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

5

ebabil

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

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

FELSEFE ANSİKLOPEDİSİ

Cilt - 5

Editör: Ahmet CEVİZCİ

ebabil
ANKARA, 2007

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

Ebabil Yayınları: 94
Felsefe: 11

1. Baskı Mayıs 2007

Felsefe Ansiklopedisi

Cilt - 5

Editör: Ahmet Cevizci

● Ebabil Yayıncılık 2007

Bu baskının bütün hakları Ebabil Yayınlarına aittir. Yayıncının yazılı izni almaksızın kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik, fotokopi veya başka herhangi bir yolla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

Yayın Yönetmeni: Ahmet Şükrü Kılıç
Sayfa Tasarımı: Ahmet Temelli
Kapak Tasarımı: Mehtap Yürümez
Baskı-Cilt: Nobel Basımevi
(Sertifika No: 1005-06-001827)

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Editör: Cevizci, Ahmet
Felsefe Ansiklopedisi / Editör: Ahmet Cevizci
1. Baskı, VIII + 1024, 16x23,5 cm
Kaynaklar ve indeks içermiyor.

ISBN: 978-9944-446-27-3
1. Epistemoloji 2. Estetik 3. Etik

Ebabil Bir Nobel Yayın Dağıtım Tic. Ltd. Şti. Markasıdır
Sertifika No: 1005-06-001822

Adakale Sokak 18/A Yenişehir 06440 ANKARA Telefon: +90 312 435 61 31
Belgegeçer: +90 312 434 48 32

Merkez Şube: Adakale Sokak 18/A 06420 Yenişehir - Ankara Telefon: +90 312 435 61 31
(pbx) Belgegeçer: +90 312 434 48 32
Web: http://www.nobelyayin.com - E-mail: nobel@nobelyayin.com

İstanbul Şube: Molla Fenari Sokak No: 8 Cağaloğlu - İstanbul Telefon: +90 212 511 61 44
Belgegeçer: +90 212 511 61 49
E-mail: istanbul@nobelyayin.com

İzmir Şube: 858 Sokak No: 9-G Konak - İzmir Telefon: +90 232 441 13 55
Belgegeçer: +90 232 489 97 79
E-mail: izmir@nobelyayin.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)
Kürşat DEMİRCİ (*Çin Felsefesi*, Marmara 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)
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

V. Cilde Katkı Yapanlar

Mehmet AKGÜL
Selçuk Üniversitesi, KONYA
Mustafa ALICI
Karadeniz Teknik Üniversitesi, RİZE
Taylan ALTUĞ
Ege Üniversitesi, İZMİR
Mahmut AY
Ankara Üniversitesi, ANKARA
İbrahim H. AYDIN
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Kamil AYDIN
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
İsmail AYDINGÜN
Başkent Üniversitesi, ANKARA
Murat BAÇ
Boğaziçi Üniversitesi, İSTANBUL
Samet BAĞÇE
ODTÜ, ANKARA
Bekir BALKIZ
Ege Üniversitesi, İZMİR
Funda BAŞARAN
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Vehbi BAYHAN
İnönü Üniversitesi, MALATYA
Berivan BİNAY
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Recep BOZTEMUR
ODTÜ, ANKARA
Hamdi BRAVO
Süleyman Demirel Üniv., ISPARTA
Cihan CAMCI
Akdeniz Üniversitesi, ANTALYA
Ahmet CEVİZCİ
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Halis ÇETİN
Cumhuriyet Üniversitesi, SİVAS
Aliye ÇINAR
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Ayşegül ÇIVGIN-BOLAT
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Bayram DALKILIÇ
Selçuk Üniversitesi, KONYA
İsmail H. DEMİRDÖVEN
Hacettepe Üniversitesi, ANKARA
Gülhan DEMİRİZ
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Aysel DOĞAN
Kocaeli Üniversitesi, İZMİT
Çiler DURSUN
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Esma DURUGÖNÜL
Akdeniz Üniversitesi, ANTALYA
RagıpEGE
Strasbourg Üniversitesi, STRASBOURG
Mehmet ELGİN
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Sema ELYILDIRIM
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
İbrahim EMİROĞLU
Dokuz Eylül Üniversitesi, İZMİR
Hayriye ERBAŞ
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Erdoğan ERBAY
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
H. Haluk ERDEM
Gazi Üniversitesi, ANKARA
Mukadder ERKAN
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Dilek FİDAN
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Bülent GÖZKÂN
Yeditepe Üniversitesi, İSTANBUL
Abdülbaki GÜÇLÜ
ODTÜ, ANKARA
Ali Osman GÜNDOĞAN
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
İ. Latif HACINEBİOGLU
Süleyman Demirel Üniv., ISPARTA
Hakkı HÜNLER
9 Eylül Üniversitesi, İZMİR
Özlem IRMAK BALKIZ
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Gürol IRZIK
Boğaziçi Üniversitesi, İSTANBUL
Tuncay İMAMOĞLU
Atatürk Üniver., ERZURUM
Talip KABADAYI
Süleyman Demirel Üniv., ISPARTA

