa insanlara tüketilsin diye değil, yararlanılsın diye verilmiştir. Ancak insanlar doğayı dengede tutmanın yolunu öğrenmek yerine, onu 'sömürmek' yolunu seçmişlerdir. Marsh sömürü düzeninin yok edilmesini, tekil insanı aşan bir düzlemde, güçlü şirketlerin hükümetlerce kontrolünde görmekteydi. Buna karşın, Thoreau'nun yaban doğanın değerini yüceltme çalışmalarından daha ileri giden Muir, insandan arınmış, insan eli değmemiş bir doğayı, 'kutsal bir tapınak olarak doğa'yı düşünmemiz gerektiğini ileri sürüyordu.

Taylor: Paul W. Taylor, öğretisini insanların diğer canlı varlıklar karşısında özel bir üstünlüğünün olmadığı düşüncesiyle kurarken, ödev olarak kabul edilmesi gereken dört kural belirledi. (1) *Kötülük Yapmama Kuralı*: Organizmaları öldürmeme, bir türün nüfusunu ya da biyotik topluluğu yok etmeme ve onlar için zararlı olacak eylemlerden kaçınma ödevini içerir. (2) *Müdahele Etmeme Kuralı*: Organizmaların özgürlüğünü tek yanlı olarak kısıtlamama ve biyotik topluluklara, ekosistemlere ve tek tek organizmalara genel bir 'elini sürmeme' politikasıdır. (3) *Sadakat Kuralı*: Yabanî hayvanların insanlara duyduğu güveni suistimal etmeme, hayvanları aldatmama ve yanıltmama, onlara karşı dürüst olma ödevini kapsayan bu kurala örnek olarak, avlama ve tuzağa düşürmenin doğaya saygı bağlamında yasaklandığını söyleyebiliriz. (4) *Telafi Edici Adalet Kuralı*: Bir ahlâkî aktör (insan), bir hayvana ya da bitkiye karşı davranışında bir ahlâk kuralını çiğnediğinde ve adalet dengesini altüst ettiğinde aralarındaki adalet dengesini yeniden kurma görevini yükler. Böylelikle Taylor, doğadaki tüm canlıların birbirlerine karşı sorumluluklarını yaşamı sürdürme bağlamında bilince taşımaktadır. Ona göre, *bir çevre etiği kuramı, insanın doğal ekosisteme ve yabanıl yaşam topluluklarına karşı davranışlarının nasıl olması gerektiğini ortaya koyacak bir ahlâkî ilkeler sisteminin temellerini hazırlamak zorundadır. Bu da doğal dünya içinde insan uygarlığının yerinin belirlenmesiyle yakından ilgilidir.*

Leopold: İnsanları yaban şeyler olmaksızın yaşayabilenler ve yaşayamayanlar olarak ikiye ayıran Leopold'a göre, kendisi gibi

olanlar için, bir yaban kazı görme fırsatını yakalayabilmek televizyon izlemekten daha değerlidir. Leopold kurduğu *toprak etiğ*inin modern eğilimlere açık bir başkaldırı içinde olan bir azınlık dışında kalanlarca kabul görmeyeceği kanaatindedir. Bu nedenle işe, etik denilen şartlanmanın anlamının genişletilmesi ile başlar. Kaynak korumacılığında, yapılan bunca propaganda ve eğitim çalışmasına rağmen, çok az ilerleme kaydedilmesinin düşündürücü olduğuna ve bu çalışmaların temelinde bir eksiklik bulunduğuna işaret ettiğini söyleyen Leopold'a göre, eğitim ekonomik öz-çıkarın dikte ettiklerinin dışında hiçbir fedakârlık istememektedir. O insanın ancak görebileceği, hissedebileceği, anlayabileceği, sevebileceği ve inanabileceği bir şeyle etik ilişki içinde olabileceğini öngörerek, ekosistemi bir piramitle şematize eder. Böylelikle, topluluğun sınırları toprak yüzeyini, bitkileri, hayvanları ya da hepsi birlikte toprağı (*soil*) içerecek biçimde genişletilir. Bu genişletme etik bir gereksinimin sonucu olmaktadır. Leopold'un bütüncü toprak etiği, doğanın kullanımını salt ekonomik bir problem olarak görmekten çok, onun etik, estetik ve aynı zamanda ekonomik açıdan da uygunluğunun incelenmesini talep eder. Biyotik topluluğun bütününü, istikrarını ve güzelliğini korumak, toprak etiğinin nihaî normu olarak karşımıza çıktığına göre, bir eylemin yanlışlığı ve doğruluğunun ölçüsü de bu olmaktadır. Bu ölçünün toplumsal vicdana dönüştürülmesinin imkânı da, bu ölçüyü temel alan bir eğitimden geçecektir. Böylesi bir eğitim toprağa sevgi, saygı ve hayranlık telkin edici bir eğitim olacaktır.

Bookchin ve Yeni Ufuklar

Murray Bookchin'in çevre etiğinin temel ekseninde ise, onun ekolojik problemlerin kaynağını öncelikli ya da doğrudan bir biçimde toplumsal kökenli görmesi olgusu bulunur. Ekolojik bozuklukların nedenlerini toplumdan ve insandan soyutlayarak açıklamaya çalışmak, ona göre, çevresel bozuklukların temel kaynağı olan çok uluslu şirketleri, devlet faktörünü ve ideolojileri problemin dışına itmek anlamına gelecektir. Bu kuram bize bir yüzyıl önce yaşamış olan Marsh'ı hatırlatır. Zira, Bookchin'in adı, daha da ünlenerek, günümüz anti-küreselleşme hareketlerine ve anarşik çevre hareketleri ile *Yeşil Politika* doktrinine konu olmuştur. *Toplumsal Ekoloji*, toplumdaki hiyerarşik yapının, insan tarafından, insanın doğayla olan ilişkisine de yansıtıldığını öne sürer. Dahası, o bir ekosistemin kendi içsel dinamiklerinde kalınarak açıklanması yerine, onun dinamik yapısının ve tarih ile ereklilik anlayışının da hesaba katılarak bir kompleks olarak algılanmasından yanadır. Bookchin, toplumsal ekoloji kuramı ile, insan ve doğa, toplum ve insan, toplum ve doğa karşıtlıklarından kaynaklanan ekolojik krizi çözmeye yönelik bir kuram ortaya koyar. Toplumsal ekoloji bir yandan toplum ve doğa arasındaki farklılıkları öte yandan da toplum ve doğanın ne denli iç içe geçtiğini göz ardı etmeden, doğanın nasıl aşama aşama toplumun içine sızdığını araştırır. İnsansız doğa (birinci doğa), insan öznesinin kontrolü altına almaya çalıştığı doğa (ikinci doğa) olmak üzere bir ayırımdan bahseder.

Singer ve Regan: Oysa, Peter Singer hayvan hakları hareketinin manifestosu haline gelen *Animal Liberation* [Hayvanların Özgürleştirilmesi] adlı eseriyle, 'acı'nın kötü olduğunu temel ilke olarak ortaya koyar. Herkes acıyı ve dolayısıyla kötüyü en aza indirgemekle yükümlüdür. İnsanlarla hayvanların acı ve hazları eşit ölçüde göz önünde tutulmalıdır.

Buna karşın, Tom Regan, *The Case for Animal Rights* [Hayvan Hakları Lehine Savunma] adlı çalışmasında, Singer'dan bir adım öne geçerek, faydacılık yerine duyarlıkçı bir etik anlayışı kurma denemeleri yapar. Bu duyarlıkçı yaklaşım *yaşam öznesi* kavramını içerir. Yaşam öznesi olmak, başka varlıklara yararlı olmalarından ve başkalarının çıkarlarının nesnesi olmalarından mantıksal olarak bağımsız bir biçimde, inanca ve arzuya; algıya, belleğe ve kendi geleceği de dahil bir gelecek duygusuna; acı ve haz duygusunu da içeren duygusal bir yaşama; kendi iyiliğine dönük bir çıkara; kendi arzu ve amaçlarını gerçekleştirmek için eyleme girişme yeteneğine; zaman içinde bir psikofiziksel kimliğe; kendileri için iyi ya da kötü bir yaşantı dünyası anlamında bireysel bir mutluluğa sahip bütün varlıkları kapsayacak şekilde tanımlanır. Bu ölçütü karşılayan her varlık aslî ya da özsel bir değere sahiptir.

Schweitzer'in Evrensel Etiği: Yaşama öznesi kavramı yerine, 'yaşama irâdesi' olgu-

sunu ortaya koyan bir başka çevreci düşünür Albert Schweitzer'dir. Schweitzer'e göre, iyiliğin özü yaşamı korumak, geliştirmek ve yaşamın en yüksek olanaklarının gerçekleştirilmesine yardımcı olmaktır. Kötülüğün özü ise yaşamı yıkmak, yaşama zarar vermek, yaşamın gelişmesine engel olmaktır. Schweitzer buradan etiğin temel ilkesinin, canlı olan her şeyin yaşamına saygı olduğu sonucuna varır. Buradan çıkacak ilk etik sonuç, canlı varlıkların öldürülmemesi gereğidir. Ancak filozof daha gerçekçi bir açıdan yaklaşarak doğadaki besin zincirinin evrendeki yaşama irâdesinin kendisiyle çeliştiği sonucuna varır. Onun yasakladığı şey gereksiz öldürmelerdir. Peki buradaki kriter ne olacaktır? Schweitzer'e göre, bir canlıyı öldürmek konusunda açık bir düşünceye sahip olmak gerekir. Bir canlının yaşamına düşüncesizlikten veya spor olsun diye değil (örneğin; avcılık), ancak kaçınılmaz zorunluluk hallerinde son verilebilir. Schweitzer bu noktada ilkel toplumlarla uygar toplumlar arasında bir ayırım da yapar. Antropolojik araştırmalar ilkel toplulukların çevreyle uyumlu, hayvanları, bitkileri ve kayaları sanki canlıymış gibi ele alan çevre merkezci bir etikleri olduğunu gösterir.

Çevrecilik, buraya kadar anlatılanlarda kendini savunamayan varlıkların (canlı ve cansız) haklarını savunan birtakım insanların düşünce ve eylemleri olarak anlaşılabilirken, soruna bu anlayışı daha da genişleterek ekoloji bilimi verileri ışığında yaklaşan Garrett Hardin'in de görüşlerine yer vermek gerekir: Hardin, yardımseverliği ve nüfus artışından dolayı mağdur durumda olanları (açlıktan ölenleri) korumamak, kollamamak gerektiğini düşünür. Faydacılığın doruklarında cankurtaran sandalına yüklenen insanları düşleyen Hardin'in ekoloji bilimine dayanarak kurduğu, insanı değer merkezi olarak ele alamayan teorisi özetle budur.

Marx, Bahro ve Serres: Sorunun varolmayok olma noktasında değil, insanın doğasındaki bir sorun olduğunu düşünen Rudolf Bahro ise, kapitalizmin temel dinamiklerini kıyasıya eleştirir ve "imha edici, yayılmacı karakterin yerleştirdiği sanayi uygarlığının toplumu tüketime endekslemesi"nin sorgulanması gerektiğini söyler. Bundan dolayı, insan-doğa ilişkisinin öznelliğin ve uygarlık biçimimizin yeniden kurulması ile mümkün olabileceğini dile getirir.

İnsanın doğayla olan ilişkisinin yeniden kurulmasının ancak *insanın doğayla bir sözleşme yapmasıyla* mümkün olabileceğine ilişkin görüşleriyle dikkat çeken Michel Serres'e göre, doğa bizden ve bizim kendi aramızda yaptığımız sözleşmelerden önce de vardı ve bizden sonra da (eğer biz onu yok etmezsek) varolacaktır. Descartes'tan beri aklın doğa üzerinde kurduğu egemenlik ve sahiplenme duygusu, doğada geri dönüşü olmayan tahripler yaratmıştır. İnsan-doğa bağının doğaya hakkını teslim edecek, doğal olanla ilişkilerimizi yeniden düzenleyecek şekilde kurulmasının zamanı gelmiştir.

Konuyu birey açısından ele almaktan çok, toplumun baskın öğeleri boyutunda geliştiren ve bu noktada anılması gereken bir başka düşünür, kuşkusuz Karl Heinrich Marx'tır. Marksizm, istisnasız her insanın insanca yaşamı ve gelişmesini sağlayan bir toplumsal üretim biçimini savunan sosyal toplum anlayışını öngördüğünden, çevre sorununu gerçek dünyadan ve yapısal ilişkilerden soyutlanmış, kendi başına bağımsız bir konu olarak ele alma yoluna gitmemiştir. Aksine konuya toplum yapısı ve yapısal ilişkiler içinde yaklaşmanın zorunluluğu üzerinde durmuştur. Marksist düşüncede doğal kaynakların kullanımı çoğunlukla kapitalist sınıfın üretim güçlerini sömürüsü çerçevesi içinde ele alınmıştır. Marksist çevre etiği, eleştirisini çevre-insan ilişkisinin belli sınıfların ekonomik çıkarlarına göre, düzenlenmiş olmasına yöneltir.

White ve Ekofeminizm: "Çevre Krizinin Tarihi Kökenleri" adlı makalesiyle sorunun dini, felsefî, bilimsel, teknolojik temeline dikkat çeken Lynn White'a göre, çevre krizinin temelinde, belli sınıfların ekonomik çıkarları değil, makro düzeyde, insan-merkezli Yahudi-Hıristiyan geleneği yatmaktadır. White'a göre, sorunun bilimsel ve teknolojik temelleri olmakla beraber, geniş bir perspektiften bakıldığında Batı medeniyetinin 'doğaya hükmetme' anlayışından kaynakladığı görülür.

Baskın öğeler kavramını kullanarak kendi etiğini kurmaya çalışan bir başka çevre etiği denemesi de ekofeminizm'dir. Cinsiyet ayrımcılığı ve 'erkek akıl'ın baskın gücünün, insanın doğaya uyguladığı güç ile paralel olduğunu savunan ekofeministlere göre, indirgemeci bir çevre etiği yerine, sosyo-

ekonomik koşulların hepsini gözönüne alan çoğulcu bir etik, çıkar yol olabilir.

C. PALMER, *Environmental Ethics*, ABC-CLIO, Oxford, 1997; R. ELLIOT, *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford Uni. Press, 1995; D. PEPPER, *Modern Environmentalism: An Introduction*, New York, Routledge, 1996; J. B. CALLICOTT, *In Defence of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1989; R.G. COLLINGWOOD, *Doğa Tasarımı* (çev: K. Dinçer), Ankara, İmge Yayınları, 1999; H. ÜNDER, *Çevre Felsefesi, Etik ve Metafizik Görüşler*, Ankara Doruk Yayınları, 1996; M. Boylan, *Environmental Ethics*, New Jersey, Prentice Hall, 2001; İ. ÖZDEMİR, *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature*, Ankara, The Ministry of Environment of The Republic of Turkey, 1997; J. B. CALLICOTT (Ed.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, 2001.

Ayrıca **bkz.**, ÇEVRE, ÇEVRE FELSEFESİ, ÇEVRE SOSYOLOJİSİ, ÇEVRE VE KÜLTÜR, ÇEVRECİLİK, EKOFEMİNİZM, MARX, SCHWEITZER, SERRES, THOREAU.

Eray YAĞANAK
Güncel ÖNKAL

ÇEVRE ETİĞİ. Etik teorileri "nasıl yaşamalıyız?" sorusunu cevaplamaya çalışır. Çevre etiği bu soruyu cevaplarken doğal çevremize işaret eder. Tüm doğal varlıklar ve sistemlerin kendi başlarına bir değere sahip oldukları ve ahlâkî saygıyı hak ettikleri iddia edilebilir. Bu konuda zayıf bir yaklaşım, canlı varlıkların ahlâkî saygıyı hak ettiklerini öne süren biyo-merkezli anlayıştır.

Ahlâkî değerlere sahip olmayı insanî bireylerle sınırlayan bir etik, yine de çevresel olabilir. Böyle bir görüş, doğaya ilişkin bazı değerlerin varlığını, insan neslinin bugünkü ve gelecekteki gelişimi açısından zorunlu görebilir. Hayvanlara ahlâkî saygı Sokrates öncesi filozoflardan itibaren tartışılsa bile, doğal çevrenin mutluluğumuz açısından taşıdığı önem konusunda ancak Kant ve Rousseau'dan beri kafa yorulmaktadır. Doğal çevrenin yaratılmış çevreyle ilişkisi ve mekânın önemi, Heidegger felsefesinin temel bir özelliğidir. Türlerin giderek artan kaybının ve toprakların yok olmasının yarattığı etkiyle, 1970'lerden bu yana çevre etiği çalışmaları büyük ölçüde çevrenin özel bir yanına –vahşi doğaya– odaklanmıştır.

Hayata ve 'Doğal Olan'a Saygı

Canlı varlıkları, çevresel tehditler karşısında kendini-koruma ve varlığını sürdürme eğilimi karakterize eder. Aristotelesçi ve Stoacı düşünürler bu tür bir kendini-korumayı canlı varlıkların hedefledikleri bir amaç veya erek olarak gördüler. Hayatını sürdürme mücadelesi konusunda daha zayıf bir yaklaşım Spinoza'nın *conatus* (çaba) kavramında görülür (Spinoza, B. 9-11). Yakın dönemde, kendini-üretme ve kendini-koruma süreçlerini ifade etmek için *'otopoietik'* kavramı geliştirilmiştir. Belli bir amaca, yani *conatus*a sahip olan veya *otopoietik* diye nitelendirilen canlı varlıklar kendi başlarına saygıyı hak ederler mi? Ve böyle bir saygı ahlâkî olabilir mi? Sadece bu yüzyılda her iki soruya da olumlu bir cevap ayrıntılı olarak tartışılmıştır.

Bu, kökeni Antik Yunan'ın pre-Sokratik filozoflarına dek götürülebilen hayvanlara karşı ahlâkî ilgiyle çelişir. Rönesans deneme yazarlarından Montaigne, hayvanlardan "kardeşlerimiz ve dostlarımız" olarak söz ederken, Shakespeare'in "Size Nasıl Geliyorsa" adlı komedisinde, Jaques, geyiklerin avcılar tarafından rahatsız edilmeyen bir ormanda otlanma hakları konusunda dikkat çekici bir ricada bulunur. Hayvanlara gösterilen ilgi, doruk noktasına orangutanların bir insan türü olarak sınıflandırılıp sınıflandırılamayacağı konusunda büyük tartışmaların yapıldığı 18. yüzyılda ulaşmıştır. O zamandan beri, hem sonuççu hem de deontolojik temellerde, farklı hayvan özgürlük biçimleri önerilmiştir.

18. yüzyılda İsviçreli filozof Jean-Jacques Rousseau da, hayvanlara karşı ahlâkî ilgimizin, bitkilere ve tüm canlı varlıklara ilişkin endişeleri de kapsayacak biçimde genişletilmesini önermiştir. Rousseau, şifalı bitkilerin tedavi amaçlı kullanımlarıyla ilgili faydacı zihniyetten duyduğu kaygıyı şöyle bir espriyle dile getirir: "Bir lavmanın karışımları arasında çobanlar için çiçekten taçlar aramanın hiçbir anlamı yoktur" (Rousseau, 1979). Hemen hemen aynı dönemde Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, doğaya ilişkin estetik deneyimlerin insan mutluluğu açısından önemi vurgulanır (Kant, 1987). Fakat Kant, hayvanlar veya diğer doğal varlıkların kendi başlarına ahlâkî bir değere sahip olduklarını iddia etmez. Bir köpeğe vurmak veya güzel

bir çevreye zarar vermek ahlâkî açıdan yanlış ise, bunun nedeni, söz konusu eylemlerin insanî duyarlılıklara ve kişiliğe verdiği zarardır.

Rousseau Fransız romantizminin esin kaynağıydı ve onun ilk çevre etikçisi olduğu söylenebilir. İki yüzyıl sonra Wisconsin Üniversitesi'nde, ormancılık profesörü Aldo Leopold, onu bilinçsizce tekrarlar: "Her problemi, ekonomik açıdan amaca uygunluğu kadar, etik ve estetik bakımdan da doğru olmasına göre ele alın. Bir şey, ancak biyolojik topluluğun bütünlüğü, istikrarı ve güzelliğini korumaya yöneldiği zaman doğru bir şey haline gelir." Leopold'un toprak etiği, 1970'ler ve 80'lerde Amerikalı yazarlar tarafından yeniden canlandırılmasından bu yana felsefî açıdan etkili olmayı sürdürmektedir.

Radikal Çevre Etiği

En çok bilinen radikal etik olan Arne Naess'in 'derin ekoloji'sinde, insanın kendini-gerçekleştirmesinin doğayla özdeşleşmesine bağlı olduğu öne sürülür. Derin ekoloji, tüm canlı varlıkların aynı yaşama ve gelişme haklarına sahip olduklarını öne süren biyoküresel bir eşitlikçilik öğretisi olarak başladı. Bu öğreti sonradan, doğal varlıkların içkin bir değere sahip olduklarını kabul eden ve, temel felsefelerindeki farklılıklara rağmen, doğal çeşitliliği koruma kaygısı taşıyan herkesi kucaklayan bir platforma dönüştü. Derin ekolojinin temel vurgusu, bütün canlı varlıkların daha geniş biyolojik veya ekolojik toplulukların üyesi oldukları düşüncesidir. O halde, bu daha geniş topluluk, bireysel ihtiyaçlar ve projelerin daha genel bütünün iyiliğine katkılarına göre ele alındığı bir değer alanı olarak kabul edilebilir.

Diğer radikal konumlar iyi bilinen politik bakış açılarıyla zaten uyum içindedir. Bazı eko-feministler doğayı tahribatın baskıcı ataerkil yapılarla güçlü bir ilişki içinde olduğunu düşünseler de, Murray Bookchin'in 'sosyal ekoloji'si, bir tür yeşil anarşizmi temsil etmektedir. Aslında bu iki yaklaşım Michael Zimmerman'ın (1994) 'karşı-kültür' hareketleri olarak adlandırdığı şeyle bağlantılı olsa da, onlar, ekosentrik veya biyosantrik bir etiği savunma anlamında, ahlâkî açıdan radikal olma gereği duymazlar. Eko-anarşistlerin çoğu insan-merkezli değer teorilerini destekliediler ve farklı feminist teoriler, doğanın değeri ve kadınların doğa karşısındaki konumuyla ilişkili karşı açıklamalar sundular. Sonuç olarak, genelde üzerinde uzlaşılan radikal bir platform yoktur. Aksine çoğu kez birbiriyle rakip çıkarlar arasında süre giden bir didişme vardır. Örneğin eko-feministler, derin ekolojiye, bir ataerkil dayatma biçimi veya erkek bencilliğinin temsilcisi olduğu gerekçesiyle saldırırlar.

Uygulamalar ve Çevre Politikası

Bazı yazarlar siyaset felsefesinin ve ekonomik yöntemlerin çevreyle ilgili değerlendirmelere uygulanmasındaki sınırlılıklar üzerinde durmuşlardır. Bu alandaki tipik çalışma Mark Sagoff, Bryan Norton ve Kristin Shrader Frechette'ye aittir. Uygulamalı çalışanlar açısından, nükleer atıklar, kirlilik, fayda-maliyet analizleriyle ilgili sorunlar ve küresel ekonominin işleyişi temel önemdedir. Bununla beraber, bu yazarlara göre, 'çevre' sorunu hâlâ el değmemiş bir alandır. Henry David Thoreau ve Martin Heidegger gibi yazarlar doğayı ev olarak düşünmüşlerdir. Heidegger'in çalışmaları özellikle Christian Orberg-Schulz gibi bazı yazarlar tarafından benimsenmiş ve mimariye uygulanmıştır.

Heidegger'e göre, insan hayatı 'yeryüzü ve gökyüzü arasında' yer alır. Mimari ve mühendislik bir manzarayı varlığa dönüştürmenin araçlarıdır: Bir köprü, bir manzara olarak dünyayı bir akarsu etrafında toplar. O sadece zaten orada varolan kıyıları birbirine bağlamaz. Kıyılar ancak köprü akarsu üzerinden geçtiğinde kıyı olarak ortaya çıkarlar. Mekân, yönlendirme ve özdeşleşme, Heidegger'in, bir toprak parçasına yerleşmiş insanlara ilişkin açıklamalarında kullandığı temel kavramlardır. Aynı zamanda yeryüzünü korumayı amaçlayan bir etiğin, Heidegger'in çalışmalarından geliştirilebileceği öne sürülebilir: Bireyin daha büyük bir bütünselliğe katkısı, bakması için verilen yeri koruması ve düzenlemesidir. Bu, Heidegger'in "fanîler yeryüzünü korudukları ölçüde onun üzerinde yaşayabilirler..." (1971) sözünün anlamını açıklayabilir. Bu açıklama, insanın doğaya müdahalesinin kaçınılmazlığı ve gerekliliğini teslim eder. Heidegger'in Alman Nasyonal Sosyalizmiyle problemli ilişkisine rağmen, Norberg-Schulz, onun fikirlerinin eko-feministler, Leopoldçular ve derin ekologların fikirleriyle birlikte anılmasına

zemin hazırlayan zehirlenmemiş bir yorum getirmiştir.

Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*'nde Hitler'in Rousseau'nun bir ürünü olduğunu iddia eder. Çevreci düşünce ve siyasal haklar arasındaki iyi bilinen bağların varlığı kesinlikle sadece Heidegger'le sınırlandırılamaz. 'Ekoloji' teriminin sahibi Ernest Haeckel, Hitler gençliğine doğanın değerini öğreten ve SS eğitim elkitabında Almanya ormanlarının özel bir değere sahip olduğunu vurgulayan aşırı sağla bağlantı içindeydi. Derin ekoloji platformu izleyicileri politik çözümler konusunda net olmasalar da, bu yaklaşım kimi zaman 'eko-faşizm'i desteklemekle suçlanmıştır. Bu suçlamanın temelindeki kaygı, biyosantrizm veya ekosantrizmin devleti daha genel bir çevresel fayda lehine bireylere yönelik kabul edilemez bir baskıya itebileceği düşüncesidir. Ancak genellikle derin ekoloji taraftarları, kendilerini çevre problemlerine faşist veya totaliter çözümlerden uzak tutmak için büyük bir gayret sarf etmektedirler. Çevresel totalitarizmin en iyi bilinen yayınlanmış savunularından birinin ünlü insanmerkezci teorisyen Hans Jonas'ın (1985) çalışmasında yer aldığı belirtilmelidir.

Tartışmalı Bir Proje

1970'lerden beri, canlı varlıkların ve muhtemelen bütün doğal varlıkların kendi başlarına bir değere sahip oldukları kabulü, 'daha derin' yeşil teorisyenleri 'daha yüzeysel' bir üslûp benimseyenlerden ayıracak bir kriter olarak alınmıştır. Hayvanları koruma hareketi ve 'yeni' çevre bilincinin bir çatışma sürecinde olduğu yeni ortaya çıkmıştır. Hayvan özgürlükçüleri hayvanları insanların farklı baskılarından kurtarmaya odaklanırken, yeni ekolojik duyarlılık, yoğunlaştırılmış tarım faaliyetlerinin zararlarıyla onun yarattığı atık suların gelecekteki etkisine kıyasla daha az ilgilenmiştir. Uç hayvan savunucularının yırtıcılık ve asalaklığı ortadan kaldırarak hayvanların acılarının azaltılmasına yönelik projeler oluşturdukları bir sırada, yeni çevreci düşünürler, varolma mücadelesinde acı ve ölümün doğallığını kabul etmişlerdir.

Bu farklılığın temelinde doğa kavramı konusunda bir netliğin olmaması yatar. Yaşanılan-dünyanın her yerinde acı ve yıkım bulunmasına rağmen, insanlar bir anlamda "doğanın izinde gitmeli" midirler? Fransız teorisyen Michel Serres (1995), çevresel krizlerin, bir ölçüde, 'doğa' ve 'kültür' arasındaki farkı tutarlı bir biçimde ifade edememekten kaynaklandığını teşhis etmiştir. Benzer bir çizgide, Jean-François Lyotard, hayvanlara telâfi edilemeyecek biçimde zarar verilebileceğini öne sürmüştür: Hayvanların insanlardan farklı olmaları, insanlarla ilgili adalet kuralları ve zarar tespitinin haklı olarak hayvanlara uygulanamayacağı anlamına gelir. Çünkü, insanî kurallara göre, tanıklık yapma imkânı hayvanlara kesinlikle kapalıdır. Lyotard'ın önerisi genelde insan dışı objeleri de içerecek biçimde genişletilseydi, kapsayıcı bir çevre etiğinin formüle edilebileceği hiçbir bakış açısı muhtemelen olmayacaktı. Bu kötümserliğin dayandığı temellerin fazlaca abartıldığına dikkat edin. İnsanî adalet kuralları tamı tamına köpeklere, kedilere ve tavşanlara uygulanamasa da, hayvanlara karşı eylemleri 'merhametli', 'haksız', 'zalim' vb. şekilde tanımlama konusunda herhangi bir zorluk yaşamayız.

Birçok Amerikalı, Avustralyalı ve Norveçli yazarın sınırlı bir perspektifi sürdürerek oluşturduğu gündem, vahşi doğayla ilgili problemlere ve onu koruma nedenlerine odaklanmıştır. Gerçekte yaratılmış çevre konusuna yeterince ilgi gösterilmemiştir. Pek çok insanın çevresini oluşturan şehrin dış bölgeleri bozkır halindedir. Ancak bu nadiren dile getirilmektedir. Aksine, pek çok çevre felsefecisi, ormanlar veya dağlarla, sadece sınırlı sayıda insanın sürekli yerleşebileceği ve elit kesimlere hitap eden rekreasyon alanlarıyla ilgilenmişlerdir. Belki de bu yeni alt disiplini 'vahşi bölgelerin felsefesi' veya 'orman etiği' olarak adlandırmak gerekecektir.

Naess ve Rolston gibi yazarlar, vahşi yaşam deneyiminin insan ruhu açısından önemini vurgulayarak, özellikle Kant ve Rousseau gibi 18. yüzyıl romantiklerini izlemişlerdir. Bu tür coşkunluklara izin verilen hayat tarzları dünyadaki insanların çoğunun rüyalarının da ötesinde bir hayat standardını gerektirir. Vahşi bölgelere yolculuk etmek için çoğunlukla jet uçakları ve motorlu ulaşım araçları kullanılır. Motorlu araçların kirlilik ve kaynak israfı gibi en önemli çevre problemlerinin temelini oluşturduğu öne sürülmektedir. Elit kesimin doğal hayata erişmesini sağlayan ekonomik yapılar, çevre

kaygısına öncelikli olarak yol açan kirlilik ve tahribatla ilişkili gibi görünmektedir. Literatürde araba bağımlılığı tartışması henüz nadiren yer almaktadır.

Sessizliğin hâkim olduğu alan sadece bu değildir. Sömürü, baskı, petrol ve diğer kaynakların teminiyle ilgili savaşlar genelde tartışılmamaktadır. Benzer bir sessizlik zehirli atıkların tahliyesi, zorla göç, iç savaş, dünyadaki sefaletin nedenleri ve yıkıcı çevresel etkilere sahip diğer sosyal olaylar konusunda da devam etmektedir. Farklı insan grupları ve farklı ulusların kaynakları ve enerjiyi eşitsiz kullanımlarına ilişkin bir tartışmanın yokluğunda, doğal hayatın korunmasına odaklanmak, Batı tarzı radikal çevreciliğin gelişmekte olan ülkelere karşı bir önyargı içerisinde olduğu şüphesine yol açmaktadır. Aslında bu durum muhtemelen, zengin ülkelerin emperyalist ya da sömürgeci plânlarının bir başka yanını oluşturmuştur.

Çevre etiği projesi, değer teorisinin temellerine ilişkin yoğun bir incelemeyi gerektirmektedir. Sonuç olarak, rasyonel aktör teorisi ve iktisatla olduğu kadar ana akım ahlâk felsefesiyle de bağ kurma potansiyeli mevcuttur. Doğanın estetiğine ilişkin sorular, edebiyat ve sanat teorisindeki taklitler karşısında orijinallerin önemi gibi bazı konularla birlikte anılmaktadır. Sonuç itibariyle bu proje, Zimmerman (1994) ve Serres'in (1995) de ortaya koydukları gibi, genel olarak modernite ve postmodernizmin açmazlarıyla ilgili tartışmalar için bir rota çizer.

A. BRENNAN (ed.), *The Ethics of the Environment*, London, Dartmouth, 1995; R. ELLIOT (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1995; M. HEIDEGGER, *Poetry, Language, Thought* (trans. and with an introduction by A. Hofstadter), New York, Harper & Row, 1971; H. JONAS, *The Imperative of Responsibility: In Search of An Ethics for the Technological Age*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1985; I. KANT, *Critique of Judgment* (trans. W. S. Pluhar) Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1987; J. S. MILL, "Nature", in *Three Essays on Religion*, London, Longmans, Green, Reader and Dyer; 1991; C. NORBERG-SCHULZ, *Architecture, Meaning and Place*, New York: Electa/Rizzoli, 1988; J. O'NEILL, *Ecology, Policy and Politics*, London, Routledge, 1993; V. PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge, 1993; R. A. POIS, *National Socialism and the Religion of Nature*, London, Croom Helm, 1986; J. J. ROUSSEAU, *Reveries of the Solitary Walker* (trans. by P. France), Harmondsworth, Penguin, 1979; M. SERRES, *The Natural Contract* (trans. E. Mac-Arthur - W. Paulson), Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1995; R. SYLVAN – D. BENNETT, *Greening Ethics*, Cambridge, White Horse Press, 1994; M. ZIMMERMAN – J. B. CALLICOTT – G. SESSIONS – K. J. WARREN – J. CLARK (eds) *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1993; M. ZIMMERMAN, *Contesting Earth's Future*, Berkeley, CA: University of California Press, 1994.

Ayrıca **bkz.**, BOOKCHIN, ÇERÇEVELEME, ÇEVRE, ÇEVRE FELSEFESİ, ÇEVRE SOSYOLOJİSİ, ÇEVRE VE KÜLTÜR, ÇEVRECİLİK, DERİN EKOLOJİ, FEMİNİZM, EKOFEMİNİZM, HAECKEL, HEIDEGGER, KANT, NAESS, ROUSSEAU, SERRES.

ANDREW BRENNAN
Çev. Özlem BALKIZ

ÇEVRE FELSEFESİ, çevreye ilişkin felsefedir. 'Çevre' dediğimiz zaman, genellikle anlaşılan da tek tek insanları ya da insan olmayan varlıkları değil, kolektif olarak insan türünü veya gruplarını çevreleyen fiziksel ve biyolojik ortamdır. 'Çevre felsefesi'nin geniş ve dar olmak üzere iki anlamı vardır. Birincisi, insanın ve insan olmayan varlıkların doğasına, varlık şeması içinde yerlerine ve insanın diğer varlıklarla ilişkilerinin nasıl olması gerektiğine ilişkin felsefî görüşlerden oluşan genel bir çevre felsefesidir. Bu anlamda, felsefe tarihinin başından beri, öyle adlandırılmasa da sistemli veya sistemsiz bir çevre felsefesi vardır. İkinci anlamda çevre felsefesi, 1960'ların sonlarından ya da 1970'lerin başlarından itibaren, Batı'da yine aynı konulara ilişkin, fakat algılanan çevre sorunları ile güdülenen, insanın çevreye karşı sorun yaratan bir eylem örüntüsü geliştirmesine temel oluşturduğuna inanılan etik ve metafizik anlayışların bir eleştirisini içeren, insanın çevreye karşı sağlıklı bir eylem örüntüsü geliştirmesine temel oluşturacak görüşler geliştirmeyi hedefleyen çaba ve görüşlerin ortak adıdır. Bu sonuncusu ekofelsefe olarak da adlandırılır. İnsanla çevresi arasında bir denge ve uyum kurmayı amaçladığı için, bu tür bir felsefeye 'çevreci' felsefe de denebilir. Burada çevre felsefesi daha özgül bir tarzda, yani ikinci anlamda ele alınacaktır.

Çevrenin Felsefî Bir Sorun Haline Gelmesi

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki hızlı sanayileşme çabalarının, nüfus artışının ve yükselen yaşam standartlarının bir sonucu olarak yerel, bölgesel veya küresel ölçekte hem insanların hem de diğer canlıların yaşamını tehdit eden –hava, su, toprak kirlenmesi, doğal kaynakların tükenmesi, biyolojik türlerin azalması gibi– birçok olayın ortaya çıkması, yeryüzünde canlı yaşamın geleceği konusunda kaygıların büyümesine yol açar. Rachel Carson'un 1960'lı yılların başlarında tarımda kullanılan kimyasal maddelerin etkilerine dikkat çeken ve çevre bilincinin oluşumunda önemli bir kilometre taşı olan *The Silent Spring*'i (1962) ilk bilimsel-entelektüel tepkidir. Daha sonra Lynn White'ın sorunun köklerinin Hıristiyanlığın inançlarında olduğunu ileri süren "The Historical Roots of Our Ecological Crisis"ı (1967), sorunun kaynağını nüfus artışında gören Paul R. Ehrlich'in *The Population Bomb*'u (1968) ile Garrett Hardin'in "The Tragedy of the Commons"ı (1968), ahlâksal ilginin bütün ekosisteme genişletilmesini savunan Aldo Leopold'un 1949'da yayınlanan, fakat fazla okunmayan *A Sand County Almanac*'ın 1970'de yeniden basılması, Arne Naess'in derin ve sığ ekoloji ayrımını getiren ve derin ekolojinin temellerini atan "The Shallow and the Deep: Long Range Ecology Movement: A Summary" (1973) adlı makalesi, Batı felsefesinin insan merkezci ve insan şovenisti ahlâk anlayışının çevre sorunlarının çözümü için yetersiz olduğunu, yeni bir etik geliştirme gereğini savunan Richard Routley (daha sonra Sylvan)'ın "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?"i (1973), John Passmore'un yeni etik geliştirmeye gerek olmadığını, Batı dinsel ve düşünsel geleneğinin çevre sorunlarının çözümü için yeterli kaynakları içerdiğini savunan *Man's Responsibility for Nature*'ı (1974) ilk ve temel çalışmalardır.

Bunlar arasında Lynn White'ın makalesi çevre sorunları üzerine felsefî düşünümün odaklaşacağı konuları ortaya koyar. White, o sıralar temel değerlerde ve inançlarda bir değişiklik önermeyen ya da çok küçük değişiklikler öneren –ve daha sonra 'sığ' çevrecilik ya da ekoloji olarak adlandırılacak olan– çözümlerin sorunu hafifletici fakat köklü olmayan çözümler olduklarını ileri sürer. White'a göre, "insanların çevreleri konusunda ne yaptıkları, çevrelerindeki şeylerle ilişkili olarak kendileri hakkında ne düşündüklerine bağlıdır. İnsanın çevresi, kendi doğasına ve kaderine ilişkin inançları, yani din tarafından derinden koşullandırılmıştır." Bu yüzden, işte söz konusu temellere bakılmalı ve temellerde değişiklik yapılmalıdır.

White'a göre, çevre sorunlarının görünürdeki nedeni, bilime dayalı teknolojik güçtür. Ona göre, hem modern bilim hem de modern teknoloji Latin Hıristiyanlığının buluşudur. Modern bilim, 13. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bir anlayışın, "Tanrı'nın yarattığı şeylerin [doğanın ve doğal olayların] nasıl işlediğini keşfederek, O'nun zihnini anlama çabası"nın (doğal teolojinin) ürünüdür. White'a göre, modern teknoloji de Hıristiyanlığın insanmerkezciliğinin sonucu olmak durumundadır. Ona göre, Hıristiyanlık "yeryüzünün gördüğü en insanmerkezci dindir." Hıristiyanlığa göre, Tanrı insanı Kendi suretinde, eşref-i mahlukat ve diğer varlıklara hükmetsin diye onların efendisi olarak yaratmıştır. White bu yargısını, Kitabı Mukaddes'teki –Kur'an'da birçok benzeri (örneğin, 2: 29; 16: 5-8, 12-13, 67-15) bulunabilecek olan– "Ve Allah dedi. Suretimizde, benzeyişimize göre, insan yapalım; ve denizin balıklarına ve göklerin kuşlarına ve sığırlara ve bütün yeryüzüne ve yerde sürünen her şeye hakim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı. Ve Allah onları mübarek kıldı; ve Allah onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tâbi kılın; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hakim olun" (Tekvin, 1: 26-28) ifadelerine dayandırır. Buna göre, "doğanın insana hizmet etmekten başka hiçbir var oluş nedeni yoktur" ve insanlar doğayı istedikleri gibi kullanabilirler. Hıristiyanlık bunun, Tanrı'nın isteği olduğu konusunda ısrar da etmiştir.

Modern teknoloji de "insanın doğa karşısındaki aşkınlığı ve doğa üstündeki haklı efendiliğiyle ilgili Hıristiyan dogmasının Garplı ve irâdeci bir tezahürü"dür. Son olarak, Hıristiyanlığın paganizm üstündeki zaferi, Batı kültürünün tarihindeki en büyük tinsel devrimdir. Hıristiyanlık, eski çok tanrılı dinlerde varlığına inanılan, doğal nesnelerin

ve bölgelerin, o nesnelere yaklaşırken dikkat edilmesi gereken, dolayısıyla insanın doğaya karşı eylemlerini kısıtlayan koruyucu ruhlarını (*genius loci*sini) ortadan kaldırmış, böylece doğanın insan tarafından duygusuzca sömürülmesinin önündeki engelleri yok etmiştir. (Descartes'ın, hayvanları makineye indirgemesi, Newton'un mekanik evreni, doğanın ikincil niteliklerden yoksun bırakılması, Tanrı varsayımının gereksiz olması aynı sürecin ileriki aşamalarıdır.) Çare, daha çok bilim, daha çok teknoloji değil, yeni bir dinsel anlayış geliştirmek ve eski din üstünde yeniden düşünmektir. (White, kendisi, sorun dinsel olduğu için, çarenin de dinsel olacağını ileri sürer ve Aziz Francesco'yu çevrecilerin koruyucu azizi olarak önerir – Katolik Kilisesi 1980'de ilan eder.)

White'ın bu makalesi, çevre üstüne felsefî düşünüşü önemli ölçüde yönlendirmiştir. İlk olarak, teknik çözümler yerine, daha temeldeki inanç, düşünüş ve değer sistemi üstünde durulur (Arne Naess'de olduğu gibi, sığ çevrecilik yerine derin çevrecilik geliştirilir). İkinci olarak, geleneksel insan merkezci ahlâk anlayışları yeniden değerlendirilir (ya insan merkezcilik yeni sorunlara yanıt verecek şekilde yorumlanır ya da insan merkezci olmayan –hayvan merkezci, canlı merkezci, çevre merkezci– görüşler geliştirilir). Üçüncü olarak, insan merkezciliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan insan-doğa karşıtlığına karşı, insanın doğanın bir parçası olduğu, diğer varlıklarla –ilâhî veya doğal– yakınlığı ve ortak noktaları vurgulanır. Bu çerçevede ve son olarak, mekanik, amaçsız, büyüsüz doğa anlayışına karşı, canlı, evrilen, özneye özgü nitelikleri içeren bir doğa anlayışı geliştirilir. İnsan davranışlarını gemlemek için, doğaya da (bireylere, türlere veya ekosistemlere) özsel değer atfedilir.

Eleştirilen Baskın Anlayış

Çevre felsefesi literatüründe, çevre sorunlarının temelinde görülen dünya görüşü, bazen çevre sorunlarının çözümünde teknolojiye umut bağlaması dolayısıyla 'teknomerkezci', bazen diğer canlıların (doğanın, çevrenin) insan için olduğunu kabul etmesi dolayısıyla 'insan merkezci', bazen de modern matematiksel fiziğin dünya tasvirini kabul etmesi dolayısıyla 'mekanist' olarak nitelenir. Genellikle Aydınlanma felsefesi ile ilişkilendirilen ve eleştirilen fikirler manzumesi şöyle ifade edilebilir: Ruh ve madde iki ayrı şeydir (ikicilik). (Hobbes'un materyalist birciliği, muhtemelen, anlam ve değerin ikametgahını –ruhu– ortadan kaldırdığı, dolayısıyla nihilizmi içerdiği için genel kabul görmez.) İkici görüşe göre, doğada ruhun ikametgahı sadece insandır. Ruhlu olması dolayısıyla, insan düşünen, erekleri, niyetleri ve aklı, bunlara bağlı olarak da özsel değeri – başka şeylere yararlarından bağımsız olarak değerli– olan tek varlıktır. Bu özellikleriyle, insan, diğer varlıklardan tamamen farklıdır ve yeri onların üstündedir (insan-doğa ayrımı). İnsan dışında kalan ruhsuz doğa, birbirinden ayrı ve kopuk cansız atomlardan oluşan ve mekanik ilkelere göre, ereksiz, ne yaptığını bilmeden ve görmeden 'kör' bir biçimde işleyen kocaman bir makinedir (mekanist görüş). O, insan için yaratılmıştır, insan için vardır; insanın, ihtiyaçlarını gidermek için 'kullanabileceği' ya da 'sömürebileceği' bir 'kaynak', bir 'hammadde deposu' olmaktan öte bir değere sahip değildir (insan merkezcilik). İnsanın yeryüzündeki misyonu, doğayı 'fethetmek', ona 'hâkim olmak'tır. Bilim ve ona dayanan teknoloji bu egemenliğin kurulmasında başlıca araçlardır (tekno-merkezcilik). İnsan, bilimsel ve teknolojik gelişme ile doğayı 'fethetme' ve onun üstünde egemenlik kurma yolunda ne kadar 'ileri' giderse, o kadar iyidir (ilerleme fikri). (Ruh-madde, dolayısıyla insan-doğa ikiciliğini en uç noktasına taşıyan, bütün psişik nitelikleri madde dünyasının dışında bırakan; hayvanları otomat olarak resmeden ve böylece doğaya ve özellikle hayvanlara karşı duygusuz muameleden sorumlu tutulan Descartes; insanın cennetten kovuluşuyla birlikte yitirdiği doğa üstünde iktidarını ve egemenliğini yeniden kurmak ve yaymak için çaba göstermeyi soylu bir amaç olarak gören, insanın doğayı ancak ona boyun eğerek kontrol edebileceğini, bilginin kuvvet olduğunu, bu nedenle insanın doğa üzerinde egemenlik kurmasının "tamamen bilimlere ve zanaatlara bağlı olduğunu" savunan Francis Bacon eleştirilen kişiler arasında önde gelir.)

Alternatif Görüşlerin Vurguladıkları Noktalar

Çevre felsefesinde yaygın görüşe alternatif olarak geliştirilen görüşler, insan-doğa

ayırımına karşı karşılıklı bağımlılığı; özsel değerden yoksun makine doğa anlayışına karşı özsel değeri olan canlı doğayı vurgular. Bunlar yapılırken, bilimlerden –özellikle ekoloji biliminden– Batıda azınlıkta kalmış görüşlerden ve uzak doğu dinlerinden veya felsefelerinden ilham alınır.

Karşılıklı Bağımlılık: Geleneksel ya da egemen dünya görüşünün bireylerin bağlantılarını ikinci plâna iten bireyciliğine ya da atomculuğuna ve insanı doğadan ayıran ikiciliğine karşı çevreci felsefeler, ekoloji biliminin, bir ekosistemdeki bütün canlıları, kaderleri birbirine bağlı bir ağ olarak resmetmesinden hareketle, bireylerin karşılıklı bağımlılığını, ilişkilerin içselliğini ve insanın doğanın bir parçası olduğunu vurgular.

Ekolojik bakış açısından ele alındığında, doğa hem değişmelerin olduğu evrilen, hem de belirli bir anda istikrarlı ve yapısı olan süreçtir. Dünya ya da biyosfer, ekosistemlerden oluşur. Bir ekosistem bireylere ayrıştırılabilir olmakla birlikte, onu tanımlayan şey, bireylerden çok, süreçlerdir. Sistemin öğeleri enerji akışı, besin zinciri ve elementlerin dolaşımı gibi süreçlerle birbirine bağlanır. Ekosistem bir 'yaşam ağı'dır. Yaşam ağında bireylerin durumu, bir ağdaki düğümlerin durumuna benzer. Öğeler (düğümler) geri plâna çekilir, ilişkiler ve bağlantılar ön plâna çıkar. Tek tek nesneler atomcu görüşte olduğu gibi ayrık, kapalı birimler olarak değil, birbirine bağlı, birbirlerinin devamı veya uzantısı olarak görünürler. Tümü birlikte bir ağ oluştururlar. Tek tek öğelerin ağ dışında ve süreçlerden bağımsız bir varlığı yoktur, her biri ağdaki bağlantılarıyla birlikte ve bağlantıları sayesinde vardır; onlar kendi başlarına mevcut değildir; evrensel enerji akışında mevzii burgaçlar olarak mevcutturlar. Enerji akışı durunca yok olurlar. Ağdaki bir düğüm diğer düğümleri, giderek tüm düğümleri gerektirir. Bütün ağın, düğümün bir uzantısı ya da bir parçası olması gibi, bütün dünya bireyin bedeni, egonun uzantısıdır. Sistemin öğeleri, yani besin zincirindeki halkalar öyle bağlanmışlardır ki, birinin varolması için diğerlerinin varlığı gereklidir. Her halka, sistemin bütünü için yaşamsal bir işlevi yerine getirir. Bütüncü anlayışa uygun olarak, bağların kendisi, mantıksal olarak bağlananlardan önce gelir. Bağlanan öğenin doğası, ilişkilerine bağlıdır, ilişkilerinden ayrı olarak kavranamaz. İlişkiler içseldir, yani, nesnenin bağlantıları, süreçlerle ve diğer nesnelerle ilişkileri nesnenin kimliğini de değiştirir.

Nesnelerin bu bağlantısallığı görüşü, bilimsel ve bilimsel olmayan görüşlerle de desteklenir. Evrendeki bütün varlıkları – hiyerarşik ve sabit de olsa– tek bir zincirin birbirine bağlı halkaları olarak gören, çeşitliliğe, doluluğa (bütün varlıkların kapsanmasına) ve uyuma değer veren büyük varlık zinciri fikri bu görüşe ciddî bir destek sağlar. Bilimsel görüşlerden ise, doğal ayıklanmanın mekanik ve amaçsız bir biçimde işlediğini öne sürse de, büyük varlık zinciri fikrini zamansallaştıran ve bütün canlıları ortak bir atadan türemiş 'hısımlar' olarak resmeden Darwin'in evrim kuramı, bu görüşe işte bu noktada önemli bir bilimsel destek sağlar.

Çevreci görüşte doğa, belirli bir istikrarı ve yapısı olmakla birlikte, mekanik dünya görüşünde olduğu gibi, yapılıp tamamlanmış, kendi içine kapalı bir makine değil, sürekli oluş halinde evrilen bir süreç olarak ortaya çıkar. Evrim içinde yeni, daha alt varlık düzeylerine indirgenemez varlıklar (canlılar, türler) ve nitelikler (zihin, düşünce) ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, çevre felsefelerinde ruh-madde, zihin-beden, akıl-duygu, kültür-doğa gibi ikicilikleri ve ikili öbeklemeleri (dikotomileri) yadsıyan süreç felsefelerine yakınlık duyulur.

Yeniden Büyülendirme: Max Weber, modernliğin, dünyayı etkileri ve eylemleri öndeyilenemez tanrılardan, meleklerden, şeytanlardan, cinlerden, şanstan, tutkulardan, inayetten, karizmadan arındırarak büyüsüzleştirdiğini; rasyonelleştirerek hesaplanabilir, öndeyilenebilir hale getirdiğini ileri sürer. Lynn White ise, görmüş olduğumuz gibi, süreci daha geriye götürür. Her ne kadar Yahudi-Hıristiyan geleneğinde doğa Tanrı tarafından yaratıldığı için hâlâ tanrısal olup, Tanrı'nın koyduğu yasalara göre işlese de, White'a göre, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin tinsel olanı doğaüstü ile sınırlaması bu yönde önemli bir kilometre taşı meydana getirir. Çevre felsefeleri içinde, doğanın ruhlardan, öznellikten veya tanrısallıktan arındırılmasının, doğaya ve doğal nesnelere karşı saygısız tutuma ve dizginsiz bir insan müdahalesine yol açtığı şeklinde anlayış yaygındır.

İnsanın doğaya karşı tahripkâr eylemlerini sınırlamak için izlenen stratejilerin bazıları insan merkezci ve tanrıcı (teistik) bir çerçevede kalırken, diğerleri doğaya bir tür değer, bilinç, zekâ veya kutsallık atfederek ona dokunulmazlık veya saygın bir konum kazandırma yolunu takip eder. Çevre sorunları için insanmerkezci olmayan yeni bir etik geliştirmeye gerek olmadığını, insanmerkezci bakış açısının çevre sorunlarının çözümü için yeterli olduğuna inananlar, insanların –insanlar kümesine gelecek kuşaklar da dahil edilebilir– çevreyi istediği gibi kullanabilme hakkı olduğunu savunurlar, fakat bir yandan da şimdiki veya hem şimdiki hem gelecek kuşakların uzun vadeli çıkarlarının çevreyi ya da ekolojik dengeleri korumayı gerektirdiğini ileri sürerler (aydınlanmış insan merkezcilik). Tanrıcı bakış açısını benimseyenler, "Allah adamı aldı, baksın ve onu korusun diye Aden bahçesine koydu" (Tekvin, 2:15) ayetinden hareketle, Tanrı'nın insanın doğaya müdahalesine ve doğayı kullanmasına sınırlar getirdiğini, ona doğayı koruma sorumluluğunu yüklediğini ileri sürerler (tanrıcı kahya etiği). Seküler filozoflar, insan merkezci çerçevenin dışına çıkarak, korunması önemli görülen şeyleri özsel değerle donatırlar –yani, onların insanlara yararlarından bağımsız olarak değerli olduğunu ileri sürerler. Bu, felsefî çevre etiğinde izlenen en yaygın yoldur.

Son olarak, bir bütün olarak doğaya öznellik atfetmek suretiyle, doğa yeniden büyülendirilir. Bu yolda, dinsel veya edebî görüşlerden –örneğin, canlı veya cansız bütün varlıkların insanlara zarar da verebilen, yardım da edebilen ruhsal güçlere sahip olduğu inancından (animizmden); Tanrı'nın doğada içkin olduğunu ileri süren, bu nedenle doğaya saygı duyulmasını telkin eden panteizmden; yaşayan, nefes alan, duyarlı yaratıklara acı ve zarar vermeme, onları öldürmeme (*ahimsa*) ilkesini ahlâk öğretisinin temeli yapan Budizm ve Caynacılıktan; Aydınlanmanın akılcılığına karşı duyguları vurgulayan, doğayı öğretmen, ahlâksal değerlerin ve soylu duyguların kaynağı olarak gören ve doğaya dönmeyi öğütleyen romantizmden ve bilimsel teorilerden –örneğin, canlılar topluluğunun kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak çalıştığını, kendisi için uygun fiziksel-kimyasal çevreyi yarattığını ve yaratacağını ileri sürerek canlılar topluluğunun bütününün bir tür süperorganizma (organizmalardan oluşan bir organizma) oluşturduğunu öne süren, dolayısıyla bir bütün olarak dünyanın canlı, bilinçli bir varlık *gibi* olduğunu ileri süren Gaia teorisinden– ilham alınır.

Çevre Etiği

Etik, çevre felsefesinde en çok işlenen alandır. Burada kendimizi bu alanın kısa bir haritasını çıkarmakla sınırlayacağız. İnsan merkezcilik eleştirisi, çevre felsefesinin, özellikle çevre etiğinin üzerinde en çok odaklaştığı sorun olagelmiştir. İster tanrıcı ister felsefî olsun, insan merkezci ahlâk anlayışlarında, insanlar kendi başlarına, kendinde (özsel olarak) değerli, diğer varlıklar ise, insanlara yararlı oldukları için ve yararlı oldukları ölçüde (araçsal olarak) değerli görülür. Neden sadece insanların özsel olarak değerli oldukları sorusuna gösterilen gerekçe genellikle, insanların akla, özbilince, konuşma yeteneğine vb. sahip olduğunu ortaya koyar. Fakat insan türünün bunlara sahip olmayan üyeleri de vardır. Gerekçelerine sadık kalanlar (*personalist*ler), ahlâksal topluluğa (yani ahlâksal ödevlere, haklara veya ahlâksâl saygıyı hak eden varlıklar grubuna) sadece kişileri (akıllı varlıkları) dahil ederler. İnsan olmayan akıllı varlıklar –ET filminde olduğu gibi gezegen dışı varlıklar– bu topluluğun içinde olabileceği akıllı olmayan insanlar –bebekler, çocuklar, akıl hastaları...– da bu topluluğun dışında kalabilir. Hümanistler ise, ahlâksal topluluğa bütün insanları dahil edip, üyeleri ahlâksal bakımdan etken ve edilgen olmak üzere iki gruba ayırırlar. Kişi olan etken üyeler, yani ahlâkî failler, kişi olmayan edilgen üyelerin hak ve çıkarlarını gözetip, onlara özen gösterirler. Bu anlamda insan merkezcilik, bir türcülük (bireylere, ait oldukları biyolojik türlere göre muamele etme) ya da insan şovenizmidir (insan türü en iyi ve üstün türdür, diğerler türler aşağıdır anlayışı).

Geleneksel Batı felsefesinde, etik kuramların bazıları teoride personalist olsa da, tümü pratikte hümanisttir. Nitekim, Aristoteles "Doğa tüm şeyleri özel olarak insanlar için yapmış olmalıdır" der. Aquinalı Thomas'a göre, insan olmayan varlıklar, "doğal düzende Takdir-i İlahi tarafından

insanların kullanımı için yaratılmışlardır. Bu nedenle, insanın onlardan gerek öldürerek gerekse herhangi başka bir biçimde yararlanması hiç de yanlış değildir." Spinoza'ya göre, akıl sadece insanda olduğundan, insanlar insan olmayan varlıkları kendi yararları nasıl gerektiriyorsa öyle kullanabilirler: Koruyabilirler, yok edebilirler, kendi kullanımlarına uydurabilirler. Kant'a göre de, hayvanlar özbilinçten yoksun olduğu için, insanların onlara karşı *doğrudan* ahlâksal bir ödevi yoktur. Hayvanlar insanlara benzer davranışlar –örneğin sadakat– *sergilediği zaman* onlara karşı ödevimizi yapmakla dolaylı olarak insanlığa karşı ödevlerimizi de yapmış oluruz. Ona ödevini yapmaması, insana karşı ödevini yapmamış olacağından yanlıştır. Dolayısıyla, bu ödev dolaylı olarak hayvana, fakat doğrudan insana karşıdır. Hayvanlara kötü davranmak insanlara kötü davranmak olduğu için yanlıştır. Hayvanlara karşı şefkatli davranış, insanlara karşı iyi davranışı geliştirdiği için iyidir.

Bu insan merkezci anlayışın insan olmayan varlıklara (çevreye) karşı insan eylemlerini sınırlamadığını düşünenler, (insan merkezci olmayanlar) insan dışındaki varlıkların da özsel değere sahip olduklarını –yani insanlara yararlarından bağımsız olarak kendilerinde değerli– olduklarını ileri sürerler. Sadece bireylerin özsel değere sahip olabileceğini savunan bireycilerden, faydacı anlayıştan hareket eden hayvanları özgürleştirme hareketinin savunucusu Peter Singer'e göre, omurgalılar acı ve haz duyma yeteneğine sahip oldukları için, onların da acı ve hazları haz kalkülüne katılmalı, dolayısıyla ahlâksal topluluğa –edilgen üyeler olarak– acı ve hazza duyarlı olduklarından insanlar dışında kalan diğer omurgalılar da dahil edilmelidir. Haklar öğretisinden hareket eden Tom Regan'a göre, 'yaşam öznesi' olan varlıklar (pratikte yetişkin memeliler) özsel değere sahiptir. Paul Taylor'a göre, ereksel yaşam merkezi olan her canlının (pratikte bütün canlıların) çıkarları göz önünde bulundurulmalıdır.

Ekolojik dengeleri koruma açısından önemli olanın bireyleri korumak değil, tür ve ekosistem gibi bütünleri korumak olduğunu, bireyci etiklerin bu noktada yetersiz kaldığını düşünenler, (çevre merkezciler) bütüncü etiklerin geliştirilmesi gerektiğini savunurlar. Buna göre, özsel değere sahip olanlar bireyler değil, bir bütün olarak ekosistem ve onun içindeki türlerdir. Onlar, canlı ve cansız öğeleri dahil, bir bütün olarak ekosistemlere özsel değer atfederler. Bunlardan toprak etiğinin babası olan Aldo Leopold, "bir şey biyotik topluluğun bütünlüğünü, istikrarını ve güzelliğini koruma eğiliminde olduğu zaman ahlâksal bakımdan doğru, tersi olması durumunda yanlıştır" der. (Leopold'ün biyotik topluluğun –bütünün– iyiliği için bireylerin iyiliğinin feda edilebilir olduğunu ima eden bu görüşü bireyciler tarafından 'ekofaşizm' ya da 'çevreci faşizm' olarak eleştirilmiştir.) Yine derin ekolojinin babası Arne Naess'e göre, yeryüzündeki insanların olduğu kadar, insan olmayan varlıkların (bireylerin, türlerin, tür nüfusunun, habitatların, insan ve insan olmayan varlıkların kültürlerinin yaşamının –yaşam kavramı ırmakları, su havzaları, doğal manzaralar, ekosistemler gibi cansız nesneleri de kapsar–) da iyi durumda olmaları ve serpilip gelişmeleri, insanlara yararlarından bağımsız olarak (yani, özsel olarak) değerlidir.

Çevre Felsefesinde Başlıca Akımlar

Derin Ekoloji: Adını ve başlıca temel ilkelerini dağcı ve filozof Arne Naess'in, 1973'de yayınladığı "The Shallow and the Deep: Long Range Ecology Movement: A Summary" adlı makalesinden alan 'derin ekoloji' birkaç anlama gelir: **(1)** Bir çevre hareketi, **(2)** platform ilkeleri, ve **(3)** Arne Naess'in Ekozofi-T'si. Çevre hareketi olarak derin ekoloji, temellerde değişiklik yapmayı önermeyen reformcu çevreci hareketten farklı olarak, dünya görüşünde, insan değerlerinde ve amaçlarında ve politikalarda, yaşam tarzımızda köklü değişiklikler yapılması gereğini savunan çevre hareketlerini tanımlar. Arne Naess ile George Session'ın 1984'de birlikte saptadığı "derin ekoloji hareketinin platform ilkeleri", derin ekoloji taraftarlarının büyük çoğunluğunun örtük ya da belirtik olarak kabul ettikleri genel ilkelerdir. Bir insanın derin ekolojist sayılabilmesi için tümünü kabul etmesi gereken bu ilkeler şunlardır:

(1) Dünya üzerindeki hem insanların hem insan olmayan varlıkların iyi durumda olmaları ve serpilip gelişmeleri kendi başına (yani, özsel olarak) değerlidir. Bu değerler,

insan olmayan dünyanın insanların amaçları için yararlı olup olmalarından bağımsızdır. (2) Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği bu değerlerin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmak dışında, kendi başlarına da birer değer olmak durumundadır. (3) İnsanların, hayatî ihtiyaçlarını karşılama dışında, bu zenginliği ve çeşitliliği azaltmaya hiçbir hakları yoktur. (4) İnsan yaşamının ve kültürlerin serpilip gelişmesi, insan nüfusunun önemli ölçüde küçültülmesi ile bağdaşabilir. İnsan olmayan yaşamın serpilip gelişmesi de daha küçük bir insan nüfusunu *gerektirir*. (5) İnsan olmayan dünyaya şimdiki insan müdahalesi aşırıdır ve durum hızla kötüleşmektedir. (6) Öyleyse, politikalar değişmelidir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkiler. Bu değişikliğin gerçekleşmesi halinde ortaya çıkan durum, şimdiki durumdan kökten farklı olacaktır. (7) İdeolojik değişiklik gittikçe yükselen bir yaşam standardına bağlanmaktan çok, temelde yaşam kalitesini takdir etme (özsel değer durumlarında yaşama) yönünde olacaktır. İrilik ve büyüklük arasındaki farka ilişkin derin bir farkındalık ortaya çıkmak durumundadır. (8) Yukarda ifade edilen noktaları kabul edenler, gerekli olan değişiklikleri gerçekleştirmeye çalışmakla doğrudan veya dolaylı olarak yükümlüdürler.

Bu ilkelere farklı düşünsel ve dinsel geleneklerden –Hıristiyanlıktan, Taoculuktan, Budizmden, süreç felsefelerinden...– de hareket edilerek, varılabilir. Herkes bu geleneklerden birinin veya birkaçının temel ilkelerine yaslanarak kendi ekozofilerini (çevreye ilişkin kendi 'uyum ve denge' felsefelerini) geliştirebilir. Naess kendi ekozofisini Norveç'teki kendi Tvergastein adlı dağ kulübesinin adından hareketle 'Ekozofi-T' diye adlandırır. Naess, ekozofisini oluştururken, özellikle Spinoza ve Gandhi'den yararlandığını açıklar.

Naess'in Ekozofi T'sinde en temel ilke 'kendini gerçekleştirme'dir. Naess'e göre, 'biyosferdeki tüm canlıların kendilerini gerçekleştirmeye eşit ölçüde hakları olduğu' apaçık bir değer aksiyomudur ve her canlı türünün ve her bir canlının 'kendi doğal tarzına göre' yaşamasını ve potansiyellerini geliştirme, mükemmelleştirme itkisini ifade eder. Ona göre, bu ilke 'yaşa ve bırak yaşasın!' ya da 'evrensel simbiyoz' ifadeleriyle anlatılabilir. İnsan için kendini gerçekleştirme, tinsel gelişme ve içsel özün açımlanması, gizil güçlerin kullanılması, güçlenme, mükemmelleşme gibi anlamlara gelir. Buradaki 'kendi' deyimi, her şeyi kapsayan bir şeydir. Kendini gerçekleştirme, " (uzun vadede evrensel) kendini gerçekleştirmeyi azamî hale getir" demektir. Kendini gerçekleştirme, "yaşam tarzlarının ve yeteneklerinin varolan çeşitliliğini kullanmayı" gerektirdiğinden, her varlığın kendini gerçekleştirmesi, çeşitliliği en çoğa çıkarmayı gerektirir. Potansiyellerin azamî gerçekleştirilmesi azamî çeşitliliği, çeşitliliğin arttırılması karmaşıklığın arttırılmasını, yani başka yaşam formlarının da kendi kendini gerçekleştirmelerini gerektirir. Sömürü ve tâbilik ise, potansiyellerin gerçekleşmesini azaltır. Kendini gerçekleştirme ilkesinden, böylece, ilkece –çünkü, gerçekçi bir pratik bazı öldürmeleri, araç olarak kullanmayı ve baskıyı zorunlu kılmaktadır– herkes için kendini gerçekleştirme, yani 'biyosferik eşitlik' ilkesi çıkar.

Kendi'nin dışa açılıp genişlemesi, derece derece ve giderek bütün evrenle *özdeşim* kurma veya özdeşleşme yoluyla –başka varlıkların varsayılan çıkarlarını savunma, onların çıkarları tehdit edildiğinde kendi çıkarın tehdit ediliyormuş gibi kendiliğinden tepkide bulunma süreciyle– olur. Özdeşleşim sınırları ne kadar geniş olursa, kendini gerçekleştirme o kadar tam olur. Özdeşleşilebilecek en son sınır evren olduğundan, tam kendini gerçekleştirme bütün evreni –çevreyi- kendi'nin bir uzantısı olarak algılamayı ve korumayı gerektirir.

Derin Ekoloji görüşü, kapitalist demokrasiyi eleştirmeden veri olarak almakla, insan sevmezlikle, insanları unutup yaban hayat üzerinde odaklaşmakla, genel olarak insandan söz edip sınıfsal farklılıkları unutmakla, insan merkeciliği eleştirip, erkek merkezciliği görmezden gelmekle suçlanmıştır.

Sosyal Ekoloji: "Şimdiki ekolojik sorunların hemen tümünün iyice kökleşmiş sosyal problemlerden kaynaklandığı" öncülünden yola çıkan, sosyal ekolojinin kurucusu Bookchin'e göre, insan doğa ayırımı, doğanın –örneğin, büyük varlık zincirinde olduğu gibi– hiyerarşik algılanması, doğa üzerinde egemenlik kurma çabası, (aile, yaş, cinsiyet, kurum, sınıf ve iktidar bağlamında) hiyerarşik ilişki biçimlerinin oluştuğu top-

lumlarda ortaya çıkmıştır. Bu hiyerarşik ilişkiler ortadan kaldırılmadıkça, ne kadar çalışırsak çalışalım, doğa ile ilişkilerin ritüellerle, sihirli sözlerle, eko-teolojilerle, görünüşte 'doğal' yaşam tarzlarının benimsenmesiyle, uyum içine girmesi mümkün değildir. Ona göre, çevre hareketi toplumsal bir hareket olup, çevre sorunları da sosyal sorunlardır.

Bookchin doğaya evrimsel bir açıdan bakar. Ona göre, doğa sadece bir yapı değil, aynı zamanda yeni, karmaşık ve indirgenemez yapıların ortaya çıktığı bir süreçtir. Doğal evrimde, gittikçe daha karmaşık ilişkiler ve çeşitlilik yaratma yönünde bir *telos* (erek) vardır. Bu süreç sonunda, insansız ve insan dışındaki doğadan ('birinci doğa'dan) öznelliğe sahip ve bu yüzden niteliksel olarak farklı, karmaşık bir yapı olan insan toplumu, öznelliği ve kültürü ('ikinci doğa') ortaya çıkmıştır. Bookchin, derin ekoloji taraftarları arasında görülen insanlardan nefret etme tutumuna karşı çıkar. O, derin ekolojistlerin bir talihsizlik olarak gördükleri insanın ortaya çıkışını, olumsuz bir şey olarak görmez. İnsanın öznelliği 'birinci doğa'nın bir uzantısı ya da devamıdır, evrimin en bilinçli ürünü olarak onu aşar. Bu özelliğiyle biyosferin bütünlüğünü sürdürmede destekleyici bir rol oynayabilir ve oynamalıdır. İkinci doğanın *telos*u da, birinci doğanınki gibi, fakat bu kez öznellik ve zihinsellik bakımından daha çok karmaşıklık ve daha çok çeşitliliktir. Doğayla uyumu ve iyicil ilişkileri de ancak *telos*u bu olan insan doğasına serpilip gelişme, kendini açma –kendini gerçekleştirme– imkânı tanıyarak başarabiliriz. Bu doğa ancak hiyerarşilerin olmadığı, tahakküm psikolojilerinin ortadan kaldırıldığı ortamlarda açılabilir. Bu yüzden, gerek toplumsal ilişkiler gerekse doğayla ilişkiler hiyerarşik olmamalı, ekolojik olmalıdır.

Ekofeminizm: Genel olarak feminist çalışmaların ayırt edici özelliği, çeşitli alanlardaki erkek önyargılarına karşı duyarlılığı, kadın üzerindeki tahakkümü anlama ve sergileme ve bunları ortadan kaldırma çabasıdır. 'Eko-feminizm' terimini 1974'de, kadının baskı altına alınması ile doğanın baskı altına alınması arasında açık bağlantılar gören ve feminist hareketin çevreci hareket ile birleştirilmesini savunan Fransız feminist Françoise d'Eaubonne literatüre sokmuştur. Eko-feminist çalışmalar da, hem kadın hem de doğa üzerinde kurulan tahakkümü sergilemeyi, aralarındaki ilişkiyi anlamayı ve ortadan kaldırmayı amaçlar. Eko-feminizmi, diğer çevre felsefelerinden ayıran nokta, onun çevreye ilişkin çözümlemelerinde kadın sorununu ile çevre sorununu ilişkilendirmesi, çevre sorunlarının analizinde kadın bakış açısını kullanmasıdır.

Eko-feministlere göre, erkeğin kadın üzerindeki egemenliği ile insanın –daha doğrusu, erkeklerin– doğa üzerindeki egemenliği –dolayısıyla, çevre bozulması– arasında bir bağlantı vardır. Onlara göre, –ki bu noktada derin ekolojiyi eleştirirler– doğanın tahribinden sorumlu olan insan merkezcilik değil, erkek merkezciliktir.

Feminist çözümlemelerde genellikle kullanılan kavramsal şemaya göre, erkek egemen Batı düşüncesinde kendimize ve doğaya bakışımıza şekil veren birbiriyle bağlantılı ve birbirini güçlendiren –örneğin, zihin/beden, akıl/duygu, erkek/kadın, insan/doğa, kültür/doğa, özel/kamusal, aşkın/içkin gibi– birbiriyle bağlantılı ve birbirini güçlendiren ikilikler vardır. İkiliğin birinci terimleri eril olanla, ikinci terimleri dişil olanla eşleşir; birinci terimler hiyerarşik olarak diğerinden üstün ve özsel olarak daha değerli görülür; ikinci terimler birinci terimin hizmetinde, onun ihtiyaçlarını tatmin etmek için varolan bir araç olarak değerlendirilir. İnsan doğadan; erkek kadından; akıl duygudan yukarı bir yere konur. Böyle bir kavramsal çerçeve, kadının ve doğanın tâbi kılınmasını meşrulaştırır. Dolayısıyla, kadının ve doğanın kaderi aynıdır. Bu nedenle, insanın doğayla ilişkisini yeniden kavramsallaştırmak için, bu hiyerarşilerin ve ikiliklerin yok edilmesi gerekir.

Bu ikiliklerin tarihte ne zaman başladığı konusunda bir anlaşma olsa da, ikiliğin kadınlar aleyhine olduğu konusunda anlaşmazlık vardır. Rosermary Radford Reuther'e göre, Batı uygarlığının tarihinde, İbranilerden bu yana doğa ile kadın özdeşleştirilmiş; erkekler aşağı yukarı eş zamanlı olarak hem doğayı hem de kadınları tahakküm altına almışlardır. Merchant'a göre de, kadın ile doğa modern doğa biliminin ortaya çıkışından çok önceleri özdeşleştirilmiştir. Ancak, mekanik doğa biliminin ortaya çıkışından önce doğa organik bir biçimde anlaşıldığın-

dan, bu kadına saygın bir konum sağladığı için, her zaman olumsuz olmamıştır.

M. BOOKCHIN, *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü* (çev. A Türker) İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994; L. FERRY, *Ekolojik Yeni Düzen: Ağaç, Hayvan ve İnsan* (çev. T. Ilgaz) İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000; T. REGAN, "Hayvan Hakları Mücadelesi" (çev. K. Atakay), *Cogito*, 32 (2002), ss. 172-187; M. SERRES, *Doğayla Sözleşme* (çev. T. Ilgaz), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994; H. ÜNDER, *Çevre Felsefesi: Etik ve Metafizik Görüşler*, Ankara, Doruk Yayınları, 1996.

Ayrıca **bkz.**, BOOKCHIN, ÇEVRE, ÇEVRE ETİĞİ, ÇEVRE SOSYOLOJİSİ, ÇEVRE VE KÜLTÜR, ÇEVRECİLİK, DERİN EKOLOJİ, DOĞA, EKOFEMİNİZM, NAESS.

Hasan ÜNDER

ÇEVRE SOSYOLOJİSİ en genel anlamı ile çevre ve toplum arasındaki ilişkilerin incelenmesi olarak tanımlanabilir. Diğer bir tanıma göre, çevre sosyolojisi, sosyal yaşam ve toplumsal yapının maddî temelini araştıran sosyolojinin bir alt dalıdır. Çevre sorunlarının öneminin her geçen gün artması sonucu, farklı bilim dallarından bir çok bilim adamı kendi alanlarında çevre ile ilgili konuları ele almaya başlamışlardır. Sosyolojide de gözlenmekte olan bu eğilim, artık 'çevre/doğa' sosyologların ilgi alanı içinde yer almaktadır. Bir anlamda sosyologların çevre sorunlarını gündeme getirmelerinden ziyade, ortaya çıkan çevre sorunlarının, sosyologları bu konuları incelemeye sevkettiğinden söz etmek doğru olur.

Sosyolojinin bir alt dalı olan çevre sosyolojisi oldukça yeni bir alandır. Çevrecilik 1960'ların sonunda ortaya çıkmasına rağmen, çevre sosyolojisi, bir sosyolojik disiplin olarak 1980'lerde ortaya çıkmış ve 1990'lı yıllarda gelişmiştir. Doğal olarak bazı sosyologlar yeşil/çevre sorunları ile ilgilenmekteydiler, ancak onların ilgileri ve çalışmaları sosyolojide alt-dal olarak değerlendirilmemektedir.

Çevre Sosyolojisinin Kökenleri

Çevre sosyolojisinin gelişmesine katkıda bulunan sosyologların çoğunluğunun, köy sosyolojisi veya bu konuya yakın alanlarda uzmanlaşan sosyologlar olduğu görülmektedir. 1960 ve 1970'lerin başında çevre sosyologlarının öncüsü kabul edilebilecek olan D. Morrison, D. Field, R. Burdge, S. Albrecht, ve W. Andrews, köy sosyolojisi ile ilgilenmekteydi. W. Burch, W. Catton, R. Dunlap, A Schnaiberg, R. Gale ve W. Firey, yine köy sosyolojisi kaynaklı sosyologlardır. Doğal kaynaklara bağlı olarak yaşayan toplulukların sosyolojik analizi, çevre sosyolojisinin ikinci kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Çevre sosyolojinin diğer bir kaynağı ise, toplumsal hareketlerle ilgili sosyal araştırmalardır.

Çevre Sosyolojisi ve Doğal Kaynaklar Sosyolojisi

Çevre sosyolojisine en yakın kabul edilebilecek alan, doğal kaynaklar sosyolojisidir. Bu iki farklı terim, çevre/doğal kaynaklar sorununa dönük sosyolojik araştırma veya ilgiyi göstermektedir. Kendilerini çevre veya doğal kaynaklar sosyologu olarak tanımlayanlar birçok ortak noktaya sahiptir. Her iki alandaki sosyologlar, çevre ve doğal kaynak sorununun sosyolojinin önemli bir konusu veya sorunu olduğuna dikkat çekerler. Her ikisi de, doğal kaynakların ve çevrenin tahribatını önemli bir konu olarak görmeyen 'klâsik sosyolojik yaklaşımlardan' ayrılmaktadır. Bu benzerliklere rağmen, bu iki alt-dal ortaya çıktıkları kaynak, uygulamaları, problemleri ve teorik eğilimleri konusunda farklılaşmaktadırlar. Hem çevre hem de doğal kaynaklar ile ilgilenenler, kendi geçmişlerinin on dokuzuncu yüzyılın sonuna ve yirminci yüzyılın başlarına kadar gittiğini iddia etseler bile, doğal kaynaklar sosyolojisinin, en azından Amerika Birleşik Devletleri'nde, bir alt-disiplin ve organizasyon olarak kabul edilmesi anlamında geçmişinin daha gerilere gittiği görülmektedir. Doğal kaynaklar sosyolojisinin bir çalışma alanı olarak, 1960'ların ortalarında nispeten kabul edildiği söylenebilir. Doğal kaynaklar sosyolojisinin odağını, doğal kaynakların kullanımı ve yönetimi oluşturmakta olup, yapılan çalışmalar daha çok alan araştırmalarına dayanmaktadır.

Doğal kaynaklar alanı ile ilgilenen sosyologların, politika ve politikaların uygulanması ile sıradan bir sosyologdan çok daha fazla ilgili oldukları görülmektedir. Bir anlamda, doğal kaynaklar sosyolojisi, politikayla ilgili ve uygulamalı bir alan olarak ortaya çıkmaktadır. Çevre sosyolojisinin entelektüel kaynakları daha çeşitlidir ve bu alanda artan ölçüde teorik çalışmalara yer verilmektedir. Ayrıca çevre sosyolojisi ala-

nında üretilenlerin çok azı politika geliştirmeye yarayacak türdendir. Doğal kaynaklar ile ilgilenen sosyologlar, daha çok doğal kaynakların yönetimi ile ilgili kurumlarda çalışırken, çevre sosyologları geleneksel olarak akademilerin sosyoloji bölümlerinde çalışan sosyal bilimcilerdir. Doğal kaynaklar sosyolojisiyle çevre sosyolojisinin her ikisi de, uluslararası alanda gelişmekte olmasına rağmen, çevre sosyolojisinin daha popüler olduğu ve bir çok ülkede çevre sosyolojisi bölümleri ve derslerinin açıldığı görülmektedir.

Çevre Sosyolojisinin Öncüleri

Bugün çevre sosyolojisi literatüründe en etkili olan düşünürler R. A. Dunlap, W. R. Catton ve A. Schainberg'dir. Çevre sosyolojisinin gelişmesinde ve kurumsallaşmasında R. A. Dunlap ve W. R. Catton'un özel bir yeri olup, onların çalışmaları, A. Schainberg ile birlikte, çevre sosyolojisinin özünü oluşturur.

R. A. Dunlap ve W. R. Catton sadece insanın fiziksel çevreyi etkilemediğini, aynı zamanda çevresel faktörlerin de toplumları etkilediğini vurgulayarak, çevre sosyolojisini, 'toplum ve çevre arasındaki etkileşim' olarak tanımlamışlardır. Catton ve Dunlap, çevre koşullarındaki değişimlerin neden ve sonuçlarını anlamadaki son çabalara sosyologların öncülük etmediklerini öne sürerler. Çünkü on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarındaki geleneksel sosyolojik kuramlar, insan toplumlarının biyofiziksel elementlerine karşıt olarak, sadece sosyal olgular ve olaylar üzerinde durmuşlardı. Geleneksel yaklaşımlarda, örneğin Durkheim, Marx ve Weber'in kuramlarında çevreye, çevre 'sosyal' olmadığı için, ya hiç önem verilmemiş ya da çok az önem verilmişti. Catton ve Dunlap'a göre, sosyolojinin kurucuları, sosyolojinin eşsizliğinin, onun perspektifinde ve konusunda olduğunu ileri sürmekteydiler. Durkheimcı gelenek, sosyolojinin konusunun 'tek ve eşsiz' olduğu ve sosyal olmayan olgulara indirgenemeyeceği düşüncesine dayanmaktaydı. Bu geleneğe ek olarak, Weber'in temellendirdiği ve Mead, Cooley ve diğerleri tarafından ortaya konulan gelenek de, biyofiziksel çevreyi ihmal etti. Bu gelenek, bireyin sosyal eylemi üzerinde durup, biyofiziksel çevreyi, eylem durumunun bir parçası olarak görür ve böylece sosyolojik teori, insan davranışının açıklaması ile ilgilenir.

Catton ve Dunlap'a göre, sosyolojideki gelenekler, egemen Batı Dünya görüşünün iyimser insan merkezciliğini yansıtır. İşte bu sosyoloji, fiziksel çevreyi anlamada realist bir görüşe varılmasını engellemiştir. Catton ve Dunlap, birbiri ile yarışan eski teorileri 'insan odaklı/eğilimli paradigma' olarak adlandırır. Bu paradigma insan merkezli ve iyimser olup, hemen hiçbir şekilde ekolojik değildir. 1970'lerden sonra ortaya çıkan kirlilik, doğal kaynakların kıtlığı ve diğer çevre problemleri, sosyologların, kendi disiplinlerindeki temel önermeleri gözden geçirmelerine neden olmuştur. Çevre ile ilgilenen bazı sosyologlar, ekolojik sınırlılıklar/engeller ve çevresel problemlerin gerçekliği üzerinde odaklaşmaya başladılar. Bu, sosyal olguları açıklamada fiziksel çevrenin önemli olmadığı iddiasının da sorgulanmasına yol açmıştır. İnsan toplumlarının değişen koşullarından dolayı sosyolojide bir paradigma değişikliği zorunlu hale gelmiştir. İnsan toplumlarında ekosistemlerin önemini vurgulayan bu alternatif paradigma, 'Yeni Çevresel Paradigma' diye adlandırılır. Bu paradigmanın ayırt edici özelliklerinden biri, onun insan topluluklarını ve organizasyonlarını açıklamada sosyal ve çevresel değişkenler arasındaki ilişkileri anlamaya istekli olmasıdır. 'Yeni çevresel paradigma', sosyal olmayan faktörlerin de toplumları anlamada önemli olduğuna dikkat çeker ve eko-sistemlerin önemini vurgular. Böylece 'Yeni Çevresel Paradigma', geleneksel sosyoloji tarafından ihmal edilen biyofiziksel güçlerin önemli olduğuna dikkati çeker. Ayrıca bu yeni paradigma, toplumlar için sınırsız bir büyümenin mümkün olmadığını da kabul eder. Sonuç olarak, bu iki paradigma tarafından karakterize edilen insan toplumlarının görüntüsü tamamen farklıdır.

Catton ve Dunlap tarafından ortaya konulan temel varsayımlar şu şekilde özetlenebilir: Geleneksel sosyolojinin çevre problemleri ile ilgilenmemesi, doğrudan doğruya egemen dünya görüşünden ve sosyolojideki doğayla ilgili iyimser ve gerçekçi olmayan paradigmadan kaynaklanır. Sosyolojideki geleneksel teorik yaklaşımlar, çevrenin büyük ölçüde sosyolojik analiz ile ilgisiz olduğu şeklindeki açıkça ifade edilmeyen varsayımı ihtiva ederler.

Schnaiberg'in çevre sosyolojisi, kapitalist üretim ve bu üretimin çevre krizi ile sonuçlanması olgusu üzerine inşa edilmiştir. O, modern kapitalizmin ve modern devletin ekonomik gelişmeyi ve kapital birikimini artırmaya çalıştığını ve bu sürecin kendini yeniden üreten bir doğasının olduğunu öne sürmektedir. Bu üretim şekli doğrudan ekolojik kriz ile ilişkilidir. Kapitalist birikim sürecinin kaynakların tahribatına ve kirliliğe yol açtığını öne süren Schnaiberg'e göre, kapitalizmin rekabetçi karakteri, şirketlerin yatırımlarını ve kâr eğilimlerini sürekli artırmalarını gerektirmektedir. Bu süreçte devlet durgunluk yerine gelişmeyi tercih eder. Bu üretim şekli sonuçta, çevre krizine, işsizliğe ve otomasyona yol açar.

Catton ve Dunlap kültür/dünya görüşü, Schnaiberg sınıf/ekonomi politik üzerinde yoğunlaşmak suretiyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Kendi aralarında birtakım farklılıklar olsa bile, her iki yaklaşım da, toplumların maddî/ekolojik yapısını anlamaya büyük önem verir. Bu iki yaklaşımda çevre krizi, kıtlık, doğal kaynakların tahrip edilmesi, yok edilmesi gibi kavramlarla tanımlanmaktadır. Her iki yaklaşım da, farklı bakış açılarına sahip olmakla birlikte, modern endüstriyel toplumların temel dinamiğinin çevrenin tahribatına yol açtığına dikkat çeker.

Çevre sosyolojisi, 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başlarında, global ısınma ve global çevresel problemlerden etkilenmiştir. Son yıllarda sosyolojide, kültürel-çevresel sorunlarla ilgilenen sosyologların sayısında artış görülmektedir. Dickens, Gafkovich, McNaughten, Urry, Brule ve Yearley, 1990'ların başlarında çevre sosyolojisi içinde kültürel boyutu inceleyen sosyologlara örnek olarak gösterilebilir. Aynı zamanda çevre sosyolojisi içinde modernizm, post-modernizm, risk toplumu gibi konularla daha fazla ilgilenilmeye başlanmıştır. Son elli yıl içinde çevre sosyolojisindeki gelişmeler dikkate alındığında, bugün çevre sorunları üzerinde daha az fikir birliği olduğu görülmektedir ve çevre sosyolojisi hâlâ güçlü bir şekilde bir çok gelenek tarafından etkilenmektedir. 1990'ların ortalarından beri çevre sosyolojisindeki gelişmelerin, sosyolojinin diğer alt-dallarından daha etkili olduğu söylenebilir.

Sosyolojide, artan oranda önem kazanan çevre sorunlarının veya toplum-doğa/ekoloji ilişkisinin analizinin nasıl yapılacağı sorusu büyük önem taşımaktadır. Bu, aynı zamanda toplum-doğa ilişkisinin nasıl teorileştirildiğinin ortaya konulması problemidir. Birçok sosyologun, toplum ile ilgili incelemelerinde fiziksel çevreyi ihmal ettiği iddia edilmektedir. Son zamanlara kadar sosyologlar, doğal kaynakların tahribatı, kirlilik ve hammadde kıtlığı gibi konulara odaklanmamışlardı. Çevre sosyologları, sosyal olguların diğer sosyal olgularla açıklanması gerektiği şeklindeki geleneksel sosyolojik ısrardan vazgeçmişlerdir. Bu bağlamda birtakım sorular ortaya çıkmaktadır: Çevre bilimi ve sosyoloji nasıl bir araya getirilecektir? Çevre sorunları, sosyolojinin temel varsayım ve önermelerini nasıl etkileyecektir?, Sosyoloji disiplini toplum ve doğa arasındaki indirgenemez ayrılık/farklılık üzerine kurulmuşsa, sosyologlar nasıl kuram geliştireceklerdir?, Çevre konuları ve sorunları geleneksel sosyolojinin konuları dışında mı kalmaktadır?, Sosyoloji, temel varsayımlarını değiştirmeden, çevre konularını içine alabilir mi?

Klâsik sosyolojinin çevre sorunları ile ilgilenmediğini ilk önce Catton ve Dunlap iddia etmişti. Çevre konularını sosyolojik teorilere dahil etme çabaları, sosyolojinin temel varsayımlarını yeniden değerlendirmeyi gerektirir. Onlar için, sosyolojik bir konu olarak çevre, klâsik sosyolojik teorinin geliştiği gelenek içinde ele alınamaz. Geleneksel teoriler, çevre krizini açıklayamadıkları gibi, onların insan toplumlarının uzun dönem gelecekleri hakkında söyleyebilecekleri çok az şey vardır. Bu yüzden, doğa-toplum ilişkilerini açıklayabilmek için bir paradigma değişimi gerekmektedir. Çevre konularını teorileştirmeye dahil etme süreci, sosyoloji üzerinde kapsamlı bir etkiye sahip olup, o doğa-toplum ilişkilerine tamamen farklı bakabilecek şekilde kurulmuş bir paradigma değişimine neden olabilir. Sosyoloji, insan toplumları üzerinde yoğunlaştığı zaman, sosyal dünyanın kaçınılmaz bir parçası olarak biyo-fiziksel faktörlere çok az önem verecektir. Çevre sosyologlarının büyük çoğunluğu, biyofiziksel faktörlerin önemini kabul ederler; bununla birlikte çevre sosyolojisi genel ve kümülatif anlamda bir paradigma oluşturabilmiş değildir. Teorik tartışmalar çevre sosyolojisinde de bulunduğu için, çevre sosyolojisini geleneksel sosyoloji-

nin bir eleştirisi olarak görmek mümkün olamamaktadır.

Catton ve Dunlap, insan merkezli anlayışla çevre merkezli anlayışın temel paradigmatik bir ayırım olduğunu iddia eder. Oysa Humprey ve Buttel, bu ayırımın sosyolojideki çatışmacı ve fonsiyonalist ayırım kadar önemli olmadığı kanaatindedir. Catton ve Dunlap'a göre, bu iki paradigma toplumu farklı görseler bile, her ikisi de, biyofiziksel faktörlerin önemini ihmal ettikleri için, insan merkezli paradigma içinde yer alırlar. Catton ve Dunlap, paradigmaların görünürdeki farklılığının, onları belirleyen temel insan merkezcilik kadar önemli olmadığını söyler. Çevre sosyologları, kendilerini 'geleneksel paradigmalardan' ayıran bazı ortak varsayımlara sahip olsalar bile, onların çevre sosyolojisinde farklı perspektiflere yol açan varsayımları olmak durumundadır. Sosyolojide, Marksizm ve fonksiyonalizm gibi birbiri ile yarışıp, uzlaşmaları mümkün olmayan birçok farklı paradigma vardır ve bu paradigmaların toplumdaki çevre kirliliği ve doğal kaynakların tahribatı konusunda farklı açıklamaları söz konusudur.