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

Osman KAFADAR
18 Mart Üni., ÇANAKKALE
Nuray KARACA
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Taşkıner KETENCİ
Mersin Üniversitesi, İÇEL
Sinan KILIÇ
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Zekiye KUTLUSOY
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Yavuz KILIÇ
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Eyüp Ali KILIÇARSLAN
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Derda KÜÇÜKALP
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Kasım KÜÇÜKALP
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Berin LORASDAĞI
Hacettepe Üniversitesi, ANKARA
Adnan MELEKOĞLU
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Hilal ONUR İNCE
Hacettepe Üniversitesi, ANKARA
Vefa Saygın ÖĞÜTLE
Ege Üniversitesi, İZMİR
Mehmet ÖNAL
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Tuncay ÖNDER
Gazi Üniversitesi, ANKARA
Hüseyin ÖZEL
Hacettepe Üniversitesi, ANKARA
Şebnem ÖZKAN
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Fatih S. M. ÖZTÜRK
Pamukkale Üniversitesi, DENİZLİ
Ümit ÖZTÜRK
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Betül PARLAK
İstanbul Üniversitesi, İSTANBUL
Aslı SARAÇOĞLU
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Mehmet Ali SARI
Hacettepe Üniversitesi, ANKARA
Hüseyin SARIOĞLU
İstanbul Üniversitesi, İSTANBUL
Tuncay SAYGIN
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
İsmail SERİN
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Devrim SEZER
Ekonomi Üniversitesi, İZMİR
Ömer Naci SOYKAN
Mimar Sinan Üniversitesi, İSTANBUL
Hasan ŞEN
İnönü Üniversitesi, MALATYA
Ümit TATLICAN
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Nilgün TOKER KILINÇ
Ege Üniversitesi, İZMİR
Tayfun TORUN
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Şennur TUTAREL-KIŞLAK
Ankara Üniversitesi, ANKARA
Celal TÜRER
Erciyes Üniversitesi, KAYSERİ
Veli URHAN
Gazi Üniversitesi, ANKARA
Ali UTKU
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Serdar ÜNAL
Adnan Menderes Üniv., AYDIN
Hasan ÜNDER
Muğla Üniversitesi, MUĞLA
Alaeddin YALÇINKAYA
Sakarya Üniversitesi, ADAPAZARI
Hülya YALDIR
Pamukkale Üniversitesi, DENİZLİ
Cengiz YANIKLAR
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Nimet YILDIRIM
Atatürk Üniversitesi, ERZURUM
Feridun YILMAZ
Uludağ Üniversitesi, BURSA
Muhsin YILMAZ
Uludağ Üniversitesi, BURSA

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

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

İÇİNDEKİLER

E ÖNERMESİ
EA
EAGLETON, TERRY
EBEDÎ DÖNÜŞ
EBERHARD, JOHANN
EBHERÎ, ESÎRÜDDÎN
ECKHART, MEISTER
ECO, UMBERTO
EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ
EDEBİYAT FELSEFESİ
EDEBİYAT VE TOPLUM
EDİMBİLİM
EDİMSÖZ EDİMİ
EDİMSÖZ GÜCÜ
EDWARDS, JONATHAN
EFENDİ-KÖLE AHLÂKI
EFENDİ-KÖLE DİYALEKTİĞİ
EFGÂNÎ, CEMÂLEDDİN
EGEMENLİK
EGOİZM
EGOİZM VE ÖZGECİLİK
EGZİSTANS
EĞİTİM
EĞİTİM FELSEFESİ
EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ
EĞİTİM SOSYOLOJİSİ
EĞİTİM VE HAREKETLİLİK
EĞİTİM VE İDEOLOJİ
EĞRETİLEME
EHLİ-SÜNNET
EHRENFELS, CHRISTIAN FREIHERR VON
EHRİMEN
EİDETİK
EİDETİK BİLİM
EİDETİK İNDİRGEME
EİDÓLON
EİDOS
EINSTEIN ALBERT
EİSAİ, MYOAN
EİSENSTADT, SHMUEL NOAH
EKLEKTİZM
EKO-FEMİNİZM
EKOLOJİK MARKSİZM
EKOLOJİK TEORİ
EKOLOJİZM
EKONOMİ
EKONOMİ FELSEFESİ
EKONOMİ POLİTİK
EKONOMİK DETERMİNİZM
EKONOMİK KURUMLAR
EKONOMİK SOSYOLOJİ
EKOSOFİ
EKOTOPYA
EKSEN ZAMANI
EKSİK ÖNERMELİ TASIM
EKSİLTMECİ KURAMLAR
EKÜMENİZM
EL-MA'KÛLÂT-I ÛLÂ
ELEA OKULU

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

ELENKHOS
ELEST
ELEŞTİREL AKILCILIK
ELEŞTİREL POZİTİVİZM
ELEŞTİREL REALİZM
ELEŞTİREL SÖYLEM ÇÖZÜMLEMESİ
ELEŞTİREL TEORİ
ELEŞTİRİCİLİK
ELIADE, MIRCEA
ELIAS, NORBERT
ELIOT, GEORGE
ELIOT, THOMAS STEARNS
ELİS-ERETRİA OKULU
ELİTİZM VE ELİTLER
EMEK
EMERSON, RALPH WALDO
EMİN BİR TAVIR SERGİLEME YANLIŞI
EMPATİ
EMPEDOKLES
EMPERYALİZM
EMPİRİYO-KRİTİSİZM
EN AZ EYLEM İLKESİ
ENÇ, BERENT
ENDÜLÜS'TE FELSEFE
ENDÜSTRİ DEVRİMİ
ENDÜSTRİ TOPLUMU
ENDÜSTRİYALİZM
ENERGEİA
ENFORMASYON
ENFORMASYON TOPLUMU
ENGELS, FRIEDERICH
ENTELEKHEİA
ENTELEKHEİA
ENTELEKTÜALİZM
ENTELEKTÜEL
ENTELEKTÜELİN SORUMLULUĞU
ENTROPİ
EPAGOGE
EPİFENOMENALİZM
EPİFİZ BEZİ
EPİKTETOS
EPİKÜROS
EPİSTEME
EPİSTEME
EPİSTEMİK DOĞALCILIK
EPİSTEMİK DÖNGÜSELLİK
EPİSTEMİK MANTIK
EPİSTEMİK PARADOKSLAR
EPİSTEMİK YANILGI
EPİSTEMOLOJİ
EPİSTEMOLOJİ VE EĞİTİM
EPİSTEMOLOJİK ANARŞİZM
EPİSTEMOLOJİK ENGEL
EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ
EPİSTEMOLOJİNİN PROBLEMLERİ
EPOKHE
ERALP, HALİL VEHBİ
ERASMUS, DESIDERIUS
ERDEM
ERDEM ETİĞİ
ERIUGENA, JOHN SCOTTUS
ERİSTİK
ERİŞİRGİL, M. EMİN
ERKEKMERKEZCİLİK
EROS
ERSOY, MEHMET AKİF
ESKATOLOJİ

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

ESKATOLOJİK DOĞRULAMA
ESNEK UZMANLAŞMA
ESSE EST PERCIPI
ESTETİĞİN PROBLEMLERİ
ESTETİK
ESTETİK VE ETİK
ESTETİK'İN TARİHİ
ESTETİZM,
EŞANLAMLILIK
EŞ'ARİLİK/EŞ'ARİYYE
EŞDEĞERLİK ÇIKARIMLARI
EŞİTLİK
EŞİTLİKÇİLİK
EŞÖLÇÜLEMEZLİK
EŞSESLİ LAFIZ YANLIŞI
EŞSESLİLİK
EŞZAMANLILIK
ETER
ETHOS
ETİĞİN TARİHİ
ETİĞİN TARİHİ
ETİK
ETİK AKIL
ETİK DENEYİM
ETİK VE SOSYAL ARAŞTIRMALAR
ETİKETLEME

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

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

E

E ÖNERMESİ, geleneksel mantıkta, *tümel olumsuz* kategorik önermeyi tanımlar. E önermesine örnek olarak, "Hiçbir insan taş değildir" kategorik önermesi verilebilir. E önermesinde konu da, yüklem de tümeldir; yani her ikisi de kaplamlarının tümüyle alınmıştır. Bunun için E önermesi rahat bir şekilde yine E ile döndürülür. "Hiçbir insan taş değilse, hiçbir taş da insan değildir.

F. M. CHAPMAN – P. HENLE, *The Fundamentals of Logic*, London, 1933; I. M COPI, *Introduction to Logic*, London, 1969; İ. Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, Bursa, 1999.

Ayrıca **bkz.,** KATEGORİK ÖNERME, KLASİK MANTIK, MANTIK.

İbrahim EMİROĞLU

EA, bilgelik (hikmet) ve akıl tanrısı olarak kabul edilen, Akkadca *Ea* olarak adlandırılan Mezopotamya *Su Tanrısı*dır. Ea'nın insanı balçıktan yaratan, ona can üfleyen ve onun neslinin tufanla yok olup gitmesini engelleyen tanrı olduğuna inanılır. Bu tanrının dünyaya tatlı suyu getirdiğine ve insanlara toprağı sürmeyi öğrettiğine de inanılır. *Ea*'nın bu özelliğinden dolayı bereketin kaynağı olduğu kabul edilir. Bazı kaynaklarda *Nudimmud* olarak geçen *Ea*'nın insanı yaratması yanında, hayatın kaynağı olarak tohumları yeşerten ve hayvanların üremesini sağlayan ilâhî bir gücün de sahibi olduğuna inanılır. Yine mitolojilerde *Ea*'nın en güçlü büyüleri yapan tanrı olduğu; fakat bu sanatını kötülük için hiçbir zaman kullanmadığı da teslim edilir.

Sümer dilinde *Enki* olarak adlandırılan *Ea*; yeryüzünün, medeniyetin ve hikmetin efendisi olarak görülmüştür. *Ea* (Enki) Sümer panteonundaki dört yaratıcı tanrıdan biridir. Diğerleri *Enki*'nin babası *Enlil*, *Enlil*'in annesi *Ninhuršag* (*Ki*) ve babası *An*'dır. *Enki* ilk Sümer kenti olan *Eridu* ile özdeşleşmiş ve burada bulunan tapınağa da bu yüzden *su derinliğinin evi* anlamında *é-engur-ra* denmiştir. Sümer panteonunun en güçlü tanrısı *Enlil*'dir ama yaratma ve fail olma açısından *Enki* daha önemlidir. Bu yüzden olsa gerek, Sümer destanlarında diğer tanrılardan çok *Enki* ön plâna çıkmaktadır. Bu inanışın kaynağında *Enki*'nin tanrılar huzurunda insanları temsil ettiğine ve tanrılar ile insanlar arasında aracı olduğuna dair mitolojik ifadeler bulunmaktadır.

Ea (Enki) beş önemli mitte öne çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, *Enki* ve *Ninhursag*'un geçtiği *Sümer cennet miti*; ikincisi, *Enki* ve *Ninmah*'ın adının geçtiği, *insanın yaratılışı* miti; üçüncüsü, *Enki* ve *İnanna*'nın yer aldığı, *yeryüzünün ve kültürel süreçlerin düzenlenmesi miti*; dördüncüsü, yine *İnanna* ve *Enki*'nin rol aldığı *uygarlık sanatlarının Eridu'den Urak'a aktarılışı miti* ve beşincisi de *Su Tanrısı'nın Nippur'a Yolculuğu*nu işleyen *Enki* ve *Eridu* adlarının geçtiği mittir. Bu mitlerin bazı değişikliklerle Asur, Elam, Hitit, Yunan ve İbrani edebiyat ve kutsal metinlerine de şu ya da bu yönüyle yansıdığı görülmüştür.

Sami dillerinde *Enki* yerine *Ea* adı kullanıldığı için Akkadlar'da *Ea arınma ayininin Tanrısı* olarak kabul edilmiş ve bu sebepten onlar arınma sularına *Ea suyu* adını vermişlerdir. İbrani Tanrısı Yahweh'nin de *Ea*'ya dayandığı savunulmuştur. Mitolojiye göre, *Ea* cennet bahçesinde bitkileri yiyerek hayat sürmektedir; o bu yönü ile üç kutsal kitapta (Tevrat, İncil ve Kur'ân) Adem ile Havva kıssası olarak anlatılan Cennet bahçesinde gezen Adem peygambere benzemektedir.

Yarı keçi, yarı balık şeklinde betimlenen *Ea* (*Enki*), astrolojide de oğlak figürü olarak sembolize edilir. Daha sonra bu figür su ya da nehre dönüşmüş ve *Ea* (*Enki*) da *Nehirli Tanrı* ya da *Nehir Tanrısı* olarak anılmaya başlanmıştır. Akkad kültüründe daha sonraları kurnaz bir arabulucu tanrı olarak geçen *Ea*'ya aynı zamanda kral danışmanı olan tanrı sıfatı da verilmiştir.