Toplumun durumuyla doğanın durumu arasında yakın bir ilişki bulunduğundan ötürü, çevre sorunlarını, toplumun dinamiklerinden ayrı olarak analiz etmek mümkün değildir. Çevre sosyolojisi geleneksel sosyolojiyi eleştirse bile, açıklayıcı bir teori geliştirebilmiş değildir. Burada "Çevre tartışmalarında sosyolojinin yeri/rolü nedir?", "Geniş bir alanı kapsayan çevre sorunlarına sosyolojik analizleri uygulayabilmek mümkün müdür?" benzeri cevap bekleyen pek çok soru vardır. Çevrenin sosyoloji üzerinde bir etkisinin olduğu açıktır. Bu etki sınırlı olursa, çevre sosyolojisi sosyoloji içinde bir alt-disiplin olarak kalır. Ama çevre boyutunu sosyolojiye dahil etme çabaları kapsamlı ve yeniden şekil verici olup çıkarsa, bu çabalar ana disiplinin şüphe edilmeyen paradigmalarını bile yok edebilir.

Çevre-toplum ilişkilerini teorileştirmek çok yönlü ve oldukça kompleks bir iştir. Sosyolojinin çevre söyleminde yerinin ne olacağı ve çevre söyleminin sosyolojinin kendisi üzerinde etkisinin ne olacağını tam olarak açıklamak için zamana ihtiyaç olduğu söylenebilir. Ancak, modern toplumlarda çevre krizinin boyutları ve sonuçları ile ilgili teoriler ve fikirlerin geliştirilmesinin sosyolojiye katkısının olacağı şüphesizdir.

M. M. BELL, *An Invitation to Environmental Sociology*, *Thousand Oaks*, California, Pine Forge Press, 1998; H. F. BUTTEL, "Environmental Sociology and the Sociology of Natural Resources: Institutional Histories and Intellectual Legacies", *Society and Natural Resources*, 2002; H. F. BUTTEL, "Environment and Resource Sociology: Theoretical Issues and Opportunities for Synthesis", *Rural Sociology*, 61 (1996); H. F. BUTTEL, "Social Science and the Environment: Competing Theories", *Social Science Quarterly*, Vol.57 (1976); W. CATTON – E. R. DUNLAP, "A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology", *American Behavioral Scientist*, 24 (1980); W. CATTON – E. R. DUNLAP, "Environmental Sociology" *Annual Review of Sociology*, 1979; W. CATTON – E. R. DUNLAP, "Environmental Sociology: A New Paradigm", *The American Sociologists*, 13 (1978); M. REDCLİFT – G. WOODGATE, "Sociology and Environment" *Social Theory and Global Environment* içinde, London and New York, Routledge, 1994; A. SCHNAIBERG, The Environment: From Surplus to Scarcity. New York ve Oxford, Oxford University Press, 1980; A. SCHNAIBERG – K. A. GOULD, *Environment and Society: The Enduring Conflict*, New York, Harper and Row, 1994.

Ayrıca **bkz.**, ÇEVRE, ÇEVRE ETİĞİ, ÇEVRE FELSEFESİ, ÇEVRE VE KÜLTÜR, ÇEVRECİLİK, SOSYOLOJİ.

Feryal TURAN

ÇEVRE VE KÜLTÜR ilişkisi üzerine fikirlerin kökenleri, Batı düşüncesinin en azından üç ana geleneğinde aranabilir. Kökenlerinin antik döneme dayanması, kapsamının da oldukça geniş olmasından dolayı, çevre-kültür ilişkisi teolojiden felsefeye, biyolojiden sosyal ve insan bilimlerine uzanan boyutları olan bir sorunsal olmak durumundadır (Galcken, 1967; Wright, 1966).

I

Çevre-kültür ilişkisi hakkındaki fikirler ilk olarak, din yanında felsefenin de önemli sorun alanlarından birisini oluşturan, yaratan gücün neliği ile yaratılmışların doğası ve nasıl yaratıldıkları gibi sorularla başlar. İlgili sorular bunlarla sınırlı kalmayıp, ayrıca Tanrı'nın dünyayı yaratmış olması ve yaşamın dünyanın değişik bölgelerinde sürüyor olmasından da görülebileceği gibi, Tanrı'nın belirli bir düzene sahip yaratıcı faaliyetleri ile yaşamın sürekliliği için bir insanlık kültürünün

ortaya çıkmış olması gibi olgular da söz konusudur. Bu anlamda ilgili literatür, yaratılanların düzeni ile güzelliğinde kendisini gösteren Tanrı'nın varoluşunu –ve iyiliğini– kanıtlama amaçlı doğal ve fiziksel-teolojik bir literatürdür.

Çevre-kültür ilişkisine dair fikirlerin bir diğer kaynağı olarak, doğal dünyanın neliğinden hareket eden düşüncelerden söz edilebilir. Buna göre, üzerinde yaşadığımız dünya sınırlı bir dünyadır ve insan da bu sınırlı dünyada çeşitli doğa olaylarına, mevsimlere ve tarih boyunca süregelen iklim değişiklerine maruz kalan bir yaşam sürmektedir. Bunun yanında, yine doğal dünya görüşüne dayanan, ancak daha özele inen etkilerin öne çıkarıldığı başka fikirler de söz konusudur. Örneğin, dünyanın doğal özelliklerinin zihin ve duygular üzerindeki etkisi; doğayla bütünleşme, içinde keder ve neşenin birlikte yaşandığı doğa ile insan arasındaki empati, bu etkiler arasında sayılabilir.

Üçüncü olarak da, insanlık ile onun eserlerinin merkezde olduğu fikirler vardır. Bu kategori içinde değerlendirilen görüşler kökenlerini, Tanrı'nın irâdesi gereği insanın tüm doğaya hükmettiğini ve Tanrı'nın dünya üzerindeki temsilcisi olduğunu dile getiren teolojik ya da felsefî görüşte bulur. İnsanın doğanın dengesi üzerindeki etkilerinin bilimsel araştırmalarla da gösterildiğini savunan bu görüşe göre, doğa bir eko-sistem, insan da, örneğin bir köprü inşa ederek ya da bir televizyon devresini çalıştırarak üzerindeki çevresel sınırlamaların üstesinden gelebildiği teknolojik donanımın yaratıcısı olan *homo faber*dir.

II

İlk kategoriye giren görüşler tüm yorumlarıyla birlikte Platon'un *Timaeus*'unda, Cicero'nun *De Natura Deorum*'umunda, *Genesis*'in ilk bölümünde ve özellikle Büyük Basil'in *Hexaemeron* eseri olmak üzere ilgili literatürde, Cambridge Platoncularının, Bernardin de Saint-Pierre, William Paley ve Aziz Augustinus'un yazılarında ve on dokuzuncu yüzyılın evrim teorisi üzerine olan tartışmalarında bulunabilir. Bu görüşe göre, insan, bir taraftan doğal yaşam döngüsü ile doğanın bir parçası olarak kabul edilirken, diğer yandan da doğayı dönüştürüp adeta yeniden yaratmasından dolayı sahip olduğu biricikliği ile doğadan ayrılır. Söz konusu görüş kendi içinde ayrıca, insanın amacı ile doğanın amacının çatışmayıp örtüştüğü, ancak son yüzyıl içinde insanın doğal çevreyi tahrip etmesinin ileri düzeylere varmasından dolayı söz konusu kabulün geçersiz kılındığı (*Man and Nature*, 1864) gibi bir varsayımı da barındırır.

Burada doğanın bütünlüğü, düzeni ve uyumu, yaratıcının bilgeliği ya da düzen sevgisiyle ilişkilendirilir. Uyum fikri bu arkaik görüşün ana ilkesini oluşturur, zira bu ilke sayesindedir ki, nihaî amaçlar aydınlatılabilir ya da anlaşılır hale gelir: İnsanın çok çeşitli yapıp etmelerinin de gösterdiği gibi, bir yandan çevrenin insana uyarlanabilirliğinden söz etmek mümkünken, diğer yandan yine doğanın insanın yerleşim koşullarıyla birlikte yiyecek, giyecek ve barınak sağlama çabaları üzerindeki sınırlamalarından çıkarılabileceği üzere, belirli bir biçimde insanın da doğaya uyumundan söz edilebilir. Kaldı ki insan ırkının, söz gelimi kimi bitki türleri ya da kutup ayısının dünya üzerindeki yayılımı ile karşılaştırıldığında, olağanüstü geniş bir alana yayılmış olması, insanın Tanrı tarafından bağışlanan yeteneklerini de yansıtır biçimde, uyum yeteneğinin ne kadar karmaşık olduğunu göstermektedir. Söz konusu kuram, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Tanrı'nın plânı düşüncesine yapılan saldırılardan ve on dokuzuncu yüzyılın evrim fikrinin (sosyal dünyanın da katı Malthusçu yasalara tâbi olduğu fikrinin) kendi yerine geçmesinden önce, hemen hemen evrensel olarak kabul edilen, tüm yaşam biçimlerinin dünya üzerindeki dağılımı, birbirleriyle olan ilişkileri ve insanlar açısından taşıdığı farklılıklar da dahil olmak üzere her boyutu içeren genel ve yüceltilmiş bir kuram durumundaydı. On dokuzuncu yüzyıl gerçekten bütüncül ve teleolojik açıklamanın en azından fizik bilimleri açısından tam anlamıyla çöktüğü, insanın İsveç buzul vadisine ilişkin tutumuna varıncaya dek doğaya ilişkin bütüncül bir ekolojik kuramının farklı yorumlarının üretildiği bir yüzyıl olmuştur.

Genelleme, her ne kadar dünyaya bağımlı olsa da, bir taraftan (geçici de olsa dünyanın hâlâ insanın evi olduğunu ileri süren) dünyanın sonuna ilişkin teorilerle uzlaştırılabilirken, diğer taraftan doğanın düzeni ve uyumuyla da uzlaştırılabilir niteliktedir. Sonuç olarak doğa müşfiktir; on sekizinci yüzyılda

J. G. von Herder, on dokuzuncu yüzyılda da Karl Ridder, doğayı insan için bir okula ya da çocuk yuvasına benzetmişlerdir. İnsan ile çevresi arasındaki organik ilişkileri öne çıkaran bu anlayış, dinsel teleolojinin çöküşüyle de birlikte, Darwin kuramının getirdiği yeni fikirleri de barındıran Friedrich Ratzel'in *Anthropogeographie* adlı kitabında dile gelen görüşleri geliştirmek için kimi olanaklar sunar. Bu kuram, insanın dünya ile sınırlandırılmışlığı olgusunu korumakla birlikte, insanın yaratıcılığı ve yeteneklerine de yer bulabilirdi. On yedinci yüzyılda, Leibniz ve John Ray gibi düşünürlerin insanlığa ilişkin düzen argümanları ve yeni bilimsel yöntemle elde edilen kuramsal bilgi, doğal çevrenin pratik bilgisinin üretilmesi ve dolayısıyla da kontrolünün sağlanması sonucunu doğurmuştur. Doğanın sırlarına dair derinliğine araştırmalar, insanın Yaratıcı'ya olan saygısını ve ilgisini arttırdığı gibi insana, yaratılanların çeşitliliğini –tarımı geliştirme yanında kasaba ve şehirler inşa etme yoluyla– sonsuz sayıda artırma olanağı da verir. Bu kuram aynı zamanda, ilâhî metinlerle Roma metinlerinden izler taşımakta ve doğanın insan için bir sığınak olduğunu öne sürmektedir; kurama göre, teknoloji için olduğu kadar, din ile bilimin karşılaştırılabilirliğine dair söylevlere de yer vardır.

İnsanın doğa içindeki yerine ilişkin teleolojik doğa görüşü, ilk nedenlerin, Spinoza tarafından *Etlıika* (Bölüm 1 ve Ek'te)'da, Hume tarafından da *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* (1779)'da ve Kant tarafından da *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790)'nde derinlikli biçimde çözümlenip sorgulandığı döneme kadar başat görüş olma özelliğini korumuştur. Söz konusu kuram ancak, evrim kuramına karşı giriştiği savaşı kötü biçimde yitirmezden önce, doğal dünyanın düzen ve uyumunun kabul edilip teleolojik açıklamanın yadsındığı Buffon'un yazılarında ve Alexander von Humboldt'un *Kosmos* (1845-62) adlı kitabına iyi bir giriş oluşturan yazılarında tümüyle yenilgiye uğramıştı. Zira Darwinci evrim kuramı, doğadaki uyum ve karşılıklı ilişkilerin yadsınmadığı bir seçenek sunmaktaydı. 'Varoluş mücadelesi' ya da 'doğal ayıklanma' gibi ifadeler, bir yandan yaşam alanı fikrinin, düzene bağlı karşılıklı etkileşim fikrinin yerini alması olgusunu örtük biçimde de olsa içerirken, diğer yandan modern ekolojik fikirler için, evrimci kurama göre, canlılar alemi, biyolojik kökenler ve daha güncel ve popüler kuramsal ifadesiyle ekosistem için bir temel oluşturur. Uzun erimli bir görüş oluşturmak için düzen kuramı da ekolojik kuram da, doğa düzeni anlayışı ile birlikte insanın bu düzene eklemlenişini formüle etme çabaları olarak görülebilir.

Bu çözümleme kabul edilirse eğer, –Tanrı'nın doğayı sevgi akıl ve basiret ile yarattığı biçimindeki– düzen fikrinden, örneğin teleolojinin elimine edildiği Humboldt ve Buffon'un yazılarındaki gibi, doğadaki uyum ve denge kavramına doğru bir sürekliliğin olması gerekir. Bir yaşam alanı fikrine dayanan uyum ve denge kavramının kendisi aynı zamanda, ironik bir biçimde, günümüzde de geçerli olan –bir ekosistem olarak– doğanın insan ile olan ilişkisindeki kırılganlığı fikrine, yani insanın insafına kalmışlığı fikrine kapı aralayan bir görüşü de imler. Buna göre, doğayı korumanın gerekçeleri, din gibi aşkın kaynaklara değil, toplum tarafından yaratılmış olan değerlere dayanır. Tanrı insan ile olan bağını koparmıştır. Bu görüş temelde, insan ırkının fiziksel çevresinde –ilkel tarım ve ateş yakma tekniklerinden teknik tarım ve bombalara kadar olan– mânidar değişiklikler yapabilme gücünü ve yine bu gücü ortaya çıkaran yorumlama yetisini temele alan bir görüştür. Dolayısıyla, bu aşamada insan varlığının gücüne ilişkin tartışmalara geçebiliriz.

III

Coğrafî etki kuramları kültür araştırmalarında tarihsel olarak önemli rol oynamıştır. Bu kuramlar sekiiler yaşam biçimi içinde ortaya çıkmış olmakla birlikte, uyum fikrinin yaşamsal rolünden dolayı teleolojik görüş ile olduğu kadar, karşılıklı etkileşim fikrinden dolayı da insanın üstünlüğü anlamında ayrıcalığı kuramları ile de kolaylıkla uzlaşıma girebilmişlerdir. Kültürel farklılıkların çevresel nedenlerden dolayı ortaya çıktığı fikri, ayrıntılı biçimde ilk olarak, Hipokrates'in (yaklaşık olarak Milattan Önce beşinci yüzyıla tarihlenen) *Airs, Waters and Places* adlı kitabında ortaya konmuştur. Söz konusu kitaba göre, çevre etkilerine ilişkin spekülasyonlar, Doğu Akdeniz bölgesi ile bu bölgeye dahil edilebilecek olan Yunanlılar, Ana-

dolu'daki Yunanlı olmayan kültürler, göçebe Yörük kültürü, Mısır kültürü gibi kültürler tarafından geliştirilmeye başlanmıştır. Hippokrates'in adı geçen kitabı ile *Ancient Medicine* adlı kitabında ortaya konan görüşler, (1) hastalıkların kaynağının ilâhî olduğu görüşünün reddini, (2) atmosfer ve su kaynakları gibi doğal koşulların hastalıklara neden olduğu düşüncesini, (3) bunların ayrıca zihin üzerinde de etkileri olduğu fikrini, (4) ve nihayet bu etkilerin her insanda görülebileceği görüşünü ve ayrıca çevre ile doğal kişilik arasındaki ilişkiye dair ilk genellemeleri içermektedir. Hippokrates, iklim boyutunu genellikle ayrı olarak ele alsa bile, çevre sorunlarını birbirinden yalıtlanmış bir tarzda tartışmak yerine, onları çalışma koşulları, yönetim biçimi ve geleneksel yapı ile ilişkileri içinde ele alır. Çok azı derinliğine irdelemekle birlikte, pek çok klâsik yazar, söz konusu sorunlar üzerine görüşler geliştirmiştir. Bazıları, insanların kültürle herhangi bir etkileşimden uzak biçimde eski yaşam biçimlerini sürdürdükleri izole yaşam alanları yaratmalarında çevrenin rolünden söz ederken, bazıları da, insanların birbirine karıştığı ve her birinin diğerinin mahremiyetini öğrenebildiği kasabaların sığınaklarındaki yaşam biçimlerinin –genellikle hoşnutsuzluk yaratan– kozmopolitliğine vurgu yapar. Aralarında Herodot, Polybios ve Strabo gibi düşünürlerin de bulunduğu diğer bazıları ise, halkları birbirine kaynaştıran geleneklere işaret eder.

Çevre kuramlarının Ortaçağ dönemindeki serüveninde Albertus Magnus'un *De Natura Locorum*'u ile Aquinaslı Thomas'ın *On Kingship, To the King of Cyprus* adlı kitapları kilometre taşları olmuştur. Her iki kitap da öncelikle klâsik kaynakların devamı niteliğindedir; çevresel etkiler, Tanrı'nın yarattığı ve onun sürekli denetimi altındaki bir dünyada ikincil dereceden etkilerdir. Jean Bodin'in *The Republic* (1576) ve özellikle de *The Methodus* (1566) adlı kitabı, bu tür fikirlerin kaynakları ve bunların Rönesans dönemine etkileri konusunda önemli kaynaklar olmak durumundadır. Bodin, bu alanda yeni bir görüş geliştirmekten ziyade, klâsik düşünceleri, Ortaçağ ruhu içinde yansıtmak bakımından güçlü bir yorumcu olarak öne çıkan birisidir; ancak o aynı zamanda kendi ilkelerine göre yaşayan ve örneğin Platon, Aquinalı Thomas ve sonrasında Montesquieu'da olduğu gibi, çevreye ilişkin bilginin, yönetimde mükemmelliği arayan yöneticiler için yaşamsal olduğunu düşünen birisiydi. Ancak Bodin öte yandan düşüncelerini, sayısız astrolojik yorumla zorlaştırıp karmaşıklaştırmıştı da.

Bodin'in *The Metodus*'unun yayımından Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu* (1748)'na kadar olan dönemde de spekülasyonlar artarak devam etmiştir. Montesquieu *Kanunların Ruhu* adlı kitabının 14-18. bölümleri arasında, kısmen John Arbuthnot'un *An Essay Concerning the Effects of Air on Human Bodies* (1733) adlı kitabına, ama daha çok Hippokrates'a dayanan klâsik geleneğe göre, iklimin, toprağın ve fizikî yapılanmanın etkilerini tartışır. Özlü ve genellikle de nükteli cümleleriyle Montesquieu, bu etkinin ulusal kimlik, dinsel anlayış, kadınların toplum içindeki konumu, kölelik, diyet ve hatta opera üzerinde ne kadar zorlayıcı olduklarını göstermek ister. Montesquieu'nun güçlü argümanları kendisine, önemli dostlukların yanında zorlu düşmanlıklar da kazandırmıştır. Buna göre, o evrenin sosyal yapıya etkisine ilişkin çok açık ve görmezlikten gelinemez sorular ortaya koymuştur: İklim dinsel yapıyı etkiler mi? Toplumsal kötülükler iklime mi, yoksa geleneklerin ağırlığı ile yönetim ve dinlerin baskısına mı bağlanmalıdır? Yanıt, Voltaire'in Montesquieu için kaleme aldığı göreli olarak ılımlı gönderimlerindedir: "İklimin biraz fazla bir etkisi vardır, yönetimin yüz kat daha fazla; yönetim-din birlikteliğinin ise, çok çok daha fazla." Montesquieu her ne kadar kendine özgü görüşleri olan birisi idiyse de, onun görüşlerinden hareketle yalnızca Voltaire değil, Hume da, moral nedenlerin gücünü de hesaba katan *Of Natural Character* (1784) adlı eserinde ortaya koyduğu kimi görüşler geliştirmiştir. Voltaire ile Hume, Montesquieu'nun görüşlerinin belirleyici karakterini görmezden gelseler bile, onun, kitabının en iyi bölümlerinden birisi olan 23. bölümdeki nüfus sorununa ilişkin değerlendirmeleri, sosyal ve dinsel geleneklerin insan üzerindeki etkilerini, özellikle hayvanlar dünyası ile karşılaştırıldığında, çok açık biçimde ortaya koyar.

Herder'in *Outlines of a Philosophy of the History of Man* adlı kitabı, modern kültürel coğrafyanın kendisi ile başlatılabileceği kadar

önemli kimi yeni açılımlar ortaya koyar. O, tüm dünyayı ve bütün bir insanlığı, geçmişi ve bugünüyle birlikte ele alır. Montesquieu'nün, kendi öncülleri gibi, daha çok ilişkiler üzerinde durmuş olmasına karşın, Herder daha ziyade, insan ile dünya arasındaki organik bağ ve kan ilişkileri üzerinde durmuştur. Herder'in insan ve doğa görüşüyle, romantik düşünürlerin çeşitli görüşleri arasında birçok bakımdan tipik benzerlikler vardır. O düzen argümanını, kendisine göre bir bütün olan ve aralarındaki kültürel farklılıkları, "bölgesel koşullar, dönemin gereklilikleri ve toplumun doğal ya da sosyal karakteriyle" (12. kitap, 6. Bölüm) açıkladığı dünyanın, insanlık için uygun bir ortam olduğunu göstermek için kullanır. Herder ayrıca insanın, dünyayı dönüştürmek ve yeniden yapılandırmak için aktif bir rol üstlendiğini de belirtir ki, bu görüşüyle o, bir Avrupa tarihi öğrencisinin gözüyle, Yeni Dünya'nın çatı katının temizliği anlamında da (Glacken, 1967) okunabilir bir düşünürdür.

Öte yandan, Carl Ritter, geleneksel olarak von Humboldt ile birlikte modern coğrafyanın kurucularından birisi olarak kabul edilse de, Humboldt'a göre, özgün yanı az olan bir düşünürdür. Nitekim *Comperative Geography* [Karşılaştırmalı Coğrafya, 1852] adlı kitabı, Ritter'in düzen argümanını, Leibniz, Ray ve Herder çizgisinde tüm boyutlarıyla ortaya koyduğu bir kitaptır. O, geliştirdiği bilgi ve nihaî hedefleri bağlamında aydınlanmaya yaptığı katkılarından dolayı bilime ve bilimsel yönteme hayranlık duyar ve Herder gibi, insan ile doğa arasındaki derin bağları göstermeye çalışır. Her ikisi de, düzen fikrinin, çevresel etki kavramlarıyla, doğanın dönüştürücüsü olarak insanın pekâlâ açıklanabileceğinin örneklerini vermişlerdir.

Alexander von Humboldt'un hümanizme ilişkin yazıları, Ritter'in yazılarına göre çok daha fazla ilgi görmüştür; O, Aydınlanma düşüncesinin, pre-romantiklerin ve romantiklerin vatanında yaşıyordu ve kendisinin pek çok görüşü ve bu arada örneğin, insan coğrafyasının bir minyatürü olan *Essai sur la geographie des plantes* [Bitki coğrafyası Üzerine Bir Deneme, 1805] adlı eseri, insanın yabanî bitkiler üzerinde yarattığı değişimlere, Yeni Dünya'da göçebe yaşamın yok oluşu üzerine yorumlara, Alp dağlarındaki yerleşim ile And dağlarındaki yerleşim arasındaki farklılıklara, seyahatlerinden edindiği kişisel gözlemlerine dayanmaktaydı.

Von Humboldt fikirler tarihine büyük önem atfediyordu. Nitekim, o *Kosmos* adlı kitabında, edebiyattaki doğa tasvirlerinden peyzaj resimlerine, egzotik bitki örtülerinden meditasyon ya da düşünüm yoluyla elde edilen nesnel doğa anlayışlarına, doğaya ilişkin araştırma ve buluşlarla genişleyen ufuklardan esinlenen öznel düşünümlere olduğu kadar, fikirler tarihiyle ilgili muhteşem bir gözlemler bütününe kadar uzanan geniş bir malzeme ortaya koyar. Von Humboldt, şiir, seyahat ve peyzaj resimlerinin hümanist doğa kavrayışlarını, doğa yasalarına ilişkin nesnel bilimsel yasalardan ayrı tutmak istemiyordu. Ona göre, estetik kavrayış ile bilimsel doğa anlayışı, birbiriyle uzlaşmazlık içinde olmak yerine, birbirini destekler niteliktedir. Onun kendisi, insan zihni ile dış dünyanın çeşitli boyutları arasındaki psikolojik etkileşimlerden, duyguları ve ruhsal yetileri harekete geçiren doğal çevre koşullarının gücünden, daha sonra Buckle'ın *History of Civilization in England* [İngiltere'de Uygarlığın Tarihi] adlı eserinin girişinde de değindiği, çevre koşullarının insanı ürküten farklı karakterleriyle ilgili modern literatürden heyecan duyan birisiydi.

Mevcut çevre kuramlarını Darwin öncesi ve Darwin sonrası diye ayırmanın haklı gerekçeleri bulunabilir. Malthus'un, dünya nüfusunun, beslenmeleri için gerekli beslenme kaynaklarına göre çok daha hızlı arttığını ileri süren kuramından esinlenen Darwinci kuram, organizmaların çevreye uyumunun yaşamsal önemini dramatik biçimde öne çıkarır. Kuramla birlikte fiziksel çevre olarak doğa, yeni ve dinamik bir güç kazanmıştır. Marion Newbigin *Modern Geography*'de evrimin, büyük bir birleştirici ilke olduğunu söyler: Ona göre, Darwin, organizmalar ile yaşam çevreleri arasında büyük bir özenle kurulmuş bir denge olduğunu göstermiştir. Dünya tarihi boyunca fiziksel koşullarla birlikte organizmaların bozulan dengeyi telafi etme çabaları, evrimi ortaya çıkaran başlıca unsurlar olmuştur. O nedenle en azından belirli ölçülerde organizmaların karakterleri kendi yaşam alanları yoluyla açıklanabilir. Bu anlamda Newbigin, insan toplumlarının ve yerleşimlerinin kısmen de olsa organizmalara benzer biçimde

gelişim gösterdiklerini ileri sürer. Dolayısıyla kültürel farklılıklar, fiziksel koşullardaki asgarî farklılıklar yoluyla belirli ölçülerde de olsa açıklanabilir niteliktedir. Bu birleştirici ve düzenleyici ilke aynı zamanda coğrafyaya, yığınlarla olgunun kavranıp sindirilmesi olanağını sağladığı gibi, onun bir bilim düzeyine yükselmesinin yolunu da açmıştır. Yeni ilke ayrıca çevreye dair eski düşüncelerin, yirminci yüzyılın coğrafyasının jeopolitiğinin kökenlerini oluşturan 'yaşam alanı' için mücadele kavramlarına evrilmesi sonucunu yaratmasının yanında, sosyoloji alanında da Sosyal Darwinizm literatürünün oluşumuna yol açmıştır.

Friedrich Ratzel'in Darwin eleştirisi bu bağlamda en öğretici olan eleştiridir: Ona göre, Darwin doğadaki varoluş mücadelesi anlayışında yanılmıştır, çünkü, dünyanın kimi bölgelerinde yaşamın, yaşamı hem süresi hem de kalitesi açısından geliştirmeye daha elverişli olmasından dolayı farklı yaşam biçimi ya da alanları sunan bir kavram olması gerekirken, Darwin'in 'doğa' kavramı tek biçimli bir yaşam kavramını benimsemiştir.

Ratzel aslında çevre düşüncesinde yeni bir alan yaratmıştı; onun anahtar düşüncelerinden birisinin, tarihteki göç ve hareketlerin önemini öne çıkarması olduğu söylenebilir. Burada iki temel etken söz konusudur: İnsanın hareketliliği ve dünyanın durağanlığı. İnsan kültürünün özellikle ilk evrelerinin bir karakteristiği olan göç hareketi, dünyanın, kara ya da denizler yoluyla rotayı belirleyen, böylece de insanın nerelere gidebileceği, nüfusun nerelerde yoğunlaşacağı ve son olarak da insanın dünya üzerindeki dağılımını bir biçimde etkileyen fiziksel yapısı tarafından sınırlandırılmış ve hatta kontrol altına alınmıştır. Bunun dışında insanlık bir yandan daha az göçer ama daha yerleşik bir yaşam biçimine doğru gelişirken, diğer yandan toprakta kök salma süreci başlamış ve gelişme arttıkça insanın toprakla ilişkisi daha bir boyut ve derinlik kazanmaya başlamıştır. Bir halk ile onun toprağı ayrılamazdır; bu anlamda birisi olmaksızın diğeri de anlaşılamaz. Dolayısıyla, Ratzel kendisini, ilerlemenin, insanlık tarihinin ilk evrelerinin karakteristiği olan doğanın kontrolünden uzaklaşma olarak anlaşıldığı bir tarih felsefesine karşıt bir pozisyonda tanımlar. Burada olsa olsa Ratzel'in sistematik bir çevreci olmadığı söylenebilir; ona göre, insanın güçlü yetenekleri kendi zamanında olduğu kadar geçmişte de etkindi, şu farkla ki buna ilişkin düşünceler, bugün çevre geleneği içinde ulaştığı tutarlılık ve örgütlülük düzeyine henüz ulaşamamıştı.

Ratzel'in Anglo-Sakson dünyasındaki etkisinin daha çok, kendisinin organik devlet gibi kimi zaman mistik ve spekülatif niteliğe bürünen pek çok fikrini onaylamasa da, onun *Anthropogeographie* adlı kitabının temel ilkelerine dayanan, ancak ondan farklı olarak hemen her her sayfasında, kültürün çevreyle olan ilişkisini açıklarken birleştirici ilkeler gibi evrim kuramı ilkelerini tartıştığı *Influences of Geographic Environment* [Coğrafî Çevrenin Etkileri, 1911] adlı kitabın yazarı olan Amerikalı öğrencisi Ellen Semple üzerinden gerçekleştiği doğrudur.

Ratzel'den sonraki dönem, o zamana kadar biriken literatürden çok daha geniş bir literatürün ortaya çıktığı, özetlenemeyecek kadar yoğun bir dönemdir. Ancak yine de ana hatlarıyla bir panorama çizilebilir. Herşeyden önce, bu dönemde çevreci bakış açısından açıklamalara daha az itibar edilir olmakla birlikte, en determinist düşünürler (Claval, 1964; Hartshorne, 1959; Taylor, 1957) arasında bile çevre-dışı etkilere açık kimi noktaların olduğunu belirtmek gerekir. Çevre taraftarları, kendi araştırmaları gereği yalnızca insan faktörünü seçmiş insanlar değillerdi. Farklılaşan ilgiler ile birlikte çevreci bakış açısından nasıl uzaklaşıldığı, yeni yeni ortaya çıkmakta olan kültürel coğrafya anlayışının lideri olan Carl Sauer tarafından (Sauer, 1931) içten bir dille anlatılır. Çevreci kuramlarla büyülenmişlik hali, insan –onun kültürü ile doğayı dönüştürme gücü– üzerine daha fazla vurgu yapılması sonucunu doğurmuştur. Bu farklılaşmanın bilinen en iyi örneği, Fransız coğrafyacıları Paul Vidal de la Blache, Jean Brunhes ve Lucian Febvre'in birlikte kaleme aldıkları ve kendi felsefelerinin mükemmel bir serimlemesi olan *Geographical Introduction of History* [Tarihe Coğrafî Giriş, 1925] adlı çalışmadır. Çevreci determinizmin reddinin yanında, çevrenin –emirler değil de olanak ve fırsatlar sunmasından dolayı 'olabilircilik' adıyla bilinen okulun ima ettiği anlamda– müsamahakârlığını vurgulama, cesur ve devrimci manifestolardan ziyade, akademik kültür-çevre tartışmaları-

nın, açık fikirli ve zekî gözlemciler için son derece anlaşılır ve daha fazla görmezlikten gelinemez olan kimi ipuçları olarak okunmalıdır. Dünyanın dört bir yanından derlenen veriler, zamanın tarihsel perspektifinden daha iyi göründüğü üzere, insanın çevreyi dönüştürmesinin, insanlık tarihinin en büyük ilerlemelerinden birisini oluşturduğunu ve üstelik bunun bu zamana kadar görülmemiş bir hıza ulaşmış olduğunu açıkça gözler önüne sererken, insanın çevreye uyarlanmasını öne çıkarmak, doğallıkla saçma olurdu. Çevre dünyanın çeşitli bölgelerinde, geleneksel meslekler ve tarihsel koşullar dolayısıyla farklı yaşam biçimleri ortaya çıkmıştır.

İkinci olarak, Ratzel'in *Anthropogeographie* adlı eserinde, belirli ekolojik kuramlara bağlı olarak geliştirdiği bütüncü çevre kavramları, aynı zamanda bu kavramlara dayalı biyocoğrafya ile ekolojik ilkelerin giderek artan önemini yansıtır. Örneğin, Fransız coğrafyacılar tarafından kullanılan doğal alanlar kavramı, yüzyılın başlarında anlaşıldığı biçimiyle biyo-coğrafyaya ve ekoloji kuramlarına dayandırılmıştır (Febvre, 1925).

Çevreciliğe karşı geniş çaplı muhalefete karşın, Ellsworth Huntington, Arnold Toynbee ve diğer çağdaş yazarlar, söz konusu kavramlara ilişkin tartışmalarında karmaşık ve zor soruları gündemde tutmaya çalışmışlardır. Huntington, öncelikle iki kapsamlı sorun alanıyla ilgilenmiştir: (**1**) (Kendisinin tanımladığı anlamda) uygarlığın yayılımı ile, (yine kendi tanımlamasıyla) yüksek enerji, yaratıcılık, üretkenlik gibi nitelikler taşıyan iklimsel bölgelerin coğrafî dağılımı arasındaki ilişki; (**2**) iklimsel değişimin uygarlık tarihindeki rolü (Huntington, 1945). Huntington'un çalışması bir masa başı çalışması değil, fakat çevrenin –özellikle de iklimin– sağlık ve hastalıklar üzerindeki etkilerini, beslenme, yaratıcılık, gücün etkin kullanımı, zihinsel hastalıklar, zekâ ve yetenek, ırk, sosyal ve politik örgütlenme, ulusal karakter, tropikal kuşakların verimliliği ve iklim değişikliklerinin, uygarlıkların yükselişi ve çöküşündeki etkisini de içeren iklimsel etkenler üzerine (Glacken, 1956) on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından beri süregelen geniş çaplı araştırmalara dayalı olarak hazırlanmış bir çalışmadır. Huntington bir çevreci monist olmadığından, pek çok etkeni bir arada mütalaa eder. İklim olaylarından ise, adeta büyülenircesine etkilenmiştir. Huntington'un etkisi kendi alanının dışına taşıp, yazdığı kitaplar üzerine yapılan yorumlar yoluyla Montesquieu, Buckle, Spengler ve daha birçok yazarla irtibatlandırılmıştır.

Daha yakın zamanlarda ise, mevcut uygarlığın bugünkü haliyle biçimlenip gelişmesinde belirli çevre koşullarının etkisinin olup olmadığı sorusunu araştıran Toynbee, bir nedensel etken olarak çevre etkenini ve ırk etkeni göz ardı eder. Onun, (sert araziler, yeni topraklar, rüzgâr ve su baskınları gibi) 'çevrenin meydan okumaları'na ilişkin tartışması, örneğin Toynbee ve Huntington üzerine bir makale yazmış olan O. H. K. Spate tarafından çevreciliğin yeniden gündeme getirilmesini (*Geographical Journal*, 118 [1952]) sağlamıştır.

İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda İngiliz ve Amerikan coğrafyacılar, çevrebilim kuramının semantiği ile, 'çevre,' 'olabilircilik' ve 'determinizm' gibi sözcüklerin anlamlarının çözümlenmesine özel bir ilgi göstermişlerdir. Bu tartışma, zamanın akışına ilişkin kimi zaman birbiriyle tutarsızlığa da düşebilen tanımlamalardaki belirsizliğin yanında, kültürel ögenin çevre determinizmine egemen olması gibi bir endişeden kaynaklanmıştır. Çevre determinizmiyle itham edilme endişesi ayrıca, önemli ve meşru araştırma alanlarının görmezlikten gelinmesi ya da en azından ihmal edilmiş olması sonucunu da doğurmuştur (Lewthwaite, 1966; Spate, 1968).

IV

Her ne kadar bazen çakışmalar gösterse de, doğayı değiştiren bir varlık olarak, ayrı tarihleri olan iki ayrı insan telakkisinden söz edilebilir: (**1**) Bir barajın inşasında olduğu gibi, çevresel değişimin plânlayıcısı olarak insan –bu türden belirli bir amaca dönük buluş davranışları ile bu davranışların (genellikle 'doğanın kontrolü' olarak adlandırılan) sonuçları, daha çok uygulamalı bilimler ile teknolojinin tarihinden çıkarılabilir; (**2**) daha çok literatür ve doğal tarihten çıkarılan dolayımlı ve onu doğrudan doğruya değiştirmeyi amaçlamaksızın gerçekleşen değiştiricilik kimliği. İnsanın, bilinçdışı biçimde de olsa doğayı değiştiriciliği ve onun nedensel etkileşim zincirinin farkında olmaksızın dolaylı bir dönüştürücüsü olduğu fikri, modern çevrebilimin gelişiminden çok zaman

önce ortaya çıkmıştı. William Derham'in *Physico-Theology* (1798) adlı eserinde yer alan bir notuna göre, Amerikan kolonyalistleri, mısırlara verdikleri zararlar yanında tırtılların, kurtçukların ve diğer böceklerin artmasına yol açtıkları için kargaları imha etmeye çalışmışlardı. Dolayısıyla ona göre, kargalara karşı yürütülen savaş sona erdiğinde böceklerin istilası gibi bir tehlikeden de kurtulunmuş oldu.

Öte yandan insanların doğal dünyaya bir düzen getirdikleri fikri, insan düşüncesinde köklü bir yer edinmiş gibi görünmektedir. Örneğin, Mircea Eliade *Cosmos and History* [Evren ve Tarih] ya da *The Myth of Eternal Return* [Ebedî Dönüş] adlı kitaplarında, çevrenin 'kozmikleştirilmesi' hareketinden söz eder ki, bu hareket, insanın yaşam ya da yerleşim alanı dışında kalan bölgelerin kaos alanları olduğunu ima eden bir harekettir. Burada, yerleşim ya da sahiplenme yoluyla dinsel ya da yaratıcı ama sonuçta düzenleyici bir eylem söz konusudur. Buna göre, "işlenmemiş bir bölge önce 'kozmikleştirilir', sonra da yerleşime açılır."

Klâsik dönemlerde, diğer canlı türlerinin yaşam biçimlerini kontrol eden ya da bitki ve hayvan türlerinin yaşanu üzerinde belirli bir üstünlüğü olan insan anlayışı söz konusuydu. Buna göre, insanın kontrolünün olmaması durumunda tüm dünya ormanlık alanlarla, yabanî otlar ya da bitkilerle kaplanabilirdi; keza dünya, denetim altında tutulmadıklarında vahşi ya da obur hayvanlarla da dolabilirdi. Böyle bir durumda insan kendi irâdesini, vahşi ya da evcil hayvanlar üzerine nasıl kullanabilirdi? Musevî Philon (M. Ö. 50 - M. S. 45), insanın bu gücünden fazlasıyla etkilenmiş birisiydi; ona göre, insan, diğer yaşam biçimlerini de yöneten bir irâde ya da bir kaptan idi. Hıristiyanlığın Yahuda yorumuna göre, Tanrı'nın zihnindeki biricikliği insana, diğer tüm yaratılanlar üzerinde bir güç bahşetmiştir. Ona göre, insanın yaradılış içindeki biricik konumunun tartışılamazlığı –Tanrı yalnızca insanın yaradılışı ile bizzat ilgilenmiş ve onu kendi zihninde yaratmıştır– olgusu, çevreyi, insanın yararı için yaratılmış bir unsur olarak değerlendirmeyi zorunlu olarak gerektirir. Bu görüşe göre, insan ayrıca doğanın bir nihaî amacı olarak da düşünülür; Tanrı'nın dünyayı yaratmış olması kendi başına iyidir ancak insan için, kendi yeteneklerini geliştirmesi ve böylece dünyayı kendi gereksinim ve önceliklerine uyarlaması için hâlâ fırsat ve olanaklar vardır.

Ortaçağ dönemlerinde, geleneksel hayvan yetiştirme ve arazi açma tarzlarının sonucu olarak onaylanması kolay olmayan pek çok çevresel değişim örnekleri yaşanmıştır, ancak bunlar doğa içinde lokal kaldığından ciddî sonuçlar doğurmamıştı. Bu düşünceye en ciddî katkılar modern dönemlerde yapılmıştı. Örneğin Buffon, insan varlığının yapıp ettikleri üzerine dikkate değer yorumlar getirmişti. Kendisi, geniş bakir Yeni Dünya topraklarının seyrek nüfus yapısı karşısında, insan tarafından dönüştürülmüş bulunan Avrupa coğrafyasından fazlasıyla etkilenmiştir. Dünyanın tarihini, sonuncusunu, insanın müdahalesinin en üst düzeye ulaştığı günümüz dünyasının oluşturduğu, yedi döneme ayıran Buffon'un (Buffon, 1778) bu dönemleştirmesinde insan, önceki altı dönemde zaten oluşmuş olan bir doğal düzen içine, sanki dışarıdan bir müdahil unsur olarak katılır. O her ne kadar bazen bir yıkıcı olarak tanımlanmışsa da, daha çok doğanın bir dekoratörü olarak betimlenir. Doğanın bugünkü durumundan hoşnutsuzluğunu belirten Buffon için, Yeni Dünya'nın yerleşime açılmamış yoğun ormanlık alanları ile Fransa kırsalındaki oldukça güzel işlenmiş toprakları arasında seçim yapmak çok zor değildi.

İnsanın dışarıdan müdahilliği fikri ayrıca, Amerikalı George P. Marsh'ın *Man and Nature* [İnsan ve Doğa, 1864] adlı çalışmasının da temelini oluşturmaktaydı; ancak insan ona göre, daha çok kendi doğal çevresini tahrip eden bir varlıktı. Marsh'ın, insanın doğaya rağmen doğal düzene müdahil olma gücüyle ilgili iddiası, dünyayı değiştiren – volkanlar, depremler, fırtınalar gibi– jeolojik oluşumlar ile karşılaştırıldığında, insanın zayıf bir jeolojik varlık olduğu görüşü ile çelişmesinden başka, insanın doğayla ilişkisine dair araştırmalarda düzenleyici bir ilke olarak çevrenin insan üzerindeki etkisine vurgu yapan çevreciler ile de karşıt bir görüş oluşturmaktadır. Marsh'ın *Man and Nature* [İnsan ve Doğa] adlı çalışması, doğada kadim bir denge olduğunu varsayar, ki bu dengenin yokluğu durumunda insanın müdahilliği, denge sürecinde yer alan ve insandan farklı

olarak tersinemez dönüşümler gerçekleştiremeyen hayvan ve bitki türleriyle birlikte kendisinin yeniden onarımı biçimine döner. Dolayısıyla, insanın tarihi, ilk olarak bitki ve hayvanların evcilleştirilmesi yoluyla, sonra da ormanların açılması ya da rüzgâr ve su gibi doğal kaynakların kontrol altına alınması yoluyla doğa düzenine –bazen tersinemez biçimde– yapılan sürekli bir müdahaleler dizisi olarak da görülebilir. (Marsh, 1965; Lowenthal, 1958).

Her ne kadar Marsh denge kavramına Darwin'den bağımsız biçimde ulaşmış gibi görünüyorsa da, bu kavram Darwin'in yaşam ağı kavramına benzerlik gösterir. Ancak Darwin'in yaşam ağı sorunsalını temelde evrimin bir sonucu olarak görmesine karşın, Marsh aynı kavramı, daha çok insanın doğaya etkilerinin sınırları çerçevesinde görmüştür. Bu bağlamda yaşam ağı, biyolojik kökenler, biyotik topluluk, ekosistem –terimlerin tümü aynı kavramdan söz etmektedir– gibi kavramlar, özellikle doğa düzenindeki değişimler olmak üzere, doğa ile kültür arasındaki ilişkiler üzerine hem genişliğine hem de derinliğine araştırmalar yapabilmek için fırsatlar sunmaktadır. Bu yeni bakış açıları şöyle sıralanabilir: **(1)** Mevcut koşullarda denge ve uyumun kırılganlığı, narinliği ve duyarlılığı nedeniyle, çevrenin olumsuz etkilerinden uzak duran insan, çevreyi kendi yararı için tersinemez biçimde değiştirme inisiyatifini kullanmasıyla kendisinin adeta yeniden yarattığı çevrenin kurbanı olacaktır; **(2)** insan, denge ve uyum karakterli bir düzen içinde yabancı bir unsur olarak bulunduğundan, bilim ve etik de kendi gelişimi açısından insanın, değişimin gerçekleşmesi sürecindeki etkinliği sorumluluklar gerektiren doğanın bir hizmetçisi olması gereğini ortaya koyar; **(3)** bu yalnızca, insanın hayvanlar, bitkiler ve bizzat kendi üzerindeki yönlendirici gücüne dikkat çekmekle kalmaz, aynı zamanda insanın yarattığı değerlerin dünya üzerinde giderek yoğunlaşan biçimde iz bırakması olgusunu da öne çıkarır. Örneğin, insanın yarattığı çevresel değişimlerin uzun tarihi boyunca oluşan bilgi birikimi, araştırmacıları giderek çevrebilimsel terimler kullanmaya yönlendirmektedir. Yirminci yüzyılın ilk yıllarına kadar –Sir Charles Lyell'in insanı güçsüz bir jeolojik varlık olarak tanımlamasından yaklaşık yetmiş yıl sonra– bazı jeologlar insanı gezegenin başat gücü olarak nitelendiriyorlardı. 'Psikozoik dönem', 'antropozoik dönem' ve 'zihin dönemi' terimleri, bu yeni jeolojik dönemleri tanımlamak için kullanılan terimlerdi, ki bu tezi savunanlar, kendilerinden sonra dünyanın artık bir biyosfer olmayıp noosfer olduğunu kabul eden Eduardo Le Roy, W.I. Vernadsky ve Pierre Teilhard de Chardin gibi isimlerdi (Glacken, 1956). Carl Ortwin Sauer'in (*Land and Life* ve *Agricultural Origins and Dispersals*, 1963'ten seçilmiş) yazıları, doğanın insan tarafından dönüştürülmesine ilişkin çalışmalara önemli katkılarda bulunmuş yazılardır; kendisi ateşin önemini, evcilleştirmenin geniş boyutlu sonuçlarını, hayvan ve bitki türlerinin yayılmasında insanın rolünü ve yine insanın, kaynakları seçici biçimde kullanmasını ısrarla vurgular. Sonuç olarak Chardin, yazılarının birçoğunda, ama daha çok da *The Phenomenon of Man* [İnsan Fenomeni]'de, noosfer terimini, şimdilerde zihnin yönlendirici etkisi altına girmiş olan bir gezegen olarak 'insanîleştirilmiş' dünyayı tanımlamak için kullanır; ona göre, dünya tarihi açısından bakıldığında, insan ırkı, hâlâ göreli olarak yeni olup, henüz yeterince deneyimlenmiş değildir ve bu nedenle Marsh, 1934 sonrasının toz dumanına ve İkinci Dünya Savaşı sonrası gelişmelerine tekabül eden, kendi zamanından beri birikerek gelen ciltler dolusu kötümser literatür ile aktarılan gözlemler hakkında yargıda bulunmaktan kaçınır.

Son yüzyıl içinde yaşanan benzersiz yıkımların kaynaklık ettiği pek çok çağdaş düşünce ortaya çıkmıştır –ilkel toplumlar ve vahşi yaşam, ormanların tahribatı sonucu oluşan toprak erozyonu ve yaratılan endüstri bölgelerinin bir sonucu olarak kentsel çevrelerin giderek artan tahribatı sıklıkla tanık olduğumuz olgulardır. Bu tür değişimlerle aynı zamanda bunlara ilişkin, bugün anlaşıldığı anlamda ekosistem kavramı ile giderek belirginleşen çevreci düşüncelerin karakterize ettiği bir anlayış gelişmektedir. Ortaya çıkan değişimler, birbirinden ayrı ve farklı olgular olarak anlaşılmamalıdır. Ancak yine de bir anlayışın nasıl anlaşıldığı ile söz konusu anlayışın kamuoyuna aktarımı birbirinden ayrı şeylerdir, zira ekolojik kuramın etkisi 1960'lı yıllara kadar hâlâ çok sınırlı düzeyde olmuştur. Çevreci bakış açısına samimiyetle inanan, yani insanın doğa üzerindeki etkisi-

nin çok derin ve çok geniş olduğunu düşünen düşünürler arasında ekosistem kavramı daha çok, ekonomik sistemler içinde dile gelen ya da kültürel değişkenler dolayımıyla olabileceği gibi, dinsel inançlar ya da değerler içinde de ifadesini bulan insanî gereksinimlerin karşılandığı bir doğal çevre olarak algılanan doğanın dengesinin kırılganlığını vurgulamak için kullanılmaktadır. Bu aynı zamanda Marsh'ın *Man and Nature* çalışmasının, 1956 yılında kendisine adanmış olan *Role in Changing the Face of the Earth* başlıklı sempozyum ile karşılaştırılabilmesinin bir yoludur da.

Bu koşullar altında ilginin, ekonomik, çıkarcı ya da saf bilimin doğası yanında, çevre sorunlarına da yönelmesini beklemek ya da eski bir kente, yaşlı bir meşe ağacına, kısacası çevreye ilişkin bir anlayışın, bir betimlemenin, bir senaryonun, koruma duygusunun gelişmesini beklemek şaşırtıcı olmamalıdır. Bakir bölgeler olsun, nadir ağaç türleri ya da buzul kütleleri olsun, biricik formları koruma arzusu, uygarlığın olmazsa olmaz unsurları olarak tarihsel çeşitliliği ve derinliği kabullenme olarak görülebilir. Bâkir alanlara gösterilen ilgi ayrıca, örneğin Roderick Nash'in *Wilderness and the American Mind* eserinde olduğu gibi, bugüne kadar yalnızca romantizme ilişkin derlemelerde öne çıkmış olan, doğanın insan için taşıdığı anlama dair soruları da akla getirmektedir. Günümüz peyzaj estetiğinin ilgisi (örneğin, Paul Shepard'ın *Man in the Landscape*, 1976) belki, romantikler tarafından ya da John Ruskin ya da William Morris gibi yazarlar tarafından ortaya atılan sorularla ya da Dickens'ın *Hard Times*'ının beşinci bölümünde betimlediği (Burton, 1968; Lowenthal, 1961) Coketown gibi endüstriyel peyzajın ortaya koyduğu sorularla da karşılaştırılabilir.

Kültürün çevreyle olan ilişkisine dair literatürde dile getirilen her görüş, sonuçta yine de yetersiz görünecektir. Bu görüşlerden daha derinlikli ve daha iyi düşünülmüş olanları, yine geçmişte olduğu gibi, yalnızca insanın değeri ve anlamı açısından değil, fakat bir o kadar da yaşamın, yaşamı sağlayan çevrelerin anlam ve değerinin yanında, günümüz dünyasında da hâlâ geçerli olan doğaya ilişkin tutumların muazzam çeşitliliği ile ilgili olacaktır.

I. BURTON, "The Quality of the Environment: A Review", *Geographical Review*, 58 (1968); P. CLAVAL, "Essai sur l'evolution de la geographie humaine", *Annales litteraires de l'Universite de Besançon*, 67 (1964); T.W. FREEMAN, *A Hundred Years of Geography*, Chicago, 1962; C. J. GLACKEN, "Changing Ideas of the Habitable World," *Man's Role in Changing the Face of the Earth* (ed. W. L. Thomas), Chicago, 1956; R. HARTSHORNE, *Perspectives on the Nature of Geography*, Chicago, 1959; R. HARTSHORNE, *Nature of Geography*, Chicago, 1939; E. HUNTINGTON, *Mainsprings of Civillization*, New York, 1945; G. R. LEWTHWAITE, "Environmentalism and Determinism: A Search for Clarification," *Annales of the Association of American Geographers*, 56 (1966); D. LOWENTHAL, "Geography, Experience and Imagination: Towards a geographical Epistemology", *Annales of the Association of American Geographers*, 51 (1961); G. P. MARSH, "Versatile Vermonter", *Man and Nature* (ed. David Lowenthal), Cambridge, 1965; F. RATZEL, *Anthropogeographie: Erster Teil*, Stuttgart, 1922; C. O. SAUER, "Cultural Geography," *Encyclopedia of the Social Sciences*, Cilt: 15, New York, 1931; E. C. SEMPLE, *Influences of Geographic Environment, on the Basis of Ratzel's System of Antropo-geography*, New York, 1911; O. H. K. SPATE, "Environmentalism," *International Encylopedia of Social Sciences*, New York, 17 (1968); J. STEINMETZLER, *Die Anthropogeographie Friedrich Ratzels und ihre ideengeschichtlichen Wurzlen*, Bonner Geographische Abhandlungen, Heft 19, Bonn, 1956; G. TAYLOR (ed.), *Geography in the Twentieth Century*, New York, 1957; W. L. THOMAS, *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago, 1956; A. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. I, London, 1935; H. Wanklyn, *Friedrich Ratzel. A Biographical Memoir and Bibliography*, Cambridge, 1961; D. O. ZÖCKLER, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturewissenschaft mit besondrer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte. Erste Abtheilung: Von den Anfangen der chiristlichen Kirche bis auf Newton und Leibnitz. Zweite Abtheilung: Von Newton und Leibnitz bis zur gegenwart*, vol. 2, Gütersloh, 1877-79.

Ayrıca **bkz.**, AQUINASLI THOMAS, ÇEVRE, ÇEVRE ETİĞİ, ÇEVRE FELSEFESİ, ÇEVRE SOSYOLOJİSİ, ÇEVRECİLİK, DARWIN, HERDER, HUMBOLT, MONTESQUIEU, RITTER.

CLARENCE J. GLACKEN

ÇEVRECİLİK, çevre konuları hakkında geniş kapsamlı ve çok çeşitli anlamları somutlaştıran bir kavramdır.

Giriş

Çevrecilik kavramsal olarak, 'insan merkezli' çevrecilik anlayışından 'doğa merkezli' çevrecilik anlayışına kadar geniş bir alanda değerlendirilebilir. Ancak literatürde doğa merkezci çevrecilik anlayışının daha ağırlıkta olduğu görülür. Bu bağlamda, çevreciliğin bir bileşeni olarak doğa merkezcilik, bir politik hareket olmasının yanında ve ondan daha önemli olarak endüstriyel toplumun egemen toplumsal paradigmasına bir alternatif oluşturması açısından önemlidir. Kısaca ifade etmek gerekirse, doğa merkezci çevrecilik anlayışı, doğa ile sömürücü ilişki yerine karşılıklı bağımlılık ilkesine dayalı bir ilişki önerir. Çevreciliğin temel ilkesi barışçıllıktır ve sömürgeci bir korumacılık yerine, doğanın insan açısından kullanım değerinin ötesinde kendi başına bir değer taşıdığı ve bundan dolayı korunması gerekliliği savunulur. Çevreciliğin insan merkezcilikten doğa merkezciliğe doğru yayılan çeşitli versiyonları vardır. Doğal kaynakların korunması ve insan refahı ekolojisi gibi insan merkezli çevreci akımlar, ideolojik olarak endüstriyel toplumun egemen toplumsal paradigmasına yakındır. Öte yandan, W. Catton ve R. Dunlap'ın formüle ettikleri 'Yeni Ekolojik Paradigma' (YEP) endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigmasına (ETP) çevreci bir alternatif oluşturur. Doğa merkezli çevrecilik doğal çevreyi, insanın doğa üzerinde egemen olduğu bir yapıda değil, insanlar, hayvanlar ve diğer tüm organik ve inorganik varlıklardan oluşan bir bütün olarak algılama eğilimindedir.

Doğa merkezci çevrecilik anlayışı, sahip olduğu temel ilkeler ile endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigmasına bir alternatif oluşturur. Çevreciliğin değişik formlarının endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigmasına alternatif oluşturması, Yeni Ekolojik Paradigma (Dunlap ve Catton), postmodernite, refleksif modernite (Beck, Eder, Gare, Giddens,) ve toplumsal inşacı perspektifin (Yearly, Guediver, Garkovich, Buttel, Taylor) temsilcileri olan, yukarıda isimleri belirtilen yazar ve düşünürler tarafından açıklanmış ve tanımlanmıştır. Bu bölümde Yeni Ekolojik Paradigma, İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü, Modernleşme Teorisi, Toplumsal İnşacı Perspektif gibi bakış açılarının çevre konusundaki yaklaşımları yer almakta olup, temel olarak Yeni Ekolojik Paradigmanın endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigmasına alternatif oluşturması süreci incelenmiştir.

İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü ve Yeni Ekolojik Paradigma

R. Dunlap ve W. Catton, Batı Kültürünün Egemen Toplumsal Paradigmasına karşı çevreci bir eleştiri formüle etmişlerdir. W. Catton *Overshoot* [Yanlış Hedef] adlı kitabında, endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigmasının tanımlandığı tarihsel çerçeveyi çizmiştir. Söz konusu yazarlara göre, Batılı endüstri toplumları doğal çevrenin kontrol altına alınması, yönlendirilmesi ve doğal kaynakların sömürülmesi temeline dayalı bir tüketim kültürü yaratmışlardır. Tüketim kültürünün temel hedefleri, insan refahı ve mutluluğudur. R. Dunlap ve W. Catton, bu tüketim kültürünü bolluk çağı olarak adlandırdılar. Modern toplumda tüketim; toplumun temel ideolojik ve kültürel kurumları tarafından desteklenen temel toplumsal değerlerden ve hedeflerden biri durumuna gelmiştir.

Bununla birlikte tüketim kültürü doğal çevre açısından yıkıcı bir etkiye sahiptir. W. Catton, 'insan refahı'nın kavramsal olarak bir çok istenmeyen sonuçları ve yan etkileri de içinde barındırdığından, tartışmalı bir içeriğe sahip olduğunu belirlemiştir. Bununla birlikte kirlilik, hava ve su kirlenmesi, sera etkisi ve küresel ısınma gibi bir çok faktörüyle, doğal çevrenin tahrip edildiği kesindir. Bu belirtilen sonuçlar, endüstrileşmenin çevresel açıdan ortaya çıkardığı sonuçlardan sadece birkaçıdır. Sonuç olarak W. Catton, Batı toplumlarında ortaya çıkmış olan endüstrileşmenin insan refahını hedeflemiş olmasına rağmen, bunun yerine doğal çevreyi 'vurduğunu' belirterek, bu olguyu 'Yanlış Hedef' diye adlandırır. Batı kültürü temel olarak insanlara doğa üzerinde belirleyici ve egemen bir rol verir ve bu rol, Batı Kültürünün Egemen Toplumsal Paradigması tarafından desteklenir ve meşrulaştırılır.

W. Catton ve R. Dunlap, insan merkezli Egemen Batılı Dünya görüşünü endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigması olarak tanımlarlar. Böylelikle onlar endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigmasına bir alternatif paradigma geliştirir ve

bunu Yeni Ekolojik Paradigma olarak adlandırırlar. Catton ve Dunlap'ın formüle ettikleri Yeni Ekolojik Paradigma kavramı, çevreciliğin gelişiminin teorik ve tarihsel temellerini açıklar. Bu kavram aynı zamanda endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigmasından, Yeni Ekolojik Paradigmaya ve buradan da Küresel Çevresel Değişme kavramına doğru düşünsel düzeyde gerçekleşmekte olan evrilmeyi ve mantıksal sürekliliği açıklar.

W. Catton ve R. Dunlap'ın ortaya koymuş oldukları Yeni Ekolojik (Çevreci) Paradigma perspektifine göre, endüstriyel toplumda ortaya çıkmış bulunan çevre sorunları bu toplumun Egemen Toplumsal Paradigması ile doğrudan ilintilidir. Yeni Ekolojik Paradigmanın birincil amacı ise endüstriyel toplumun Egemen Toplumsal Paradigması ile endüstriyel toplumda ortaya çıkmış bulunan çevre sorunları arasındaki söz konusu ilişkiyi ortaya koymaktır. İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü olarak da adlandırılan modern toplumun Egemen Toplumsal Paradigmasının temel varsayımı, insanoğlunun ayrıcalıklı olduğu ve insan mutluluğunun tek kabul edilebilir hedef olduğudur. W. Catton ve R. Dunlap'a göre, Egemen Toplumsal Paradigma bir teorik açıklamadan ziyade, bir toplumda egemen politik ideolojiyi, bilimsel metodoloji ve üslubu ve toplumsal yaşam biçimini de kapsayan genel bir dünya görüşüdür. Her toplum bir ETP'ya sahiptir. W. Catton ve R. Dunlap'a göre, avcı-toplayıcı toplumlar ve tarımcı toplumların aksine, endüstriyel toplumda insanlar doğal çevrenin mutlak belirleyicisi durumuna gelmişlerdir. Doğal kaynakların ve doğal çevrenin sömürülmesi endüstriyel toplumda, toplumsal yaşantının sürdürülebilmesi için vazgeçilmez bir zorunluluk haline gelmiştir. Endüstriyel toplumun ETP'sı olan İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşüne göre, insan mutluluğu ve insansal amaçlar tek, meşru ve kabul edilebilir hedeflerdir.

W. Catton ve R. Dunlap, Egemen Batılı Dünya Görüşü kavramını endüstriyel toplumun ETP'sı olarak tanımlayıp formüle etmişlerdir. Egemen Batılı Dünya Görüşü, batılı toplumların temel yol göstericisi olan genel ve felsefî kavramsallaştırmadır ve onun dört temel ilkesi vardır; (1) İnsanlar dünya üzerinde var olan tüm varlıklardan temelde farklı olup, onlar üzerinde belirleyici bir konuma sahiptir. (2) İnsanlar kendi kaderlerinin hâkimidirler; onlar kendi hedeflerini kendileri belirlerler ve bu hedeflere ulaşmak için ne gerekiyorsa yaparlar. (3) Dünya sınırsız kaynaklara sahiptir, dolayısıyla insanlar için sınırsız olanaklar sunar. (4) İnsanlık tarihi, gelişmenin tarihidir; her sorunun bir çözümü vardır, bundan dolayı gelişme kesintisiz sürer.

Bundan ayrı olarak W. Catton ve R. Dunlap, Egemen Batı Düşüncesini temel alarak, Batı toplumlarının çevre konusundaki egemen eğilimlerini yansıtan İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşünü formüle etmişlerdir. Onlar Egemen Batı Düşüncesini, genel ve yaygın bir toplumsal dünya görüşü olarak tanımlamış ve İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşünü batı toplumunda, toplumu ve toplumsal sorunları anlama ve yorumlamada egemen bilimsel ve toplumsal anlayış ve yorumlama tarzı olarak tanımlamışlardır. 'İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü' kavramı, 'Egemen Batı Düşüncesi' kavramının daha özel ve ayrıntılı ve uygulanabilir formu ya da versiyonudur. İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü, Egemen Batı Düşüncesinden daha somut ilkeleri taşır ve ifade eder. W. Catton ve R. Dunlap, İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşünün temel niteliklerini dört noktada toplamışlardır.

(1) İnsanlar genetik mirasın yanı sıra kültürel mirasa da sahiptirler; bundan dolayı tüm diğer hayvan türlerinden oldukça farklıdırlar. (2) Teknoloji ile birlikte toplumsal ve kültürel faktörler, insan ilişkilerinin temel belirleyicisidirler. (3) Toplumsal ve kültürel çevreler insan ilişkilerinin kritik çerçevesini oluştururlar ve biyolojik, fiziksel çevre insan ilişkilerine temel oluşturma açısından yeterli ve uygun değildir. (4) Kültür birikimseldir; bundan dolayı teknolojik ve toplumsal gelişme sınırsız olarak sürebilir, tüm toplumsal sorunlar çözümlenebilir.

Egemen Batı Düşüncesinin ve İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşünün felsefî bağlantıları araştırıldığında, bu dünya görüşünün bir toplumsal ve bilimsel yansıması olarak 'Sosyal Darwinizm' ile karşılaşılır. İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşünün doğal çevrenin manipülasyonu düşüncesi ile Sosyal Darwinizm'in toplumsal evrimin fiziksel evrime benzediği, eğer bilim toplumsal de-

ğişmenin yasalarını bulabilirse, bu sadece doğanın manipülasyonuna değil, toplumsal değişmenin manipülasyonuna da olanak vereceği düşüncesi arasında çok önemli paralellikler görülebilir. Sosyal Darwinizm, sosyal teoriyi birçok yönden dolaylı ya da dolaysız etkilemiş bir akımdır. Başka bir deyimle, Sosyal Darwinizmin sosyal teoride izini sürmek olasıdır. Bu anlamıyla Durkheim'ın pozitivist sosyolojisinin Sosyal Darwinizm'den etkilenmiş olduğu ve Parsons'ın işlevselci sosyolojisinin, Sosyal Darwinizm'in ve Durkheim pozitivizminin en etkili izleyicisi olduğu ifade edilebilir. Bunun ötesinde Parsons'ın yapısal işlevselciliği, modernleşme teorilerinin önemli bir teorik temeli haline gelmiştir. Böylelikle Egemen Batı Düşüncesinin belki de en önemli öğesi olan modernitenin teorik temelleri olan pozitivizm ile çağdaş batı sosyolojisi arasında bir bağ kurulmuş olur. Sosyal Darwinizm düşüncesinin özünde felsefî olarak içkin durumda bulunan toplumsal değişmenin manipüle edilmesi ya da toplum mühendisliği eğilimi, modernleşme teorisi ile 'bilimsel' ve uygulanabilir bir forma kavuşmuştur. Başka bir deyimle, Parsons Sosyal Darwinizm düşüncesinde yer alan toplumsal değişmenin manipüle edilmesi fikrini, sosyal teorinin uygulanabilir bir formunun (modernite) altyapısını kurmak için kullanmıştır. Özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra batı toplumsal sisteminin (kültürünün) bir örnek model (kalıp) olarak batılı olmayan toplumlara ihraç edilmesinde, (yaygınlaştırılmasında) modernleşme projeleri, bugün yaygın olarak kullanılan bilgisayar programları gibi birer 'paket program' olarak kullanılmışlardır. Egemen Batı sisteminin tüm dünyaya yayılmasında önemli bir işlev görmüş olan modernleşme teorileri (modernite, modernleşme projeleri) kuşkusuz 'bilimsel' ve 'nesnel' teorilerdir. Ancak bu 'bilimsel' ve 'nesnel' teoriler, Batı kültürünü ve Batı toplumsal sistemini 'olumlar' ve batılı olmayan kültürleri ve toplumsal sistemleri 'olumsuzlar.' Dolayısıyla, bu noktada vazgeçilmez olarak Egemen Toplumsal Paradigmanın bir meşrulaştırma aracı olan 'egemen bilimin' ve 'nesnelliğin' irdelenmesi gerekmektedir.

İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü, kültür ve bilimin (teknoloji), insanın doğa üzerindeki belirleyiciliğinde ve doğanın yeniden yaratılmasında iki önemli faktör olduğunu ifade eder. Bilim, insanın doğa üzerindeki belirleyiciliğini sağlamak için, gerekli bilgiyi ve uygun teknolojileri üretir. Bundan dolayı bilimin endüstriyel toplumda çok önemli bir rolü ve fonksiyonu vardır. Bilim, egemen paradigmanın önemli bir bileşeni olan egemen bir kurum ve bilginin egemen bir formudur. Batı toplumlarının Egemen Toplumsal Paradigması olan İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü, sadece değerlerden arındırılmış, nesnel bilgiyi bilimsel kabul eder; bunun yanında halk arasında yaygın olan, ancak bilimsel olarak kabul edilmeyen bilgi ya da yerel düzeyde uzun yaşam deneyimleri sonucu oluşmuş olup, bilimselliği tescil edilmemiş olan bilgi akıl dışı, gayri-meşru ve kabul edilmez olarak belirlenir. Bilginin egemen biçimi olarak bilim, insanlara dış nesnel gerçekliği nasıl anlamaları gerektiğini de öğretir. İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşüne göre, sadece meşru bilimsel bilgi, bizim dış nesnel gerçekliği anlamamızı sağlar; sadece bilim adamları uzman kişilikleriyle tek meşru bilgi türü olan bilimsel bilginin üreticileridirler.

Bu anlamıyla, modern çağın bilim adamları Ortaçağın Katolik Papazları gibi dokunulmazlık zırhına bürünmüş olup, eleştiri kabul etmezler. Bununla bağlantılı olarak modern çağda bilimin gördüğü işlev, Ortaçağda dinin gördüğü işlev ile aynıdır: Egemen iktidarı meşrulaştırmak. Bilim adamları kendi kendilerini nesnel ve değerlerden arındırılmış olarak değerlendirirler.

Kaynağını Aydınlanma düşüncesinden ve pozitivizmden alan ve 'modern endüstriyel toplum'un ideolojik temelini oluşturan, yukarıda genel çerçevesini ortaya koyduğumuz İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşüne karşılık olarak W. Catton ve R. Dunlap, Yeni Ekolojik Paradigma adıyla alternatif bir çevreci dünya görüşü formüle etmişlerdir. W. Catton ve R. Dunlap Yeni Ekolojik Paradigmanın dört temel özelliğini şöyle özetlemişlerdir: "İlkin Yeni Ekolojik Paradigma insanların ayrıcalıklı olduklarını kabul eder, ancak bununla birlikte insanın, karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde olan canlılardan birisi olarak görülmesi gerekir (insanlar yiyecek için diğer bir çok canlıya bağımlıdır ve diğer canlılarla yiyecek, barınak, su ve benzeri yaşamsal gereksinimleri için rekabet halindedir). İkinci

olarak, insan ilişkilerinin toplumsal ve kültürel güçler tarafından ağırlıkla etkilendiği kabul edilmekle birlikte, Yeni Ekolojik Paradigma, insanın toplumsal yaşantısının biyolojik ve fiziksel çevre tarafından da etkilendiğinin de altını çizer, bu sıklıkla insan ve eylemlerine bir reaksiyon olarak ortaya çıkar (örneğin binalar, kirlilik, iklim değişiklikleri gibi). Üçüncü nokta, İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü insan eyleminin biyolojik ve fiziksel çerçevesini göz ardı edip, sosyo-kültürel çevrenin belirleyici özelliğini vurgularken; Yeni Ekolojik Paradigma insan eylemlerine etkide bulunan biyolojik ve fiziksel çerçevenin önemine dikkat çeker (İnsan sağlığı ve insanın fiziksel olarak yaşamını sürdürebilmesi bazı çevresel koşulların yerine getirilebilmiş olmasına bağlıdır). Son olarak, İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü, (özellikle Egemen Batı Düşüncesinin çerçevesi bağlamında) kalkınmanın sürdürülmesinin sınırsızlığını ifade eder. Buna karşılık Yeni Ekolojik Paradigmaya göre, insanoğlu ne kadar buluş yeteneğine sahip olursa olsun, insanların bilim ve teknolojisi, termodinamiğin yasaları gibi ekolojik ilkeleri aşamaz; bundan dolayı, insan toplumlarının büyümesinin kesin sınırları vardır" (Catton-Dunlop, 1980).

Yeni Ekolojik Paradigmanın Egemen Batı Düşüncesine ve İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşüne yönelik eleştirisi, insanın çevre üzerindeki egemenliği konusuna odaklanır. İnsanı Üstün Gören Dünya Görüşü insanoğlunun doğal çevre ile olan ilişkilerinin temel ölçütü olarak faydanın azamîleştirilmesi kabul eder. Faydanın maksimizasyonu doğal kaynakların sömürülmesi ve doğal güzelliklerden zevk alınmasını da içerir. Faydanın maksimizasyonu için doğanın sömürülmesi, bununla birlikte doğal güzelliklerden zevk alınması ile çelişmektedir.

Modern toplumda endüstriyel büyüme doğal kaynakların sömürülmesini gerekli kılar; bununla birlikte doğal çevreden ve doğal güzelliklerden zevk alınması, doğanın ve doğal kaynakların korunmasını gerekli kılar. Batının endüstriyel toplumu elitlerin faydasının azamîleştirilmesi için sonuçta üretimin araç olmaktan çıkıp amaç haline geldiği bir endüstriyel üretim sisteminin önemini vurgular. Üretimin kendi başına bir amaç haline gelmesi ile birlikte, çevresel değerlerin dikkate alınması ve genel insan refahı elitlerin faydasının maksimizasyonu ilkesi tarafından gölgelenmektedir.

Öte yandan toplum, hem sosyo-ekonomik refaha hem de hoşlanılabilir doğal çevrede yaşamaya gereksinim duyar. Bu iki hedef bir çelişki ve diyalektik çatışma yaratır. Habermas gibi toplum teorisyenleri bu krizi meşruluk krizi ve çevrecilerle postmodernistler ise, bunu çevresel kriz olarak adlandırırlar. Bu kriz şu şekilde tanımlanır: "Bu çatışma diyalektiktir, çünkü endüstriyel toplumda bir çok aktör, iki grup çatışan hedefe sahiptir: Aktörler sağlık ve rekreasyon gibi doğal çevrenin kullanım değerini tüketirlerken, bunun yanında ekosistemin bize sağladığı olanaklardan türetilmiş değişim değerini de kullanırlar."

Ekonomi politik, ekonomik eşitsizlik ile çevresel eşitsizlik arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu göstermiştir. Şu anda var olan ekonomik-politik sistem olarak kapitalizm sadece ekonomik eşitsizlik ile sonuçlanmamış bunu yanında farklı toplumsal sınıflar ve etnik gruplar arasında eşitsiz bir çevresel tehdit ve risk dağılımı ile de sonuçlanmıştır. Ekonomik zenginlik toplumsal tabakalaşma sisteminin tepesinde, çevresel risk ve tehdit ise, bu sistemin tabanında birikir. Bundan dolayı ekonomik zenginliğin dağılımı ile çevresel zenginliğin dağılımı arasında yakın bir paralel ilişki vardır. Çevresel eşitlik ve çevresel güvenlik ekonomik eşitliği ön koşul olarak gerekli kılar. "Çevre kalitesi ve toplumsal refah gibi konular politik ve toplumsal olarak birbirinden ayrılamaz."

Yeni Ekolojik Paradigmaya göre, insanoğlu, toplumsal organizasyonlar, doğal çevre ve teknoloji arasında karşılıklı bir etkileşim ilişkisi vardır. Bu perspektife göre, toplumsal faktörler ve doğal faktörler karşılıklı olarak birbirleri için belirleyicilik niteliğine sahiptirler. Bundan dolayı insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlılar gibi doğanın diğer bileşenlerine karşı bir üstünlüğe sahip değildirler. İnsanoğlunun doğa içindeki konumunu şöyle özetlenebilir; "biz (insanlar) yaşayan dünyada bizim dışımızdakilerin efendileri değil, onların eşitleri durumundayız." Yeni Ekolojik Paradigma, toplumsal ve çevresel değişkenlerin karşılıklı bağımlılık karakterine sahip olduklarını belirtir. Nüfus (tüm organik ve inorganik varlıklar) toplumsal organizasyon, çevre ve

teknoloji arasındaki karşılıklı bağımlılık kavramı, ilk kez Amerikalı sosyolog Duncan tarafından kullanılmıştır. Daha sonra bu değişkenler *'POET'* değişkenleri olarak, Çevre Sosyolojisinin kurucuları diye kabul edilebilecek olan Amerikalı Sosyologlar Dunlap ve Catton tarafından formüle edilmiştir. *'POET'*, *population* (nüfus), *organisation* (organizasyon), *environment* (çevre) ve *technology* (teknoloji) sözcüklerinin baş harflerinden oluşa bir kısaltmadır. Nüfus, toplumsal organizasyon, çevre ve teknoloji karşılıklı olarak ilintili ve bağımlıdır.

Toplumsal İnşacı Perspektif

Çevrecilik teorisinde bir başka ağırlıklı görüş ise, toplumsal inşacı çevreciliktir. Toplumsal inşacı perspektif sosyolojide geniş kapsamlı bir perspektif olup, bu perspektifin temel varsayımı toplumsal gerçekliğin toplumsal olarak yapılandığıdır. Başka bir deyişle, her toplum kendi gerçekliğini yaratır, dolayısıyla, toplumsal ilişkilerin her toplum için farklı olan kuralları, işleyiş mekanizmaları ve anlamlılık düzeyleri olmalıdır. Toplumsal inşacı perspektife göre, çevrecilik de toplumsal olarak yapılanmıştır. Bundan dolayı, her toplum kendi kültürel ve ideolojik yapılanmasının bir fonksiyonu olarak çevrecilik anlayışı yaratacaktır. Toplumsal inşacı perspektife göre, 'toplumsal durumun nesnel ve öznel tanımları' ile 'gerçekliğin toplumsal inşası' toplumsal gerçekliği anlamanın önemli unsurlarıdır. Toplumsal ve çevresel sorunlar nesnel olarak, öznel olarak ve durumsal olarak tanımlanabilir. Bir toplumsal durumun nesnel tanımlanması bilim uzmanları tarafından bilimsel bilgi kullanılarak yapılan tanımlamadır. Özellikle doğa bilimciler ve 'nesnel' toplum bilimciler, bilimin nesnel bilginin üretimine olanak vereceğini savunurlar. Buna karşın toplumsal inşacı perspektife göre, bir mutlak ilke olarak nesnellik bilim için olanaklı değildir, çünkü bir toplumsal kurum olarak bilim de toplumsal olarak yapılanmıştır ve diğer toplumsal kurumlar bilimin kendilerine benzemesini isterler. Bir toplumda, ahlâk, gelenekler, görenekler ve inanışlar ne kadar nesnel ise, bilim de o kadar nesnel olacaktır. Evrensel ölçüde formel bir toplumsal kurum olarak bilim nesnel olamaz.

Öte yandan, bir toplumsal durumun öznel tanımı, her bireyin o durum ya da sorunu kendi ölçeğinde tanımlamasıdır. Bir çevresel kaza objektif olarak tanımlandığında (bilimsel bilginin ışığında tanımlandığında) yıkıcı bir felaket olarak tanımlanmayabilir. Bununla birlikte aynı kaza, kazanın gerçekleştiği bölgede yaşayan insanlar tarafından son derece yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Çevre sosyolojisi literatüründe buna ilişkin birçok örneğe rastlamak olasıdır. Bundan dolayı aynı olay ya da durumun nesnel ve öznel tanımları çelişkili olabilir. Toplumsal inşacı perspektif tam da bu çelişki noktasında ortaya çıkar. Toplumsal inşacı perspektife göre, toplumsal gerçeklik toplumsal olarak yapılanmıştır ve her toplum ya da toplumsal grup kendi gerçekliğini yaratır ve yapılandırır.

Toplumsal inşacı perspektif, çevresel sorunların temel toplumsal sorunlardan olduğunu varsayar. Her toplum belirli çevre sorunlarına karşı kendine özgü tepki ve refleks biçimleri geliştirir. Toplumsal inşacı perspektif, çevresel olguları bir program olarak tanımlar: "Eğer biz çevresel sorunları gerçek sorunlar olarak tanımlamazsak, onlar gerçek olmazlar. 1990'larda ve sonrasında temel toplumsal inşa konularının tanımlanması sürecinde birçok toplumsal inşa süreci analiz edilmiş ve bunlar doğal, nesnel algılanışından çıkarılarak toplumsallaştırılmıştır." Bu perspektife göre, sera etkisi, küresel ısınma, hava, su kirlenmesi ve doğal işleyişin öneminin küçümsenmesi toplumsal sorunlardır. Çünkü bu sorunlar toplumların sağlığını, refahını ve günlük yaşantısını etkiler. Toplumsal inşacı perspektife göre, çevresel sorunlar sadece toplumsal sorunlar değil aynı zamanda küresel sorunlardır da. Çevresel sorunların birçoğu egemen toplumsal paradigma ile ilgilidir. Modern toplumun birçok kurumu çevresel sorunları temel toplumsal sorunlar olarak kabul etmez. Halbuki üretim biçimi, özellikle modernitenin üretim teknolojileri, çevre sorunlarının temel kaynağını oluşturur. Asit yağmuru, ozon tabakasındaki incelme, kirlenme, hava ve su kirliliği, küresel ısınma ve birçok diğer çevresel sorun, egemen üretim biçiminin kullandığı teknolojinin doğrudan sonuçları olarak ortaya çıkarlar. Teknolojik kazalar ve felaketler de küreselleşmekte olan diğer çevresel sorunlardandır ve kamuoyunun ilgisini giderek daha fazla oranda çekmektedir. Toplumsal inşacı perspektif küresel toplumsal sorunların top-

lumsal olarak yapılanmış bir tanımını önerir. Bu perspektife göre, küresel ısınma toplumsal olarak yapılanmıştır. Bununla birlikte, bilimsel verilerle desteklenmiş bir tanımlama küresel ısınmanın tanımlanması için yeterli değildir. Toplumsal inşacı perspektif, bilimsel verilerin yanı sıra ve bundan ayrı olarak kamuoyu bilgisine ve kamuoyunun çevre sorunları konusundaki kaygısının da çevre sorunlarının tanımlanmasında dikkate alınması gerektiğini öne sürer.

Küresel-Çevresel Refleks

Çevre sorunlarının küresel bir nitelik kazanması, kendi içinde küresel bir çevresel bilinç ve refleks yaratma potansiyeli taşımaktadır. Küresel-çevresel bir bilincin ortaya çıkışı ve çevre sorunlarının küreselleşmesi şöyle açıklanır: "Nükleer radyasyon, hava ve su kirlenmesi, tehlikeli atıkların sınır ötesine atılması, küresel biyolojik çeşitliliğin azalması, bulaşıcı hastalıkların yaygınlaşması, denizler, Antartika ve uzayın derinliklerinin kullanılmasına ilişkin bilinmeyenler gibi ulusal sınırları aşan sorunlar küresel ve çevresel bilinci arttırdı."

Küresel çevresel sorunları çözmek için yerel düzeydeki çabalar gerekli, fakat yetersizdir. Küresel çevresel sorunları çözmek için küresel işbirliği ve eşgüdüm gereklidir. Çevresel sorunlar gelişmiş ülkelerde olduğu gibi gelişmekte olan ülkelerde de tartışılan güncel sorunlardandır. Birleşmiş Milletler Çevre Programı ve Avrupa Komisyonu gibi uluslar arası örgütler, çevre sorunlarının belki de en önemli küresel sorunlar haline gelmekte olduklarını belirtmişlerdir. Bu örgütler, yerel ve birbirinden kopuk çabaların, küresel ısınma, ozon tabakasındaki inceleme ve biyolojik çeşitlilikteki azalma gibi sorunların çözümünde yeterli olmadığını dile getirirler. Küresel düzeyde bir çevresel eylem ve refleksin, küresel çevre sorunlarının çözümünde tek geçerli eylem biçimi olduğu açıktır. Uluslararası toplumun küresel çevre sorunlarına karşı artan oranda bir tepkisinden söz etmek olasıdır. Ancak bu tepki sınırlı ve yetersizdir. Ozon tabakasındaki incelmeye uluslararası toplumun gösterdiği tepki, küresel çevresel tepkinin uygun ve yerinde bir örneğidir. Brezilya ve Endonezya yerlilerinin yağmur ormanlarının yok edilmesine karşı gösterdikleri tepki ve Meksika yerlilerinin ve Hintli köylülerin yıkıcı kalkınma projelerine karsı gösterdikleri tepkiler, bu tür tepkilerdendir. Ayrıca ülkemizde Akkuyu Nükleer Santrali'ne, Bergama'daki altın madenine, Gökova Termik Santrali'ne ve Fırtına Deresinde inşa edilecek olan hidroelektrik santrale karşı sadece Türkiye'den değil, dünyanın birçok değişik ülkelerinden tepkiler gelmiştir. Bu tür tepkiler de küresel çevresel tepkinin birer örnekleridir.

Küresel çevreci perspektif, küresel çevresel sorunlar ile küresel ekonomik sistem arasındaki ilişkileri tartışır. Küresel ekonomik sistem genellikle batılı ülkeler tarafından kontrol edilen uluslar üstü bir sistemdir. Ancak bu sistem, ülkelerin de üzerinde olan çok uluslu şirketler tarafından kontrol edilir. Çok uluslu şirketlerin yönetim büroları gelişmiş ülkelerde kurulmuştur. Fakat bu şirketler dünya çapında faaliyet gösteren ve ulusal politik sınırlarla sınırlı olmayan şirketlerdir. Bundan dolayı yirminci yüzyılın son çeyreğinde ulusal sınırlar önemlerini yitirmişlerdir. Uluslararası ilişkilerin yerini uluslarüstü ilişkiler almıştır. Dünyanın en büyük 500 çok uluslu şirketi yeryüzünde üretilen GSMH'nın yüzde 25'ini kontrol etmektedir.

Çok uluslu şirketler sadece küresel ekonomi-politiği kontrol etmezler, bu şirketlerin faaliyetleri küresel çevresel sorunların da en önemli kaynakları arasındadır. Çok uluslu şirketler gelişmekte olan ülkelerde tehlikeli atıkların en önemli üreticilerindendirler; ve bu tehlikeli atıkların pek çoğu gelişmiş ülkelerde yasaklanmıştır. Başka bir deyişle, çok uluslu şirketler ya gelişmiş ülkelerde ürettikleri tehlikeli atıkları gelişmekte olan ülkelere transfer ederler ya da tehlikeli atık üreten teknolojileri gelişmekte olan ülkelere kurarlar. Çok uluslu şirketler, gelişmekte olan ülkelerin toplumsal ve doğal çevrelerine karşı birçok risk ve tehlike üretirler. Çok uluslu şirketler nadiren çevresel kuralları ve düzenlemeleri dikkate alırlar. Eğer bir ülke belirli bir ürünün üretimini ya da belli bir teknolojinin kullanımını yasaklamışsa, çok uluslu şirket derhal üretim ünitesini, çevresel düzenlemesi olmayan ya da yetersiz olan bir ülkeye taşır. Küresel ekonomik sistem sadece mamul maddeler ile hammaddeler ve emek gibi ekonomik değerlerin değişimini sağlamaz; bu sistem aynı zamanda kirlilik, küresel

ısınma ve tehlikeli atıklar ile hammadde ve temiz bir çevre gibi çevresel değerlerin değişimini de sağlar. Çok uluslu şirketler üretilen artı değeri merkez bürolarının yer aldığı gelişmiş ülkelere transfer ederler. Kirlilik gibi üretimlerinin olumsuz yan etkilerini de gelişmekte olan ülkelerde bırakırlar. Küresel ekonomik sistem batı kapitalizminin en son ve en yaygınlaşmış halidir. Birçok yazar çevresel sorunların küresel düzeyde yaygınlaşması ile ekonomik sistemin küresel düzeyde yaygınlaşması arasında yakın bir ilişki olduğunu belirtir.

İnsanlık tarihinin incelenmesi, yirminci yüzyılda ortaya çıkan çevresel krizin endüstrileşmenin bir sonucu olduğunu ortaya koyar. Egemen Batı Düşüncesi ve insan merkezli dünya görüşü, batı sistemini ideolojik ve ahlâksal yönden meşrulaştırarak, bu sistemin varlığını sürdürmesini sağlar. Üstüne üstlük Batı kapitalizmi yüzyılın ikinci yarısında tüm dünyaya yayılarak küresel bir hale gelmiştir. Ekonomik sistemin küreselleşmesi, ulus devletin önemini azaltmış ve uluslar arasındaki ilişkilerin yerini uluslar üstü ilişkiler almaya başlamıştır. Küresel ekonomik sistem, çevresel sorunların da küresel boyutlarda yaygınlaşmasını sağlamış ve çevresel sorunların etkileri ulusal sınırların ötesine geçmeye başlamıştır. Bundan dolayı çevreciliğin egemen batı düşüncesine yeni bir alternatif olarak ortaya çıkmış olduğu ifade edilebilir. Çevresel sorunların küreselleşmesi, çevreciliğin egemen sosyo-ekonomik sisteme karşı alternatif olma niteliğini de küresel düzeye yükseltmiştir.

Sonuç

Bu bölümde çevreciliğin ortaya çıkışı ve gelişimi ile küreselleşmesi süreci ele alındı. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, her toplumun, üretim biçimi ve kurumsal yapısı ile yakından ilgili olan bir çevresel ilişkiler süreci yarattığı görülür. Bu ilişki, söz konusu toplumun egemen toplumsal paradigması tarafından tanımlanır, desteklenir ve meşrulaştırılır. Toplumsal bir kurum olarak bilim bu meşrulaştırma sürecinde önemli bir işleve sahiptir. Yeni ekolojik paradigma perspektifi, endüstriyel toplumun egemen toplumsal paradigmasına bir alternatif paradigma olarak ortaya çıkmıştır. Bunun ötesinde toplumsal inşacı perspektif ve post-modernite tezi, endüstriyel toplumun egemen toplumsal paradigmasına karşı, çevreciliğin daha doğa merkezci bir formunu, daha kapsamlı bir alternatif paradigma olarak ortaya koydu. Çevrecilik, Batı toplumlarında özellikle ABD'de, çevreciliğin insan merkezli formu olan doğal kaynakların korunması hareketi olarak ortaya çıktı ve daha sonraları doğa merkezciliğe doğru bir evrim gösterdi. Batı toplumlarında modern çevrecilik, toplumun bir çevresel kriz içinde olduğunu ve çevreciliğin bu krizden bir çıkış yolu olduğunu sembolize eder.

T. BENTON - M. REDCLIFT, *Social Theory and Global Environment*, Routledge, London, 1994; W. CATTON, *The Ecological Basis of Revolutionary Change*, University of Illinois, Press, Urbana. 1982; W. CATTON – R. DUNLAP, "A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology," *American Behavioral Scientist*, 24 (1980), pp. 15-47; J. A. HANNIGAN, *Environmental Sociology, A Social Constructionist Perspective*, Routledge, London and New York, 1995; C. L. HARPER, *Environment and Society: Human Perspectives on Environmental Issues*, Printive Hill, New Jersey, 1996; R. KELEŞ – C. HAMAMCI, *Çevrebilim*, İmge Kitapevi, Ankara, 1997.

Ayrıca **bkz.**, ÇEVRE, ÇEVRE ETİĞİ, ÇEVRE FELSEFESİ, ÇEVRE SOSYOLOJİSİ, ÇEVRE VE KÜLTÜR.

Muammer TUNA

ÇIKAR VE ÇIKAR GRUPLARI. Çıkar kelimesinin sözlük anlamı, gözetilen ya da dolayısıyla elde edilen kazanç ve/veya kişisel yarardır. Günlük yaşamda kavram farklı anlamlar ifade etse de, en genel anlamda bir kişinin amacına ya da genel refahına katkıda bulunan şeyleri tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır. Literatürde ise, kavram daha çok ekonomi, siyaset felsefesi ve sosyoloji çalışmaları içinde anlam bulur. Çoğu kez mülkiyet ve yatırımlarla eşanlamlı olarak maddî servet ve mülk sahibi olmayla, materyalist bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bunun nedeni, kapitalist sistemin politik yapılanmasının yeniden örgütlenmeyi gerekli kılması, gerilimlerin ve çatışmalarının kaynağının üretim ve yeniden üretim ilişkilerine dayanmasıdır. Kapitalist sistemde ve onun egemen ideolojisi olan liberal toplumsal ve siyasal düzende, bireyin ve/veya toplumun refahının nasıl artırılacağı ve paylaşılacağı sorunu,

bireyleri ya da kolektif aktörleri çıkar grupları olarak örgütlenmeye yöneltmektedir.