Özetle, *Su Tanrısı* ve büyücülük sanatının ustası olan hayat verici *Ea*, bazı öykülerde nesnelere biçim veren yaratıcılık ve hikmetin kaynağı; bazılarında zanaatçı ve sanatçıları koruyan tanrı; bazılarında ise kültürün ya da medeniyetin taşıyıcısı olan bir ilâhî güç ola-

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

rak kabul edilmiştir. Bu yönleriyle *Ea* bilgi, felsefe (hikmet) ve sanatın tanrısı olarak görülmüştür.

J. BLACK - A. GREEN, *Gods, Demons And Symbols of Ancient Mesopotamia*, British Museum Press, London, 1998; F. G. BRATTON, *Yakın Doğu Efsaneleri* (çev. N. Muallimoğlu), Avcıol Basım Yayın, İstanbul, 2000; P. BAHN, *Collins Dictionary of Archaeology*, Harper Collins Publishers, Glasgow, 1992; R. GORING, *Dictionary of Beliefs & Religion*, Edinburgh, 1994; O. HANÇERLİOĞLU, *Dünya İnançlar Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1993; E. SARIKÇIOĞLU, *Başlangıcından Günümüze Dinler Tarihi*, Otağ Yayınları, 1983; M. Ç. ULUÇAY, *Bateş Tarih Ansiklopedisi*, Bateş Yayınları, İstanbul, 1979.

Ayrıca **bkz.,** DİNLER TARİHİ, MİTOLOJİ.

Mehmet ÖNAL

Terry Eagleton

EAGLETON, TERRY, 1943 doğumlu edebiyat ve kültür eleştirmeni; romancı; deneme, senaryo ve oyun yazarıdır. Çağdaş akademi sahnesinin en önde gelen Marksist eleştirmenlerden biri olarak kabul edilen Terrence Francis Eagleton ya da Terry Eagleton'ın eserleri kıta eleştirel teorisine önemli bir bağlılıkla belirlenir. *Marxism and Literary Criticism* [Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi, 1976] ve *Literary Theory: An Introduction* [*Edebiyat Teorisi: Bir Giriş,* 1983]'in yayınlanmasıyla edebiyat, tarih ve toplum arasındaki ilişkiyi araştıran bilgi yüklü, ancak anlaşılır edebî eleştiri kitapları yazarı olarak ün kazanmıştır. Edebî araştırmalarda kendine özgü kavrayışlar geliştiren Eagleton'ın Marksist perspektifi yazılarında açıkça ön plâna çıkarken, eserleri feminizm ve psikanaliz gibi diğer teorik yaklaşımları da dikkate alır. İrlanda tarihi, politikası ve kültürüne özel bir ilgi gösteren Eagleton, yazılarında eleştiriye, daha eşit bir toplumu teşvik etme yönünde bir misyon yükler. Eagleton'ın konumu, edebiyata özel bir rol biçen diğer Marksistler'den farklıdır. Ona göre, ideoloji, bazı Marksistlerin düşündüğünden çok daha karmaşık bir alandır, edebiyatı ideolojinin karmaşık bir yeniden-işleyişi ve yeniden-kaydı olarak görür.

Hayatı

Eagleton İngiltere'de, Salford'da, işçi sınıfından İrlanda kökenli bir ailenin çocuğu olarak doğar. De la Salle Kardeşliği'nin idaresindeki Katolik okuluna gider -yaşamı boyunca Katolik yetiştirilme tarzının etkisinde kalan Eagleton daha sonra şöyle diyecektir: "Katoliklik katı düşünceyle duyusal sembolizmi, analitik-olan ile estetik-olanı birleştiren bir dünyadır, bu yüzden daha sonra edebiyat teorisyeni olmam bir rastlantı değildi." Bu okulda akranları daha okuma yazma öğrenirken, o Dickens'ı bitirmiştir. Astımından ve ilgilendiği fikirlerden dolayı kendisini diğer öğrencilere göre marjinal hissettiği De la Salle'den sonra Cambridge, Trinity College'da öğrenim görür. Cambridge Üniversitesi'nden 1964 yılında mezun olan Eagleton, aynı üniversiteden 1968 yılında doktora derecesini alır. 1964-69 yılları arasında Cambridge'te İngilizce alanında ders verir. 1969 yılında Oxford Üniversite'sine geçen Eagleton, 1989'a kadar şiir alanında ve 1989'da eleştirel teori alanında dersler vermeye başlar. 1992 yılında Oxford'da, İngilizce ve edebiyat alanında profesör olmuştur ve hâlen Manchester Üniversitesi'nde kültür teorisi profesörü olarak görev yapmaktadır.

Kariyerine on dokuz ve yirminci yüzyıl edebiyatlarını inceleyerek başlayan Eagleton, Cambridge'te, Marksist edebiyat eleştirmeni Raymond Williams'ın öğrencisi ve takipçisi olur. Williams, Eagleton gibi Kelt kökenli

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

kırsal bir işçi sınıfı ailesinden gelmektedir. Williams dönemin (1960'lar) en önemli Marksist eleştirmenidir ve İngiliz Kültür İncelemeleri'nin kurucuları arasındadır. Eagleton, daha sonra Williams'ın izinde Marksist edebiyat teorisine yönelir. Marksist edebiyat teorisi, Yeni Eleştiri'nin (*New Criticism*) aksine, edebî eserlerde tarihsel, politik ve toplumsal durumları ve bunların ilişkilerini göz önüne alır. Eagleton'a göre, "Edebî metin ideolojinin ifadesi değildir ne de ideoloji toplumsal sınıfın ifadesidir. Aksine metin ideolojinin belli bir ürünüdür ... metin ve ürün arasındaki ilişki bir emek ilişkisidir." Williams'ın etkisiyle, edebî metne özerk bir statü veren ve metnin ahlâkî, tarihsel ve politik gerçekliklerle bağıntısız olduğunu öne süren Yeni Eleştiri'nin ortodoks yönlerini reddeder. Eagleton Williams'ın takipçisi olduğunu yalnızca Marksist edebiyat teorisiyle değil, özellikle 1990'lardan itibaren yaptığı kültür çalışmalarıyla da kanıtlar. Williams'ın 1988'deki ölümünden sonra, Eagleton en önemli İngiliz Marksist eleştirmen olarak kabul edilir.