Giriş

Çıkar kavramının beraberinde getirdiği iki temel sorun vardır. İlki, çıkarın bireysel çıkarı mı, yoksa kamu çıkarını mı içereceği, ya da her ikisi arasındaki dengenin nasıl sağlanacağı sorunudur. Yani, toplum ve birey arasındaki ilişkinin nasıl kurulup, geliştirilebileceği sorunudur, söz konusu olan. İkinci sorun ise, bireysel çıkar, grup çıkarı ve kamusal çıkarlar arasında var olan çatışma durumudur. Kolektif aktörlerin yaşamlarının nesnel koşulları ile bireylerin inanç ve eylem kalıplarını kapsayan öznel durumları, çıkarın tanımlanmasında, 'öznellik-nesnellik' sorunsalını beraberinde getirmektedir. Bu nedenle pek çok yazar, çıkar kavramının sadece bireylerin kendi çıkarlarını temel alarak maddî servet ve mülk sahibi olmayla ilişkilendirilmesine karşı çıkar. Toplumsal aidiyet ve rasyonel insan davranışının sosyal ve psikolojik boyutlarının dikkate alınmasına vurguda bulunurlar (Dahl, 1965; Marshall, 1999).

Çıkar Düşüncesinin Tarihsel Evrimi

Siyaset felsefesinde insan doğasının niteliği, 'çıkarın kimin yararına' olacağını belirlediği gibi, toplumun ve devletin tanımlanışı sorununa da yanıt üretir. Bir başka ifadeyle, insan eylemlerini belirleyen güdülerin nedenlerini kavramanın yolu, toplumun oluşumunu ve dolayısıyla insan çıkarlarını anlamaya bağlıdır.

Hobbes: Ünlü eseri *Leviathan*'da Hobbes, bireyi merkeze alır ve bireyin kişisel çıkarını maksimize etmesini moral bir değer olarak görür. Bireylerin davranışlarını çıkarlarının belirlediğini belirten Hobbes'a göre, her insan davranışının ardındaki temel fizyolojik ilke, kendini ve kendi çıkarını korumaktır. Bireyin eylemlerinin dayanağı da kendini koruma, kişisel çıkar sağlama ve güç elde etmedir. Akılcı bireyin eylemlerinin özünde maliyeti düşürme ve hazzı en çoğa çıkarma ya da faydayı maksimize etme ilkesi yatar. İnsan her zaman yaşamını sürdüreceği şeylere ve hazza koşan, üzüntüden kaçan bencil bir varlıktır. Ona göre, insanın toplumsallığı da doğal bir biçimde belirlenmez; sonradan kazanılır. Bencil olan insan sadece kendini düşünür, kendi yaşamını sürdürmeye çalışır. Ancak, insanların istek, arzu ve çıkarlarının çatışması, insanları birbirlerine zarar vermeye yöneltir. Bu, güvensizliğin, rekabetin ve şerefin belirlediği, herkesin herkese karşı savaşının olduğu bir doğa durumudur. Bu durumdan insan ancak kendini yöneten akıl yoluyla, yani hipotetik bir sözleşme olan 'toplum sözleşmesi'yle kurtulur. İnsanlar aralarında yaptıkları sözleşmeyle önce toplumu oluşturur ve daha sonra da devletin egemenliğini kabul eder. Böylece devletin yapısı herkesin akıl yoluyla ulaştığı iyiliğin hesabına kurulur.

Hume ve Ferguson: Hume ve Ferguson gibi çok sayıda siyaset felsefecisi ise, insanları bir araya getiren öğenin çıkar değil, insan olmanın gereği olduğunu belirtir. Ferguson, cesaret, dürüstlük ve sadakat gibi erdemlerin benliğin çok daha değerli vasıfları olduğunu, bu nedenle çıkarlarla ilgili saptamalarda önceliğin bu tür erdemlere verilmesi gerektiğini ileri sürerek Hobbes'u eleştirir.

Dahl: Benzer bir biçimde Dahl (1965) da, Hobbes'un insanı sadece kişisel çıkar amacıyla güç peşinde koşan bir yaratık olarak gören faydacı yaklaşımının üç açıdan güçlük taşıdığına dikkati çeker. İlk eleştiri, Hobbes'un kişisel çıkar tanımının çok basite indirgenmiş bir yaklaşım olduğudur. Kişilerin kendilerini nasıl gördükleri, çıkarlarını nasıl değerlendirdikleri, özellikle sosyalleşmenin, geleneklerin, eğitimin ve deneyimin bir ürünü olarak değişkenlik gösterebilmektedir. İkinci bir eleştiri, ilk eleştiriyi daha da geliştirerek, kişisel çıkar kavramının kişiden kişiye değişmesinin ötesinde, Freudçu bir açıdan, bir kişinin bile kendi içinde çıkarı konusunda çatışmaya düşebileceğidir. İnsanın kendi çıkarları konusunda verdiği ve rasyonel görünen kararlarda bile, akıl kadar içgüdülerinin de önemli rol oynadığı ve dolayısıyla basit bir kişisel çıkar tanımı yapmanın güç olduğudur. Onun bununla bağlantılı olarak son eleştirisi de, kişilerin çıkarları konusunda çok da bilinçli hareket etmedikleri yönündedir. Bireyler, çocuklukta maruz kaldıkları yoksunluklar gibi bilişsel olmayan nedenlerin bir uzantısı olarak, yaşadıkları tatminsizliklerinin de etkisiyle, çıkarlarını doğru saptayamayabilirler.

Marx-Engels: Çıkar tartışmaları 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl boyunca tarihsel materyalist bir yaklaşımla, Marx ve Engels'in görüşleri etrafında yeniden alevlenmiştir. Bu bağ-

lamda, siyaset felsefesinden farklı olarak, materyalist ve kolektivist tartışmalar öne çıkmış ve çıkar kavramına liberal ve Marksist eleştiriler yöneltilmiştir. Marksistler, çıkarlar arasındaki karşıtlığı, işçi sınıfı ile burjuva arasındaki çelişkilerin, kapitalist üretim tarzının gelişimi ile oluşan koşulların ve bunun siyasal sisteme yansımalarının gereği olarak ele almışlardır. İşçi sınıfı partileri ile sendikaların baskısının, devletin ekonomiye müdahalesini artırırken, yeni bir kapitalizm türünü, örgütlü kapitalizmi ortaya çıkardığına ve çıkarlara sınıfsal-kolektivist nitelik kazandırdığına dikkat çekilmiştir. Hatta öyle ki, Engels sınıf mücadelesini devletin doğuşundaki temel faktör olarak görmüştür. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, kapitalist sistemde yaşam fırsatlarına ilişkin ve ekonomik temelli eşitsizliklerin artmasının ve çatışmaların belirginleşmesinin bir sonucu olarak, sınıfsal, etnik, toplumsal cinsiyet ve benzeri kolektif aktörlerin önemi artmıştır. Ayrıca sosyal devletin gelişimiyle beraber, yaygın bir toplumsal hizmetler ağının sağlandığına ve işçi sınıfının çıkarlarının sermayenin iktidarı karşısında korunduğuna vurgu yapılmıştır (Bottomore, 1987).

Demokratik toplumlarda siyasal sistemi etkilemeye yönelik taleplerin dile getirilmesine koşut olarak, sosyal politikalarda devletin artan müdahaleleriyle birlikte, ekonomik ve toplumsal açıdan dezavantajlı grupların çıkarları gündeme gelmiştir. Önce sınıf, daha sonra da dezavantajlı grup ve kategorilerin çıkarlarının korunarak, genel refahın sağlanması önem kazanmıştır. 1970'li yıllara kadar yaygın olarak uygulanan Keynesçi refah devlet anlayışı, çoğu kez korporatist bir yapı çerçevesinde hayata geçirilmiştir. Alkan'a göre, korporatizm, "ekonomik karar alma süreçlerinde baskı gruplarının devlet eliyle oluşturulmuş resmî yapılar içerisinde temsil edilmelerini sağlamaya yöneliktir ve bu anlamda plüralist yaklaşımdan da ciddî biçimde ayrılır." Ayrıca, korporatizmde çıkarlar, devletçe tanınmış ve izin verilmiş olup, zorunlu üyeliğe dayanan sınırlı sayıda örgüt tarafından temsil edilir. Böylece bu örgütler, çıkarlarını kamusal karar alma süreçleri içinde dillendirirler.

Günümüz Tartışmaları: 20. yüzyılın son çeyreğinde bu tartışmalara yeni liberal/liberteryen ve postmodernist yaklaşımların küresel boyutları da eklenmiştir. 1970'lerden itibaren, Keynesçi sosyal devlet anlayışı çerçevesinde, özellikle çalışan-işveren-devlet arasında kurulan uzlaşıya yöneltilen eleştiriler, 1968 özgürlük hareketleri, kadın hareketi, etnik ve dinsel alt kimliklerin öne çıkması gibi gelişmeler sonrasında, çıkar kavramının daha da karmaşıklaştığı, çoğulculaştığı ve görecelileştiği görülmektedir. Özellikle liberallerin etkisiyle, 1980'lerde kamu yararı kavramına yönelik eleştiriler artmış, ekonomik çıkar grupları ve bireysel çıkar kavramları öne çıkmıştır. Tek tek kişisel tercihlerden, tüm toplumca kabul edilebilir ve genel kamu yararını artırıcı bir kamu tercihine ve tek bir kamu yararı kavramına ulaşmanın çok güç olduğu dile getirilmeye başlanmıştır.

Ayrıca, yeni liberaller ve liberteryenler, demokrasiyi tehlikeye sokan şeyin, çoğulcu demokrasi anlayışının kitlesel katılım ve çoğunluk irâdesinin aşırı belirleyiciliği olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çoğulcu demokrasinin aslında çıkar gruplarının değil, özel çıkar gruplarının çıkarlarını savunduğu belirtilmiştir. Kapitalizmin motor gücü olarak görülen girişimci sınıfın üstünlüğünün sınırlandırılarak, emek sürecinde ve toplumsal refahın paylaşımındaki sorumluluğunun artırılmasının, bireysel çıkarların en çoğa çıkarılması çabalarını da ikincilleştireceği iddia edilmiştir. Aynı zamanda sosyal politikaların, sınıf çıkarı ya da kategorik gruplar çıkarı esaslı olmasına karşı çıkılırken, ekonomik demokraside hedef kitlelerin işçiler ve toplumun dezavantajlı grupları değil, girişimciler/sermayedarlar olması ve onların çıkarlarının sağlanması gereği savunulmuştur. Böylece, 21. yüzyıla gelindiğine yeni liberal bakışta çıkar grupları, politik niteliğinden soyutlanmak istenmekte ve neredeyse ekonomik çıkar gruplarına indirgenmektedir. Bir yandan çokuluslu şirketler, ulusal sınırların ötesinde ve birden çok ulusu içeren piyasa merkezli çıkar perspektifleriyle gelişmekte ve egemenliğini kurmaktadır. Diğer yandan da, çevreci hareketlerin ve insan hakları savunucularının kurumsal olarak uluslararası niteliği artmakta, bu grup ve hareketler çıkar grubu niteliği taşıyarak, global karar alma süreçlerini etkilemektedirler. Bu da çıkar kavramına bireysel ve/veya kamusalın da ötesinde, ulusal, bölgesel, küresel vb. anlam-

lar katmakta, yeni etik ve metodolojik sorunları gündeme taşımaktadır.

Çıkar grupları

Dahl (1998; 1965), politikanın temel karakteristiğinin, yetişkinler arasında politik kaynakların kontrolü üzerinde söz sahibi olma arzuları olduğunu belirtir. Kaynakların dağılımındaki eşitsizlikler, bireylerin güç, olanak ve fırsatlarındaki adaletsizlikler, farklı amaç ve çıkarları olan toplumsal ve politik grupları ortaya çıkarır. Demokrasi, bir toplumun üyesi olan aktörlerin ve dolayısıyla vatandaşların tüm toplumsal yaşamlarının örgütlenmesine ve düzenlenmesine olabildiğince katılması ve katılmaya yüreklendirilmesine dayanır (Bottomore, 1987). Yarışmacı politika ortamında çıkarlarını maksimize etmeye çalışan bireyler, aynı zamanda faydalarını maksimize etmeyi amaçlayan özerk nitelikteki çıkar grupları, siyasal partiler, meslek örgütlenmeleri ve sendikalar gibi kuruluşlar içinde, yani örgütlenmiş gruplar içinde yer alırlar.

Ulus-devlet modeline dönüşümün bir ürünü olan çoğulcu demokraside temsile dayalı parlâmenter sistem, âdil ve özgür seçim, kendini ifade etme özgürlüğü ve dernek ya da örgüt kurma özgürlükleri bir ülkede demokratik sürecin iyi ve etkin işlemesi için zorunludur. Bu nedenle çoğulcu demokratik bir düzenin en temel öğelerinden biri, çıkar gruplarının gelişimini sağlamaktır. Turuman'a göre, çıkar grupları, bir veya daha fazla ortak amacı paylaşan ve bulundukları toplumda kendi görüşlerini gerçekleştirmek için belirli faaliyetler içinde bulanan gruplardır. Yani dar anlamıyla çıkar grupları maddî ya da manevî beklenti, talep ve tercihlerini gerçekleştirmek için örgütlenmiş grupları ifade eder. Çıkar grupları aynı zamanda demokratik sistemlerde vatandaşların kendi adlarına örgütlenme becerilerini ve istekliliğini gösterir.

Çıkar gruplarının alanları sosyolojik olarak belirlenir. Her toplumsal grupta bir ortak çıkar bulunabilir, ama her ortak çıkara sahip olan toplumsal grup bir çıkar grubu değildir. Çıkar grupları, grup üyeleri tarafından paylaşılan ortak yöntemleri ve araçları olan örgütlü gruplardır. Aynı zamanda çıkar grubu kavramı, toplumun birbiriyle çatışan çıkar gruplarının karmaşık bir bütünü olduğu düşüncesi çerçevesinde ele alınır. Bu karmaşıklık, aktörlerin katılımın bir gereği ve hesap sorma süreçlerinin bir parçası olarak, gerçekleştirmeye çalıştıkları çıkarların iç içe geçmesi ve çatışmasının da bir sonucudur (Giddens, 2000). Çatışmalar, toplumda sosyal süreçlerin ve toplumsal değişimin dinamik faktörünü ve yaşamsal önemini oluşturur (Laswell ve Kaplan, 1963).

Çıkar grupları siyasal süreçte demokrasinin kurumsal ve kültürel niteliklerinin yerleşmesinde önemli yer tutmasına karşın, bu grupları tanımlamak ve sınıflandırmak sorunlu bir alandır. Çıkar gruplarının büyük bölümü belirsiz ve biçimsel olmayan-enformel yapılanmalar içinde örgütlenirler. Bu nedenle çıkar gruplarının kendi iç örgütsel eksiklikleri ve siyasal beceri yetersizlikleri, etkinlik düzeylerini azaltabilir. Grup içi demokrasi ve formel yapılarda bürokrasi sorunları da çıkar gruplarının ortak sorunları arasında yer alır.

Çıkar Grubu Türleri

Çıkar grupları çok farklı sınıflandırmalar içinde ele alınmaktaysa da, bunlardan en bilinenleri baskı grupları ve lobilerdir. Akad'ın ifadesiyle, baskı grubu, toplumdaki çeşitli sosyal güçlerin bilinçli bir şekilde örgütlenerek kendi çıkarları doğrultusunda toplumsal çıkarları iktidara iletir, kamusal karar verme sürecini etkileyip, yönetimin meşruiyetinin sağlanmasına katkıda bulunur. Çıkar grupları işçi ve işveren ilişkileri, meslek, ticaret, sanayi, eğitim, kadın sorunları, sağlık, kültür ve spor gibi farklı alanlarda, dernek, klüp, sendika, birlik, oda, konfederasyon ve enstitü gibi farklı örgütlenme biçimleriyle ortaya çıkabilir. Yine, çıkar grupları özgül, radikal, ılımlı, yerel, ulusal ya da uluslar arası nitelikli olabilir.

Her bir baskı grubunun, aynı zamanda birer çıkar grubu olduğu savunulduğu gibi (Bottomore, 1987; Çam, 1990), çıkar ve baskı gruplarının ayrı olduğunu ileri sürenler de vardır (Aybay, 1962; Daver, 1969). Aybay'a göre, çıkar grupları, genellikle aktif şekilde çalışmalarını sağlayacak bir örgütlenmeye sahip değildirler ve karar süreçlerini etki için disiplinli çalışamazlar. Baskı grupları ise, çıkar gruplarına göre, daha bilinçli ve örgütlü hareket ederler. Baskı grupları öncelikle kendi üyelerini etkinlikleri konusunda ikna

etmek ve onların desteğini almak zorundadır. Daver'e (1969) göre, çıkar grupları, beklenti, talep ve tercihlerini gerçekleştirmek amacıyla siyasal iktidar ve yönetim üzerinde çeşitli yollardan etkili olmaya başladıkları zaman baskı grubu haline gelirler. Ancak, günümüzde yönetim ve siyasal iktidarın dönüşen özellikleri nedeniyle, genellikle çıkar gruplarının da siyasal iktidarı, yönetimi ve kamu oyunu etkilemeye çalışarak, kamusal nitelikli kararların alınmasında rol oynamak istedikleri açıktır (Greenberg, 1989; Mackenzie, 1985; Dahl, 1965). Bu nedenle, çıkar grupları ile baskı gruplarının günümüzde ayrıştırılması çok kolay ve anlamlı değildir.

İngiltere'de çıkar grupları kategorik baskı grupları olarak tanımlanmaktadır (Mackenzie, 1985). Bunun temel nedeni İngiltere'de hükümetlerle baskı grupları arasındaki işbirliğinin kurumsallaşmış olmasıdır. Baskı grubu temsilcileri sürekli bir danışma kurulu olarak hükümet yetkilileriyle birlikte kararların alınmasında etkin rol oynarlar. Liberal demokrasilerde baskı grupları yürütme ve yasama düzeylerinde, yönetimi etkilemek üzere etkinliklere girişirler. Ama baskı grupları iktidar mücadelesi dışında kalan örgütlerdir. İktidarı, yönetimi ve kamusal karar süreçlerini etkilemeye çalışmakla birlikte, siyasal partiler gibi iktidara doğrudan gelme amacı taşımazlar. Dayandıkları sosyal grubun kendine özgü çıkarlarının savunucusudurlar. Çıkar gruplarının etki düzeyleri ise, siyasal kurumlara, parti sistemlerine ve siyasal kültüre bağlıdır. Ayrıca, iyi örgütlenmiş, üye sayısı fazla, güçlü mali kaynaklara sahip, kamuoyundaki prestiji olumlu, savunduğu çıkarlara kamuoyunca verilen değerin yüksek olduğu çıkar gruplar görece daha etkili ve başarılı olabileceklerdir.

Duverger, baskı gruplarını örgütlenme biçimleri ve etkinliklerini gerçekleştirme bakımından profesyonel kadro baskı grupları, kitle baskı grupları ve diğer gruplar olarak üç grupta ele alır. Kadro baskı grupları doktorlar, avukatlar, mühendisler, öğretim üyeleri ve büyük ölçekli sanayi dalları yöneticileri gibi sayıca sınırlı meslek üyelerini temsil eden gruplardır. Profesyonel olarak örgütlenmelerinin yanı sıra, bu gruplar toplumsal tabakalaşmada üst kategorilerde yer aldıklarından etkinlik düzeyleri yüksektir. Bu gruplar üyelerinin meslekî sorunlarıyla ilgili dönemlerde daha yoğun faaliyet içinde olurlar, diğer zamanlarda ise, varlıklarını çok hissettirmezler. Kitle baskı grupları ise, meslekî yönden geniş kitleleri içerirler. İşçi ve çiftçi örgütlenmeleri bu grubun en bilinen örneklerini oluşturur. Diğer baskı grupları ise, çıkar doyumuna dayanan tipolojileri kapsar.

Çıkar grupları, çoğu kez *lobicilikle* (*kulisçilik*) birlikte ele alınmakta, hatta terim Amerika'da çıkar gruplarının yerine kullanılmaktadır. Lobicilik, bir grup veya topluluk adına hareket ederek, hükümet kararlarını etkilemek amacıyla plânlanan ve bu doğrultuda yapılan çalışmaları kapsar. Kararları etkilemek isteyen kişi ya da kişilerin, hükümetteki ve karar alma süreçlerindeki kişileri amaçları doğrultusunda etkilemek için kurulan iletişim ve bilgi alış veriş süreçlerini içerir. Amerika'da etkili ve yoğun iş çevreleri (petrol ve silah şirketlerinin, maden işletmelerinin, sigorta şirketlerinin, bankerler, vb.) etrafında gelişen *lobicilik* çalışmaları, özgül siyasal kararları veya belirli kararların alınmasını sağlamak için yoğun etkileme çabalarına girerler (Greenberg, 1989; Parenti, 1995). Lobicilik faaliyetleri kültürel, ekonomik, bölgesel, dinsel ve etnik gruplara yönelik olarak gelişebilir. Lobicilik resmî ya da gayri resmî biçimde olabileceği gibi, sadece siyasal sistem içinde etkili olan kulisçi kişiler tarafından değil, baskı grupları tarafından da yürütülebilir (Çam, 1993; Parenti, 1995). Ancak, Amerika ve Avrupa Birliği örneklerinde lobiciliğin, profesyonel bir meslek olarak baskı ya da çıkar grubu adına para karşılığı yapan kuruluşlar-lobi şirketleri şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Yani, çıkarlar, doğrudan çıkar grubunun kendi üyeleri ve örgütü tarafından savunulmamakta, artık lobicilik hizmetleri çıkar ya da baskı gruplarınca satın alınabilmektedir.

Çıkar Grupları-Özel Çıkar Grupları Ayrışması ve Demokrasilerde Çıkar Gruplarının Yeri

Çıkar grupları, *özel çıkar gruplarından* farklıdırlar. Çıkar grupları, taleplerini ve kendi çıkarlarını bir arada gerçekleştirmek isteyen örgütlü gruplardan oluşsa da, çalışmaları daha geniş bir siyasal toplum içinde gerçekleşir. Bu nedenle, çıkar gruplarının ulusal çıkarları, yani kamu çıkarını göz önü-

ne almaları ve onlarla özdeşleşmeleri ve baskı grubu olarak da diğerleriyle dengeyi sağlamaları beklenir (Çam, 1990). Dolayısıyla çıkar grupları sadece kendi üyelerinin ya da örgütlerinin çıkarlarını gözeten *'özel çıkar grupları'*ndan ayrışırlar. Çıkar gruplarının kendi özel çıkarlarını gözetmek hedefleri kadar, her çıkar grubu kamu yararını da göz önüne almalıdır. Bir başka ifadeyle, özel çıkar gruplarını sosyal gruplardan ve diğer çıkar gruplarından ayıran temel özellik; bu grupların temel amacının genel olarak toplum ya da kamu yararına yönelik bir çalışmadan/-talepten çok, *tamamen ya da büyük ölçüde kendi grup üyelerinin çıkarlarını gerçekleştirmeyi hedeflemesidir*. Özel çıkar grupları değişen şartlarda bir çıkar grubuna dönüşebilir. Örneğin, bir silah şirketi, savaş zamanında genel-kamu çıkarını temsil edebilir ya da değişim tersine işleyebilir ve ulusal savunma için varolan ordu darbeyle iktidara el koyarak, ulusal tiranlığın bir organı haline gelebilir (Laswell ve Kaplan, 1963). Bazen de özel çıkar grupları kendi özel çıkarlarını kamusal yarar olarak sunup, büyük yararlar elde etmeye çalışırlar. Amerika'da olduğu gibi büyük petrol, çelik ya da elektronik şirketleri kamuya yönelik eğitim çalışmaları yaparak çevreyi koruyacakları ve iş olanakları yaratarak ekonomiye katkıda bulunacakları gibi iddialarla kamusal yararı savunuyor görünüp, kendi lehlerine büyük yararlar sağlamayı hedefleyebilirler (Parenti, 1995).

Etzioni ise (1993), çıkar grupları ile özel çıkar grupları arasındaki farkın toplumsal boyutlarına işaret eder. Çiftçiler, sanayiciler, işçiler, avukatlar, mühendisler, tüketiciler gibi örgütlü gruplar kendi örgütlü taleplerinin karşılanması bağlamında çoğulculuk içinde anlam kazanırlar. Bu grupların kendi çıkarlarını izlemeleri bir bütün olarak topluma hizmet anlamı taşır; çünkü, toplum bu grupların bir toplamı olarak görülür. Dolayısıyla, bu grupların taleplerinin sistem içinde pazarlık ve alış veriş yollarıyla karşılanması çoğulcu demokrasinin bir gereği olarak görülür. Etzioni, siyasal ve ekonomik olarak güçlü olan çıkar gruplarının sistem içinde taleplerine daha rahat ve kolay karşılık bulurken, pek çok grubun genel olarak kamu hizmet taleplerinin yeterince karşılık bul (a)mamasına dikkat çeker. Benzer olarak, bütün çıkarlar potansiyel olarak örgütlenebilir olmakla beraber, onların örgütlenme ve çatışma yetenekleri eşdeğer değildir. Çiftçiler, işçiler, memurlar gibi görece büyük ve homojen statü gruplarının siyasette daha iyi temsil edilmelerine karşın, pazar ve bölüşüm alanlarının dışında kalan dezavantajlı gruplar, yoksullar ve diğer örgütsüz gruplar yeterince örgütlenemezler. Bu ise, ihtiyaç kategorilerinin siyasal sisteme girmeden süzülmesine yol açar.

Yine benzer biçimde Etzioni (1992), sınırsız bir çoğulculuk anlayışı içinde özel çıkar gruplarından her birinin, genel olarak toplumun gereksinimlerini ve kamu yararını gözetmeksizin elde edebileceğinin en fazlasını istediğine işaret eder. Böylesi bir yaklaşımın da, gençlerin toplumun genel kabul görmüş kültürel ve etik değerlerinden uzaklaşmalarına ve birlikte yaşadıkları diğer insanlara karşı duyarlılıklarının azalmasına yol açacağını belirtir. Ayrıca, etnik, dinî, sınıfsal vb. farklılıkların fazla olduğu toplumlarda, bu farklılıkların daha da derinleşmesine, uzlaşı ve hoşgörü anlayışının zayıflamasına yol açarak toplumsal kutuplaşmaların artmasına zemin hazırlayacağını ileri sürer. Örneğin, Ball ve Dagger (1995), Klu Klux Klan ya da Aryan Nation ve benzeri faşist ve ırkçı örgütlenmelerin demokrasiyi ve özgürlükleri değil, totaliter eğilimleri güçlendirdiğine dikkati çekmektedir. Sınırsız çoğulculuk ya da liberteryen özgürlük anlayışı içinde bile olsa, kendi görüş ve yaşam biçimini paylaşmayanlara varolma hakkı tanımayan bu tür grupları çıkar grupları olarak ele almanın ne derece doğru olacağı tartışmalıdır. Çünkü bu tür örgütlenmeler, çıkar gruplarının temel niteliklerinden olan kamu yararını gözetme amacı taşımadıkları gibi, hoşgörü kültürünü de zedelemekte ve toplumdaki fanatik grup ve siyasal yapılanmaların gelişimini teşvik etmektedir. Ayrıca, çıkar grupları, diğer çıkar gruplarına yönelik olarak, onları sindirme ya da sona erdirme gibi bir amaç gütmezler; çünkü böyle bir yaklaşım, çıkar gruplarının kendi varlıklarını inkarı anlamına gelir.

Benzer biçimde Etzioni (1992), kamu yararı ile özel çıkarların birbirinden ayrıştırılamayacağı yönündeki liberal iddiaları da reddeder. Ona göre, bu ayırım basitçe kimin yararlandığına bakarak yapılabilir. Eğer sadece ya da büyük ölçüde bir lobi grubunun üyeleri yararlanıyor ise, burada özel çıkar söz

konusudur. Ancak, genel olarak yararlanan toplum ise, o grubun kamu yararına çalıştığını söylemek mümkündür. Dezavantajlı grupların daha fazla sesini duyurabilme amacıyla, kadınların kamusal yaşamdaki ve siyasal arenadaki yerini geliştirme amacıyla, doğal afetlere maruz kalan kişilere yardım etme ya da doğal afetler konusunda toplumu bilinçlendirme amacıyla oluşturulan örgütler, sadece kendi üyelerine yarar sağlamanın ötesinde genel olarak toplum çıkarına çalışan örgütlerdir. Ama bir petrol şirketinin petrol arama faaliyetleri de yürüttüğü için özel bir vergi indirimi yapılmasını istemesi, bunu da petrol aramanın ulusun yararına bir faaliyet olması gerekçesine dayandırması, onun kamu yararına çalıştığını göstermez. Burada ancak bir özel çıkardan söz edilebilir; çünkü, petrol şirketi kâr amaçlı ekonomik bir faaliyet yürütmektedir. Benzer olarak, barış ve özgürlük merkezi adıyla kurulup, yıldız savaşları projesinin hayata geçirilmesi için çalışarak silah sanayinin çıkarlarını koruyan bir örgüt de ancak özel çıkar grubu olarak ele alınabilir.

Çıkar gruplarının aşırı etkin konumda bulunması Lowi, Turuman, Parenti ve Dahl gibi bir çok sosyal bilimci için günümüz çoğulcu demokrasisinin en büyük problemlerinden biridir. Özellikle seçim zamanlarında adayların harcamalarına doğrudan katkıda bulunan varlıklı kişi ve/veya özel çıkar gruplarının daha sonra siyasal sistem içinde kendi özel çıkarlarını gerçekleştirmek için kendilerine haksız bir yer edinmeleri, katılımcı demokrasi açısından sorunlu görülmektedir. Sayıca çok fazla olan geniş halk kitleleri ve dezavantajlı gruplar seslerini hiç ya da yeterince duyuramaz iken, varlıklı azınlıklar ekonomik ve siyasal güçlerinden dolayı, sistem içinde karar mekanizmalarını kendi çıkarları doğrultusunda rahatlıkla etkileyebilmektedir. Bu ise, demokrasiyi Dahlcı tanımlamayla poliarşik bir yapıya dönüştürmekte, gerçek katılımcı demokrasinin kanallarını tıkamaktadır.

Yeni liberaller de, çıkar gruplarına olumlu bakmazlar. Ama onlar için çıkar gruplarının politik niteliği, çoğulcu demokrasi ve onun katılımı teşvik eden yönü, temel sorundur. Yeni liberaller demokrasiyi oldukça sınırlandırılmış olarak, ekonomik demokrasi anlayışı içinde partiler arası rekabet ve iktidarı ele geçirme mücadelesi biçiminde tanımlarlar. Hayek, Buchanan ve Barry gibi yeni liberaller, yarışmacı parti demokrasisi ve baskı gruplarının eylemlerinin, ekonomik yaşamın ve kararların giderek politik bir nitelik kazanmasına yol açtığını belirtirler. Ayrıca, yarışmacı demokrasilerde farklı çıkar gruplarının ve partilerin oluşturduğu koalisyonların, politikaların ve çıkarların da gerçek kamu yararını yansıtmadığını ileri sürerler. Politik piyasada, çıkar gruplarının, politik otorite tarafından dağıtılan ayrıcalıklardan ya da ranttan aldığı payı en çoğa çıkarmak istedikleri, kamudan rant transferi arayışına girdikleri; bu doğrultuda çıkar grupları arasında oluşturulan koalisyonların ise, devletin büyümesine ve kaynak israfına yol açtığı, kamusal harcamaları artırıcı baskılar yarattığı ve devleti yönetilemez hale getirdiği savunulur. Drucker da, sivil toplum içinde, etnik, kültürel, ırksal ve dinsel ayrışmaların sonucunda oluşan grupların örgütlü çıkar arayışlarını ifade eden çoğulculuk anlayışını politik nitelikli olmakla suçlar ve düzene bir tehdit olarak görür. Ona göre, bu çıkar grupları, ikna yoluyla elde edemediklerini güç yoluyla elde etmek isterler. Çıkar grupları, genellikle toplumda, özellikle ekonomik alanda, görece özerk grup ve örgütlenmeleri ifade etmeli, yani tek bir amaca yönelik ve tek bir işlevi yerine getirmeli, politik nitelik taşımayan gruplardan oluşmalıdır.

Aslında ekonomik alanda çıkar gruplarının çoğulculuğunu anlatan ve hiçbir özelliğiyle yeni olmayan bu anlayış, yeni liberal toplumun merkezine 'iş yönetimini' yerleştirmek ve böylece "ticarî kuruluşların sosyal sorumluluklarını, yani müşteriyi memnun etmenin" (Drucker, 1992) önemini vurgulamaktır. Devletten bağımsız olarak bireylerin irâdeleriyle kurulmuş olan bu grupların işlevlerini gerçekleştirmelerinin dışında hiçbir amacı olmamalıdır. Ticarî şirketler, işçi sendikaları, hastahaneler ve diğer sağlık hizmetleri, çocuk bakım merkezleri ve okullar gibi kuruluşlar, bu çoğulculuk anlayışının birer üyesidirler. Bu tür gruplar ya da işletmelerin odak noktası da, sadece oldukça belirli ve sınırlı işlevleri ile performansları olmalıdır. Ancak, yeni liberal çıkar grupları, demokrasi anlayışlarına paralel olarak oldukça sığ ve hatta tamamen ekonomik alan içine hapsedilmektedir. Çoğulculuğu temsil

eden toplumsal gruplar, sivil toplum kuruluşları vb., piyasa sürecinin bir parçası olarak onun dinamiklerince belirlenmekte, ekonomik terimlerle tanımlanmakta, performans ve verimlilik analizleriyle etkinlikleri ölçülen kuruluşlar haline dönüştürülmektedir.

M. A. AĞAOĞULLARI - L. KÖKER, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara,İmge Yayınları, 2000; M. AKAD, *Baskı Gruplarının Siyasal İktidarla İlişkileri*, İstanbul, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976; H. ALKAN, "Avrupa Birliği Karar Alma Süreçlerinde Baskı Grupları", *Türk İdare Dergisi*, 422 (1999), ss. 35-51; R. AYBAY, *Baskı Grupları*, İstanbul, İ. Akgün Matbaası, 1962; T. BALL - R. DAGGER, *Political Ideologies and The Democratic Ideal*, New York, Harper Collins College Publihers, 1995; T. BOTTOMORE, *Siyaset Sosyolojisi* (çev. E. Mutlu), Ankara, V Teori Yayınları, 1987; E. ÇAM, *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları, İstanbul, 1990; R. A. DAHL, *Modern Political Analysis*, New Jersey, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, 1965; R. A. DAHL, *Demokrasi ve Eleştirileri* (çev. L. Köker), Ankara, Türk Siyasî Bilimler Derneği, 1993; R. A. DAHL, *On Democracy*, London, Yale University Press, 1998; B. DAVER, *Siyaset Bilimine Giriş*, Doğan Yayınevi, Ankara, 1969; P. DRUCKER, *Yeni Gerçekler*, Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1992; M. DUVERGER, *Siyaset Sosyolojisi* (çev. Ş. Tekeli), İstanbul, Varlık Yayınları, 1995; A. ETZIONI, *The Spirity of Community, Rights, Responsibilities, and The Communiterian Agenda*, New York, Crown Publishers, Inc., 1992; A. GIDDENS, *Siyaset Sosyolojisi ve Toplumsal Teori*, İstanbul, Metis Yayınları, 2000; E. S. GREENBERG, *The American Political System*, Glenview, Illinois ve Boston, Scott, Forestman and Company, 1989; H. D. LASSWELL - A. KAPLAN, *Power and Society*, New Haven and London, Yale University Press, 1963; W. J. M. MACKENZIE, "İngiltere'de Siyasal İktidar ve Baskı Gurupları", *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* (der. K. Sayıbaşılı), Ankara,Birey ve Toplum Yayınları, 1985; V. VAN DYKE, *Ideology and Political Choice, The Search for Freedom, Justice, and Virtue*, New Jersey, Chatham House Publishers, Inc., 1995.

Ayrıca, **bkz**., ÇOĞULCULUK, DAHL, DEMOKRASİ, ENGELS, ETZİONI, HOBBES, HUME, LİBERALİZM, MARKSİZM, MARX, POLİTİKA FELSEFESİ, YENİ-LİBERALİZM.

Songül SALLAN GÜL – Hüseyin GÜL - Cem ERGUN

ÇIKARIM doğruluğuna çok güvenilen, öncül denilen önermelerle doğruluğuna daha az güven duyulan ve kendisine sonuç denen bir önerme arasında, sonucun güvenirliğini öncüllerinki düzeyine çıkaracak, bir ilişki kurulmasıdır: "Bir ve kendinden başka çarpanı olmayan tam sayılar asaldır [öncül 1], ikinin çarpanları bir ve ikiden ibârettir [öncül 2], öyleyse iki asaldır [sonuç 1]; İki çift sayıdır [öncül 3], öyleyse en az bir çift tam sayı vardır [sonuç 2]." Öncüller asal sayılar kuramının –ve 'iki'nin– tanımlarıdır, kuramın kabul edilmesi demek bunların hepsinin kabul edilmesi, doğru sayılması demektir. Oysa, sonuçlar bu kuramın çıkarımlı sonuçlarıdır: Tanımlarda örtük olarak bulunmakla, onlarda (*mündemiç*) olmakla birlikte, belirtik olarak dile getirilmeler ancak çıkarımlar sonucu mümkün olmaktadır.

Önermeler bir durumu dile getiren söylemlerin ortak anlatımlarıdır: "Ayşin Ayşe'nin kızıdır" ile "Ayşe Ayşin'in annesidir" cümleleri, cümle olarak farklı olmakla birlikte, aynı önermeyi dile getirirler. Üstelik İngilizce "Ayşe and Ayşin are mother and daughter" cümlesi de anılanlarla aynı önermeyi dile getirir. Matematik diliyle, önermeler eşanlamlılık denklik bağıntısına göre oluşan, herhangi bir dilden, bildirici cümle denklik sınıflarıdır. Bir önermenin anlattığı durum ilgili olduğu alanda yürürlükte olan bir durum ise önerme doğru, değilse önerme yanlış sayılır. Çıkarımların en çok kullanıldığı alan matematiktir: O alanda doğruluk "ya bir tanım, ya da çıkarım sonucu" olarak anlaşılır. Matematikte olağan anlamda yanlış olmaması bundandır: Matematik salt rasyonel konulardan, ne değişmeye, ne de duyum yanılmalarına elverişli olmayan konulardan, söz eder.

[Önermelerin bu anlatıya göre, ya doğru ya yanlış, ikisinden biri, mutlaka olacakları öne sürülür. Kimi düşünürler bu ilkenin geçerliliğini tartışmıştır, "Zeki Müren erkekti" gibi zarif örnekleri ele alarak. Söylenti doğruyduysa kendisinin erkek olduğu yanlışmış, ama her hâlükârda "*ya* doğru, *ya* yanlış" ilkesi yürürlükte. Zâten bu koşula uymayan söylemlerin önerme dile getirdikleri, *tanım uyarınca* söylenemez.]

Matematiğin doğa alanlarına uygulanması on yedinci yüzyıl başlarında, ölçme tekniklerinin gelişmesi sâyesinde başladı, o zamandan beri de gelişiyor. Doğa alanında hem zaman aşımı, hem duyum verilerine dayanan öncüller söz konusu olduğundan,

bu alanda kusursuz çıkarımlar yapılsa da, yanlış sonuçlara varmak mümkün olmaktadır. Kopernikusçu güneş sistemi modeli güneş sistemini tam bir tor saymak gibi yanlış bir veriyi temele aldığından yanıltıcıydı. Edebiyat alanında ise çıkarım hiç işlemez: Söz konusu ana metinde söylenen hep doğru sayılsa da, bu ölçüte göre, metinde açıkça belirtilmeyen çıkarımlı sonuçlar doğru sayılamaz. Hüseyin Rahmi'nin pek bildik kişilerinin ölümlü oldukları bile savunulamaz, diyelim.

Çıkarımları konu alan inceleme dalına mantık denir. Aristotelesçi okulda tasım kuramı olarak ortaya çıkmış, 23. yüzyıllık bir duraklamadan sonra on dokuzuncu yüzyıl ortalarına doğru başlayıp, yirminci yüzyıl sonlarına kadar süren çok güçlü bir dirilme sürecine girmiştir Mantıkta yapılan önemli ayırımlardan biri, çıkarımların dayandığı ilkelerin kaynaklarıdır: Salt akılsal doğrulardan kaynaklanan ilkelere dayanan çıkarımlara tümdengelimsel ya da dedüktif, gözlemlerden genellemelerle varılmış, doğa kanunu yapısındaki, ilkelere dayanan çıkarımlara endüktif denir. Matematikte yalnız tümdengelimsel çıkarımlar, doğa bilimlerinde ise hem tümdengelimsel, hem tümevarımsal çıkarımlar kullanılır. "Ayla hanım evli olsa parmağında nikâh yüzüğü olurdu [P→Q], oysa nikâh yüzüğü yok [~Q], demek Ayla hanım evli değil [~P]".. '~' mantıkta 'değil' fonksiyonunu, '∴' ise öncül - sonuç ilişkisini temsîl eder. Formel mantıkta olağan olarak kullanılan simgelerle yazılırsa "P→Q, ~Q, ∴ ~P". Çıkarımların 'P', 'Q' gibi hiçbir içeriği olmayan harfler cinsinden yazılması, çıkarımın dayanağının ilgili önermelerin içeriklerinden, ve öne sürdüklerinden, bağımsız olduğunu gösterir: Aynı harf ile aynı çıkarım bağlamında aynı, basit veya karmaşık önermeleri temsil ettiklerini gösterir. Bu bakımdan cebir değişkenlerinin sağladığına benzer bir genellik sağlar formel mantık: Formları, aynı olan sonsuz sayıda özel çıkarım zincirini temsîl ederler.: Latince adıyla *Modus Ponendo Tollens* kalıbında olan bu çıkarım geçerli bir dedüktif çıkarımdır: Öncüllerinin ikisi de doğru oldukta (sayıldıkta) sonucu yanlış olamaz: "P olsaydı Q de olurdu, oysa Q değil; demek P de değilmiş" çıkarım kalıbındaki hiçbir belli çıkarım yanıltıcı olamaz. Buna ikna olmak için, belki kullanılan dil-kavram yapısı dışında, hiçbir şey bilmek gerekmez: Aksini düşünmek mümkün değildir. Bir çıkarım kalıbının tümdengelimsel olmasının bir ölçütü budur: Aksi düşünülemez.

'Düşünme' lafı gelmişken ısrarla belirtilmeli: Kesinlikle öznel bileşenleri olmayan bir anlamda, akılyürütme anlamında kullanılır bu söz mantıkta. "Ben düşünüyorum da...." diye başlanan laflardaki 'düşünme' –tasarlama, hayâl etme, kanı ve beğeni belirtme, vb.– mantık konusu dışındadır, "senin mantığın –düşünme/yargılama alışkanlıkların?– öyleyse benimki de böyle kardeşim!" mantık konusunda uçurum boyutlarında bir bilgi çukuru gösterir: Mantık doğruluklarını insan soyunun, en az genetik yapısı kadar, belirleyici yanı saymak yerinde olur. Bir de Ayla hanımın yüzükleri ile neyi imledikleri arasındaki bağıntının büsbütün deneyimlere, belli bir toplumla ilgili verilere dayanması ile çıkarımı, MP çıkarım kalıbını, yanılmaz kılan bağıntıyı, belli önerme formları arasındaki salt rasyonel bağıntıyı tefrîk etmek gerekir. Tümdengelimsel – tümevarımsal ayırımı, *öncüllerin* dayanaklarının deneyimsel olup olmamasına göre değil, çıkarım formunu destekleyen doğruların deneysel kaynaklı olup olmamalarına göre yapılır.

"Köyümüzdeki eşeklerin büyük çoğunluğunun donu kahverengi, kalaklarıyla kulak ve kuyruk uçları beyaz olur [P], demek Halim Baba'nın yeni sıpası da koyu boz donlu, beyaz kuyruk uçlu olacaktır [Q]". Bu örnekte öncül ile sonuç arasında çıkarımı destekleyen bir bağıntı yoktur: Öncül 'bütün .... eşekler' hakkında olmadığından, bir örnekleme çıkarımı da söz konusu değildir. Buna rağmen öncülün kabulü sonucun da kabulü yönünde bir –kısmî– güven sağlar: Halim Baba'nın sıpasının kara kalaklı, sağ arka ayağı dışında gri donlu olması mantıkça mümkün, ama az olasıdır. Genetik karışımı da az olan canlı topluluklarında doğacak yavruların, büyük olasılıkla anılan toplumun bireylerinin çoğunluğuna benzemeleri beklenir, bu doğaya bakılarak öğrenilmiş bir deneysel genellemedir. Söz konusu çıkarım bu genellemeye dayandığından varınım sayılır: Tümevarımsal çıkarımlarda doğru öncüllerden yanlış sonuçlara varılması mantıkça mümkün, ama az olasıdır.

Birinin öncüllerinden biri, öncekinin sonucu olacak gibi iç içe geçmiş çıkarım zincir-

lerine entimem denir. Ancak her bir baklası geçerli olan entimemlerin doğruluğu baştan sona koruyacakları bellidir. İlk verilen örnek iki baklalı bir entimemdir Bir başka çıkarım formu abese irca, çelişkiye indirgeme formudur: P→Q, P→~Q, ∴ ~P. Aksi, yani P'nin doğruluğu benimsenirse Q'nun da, ~Q'nun da doğruluğu kabul edilmek gerekir; oysa hiçbir önerme hem doğru, hem yanlış olamaz. Demek P'yi kabûl etmek mantıkça mümkün değildir, ~P sonucuna varılması zorunludur. Günlük hayatta da, Freud ve sonra derinlik psikolojileri geliştirenlerin etkisiyle, sıkça sözü edilir olan 'çelişki' mantıkta 'imkânsız durum, hem doğru hem yanlış önermelerin betimledikleri durum' demektir.

A. ÇÜÇEN, *Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, S. HAACK, *Philosophy of Logics*, Cambridge U. P., 1978; D. KALISH - R. MONTAGUE, *Logic Techniques of Formal Reasoning*, Harcourt & Brace, 1964.

Ayrıca **bkz.**, ÇIKARIM KALIBI, ÇIKARIM KURALI.

Harun RIZATEPE

ÇIKARIM KALIBI. Çıkarım öncüller ve bir sonuç önermesinden oluşan bir önermeler dizisidir. Mantık açısından, sonsuz sayıda çıkarımı içeren bir grup çıkarım, aslında tek bir çıkarım olarak düşünülebilir. Örneğin,

(1) Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrates insandır. O halde, Sokrates ölümlüdür.

çıkarımı ve

(2) Bütün atlar dört ayaklıdır. Siyah İnci bir attır. O halde Siyah inci dört ayaklıdır.

çıkarımının mantıksal biçim açısından farklı olmamasından dolayı, bunların tek bir çıkarımın örnekleri olarak görülmesi mümkündür. Gerçekten de hem (1) hem de (2)

(3) ∀x (Fx→Gx), FA ∴GA

şeklinde sembolleştirilebilir. (3) çıkarımının biçimsel bir mantıkta geçerli olması demek, hem (1) hem (2) hem de (1) ve (2) türünden sonsuz sayıda çıkarımın da geçerli olması demektir. Çünkü, (3) biçimsel çıkarımında F: insandır, G: ölümlüdür, A: Sokrates olarak yorumlanırsa (1) çıkarımını, F: attır, G: dört ayaklıdır, A: Siyah İnci olarak yorumlanırsa da (1) çıkarımını elde ederiz.

Çıkarım kurallarının her bir uygulanış örneği de bir çıkarımdır. Bir mantıksal sistemin çıkarım kuralları da genellikle üst-dilde tanımlanır. Özellikle, sistemin dili sonsuz sayıda önerme oluşturmanıza olanak veriyorsa, çıkarım kurallarını ya biçimsel olmayan bir şekilde tanımlamak ya da üst-değişkenler kullanarak üst-dilde biçimsel bir şekilde vermek gerekir. Örneğin, önerme eklemleri mantığının bir çıkarım kuralı olan *Modus Ponens* kuralını bu iki şekilde tanımlayalım:

(1) Bir koşullu önermeden ve bu önermenin ön-bileşeninden bu önermenin ard-bileşenini bir sonuç olarak çıkarabiliriz.

(2) $\alpha \rightarrow \beta, \alpha \mid\!- \beta$ ('$\mid\!-$' mantıksal sonuç bağıntısı sembolü)

ya da

$$\begin{array}{l} \alpha \rightarrow \beta \\ \alpha \\ \hline \beta \end{array}$$

İşte (2) tanımındaki gösterime *Modus Ponens* 'kuralının' üst-dildeki 'kalıbı' diyebiliriz.

Modus ponens kuralını (2) şeklinde tanımladığımızda bundan şunu anlarız: α ve β yerine herhangi iki önerme kalıbı yerleştirdiğimizde *Modus Ponens* kuralına uygun bir çıkarım kalıbı oluştururuz. Eğer temel önerme değişkenleri olarak 'p', 'q', 'r',... kullanıyorsak, örneğin

$p \rightarrow q, p \mid\!- q, (p \vee r) \rightarrow (p \wedge s), (p \vee r) \mid\!- (p \wedge s)$

gibi çıkarımlar *Modus Ponens* çıkarımının birer kalıbı olarak elde edilirler. p, q, r, s yerine birer önerme yerleştirdiğimizde ise Modus Ponens kuralına göre yapılmış çıkarımlar elde ederiz.

T. GRÜNBERG – A. ONART, *Mantık terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ara Yay., 1989; T. GRÜNBERG, *Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt 1, METU Press, 2000; S. HAACK, *Philosophy of Logics*, Cambridge U. P., 1978; D. KALISH - R. MONTAGUE, *Logic Techniques of Formal Reasoning*, Harcourt & Brace, 1964.

Ayrıca **bkz.**, ÇIKARIM, ÇIKARIM KURALI.

İskender TAŞDELEN

ÇIKARIM KURALI: Elimizde bir $\mathcal{L}$ biçimsel dili olsun. Bu durumda $\mathcal{L}$'nin bir alfabesi olacak ve bu alfabenin sembollerini (ve parantezler gibi bazı yardımcı sembolleri) kullanarak oluşturabileceğimiz sembol dizilerinden hangilerinin düzgün-kurulmuş olduğunu belirleyen birtakım biçimsel kurallar olacaktır. Bu dilin dizim kurallarına uygun

olarak yazılmış ifadeleri φ_1, φ_2... ile ve tüm $\mathcal{L}$-önermelerinden oluşan kümeyi de $\tilde{O}_{\mathcal{L}}$ ile gösterelim. Bu durumda, herhangi bir n doğal sayısı ve herhangi φ_1, φ_2,..., φ_2 önermeleri için bu önermelerin oluşturduğu sıralı n-liyi $(\varphi_1, \varphi_2, ..., \varphi_n)$ şeklinde, böylesi tüm sıralı n-lilerin oluşturduğu kümeyi de $(\tilde{O}_{\mathcal{L}})^n$ şeklinde gösteririz.

En genel tanımı ile, $\mathcal{L}$ dili için bir n-li bir çıkarım kuralı **R** aşağıdaki koşulları sağlayan bir bağıntıdır:

(1) $\mathbf{R} \subseteq (\tilde{O}_{\mathcal{L}})^n \times \tilde{O}_{\mathcal{L}}$,

(2) $((\varphi_1, \varphi_2, ..., \varphi_n), \varphi) \in \mathbf{R}$, $((\varphi_1, \varphi_2, ..., \varphi_n), \varphi') \in \mathbf{R}$ ise $\varphi = \varphi'$.

Bu durumda **R**, önermelerden oluşan bazı sıralı n-liler ile yine önermeleri eşleştiren bir bağıntıdır. Kimi durumlarda **R** bir fonksiyon olabilir, yani her bir sıralı n-liye bir önermeyi eşleştirebilir, ancak bu bir şart değildir.

Yukarıda söylediklerimiz, çıkarım kurallarının genel olarak, herhangi bir dil için, nasıl tanımlanması gerektiğini belirtmekle birlikte, bu genellikte bir tanımın mantık yapmak için yeterli olmayacağı açıktır. Öyle ise, başka birtakım ölçütlere daha ihtiyacımız vardır. Mantıkta karşılaştığımız diller, sadece biçimsel dil olmanın şartlarını yerine getirmekle kalmaz, aynı zamanda belirli bir yapı hakkında doğru ya da yanlış iddialarda bulunmamızı sağlayacak şekilde kurulur. Bu dillerdeki düzgün-kurulmuş-ifadelere bundan böyle 'önerme' diyelim. Böylesi diller için, bir çıkarım kuralının sadece yukarıdaki (1) ve (2) şartlarını yerine getirmek yetmez: **R** n-li bir çıkarım kuralı olduğunda şu koşulu da yerine getirmesi gerekir:

(3) $\varphi_1, \varphi_2, ..., \varphi_n$ 'doğru' önermeler ve $((\varphi_1, \varphi_2, ..., \varphi_n), \varphi) \in \mathbf{R}$ doğru bir önerme olmalıdır.

Bu koşul 'doğruluğu koruma' koşulu olarak adlandırılır.

Tek tek çıkarım kurallarının sağlaması gereken koşulların araştırılmasının yanı sıra, sistemin çıkarım kurallarının bir bütün olarak ele alınıp incelenmesi de mümkündür. Aynı dil için birden fazla çıkarım kuralları kümesi tanımlanabilir. Bu kümelerin güçleri açısından kıyaslanması akla gelebilecek ilk sorulardan biridir: F, $\mathcal{L}$ için bir çıkarım kuralları kümesi ve $F \subset F'$ ise (yani F' kümesi F'e yeni kurallar eklenmesiyle elde edilmiş ise), çıkarım kuralları kümesi F' olan bir sistemin teoremleri, çıkarım kuralları kümesi F olan sistemin teoremlerini içerecektir. Bununla birlikte $F \subset F'$ olmasa da, bu içerme doğru olabilir. Hatta ayrık iki çıkarım kuralları kümesi aynı teoremleri verebilir. İkinci olarak, $\mathcal{L}$ dili için verilmiş bir çıkarım kuralları kümesinden, sistemin aksiyomları yardımıyla, türetilebilecek önermelerin, yani F-teoremlerinin, $\mathcal{L}$-nin geçerli önermeleri ile kıyaslanması sorusu da önemlidir: F-teoremleri aynı zamanda geçerli olan önermeler ise, $\mathcal{L}$ biçimsel dili ve F çıkarım kuralları kümesinin oluşturduğu sistemin 'sağlam' olduğu söylenir. Sistemin aksiyomlarının tümü geçerli önermeler ise ve çıkarım kuralları da doğruluğu koruyorsa, basit bir tümevarım ile, sistemin sağlam olacağı sonucuna ulaşılır. Eğer $\mathcal{L}$-dilinin tüm geçerli önermeleri aynı zamanda F-teoremleri ise, bu sistemin 'tam' olduğu söylenir. Bir mantıksal sistem için geliştirilen bir $\mathcal{L}$ biçimsel dilinin geçerli yorumlamalarının, genellikle, baştan belirli olduğunu daha önce söylemiştik. Bu anlamda, geçerli $\mathcal{L}$-önermeleri de baştan bellidir. Bu açıdan bakıldığında sağlamlık ve tamlık özelliklerinin sağlanmasının, çıkarım kurallarının seçimine bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bir başka açıdan bakıldığında, aşağıda örneklerini vereceğimiz çıkarım kuralları gibi, bazı çıkarım kurallarının sezgisel apaçıklığının da dilin yorumlanmasında etkili olduğunu söylememiz gerekir.

Mantıksal sistemlerin kurulmasında sıklıkla karşılaştığımız bazı çıkarım kuralları şunlardır:

Modus Ponens: $\dfrac{(\varphi_1 \rightarrow \varphi_2) \;\&\; \varphi_1}{\varphi_1}$

Modus Tollens: $\dfrac{(\varphi_1 \rightarrow \varphi_2) \;\&\; \neg\varphi_2}{\neg\varphi_1}$

Tümel Özelleme: $\dfrac{\forall x\, \varphi(x)}{\varphi(\xi/x)}$

(ξ herhangi bir sembolik terim olmak üzere)

Tümel Genelleme: $\dfrac{\varphi(x)}{\forall x\, \varphi(x)}$

(x daha önce bağsız geçmemiş bir değişken olmak üzere)

Başta verdiğimiz tanımla uygunluk içindeki bu çıkarım kurallarının tümünün ortak özelliği sonsal olmalarıdır: Sonlu sayıda (bir ya da iki) önermeden bir diğer önermeye

ulaşılmaktadır. Bazı sistemlerde sonsuz sayıda önermeden yeni bir önermeye ulaşmamızı sağlayan çıkarım kuralları da bulunmaktadır. Örneğin aritmetiğin modellerinin incelenmesinde kullanılan ω-mantığı içinde

$$\omega\text{-kuralı:}\quad \frac{\varphi(0), \varphi(1), \ldots}{\forall x (N(x) \rightarrow \varphi(x))}$$

(N 'doğal sayı olma' yüklemidir.)

şeklinde bir kural bulunmaktadır. Benzer karakterdeki çıkarım kuralları, sözgelimi sonsuz uzunluktaki önermelere izin verilen mantık sistemlerinde de bulunmaktadır.

Bir mantık sisteminde, kimi çıkarım kuralları başlangıçta 'temel' çıkarım kuralları olarak belirtilirken, temel çıkarım kuralları ve birtakım tanımlar yardımıyla yeni çıkarım kuralları türetilebilir. Bu şekildeki 'türetilmiş' çıkarım kuralları da, bunların çıkarımlarda kullanımının vazgeçilebilir olduğunun gösterilmesinin ardından serbestçe kullanılabilir. Örneğin, 'ya...ya da...' şeklinde ifade edilen '$\vee$' eklemi, '$\rightarrow$' eklemi ile $(\varphi_1 \vee \varphi_2) =_{\text{tanım}} (\neg\varphi_1 \rightarrow \varphi_2)$ şeklinde tanımlanabildiğinden,

$$\text{Modus Tollendo Ponens:}\quad \frac{(\varphi_1 \vee \varphi_2), \neg\varphi_1}{\varphi_2}, \quad \frac{(\varphi_1 \vee \varphi_2), \neg\varphi_2}{\varphi_2}$$

şeklindeki kuralı da $\vee$ ekleminin tanımını ve sırasıyla *Modus Ponens* ve *Modus Tollens* kurallarını kullanarak türetebiliriz.

T. GRÜNBERG – A. ONART, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ara Yay., 1989; T. GRÜNBERG, *Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt 1, METU Press, 2000; S. HAACK, *Philosophy of Logics*, Cambridge U. P., 1978; D. KALISH - R. MONTAGUE, *Logic Techniques of Formal Reasoning*, Harcourt & Brace, 1964.

Ayrıca **bkz.**, ÇIKARIM, ÇIKARIM KALIBI.

İskender TAŞDELEN

ÇIPLAK OLGU kavramı, genel anlamda, varlığı bir başka olguya ya da açıklamaya gerek kalmayacak kadar açık olan olguyu dile getirir. Kavram, özellikle analitik felsefe geleneğine bağlı dil felsefesi ile bilim felsefesi alanlarında işlenmiştir.

Bilim felsefesinde yaygın olan anlamıyla *çıplak olgu*, bir dizi açıklamanın son bulduğu, daha fazla açıklamanın mümkün olmadığı ya da ek açıklamaya gerek kalmadığı durumu dile getirir. Bu bakımdan örneğin, maddenin hareketini açıklayan doğa yasaları, bu yasaların açıkladığı olgular çıplak olgu olarak ele alınır. Bilim felsefesinde daha geniş bir yaklaşımın kavramsal bir aracı olan çıplak olgu kavramının gerisinde, doğa anlayışımızı köklü olarak etkileyecek bir kabul yatar: Karmaşık olgular daha temel, yalın, çıplak olgulara indirgenebilir. *Epistemolojik, ontolojik* sonuçları olan bu kabul, özellikle bilim felsefesinde pozitivizmin yaygın olduğu dönemde etkili olmuştur.

Bu yaklaşıma göre, doğa, çıplak olgulardan oluşmuş karmaşık olgular örüntüsüdür. Doğada, moleküllerin atomlardan, hücrelerin moleküllerden, organların hücrelerden oluşması gibi yalın olgulardan birleşik olgulara doğru bir oluşum söz konusudur. Karmaşık bir olguyu açıklarken, aslında yapılan şey, o karmaşık olguyu oluşturan daha yalın olguları açıklamaktır. Örneğin, moleküllerin açıklanması, atomların davranışlarının açıklanmasına dayanır. Diğer bir deyişle, karmaşık olguları açıklamak alt düzeyde, daha yalın, çıplak olguların oluşturduğu davranışları açıklamaktan başka bir şey değildir.

Bu *ontolojik* kabulün David Hume'un *olgu* kavramından aldığı güdü açıktır. Hume *olgu*lar ile *idea*ları birbirinden kategorik olarak ayırıp, *idea*ları oluşturan *izlenimleri*, anlam ile doğruluğun temeli olmanın yanı sıra gerçekliğin de temel taşı olarak ele aldı; bilinebilir tek dünya izlenimler dünyasıdır. Her izlenim başka bir izlenimden bağımsız olup, bir izlenimin varlığı ya da yokluğu başka bir izlenimin varlığına ya da yokluğuna bağlı değildir. İzlenimlerin bu karakteri, izlenimlerin oluşmasını sağlayan, izlenimlerin kaynağı olan olgulara Hume'un biçtiği varlık biçimiyle ilgilidir: Her olgu başka bir olgudan ontolojik olarak bağımsızdır; bir olgunun varlığı ya da yokluğu başka bir olgunun varlığına ya da yokluğuna bağlı değildir; olgular arasında hiç bir *zorunlu mantıksal ilişki* yoktur. Bizim olgular arasında varmış gibi algıladığımız zorunluluk ilişkisi aslında, bir sanıdan, yanılsamadan, psikolojik bir durumdan öte bir şey değildir.

Hume'un, izlenimi olmayan bir şeyin olgu olmayacağı, dolayısıyla bir olguyu ancak izlenimi yoluyla bilebileceğimiz savından, Hume'a göre, çıplak olgunun olanaklı olmadığını düşünebiliriz. Ne var ki, Hume olguları izlenimlerin nedeni kılarak, çıplak olguları, çıplak olmayan, yani izlenimi bulunmayan olgulardan kesin olarak ayıracak bir ölçüt

ileri sürer. Bununla birlikte, Hume bu çıplak olgular arasında olumsal ilişkiden başka bir ilişkinin kurulamayacağını savunarak, dünyayı rasyonel olarak açıklama olanağının temellerini yıkar.

Hume'un olgu anlayışına bağlı kalarak Bertrand Russell ile Ludwig Wittgenstein'ın geliştirdikleri *mantıksal atomculuk*, çıplak olgu kavramının altındaki diğer bir güdüdür. Wittgenstein'ın *Tarctatus*'da dile getirdiği *atomik olgu*lar, Hume'un olgularıyla aynı *ontolojik* karakterdedir; *atomik olgular* da birbirlerinden bağımsızdırlar, onların aralarında *mantıksal* olarak bir *zorunluluk ilişki*si yoktur. Ancak Wittgenstein, *Tractatus*'da temel, *atomik olgu*ların değişik mantıksal tasarımlarla dile getirilerek, dünyanın anlamlı 'resmini' çıkarmanın olanaklı olduğunu savunup, Hume'un yıktığı rasyonaliteyi yeniden kurmaya çalışır. Wittgenstein atomik olgular arasında olası mantıksal tasarımları gösterir. Atomik olgular temel, çıplak olgulardır. Onlar dilsel olarak atomik önermeler yoluyla dile getirilir, doğal olarak bileşik olgular da bileşik önermeler yoluyla.

Hume'un *izlenim*lerin altına koyduğu olguları, Wittgenstein *önerme*lerin altına koyar. Dünyaya ilişkin önermelerin doğruluğunu ya da yanlışlılığını, onların bir olguya denk gelip gelmemelerine bağlayarak Hume'un *ölçüt*ünün yerine başka bir *ölçüt* önerir; *anlamlılık*. Anlamlı bir önerme (*totoloji*ler dışında), bir yalın olgunun olup olmadığını potansiyel olarak sınama olanağı taşır, olgulara bakılarak doğruluğuna ya da yanlışlığına karar verilemeyen önermeler Wittgenstein'a göre, anlamsızdır. Dolayısıyla, bir anlamlı önerme doğrudan bir çıplak olguyu dile getirir; dile getirilen çıplak olgunun varlığı önermeyi doğrulayacak, yokluğu da yanlışlayacaktır. Yalın, atomik önermelerden meydana gelen bileşik önermelerin anlamlılığı da, mantıksal yapıları çözümlenip bu çıplak olgulara indirgenerek elde edilir.

Bu yaklaşımı, her bilim dalının eninde sonunda fiziğin diline çevrilip, fiziğin ilkelerinden türetileceği yollu bir *fizikalizm* geliştiren Rudolf Carnap değişik bir biçiminde sürdürür. Carnap'ın yaklaşımı, doğanın çıplak olgulardan oluşmuş karmaşık olgular örüntüsü olduğu düşüncesiyle uyuşur. Carnap için bütün bilim dallarının temel olgusu, gerçekte çıplak fizik olgulardır. Dahası, bütün bilim dalları gerçekte aynı *ontolojiye* sahiptir, aynı olgularla ilgilidir. Dolayısıyla kimya, biyoloji gibi farklı bilim dalları her ne kadar farklı kuramlardan söz eder görünseler de bu kuramlar fiziğin temel kuramlarına indirgenebilir. Bütün bilim dalları, kavramsal çerçeveleri ne kadar ayrı olursa olsun, *epistemolojik* olarak aynı çıplak fizik olguların bilgisinden söz eder.

Bilimin, fiziğin temel çıplak olgularından oluştuğu savı, *indirgemeciliğin* yanı sıra *bilimin birliği* düşüncesine de dayanak oluşturur. İndirgeme yandaşları indirgeme kuramının ayrı ayrı bilim dallarını birleştirip bilim adamları arasında bir bütünlük sağlayacağını ileri sürmüşlerdir. Örneğin, bir bilim dalında çalışanların *temel* olarak ele aldıkları bir olgunun, aslında başka bir bilim alanından alınmış olgu olduğunu göstermek suretiyle, indirgeme kuramı *ontolojiyi* yalınlaştırır. Dolayısıyla, doğa anlayışımızda artık yeni olgu çeşitleri yer almaz. Örneğin bir gazın ısısının moleküler enerjiye eşdeğer olduğunun gösterilmesiyle ısı, doğada ayrı bir olgu olarak ele alınmayacaktır. *Boyle-Charles Yasa*sının, *Gazların Kinetik Kuramı*na indirgenmesi, karmaşık olgulara ilişkin yasaların, yalın, *çıplak olgu*ları açıklamakta kullanılan yasalardan türetilebileceğine başarılı bir örnek olarak gösterilmiştir.

İndirgeme düşüncesinin arkasında yatan varsayım, karmaşık ya da değişik olguların daha temel, *çıplak olgu*lara dayandığıdır. Michael Friedman, Philip Kitcher gibi çağdaş bilim felsefecileri, bu temel, *çıplak olgu*lar azaldıkça, dünyanın anlaşılabilir, açıklanabilir, kavranabilir olmasının artacağını savunur. Friedman'a göre, bir bilim adamına *Boyle-Charles Yasa*sının neden doğru olduğunu sorduğunuzda, bilim adamı bu yasanın doğruluğunu *Gazların Kinetik Kuramı*yla açıklayacaktır; bir çıplak olguyu başka bir çıplak olguyla yer değiştirecektir. *Gazların Kinetik Kuramı*, yalnızca *Boyle-Charles Yasa*sını değil, *Graham'ın Yayılma Yasası* gibi diğer gaz yasalarını, ısı sığasına ilişkin olguları da açıkladığı için bilimsel kavrayışımızı genişletip, güçlendirmiştir. Friedman *Gazların Kinetik Kuramı*nın, birbirinden bağımsız *çıplak olgu*ları bir *çıplak olgu*ya indirgeyerek dünyanın daha anlaşılır, açıklanır, kavranır olmasını sağladığını savunur.

ÇIPLAK OLGU

Çağdaş bilim felsefesi yazınında, *çıplak olgu* kavramına ilişkin tartışmalar özellikle 'bilimsel açıklama', 'nedensellik', 'bilimsel gerçeklik' gibi konularda süregitmektedir.

Çıplak olgu kavramını çözümleyici dil felsefesi yazınına ise, Hume'un *olgu* ile *idea* ayrımını eleştiren G. E. M. Anscombe sokmuştur. Anscombe'un amacı, Hume'un olgular ile düşünce arasında açtığı büyük gediği, *yönelmişlik* kavramı aracılığıyla aşmaktır. Çıplak olgu kavramını da, bu konudaki tartışmalar çerçevesinde geliştirmiştir.

Olgu, Anscombe'a göre, bağlamsaldır. Örneğin, manava bir kilo kestane ısmarladım, manav bir kilo kestaneyi evime getirip bıraktı, ben de manava bir kilo kestanenin parasını ödedim. Ismarlama olgusuyla kıyaslarsak manavın evime kestaneleri getirmesi olgusu daha *çıplak olgu*dur. Ancak manava borcumu ödediğim olgusuyla kıyaslarsak, bu kez ısmarlama olgusu daha çıplak bir olgu görünür. Bu üç olguyu ele aldığımızda, para ödeme olgusu ne kestane ısmarlama olgusundan, ne manavın kestaneyi getirmesi olgusundan, ne de her ikisinden *mantıksal zorunluluk* olarak çıkmaz! Para ödeme olgusu, yalnızca ödeyenin değil, ödenenin de yönelmişliğiyle gerçekleşen, önceden kurulmuş bir ortam gerektiren, *kurumlu (institutional) olgu*dur. Anscombe'a göre, olgular ile idealar, düşünceler, Hume'un dediği gibi, birbirlerinden bağımsız bir biçimde boşlukta uçuşan şeyler olmayıp, karşılıklı *yönelmişlik* ilişkileriyle birbirlerine bağlıdırlar.

Çıplak olgu ile *kurumlu olgu* arasında Anscombe'un yaptığı ayrım keskin bir ayrım değildir. Belirli bir bağlamda, *çıplak olgu*lar birbirlerine görelidir; bir *çıplak olgu* başka bir *çıplak olgu*ya göre, daha çok çıplak ya da daha az çıplak ya da *kurumlu* olabilir. Diğer bir deyişle, belirli bir bağlamada *çıplak olgu*lar arasında bir sıradüzen vardır.

John Searle, Anscombe'un bu *çıplak olgu-kurumlu olgu* ayrımına dikkat çekip bu ayrımı değişik bir biçimde işler. Searle, olguları keskin bir biçimde ikiye ayırır: İnsandan, insanın kurumlarından bağımsız olarak varolan *çıplak olgular*; insanın kurumlarına bağlı olarak ortaya çıkan, daha da önemlisi 'birlikte yönelmişlik'e dayanan *kurumlu olgu*lar. Dünya Gezegen'i bir *çıplak olgu*, Antalya Film Festivali ise, bir *kurumlu olgu*dur.

Searle, Anscombe'un *hiyerarşik çıplak olgu* yaklaşımına karşın, doğa bilimlerinin olgularından oluşan tek *çıplak olgu* düzeyini savunur. Doğa *çıplak olgu*lardan, kültür de *kurumlu olgu*lardan oluşur. Kurumlu gerçeklik toplumsal gerçekliğin özel bir biçimidir.

*Kurumlu olgu*ya örnek olarak Searle *para*'yı verir. *Kurumlu olgu* belirli bir toplumsal kurum bakımından var olan olgudur. Ancak bir *çıplak olgu* (gerçek dünyadaki bir nesne) kurum bağlamında, *kurumlu olgu* olarak yorumlanabilir. Örneğin, özel olarak işlenmiş belirli bir kağıt parçası, hesap defterindeki belirli şekiller, finans kurumlarının, ticaret kurallarının var olduğu kültürlerde, para olarak anlaşılacaktır.

Searle'a göre, insanlar arasındaki anlaşmaya bağlı olan olgular *kurumlu olgu*lar, böylesi bir anlaşmaya bağlı olmadan var olan olgular ise, *çıplak olgu*lardır. Bu insan anlaşması, birlikte bir yönelmişlik gerektirir. *Kurumlu olgu*lar bu anlaşmaya göre kendi kendilerine gönderme yapar. Para, zenginlik, devlet, evlilik insanlar üzerinde anlaştıkları için var olan kurumsal olgulardır. Onlar da nesneldir, ancak *çıplak olgu*ların nesnel olduğu biçimde nesnel değildirler. Örneğin, insan paranın genel işlevine uymazsa paranın bir değeri olmayacaktır. Bu, paranın, insanın yeğlemesinden ya da değer vermesinden ötürü ya da ahlâk tutumundan ötürü var olduğu anlamına gelmez. Paranın mal değişimine hizmet ettiğine ilişkin paylaşılan genel bir inanç vardır. Bu yolla paranın değerliliği, rasyonel bir temel kazanır. Para olgusu, diğer *çıplak olgu*larda da olduğu gibi, insan düşüncesinden bağımsız olarak var olan "Su H_2O'dur." olgusundan ayrı bir olgudur.

Searle'ın *çıplak olgu* ile *kurumlu olgu* arasında yaptığı ayrım, aslında fiziksel gerçekliğin, toplumsal gerçekliğin oluşmasını nasıl sağladığını göstermek içindir. Searle *gerçekçi*dir; bilincimizden, düşüncelerimizden, zihnimizden bağımsız bir gerçekliğin varlığına inanır. Bu gerçekliği *çıplak olgu*lar oluşturur.

Çıplak olgu ile *kurumlu olgu* ayrımının yerine *doğal olgu* ile *toplumsal olgu* ayrımını koyanlar da var. *Doğal olgu*, yönelmişlikten, bilinçten bağımsız olarak varolan olgudur. *Toplumsal olgu* ise yönelmişlikten bağımsız varolamaz. Ancak, Searle zihinsel olguların nedenin *çıplak olgu*lar olduğunu, toplumsal olguların da mental olgulardan oluştuğunu

savunarak, bağımsız bir toplumsal gerçekliği kabul etmez. Diğer bir değişle söylersek, *çıplak olgu*lar ortadan kaldırılırsa geriye hiç bir şey kalmaz.

G. E. M. ANSCOMBE, "On Brute Facts", *Analysis*, 18 (1958), pp. 69-72; E. BARNES, "Explaining Brute Facts", *PSA*, I (1994), pp. 61-68; J. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press, 1995; J. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Ayrıca **bkz.**, ANALİTİK FELSEFE, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, BİLİMİN BİRLİĞİ, CARNAP, HUME, İNDİRGEMECİLİK, MANTIKSAL ATOMCULUK, RUSSELL, SEARLE, WITTGENSTEIN.

Hasan ASLAN

ÇİFTE DEĞİLLEME, "bir önermenin yanlış olduğu yanlış ise, o önerme doğrudur" diye ifade edilen mantık ilkesidir. Çifte değilleme, aynı zamanda bir çıkarım kuralı olarak da kullanılmaktadır. Eğer α üst-dilde bir önerme değişkeni ise, çifte değilleme kuralını $\neg\neg\alpha \equiv \alpha$ şeklinde ifade edebiliriz. Bu kural "çelişme yoluyla çıkarım" adı verilen bir çıkarım yöntemine de dayanak oluşturur. Diyelim ki, α doğru olduğunu göstermek istediğimiz bir önerme olsun. Bunun için, bu önermenin değillemesi olan $\neg\alpha$ önermesini varsayım olarak kabul eder ve sonuçta bir çelişme elde edersek, varsayımımızın, yani $\neg\alpha$'nın yanlış olduğu sonucuna ulaşırız. Bu da $\neg\neg\alpha$'nın doğru olduğu, dolayısıyla da çifte değilleme kuralı gereği, α'nın doğru olduğu anlamına gelir.

Klâsik mantıkta, çifte değilleme kuralı geçerli bir kural olarak kabul edilmektedir. Ancak, hem çifte değilleme kuralına, hem de çelişme yoluyla ispat yöntemine itirazlar yöneltilmiştir. Önermeleri doğruluk değerine göre değil, fakat ispatlanabilir olmaları bakımından analiz ettiğimizde, bir önermenin ispatlanamayacağının ispatlanamaz olması, o önermenin bir ispatı sayılamayacağından, $(\neg\neg\alpha \rightarrow \alpha)$ geçersizdir. Dolayısıyla, bu bakış açısından çifte değilleme kuralı geçersiz olmaktadır. Diğer koşul önermesi $(\alpha \rightarrow \neg\neg\alpha)$ ise, bu yorumlamada geçerli görünmektedir: Eğer α ispatlanabilir ise, α'nın ispatlanamayacağı ispatlanamaz.

Bir başka olası itiraz da '$\neg$' ekleminin reddetme olarak yorumlanmasından kaynaklanır. Eğer '$\neg$' reddetme olarak yorumlanırsa, o zaman çifte değilleme kuralını kabul etmemiz bir önermeyi reddetmeyi reddetmenin o önermeyi kabul etmemizle aynı anlama geldiğini kabul etmemiz gerekli görünmektedir. Ancak, dikkat edilirse, bu iddianın, eğer '$\neg\alpha$' önermesini reddetmeyi 'α' önermesini kabul etmekle aynı şey sayarsak, geçerli olduğu görülür. Örneğin, önermeleri doğru ve yanlış önermeler olarak iki gruba ayırır, '$\neg$' ekleminin standart doğruluk tablosunu kabul eder ve (sadece) doğru önermeleri kabul edeceğimizi belirtirsek, o zaman '$\neg\alpha$' önermesini reddetmek ile 'α' önermesini kabul etmek aynı anlama gelir. Ancak en azından ilk kabule, yani önermelerin doğru ve yanlış önermeler olarak iki gruba ayrıldığına katılmayan pek çok felsefeci vardır.

T. GRÜNBERG – A. ONART, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Ara Yay., 1989; T. GRÜNBERG, *Sembolik Mantık El Kitabı*, Cilt 1, METU Press, 2000; S. HAACK, *Philosophy of Logics*, Cambridge U. P., 1978; D. KALISH - R. MONTAGUE, *Logic Techniques of Formal Reasoning*, Harcourt & Brace, 1964.

Ayrıca **bkz.**, DEĞİLLEME.

İskender TAŞDELEN

ÇİFTE ETKİ İLKESİ. 'Çifte etki', bir ve aynı edimden önceden görülebilir biçimde ortaya çıkması muhtemel iyi ve kötü etkileri ifade eder. Çifte etki ilkesinin kaynağı Aquinalı Thomas'ın etiğidir ve bu ilkenin, kötü etki niyet edilmemesi gereken bir şey, örneğin masum birinin ölümü olduğunda, çifte etkisi olan edimler konusunda karar vermeye kılavuzluk ettiği varsayılır. Bu ilke, bu tür edimlere, sadece kötü etki niyetlenilmemişse veya niyetlenilmiş iyi etkiyle orantısız değilse ve iyi etkiye ulaşabilmek için yapılması zorunluysa izin verir. Bu ilke, çifte etkisi önceden görülebilen edimlerin ahlâkî değerlendirilmesiyle geniş bir ilişki içindedir. Bu konudaki tartışma, zor durumlarda failin niyetinin belirlenmesi; düşük, ötenazi, ölümü çabuklaştırmak için acıyı azaltan uyuşturucuların kullanılması; kendini savunma ve savaşta sivillerin öldürülmesi gibi sorunlarda ortaya çıkar.

İlkenin rolü

Çifte etki ilkesi veya öğretisi, ahlâk teorisinin pratik durumlara uygulanmasında önem kazanır. Bu ilke, niyetli edimlerimizin doğrudan sonuçları ile önceden görülebilen

fakat niyetlenilmeyen sonuçlar arasındaki farkın ahlâkî önemini vurgular. Bazen en iyisini yapmaya çalışırken, ulaşmayı amaçladığımız şeyin bir parçası olmayan, kaçınılmaz, fakat önceden görülebilen kötü bir sonuca yol açabiliriz. Örneğin, bir doktor, uygulayacağı tedavinin saç dökülmesine yol açacağını bilerek, kanser tedavisi için kemoterapi önerir; bir sürücü, yol kenarında duran birine çarpacağını görmesine rağmen, yaya geçidindeki çocukları çiğnememek için direksiyonu kırar; bir öğretmen üzüleceklerini bilse de, geçemeyecek öğrenciler için ek sınav yapmaz. 'Çifte etki', şu tür davranışların önceden görülebilen ikili etkisine işaret eder: Failin niyetlendiği iyi etki (kanseri tedavi etmek, hayatları kurtarmak, akademik standartları sağlamak) ve bireyin önceden görebildiği ancak yol açmak niyetiyle yapmadığı kötü etki (saç dökülmesi, birini yaralamak veya öldürmek, üzüntüye neden olmak).

Çifte etki içeren çoğu davranış iki kötüden en az kötüsüne yol açma örneği olarak verilebilir: Niyetlenilen iyi etkiye göre daha ağır basan önceden görülebilen kötü bir etkiye yol açma pahasına, ahlâken daha önemli olanı seçmek. Önceden görülen kötü etki ahlâkî açıdan ciddî bir sonuç içerdiğinde (örneğin, masum birinin öldürülmesi), çifte etki ilkesi kötü etkinin niyetlenilmemiş olması gerekliliğini vurgular: Bu kötü etki, ne failin söz konusu koşullarda ulaşmaya çalıştığı şey olmalı, ne de niyetlenilen iyi etkiyi ortaya çıkartacak bir araç olmalıdır. Bu ilke, yolun kenarında duran kişi ciddî bir tehlike altında olsa bile, sürücünün karşıdan karşıya geçen çocuklara çarpmamak için direksiyonu kırmasına izin verir. Ancak bu ilke, başkalarını kurtarmak için masum birini öldürmeye izin vermez; sürücü plânının bir parçası olarak yolun kenarındaki kişiyi öldürmeyi amaçlamamalıdır.

Köken, Gelişim, Koşullar ve Uygulama

Bu ilkenin kaynağı Aquinalı Thomas'ın, *Summa Theologia*'daki, nefsi müdafaa için adam öldürmeyi haklılaştırma çabasına götürülebilir. Aquinalı, kişinin asla niyetli/kastî olarak bir başkasını öldürmemesi gerektiğine inanır; bu yüzden o, kendini savunurken ortaya çıkabilecek öldürme edimini haklılaştırmak için 'çifte etki' ilkesine başvurur. Kendini savunurken ölüme yol açacak bir edimde bulunma önceden görülebilecek iki etkiye sahiptir: Kendini korumak (iyi etki) ve saldırganın ölümü (kötü etki). Aquinalı Thomas, kişinin niyetinin sadece haksız bir saldırı karşısında kendini korumak olduğunda ve uygun ölçüde güç kullanıldığında, saldırganın ölümünün tasarlanmamış olduğunu öne sürer.

Çifte etki ilkesi, daha sonra sonuççu-olmayan etiğin genel bir ilkesi olarak geliştirilmiştir. Bu ilke, bazı niyetli edimlerin doğası itibariyle her zaman kötü olduğunu savunan ve iyi bir amaca ulaşmakta kötü bir aracın kullanılmasına asla izin vermeyen mutlakçı ahlâk teorileri için merkezî öneme sahiptir. Bu iki öğretinin birleşimi, faillerin, bizzat yaptıkları şeyin ciddî bir kötü etkiye yol açabileceğini önceden görebilecekleri bazı durumlarda ahlâkî kararı büyük ölçüde zorlaştırır. Direksiyonu kıran sürücü bunu yapmadığında karşıya geçen çocuklar muhtemelen öleceklerdir; ancak sürücü direksiyonu kırdığında muhtemelen yolun kenarında duran kişi ölecektir. Bu gibi durumlarda bir karar vermede kılavuz olarak çifte etki ilkesi, niyetlenilmesine bile asla hoşgörüyle bakılamayacak tipte bir sonucun ortaya çıkmasına sadece belirli koşullar altında izin verir. Bu koşullar şöyle sıralanabilir: Söz konusu eylemin (bu örnekte direksiyon kırma) ahlâken iyi veya normal bir şey olması; kötü sonucun (birini öldürmek) aynı zamanda iyi sonuca (çocukları kurtarmak) ulaştıran kaçınılmaz, niyetlenilmemiş bir etki olması; ve iyi sonucun kötü sonuca yol açmayı mazur gösterecek önemde olması. Sonuncu koşul, bununla orantılı olarak, her zaman dikkate alınmak zorundadır.

Failin iyi niyeti, kötü sonucun niyetlenilmemiş olması gibi etmenler, önceden görülen ciddî zararın ortaya çıkmasını hoş görmek için yetersiz koşullardır. Önceden görülen iyi ve kötü sonuçların göreli önemlerini değerlendirmek bazen oldukça kolaydır, bazen de çok zor olabilir.

Niyetlenilmiş ve niyetlenilmemiş sonuçlar ayırımına, ayrıca daha genelde, failin niyetinin, hem iyi ve hem de kötü önceden görülebilen etkilere sahip edimleri ahlâkî açıdan değerlendirebilmek bakımından önemli olduğunu savunan mutlakçı, sonuççu-olmayan ahlâk teorilerinin bir parçası olarak da başvurulur.

Eleştiriler, Güçlükler ve Başka Uygulamalar

İlke üzerine eleştirel tartışmalar, arızî ve niyetli etkiler ayırımına ve bu ayırımın pratik ahlâkî problemlerle olan bağlantısına odaklanır. İlkeye göre, önceden görülebilen kötü bir sonuç, failin söz konusu koşullarda ulaşmaya çalıştığı şeyler ve niyetli iyi sonuca yol açacak araçlar bakımından arızî olduğunda, niyetlenilmemiştir. Direksiyon kırma olayına dönersek, bu örnekte arızî ve niyetli etkiler kolayca ayırt edilebilir: Sürücü direksiyonu yolun kenarında duran kişiye çarpmak amacıyla değil, aksine çocuklara çarpmamak için kırmıştır; çocuklar yolun kenarında duran kişinin yaralanması sayesinde değil, aksine sürücünün arabanın direksiyonunu kırması sayesinde kurtulmuşlardır. Bu ilkeyi savunanlar, önceden görülebilen belirli kötü etkilerin hem failin amacı hem de söz konusu koşullarda bu amaca ulaşma araçları bakımından arızî olduğunu öne sürmek için 'başaramama testi' olarak adlandırılan şeye başvururlar. "Bu test failin eylem anındaki inançları ışığında uygulanmalıdır" diyen Duff (1990), şu soruyu sorar: Failler, beklenenin aksine, önceden fark edilen kötü sonuç ortaya çıkmadığında niyetlendikleri şeylere ulaşamayacaklar mıdır? Direksiyonu kıran sürücü bu soruyu nazikçe şöyle cevaplandırabilir: "Hayır, mümkün olduğu kadar az insana zarar vermeyi düşündüm; yolun kenarında duran kişi biraz yaralanarak kurtulduğunda amacıma ulaşacaktım." Yine de, hem failin niyetini belirlemek, hem de ilkenin dayandığı önceden görülebilir iyi ve kötü sonuçlar ayırımını yapmak zor olabilir. Örneğin, bir saldırganı, kendine kalkan olarak kullandığı masum birini vurarak durdurabildiğimde, masum kalkana zarar vermek niyetini taşıyor muyum? 'Başaramama testi', önceden görülebilen belirli kötü etkilerin arızî olduklarını uygun biçimde belirleyebildiğinde, bu etkiler hem iyi etki açısından hem de mevcut koşullarda bu sonuca ulaşabilme açısından, savunulabilecek bir biçimde ayırt edilebilir. Foot'un (1967) öne sürdüğü gibi, bu ilke, kişinin birini öldürmeye niyetlenmediğini öne süremez, aksine sadece bu ihtimalleri göz ardı etmez. Failin niyetinin belirlenmesi, örneğin istenmeyen gebeliğe son verme ve kendini savunurken adam öldürme gibi ilkenin bazı geleneksel uygulamaları bağlamında problemlidir. Bu önemli güçlükler ilkeyi savunanlar ve eleştirenler tarafından ele alınmıştır.

Çifte etki ilkesi eleştirel hukukî düşünce açısından, örneğin, katilin aklî durumu ve risk almayı haklı kılan durumlarda kendini savunmanın uygunluğu konusunda önemlidir. Çifte etki edimleri paradigmasında, fail, iyi ve kötü etkilerin kesin veya büyük ölçüde muhtemel olduklarının farkındadır. Fakat, niyetli edimler ve önceden görülebilen etkiler ayrımı, iyi ve kötü etkilerin bağdaşmaz sonuçlar oldukları haklı görülebilir risk alma edimlerine de uygulanabilir; böylesi durumlarda, kötü etkinin ortaya çıkma ihtimali daha yüksek olabilir. Örneğin, bir cerrah haklı olarak, söz konusu cerrahî müdahalenin veya bu edimin etkilerinin hastayı öldürebileceğini bilerek kişinin hayatını kurtarmak için umutsuz bir çaba içinde ameliyat yapabilir, haklı olarak bir anne-baba, hayatını kurtarabilmek için, düşmenin büyük ölçüde ölümle sonuçlanabileceğini bile bile, bir çocuğu yanan binadan atabilir.

G. E. M. ANSCOMBE, "War and Murder", *Nuclear Weapons: A Catholic Response* [ed. by W. Stein]'da, London, Merlin, Press; (1961) T. AQUINAS, *Summa theologiae* (*Synopsis of Theology*), London, Eyre & Spottiswood, 1966, vol. 38; F. J. CONNELL, "Double Effect, Principle of", *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw-Hill, 1967, vol. 4, pp. 1020-2; R. A. DUFF, *Intention, Agency and Criminal Liability*, Oxford, Blackwell, 1990; J. FINNIS, "Intention and Side-Effects", [*Liability and Responsibility* (ed. by R.G. Frey and C.W. Morris)]'da, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 32-64; P. FOOT, "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect", *Oxford Review*, 5 (1967), G. GRISEZ, "Towards a Consistent Natural Law Ethics of Killing", *The American Journal of Jurisprudence*, 15 (1970), pp. 64-96; J. MANGAN, "An Historical Analysis of the Principle of Double Effect", *Theological Studies*, X (1949), pp. 41-61; W. QUINN, "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect", *Philosophy and Public Affairs*, 18 (1989), pp. 334-51; S. UNIACKE, "The Doctrine of Double Effect", *The Thomist*, 48 (1984), pp. 188-218; S. Uniacke, *Permissible Killing: The Self-Defence Justification of Homicide*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Ayrıca, **bkz.**, AQUINALI THOMAS, ETİK, ETİĞİN TARİHİ.