Eserleri ve Görüşleri

Onun Marksizmi üç evreden geçer. İlk evrede Williams'ın hümanist Marksizm'ini, almış olduğu Roma Katolik yetişme tarzına ilişkin değerlerle uzlaştırmaya çalışır. İkinci evrede hümanist Marksizmi Althusser-sonrası "metnin bilimi" lehine reddeder. Üçüncü evrede konumu değişir: Edebî incelemenin ereği olarak, salt metne ilişkin bilgiden çok, pratik toplumsal hedefleri araştıran bir "devrimci eleştiri" çağrısında bulunur. Eagleton edebiyata teorileştirilmiş bir yaklaşımın gerekliliğini vurgular; aslında bir dönem, borçlu olduğu hocası Williams'ı eserlerinde fazlasıyla ampirik olduğu için eleştirir.

1960'larda sol kanat Katolik grup Slant'e katılan ve bir dizi teolojik makale yayınlayan Eagleton'ın kariyeri boyunca statik olmayan teorik tutumu, daha ilk kitabı *The New Left Church* [Yeni Sol Kilise, 1966]'de ortaya çıkar. Bu eserde, Roma Katolikliğini uzlaştırma amacıyla edebiyat eleştirisi, Marksist politik çözümleme ve sosyalist hümanizm ile Katolik teolojiyi birleştirmeye girişir. Williams'a adanmış olan *Shakespeare and Society* [Shakespeare ve Toplum, 1967] ile geleneksel edebiyatı konu alan ilk kitabı yayınlanır. Birey ve toplum, kendiliğinden yaşam ve toplumsal yapı arasındaki ayrımları kırma ilgisi, Williams'ın etkisini kanıtlar. Ancak Shakespeare'in oyunlarına "benlik" ve "toplum"a ilişkin bir kavrayışla yaklaşması, eserin özgünlüğünü gösterir: "Oyunlarda uygun olarak değerlendirdiğimiz şey, aslında gördüğümüz şey, kültürümüzde ve kendimizde gördüğümüz şey tarafından şekillendirilir". Yeni Eleştiri'yi reddettiğini açığa vuracak tarzda Shakespeare'in eserlerini özerk bir kendilik olarak görmez, bunun yerine bu eserleri Elisabeth döneminin toplumsal meselelerinden ayrılmaz biçimde ele alır. Shakespeare'in geç oyunlarında bireycilik ve toplumsal sorumluluk arasındaki çelişkiyi inceleyen Eagleton, Shakespeare'in aslında mevcut toplumsal düzeni korumaya çalışırken bireycilik ve cinsel arzu sunumuyla geleneksel hukuk ve evlilik yapılarını zayıflattığını öne sürer. Eagleton aynı konuyu *William Shakespeare*'de de (1986) ele alır. Conrad'ın radikal bir kapitalizm eleştirisi olarak görülen *Secret Agent* [Gizli Ajan] metni üzerine bir makalesinde de romanın, karmaşık stratejileri aracılığıyla statükoyu güçlendirdiğini öne sürer.

1970'ler boyunca Eagleton'ın uğraştığı metodolojik sorun, edebiyatı kendi toplumsal koşullarına indirgemeden bu koşullara nasıl dayandıracağıdır. *The Body as Language* [Dil Olarak Beden, 1970] Kristeva ve Lacan gibi beden teorisyenlerinin eserlerini önceler. Burada Eagleton, kapitalizmin yarattığı insanî yabancılaşmaya, Hristiyanlık ve devrimci sosyalizm arasında bir iş birliğini savunarak karşı çıkar. Eagleton'ın edebî eleştirisi cinsel politika söylemine dönüşerek feminist ve psikanalitik teori kavrayışlarını kullanır. Eser, Merleau-Ponty, Wittgenstein ve Marx'tan yararlanarak dilbilim, teoloji ve felsefe alanları ile ilgilenir. Eagleton'ın Merleau-Ponty'den uyarladığı şey, "sahih insanlığın" "bedensellik" aracılığıyla, ortak anlamlar dünyasını oluşturan diğer bedenler ve nesnelerle fiziksel bir diyalog aracılığıyla kurulduğu öne sürümüdür. O hâlde "kapitalizm kronik yabancılaşmayı kışkırtarak, öznellik ve duyusal yaşam arasına zorla giren bir yabancılaşma formu" olarak görünür.

Eagleton'ın postmodern beden teorilerinde karşı çıktığı nokta "bu konumun iptali ve bunun 'cisimleşmiş varlık doğası' üzerine

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

vurgusudur." Yeni somatoloji, dil ve beden arasındaki ilişkiyi öyle bir tarzda yeniden-yapılandırır ki, "öznelliği ve bununla birlikte radikal bir toplumsal eleştiri zeminini tamamen ortadan kaldırmakla tehdit eder." Bu kitaptan sonra Hristiyan öğretisine odaklanmaz. Bunun yerine, daha sonraki iki kitapta Marksist teorisini belirli edebî figürlere yöneltir. *Exiles and Emigrés* [Sürgünler ve Göçmenler, 1970]'de 20. yüzyıl İngiliz edebiyatının önemli bir bölümünün neden Joseph Conrad, T. S. Eliot, Henry James ve James Joyce gibi İngiliz olmayan yazarlar tarafından yazıldığını inceler. Bu dönemde başat Avrupa Marksist eleştiri geleneğine döner. Bu gelenek, Georg Lukacs tarafından yönlendirilmiş ve onun toplumsal gerçekçiliğin yararına duyulan tavizsiz inancıyla şekillenmiştir. Eagleton, "realist roman, kendi tarihinin ve işlevlerinin tipik bileşenlerini mevcut toplumsal ilişkilerin 'yoğun bütünlüğü' olarak üretir" argümanını ince biçimde değiştirir ve genişletir.