Suzanne UNİACKE
Çev. Ümit TATLICAN

ÇİFTE HAKİKAT ÖĞRETİSİ, biri felsefî diğeri teolojik olmak üzere, ruhun ölümsüzlüğü, dünyanın ezelî-ebedîliği, bireysel insan yaşamının yetkinleşebilirliği türünden aynı sorulara, farklı olsa bile, birbiriyle hiçbir şekilde çatışmayan yanıtlar veren iki ayrı söylem alanının varoluşunu öne sürer. Öğreti, İslâm dünyasında Meşşai felsefenin akılcılığıyla kelâm veya İslâm teolojisinin çatışmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olup, genellikle İbn Rüşd'le irtibatlandırılır. Gerçekten de, bir yandan kitleler için bir hakikat standardı, diğer yandan da filozof için hakikat standardı bulunduğunu öne sürdüğü için, "hakikatın çok sesli savunucusu" diye anılan İbn Rüşd, biri rasyonel, diğeri teolojik olmak üzere özde aynı gerçekliğe atıfta bulunan iki ayrı sistem bulunduğunu öne sürmüş, ve böylelikle de Meşşaî felsefe ile teolojik veya vahye dayalı dinî yaklaşım arasındaki çatışmaları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Onun bu yaklaşımı sadece İslâm filozof veya kelâmcılarının değil, fakat Hıristiyan teologların da öfkesine yol açmış ve en nihayetinde, Aquinalı Thomas'ın pagan felsefeyle Hıristiyan teolojisinin tutarlı bir sentezini ortaya koyma çabalarına neden olmuştur.

Çifte hakikat öğretisini ortaya koyan İbn Rüşd olmakla birlikte, öğreti gerçekte İbn Sinâ'ya, hatta Fârâbî'ye kadar geri götürülebilir. Zira, İslâm'da din ve felsefenin en yüksek düzeydeki sentezini, dini akâide felsefî ve rasyonel bir çerçeve kazandırma çabasının en üst düzeyini temsil eden İbn Sinâ, vahye dayalı dinin felsefeyle aynı hakikatleri ifade ettiğini, fakat bu hakikatleri sıradan insanların, kitlelerin anlayabileceği özel, sembolik bir dille ortaya koyduğunu söylemek bakımından Fârâbî'nin başlattığı çizgide yer alır: "Şimdi bana sormuş olduğun sembollerin çözümünü ele alıyoruz. Nebi için konuşmasının sembolik ve sözlerinin imalı olmasının şart olduğu ileri sürülür. Nitekim Platon *Kanunlar* kitabında, peygamberlerin sembollerinin anlamlarını kavrayamayan kimsenin ilâhî melekût alemine ulaşamayacağını söyler. Böylece Pythagoras, Sokrates ve Platon gibi Yunan filozoflarının önde gelenleri ve onların nebileri, kitaplarında sırlarını içlerine doldurdukları semboller ve işaretler kullanmışlardır. Platon'a gelince, Aristo, onun hikmeti yaymasını ve bilgiyi açıklamasını eleştirmiş ve hatta şöyle demiştir: 'Her ne kadar ben böyle yapmış olsam da, kitaplarımda aklı başında bilginlerden pek azının vakıf olabileceği pek çok boşluklar bıraktım.'"

Ona göre, peygamberlerden bazıları bu özel sembolik bilgiyi göksel ruhlardan dolayımsız olarak alır. Bu türden bir kazanım, böylesi dolayımsız bir bilgi peygamberin tahayyül gücünü zorunlu kılar. Entelektüel yönü ağır basan daha yüksek bir peygamberlik türünde, peygamber göksel akıllardan sadece ilk tümelleri değil, fakat ikinci akledilirleri de alır. Burada işe esas karışan şey sezgi gücüdür. İbn Sinâ'ya göre, bütün bilginin son çözümlemede kendisine dayandığı ilk ilkeleri kavrayan sezgi gücünün üstünlüğüne bağlı olarak, teorik aklın farklı yetkinlik derecelerinden söz edilebilir. Sezgi gücü bazı insanlarda yok denecek kadar azken, bazılarında da oldukça yüksek seviyelere çıkabilir: "O zaman kişinin Nefsi daha yüksek aklî faillerle ittisal için öyle bir parlaklık ya da hassasiyet derecesine ulaşır ki, o kişi hads [sezgi] ile dolar taşar."

Şu hâlde, İbn Sinâ'ya göre, peygamberin göksel akıllardan sadece bilgiyi alış tarzı değil, fakat alınan bilginin niceliği de, filozofun bilgisinden farklılık gösterir. Peygamber Etkin Akıldan bütün akledilirleri "birden alır." Söz konusu entelektüel vahiy daha sonra hayal gücünden geçerek insanlara ulaştırılır. Başka bir deyişle, anlatım kazanmış olan vahiy, yine son çözümlemede akıldan ziyade hayal gücünün bir başarısı olmak durumundadır. Bu özelliklere haiz vahiy, öncelikle kendileri olmadan sosyal ve politik bir hayvan olarak insanın varlığını sürdüremeyeceği hukuk kurallarını ihtiva eder. Aynı zamanda bir liderlik kurumu olmak durumunda olan peygamberlik, İbn Sinâ'ya göre, uygarlaşmış toplumun bekâsı için vazgeçilmez olma niteliği taşır.

Tanrı'nın iyiliğini, O'nun insanlar için koymuş olduğu kuralları insan varlıklarına iletmekle yükümlü olan peygamberin en önemli görevi, dünya mutluluğu ve ebedî saadet için gerekli bilgiyi vermek ve ahlâkî erdemleri öğretmektir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, O'nun vahdaniyeti ve öteki sıfatları, ölümden sonraki hayatın niteliği gibi konular da peygamberin insanlara bilgi aktarmakla yükümlü olduğu konulardır. Bununla birlikte, peygamber bu konuları in-

sanlara herkesin anlayabileceği bir dille, kolay kavranabilen 'misallerle' anlatır.

İbn Rüşd'e gelince. O önce her disiplin veya etkinlik alanının bir veya birtakım hakikatleri keşfedip açımlama iddiasında bulunduğunu söyler. Ama disiplinler, yöntemleri ve dayandıkları öncüller dikkate alındığında, birbirlerinden sadece farklılık göstermekle kalmazlar, fakat birbirleriyle mukayese bile kabul etmezler. Ona göre, dinin de, her ne kadar kanıtlanamaz olsalar dahi, kendi öncülleri vardır. Dahası, vahye dayanan bütün dinlerde olduğu gibi, İslâm'da da ortaya konan iddiaların kendine özgü yapısı, mantıksal ve rasyonel söylem için kaçınılmaz olan doğal ve empirik temellerle bağdaştırılmaz. Öyleyse, din felsefe ilişkilerine bu perspektiften bakıldığında, ikisini birbiriyle uzlaştırmak imkânsız gibi görünür.

Bununla birlikte, konuya öncülleri ve zeminleri farklı olan disiplinlerin ortaya koyduğu hakikatler bakımından değil de, yöntem ve *Faslu'l-makâl*'ın kendi özgün perspektifinden yaklaşılacak olunursa, felsefe ve dinin birbiriyle bir şekilde uzlaştırılabileceği görülür. 'Çifte hakikat öğretisi' de, işte bu bağlamda, din ve felsefenin geçerlilik iddiaları tartışılamayacak ayrı hakikatlere sahip bulunduğu şeklinde değil, fakat onların farklı yöntemleri kullanan disiplinler olarak, aynı hakikatin değişik ifadeleri olduğu şeklinde yorumlanabilir. Buna göre, yöntem tartışması söz konusu olduğunda, İbn Rüşd Aristoteles'in *Organon*'unun bir parçası olarak mütalaa ettiği *Poetika* ve *Retorika*'ya ilişkin yorumunda, hakikati ifade etmenin bir aracı olarak şiire veya imgesel anlatıma hiç güvenmediğini belli eder; buna karşın, retoriğin geleneksel dinî söylemdeki genel ve zorunlu kullanımını tasdik ederek, ona olumlu bir değer biçtiğini gösterir. Diyalektik akılyürütme söz konusu olduğunda, o bu akılyürütme tarzını, kelâmcılar tarafından kendi içinde yeterli bir metodoloji olarak görüldüğü zaman, şiddetle eleştirir; fakat aynı akılyürütme tarzı filozoflar tarafından kanıtlayıcı akılyürütme ya da burhana geçiş için bir sıçrama tahtası olarak değerlendirildiğinde, ondan övgüyle söz eder. İbn Rüşd için ideal akıl yürütme tarzı burhan, yani öncülleri zorunlu olan kanıtlayıcı dedüktif akılyürütmedir.

Faslu'l-makâl'a işte bu açıdan bakıldığında, İbn Rüşd'ün, "felsefenin görevi," kendisine göre, "varlıkları tetkik etmek ve bu varlıkların Sâni [Allah]'a nasıl delâlet ettiklerini araştırmak," yani onları Tanrı'yı bilmeye götürecek şekilde değerlendirmek olduğu için, eserin hemen başında felsefenin din tarafından emredildiğini söylerken görülür: "Ey basiret sahipleri, itibar ediniz" [Haşr, 59/2]. Bu âyet aklî kıyası veya aklî ve şerî kıyasın ikisini birlikte kullanmanın farz olduğu konusunda bir nastır, kesin bir dinî hükümdür.

"Arzın ve semâların melekûtuna ve Allah'ın yarattığı her şeye bakmıyorlar mı?" [Arz ve semâlardaki hükümranlığı ve idare şeklini görmüyorlar ve bunlar üzerinde düşünmüyorlar mı, A'raf, 7/184]. Bu âyet, bütün varlık üzerinde düşünmeye teşvik eden açık ve kesin dinî bir hüküm getirmiştir.

İbn Rüşd'ün gözünde, dinin emrettiği hakikî bilgi evrendeki varlıklara ve onlar aracılığıyla da esas Tanrı'ya ilişkin bilgidir. Bu bilgiye erişmenin yolu ise, tasdik ya da olumlamadır. Tasdik de, (1) kanıtlayıcı ve dedüktif bir tarzda veya burhanî, (2) diyalektik veya cedelî, (3) retorik veya hitabî olur: "Diğer taraftan insanların tabiatı, tasdik yönünden birbirinden üstün [ve farklı]dır. (1) İnsanların bazıları [bir hükmü] burhanla tasdik eder. (2) Diğer bazıları, [aynı hükmü] cedelî sözlerle, – burhan sahibinin burhanla tasdik ettiği gibi– tasdik eder. (3) Öbür bazıları ise, hitabî [ve iknaî] sözlerle, fakat burhan ehlinin burhana dayanan sözlerle tasdik etmeleri gibi tasdik eder."

Ona göre, bütün insanlar, yaratılış ve yetenek itibariyle hakka ve hakikate bu üç yoldan biriyle davet edilirler, hakikî bilgiye sözü edilen üç yoldan biriyle ulaşırlar. Birinci yol, kanıtlayıcı akılyürütmeyle kanıtlayıcı olmayan akılyürütmeyi birbirinden ayırabilen, ve sayıları oldukça az olup, apodeiktik bir tarzda akıl yürüten burhan ehli filozofların yoludur. Onlar zorunlu öncüllerden hareket eden kanıtlayıcı akılyürütmeyi kullanırlar. Bir derece daha aşağı olan yol, onun yaşadığı çağda resmî bir mezhep olan Eş'ariyye'nin, yani herkes tarafından değil de, çoğunluk tarafından kabul edilen, zorunlu değil de muhtemel öncüllerden yola çıkan diyalektik akıl yürütmeyi veya cedeli kullanan Kelâmcıların yoludur. Üçüncü yol

ise, sorunsalları yalnız ve yalnızca örneklerle ve imgesel düşünce tarzıyla kavrayabilen hitabet ehli olarak kitlelerin, sıradan insanların yoludur.

İbn Rüşd'ün felsefe-din ilişkisine dair bu tartışmasından çıkan sonuç açıktır: Felsefeyle din aynı yolun yolcusudur; aynı hedefe giden yolda yürüyen bu disiplinler, sadece farklı araçları ve farklı söylemleri kullanırlar. Aynı hakikat felsefede bilimsel bir tarzda, dinde ise hitabet yoluyla ifade edildiğinden, onlar yalnızca aynı hakikati farklı şekilde dile getiren disiplinler veya söylemlerdir. Bundan dolayı, "felsefe dinin ikiz hemşerisidir; ya da onlar birbirlerini tabiatları gereği seven iki arkadaş gibidir."

Ö. M. ALPER, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, 2000; A. F. EL-EHVÂNİ, "İbn Rüşd" (çev. İ. Kutluer), *Klâsik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* (ed. M. M. Şerif), İstanbul, 1997, ss. 299-326; G. R. EVANS, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, London, 1993; İBN RÜŞD, *İbn Rüşd'ün Felsefesi: Faslu'l-Mekaal, Kitabu'l-Keşf* (çev. N. Ayasbeyoğlu), Ankara, 1955; İBN RÜŞD, *Felsefe - Din İlişkileri (Faslu'l-makâl ve el-Keşf an minhâci'l-edille)* (haz. S. Uludağ), İstanbul, 1985; İBN SİNÂ, "Nübüvvetin İspatı, Ve Nebilerin Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine" (çev. H. Aydın – E. Uysal – H. Peker), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, 7, sayı, 7, ss. 565-573.

Ayrıca, **bkz.**, AQUINALI THOMAS, FELSEFE, HAKİKAT, İBN RÜŞD, İBN SİNÂ, TEOLOJİ.

Ahmet CEVİZCİ

ÇİFTE OLUMSALLIK, Parsons'ın toplumsal etkileşim veya iletişimi ve buna bağlı olarak toplumsal düzen imkânını açıklamak için formüle ettiği, daha sonra Luhmann tarafından geliştirilen bir kavramdır. İlk kez Parsons'ın ayru yıl içinde (1951) yayınlanan *Sosyal Sistem* adlı kitabı ve Shils'le ortak çalışması *Bir Genel Eylem Teorisi*'nde kullanılan bu kavramın ana odağını, iki toplumsal aktör, yani *Ego* ve *Diğeri* arasındaki farklılıklar oluşturur. Strydom'ın ifadesiyle, kavram özetle, toplumsal olarak belirlenmemiş durumların ve toplumsal aktörler arasındaki farklılıkların ilgili aktörler tarafından aşılmasını, böylece aralarında bir etkileşim veya iletişim kurulabilmesini anlatır. Bu belirsizlikler yüzünden, her etkileşim örneği, iki kişinin karşılıklı ilişkisi nedeniyle, 'çifte olumsallık' koşullarında yer alır. Parsons, 'çifte olumsallık' teoremi veya önermesini (Shils'le birlikte) şöyle açıklar: "Etkileşime içkin bir *çifte olumsallık* vardır. Bir yanda, egonun hazları onun mevcut alternatifler arasından seçimine bağlıdır. Ancak ayrıca, diğerinin tepkisi egonun seçimine bağlı olacak ve diğerinin tamamlayıcı bir seçimiyle sonuçlanacaktır. Bu çifte olumsallık nedeniyle, kültür kalıplarının konusu olan *iletişim*, hem (ego ve diğeri için asla aynı olmayan) özel durumlardan genellemeler yapılmadan, hem de sadece her iki tarafın gözlemlediği 'uzlaşımlar' tarafından sağlanabilecek anlam istikrarı olmadan varolamayacaktır." Görüleceği gibi, bu teoremde 'ego', 'haz/doyum', 'beklentiler', 'alternatifler', 'seçim', 'diğerine yönelim', 'diğeri için alternatifler', 'diğerinin seçimi' döngüsü ve bu döngünün çözümü olarak 'uzlaşım', 'anlam istikrarı' ve dolayısıyla 'normatif yönelim' ve 'toplumsal düzen' anahtar kavramlardır. Parsons daha sonra (1968), *Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*'ne yazdığı 'Toplumsal Etkileşim' maddesinde, etkileşimde çifte olumsallığı şöyle açıklar: "Etkileşim analizi için iki temel referans noktası vardır: (1) Her bir aktörün *hem* eyleyen fail *hem de* kendisi ve diğerleri için yönelim nesnesi olması ve (2) eyleyen fail olarak onun, kendisine ve diğerlerine bir nesne olarak yönelmesinin kendisi ve diğerleri için *tüm* temel biçimleri veya tezahürleri içinde anlama sahip olması. Aktör bilendir ve bilme nesnesidir; o araçsal vasıtaları kullanan ve bizzat bir araç, diğerlerine duygusal olarak bağlı ve bağlanma nesnesi, değerlendirici ve değerlendirme nesnesi, sembolleri yorumlayan ve bizzat bir sembol'dür."

Çalışmalarına faydacı ve determinist anlayışlara karşı 'irâdeci' bir eylem yaklaşımı geliştirmek amacıyla başlayan Parsons'a göre, "Somut bir *eylem sistemi* belirli bir durumla ilişkili eylem unsurlarının bütünleşmiş bir yapısıdır. Bu, esasen, *güdüsel ve sembolik unsurların* belirli türde düzenli bir *sistem* içinde bir araya gelerek bütünleşmelerini anlatır." Burada *güdüsel unsur*, insanın biyolojik ve psikolojik doğasının oluşturduğu 'fizyolojik sistem'i ve 'kişilik sistemi'ni, *sembolik unsur* ise, yine onun ifadesiyle 'kültürel sistem'i ifade eder. Parsons, bunların etkileşimi sonucunda bir 'sosyal sistem'in, yani 'toplumsal düzen'in nasıl oluştuğunu açıklamaya, kısacası Hobbes'tan beri farklı düşü-

nürler tarafından çözülmeye çalışılan 'toplumsal düzen problemi'ni çözmeye çalışır. Burada, görüleceği gibi, problemin bireyler arası etkileşim bağlamında çözümünde 'toplumsal düzen'in iki boyutu vurgulanır: (1) İletişimi mümkün kılan *sembolik sistemler düzeni* ve (2) beklentilerin normatif yanına *'güdüsel yönelimin karşılıklılığındaki düzen*, yani Hobbescu düzen problemi. İkinci boyut temelinde baktığımızda, ona göre, eylemin 'normatif yönelimli' olması bir eylem sisteminin asli özelliğidir ve bu özellik de beklentilerden ve beklentilerin eylem teorisi içindeki yerinden kaynaklanır. Özellikle aktörün belirli hedefleri karşılamaya çalıştığı 'aktif' evrelerde önemli olan 'beklentiler', Parsons'a göre, 'etkileşimin çifte olumsallığı' süreciyle birleşerek aslen zorunlu bir 'düzen problemi' yaratır.

Düzen problemini, istikrarlı toplumsal etkileşim sistemlerinin bütünlüğü, dolayısıyla *kişiler arasındaki bütünlük* olarak gören Parsons'a göre, bu *bütünlük* aktörlerin güdüleri ile (sosyal sistemin kültürel geleneğinin bir parçası olan ve değer-yönelim kalıplarından oluşan) *normatif kültürel standartlar* arasındaki birliğin sağlanmasına bağlıdır.

Kavramsal olarak 'olumsallık', Parsons'a göre, bir 'alternatifler sistemi'ni ve dolayısıyla 'değerleyici bir yönelim'i gerektirir. Değerlendirmeler ortak standartlara, yani normatif kültürel standartlara yöneldiğinde etkileşim bir istikrar kazanır ve dolayısıyla bu ortak standartlar sonuçta bir 'iletişim' veya güdüsel bağlamlarda bir 'düzen' sağlar. Fakat, Parsons düzen problemini genel toplumsal düzeyde böyle açıklasa da, onu 'yönelim' kavramı çerçevesinde en azından iki birey arasındaki ilişki, ilişkinin çifte olumsallığı temelinde ortaya koymaya, yani iki birey arasındaki ilişkilerden bir 'sosyal sistem'in nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışır.

Ona göre, 'çifte olumsallık', en azından iki birey arasındaki ilişkide, iki zıt boyut içerebilir: (1) Birbirleriyle karşılaşan bireyler arasındaki potansiyel çatışmalar ve tehlikeler ve (2) işbirliği ve paylaşmaya yol açabilecek başarılar. Böylece, "çifte olumsal bir durum, genel toplumsal düzeyde bir *problem* yaratan, toplumsal etkileşimin ve toplumsal düzenin mümkün olabilmesi için bir *çözüm* gerektiren *kaçınılmaz temel bir koşul*dur. Böylece Parsons, 'paylaşılan sembolik sistem'in normları ve değerlerinin bu problemi çözeceğini düşünür ve gördüğümüz gibi, –konsensüs varsayımı altında– 'normatif yönelim'in bir etkileşim sisteminin kaçınılmaz bir özelliği olduğunu vurgular.

Aktörün diğerlerine yönelimi açıklanırken, Parsons ve Shils *Bir Genel Eylem Teorisine Doğru*'da, 'etkileşim'in karşılıklı bir ilişkiyi içerdiği vurgusuyla, bir ayrımın altını özellikle çizer. Egonun yönelim nesnesi iki türlüdür: (1) eyleyen özneyle etkileşim içinde olan toplumsal objeler, yani diğer insanlar ve (2) onunla etkileşim içinde olmayan toplumsal olmayan objeler, yani diğer maddî nesneler. Egonun beklentilerine bir karşılık veremeyecekleri ve onun eylemiyle ilişkili beklentilere sahip olamayacakları için, toplumsal olmayan objeler analiz dışı bırakılır. Böylece, bir başka aktör etkileşen bir obje olarak, yani bir diğeri veya diğer ego olarak alındığında, kısacası, *ego ve diğerinin etkileşimine odaklanıldığında*, belirli bir aktörün yöneliminden bir sistem olarak iki veya daha fazla aktörün yönelimine ve böylece çifte olumsallık analizine geçmek mümkün olacaktır. Onlara göre, sonuçta, ego ve diğerinin etkileşimi *her iki aktörün karşılıklı beklentilerinin bütünlüğü*ne bağlı olduğu için, toplumsal etkileşimi esasen 'beklentilerin tamamlayıcılığı' karakterize eder.

Beklentilerin tamamlayıcılığı ilkesinin hareket noktası, egonun sadece, etkileşim içindeki diğerinden olumlu veya haz sağlayan bir beklenti içinde olduğu durumlarda etkileşime katılmaya *güdülenebileceği* düşüncesidir. Yani, "kişisel 'ihtiyaç eğilimleri' ve haz kazançları söz konusu olduğunda, egonun beklentileri, hem diğerinin eylemleriyle ilgili farklı alternatiflere hem de diğerinin bu farklı alternatifler arasından seçimine bağlı olacaktır. Diğerinin eylemi egonun yaptıklarına bağlı olduğu için de, ego kendi eylemlerinin diğeri için *anlamını yorumlamak* zorunda olacaktır. Bu güdülenme ve yorumlama sürecinde, etkileşim içinde, ego ve diğeri birbirlerinin yönelim objesidir" ve bu yönelim toplumsal olmayan objelere yönelimden, Parsons ve Shils'e göre, iki noktada farklılık gösterir: (1) "Egonun eyleminin sonucu (örneğin, bir hedefe ulaşma başarısı) diğer kişinin onun yaptığı şeye tepkisine bağlı olduğu için, egonun davranışı, sadece diğerinin olası açık davranışına yönelmekle kalmayıp, aynı

zamanda karşısındakinin kendi davranışına karşı beklentilerini nasıl *yorumladığına* bağlı olacaktır, çünkü ego, karşısındaki kişinin beklentilerinin o kişinin davranışlarını etkileyeceğini düşünecektir."; (2) bütünlük içindeki bir sistemde, diğerinin beklentilerine bu yönelim karşılıklı tamamlayıcıdır. Parsons'a göre, "başka deyişle, ego, diğer kişinin kendinin davranışlarıyla ilgili beklentilerini bekler. Aynısı diğeri için de söz konusudur. Katılımcıların her birinin beklentileri diğerinin beklentileri ve eylemlerine yönelik olacaktır." Vanderstraten'e göre, 'çifte olumsallık' bu temel karşılıklı ilişkiler yapısını tanımlamak ve etkileşimi diğer eylem biçimlerinden, örneğin, fiziksel ve biyolojik nesnelerin araçsal kullanımından ayırmak için geliştirilir.

Parsons 'çifte olumsallığı' *etkileşim sürecinin doğası* hakkında yorumlardan hareketle, 'beklentiler sistemi', 'itaat', 'yaptırımlar' ve 'kurumsallaşma' kavramları çerçevesinde sosyal sistemle ilişkilendirir. Onun düşüncesine göre, "Belirli bir aktör, ego örneğinde, çok geçmeden bir başka aktöre, diğerine göre bir beklentiler sistemi oluşturulur. Diğerinin eylemi bakımından, bu durum, egonun umutları ve kaygılarının, yani diğerinin bazı muhtemel tepkilerinin ego açısından uygunken, diğerlerinin uygunsuz olacağını anlatır. Büyük ölçüde egonun yönelimi, uygun, haz yaratan tepkilere yönelme ve uygunsuz, yoksunluk yaratan tepkilerden kaçma yönündedir. Genellikle, ego ve diğerinin bütünlüğü/birliği temelinde normatif standartların paylaşıldığı durumlarda, diğerinin uygun tepkileri egonun söz konusu standartlara uygun eylemi tarafından ve yapmaktan kaçındığı uygunsuz tepkiler tarafından yönlendirilme eğilimindedir (elbette bu durum karşı taraf için de söz konusudur)." Dolayısıyla, "bir etkileşim sisteminin istikrar kazanabilmesinin temel koşulu, aktörlerin paylaşılan bir değer yönelim standartları sistemine uyumlarıyla ilişkilidir."

Parsons'a göre, bu 'bağlayıcılığın' ikili bir yapısı vardır: " (1) Öncelikle, standartların içselleştirilmesi bakımından, onlara itaat ego için kişisel, anlamlı ve/veya araçsal öneme sahip olma eğilimindedir. (2) Diğerinin egonun eylemine karşı tepkilerinin *yaptırımlar* olarak yapılanması, onun standarda itaatinin bir fonksiyonudur." Bu yüzden, "doğrudan kendi ihtiyaçlarını karşılama biçimi olarak itaat, uygun olanı yapmanın ve diğerlerinin uygunsuz tepkilerinden kaçınmanın bir koşulu olarak itaat ile örtüşme eğilimindedir." *Birçok aktörün eylemleri temelinde*, bir değer yönelimi standardına itaat, bu kriterlerin ikisini de karşıladığı ölçüde söz konusu standardın 'kurumsallaşacağı' söylenebilir.

Bir değer kalıbının, bu anlamda, her zaman bir *etkileşim* bağlamı içinde kurumsallaşacağını belirten Parsons'a göre, bu yüzden, *beklenti sisteminin* onunla ilişki içinde bütünleştirilebilecek *ikili* bir *boyutu* vardır. " (i) Bir yanda, referans noktası olarak alınan aktörün, egonun davranışıyla ilişkili olan ve bir ölçüde bu davranış için belirli standartlar koyan beklentiler vardır. (ii) Öte yandan, onun bakış açısından, ötekilerin (diğerlerinin) olumsal nitelikte muhtemel tepkilerine göre bir beklentiler seti vardır –bunlar *yaptırımlar* olarak adlandırılır ve bu yaptırımlar, ego tarafından haz veya yoksunluk yaratan bir şey olarak hissedilip hissedilmemelerine göre, *olumlu ve olumsuz yaptırımlar* biçiminde ikiye ayrılabilir." Böylece ona göre, rol-beklentileri ve yaptırımlar arasındaki ilişki açıkça karşılıklıdır. Ego için yaptırım olan şeyler diğeri için rol-beklentileridir, aynı şekilde tersi de doğrudur.

Çifte olumsallığın temel bir kaynağı, etkileşiminin iç yapısının sergilediği içkin bir *döngüselliktir*, yani diğerinin davranışı egonun davranışına, egonun davranışı da diğerinin davranışına bağlıdır. Aslında bu durum bir davranışsal mutabakat ve farklı aktörlerin çıkarları ve niyetlerinin koordinasyonu problemi değil, *toplumsal eylemin imkânı koşulu*dur. Çünkü ona göre, karşı taraf eylemini egonun nasıl davrandığına bağlı kıldığında ve ego eylemi karşı tarafla ilişkilendirmek istediğinde eylem yer alamaz. Bu yüzden, çifte olumsallık koşulunun aslî döngüselliği, eylemi *belirlenemez* kılar. Kısaca ifade edilirse: "İki aktör birbirleriyle bir toplumsal durumda karşılaşırlar. İkisi de hem kendisinin hem de diğerinin yaptığı şeye bağlıdır. İkisi için, durum her birinin şu veya bu şekilde seçim yapmasına ve şu veya bu şekilde davranmayı seçmesine açıktır. İki aktör de ayrıca aynı ölçüde *belirsizlik* içindedir, ikisi için de potansiyel olarak sınırsız sözcük veya eylem kaynağı vardır. Onlar, ikisi için de aynı ölçüde açık ve belirsiz bir durumun, yani çifte olum-

sallık durumunun üstesinden gelebilmek için, birbirleriyle, her birinin başvurabileceği sabit anlamlara sahip olacak ve durum her ikisi için de ortak olacak biçimde ilişki kurma gereği duyarlar."

Böylece şu sorular sorulabilir: Parsons çifte olumsallık gerçeğinin yarattığı *problemin çözümü* olarak neyi görür? Bir etkileşim durumunda iki aktör birbirleriyle nasıl ilişki kurarlar? Ego ve diğeri birbirlerini, beklentilerini nasıl anlar? İki aktörün mevcut diğer alternatifler arasından bir seçim yapmasını mümkün kılan şey nedir, veya başka ifadeyle, aktörler mevcut alternatifler arasından hangi temelde seçim yaparlar? Onlar birbirlerine hangi temelde tepki verirler?

Parsons'ın Çözümü

Parsons'ın çifte olumsallık problemine yönelik çözümü, *kültürel determinizm* biçimini alır. Probleme genel düzeyde bakılırsa, "daima paylaşılan bir sistem olarak zaten mevcut olan kültür, eylem yönelimlerine, bir değer konsensüsünü sağlayacak biçimde nüfuz eder. Yani, (i) bir yandan, kültür genel yönelim sistemlerini düzenleyen ortak semboller veya unsurlar sağlar ve (ii) öte yandan, sorunun çözümü için kesin önemde olan kültürel değer kalıpları (karşılıklı olarak ihtiyaç eğilimleri ve rol beklentileri biçiminde kişilikler ve etkileşim sistemlerinin parçası olacak şekilde) içselleştirilir ve kurumsallaşırlar. Dolayısıyla, ihtiyaçlarının güdülediği, genellikle kültürel sembollerin şeklini belirlediği bir karşılaşmada yüz yüze gelen iki aktör, böylece, birbiriyle ilişki kurabilir ve sosyalleşme sonucu edindikleri rol beklentileri veya normatif yönelimler arasındaki denklik veya örtüşme nedeniyle toplumsal etkileşime girebilirler." Özetle, Parsons'a göre, toplumsal düzeni yeniden yaratan uzun ömürlü yapılar kültürel miras içinde ve geçmişte yatar ve zaten hazır olan kültürel değer kalıpları, yani bir değer konsensüsü, etkileşim durumlarında üstlenilebilecek eylem yönelimleri yaratır.

Vanderstraten'e göre, Parsons ve Shils'in çifte olumsallık analizi yeni Kantçı, toplumsal istikrarın asgari koşulları sorununa odaklanır ve onların toplumsal düzenin mevcudiyetini açıklama girişimlerinin hareket noktasını, ego ve karşısındakinin birbirlerinin muhtemel beklentileri ve eylemlerini, diğerine açık diğer alternatifler *iki açıdan* 'bir ölçüde istikrara sahip' olduklarında öngörebilecekleri düşüncesi oluşturur: "İlkin, diğeri için gerçekçi ihtimaller olarak; ve ikincisi, birey için onların anlamı bakımından. Bu yüzden, onlara göre, "'bireyin ihtiyaç eğilimleri' ve sağlayabileceği hazlar açısından, diğerinin eylem seçenekleri birçok durumda az çok aynı anlama sahip olmalıdır."

Anlam istikrarı eylemin belirli etkileşim durumlarını aşan sembolik bir işlev kazanmasını gerektirdiği için, "Parsons'ın aklındaki anlam istikrarlığı türü, ego ve diğerinin, *üstte belirtildiği gibi*, mevcut durumların ayrıntılarından genellemeler yapmalarını gerektirir." Böylece, Parsons'a göre, "bu genellemeler oluştuğunda ve eylemler, hareketler veya semboller, ego ve diğeri için az çok aynı anlama sahip olduğunda, onlar arasında karşılıklı etkileşimleriyle dolayımlanmış ortak bir kültürden söz edebiliriz." Bu anlamda *kültür* ego ve diğeri tarafından farklı bağlamlarda kullanılabilecek bir araç işlevini görür. Ortak kültürel veya sembolik sistemin sadece bir bilgi aktarım aracı olarak anlaşılamayacağını vurgulayan Parsons'a göre, birey karşısındaki tarafından anlaşılmak, açık yapıcı tepkiler görmek istiyorsa, sembollerin kullanımını düzenleyen uzlaşımlara uymak zorunda kalacaktır ve 'düzen problemi'ne bu tip bir çözüm de katılımcıların davranışına karşı *normatif yönelimi* ima eder. "Böylece o, tamamlayıcı bir beklentiler sisteminin istikrarının –sadece birey ve karşısındakinin iletişim kurmasını değil, aynı zamanda onların birbirlerinin tepkilerine uygun biçimde karşılık vermelerini de gerektiren– bir koşulu olacaktır." Böylece, "tepkinin sürekli uygunluğuna yönelik bir eğilim aynı zamanda normatif kalıplara itaate yönelik bir eğilimdir" ve "kültür aynı zamanda sadece bir iletişim sembolleri seti değil, aynı zamanda bir eylem normları setidir." Parsons, karşılıklı beklentiler kavramında içkin olduğunu düşündüğü 'yaptırımlar' kavramını, yani 'temel paylaşılan normatif düzen'i etkileşim sisteminin bütünlüğünün en önemli tek koşulu olarak görür: "O, birimlerin özerkliğinin ... yıkıcı potansiyellerini kontrol altına alarak işlemek zorunda olduğu için ... böyle bir düzenin temeli normatif olmak durumundadır. O eyleme istikrar kazandırmaya hizmet edebilecek arzulanabilir ve istenmeyen eylem

çizgileri arasındaki bazı ayrımları belirlemekte eyleme kılavuzluk etmelidir."

Vanderstraten'e göre, bu paylaşılan normatif düzenin temelinin 'esasında bir ortak kültürün temeliyle aynı' olduğunu savunan ve geçmişe yönelik, nesnelci ve şeyleştirilmiş bir kültür anlayışına dayalı bu yaklaşım ve çifte olumsallık problemi çözümü yeniden şöyle formüle edilebilir: "Ego, belirsiz bir etkileşim durumunda diğerine karşı temel bir yönelimi benimsemeye başladığında, anlamlandırma veya sembolleştirme süreci içinde yer alır. Bu, zorunlu olarak egonun, durumun ayrıntılarından soyutlamalar veya genellemeler yapmayı gerektiren bir beklenti oluşturması demektir. Diğeri artık egoya, egonun önerisine olumsallık içinde tepki verdiğinde, diğeri böylece bir beklentiyi ifade eder ve böylece ilk sembolleştirme adımının yapılaştırıcı etkisini pekiştiren bir başka sembolleştirme adımı atılır ... zaten edinilen sembolik bir sisteme sahip iki aktör özel bir duruma göre özel biçimlerde davranarak, duruma iletişimi sağlayacak ölçüde yeterince soyut ve genel bir anlam kazandıran nispeten sabit ve az çok paylaşılan kültürel formları harekete geçirirler." Böylece, bir sosyal sistemin inşasının her zaman mevcut hazır kültürel formlarla ilişkili olduğu varsayılır. Yine ona göre, Parsons'ın bu formülünde, formların ortaya çıkışları ve işleyiş biçimleri 'sosyalleşme' ve 'itaat' kavramları temelinde açıklanır. Yani, "etkileşimin, birey ve karşısındakinin sosyalleşme ve eğitim sayesinde edindikleri beklentiler ve normatif yönelimler arasında bir denkliğe bağlı olduğu düşünüldüğü için, toplumsal düzen problemi bir eğitim problemi haline gelir. Ancak burada belirtilmesi gereken bir nokta, Parsons'ın kültürün düzenleyici rolünün ve 'konsensüs temellerinde sosyalleşme'nin öneminin altını çizmesidir." Kısaca, "Normatif bir düzenin devamı onun birçok bakımdan uygulanmasına bağlıdır: çoğu kez oldukça eksik olsa bile, değerler ve normların oluşturduğu davranış beklentilerine çok fazla *itaat* olmalıdır. Bu itaatin en temel koşulu ise, toplumun değerleri ve normlarının ilgili toplumun üyeleri tarafından içselleştirilmesidir, zira bu sosyalleşme sosyal topluluğun konsensüse dayalı temelini vurgular."

Sonuç itibariyle, "Parsons *olumsuz bir çifte olumsallık anlayışı* kullanır ve çifte olumsallığı sosyal-olmayanla, adapte olmayanla özdeşleştirir." Vanderstraten'e göre, Parsons'ın değerler ve normların önemini vurgulamasının nedeni, bu sembolik düzenin toplumsal düzeni yeniden yaratabileceğini ve bu temel *çifte olumsallık problemi*nin ortadan kaldırılabileceğini düşünmesidir.

Luhmann ve Çifte Olumsallık Problemi

Parsons'ın çifte olumsallık problemini büyük teorik önemde gören Luhmann, onun çözümüne teorik çerçevede itiraz eder. Luhmann, tıpkı Parsons gibi, çifte olumsallığın toplumsal eylemin ve böylece toplumsal düzenin temel bir koşulu olduğunu, hem toplumsal eylemin hem de sosyal sistemin çifte olumsallık probleminin çözümüyle zorunlu işlevsel bir ilişki içinde olduğunu düşünse de, onun getirdiği çözümü eleştirir. Luhmann'a göre, "değer konsensüsüne başvurmak, **(i)** geçmişe bel bağlamakla, **(ii)** toplumsal düzeni bir sosyalleşme problemine indirgemekle, **(iii)** toplumsal evrimi hatalı bir biçimde sosyalleşmenin bir şekli olarak anlamakla ve **(iv)** sosyal sistemlerin inşasının her zaman önceden mevcut, önceden-verili, paylaşılan bir kültürel sistem sorunu olduğuna inanmakla aynı şeydir." Dolayısıyla, Parsons'ın çalışmasında 'olumsal' terimi ağırlıklı olarak '–e bağlı olmak' anlamında kullanıldığı için, toplumsal etkileşimin çifte olumsal karakteri ego ve diğerinin beklentileri ve eylemlerinin karşılıklı bağımlılığını anlatır ve böyle tanımlandığında da, problemin çözümünü karşılıklı kendini sınırlama, temel kurallara itaat ve ortak kültürel değerleri içselleştirme olarak görmek doğaldır. Bu çerçevede Luhmann 'olumsallık' terimini yeniden tanımlama gereği duyar: "Olumsallık, ayrıca olmamayı veya başka ihtimallerin bulunmasını ima eden 'seçime bağlı olma' anlamına gelir. Bir olgu, bir seçime rağmen, yine de bazı ihtimallerin kaldığı diğer ihtimaller arasından bir seçim olarak görüldüğünde olumsaldır." Bu yüzden, olumsallık kavramı, **(i)** *başka türlü olma ihtimali* dışında, belirli (yaşanılan, beklenen, anımsanan, hayali kurulan) bir şeyi, **(ii)** olası çeşitlilikler ufku içindeki objeleri ve sonuç itibariyle, **(iii)** bireyin eyleminin tesadüfi değil başka aktöre bağlı olduğunu, fakat **(iv)** birçok alternatif arasından bir seçimi gerektirdiğini anlatır. Bu yüzden, Luhmann'a göre, *toplumsal etkileşimin*

çifte olumsal karakteri, "birey ve diğerinin karşılıklı bağımlılığının değil, birbirleriyle ilişki içinde kendi seçimlerini yapan en azından iki özerk sistemin karşılaşmasının sonucudur." Bütün bu eleştirilerine rağmen, Luhmann problemi, Parsons'ın attığı temeller üzerinde, sosyal sistemlerin oluşumunu başlatan bir *problem* olarak tartışır. Luhmann'ın çifte olumsallık anlayışı ve bu probleme getirdiği çözüme geçmeden önce, bu konudaki açıklamalarını daha iyi anlayabilmek için onun düşünce sistemi hakkında birkaç söz söylemek uygun olacaktır.

Kendi düşüncesini, 'kişi', güdü', 'anlam', 'hedefler' gibi kavramlara odaklanan önceki sosyolojik düşüncelerden şiddetle ayıran Luhmann, yapı ve eyleme vurgu yapan Parsons'ın *yapısal işlevselci*liğinin aksine, işlev ve iletişim boyutlarını vurgulayan *işlevsel-yapısalcı* bir teori geliştirir. Bu teorinin hareket noktası sistem ve çevresi arasındaki ayrımdır. Ona göre, bir sistemin işleyişi sadece sistem ve çevresi arasındaki ilişki dikkate alındığında tamamen anlaşılabilir. Sistemler genelde içinde bulundukları çevrenin karmaşıklığını azaltmaya çalışırlar. Bir çevrenin karmaşıklığı bu ortamdaki fiili veya muhtemel olayların miktarına bağlıdır. Karmaşıklığın azalması, bir sistemin bu ortamdan ilişkili olayları seçmesini ve bu ortamla meşguliyet biçimlerini azaltmasını anlatır. Bir sosyal sistem karmaşık bir çevrede varolabilmek için, karmaşıklığı azaltan, kolayca kendi ortamıyla bütünleşmeyi sağlayan mekanizmalar geliştirmek zorundadır. 'İçsel farklılaşma' süreci, karmaşıklığın düzenlendiği ve süzgeçten geçirildiği mekanizmalardan biridir. Bu seleksiyon, ayıklama süreci sistem ve çevresi arasında bir sınır yaratır ve böylece onun karşılıklı ilişkili eylemler kalıbını sürdürmesini mümkün kılar. Dolayısıyla, seleksiyon ortamın karmaşıklığının nasıl azaltılacağıyla ilgili bir *seçim sürec*ini gerektirir.

Turner'a göre, bütün işlevselci ve yeni işlevselci düşüncelerin ortak bir özelliği olan 'işlevsel gerekler' kavramı, Luhmann'ın analizinde "bir karşılıklı ilişkili eylemler sistemiyle bağlantı içinde, çevrenin karmaşıklığını azaltma ihtiyacı" biçimine bürünür. Luhmann'ın ve Parsons'ın ortak deyimiyle, *mekanizmalar*la çevrenin karmaşıklığını azaltan, bu ihtiyacı karşılamaya yönelik üç temel boyut vardır: (1) Zamansal boyut, (2) maddî boyut, (3) sembolik boyut. Luhmann'ın düşüncesine göre, "zaman daima karmaşık bir sistem sunar, zira o geçmişe uzanır, karmaşık edim düzenlerini mevcut içinde cisimleştirir ve geniş bir gelecek ufukları gerektirir. Bu yüzden, bir sosyal sistem zamanın karmaşıklığını azaltan mekanizmalar geliştirmek zorundadır. O, eylemleri geçmişe, bugüne ve geleceğe yönelten süreçler geliştirerek bu boyutu düzenleyecek bir yol bulmak zorundadır." Ayrıca, her sosyal sistem, aktörler arasındaki iletişimler, onların karşılıklı davranış biçimlerini ayarlamalarını gerektirir. İnsanlar arası ilişkiler refleksiftir ve bu refleksivite kendini temalaştırmaya yol açar: Bütün sosyal sistemlerde olduğu gibi, insanlar yaptıkları eylemler ve diğer insanların eylemleri üzerinde düşünür, bu eylemleri ve düşüncelerini gözden geçirir ve dolayısıyla onları bir araştırma ve düşünce konusu haline getirirler.

Ayrıca, ona göre, iletişim aktörün davranış çizgilerini gösteren semboller temelinde ortaya çıkar ve bu semboller de bazı özelliklere sahip kodları meydana getirirler: (1) Sembollerin bir kod içinde organizasyonu çevrenin karmaşıklığını azaltan alternatiflerin seçimine kılavuzluk eder; (2) kodlar –kendi sembolleri karşıtlarını ima etmeleri bakımından– ikili ve diyalektik bir yapıya sahiplerdir; (3) kodlar kendi karşıtlarını ima ederken karşıt eylem potansiyeli yaratırlar. Böylece, sonuç olarak, insani kodlarla eylem çizgilerini seçme ve bir kodla karmaşıklığı azaltma süreci aynı zamanda potansiyel seçenekleri genişletir.

Temel probleme dönersek, Luhmann'a göre tamamen belirsiz bir durum (yani, 'saf' çifte olumsallık) genel toplumsal gerçeklikte asla ortaya çıkmaz, o sadece bir tür kavramsal 'sınır' olarak anlaşılabilir. Çifte olumsallığı *anlamın oluşumu ve sürekli işlenmesi sürecini sistemler teorisiyle ilişkilendiren* daha genel bir teorik bakış açısından kavramaya çalışan Luhmann, bu yüzden, onu temelli olarak çözülmesi imkânsız kalıcı bir problem olarak görür ve problemin, eyleyen öznelerden ziyade, bu tür koşullar altında birbirleriyle karşılaşan bir psişik sistemler veya sosyal sistemler sorunu olduğunu vurgular. Parsons'ın aksine "çifte olumsallığın olumlu yanıyla ilgilenen" Luhmann, toplumsal etki-

leşim en azından iki özerk sistemin (ego ve diğerinin) karşılaşması olarak anlaşıldığında, çifte olumsallık koşulunun etkisiz kılınamayacağı veya giderilemeyeceğini öne sürer. Kısacası, "çifte olumsallık, toplumsal etkileşimde sürekli olarak yeniden ortaya çıkan bir problemdir ve sosyal sistemlere temel bir istikrarsızlık aşılar."

Parsons'ın toplumsal aktörlerin, önceden varolan ve bu yüzden belirleyici bir sistemden ziyade, bir sosyal sistem içinde oluşturulduklarını bir şekilde gözden kaçırdığını düşünen Luhmann, özellikle zaman, tarih boyutunu ve kiplik kavramını devreye sokarak kendi konumunu Parsons'ınkinden ayırır: "İlk olarak, çifte olumsallığın çözümü, önceden-verili bir konsensüse sabitlenmekten ziyade, bir konsensüsün tesadüfe veya olumsallığa duyarlı bir tarzda oluşturulduğu bir zaman süreci içinde araştırılabilir. İkinci olarak, olumsallık zorunluluk ve imkânsızlığı dışarıda bırakan ve böylece farklı bir şey veya bir başka şey olma ihtimalinin altını çizen bir kipliktir." Böylece ona göre, bu varsayımlar, birbiriyle karşılaşma ve çifte olumsallığın üstesinden gelme çabası içinde, iki *kara kutu*nun geçmişe başvurmak zorunda olmadıklarını, aksine olası gerçek bir dünyaya ulaşılabileceklerini ve gerçek dünyada ulaşıldığını ima eder.

Luhmann, yukarda belirtilen 'olumsallık' tanımı ve toplumsal etkileşimin çifte olumsal karakteri nitelemesi temelinde, aktörler arasındaki bağımlılığın birey ve karşısındakinin karşılaşmasının bir sonucu olabileceğini, fakat bu bağımlılıktan uzak durulabileceğini vurgulayarak, bu problemin çözümüyle ilgili geleneksel formülleri reddeder: Ona göre, sembolik etkileşimcilik gibi yaklaşımlar, çifte olumsallık problemini yansıma, simetri, karşılıklılık veya perspektiflerin karşılıklılığı/tamamlayıcılığı, perspektiflerin otomatik-seçimi gibi kavramlarla çözmeye çalıştıkları, örneğin diğer kişinin kavranılamazlığını göz ardı eden bir simetri modelini benimsedikleri için yetersizlerdir. Sosyal bilimcilerin aktörler arasında bu tür bir birlik arayışları birey ve karşısındakinin ilişkisinin karmaşıklığını ve bu ikili sosyal sistemde oluşan 'kendi-seçiciliği' göz ardı edecektir. Eleştiri oklarını özellikle Mead'e yönelten ve 'iletişim'in önemini vurgulayan Luhmann'a göre, "sembolik etkileşimcilik benlik içinde olumsal davranan başka-benlik inşa eder ve tamamen haklı olarak dolayımlanma sürecini sembollerin kullanımı olarak görür. Fakat, problemi, herkesin diğeri konusunda aynı olduğunu varsayarak sadece *etkileşim* boyutunda alır." Dolayısıyla, kendini egonun eylemleri, düşünceleri, beklentileri ve tahminleriyle sınırladığı için, deyim yerindeyse, "çifte olumsallığın yarısını görür."

Luhmann'a göre, sosyal sistemler "iki tarafın da olumsallığı yaşamasıyla (sadece yaşamasıyla) ve bu durum yer alan etkinlik içindeki iki taraf için de belirlenimsizliği yapıların oluşumu için önemli kıldığında" ortaya çıktıkları için, bu 'yeni birlik' Mead, Parsons ve diğerlerinin kullandığı eylem anlayışıyla kavranamaz: "Çünkü eylemin kurucu bir özelliği, onun bireylere atfedilebilmesidir" ve eylem de sadece *iletişim* kavramıyla tanımlanabilir. Kısaca, "bir eylem teorisi olarak sembolik etkileşimcilik, diğer yarının gerektirdiği yapı oluşumunu çözecek araçtan yoksundur."

Luhmann birey ve karşısındaki bu etkileşimi açıklamak için biraz önce bahsettiğimiz 'kara kutu' benzetmesine başvurur. Ona göre, sosyal sistemlerin karmaşıklığı hem katılımcıların birbirlerini karşılıklı olarak tam anlamalarını, hem de her birinin bireysel olarak tasarladığı her türlü sistem performansını anlamayı engeller. Özellikle modern ve farklılaşmış, karmaşık toplumları düşündüğümüzde, katılımcılar birbirleri için saydamlıktan uzak ve hesaplanamaz varlıklardır. Böylece Luhmann ego ve diğerinden *kara kutular* olarak söz edilebileceğini belirtir. Bu yüzden, ona göre, "Çifte olumsallığın temel konumu basittir: iki kara kutu, ne kadar tesadüfi/olumsal olursa olsun, birbiriyle ilgilenecektir." Fakat bu kara kutuların gerçekte birbirlerini anlayamayacaklarını, sadece, birbirleriyle ilgilenirken yeterli açıklık ve 'beyazlık' yaratabileceklerini söyleyen Luhmann, bu ikili ilişkiyi şöyle özetler: "Onların, birbirleriyle ilgilendikleri çok az yan nedeniyle, bilgi işleme kapasiteleri yeterli olabilir. Onlar ayrı kalır; birleşmezler... Onlar çevredeki bir sistem olarak diğeri içinde girdi ve çıktı olarak gözlenebilen şeylere yoğunlaşırlar... Onlar kendi eylemleriyle gözleyebildikleri şeyleri etkilemeye çalışabilir ve geribildirimle birçok şey öğrenebilirler. Bu yolla, oluşan bir düzen bu düzeni mümkün kılan

sistemlerin karmaşıklığının koşullandırmasıyla ortaya çıkabilir, ancak o hesaplanan veya kontrol edilebilen bu karmaşıklığa bağlı değildir." İletişim süreci şöyle gelişir: "Bir ego bir başkasını başka ego olarak yaşadığında ve bu deneyim bağlamında davrandığında, onun eylemi 'sizin için', 'size karşı' veya 'sizin önünüzde' hemen hemen otomatik hale gelecektir. Bu, egonun kendi eylemini diğer egonun perspektifinden kontrol etmesi anlamına gelir. Bu ego/diğer ego ikilisi toplumsal etkileşimin çekirdeğini oluşturur."

Luhmann, burada, bu birey kara kutuların etkileşimde rol oynama derecelerini göz ardı etmez: Çünkü "etkileşim farklı 'kendini sunum' biçimlerine imkân verir." Bu yüzden, sosyal sistemler farklı 'kişiselleşme' biçimleri ve dereceleri sergilerler. Hatta, sosyal sistem katılımcıların kişisel niteliklerine bağlılığının ifadesi olduğu için, sistemi yeniden üretmek için gerekli karşılıklı bilgi tipi sosyal sisteme göre değişmekle kalmaz, aynı zamanda, bu tür sistemler de bizzat karşılıklı gözlem ve iletişim için yeterince açıklık yaratırlar.

Luhmann'ın Çözümü

Luhmann'a göre, aktörler için dünya karmaşık ve olumsal görünür: "*karmaşıktır*, çünkü onlar arasında ortaya çıkması muhtemel sonsuz sayıda olay ve ilişki mümkündür; *olumsaldır*, çünkü ortaya çıkacak her olay ortaya çıkmayabilir, onun yerine sonsuz sayıda olay ortaya çıkabilir." Bundan dolayı, olayların yüksek düzeyde olumsallığı her şeyin farklı olabileceği anlamına gelir ve böyle bir dünyada bireyin eyleminin başarısı ortaya çıkabilecek, belki de çıkmayabilecek özel olayların oluşumuna bağlıdır (contingent), onlara dayanır. Başka bir ifadeyle, "benim davranışımın başarısı sadece dış koşullara bakarak yaptığım şeye değil, aynı zamanda benim davranışımla ilgili kendi kişisel beklentilerimden etkilenen bir başka kişinin yaptığına bağlıdır. Karşılıklı bir beklentiler ve davranışlar ilmeklenmesi, toplumsal etkileşimi karakterize eder ve çifte olumsallık üretir ve eylemin koordinasyonu ve karşılıklı öngörülebilirliğini çok zor ve ihtimal dışı kılar." Ona göre, yine de bu koordinasyon ve öngörülebilirlik 'toplumsal etkileşim içinde' varolur.

Bu yüzden, Luhmann için, olumsallık bir döngü ve dolayısıyla belirlenimsizlik yaratma riski içerir, ancak bu belirlenimsizliğin yarattığı duyarlılık da çözüm imkânını beraberinde getirir. Kısaca ifade edilirse, "Herkes olumsal davranıyorsa ve bu yüzden herkes farklı biçimde kendisinin ve diğerlerinin bunu dikkate aldığını biliyorsa, kişinin kendi eyleminin diğerlerinin eylemleri içindeki bağlantı noktalarını yakalaması (ve onlara bir anlam yüklemesi) genellikle ihtimal dışıdır. İlişkilerin döngüselliği belirlenimsizliğe yol açar; kendine-bağlılık diğerlerinin de kendine bağlılığını, diğerlerinin kendine bağlılığı da başkalarının kendine bağlılığını gerektirecektir. Ego diğerinin nasıl davranacağını, aynı şekilde diğeri de egonun nasıl davranacağını bilmediği sürece, sistem belirsizleşir ve böylece tıkanır." Ancak, sembolik kodların ikili ve diyalektik bir yapıya sahip olduklarını anımsarsak, "anlam sistemleri için bu durum aynı zamanda, herhangi bir belirlenime oldukça duyarlı olmak anlamına gelir. Bir anlamda, problem böylece kendi çözümünü getirir."

Çifte olumsallığın yarattığı 'düzen problemi' Luhmann'da iki boyutta açıklanır: **(i)** Bireyler, 'ego ve diğeri' arasındaki ikili ilişkiler düzeyinden bir sosyal sistemin oluşumuna doğru ilerleyen bir çizgide ve **(ii)** yapısal boyutta genel sosyal sistemin kendini yeniden-üretmesi süreci içinde.

İkili ilişkiler düzeyinde baktığımızda, Parsons'ın aksine, Luhmann, bu çözümün toplumsal konsensüse bağlı olmadığına inanır ve çözümün her şeyden önce toplumsal etkileşimin zamansal boyutlarına, yani bir tarihselliğe dayandığını düşünür. Çözümün gelişimini temel evreler biçiminde açıklayan Luhmann'a göre, **(1)** "Başlangıç kolaydır: Yabancılar ilk adımı, en önemli davranışsal temellerin göstergelerini 'durumun tanımı', sosyal statü ve niyetler temelinde birbirlerine karşılıklı olarak göstererek atarlar. Bu, olumsallık problemini yeniden inşayı içeren bir *sistem tarihi* başlatır. Sonuç olarak, sistem, bizzat yaratmaya yardımcı olduğu olgular ve beklentileri ele alarak, giderek kendini-üreten bir gerçeklik hakkında argümanlarla meşgul olmaya başlar. **(2)** İlk adımlardan sonra, çifte olumsallık artık ilk, döngüsel belirlenimsizliği içinde değildir. Her yeni adım 'aynı zamanda başka türlü mümkün olabilecek' şekilde, ancak sadece zaten önceden belirlenmiş olan şey temelinde atılır." **(3)** Aslında

problem ortaya çıktığı andan itibaren kendi çözümünü başlatır, fakat bu çözüm insan doğasında temellenmez, ne de önceki geçerli kültürel değerler tarafından düzenlenir. Ona göre, "Olumsallık deneyiminin başardığı şey, sistem içinde işleyen koşullandırma için fırsat sağlaması ve fırsatın yolunu açması, böylece, bu fırsatın *yapısal imkânlara* dönüşmesidir. Başka her şey, onun değerini ve daha fazla kullanışlılığını kanıtlayan şeyin seçilmesi sorunudur." (4) Bu mantık çizgisi içinde, çifte olumsallık deneyimi bir *fırsat duyarlılığı* yaratır. Böyle bir durumda ortaya çıkan her şey, her eylem, her hareket, her ifade ilişkili, anlamlı bir seçime dönüşür. (5) İlk hareketten sonra, sonraki her adım olumsallığı azaltıcı – olumlu veya olumsuz– bir etkiye sahip bir eyleme dönüşür. (6) İlk durum yola çıkıcı bir adım oluşturur. Çifte olumsallığın açık ve katıksız, belirlenmemiş versiyonu belirlenimler ve alternatifleri dikkate alan yapılaşmış bir versiyonla tamamlanacak –ego diğerinin istediği şeyi diğeri egonun istediği şeyi yaptığı takdirde isteyecektir– ve yapılanlar etkileşim süreci içinde mümkün olacaktır. Sonuçta, bir benzetmeyle, "Sistem, Tanrı olmadığında bile ortaya çıkar."

Vanderstraten'in ifadesiyle, bu bakış açısı, toplumsal etkileşimin sürekli olarak kendi çifte olumsal karakterini yeniden ürettiğini ima eder. Çünkü Luhmann'a göre, sosyal sistemler çifte olumsallığı, kendi süreçlerini yeniden yapılandırmak veya yeniden koşullamak için *uyaran* olarak kullanırlar. Bu yüzden Luhmann, sosyal sistemlerde 'oto-kataliz' sürecinden söz eder. "Çifte olumsallık problemi, bir oto-katalitik faktörün özelliklerine sahiptir ve kendini 'tüketmeden' yapıların inşasını perspektifler üzerinde perspektifle düzenlenen yeni bir düzenleme düzeyinde mümkün kılar." Çifte olumsallık problemi bizzat meydana getirdiği sistemin bir bileşeni olduğu için, başlangıçta olumsallık deneyimi bir sosyal sistemin oluşumuna yol açarken, ardından bu deneyim bizzat sosyal sistem içinde anlamlı sorunların ortaya çıkışına bağlıdır ve bu yüzden toplumsal düzenin ilk kaynağını aramak anlamsızdır. Başka bir ifadeyle, "Kişiler asla bazı ön kabuller olmadan, birbirleri hakkında bazı ön kabuller olmadan karşılaşmazlar ve olumsallığı sadece davranış tipleri ve beklentiler aracılığıyla 'her zaman mümkün olabilecek' anlamda yaşarlar."

Vandenstraten'e göre, genel sistem anlayışını tersyüz etmeyi ve hiyerarşik kontrol, düzen veya öngörülebilirlikle ilgili kabullerden kurtulmayı amaçlayan Luhmann'a göre, kısaca, çifte olumsallık temel bir sosyal problemdir ve bu problemin de çözümü temel bir toplumsal işleme, yani iletişime başvurmayı gerektirir. Kendi sosyal sistemler teorisine 'kendine-gönderimlilik' kavramını sokan, kendi iletişim teorisinde toplumsal düzenin bu kendine-gönderimli doğasını inşasını açıklamaya çalışan Luhmann için, "Toplumsal düzen sadece iletişimle üretilebilir, ancak aynı zamanda iletişimi mümkün kılan da toplumsal düzendir."

Vandenstraten bu bağlamda, Parsons ve Luhmann'ın çifte olumsallık açıklamalarının keskin farklılıklarını şöyle ifade eder: "Parsons için, toplumsal düzen nihayetinde toplumsal olmayan bir kökene sahiptir. Ego ve diğeri, görünüşe bakılırsa, çifte olumsallık problemini iletişimle değil de, içebakışla çözer. Şu veya bu şekilde, katılımcıların her biri paylaşılan normlar ve değerlerin gerekliliğini kabul etmeye başlar. Toplumsal düzenin temelleri, sosyalleşme 'toplumsal hayvan' için temel bir rol oynadığında bile, bireysel rızaya ve bireysel akla yerleştirilir. Ancak Luhmann için, çifte olumsallık koşulu *iletişimi* başlatır ve bu iletişim kaçınılmaz olarak –çifte olumsallık problemini yeniden-üreten– anlamlı karşılıklı ilişkili bir seçimler seti olarak bir sosyal sistem meydana getirir. Bu temelde, çifte olumsallık koşulu sosyal sistemleri yaratır ve insanların farklılaşmasını sağlar. Ancak aynı zamanda, sosyal sistemler anlamı işlemek için iletişimi kullanan oluşumsal (emergent) gerçekliklerdir ve insanlardan değil iletişimlerden meydana gelirler." Bu sistemler, tamamen *zamansallaşmış* sistemler oldukları için, bireysel unsurlarla yakınlaşabilir veya onlara 'nüfuz edebilir'ler. "Onların unsurları diğer unsurlar veya 'olaylar'la (farklı düşünceler, farklı iletişimlerle) sürekli olarak yenilenir. 'Unsurlar diğer unsurların her birine farklı bir seçicilik ve bağlantılılık, farklı geçmişler ve gelecekler sunarlar...' Katılımcı sistemlerde farklı şeyleri gösterseler de, onlar unsurlar olarak özdeş şeylerdir: Onlar farklı ihtimaller arasından seçim yapar ve farklı sonuçlara yol

açarlar'. Böylece, insanlar için, iletişime aktif ve pasif 'sırayla' katılım hemen hemen kaçınılmaz olarak psişik ve sosyal sistemler arasındaki farkı yeniden yerleştirir. "Bu anlamda, Luhmann açıkça *başlı başına bir gerçeklik olarak sosyal sistemler* açıklaması sunar." Yani, karşılıklı en az birey arasında çifte olumsallığı gidermek için karşılıklı beklentiler temelinde kurulan ilişki, biyografik bir geçmiş, bir tarih kazanarak, zamanla sürekli kendini-üreten bir sosyal sisteme dönüşmeye başlar. Bu bağlamda Luhmann sosyal sistemler teorisini, özellikle otopoietik sistemleri devreye sokar. Bu çerçeve içinde, çifte olumsallık, sistemlerin her zaman karşılaştıkları sürekli, temel bir problemdir. 'Oto-katalizör biçimde işleyen bir problem' olarak çifte olumsallık, sistemlerde bir 'koşullu hazırlık durumu', beklemede bir sistemler-oluşumu imkânı sağlar ve bu yüzden zorunlu ve kaçınılmaz olarak sistemlerin oluşumuna yönelir.

Genel sistemler düzeyinde Luhmann, çifte olumsallığın yarattığı belirlenimsizlik ve kaos ihtimalinin düzene nasıl yol açtığını 'gürültüden düzene' ilkesi altında açıklar. Munch'e göre, toplumsal düzenin nasıl mümkün olduğu sorusuna klâsik cevap Durkheim tarafından formüle edilmiştir: "Toplumsal etkileşim bir boşlukta değil, aksine normlar ve kurumlar aracılığıyla etkileşime yol gösteren bir toplumda yer alır." Durkheim'in yaklaşımını genelleştiren Parsons'a göre ise, "toplumsal etkileşim temel bir konsensüse sahip bir toplumda yer aldığı sürece, aktörler için düzenli, kontrollü, koordine ve öngörülebilirdir." Munch'e göre, Luhmann Parsons'ın görüşünü empirik bir temelde paylaşır: "Çoğu somut durumda, toplumsal etkileşim değerler ve normlar üzerinde bir konsensüsle koordine ve kontrol edilir." Bununla beraber, Luhmann'a göre, bu empirik gözlem çifte olumsallık kabulüyle başladığında, böyle bir düzenin ortaya çıkma nedeni ve nasılını açıklamaz, Durkheim ve Parsons düzen sorununa sadece sınırlı bir cevap getirmişlerdir: "onların cevabı konsensüsün bulunduğu her yerde bu konsensüs için nedenler bulunduğu örneklerle sınırlıdır."

Gürültüden Düzene

On yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki klâsik düşünürler, insanın bir doğa durumundan medenî bir duruma nasıl geçtiğini açıklamaya çalışmışlardır: Örneğin, Hobbes herkesin herkesle savaşını sona erdirecek bir çözümle, Locke insanların özgürlük, yaşam ve özel mülkiyet konusundaki çıkarlarının örtüşmesiyle, Rousseau toplumda bir arada yaşayan insanların dayanışmasıyla, Kant bir toplumun akla uygun evrensel açıdan geçerli yasalara dayanma düşüncesinden hareketle 'toplumsal sözleşme'yi toplumsal düzenin oluşumunun temeli olarak almışlardır. Luhmann, "bu klâsik çözümlerden birini kurumlaştırmak yerine, çözümünü 'gürültüden düzen postülası'yla modern sistemler teorisi temelinde ortaya koyar."

'Gürültüden düzen ilkesi', düzenin, oldukça karmaşık ve olumsal bir dünya içindeki eylemler arasındaki birçok muhtemel eylem ve ilişkiden tesadüfi olarak ortaya çıktığını ifade eder: "Her zaman yıkım ve bozulma tehlikesi olduğu için, eylemde bağlantıyı ve sürekliliği mümkün kılan her şey muhtemelen aktörler tarafından seçilebilir." İkili ilişkiler düzeyinde yapılan açıklamada belirttiğimiz gibi, "asıl olumsallık problemini bu problemi *çözme* girişimleri başlatır. Yani, bir oto-kataliz (kendini yeniden-üretme) süreci, problemin çözümüne ve gürültüden düzen ortaya çıkmasına yol açar." Peki, bu süreç nasıl mümkün olmaktadır?

Luhmann'a göre, **(i)** sistemler, örneğin, bir hücre, firma veya bir bütün olarak toplum kendi yapılarına dayalı özel bir *işlev* yüklenir; **(ii)** bir sistem bir *yapı* geliştirerek ve bu yapıyı sürdürerek, kendi çevresiyle olan sınırlarını sabitleştirir. Burada, çevre kompleks bir olumsallıklar seti, "ne zorunlu ne de imkânsız her şey" olarak algılanır. **(iii)** Sistem belirli şeyleri mümkün kılarken, diğer ihtimalleri dışarıda bırakır. **(iv)** Onlar kendi çevrelerine içkin sonsuz karmaşıklılıklarını ayrı *işlevler üzerinde uzmanlaşarak* azaltırlar. **(v)** Sistemin operasyonları, çevresel koşullar tarafından tetiklenir ve bu işlemler yeniden çevreyi değişikliğe uğratır.

Luhmann'ın deyişiyle bu süreçte temel düzenleyici araç, etkileşim içindeki bireylerin birbirlerine karşı yönelimlerini dikkate almalarını anlatan 'çifte olumsallık'tır. Böylece, çifte olumsallıktan sosyal sistemlerin otopoietik sistemler oldukları sonucu çıkar. "Bunlar, kendi özerkliklerine karşı potansiyel tehditlerle karşılaştıklarında, ortamı özerkliğe katkıda bulunacak biçimde kayda alan ve

yorumlayan sistemlerdir. Çifte olumsallıkla, sosyal sistemin özerkliğine potansiyel tehditler bu özerkliği artıracak biçimde işlemden geçirilir."

Gürültüden düzen ilkesi şöyle bir gelişim izler: **(i)** "Çifte olumsallık deneyimi, gürültü içinde bir ilk yapı ve asgari bir düzen türü olan bir şeydir. Çifte olumsallık her zaman orada olan bir şeydir. Bu yüzden o, aktörlerin her zaman bekleyebileceği bir şeydir; o düzenli olarak varolan bir şeydir ve bu nedenle gerçekliğin *düzenli* bir yanıdır." **(ii)** Karşılaşan iki aktör bu çifte olumsallık içinde birbirine *yaklaşır*. Onların perspektiflerinin yakınlaşması gerçekliğin bir başka, öngörülebilir *düzenli* yanıdır. "Bu, çifte olumsallığın düzenin üretimine asıl katkısıdır." O, çifte olumsallığın, bir karşılıklı ilişkili beklentiler sistemini inşa biçimiyle düzenin üretimidir; ve (iii) bu yolla, sonuçta, bir *sosyal* sistem psişik çifte olumsallık deneyimine sahip iki aktörün karşılaşmasından ortaya çıkar.

Böyle bir sistem içinde düzenin kurulmasına yol açan bir başka adım daha vardır: bir başka eylemle ilişkiye izin veren her eylem muhtemelen seçilir ve sürdürülür. Ancak bu nasıl mümkün olur? Ve bir başka eylemle ilişkili olabilecek süregelen eylemlerin ortaya çıkma ihtimalinin kaynağı nedir? Munch'e göre, Luhmann, sosyal sistemler üzerine kitabında bir bölümü tamamen bu konuya ayırsa da, sorunu bu noktaya getirmez, ilişkiyi mümkün kılan, yani toplumsal düzeni sağlayan her şeyin muhtemelen seçileceği cevabını vererek konuyu keser; yine de kendi konumunu açar. Luhmann, düzensizlik durumunu olumsuzlamada ve çifte olumsallığı yaşayan aktörlerin olumsallık problemini çözerek *bir düzeni yaratmada çıkarlar yakınlaşması* içinde olduklarını varsayar: "Ego, Diğerini Diğerinin Egoyu yaşadığına benzer biçimde yaşar. Ego, aynı zamanda her iki tarafın bu deneyiminin özdeşliğini perspektifler özdeşsizliğiyle yaşar. Bu yüzden, durum belirlenemez, istikrarsız ve tolere edilemezdir. Bu deneyimde perspektifler yakınlaşır ve bu durum olumsuzluğu olumsuzlamada bir çıkar, belirlenimde bir çıkar olduğunu varsaymamızı mümkün kılar. ... bu bir 'koşullu hazırlık durumu'nu, sistemi –neredeyse bir nedensel olayı yapılar yaratmak için düzenli olarak kullanabileceğimiz– bir bekleme durumunda inşa edebileceğimiz bir fırsatı temsil eder." Aslında ona göre, düzensizlik durumundaki aktörleri, dünyayı düzenli ve öngörülebilir kılan ve böylece onları bizzat düzen üretme zorunluluğundan kurtaran yakınlaşmaya iten şey, antropolojik düzen ihtiyacıdır.

Özetle, Luhmann'a göre, çifte olumsallık evrensel düzenleyici bir ilkedir. Ancak modernite artan olumsallık ve karmaşıklığı ima etse de, karmaşıklığı daha fazla azaltmayı sağlayacak daha gelişmiş mekanizmalara gerek vardır ve üst-modernitenin gelişiyle, 'self-refleksif' prosedürler ve 'toplumsal farklılaşma' karmaşıklığın azaltılmasında özellikle önemlidir. Ancak Luhmann, Parsons'ın, ortak değerler ve normlar toplumsal düzenin önkoşuludur iddiasını da eleştirir. Çünkü ona göre, moderniteyle birlikte, toplumsal düzen temel değerler veya yaygın normatif bütünleşme olmadan sağlanmıştır.

Habermas ve Çifte Olumsallık

Jurgen Habermas 'çifte olumsallık' problemine, Parsons'ın görüşlerine bağımsız bir bölüm ayırdığı *İletişimsel Eylem Teorisi*'nde değinir. Habermas, Parsons'ın Hobbescu düzen problemi konusundaki görüşlerini değerlendirdikten sonra, 'Toplumsal Etkileşim' başlığı altında bu kavramla ilgili yorumlarını ve çözümünü açıklar. Strydom'a göre, burada Habermas eleştirisini sadece Parsons'ın önerdiği çözüme, yani eylem-yönelimlerinin kültürel olarak belirlendiği tezine değil, onun eylem teorisine de yöneltse de, "onun alternatifi, yani iletişimsel eylem teorisi çifte olumsallığı hükümsüz kılmaz veya dışlamaz." Luhmann gibi '"etkileşim' kavramını teorisinin temeline oturtan Habermas için önemli olan, 'eylemin koordinasyonu', yani 'farklı aktörlerin eylem plânlarının birbirine uyumlu kılınması' problemidir."

Habermas, eylem kavramını (toplumsal) düzen kavramıyla ilişkilendiren ve böylece 'toplumsal etkileşim' kavramı üreten bir açıklamanın önemi ve gerekliliğini vurgular ve ona göre, "burada, *normatif mutabakat* kavramı değere yönelik amaçlı etkinlik konusundaki düşünceler *ile* değerler ve çıkarların bütünleştiği bir düzen arasında bir köprü olarak hizmet edebilir." Bu sayede, etkileşim içindeki birer değer konsensüsü ve normlar taşıyıcısı olan bireylerin yorumları ve e-

vet/hayır tavırları eylem teorisinin merkezine yerleştirilebilir. Böylece Habermas'a göre, "Merkez sahne artık eylemin araçlar-amaçlar yapısı tarafından değil, öncelikle, toplumsal etkileşimi mümkün kılan bir mekanizma olarak dile-bağlı bir konsensüs yaratma süreci tarafından işgal edilecektir." Fakat o, Parsons'ın bu yolu izlemediğini, aslında uzak durmaya çalıştığı empirist geleneklere bağlı kaldığını, amaçlı etkinliği değer standartlarıyla ve bunlara eşlik eden değer yönelimleriyle sınırlandırdığını belirtir.

Habermas'a göre, Parsons açıklamalarına monad benzeri bir aktör anlayışıyla başlar ve basit etkileşimi iki aktörün eylemlerinden oluşan bir şey olarak görerek, 'birim edim'den eylem ilişkisine geçiş noktası sağlar. Parsons'ın analizinin başlangıç noktası *alternatifler arasından olumsal kararlar* sonucunda ortaya çıktığı düşünülen tekil eylem yönelimidir ve bir değer-yönelimi ilgili değerlerin mevcut alternatifler arasından biri veya diğeri için tercih sebebi olmasını anlatır. Dolayısıyla Habermas'a göre, kültürel değerlerin gücü bu kararların olumsallığını, seçilebilme ihtimalini engellemediği için, bir ilişkiye giren iki aktör arasındaki her iletişim 'çifte olumsallık' koşulu altında yer alır. Bu durum bir problem yarattığı için düzenleyici icraatlar işlevsel açıdan önem kazanır. Habermas'a göre, etkileşimin mantıksal yapısında ego ve diğerinin özgür seçiminin çifte olumsallığının eylemleri 'koordine eden' düzenleyici mekanizmalardan önce geldiği düşünüldüğü ve değer standartları birim edim düzeyinde aktörlere ait öznel bir şey olarak analiz edildiği için, Parsons'ın düşüncesinde bu değer standartlarının özneler-arası düzeyde birbirine uyumlu kılınması gerektiği, bunun da kültürel değerlere itaatle sağlanabileceği düşünülür. Ayrıca ona göre, 'değer-yönelimi' düşüncesinde de olumsal amaçların oluşturulmasıyla ilgili süreçler dikkate alınmadığı ve akılcı ve pozitivist eylem yönelimleri eylem durumunun belirleyicileriyle özdeşleştirildiği için, bireylerin amaçlar oluşturma özerkliği bir kenara itilir.

Ayrıca Parsons, Habermas'a göre, aktörün eylem özgürlüğünü belirli amaçlara uygun alternatifler arasından bir seçim olarak yorumlayarak, eleştirdiği faydacı eylem anlayışının özüne bağlı kalır ve karar özgürlüğünü olumsal bir seçim özgürlüğü (*Wilkur*) olarak düşünerek irâdeciliği kurtarabileceğini umar. Ona göre, bu görüş de başından beri, "özneler arası olarak paylaşılan kültürel değerler sistemi anlayışıyla karşıtlık içindedir ve teori inşasında kesinlikle problem yaratır." Strydom'ın ifadesiyle, Habermas'a göre, sadece monad benzeri ve tekil aktör anlayışından hareket etmeyip, aynı zamanda monolojik bir biçime de bürünen Parsons'ın açıklaması, çifte olumsallık probleminin çözülebileceği tek mekanizmayı, yani *dil ve iletişim aracılığıyla sağlanan koordinasyon mekanizmasını* dikkate almaz; Parsons dil gerçeğini gözden kaçırmasa da, eylem koordinasyonunun iletişimsel yanını şeyleşmiş bir kültür anlayışı lehine göz ardı eder ve bu yüzden onun kültür anlayışı geçmişe-yönelik, statik, nesnelcidir.

Habermas'ın çözümü

Habermas'a göre, burada, Parsons'ın monadçı eylem anlayışını Durkheim'den ödünç alınan özneler-arası bir düzen anlayışıyla nasıl ilişkilendirmesi gerektiği bir problem oluşturur ve "bu problem, etkileşime katılanların -konsensüsü mümkün kılan- yorumlayıcı başarıları toplumsal düzen anlayışına temel teşkil ettiği takdirde çözülebilir." Ona göre, dile-bağlı, ortak anlayışa ulaşmayla ilgili süreçler özneler arasında paylaşılan, genel kabul gören değerlerin temelini oluşturdukları ve etkileşimin yer aldığı bağlam düzeni sağlayıcı bir model olarak hizmet edebileceği için, "bu modelde, kararlar alma kapasitesine sahip aktörler arasındaki çifte olumsal ilişkinin yarattığı eylemin koordinasyonu problemi, sadece normların geçerliliğiyle ilgili iddiaların özneler-arası düzeyde kabulünü amaçlayan bir yöntemle çözülebilir." Fakat ona göre, normatif geçerlilik iddialarının onaylanması ve reddinin kaynağı, olumsal bir seçim özgürlüğü değil, aksine ahlâkî-pratik kanaatlerdir ve bu kanaatler de, en azından zımnen, 'haklı nedenler'in bağlayıcı gücüne tâbidir. Dolayısıyla, "Parsons'ın yaptığı gibi, eylemi yönlendiren kararları tekil bireylerin özel seçimlerinin (*Wilkur*) ürünü olarak ortaya koyarak başlarsak, eylem sistemlerinin eylem birimlerinden nasıl oluştuklarını açıklayacak hiçbir mekanizmaya sahip olmayız."

Görüldüğü gibi, Habermas, çifte olumsallığın yarattığı eylemin koordinasyonu

problemine getirdiği çözümü, 'iletişimsel konsensüs oluşumu'na merkezi rol tanıyan bir teoriyi benimseyerek temellendirir. Strydom'a göre, "Bu teori, onun, sadece kültürü akışkan bir şey olarak almasını ve onu kurumlar ve kişilikle esnek bir ilişki içinde konumlandırmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda inşacı bir görüşü benimsemesini de mümkün kılar." Kültür, kurumlar ve kişiliğin yaşantı-dünyasının iletişimsel eylem aracılığıyla yeniden-üretilen sembolik yapılarını oluşturduğunu düşünen Habermas'a göre, "etkileşime katılanlar, aktarılan kültürü içselleştirmek ve onu mevcut normlar ve kurumlarla onaylayıcı veya eleştirel bir gözle ilişkilendirmek için, ehliyetlerini yorumlayıcı bir biçimde kullanarak ortak eylem yönelimleri oluştururlar." Ona göre, çifte olumsallık koşullarında, iletişimsel eylem içindeki bireyler, kendi durumlarının ortak bir tanımını oluşturmaya ve ilgili temalar ve plânlarla ilgili bir anlayışa ulaşmak zorunda kalırlar ve "bu tür bir inşa süreci, yani yorumlayıcı bir çalışma, karşılıklı tartışmalarla (argümantasyonla), evet veya hayır tavrı takınarak ve eleştiriyle sağlanır." Fakat "bu karşılıklı anlama veya mutabakat da kalıcı bir problem olan çifte olumsallık sorununa geçici bir çözüm getirir."

Son olarak, iletişim olgusunu etkileşimin üretimi süreci çerçevesinde açıklamaya çalışan Anthony Giddens'ın çifte olumsallık konusundaki görüşüne geçebiliriz.

Giddens ve Çifte Olumsallık

Bir eylem sosyolojisi geliştirmeye çalışan Giddens'a göre, etkileşimin üretimi üç temel unsuru içerir: "Etkileşimin 'anlamlı' olarak kurulması; ahlâkî bir düzen olarak kurulması; ve güç ilişkilerinin işleyişi olarak kurulması". Bu yüzden, gücü bütün toplumsal ilişkilerin ayrılmaz bir parçası olarak gören Giddens, yaptırımların, daha doğrusu yaptırım biçimlerinin de tıpkı güç gibi toplumsal etkinliğin sürekli özellikleri olarak alınması gerektiğini düşünür. Yaptırımın toplumsal etkileşimin normatif bileşenleri içinde kök saldığını öne süren Giddens'a göre, Parsons'ın etkileşimin 'çifte olumsallığı' düşüncesi etkileşim ve iletişimin normatif boyutunu kavramada oldukça kullanışlıdır. Yani, Parsons'ın da kabul ettiği gibi, "Etkileşim bir aktörün diğerine karşı tepkileriyle gerçekleşir ve tersi de doğrudur: bir aktörün (olumsal) tepkileri, bir başkasının veya diğerlerinin (olumsal) tepkilerine bağlıdır. Her bir kişinin etkinliği diğerinin davranışı üzerinde bir yaptırım olarak işler." Fakat fenomenolojik sosyoloji ve etnometodolojinin toplumsal eylem anlayışını, belirli kayıtlar altında, kendi yapılaşma teorisine büyük ölçüde uyarlamaya çalışan Giddens'a göre, bu yaptırımların çoğu –en azından, ciddî ve kalıcı sorunlar ortaya çıkana kadar– sorgulanmadan uygulanır.

Ancak Giddens normatiflik kavramını yeniden tanımlama gereği duyar: "Etkileşimin normatifliği, *hakların* kullanılması ve *yükümlülüklerin* yerine getirilmesi olarak anlaşılabilir." Toplumsal hayatta güç ve yaptırımların iç içe geçtiklerini öne süren Giddens'a göre, etkileşimin çifte olumsallığı, yani haklar ve yükümlükler arasındaki denge, her ilişki aynı zamanda bir güç ilişkisi olduğu için, somut toplumsal davranış içinde ilişkinin niteliğine göre bozulabilir. Ancak ona göre, tam da burada 'çifte olumsallığın' olumsallığı Parsons'ın 'eylemin referans çerçevesi'nden buharlaşma eğilimi gösterir: Çünkü Parsons'a göre, " (roller biçiminde yapılaşmış) karşılıklı beklentilerin kurumsallaşması, aktörlerin etkileşim süreçleri içindeki etkinliklerini kontrol eder." Toplumsal eylemin üretimi ve yeniden-üretimi kavramlarını kendi yapılaşma teorisinin merkezine yerleştiren Giddens'a göre, "sosyal etkileşim sistemleriyle ilişkili normlar, toplumsal karşılaşmaların seyri içinde her an yeniden teyit edilmek ve yeniden-üretilmek zorundadır." Ayrıca, toplumsal yeniden-üretim sürecini, yani mevcut yapı ve kurumların yeniden nasıl üretildiklerini açıklayan, ancak aynısını toplumsal eylemin üretimi, yani her ilişkide, her karşılaşmada nasıl yeniden, yeni biçimlerle yaratıldığı konusunda başaramayan yapısalcılıkta, "sadece haklar ve yükümlülükler gibi iki boyuta sahip olan normatif temelde düzenlenmiş bir hukuk düzeni olarak görülen şey", Giddens'a göre, uygun bir eylem sosyolojisi temelinde, aslında "gerçekleştirilmeleri, yükümlülüklerin diğer aktörlerin uygun tepkileriyle yerine getirilmesine bağlı olan *taleplerin* bir ifadesidir."

Giddens etkileşimin çifte olumsallığını, Parsons'ın yanı sıra Durkheim'in yaptırımlar açıklamasını eleştirerek temellendirmeye

çalışır. Yaptırımın etkileşimin çifte olumsallığıyla işleyişinde bir davranış ve ilişkili yaptırım arasında 'mekanik' türde bir ilişki olmadığını vurgulayan Giddens'a göre, Durkheim de 'faydacı' yaptırımları 'ahlâkî' olanlardan ayırırken aynı ayrımı benimser. Ancak ahlâkî yaptırımları toplumsal ilişkilerin prototipi olarak gören Durkheim'in bu ayrımı açıklayış biçimi, onun "normların bireyler tarafından faydacı bir yaklaşımla –kavramsal açıdan, normatif taleplerin gerçekleştirilmesinin olumsal karakteriyle ilişkili olacak biçimde– alınabilmesi ihtimalini teorileştirmesini engeller." Giddens'a göre, burada Durkheim'in gözden kaçırdığı nokta, "normatif bir yükümlülüğü ahlâkî bir bağlılık olarak kabullenme *ile* normatif buyruklar çiğnendiğinde uygulanan yaptırımlara uyma arasında birçok 'ince ayrım'ın bulunduğudur." Yani, "toplumsal hayatın normatif özelliklerinin toplumsal etkileşimin çifte olumsallığını içermesi, yaptırımlara 'faydacı' yönelimi mutlaka davranışın toplumsal-olmayan nedensel sonuçları seviyesine düşürmez." Çünkü "Aktör, ilgili yaptırımların fiilen uygulanma ihtimalini düşünerek, belirli bir toplumsal davranış yapıldığında karşılaşılabilecek 'riskleri' hesaplayabilir ve onları belirli bir hedefe ulaşmanın bedeli olarak kabul etmeye hazır olabilir." Bu husus Giddens'a göre, meşrulaştırma ve itaat bakımından iki açıdan büyük öneme sahiptir: **(i)** Bu gerçek, meşrulaştırma teorisini Durkheim ve Parsons'ın 'normatif işlevselcilik' anlayışlarının ayırt edici bir özelliği olan 'içselleştirilmiş değer-norm-ahlâkî konsensüs' teoreminden uzaklaştırır ve **(ii)** ilgiyi normların – etnometodolojinin ısrarla vurguladığı– *müzakereye dayalı* karakterine yöneltir. Çünkü, "Normlara karşı 'hesaplı' tutumlar 'kendini sunuş biçimi', 'pazarlık' gibi süreçlerle genişletilebilir: Bu süreçte, normatif emirlere itaat eden veya onları çiğneyen aktörler, itaat veya ihlâlin kendi davranışları bağlamında *ne anlama geldiğini* davranışlarıyla bir ölçüde müzakere konusu haline getirebilir, böylece uygulanacak yaptırımları etkileyebilirler."

P. BAERT, Social Theory in the Twentieth Century, Polity Press, 1998; A. GIDDENS, Central Problems in Social Theory: Action, structure and contradiction in social analysis, University of California Press, 1979; A. GIDDENS, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi (çev. Tatlıcan), Paradigma Yayınları, Ocak 2000; A. GIDDENS, Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları (çev. Ü. Tatlıcan – B. Balkız), Paradigma Yayınları İstanbul, Mart 2003; J. HABERMAS, The Theory of Communicative Action: 'Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, vol. 2, Polity Press, 1987 [İletişimsel Eylem Kuramı, Cilt 1-2, (çev. M. Tüzel), Kabalcı Yayınevi, Şubat 2001]; R. MUNCH, 'Action Theory, Systems Theory, and Analytical Functionalism: Talcott Parsons', Sociological Theory: From the 1920's to the 1960's; vol. 2, Nelson-Hall Publishers, Chicago, 1994; R. MUNCH, 'Communication as Systemic Information Processing: Niklas Luhmann's Systems Theory', Sociological Theory, From Development Since the 1960's, vol. 3, Nelson-Hall Publishers, Chicago, 1994; T. PARSONS, Social System, Glencoe, IL: Free Press, 1951 (1964); D. RUCHT, 'Niklas Luhmann', Key Contemporary Social Theorists (ed, by A. Elliot – L. Ray, Blackwell Publishers Ltd, 2003; P. STRYDOM, 'Triple Contingency: The Theoretical problem of the public in communication societies', Philosophy & Social Criticism, vol. 25, no 2, 1999; J. H. TURNER, 'Neo-Functionalism: Niklas Luhmann', The Structure of Sociological Theory, 5th Edition, Wadsworth Publishing Company, California, 1991; R. VANDERSTRATEN, 'Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency', JCS, vol. 2 (1), 2002.

Ayrıca **bkz**., DURUMUN TANIMI, GENEL SİSTEMLER TEORİSİ, İŞLEVSEL-YAPISALCILIK, OLUŞUMSAL ÖZELLİKLER, TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ, ÜÇLÜ OLUMSALLIK, YENİ-İŞLEVSELCİLİK.

Ümit TATLICAN

ÇİFTE YÖN KURAMI, esas itibariyle Spinoza'dan türeyen ve canlı varlıkların veya insanların belirli durumlarının hem zihinsel ve hem de fizikî yönlere sahip olduğunu öne süren zihin görüşüdür. Kurama göre, söz gelimi algı ve düşünce beyindeki birtakım süreçlerden başka hiçbir şey değildir, ama bunlar, bazı beyinsel süreçlerin nörofizyolojik karakterlerinden ayrılmaz olan deneyimsel veya bilişsel yönleri bulunduğu için, sadece fizikî süreçler değildirler. Çifte yön kuramı şu hâlde, zihinsel olanla fizikî olanı, birini diğeri yoluyla analiz etmeye kalkışmadan, yani hem dualizmden ve hem de materyalizmden sakınacak şekilde tespit edip, açıklamaya çalışır. Doğru bir öğreti olması durumunda, o kaçınılmaz olarak eylemlerimizin nedenlerinin nasıl olup da aynı anda fizikî ve zihinsel olacağını açıklayacaktır. Bununla birlikte,

görünüşte bu kadar farklı şeylerin gerçekte bir ve aynı şeyin farklı yönleri olabileceği açık değildir. Bununla ilişkili bir diğer görüş de, Donald Davidson'un, her zihinsel olayın fizikî bir olaya özdeş olduğunu, ama zihinsel özelliklerin fizikî terimlerle analiz edilemeyeceğini dile getiren monist görüştür.

S. GUTTENPLAN (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 1994; C. MCGINN, *The Character of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 2nd edn., 1997; G. REY, *Contemporary Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1997; P. SMITH – O. R. JONES, The Philosophy of Mind, Oxford, 1986.

Ayrıca **bkz**., DAVIDSON, ZİHİN FELSEFESİ.

Thomas NAGEL

ÇİLECİ İDEAL. Nietzsche'nin, gerek Batı metafizik geleneğine, gerekse söz konusu geleneğin halka indirgenmiş formu olarak düşündüğü Hıristiyan ahlâk anlayışına yönelik eleştirisini anlamak bakımından oldukça önemli olan *çileci ideal* kavramı, yüksek bir ideal (hakikat) uğruna, oluşun, yaşamın, içgüdülerin ve bedenin hakir görülmek suretiyle değerden düşürüldüğü, etik, estetik ve metafizik içerimlere sahip bir dünya görüşüne gönderme yapmaktadır. Buna göre, çileci idealde, ulaşılmak için çabalanan yüksek bir değer alanı varsayılır ve bu alan daha düşük olduğu düşünülen diğer bir alan ile rekabet ve çatışma halinde sunulur. Söz konusu düşük değer alanı, hâkim olunması, üstesinden gelinmesi ve aşılması gereken bir alan olarak görülür. Çileci düşünmenin değer hiyerarşisi, herhangi bir değerler düzeninden iki biçimde ayrılır. İlk olarak çileci biçim, etiği, dinî ve estetik bütün dünyayı yapılandırır. İkincisi, daha düşük addedilene, yalnızca daha düşük olduğu kabul edilip karşı çıkılmakla kalınmaz, ayrıca onun reddedilmesi ve üstesinden gelinmesi de önerilir. Bu doğrultuda olmak üzere Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin, ta başlangıcından itibaren, teorik olan lehine tesis ettiği; *episteme-doxa*, idealar dünyası-gölgeler dünyası, form-madde, ruh-beden, özne-nesne, numen-fenomen ve olgu-değer gibi düalist ayrımlar yaparak, karşıtlıklardan ilkini öncelikli ve üstün kılmak suretiyle oluşu, bedeni ve içgüdüleri adeta bir hiç mesabesine indirgeyen bir felsefe tasavvuruna vücut vermiş olduğunu düşünür.

İnsanı bir değer varlığı olarak gören Nietzsche'ye göre, filozofların şimdiye kadar kabul etmiş olduğu 'değerler', gerçekte, kendi sistemlerinin gelişip büyüdüğü 'öz' fonksiyonuna sahiptir. Başka bir ifadeyle, filozoflar, kendilerini yalnızca 'hakikat'in keşfine yoğunlaştırmış gibi sunuyor olsalar da, gerçekte onların yaptığı, kurnaz bir biçimde, 'hakikat' diye adlandırmış oldukları önyargıları savunmaktan başka bir şey değildir. Zira onlar, dünyayı bizzat kendi değerlerine göre, yorumlar ve daha sonra da, 'objektif' bilgi olarak sunmuş oldukları yorumların, herkesin kabulüne mahzar olmaya muktedir bir yeterliliğe sahip olduğunu iddia ederler. Her ne kadar Nietzsche de dünyayı, geleneksel felsefede yapılageldiğini iddia ettiği üzere, değerler çerçevesinde yorumluyor olsa da, geleneksel felsefelerin, aslında 'hakikat'i keşfetmekten ziyade, dünyayı değerler çerçevesinde yorumladıkları ve dünyayı değerlendirmede kullandıkları değerlerin ise, özel birtakım değerlere tekabül ettiğini tanımada –ki Nietzsche'ye göre, bu bir cesaret eksikliğidir– ciddî bir başarısızlık içerisinde oldukları kanaatindedir.

Bu noktadan hareketle Nietzsche, filozoflarca 'hakikat'e tekabül ettiği düşünülen değerlerin, gerçekte *çileci ideal*in bir ifadesi olageldiğini ve bu idealin ise, en yüksek insan yaşamını, bir *kendini-inkâr, doğal beninin-kârı* şeklinde algıladığını ileri sürer. Birçok dinde de bulmuş olduğu söz konusu idealin ötesinde Nietzsche, bizim sahip olduğumuz yegâne varoluş anlamına geldiğini düşündüğü doğal veya dünyevî varoluşumuzun, içsel bir değerden yoksun olduğunu ve yaşamı değersizleştirici bir mahiyete sahip olan *çileci ideal*in yaşamı, oluşu ve içgüdüleri besleyen ve zenginleştiren tüm değerleri kirlettiğini düşünür. Filozoflar hakikat, bilgi, felsefe ve erdem gibi değerleri doğal-olmayan terimler ekseninde yorumladıklarından ötürü, çileci ruhbanlığın da başını çekmektedirler. Zira onlar, gerçekten değerli olabilecek olanın, empirik araştırmayla ulaşılabilecek doğa dünyasının dışında bir kaynağa sahip olduğunu ileri sürerler. Açıktır ki, bu varsayımın son kertede ifade ettiği şey, felsefenin *a priori* olması ve bu nedenle de metafizik bir karakter taşıması gerektiğidir. Felsefenin *a priori* olması ise, teorik ve kurgusal olanın (*Apolloncu olan*) oluşa ve yaşama ait olana

(*Dionysosçu olan*) üstün kılındığı *çileci* bir yaşam tarzının onaylanması anlamına gelmektedir.

Buna mukabil Nietzsche, bir bütün olarak Batı metafizik geleneğinin, ideal bir dünya uydurmak suretiyle gerçekliğin değerini, anlamını ve doğruluğunu harcadığını, insanları gerek kültürel anlamda, gerek bireysel anlamda, gerekse de ahlâkî ve felsefî anlamda bir yabancılaşmaya sevk ettiğini düşünür. Bu anlamda Batı metafiziğine içkin bir karakter arz eden yozlaşma (*decadence*) ve yabancılaşma insanlığın en doğal içgüdülerinden, soylu değer yargılarından ve biyopsişik varlık bütünlüğünden uzaklaşması anlamına gelmektedir.

Özellikle Pre-Sokratik dönemle kıyaslandığında Sokrates sonrası felsefe, *Apolloncu* olanın lehine kavramsal ve kurgusal bir dünyaya gönderme yaparak, *Dionysosçu* olan oluşu, yaşamı ve içgüdüleri bir kenara itmek suretiyle, oluş karşıtı bir kisveye bürünmüştür. Nietzsche'nin jeneolojik soruşturmasıyla da gösterdiği gibi, *hakikat irâdesi*nin vücut vermiş olduğu metafizik gelenek, tam da bu *hakikat irâdesi*nin bir sonucu olarak nihilistik bir mahiyet kazanmış ve bir *decadence* (yozlaşma) kültürü haline gelmiştir. Oluşun ardında değişmeyen bir töz, bir hakikat arayışı ile ortaya çıkmış olan metafizik düşünce, Nietzsche açısından bakıldığında, herhangi bir haklılaştırmaya ihtiyaç duymayan varoluşun ve dolayısıyla hayatın yadsınması anlamına gelmekte olup, felsefe nokta-î nazarından hareketle gerçeklik hakkında çeşitli sorular sormasından dolayı da nihilizmin bir dışa vurumu anlamına gelmektedir.

Sokrates'in bilgi ve erdem arasında kurmuş olduğu ilişki bağlamında Nietzsche, hem Sokrates'in hem de Platon'un doğru eylemin doğru bilgiyi izlemesi gerektiği şeklindeki büyük yanılgıya safça inandıklarını, oysa ezelden beri işleye gelen çıplak gerçeğin bunun tersini ispatladığını, eylem hakkındaki bildiklerimizin hiçbir zaman bizi onu gerçekleştirmeye muktedir kılmadığını, asıl hakikatin şimdiye kadar bilgiden eyleme geçişi sağlayabilecek bir köprünün kurulamadığı gerçeği olduğunu söyler. Çağdaş felsefeler üzerinde de oldukça önemli bir etkiye sahip olan bu yaklaşım, özellikle rasyonel olma iddiasındaki ve epistemoloji öncelikli tüm evrenselci ahlâk telakkîlerinin, kuşatıcı bir üst kimlik yaratmak suretiyle, nihayetinde, yaşamın zenginleştirilmesi için olmazsa olmaz olan farklı kimlik ve yaşam tarzlarının onaylanmasını sekteye uğratacağını ortaya çıkarması bakımından da önemlidir.

Aynı şekilde Nietzsche Hıristiyanlığı da Batı metafizik geleneğinin bir parçası, yani Platonculuğun bir başka formu, sürüce değerlendirmelerin egemen olduğu bir ahlâk olarak görmektedir. Nietzsche'ye göre, Hıristiyan ahlâkı da, Sokrates ve Platon felsefelerinde olduğu gibi, yapmış olduğu ikili ayırımla (ruh-beden ve bu dünya-öteki dünya), bu dünyanın ve dolayısıyla bedenin, içgüdülerin ve bir bütün olarak yaşamın değerini, onlara duyulan nefrete paralel olarak bir öte dünya, ruhsal kurtuluş lehine değerden düşürmüş, nihayetinde *çileci ideal*in vücut vermiş olduğu bir *decadence* kültürü haline gelmiştir. Sağlıklı bir kültürün kurulmasını sağlayan *decadence* karşıtı ahlâkın aksine Hıristiyan ahlâkı, düpedüz bir yozlaşmayı formüle ederek kendisini haklılaştıran ve insanlığı geriye götüren bir karaktere sahiptir. Buna göre, *decadence* karşıtı ahlâk *stoik* karakteriyle insanı sertleştirip, despot olmasını sağlarken, *decadence* ahlâkı hülyaperest, sentimental, giz dolu bir muhtevaya sahiptir. Bu yüzden dinamiğinde bedene, yaşama, içgüdülere ve oluşa yönelik hınç duygusunun bulunduğu *decadence* ahlâkı, ancak doğa ve Tanrı kavramlarını birbirinin karşıtı iki kavram şeklinde kurgulamak ve ideal olan (idea, Tanrı, ruhsal arınma) lehine doğal olandan vazgeçmek suretiyle kendisini gerçekleştirebilmektedir: "Doğa kavramı Tanrı'nın karşıt kavramı olarak ayarlanınca, doğal sözcüğü günahkar anlamına gelmek zorundaydı –bütün bu uydurmalar dünyası, köklerini doğal olana (gerçekliğe!) karşı bir nefrette buluyordu, gerçek karşısında derin bir hoşnutsuzluğun dile gelişiydi." (Nietzsche, 1992)

Fizyologun yozlaşan bir parçayı kesip atma tutumuyla, rahibin acıma ve alçakgönüllülük tutumunu karşılaştıran Nietzsche, rahibin *çileci ideal* doğrultusundaki isteğinin, yozlaşmayı tüm insanlık sathına yaymak olduğunu, bu durumun ise, nihayetinde insanlığı fizyolojik olarak yıkmak anlamına geldiğini söyler: "O yalancı kavramların, 'ruh', 'tin', 'özgür istem', 'Tanrı' gibi, törede

kullanılan kavramların anlamı, insanlığı fizyolojik olarak yıkmak değil de nedir? Kendimizi korumayı, bedenin, yani hayatın gücünü arttırmayı önemsemekten bizi alıkoyuyorsa, kansızlığı bir ülkü, bedeni küçümsemeyi 'ruhun kurtuluşu' sayıyorlarsa, bunlar *decadence*'a götüren yol değil de nedir?" (Nietzsche, 1993)

Nietzsche'nin *Tanrı Öldü* sözü ile teşhisini yapmış olduğu nihilizm de, aslında hâkim olan monolitik ahlâk geleneğinin, çileci idealin bir yazgısıdır. Nihilizm hakikat isteminin, metafizik ahlâk düşüncesinin kendine karşı işlemesi ve nihayetinde, onu tahrip etmesinin bir sonucudur. Nietzsche, *çileci ideal*in şimdiye kadarki başarısının, idealin kendine atfedilebilecek birtakım nitelikler ve karakteristiklerle izah edilemeyeceğini, alternatif ideallerin ve meydan okumaların eksikliği ile anlaşılabileceğini söyler. *Çileci ideal* kapalı bir amaç olup, istem ve yorum sistemi için potansiyel alternatifleri kendi içinde sınıflandırmıştır. Bu nedenle, *çileci ideal*e meydan okumak için öncelikle onun nasıl kendi üstesinden geldiğinin ortaya konması, kendisinin hâkim yorumu olan Hıristiyan yorumundaki şüphelerin canlandırılması gerekir.

Hıristiyan ahlâkının tekçi karakteri, onun, kötülük sorununa getirmiş olduğu çözümle bağlantılı olup, mutlak bir kudrete sahip, kusursuz ve mükemmel bir Tanrı anlayışının bir sonucu olarak kötülüğün insanla ilişkilendirilmesi, dolayısıyla da insanın (bedenin) yadsınması, yani çilecilik (*asketizm*), kötülük sorununun Hıristiyan'ca çözümünün bir sonucudur. Nietzsche'ye göre, kötülüğü tanrılarla ilişkilendirerek, trajik bir yaşamı olumlayan Yunan çoktanrıcılığının tersine, Hıristiyanlık, *gerçek dünya-görünen dünya* ayırımı bağlamında, gerçek dünyayı yüceltmiş, insanın, görünen dünyayı, yani yaşamı ve kendi bedenini yadsıması anlamına gelen *çileciliği* yüce bir ideal olarak sunmuştur. Kötülük sorununa yönelik Hıristiyanca çözüm ayrıca, benimsemiş olduğu yaşam tarzını hakikatle özdeşleştirmiş ve söz konusu yaşam tarzının dışında kalan yaşam tarzlarını kötülükle ilişkilendirerek 'ideal insan' tasavvuru yoluyla, öne çıkarmış olduğu insan modelini meşrulaştırmak için düşman bir *öteki*ne ihtiyaç duyan bir etik anlayışa yol açmıştır.

Bu yüzden Nietzsche, her ne çeşit olursa olsun (Hıristiyanlık, Sosyalizm, Diyalektik) hınç ahlâklarını, varoluşa ölüm cezası veren kültürel bir kötümserlik olarak görür ve hayat içgüdülerine karşıt olmalarından dolayı, onları 'doğa karşıtı' ahlâklar olarak betimler. Hınç, bedeni hor gören bir kültürün parçası olup, modern toplumlarda da yaygın bir hastalık olarak varlığını sürdürür. Bu bağlamda Nietzsche hıncı, dinsel kültürün basit bir temeli şeklinde değil, zihnin bir çileciliği, yani çileci bir ideal anlamında rasyonelliğin ortaya çıkışındaki temel bir etken olarak görür.

Nietzsche, tıpkı metafizik düşünce ve Hıristiyanlığı olduğu gibi, modern bilimi de *çileci ideal* ile sıkı bir münasebet içerisinde görmektedir. İnsanı plastik bir varlık, yani kendini aşma ve potansiyellerini gerçekleştirmeye muktedir bir varlık olarak gören Nietzsche'ye göre, modern bilim, ne insanın kendisini aşmasına ne de potansiyellerini gerçekleştirmesine yönelik bir yön duygusu sağlamaya muktedirdir. Çünkü modern bilim de, Hıristiyanlığın *çileci ideal*inin kendisini yaşamın ve bir içgüdü varlığı olan insanın karşısında temellendirmesi gibi, yaşam karşıtı bir karaktere sahiptir. Bu anlamda Nietzsche, bilim ve *çileci ideal* ikilisini, hakikati en yüksek değer olarak görmelerinden, daha doğrusu hakikatin değerlendirilemez ve erişilemez olduğu inancı üzerine kurulu olmalarından dolayı, aynı temele dayalı zorunlu müttefikler olarak görür: "Bu 'modern bilim' –bu olguyla karşı karşıya gelelim artık!– çileci idealin şu an sahip olduğu en iyi müttefiktir; tam da bu nedenden dolayı, en bilinçsiz, en gönülsüz, en gizli ve yeraltındaki müttefiktir." (Nietzsche, 1998)

Nietzsche'nin bilime karşı olan bu tutumunun özünde, onun yaşamı başka her şeyden daha yüksek ve egemen bir güç olarak görmesi ve bilimin de yaşamın bütünlüğünü bozan bir karaktere sahip olması bulunmaktadır. Bilindiği gibi modern bilim, Bacon'dan beri öznel bilgiden nesnel bilgiye geçişin yollarını aramış ve bilim adamının bilimsel çalışmaları esnasında değer yargılarından uzak kalması gerektiği düşüncesini benimsemiştir. Oysa, Nietzsche böyle bir nesnellik teşebbüsünü şahıssızlık, irâdesizlik ve sevgiye elverişsizlik olarak niteleyerek olumsuzlamaktadır. Bu anlamda Nietzsche iki çeşit hakikati birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi, yalanlar, yorumlar ve yanılsamalar

genel başlığı altında toplanabilecek metafizik hakikat, diğeri ise, kendisini yaşamın pratik bilgisine yönlendirmiş ve dünyayı yaşanılabilir hâle getirmeye matuf bilimsel hakikattir. Her iki hakikat de, hakikat irâdesinin ihtiyaçlarına göre münasip bir yaşamı araştıran genel hakikat irâdesinin ifadeleridir. Onlar arasındaki farklılık, ilkinin belirli bir perspektif üzerindeki güveni ile kibirlenmesi iken, diğerinin kendi öznel yapısını inkârı araştırmasıdır. Halbuki Nietzsche'ye göre, gerçekte bütün hakikatler mecazîdir. Bu anlamda hakikatler yanılsama oldukları unutulmuş yanılsamalardır. Bu yüzden bilimin kendisine yönelik katıksız inanç da, nihayetinde laik bir dine vücut vermekten başka bir yere varmayacaktır. Gerçekte bilim, insanın doğal fenomenleri araştırmak için başvurmuş oldukları sınırlı yöntemlerden sadece bir tanesidir. Bu açıdan bakıldığında bilim, söz konusu sınırlılıklarından dolayı, hayatın bütününü kuşatâbilecek bir değerler dizisi yaratmaktan uzaktır. "Bu bilim ve çileci ideal ikilisi, aynı temele dayanırlar. İkisi de, hakikati çok büyük görme üstüne dayanırlar – (daha doğrusu: hakikatin değerlendirilemez ve erişilemez olduğu inancı üstüne.) Bundan dolayı onlar zorunlu müttefiktirler, –eğer savaşacaklarsa, birlikte savaşırlar, birlikte sorgulanırlar." (Nietzsche, 1998)

"Bundan böyle, sevgili filozoflarım, 'saf, istemesiz, zaman akışı içinde olmayan bilgi öznesi' ileri süren eski kavramsal uydurmacalara karşı koruyalım kendimizi; 'saf akıl', 'mutlak tinsellik', 'kendi başına bilgi' gibi çelişkili kavramların tuzağına karşı koruyalım –onlar hep tümüyle düşünülmez bir göz düşünmemizi bekler bizden, belli bir yöne yönelmemiş, etkin ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şeyi görmek olduğunu fark etmemiş, saçma ve kavranamaz bir göz beklerler. Oysa yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca belli bir açıdan 'bilme'; bir şeyin üzerinde ne denli etkili konuşmamıza izin verilirse, o denli çok göze gerek vardır; o denli araştırdığımız nesnenin içine girip, 'kavramamızı' 'nesnel' kılarız. Oysa istemeyi tümüyle ortadan kaldırmakla tek tek, her duygulanımı askıya almakla, eğer bunu yapabilirsek: Ne yapmış oluruz ki? Zihni, iğdiş etmiş olmaz mıyız?" (Nietzsche, 1998)

Bu değerlendirmeler ekseninde düşünüldüğünde, Nietzsche açısından gerçek karşıtlık, *dionysosçu* olanla idealizm arasındaki karşıtlıktır. İdealizm, intikam duygusu içerisinde yaşamdan öç almak ve bir öte fikri ile ondan uzaklaşmak isteyen zayıfların ve yaşama evet diyemeyenlerin yolu iken, *dionysosçu* olan, tam da böyle bir yolu, çürümenin kaynağı olarak görecektir. İşte tam da bu noktada *dionysosçu* olan bir felsefenin can alıcı noktası açığa çıkmaktadır: Karşıtlıklara, savaşa, varlık kavramını kökten yadsıyan oluşa evet demek.

Kuşkusuz, hesaplanabilirliğin tamamiyle ötesinde bir karakter arz eden oluşu olumlayan Nietzscheci felsefenin kendisinin de, *çileci* birtakım içerimlere sahip olması kaçınılmazdır. Zaten Nietzsche de, *çileci ideal* ile *çilecilik* arasında bir ayırım yapmak suretiyle, kendi felsefesindeki *çileci* karakterin altını çizer. Bununla birlikte burada sözü edilen çilecilik, bir ideal olmaktan ziyade, kendini disipline etmenin bir koşulu olmaya matuftur. *Çileci* düşüncenin bir ifadesi olan kendini disipline etme, Nietzsche'ye göre, insan için hayatî bir öneme sahiptir, öyle ki, o dünyanın ahlâkî imperatifidir. Bununla birlikte o, yalnızca ahlâkî imperatif olarak kalmaz, aynı zamanda, rafine etme, kültür, otonomi, özgürlük ve kendinin üstesinden gelme gibi, birbiriyle ilişkili kavramlaştırmalar açısından da merkezî bir öneme sahiptir. Zira üstün insan kendini disipline etmek suretiyle hem kendisindeki hayvanın, hem de insanın üstesinden gelir.

Dinî arzuların *dionysosçu* inancın hizmetinde faydalı kılınması, Nietzsche'nin sahip olduğu *çileci* eğilimlerin arkasındaki güç olmak durumundadır. Nietzsche *çileci* arzuların ve içgüdülerin gücünü bilir. *Çileci ideal*lerin, bütün büyük, verimli ve keşfedici ruhlar için, onların varoluşlarını en iyi şekilde gerçekleştirmeleri için, en uygun ve doğal koşulunu oluşturmada özsel olduğunu teslim eder. Nietzsche kahramanlık anlamında azizlerden bahseder. Disipline edilmiş irâde, kendini ret ve kahramanın güçlü arzuları şeklindeki *çileci* niteliklere, büyüklüğe ulaşmak ve yaşamdaki kutsallığın anlamını muhafaza edip elden çıkarmamak için ihtiyaç duyulur.

M. CLARK, "Nietzsche, Friedrich 1844-1990", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*,

Version 1.0, London, Routledge; W. E. CONNOLLY, *Kimlik ve Farklılık* (çev. F. Lekesizalın), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995; D. W. CONWAY, *Nietzsche and The Political*, Routledge, London, 1997; F. COPLESTON, *Felsefe Tarihi, VII-2* (Nihilizm ve Materyalizm), İdea yayınları, İstanbul, 1998; I. KUÇURADİ, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997; S. MAY, *Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality'*, Oxford University Press, Oxford, 1999; F. NIETZSCHE, *Deccal* (çev. H. Kahraman), Yönelim, Ankara, 1992; F. NIETZSCHE, *Aforizmalar* (çev: S. Umran), Birey yayıncılık, İstanbul, 2000; F. NIETZSCHE, *Ecco Homo* (çev: E. Tan), Seren Yayıncılık, Ankara, 1993; F. NIETZSCHE, *Tan Kızıllığı* (çev. H. Salihoğlu-Ü. Özdağ), İmge Kitabevi, Ankara, 1997; F. NIETZSCHE, *Ahlâkın Soykütüğü* (çev. A. İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998; F. NIETZSCHE, *Tarih Üzerine* (çev. N. Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul, 2000; D. ROBINSON, *Nietzsche Ve Postmodernizm* (çev. K. H. Ökten), Everest, İstanbul, 2001; S. SIM, *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Routledge, New York, 1999; G. STAUTH – B. S. TURNER, *Nietzsche'nin Dansı* (çev. M. Küçük), Ark Yayınları, Ankara, 1995; L. P. THILE, *Nietzsche, Friedrich And The Politics of The Soul*, Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1990.

Ayrıca, **bkz.**, ÇİLECİLİK, ETİK, ETİĞİ TARİHİ, HIRİSTİYANLIK, METAFİZİK, NIETZSCHE, PLATON, SOKRATES.

Kasım KÜÇÜKALP

ÇİLECİLİK, Belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak ve olağanüstü yetiler kazanmak gibi amaçlarla dünyevî yaşamdan elden geldiğince uzak durmaya, arzu ve istekleri sınırlamaya çalışmak anlamına gelir

Asketisizm (asketizm), münzevîlik ve uzlet olarak da adlandırılan çileciliğe, başta Hint dinleri, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm olmak üzere birçok dinsel gelenekte yer verilir. Eski Yunan'da Pythagorasçılar, Stoacılar, Sofistler ve Sinikler arasında asketik yaşantıya ver verildiği bilinmektedir. Hinduizme bağlı bazı akımlarla Caynizmde de, ruhsal arınma ve devam edegelen ruh göçü sürecinde bir sonraki yaşamda daha iyi bir konumda doğabilmek amacıyla asketik yaşama önem verilir. Benzer şekilde Budizmde, her ne kadar Buddha Siddharta katı münzevî yaşantıyı tasvip etmemiş olsa da, ideal bir yaşantı, manastırlarda asketik keşiş hayatı sürmek şeklinde açıklanır. Hıristiyan geleneğinde ise 3. yüzyıldan itibaren asketisizme yer verildiği görülür. Gerek Hıristiyan ortodoksisinde, gereksel heterodoksal akımlar içerisinde İsa ve Pavlus'un yaşantısını örnek alan asketik gruplara ya da mezheplere rastlanır. Asketik yaşantı, mistik düşünce, meditasyon, vb. uygulamalara Hıristiyanlık öncesi dönemlerde de rastlanılmakla birlikte, geleneksel olarak Hıristiyanlıkta keşişliğin M. S. 3. yüzyılda başladığı varsayılır. İskenderiyeli Origenes dua, iffet ve sıkı bir dinsel yaşantıya önem vermesinden dolayı 'monastik teolojinin babası' olarak adlandırılır. Hıristiyanlık tarihinde eremitik keşişliğin Aziz Antony ile başladığı kabul edilir. Antony (yaklaşık 260-343) Mısır'da çöle çekilerek, zahitane bir hayatı tercih etmiş ve kısa sürede etrafında bir grup insan toplanmıştır. Diğer yönden manastır yaşamına dayalı keşişliğin ise, M. S. 320 yıllarında yine Mısır'da Pachomius tarafından başlatıldığı ileri sürülür. Asketik hayatı sürdüren Pachomius, bir manastır tesis eder ve kendisi gibi olanlarla birlikte yaşamaya başlar. Kardeşi Mary ise, kadınlar için manastır kurar. Pachomius, asketik yaşantıyla ilgili kurallar da belirler. Yahudîlik ve İslâm geleneğinde ise asketik yaşam tarzına daha ziyade mistik çevrelerde rastlanılmaktadır.

Asketik tutum ve davranışlar hem bu yaşamı süren kişinin kendi günahları hem de diğer insanların günahları için birer kefaret olarak değerlendirilir. Uzlet, sessizlik ve meditasyon yanı sıra az yeme-içme ve az uyuma gibi ılımlı bir asketizme yer veren keşişlerin çoğunlukta olmasına rağmen, kendine eziyet ve dünyadan tamamıyla bağımsızlık yolunu seçerek katı asketik yaşantıya yer verenler de vardır. Örneğin, "Hava Giyenler" olarak bilinen Caynist akım mensubu keşişler, hiçbir şey yiyip içmemek şeklindeki katı asketizme yer vermekte ve hiçbir canlıyı incitmemek amacıyla tamamen çıplak olmayı tercih etmektedirler.

Çileciliği öngören Maniheizm gibi bazı dinsel geleneklerle çeşitli Hıristiyan Gnostik akımlarında, yeryüzü yaşantısı ve beden hapishane, zindan ve mezar olarak değerlendirilmekte ve insanın gerçek benliğini oluşturan ruhun bu zindanda bir tutsak olduğu kabul edilmektedir. Bu tutsaklığın sürmesi için dünya ve bedenin arzu ve istekleri, ruhu ayartarak gerçek benliğini kavramasını engellemeye çalışmakta ve böylelikle onun bu

hapishane yaşantısına bağlı olarak varlığını sürdürmesine gayret etmektedirler. Dolayısıyla bu dinsel geleneklerde, elden geldiğince dünya yaşantısından ve bedenin arzu ve isteklerinden uzak durulmaya çağırılır.

Başta Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinsel gelenekler ve mistisizme yer veren akımlar olmak üzere birçok dinsel gelenekte çilecilik yaşantısı, genellikle züht yaşantısı, münzevîlik, keşişlik ve monastik hayat ile yakından ilişkilidir. Monastik, genelde bir manastırda yaşayan ve belirli kurallar doğrultusunda uzlet ya da çile hayatını benimseyen keşişi ifade etmektedir. Ancak çileciliğe dayalı keşişlik zorunlu olarak bir cemaat hayatı sürdürmeyi gerektirmez. Yaşam tarzı açısından keşişler iki kategoride toplanabilir. (**1**) Yalnız başına münzevî bir hayat yaşamayı (*eremitizm*) tercih edenler. Bunlar tek başına çöle, dağa ya da ormana çekilmek suretiyle hiç kimseyle görüşmeden asketik bir hayat sürmeye çalışanlardır. Bunlar arasında bir direğe, sütuna veya bir ağaç tepesine çıkarak orada insanlarla iletişim kurmadan yaşamaya çalışanlar ya da bir hücreye çekilerek dışarı çıkmaksızın, orada teemmül ve istiğrakla meşgul olanlar vardır. Günümüzde fazla yaygın olmayan bu keşişlik türüne daha ziyade Hindu ve Caynist geleneğinde rastlanmaktadır. Ayrıca Hıristiyan literatüründe *hermitler* denilen Aziz Antony gibi gezgin keşişler de bu gruba girmektedir. (**2**) Kendisi gibi diğer keşişlerle birlikte toplumdan uzak ya da tecrit edilmiş yerlerde, cemaat halinde belirli bir kural ve disiplin altında asketik yaşam sürmeyi (*cenobitizm*) ilke edinenler. Bunlar genellikle manastırlarda bir tarikat disiplinine tâbi olarak yaşarlar. Batı literatüründe yer alan ve genellikle Hıristiyanlıktaki durumu ifade eden monastisizm teriminin yanı sıra, Budizmdeki *sangha* ve Hindu geleneğindeki *sannyâsin* bu tarz bir keşişliği ifade etmektedir.

Asketik yaşamın en belirgin özelliği, keşişin sahip olduğu özel statüye uygun olarak ve hedeflediği özel amacı gerçekleştirme doğrultusunda, belirli bir program ve disipline göre yaşamasıdır. Hıristiyan keşişler için geçerli olan Benedictine kuralları ve Budist keşişlerin tâbi oldukları *Vinaya* kuralları gibi keşişlik kural ve disiplinleri, keşişin yaşantısını tamamen özel bir kişisel dinî hedefe yöneltir. Keşiş bu özel hedefe ulaşabilmek amacıyla, bu kurallara uymak zorundadır. Öte yandan keşişler bu özel statüye genellikle belirli bir giriş töreniyle adım atarlar. Bu durum manastır hayatına dayalı keşişlikte özellikle dikkat çekmektedir. Keşişliğe başlayan kişi ayırt edici özel bir elbise giyer ve bazen vücuduna, Budist keşişlerin tamamen başlarını kazıtmaları ya da Hıristiyan keşişlerin başlarının tepe kısmındaki saçlarını kazıtmaları (*tonsure*) gibi, özel bir şekil verir. Yine keşişliğe başlayanlar bazen özel birtakım nesneler taşırlar. Örneğin, Budist keşişler bir asa ve dilenme tası taşırken, Caynist keşişler yürüdükleri yolu süpürmek için bir süpürge, soludukları havayı süzmek için burunlarında bir perde ve içtikleri suyu süzmek için bir süzgeç bulundururlar.

Hem yalnız başına münzevî hayatı seçenler açısından hem de bir manastır yaşamını tercih edenler açısından belirli kurallara uymak zorunludur. Ortak olarak bütün asketiklerin uymaları gereken kuralların başında yoksulluk, alçak gönüllülük, bekâret ve iffet gelir. Münzevîlerin mal mülk edinmeleri, her ne şekilde olursa olsun dünyaya bağlanmaları ya da üstünlük taslamaları hoş karşılanmaz. Bunun dışında manastır yaşantısı sürdürmek tarzı bir asketizme bağlı olanlar için cemaat kurallarına uyma, disiplin, mutlak itaat ve bir yol göstericiye bağlanma gibi kurallara riayet etme zorunluluğu da vardır. Bu kurallar, genellikle kişilerin, kişisel arzu ve ihtiraslarını kırma, onları teslimiyet, tevazu ve alçak gönüllülüğe teşvik etme amacına yöneliktir. Diğer yönden uyulması gereken şahsî yaşantıyla ilişkili çeşitli kurallar da mevcuttur. Kişiden kişiye ya da gelenekten geleneğe bazı farklılıklar var olmakla birlikte, bunlar sessizlik, meditasyon, teemmül, istiğrak, dua, oruç, nefs tezkiyesi, sebat ve dinleme gibi hususlara riayetle ilgili kurallardır.

Asketik yaşantıda sembolizm oldukça önemli bir yer tutar. Asketiklerce yapılan birçok ayin ve uygulamada ölüm ve yokluk temaları işlenir. Meditasyon ile melekler, atalar ya da aydınlanmış kişiler alemiyle temas kurulmaya çalışılır. Manastır yaşantısında, ayrıca, münzevîlerin belirli bir disiplin içerisinde kutsal metinleri tahsil, okuma, kopyalama ve araştırma çalışmaları yapmaları da söz konusudur. Ayrıca inancın ve kutsal öğretilerin hem manastır içinde hem

de manastır dışında öğretilmesi ve tebliğ edilmesi işi de üstlenilir. Nitekim, bu konuda Budist Viharaları önemli öğrenme merkezleri olmuştur. Bundan başka halka çeşitli dinî hizmetlerin götürülmesi ya da eğitim, sağlık ve tarım gibi çeşitli alanlarda zihinsel veya fiziksel olarak çalışmak suretiyle onlara yardımcı olunması ve inanmayanlar arasında dinin tebliğ edilmesi görevleri de yürütülür. Örneğin, bazı Hıristiyan keşiş tarikatları, ortaçağdan itibaren misyonerlik faaliyetlerinde başı çekmişler ve sistemli çalışan birer misyoner olarak Hıristiyanlığın yayılması amacıyla faaliyetler yürütmüşlerdir.

Asketik yaşam tarzının genellikle bir ömür boyu sürdürülmesi hedeflenir. Bununla birlikte, bazı yörelerde geçici asketik yaşam sürme uygulamaları da mevcuttur. Örneğin, Tayland'da gençler olgunlaşma dönemine geçişi sembolize eden kısa süreli bir keşiş yaşantısı tecrübesi geçirirler. Yine Hinduizmdeki *aşram* kavramı, geçici bir keşişlik yaşantısını tanımlamakta ve *sannyâsin*'e, yani tam keşişliğe bir geçiş dönemini ifade etmektedir.

Asketik yaşam tarzı, dinlerde genelde erkekler için düşünülür. Bu durum, başta Gnostik gelenekler olmak üzere, münzevîliği öngören birçok inanç sisteminde kadına karşı takınılan olumsuz tutumla irtibatlıdır. Bu geleneklerde kadın, kişiyi günaha sevk eden bir varlık olarak değerlendirilir ve keşişlerin evlenmesine ve çocuk sahibi olmalarına izin verilmez. Bu doğrultuda asketiklerin cinsel yaşamdan da uzak durmaları istenir. Erken dönem Hıristiyan yazarlarınca heretik ilan edilen Saturninus ve Marcion evliliğe karşı çıkmışlar, bekârete dayalı bir yaşamı savunmuşlardır. Bundan başka Yunanistan'da Athos Dağı'nda bulunan manastıra kadınların girmesi yasaklanmıştır. Diğer taraftan Hıristiyanlıkta ve Budizmde kadın keşişler ve kadın manastırları var olmuş, ancak kadınlarla erkeklerin birbirine karışmaları uygun görülmemiştir.

Hıristiyan geleneği açısından Anadolu'da asketik yaşantının Caesarea'lı Basil (ö.379) ve kızkardeşi Macrina'nın faaliyetleriyle yaygınlık kazandığı düşünülür. Öyle ki Basil'in kardeşi olan Gregory (ö. 395) yazdığı eserlerle ilk büyük monastik teolog olmuş; İstanbul ve 10. yüzyıldan itibaren Athos Dağı Hıristiyan asketizminin birer merkezi haline gelmiştir. Hıristiyan asketikler, Doğu Avrupa'nın Hıristiyanlaştırılmasında aktif bir rol oynamışlardır. İstanbul'un Türkler tarafından fethi ve 1917 Rus Devrimi gibi bazı olaylar Hıristiyan asketizmi açısından olumsuz etkiler bırakmıştır.

Batı Hıristiyanları arasında ise, asketik yaşantı, 4. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlamış; bir asketik olan Jerome (ö. 420), Roma'daki aristokratlar arasında asketik gruplar oluşturmuştur. 4. yüzyıl sonlarına doğru İtalya, Fransa ve İspanya'da çeşitli keşiş toplulukları oluşmuştur. Asketizm açısından Nursia'lı Benedict'in (ö. 543) ayrı bir önemi vardır. Benedict, Monte Cassino'da kurduğu manastırında keşişlik disiplini ile ilgili kurallar tespit etmiştir. *Benedictine Kuralları* olarak bilinen bu kurallar, sonraki dönemlerde Batı'da kurulan çeşitli keşiş teşkilatları için temel ilkeler olarak kabul edilmiştir. Benedictine kuralları arasında itaat, yoksulluk, sadakat ve mürşide bağlılık gibi hususlar ilk plânda dikkati çekmekteydi. Benedict sonrası dönemde Batı'da asketik yaşam tarzı hızla yayılmıştır. Nitekim Papa I. Gregory'nin (ö. 604) bizzat kendisi de keşiş yaşamı sürmüştür. Ortaçağ'da birçok kral Hıristiyan münzevîleri ve manastırları himaye etmiş ve asketik yaşam tarzının yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Zamanla, özellikle manastırlara bağlı asketik yaşam konusunda, ilk dönem asketizmindan bazı sapmalar da olmuştur. Ancak 10. yüzyılda geliştirilen Cluny hareketi ve 11. yüzyıldaki Cistercianlar akımı gibi hareketler, Hıristiyan asketizmini aslına döndürmeye çalışmışlar; Romuald (ö. 1027), Joan Gualbert (ö.1073) ve Aziz Bruno (ö. 1101) gibi kişiler Benediktinizmi eremitik hayatla birleştirmeyi hedefleyen yeni asketik cemaatler oluşturmuşlardır. 13. ve 14. yüzyıllarda gerilemeye başlayan asketisizme, 16. yüzyılda Martin Luther ve diğer reformistler bir dizi eleştiri getirmişlerdir. 18. yüzyıl Aydınlanma döneminde ise Hıristiyan asketizmi iyice gerilemeye başlamış, çeşitli Batı ülkelerinde manastırların kapatılması gündeme gelmiştir.

Asketisizmin önemli olduğu Budizmde de Buda sonrası dönemde manastır yaşamı, Budizmin temel kurumu haline gelmiş ve keşişler doğru inancın gerçek temsilcisi olarak kabul edilmişlerdir. Başlangıçta gezgin asketikler görünümünde olan ve dilenmeye

önem veren Budist asketizmi, sonradan *vihara* adı verilen manastırlarda ya da *guha* denilen mağaralarda cemaat şeklinde yaşamı temel almıştır. Budizmde Sangha teşkilatı bünyesinde erkek keşişlere *upâsakas (bhikkhu)*, kadın keşişlere ise *upâsikas (bhikkhuni)* denilmektedir. Asketik yaşama giriş iki aşamada olmakta; 7 ya da 8 yaşlarında adaylık töreniyle keşiş yaşantısına başlanmakta, 20 yaşında ise, tam giriş töreniyle bir *bhikkhu* ya da *bhikkhuni* olarak kutsanmaktadır. Asketikler başlarını kazımakta, kendi yöresine göre portakal, sarı, kahverengi, kırmızı, gri ya da siyah keşişlik elbisesini giymekte ve sadaka taşı taşımaktadırlar.

İslâm geleneğine baktığımızda, asketik yaşantı özellikle tasavvuf akımlarında yaygın şekilde görülmektedir. Tasavvuf kaynaklarında madde ve dünyevî arzu ve istekler ilâhî sırrın görülmesine bir engel ve perde olarak düşünülmekte ve tevhid makamında olan kişinin, cevherler, arazlar, maddeler gibi unsurları var kabul etmesinin şirk olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla tasavvuf yaşantısını seçen kişilerin (sufilerin) elden geldiğince az yemeleri, az içmeleri, cinsellikten elden geldiğince uzak durmaları ve uzlet yaşantısını tercih etmeleri tavsiye edilir. Yine tasavvufta, belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşabilmek amacıyla erbain ve çile çıkarma olarak adlandırılan ruhsal temizlenme yaşantısı sürdürülmektedir. Genellikle 40 gün olarak kabul edilen bu süre zarfında insanlardan uzak uzlet yaşantısı sürülmesi ve oruç tutulması istenir. Sühreverdi gibi kimi tasavvuf kaynakları, 40 günlük bu süreçte makbul olan orucun tıpkı Hz. Musa'nın yaptığı gibi 40 gün boyunca hiçbir şey yiyip içmemek olduğunu ve 40 gün süreyle ihlasla ve boş mide ile nefsini kontrol ederek, Allah'a tam olarak teslim olup yönelen kimseye, Allah'ın ilmi ledün yani gizli ilimlerin kapılarını açacağını vurgulamaktadır.

Asketizme yer veren tüm dinsel geleneklerde, çile hayatı ya da asketik yaşam süren kişinin, elden geldiğince dünyevî yaşamla tüm ilgisini minimum düzeye indirmesi istenir. Öyle ki, Caynizm ve Maniheizm gibi dinlerde, asketik yaşantının en ideal örneğini ancak azizler ya da seçilmişler sergileyebilirler. Örneğin Maniheizmde, seçilmişler 3 mühür kuralına, yani ağız, el ve cinsel yaşama yönelik üç mühre seçilmişlerin sıkı sıkıya bağlanmaları beklenir. Dolayısıyla onlar, et ve şaraptan, yalandan, sahtecilikten, her türlü kötülükten, çalışmak (iş yapmak) suretiyle doğaya zarar vermekten ve her türlü cinsellikten uzak durmak zorundadırlar. Onlar yaşamlarının genelini dua, ibadet ve oruçla geçirmek durumundadırlar ve yalnızca bitkisel diyet yapabilirler. Bazı erken dönem Hıristiyan asketiklerle Budist, Caynist ve Hindu asketikler de et yemeye karşı çıkmışlar ve bitkisel diyeti uygun görmüşlerdir.

A. S. ATİYA, *A History of Eastern Christianity*, Kraus Reprint, Millwood, N.Y. 1991; H. BETTENSON (ed.), *Documents of the Christian Church*, 2nd edit., Oxford University Press, 1992; *ERE*, "Monasticism" mad., c. 10, ss. 35-50; *ERE*, "Monasticism" mad., c. 8, ss. 781-805; *ERE*, "Asceticism" mad., c. 2, ss. 63-111; E. R. HARDY, "Monasticism", *A Dictionary of Christian Ethics* (ed. J. Macquarrie), SCM Press Ltd. 1967, pp. 216-217; P. HARVEY, *An Introduction to Buddhism. Teaching, History and Practices*, Cambridge University Press, 1990; IRENAEUS, *Adversus Haereses, The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to AD 325* (eds. A. Roberts - J. Donaldson), vol. 1, Edinburgh, 1996; K. RUDOLPH, *Gnosis: The Nature of and History of an Ancient Religion* (tr. ed. R. McL. Wilson), Edinburgh 1983; M. SOUTHWOLD, *Buddhism in Life*, Manchester University Press 1983; E. M. YAMAUCHİ, Gnostic Ethics and Mandaean Origins, Cambridge 1970.

Ayrıca, **bkz.**, BUDİZM, ÇİLECİ İDEAL, DİNLER TARİHİ, ETİK, ETİĞİ TARİHİ, HİNDUİZM, HIRİSTİYANLIK, TASAVVUF.

Şinasi GÜNDÜZ

ÇİN FELSEFESİ, Çin'de yaklaşık olarak dört bin yıllık bir süreç boyunca gelişmiş veya evrim geçirmiş olan felsefe faaliyetini; pratik yaşamdan çıkarılan görüşleri içermenin yanında, politik/sosyal konularla da ilgili olan, ve esas itibariyle insanların ahenkli bir yaşam sürdürmelerini temin edecek temel ilkeleri ortaya çıkarmaya çalışan Doğu bilgeliğini tanımlar.

Çin felsefesi, Batı felsefesinden mutlak olarak veya kesinlikle farklılık gösterir, hatta onunla tam bir karşıtlık içindedir. Buna göre, Batı felsefesinin şeylerin varlığını arama yönelimi veya klâsik anlamda Batılı filozofların görünüşlerin gerisindeki özsel gerçekliği keşfetme eğilimi, esas amaç ya da ilgileri toplumsal çevre içinde ahenkli ilişkiler geliş-

tirmek, insanların refah içinde iyi bir yaşam sürmelerini temin etmek olan Çinli düşünürler için pek fazla bir şey ifade etmez. Batı felsefesiyle veya Batılı felsefe gelenekleriyle kıyaslandığında, Çin düşüncesi çok daha somut, bu dünyayla ilgili ve hepsinden daha önemlisi pratiktir.

Söz konusu farklılığın en önemli nedeni, kozmogonik ve kozmolojik efsanelerin Çin'in entelektüel kültürünün gelişiminde pek büyük bir rol oynamaması ve bunun bir sonucu olarak, Çinli filozofların kozmik düzenle ilgili konulardan ziyade, komünal ahenk ve sosyal mutluluğa nasıl erişileceği türünden daha dünyevî problemler üzerinde yoğunlaşmalarıydı. Ya da biraz daha farklı bir biçimde ifade edildiğinde, Çin düşüncesine göre, insan ile doğa, birbirinin kökçe karşıtı değildir; her ikisi de aynı evrensel düzenden kaynaklanır, dolayısıyla insana düşen, bu düzenin gerçekleşmesine etkin olarak katkıda bulunmaktır. Söz konusu bütünselleştirici düşünce, özellikle antik dönem Çin düşünürlerinin dünyayla ilgili nesnel bilgiye ulaşmaya neden ilgi duymadıklarını açıklar. Onlar daha ziyade, bu evrensel düzenin uyumunu korumaya yönelirler. Çin düşüncesinin nokta-î nazarından hem kozmik hem de beşerî bir nitelik taşıyan bu ahenkli bütün kavramı, toplumsal otorite kavramının önemini vurgular. Çin düşünürlerine göre, büyük evrenin dengesini sürdüren şey, hükümdarın erdemi ve sosyal ahenktir. Evrenin düzeninin uygarlığın düzenine bağlı olduğunu dile getiren Çin düşüncesinde, sosyal/siyasal yanın ağır basmasını ve bu felsefenin, mutlak hakikat, teorik doğrular yerine, pratik amaçlar peşinde koşmasını, aynı ilkelere bağlı olan doğa ve toplum arasındaki bu ilişki açıklar.

Çin felsefesinin evrimi ya da gelişme süreci genellikle dört ayrı dönemde ele alınır: (**1**) M. Ö. 221 yılına kadar devam eden ve esas itibariyle Konfüçyusçuluğun, ama ona ek olarak Taoculuğun, Moizmin, Mantıkçıların, Ying Yang Okulu'yla Legalistlerin hakim olduğu antik dönem veya klâsik Çin düşüncesi; (**2**) M. Ö. 221'le M. S. 960 yılları arasında kalan ve Konfüçyusçuluğun, ancak sonradan sırasıyla Yeni-Taoculuk ve Budizm tarafından gölgede bırakılacağı orta dönem; (**3**) 960-1900 arası, kendi içindeki tüm çatışmalara veya farklı varyantları arasındaki rekabete rağmen Yeni-Konfüçyusçuluğun egemen felsefe olduğu modern Çin düşüncesi, ve nihayet (**4**) Yeni-Konfüçyusçuluğun, ülkeye ilk kez olarak giren Batılı düşüncelerle zaman zaman onlara yenilecek şekilde rekâbet içinde olduğu Çağdaş Çin düşüncesi.

Antik Dönem

Antik Çin düşüncesine damgasını vuran en önemli şey, hem bir birey ve hem de toplumun bir üyesi olarak insana dönük ilgi olmuştur. Buna göre, Shang hanedanından (M. Ö. 18. yüzyıl - 12. yüzyıl) Zhou hanedanına (M. Ö. 1111 - 225) geçiş, bir yandan da Çin'de kâbile toplumundan feodal topluma geçişi göstermekteydi. Yeni bir ekonomi ve sosyal düzen, yeni aletler ve becerileri gerekli kıldı. Shang halkı problemlerine çözüm bulabilmek için atalarına dua ederdi; atalarına en az onlar kadar saygı duyan Zhou halkı ise, insana yöneldi. Tanrılarla ilişkilerde insanın erdemi belirleyici unsur hâline gelip, insanın kaderini kontrol edebilecek bir konuma yükseldi.

Konfüçyusçu Okul: Hümanizmi işte bu dönemde olabilecek en yüksek düzeye çıkaran kişi Konfüçyus (M. Ö. 551-479) oldu. Çünkü onun kurduğu felsefe geleneği, bir devlette düzeni egemen kılmayı bilen insanın nasıl yetiştirileceği sorununa çözümler getirirken, erdemi en önemli konu yapmaktaydı. Zira başkalarını yönetmek önce kendini yönetmek demektir ve erdem de, erdemli olmak isteyen insanın her zaman daha çok geliştirmesi gereken bir iç nitelikler bütünüdür.

Gerçekten de, Konfüçyus'un en önemli ilgileri 'üstün insan' ve 'iyi düzenlenmiş' toplum olmuştu. Onun zamanına kadar ideal insan, aristokrattı. Konfüçyus geçmişten radikal bir kopuş içinde, bütünüyle yeni bir ideal, bilge, gerçekten insan ve cesur olan, çıkar duygusunun değil de, doğruluk ve adaletin güdülediği, Yolu [*Tao*] bilen ve insanları seven üstün insan idealini ortaya koymuştu. Söz konusu üstün insan telakkisi, Konfüçyusçu gelenekte hep olduğu gibi kaldı.

Demek ki, soyut konularla, metafiziksel olgularla uğraşmayıp, tinsel varlıklarla ilgili kuramlar geliştirmeyen; öğrencilerinden birinin tinsel varlıklara veya tanrılara hizmet etme ve ölümle ilgili sorusuna, "beşerî var-

lıkların hizmetinde bulunacak durumda olunmadığı zaman, tinsel varlıklara nasıl hizmet edilebilir? ... Yaşam hakkında bilgi sahibi değilken, nasıl olup da ölümle ilgili bilgi sahibi olabiliriz?" diye yanıtlayan Konfüçyus, bununla birlikte üstün insan olmanın nasıl mümkün olduğunu açıklamamıştı. O insanların doğaları itibariyle birbirlerine benzer olduklarını, fakat farklı pratik ya da uygulamalar nedeniyle farklılaştıklarını ima etmişe benzer. Hal böyle olduğunda, insanın iyi olabileceğini nasıl bildiğimizi izah etme, beşerî dünyadaki kötülüğü açıklama bir zorunluluk haline gelir. Konfüçyus'un iki temel izleyicisinden biri olan Mensiyus (M. Ö. 372-298) söz konusu açıklamayı temin etmede en başarılı olmuş kişidir. Bütün çocukların anne babalarını sevmeyi bildikleri ve bir kuyuya düşmek üzere olan bir çocuğu gören bir adamın onu adeta içgüdüsel olarak kurtarmaya koşacağı olgularından hareketle, 'dört Başlangıç'a –insanlık (*jen*), doğruluk (*i*), edeb (*li*) ve bilgeliğe– ve iyinin doğuştan bilgisiyle iyiyi gerçekleştirebilme doğuştan yeteneğine sahip olan insan doğasının başlangıçta iyi olduğu sonucuna varmıştı. Kötülük öyleyse, insanın doğasının ürünü değildir, fakat kötü çevrenin, eğitim eksikliğinin bir sonucudur. Üstün insan "zihnini son kerteye kadar geliştiren" ve "doğasını olabilecek en iyi şekilde besleyen" insandır.

Hsün Tsu (M. Ö. 313-238) ise, özü itibariyle aynı üstün insan düşüncesini benimsemesine rağmen, insanın ilk doğasının kötü olduğu öne sürmekteydi. İnsanın doğası itibariyle hep kendi çıkarının peşinden koştuğunu, kazanmak için çalıştığını ve onun özde fesat olduğunu öne süren Hsün Tsu, bundan kaçınılmaz olarak çatışma ve nefret doğduğu için, edep, doğruluk ve ahlâk kurallarının, kötülüğün kontrol altına alınması ve insanların iyi yönde dönüştürülmeleri amacıyla, formüle edildiğini savundu. O Mensiyus'a tamamen karşıt bir görüş öne sürmüş olsa dahi, her ikisi de iyi insanı hedeflediği için, özde Konfüçyusçu olmak durumundaydı.

Toplumun doğası söz konusu olduğunda, Konfüçyus toplumun hukuk ya da cezadan ziyade, kişisel örnek ve ahlâkî ikna yoluyla insanlara refah temin edip, toplumsal düzeni kuracak erdemli insanlar tarafından yönetilmesini istiyordu. Mensiyus ise, insanın başlangıçtaki iyiliği kuramını uygulayarak, yöneticinin ilk insanî, doğru aklını yönetim işlerinde hayata geçirmesi durumunda gerçek iyi ve ahlâkî yönetimin ortaya çıkacağını ve Konfüçyus'un arzu ettiği sonucun gerçekleşeceğini savunmaktaydı. Gerçekten de o, yönetimin moraliteye dayandığını kanıtlamaya çalışmıştı. Çin bir sürü çalkantıyla harap olmuş, onun her yerinde sefalet hüküm sürmektedir; bunun nedeni ise, prenslerin ya da yöneticilerin kendi kişisel hırslarını tatmin etmekten başka bir şey düşünmemeleridir; gözleri *çıkarlarından* başka bir şey görmediği için, *adaletle* ilgilenmeyi akıllarına getirmezler bile. Politik düşüncelerini işte bu iki kavramın, çıkar ve adaletle bireysel ve kolektif karşıtlığı üzerine inşa eden Mensiyus, örneğin bir prense, sadece kişisel çıkarı peşinden koştuğu takdirde, karşısında kaçınılmaz olarak başkalarının çıkarını bulacağını ve kendini sonu gelmez bir rekabet içinde tüketeceğini gösterir; rakiplerini yense, onların karşısında zafer kazansa da, bu zaferin bir garantisi olmayacaktır. Ama halkının tevecc ühünü kazanan ve sosyal yararı gözeten bir prens halktan destek görecek ve öteki halklar için de bir örnek teşkil edecektir. Onlar kendilerini yöneten zorbadan kurtulup, bu prensin otoritesi altına girmek isteyeceklerdir.

Adalet ve eşitliğin kişisel çıkara aykırı düştüğünün sanıldığını, oysa gerçekte başarının sadece adalet ve eşitlikle gelebileceğini öne süren Mensiyus, erdemli her hükümdarın zorunlulukla kazanması gerektiği tezini savaş yoluyla kanıtlar. Ona göre, hükümdarın ahlâkı ve iyiliği çatışmaları önceden yok eder ve savaşı imkânsız hale getirir. Karşılarında halkın mutluluğunu isteyen bir hükümdar gören düşman askerleri kendilerini savaşmaya zorlayan zorbayı terk edip, kurtarıcılarına koşacaklardır. Mensiyus, adeta kendiliğinden gelişen böyle bir tutum ya da durumun erdemin özünü ortaya koyduğunu; erdem ve ahlâkın kaçınılmaz bir biçimde dünyevî başarıya götürdüğünü gözler önüne serdiğini söyler.

Ona göre, erdemin dünyevî mutluluğu sağlaması, siyasal ahlâkın ödülünü hemen alması gerekir. Bu ise, doğrudan doğruya erdemin dönüştürme yeteneğinden kaynaklanır. Mensiyus erdemli hükümdarın bu bağlamda doğanın dönüştürücü gücünü taklit ettiğini; onun yörüngesinden sapmaya-

rak varlıkları sürekli dönüştüren ve hayat veren Gökyüzü gibi, tutumlarında hiçbir zaman değişiklik olmayan erdemli hakanın da, etkinliğiyle insanları sürekli dönüştürüp, onları iyi ve ahlâklı hale getirdiğini öne sürer. Bu yüzden, hükümdarın ideal amacı eylem değil, dönüşümdür; parlak eylemlerle sivrilmek yerine, kendisinden sonra da yaşamaya ve yaygınlaşmaya devam edecek bir örnek bırakmak olmalıdır. Hükümdarın halkının mutluluğu ve refahı için gösterdiği içten çabada açığa çıkan moral yetkinliğinden dolayı buyruklar verip itaat görebileceğini söyleyerek "Hükümdarın doğası rüzgâr, sıradan insanın doğası ise ottur; rüzgâr estiği zaman otlar hep eğilir" diyen Konfüçyus'tan sonra, Mensiyus da iyi hükümdarın otoritesinin tartışılamayacağını, zira hükümdar yaygın bir biçimde etkili olduğundan, halka boyun eğdirmek amacıyla güce başvurmak diye bir şey olamayacağını, erdemli hükümdarın bu tavrının eşini, çocuklarını ve çevresini kendiliğinden etkileyeceğini, sonra gitgide tüm dünyaya yayılacağını söyler. İyilik baskın çıkarken, ahlâk da yayılmış olur. "İnsanlar güce boyun eğdiklerinde isteneni kendi rızalarıyla yapmazlar, yeterince güçlü olmadıkları için yaparlar. Ahlâkın dönüştürücü etkisine boyun eğdiklerinde ise, isteneni içtenlikle, yüreklerinde hoşnutluk duyarak yaparlar."

Bireyin ve toplumun doğası üzerinde duran Konfüçyusçu Okul, şu halde daha sonra birey toplum ilişkisini ele alırken, kendisini esas itibariyle birey ve toplumun ahenkli gelişimi meselesine adamıştır. Okulun Konfüçyus başta olmak üzere bütün düşünürlerinde, birey toplum ilişkisi birkaç temel düşünceye dayanır. Bunlardan en önemlisi de, insanlık (*jen*) düşüncesi olmuştur. Konfüçyus tarafından üzerinde defalarca ve ayrıntılı olarak durulan ve dolayısıyla, Konfüçyusçuluğun tarihindeki anahtar kavramlardan biri haline gelen insanlık, önceleri nezaket, diğerkâmlık ve hakseverlik gibi münferit erdemleri ifade etmekteydi. Konfüçyus, onu bütün münferit erdemlerin temeli olan en genel erdem olarak yorumlayınca, insanlık, insanın adam gibi adam olmasını, yani "özel hayatında saygılı, sorunları ele almada ciddî ve başka kimselerle olan ilişkilerinde dürüst olmasını" mümkün kılan ahlâkî karakter olup çıkmıştır. Buna göre, insanlık (*jen*) sosyal ilişkiyi, kendi içinde sınırsız olan kişisel gelişmenin çıkış noktası yapar. Bu yüzden, insanlığa erişen, kendisine yapılmasını istemediği şeyleri başkalarına asla yapmayan kişi, birey dayanışması bağlamında, dünyanın düzen içinde yaşamasına katkıda bulunur. Yine, aynı insanlık telakkisine göre, hiyerarşik ilişki dahi zorlamaya değil, katılıma dayanır. Topluma bütünlüğünü ve tutarlılığını veren, onu sürekli kılan işte bu erdemdir.

Bireyle toplum arasındaki ahengin temelinde bulunan bir başka anahtar düşünce de, "adların düzeltilmesi ya da ıslahı" düşüncesidir. Konfüçyus bununla, rütbe ya da mevki ünvanlarıyla sorumlulukların hayata geçirilmesi arasındaki mutlak mütekabiliyetin hayata geçirilmesinin kaçınılmaz olduğunu anlatmak istiyordu. Başka bir deyişle, her terimin asıl anlamını bulduğu geleneksel tarzı canlandırmanın iyi bir toplum yaratmak için kaçınılmaz olduğunu düşünen Konfüçyus'a göre, tahtın zorla ele geçirilmesini önlemenin tek yolu herkesin kişisel hırslarından vazgeçmeyi ve hiyerarşiye saygılı olmayı öğrenebilmesiydi. Mevkilere saygı bağlamında bu düşünceler, onu hükümdarın hükümdar, babanın baba ve oğulun oğul olması gerektiğini öne sürmeye götürür. Düzen ve ahenk ancak herkesin kendi görevini yapmasından doğabilir. Oysa, Konfüçyus, yaşadığı dönemdeki rezaletin, düzensizlik ve kargaşanın had safhaya ulaşmasının nedeninin prensin gerçek prens, babaların gerçek babalar, oğulların da gerçek oğullar olmamaları olduğunu söylüyordu. Ve madem ki adlar normdur, norm koyarlar, normların düzelmesi için adların ıslah edilmeleri gerekir.

Toplumsal ahenk düşüncesinin gerisindeki üçüncü ana düşünce ise, orta (*çung-yung*) düşüncesiydi. Konfüçyus onunla, temelde insan eyleminin bir rehberi olarak ölçülülüğü anlatmak istiyordu, ama örtük olarak da denge ve ahenk ideallerine gönderme yaptı. Denge (*çung*) ortadan, orta yoldan sapmamaktan oluşur, ahenk ve düzen ise ortak olanda, evrenselde varolur. Bireyde denge, kişinin zihnindeki, duyguların doğuşundan ve etkisinden bağımsız sükûnet hali, ahenk ise, duyguların doğuşundan ve etkisinden sonraki durumdur. Toplumda ise denge ve ahenk birlikte insanî ilişkilerdeki

mutlak uyum anlamına gelir. Buna göre, denge dünyadaki "tüm insan eylemlerinin kendisinden çıktığı eşsiz kök olup, söz konusu uyum tüm eylemlerimizin izlemesi gereken evrensel yol"dur. Denge "zevk, kızgınlık, keder, neşe, coşup taşma duygularına kapılmamak; uyumsa, bu duyguların hep tam zamanında ortaya çıkması"dır.

Birey doğru davrandığı ve toplum da uygun şekilde işlediği zaman, Yol'un hüküm sürdüğü söylenmekteydi. Yol (*Tao*) ahlâk yasası veya moral düzeni olup, gerçekte, gökyüzünün yoluydu. Daha önce tüm manevî varlıkların en büyüğü olarak düşünülen Gökyüzü artık Konfüçyus için, her şeyin kökeni, amaçlı karakteri kendisini Yol'da gösteren en yüksek gerçeklik olmuştu.

Taocu Okul. Konfüçyusçuluk için Tao, bir ahlâkî hakikat sistemi ve Gökyüzünün ifadesiydi. Oysa o, Taocu Okul için Doğanın kendisi olmak durumundaydı. Okulun kurucusu olan Lao Tzu Tao'yu, Gökyüzüne ve Bir olana eşitlemişti. O adsız, ezelî-ebedî, kendiliğinden ve betimlenemezdi ve aynı anda hem her şeyin başlangıcı ve hem de şeylerin takip ettikleri yoldu. Tao, hiçlik anlamında olmasa bile, münferit ya da belirli bir şey olmama anlamında yokluktur. O mutlak ve mistiktir. Tao'ya bireysel bir şey tarafından sahip olunduğu zaman, o şeyin karakteri ya da erdemi haline gelir. Bireyin ideal hayatı, toplumun ideal düzeni ve ideal yönetim tipinden her üçü de, Tao'ya dayanıp, onun tarafından yönlendirilir. Yaşam biçimi olarak, o basitliği, kendiliğindenliği, dinginliği, zayıflığı ve hepsinden önemlisi, Doğaya kendi doğal seyrini izleme olanağı vermeyi gösterir.

Söz konusu Tao görüşü, Taocuların politika felsefesine de damgasını vurmuştur. Konfüçyusçu düşünürlere göre, iyi düzen hükümdarın faaliyetinin, erdeminin etkisinin sonucuydu, oysa Taocu düşünürlere göre, iyi düzen bütünlüğü içinde düşünülen nesnelerin kendiliğinden akışının bir parçası olmak durumundadır. Ve Konfüçyusçu düşünürler bireysel tavırları belirlemede toplumsal dengeyi de sağlayan ritüellere bağlı kaldıkları yerde, Taocular bunlara, süreçlerin kendiliğindenliğine engel oluşturdukları gerekçesiyle karşı çıktılar. Öte yandan, Konfüçyusçu Mensiyus kolektif bir zenginlik temin eden iş bölümünü savunurken, Taocu düşünür geleneklerin ilkel ve mübadelenin sınırlı olduğu bir uygarlık durumunu savundu. Hatta o bununla da kalmayıp, güya uygarlığın gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan sıkıntı ve problemlere dikkat çeker: Kısıtlamalar ve yasaklamalar ne kadar çok olursa, ülke o kadar yoksullaşır; ne kadar çok yasa olursa, o kadar çok haydut olur. Ya da yönetim ne kadar titiz ve şekilci olursa, halk da o kadar kusurlu gözükür ve mutsuz yaşar. Devletin "küçük bir balığın kızartıldığı" gibi yönetileceğini, kızartmayı sık sık yerinden oynatanın onu parçalayabileceğini savunan Lao Tzu'ya göre, kuralların fazla olması halkın yoksulluğundan başka hiçbir şeye yaramaz. Sonuç itibariyle, çok çalışan, çok çaba harcayan insana çok fazla müdahale zararlıdır. Bundan en fazla zararı da hükümdarın kendisi görür. En iyi hükümdar halkın sadece "yaşadığını bildiği" hükümdardır. Zira böyle bir hükümdarın yegâne ilkesi müdahale etmekten sakınmaktır.

Buna göre, kazancın ve zekânın önemsenmediği, bencilliğin mümkün olduğunca azaltıldığı ve arzuların en aza indirgendiği bir hayatı öngören 'sadeliğin' temelini oluşturduğu Taoculukta eylemsizlik (*vu-vei*) görüşü, fiilsiz tesiri gerçekleştirmeyi amaçlar. Bununla birlikte bu anlayış, pasifliği, olup bitenin dışında kalmayı savunan bir anlayış olarak kabul edilmez. Eylemsizlik doğru yerde bulunmak, varlıkların gerçek doğasına gönüllü olarak katılmaktır ve "dünyayı kendi düzeninin huzuruna bırakmak"tır. Taoculuğa göre, ideal toplum, insanların bilgisiz, yöneticinin de eylemden uzak olduğu toplumdur. Bu yüzden, toplumun bilgisiz kalması düşüncesi, "halkın aşağı görülmesinden değil, halkın huzur ve sükun içinde" yaşamasının ancak bu yolla gerçekleşeceğine inanılmasından kaynaklanır. Nitekim, Konfüçyusçulukta öğrenme eylemi ve aktif olarak topluma fayda sağlayan bilgelik erdem iken, Taoculuğa göre, bilgi önemsiz olup, "konuşan bilgisizdir, bilgili olan da konuşmaz."

Moizm: Klâsik dönem düşüncesinde, Taoculuk yavaş yavaş geriledikten sonra, Konfüçyusçulukla rekabet edecek kadar güç kazanan okul, bu kez Mo Tzu (468-376) tarafından kurulan Moist Okul oldu. Onun belli başlı bütün öğretileri Konfüçyusçulukla mutlak bir karşıtlık sergilemekteydi. En ciddî ve bağdaştırılamaz karşıtlık, Moist evrensel aşk ile Konfüçyus'un sınırlamaları ya da

istisnaları olan aşkı arasındaki zıtlıktı. Mo Tzu insanların başka insanların anne babalarını da, tıpkı kendi anne babalarını sevdikleri gibi sevmelerini istiyordu. Oysa Konfüçyusçular, özellikle de Mensiyus, kişinin herkesi sevmesi gerekse de, kendi anne babasına özel bir muhabbet beslemesi gerektiğinde ısrarlıydı. Aksi takdirde, kişinin kendi anne babasıyla başkalarının anne babası arasında bir fark kalmaz, aile ilişkileri tümden yok olurdu.

Başka bir karşıtlık söz konusu olduğunda, Mo Tzu'nun dinî ayinleri ve törenleri ekonomik olarak zaman kaybına yol açtığı, zararlı olduğu için mahkûm ettiği söylenmelidir. Oysa Konfüçyusçular şiddetin son bulabilmesi için ayin ve tören geleneklerine dönmek gerektiğine, zira doğanın düzeninin ayarlayıcısı gibi, ayinler ve törenlerin de toplumun düzenini ayarlamaya yaradıklarını, tavırları ve tutumları kanalize edip, sapmaları engellediklerine inanıyorlardı. Pratik düzeyde bu çatışma gerçekte faydacılıkla ahlâkçılık arasındaki daha temel çatışmadan kaynaklanmaktaydı.

Mo Tzu yine Konfüçyusçuların insanlık ve doğrulukla ilgili görüşlerini de eleştirip, onların insanlık ve doğruluğu savunmalarına rağmen, bu ikisinin Gökyüzünden türediğini fark edememelerine itiraz etmekteydi. O insanın insanlık ve doğruluk erdemlerini hayata geçirmesinin, tasarruflu olmasının ve herkesi sevmesinin Gökyüzünün irâdesi, Tanrı'nın emri olduğunu ve insana düşenin bunlara itaat etmek olduğunu defalarca söylemişti. Çin felsefesinin kadim düşünce okullarından bir tek Moistler etiği dinî bir temele dayandırmışlardı.

Mantıkçılar: Moistlerin evrensel aşk düşüncesine bağlanan başka bir okul da mantıkçılardan oluşmaktaydı. Mantıkçıları esas ilgilendiren, bununla birlikte, isimlerle durumlara veya olgulara ilişkin bir tartışmaydı. Mantıkçı Okul oldukça küçük bir okul olup, Çin düşünce tarihinin sonraki dönemine pek bir etki yapmamıştı. Ama varoluş, görelilik, mekân, zaman, nitelik ve nedenler benzeri metafiziksel konuları ele alan tek okul oydu. Mantıkçı Okulun önde gelen üyeleri Hui Şih (M. Ö. 380-305) ve Kung-Sun Lung (doğumu M.Ö. 380)'dan, Şih şeylerin göreli, Lung ise, mutlak olduklarını söylüyordu. Onlardan Şih değişmeyi vurgularken, Lung evrensellik ve kalıcılığa vurgu yapmıştı.

Yin Yang Okulu: Moist Okulla Mantıkçı Okul'un ardından Çin düşüncesinde, kalıcı izler bırakan bir diğer okul da Ying Yang Okulu oldu. Okulun kökeni veya ilk temsilcileriyle ilgili olarak pek bir şey bilinmese de, savunduğu düşüncelerin açık ve basit oldukları bilinmektedir. Okul düalist bakış açısı uyarınca, olumsuz, edilgen, zayıf ve bölücü olan *yin* ile olumlu, etkin, güçlü ve bütünleyici olan *yang* gibi iki ilkenin varlığını öne sürmüştü. *Yin* ile *yang*, ritmik ard arda gelişleriyle, evrenin dengesini sağlayan iki temel ögeydi. Herşey, ayrıca sıcak, aydınlık, erkek ve hareketli olan *yang* ile soğuğu, karanlığı, dişiyi ve hareketsizliği gösteren *yin*'in etkileşimlerinin, birlikte etki göstermelerinin bir ürünüdür. *Yin Yang* Okulu söz konusu iki ilkeye ek olarak, su, ateş, odun, maden ve toprak gibi beş öge ya da failin varlığını kabul etmişti. Her öğeye bir sayı verilmiş, bir mevsimi olmayan toprak hariç, her öğenin bir yönü ve mevsimi olduğu öne sürülmüştü. Öğretiye göre, şeyler beş failin sırasına göre birbirlerini izlemekteydi.

Başlangıçta, beş fail öğretisiyle iki ilke anlayışı birbirinden tamamen ayrıydı. Sonradan beş töz ya da failin dönüşü ya da ortaya çıkışı, *yin* ve *yang*'ın etkisine bağlandı. Tsou Yen'in (M. Ö. 305-240) attığı bu adımdan sonra, süreç, yasa ve düzene vurgu yapılıp, varlık belirli yasalara uyan, değişmez birtakım kalıpları izleyen ve önceden kurulmuş bir ahenge dayanan dinamik bir değişme süreci olarak görülmeye başlandı. Öğretinin önemli bir sonucu, her ikisinin de aynı süreç tarafından yönetilmeleri olgusundan dolayı, doğanın birliği ile insanın birliği arasında söz konusu olan mütekabiliyetti. Bir diğer önemli sonuç ise, evrenin sistematik, yapısal, belirli, betimlenebilir ve hatta öndeyilenebilir hale gelmesiydi. Söz konusu anlayışın başka bir sonucu da, evrenin sürekli bir dönüş süreci içine sokulması oldu. Tıpkı beş töz, öğe ya da failin sıralı zuhuru ya da dönüşü gibi, tarih de döngüsel bir tarzda ilerler ve *yin*'le *yang*'ın yükselmesine ve alçalmasına paralel olarak şeyler de yükselir ve düşer. Bu nedenle, Yin Yang Okulu'nun Çin'deki etik ve sosyal öğretileri kozmolojik bir temele oturtmak için herkesten çok çaba gösterdiğini söylemek gerekir.

Hukukçu Okul: Klâsik dönem Çin düşüncesinin felsefî bakımdan en az önemli okulu, ortaya koyacak yeni bir anlayışı veya kavramı olmadığı için, Hukukçu Okuldur. Gerçekten de, Hukukçu Okul, diğer okullar gibi, birtakım etik, metafizik veya mantıksal kavramlarla hiç ilgilenmedi. Onu ilgilendiren yegâne şey, yönetici ya da hükümdarda iktidarın yoğunlaştırılması ya da güçlendirilmesiydi. Hukukçu Okul içinde, bu açıdan bakıldığında, üç eğilim vardı: (1) Hukuğun ağır ceza ve ödüllerle güçlendirilmesi; (2) devlet idaresinin manipülasyonu ve (3) güç uygulanması. Söz konusu üç eğilimi, okulun en ünlü ve en önemli temsilcisi olan Han Fei (ölümü M. Ö. 233) birleştirmişti.

Yalnızca, devletinin çok güçlü olabilmesi ve bütün öteki hanedanları alt edebilmesi için hükümdarın maksimum otoriteye nasıl sahip olabileceği konusu üzerinde odaklaşan Hukukçu Okula, o hukuku değil, fakat sadece iktidarı düşündüğü, kişinin savunucusu olma düşüncesinden uzak olup tam tersine, en aşırı despotizmin kuramcılığını yaptığı ve öngördüğü iyi düzen sadece otoriter olmakla kalmayıp, sonunda totalitarizme vardığı için, 'hukukçu' deyimi uygun düşmez. Fakat Hukukçu Okul insanın doğasının kötü olduğunu kabul edip, somut sonuçlar adına moral değerleri reddetmekteydi. Yasaların bütün insanlara uygulanabilir olduğunu veya uygulanması gerektiğini ısrarla öne sürdüğü için eşitlikçiliği bir şekilde kabul eden, diğer okullarla kıyaslandığında, ilkelerden ziyade koşullara ve durumlara, geçmişten ziyade şimdiye bakan Hukukçu Okul, onlarla tek bir konuda, hayatın sabit bir değişme süreci olduğu konusunda uyuşmaktaydı.

Hukukçu Okulun ilk önemli temsilcisi, dünya literatüründe diktatörlüğün ilk el kitabı olarak kabul görmüş *Efendi Şang'ın Kitabı*'nın yazarı olan Şang Yang'tı. Yang'a göre, hükümdarın gücünü arttırmak için, halkı korku ve cehalet içinde tutmak gerekir. Çünkü halk korkuyla hiç düşünmeden boyun eğer, cahilliği ise kendisini konuşma ve tartışma gücünden yoksun bırakır. Bütün halkı sadece köylü ve askerlerden oluşturmak isteyen Şang Yang, bu yüzden zenginliği ön plâna çıkaran zenginler ve işleri düşünmek araştırmak olan entelektüeller benzeri böceklerin toplumdan atılması gerektiğini düşünür. Zira onlar kişisel zenginliklerinin peşinden koştukları zaman, hükümdarın çıkarını unutacak, entelektüeller de düşünmeye başladıkları zaman düzeni tartışacak ve düzenin rahatça yürümesini engelleyeceklerdir.

Okul bu yüzden, toplumsal hayatın tarım ve savaşla doldurulması gerektiğini düşünür. Bunlar birbirlerini izledikleri ve dengeledikleri takdirde, biri üretmeye diğeri yok etmeye dayandığı için, halk ilkel ve uslu kalır. Gerçekten de, savaş ve getirdiği yıkımlar sayesinde, Yang'a göre, halkı zenginleşmeye ve çıkarını düşünmeye yöneltebilecek olan değerler artık düzenli olarak yok edilir, ayrıca savaş sayesinde, tehlikenin hiç eksik olmaması dolayısıyla, halk sürekli olarak fedakârlık etmeye zorlanır. Bu yüzden, savaş sadece hükümdarın, dışarıda gücünü göstermesine yarayan ve başkalarına boyun eğdirmesine vesile olan bir araç değildir; o çok daha önemlisi halkı baskı altında tutmaya yarar.

Hukukçu Okulun diğer önemli düşünürü olan Han Fei ise, en güçlü otoriteyi temin eden iktidar aygıtının kavranabilmesini mümkün kılan üç temel kavramı ortaya koymuştu. Bunlardan birincisi, herkes için geçerli olacak cezaları ve ödülleri açıkça belirleyen norm (*fa*) kavramıdır. Sert, acımasız, eşitlikçi ve mutlak biçimde uygulanması ve uyulması gereken norm, ceza verilmesi ve ödüllendirme sürecinde değerlemelere yer bırakmayıp, tartışmalara yol açmaz. İkinci kavram ise, bu kez yeraltı dünyasının normu olan tekniktir (*şu*). Teknik, hükümdara toplumu ve bireyleri titizlikle ve kesin bir biçimde denetleme olanağı verir; kolektif sorumluluk ve muhbirlik düzeni altında tutulan bütün yurttaşlar korkup boyun eğerler. Bu ikisini birleştiren kavram ise, otorite 'konumu'dur (*si*). Zira hükümdarın gücü, Han Fei'ye göre, onun kişisel niteliklerinden gelmez, fakat esas *konumu*'ndan gelir. Bu yüzden de, onun esas amacı konumunu devlet adamları ve kendi yakınları da dahil olmak üzere başkalarından korumaktır.

Buna göre, hükümdar sahip olduğu konuma dayanarak, norm aracılığıyla emir verir ve teknik yoluyla da manipüle eder; işte bu yüzdendir ki, iktidar aygıtı teknik aracılığıyla bir mekanizma işlevi görür. Gerçekten de hükümdar bu konumunun içini nitelikleri ve yetenekleriyle değil, fakat elinde tuttuğu

korku ve çıkar silahlarıyla *teknik* olarak doldurur. Konfüçyusçulardan farklı olarak Hukukçu Okula göre, hükümdar güven benzeri duygulara, halkın sevgisine asla güvenmemelidir; iktidar olma ilke olarak her türlü duygusallığı, bu arada iyilik, fedakârlık, acıma benzeri bütün duyguları dışlar.

Hukukçu Okul, bütün bunları ifade ederken, totaliter bir sosyal düzenin ana hatlarını ortaya koymuş olur. Çünkü okul, devlet işleyişinin merkezine yerleşen iktidar olma konumunun, her türlü bilginin kendisine gelmesini sağlayabileceğini; elindeki iktidar gücüyle her türlü başkaldırı düşüncesini ezebileceğini görmüştür. Hükümdarın bu amaçla sistemli olarak ikili çözümleme ve dayanışma yöntemine başvurması yeterlidir. Haberleri 'çözümleyen' hükümdar, bu haberlerin nereden geldiğini kesinlikle bilebilir, bunları tek tek irdeleyebilir, söz konusu haber kaynaklarını sorumlu tutabilir; aynı şekilde, "dayanışma ruhunu egemen kılarak" bir yandan insanları birbirlerine karşı mesafeli davranmaya yöneltir, bir yandan da ihbar müessesesini güçlendirir. Böylelikle hem ters, hem de birbirlerini tamamlayacak şekilde işleyen iki yöntem, egemenlik konumunun gerçek bir mekanizmaya dönüşmesi için yeterli olur; zira hükümdar, sarayından her şeyi "görüp duyabilir." Başkalarını kendisi için gözlemek zorunda bıraktıkça, bu izleme yoluyla her türlü başkaldırı işaretini zamanında görme olanağı bulur.

İşte böylesi koşullarda, siyasî iktidarın nasıl bir paradoksa dayandığı görülebilir. İktidar, bir yandan bir mekanizma düzeyindedir ve bu özelliğiyle tamamen insanların icat ettikleri bir şeydir; o, aşkın bir amacın eseri olmadığı gibi, insanlar tarafından sadece teknik amaçlarla yaşama geçirilmiştir; bu iktidar mekanizması, öte yandan etkin olması ve hükümdarın otoritesine zarar vermemesi koşuluyla, yönlendirenin özelliklerinden ve niteliklerinden bağımsız olarak yalnız çalışır. Gerçekten de "manipüle edilecek bir avuç insan" olan uyruklar açısından, hükümdarın elinde tuttuğu iki mekanizma, bu insanlarda içgüdüsel olarak ve temel bir kutupluluk düzeyinde iki doğal duyguyu harekete geçirir: Ceza kendiliğinden korku doğurur, ödül de çekici gelir. Ve hükümdar için en önemlisi de, onun yönetim makamını işgal etmesi ve kendini sürece teslim etmek dışında yapacak hiçbir işi olmamasıdır. Hukukçu Okulun totalitarizm mantığına göre, baskının, baskı gibi değil, tersi gibi gözükmesi için aşırı boyutlara götürülmesi yeterlidir.

Orta Dönem

Hukukçu Okulun uzun süren egemenliğinin ardından, Çin düşüncesinde uzun süre yeni bir felsefe okulu çıkamadı. Zaten Budizm hariç bütün felsefe akımları kendilerini Çin düşüncesinde şimdiye kadar göstermişti. Bu yüzden Çin felsefesinin ikinci döneminde, yeni ve özgün bir düşünce ortaya çıkamadı; sonuç önemli ölçüde senkretik bir hareket olmak durumundaydı.

Senkretik Konfüçyusçuluk: Konfüçyusçuluk M. Ö. 136 yılında devlet ideolojisi haline geldi. O yönetim katında, toplumda, eğitimde ve edebiyatta en yüksek düzeye gelmişti ve yirminci yüzyıla kadar da öyle kaldı. Bununla birlikte, Konfüçyusçuluk işte bu sıralarda felsefî olarak *yin yang* öğretisinin önemli ölçüde gölgesinde kalmış durumdaydı. Bu, *I Ching* [Değişmeler Kitabı] ve Tung Çung-Şu'nun felsefelerinde açıkça ve kolayca görülebilir.

Değişmeler Kitabı: Konfüçyus külliyatına ait bir klâsik olmakla birlikte, onu Taocular da çok yoğun bir biçimde kullanmıştı. (Gelenek eserin bir bölümünü Konfüçyus'a izafe eder, ama o muhtemelen birkaç yüzyıl sonra kaleme alınmıştı.) İşte bu Konfüçyusçu eserler, Yin Yang Okulu'nun çok güçlü etkisini gözler önüne serer. *Değişmeler Kitabı*'na göre, dünyanın yaradılışı, *yin* ve *yang*'a vücud veren Yüce Güçle (*tay-şi*) başlamıştı. *Yin* ve *yang* da, sıra kendilerine geldiğine, büyük ve küçük *yin* ve *yang*'ın dört şeklini yaratmıştı. Öte yandan, *yin* ve *yang*'ın söz konusu formları, aralarındaki etkileşim yoluyla evreni varlığa getiren sekiz öğeyi (*pa-kua*) varlığa getirmişti. Oldukça naif ve elementer olan bu kozmogoni, bununla birlikte, Konfüçyusçuluğa Taocu doğalcılığın güçlü yönleriyle *yin* ve *yang*'ın etkileşimi düşüncesini getirdi. İşte o zamandan beri, Konfüçyusçular evreni, içinde değişme sürecinin hiçbir zaman kesintiye uğramadığı doğal ve iyi düzenlenmiş bir sistem olarak gördüler.

Senkretik tutum, dönemin en önde gelen Konfüçyusçu filozofu olan Tung Çung-Şu (M. Ö. 176-104)'da da çok güçlüydü. Konfüçyus-

çu etik ve tarih öğretilerini *yin* ve *yang* düşüncesiyle birleştiren Tung, açgözlülükle insanlığı sırasıyla *yin* ve *yang*'la eşleştirdi. O aynı şekilde insan doğasıyla duyguları *yang* ve *yin*'e ve böylelikle de iyi ve kötüye eşitlemişti. Her şey *yin* ve *yang*'a ve beş faile tekabül edecek tarzda çiftler veya beşlik kümeler tarzında öbeklenmişti. Buna göre, her şey son tahlilde sayıya indirgenmiş durumdaydı. Bu düzende, tarihsel dönemler beş failin ardışıklığına ya da dizilişine paralel gitmekte ve mikrokosmos olarak insan doğaya, yani makrokosmosa bir şekilde karşılık gelmekteydi. Ama Tung sadece mütekabiliyet düşüncesinin çok ötesine gitmişti, onun gözünde, aynı türden şeyler birbirlerini harekete geçirmekteydi. Tung'a göre, evreni dinamik, organik bir bütün haline getiren evrensel bir karşılıklı etki fenomeni vardı.

Bu öğreti, ne yazık ki bir süre sonra yozlaşıp bâtıl itikat haline gelmiştir. Nitekim, Han hanedanının ilk zamanlarında (M. Ö. 206-M. S. 220), doğanın insan üzerindeki etkileri diye yorumlanan mucizelere yoğun bir inanç beslenmekteydi. Ama bir süre sonra, müstakil bir düşünür olan Wang Çung (M. S. 27-100) buna başkaldırdı ve doğanın insan üzerinde özel olarak eylemde bulunmadığını ve sözde mucizeler de dahil olmak üzere, bütün doğal olayların kendiliğinden vuku bulduğunu ilan etti. İnsanın kendisi koskoca evrende son derece önemsiz bir varlıktır ve doğayı etkileyemeyeceği gibi, ölüm sırasında insanları etkilemek için hayalet haline gelmez. Wang Çung, bunlara ek olarak bir kuramın somut delillerle sınanması gerektiğinde ısrar etmiş ve kendi kuramlarını çok sayıda olguyla desteklemişti. O böylelikle akılcı doğalcılığı daha önce Çin düşüncesinde hiç erişmemiş olduğu bir noktaya yükseltmiş ve zemini, Konfüçyusçu felsefenin yerini alacak akılcı ve doğalcı Yeni-Taoculuk için hazırlamıştı.

Yeni-Taoculuk: Han hanedanı sırasında, Çin'de düşünürler insanla doğanın mütekabiliyeti öğretisiyle mucizeler inancının etkisi altında, esas itibariyle fenomenlerle ilgilendiler. Oysa, Wei-Çin döneminin (220-420) düşünürleri, zaman ve mekânın gerisindeki gerçekliğe erişmek amacıyla, fenomenlerin ötesine geçmeye çalıştılar. Onlar derin ve anlaşılması güç olanla (*hsüan*) ilgilendiler ve bu yüzden okullarına *Hsüan-hsüek* ('derin araştırmalar' Okulu) veya Metafizikçi Okul adı verildi. Okulun üyeleri görüşlerini veya öğretilerini, 'üç derin araştırma' meydana getirecek şekilde, *Lao Tzu*, *Çuang Tzu* ve *Değişmeler Kitabı* üzerine tefsirlerde geliştirdiler. Onlardan en parlak Yeni-Taocu olan Wang Pi (226-249)'ye göre, nihaî gerçeklik başlangıçtaki ilk yokluk olmak durumundaydı. Bununla birlikte, bu ilk yokluk, hiçbir şekilde hiçlik olmayıp, bütün ayırım ve tasvirleri aşan saf varlık veya ilk tözdü. O bütün ve güçlüydü. Ve ilkeyle (*li*), bütün tikel kavramlarla münferit olayları bir araya getiren evrensel akıl ilkesiyle uyum içinde olduğundan, her zaman doğru ve düzgündür. İlkeye verilen önem, tamamen ona dayanan Yeni-Konfüçyusçuluğu önceleyecek kadar, yeni ve güçlüydü.

Bir diğer ünlü yeni Taocu olan Kuo Hsiang (öl. 312) da, kuramını Chuang Tzu'nun kendini dönüştürme öğretisi üzerine yorumlarda geliştirmişti. Kuo Hsiang'a göre, şeyler kendilerini ilkeye göre dönüştürürler, bununla birlikte tek tek her şeyin kendi ilkesi vardır. Her şey öyleyse kendine yeter olup, Wang Pi'nin inandığı gibi, onları birleştirecek ya da yönetecek, her şeyi kuşatan bir ilk gerçekliğe ihtiyaç yoktur. Wang Pi'nin yokluğu, bir olanı ve aşkınlığı vurgulamış olduğu yerde, Kuo Hsiang varlığı, çokluğu ve içkinliği öne çıkarmaktaydı.

Yeni-Taoculuk, bir felsefe hareketi olarak uzun süreli olmasa da, sonraki felsefe üzerinde büyük bir etki yaptı. Nitekim, o Taocu varlık ve yokluk kavramlarını oldukça yüksek bir düzeye çıkarırken, Çin felsefesiyle Budist felsefe arasında bir köprü oluşturdu.

Budizm: Budizm ilk birkaç yüzyılda, Çin'de bir felsefeden ziyade popüler din olarak varoldu. Budistler üçüncü yüzyılda Çin felsefeleri ve düşünürleriyle, özellikle de Yeni-Taocularla temasa geçince, Budist kavramlardan Tathatayı Taocu 'ilk yokluk'la özdeşleştirerek Taoculuğun kavramlarıyla eşleştirdiler. Çin'deki erken Budist Okulların hepsi de, Yeni-Taocu etki altında, varlık ve yokluk üzerine tartışmalarla meşgul oldular.

Orta Öğretisi ve Dharma Karakteri: Varlık ve yoklukla ilgili problemler, Çin'de altıncı yüzyılda gelişmiş olan iki büyük Budist Okulu, Orta öğreti (*Çung-lun*) okulu veya Üç Deneme (*San-lun*) Okulu ve Dharma karakteri (*Faşiang*) ya da Bilinç (*Wei-şih*) okulunu

büyük ölçüde karakterize etmiştir. Bunlardan Şi-zang tarafından kurulup geliştirilen Orta Öğretisi Okulu üç kutsal Hint metnine, sırasıyla Nagarjuna'nın *Madhyamika Sastra* [Orta Öğretisi Üzerine Deneme]'sı, yine Nagarjuna'nın *Duadasamikaya Sastra* [On iki Kapıyla İlgili Deneme]'sı ve Nagarjuna'nın öğrencilerinden biri olan Aryadeva'nın *Sata Sastra* [Yüz Pireyle İlgili Deneme]'sına dayanmaktaydı. Bu okul varlık ve yokluğu, karşıtlıkları bir sentezde bertaraf edilecek veya çözüme kavuşturulacak aşırı uçlar olarak gördü. Okula göre, kendi antiteziyle birlikte yeni bir aşırı uç oluşturan sentez de sentezden geçirilme ihtiyacı duyar. Bütün karşıtlıkların en nihayetinde Hakikî Orta ya da boşlukta ortadan kalkacağını öne süren Okula, özde nihilistik bir okul olduğu için, çoğu zaman Yokluk Okulu adı verilmişti.

Hsuan-tsang (594-664) tarafından kurulmuş olan Bilinç Okulu ise, varlığın öğeleri olan *dharma*larla onların karakterlerini –yani, fenomenal dünyayı– gerçek kabul etmekteydi; bununla birlikte, onlar yanıltıcı, bağımlı ve görünüşte oldukları için, yalnızca bir dereceye kadar gerçektiler. Okul zihni, sonuncusu daha önceki eylemlerin 'tohumlarını' ya da etkilerini ve gelecekteki eylemlerle düşünceleri etkileyen düşünceleri ihtiva eden sekiz bilince bölmüştü. Okula göre, gelecekteki eylemler ve düşünceler şimdiki eylemlerle düşüncelerin 'dönüşümleri', şimdiki düşünce ve eylemler ise, geçmiştekilerin dönüşümleri olmak durumundaydı. Bir birey yetkin bilgeliğe erişmiş olduğu zaman, bütün dönüşümler aşılmış, geride bırakılmış olur. Bütün bu dönüşümlerde, okula göre, *dharma*lar vücuda getirilir. İmgelemin ürünü olan bazıları sadece hayalî bir varoluşa sahiptir. Diğerlerinin, varlığa gelişleri bakımından nedenlere bağlı bulundukları için, bağımlı bir varoluşları vardır. Oysa, 'yetkin gerçekliğin doğasının' eseri olanlar gerçek bir varoluşa sahiptirler. Okul *dharma*ları ve özelliklerini gerçek kabul ettiği için, ona çoğu zaman Varlık Okulu adı verilmişti.

Onların temel problemleri olan varlık ve yokluk problemlerinin Çin felsefesinin bir parçasını oluşturan problemler olmaları olgusuna karşın, iki okul da özde, Çin topraklarına nakledilmiş Hint okullarından daha fazla bir şey olamadı. Onlar sentez ruhundan yoksun oldukları gibi, Çinliler için oldukça aşırıydılar; diğer okullarla kıyaslandığında kısa sayılabilecek bir süre içinde, birkaç yüzyıl sonra yok olup gittiler. İşte tam da bu sıralarda, Çinlinin sentez ruhu kendisinin *Tien-tai* ve *Hua-yen* Okullarında kendini bir kez daha öne sürdü.