Eagleton, "modernizm ideolojisi"ne Lukacs'tan daha olumlu ve değerbilir bir yanıt vererek Lukacs'ın geç yazılarındaki temel ilkeyle çelişir. Burada Theodor Adorno'nun önerdiği Marksist modernizm eleştirisine yakın görünür. Modernist deneyciliğin kaçınılmaz biçimde "edimselliğin güçsüzleşmesi"ni gerektirdiği nosyonuna karşı çıkar ve örneğin D. H. Lawrence'ın, *The Rainbow* [Gökkuşağı]'nın sonunda muhteşem bir "deneyim bütünlüğüne" nasıl ulaştığını gösterir. Kolonyalizmi, İngilizliği ve sürgünü modernizmin anlam ve değerleriyle ilişkilendiren Eagleton, eleştirel ve kültürel tartışma konusu olarak modernizmin olanaklarını tanımlar ve genişletir. Thomas Hardy ve Brontë hakkındaki yazılarında, Lucien Goldmann'ın Marksist yapısalcılığına döner. Goldmann'a göre, "tarihin yapısı ya da örgütlenmesi ile metnin estetik yapısı arasındaki bağlantıyı, belirli bir cinsiyetin dünya görüşü ya da zihinsel yapısı sağlar." *Myths of Power* [İktidar Mitleri, 1975] başlıklı eseri, Brontë kardeşlerin eserlerinin Marksist okumasını sunar. Brontë kardeşlerin eserlerini, dönemlerinde yeni ortaya çıkan endüstri sınıfının ışığı altında ele alır; endüstri devriminin yıkıcı etkilerine ilişkin kültürel bir çözümlemeye girişmesi eserin çarpıcı yönüdür. Bu eserler edebiyat ve toplum üzerine odaklanır. Eagleton'ın *Marksizm ve Edebiyat Eleştirisi*, edebî eleştiri pratiğini oldukça etkileyen bir çalışmadır. Ona göre, "*Kral Lear*'i, *The Dunciad*'ı (Mina Urgan *Aptalname* diye çeviriyor) ya da *Odyssea*'yı anlamak, bunların sembolizmini yorumlamak, edebiyat tarihindeki yerini incelemek ve içerdikleri sosyolojik olgulara dipnotlar düşmekten daha fazla bir şey yapmaktır. Öncelikle, bu yapıtlarla yaşadıkları ideolojik dünya arasındaki karmaşık, dolaylı ilişkileri anlamaktır – yalnızca izleklerde ve yazarın ilgilerinde ortaya çıkan ilişkileri değil, anlatım, ritim, imge, nitelik ve biçimde içerilenleri de. Ama ideolojinin ne olduğunu da eğer toplumda aldığı yeri bütünüyle kavrayamazsak, anlayamayız ... Bu kolay bir iş değildir, çünkü ideoloji hiçbir zaman egemen sınıfın görüşlerinin basit bir yansıması olmamıştır; tersine, her zaman çatışan dünya görüşlerini içermiş karmaşık bir olgudur." Burada Eagleton sanatçının yoktan bir şey "yaratmadığını," ancak bunun yerine tarihsel ve ideolojik koşullarla belirlenen bir eser "ürettiğini" öne sürer. Üretici olarak yazar kavrayışı ortaya koymanın yanında Eagleton, biçim ve içerik ile yazar ve toplumsal bağlılık arasındaki ilişkiyi de ele alır; *Criticism and Ideology* [Eleştiri ve İdeoloji, 1976]'de Marksizm'in diğer analitik yaklaşımların içerdiği ideolojik eğilimden özgür tek metodoloji olduğunu öne süren Eagleton, eleştirinin amacının bir metni oluşturan ideolojik güçleri açığa çıkarmak olduğunu ifade eder.

Edebiyat ve ideoloji arasındaki "dolaylı" ilişki hakkında şu iki yaygın görüşü yetersiz bulur. Birincisi, "edebi eserin estetik biçim kazanmış ideoloji olduğuna dair görüştür. Bu görüşe göre, estetik biçim özelliklerinden sıyrıldıkları zaman" ... edebî eserler "yanlış bilincin, yani temsil ettikleri ideolojinin tutsakları olarak ortaya çıkarlar. Bu görüş, her şey bir yana, birçok edebiyat yapıtının çağının ideolojisine karşı çıkışını açıklayamaz." İkincisi ise, Ernst Fisher'in *İdeolojiye Karşı Sanat*'da (1969) öne sürdüğü görüştür: "Özgün sanat, her zaman ideolojik sınırları zorlayan, ideolojinin sakladığı gerçekleri açıklayabilen, yani çağına aykırı sanattır." Eagleton *Eleştiri ve İdeoloji*'de Althusser ve Pierre Macherey'in görüşlerini benimser. Althusser'e göre, "ideoloji, insanın gerçek dünyayı çarpıtılmış biçimde algılamasıdır; edebiyat da

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

bir bakıma bu algılamanın yaşantısal izlenimlerini aktarır, yani yaşam koşullarımızın bilimsel ve kavramsal bir analizini yapmaz. Ama edebiyat yaşantıyı edilgin bir biçimde yansıtmaz, yansıttığı yaşantıyla bu yaşantının kaynaklandığı ideolojinin arasındaki mesafeyi açık tutar. Bu mesafe biçimle korunur; ideoloji kişiyi nasıl bir 'yanılsama' yumağı içine sararsa, edebiyat da bir 'kurmaca' yumağı içine sarar. Yalnız edebiyat, biçimsel özellikleriyle, her an 'kurmacalığını' ilân eder. Demek ki ideolojik yanılsamanın kurmacaya dönüştüğü yerde biçim, kendi içinde yadırgatıcı ve bu yüzden de eleştirel duyarlılığı keskinleştirici bir unsur olur."