Tien-t'ai: Şih-i (538-597) tarafından kurulmuş olan Tien-t'ai Okulu'na göre, *dharma*lar, kendi öz doğaları bulunmadığı ve varlığa gelişleri için nedenlere bağlı bulundukları için, boşturlar. Bu, Boşluğun Hakikati'dir. Ama onlar varlığa getirildikleri için de, zamansal ve bağımlı varoluşa sahiptirler. Bu ise, zamansal Gerçekliğin Hakikati'dir. Dolayısıyla, *dharma*lar hem boş ve hem de geçicidirler. Bu, Ortanın Hakikatıdır. Her hakikat, üç bir ve bir de üç olacak şekilde, diğer ikisini ihtiva eder. Bu karşılıklı özdeşlik bütün *dharma*ların gerçek durumunu ifade eder. Zamansal hakikat alanında, yani fenomenal dünyada, ister Budalar ya da ister insanlar veya ister vahşiler olsun, bütün varoluş alanları ve neden, sonuç, töz gibi bütün varlık karakterleri birbirini ihtiva eder. Öyle ki her öge, düşüncenin tek bir anı dahi olsa, bütün bir evreni içerir. İşte bu, Tien-t'ai Okulu'nun her şeyin bir ve birin her şey olduğu felsefesidir.

Hua-yen: Fa-tsang (596-664) tarafından kurulan Hua-Yen Okulu da, aynı sentez ruhuyla, *dharma*lar alanı için bir evrensel nedensellik öğretisi ortaya koymuştu. Bu alan ya da dünya dört ayrı alandan meydana gelmekteydi. Zira o olgular alanını, ilke alanını, ilkeyle olguların ahenkli hale gelmiş alanını ve bütün olguların içiçe geçmiş ve karşılıklı olarak özdeşleşmiş alanını içermekteydi. İlke boşluktur, statik ve numendir, oysa fenomenal dünyayı oluşturan olgular özgül ve dinamik karakterler olup, onlar birbirlerine etki ve nüfus ederler ve böylelikle de yetkin bir ahenk meydana getirirler. Okulun söz konusu öğretisi her *dharma*nın evrensellik, özellik, benzerlik, farklılık, bütünlük ve ayrılık gibi altı karakteristiğe sahip olduğunu dile getiren altı karakter öğretisine dayanır. Bu yüzden, her *dharma* hem bir ve hem de herşeydir; dünya ise, gerçekte yetkin bir harmonidir.

Çan: Budist felsefenin altıncı ve yedinci yüzyıllarda Tien-tai ve Hua-yen Okullarıyla giderek daha Çinli hale geldiği yerde, Konfüçyusçu okul derin uykusunu sürdürdü.

Sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda ise, onun varlığı bu kez Çan ya da Meditasyon Okulunun yükselişi tarafından tehdit edildi.

Hindistan'dan Bodhidharma eliyle getirilen Meditasyon Öğretisi, nihaî gerçekliğin meditasyonda oturma yoluyla ortaya çıkarılmasını amaçlamaktaydı. O, bütün bağlılıklardan kurtulmak üzere, yoğunlaşmaya düşüncenin yokluğu noktasına kadar vurgu yapıyordu. Meditasyon Okulu geliştikçe, zihin düşüncesinin bağlılıkları olmayan hakikî zihin ile tüm bunlara sahip olan yanlış zihin diye ikiye bölünmüş olduğunu öne sürme durumuna geldi. Meditasyona oturma, onlardan kurtulma çabasıydı.

İşte bu sıralarda güneyden gelen Hui-neng (683-713), geleneğe başkaldırırken, izleyicileriyle birlikte aklın bölünmesine karşı çıkıp, onun bir ve ilk haliyle de saf olduğunu öne sürdü. Ona göre, hatalı düşüncelerle yanlış bağlantılar güneşi saklayan bulutlara benzemekteydi. Bertaraf edildikleri veya dağıtıldıkları zaman, zihnin ilk ve gerçek doğası kendini gösterecek ve büyük bilgeliğe erişilecekti. Zihnin ilk ve gerçek doğasına erişmenin yolu ise, soğukkanlılık ve bilgelikti. Soğukkanlılık düşünmeme anlamına değil, fakat daha ziyade, düşünme sürecinde düşünceler tarafından sürüklenmeme ve kendilerinin arasında bile kalınsa, karakterlerden bağımsız olma anlamına gelmekteydi. Meditasyona oturmak yararsız, haricî çaba boşunaydı. Zihin bencillik veya enine boyuna düşünülmüş bilinçli eylem veya hesaplı çaba tarafından altüst edilmeyip, kendi akışına bırakıldığı takdirde, kendi saf doğasını açığa çıkarıp, birden bire aydınlanacaktı. Hint meditasyonunun yaptığı gibi, zihnin ikici doğasını kabul etmek, dış dünyayı tamamen göz ardı etmek ve sonsuz olanla birleşmeyi amaçlamak yerine, Çin meditasyonu ruhun doğasının gerçek iyiliğini kabul edip, onun kendini gerçekleştirmeyi amaçladığını öne sürdü.

Budizm şimdi ve burada olana dönük ilgisi ve başlıca karakteristik özellikleriyle tam bir Çinli öğreti haline gelip, Çin'in her tarafına yayılmaya başlamıştı. Yok olmak üzere olan Konfüçyusçu Yol, ancak T'ang hanedanın en büyük Konfüçyusçusu olan Han Yü (768-824)'nün gayretleriyle varolabildi. Konfüçyusçu Yolu savunup Budist ve Taocu kitapların yakılmasını talep eden Han Yü, Konfüçyusçu felsefeye büyük bir katkı yapıp, bu felsefenin uyanışında önemli bir rol oynadı.

Modern Dönem

Yeni-Konfüçyusçuluk (960-1912)

Çan düşüncesinin yayılışıyla Hua-yen ve Tien-tai metafiziğinin olduğu kadar Çan psikolojisinin cazibesinin birleşik etkisi, Konfüçyusçuları derin bir uykudan ancak uyandırabilmişti. Konfüçyusçu Okul içinde, çabalar yüzyıllardan beri sadece metinsel çalışmalar üzerinde yoğunlaşmıştı. Tepki ve okulun dışına çıkma zamanı ancak Sung hanedanının ilk yıllarında gelebildi (960-1279). Konfüçyusçular yeni problemler ortaya koyup, çözümler geliştirmeye koyuldular.

Değişmeler Kitabı yüzyıllardan beri olağanüstü büyük bir etki yapmıştı; bu nedenle Konfüçyusçuların ilham almak ve destek temin etmek için ona dönmeleri çok doğaldı. Ama Taoculardan farklı olarak, Konfüçyusçular, onu insan doğasına ve kadere ilişkin araştırmalarında kullandılar. İşte Çin felsefesindeki bu yeni harekete, Doğa ve İlke Okulu ya da daha bilinen adıyla Yeni-Konfüçyusçuluk adı verilir.

Yeni-Konfüçyusçu dönemde bütün eski kavramlar yerini korudu; ama etik ve toplumsal problemleri açıklamak için metafizik bir temele ihtiyaç duyulmuştu. Dolayısıyla, ilke, maddî güç, Cennet, Yüce Son ve *yin yang* gibi geleneksel metafizik kavramlar Yeni-Konfüçyusçuluğun terimleri olup çıktı. Onu yeni kılan da, işte bu durumdu.

Akılcı Yeni-Konfüçyusçuluk: Yeni-Konfüçyusçuluk Orta Dönemde, biri akılcı ilke okulu, diğeri ise idealist zihin okulu olmak üzere, iki doğrultuda gelişti.

Cheng-Chu Felsefesi: Akılcı hareketin en önemli şahsiyetleri, temel kavramları ve belli başlı argümanları formüle eden Cheng I (1033-1107) ile onları tamamlayıp rafine eden ve böylelikle de Yeni-Konfüçyusçuluğu sistemli, akılcı bir bütün haline getiren Chu Hsi (1130-1200)'ydi.

Okulun merkezinde ilke kavramı (*li*) bulunur; onun belli başlı diğer kavramları Yüce Sonsuz, maddî güç, insanın ve şeylerin doğası ve insanlık ahlâkî niteliğidir. Kadim Konfüçyusçulukta eksikliği fiilen en fazla hissedilen düşünce olarak ilke düşüncesi, muhtemelen Yeni-Taoculuk ve Budizmden

gelmişti. İşin ilginç yanı, söz konusu düşüncenin onlara karşı çıkmak için alınmış olmasıydı. Sung hanedanının Yeni-Konfüçyusçularına göre, hem Taocu yokluk ve hem de Budist boşluk çok soyuttu, oysa kendi ilkeleri somuttu. Cheng I, bir şeyin varolabilmesi için, önce onun ilkesinin, o şeyin kendisine göre varolacağı yasanın olması gerektiğini ısrarla söyledi. İlke belirlidir, kendinden açıktır ve kendine yeterlidir. O tek tek her şeyde var olur.

Dünyadaki şeylerin muhtemel sayısı sonsuz olduğundan, fiilî ve potansiyel ilkelerin sayısı da sonsuzdur. Yeni şeyler ortaya çıktığından yeni ilkeler gerçekleştirilir; evrendeki ölüş ve yeniden doğuşun hiç durmadan devam edip gitmesi kendi başına bir ilkedir; varlığa gelen her şeyin gerçekleştirdiği bir ilke vardır. Bununla birlikte, bütün ilkeler temelde bir olup, onların bütününe Yüce Sonsuz adı verilir. Yüce Sonsuz hem bütün ilkelerin toplamı ve hem de kendi birliğinde ilkedir.

Yüce Sonsuzun tezahürleri, şeyleri aktüelleştiren maddî güce bağlıdır. *Yin* ve *yang* olarak gerçekleşen maddî güç bir şeyi somutlaştıran malzemeyi sağlar. Şeyler, şu halde birbirlerinden maddeleriyle, maddî donanımlarıyla farklılaşırlar, buna mukabil ilkeden dolayı, birbirlerine benzerler. İlke maddî güçten mantıksal olarak önce olmakla birlikte, bu ikisi birbirinden asla ayrılmaz. Maddî güç olmadan ilke ne somut ne belirli olur, ilke olmadan maddî gücün kendisine göre eylemde bulunacağı hiçbir yasa olmayacaktır. Evrende ilke olmadan maddî güç ya da maddî güç olmadan da ilke hiç olmamıştır.

İlke insanda onun doğası olup çıkar. İnsanın doğası, ilke iyi olduğu için, başlangıçta iyidir, ilke ise, bütün iyiliğin kaynağı olduğundan, iyi olmak durumundadır. Kötülük, duygular uyandığı ve ilkeden sapıldığı zaman ortaya çıkar. Yeni Konfüçyusçuluk bu bakımdan, duyguların kötü oldukları yerde, doğanın iyi olduğunu bildiren geleneksel Konfüçyusçu öğretiyi korur. Buna göre, Sung Yeni-Konfüçyusçuları, doğa ilkesiyle bencil insanî arzular arasında sıkı bir ayırım yapmıştı.

Ahlâkî terbiye ve moral gelişme yoluyla bencil arzular ortadan kaldırılıp doğa ilkesi gerçekleşir. Akılcı Yeni-Konfüçyusçular için, ahlâkî terbiye ve yetişme yolunda ilk adım şeylerin araştırılmasıdır. Ch'eng I'a göre, küçük çim parçaları ve tek tek her ağaç ilkeye sahiptir. Bu yüzden, varolan her şeyin araştırılması gerekir. Araştırma gerçekleştiği zaman, kişinin bilgisi genişleyecek, o içtenleşecek, duyguları doğru olup, kişisel yaşamı oturmuş olacaktır. Bu yapılmış olduğu zaman, kişi kendi doğasını tam olarak gerçekleştirmiş ve kaderini ele almış olacaktır.

Cheng Chu felsefesine göre, insan doğasının gelişimi kişisel yetkinlikle durmaz, ama her şeyi kapsar. İşte burada *jen* kavramı gündeme gelir. Daha önceki Konfüçyusçular için olduğu gibi Cheng I ve Chu Hsi için de, *jen* insanlık, bir insanı hakikî insan, bir adamı adam gibi adam yapan moral nitelik anlamına gelir. Fakat insanla doğanın birliğini ortaya koyan Konfüçyusçu öğretinin ve Budist anlayışın kozmolojik cetvelinin etkisi altında, Yeni-Konfüçyusçular *jen* kavramını her şeye uygulayıp, onun sayesinde insanın gökyüzü, yeryüzü ve her şeyle bir bütün oluşturduğunu söylemişlerdir. Dahası, o bir tohum olup, insanın doğasının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. İnsana düşen onu tam olarak hayata geçirip, sınırsızca geliştirmektir.

Cheng Hao: Cheng Hao'nun kardeşiyle paylaştığı pek çok düşünce vardır. Zaten ikisi okulun en yaratıcı döneminin ikiz liderleri olmuştur. Cheng I'ın ilkenin birliği ve tezahürlerinin çokluğu düşüncesine vurgu yaptığı yerde, Cheng Hao varlığa geliş ve yeniden üreme olarak ilkeye vurgu yapmıştı. Onun varolan her şeyde gördüğü hayat ruhu, kendisini şeylerin rasyonel karakterinden çok daha fazla etkilemişti. Dahası, onun gözünde en yüksek ilke Doğa ilkesiydi. İlkenin varlığın rasyonel temelinden daha fazla bir şey olduğuna inanan Cheng Hao'ya göre, o kendisiyle birlikte doğruyu yanlıştan ayırma ve her koşul altında iyiyi hayata geçirme emrini taşıyan apaçık evrensel hakikatti.

Chang Tsai: Chang Tsai, Cheng kardeşlerin aksine, ilkeyi maddî gücün kendisine göre işlediği yasa olarak değerlendirdi. O maddî gücü yüce sonsuzla özdeşleştirip *yin* ve *yang*ı sadece maddî gücün iki yönü ya da veçhesi olarak değerlendirdi. Maddî güç töz olarak, Büyük Boşluk'tu; işlev olarak ise, o Büyük Ahenkti. Bununla birlikte, bu ikisi Yol (*Tao*) ile aynıydı. Nihaî halinde, maddî güç birdir,

fakat büzülme, yayılma ve benzeri durumlar söz konusu olduğunda, o kendisini çoklukta ifade eder. Benzer şekilde, etikte de *jen* birdir, ama çeşitli insanî ilişkilere, söz gelimi anne babaya duyulan derin saygı ve muhabbete, kardeşler arasındaki kopmaz sevgiye uygulandığında, o çoktur.

İdealist Yeni-Konfüçyusçuluk: Akılcı Yeni-Konfüçyusçuların metafizikte ilke ile maddî güç ve yaşama biçiminde şeylere ilişkin araştırma ile ahlâkî yetişme/olgunlaşma arasında bir denge kurmaya çalışmaları olgusuna rağmen, onlar ilkeye ve şeylerle ilgili araştırmaya yaptıkları vurgu bakımından tek yanlı olma eğilimi sergilediler.

Lu Hsiang-Shan: Bu eğilimlere muhalefet daha Chu Hsi'nin zamanında, özellikle de onun dostu ve en büyük karşıtı Lu Hsiang-Shan (1139-1193) tarafından başlatılmıştı. Cheng I ve Chu Hsi zihni, ilkeyle özdeş olan insan doğasının fonksiyonu olarak görmekteydi. Oysa, Lu için zihin ilkeydi. Daha önce Mensiyus'un da savunmuş olduğu gibi, o daha en baştan ve doğası itibariyle iyiydi ve iyinin doğuştan bilgisi ve iyiyi gerçekleştirme doğuştan yeteneğiyle donatılmıştı. O bir ve çözülmez olup, iyi olan moral zihin ile kötülüğe elverişli olabilen insan zihni arasındaki ayırım benzeri bir ayırımdan söz etmek mümkün değildi. Hem doğa ilkesi ve hem de insanî arzular iyi olup, onların birbirleri karşısında zıtlaştırılmamaları gerekiyordu. Zihnin bütün evreni doldurduğunu söyleyen Lu Hsiang-Shan'a göre, bütün çağlar boyunca ve bütün doğrultularda hep aynı zihin vardır. O her şeyle özdeştir, zira Yolun dışında hiçbir şey yoktur ve şeylerin dışında da hiçbir yol bulunmaz. Şeyleri araştırmak öyleyse, gerçekte zihni araştırmaktır, çünkü bütün ilkeler zihinde tam ve aslî olarak varolup, dışarıya bakmaya hiç gerek yoktur.

Sadece Mensiyus'un değil, fakat Budizmin de etkisini gözler önüne seren bu mutlak idealizmde, Lu, kişinin başlangıçtaki iyi doğasını yeniden ele geçirebilmesinin basit, kolay ve doğrudan yönteminin savunuculuğunu yapar. Bu ise, sağlam ve kararlı bir amaca sahip olmaktan, kişinin doğasının daha soylu parçasını hayata geçirmekten ve gerçekten temel olan şeylerin peşine düşmekten oluşur.

Wang Yang-Ming: Lu'nun hemen bütün düşüncelerini tekrarlayan Wang Yang-Ming'de idealizm en yüksek noktasına erişir. Lu gibi, o da zihnin ilke olduğunu ve şeylerin zihinde olduklarını söyler, fakat zihnin, gerçekte irâde olarak belirlediği, doğrultusuna vurgu yapar. Onun gözünde bir şey ya da olay, onu gerçekleştirme kararlılığındaki zihinden başka hiçbir şey değildir. Söz gelimi, kişi onu tam olarak hayata geçirmeye karar verip, fiilen gereğini yapmadıkça, ana babaya hürmet, ataya saygı diye bir şey olamaz. Lu gibi o da şeylerin araştırılmasının gerçekte zihne ilişkin araştırma olduğunu söylemekteydi, bununla birlikte zihnin en önemli yanı irâde olduğu için, irâdenin içtenliğinin şeylere ilişkin araştırmadan önce gelmek durumunda olduğunu eklemeden yapamıyordu. O Mensiyus'un iyinin doğuştan bilgisi doktrininin ötesine geçerek, kişinin doğuştan olan iyiyi gerçekleştirme yeteneğinden dolayı, doğuştan bilgiyi zorunlulukla eyleme doğru genişlettiğini öne sürdü. Bilgi ve eylem gerçekte özdeştir; biri başlangıcı, diğeri tamamlanmayı temsil eder.

Wang Fu-Chih: Doğuştan bilgi anlayışı ve bilgiyle eylemin birliği öğretisi Çin düşüncesinde yeni adımları temsil eden Wang Yang-Ming'in idealist felsefesi, Chu Hsi'nin akılcılığını savunma durumuna getirerek, Çin'e yüz elli yıl boyunca hakim olmuştu. Bununla birlikte, on yedinci yüzyılda Wang'ın akılcılığı yeniden öne çıktı. Fakat, isyanlar birbiri ardı sıra geldiği için, onun akılcılığı hiçbir zaman yegâne hâkim görüş olamadı. On yedinci yüzyıldan itibaren Konfüçyusçular hem Chu'yu ve hem de Wang'ı aşırı spekülatif bulmaya başladılar. Zamanın ruhu apaçık, somut ve pratik bir şeyleri talep etmekteydi.

İlk başkaldırı Wang Fu-Chih'den (1619-1692) gelmişti. Yeni-Konfüçyusçuların ilkenin evrensel olduktan başka maddî güçten önce ve ona aşkın olduğu tezini reddederken, o ilkenin maddî güçle özdeş olduğunu öne sürdü. İlke ayrı bir kendilik değil de, şeylerin düzeniydi. Yüce Sonsuz ve Doğa ilkesi aşkın soyutlamalar olmayıp, maddî gücün içindeydi. Dünyanın sadece somut şeylerden oluştuğunu öne süren Wang Fu-chih'e göre, Doğa ilkesiyle insanî arzular arasında bir ayırım yoktu.

Tai Chen (1723-1777) de Yeni-Konfüçyusçulara aynı şekilde karşı çıkarken, onların ilkeyi sanki bir şeymiş gibi düşündüklerini söylüyordu. Onun gözünde ilke şeylerin

düzeninden başka hiçbir şey değildi, ve o şeylerle de, yeme içme gibi gündelik olayları anlatmak istedi. İlkeyi araştırmanın yolu, ona göre, entelektüel spekülasyon veya zihnin içebakışı olmayıp, varolan şeylere ilişkin, somut delillere dayalı eleştirel, analitik, nesnel ve dakik araştırmadır. Tai Chen'in ilke anlayışı onu Yeni-Konfüçyüsçüların beşerî duygu ve arzularla ilgili görüşlerine de karşı çıkmaya götürmüştür. Onun gözünde, ilkeler sadece 'yanılmayan duygular oldukları' için, duygular gereği gibi tatmine ulaşmadıkları zaman, ilke asla hüküm süremezdi.

Kang Yu-wei: Çin felsefesinde on dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla birlikte, Wang Yang-ming'in felsefesine bir geri dönüş söz konusu olur. Çin'in bu dönemde yaşadığı statik ve mahsun durum, sadece Wang'ınki gibi bir idealizmin temin edebileceği dinamik ve amaçlı eyleme ihtiyaç duymaktaydı. Zamanın en büyük Konfüçyusçusu olan Kang Yu-wei'nin (1858-1927) düşüncesini koşullayan faktörler, özde bunlardı. Konfüçyusçu felsefeyi harekete geçirmek veya eyleme dönüştürmek için, o Konfüçyus'un her şeyden önce bir reformcu olduğunu öne sürdü. Kendisi 1898 politik reformunun mühendisi olan Kang, Hıristiyan ütopya ve ilerleme kavramlarından yoğun bir biçimde etkilenmiş olarak, meşhur tarihsel ilerleme kuramında, tarihin Kaos Çağı'ndan Kısmî Barış Çağı'na ve en nihayetinde de, milletler, aileler, sınıflar, vb. arasındaki bütün ayırımların ortadan kalktığı Büyük Birlik Çağı'na doğru ilerlediğini savundu. Bu ütopyanın temelinde, onun *jen* anlayışı, klâsik *jen* kavramıyla ilgili yorumu vardı. Kavramı Mensiyus'un 'zihnin başkalarının acısına tahammül edememesi durumu' dediği şeye eşitleyerek, onun fedakârlık olduğunu, bütün insanları bir araya çeken cazibe gücü olduğunu öne sürdü.

Kang, felsefî bakımdan yapay, hatta önemsiz olmakla birlikte, tarihsel bakımdan büyük bir önem taşır. Çünkü, o her şey bir yana, Çin'in yirminci yüzyılda felsefî bakımdan bir dönüm noktasında olduğunu göstermişti.

Çağdaş Dönem

Yirminci yüzyıl Çin felsefesi her ne kadar oldukça kaotik bir görünüm arz etse de, onda üç ana eğilimin varlığını her şeye rağmen tespit etmek mümkündür: Batı felsefesinin ithali, Marksizmin hakimiyeti ve Çin kökenli felsefeler olarak Budist ve Yeni-Konfüçyusçu felsefelerin gelişimi. Bu açıdan bakıldığında, Çin, geleneksel Çin kültürünün yüzyılda Batılı güçlerle rekabet etmesini mümkün kılacak gerekli tüm araçları sağlamayacağı sonucuna varmıştı. Bu yüzden, Batıyı öğrenmek, Batı'dan öğrenmek en önemli ve en acil iş olarak algılandı.

Her şeyden önce Batı düşüncesinin bütün unsurları nakledildi. İlk otuz yılda tercüme edilen filozoflar Darwin, Haeckel, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, Kant, Descartes, James ve Dewey oldu. Bunlardan en etkili olanları, pragmatizm entelektüel devriminin lideri olan Hu Shi tarafından savunulduğu için, Dewey ve James'ti.

Bununla birlikte, hepsi de bir süre sonra Marksizmin gölgesi altında kaldı. Çünkü komünistlerin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, Marksizm Çin'de resmî ideoloji haline gelmişti. Mao Zedung Marx, Engels, Lenin ve Stalin'in çizgisinde ilerlerken, komünist rejim bütün rakip görüşleri bastırdı. İşte bu sıralarda, 1967 yılında başlayan Kültür Devrimi'nden itibaren bir on yıl boyunca Çin kapılarını bütün dünyaya kapattı. Komünist Parti'nin içinde veya dışındaki neredeyse bütün entelektüeller bastırıldı, susturuldu veya ayıklandı. Kültür Devrimi tamamlandıktan sonra, üniversiteler 1978 yılında yeniden açıldı. Bundan sonraki on yıl entelektüeller daha önce bir eşine daha rastlanmamış bir özgürlük içinde oldular. İlk kez bu dönemde Marx'ın düşüncelerinin on dokuzuncu yüzyılın ürünü olduğu ve Çin'in yirminci yüzyılın son çeyreğinde karşılaştığı problemler için gerekli karşılık ve çözümleri sağlayamadığı ve dolayısıyla Marksizmin daha ileriye doğruya geliştirilmesinin kaçınılmaz olduğu söylenmeye başlandı. Bu öneri entelektüeller tarafından çok farklı şekillerde yorumlanıp, söylenenlerin büyük bir bölümü derinlikten yoksun olsa da, bu dönemde yaşanan canlı atmosfer 1919'un 4 Mayıs Yeni Kültür Hareketiyle kıyaslanacak düzeydeydi. 1989 yılında Tianenman'daki göstericilerin şiddetle bastırılması, söz konusu entelektüel özgürlük dönemini büyük bir hızla sona erdirdi. Dış dünyaya açılan kapılar tamamen kapatılmasa da ideolojik kontrol çok daha sıkı ve katı bir hal aldı.

Batılı akımların etkisi altında yaklaşık otuz yıl boyunca tümden unutulan Budizm ve Konfüçyusçuluğa gelince, Batılı idealizmden yoğun bir biçimde etkilenen Ching-wu (1871-1943) Budist idealizmi canlandırmaya çalışırken, rakibi Abbot T'ai-hsü (1889-1947) Budist idealizmi Batı felsefesi ışığında dönüştürmeye kalkıştı. Bununla birlikte her ikisi de Batı felsefesini bilmediği veya filozof olmadığı için, onların oldukça geniş kapsamlı ve etkili olan hareketleri, entelektüel bir ilerlemeden ziyade, dinî bir reform olarak sonuçlandı. Fung Yu-lan (1895-1973) felsefesini rasyonalist Yeni-Konfüçyusçuluk üzerine inşa ederken, Hsiung Shih-li (1885-1971) felsefesini idealist Yeni-Konfüçyusçuluk temeli üzerinde geliştirdi. 1930'lu yıllardan itibaren bu ikisi Çin'in en önemli filozofları oldular. Yine de, onlardan daha kuşatıcı ve olgun bir felsefe geliştirmeyi başaran Chang Tung-sun hiç kuşku yok ki, Çin'de yüzyılın en ilginç ve en özgün sentezini gerçekleştiren kişi oldu. Onun temelde 1929 ve 1947 yılları arasında formüle edilen ve zaman zaman gözden geçirilmiş Kantçılık, zaman zaman da epistemolojik çoğulculuk olarak adlandırılan kuramı, Kant'tan türetilmekle birlikte, Kant'ın gerçekliği numen ve fenomen, bilginin doğasını da *a priori* ve *a posteriori* diye ikiye bölmesini reddeder. Chang için bilgi duyu verileri, form ve metodolojik kabullerin bir sentezi olup, algı, bilinç, kavrayış ve zihinden hepsi de sentezler veya 'yapımlar'dır; bütün yapımlar toplum ve kültürün eserleri olmak durumundadır. Chang her ne kadar Batı mantığını modern psikoloji ve sosyolojiyle bir araya getirdiğini söylese de, sistemi kendisine aittir. O ikinci Dünya Savaşı sırasında metafizikten uzaklaşarak, bilgi sosyolojisine yaklaşmış ve bir süre sonra da Marksizmin etki alanına girmiştir.

W.-T. CHAN, "Chinese Philosophy", *The Encylopedia of Philosophy* (ed. by P. Edwards), New York, Mac Millan, 1967, pp. 84-96; W.-T. CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963; L. CHI-CHAO, *History of Chinese Political Thought* (trans. by L.T.Ch'en), London, Kegan Paul, 1930; Y.-L. FENG, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1969; F. JULLIEN, "Çin" (çev. I. Yerguz), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* (eds. P.Raynaud-S.Rials), İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, ss. 179-86; D. L. HALL - R.T. AMES, *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany, State University of New York, 1995; F. W. MOTE, *Intellectual Foundations of China*, New York, Alfred A. Knopf, 1971; B. I. SCHWARTZ, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

Ayrıca, **bkz.**, BUDİZM, CHANG TSAİ, CHENG I, CHU HSİ, ÇAĞDAŞ ÇİN FELSEFESİ, KONFÜÇYUSÇULUK, MAO ZEDUNG, MAOİZM, MARKSİZM, TAOİZM, YENİ-KONFÜÇYUSÇULUK.

der. Tayfun TORUN

ÇİN ODASI ARGÜMANI ünlü Amerikalı filozof John Searle tarafından güçlü yapay zekâ kuramına karşı getirilmiş bir argümandır. Yapay zekâ felsefesi, bilgisayarların gerçekten düşünebilip düşünemediğini soruşturan bir felsefe koludur. Yapay zekâ kuramları güçlü yapay zekâ kuramı ve zayıf yapay zekâ kuramı olmak üzere ikiye ayrılır. Zayıf yapay zekâ kuramına göre, bilgisayar, zihnin araştırılmasında sadece çok kuvvetli bir araç olarak kabul edilir. Örneğin, onu kullanarak hipotezler daha kesin ve daha duyarlı bir şekilde formül haline getirilip test edilebilir. Güçlü yapay zekâ kuramına göre ise, bilgisayar, zihnin araştırılmasında sadece bir araç olarak kalmaz. Uygun bir şekilde programlanan bilgisayarın kendisi bir zihindir; şöyle ki uygun programlar kullanılması koşuluyla, bilgisayarların dilsel ifadeleri anladıkları ve böylece başka zihinsel yetileri de kazandıkları öne sürülür.

Searle'e göre, bir bilgisayarın düşünme yeteneğinin olup olmadığı sorusu empirik bir sorun değildir, bundan dolayı deneme de söz konusu olamaz. Searle'ün zayıf yapay zekâ kuramına hiçbir itirazı yoktur; fakat o, güçlü yapay zekâ kuramını şiddetle reddeder. Bu kuramın iddialarına karşı örnek olarak ünlü Çin odası deneyini öne sürer. Çin odası deneyi bir düşünce deneyidir. Bu deneyde hiç Çince bilmeyen ve anadili İngilizce olan bir kişi, birtakım Çince semboller verilerek bir odada tutulur. Ona göre, bu Çince semboller sadece anlamsız işaretlerden ibarettirler. Sonra bu kişiye yanında birtakım İngilizce kurallarla birlikte, ikinci bir Çince yazı verilir. Bu kurallar onun birinci verilen Çince semboller ile ikincisi arasında ilişki kurmasını sağlar. Diğer bir deyişle, verilen iki takım biçimsel semboller arasında nasıl bir ilişki

kurulacağını açıklarlar. Daha sonra üçüncü takım Çince yazılar ile bu kişinin söz konusu yazıları daha önce verilen Çince yazılarla ilişkilendirmesi için İngilizce kurallar verilir. Bu kurallar da üçüncü olarak verilen birtakım şekillere karşı o kişinin hangi şekilleri dışarı vereceğini belirtir. İçerdeki kişinin haberi olmadan, dışarıdan ona bütün bu sembolleri verenler verdikleri ilk takıma 'alfabe', ikinci takıma 'hikâye', üçüncü takıma ise, 'sorular' adını verir. Ayrıca, içerdeki kişinin dışarı verdiği sembollere 'sorulara cevaplar' ve o kişiye verdikleri İngilizce kurallara da 'program' derler. Bundan başka, odadaki kişinin bu sorulara verdiği cevapları karşılaştırmak için ona İngilizce hikâyeler verirler. Bu hikâyeler hakkında İngilizce sorular sorarlar; o da İngilizce cevaplar verir.

Şimdi düşünelim ki, bir zaman sonra odadaki kişi kuralları uygulamakta ve Çince sembolleri idare etmekte çok usta olsun. Aynı şekilde programcılar da program yazmakta o kadar usta olsunlar ki odanın dışından bakan biri tarafından bu cevaplar anadili Çince olanların cevaplarından ayırt edilemesin. Diğer bir ifadeyle, kimse odadaki kişinin cevaplarına bakarak bir kelime Çince bilmediğini söyleyemesin. Doğallıkla, İngilizce sorulara verdiği yanıtlar da ana dili İngilizce olanlarınkinden ayırt edilemeyecektir, çünkü kendisinin de anadili İngilizcedir. Dışarıdan bakıldığında, Çince sorulara ve İngilizce sorulara verilen cevaplar aynı yetkinlikte bulunsun. Fakat odadaki kişi, Çince cevaplarken, İngilizce cevaplarkenden farklı olarak, cevapları anlamsız biçimsel sembolleri ustaca işleyerek verir. Bundan dolayı Searle, odadaki kişinin Çince cevaplarken tamamen bir bilgisayar gibi davrandığını, biçimsel olarak belirtilmiş öğelere hesaplama işlemleri uyguladığını öne sürer. Diğer bir deyişle, Çince anlama açısından odadaki kişi ile bilgisayar programının bir farkı yoktur.

Searle, güçlü yapay zekâ kuramının iddialarını Çin odası deneyinin ışığı altında inceler. Güçlü yapay zekâ kuramının ilk iddiası programlanmış bilgisayarların dilsel ifadeleri anladıklarıdır. Bu iddia ile ilgili olarak Searle, Çin odasındaki kişinin kendine verilen hiçbir Çince metni anlamadığını savunur. Bu kişinin aldığı ve dışarı verdiği bilgiler bir Çinlininkinden farklı olmayabilir, ayrıca o kişi istediği biçimsel programa da sahip olabilir, fakat buna rağmen hiçbir şey anlamaz. Programlanmış bilgisayar, Çin odasındaki hiçbir şey anlamayan kişiden daha fazla bilgiye sahip değildir.

Güçlü yapay zekâ kuramının ikinci iddiası, bilgisayar programlarının bir anlamda insanın anlayış gücünü açıkladığıdır. Bu ikinci iddia ile ilgili olarak Searle'ün düşüncesi, bilgisayar ve bilgisayar programının, anlamanın yeterli koşullarını sağlamaktan uzak oldukları şeklindedir; çünkü bilgisayar ve program çalıştıkları halde, ortada anlama yoktur. Üstelik bilgisayar ve programın, anlamak için gerekli koşullara sahip olmadıkları gibi, anlamaya en ufak bir etkileri de yoktur. Bu yüzden Searle'e göre, Çin odası deneyi, bilgisayar programının bir insanın anlama yetisiyle hiçbir ilgisinin olmadığını gösterir. Çince soru-cevapta yapay zekânın sağlayabileceği her şey bir program ile odadaki kişiye verilir ve o yine de hiçbir şey anlamaz. İngilizce soru-cevapta her şeyi anlar; fakat anlamasının bilgisayar programı ile hiçbir ilgisi yoktur. Searle'ün düşünce deneyi bize, bilgisayar programlarının sadece biçimsel olarak tanımlanmış öğeler üzerinde yapılan hesaplamayla ilgili işlemler olarak tanımlandığı sürece, anlama yetisiyle hiçbir ilgilerinin olmadığını gösterir. Programlar anlamak için ne yeterli ne de gerekli koşullardır.

Searle'e göre, Çin odası deneyi hiç Çince bilmeyen bir kişinin sadece bir bilgisayar programı gibi çalışarak Çince anlayamayacağını gösterir. Aynı şekilde, hiçbir bilgisayar, sadece uygun bir şekilde programlandığından dolayı Çince de anlayamaz; çünkü Çin odasındaki kişi ile bilgisayarın kullandıkları program bakımından aralarında hiçbir fark yoktur. Argümanın özü bu olmakla birlikte, ana amacı değişiktir. Argümanın ana gayesi, dillerin sentaktik öğeleriyle meşgul olmak ile dilleri semantik düzeyde anlamak arasında bir fark olduğudur. Searle ise, zihinsel davranış taklit edildiğinde, sentaks ve semantik arasındaki farkın olmadığını savunur.

Çin odası argümanının asıl amacı, daha genel olarak şöyle de açıklanabilir. Bir bilgisayar programı tanımı itibarı ile sadece sentaktik olarak, yani makine tarafından yapılan biçimsel işlemler çeşidinden tanımlanır. Bilgisayarı bu kadar güçlü kılan da budur. Bir bilgisayar birçok değişik program kullanabi-

lir; aynı zamanda programlar sadece biçimsel olarak tanımlandıklarından, aynı bilgisayar programını birçok değişik bilgisayarda kullanmak mümkündür. Bu yüzden Searle'e göre, biçimsel olarak lisan anlamayı taklit etmek, yani simülasyon, hiçbir zaman onun aynısını yapmak, yani düplikasyon değildir. Diğer bir deyişle, simulasyon ile düplikasyon arasında bir fark vardır. Çünkü bir lisanı gerçekten anlarken, biçimsel veya sentaktik seviyeden daha fazla bir şeye, semantiğe sahibizdir. Sadece tanımlanmamış biçimsel sembolleri birbirleriyle karıştırmıyoruz, gerçekte onların anlamlarını biliyoruz.

Deneyin İngilizce soru-cevap kısmında, Searle işte bunu göstermek ister. Hem İngilizce hem de Çince sorularda odadaki kişinin cevapları bir yerli konuşmacıdan farksızdır. Diğer bir deyişle, her iki durumda da odadaki kişi Turing testini geçer. Fakat Çincede Turing testini geçmesinin nedeni, programcıların çok mükemmel programlar yaratmalarıdır; İngilizcede ise anadilinin İngilizce olmasıdır. Turing testi, bir bilgisayarın veya başka bir sistemin insanlarla aynı zihinsel yetiye sahip olup olmadığını ölçen, ünlü mantık ve matematikçi Alan Turing tarafından tasarlanmış olan bir testtir. Odadaki kişinin dışarıdakilere göre performansı, aynı olmakla birlikte fark onun İngilizce kelimelerin anlamlarını bilmesidir; çünkü İngilizce cevaplarken sadece sentaksa değil, semantiğe de sahiptir. O her kelimeye semantik bir içerik, bir anlam yükler ve böylece bir bilgisayarın bir programı çalıştırırken yaptığından daha fazla bir şey yapar. Kelimeleri sadece biçimsel semboller olarak görmez, onların anlamlarını da bilir. Eğer bir bilgisayara kullandığı biçimsel sembollerin anlamlarını da öğretmek istersek, bu ancak ona daha fazla biçimsel sembol yükleyerek olur. Kısacası, tanımı gereği bilgisayar programları sentaktik yapıdadırlar ve yalnızca sentaks, semantik için hiçbir zaman yeterli değildir. Searle'ün Çin odası argümanına yapay zekâcılar, psikologlar ve felsefeciler tarafından birçok cevap verilmiştir; fakat Searle bunların hepsini yetersiz bulur. Ona göre, argüman çok basit bir mantıksal gerçek üzerine oturmuştur; bu gerçek ise, yalnızca sentaksın semantik için yeterli olmadığı ve bilgisayarların tanımları gereği sadece sentaksa sahip olduklarıdır.

Searle'ün argümanında tam olarak neyin iddia edilip neyin iddia edilmediğini görmek önemlidir. "Bir bilgisayar düşünebilir mi?" sorusuna Searle'ün cevabı 'Evet'tir. O, insanları belli çeşit işlemleri yapabilen bir fiziksel sistem anlamında makineler olarak görür. "İnsanın yaptığı bir makine düşünebilir mi?" sorusuna yanıtı ise, yine olumludur. Ona göre, eğer molekül düzeyinde insanla aynı olan bir makine tasarlanabilirse, o zaman o makine düşünebilecektir; çünkü nedenlerin aynılarını yaratabiliyorsak (düplike edebiliyorsak) sonuçların da aynılarını yaratabiliriz. Diğer bir soru olan "Dijital bir bilgisayar düşünebilir mi?" sorusuna Searle bir kez daha olumlu yanıt verir, çünkü dijital bilgisayar bir bilgisayar programını uygulayan herhangi bir şey olarak tanımlanabilir. İnsan beyinleri birçok bilgisayar programını uyguladıklarından, bu anlamda dijital bilgisayarlardır. Ancak, "Doğru girdi ve çıktılar ile doğru bilgisayar programını uygulamak düşünmek için yeterli midir ya da düşünmek bundan mı ibarettir?" sorusuna, öncekilerden farklı olarak, Searle olumsuz cevap verir. Onun böyle cevap vermesinin nedeni, bilgisayar programının tamamen sentaktik olarak tanımlanması, halbuki düşünmenin, anlamsız sembolleri manipüle etmekten daha fazla bir şey olup, anlamlı semantik içerik barındırmasıdır.

Çin odası argümanının mantıksal yapısı şöyledir: Önerme (**1**) Zihinlerin varlığına beyinler sebep olur. (Bir zihni oluşturduğu düşünülen zihinsel süreçler, bütünüyle beyin içinde gerçekleşen süreçlerin sonuçlarıdır.) Önerme (**2**) Sentaks semantik için yeterli değildir. Önerme (**3**) Bilgisayar programları bütünüyle formel, yani sentaktik yapılarca belirlenir. Önerme (**4**) Zihinlerin zihinsel içerikleri vardır; bunlar özellikle semantik içeriklerdir.

Searle bu dört önermeden dört sonuç çıkarsar: Sonuç (**1**) Hiçbir bilgisayar programı bir sistemi zihinsel kılmaya kendi başına yeterli olamaz. Kısacası, programlar zihin değildirler ve bir şeye zihinsellik atfedilebilmesi için tek başına yeterli olamazlar (2, 3 ve 4. önermelerden). Sonuç (**2**) Beyin işlevlerinin zihinselliğe neden olmaları yalnızca bilgisayar programları çalıştırarak gerçekleştirilemez (1. önermeden ve 1. sonuçtan). Sonuç (**3**) Zihne sahip olduğu öne sürülecek herhangi

bir şeyin en azından beyindekine denk nedensel güçleri taşıması gerekir (1. önermeden). Sonuç (4) Herhangi bir şeyde insanın zihinsel durumlarına eşdeğer zihinsel durumların ortaya çıkartılabilmesi için, bilgisayar programları tek başlarına yeterli olamazlar. Böyle yapay bir nesnenin en az insan beyninin güçlerine eşdeğer olan güçlere sahip olması gerekir (1. ve 3. sonuçlardan).

Searle'ün Çin odası argümanının da içinde yer aldığı "Minds, Brains and Programs" adlı makalesi ilk defa 1980 yılında, *The Behavioral and Brain Sciences* adlı dergide yayınlandı ve hemen bir klâsik oldu. Eleştirmenlerin çoğu Çin odası argümanını derin bir analize değer bulurken, küçük bir bölümü tartışılmaya dahi değmez buldular. Hakkında birçok felsefe dergileri ve kitaplarda yazılar yayınlandı. Bu makalenin bu kadar sansasyon yaratmasının nedeni, Searle'ün Çin odası argümanının güçlü yapay zekâ kuramına şiddetli bir darbe indirmesidir. Argüman kabaca yapay zekâ alanında ne kadar büyük ilerlemeler yapılırsa yapılsın, hiçbir zaman akıllı bilgisayarlar meydana getirilemeyeceğini söyler. Çin odası deneyinde görüldüğü gibi, programlanmış bilgisayarların Turing testini de geçmeleri, onların anlama yetisi kazandıklarını göstermez. Searle, makinelerin düşünebilip düşünemediği sorusunu empirik bir soru olarak görmediğinden, bu konuda yapılan deneyleri saf dışı bırakır. Halbuki günümüzde güçlü yapay zekâ, sürekli gelişmekte olan bir alan olarak kabul edilir ve bu alanda birçok araştırmacı çalışmaktadır.

Searle, ünlü argümanına karşı verilen cevapları belirli gruplar altında toplanuştır. O ilk cevap grubuna 'sistem cevabı' adını vermiştir. Bu cevaba göre, odada kapalı olan kişi Çince anlamasa da, o Çince anlayan (kılavuz kitap, kağıt, kalem, vs.den oluşan) bütün bir sistemin bir parçasıdır. Diğer bir deyişle, anlama sadece kişiye has bir özellik değil, kişinin de parçası olduğu sisteme özgü bir özelliktir. Searle bu argümana karşı, sistemin tüm elemanlarını içselleştiren bir kişiyi düşünmemiz önerisinde bulunarak cevap verir. Eğer kişi kılavuz kitaptaki tüm kuralları ve Çince sembollerden oluşan veri bankalarını ezberler ve tüm hesaplamaları kafasından yaparsa, o zaman o tüm sistemi kendine dahil etmiş olur. Bu dahil etme sayesinde sistemde kalıp da kendisinde olmayan hiçbir şey kalmaz. Böylece Searle, kişi anlamadığı zaman, sistemin de anlamadığını iddia eder.

Searle'ün Çin odası argümanına karşı verilen ikinci grup cevabı 'robot cevabı' olarak adlandırılır. Bu cevap, bir bilgisayarın bir robotun içine konulduğunu ve bu bilgisayarın sadece formel sembolleri girdi ve çıktı olarak alıp vermediğini, robotu algılama, yürüme, yemek yeme, su içme ve bu gibi işler yapan bir robotmuş gibi işlettiğini varsaymamızı önerir. Örneğin, robotun 'görmesini' sağlayan bir televizyon kamerası, 'hareket etmesini' sağlayan kol ve bacakları olsun ve tüm bunlar onun bilgisayar 'beyni' tarafından idare edilsin. Bundan dolayı, bu cevabı destekleyenler böyle bir robotun gerçek anlamaya ve diğer zihinsel durumlara sahip olacağını iddia ederler. Searle, bu çeşit algısal ve motor kapasitesi ilave etmenin, bilgisayar programına anlama bakımından hiçbir şey katmayacağını söyleyerek cevap verir. Robotun içinde bulunan bilgisayar yerine Searle, Çin odasında bulunan bir kişiyi varsaymamızı söyler. Orijinal Çince durumunda olduğu gibi, kişi Çince sembolleri Çince sembollerle eşleştirmek ve dışarı Çince semboller vermek için daha fazla İngilizce kurallar ile birlikte daha fazla Çince semboller alır. O kişinin haberi olmadan ona verilen Çince sembollerin bazıları robotun televizyon kamerasından gelebilir ve de onun dışarı verdiği Çince semboller robotun içindeki motorların robotun ayaklarını ve bacaklarını oynatmasını sağlayabilir. Searle odadaki kişinin yaptığı tek şeyin formel sembolleri manipüle etmek olduğunu vurgular; o diğer gerçekleşenlerin hiçbirinin farkında değildir ve sembol manipülasyonu kuralları dışında hiçbir şeyi anlamaz. Searle, böyle bir durumda robotun maksatlı bir davranışa sahip olmadığını söyler; o sadece elektrik tellerinin ve programının sayesinde hareket etmektedir.

Üçüncü cevap grubuna 'beyin simulatörü cevabı' denir. Bu cevaba göre, eğer Çince hikâyeler anlayan ve onlara cevap veren yerli bir Çinli'nin beynindeki sinapslardaki nöron ateşlemelerinin gerçek sırasını simüle eden bir bilgisayar programı tasarlanabilirse, o zaman bu programla yüklü bilgisayarın hikâyeleri anladığı söylenir. Bilgisayar Çince hikâye ve soruları girdi olarak alır ve gerçek beyinlerin bu hikâyeleri işlerken kullandığı

formel yapıyı simüle eder ve çıktı olarak Çince cevaplar verir. Bilgisayar tek bir seri program ile değil, gerçek insan beyinlerinin doğal dili işlediklerinde çalıştıkları düşünülen şekilde, paralel çalışan birtakım programlar ile de çalışabilir. Bundan dolayı, eğer bilgisayarın hikâyeleri anladığını reddedersek, o zaman anadili Çince olanların da hikâyeleri anladıklarını reddetmemiz gerekir; çünkü sinapslar seviyesinde bilgisayar programı ile Çinli beyni arasında hiç fark yoktur. Searle bu cevaba hayalî bir örnek vererek karşılık verir. Varsayalım ki, odadaki kişi sembollerle uğraşmak yerine, birbirlerine vanalarla bağlı birtakım su borularını çalıştırsın. O kişi Çince sembolleri aldığında, hangi vanaları açıp kapaması gerektiğine programda baksın. Her su bağlantısı Çinli beynindeki bir sinapsa karşılık gelsin ve tüm sistem öyle bir şekilde kurulsun ki, doğru vanaları açtıktan sonra, boru serilerinin ucundan Çince cevaplar dökülsün. Kısacası, bu sistem Çinceyi girdi olarak alır, sinapsların formel yapısını simüle eder ve Çinceyi çıktı olarak verir. Ancak Searle kişinin hâlâ Çince anlamadığını iddia eder. Beyin simülatörü ile ilgili problem, ona göre, bu simülatörün beyinle ilgili yanlış şeyleri simüle etmesidir; çünkü sinapslardaki nöron ateşlemesi sırasının formel yapısını simüle etmek tek başına yeterli değildir. Beyin için önemli olan kendi nedensel özelliklerini, maksatlı durumlar meydana getirme yeteneğini simüle etmesidir. Searle için, su borusu örneğinin gösterdiği şey formel özelliklerin nedensel özellikler için yeterli olmamasıdır; çünkü o nedensel özelliklerin doğasının nörobiyolojik olduğuna inanır.

Bunlar Çin odası argümanına karşı verilen eleştirilerin ve Searle'ün bu eleştirilere karşı verdiği cevapların bazılarıdır. Değişik eleştirmenlerden başka eleştiriler de gelmiştir. Ancak Searle, kendi Çin odası argümanının eleştirmenlerin tüm suçlamalarına karşı ayakta kaldığı inancındadır.

C. BLAKEMORE – S. GREENFIELD (eds.), *Mindwaves*, Oxford, Basil Blackwell, 1993; M. A. BODEN (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford, Oxford University Pres, 1992; J. SEARLE, *Minds, Brains, and Science*, London: Penguin Books, 1991.

Ayrıca, **bkz.**, SEARLE, ZİHİN FELSEFESİ.

Nazlı İNÖNÜ

ÇİRKİNLİK. Estetik genellikle güzellik ve çirkinliğe ilişkin felsefî inceleme ve araştırma olarak tanımlanır. Bu tanım kavramla ilgili tarihsel tartışmaların en önemli ihtilâf kaynağı olan belli bir çirkinlik ve onun estetik kuramdaki yeriyle ilgili belli bir görüşü cisimleştirdiği için, daha baştan bu meşhur tanımda neyin ihtiva edildiğini görmek büyük bir önem taşır. Bu görüşle ilgili olarak kaydedilmesi gereken ilk husus, onun çirkinliği, estetik kuram kapsamına gerçekten giren bir kategori olarak aldığıdır. Güzelliğin pozitif estetik değeri gösterdiği yerde, çirkinlik estetik değersizliğe işaret eder. Bu ikisi, öyleyse, etikteki iyi ve kötüye ya da epistemolojideki doğru ve yanlışa benzer bir değer kutupsallığı oluşturur. Tıpkı etik alanının, bazıları kötü ve eleştirilmesi gereken sorumlu beşerî eylemleri ihtiva etmesi gibi, algısal nesneler arasında da negatif estetik değeri olan bazı nesneler vardır. Bu onların güzel şeyleri güzel yapan özelliklerden yoksun oldukları anlamına gelmez, fakat daha ziyade güzel nesnelerde bulunan özelliklerin karşıtı olan birtakım özelliklere sahip bulundukları anlamına gelir.

Buna göre, çirkinlik, rahatsızlığa yol açacak şekilde değersizliğe sahip olma özelliği olarak tanımlanır. Sanatta çirkinlik tarzları güzellik ya da estetik değerin çeşitli tarzlarına tekabül eder. Tarz formel bir tarz ise, çirkinlik şekilsizlikle, deforme olmakla, vs., tanımlanır. Tarz ifade edici veya dışavurumsal ise, çirkin aşırı rahatsız edici, hasta edici olup, kontrolsüz tutkudan kaynaklanmış olabilir. Temsilî bir bakış açısından ele alındığında, temsil edilen nesnelerin temas açısından acıya, hoş olmayan duygulara yol açtığı söylenebilir. Buna rağmen, sanat çirkini kullanabilir. O zaman sorulması gereken soru, ilk bakışta çirkin görünen nesnenin hangi kompanse edici veya temellendirici yönlere sahip olduğu sorusudur. Veya söz konusu çirkin bileşenin, ortam veya bağlam tarafından bütün içinde pozitif değere sahip yeni bir bileşen haline getirilip getirilmediğidir.

Güzellikle çirkinlik arasındaki ilişki genellikle hazcı terimlerle anlaşılmıştır, yani güzel bir nesnenin izleyicisi için bir haz kaynağı olduğu yerde, çirkin bir nesne karşıtına, yani acının doğuşuna neden olur. Platon

eserlerinin birçok yerinde, güzelliğin karakteristik olarak haz verdiğini öne sürer (*Büyük Hippias* 297-299; *Philebos* 50-52; *Yasalar*) Bu görüşü Aristoteles de sürdürür ve özgül sanat formlarına (özellikle de trajediye) ilişkin araştırmalarında, bu sanat formlarının gerçek fonksiyonlarının hazza yol açmak, haz yaratmak olduğunu savunur. Ancak *Poetika* adlı klâsik eserinde, onun söz konusu sanat görüşüyle sanat eserlerinin genellikle, çirkin olan nesneleri ve olayları temsil etmesi empirik olgusu arasındaki görünüşte çatışmadan muzdarip olduğu açıktır. Aristoteles meseleyi her şeyden önce, "kendilerinde bizim acıyla gördüğümüz şeyleri" resmeden görsel sanat türü bağlamında ortaya koyar. Bununla birlikte, onun resmin kendisinin, nesneyi tanıma yönündeki entelektüel ilgimizle açıklanabilecek bir olgu olarak hazza yol açtığından, haz verdiğinden hiç kuşkusu yoktur. Dahası, komedi alçak ve dolayısıyla, komik olan 'adamları' taklit eder; ve bu her ne kadar bir çirkinlik türü olsa da, komedi, Aristoteles'in özellemediği nedenlerden dolayı, acı veren olmaktan uzak tutulur. Nihayet, kahraman her ne kadar iyi olsa da, trajedi sadece sarsıcı veya müteessir edici değildir.

Aristoteles varlığını günümüze kadar sürdürmüş olan 'trajedi paradoksu' üzerine tartışmayı, işte bu şekilde başlatmış oluyordu. Bu paradoks sanatta çirkinlik probleminin yegâne örneği değildir, ama, hem trajedi konusu zorunlu olarak keder verici veya etkileyici olan tek sanat türü olduğu ve hem de bu tür kapsamına giren sanat eserleri için geleneksel olarak talep edilen seçkin değerden dolayı, o problemi en keskin bir biçimde ifade eder. Kötü ve keder verici anlatılara neden değer veririz? Trajik edebiyatın poetik değerleri, kahramanın soylu cesareti, izleyici tarafından kazanılan kavrayış ve bilgelik, bütün bunlar paradoksa getirilen çözümler arasında geçer. Söz konusu çözümlerden her biri, hepsi de bir bütün olarak eserde çirkinliğin bir şekilde aşıldığını göstermeyi üstlendiği için, çirkin, sadece sanat eserinin bir yönü olarak değerlendirir. Bu nedenle; onlar sanat öncesi trajik entrika benzeri bazı nesnelerin "kendilerinde acı verici" ve dolayısıyla çirkin olduklarını önceden kabul ederler.

Estetik düşünce tarihi boyunca, çirkinlik temelde, söz konusu kabulü tamamen reddeden filozoflar tarafından tartışılmıştır. Onlar çirkinliğin varolmadığını savunmak arzusu gösterdiler ama tezleri ortalama insanın inançlarına ters düştüğü için, onu haklılandırmak veya temellendirmek zorunda kaldılar. Augustinus'ta çirkinliğin gerçekdışılığı, onun temel felsefî öğretileri tarafından âdeta emredilir. Teolojik olarak ifade edildiğinde, dünya ve dünyadaki her şey sonsuzla iyi bir Tanrı tarafından, iyiliğinin bir ifadesi olarak yaratılmıştır; metafiziksel olarak ifade edildiğinde, varoluş değer ve değersizlik bakımından tarafsız olmayıp, baştan sona pozitif bir değerin cisimleşmesidir. Böyle bir dünyada, herhangi bir türden kötülüğün aşikâr mevcudiyeti bir probleme yol açar; zaten Augustinus da günah ve kötülüğü tam tamına bu türden problemler olarak değerlendirir. Fakat estetik değersizlik, onun gerçeklik telakkisi çok açıkça estetik bir telakki olduğundan, onun için özel bir konu oluşturur. Onun gözünde her şey Tanrı'nın zihnindeki form ve harmoni idealarının suret ya da yansımaları olup, birlikte özü itibariyle düzen kazanmış bir bütün meydana getirir. Bundan dolayı Grek estetik kuramının kategorileri onun estetiğinde önemli ölçüde vardır.

Bir şeyin bir forma sahip olması durumunda ancak, varolabileceğini ve gerçekte formdan ayrı veya form olmadığında onun varoluşunun kavranamayacağını söylemek, Augustinus'un problemle ilgili çözümünün özünü meydana getirir. Nesneler formlarından dolayı güzeldirler; hal böyleyse eğer, çirkinlik, mutlak formsuzluk diye bir şey olamayacağı için, hiçbir şekilde varolmaz. Güzelliğin karşıtı gerçek bir şey olmayıp, sadece pozitif değerin yokluğu veya 'yoksunluğu'dur. Ama şimdi argüman, her şeyden önce onun doğuşuna yol açan –açıkça çirkin nesneler benzeri– olguların bizatihi kendilerinin imkânını yadsır göründüğü için, çok fazla şey ispatlamışa benzer. Bu yüzden Augustinus, metafiziksel idealizm ve iyimserliğin karakteristiği olan bir şey olarak 'değer' dereceleri anlayışını kullanır. Bir nesne kendi türündeki şeylere uygun düşen veya özgü olan forma sahip olmayabilir, ama bu yoksunluk, mutlak çirkinliği değil de, güzelliğin göreli eksikliğini oluşturur. Da-

hası, bu türden nesnelerin, yalıtlanmış bir tarzda değil de, bir bütün olarak evrenin parçaları şeklinde görülmeleri gerekir. Çirkinlik öyleyse dünyanın güzelliğini belirginleştirir ve böylelikle de arttırır. Augustinus aynı argümanı, tehlikeli hayvanlar örneğinde olduğu gibi, formdan açıktır ki yoksun olmayan, ama görme duyusunun hoşuna gitmediği veya ona saldırgan geldiği için, çirkin oldukları düşünülen nesnelere de uygular.

Bununla birlikte, form Augustinus'ta olduğundan biraz daha dar bir biçimde inşa edildiği veya anlaşıldığı zaman, güzelliği gerçek çirkinlikten ayırd etmek için kullanılmıştır. On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, *Poetika* tarzında münferit sanatlara ayırılmış çok sayıda deneme kaleme alınmıştır. Bir eserin güzelliğe ulaşmak için sahip olması gereken form özellikleri tam olarak ve biraz daha bir kapsam içinde belirlenir. Söz konusu özellikler örneğin tiyatro sanatında 'birlikler'i (Corneille), görsel sanatlarda 'doğru' anatomik orantıları (Dürer) ihtiva eder. Bu özelliklerden yoksun olan bir sanat eserinin bir tiyatro oyunu ya da bir heykel olduğu ve dolayısıyla belli bir düzenlemeye ya da yapıya sahip bulunduğu kabul edilir.

Çirkinliği ayırt etmenin çok anlamlı ya da muğlak olmayan, emin yolu, bununla birlikte, biçim 'kurallarına' karşı on sekizinci yüzyıl boyunca gerçekleşen başkaldırı tarafından sorgulanmıştır. Kuralların çok dar fikirli ve sıkıcı oldukları görülmüş veya teslim edilmiştir. Ama güzellikle çirkinlik arasındaki ayırım, yine de, özellikle hazcı değer kuramının tutarlı bir biçimde korunabilmesi veya savunulabilmesi koşuluyla, nesneden ziyade hissedilen ya da yaşanan deneyime gönderimde bulunularak yapılabilirdi. Bununla birlikte, estetik deneyimine (yüce deneyimine) ilişkin inceleme, onun acıya yakın olan duygulara yol açtığını gözler önüne serer. Yüce nesneler bunaltıcı, tehdit edici ve anlama yetisi için kontrol altına alınamaz şeylerdir. Ama yine de bu türden deneyimler, en yüksek derecede harekete geçirici oldukları için büyük bir değer taşırlar. Bu yüzden, güzellik-çirkinlik ikiliğini geleneksel olarak korumuş olan formalizm ve hazcılık bir şekilde tekzip edilir. Daha bile temel bir husus, ilk defa on sekizinci yüzyılın estetiği özerk ve sistematik bir disiplin olarak tesis etmesidir. "Tam tamına estetik bir fenomen olarak addedilen şey nedir?" sorusu, ilk kez o zamanlar açık seçik bir biçimde sorulur. Nitekim, bu soruya verilecek yanıt, son tahlilde çirkinliğin estetik bir değersizlik kategorisi olup olmadığını belirler. On sekizinci yüzyıl düşüncesi öyleyse, ilk kez yüzyılın kapanışına doğru 'çirkinlik kuramı' adı verilen düşüncenin sonraki düşüncede ele alınış tarzı ve doğrultusunu belirleyecektir (Friedrich von Schlegel, 1797).

Yukarıdaki soruya verilen en etkili yanıtlardan ikisine göre, estetik olan ya **(1)** kavramsal bir temanın duyu ve imgelem yoluyla kavranan bir nesnede cisimleştiği ya da **(2)** duyumsal bir yapının gözlemciye ayırt edici niteliğini dışa vurduğu yerde bulunmak durumundadır. Söz konusu iki türden biri ya da diğerine giren her nesnenin güzelliğe sahip olduğu söylenir. Çirkinlik, geleneksel olarak estetik değerin 'zıddıdır.' Ama söz konusu iki estetik anlayışı veya telakkisinin zıddı ne olacaktır. Bunlardan birincisi söz konusu olduğunda karşıt, entelektüel anlamdan yoksun duyumsal bir sunumda veya buna alternatif olarak, bilim ve felsefenin, imgelemin ötesinde kalan kavramları türünden saf kavramlarda bulunur. Bununla birlikte, bu türden nesneler estetik değersizliği örneklemezler; onlar daha ziyade bu kurama göre tanımlandığı şekliyle estetik alanının tamamen dışında kalırlar. İkinci durumda ise, duygusal tondan tamamen yoksun olan bir şey çok yalın bir biçimde estetik olmayan bir şeydir.

Bununla birlikte, bu sonuç alışılmış anlamıyla çirkinliği –yani hoşa gitmeyen, acı veren veya isyan ettirici bir şey olarak algıladığımız çirkinliği– dikkate almaz. Hegel'den almış olduğu, yukarıda sözü edilen birinci kuramın yakın zamanlarda savunuculuğunu yapmış olan W. T. Stace, estetik olandan bu şekilde dışlanmış olana çirkinden ziyade, – 'güzelliğin salt negatif yokluğu' anlamında– 'güzel olmayan' adının verilmesi gerektiğini önerir. Çirkinliğin kendisi, güzelliğin kötülük, felâket ve musibet gibi kavramların estetik nesneye dahil olduğu her seferinde mevcut olan bir 'türüdür.' Bu türden kavramların bizde yol açtığı acı, estetik değil de, ahlâkî olup, genellikle bütün bir nesneden elde ettiğimiz estetik hazla aşılır. Bernard Bosanquet ise, genellikle çirkin bulunan şeylerden pek çoğunun 'izleyicinin zayıflığından

dolayı' çirkin olmaya mahkûm olduğunu savunmak suretiyle, Benedetto Croce'den türetilen ikinci kuramı geliştirir. Ya sanat eserinin insanın duygusal kapasitelerinden yana büyük talepleri olur, ya da hicivlerde olduğu gibi, onun ahlâkî inançlarına saldırır; zayıflık ise bununla birlikte, bertaraf edilebilir. Böylesi bir sanat eserinin, öyleyse, gerçekten çirkin olandan ziyade 'zor güzelliğin' bir örneği olduğu görülür. Estetik olan içine giren ve gerçekten çirkin olan nesneler var mıdır? Bosanquet olmadığını düşünme eğilimi gösterir. Buna göre, ifade edici veya dışavurumsal olanın estetik olduğunu ve 'her formun ifade ettiği' şeyin güzel olduğunu savunan Bosanquet, çirkinin sadece kısmî olarak ifade edici olanda, yani bir duygu telkin etmekle birlikte, bu telkini yeterince işlemeyip, geliştirmeyen sanat eserinde bulunmak durumunda olduğunu öne sürer.

B. BOSANQUET, *Three Lectures on Aesthetic*, London 1923; E. CHAPMAN, *Saint Augustine's Philosophy of Beauty*, New York, 1939; R.W. HEPBURN, "Ugliness", *The Oxford Companion to Philosophy* (ed. by T. Honderich), Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 885; S. PEPPER, *The Basis of Criticism in the Arts*, Cambridge, 1946; W. T. STACE, *The Meaning of Beauty*, London, 1929; J. STOLNITZ, "Ugliness", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by. P. Edwards) vol. 8, New York, MacMillan, 1967 pp. 174-176.

Ayrıca, **bkz.**, ARİSTOTELES, AUGUSTİNUS, BOSANQUET, CROCE, EDEBİYAT VE FELSEFE, ESTETİK, FORMALİZM, GÜZELLİK, HAZCILIK, SANAT FELSEFESİ.

der. Tayfun TORUN

ÇOCUK PEDAGOJİSİ, çocuklara ve çocukluk dönemine yönelik olarak gerçekleştirilen eğitim etkinliklerinin bütününü tanımlayan bir kavramdır. Yunanca eğitim anlamına gelen *'paideia'*dan türeyen *'pedagoji'* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Çocuklara öğretme, yol gösterme bilim ve sanatı olan *'pedagoji'*nin etimolojik anlamı 'çocuk pedagojisi'ni içermektedir. 'Pedagog' (*paidagogus*) ise, eski Yunanda aristokrat ailelerin çocuklarıyla ilgilenen ve onları okula götürüp getiren, bir tür bakıcılığını yürüten kişilere (kölelere) yönelik bir tanımlamadan hareketle şekillenmiş bir kavramdır. Çocuk pedagojisi ile yetişkin pedagojisi (*andragoji*), alanları itibariyle farklılaşmaktadır. Fakat günümüzde bu ayrışımdan çok, 'pedagoji'nin, bütün bir eğitim etkinliğini anlatan bir kavram ve öğretimle eş anlamlı olarak, yanlış ama yaygın kullanımını görmekteyiz.

Çocuk pedagojisi kavramının kullanımı, eğitim tarihinde farklı dönemlerde farklı anlamları karşılamıştır. İlk dönemler, geleneksel eğitim modeline temel oluşturan bu 'eğitici merkezli' yaklaşımda, neyin ne zaman öğrenileceğine öğretmen karar vermekte ve uygulamaktadır. Antik dönemin Konfüçyüs'ten Platon'a kadar büyük eğitimcileriyle, bugünkü çocuk pedagojisinin ulaştığı nokta ile arasındaki en önemli ayırım, onların 'öğrenmeyi' aktif araştırma, sorgulama süreci olmaktan daha ziyade pasif bir 'alma', 'şekillenme' süreci olarak ele almalarıydı. Aslında geleneksel öğretmen merkezli eğitim yaklaşımının temelini de bu ayırım oluşturmaktaydı. Ortaçağ eğitim anlayışı, kendisini özellikle çocuk eğitimi konusunda bu noktada ortaya koyar. Bireyin günahkâr olarak dünyaya geldiğine ya da kötülüklere yönelimli bir doğaya sahip olduğuna ait inançlar da bu yaklaşıma yardımcı olmuştur. Dolayısıyla, çocuk eğitimi konusunda yetişkinin yönlendiriciliğinin ve kontrolünün önemi üzerinde yoğunlaşılmıştır. Diğer taraftan on altıncı ve on yedinci yüzyıl 'okul' anlayışında, çocuğun daha çok dinsel eğitime tâbi tutulmasının gerekliliğinden kaynaklanan programlara ağırlık verilmiştir. Özellikle kilise okullarında çocuklar için verilen ruhbanlık eğitimi bunun örnekleridir. Antik dönem ve Ortaçağ döneminde çocuk 'küçük yetişkin' olarak algılanmaktaydı. Ortaçağda, yaklaşık olarak beşinci ve on üçüncü yüzyıllar arasında, insanlar çocukluğu yaşamın farklı bir dönemi olarak görmüyor ya da altı ile on sekiz yaş arasındaki yılları belirleyici olarak kabul etmiyorlardı. Modern anlamda 'çocuk' ve 'çocukluk' terimlerine Ortaçağda rastlanmaz. On yedinci yüzyıla gelindiğinde çocuk, yetişkinden farklı bir varlık olarak görülmeye başlanmış ve 1600-1800'lü yılları arasında çocukların eğitimine ilişkin tutumlarda bir devrim ortaya çıkmıştır. Bu yıllarda ilk kez kitaplar bir yandan çocuklar için uyarlanırken bir yandan da sansür edilmekteydi. Yani, yalnızca yetişkinlere göre olduğu düşünülen şeyleri görmemeleri ve yapmamaları için sıkı bir disiplin oluşturulmaya girişilmişti. Modern döneme gelindiğinde ise,

geleneksel öğretici merkezli eğitim anlayışından, çeşitli öğrenim etkinliklerinin yardımıyla öğrenimin gerçekleşmesine yönelik eğitim anlayışına doğru bir kayma söz konusu olmaya başlamıştır. 'Çocuk' kavramının eğitimde, başlı başına farklı bir alan olması on sekizinci yüzyılın başlarında keşfedilmiş bir olgudur.

Modern dönemin eğitimcileri (özellikle J. Dewey) çocuğun otoriter bir öğretim anlayışından daha ziyade 'öğretmen rehberliği' yardımıyla öğrenmenin daha kalıcı ve anlamlı olacağına inanmaktaydılar. Yani, eğitimin sadece çocuğu 'hayata hazırlamak' değil, aslında 'onun yaşamı öğrenmesine yardım etmek' olması gerektiği görüşü öne çıkmıştır. Bundan önce, çocuğun yetişkinden farklı olduğuna ve kendine ait bir gelişim süreci izlediğine olan inanç, bu ayrışımın gerçekleşmesine katkıda bulunmuştur. Diğer taraftan bireyin gelişimi (bilişsel, bedensel, sosyal, vd.) ve psikolojisi konusunda yapılan çalışmalar (Rousseau'dan başlayan ve Rebelais'e, Freud'dan Watson, Skinner, Hall, Piaget ve Eikson'a, vd, kadar uzanan çizgide) ve son dönem gelişmelere paralel olarak çocukluk dönemine ilişkin eğitsel anlayışlar yeniden şekillenmiştir. Bu dönemde, çocuğun bir taraftan genel yasalara, diğer taraftan da kendi dönemine özgü gelişimsel ilkelere bağlı olduğu anlayışı güçlenir. Çoğu eğitimciye göre, modern dönemin en büyük keşiflerinden birisi çocukluğun, daha doğrusu 'çocuk pedagojisi'nin keşfidir. Bundan dolayı çocuk pedagojisi, çocuğun kendine has bir kişiliğe sahip olduğu ve çocukluğun da başlı başına ele alınması gereken bir dönem olduğu düşüncesi üzerine gelişir. Eğitim tarihinde bu ayrışma, Rousseau'nun "çocuğa uygulanabilecek belirli ve değişmez eğitimsel ilkeler olup olmadığı" sorusuyla başlar. Rousseau'dan sonra çocuğun 'kişiliği' ve 'özgürlüğü' konusunda Pestalozzi ve diğer eğitimciler tarafından, çocuk pedagojisi, dışarıdan, zorlayan bir eğitimle değil, çocuğun kişiliğinde var olan yetilerin içten içe gelişimini sağlayan eğitsel etkinlikler bütünü olarak ele alınmıştır. Yani, bu sıralarda, çocuğun nasıl gelişim gösterdiği, nasıl öğrendiği, ne şekilde birlikli bir kişilik olduğu benzeri sorular araştırmaların konusunu oluşturur. Sadece öğrenmenin nasıl gerçekleştiği konusu değil, çocuğun değerler dünyası, kişiliği ve ahlâkî yapısı da, bu bilişsel ve bedensel gelişim aşamalar ışığında ele alınır. İşte bu bağlamda, Pestalozzi, Herbart, Froebel, Ellen Key, vd., özellikle yirminci yüzyılın 'çocuk yüzyılı' hâline gelmesinde kilometre taşları ve ayrıca reformist eğitim akımlarının öncüleri olarak nitelendirilir.

Söz konusu akımların Türkiye'de temsili ve Türk eğitim düşüncesinde çağdaş eğitim anlayışına geçiş konusu farklı bir alanda ele alınabilir. Fakat Batı'nın eğitim alanındaki etkisi Tanzimat'la birlikte başladığı için, bu etkileşimin çocuk eğitimi konusunda da kaçınılmaz olduğunu belirtmek gerekir. Fakat bunun dışında Cumhuriyet öncesi Türk Eğitim Tarihinde Türk-İslâm kültürüne has bazı klâsik eserlerde, çocuk eğitimi konularına yer verildiğini de görmekteyiz. Özellikle Gazâlî'nin *Ey Oğul!* adlı klâsik eseri doğrultusunda, çocuklara nasihatler içeren ve doğru yolu gösteren ahlâkî nitelikte eserler, çocuk eğitiminde önemli bir yeri tutmaktaydı. *Bostan ve Gülistan, Tarik-ül Edep, Ahlâk-ı Alî, Hayriye, Marifetname, Lutfiye-i Vehbi* gibi klâsik eserler yanında, eğitim dünyasına ait, *Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyân, Terbiye-t'ül Etfal Risalesi* çerçevesinde yazılmış kitap ve makaleler çocuk pedagojisine dönük özel ilkeleri içerir. Bununla birlikte, bu eserler, çağdaş çocuk gelişimi ışığında oluşturulmuş çalışmalardan daha ziyade dinsel eğitime dönük, çocuğa ahlâkî nitelikler kazandırmayı amaçlayan eserlerdir. Bu eserlerde eğitimciler ve ahlâkçılar, çocuğun ahlâkî gelişiminin ve davranışlarının güçlü bir biçimde yönlendirilmesi ve eğitilmesi gerektiğini savunurlar. Batıda gerçekleşen eğitim akımları paralelinde, çocuk pedagojisi noktasında Türk eğitim düşüncesinde gelişmelerin bu anlamda Cumhuriyet öncesinde başladığını söylemek de mümkündür. Özellikle Selim Sabit Efendi'nin, *Rehnüma-i Muallimin* adlı eseriyle bu tarzda ortaya konan pek çok kitapta, çocuk eğitimi konusunda yer alan görüşler, Rousseau'nun çoğu görüşleriyle benzerlikler taşır.

Günümüzde pedagojinin eğitim, öğretim, program vb. gibi bağlantılarından dolayı yetişkin eğitiminden tamamen koparılamayacağı tartışmaları da gündemdedir. Özellikle postmodern eğitimsel yaklaşımlarda, Diltey'ın, "eğitimin pedagojik bağlantılarından dolayı çocuğun izole bir ortamda, çekir-

dekten çıkan bir ağaç fidesi gibi kolayca yetişemeyeceği" görüşünden hareketle, "öğretimsel bağlantı" ve ayrıca buna bağlı olarak bütün gelişimsel aşamalarda, çocuğun sosyo-psikolojik bağlantılardan soyutlanamayacağı tartışmaları gündeme gelmiştir. "Çağdaş aile yapıları, okul sistemleri ve modern yaşamın getirileri vb., etkenlerden dolayı 'çocuk' ve 'yetişkin' ayırımı yapmanın mümkün olup olmadığı" soruları da pedagojik ortamlarda yükselmeye başlamıştır. Diğer taraftan Marksist/sosyolojik çıkarımlarda, bu itirazın başka bir boyutta dile getirildiğini görmek mümkündür. Modern dönemde 'çocukluğun keşfi'nin, eş zamanlı olarak, okul, yuva, çocuk bahçesi gibi soyutlamalarla istismar edildiği ve yetişkinlerin kendi yönetimindeki mekânlarla kolonize edilmiş bir 'piyasa'sının oluşturulmasından dolayı, 'çocukluğun yitirildiği' savunulmaktadır.

Y. AKYÜZ, *Türk Eğitim Tarihi - Başlangıçtan 2001*'e-, 8. baskı, Alfa Yayın Dağıtım, İstanbul, 2001; K. AYTAÇ, *Avrupa Eğitim Tarihi*, 3. baskı, Marmara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 1998; K. AYTAÇ, *Çağdaş Eğitim Akımları*, 2. baskı, Ankara Üni. D. T. C. Fak. Yayınları, Ankara, 1981; Ö. DEMİREL, *Eğitim Sözlüğü*, Pegem yayıncılık, Ankara, 2003; M. J. GANDER - H. W. GARDINER, *Çocuk ve Ergen Gelişimi (*çev. A. Dönmez - N. Çelen - B. Onur), 3. baskı, İmge Kitabevi, Ankara,1995; O. KAFADAR, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi yayınları, Ankara, 1997; M. van MANEN, "Pedagogy, Virtue, and Narrative Identity in Teaching", *Curriculum Inquiry*, 4 (1994), pp. 135-170; M. TAN, "Çocukluğun Tarihi Araştırmalarında Sözlü Tarih Yaklaşımı ve Sözlü Tarihte Bir Çocuk", *Çocuk Kültürü - 1. Ulusal Çcuk Kültürü Kongresi Bidirileri*, Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Ankara, 1997, ss. 31-56.

Ayrıca, **bkz**., ÇOCUKLUK FELSEFESİ, ÇOCUKTAN HAREKET AKIMI, DEWEY, EĞİTİM FELSEFESİ, EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ, ROUSSEAU.

Faruk ÖZTÜRK

ÇOCUKLUK FELSEFESİ son dönemlerde, felsefenin meşru disiplinlerinden olan bilim felsefesi, tarih felsefesi, din felsefesi ve daha pek çok disiplinin 'felsefesi'nde olduğu gibi, felsefenin meşru çalışma alanlarından birisi olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Nasıl ki örneğin sanat felsefesi, sanatın neliğine ve insanların sanat hakkında düşünüp söylediklerine ilişkin felsefece sorulmuş sorularla ilgileniyorsa, çocukluk felsefesi de, çocuklukla ilgili felsefî sorularla meşgul olur ve yine, insanların çocukluğa dair kavrayışları, çocuklara ilişkin tutumları; bilişsel ve ahlâkî gelişim kuramları gibi çocukluğun ne olduğuna ilişkin kuramlar; çocuk hakları kuramları, çocuk sanatı ve şiiri gibi kavramların anlamı ve önemi; çocukluğun tarihine ilişkin görüşler, farklı kültürlerdeki çocukluk anlayışlarıyla ilgili karşılaştırmalı araştırmalar üzerinde durup, çocuğun toplum içindeki yerine ilişkin felsefece sorulmuş sorularla ilgilenir. Çünkü tüm bu kuramlar, fikirler, araştırmalar ve tutumlar felsefece incelemeyi, düşünümü ve çözümlemeyi gerektirmektedir.

Çocuk Nedir?

Philippe Aries, temel başvuru kaynağı olan ve neredeyse hiç yardımsız ortaya çıkardığı *Centuries of Childhood* [Çocukluğun Yüzyılları] kitabı ile, çocukluk telakkilerinin yüzyıllar içinde nasıl değişip farklılaştığının, ilgili kamuoyu tarafından fark edilmesini sağlamıştır. Bugün çocukluk kavramı öğrenilmiş bir kavram olarak bilinmekte ve üstelik tarihsel ve kültürel bir içerik de taşımaktadır. Bu anlamda örneğin Ortaçağ dönemi ve/veya kültürü içinde çocukluk, yedi yaşında sona eren bir dönemdir. Zira o yaştan itibaren çocuklar yetişkinler gibi konuşabilirler ve yetişkinlerin anlayıp anlatabildikleri şeyleri anlayıp anlatabilirlerdi. Dolayısıyla da yedi yaşı, en azından Ortaçağ Katolik anlayışı çerçevesinde doğru ile yanlışın birbirinden ayrılabildiği yaş olması nedeniyle akıl yaşı olarak bilinirdi. Nitekim, Matthews'ün, tam da yedi yaşında bir çocukken kendisine, nasıl olup da hafızasının güvenilirliğini bilebildiğini sormuş olması, tesadüfün ötesinde bir anlam taşısa gerektir.

Ancak çocukluk anlayışının tarih içinde nasıl değiştiği ve kültürlere göre nasıl farklılaştığı bir akademik tartışma ve felsefî sorgulama konusudur. Örneğin Aries, Ortaçağ sanatındaki (İsa'nın bebekliği de dahil olmak üzere) çocuk resimlerinden de belirli ölçülerde esinlenerek, Ortaçağ dönemi çocukluk anlayışının kısaca 'küçük yetişkin' biçiminde bir anlayış olduğunu ileri sürer. Buna karşılık Shulamith Sharar, bazı Ortaçağ düşünürlerinin çocukluğu, birbirlerine göre farklılıkları

aşikâr olan iki döneme ayırdıklarını iddia eder. Öte yandan Piaget'ye göre, örneğin 20. yüzyılın özellikle ilk yarısında İsveç kültürünün çocukları daha çok içgüdüsel düzeyde ve/veya biçimde düşünürken, Margaret Mead, yine örneğin Pasifik Adası çocuklarının aynı düzeyde ve/veya biçimde düşünmediklerine dair bulgular ortaya koyar.

En azından Batılı çocukluk anlayışındaki radikal kopuşlar hakkında bir biçimde var olan tereddütlerin nedenlerinden birisi, bugün de hâlâ geçerli olan başat çocukluk anlayışının, büyük oranda bir 'Aristotelesçi anlayış'ı barındırıyor olmasında aranabilir. Aristoteles'e göre, bir varlığın meydana gelebilmesi için maddî neden (varlığın yapı-maddesi), formel neden (varlığın biçimsel yapısı), fail neden (varlığı meydana getiren güç) ve ereksel nedenden (maddenin olduğu biçimde yapılanarak meydana gelmesinin içsel ereği) oluşan dört temel neden söz konusudur. Aristoteles canlı bir organizmanın ereksel nedenini, normal koşullarda yetişkinliğinde sahip olacağı ve organizmanın kendi işlevlerini yerine getirebilmesini sağlayacak olan biçim ya da yapı olarak tanımlar. Bu anlayışa göre çocuk, doğası gereği normal ya da standart bir yetişkinin biçim, yapı ve işlev düzeyine ulaşma potansiyeli taşıyan, insan organizma tipinin henüz olgunlaşmamış bir prototipidir.

Bugün bile birçok yetişkin insan, gerçekte hiç Aristoteles okumamış olsalar da, bu yaygın Aristotelesçi anlayışa sahip olup, çevrelerindeki çocuklarla olan ilişkilerini bu anlayışa göre tanımlamakta ve yönlendirmektedirler. Dolayısıyla bugün de insanlar, anne ve babaların çocuklarına karşı taşıdıkları temel sorumluluğun, çocuklarına, normal yetişkinlerin yerine getirebildikleri standart işlevlerin ortaya çıkmasını sağlayan biyolojik ve psikolojik yapıya sahip olabilmeleri için gereksinim duydukları çevre koşullarını sağlamak olduğunu düşünürler.

Ancak 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan iki gelişme, Aristotelesçi anlayışta önemli değişikliklere neden olmuştur. On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan gelişme, *ontojeninin filojeniyi temsil ettiği*, yani bireyin gelişiminin, ırkın ya da türün evrimsel gelişimini ve tarihini temsil ettiği fikridir. Bu fikrin özellikle Freud ile Piaget'nin ilk dönem yazılarında izi sürülebilir. Piaget sonraki yazılarında, söz konusu temsil olgusunu açıklayabilmek için, bilişsel gelişimin yapısal ilkelerine başvurur.

Ortaya çıkan bir diğer farklılaşma ise, gelişmenin, açıkça tanımlanabilir olan *yapısal* değişmenin yaşla ilgili evrelerinde gerçekleştiği fikri olmuştur. Bu fikir, antik dönem düşünürleri olan Stoacılara kadar geri götürülebilir. Evre kuramı Ortaçağ dönemi yazarlarında da görülebileceği gibi, modern dönemde, özellikle *Emile* (1762) adlı eseriyle etkili olmuş Jean Jacques Rouseau'da da izlenebilir. Ancak kuramı bugünkü düzeyine ulaştıran ve onu, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonraki çocukluk tasarımının başat paradigması haline getiren Piaget olmuştur.

Çocukluğun nasıl tasarlanıp tanımlandığı, felsefe penceresinden çocukluğa ilişkin sorulan hemen hemen her soru için hayatî önemdedir. Tasarım ayrıca, psikoloji, antropoloji, sosyoloji ve daha pek çok disiplin içinde yürütülen çocukluk araştırmaları için olduğu kadar, çocuğun toplum içindeki meşru konumunun ne olması gerektiği konusunda da aynı öneme sahiptir.

Bilişsel Gelişim Kuramları

Her sağlam bilgi kuramı en azından, çocuğun bilişsel gelişim sürecine ilişkin olası bir kuramın yapı taşlarını taşımak durumundadır. Örneğin, Descartes'a göre, dış dünyanın açık-seçik bilgisi, insan zihninde içkin olan düşünme yetisi sayesinde mümkün olabilmektedir. Buna karşılık John Locke insan zihninin, "üzerinde hiçbir iz taşımayan ve üzerinde hiçbir doğuştan fikrin bulunmadığı bir beyaz sayfa" olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre, "aklın ve bilginin malzemelerinin" tümü deneyimden elde edilir. Locke'un doğuştan fikirler kuramını yadsıması, kuşkusuz özellikle Descartes ve onun ardıllarına yöneltilmiş bir itirazdır. Bu itiraz öte yandan, öğrenmenin, doğuştan getirilen formların bilgilerinin yeniden anımsanması olduğunu ileri süren Platoncu bilgi kuramının da yadsınması anlamına gelir. Ancak günümüzde, kendi bilgi kuramını tümüyle, Locke'un uç noktadaki empirisizmi veya Platon'un ya da Descartes'ın katı doğuştancılığı ile özdeşleştiren ya da temellendiren bilişsel gelişim kuramcısı neredeyse yok gibidir.

Davranışçılık son dönem bilişsel gelişim kuramcılarına, Locke'un doğuştancılık eleşti-

risine atıf yapmaksızın da güçlü bir deneyimci olunabileceğini göstermiştir. Oysa davranışçı yaklaşım gerçekte, bir bilişsel gelişim kuramı geliştirmekten çok, Noam Chomsky'nin *Skinner's Verbal Behavior* çalışmasında başarıyla ortaya koyduğu, dil öğreniminin yüzde yüz davranışsal bir tanımının mümkün olmadığını ileri süren tezindeki bir temel yanlışı düzeltme amacını taşıyordu. Chomsky'nin, temelde Platon ve Descartes'tan esinlenerek geliştirdiği evrensel gramer kuramı bu haliyle, içkin dil yapılarına ve hatta belki de diğer bilişsel yapılara ilişkin öğretinin, katı bir deneyimci bilişsel gelişim anlayışından daha uygulanabilir bir kuram olduğunu düşündürtmektedir.

Ancak psikologların, eğitimcilerin ve hatta felsefecilerin, çocuğun bilişsel gelişimine ilişkin görüşler geliştirmeye başlamalarında etkisi en büyük olan çalışma, yine de Piaget'nin çalışması olmuştur. Onun ilk dönem çalışmalarından olan *The Child's Conception of the World* [Çocuğun Dünya Telakkisi], bir gelişim psikologunun çalışmasının felsefe açısından nasıl sorgulanabileceğini anlaşılır biçimde ortaya koymaktadır. Piaget, bu çalışmasında, düşünmenin doğasını, yani 'neliği'ni olduğu kadar, rüyaların doğasını, uyanık olmanın ne anlama geldiğini tartışıp, bu arada dile ilişkin felsefece sorgulamalara da girişir. O diğer çalışmalarında ise mekân, zaman ve nedensellik gibi kavramları tartışmıştır. Her ne kadar kendisi hep, çocukların nedenselliğin, düşünmenin ya da buna benzer şeylerin neliklerini nasıl kavradıklarının evrelerini açık biçimde koymak istediyse de, böyle bir amaç, nedensellik, düşünüm ve yaşamın önümüze çıkardığı diğer benzeri felsefî problemler üzerine doyurucu karşılıklar bulmayı gerektirir.

Ahlâkî Gelişim Kuramları

Etik tarihinde birçok filozof ahlâkî gelişim sorununa ciddiyetle eğilmiştir. Örneğin, Platon *Devlet* adlı diyalogunda, erdemli yöneticilerin nasıl yetiştirileceği temeli üzerinde bir eğitim anlayışı ortaya koyar. Söz konusu eğitim anlayışına göre çocuklar, soy ya da cinsiyetlerine bakılmaksızın, devletin sorumluluğunda ve eşit kabul edildikleri bir eğitim sürecinde, on yaşından yirmi yaşına kadar, sağlıklı bir beden için beden eğitimi, sanatsal güzelliğin takdiri için müzik ve itaat, fedakârlık, sadakat gibi davranışların kazanılması için de dinsel/ahlâkî içerikli ortak temel dersler alırlar. Bu aşamada daha ileri eğitim için seçilenler beş yıl süreyle matematik temelli formel bilim eğitimi aldıktan sonra tekrar sınavdan geçirilirler ve sınavı geçen daha az sayıdaki öğrenci beş yıl süreyle felsefe eğitiminden geçtikten sonra ancak, en temel ve doğru bilgi olan İyi İdeasının bilgisine ulaşabilir. Böylece İyi İdeasının bilgisine ulaşabilen insan aynı zamanda, ahlâkî gelişimin hedefi olan ahlâk ve erdeme de ulaşmış insandır.

Aristoteles'e göre ise, kişinin toplum içindeki mutluluğunu hedefleyen ahlâkın temel değeri olan iyi, yine kişinin kendi yeteneklerine göre ya da yetenekleri ölçüsünde toplumsal işlevini yerine getir (ebil)mesiyle sağlanacak mutluluk olarak tanımlanır. Bunun anahtarı da, örneğin cimrilikle savurganlığın ortası olan cömertlikte ya da korkaklıkla gözüpeklik arasındaki cesaret erdemlerinde olduğu gibi, uç değerler arasındaki ölçülülüktür. Dolayısıyla Aristotelesçi bir ahlâkî gelişim kuramı, kişinin sahip olduğu yeteneklere göre belirlenecek toplumsal konumunun ölçülülük erdemini yaşama geçirmesini gözetmek durumundadır.

Modern felsefede ahlâkî gelişim sorunu üzerinde en çok duran filozof ise Rousseau olmuştur. Rousseau, bir kişinin ahlâkî olgunluğa ulaşması için aşılması gereken beş ayrı evre tanımlamıştır. Örneğin o, Locke'ın 'akıllı çocuk' ilkesini, on üç yaşında küçük bir çocuğun muhakeme gücünü geliştirmek için uygun bir gelişim döneminde olmadığı temelinde, reddederek, herhangi bir günah ya da suçtan arınık olarak dünyaya gelen çocuğun doğasının, onu toplumsallaşmanın yaratacağı olumsuzluklardan koruyacak biçimde, kendi biyolojik gelişim evrelerine göre eğitim yoluyla ahlâklı bir birey olarak biçimlendirilebileceğine inanır.

Ahlâkî gelişim bağlamında daha yakın dönemlerde ise, Kohlberg'in adı anılabilir. Kohlberg her ne kadar beşinci ya da altıncı aşamalara ulaşabilen yetişkinlerin sayısı çok az da olsa, ahlâkî gelişimin gerçekleştiği altı aşamalı bir süreç ortaya koyar. İlk iki aşama, çocuğun/bireyin davranışlarından ahlâkî bakımdan sorumlu tutulmadığı dönem olarak 'ahlâkîlik öncesi', ortadaki iki aşama, davranışların ahlâkî olmak ya da olmamak

bakımından değerlendirilmelerinden dolayı 'ahlâkî' dönem ve son iki aşama da, ahlâk ya da ahlâklılık üzerinde düşünümlerin gerçekleştirildiği 'ahlâklılık sonrası' aşamalar olarak tanımlanmıştır. Herhangi bir kişinin bu aşamalardan hangisinde yer aldığı, yine Kohlberg ve taraftarları tarafından ahlâkî ikilemler temelinde geliştirilen bir test ile belirlenir.

Kohlberg'in kuramına yönelik en ciddî eleştirilerden birisi, Carol Gilligan'ın *In a Different Voice*'ta ortaya koyduğu eleştiridir. Gilligan, Kohlberg'in kural-yönelimli ahlâk anlayışının, kendisinin tipik erkek düşünüşü ile özdeşleştirdiği adilliği hedefleyen bir anlayış olduğunu ileri sürer. Oysa ki kadınlar ya da kızlar ahlâkî ikilemlere belki de, 'koruma' güdüsüyle yaklaşmaktadırlar. Ahlâk kuramında, Kohlberg-Gilligan tartışmasının ortaya çıkardığı önemli bir sorun, moral yaşam içinde ahlâkî duyguların taşıdığı önemin ya da oynadığı rolün ne olduğu sorusudur.

Ahlâkî gelişime dair bir başka yaklaşım da, Martin Hoffman'ın geliştirdiği yaklaşımdır. Hoffman, empati duygularının gelişimini ve bunlara gösterilen tepkileri dört aşamada tanımlar. Hoffman'ın yaklaşımı, gerçek ahlâkî duyguya ve bu arada, söz konusu duyguya sahip bir kişinin o duyguya hangi düzeyde sahip olduğunun, kişi daha küçük yaşlarındayken değerlendirebilmesine olanak sağlayan bir yaklaşımdır. Buna karşın Kohlberg'in ahlâkî ikilem testi, okul-öncesi ve hatta ilkokulun ilk sınıflarındaki çocukları, ahlâkî evre öncesinde değerlendirmektedir.

Yine de Piaget'nin *The Moral Judgement of the Child*'ta geliştirdiği ahlâkî gelişime dair bilişsel kuramı ile daha sonra Lawrence Kohlberg tarafında geliştirilen kuram, psikologlar, eğitimciler ve hatta felsefeciler üzerinde daha etkili olmuş kuramlardır. Örneğin, John Rawls'ın, neredeyse klâsikleşmiş olan *A Theory of Justice* adlı çalışması, hemen hemen yalnızca Piaget ile Kohlberg'in kuramlarından yola çıkar.

Çocuk Hakları

Çocuk hakları söz konusu olduğunda, bunun nereye kadar uzanacağı gibi bir sorunla karşılaşılmaktadır ki, burada örneğin çocukların oy kullanma haklarının, eğitim almama gibi bir taleplerinin olup olamayacağı, ya da onlara anne babalarından ayrı yaşamayı seçme hakkı tanınıp tanınamayacağı gibi soruların, çocuk hakları kavramının içeriğini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim çocuk suçları ya da mahkemeleri gibi yeni hukuk alanlarının tanımlanıp kurumsallaştırıldığı günümüzde, çocuk hakları kavramı her ne kadar daha özgül bağlamlarda tanımlanabiliyor olsa da, soruna tarihsel perspektiften baktığımızda, söz konusu kavram Antik Çağ'a kadar götürülebilir. Örneğin, Aristoteles çocukları, babanın mülkiyeti olarak kabul eder. O, bir insanın sahibi olduğu şey konusunda, hiçbir koşulda adaletsiz davranamayacağı temeli üzerinde, bir babanın da kendi çocuğuna adaletsiz davranamayacağını düşünür. Aristoteles'e göre, çocuklar yetişkinliğe erişinceye kadar, tıpkı babalarının sahip olduğu sıradan şeyler gibi, 'kendisinin parçası'dırlar ve dolayısıyla 'kimse kendi kendisini incitmeyeceğinden' ve 'kendisine adaletsiz davranmayacağından', baba da çocuğuna karşı adaletsiz davranmaz. Ya da yine Aristoteles açısından, hakla ilgili kurallar eşit ve özgür, bir anlamda yetişkin insanlar için söz konusu olacağından, henüz yetişkinliğe erişmemiş çocuk için haksızlığa uğrama gibi bir durumdan söz edilemez.

Her ne kadar, çocuklara yapılan işkencelerin özellikle bir sosyal problem olarak algılanıp değerlendirildiği günümüz açısından bakıldığında, Aristoteles'in sözleri yadırgatıcı görünse de, diğer yandan, kimi noktalarda Aristoteles'in görüşlerinden çok ileri olduğumuzu söylemek de kolay değildir.

Örneğin, bugün evcil hayvanlarla çiftlik hayvanlarının bile, asgarî düzeyde de olsa, işkenceye karşı korunma hakları vardır. Buna karşın çocukların, en azından ilke olarak, çok daha kapsamlı yasal korumaya gereksinim duymaları bir yana; belirli bir duyarlılığı kazanmış insanların da artık, her biçimde karşı çıktıkları çocuklara işkencenin yaygınlaşması karşısında daha tepkisel oldukları bilinen bir gerçektir. Ancak öte yandan, çocukların bugün, yasal ve ahlâkî açıdan hâlâ ailelerinin mülkiyetindeymiş gibi kabul edildikleri pek çok alan vardır. Örneğin, bir mahkeme, annesi ile babası ayrı yaşayan, ancak annesi ölmüş bir çocuğun vesayetini, annesinin sevdiği ve çocuğunun babası olarak kabul ettiği için çocuğun bakımını da üstlenmiş olan üvey babaya vermek yerine,

çocuk kendisiyle hiçbir zaman yaşamamış da olsa, çocuğun biyolojik babasına verebilir. İşte bu nedenle de çocuklara 'sahiplik' anlayışı genelde, bir yandan gereksinim duydukları işkenceye karşı korunma biçimi, öte yandan hem gereksinim duyup hem de istedikleri sevgi ve desteği bulup bulamayacakları konusunda kuşkuya yol açmaktadır.

Çocuk hakları konusunda John Locke, ailelerin çocuklarını, yetişkinliğe erişinceye kadar Tanrı'nın vesayetinde tuttuklarını söyler. Ona göre, bütün aileler, doğa yasası gereği sahip oldukları çocuklarını korumak, beslemek ve eğitmek zorundadırlar, üstelik kendi irâdeleri sonucu olarak değil, fakat her şeye gücü yeten Tanrı'nın irâdesi gereği böyle yapmak zorundadırlar. Locke şunu da ekler: "Ailelerin çocukları üzerindeki güçleri, kendi eserlerinin, henüz çocukluk dönemlerindeyken onları büyütmek görevlerinden kaynaklanır."

İnsanın kendi çocuklarının vesayetini Tanrı'dan alması fikri, genel bir teoloji ile bütünleşmiş bir toplumda çok da cazip hale gelen bir fikirdir. Ancak bu fikir, bizim çokkültürlü ve yaygın biçimde sekülerleşmiş toplumumuzda geçerliliği yüksek olacak bir fikir değildir. Öte yandan eğer Platon gibi çocukları devletin vesayeti altında düşünecek olursak, o zaman bu, aileler çocuklarının vesayetini devlet adına üstleniyorlar demektir. Pek çoğumuzun bu fikir ile de mutabık olamayacağımız açıktır. Ancak şu kadarını düşünebiliriz ki, çocuğun mutluluğunu koruyup sürdürme konusunda toplumun yasal ve ahlâkî sorumluluğu vardır, toplum çocukların işkenceye karşı yasal korunmasını tanımlama ve haklılandırma kadar, onların sağlıklarını da koruyup eğitim olanaklarını hazırlama gibi sorumlulukları bulunmaktadır. Bunlara, liberal toplumların ayrıca belirli çocuk haklarının korunması ve işletmesi gibi sorumlulukları olduğu da eklenebilir.

Bu alandaki tartışmalara son dönemlerde yapılan katkılardan birisi, çocukların, henüz verili hakları kullanabilecek donanımdan yoksun olsalar bile, yetişkinlerin sahip olduğu tüm haklara sahip olmaları gerektiğini ileri süren Cohen'in tezidir. Cohen'in görüşüne karşılık Purdy, çocuklara yetişkin haklarını tanımanın toplumun çıkarlarına uygun olmasına karşın, çocukların çıkarlarına aykırı olacağını öne sürer.

Çocuk Kimliği

Çocuk hakları ve çocuğun ahlâkî gelişimiyle yakından ilgili bir diğer sorun da, çocuğun hangi koşullarda, gerçek bir kişilik olarak kabul edileceği sorusudur. Çocuğun bu anlamda kişiliğiyle ilgili kimi sorular, ilk kez olarak Bluestein'ın ortaya attığı 'aile etiği'nin kapsamına giren sorulardır. Çocuk kimliği ile ilgili en önemli sorun, yaşamı tehdit eden ölümcül hastalıkların tedavisi sorunu olup, bu alanın klâsiklerinden olan *The Private Worlds of Dying Children* (Bluebond-Langner, 1980), löseminin ölümcül olduğu 1970'lerde kalıtımsal nedenlerle pediyatrik onkoloji kliniklerinde yatan çocuklarla ne kadar az ilgilenildiğini açık biçimde gösterir. Ailelerin ya da tıp camiasının söz konusu ilgisizlikleri herhangi bir biçimde sorgulanmamak suretiyle adeta onurlandırılmış olsa bile, çocuklar sonuçta yine de kendileri açısından, ölmenin nasıl bir şey olduğunu öğrenmenin yanında, hastalıklarının genel karakteri ve tedavi sürecinin nasıl bir süreç olduğuna ilişkin belirli bir görüş kazanmışlardır. Bluebond ve Langner'a göre, çocuklar, ölümcül hastalıklar ile bunların tedavi süreçlerine ilişkin deneyimlerini ancak hangi yaşta olduklarından da bağımsız biçimde, yaşayarak ya da kimi bedeller ödeyerek kazanmış ve belirli bir anlayışın gelişmesine neden olmuşlardır.

Bluebond ve Langner'ın kitaplarının yayımlanmasından sonra tıp adamlarının, teşhis ve tedavi süreçlerindeki çocuğun kimliğine ilişkin tutumlarında önemli değişiklikler gözlemlenmeye başlanmıştır. Ancak böylelikle, çocuklara yalnızca hasta muamelesi yapmak yerine, kendilerine birer birey olarak giderek artan bir saygı gösterilme, onların bilişsel ve ahlâkî kapasitelerine ilişkin önyargılar da gözden geçirilme durumuna gelinmiştir.

Çocukluk Eserleri

Çocuk söz konusu olduğunda önemli bir diğer gelişme de, özellikle son dönemlerde, dört, beş ya da altı yaşındaki çocukların, yetişkinlerin kırklı, ellili ya da altmışlı yaşlarda farkına vardıkları, estetik değeri olan resim ya da çizimlere çok daha yatkın olduklarının gözlenmeye başlanmış olmasıdır. Ancak çoğu yetişkin için bu olgu, onların resimlerini buzdolabının kapısı üzerine ya-

pıştırma ya da okullardaki aile günlerinde sergilemenin ötesinde bir anlam taşımaz. Yetişkinler genelde, Klee, Miro ya da Dubuffet'ın sanatını, çocukların Kleevari, Mirovari ya da Dubuffetvari resimlerine bakarak, çocuksu olmakla itham ederler ve şöyle derler: "Bunu benim çocuğum da yapabilir!" Dahası, Klee'nin çocuk resmine duyduğu ilginin kayda değer bir gerçek olduğu ve hatta kendisinin yaşamındaki son dönem ve en önemli çalışmalarının çocuksu bir üslup taşıdığı gibi değerlendirmelerde bulunurlar. Bu değerlendirme biçiminin en iyi eleştirilerinden birisi, Jonathan Fineberg'in *The Innocent Eye: Children's Art and the Modern Artist* adlı çalışmasında bulunabilir.

Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi, Aristotelesçi anlayışa göre, çocukluk, özü gereği daha da gelişmesi beklenen bir evredir. Bu temel üzerinde bir çocuk için iyi olan, onun gelişerek ulaşacağı, yetişkinliğinde sahip olacağı özelliğe bir katkı olarak anlaşılmak durumundadır. Ayrıca çocuklukta sahip olunan yetenekler bütün olarak ele alındıklarında, yetişkinlikte sergilenecek yeteneklerin önsel formları olarak görülebilir. Bu perspektiften bakıldığında çocukların Klee, Miro ya da Dubuffet'nin sanatına benzer sanatları, özellikle tam buna karşıt bir örnek olarak değerlendirilebilir.

Kuşkusuz, müzik yapmak ya da oyun oynamak için olduğu kadar sanatsal üretim için teşvik edilen yetişkinlerin de, çocuklara benzer biçimde, bu 'teşvik'i görmeyen yetişkinlere göre daha üretken ve verimli oldukları ileri sürülebilir. Bu doğru da olabilir. Ancak aynı fikir, birçok çocuk eserinin, aynı kişinin yetişkinliğinde yaratacağı eserlerden estetik açıdan çok daha değerli olabileceği ya da çocukluğun özelliklerinin zorunlu olarak onun yetişkinliğinde sahip olacağı özelliklerinin türevi olması gerektiği fikrine götürmemelidir.

Çocuklarda Felsefî Düşünme

Öte yandan "çocukça felsefe çocuk felsefesi değildir" belirlemesinden hareketle, çocukların yaptığı felsefe ya da çocuklar için felsefe gibi adlarla işaret edilen çocuk felsefesi ise daha çok, çocukça soruların neredeyse çocukça felsefe ile özdeşleştirilmesine işaret eder. Bu anlamda çocukça felsefe, her ne kadar o tanımlanmış yöntemler ya da çözümleme teknikleri gibi temellendirme çabalarına benzer akılcı ilkelere dayanmasa da, yetişkinin, dolayısıyla filozofun yaptığı iş olarak felsefenin çocukça ya da çocuksu boyutu olarak anlaşılmaktadır, anlaşılmalıdır.

Piaget'nin bilişsel gelişim kuramına göre, 12 yaş öncesi çocuklar, felsefî düşünmeyi karakterize eden 'düşünme üzerine düşünme' evresine ulaşamamış olmalarından dolayı, felsefî düşünmeyi henüz başarabilme durumunda değildirler. Fakat başka bir görüşe, belirli yaş dönemindeki çocukların sık sık yorumlar yaptıklarını, sorular sorduklarını ve meslekten felsefecilerin felsefî olarak nitelendirebilecekleri akılyürütmelere giriştiklerini ortaya koyan kimi örnekler verir: Örneğin, karnının ağrıdığını söyleyen üç yaşındaki bir çocuğa annesi, "Yat ve uyu, göreceksin ağrın gidecek" deyince çocuğun yanıtı, "Peki nereye gidecek?" biçiminde olur. Bir başka örnek, iki çocuk arasında geçen konuşma sırasında çocuklardan birisinin "öyle olduğunu biliyorum" dediği zaman, çocuğun babasının onun belki de yanılıyor olabileceğini belirtmesi durumunda, dört yaşındaki diğer çocuğun "eğer öyle olduğunu biliyorsa yanılıyor olamaz! Düşünme bazen yanlış olabilir, ama bilme her zaman doğrudur!" biçiminde bir karşılık verdiğine dikkat çeker. Bir diğer örnekte ise, Tanrı'nın gerçekten var olup olmadığını öğrenmek isteyen dokuz yaşındaki bir çocuğa babası, var olduğundan kesin biçimde emin olmadığını söylediği zaman, çocuk "gerçekte olmalı, çünkü bir adı var" karşılığını verir. Beş yaşındaki bir çocuğun şöyle akıl yürüttüğü gözlenmiştir: "Eğer ben her gün akşam saat sekizde yatıp sabah sekize kadar uyuyorsam, bu durumda saatin küçük kolu olan akrebin ben uyurken yalnızca bir tur döndüğünden nasıl emin olabilirim? Ya ben uyurken o iki tur dönüyorsa? Bunun için uykuda geçirdiğim saatlerde hep saatin akrebini mi izlemeliyim?"

Bunlar ve benzeri anekdotlar, en azından kimi çocukların son derece doğal bir biçimde gerçekten felsefî denilebilecek bir düşünme davranışı gösterebilecekleri konusunda ciddî veriler sunmaktadır. Bunların çocukluk felsefesi açısından ne gibi sonuçları olabilir? Bunlardan yukarıda tartışılmış olan hemen hemen her başlık için sonuç çıkarılabilir.

Örnekler söz gelimi 'Aristotelesçi çocukluk telakkisi' dediğimiz anlayış açısından ele alındığında, çocuklardaki felsefî düşünme davranışını, yetişkinlerin olgunluk dönemlerinde doğal ve standart olarak sahip oldukları kapasiteye ulaşmanın ilkel ve erken evreleri olarak değerlendirmek çok doğru olmayacaktır. Kaldı ki çocuklar onlardan daha felsefece sorular sorup düşünüyor gibi görünmektedirler. Bu anlamda çocukluk felsefesi, bir bakıma sanki çocuk sanatına benzer. Çocukların felsefî düşüncede zaman zaman, resim ya da çizimde de olduğu gibi, yetişkinlerin yakalayamadıkları yeniliği, açıklığı ve yaratıcılığı yakalayabildikleri görülmektedir.

Çocuklar eğer felsefece ilginç kimi şeyleri düşünebiliyor ve yetişkinler ya da çevre tarafından özel bir teşvik görmeksizin felsefece ilginç akılyürütmelere girişebiliyorlarsa, onların bu tür düşünmelerinin desteklenmesi ve felsefece sorular sorma davranışlarının geliştirilmesi gereği, kendiliğinden ortaya çıkan bir sonuç olmaktadır.

K. BUMİN, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1983; A. İNAM, "Çocukça Felsefenin Ardında", ahmet-inam/cocukca.htm; G. MATTHEWS, "The Philosophy of Childhood", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. by E. N. Zalta), URL = http://plato.stanford.edu/archives/win2003/ entries/davidson/; G. B. MATTHEWS, *Çocukluk Felsefesi* (çev. E. Çakmak), İstanbul, Gendaş Yayınları, 2000; N. POSTMAN, *Çocukluğun Yokoluşu* (çev. K. İnal), İstanbul, İmge Yayınları, 1995.

Ayrıca, **bkz.**, AHLÂKÎ EĞİTİM, ARİSTOTELES, ÇOCUK PEDAGOJİSİ, ÇOCUKTAN HAREKET AKIMI, EĞİTİM FELSEFESİ, EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ, KOHLBERG, PIAGET, PLATON, ROUSSEAU.

der. Muhsin YILMAZ

ÇOCUKTAN HAREKET AKIMI, geleneksel eğitim anlayışlarına bir tepki olarak ortaya çıkmış olan önemli bir eğitim akımıdır. J. J. Rousseau'nun 'çocuğun doğası' görüşleri üzerinde yükselip, 'çocuğun doğuştan iyi olan bir varlık olduğu' anlayışını temele almış olan bu akıma göre, çocuk her türlü iyi ve kötünün dışında gelişen bir varlıktır. O halde eğitimin ana görevi, onun, içinde potansiyel olarak getirdiği güçlerin ve yeteneklerin açılımına yardımcı olmak olmalıdır. Çocuğun yetişkinden farklı olduğuna ve kendine ait bir gelişim süreci izlediğine olan inancın sonucu ortaya çıkan bu akımla birlikte, çocukluk dönemine ilişkin eğitsel anlayışlar yeniden şekillenmiştir. Zira o, çocuğun bir taraftan genel yasalara, diğer taraftan da kendi dönemine özgü gelişimsel ilkelere bağlı olduğu anlayışını temele almıştır.

Çoğu eğitimciye göre, modern dönemin en büyük keşiflerinden birisi, 'çocukluğun keşfi'dir. Bundan dolayı 'Çocuktan Hareket akımı', çocuğun kendine has bir kişiliğe sahip olduğu ve çocukluğun da başlı başına ele alınması gereken bir dönem olduğu düşüncesi üzerine gelişmiştir. Bu temel düşüncelerden hareket eden eğitimciler, eğitimde köklü bir dönüşüm isteği ile ortaya çıkmışlardır.

Çocuktan Hareket Akımı, çağdaş eğitim reformlarının öncülüğünü yaparak bu akımların ilk dönemlerine (1900-1914) damgasını vurmuştur. Bu akımın ilk sözcülüğünü, *Çocuk Asrı* adlı eseriyle yapan Ellen Key (1849-1926), 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıkan eğitim düşüncelerinden beslenmiştir. Özellikle Pestalozzi ve onun öğrencisi olan Froebel'in 'okulöncesi eğitim' hareketinde ortaya koydukları 'çocuk' anlayışı, çocuktan hareket akımının temel düşüncelerini oluşturmuştur. Bireyin çocukluk dönemi ve bu döneme özgü eğitimsel etkinliklerin ve anlayışların, geleneksel çocuk eğitimi anlayışından farklı olmasını savunan ilkler olarak bu iki eğitimciyi görmekteyiz.

Çocuktan Hareket Akımı'nda yer alan eğitimciler, çocuğa aşırı müdahaleyi reddederler. Bu akımın temel ilkesi şudur : *Çocuğu yetişmeye terk etmek gerekir.* Hatta bu akım içinde daha da ileri giden eğitimciler, geleneksel eğitimin her aşamasındaki aşırı müdahalesine bir tepki olarak; *en iyi eğitim hiç eğitmemektir* sözünü sıkça kullanmışlardır. Bu akımın eğitim programı anlayışında 'oyun' kavramının önemli bir yeri vardır. Onlara göre, oyun içinde çocuğun yetenekleri kendiliğinden gelişecektir. Bundan dolayı oyun oynayarak öğrenme ve öğrenerek oyun oynama programlı olarak desteklenmeye başlamıştır.

Çocuktan Hareket Akımı geleneksel eğitimin, uygulanmakta olan yöntem ve tekniklerini, ders içeriklerini, öğretmenin ağırlıklı rolünü, bilgiye dayalı müfredatını, disiplin işlerini vb. eleştirmede oldukça acımasız davranmıştır. Geleneksel okul tipini 'eski

okul', 'esaret okulu', 'kışla', 'bilgi depolama yeri', 'ceza müesseseleri', 'hayata yabancı okul', 'kitap okulu', 'öğretmenin okulu' gibi küçümseyici ve alaycı kavramlarla sürekli eleştiren bu akıma göre, *'Yeni Okul'*un en önemli çizgileri, *'Eski Okul'*un sahip olduğu hiçbir özelliği içermemesi ve her açıdan 'çocuktan hareket' etmiş olmasıdır. *Çocuğa görelik* ilkesi eğitimin temelini oluşturmalıdır. Buna göre, *Çocuktan Hareket Akımı*'nın öncüleri açısından akımın temel ilkeleri şunlardır: Özgürlük, Hayata Yakınlık, Doğal Öğrenim, Öğrencinin Aktifliği.

Çocuktan Hareket Akımı bu ilkeler ile, eğitim-öğretim etkinliğini, çocuğun okul ortamında her konuda özgürce hareket etmesini, katı ders programları ve plânların bağlayıcılığından kurtarılmalarını, dogmatik olmayan bir öğretim yöntemiyle okul ile hayat arasındaki yapay ayırımın kaldırılmasını, çocuğun doğasına uygun eğitimini, doğal güçlerinin harekete geçirilmesini sağlayacak bir eğitim ortamında öğretmenin bu noktalarda sadece bir rehber olması gerektiği üzerinde durmuşlardır.

18. ve ağırlıklı olarak da 19. yüzyılda ortaya çıkmış olan *Çocuktan Hareket Akımı*'nın önemli temsilcilerinden Ellen Key, bu akımın en radikal öncülerindendir. J. J. Rousseau, C. Darwin, H. Spencer, F. Nietzsche gibi düşünürlerin etkisinde kalmıştır. Süregelmekte olan eğitim düşüncesinin temelinden yıkılması için bir *'eğitim ihtilali'*ni önermiştir. Diğer bir önemli isim de Maria Montessori (1870-1952)'dir. *Çocuk Evleri, Montessori Okulları* gibi uygulamaları, Avrupa ülkeleri ve özellikle Anglo-Sakson ülkelerinde oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bunun yanında ABD'de bugünkü rakamlarla 4 binden fazla özel Montessori Okulu ve Montessori sisteminden esinlenmiş 200'den fazla da kamu okulu bulunmaktadır. Bu akımın diğer temsilcilerinden Berthold Otto (1859-1933) düşüncelerini, *Toplu Öğretim* anlayışında gerçekleştirmeye çalışırken, Helen Pakhurst (1887-1945) *Dalton plânı*'nı geliştirmiştir. Peter Petersen (1884-1952) *Jena plânı*'nı, C. W. Washburn (1889-1968) ise, *Winnetka Planı*'nı oluşturarak, geleneksel eğitim ve okul anlayışlarına tepki olarak *aktif okul* anlayışını yaymaya çalışmışlardır.

Çocuktan Hareket Akımı'nın temelinde, eğitimin amaç ve içeriğinin nasıl belirleneceği sorunsalı yer almaktadır. Geleneksel eğitim anlayışında, eğitimin amaç ve içeriğinin dayanağı, toplum, yetişkinler, dış çevre, değerler vb. belirlemekte ve bu belirleyici unsurlara göre çocuğa bir şekil verme amaçlanmaktaydı. Bu anlamda tümel ve temel belirleyicilerden (tümdengelim) tümevarımsal bir eğitim anlayışına ulaşılmıştır. Artık tümel belirleyici olarak 'çocuk', 'çocuk doğası' ve ' çocuğun gelişim evreleri' yer alacaktır. Bundan dolayı özellikle çocukluk dönemi eğitiminin belirleyicisi, çocuk ve 'çocuk antropolojisi' olmalıdır. Ortaya çıkan bu yeni 'çocuk imajı' şu formüller üzerinde yükselmiştir: *Çocuk küçük yetişkin değildir, çocuk bütün yönleriyle yetişkinden farklıdır, çocukluğun kendine has bir gelişim aşaması vardır, bu aşama yaşamın özel bir biçimi ve dönemini temsil etmektedir. Çocuktan Hareket Akımı*'na göre, çocuk için hangi bilginin gerekli veya yararlı olduğu kadar, onun bu bilgiyi nasıl öğreneceği ve nasıl kullanacağının, aynı zamanda hangi çocuğa ne tür bilginin gerekli olduğunun bilinmesini ancak çocuktan hareket ederek belirleyebiliriz. Günümüzde eğitimin temel ilkeleri içerisinde önemli bir etkiye sahip olan Çocuğa görelik (veya öğrenciye görelik) ilkesi, ders programının hazırlanmasında veya dersin işlenmesinde öğrencinin fizyolojik ve psikolojik özelliklerinin, bireysel farklılıklarının esas alınmasıdır. Bu ilke, Gelişim ve Öğrenme Psikolojisindeki gelişmeler ve çağdaş eğitim akımlarından *Çocuktan Hareket Akımı*'nın görüşleri doğrultusunda gelişmiştir. Eski öğretim sisteminde konuların seçimi ve işlenişi, tamamen yetişkinlerin isteklerine göre yapılır, sınıfta da 'öğretmen merkezli' bir ders işlenişi sergilenirdi. Bu ilke esas alındığında ise, gerek konu seçim ve işlenişinde gerek okul binası, sınıftaki oturma düzeni, ders kitabı ve diğer ders malzemeleri ve dersin işlenişi sırasında 'öğrenci merkezli' bir öğretim ortaya çıkmıştır. Birçok çağdaş eğitim akımı, önerdikleri eğitim düzenlerinde öğrencinin fizyolojik ve psikolojik düzeyi ve yapısı ile, ilgi ve yetenek gibi bireysel farklılıkları esas almışlardır. Bu ilkenin en aşırı şekilde uygulandığı model ise, Summer Hill okul denemesidir. Bu ilkeye 'çocuğa uygunluk' veya öğretimi 'bireyselleştirme' ilkesi de denir. Çocuk bir yetişkin olarak, hattâ yetişkinin küçük modeli olarak düşünülmemeli; fizyolojik ve psikolojik ola-

rak tamamen kendine has bir birey olarak görülmelidir. Buradaki eğitim düzenlemelerinde gelişim ve öğrenme psikolojisinin sonuçlarına dikkat edilir. Bu çalışmalar içinden iki ilke çıkmıştır: Öğretimde 'seviyeye uygunluk' ve 'öğretimin bireyselleştirilmesi' ilkeleri.

K. AYTAÇ, *Çağdaş Eğitim Akımları*, 2. baskı, Ankara, A. Ü. D. T. C. F. Yayınları, 1981; K. AYTAÇ, *Avrupa Eğitim Tarihi*, 3. baskı, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları, 1998; M. J. GANDER – H. W. GARDINER, *Çocuk ve Ergen Gelişimi* (çev. B. Onur - A. Dönmez - N. Çelen), Ankara, İmge Yay., 1995; O. KAFADAR, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Ankara, Vadi yayınları, 1997; H. F. KANAD, *Pedagoji Tarihi*, C. II., İstanbul, 1963; İ. PEHLİVAN AYDIN, *Alternatif Okullar*, Ankara, Pegema Yayıncılık, 2002.

Ayrıca, **bkz.**, ÇOCUK FELSEFESİ, EĞİTİM FELSEFESİ, EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ, KOHLBERG, PIAGET, ROUSSEAU.

Duygu GÜLER
Faruk ÖZTÜRK

ÇOĞULCULUK günümüzde hem siyaset biliminin hem de siyaset felsefesinin sıkça başvurduğu kavramlardan biridir. Bu kavram her iki disiplinde de tasvirî veya analitik anlamda olduğu kadar, normatif anlamda da kullanılmaktadır. Bununla beraber, tasvirî anlamda çoğulculuk daha çok siyaset biliminde, buna karşılık normatif çoğulculuk ise, daha çok siyaset felsefesinde kullanılmaktadır.

Siyaset bilimi bakımından çoğulculuğun tasvirî anlamı, modern devlette siyasî iktidarın toplum içindeki farklı gruplar arasında paylaşılmış olduğunu ve demokratik siyasal sürecin baskı gruplarının ulusal siyasî kararları etkilemek üzere yarıştığını belirtir. Çoğulcu analize bağlı olan yazarlar, bütün demokratik sistemlerin niteliği itibariyle çoğulcu olduğunu ileri sürerler. Bu arada, siyasî çoğulculuk anayasa teorisinde de kullanılmakla beraber, burada kastedilen esas olarak çok-partili siyasî sistemdir. Normatif siyasî çoğulculuk ise, modern devletteki sosyal, kurumsal ve ideolojik çeşitliliği bir gerçeklik olmanın ötesinde değerli bulan bir yaklaşımdır. Buna göre, demokratik bir sistemde, nispeten özerk siyasî ve iktisadî örgütlerin çoğulluğunun sürdürülmesi gerekir (Dunleavy & O'Leary, 1987; Birch, 1996; Kuper, 1987; Held, 1996; Vincent, 1987; Schmidt, 2001). Normatif çoğulculuğu, devletin bireylerin aidiyet ve bağlılık referanslarından sadece biri olarak kabul edilmesi anlamında kullananlar da vardır. Bu yaklaşım, yurttaşların devlete her durumda itaat etme genel yükümlülüğü bulunduğunu reddeder (Dunleavy & O'Leary, 1987).

Bu maddenin asıl konusu çoğulculuğun siyaset felsefesindeki anlamıdır. Burada çoğulculuktan kastedilen 'ahlâkî çoğulculuk' veya 'değer çoğulculuğu'dur. Bu anlamda çoğulculuk, temel insanî değerlerin çoğulluğunun objektif bir durum olduğunu ve dolayısıyla bireyler veya gruplar tarafından izlenen ahlâkî amaçların çeşitliliğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Siyaset felsefesinde 'değer çoğulculuğu'na en fazla vurgu yapan düşünür, yirminci yüzyılın önde gelen siyasî fikir tarihçilerinden biri olan Isaiah Berlin'dir. Bu nedenle, çoğulculuk sorununun tartışılmasına Berlin'in yazdıklarından hareketle başlamak uygun olur.

Berlin çoğulculuğu şöyle tanımlar: "(İ)nsanların izleyebilecekleri farklı amaçlar vardır; ama yine de onlar birbirini anlayabilen, birbirine sempati duyabilen, birbirinden ışık alabilen (...) tamamen akılcı, tam anlamda insanlar olabilirler" (Berlin, 1991). Değer çoğulculuğu, temel insanî değerlerin çoğul ve karşılaştırılamaz olduklarını, birbirleriyle çatışabileceklerini –çoğunlukla da çatıştıklarını– ve bundan dolayı bizi zor tercihlerle karşı karşıya bıraktıklarını söyler (Crowder, 2002). Isaiah Berlin fikirler tarihiyle ilgili eserlerinde, ısrarla, doğrunun –ve dolayısıyla insanî iyinin– niteliği hakkında kadim Grek felsefesinden bu yana Batı felsefe geleneğinde hâkim olan yaklaşımın 'monist' karakterli olduğunu yazmıştır:" (Okuma sürecinde) belli bir noktaya gelince farkına vardım ki; bütün bu görüşlerin ortak yönü Platonik (Eflatuncu) bir fikirdi: İlk olarak, bilimlerde olduğu gibi, bütün sahici soruların bir ve yalnız bir doğru cevabı bulunmalı ve geri kalan bütün cevaplar kaçınılmaz olarak yanlış olmalıdır. İkinci olarak, bu doğruları bulmanın güvenilir bir yolu var olmalıdır. Üçüncüsü, doğru cevaplar bulunduğunda, bunların birbiriyle tutarlı bir bütün oluşturmaları kaçınılmaz olmalıdır; çünkü, bir hakikatin diğeriyle bağdaşmaması söz konusu olamaz, bunu *a priori* biliyorduk. Bu tür küllî bilgi

kozmik bir bulmacanın çözümüydü. Ahlâka gelince, orada da mükemmel hayatın ne (nasıl) olması gerektiğini kavrayabilirdik; o, evreni yöneten kuralların doğru olarak anlaşılması üstüne bina edilecekti" (Berlin, 1998; 1991).

Oysa, Berlin'e göre, bu tekçi görüş insanî değerlerin niteliği hakkında yanılmaktadır; gerçekte tek bir nihaî 'insanî iyi' yoktur; sadece 'iyi hayat'a ilişkin farklı anlayışlar vardır. Bu, değer çoğulculuğunun, 'insanlık durumu'nun tanımlayıcı bir karakteri olduğu anlamına gelmektedir. Öyleyse, temel insanî değerler çok sayıdadır, yani "insanların izleyebilecekleri farklı amaçlar vardır." Ayrıca bu değerler veya amaçlar genellikle birbirleriyle bağdaşmazdırlar: "Eğer hakikî değerlerin toptan uyumunun bir yerde bulunabileceğine ilişkin önermenin *a priori* bir güvencesine sahip değilsek" o zaman empirik gözleme ve alelâde insanî bilgiye dönmemiz gerekir ki burada da "bütün iyi şeylerin... birbiriyle bağdaşabilir olduğu varsayımının" hiçbir dayanağını bulamayız (Berlin, 1970).

George Crowder'a göre (2002), siyaset felsefesindeki değer çoğulculuğu görüşünün dört unsuru vardır: Evrensellik, çoğulluk, mukayese edilemezlik ve çatışma. İlk olarak, farklı kültürel veya maddî şartlarda farklı şekillerde anlaşılsalar da, bazı temel insanî değerlerin varlığı evrensel bir gerçekliktir. Berlin'e göre de (1998), neyin doğru neyin yanlış ve neyin iyi neyin kötü olduğu hakkında değişik toplumlar arasında yaygın bir mutabakat vardır. İkinci olarak, insan için değerli olan şeyler veya insanın gelişimi için gerekli olan 'iyi'ler –hem evrensel hem de yerel değerler dahil– çoktur ve muhteliftir. Ayrıca, değerlerin kendileri de iç yapıları bakımından kompleks ve çoğulcudur; yani, birbiriyle çatışan unsurlar içerirler ki, bunların bazıları birbiriyle karışlaştırılamaz unsurlardır. Örneğin, negatif özgürlük bile birbirlerine rakip ve karşılaştırılamaz özgürlükler içerir: Bilgi edinme ve mahremiyet özgürlükleri gibi. Eşitlik için de aynı durum geçerlidir: Fırsat eşitliği mi, gelir eşitliği mi? (Gray, 1996). Üçüncü olarak, değerler genellikle birbirleriyle karşılaştırılamazlar, çünkü bunların hepsini ortak bir standarda vurmak mümkün değildir. Temel insanî değerleri tek bir üstün ilke altında hiyerarşik bir sıralamaya tâbi tutamayız. Değerler karşılaştırılamazdırlar, yani evrensel onayı garanti edebilecek hiçbir ölçü, yani iyi ve doğru hakkındaki rakip anlayışlar arasında hakem olabilecek hiçbir miyar yoktur (Barry, 2004). Nihayet, bu çoğul ve karşılaştırılamaz değerler belirli durumlarda birbiriyle çatışabilirler. Onun için, bunlardan birinin gerçekleştirilmesi, ancak başka birinin feda edilmesi veya kısıtlanması pahasına olur.

Değer çoğulculuğu öğretisinin 'çoğulluk', 'mukayese edilemezlik' ve 'çatışma' özelliklerini Berlin'in şu anlatımında bulabiliriz: "İnsanların muhtelif amaçlarının hepsinin uyumlu olarak gerçekleştirilebileceği tek bir formülün prensip olarak bulunabileceği inancının yanlış olduğu gösterilebilir. Eğer, benim inandığım gibi, insanların amaçları çok sayıda ise ve onların hepsi birbiriyle prensip olarak bağdaşabilir değilse, o zaman çatışma –ve trajedi– ihtimali gerek kişisel gerekse sosyal hayattan hiçbir zaman büsbütün kaldırılamaz" (Berlin, 1970).

Değerlerin hem evrensel hem de birbiriyle bağdaşmaz oldukları görüşü ilk bakışta kendi içinde tutarsız görünmekle beraber, Berlin'in sorunu farklı düzlemlerde ele aldığını hatırlamak, bu görünüşteki tutarsızlığı ortadan kaldırabilir. Berlin'in anlatımında çoğulculuk, sadece değerlerin objektif yapısı bakımından değil fakat aynı zamanda kültürler-arası bağlamda da söz konusudur. Başka bir ifadeyle, objektif veya evrensel insanî değerler arasında bir bağdaşmazlık olduğu kadar (değer çoğulculuğu), farklı 'iyi hayat' anlayışlarını temsil eden değişik kültürlerin değerleri de birbiriyle bağdaşmayabilir (kültürel çoğulculuk). Ancak, değerlerin kültürler-arası farklılaşması, evrensel değerlerin bulunmadığı anlamına gelmez: "Değerlerin bağdaşmazlığını da dramatize etmemeliyiz; çeşitli zamanlardaki değişik toplumlar arasında, neyin doğru neyin yanlış veya neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda oldukça yaygın bir anlaşma (mutabakat) vardır. (...) Toplumların onlar olmadan varlıklarını neredeyse sürdüremeyecekleri" asgarî değerler bulunmaktadır (Berlin, 1991).

Çoğulculara göre, değerler çoğulculuğu rölativizmle aynı şey değildir. Değerlerin çoğul ve karşılaştırılamaz olduğunu söylemek, onların sadece muayyen bir kültürel veya epistemolojik bakış açısından geçerli olduklarını söylemek değildir. Bazı çoğul

değerler sırf yerel olabilirler, ama en azından bazı evrensel değerlerin, herhangi bir iyi hayata katkıda bulunacak generik iyilerin bulunduğu düşüncesi çoğulcu görüşün esaslı bir unsurudur (Crowder, 2002).

Berlinci çoğulculuk görüşünün, insanî değerlerin zorunlu olarak birbiriyle çatıştığı ve bu çatışmanın akılcı yoldan çözülemeyeceği, dolayısıyla belirli insanî değerlerin izlenmesinin rasyonel temeli bulunmadığı ve bunun tercihe veya bağlanmaya dayandığını ileri sürmesi eleştirilmiştir. Bir yoruma göre, bu amaçlar birbiriyle kıyaslanamaz değildir; yani, bunları değerlendirebileceğimiz ortak bir standart vardır. Bunlara ancak iyi hayatı teşvik etmeleri ölçüsünde değer verilmelidir (Brown, 1988).

Berlin'in çoğulculuğunun ahlâkî ve siyasî düşünceyle ilgili sonuçları hakkında literatürde görüş birliği yoktur. Her şeyden önce, bu doktrinin mükemmel bir toplum veya mükemmel bir insanî hayat düşüncesini – dolayısıyla ütopyacılığı– reddetmeye götüreceği açıktır. Ayrıca, Gray'in yorumuna göre, çoğulculuğun mükemmellik düşüncesini tutarsız bularak reddetmesi ilerlemeci insanlık tarihi anlayışı için de öldürücüdür (Gray, 1996).

Bununla beraber, bütün insanî 'iyi'leri uyumlu bir şekilde içinde barındıran bir toplum tasavvuruyla bağdaşmasa da, çoğulculuğun insanî 'mükemmelleşme' ve erdem arayışını ilke olarak reddetmesi de gerekmez. Mesela Rasmussen ve Uyl'a göre, ahlâkî mükemmellik arayışıyla çoğulculuk pekalâ uyuşabilir. Değerlerin karşılaştırılamazlığı ve ölçülemezliği mükemmellik arayışıyla bir tek durumda, yani insanî gelişimin evrensel bir düzenin veya kozmik *logos*'un bir tezahürü olarak anlaşılması durumunda bağdaşmaz. Ama eğer mükemmellik bireyselleştirilmiş bir tarzda kavranırsa, o zaman farklı insanî gelişim anlayışlarının karşılaştırılamazlığı böyle bir sonuç yaratmayacaktır. Çünkü, "insanî gelişim arayışı ve ona ulaşılması herkesin aynı ödül için mücadele ettiği bir yarış değildir; (bu) tek bir hız standardı olan birleşik bir yarış" olmayıp, "her bir kişinin, *dysdaimonia*'ya (mutsuzluğa) karşı (...) kendi başına koşması gereken" bir yarıştır (Rasmussen & Uyl, 1997).

Çoğulculuğun belli bir siyasî sistem türü ile nedensel bir ilişkisi olup olmadığı veya bundan nasıl bir politik sistemin türetilebileceği tartışmalı olmakla beraber, siyaset felsefesinde liberalizmle çoğulculuk arasında yakın bir ilişki bulunduğu görüşü yaygındır. Berlin'in kendisi de değer çoğulculuğunun tercih özgürlüğünü zorunlu kıldığını düşünmektedir ki, bu bir bakıma liberalizmin çoğulculukla meşrulaştırılmasıdır: "Gündelik tecrübemiz içinde karşılaştığımız dünya, eşit derecede nihaî amaçlar ve eşit derecede mutlak iddialar arasında tercihler yapmak durumunda olduğumuz bir dünyadır ki, bu amaçlar ve iddiaların bazılarının gerçekleştirilmesi kaçınılmaz olarak diğerlerinin feda edilmesini gerektirecektir. Esasen, böyle olduğu içindir ki insanlar tercih hürriyetine böylesine çok değer verirler. (...) Şu halde, mutlak talepler arasında tercihte bulunmanın zorunluluğu insanlık durumunun kaçınılmaz bir niteliğidir. Bizatihi bir amaç olarak özgürlüğe değerini veren budur." (Berlin, 1970)

Bernard Williams'a göre, Isaiah Berlin çoğulculuktan hareketle liberalizmi iki şekilde savunmaktadır. İlk olarak, eğer birden çok rakip değer varsa, o zaman bir toplum tek, bir değere yöneldiği ölçüde daha fazla sahici değeri ihmal eder veya bastırır. İkinci olarak, çok sayıda farklı değerin varlığının bilincinde olmak bizatihi bir iyidir, bu mutlak ve temel bir hakikatin bilgisi demektir (Williams, 1980). Buna en uygun siyaset de, şu veya bu değerler manzumesinin devlet eliyle dayatılmamasını öngören liberal siyasettir.

Berlin, açıkça, çoğulculuğun liberal siyasetin temelinde yatan 'negatif özgürlük'ü zorunlu kıldığını ileri sürmektedir (Berlin, 1970). Aynı nokta başka liberal yazarlar tarafından da vurgulanmıştır. Söz gelişi, Charles K. Rowley'ye göre, bireylerin negatif haklarının sıkı bir şekilde uygulandığı liberal bir toplumda değer çoğulculuğu geçici çoğunlukların değerlerine veya bir otokratın zorlamalarına uyma yönündeki kamusal baskılara dayanabilir. Klâsik-liberal siyasî düzen toplumun bütünüyle siyasîleştirildiği veya klâsik liberal değerlerin bireyin hayatının her yönüne zorla uygulandığı bir düzen değildir. Tam aksine, böyle bir düzen, politikayı en asgarî düzeye indirir ve bireyleri kendi örgütlerini ve gruplarını kurmakta ve kendi amaçlarını izlemekte serbest bırakır. Liberal bir düzen bireyleri, eğer isterlerse bu düzenden ayrılma konusunda bile serbest bırakır. Klâ-

sik liberalizm bireyleri özgür olmaya zorlamaz (Rowley, 1997).

Değer çoğulculuğunun liberal siyaseti gerektirdiği tezinin tipik anlatımı şöyledir: Madem ki değerler çok sayıdadır ve onların birbiriyle mukayese edilebilmeleri mümkün değildir, öyleyse çoğulculuğu destekleyen ve vatandaşlarına belli bir iyi anlayışını dayatmayan liberal rejim iyi hayata ilişkin görüşlerden sadece birine dayanan herhangi bir rejimden üstündür. Onun amaçları üstün değildir, ama o bütün iyilere saygı göstermekle en iyisini yapar (Lomasky, 2003; Crowder, 2002). Benzer bir görüş Chandran Kukathas tarafından dile getirilmiştir: Herkesin dünyayı aynı şekilde görmeyeceği, aynı kanaatleri paylaşmayacağı veya aynı ideallerle yaşayamayacağı gerçeğini kabul eden " (l)iberalizm insanların bir arada yaşamaya çalıştıkları zaman ortaya çıkan beşerî çeşitliliğin, faklılıkların ve anlaşmazlıkların ortaya çıkardığı probleme cevap teşkil eden bir siyasî felsefedir." Bu farklı ahlâkî standartlar ise ancak hoşgörü rejimi altında bir arada var olabilirler (Kukathas, 2003). Bu anlayışta liberal devlet, esas itibariyle, ideolojiler ve dünya görüşleri karşısında tarafsızlığı ile ve farklılıkları hoş görme özelliğiyle tanımlanmaktadır.

Yirminci yüzyılın başka bir önde gelen liberal düşünürü Friedrich A. Hayek'in ilk defa 1944 yılında yayımlanan *Kölelik Yolu* adlı eserinde kolektivist plânlamaya karşı geliştirdiği argüman da özünde çoğulculuğa dayanır: Bütün merkeziyetçi plânlar "muayyen bütün toplulukların uymaları gereken bir sosyal amaç"ı hedef edinmişlerdir. Bu amaç ya 'ortak iyi' ya 'genel refah' ya da 'genel çıkar' olarak tanımlanır. Oysa tek bir amaç gibi ifade edilmiş olsa da, aslında bu bir amaçlar hiyerarşisidir veya kapsayıcı bir değerler ölçeğidir. Bundan dolayı, "bütün faaliyetlerimizi tek bir plâna göre sevk ve idare etmek, ihtiyaçlarımızın her birine, bütün farklı istikametler arasında plânlamacının seçtiğinde karar kılmayı mümkün kılacak şekilde, değerler sıralaması içinde bir yer verilmesini öngörür. Kısaca, bu içinde bütün farklı insanî değerlerin kendi uygun yerlerine konduğu tam bir ahlâk kodunun varlığını öngörür." (Hayek, 1944; zikr. Crowder, 2002).

Oysa, Hayek'e göre, böyle tek ve bütünleşik bir ahlâk kodu yoktur. Çünkü, değer ölçekleri sadece bireylerin zihninde var olduğundan, kaçınılmaz olarak farklı ve çok kere birbiriyle bağdaşmaz olan kısmî değer ölçeklerinden başka bir şey mevcut değildir. Kısaca, Hayek'in görüşü, çok sayıda farklı değerler bulunduğuna ve bunların mutlak bir şekilde derecelendirilemeyeceğine ilişkin çoğulcu anlayışa dayanmaktadır. Bundan dolayı, farklı iyilerin doğru sıralanmasıyla ilgili nesnel hiçbir hakikat yoktur ve sıralamalar tamamen özneldir. Bu görüşün politik sonucu şudur: Bireylerin, belirli sınırlar dahilinde, başka birisininki yerine kendi değer ve tercihlerini izlemelerine izin verilmelidir ve bu alanlar dahilinde bireyin amaçlar sistemi üstün olmalı ve hiçbir yukarıdan belirlemeye tâbi olmamalıdır (Crowder, 2002). Hayek başka bir yerde aynı doğrultuda yazıyor: Özgür bir toplum, "ne somut amaçların birleşik bir ölçeğini dayatır, ne de neyin daha önemli neyin daha az önemli olduğuna ilişkin belli bir görüşün toplumun bütününü yönetmesini temin etmeye kalkışır" (zikr. Crowder, 2002).

Kendisi de bir 'çoğulcu liberal' olan George Crowder çoğulculuktan liberalizme giden bu akılyürütme biçimiyle mutabık değildir. Ona göre (Crowder 2002), eğer değerlerin çoğul ve mukayese edilemez oluşu hiçbir iyi hayat anlayışının rasyonel olarak diğerlerinden daha zorlayıcı olmadığı anlamına geliyorsa, aynısı belirli değerlere dayanan liberalizm için de söz konusudur. Eğer iyi sorununun bütün çözümleri ahlâkî bakımdan eşit konumdaysa, o zaman liberal-olmayan çözümler de liberal çözüm kadar saygı talep edebilir. Her halükârda, değer çoğulculuğu böyle bir belirsizliğe veya rölativizme götürmez. Değerlerin çoğul olmasından bütün (hatta birçok) hayat tarzlarının ahlâken eşit oldukları sonucu çıkmaz. Her şeyden önce, değer çoğulculuğu en azından bazı değerlerin evrensel oldukları fikrini gerektirir. Evrensel değerlere saygı, bundan dolayı bütün hayat tarzlarına uygulanabilen eleştirel bir standarttır. Bu açıdan bakıldığında bütün hayat tarzları bu standardı aynı derecede karşılayamaz.

Crowder, çoğulculuktan liberalizme geçişe ilişkin bu standart görüşü eleştirmekle beraber, kendisi aynı amaca hizmet edebilecek daha sağlam bir argüman geliştirilebileceği kanaatindedir. Ona göre, çoğulculuğun

unsurlarından üçü liberalizm için doğrudan doğruya pozitif dayanak sağlamaktadır. Bunlardan birincisi, değerlerin çoğulluğu ve mukayese edilemezliği liberalizmin farklı iyileri ve hayat tarzlarını bir arada yaşatma konusundaki üstün kapasitesiyle uyumludur. İkincisi, yine aynı kapasite, liberalizmin, çoğulculuğun –iyi anlayışları arasında makûl bir farklılaşmanın tanınmasını gerektiren– mukayese edilemezlik ve çatışma unsurlarını karşılamasını mümkün kılar. Nihayet, çoğulculuğun gerektirdiği kişisel özerklik gibi bazı karakter özellikleri veya erdemler en iyi liberal siyasî sistem içinde geliştirilebilir (Crowder, 2002). Başka bir anlatımla, çoğulculuk tam bir liberal tarafsızlığı değil, aksine bir tür erdemci veya mükemmeliyetçi liberalizmi gerektirir.

Buna karşılık genellikle liberal olmayan düşünürler değer çoğulculuğunun liberalizmi meşrulaştırmadığı kanaatindedirler. Mesela, John Gray'e göre, Berlin'in çoğulculuğu liberal siyasî ahlâka diğerleri arasında hiyerarşik bir üstünlük tanınmasına temel oluşturamaz. "Çoğulculuk hakikatinden çıkan sonuç, liberal kurumların hiçbir evrensel üstünlüğe sahip olamayacağıdır. (...) Liberal kurumlarda somutlaşan değerlere uygulanması durumunda, bu, liberal olmayan hayat tarzlarında somutlaşan iyi iddialarının söz konusu liberal değerlerle yarışamayacakları veya onlar tarafından alt edilemeyeceklerine dair akla dayalı hiçbir iddiası olamayacağı anlamına gelir" (Gray, 1996). Gray ayrıca, tek bir ilkede veya sıralı ilkeler sistemi içinde ifade edilebilecek tutarlı bir siyasî ahlâkı reddettiği için, çoğulculuğun liberalizmin 'vazgeçilmez temel haklar' veya özgürlükler düşüncesiyle bağdaşmadığını ileri sürmektedir. Aynı nedenle, ona göre, doğal hukuk doktrinleri de kabul edilemez (Gray, 1996)

Başka muhafazakar düşünürler de benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin, John Kekes *Against Liberalism* [Liberalizme Karşı] adlı eserinde liberalizmin –eşitlik, özgürlük ve haklar– gibi temel değerlerinin insanî varoluş için aynı derecede önemli olan başka değerlerle –güvenlik, refah ve sağlık– çoğu zaman çatıştığını ve bu gibi durumlarda liberal değerlerin önceliğe sahip olduklarını kabul etmek için hiçbir iyi neden bulunmadığını belirtir. Ayrıca, liberalizmin bir yandan değer çoğulculuğuna önem verirken, öte yandan sivil hayatın en uygun temeli olarak liberal bir düzende ısrar etmesi, onun kendi temel değerlerini bütün toplumlar için zorunlu saydığını göstermektedir (aktaran Lomasky, 1998; ayrıca bkz., Crowder, 2002). Öte yandan Charles Larmore da liberal fikirleri çoğulcu bir felsefeye dayandırmanın liberalizmin kendisini fazlasıyla tarafgir bir doktrin haline getireceğini ileri sürmektedir (Larmore, 1997-98).

Bu görüş liberal filozoflar Rasmussen ve Uyl tarafından şu şekilde eleştirilmiştir: İnsanî gelişime ilişkin farklı anlayışların varlığı ve bizim sosyal bir varlık olma ihtiyacımızın derin ve açık uçlu olması karşısında, en geniş anlamında kişilerarası hayatı mümkün kılacak, ama aynı zamanda herhangi bir kişinin veya grubun hayatlarını, zamanını ve kaynaklarını başkalarına feda etmesini gerektirmeyecek siyasî bir standarda ihtiyaç duyarız. Buna en iyi uyan da özgürlük hakkına dayanan liberal bir siyasî sistemdir; çünkü o ne belli bir iyi anlayışını dayatır, ne de bir toplumun kültürünün genel karakterinin ne olacağını belirlemeye çalışır. Hangi insanî gelişim anlayışlarının destekleneceğinin veya engelleneceğinin belirlenmesi diye bir şey, liberal siyasetin amaçları arasında yer almaz. Özgürlük hakkına dayanan bir siyasî/hukukî sistemin herhangi bir insanî gelişim anlayışını dışlama gibi bir ilkesi yoktur. Çünkü, liberalizm bir ahlâk değil, bir siyasî felsefedir (Rasmussen & Uyl, 1997; Gray'in görüşlerinin başka bir eleştirisi için bkz.. Gordon, 1996).

I. BERLIN, "İdeal Arayışı Üstüne" (çev. M. Erdoğan), *Liberal Düşünce*, 12 (1991), ss. 94-104; I. BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity*, London, Fontana Press, 1991; I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, New York, Oxford University Press; A. H. BIRCH, *The Concepts and Theories of Modern Democracy*, London & New York, Routledge, 1996; A. BROWN, *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*, London, Penguin Books, repr., 1988; G. CROWDER, *Liberalism and Value Pluralism*, London & New York, Continuum, 2000; P. DUNLEAVY - B. O'LEARY, *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*, London, Macmillan, 1987; J. GRAY, *Isaiah Berlin*, Princeton/NJ, Princeton University Press; 1996; D. HELD, *Models of Democracy*, Stanford, Stanford University Pres, 1996; C. KUKATHAS, *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford, Oxford University Pres; 2003; C.

KUKATHAS, "What is the Big Idea?", *Reason*, November, 1996; J. KUPER (ed.), *Political Science and Political Theory*, London & New York, Routledge & Kegan Paul, 1987; C. LARMORE, "Review of Isaiah Berlin's 'The Sense of Realities: Studies in Ideas and Their History' (ed. by H. Hardy), *Boston Review*, 1997-98; L. E. LOMASKY, "Defending Tolerance: Values, Liberty, and Democracy", *Reason*, November, 2003; L. E. LOMASKY, "Give Peace a Chance", *Reason*, March; 1998; D. B. RASMUSSEN - D. J. D. UYL, "Liberalism Defended: The Challenge of Post-Modernity" Rowley (ed.), *Classical Liberalism and Civil Society*, Celtenham, UK & Northampton, M.A, USA, Edward Elgar içinde, 1997, pp. 9/1-9/85; C. K. ROWLEY (1997), "On the Nature of Civil Society", Rowley (ed.), *aynı eser* içinde, 1997, pp. 1-24; M. G. SCHMIDT, *Demokrasi Kuramlarına Giriş* (çev. M. E. Köktaş), Ankara, Vadi Yayınları, 2001; A. VINCENT, *Theories of the State*, Oxford, Basil Blackwell, 1987; B. WILLIAMS, "Introduction" to Isaiah Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Oxford & Toronto & Melbourne, Oxford University Pres, 1980.

Ayrıca, **bkz.**, BERLİN, ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK, DİNÎ ÇOĞULCULUK, ETİK, LİBERALİZM, POLİTİKA FELSEFESİ, YENİ-LİBERALİZM.

Mustafa ERDOĞAN

ÇOĞULCULUK sözcüğü sosyal bilimlerde, üç ayrı düşünce bütününü veya anlayışı tanımlar. Bunlardan birincisi, sömürge yönetimi veya post-kolonyal idare altındaki Batılı olmayan endüstri öncesi toplumlarda mevcut olan bir yapı ya da kalıba gönderme yapar. Bu anlamıyla çoğulcu toplum kavramı ilk kez J. S. Furnivall tarafından önerilmiş, sonradan L. Kuper ve M. G. Smith tarafından geliştirilmiştir. Söz konusu çoğulculuk anlayışına göre, sanayi öncesi toplumda kendine yeter kapalı toplumsal gruplar, yan yana bir arada yaşar ve her birinin ayrı bir komünal varoluşu vardır. Buna göre, çoğulcu toplumlar gelişmekte olan dünyada sömürge yönetimlerinin kurduğu, iş bölümünde farklı etnik grupların yerlerinin ayrı olduğu, kendine yeten kapalı cemaatlere sahip, bu yüzden ulusal topluma bağlılık duymayan, hatta modern ulus devletinin veya pazar ekonomisinin gelişimi için bir engel oluşturan Birmanya ve Endonezya gibi toplumları tanımlar. Bu anlamıyla çoğulcu toplumlarda sadece kültürel heterojenlikten değil, fakat akrabalık, din, eğitim ve ekonomiyle ilgili kurumsal sistemlerde de bir çeşitlilikten söz edilir.

Çoğulcu toplumlarda insanlar birbirlerine dışsal olarak, pazar yoluyla bağlanırlar. Daha doğru bir deyişle, bu toplumlarda farklı etnik kökenlerden olan insanlar, sadece pazarda karşılaşırlar. Bu nedenle, bir grubun üyelerinin başka bir grubun üyeleri tarafından sömürülmesini önlemeye yönelik hiçbir toplumsal talep söz konusu olmaz. Pazarda anarşinin önüne geçmek için, gruplar arası işlemleri yönlendirecek bir sosyal çerçeve tasarlamak fazlasıyla yeterlidir. Furnivall, Kuper ve Smith'ten sonraki yazarlar çoğulcu toplum terimini post-kolonyal, toplumsal ve kültürel açıdan çoğulcu görülen çok ırklı Karayip ve Güney Afrika toplumlarını da kapsayacak şekilde genişletmişlerdir.

Amerikan Çoğulculuğu

Çoğulculuğun ikinci anlamı, çok daha etkili olup, önem kazandıktan başka, iyi bilinen Amerikan politik çoğulculuğunu tanımlar. Hatta öyle ki, 'çoğulcu yaklaşım' veya 'çoğulculuk' denilince, neredeyse standart bir biçimde Amerikan çoğulcu politik demokrasi kuramı anlaşılır. Bu kuram her şeyden önce, politik düşüncede bazı premodern vukuf veya kavrayışları geliştirir. Bu bağlamda sıklıkla zikredilen eser 1878-88 tarihli The Federalist Papers [Federalist Yazılar]'dır, bununla birlikte en önemli haberci *Democracy in America* (1835-40)'da demokratik bir yönetim şeklinin çoğulcu politik etki koşullarını sağlayıp devam ettiren bir toplum tarafından gerçekleştirildiğini savunan Alexis de Tocqueville'dir. Başka bir deyişle, bu bakış açısından kamusal görüşü ve yönetimin karar alma süreçlerini etkilemede geniş ve göreli olarak eşit fırsatları paylaşma anlamında demokrasi, temsilî seçimler benzeri formel anayasal mekanizmalara, devletten ayrı, devlet tarafından kontrol edilemeyen sivil toplumdaki birlik, cemiyet ya da örgütlerin çokluğunun varoluşundan daha az bağımlıdır. Kanaat ve etkinin bu türden toplumsal dağılımı, örgütlü yurttaş topluluklarının rekabeti çoğunluk demokrasisinin müstebit bir yönetim haline gelmesini engeller veya devleti yurttaşlarının hayatlarını tam olarak denetim altına alan bir güç olmaktan alıkoyar. Tocqueville'in görüşleri, devletle birey arasına giren bütün örgütlerin çoğunluk demokrasisine zarar verdiğini ve salt kendi çıkarlarını gözeten grupların yönetimini tesis

ettiğini savunan Jean Jacques Rousseau'nun görüşlerine taban tabana zıttır. Tocqueville politik toplumun, hiçbirinin hiçbir konuda mutlak bir hâkimiyet elde edemeyeceği rekâbet, hatta çatışma halindeki azınlıklardan oluşması durumunda, onun zorbalığa karşı çok daha güvenlikli olacağını düşünmekteydi.

İşte bu vukuflar Amerikan politika bilimcileri tarafından, özellikle 1940'lardan itibaren çok daha ayrıntılı bir biçimde ve formel bir tarzda geliştirilmiştir. Bu anlamıyla çoğulcu kuramın en önemli savunucuları veya en dikkat çeken çoğulcu kuramcılar Talcott Parsons, David Truman ve Robert Dahl olmuştur. Özellikle Dahl'ın elinde çoğulculuk, istikrarlı ve göreli olarak herkese açık bir politik rekâbet ve bu rekâbeti temin edip koruyan kurumsal ve normatif koşullarla ilgili bir kuram haline gelmiştir. İktidar ve etkinin ancak belirli toplumsal ve politik koşullar altında dağılacağını dile getiren Dahl'ın bakış açısından, politik katılım aynı formel haklara sahip olan bütün yetişkin yurttaşları en azından potansiyel olarak kapsamalıdır; devlet kontrolünden bağımsız partilerle rakip çıkar gruplarının oluşumunun bir azınlık grubunun tekelinde olmaması, çoğulculuğun bir başka olmazsa olmazıdır. Buna ek olarak, karar alma süreçlerini etkilemeye çalışan rakip grupların çoğunluğunun demokratik politik kültürün normlarını benimsemeleri, yani hizmetin dağılımını, başka grupların varolma haklarını ve politik rekâbet yöntemlerine getirilecek sınırlamaları kabul etmeleri gerekir.

Dahl'ın bakış açısından modern Batılı sanayi toplumlarıyla Hindistan benzeri bazı Üçüncü Dünya ülkeleri bu koşulları, tatmin edici bir biçimde işleyen bir 'poliyarşi'nin örnekleri olarak sınıflanabilmelerine yetecek derecede karşılama yönelimi içinde olmuştur. Zaten hiçbir devletin tam anlamıyla işleyen bir demokrasinin bütün ideal-tip koşullarını tam olarak karşılaması mümkün değildir. Modern koşullar altında demokrasi ancak, 'poliyarşi' biçiminde, yani çıkar gruplarının çoğul ve ardışık etkileriyle varolur. Modern demokrasiler, bireysel yurttaşların çoğunluğunun görüşlerinin temsilcilerinin formel idaresinden değil, fakat çıkar gruplarının birbirleriyle rekâbet halinde olan kümelerinden oluşur. Çoğulculuk, azınlıkların yönetimidir. Bu azınlıklardan her birinin, onu ilgilendiren konuların bazılarında belli ya da minimum bir etkisi olur. Bu söz konusu olduğu, gruplar etki için yarışmanın rekâbet etmeye veya çatışmaya değecek kadar herkese açık olduğunu düşündükleri ve hiçbir grup bir etki tekelini amaçlamadığı veya elde etmediği sürece, sistemin çoğulcu olduğu söylenebilir. Çoğulculuk, ne bütün gruplar için mutlak bir etki eşitliği talebinde bulunur, ne de politikanın çatışma olmadan olabileceğini varsayar; sadece sistem poliyarşik olacaksa eğer, eşitsizlik ve çatışmanın belli eşiklerin altında tutulması gerektiğini savunur.

Demek ki, çoğulculuğun seçkinler kuramına karşıtlık içinde gelişen bu ikinci türünün ya da yeni çoğulculuğun en temel kabulleri arasında, her şeyden önce politik kaynakların önemli ölçüde bölüşülmüş olduğu ve farklı siyasal anlaşmazlıklarda ve farklı zamanlarda farklı çıkarların ağırlık kazandığı kabulü bulunur. Söz konusu yeni çoğulculuk veya Amerikan çoğulculuğu, klâsik demokrasi kuramına da bir tepki olarak ortaya çıkar. O, bu yüzden demokratik bir denetim mekanizması olarak seçim veya oy verme sürecine atfedilen önemi arka plana itip, demokrasi pratiğinde bir zamanlar kuşkuyla karşılanmış olan baskı grubu etkinliklerine entelektüel meşruiyet sağlamıştır.

A Preface to Democratic Theory [Demokratik Kurama Önsöz, 1956] ve *Who Governs?* [Amekira'yı Kim Yönetiyor?, 1961] adlı eserleriyle Robert Dahl, bir yönetimin, etki için minimum bir demokratik rekâbeti temin etmek için yerine getirmesi gereken koşullarla ilgili kuramsal bir model inşa etmek anlamında, en belirgin ve en güçlü çoğulcudur. Buna göre, demokrasiyi gerçekte hiç kimsenin hayata geçirememiş olduğu ideal-tip anlamıyla tanımlayan, poliyarşi terimini de demokrasiye en fazla yaklaştıklarını düşündüğü Batılı politik sistemleri nitelemek için kullanan Dahl'ın söz konusu modelinin en önemli fonksiyonu, somut toplumların poliyarşinin temel koşullarına yaklaşma derecesini göstermek olmuştur.

Amerikan çoğulculuğu ve bu arada Dahl'ın eserleri C. Wright Mills gibi radikallerin ve R. Miliband gibi Marksistlerin sert eleştirilerine hedef olmuştur. Gerçekten de, onlar çoğulculuğun Batılı kapitalist toplumlar için sistematik bir savunma olduğunu, çoğul-

cuların da çok hatalı bir biçimde iktidar ve etkinin büyük ölçüde dağılmış olduğunu iddia ettiklerini ve politik rekâbete bir şekilde dahil olma sürecinde sistematik bir eşitsizliğin bulunmadığını öne sürerken kesinlikle yanıldıklarını savunurlar. Mills ve Miliband iktidarın gerçekte tekelleştiğini ve bir azınlığın çıkarlarını etkileyen bütün çoğunluk kararlarını kontrol edebildiğini, Bachrach ve Baratz da hâkim grubun politik gündemi belirleyecek derecede güçlü olabileceğini, başka gruplar için önem taşıyan konuların politik karar alma süreçlerinin hiçbir zaman bir parçası haline gelemeyeceklerini öne sürer.

Gerçekten de, çoğulcuları farklı bağlamlarda farklı çıkarların ağırlık kazandığı inancına sevk eden empirik araştırmaların ikna edici olmadıklarının, iktidarın örnek olay incelemelerinde açığa çıkarılamayan 'ikinci bir yüzü'nün daha olduğunun öne sürülmesinden sonra, iktidarın üçüncü boyutuna vurgu yapan S. Lukes, iktidar sahiplerinin başkalarının isteklerini, onların gerçek çıkarlarını bastıracak şekilde, manipüle edebildiklerini savunmuştur. Çoğulculuğu özellikle bu çerçeve içinde eleştiren Lindblom'a göre, Batı'nın piyasa egemenliğindeki poliyarşilerinde iş adamları ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Batı poliyarşilerinin iş adamları ve mülkiyet sahipliği tarafından demokratik olmayan bir tarzda denetlendiğini öne süren Lindblom'a göre, nitekim "politika bilimi yasama kurumları, parti ve çıkar grupları gibi kurumlara yönelince, hep ikincil problemlerle meşgul olmak zorunda kalmıştır."

Çoğulcular, bu eleştirilerden sonra, bir poliyarşinin, daha az başarılı grupların rekâbet içinde olmanın değerli olduğunu düşünmeye devam etmeleri durumunda varolduğunu, sistemin daha kapsayıcı ve daha aşikâr bir biçimde yarışmacı olma yönünde bir eğilim sergilediğini öne sürme *ihtiyacı* içinde olmuşlardır. Söz gelimi Dahl, Batılı toplumların her halükârda minimal bir çoğulculuğa sahip olduğu kanaatindedir. O, bu bağlamda örneğin işçi partilerinin ve işçi hareketlerinin Avrupa'daki etkisinin artışından, Amerika Birleşik Devletleri'nde siyahların politik sisteme dahil olmalarından söz eder. Radikal ve Marksist eleştirmenlerin çoğulcu modelle ilgili olarak ciddî bir empirik sınama oluşturmak için gerekli metodolojik bilgi, ayrıntı ve derinlikten yoksun oldukları öne sürülürken, özellikle Dahl hem Mills'in iktidar seçkinleri modeline ve hem de Marksistlerin demokrasi yaklaşımlarına yönelik sert eleştiriler ortaya koyar. 1960'lı yılların radikallerinin bilgeliğinin çoğulculuğu modası geçmiş bir ideoloji olarak değerlendirdiğine, oysa çoğulculuğun 1980'li yıllarda ayakta kalmayı başarabildiğine işaret eder.

Çoğulculuğa yönelik radikal ve Marksist eleştiri, Soğuk Savaş bağlamında elbette anlaşılabilir bir eleştiridir. Çoğulculuğun çoğu zaman Batılı demokrasileri olumlamanın eleştirel olmayan bir tarzda savunulması veya meşrulaştırılması anlamında kullanıldığı doğrudur. Bu açıdan bakıldığında, bir kuramın ideolojik olarak sömürülmesi, onun açıklayıcı değerine halel getirebilir. Bununla birlikte, çoğulcu kuram gerçekte bize birçok Batı demokrasisinin poliyarşinin ne kadar uzağında olduğunu görme olanağı verir. Çoğulcu kuram, Dahl'ın son dönem çalışmaları dışında, bu şekilde pek kullanılmamıştır. Gerçekten de eski Sovyetler Birliği ve uydularıyla kıyaslanarak kullanıldığında, çoğulculuk Batılı demokrasilerin büyük bir politik etki ve çok aşikâr bir politik rekâbet sergilediğini gösterebilmiştir. Batı'daki demokratik işleyişin sınırlarının fazlasıyla farkında olan radikal eleştirmenler için, onu açık bir hedef haline getiren de. işte bu husus olmuştur.

Politika bilimine genel bir yaklaşım olarak çoğulculuğun birtakım sınırlamaları olduğu açıktır; bu sınırlamaların en başında ise, onun devleti ve yönetim aygıtlarını sadece etkili grupların amaçlarını kendisi aracılığıyla hayata geçirme mücadelesi verdikleri bir ortam gibi değerlendirmesi gelir. Devlet bu durumda, rakip grupların politikaları ve karar alma süreçlerini, kendisini kullanarak, etkilemeye çalıştıkları bir ara şebeke olup, eylemlerinde herhangi bir konuyla ilgili olarak hâkim örgütlü çıkarın amaçlarını yansıtır.

İngiliz Çoğulculuğu

Çoğulculuğun üçüncü anlamı İngiliz politik çoğulculuğunu ifade eder. Politika kuramında bu akım, Britanya'da yüzyılın ilk çeyreğinde çok etkili olmuş, sonra etkisini birden kaybetmiştir. Bu anlamıyla çoğulculuk, Amerikan çoğulculuğundan farklı olarak, bir politik rekâbet kuramından ziyade,

devletin yapısına ve devletin otoritesinin temeline yönelik bir eleştiriden oluşur. İngiliz çoğulcuları buna göre, sınırsız devlet egemenliği kuramına ve böylesi egemen bir gücü bütünüyle kontrol altındaki bir otorite hiyerarşisinde cisimleştiren merkezî bir devlete karşı çıkarlar. İngiliz çoğulcuları sivil toplumda irâdî olarak oluşturulmuş yurttaş cemiyetleri ya da birliklerine çok önemli bir rol yüklerler; bununla birlikte, onların bu bakımdan esas hamleleri normatif olup, egemen devletin bu türden birliklerin gelişimini ve özgürlüğünü kısıtladığını, onun kendi kendilerini yöneten çoğul birliklerin varoluşu için bir engel oluşturduğunu, ve dolayısıyla, özgür bir toplumda bağımsız birliklerin ihtiyaçlarının karşılanması için 'çoğullaşması' gerektiğini savunmaktan oluşur.

En önde gelenleri arasında F. W. Maitland'ın, John Neville Figgis'in, ve sosyalist entelektüeller G. D. H. Cole ve Harold J. Laski'nin bulunduğu İngiliz çoğulcuları devlet egemenliği düşüncesine karşı çıkarlar. 'Egemenlik'le münferit bir politik gövdenin, tipik olarak da yasamanın, belirli bir ülke ya da toprak üzerinde kendisi için bir iktidar yoğunluğu ve her kişi, fail ve durumu denetim altında tutma ve bütün bunlar için kural koyma hakkı talep etmesini anlayan söz konusu çoğulcular, böylesi hiçbir politik bütün bu türden bir iktidar yoğunluğuna fiilen sahip olamayacağı için, egemenliğin eksik bir kavram olduğunu öne sürerler. Devletin belirli bir işi yapmaya en uygun düşen birlik ve faillere özerklik vermesi, özyönetim hakkı tanıması gerektiğini savunan çoğulcular devlet iktidarının ayrı ve fonksiyonel olarak özerk otorite alanlarına dağıtılmasının yararına inanırlar. Bu yüzden İngiliz çoğulcuları merkezî devletin temsilî bir açıdan demokratik bir tarzda meşrulaştırılmasına, yani sadece böyle bir politik gövdenin halkın irâdesini temsil edebileceği anlayışına, yurttaşlar kütlesinin fiilî irâdelerinin temsili olanaksız olduğu için, şiddetle karşı çıkarlar.

P. BACHRACH – M. BARATZ, *Power and Poverty*, London, Oxford University Press, 1970; R. DAHL, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, Chicago University Press, 1956; R. DAHL, *Who Governs?*, New Haven, Yale University Press, 1963; R. DAHL, Dilemnas of Pluralist Democracy, New Haven, Yale University Press, 1982; P. Q HIRST (ed.), The Pluralist Theory of State, London, Collins, 1989; P. Q. HIRST, "Pluralism", Twentieth Century Social Thought (ed. by W. Outhwaite – T. Bottomore), London, Blackwell, 1994; A. G. JORDAN, "Çoğulculuk", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi (yay. haz. V. Bogdanor) (çev. ed. B. Peker), Ankara, Ümit Yayıncılık, 1999, ss. 171-174; C. LINDBLOM, Politics and Markets, New York, Basic Books, 1977; S. LUKES, Power: A Radical View, London, MacMillan, 1974; G. MARSHALL, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. O. Akınhay – D. Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999; R. MILIBAND, *The State in Capitalist Society*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969; R. MILIBAND, *Class Power and State Power*, London, Verso, 1983; D. TRUMAN, The Govermental Process, New York, Knopf, 1951.
P. BACHRACH – M. BARATZ, *Power and Poverty*, London, Oxford University Press, 1970; R. DAHL, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago, Chicago University Press, 1956; R. DAHL, *Who Governs?*, New Haven, Yale University Press, 1963; R. DAHL, Dilemnas of Pluralist Democracy, New Haven, Yale University Press, 1982; P. Q HIRST (ed.), The Pluralist Theory of State, London, Collins, 1989; P. Q. HIRST, "Pluralism", Twentieth Century Social Thought (ed. by W. Outhwaite – T. Bottomore), London, Blackwell, 1994; A. G. JORDAN, "Çoğulculuk", Blackwell'in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi (yay. haz. V. Bogdanor) (çev. ed. B. Peker), Ankara, Ümit Yayıncılık, 1999, ss. 171-174; C. LINDBLOM, Politics and Markets, New York, Basic Books, 1977; S. LUKES, Power: A Radical View, London, MacMillan, 1974; G. MARSHALL, *Sosyoloji Sözlüğü* (çev. O. Akınhay – D. Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999; R. MILIBAND, *The State in Capitalist Society*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969; R. MILIBAND, *Class Power and State Power*, London, Verso, 1983; D. TRUMAN, The Govermental Process, New York, Knopf, 1951.

Ayrıca, **bkz.**, ÇIKAR GRUPLARI, ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK, DEMOKRASİ, DİNÎ ÇOĞULCULUK, İKTİDAR, LİBERALİZM, POLİTİKA FELSEFESİ, YENİ-LİBERALİZM.

der. Ahmet CEVİZCİ

ÇOK DEĞERLİ MANTIK, iki değerli mantığın aklın ilkelerinden çelişmezlik ve üçüncü şıkkın olanaksızlığını reddederek ikiden fazla değeri –doğru, yanlış ve belirsiz; kesinlikle doğru, kesinlikle yanlış, olanaklı doğru ve olanaklı yanlış– kabul eden ve bu değerlerle önerme ve çıkarımların tutarlılığı ve geçerliliğini denetleyen mantık türünü tanımlar.

Tarihçesi

İki değerli mantık, günlük hayatta kullandığımız düşünme şeklini belirleyen mantıktır. Genellikle iki değerli mantıkla düşünür, çıkarımlar yapar ve akıl yürütürüz. Akıl ilkeleri olarak bilinen özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkelerini temel ilkeler olarak kabul eden iki değerli mantık, iki doğruluk değerinin olduğunu ileri sürer: Doğru (D) ve yanlış (Y). Özellikle çelişmezlik ve üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkesi iki değeri vermektedir. "Bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır, bu iki değerin dışında başka bir değer alamaz" biçiminde tanımlanan üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkesi, bir önermenin iki olanaklı doğruluk değeri alacağını kesin bir şekilde dile getirir. Fakat değişik zamanlarda birçok mantıkçı, bazı önermelerin ne doğru ne de yanlış olduklarını, buna karşılık ikiden fazla değerde alabileceklerini öne sürdüler. Böyle önermelerin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında karar vermek oldukça zor veya imkânsızdır. Aristoteles de böyle önermelerin farkındaydı. Nitekim, o *De Interpretatione* [Yorum Üzerine] adlı denemesinde, çelişik önerme çiftlerinden birinin doğru olması halinde diğerinin yanlış olacağını söyler. Bu kitabın dokuzuncu bölümünde ise, o bu durumun gelecekle ilgili önermeler için ne olabileceğini araştırır. Örneğin, gelecekte olacak bir şey hakkında öne sürülen önerme, bu durumun olup olmayacağı konusunda olanaklılık içerir. "Yarın yağmur yağacak" ya da Aristoteles'in verdiği örnek olan "Yarın bir deniz savaşı olacaktır" gibi önermeler, şu an için ne doğru ne de yanlıştır; yalnızca onların doğru ya da yanlış olmaları mümkündür. Fakat ona şu an için bir değer vermek imkânsızdır. Aristoteles bu tür önermelerin alacağı doğruluk değerleri için karar vermenin zor olduğunu söylemesine rağmen Epikürosçular, iki değerin kesinlikle yanlış olduğunu kabul ederken aynı zamanda Stoalı mantıkçılardan da kendilerini ayırt ettiler. Bunun sonucunda değer sorunu Ortaçağda da etkisini devam ettirdi. Bazı Ortaçağ mantıkçıları gelecekle ilgili olasılıklı önermelerin 'belirsiz' (nötr), yani ne doğru ne de yanlış olduğunu ileri sürdüler. Fakat bu durum Tanrı'nın önceden-bilmesiyle ilgili yeni bir problemin oluşmasına neden olmuş, özellikle onbeşinci yüzyılın ortalarında bu konu yoğun bir biçimde tartışılmıştır.

Aristoteles'e karşı çıkan ve 'belirsiz' önermelerin olduğunu öne süren bazı mantıkçılar, geçmişle ilgili doğruların şu an için kesin ama gelecekle ilgili önermelerin şu an için olanaklı olduğunu kabul ettiler. Her ne kadar bu durumlardan biri *gerçekte* doğru ise de, ne "P olacak" ne de "P olmayacak" türündeki önermelerin durumları kendilerinde kesinlikle doğru değildir. Fakat kesinlikle doğru olan ya "P olacak" ya da "P olmayacak"tır.

Her ne kadar şimdi olmayan ya da bitmiş tükenmiş olan olarak geçmiş hakkındaki doğrular, şimdi zorunlu olduğundan, tüm önermeler hatta gelecekle ilgili önermeler de zorunlu veya kesindir. (Aristoteles bu düşünceyi reddeder.) Geçmişteki bir deniz savaşının dün için doğru olduğunu varsayalım. Geçmiş için doğru olduğundan iki gün sonra için de yanlış olamaz. Buradan dün için doğru olanın yarın için de doğru olacağı kesinlikle çıkar. Aynı şekilde kesin olarak dün için "bir deniz savaşı olmuş" yanlış ise, yarın için de yanlış olacağı kesinlikle çıkar. Böylece gelecekte olacak bir deniz savaşıyla ilgili önermenin olanaklı olma olasığı ortadan kalkmış olur. Bu tür bir benzetme ve çıkarımdan kurtulmanın yolu, ancak dün için doğru ya da yanlış olanı veya şimdi için doğru ya da yanlış olanı reddetmekten geçer. Bu tür akıl yürütmenin çürütülmesi, ancak öncüllerin yanlış olduğunu göstermekle olanaklıdır. Bu nedenle bazı antik düşünürler dahi, kesin olandan kesin olanın çıktığı varsayımını reddettiler. Ockhamlı William ve Peter de Rivo karşıtı teologlara benzer bazı Orta Çağ düşünürleri, geçmiş hakkında etkin bir güce sahip olmadığımız öncülleri kabul etmediler. Aslında, geçmiş olayların geçmişte olduğunu söyleme hakkımız yoktur. Bu nedenle birçok düşünür 'olacak' ifadesinin iki alanı arasındaki ayırımdan uzak durmak gerektiğini savundular. "Yarın bir deniz savaşı olmayacak", ya "Yarın bir deniz savaşı olacak olması şu andaki bir durum değildir" ya da "Bir deniz savaşı olmayacak gibi yarınki bir durumun olacağı" anlamına gelmez. İlk durumda deniz savaşı olacağı henüz belirsiz olduğundan olumsuzu doğru; ikinci durumda yanlış; her iki durumda ise 'belirsiz'dir.

Modern Mantık ve Çok Değerli Mantık

Antik düşünürlerle Orta Çağ düşünürleri, üçüncü değer olan 'belirsiz' (nötr) üzerinde çalışmanın, klâsik mantık yasalarında bir şey ortaya çıkartmayacağını ileri sürerken, "P ise Q" gibi bir önermenin ön ya da artbileşeninin 'belirsiz' olması durumunda üçüncü değerin ne olacağı konusunda çok az öneri getirebilmişlerdir. Buna karşılık modern mantıkçılar bu konuda daha pratik bir yaklaşımla formel cebirde aksiyomların bağımsızlığını belirlemeyi çok değerli doğruluk tablosuyla yapmayı denediler.

Ayrıca, çağdaş fizik, özellikle kuantum fiziği, atom-altı evrende elektronun yerini ve hızını birlikte saptamanın olanaksız olduğunu 'Belirsizlik İlkesi' ile göstermekteydi. Böylece kuantum kuramı kesin değerlerin yerine olasılıklı değerlerin olduğunu ortaya koymuş oluyordu.

Geleceğe ilişkin önermeler ve kuantum fiziğinin belirsizlik yasası, iki değerli mantığın dışında çok değerin ve çok değerli mantıkların olabileceğini ortaya koymuştur. İşte bu temel üzerinde, *ikiden fazla değeri kabul eden mantıklara çok değerli mantık denir.* Çok değerli mantıkların içinde Lukasiewicz ve Heyting'in geliştirdikleri üç değerli mantık, yirminci yüzyılda ön plâna çıkmıştır.

Üç değerli mantık, iki değerli mantığın kapsamında olan önermeler mantığında kullanılan tüm mantıksal değişmezleri aynen kabul eder. Fakat iki değer yerine üç değer öngördüğünden, bu mantıksal değişmezlerin doğruluk yorumunda farklılık gösterir. Üç değerli mantık, tüm mantıksal değişmezlerini Doğru (D veya 1), Yanlış (Y veya 0) ve Belirsiz (B veya ½) olmak üzere üç değer üzerinde tanımlar. Ayrıca iki değerli mantığın önerme eklemlerini de aynen kabul eder. Bunlar:

'Değil' (~ , N),
've' (∧, K),
'veya' (∨, A),
'ise' (→ , C)
'ancak ve ancak' (↔)'tır.

Üç değerli mantık doğru, yanlış ve belirsiz olmak üzere üç değere sahiptir. Onda, mantıksal değişmezlerle kurulan bileşik önermeler doğruluk tablosu (çizelgesi) ile denetlenir. Doğruluk tablosunda doğruluk değerleri m^n formülüyle bulunur. Değer sayısı 'm' ve önerme sayısı 'n' olarak gösterilir. Böylece üç değerden oluşan üç değerli mantıkta eğer iki önerme de varsa $m^n = 3^2 = 9$ olur.

p	q	~p	p ∧ q	p ∨q	p → q	p ↔ q
D	D	Y	D	D	D	D
D	B	Y	B	D	B	B
D	Y	Y	Y	D	Y	Y
B	D	B	B	D	D	B
B	B	B	B	B	D	D
B	Y	B	Y	B	B	B
Y	D	D	Y	D	D	Y
Y	B	D	Y	B	D	B
Y	Y	D	Y	Y	D	D

Değil önermesi doğruluk değerlerini, önermenin değilsiz durumundaki değerlerine göre alır. Eğer önerme doğru ise yanlış, belirsiz ise yine belirsiz ve yanlış ise doğru değer alır. Tümel evetleme önermesinin her iki bileşeni doğru ise önerme doğru; en az bir bileşeni yanlış ise yanlış olur. Buna karşın, en az bir bileşeni belirsiz ve diğeri yanlış değilse önerme belirsizdir. Tikel evetleme önermesinin her iki bileşeni yanlış ise önerme yanlış; en az bir bileşeni doğru ise önerme doğru olur. Fakat, en az bir bileşeni belirsiz ve diğeri doğru değilse, önerme belirsiz olur. Öte yandan, koşul önermesinin ön bileşeni doğru, art bileşeni yanlış ise yanlış olur. "D B" ve "B Y" durumlarında da belirsiz, buna karşın diğer tüm durumlarda doğrudur. Karşılıklı koşul önermesinin iki bileşeni de aynı değeri alıyorsa önermenin kendisi doğru olur. Bileşenlerinden biri doğru diğeri yanlış ise, önerme yanlış olur. Buna karşın, diğer tüm durumlarda belirsiz değeri alır.

Üç değerli mantığın önermelerinin tutarlılığı, geçerliliği ve eşdeğerliliği doğruluk tablosuyla denetlenir. Önermenin üç değerli mantıkta doğruluk tablosu kurulur. Eğer en az bir doğru yorum varsa, bu önerme tam tutarlıdır. Hiç doğru değer almayan fakat bazı satırları belirsiz, bazı satırları da yanlış değer alan önermelere, yarı tutarlı önermeler denir. Öte yandan, tüm satırlarda yanlış değeri alan önermelere tutarsız önermeler adı verilir. Bir önermenin veya çıkarımın geçerliliği denetlenirken çıkarım, önerme haline getirilir. (Çıkarımın öncülleri 've' eklemiyle, sonuç da öncüllere 'ise' eklemiyle bağlanarak önerme haline dönüştürülür.) Önermenin doğruluk tablosu kurulur. Tüm satırlarda doğru (D) değeri alıyorsa, "önerme geçerlidir" denir. İki önerme bütün yorumlarında

aynı değerleri alırsa bu önermeler eşdeğer önermeler diye nitelenir.

Polonya Notasyonu

Russell ve Whitehead'in geliştirdikleri iki değerli modern mantık için simgeleştirme işaretleri, bu iki yazar tarafından kaleme alınmış olan *Principia Mathematica*'da ortaya konmuştur. Buna karşın, yirminci yüzyılın ortalarında Polonya'da geliştirilen çok değerli mantık bu iki değerli mantıktan farklı simgelere sahiptir. Bu mantıkta, önermeler ve önermeler arasındaki ilişkiler her ne kadar iki değerli mantığın klâsik simgeleri kullanılmak suretiyle ifade edilebilirse de, genelde üç değerli mantığı bulup geliştiren Polonyalı Lukasiewicz'in simgeleri kullanılmaktadır. İki değerli mantığın Russell-Whitehead ikilisinin önerme eklem simgelerine karşılık gelen Lukasiewicz'in önerme eklem simgeleri şunlardır.

	Russell-Whitehead	Lukasiewicz
Değil Öneme eklemi	~	N
Tümel Evetleme Eklemi	∧	K
Tikel Evetleme Eklemi	∨	A
Koşul Önermesi Eklemi	→	C
Karşılıklı Koşul Eklemi	↔	E
Doğru Değer	D	1
Yanlış Değer	Y	0
Basit önermeler	p, q, r, s, t,..	p, q, r, s, t, ...

N, değil önerme eklem simgesi hemen kendisinden sonra gelen önermeyle ilişkilidir. Örneğin Np ≡ ~p demektir. A, K, C, E simgeleri kendisinden sonra gelen iki önermeyi birbirine bağlar.

C C Cpq Kqrp = [(p → q) → (q ∧ r)] → p

Doğru değeri simgeleyen D, Polonya notasyonunda *belirgin değer* diye adlandırılır ve 1 (bir) sayısı ile simgeleştirilir. Tüm yorumlarda belirgin değeri alan önerme veya çıkarımlara *totoloji* veya *eşiz mantıksal yasa* denir. Yanlış değer olan Y, Polonya notasyonunda yine yanlış değer olarak adlandırılır ve 0 (sıfır) sayısı ile sembolleştirilir. [P] = 1, [P] = 0 değerleri P'nin doğruluk değerleridir. Np'nin değerlerini bulmak için şu formül kullanılır:

Np = 1 - [p]
Np 1 için Np = 1 - 1 = 0
Np 0 için Np = 1 - 0 = 1

Bu mantıkta, önerme eklemlerinin doğruluk değerlerinin tanımlanması ise şöyle olur:

		q	
	Cpq	1	0
p	1	1	0
	0	1	1

		q	
	Kpq	1	0
p	1	1	0
	0	0	0

		q	
	Apq	1	0
p	1	1	1
	0	1	0

		q	
	Epq	1	0
p	1	1	0
	0	0	1

Jan Lukasiewicz'in Üç Değerli Mantığı

İki değerli mantığın doğruluk değerlerine karşılık üç değerli mantığın doğruluk değerleri şunlardır:

1 Doğru (belirgin) değer
½ Belirsiz (nötr) değer
0 Yanlış değer

Değil önermesinin doğruluk değerinin bulunması ise şöyle olur:

[Np] = 1 - [p] işleminin sonucu Np'nin doğruluk değerini verir.