1980'lerde bir dizi edebî ve teorik figür, özellikle Walter Benjamin ve Samuel Richardson üzerine monografiler yazar. *Walter Benjamin*'de (1981) Eagleton, Benjamin'in devrimci eleştirisinin hak ettiği dikkati çekmediğini öne sürer, ayrıca feminizme yönelik bir ilgi de ortaya koyar. *The Rape of Clarissa* [Clarissa'nın İğfali, 1982]'nde Samuel Richardson tarafından yazılan *Clarissa*'yı (1748) yorumlayışında Marksist ve psikanalitik teorilere ek olarak feminist bir yaklaşım uygular. En çok okunan kitabı *Edebiyat Teorisi* akademisyenler arasında popüler bir eğitim metni hâline gelir. Eser, 19. yüzyıl romantiklerinden postmodernistlere kadar metin incelemesi tarihini izler: Eleştirel biçimde edebiyat kavramını ve öğretildiği kurumsal ortamı incelemekle başlar, sonra temel teorik alanlara ilişkin tarihsel incelemelere girişir ve "politik eleştiri" çağrısıyla sona erer. Eagleton, yalnızca yapısalcılık, göstergebilim ve fenomenoloji gibi önemli edebiyat teorilerini gözden geçirmekle kalmaz, ayrıca her bir teorinin sınırlarını ve önemini belirtmek için bunların arkasındaki tarihsel ve ideolojik koşulları da tartışır. Yapısalcılık zaman zaman oldukça şematik görünebilir ve Eagleton eserde en mekanik yapısalcı yaklaşım türlerini parodileştirir. Eagleton'ın parodisi Barthes'dan önceki yapısalcı eleştirmenleri hedef alsa da, içerik ve bağlam pahasına biçimi vurgulayan indirgemeci bir yorum tarzı potansiyeline dikkat çeker. Ancak yapısalcılığın eleştiri pratiğini biçimlendirmede aracı olduğu iki anahtar değişiklikten birincisi, öznenin merkezsizleştirilmesi, yani bireysel öznelerin anlamlama sistemlerini kontrol etmekten çok, onlar için önemsiz ve onların etkisinde olmasıdır. İkincisi, metodoloji ayırımcı değildir ve evrensel olarak uygulanabilir; öyle ki reklamlar ya da karikatürler, klâsik edebî metinlerle birlikte çözümlenebilir ve popüler kültür, yüksek kültür kadar geçerli araştırma nesnesi olur. Böylece kabul edilmiş eleştiri hiyerarşisine karşı çıkılabilir. Eagleton, yapıbozumculuğa da karşı çıkar, çünkü bu, sağlam bir gerçeklik ya da bilgi duygusunu reddeder -ki bunu bir Marksistin kabul etmesi çok güçtür. Ayrıca Eagleton, antikiteden 18. yüzyıla kadar uygulandığı için retoriğe ilişkin bir incelemenin öğrenciler için yararlı olabileceğini öne sürer.

O, edebî-olan ve edebî-olmayan arasındaki ayrımları silen bir kültürel söylemi destekler. Althusserci edebiyat görüşüne uygun olarak Eagleton, kitabın sonuç bölümü "Politik Eleştiri"de şunları dile getirir: "Edebiyat teorisi yanılsamadır, çünkü ilkin kendini felsefeden, dilbilimden, psikolojiden, kültürel ve sosyolojik düşünceden farklılaştıracak bir bütünlüğü veya kimliği yoktur; ikinci olarak da sadece toplumsal ideolojilerin bir kolu olduğu; ayrıca kendini farklılaştırma umudu (edebiyat olarak adlandırılan nesneye tutunma) yanlış yönlendirildiği için de yanılsamadır." Ve edebiyat teorisinin ölümünü ima ederek şöyle devam eder: "Şu hâlde bu kitabın bir giriş değil, bir mezar taşı yazısı olduğunu, yeryüzüne çıkarmaya çalıştığımız nesneyi gömdüğümüzü söyleyebiliriz." *The Function of Criticism* [*Eleştirinin İşlevi*, 1984]'nde Eagleton, kültürel politikayla geleneksel ilişkisine yeniden döndürmek amacıyla eleştirinin, edebî metinlerle uğraşırken topluma yabancılaşmasını ortadan kaldırmaya çalışır. Kitabın tezini, "eleştirinin günümüzde temel toplumsal görevlerinin tümünü aksattığı düşüncesi oluşturmaktadır. Eleştiri artık ya edebiyat endüstrisinin kamu ilişkileri kolunun bir parçasıdır ya da bütünüyle üniversitelerin içinde kalan bir konudur."

Eagleton, "durumun hep böyle olmadığını, bugün bile durumun böyle olmasının gerekmediğini," on sekizinci yüzyıl başından günümüze İngiltere'de eleştiri kurumunun "aşırı seçici davrandığı bir tarihi yardımıyla" göstermeye çalışır: "Eleştirinin kendisi 'bir çeşit ücretsiz kamu ilişkileri, büyük bir toplu girişimin gereklerinin bir parçası' olarak kültür endüstrisiyle ortaklığa geçmiştir ... on sekizinci yüzyıl başlarında eleştiri, kültür

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

siyasetiyle ilgilendi; on dokuzuncu yüzyılda, kamu ahlâkı uğraş alanıydı; yüzyılımızda ise eleştiri bir 'edebiyat' konusudur. ... Yine de edebî konuların ötesindeki konularla ilgilendiğinde hangi tarihsel nedenlerle olursa olsun 'edebî olan' bir dönemin genel düşünsel, kültürel ve siyasî yaşamının içinde kök salmış yaşamsal kaygıların ortamı olarak aniden ön plâna çıktığında eleştirinin daima kayda değer bir şey olduğu tartışmaya açık bir konudur. ... Eleştiri, edebiyattan söz ederken, ancak tüm bir kültürün biçimi ve yazgısı hakkında yanlamasına bir ileti yaydığı zaman, eleştirinin sesi yaygın dikkati zorlamıştır. 'Kültür' baskıcı siyasal bir tasarıya; 'şiir sanatı' toplumsal yaşamın niteliği için bir eğretilemeye; dil toplumsal pratiğin tümü için bir kavram çerçevesine dönüştüğünde ancak, eleştiri cidden varolma hakkı iddia edebilirdi. Üniversiteler aracılığıyla egemen toplumsal ilişkileri yeniden üretmedeki marjinal görevi dışında, günümüzde eleştiri böylesi bir *raison d'être*'den neredeyse tümüyle yoksundur. Hiçbir anlamlı aşamada bağımsız herhangi toplumsal bir çıkarla uğraşmaz; bir söylem biçimi olarak da kendini neredeyse tümden onaylar, ölümsüz kılar."