[p] = 1 için [NP] = 1 -1 = 0
[P] = ½ için [Np] = 1 - ½ = ½
[p] = 0 için [Np] = 1 - 0 = 1

p	Np
1	0
½	½
0	1

Lukasiewicz'in üç değerli mantığındaki önerme eklemlerinin doğruluk değerleri, koordinat sisteminde şu şekilde tanımlanır:

		q		
Cpq		1	½	0
	1	1	½	0
p	½	1	1	½
	0	1	1	1

Kpq		q	
	1	½	0
1	1	½	0
p ½	½	½	0
0	0	0	0

Apq		q	
	1	½	0
1	1	1	1
p ½	1	½	½
0	1	½	0

Epq		q	
	1	½	0
1	1	½	0
p ½	½	1	½
0	0	½	1

Üç değerli mantıkta aklın ilkelerinin denetlenmesine gelince:

1. Özdeşlik ilkesi: Bir şey ne ise odur biçiminde tanımlanan özdeşlik ilkesi Cpp olarak simgeleştirirlir.

p	Cpp
1	1
½	1
0	1

Özdeşlik ilkesi üç değerli mantıkta geçerlidir, totolojik bir yasa olup, geçerlidir; çünkü tüm satırlarda önerme Cpp doğru (belirgin) değer almaktadır..

2. Çelişmezlik ilkesi: Bir şey aynı anda hem doğru hem de yanlış olamaz biçiminde tanımlanan çelişmezlik ilkesi, NKpNp olarak simgeleştirilir.

p	Np	KpNp	NkpNp
1	0	0	1
½	½	½	½
0	1	0	1

İkinci satırda belirsiz değeri aldığı ve tüm satırlarda belirgin değer olan 1 değerini alamadığı için, çelişmezlik ilkesi üç değerli mantıkta geçerli değildir.

3. Üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkesi: Bir şey ya doğrudur ya da yanlıştır biçiminde tanımlananan üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkesi ANpp olarak simgeleştirirlir.

p	Np	ANpp
1	0	1
½	½	½
0	1	1

Bu ilke de üç değerli mantıkta geçerli değildir; çünkü ikinci satırda önerme belirsiz değer almaktadır.

Lukasiewicz koordinat sisteminde önermelerin doğruluk değerlerini belirlemesinden sonra öğrencisi Mordchaj Wajsberg, üç değerli mantığın aksiyomlarını şöyle oluşturmuştur:

1. CpCqp
2. CCpqCCqrCpr
3.CCNqNpCpq
4. CCCpNppp

Temel aksiyomlarının tanımlanmasından sonra Lukasiewicz geleceğe ilişkin olanaklı önermeleri 'Mp' simgesiyle "p olanaklıdır" şeklinde sembolleştirdi. O, M = 1 ve ½ için 1; M=0 için de 0 değerlerini kabul etti. Böylece, eğer bir önerme kesinlikle doğru ya da olanaklı ise, önerme kesinlikle doğru; eğer kesinlikle yanlış ise önerme de kesinlikle yanlıştır. Bu yoruma göre, Alfred Tarski CMpp ve Mp önermelerini reddetti. Ancak ve ancak p'nin doğruluğundan uzaklaşılmadığı sürece q da doğru olduğunda, p ise q doğru olmaktadır. Tarski'nin bu yorumunda p'nin doğruluğundan uzaklaşılmadığı sürece p olanaklı olmaktadır. Buna göre, 'ya...ya da' biçiminde ifade edilen üçüncü şıkkın olanaksızlığı ilkesinde birinci bileşen ve ikinci bileşen ½ değerini aldığı zaman önerme de ½ değerini almaktadır. Bu durum çelişmezlik ilkesi için de geçerlidir; her iki bileşenin değeri ½ olduğunda önerme yine ½ değerini alarak belirsiz bir yorum almaktadır.

1954 yılında Çinli mantıkçı Moh Shawkwei, Lukasiewicz'in üç değerli mantığını daha makûl bir biçimde yorumlayarak, ½ değerini alan belirsiz yorumları, paradoksal yorumlar olarak adlandırdı. "Şimdi ne söylüyorsam yanlıştır" gibi bir önermenin paradoksal durumu içerdiğini öne süren Shaw-kwei, bu tür önermelerin doğru oldu-

ğunda yanlış; yanlış olduğunda da doğru olduğunu hatırlatır.

Lukasiewicz'in öğrencisi Mordchaj Wajsberg tarafından belirlenen Lukasiewicz'in üç değerli mantığının aksiyomları (ilk 4 aksiyom) yetersiz kaldığı için Wajsberg C ve N önerme eklemleriyle tanımlanamayan T önerme eklemini, Tp'nin aldığı tüm değerler (1, ½ ve 0) için ½ olarak tanımlar.

P	Tp
1	½
½	½
0	½

Lukasiewicz'in diğer öğrencisi Jerzy Stupeski ise, Wajsberg'in aksiyomatik sistemini tamamlamak için iki aksiyom ilave ederek Lukasiewicz'in üç değerli mantığını işleyen tam bir sistem haline getirir.

5. CTpNTp
6. CNTpTp

Arend Heyting'in Üç Değerli Mantığı

Heyting, Lukasiewicz'ten ayrı olarak değil (N) ve koşul önermesinin (C) doğrululuk değerlerini şu şekilde yorumlamıştır.

Değil önermesinin doğruluk değerinin tanımlanması:

[p] = 1 ve [p] = ½ için Np = 0 'dır;
[p] = 0 için Np = 1 'dir.

p	Np	Npp
1	0	1
½	0	1
0	1	0

Heyting'in üç değerli mantığında, N önermesi farklı doğruluk değerleri aldığından Npp ≡ ~~p ≡ p önermeleri eşdeğer olmamaktadır. Bu nedenle, Lukasiewicz'in üç değerli mantığının tersine, çifte değilleme önermesi Heyting'in üç değerli mantığında bir evetleme değildir.

Koşul önermesinin doğruluk değerinin tanımlanması: Koşul önermesinin doğruluk değerini bulma formülü şöyledir:

[p] ≤ [q] olursa Cpq = 1
veya
[p] > [q] olursa Cpq = [q] olur.

Koşul ve değil önermelerinin doğruluk değerlerini tanımladıktan sonra, her iki önermenin hem Lukasiewicz'in hem de Hayting'in üç değerli mantığında aldığı doğruluk değerlerinin karşılaştırılması aşağıdaki gibidir:

p	Luk. Np	Heyting Np
1	0	0
½	½	0
0	1	1

p	q	Luk. Cpq	Heyting Cpq
1	1	1	1
1	½	½	½
1	0	0	0
½	1	1	1
½	½	1	1
½	0	½	0
0	1	1	1
0	½	1	1
0	0	1	1

Arend Heyting'in üç değerli mantığının aksiyomları:

1. CpKpp
2. CKpqKqp
3. CCpqCKprKqr
4. CKCpqCqrCpr
5. CqCpq
6. CKpCpqq
7. CpApq
8. CApqAqp
9. CKCprCqrCApqr
10. CNpCpq
11. CKCpqCpNqNp

Arend Heyting'in üç değerli mantığındaki aksiyomlarından bazılarının denetlenmesi

1. aksiyom

CpKpp ≡ p → (p ∧ p) denk güçlülük önermesidir

p	Kpp	CpKpp
1	1	1
½	½	1
0	0	1

2. aksiyom

CKpqKqp ≡ (p ∧ q) → (q ∧ p) yer değiştirme kuralıdır

p	q	Kpq	Kqp	CKpqKqp
1	1	1	1	1
1	½	½	½	1
1	0	0	0	1
½	1	½	½	1
½	½	½	½	1
½	0	0	0	1
0	1	0	0	1
0	½	0	0	1
0	0	0	0	1

5. aksiyom CqCpq ≡ q → (p → q)

p	q	Cpq	CqCpq
1	1	1	1
1	½	½	1
1	0	0	1
½	1	1	1
½	½	1	1
½	0	0	1
0	1	1	1
0	½	1	1
0	0	1	1

6. aksiyom CKpCpqq ≡ [p ∧ (p → q)] → q

p	q	Cpq	KpCpq	CKpCpqq
1	1	1	1	1
1	½	½	½	1
1	0	0	0	1
½	1	1	½	1
½	½	1	½	1
½	0	0	0	1
0	1	1	0	1
0	½	1	0	1
0	0	1	0	1

7. aksiyom CpApq ≡ p → (p ∨q)

p	q	Apq	CpApq
1	1	1	1
1	½	1	1
1	0	1	1
½	1	1	1
½	½	½	1
½	0	½	1
0	1	1	1
0	½	½	1
0	0	0	1

8. aksiyom CApqAqp ≡ (p ∨q) → (q ∨p)

p	q	Apq	Aqp	CApqAqp
1	1	1	1	1
1	½	1	1	1
1	0	1	1	1
½	1	1	1	1
½	½	½	½	1
½	0	½	½	1
0	1	1	1	1
0	½	½	½	1
0	0	0	0	1

R. ACKERMANN, *An Introduction to Many-Valued Logics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1967; ARİSTOTELES, *Organon* I, II, III, IV ve V (çev., H. R. Atademir), Ankara, M. E. B. Yayınları, 1947-1952, H. BATUHAN - T. GRÜNBERG. *Modern Mantık*, Ankara, ODTÜ Yayınları, 1984, A. ÇÜÇEN, *Mantık*, Bursa, Asa Kitabevi, 1999, G. EPSTEİN, *Multiple-Valued Logic Design*, Bristol, Institute of Physics Publishing, 1993, P. EDWARDS (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, Collier Macmillan Publ., 1967, T. GRÜNBERG - A. ONART, *Mantık Terimler Sözlüğü*, İstanbul, Ara Yayınevi, 1984; J. LUKASIEWICZ, *Selected Works*. (ed. L. Borkowski), Warsaw, North-Holland Publ. Comp., Amsterdam and PWN, 1970; G. MALINOWSKI, *Many-Valued Logics*, Oxford, Clarendon Press, 1993, Ş. URAL, "Lukasiewicz-Tarski Notasyonu", *Felsefe Arkivi*, İstanbul, Sayı 22-23, 1981.

Ayrıca, **bkz.**, AKLIN İLKELERİ, ARİSTOTELES, BELİRSİZLİK İLKESİ, DEĞER, HEYTİNG, LUKASİEWİCZ, MANTIK, MODERN MANTIK, POLONYA NOTASYONU, RUSSELL, STOA, TARSKİ, WHİTEHEAD.

A. Kadir ÇÜÇEN

ÇOKÇULUK, genel olarak felsefede birörneklik ya da tektiplilikten ziyade çeşitliliği, birlik yerine çokluğu, aynılıktan ziyade farklılığı vurgulayan yaklaşımı; metodolojide evrendeki çok sayıda olay ve deneyimi layıkıyla açıklayabilmek için birçok açıklayıcı ilke ve çerçeveye ihtiyaç bulunduğunu öne süren açıklayıcı öğretiyi ve metafizikte de, gerçekliğin en azından ikiden fazla tözden oluştuğunu veya evrende bir ananitelikler çokluğu bulunduğunu öne süren metafizik görüşünü tanımlar.

Özellikle metafiziksel anlamıyla çokçuluk, felsefe tarihinde ilk kez Presokratik felsefede, Miletlilerin birciliğinden ve Elea Okulu'nun varlığın birliğini ve değişmezliğini

öne süren yaklaşımlarından sonra, kendilerini çokçular diye sınıfladığımız Empedokles, Anaxagoras ve Atomcular tarafından savunulmuştur. Söz konusu çokçuların felsefesi, yaklaşımı ya da konumu genelde iki şekilde, yani ya Elea felsefesine bir tepki ya da Elea felsefesiyle sağduyunun değişme ve çokluğun evrenin en temel gerçekliği olduğunu savunan dünya görüşü arasında bir uzlaşım olarak yorumlanır. Bunlardan bilim ile felsefe arasında bir ayırım yapan birinci yorum, Elealı filozofların haklı olmalarının, yani Parmenides'in *a priori* akılyürütmelerinin, metafiziksel spekülasyonlarının geçerli olmasının doğallıkla bilimin araştırıp açıklamaya kalkıştığı fenomenlerin gerçekte varolmaması sonucuna götürdüğünü savunur. İşte çokçu düşünürler Elealı filozofların spekülasyonlarına karşı çıkarken, bu sonucun geçersizliğini savundular.

Buna karşın ikinci yorum, çokçuların Eleacı mantığı reddetmenin imkânsız olduğu inancıyla, gerçekten varolanın varlığa gelemeyeceğini ya da yok olamayacağına; bir çokluğun gerçekten varolan nihaî bir birlikten çıkarsanamayacağına inandıklarını kabul eder. Dolayısıyla, antik çokçular Eleacı terimlerle tanımladıkları çok sayıda temel *arkhe* ya da varlığın varoluşunu öne sürmüşlerdir.

Buna göre, Elea Okulunun hiçbir şekilde görmezlikten gelinemeyecek büyük etkisinden sonra, antik çokçular Parmenides'in değişmeyi inkâr eden güçlü felsefî argümanlarıyla Herakleitos'un veya sağduyunun değişmeyi dış dünyanın en temel ve açık olgusu olarak değerlendiren bakışı arasında bir uzlaşmaya gitmek zorunda kalmışlardır. Buna göre, Parmenides'in varlıkla ilgili hemen tüm görüşleri doğrudur. Varlık, basit olup, ezelî ve ebedîdir, yani yaratılmamıştır ve yok edilemezdir. Bu anlamda Varlık hiçbir şekilde değişmez. Çokçular, işte bir yandan varlıkla ilgili bu tezleri tasdik ederken, diğer yandan da değişmeyi apaçık bir olgu olarak kabul edip, değişmeyi ancak çokçu bir hipotezle ifade etmeyi denerler. Buna göre, dış dünyadaki değişme, kendileri basit, ezelî-ebedî ve değişmez olan ilk madde ya da öğelerin değişik oranlarda bir araya gelerek, kompleks cisimleri meydana getirişiyle açıklanır.

Antik felsefedeki görünümüyle birciliğe karşı bir metafizik olarak çokçuluk, modern felsefede bu kez ikiciliğe, yani Descartes'ın gerçekliğin yer kaplayan madde ile düşünen zihinden meydana geldiğini öne süren düalist görüşünden sonra ikiciliğe karşı bir alternatif olarak bu kez Leibniz tarafından öne sürülmüştür. Buna göre, Kartezyen fizik ve metafiziğin yalnızca hareketsiz kütlelerle ölü cisimleri bildiğini, gerçekliğin ancak matematik ve mekanik her tür kavramdan üstün olan metafiziksel güç kavramı yoluyla açıklanabileceğini öne süren Leibniz, tinselci metafiziğinde, evrenin ezelî-ebedî ve bölünemez güç merkezleri olarak monadlardan oluştuğunu savunmuştur

Metafiziksel anlamda çokçuluk, öyleyse materyalist çokçuluk ve tinsel çokçuluk olarak ikiye ayrılır. Bunlardan materyalist çokçuluk, presokratik plüralistlerde ya da atomcularda olduğu gibi, evrenin niteliksel olarak birbirlerine benzemekle birlikte, birbirlerinden geometrik özellikleri bakımından farklılık gösteren atomlardan meydana geldiğini savunan atomcu görüşte ifadesini bulur. Tinsel çokçuluk ise Leibniz'in, atomların yerini basit, nihaî, kendinden var ve kalıcı olan tinsel varlıklar, güç ya da enerji birimleri olarak tasarlanan monadların aldığı monadolojisiyle örneklenir.

Evrenin birliğini ve bütünlüğünü koruyan, evreni tutarlı, tamamlanmış, kapalı bir bütün olarak gören söz konusu tözsel çokçuluğa ek olarak, bir de yirminci yüzyılda ortaya çıkan yeni çokçuluktan söz edilebilir. Evrenin mutlak birliği düşüncesine ve tözsel bir varlık anlayışına karşı çıkan yeni çokçuluk, evrenin sonsuz sayıda eylem, değişme, olay, olgu ve imkânlardan meydana geldiğini savunurken, onu henüz tamamlanmamış ve doğrultusu bilinmeyen bir değişme ve gelişme süreci olarak değerlendirir. Yeni çokçuluk terimi, bir yandan Herbart, Renouvier ve James'ın sistemlerini belirtmek için kullanılırken, bir yandan da çeşitli ve farklı bireysel varlıkları incelemek amacı gütmekle birlikte, evrensel yasaların ve belli bir birliğin araştırılmasını bir yana bırakan öğretiyi gösterir.

Başka bir deyişle, evrenin birliğini savunurken, onun kalıcı ve sürekli gerçeklikler olarak tözlerden meydana geldiğini savunan tözsel çokçuluğun karşısında yeni çokçuluk evrenin sonsuz sayıdaki eylem, olay ve olgu arasındaki ilişkiler ve bütün bunların yarat-

tığı olanaklardan oluştuğunu öne süren süreç çokçuluğu bulunur. Süreç çokçuluğu, evreni geleceği önceden kestirilemeyecek, doğrultusu ya da yönü önceden görülemeyecek bir akış düşüncesi üstüne kurmasıyla, yirminci yüzyılda töz metafiziğine dayalı çokçuluğu önemli ölçüde sarsmıştır.

Yakın zamanlarda çokçuluğun, geleneksel metafizik ve epistemolojik meselelerle pek ilgilenmeyen, fakat daha ziyade sosyal pratiklerin çeşitliliğine, dil oyunlarının, insanlar arası iletişim bağlamlarında dillendirilen anlatıların ve söylemlerin çokluğuna uygun düşen postmetafiziksel bir çağa doğru bir hareketi başlattığını görmekteyiz. Çokçuluğun kazandığı bu yeni anlamın oluşumunda en büyük pay hiç kuşku yok ki, ikinci dönem felsefesinde, gündelik söylemimizde dil oyunlarının çokluğuna vurgu yapan Wittgenstein bulunmaktadır.

Buna göre, mutlak hakikat veya otorite kavramlarına karşı çıkarak, bunun yerine metinlerin ve durumların çoğul yorumlarını teşvik etmek postmodernizmin en önemli hareket noktasını oluşturur. Örneğin, Jean-François Lyotard'a göre, politik alanda artık kuşatıcı bir büyük anlatı veya evrensel açıklayıcı bir teori bulunmamaktadır. Bunun yerine, nispeten sınırlı amaçlara ulaşmayı hedefleyen küçük anlatıların bir çokluğu söz konusudur. Aynı şekilde Roland Barthes'a göre de, metinlerin eleştirmenlerin açığa çıkarmayı amaçladıkları tek, değişmez ve temel bir anlamı olduğunu söylemek mümkün değildir. Tam tersine, metinler çok sayıda yorum için mümbit bir kaynak olmak durumundadır.

Postyapısalcılık da bu düşünceye özel bir önem verir. Buna göre, politik ya da entelektüel alanda, sorgusuz sualsiz kabul edilebilecek merkezî bir otoritenin olabileceği düşüncesine, postmodernistler tarafından olduğu kadar postyapısalcılar tarafından da karşı çıkılır. Hakikat bile, diğerlerini dışlayan tek bir anlama indirgemeyen çoğul ve yorumcuyla duruma göreli bir şey olarak görülür.

A. CEVİZCİ, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 3. baskı, Bursa Asa Kitabevi, 2002; D. W. HAMLYN, *Metaphysics*, London, Cambridge University Press, 1984; S. SİM (ed), *The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Cambridge, Routledge, 1999.

Ayrıca, **bkz.**, ATOMCULUK, BİRCİLİK, ÇOĞULCULUK, İKİCİLİK, LEIBNIZ, MATERYALİZM, MONADOLOJİ, POSTMODERNİZM, TİNSELCİLİK.

Ahmet CEVİZCİ

ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK, çokkültürlü bir toplumun kurucu öğeleri olan farklı kültürel ve dinsel grupların kendilerine özgü kolektif kimliklerin kamusal alanda –kurumsal olarak– tanınmasını veya kabul edilmesini öneren bir toplumsal ve entelektüel hareket olarak ilkin Amerika, Kanada, Britanya ve daha sonraları bütün Avrupa ve Avustralya'da, 1960'larda ve özellikle 1970'lerin başında ortaya çıktı. 1960'larda Amerika'da siyahlarla başlayan eşitlikçi toplumsal hareketlerle; feministlerin kadınlara, homoseksüeller ve lezbiyenlerlerin farklı cinsel tercihlerine *eşit saygı* gösterilmesi yönündeki talepleriyle; daha sonra, 1970'lerin başlarında eğitim ve üniversitelerde müfredatın farklı kültürel ve dinsel grupların farklı kültürel ve dinsel ihtiyaç ve taleplerini hesaba katması gerektiği iddialarıyla başlayan çokkültürcü hareket, günümüzde son derece yaygınlaşmış ve özellikle liberal Batı toplumlarında hemen hemen bütün toplumsal kurumları hedef almıştır.

Kültürel toplulukların kamusal alanda tanınması eğilimi veya olgusu sadece liberal Batı toplumlarıyla sınırlı değildir. Günümüzdeki çokkültürcü yaklaşım ve uygulamaların gerek hareket noktaları, gerekse ideal bir toplumsal yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin motifleri farklı olsa da, farklı dinsel ve ulusal grupların kendilerine özgü ayırt edici kolektif kimliklerini tanıyıp, onlara saygı göstermiş bir yaklaşım olması bakımından Osmanlı İmparatorluğunun 'millet sistemi', çokkültürcü uygulamaların tarihsel bir örneği olarak kabul edilir. Liberal Batı toplumlarında çokkültürcülük tartışmalarının siyaset teorisyenlerinin, akademisyenlerin ve siyasetçilerin gündemine deyim yerindeyse yakıcı bir biçimde girişini yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki değişimlerle irtibatlandırmak mümkündür. Global düzeydeki göçler, kitle iletişim araçlarındaki ilerlemeler, insan hakları düşüncesinin yaygınlaşıp itibar görmesi ve kolonyalizm sonrası ideolojilerin etkileri, bu toplumların çokkültürlü toplumsal yapılarını daha bir görünür hale getirmiş-

tir. Kolektif kimliklerinin kamusal alanda hesaba katılmamasının bizzat kendi varlıklarına yönelik bir tehdit olduğunu ileri süren ulusal, etnik ve dinsel azınlık gruplarının taleplerinin içeriğini ve temel itici gücünü, kültürel ve dinsel kimliklerinin dominant kültürlerden daha değersiz olmadığı, tersine bu kimliklerin bir eşit saygı meselesi olarak görülmesi gerektiği, böylesi bir saygının da somut olarak ancak, bu kimliklerin korunmasını ve geliştirilmesini sağlayabilecek toplumsal, kültürel ve siyasal bir alanın inşasıyla gösterilebileceği ile ilgili argümanlar oluşturur. Kültürlerinin kurumsal düzeyde tanınması için azınlık gruplarının öne sürdükleri talepler, söz konusu kültürlerinin herhangi bir ayırımcılığa maruz kalmaksızın ifade edilebildiği daha demokratik ve daha hoşgörülü bir kamusal alanın oluşturulması gerektiğine yönelik çabalar olarak liberal Batı toplumlarında genel kabul görmüştür. Böylece liberal demokrasilerde hem siyasal hem de entelektüel düzeyde kabul edile gelen klâsik liberal anlayış –yani bireylerin kültürel ve dinsel kolektif kimliklerinin bireyler arası eşitliğin, sosyal adaletin, demokratik eşit yurttaşlığın sağlanmasında ilgisiz faktörler olduğu görüşü– bizzat çağdaş liberaller tarafından çok ciddî bir biçimde eleştirilmiştir. Bu liberaller, bireylerin kültürel ve dinsel kimliklerinin onların toplumsal ve siyasal eşitliğini sağlamada ilgisiz faktörler olduğunu varsayan geleneksel liberal anlayışın kurduğu ideal devlet-birey ilişkisinin, bireylerin kolektif kimliklerinin hesaba katılarak yeniden kurulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Anlaşılabileceği gibi, çokkültürcülük tartışmalarının üzerine odaklandığı gruplar etnik, ulusal, dinsel gruplarla dil grupları benzeri azınlık gruplarıdır. Bu gruplar kendilerini diğerlerinden ayırt eden ve ilgili bireylerin bunun bilincinde olduğu ortak bir geleneği, kültürü, dili veya bir inanç sistemini paylaşırlar. Kültür kavramı *zorunlu* olarak bütün bu grupları içermese de, burada kültür, kültürel grup derken bütün bu gruplara atıfta bulunmuş olacağız. Azınlık gruplarının niteliklerine göre ortaya çıkan kültürel ve dinsel nitelikli ihtiyaçları, bu ihtiyaçlar doğrultusunda ileri sürdükleri talepleri, ve nihayet bu talepleri karşılayabilecek hakları karşımıza çeşitli derece ve türlerde çıkmaktadır. Bunların arasında yerel siyasî otonomiden birtakım federal düzenlemelere kadar uzayan öz-yönetim hakkı; parlamentoda temsil edilme hakkı; çoğunluk sağladıkları yerlerde azınlık gruplarının kendi dillerinin okullarda eğitim dili olarak ve kamu yönetiminde iletişim dili olarak kabulü hakkı; yerli halklar söz konusu olduğunda topluluk üyesi olmayan kimselerin toprak edinmesini önleme hakkı; Müslümanlar söz konusu olduğunda okullarda ve kamu kuruluşlarında kılık-kıyafet kurallarından muaf olma hakkı; Sihler'in, başlık takmanın zorunlu olduğu motosiklet kullanma durumunda veya fabrika gibi işyerlerinde, başlık takma yerine, kendileri için dinsel bir gereklilik olan baş sargılarını (türban) takma hakkı; Müslüman ve ortodoks Yahudilerin dinsel ibadetlerini gerçekleştirebilmeleri için bazı çalışma günü ve saatlerinden muaf olma hakkı; birtakım kültürel festival ve pratikler için kamusal kaynak ayırma; ve devletin dinî okulları malî yönden desteklemesi gibi çok çeşitli ve farklı haklar bulunmaktadır. Bu gruplar için öngörülen haklar çeşitli kavramlarla adlandırılırlar: Çokkültürcülük, grup hakları, farklılaş (tırıl)mış yurttaşlık, azınlık hakları gibi. Bu kavramların hiçbiri birbirinden oldukça farklı talepleri ve dolayısıyla bu talepleri karşılayabilecek birbirinden oldukça farklı düzenlemeleri tek başına açıklayamaz. Mesela, çokkültürcülük kavramı bölgesel otonomi veya federasyon isteyen ulusal azınlıkların taleplerini tam olarak açıklayamaz; yine bunun gibi, grup hakkı kavramı bireysel olarak kullanılan bazı kültürel hakları açıklayamaz.

Çokkültürcü yaklaşımların temel argümanları, bu yaklaşımlara yöneltilen eleştiriler de hesaba katılarak ele alındığında, çokkültürcülüğün her şeyden önce "*özsel* olarak ne programatik içeriğe sahip bir doktrin ne de insanın bu dünyadaki yerine ilişkin ayırt edici bir teori olması bakımından bir felsefî görüş olarak anlaşılmaması gerektiği; tersine, onun insan yaşamı üzerine veya bu yaşamı görme tarzı anlamında bir *perspektif* olarak anlaşılması gerektiği" anlayışı, karşımıza yaygın bir görüş şeklinde çıkar. Bu perspektife göre, bireyler kültürel olarak kurulu bir dünyada yaşarlar ve toplumsal ilişkilerini, yaşamlarını kültürden çıkarsanabilecek anlam sistemlerine göre algılayıp düzenlerler.

Başka bir deyişle, kültürün ilgili bireylere belli bir aidiyet duygusu verdiği, onlar için belli bir anlam ve kimlik bağlamı oluşturduğu, iyi yaşama ilişkin kendi yaşam kavrayışlarını oluşturup şekillendirmede farklı derecelerden seçim bağlamı sağladığı, hem kendilerini hem de diğerlerini algılamada, değerlendirmede ve hem kendileri hem de diğerleri üzerine çeşitli derecelerden eleştirel yargılarda bulunmada, içinde bulundukları kültürel dünyalarının önemli bir yer tuttuğu iddiaları, çokkültürcü görüşün temel kabulleridir.

Bu görüşün içerdiği temel argümanlar şunlardır. Birincisi, bireylerin kültürel bir dünyaya ait olduklarını söylemek onların kültürleri tarafından belirlendikleri, kültürlerinin sunduğu düşünme kategorilerinin üzerine çıkamayacakları, kültürel değerleri ve anlam sistemlerini eleştirel bir tutumla değerlendiremeyecekleri anlamına gelmez. Bireylerin kültürel bir dünyaya bağlı olduklarını söylemek, onların kültürleri tarafından şekillendikleri, bazı etkilerinin üstesinden gelebilmelerine rağmen, bütün etkilerinden kurtulamadıkları, dünyayı kaçınılmaz olarak bir kültürün içinden algıladıkları anlamına gelir. Bu bakımdan anlam, kimlik ve seçim bağlamı oluşturan bir dünya olarak kültür bireysel aidiyeti ve kimliği şu ya da bu ölçüde veya çeşitli derecelerde ve çapta şekillendirir. Bazı bireyler bireysel kimliklerini tamamıyla verili bir toplumsal rolün ve komünal kimliğin içinde oluşturup geliştirirken, başka bazı bireyler söz konusu kimliklerini bu roller ve değerler üzerine eleştirel bir bakışın içinden oluşturup geliştirirler. Bireysel kimlik *diğerleri* tarafından paylaşılan bir değerler sisteminden etkilenir ve diğerlerinin bu paylaşılan değerlere saygı duyması aynı zamanda söz konusu bireylerin kendilerine de saygı, daha doğru bir deyişle öz-saygı duyabilecekleri bir bağlam sağlar. Burada bireylerin kültürel kimliklerinin oluşumunda kültür, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, nedensel olarak *belirleyici* bir varlık olarak görülmez, sadece bu kimlikleri şekillendiren ve aynı zamanda bu kimliklerden etkilenen bir varlık olarak görülür. Bu bakımdan bireysel kimlikle kültürel kimlik arasında diyalektik bir ilişki kurulur. Yani bireysel kimliğin aynı zamanda, verili kültürel değerler üzerine ilgili bireylerin eleştirel bir etkileşimiyle oluştuğuna vurgu yapılır. Dolayısıyla bu kimliğin, bireyin tek başına edinebileceği bir şey olmadığı, tersine onun, hiç olmazsa kısmen, ilgili bireylerin "kendileri için *anlamlı*, ve *önemli* gördükleri diğerleriyle *diyalojik*" bir etkileşim süreci içinde ve yoluyla oluştuğu ileri sürülür. Ancak bu, bireysel kimlikle kültürel kimliğin tam olarak örtüştüğü anlamına gelmez. Hem bireysel kimliğin hiçbir zaman tamamlanmayan bir süreç olması, hem de kültürel pratik ve değerlerin bireyler üzerinde farklı derece ve yoğunlukta etki yapması kültürel kimliğin daima kaygan bir zeminde olduğu anlamına gelir. Bireylere sağladıkları eleştirel düşüncenin boyutuna bağlı olarak, bazı kültürler bireysel kimliği sadece kısmen şekillendirirken, başka bazıları bu kimliği oldukça derinden şekillendirir.

İkinci olarak, kültürün bireylere farklı derecelerden seçim, anlam ve kimlik bağlamı oluşturması, onun bireyin esenliği için tek ve her şey olduğu anlamına gelmez. Sadece hiçbir kültür değil, aynı zamanda hiçbir siyasal doktrin veya ideoloji de karmaşık insan yaşamını bütün yönleriyle kavrayamaz, açıklayamaz. Bu nedenle herhangi bir insan girişimi gibi kültür de insanın tüm beklenti ve ihtiyaçlarını doyuramaz. Bu argümana göre, bir kimsenin kendi kültürünün içinde iyi bir yaşam sürdürmesi pekâlâ mümkün olmakla beraber, hiçbir kültür bütün üyelerine aynı avantajları ve dezavantajları eşit olarak sağlayamaz. Örneğin, erkeklerin çıkarlarına duyarlı olan bir kültür, kadınların çıkarlarına aynı duyarlılığı gösteremeyebilir; yine bunun gibi, aile kurumuna vurgu yapan bir kültür, aynı dereceden bir vurguyu boşanmaya yapamayabilir; kızları geleceğin ev hanımları ve çocuk bakıcıları olarak algılayan bir kültür, aynı zamanda kız çocukları için tam bir demokratik eğitimi onaylamayabilir. Bu nedenle, her bir kültürün bütün üyeleri için iyi olamayacağı, dolayısıyla bireysel esenlikle kültürel aidiyet arasında kurulacak bir ilişkinin, bireylerin salt olarak kültürden çıkarsanamayacak gerek ortak özelliklerinden gerekse kendi bireysel özelliklerinden doğan ihtiyaçlarını ve beklentilerini de hesaba katmayı gerektirdiği görüşü bazı çokkültürcü yazarlar tarafından dillendirilmiştir.

Çokkültürcü görüşün üçüncü temel argümanı şudur: Farklı kültürler farklı anlam sistemlerini ve farklı iyi yaşam biçimlerini

temsil ederler. Buna göre, "her kültür insan kapasitesinin ve duygulanımının ancak sınırlı bir alanını gerçekleştirebildiğinden ve hiçbir kültür insan varlığını bütünsel olarak kavrayamadığından, her kültürün kendisini daha iyi anlayabilmesi ve taşıdığı değerlerin meziyetlerini ve zaaflarını daha iyi görebilmesi için diğer kültürlerin yardımına ihtiyacı vardır." Bunun aynı zamanda bir kültürün kendi entelektüel ve moral ufkunu genişletmesi, kendi kendisinin hayranı olmasını önlemesi ve kendisini mutlaklaştırma eğilimine karşı koruması bakımından da gerekli olduğu ileri sürülür. Bu görüşün altında yatan temel düşüncelerden biri, bir kimsenin kendi kültürünün içinde iyi bir yaşamı pekâlâ sürdürebileceği, ancak diğer kültürlerle etkileşimin bu kimsenin yaşamını zenginleştirmeyi daha muhtemel kılacağıdır. Burada yatan bir diğer düşünce ise, her kültürün kendine özgü bir bireysel gelişme ve serpilme anlayışına sahip olmasından dolayı, hiçbir kültürün bütünüyle değersiz olmadığı; ve yine herhangi bir kültürün tüm yönleriyle mükemmel olmadığıdır. Bu bakımdan, hiçbir kültür kendisini diğer kültürlere empoze etme hakkına sahip değildir.

Genel hatlarıyla özetlediğimiz çokkültürcü görüşün üzerinde durduğu meşru zemin, güvenli kılınmış kültürel aidiyetin bireysel esenliğin önemli koşullarından biri olduğu kabulüdür. Bu kabul ise, kültürel grupların değer ve pratiklerini koruyup sürdürebilme taleplerine duyarlı olunmasını, böylesi bir duyarlılığın da söz konusu gruplara taleplerinin niteliğine ve derecesine göre farklı form ve derecelerden kolektif (grup) haklarının verilmesini gerektirir. İşte bu kabul, yani azınlık grupların kendi kültürel ve dinsel değer ve pratiklerini hayata geçirebilmelerini ve sürdürebilmelerini sağlayacak bazı farklı statülerin (hakların) kendilerine verilmesi gerektiğinin kabulü, genel olarak üç başlıkta toplayacağımız birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Şimdi bu eleştirileri ve bunlara verilen çokkültürcü yanıtları görelim.

Çokkültürcü yaklaşımlara yönelik temel eleştirilerden biri, grup hakları temelinde farklı gruplara farklı statü ve hakların tanınmasının toplumsal birliğin üzerine inşa edildiği ortak yurttaşlığı ortadan kaldıracağı yönündedir. Bilindiği gibi ortak yurttaşlık ideali, insanların siyasal statülerinin etnik, dinsel ve sınıfsal üyeliklerine göre belirlendiği toplumsal yapıların tarihsel reddine dayanır. Ortak yurttaşlık düşüncesinin temel içeriği ve erdemi, bireyleri kültürel bağlarından bağımsız, eşit ve aynı haklara sahip varlıklar olarak görmesidir. Bu da bireylerin kendisi aracılığıyla bir çeşit dayanışmayı inşa edebildiği demokratik yurttaşlık için bir zemin sağlar. Buna göre, demokratik-ortak yurttaşlık ilgili kimselerden bazı erdemlerin kamusal alanda paylaşılmasını talep eder. Bu erdemler, "hukukun üstünlüğüne inanma, cesaret, bazı değerlere bağlılık gibi *genel erdemler*; bağımsızlık, açık fikirlilik gibi *toplumsal erdemler*; iş etiğine inanma, bireysel çıkarları erteleme, ekonomik ve teknolojik gelişmelere uyma kapasitesine sahip olma gibi *ekonomik erdemler*; diğerlerinin haklarını anlama, bu haklara saygı gösterme kapasitesine sahip olma, karşılanabilir veya yerine getirilebilir taleplerde bulunma eğilimine sahip olma gibi *siyasal erdemler*dir." Bu erdemlerin gerçekleştirilmeleri, yurttaşların kamusal alanda *ilgisiz* farklılıklarını bir tarafa koyup onların ortak iyisini hesaba katan demokratik-ortak yurttaşlığın tesis edilmesini gerektirir. Daha açık bir deyişle, demokratik yurttaşlığın ve ortak sivil bir kimliğin korunması, bireylerin ulusal, etnik ve dinsel kimliklerine bakılmaksızın, toplumun bütün üyeleri için ortak yurttaşlık statüsünün sağlanmasını gerektirir. Böylece, ortak yurttaşlığın korunması kaygısından hareket eden bu argümana göre, bireyleri etnik, ulusal veya dinsel aidiyetlerine göre tanıyıp hakları bu farklı aidiyetlere göre verirsek, paylaşılan değerleri ve ortak sivil kimlikleri koruma ve geliştirme gibi çok önemli bir işlevi gerçekleştiren ortak yurttaşlık çözülüp dağılır.

Çokkültürcülüğe, başka bir deyişle farklılaş (tıl)mış grup haklarına karşı ortak yurttaşlığın korunması üzerinden yapılan bu itiraz bir diğer argümanla, yani adil bir topluma ulaşmanın gereği olarak devletin farklı kültürel ve dinsel gruplara ve onların pratiklerine karşı tarafsız olması gerektiği argümanıyla yakından ilintilidir. Bu argümanın içeriğini oluşturan ana düşünce şudur: Adalet ve eşitlik, temel ve genel-geçer olan insan gereksinimlerini ve çıkarlarını gözeten bir anlayış üzerine inşa edilmelidir. Bu temel gereksinimler ve çıkarlar John Rawls'un *temel iyiler* dediği çıkarlardır. Buna göre, eşitlik ve

hakkaniyet, yani eğitim, sağlık, ekonomik gelir, yasalar önünde eşitlik, sivil ve siyasal özgürlükler gibi çıkarlar; kültürel, etnik ve dinsel farklılıklarımızdan bağımsız, evrensel olarak paylaştığımız çıkarlar üzerine kurulmalıdır. Bu adalet anlayışı, bireylerin kendi yaşamları için neyin iyi olduğuna ilişkin oluşturdukları farklı düşüncelere karşı devletin eşit mesafede durması gerektiğini ileri süren liberal görüşle ilintilidir. Buna göre, liberal bir devlet, bireylerin seçebileceği ve sürdürebileceği yaşam biçimleri karşısında belli bir *iyi anlayışını* desteklememelidir. İyi yaşama ilişkin farklı yaşam anlayışlarına karşı devletin tarafsız olması, bütün yaşam anlayışlarının eşit olarak iyi olmasından dolayı değil, sadece devletin herhangi bir iyi yaşam anlayışını temsil edemeyeceğinden dolayıdır. Dolayısıyla, devletin yapması gereken tek şey, bireylerin iyiye ilişkin kendi yaşam telakkilerini gerçekleştirebilmeleri için *eşit* yaşam şartları yaratmaktır.

Bireycilik temelinde oluşan bu anlayış, yani devletin farklı bireysel yaşam anlayışlarına karşı nötr olması gerektiği anlayışı, devletin yine farklı kültürlere karşı da eşit mesafede, tarafsız olması gerektiği görüşüne taşınmıştır. Buna göre, devlet belli bir kültürü ve ilgili pratikleri desteklememelidir. Toplumsal kaynakların ve devlet olanaklarının belli bir kültürün korunması veya yaşatılması için kullanılması devletin tarafsızlığı ilkesini bozar. Bireysel sivil ve siyasal haklar zaten bireylerin istedikleri kültürel ve dinsel pratiklere katılmalarını ve istedikleri kültürel ve dinsel grup içinde yer almalarını garanti altına alıyor. Bu durumda belli bir dinsel veya kültürel gruba yönelik destek, diğer grupların zararına olacağından, adil olmayacaktır. Adil olmayacaktır, çünkü bu, toplumun bütün üyelerinin *ortak* ihtiyaçlarını karşılamaları için eşit olarak dağıtılması gereken kaynakların belli bir gruba gitmesi demek olacaktır. Yine, bir dine ve kültüre ait pratiklerin devam ettirilmesi veya yaşatılması bireylerin kendi özgür seçimlerine bırakılmalıdır. Bireyler ilgili dinsel ve kültürel pratikleri yaşamlarında devam ettirmeye değer buluyorlarsa, zaten söz konusu pratikler ve bu pratikleri içinde barındıran ilgili kültürler ve dinler devletin desteği olmadan da kendilerini idame ettirebilirler. Dolayısıyla, eğer belli bir kültürel yaşam biçimi yok olmaya yüz tutmuşsa, bu olsa olsa söz konusu yaşam biçiminin ilgili bireyleri artık cezbetmediği anlamına gelecektir. Sonuç olarak, devlet dinsel ve kültürel grupların ne gelişimine katkıda bulunan ne de onların gelişimini engelleyen bir varlık olarak görülmelidir.

Geleneksel liberalizmin sahip olduğu bu ilkenin, yani devletin farklı kültürlere ve bunların pratiklerine eşit mesafede durması gerektiği ve dolayısıyla belli bir kültürü kurumsal olarak temsil etmemesi gerektiği ilkesinin *gerçekte* sürdürülebilir bir ilke olamayacağı bizzat çokkültürcü liberaller tarafından ileri sürülmüştür. Bu liberaller farklı kültürel gruplara devletin eşit mesafede durduğuna ilişkin liberal görüşün *anlamsız* olduğunu söylerler. Onlara göre, kurumlarda kullanılacak dilin seçimi, resmî tatillerin belirlenmesi gibi konularda, devlet *kaçınılmaz* olarak belli bir kültürü desteklemekte ve diğer kültürleri gözardı etmektedir. Devletin farklı kültürlere karşı eşit mesafede duramayacağı, yani bunun mümkün olamayacağı gerçeği çokkültürcülük tartışmalarının, deyim yerindeyse, bam telini oluşturur.

Devletin farklı kültürlere karşı tarafsız olamayacağı gerçeği bizi temel olarak üç kabule götürür: Birincisi, devletin tarafsız olamaması bir zaaf değildir. Bir zaaf değildir, çünkü bir özne bir şey olamıyorsa, bu olamadığı şeyden dolayı onu sorumlu tutmamız yanlıştır. Ama öte yandan, çokkültürlü bir toplumda devletin *belli* bir kültürel kimliği temsil etmesini de kabul etmek zorunda değiliz. Bu da çokkültürcü görüşün ikinci kabulüdür. Üçüncü kabul ise, devletin farklı kültürlere karşı eşit mesafede duramaması, liberalizmle ilgili bir problem de değildir. Yani problem çokkültürlü liberal bir toplumun yeterince liberal olmadığı ve daha fazla liberal olması durumunda farklı kültürlere eşit mesafede durabilmesi problemi değildir. O halde problem, devletin farklı kültürlere eşit mesafede duramamasının bir veri olarak kabul edilip, farklı kültürel ve dinsel grupların farklı dinsel ve kültürel ihtiyaç ve taleplerinin nasıl yerleştirileceği problemidir.

Çokkültürcü teorisyenler, demokratik toplumun sağlığının yurttaşların toplumsal alanda bazı *ortak* sivil ve siyasal erdemlere sahip olmalarını ve bunları göstermeleri gerektiğini kabul ederler. Fakat bu erdemlerin çokkültürlü toplumlarda kültürel olarak

homojen olan toplumlardaki gibi algılanamayacağını ileri sürerler. Yurttaşlığın amaçları ve onu geliştiren araçların, ilgili toplumun kültürel çeşitliliğinin biçimlerini ve derecelerini hesaba katan bir içeriğe sahip olması gerektiğini ileri sürerler. Bu toplumlarda yurttaşlık kavramının çok daha fazla farklılaşmış ve çok daha az homojenleşmiş bir kavram olduğunu ve dolayısıyla siyaset teorisyenlerinin bugüne kadar önere geldikleri yurttaşlık kavramından daha ayrıntılı ve içerik bakımından kültürel çeşitliliği onaylayan daha farklılaşmış bir yurttaşlık kavramının gerekliliğine vurgu yaparlar. Kuşkusuz, farklı grup haklarının demokratik-ortak yurttaşlık üzerinde farklı etkilerinin olacağını, bazı öz-yönetim haklarının dışında birçok kültürel grup haklarının ilgili toplumda ortak yurttaşlığı geliştirici etkisinin olacağını ileri sürerler. Yine bunun gibi bazı teorisyenler çokkültürlü bir toplumun kurucu farklı kültürel ve dinsel grupların yurttaşlık statülerinin ancak ve sadece hukuksal ve siyasal temelde olabileceğini ve dolayısıyla bu grupların devlete ancak siyasal bağlılıklarının olabileceğini ileri sürerler. Buradaki ana düşünce şudur: Farklı kültürel ve dinsel grupların oluşturacağı ortak yurttaşlık bu gruplardan birinin veya birkaçının kültürel değerlerinin, kültürel yaşam biçimlerinin öteki gruplar tarafından kabul edilmesi temelinde değil; tersine, her bir grubun kendi ayırt edici kültürel değer ve yaşam biçimlerini koruyarak diğer gruplarla ancak hukuksal ve siyasal bir yurttaşlığı inşa edebileceğine işaret ederler. Öte yandan sadece siyasal ve hukuksal bağların ve bu bağlardan kaynaklanan yükümlülüklerin tek başlarına istenilen veya olması gereken yurttaşlık idealini gerçekleştiremeyeceği de, yaygın bir görüştür. Buna göre, yurttaşların devlete karşı yurttaşlık yükümlülüklerini sadece ifade etmeleri değil, ama aynı zamanda ve daha da önemli olarak, bu yükümlülükleri benimseyip onayladıkları siyasal bir topluluğun oluşturulması gereğine vurgu yapılır. İşte çok kültürcü teorisyenler tam da burada farklı kültürel ve dinsel grupların ayırt edici kolektif kimliklerinin kamusal alanda kabul edilip tanınmasının böylesi bir yurttaşlığı oluşturabileceğini, zira devletin farklı kolektif kimlikleri kamusal alanda tanımasının, onun ilgili grupların devleti olduğunu ve bu grupların da onu kendi devleti olarak görüp onaylaması anlamına geleceğini ileri sürerler.

Çokkültürcü yaklaşımlara yönelik üçüncü bir itiraz da, grup haklarının bireysel hak ve özgürlükleri sınırlayacağı ve bazı ekstrem durumlarda bu hakları ihlal edeceği yönündedir. Bu itiraz birbiriyle ilişkili iki bağlamda değerlendirilir. Birincisi genel olarak grup haklarının yapısı ve bireysel haklarla olan ilişkisiyle, ikincisi ise, bireylerin temel hak ve özgürlüklerini sınırlayan bazı grup pratiklerine ilişkin genel bir yaklaşımın ne olması gerektiğiyle ilgilidir. Birinci bağlamdaki değerlendirmede grup hakları ikiye ayrılır: Bireyler tarafından kullanılan grup hakları ve grup tarafından kullanılan grup hakları. Bireyler tarafından kullanılan grup hakları, kolayca anlaşılabileceği üzere, bireysel hak ve özgürlüklerle uyuşan ve onları geliştiren bir yapıya sahiptir. Özyönetim hakları gibi grup tarafından kullanılan haklar zorunlu olarak bireysel hak ve özgürlüklerle çatışmayacağı gibi, tersi de olabilir. Grup hakkı savunucuları grup tarafından kullanılan hakların zorunlu olarak bireysel hak ve özgürlüklerle çatışmadığını ve grubun kolektif çıkarlarıyla grup üyelerinin bireysel çıkarlarının uyuştuğu durumlarda, bu hakların daha adil bir toplumsal durumun oluşmasına katkıda bulunacağını ileri sürerler. Yine, bazı durumlarda grup haklarının bireysel haklarla çatışmasının, grup haklarını haklar söyleminden çıkarmamızı gerektirmediğini, zira herhangi bir hak kavramı kendi içinde ilgili hak taşıyıcısı ile bir veya birçok taraf arasında potansiyel bir çatışmayı içerdiğini, dolayısıyla haklar söylemine genel yaklaşımımızda bir tarafın hakkından söz ettiğimizde, bu hakkın diğer haklarla çatıştığı durumlarda onu yok saymak veya reddetmek yerine, diğer haklarla ilişkisinde önceliğinin ne olduğunun, diğer haklara tercih edilip edilemeyeceğinin söz konusu olması gerektiğini ileri sürerler.

Öte yandan, bazı kültürel ve dinsel grupların kimi değer ve pratiklerinin bireysel hak ve özgürlükleri sınırlandırdığı, bazı ekstrem durumlarda bu haklarla çatıştığı ve onları ihlal ettiği bir vakıadır. Örneğin, zoraki evlilikler, çokeşlilik, kadınları eğitim, seçme ve çalışma haklarından mahrum bırakma ve kadınlara kötü davranırken kültürü referans olarak gösterme gibi kültürel veya dinsel

kaynaklı bu tür pratikler, ilgili gruplarca dinin, kültürün veya grup dayanışmasının bir gereği olarak görülmektedir. Bu tür durumlarda genel kabul görmüş bir anlayış, ilgili grubun değer ve pratiklerinin bir bütün olarak reddedilmemesi gerektiği; ama bireylerin *temel* hak ve özgürlükleriyle çatışan grup pratiklerinin sınırlandırılması gerektiği yönündedir. Bu bakımdan herhangi bir kültürle ilişkilendirilmemesi gereken, bireyin esenliği ve bireysel gelişimi için zorunlu olan evrensel insan hak ve çıkarlarını, çokkültürlü bir toplumda hiçbir grubun din veya kültürü gerekçe göstererek çiğneyemeyeceğine vurgu yapılır. Buradaki temel argüman, çokkültürlü toplumlarda bireyler için adalet ve gruplar için adalet kavramlarının birbirlerinden bağımsız olarak gerçekçi bir biçimde ele alınamayacağı, dolayısıyla bu toplumlarda bireysel adalet anlayışıyla kolektif adalet anlayışının birlikte gitmesi gerektiğidir. Böylesi bir adalet, bir yönüyle bireylerin evrensel olarak paylaştıkları ortak ihtiyaçlarını ve çıkarlarını gözetip, koruyacak; diğer yönüyle de bireylerin dinsel ve kültürel aidiyetlerinden doğan özgüllüklerini hesaba katan bir anlayışı içerecektir.

B. BARRY, Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism, London, Polity Press, 2001; W. KYMLICKA, Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı, İstanbul, 1998; W. KYMLICKA (ed.), The Rights of Minority Cultures, Oxford University Press, 1995; W. KYMLICKA – W. NORMAN (ed.), Citizenship in Diverse Societies, Oxford University Press, 2000; B. PAREKH, Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasî Teori (çev. B. Tanrıseven), İstanbul, Phoenix, 2002; C. TAYLOR, Çokkültürcülük: Tanınma Politikası (der. A. Gutmann), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Ayrıca, **bkz.**, ADALET, BİREYCİLİK TÜRLERİ, ÇOĞULCULUK, ERDEM, HAKLAR, KÜLTÜR, LİBERALİZM, RAWLS, YURTTAŞLIK.

Erol KUYURTAR

ÇOKLUĞU BİRLİĞE İNDİRGEME, Filozofların, özellikle de spekülatif metafizikçilerin, dış dünyada gözlemledikleri çokluğa, çok büyük sayıda nesne ve olaydan meydana gelen çokluğa ilişkin nedensel açıklamalarında, söz konusu çokluğun, gerideki ya da temeldeki nihaî ve en yüksek bir nedensel faktör ya da gerçekliğin sonucu olduğunu öne sürme tavırlarını tanımlar.

Örneğin, Platon birlikle çokluk arasındaki söz konusu indirgeme ilişkisini, çok olanın, kendisinin *İdea* adını verdiği birliğin, geçici ve soluk kopyası olduğunu söyleyerek çözmüştü. Buna karşın, materyalist atomcu filozoflar, çokluğun, yani doğada varolan tüm nesnelerin, bir şeyden, yani maddeden meydana gelmiş olduğunu söyleyerek, çokluğu kendisine indirgedikleri birliği, maddenin, atom adını verdikleri küçük ve bölünemez parçacıkları olarak tanımlamışlardır. Atomculara göre, doğada her ne kadar sayılamayacak kadar çok sayıda şey varolsa bile, bunların hepsi de, son çözümlemede tek bir şey türüne, yani atomlara ya da maddeye indirgenebilir. Öyleyse, gerçekten var olan, atomlar ya da madde olup, dış dünyadaki çokluk görünüşten başka bir şey değildir.

Çokluğu birliğe indirgemenin Hıristiyan felsefesindeki versiyonu, dünyanın çokluk ve Tanrı'nın da bu çokluğun yaratıcısı olan birlik diye takdiminden ve ikisi arasındaki ilişkiye dair bir açıklamadan meydana gelir. Örneğin, Patristik felsefe düşünürlerinden Sahte Dionisos'a göre, birlikten pay alan çokluk, hem bir ve hem de bir değildir; hem kendisi ve hem de kendisi değildir. Dolayısıyla, dünyanın düzeni varlığı birliğe, nihaî ve en yüksek gerçekliğe bağlı olan bir düzendir. Maddî varlık alanı, ilk ilkeden türeyen farklı ve hiyerarşik varlık düzenleri içinde yapı kazanır.

Çokluğu birliğe indirgeme tavrının farklı örneklerini ortaya koyan bu görüşler, kendi içlerinde, sırasıyla, çokluğun varolmakla birlikte, yalnızca bir görünüş olduğu, buna karşın yalnızca bir olanın kalıcı bir gerçekliğe sahip olup, gerçekten var olduğu teziyle, çokluğun ve görünüşün ancak birlik aracılığıyla ve sayesinde anlamlı olduğu kabulünü içermektedirler.

P. GRENET, *Ontologie*, Paris, 1959.

Ayrıca, **bkz.**, ATOMCULUK, ANTİK FELSEFE, METAFİZİK, PLATON, SPINOZA.

Ahmet CEVİZCİ

ÇOKVURGULULUK, Voloshinov'un düşüncesinde, onun özellikle de *Marxism and the Philosophy of Language* [Marksizm ve Dil Felsefesi] (1973) adlı eserinde geçen bir gös-

tergenin, ona farklı sınıflar tarafından yüklenen farklı anlamlara sahip olma yeteneği ya da kapasitesine işaret eder. Onun nokta-i nazarından, dilin bu yeteneği, göstergelere yüklenen anlamların toplumsal değerleri dışa vuran 'değer biçici vurguları' ihtiva etmeleri ve farklı sınıfların, çatışan ekonomik ve toplumsal çıkarlarına bağlı olarak, oldukça önemli farklılıklar gösteren toplumsal değerlere sahip olmaları olgusuna bağlanabilir. Voloshinov'un da işaret ettiği gibi, çokvurgululuğu mümkün kılan şey, belirli bir göstergeler kümesini kullanan *bireyler* toplamı olarak bir 'gösterge cemaati'nin, münferit bir sınıfla örtüşmek yerine, çeşitli sınıfları kapsaması olgusudur.

Voloshinov için, çokvurgululuk, göstergenin 'sınıf mücadelesinin bir arenası' olmasını gerektirir. Bunu söylerken, Voloshinov sadece çokvurgululuğun göstergenin sınıf mücadelesinin bir ortamı olmasını olanaklı kılan bir faktör olmasını değil, fakat aynı zamanda münferit göstergelerin anlamlarıyla ilgili mücadelelerin sınıf mücadelesinin bir parçası olduklarını göstermeye çalışan biri olarak okunmalıdır. Buna göre, o bir hâkim sınıfın, *kendisine tâbi, ezilen bir sınıfla* olan bütünsel mücadelesinde göstergelerin sabit, değişmez, sınıflar üstü bir anlama sahip olduğunu ortaya koymak ve böyle davranmak suretiyle de, hakim ideolojiye eklemlenen göstergelere yüklediği söz konusu değişmez anlamı korumak için elinden gelen her şeyi yaptığını bildirir. Hakim sınıfın işte bu çabadaki başarısı, göstergelere farklı sınıflar tarafından farklı anlamların fiilen yüklenme hâlinin genelde hiç fark edilmemesini veya aşikâr olmayışını kolaylıkla açıklar. Bu durum, Voloshinov'a göre, toplumsal kriz ya da ihtilalci değişme dönemlerinde, gözle görülür hale gelir.

Voloshinov'un çokvurgululukla ilgili açıklaması onun gösterge kavramının başkaca yönleriyle de yakından ilişkilidir. Onun göstergeyi çokanlamlı bir şey olarak resmetmesi ve bununla ima edilen göstergenin dünyaya ilişkin temsillerinin toplumsal değer ve çıkarların dolayımından geçtiği görüşü, Voloshinov'un bir başka görüşüyle daha, göstergenin 'varoluşu' doğrudan doğruya yansıtmak yerine, kırılmaya uğratarak yansıtabildiği görüşüyle de yakından ilişkilidir. Göstergenin farklı sınıflar tarafından farklı şekillerde vurgulanmaya tâbi olduğunu öne sürerken, ona yüklenen anlamların sınıfların tarihsel olarak değişen değerleriyle birlikte değişebilmesine izin veren Voloshinov'un tartışmasının, onu işaretten ayıran temel bir özellik olarak, göstergenin değişken karakterini gözler önüne serme bakımından yararlı olduğu açıktır.

M. GARDINER, *The Dialogics of Critique: M. M. Bakhtine and the Theory of Ideology*, London, Routledge, 1992; V. N. VOLOSHINOV, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York, Seminar Press, 1973; R. WILLIAMS, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977; R. WACKERBARTH, "Multiaccentuality", *Key Concepts in Cultural Theory* (ed. by A.Edgar-P.Sedgwick), London, 1999, pp. 246-248.

Ayrıca, **bkz.**, DİLBİLİM, MARKSİZM, VOLOSHİNOV.

Ahmet CEVİZCİ

ÇÖZÜMLEYİCİ ÇİZELGE, belli bir mantık dizgesine ait K gibi sonlu önerme ya da önerme kümesinin tutarlılığını, eşdeğerliliğini ve geçerliliğini, kümenin bileşenlerinin doğruluğuna indirgeyerek denetleyen çizelge ya da yöntemdir.

Doğruluk tablosu da, bir tür denetleme yöntemi olarak tutarlılık, eşdeğerlilik ve geçerlilik denetlemesi yapar. Doğruluk tablosunda önermelerin alabileceği olanaklı tüm değerler, 2^n formülü ile bulunur. Fakat önerme sayısı arttıkça olasılıklı değer sayısı da artar. Farklı beş önermenin geçtiği bir önerme kümesinde formül gereği 25 = 32 tane olanaklı değer olacak şekilde, doğruluk tablosu kurulur. 32 tane satırdan oluşan tabloda işlem yapmak hem uzun hem de yorucudur. Diğer bir sakınca da, doğruluk tablosunun yalnızca önermeler mantığında kullanılmasından oluşur; diğer mantıklarda –niceleme mantığı, varlık mantığı, özdeşlik mantığı, kiplik mantığı, vb.– doğruluk tablosuyla denetleme yapılamamaktadır.

İşte, tüm bu yetersizlikleri çözümleyici çizelge yöntemiyle gidermek mümkündür. Çözümleyici çizelge, *önermeler* mantığının dışında, niceleme mantığı ve diğer bir çok mantığı da kapsaması bakımından doğruluk tablosundan daha kapsamlı bir yöntemdir. Doğruluk tablosunda önerme sayısı arttıkça denetleme uzun ve karmaşık olurken, çö-

zümleyici çizelgede böyle bir problem çıkmamaktadır.

Çözümleyici çizelge, bileşik önermeleri bileşenlerinin doğruluğuna ayırarak tutarlılık, eşdeğerlilik ve geçerlilik denetlemesi yapan bir yöntemdir.

Önermeler Mantığının Çözümleyici Çizelge Kuralları

Çözümleyici çizelge, doğruluk tablosuna dayanarak geliştirilmiş bir denetleme yöntemidir. Tüm bileşik önermelerin doğruluk tablosunda aldıkları doğru yorumlara göre çözümleyici çizelge kuralları çıkartılmıştır. Bileşik önermeler olan tümel evetleme önermesi, tikel evetleme önermesi, koşul önermesi ve karşılıklı koşul önermesiyle birlikte bunların değillerinin kuralları olmak üzere sekiz adet bileşik önermenin çözümleyici çizelge kuralı vardır.

- *Tümel evetleme önermesinin çözümleyici çizelge kuralı* ($p \wedge q$): Çözümleyici çizelge kurallarında önermenin bileşenleri ya alt alta ya da ayrık (çatal açılarak) yazılır. Tümel evetleme önermesinin her iki bileşeni de doğru olduğunda, tümel evetleme önermesi doğrudur. Bu yorum, çözümleyici çizelgede, çengele gitme şeklinde ifade edilir. Yani, bileşenler aynı şekilde alt alta yazılır.

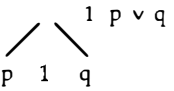
1. $p \wedge q$

p

q (1)

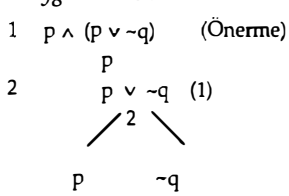
Tümel evetleme önermesi, başlangıç önermesi olarak yazılır. Sol tarafına (1) numarası verilir. Her iki bileşeni doğru olduğu için bileşenleri alt alta yazılır. Alt alta yazmak mantıkta her iki önermenin 've' önerme eklemi ile bağlandığını ifade etmektedir.

- *Tikel evetleme önermesinin çözümleyici çizelge kuralı* ($p \vee q$): Tikel evetleme önermesinin doğruluk değeri önermenin seçenekli önerme konumunda olmasına bağlı olduğundan bileşenlerin en az birinin doğru olması durumunda önerme doğru olur. Bu nedenle seçenek bizi ayrıma (çatala) götürür. Çatala giden bileşenler alt alta değil de ayrık yazılır.



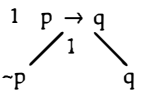
Tikel evetleme önermesinin birinci bileşeni sol çatala, ikinci bileşeni sağ çatala aynen yazılır. Numaralandırmayı çatalın ortasına yazarak, çatal açma işleminin hangi önermeye ait olduğu gösterilir.

$-p \wedge (p \vee \sim q)$ önermesine çözümleyici çizelge kurallarının uygulanması:



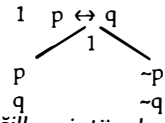
Önermenin tümü aynen alınarak (1) nolu satıra yazılır ve başlangıç önermesi yapılır. Başlangıç önermesi bir tümel evetleme önermesi olduğu için, çengele giderek birinci bileşen ve ikinci bileşen alt alta yazılır ve sağ tarafa hangi satırdan geldiğine dair numara verilir. (2) nolu satırda bulunan tikel evetleme önermesine çözümleyici çizelge kuralı uygulanır. Kural gereği çatala gider. Birinci bileşen çatalın sol tarafına, ikinci bileşen çatalın sağ tarafına yazılır. Böylece çözülmemiş hiç bir bileşik önerme kalmadığından çözümleme bitmiştir.

- *Koşul önermesinin çözümleyici çizelge kuralı* ($p \rightarrow q$): Bir koşul önermesi doğruluk tablosunda önbileşen doğru ve artbileşeni yanlış olduğunda yanlış, diğer tüm hallerde doğru değer almaktadır. Bu durum çözümleyici çizelgede çatala gitmek suretiyle ifade edilir.

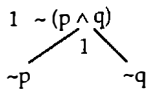


Birinci bileşen olan ön bileşenin değili, çatalın sol tarafına ve ikinci bileşen olan art bileşenin kendisi çatalın sağ tarafına yazılmak suretiyle koşul önermesinin çözümleyici çizelgesi kurulur.

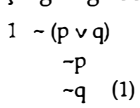
- *Karşılıklı koşul önermesinin çözümleyici çizelge kuralı* ($p \leftrightarrow q$): Karşılıklı koşul önermesi doğruluk tablosunda her iki bileşeni aynı değeri alınca doğru olmaktaydı. İki seçenek olduğundan çatala gider. Çatalın sol tarafında hem ön bileşenin hem de art bileşenin doğru olması yani aynen yazılması gerekirken; çatalın sağ tarafına, hem ön bileşenin hem de art bileşenin değili alınarak yazılır.



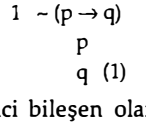
- *Değillenmiş tümel evetleme önermesinin çözümleyici çizelge kuralı* ~ (p ∧ q): Tümel evetlemenin değillenmesi ile elde edilen önermenin eşdeğeri olan ~p ∨ ~q önermesi göz önüne alınarak çözümleyici çizelge kuralı oluşturulur. Tikel evetleme, çözümleyici çizelge kuralı gereği çatala gider. Birinci bileşenin kendisi çatalın sol tarafına, ikinci bileşenin kendisi çatalın sağ tarafına yazılır.



- *Değillenmiş tikel evetleme önermesinin çözümleyici çizelge kuralı* ~ (p ∨ q): Bir tikel evetleme önermesini değilleyerek elde edilen yeni önermenin eşdeğeri olan önermeden yararlanarak çözümleyici çizelge kuralı bulunur. ~ (p ∨ q) ≡ ~p ∧ ~q önermeleri birbirne eşdeğerdir. Tümel evetlemenin çözümleyici çizelge kuralını uygulayarak alt alta yazmak suretiyle çengele gidilir.

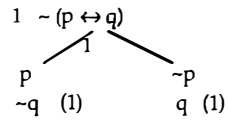


- Değillenmiş koşul önermesinin çözümleyici çizelge kuralı ~ (p → q): Bir koşul önermesinin değillenmesi ile elde edilen değillenmiş koşul önermesinin eşdeğeri olan önerme bir tümel evetleme önermesidir. ~ (p → q) ≡ p ∧ ~q Tümel evetleme önermesi çengele gittiğinden değillenmiş koşul önermesi de çengele gider.



Birinci bileşen olan önbileşenin kendisi, ikinci bileşen olan art bileşenin değili alt alta yazılır.

- *Değillenmiş karşılıklı koşul önermesinin çözümleyici çizelge kuralı* ~ (p ↔ q): Değillenmiş karşılıklı koşul önermesinin eşdeğeri olan önerme yazılarak çözümleyici çizelge kuralı bulunur. ~ (p ↔ q) ≡ (p ∧ ~q) ∨ (~p ∧ q). O halde, eşdeğeri bir tikel evetleme önermesi olduğu için çatala gider. Çatalın sol tarafına çengel açılır. Alt alta birinci bileşen olan ön bileşenin kendisi ve art bileşenin değili yazılır. Çatalın sağ tarafına ise ön bileşenin değili ve altına art bileşenin kendisi yazılır.



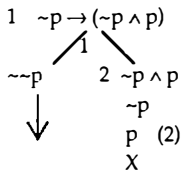
- *Çengele giden önermeye öncelik verme kuralı:* Çözümleyici çizelgede tutarlılık, eşdeğerlilik ve geçerlilik denetlemesi yaparken çengele giden kurala öncelik verilerek çözümleme yapılmalıdır. Bu kural bize alt alta yazılan kuralın öncelikle çözülmesi gerektiğini söylemektedir.

- *Kapalı/Açık yol kuralı:* Bir önermenin hem kendisini hem de o önermenin değilini öne sürmek bir çelişki oluşturur. Kısaca p ile ~p aynı yorumda veya aynı yolda birbirleriyle çelişirler. Mantıkta böyle önermelere çelişik önerme denir. Çözümleme çizelgesi kurulurken iki çelişik önerme aynı yolda geçiyorsa, bu yola ya da yoruma kapalı yol veya çelişik yorum denir. Eğer bir yolda çelişik önermeler yoksa, bu yola da açık yol denir.

Tutarlılık Denetlemesi

Bir önermenin tutarlılığını çözümleyici çizelgede denetlemek için verilen önerme başlangıç önermesi olarak kabul edilir ve birinci satıra yazılır. Sonra tüm bileşik önermeler bileşenleri olan basit önermelere ayrılıncaya kadar çözümleyici çizelge kuralları uygulanır. Çözümleme bittikten sonra çelişik önermelerin olup olmadığı kontrol edilir. Eğer en az bir yolda çelişik önerme yoks,a bu yol açık demektir. En az bir yol açık ise bu önerme tutarlıdır denilir.

~p → (~p ∧ p) önermesinin tutarlığını çözümleyici çizelgede denetlenmesi:



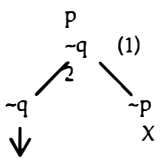
Önerme başlangıç önermesi yapılır ve sağ tarafına parantez içinde önerme yazarak, tutarlılık denetlemesine başlanır. (1) nolu satırda bir koşul önermesi vardır. Çözümleyici çizelge kuralı uygulanarak çatal açılır. Çatalın sol tarafına ön bileşenin değili, çatalın sağ tarafına art bileşenin kendisi yazılır.

ÇÖZÜMLEYİCİ ÇİZELGE

Çatalın sağ tarafında yine bir bileşik önerme vardır. Bu önermenin çözümleyici çizelge kuralı uygulanır. Tümel evetlemenin çözümleyici çizelge kuralı gereği çengel açılarak, birinci bileşenin kendisi ve ikinci bileşenin kendisi alt alta yazılır. Çözülmemiş hiçbir bileşik önerme kalmamıştır. Yapılan çözümlemede iki yol vardır. Bu yollardan sol taraftakinde tek bir basit önerme vardır. Bu yolda çelişki yoktur; bu nedenle bu yolun altına ok işareti konularak açık olduğu belirtilir. Çatalın sağ tarafındaki basit önermelerden ~p ve p önermesi birbirleriyle çelişmektedir. Bu yüzden bu yol, kural gereği kapalı yol olur. Kapalı olduğu da 'X' sembolüyle belirtilir. Sonuç olarak, bu önermenin çözümleyici çizelgesinin sonucunda en az bir açık yol vardır. Açık yol olması bu önermenin en az bir doğru yorumu olduğunu ifade etmektedir. O halde, bu önerme tutarlı bir önermedir.

$p \wedge \sim q,\ q \rightarrow \sim p$ önerme kümesinin tutarlılığının denetlenmesi.

1 $p \wedge \sim q$ (Önerme)
2 $q \rightarrow \sim p$ (Önerme)



Önerme kümesinin önermeleri alt alta yazılır ve çözümleyici çizelge kuralları uygulanır. Örneğimizde bir açık yol olduğundan bu önerme kümesi birarada en az bir doğru yoruma sahiptir. O halde, bu önerme kümesi tutarlıdır.

$p \wedge q,\ \sim (p \rightarrow q)$, önerme kümesinin tutarlılığının denetlenmesi.

1. $p \wedge q$ (Önerme)
2. $\sim (p \rightarrow q)$ (Önerme)

p
q (1)
p
~q (2)
X

Yol kapalı olduğu için önermeler birarada tutarsızdır.

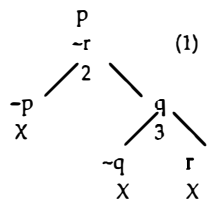
Geçerlilik Denetlemesi

Bir çıkarımın geçerliliğini çözümleyici çizelge yöntemi ile denetlemek için önce, çıkarımın öncülleri aynen alınarak başlangıç önermeleri yapılır ve sonucun değili alınarak öncüllerin altına yazılır. Böylece çözümleyici çizelgede bu varsayımın tutarlı olup olmadığı denetlenir. Eğer bu varsayımın (öncüller doğru ve sonuç yanlış) denetlenmesinde tüm yollarda çelişkiye düşerek yollar kapanırsa bu varsayım tutarsız, fakat çıkarımın kendisi geçerli demektir. Bu, bir tür dolaylı denetlemedir. Öncelikle çıkarımın geçersiz olduğu gösterilmeye çalışılır. Fakat bu geçersizlik denetlemesinde çelişki oluşursa çıkarımın kendisi geçerli olacaktır.

$p \rightarrow q,\ q \rightarrow r\ \therefore\ p \rightarrow r$ çıkarımının geçerliliğinin çözümleyici çizelgede denetlenmesi:

Önce çıkarımın iki öncülü aynen ve sonucun değilini alarak bu önermenin tutarlı olup olmadığına, böylecede geçerli olup olmadığına bakılır. Öncüller (Ön) sembolüyle, değil sonuç da (~Sn) sembolüyle kısaltılır.

2 $p \rightarrow q$ (Öncül)
3 $q \rightarrow r$ (Öncül)
1 $\sim (p \rightarrow r)$ (~Sn)



Tüm yollar kapalı olduğu için varsayım tutarsızdır. O halde, çıkarımın kendisi yani öncüller doğru ve sonuç doğru olma durumu tutarlı ve geçerlidir.

$\sim p \rightarrow \sim q,\ \sim q \rightarrow r\ \therefore\ \sim p \rightarrow r$ çıkarımının geçerliliğinin çözümleyici çizelgede denetlenmesi:

2. $\sim p \rightarrow \sim q$ (Öncül)
3. $\sim q \rightarrow r$ (Öncül)
1. $\sim (\sim p \rightarrow r)$ (~Sn)

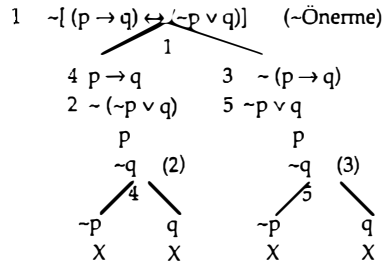
~p
~r (1)
2
p
x
~q
3
q
x
r
x

Geçerlidir.

Eşdeğerlilik Denetlemesi

İki önermenin eşdeğerliliğini çözümleyici çizelge yöntemi ile denetlemek için önce iki önerme karşılıklı koşul önerme eklemi (↔) ile tek bir önerme yapılır. Sonra değili alınır ve çözümleyici çizelgesi kurulur. Eğer yollar kapanırsa, yani iki önermenin eşdeğer olmadığı kanıtlanamazsa, iki önermenin birbirine eşdeğer olduğu belirtilir.

(p → q), (~p ∨ q) önermelerinin eşdeğer olup olmadığının çözümleyici cizelge yöntemiyle kanıtlanması:



Önermenin değili tutarsız ve geçersiz olduğuna göre, bu iki önerme birbirine eşdeğerdir. p → q ≡ ~p ∨ q

Niceleme Mantığı

Önermeler mantığı, önerme eklemleriyle kurulmuş bileşik önermelerden oluşur. Bu önermeler ya doğruluk tablosu ya da çözümleyici çizelgeyle denetlenmektedir. Bazı önermeler vardır ki (özne yüklem önermeleri) bunlar önermeler mantığında ifade edilirse geçersiz çıkmaktadırlar. Yine bu önermeler tam olarak önermeler mantığında ifade edilemezler. Bu nedenle bu tür önermeler niceleme mantığında ifade edilerek, sembolleştirilir ve yine çözümleyici çizelge ile denetlenir.

Tüm insanlar ölümlüdür.
Sokrates insandır.
O halde, S okrates ölümlüdür.

Bu çıkarım, klâsik mantıktaki I. şekilden *barbara*'ya karşılık gelmektedir. Aristoteles'in mükemmel kıyasların arasında gösterdiği bu çıkarımı, önermeler mantığında ele alınırsa şöyle ifade edilir: p, q ∴ r Bu çıkarım önermeler mantığında denetlediğinde geçersiz çıkmaktadır. Klâsik mantığın basit veya kategorik önermeleri ve bu önermelerden kurulmuş çıkarımlar özel bir sembolleştirmeye ve mantığa ihtiyaç duyarlar. İşte bu mantığa *Niceleme Mantığı* denir. Niceleme mantığının önermeleri olan basit önermeler, özne-yüklem ilişkisine dayandıkları için, niceleme mantığına *Yüklemler Mantığı* da denir.

Niceleme mantığı, önermeler mantığından daha kapsamlı olduğundan, önermeler mantığında geçerli olan tüm çıkarımlar niceleme mantığında da geçerlidir. Fakat tersi doğru değildir.

Niceleme Mantığının Çözümleyici Çizelge Kuralları

Önermeler mantığının çözümleyici çizelge kuralları, niceleme mantığında da geçerlidir. Bunlara ilaveten niceleme mantığına özgü kurallar şunlardır.

- *Tümel önermenin özelleme kuralı:* ∀xFx gibi tümel önermenin özellemesini alırken evrendeki tüm elemanlar bu önermeyi doğru kıldığından herhangi birini alarak özelleme yapılır. Kısaca, tümel önermenin özellemesi daha önce geçmiş bir bireysel değişmez kullanılarak alınabilir.

1 ∀xFx
Fa (1)

a gibi bir bireysel değişmezle tümel önermenin özellemesi alınır. Özelleme alınırken niceleme sembolü '∀' ve bireysel değişken x kaldırılır. x gördüğümüz yere, bireysel değişmezlerden a, b, c, d'den biri konulur.

- *Tikel önermenin özelleme kuralı:* ∃xFx gibi bir tikel önermeyi E gibi bir evrenin en az bir elemanı doğru kılıyorsa, bu elamanın bireysel değişmezi ile özellemesi alınır.

1 ∃xFx
Fa (1)

a, bireysel değişmezi daha önce geçmemiş olmalıdır. Çünkü evrendeki her eleman veya bireysel değişmez önermeyi doğru kılmaz. Yalnızca belirli eleman ya da bireysel değişmezler önermeyi doğru kılan doğru yoruma sahiptir.

- *Tikel önermenin özellemede önceliği kuralı:* Çözümleyici çizelgede işlem yaparken özelleme önceliği tikel önermeye verilir. Çünkü tikel önermenin özelleme kuralı gereği daha önce geçmemiş bir bireysel değişmez kullanılması zorunludur. Başka bir söylemle, tikel önermenin özellemesi alınırken a bireysel değişmezi yeni olmalı ya da ilk defa kullanı-

lıyor olmalıdır. Özelleme önceliği tikel önermenindir.

- *Niceleyici değilleme kuralları:* Niceleme mantığında değillenmiş tümel ve tikel önermenin eşdeğerleri yazıldıktan sonra önermenin özellemesi alınır. Tümel ya da tikel önermeyi değilleyerek elde edilen değillenmiş tümel önermeye ve değillenmiş tikel önermeye, niceleyici değilleme kuralı uygulanarak eşdeğeri olan önermeler elde edilir.

Tikel niceleyici değilleme kuralı (ndk)

$\sim\exists xFx \equiv \forall x\sim Fx$ b)

Tümel niceleyici değilleme kuralı (ndk)

$\sim\forall xFx \equiv \exists x\sim Fx$

- *Denetleme ve Yorumlama:* Niceleme mantığında önermelere yukarıdaki dört kural ve önermeler mantığının çözümleyici çizelge kuralları uygulanarak çözümleyici çizelgesi kurulur.

Tutarlılık Denetlemesi

Bir önerme veya önerme kümesinin tutarlılığını denetlerken öncelikle, önerme veya önerme kümesi başlangıç önermesi veya önermeleri yapılır. Çözümleyici çizelgesi, kurallar gereği kurulur. Eğer en az bir açık yol varsa önerme ya da önerme kümesi tutarlıdır; eğer hiç açık yol yoksa yani tüm yollar kapalı ise önerme ya da önerme kümesi tutarsızdır, denilir.

$\sim\exists xFx \wedge \forall xGx$ önermesinin tutarlılığının denetlenmesi:

1.	$\sim\exists xFx \wedge \forall xGx$		(Önerme)
2.	$\sim\exists xFx$		
3.	$\forall xGx$		(1)
4.	$\forall x\sim Fx$	(2. ndk)	
	Ga	(3. Özelleme)	
	$\sim$Fa	(4. Özelleme)	
	↓		

Önerme başlangıç önermesi yapılarak (1) numarası verilir. (1) nolu önerme bir tümel evetleme önermesi olduğu için çengele gider ve alt alta birinci ve ikinci bileşeni yazılır. 2. nolu satırda bir değillenmiş tikel önerme olduğundan niceleme mantığının nicekeyici değilleme kuralı uygulanarak eşdeğeri olan önerme yazılır. Önermenin sağ tarafına yapılan bu işlem ndk kısaltması ile belirtilir. 3 nolu satırda bir tümel önerme var ve bunun özellemesi alınır. 4 nolu satırda yine bir tümel önerme var ve bunun da özellemesi alınır. Çözülmemiş önerme kalmadığı için yolların açık mı yoksa kapalı mı olduğu kontrol edilir. Çelişik önerme olmadığından tek yol da açıktır. Açık olduğu için başlangıç önermesi olan $\sim\exists xFx \wedge \forall xGx$ tutarlıdır.

$\sim\exists x\sim Fx$, $\exists xFx$ önerme kümesinin tutarlılığının denetlenmesi:

1.	$\sim\exists x\sim Fx$	(Önerme)
2.	$\exists xFx$	(Önerme)
3.	$\forall xFx$	(1 ndk)
	Fa	(2 Özelleme)
	Fa	(3 özelleme)
	↓	

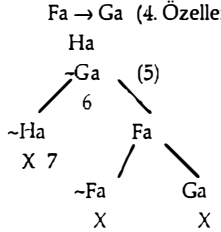
Önerme kümesi başlangıç önermeleri yapılarak alt alta yazılır. 1 nolu satırda değillenmiş tikel önermeye niceleyici değilleme kuralı uygulanarak eşdeğeri yazılır. 2 ve 3 nolu satırda bir tikel ve bir de tümel önerme var. Bu önermelerin özellemesi alınırken 'tikele öncelik verilir' kuralı uygulanarak daha önce kullanılmamış bir bireysel değişmezle özellemesi alınır. 3 nolu satırda bir tümel önerme var. Bu önermenin özellemesi daha önce geçmiş bir bireysel değişmezle alınabildiği için bir önceki özellemede kullanılan bireysel değişmez kullanılarak özelleme alınır. Tüm yollar (burada bir yol vardır) açık olduğundan önerme kümesi tutarlıdır.

Geçerlilik Denetlemesi

Çıkarımların geçerliliği denetlenirken öncüller alt alta ve sonucun değili öncüllerin altına yazılarak çözümleyici çizelgesi kurulur. Eğer tüm yollar kapalıysa, çıkarım geçerlidir denir.

$\forall x\,(Fx \rightarrow Gx)$, $\forall x\,(Hx \rightarrow Fx)$ $\therefore$ $\forall x\,(Hx \rightarrow Gx)$ çıkarımının geçerliliğinin denetlemesi:

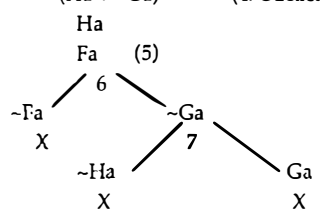
4.	$\forall x\,(Fx \rightarrow Gx)$	(Önerme)
3.	$\forall x\,(Hx \rightarrow Fx)$	(Önerme)
1.	$\sim\forall x\,(Hx \rightarrow Gx)$	(~Sn)
2.	$\exists x\sim\,(Hx \rightarrow Gx)$	(1. ndk)
5.	$\sim\,(Ha \rightarrow Ga)$	(2. Özelleme)
6.	$Ha \rightarrow Fa$	(3. Özelleme)
7.	$Fa \rightarrow Ga$	(4. Özelleme)



(1) nolu satırda değillenmiş tümel evetleme önermesinin niceleyici değilleme kuralı ile eşdeğeri yazılır. (2) nolu satırda tikel önermeye öncelik verilir ve özellemesi a gibi bir bireysel değişmezle alınır. Daha sonra (3) ve (4) nolu satırdaki tümel önermelerin özellemesi alınır. (5) nolu satırdaki değil koşul önermesi çatala gitmez. Alt alta yazıldığı için öncelik verilir. Sonra (6) ve (7) nolu satırdaki önermeler çözülür. Tüm yollar kapandığı için çıkarım geçerlidir.

∀x (Fx → ~Gx), ∃x (Hx ∧ Fx) ∴ ∃x (Hx ∧ ~Gx) çıkarımının geçerliliğinin denetlemesi:

3.	∀x (Fx → ~Gx)	(Önerme)
2.	∃x (Hx ∧ Fx)	(Önerme)
1	~∃x (Hx ∧ ~Gx)	(~Sn)
4.	∀x~ (Hx ∧ ~Gx)	(1. ndk)
5.	Ha ∧ Fa	(2. Özelleme)
6.	Fa → ~Ga	(3. Özelleme)
7.	~ (Ha ∨ ~Ga)	(4. Özelleme)



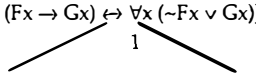
Çıkarım geçerlidir.

Eşdeğerlilik Denetlemesi

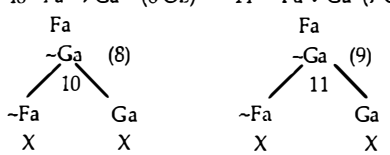
Verilen iki önerme karşılıklı koşul eklemi ile birbirine bağlanır. Elde edilen yeni önermenin değillemesi alınır ve çözümleyici çizelgesi kurulur. Tüm yollar kapalı ise iki önerme birbirine eşdeğerdir, denilir.

∀x (Fx → Gx), ∀x (~Fx ∨ Gx) önermelerinin eşdeğerlilik denetlemesi:

1 ~[∀x (Fx → Gx) ↔ ∀x (~Fx ∨ Gx)] (~Önerme)



6 ∀x (Fx → Gx) 3 ~∀x (Fx → Gx)
2 ~∀x (~Fx ∨ Gx) 7 ∀x (~Fx ∨ Gx)
4 ∃x~ (~Fx ∨ Gx) (2ndk) 5 ∃x~ (Fx → Gx) (3ndk)
8 ~ (~Fa ∨ Ga) (4 Öz) 9 ~ (Fa → Ga) (5 Öz)
10 Fa → Ga (6 Öz) 11 ~Fa ∨ Ga (7 Öz)



Tüm yollar kapalı olduğu için önerme geçerlidir. Önerme geçerli ise iki başlangıç önermesi birbirine eşdeğerdir.

∀x (Fx → Gx) ≡ ∀x (~Fx ∨ Gx)

H. BATUHAN - T. GRÜNBERG. *Modern Mantık*, ODTÜ Yayınları, 1984, T. GRÜNBERG. *Sembolik Mantık El Kitabı*. ODTÜ Yayınları, 2000, T. GRÜNBERG ve A. ONART, *Mantık Terimler Sözlüğü*. Ara Yayınevi, 1984, A. Kadir ÇÜÇEN, *Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, P. EDWARDS (editör), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, Collier Macmillan Publ., 1967, D. ÖZLEM, *Mantık*, Ara Yayınları, 1991, Z. KUTLUSOY, *Temel Sembolik Mantık*, Art Yayıncılık, Ankara, 2003, C. YILDIRIM, Mantık: Doğru Düşünme Yöntemi, Ankara, V yayınları, 1987.

Ayrıca, **bkz.**, DOĞRULUK TABLOSU, GEÇERLİLİK, MANTIK, MODERN MANTIK, NİCELEME MANTIĞI, ÖNERME, ÖNERMELER MANTIĞI, TUTARLILIK, YÜKLEMLER MANTIĞI.

A. Kadir ÇÜÇEN

EDİTÖR: AHMET CEVİZCİ

FELSEFE ANSİKLOPEDİSİ

Kasım AKBAŞ
Mehmet AKGÜL
Giorgio ANTONELLİ
Hasan ASLAN
Güçlü ATEŞOĞLU
Franz AUSTEDA
Kubilay AYSEVENER
Özlem BALKIZ
Nami BAŞER
Şenol BAŞTÜRK
Levent BAYRAKTAR
Richard BELLAMY
George BOAS
David BRAYBROOKE
ANDREW BRENNAN
Stuart BROWN
Nicholas BUMİN
Nalan BÜYÜKKANTARCIOĞLU
Ahmet CEVİZCİ
David E. COOPER
Aykut ÇELEBİ
Aliye ÇINAR
Sedat ÇOLAK
A. Kadir ÇÜÇEN
René DUBOS
Murat Ali DULUPÇU
Ayşe DURAKBAŞA
TARHAN
İbrahim EMİROĞLU
Nurhan ER
Sadık Erol ER
Hayriye ERBAŞ
H. Haluk ERDEM
Mustafa ERDOĞAN
Cem ERGUN
Mukadder ERKAN
Hatice Nur ERKIZAN
Mehmet ESKİN
Nicholas EVERITT
Clarence J. GLACKEN
Kamuran GÖDELEK
Bülent GÖZKAN
Dorge J. G. GRACIA
Segun GRADEGESİN
Abdülbaki GÜÇLÜ
Hüseyin GÜL
Duygu S. GÜLER
Ali Osman GÜNDOĞAN
Şinasi GÜNDÜZ
H. S. HARRIS
Derya HASIRCI
Hüseyin HİZMETÇİ
Gürol IRZIK
Nazlı İNÖNÜ
Cem KAMÖZÜT
Nuray KARACA
Yücel KARADAŞ
Arzu KORUCU
Zekiye KUTLUSOY
Ero KUYURTAR
Milay KÖKTÜRK
Kasım KÜÇÜKALP
Oliver LEAMAN
Yervant H. KRIKORIAN
Maufred KUEHN
Necla MORA
Shigenori NAGATOMO
Nurgün OKTİK
Vefa Saygın ÖĞÜTLE
Güncel ÖNKAL
Örsan K. ÖYMEN
Şebnem ÖZKAN
Mevlüt ÖZLER
Emin ÖZMUTLU
Faruk ÖZTÜRK
Ali Hayda PEŞGET
Richard H. POPKIN
Anthony QUINTON
Harun RIZATEPE
Ferruccio ROSSI-LANDI
Songül SALLAN GÜL
Süleyman SAYAR
Tuncay SAYGIN
Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Maritta STEPANIANTS
Bülent ŞENAY
Muhammet TARAKCI
İskender TAŞDELEN
Ümit TATLICAN
Abdürrezzak TEe
Recai TEKOĞLU
Neşet TOKU
Tayfun TORUN
Muammer TUNA
Feryal TURAN
Suzanne UNIACKE
Mevlüt UYANIK
Ertuğrul UZUN
Hasan ÜNDER
Gülsüm ÜRDÜÇ
Çetin VEYSAL
Mehmet VURAL
Robert WILKINSON
Eray YAĞANAK
Alparslan YALDUZ
Ramazan YELKEN
Muhsin YILMA

babil
BABİL YAYIN DAĞITIM
Adakale Sokak 18/A 06440 Yenişehir-ANKARA
Telefon:(0.312) 430 09 75 Belgeç: (0.312) 430 35 92

DAĞITIM
nobel YAYIN DAĞITIM
atlas
nobel YAYIN DAĞITIM İZMİR

975 - 6360 - 30 - 5
9 789756 360308
TAKIM ISBN 975 - 6360 - 33 - X