Şimdiye değin yazdığı tek roman *Saints and Scholars* [*Azizler ve Alimler*, 1987]'de Eagleton modern Avrupa düşüncesinin başlangıçlarını hiciv tarzında inceler. 1916'da İrlanda'da başlayan roman, gerçek yaşamdaki infazından kaçan İrlandalı isyancı James Connolly'yi ve onun filozof Ludwig Wittgenstein ve Bertrand Russell; James Joyce'un *Ulysses*'indeki kahraman Leopold Bloom ve Mikhail Bakhtin'in kardeşi, Marksist edebiyat eleştirmeni Nikolai ile karşılaşmalarını anlatır. Aralarında geçen konuşmalar, 20. yüzyılın başlarında dinî, ekonomik, ve politik güçlerin toplumu nasıl etkilediğini göstermenin yanı sıra, düşünce ve toplumsal eylemin teorik ve pratik sınırlarına ilişkin bir tartışma olarak da hizmet eder. 1989 yılında Field Day Tiyatro grubu Oscar Wilde hakkında yazdığı *Saint Oscar* [Aziz Oscar] adlı oyununu sahneler. 1993'de James Connolly'nin yaşamına ve trajik ölümüne dayanan *The White, The Gold And The Gangrene* [Beyaz, Altın ve Kangren]'i yazar. Bunları bağımlılık, tutku ve hicivsel nükteyi yabanıl ve oyunculla birleştirerek neo-kolonyal "üçüncü dünya"yı yansıtan *Disappearances* [Yokoluşlar] ve Büyük Kıtlık anısına yazılan ve yardım faaliyetlerini kötü biçimde idare eden İngiliz bürokrasisinin duyarsızlığını eleştiren *God's Locusts* [Tanrı'nın Çekirgeleri] izler. Hem Wilde'ın hem de Brecht'in etkisini taşıyan oyunları, "'sanat' ve 'fikir' arasında kıskançlıkla kol gezen sınırları ihlâl eder" ve "sanatsal ve teorik deney arasında bir tür gizli anlaşma"yı yansıtır. Ayrıca Eagleton, Derek Jarman'ın yönettiği "Wittgenstein" (1993) filminin senaryosunun da yazarıdır.

Eagleton, edebî eleştiri söylemini eskisinden daha çok edebiyat araştırmalarına bağlar ve bir kültür ve bilgi gövdesi olarak yapılandırılma tarzlarını değiştirerek edebiyatın yeniden kavramsallaştırılmasını savunur. 1990'larda estetik, milliyetçilik, ideoloji ve postmodernizm üzerine incelemelerde bulunan Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* [Estetiğin İdeolojisi, 1990] ile eleştiriye döner. Bu eserde "modern Avrupa düşüncesindeki bazı merkezî sorunlara estetik kategorisi içinde bir yaklaşım sağlamak, geniş ölçekli toplumsal, siyasî ve ahlâkî sorunlara belirli bir görüş açısından yaklaşmak" amacı güden Eagleton, estetiğin, "duyumsal zevki içeren bedene doğru yaratıcı bir dönüşü simgelediği kadar, o bedenin incelikli bir baskıcı yasayla verilmiş bir kaydı" olduğunu, "bir yandan somut bir tikellik içinde özgürlükçü bir ilgiyi temsil ederken, bir yandan da evrenselciliğin aldatıcı bir biçimini temsil" ettiğini öne sürer. Sanatın "egemen toplumsal düzenin rekabet, sömürü ve maddî mülkiyet gibi kendi fiili değerleri arasında, onda idealleştirilmiş bir tür sığınak bulabileceği yalıtılmış bir alan oluşturacak şekilde tüm diğer toplumsal pratiklerden uygun bir tarzda soyutlanmış" olmadığına inanan Eagleton, iyi bir toplum nasıl işlev gösteriyorsa, estetik bir eserin de o şekilde işlev göstermesi gerektiğini öne sürer: Parçaların örgütlenmesi üzerinde zorlayıcı bir etki uygulanmaksızın bütün parçalar ahenkli bir bütünde bir araya gelirler. Böylelikle estetik düzen, toplumsal bir düzenden türetilir ve bu düzene katılır; bu iki düzen birbirinden ayrılamaz. Aralarındaki kesişme noktası, politik olduğu kadar estetik olan değerlere dayanır.

Eagleton, toplumsal ve politik güçlerin, bir toplumun estetik kavramlaştırmalarını etkileme tarzları üzerinde durur. Bu güçlerin

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

estetik düşüncenin oluşumunu etkileme tarzlarını göstermek için Benjamin, Adorno, Hegel, Heidegger, Kant ve Nietzsche'nin eserlerini ele alır. *Ideology: An Introduction* [*İdeoloji: Bir Giriş*, 1991]'te Eagleton, ana teorik konumları ve bunların savunucularını gözden geçirerek ideoloji kavramını ve değişik tezahürlerini inceler: "Yaşamış olduğumuz son on yılda, tüm dünyada ideolojik hareketlerin gözle görülür bir biçimde yeniden canlanışına tanıklık edildi. Ortadoğu'da İslâmî köktencilik, etkili bir politik güç olarak ortaya çıkarken, Üçüncü Dünya diye adlandırılan ülkelerde ve Britanya Adaları'nın bir kısmında devrimci milliyetçilik, emperyalist iktidara karşı verdiği mücadeleyi sürdürmekte. Doğu Bloğunun post-kapitalist devletlerinin bazılarında, hâlâ direnen neo-Stalinizm, bir dizi muhalif güçle olan savaşımına aynen devam ediyor. Tarihteki en güçlü kapitalist devlet, muhafazakâr Protestanlığın özellikle tehlikeli bir kolu tarafından silinip süpürülmüş durumda. Bu dönem boyunca İngiltere, geleneksel olarak, hâkim değerlerinin belirsiz ve bulanık kalmasını tercih eden bir toplum olduğu hâlde, siyasî bellekte ideolojik olarak en saldırgan ve en açık rejimi olarak yer edecek bir rejimle karşı karşıya kaldı." Eagleton, "farklı kavramsal liflerle bütün bir doku hâlinde örülmüş bir metin" olan ideoloji kavramının son zamanlarda bastırılmasından postmodernist ve postyapısalcı düşünceler kadar, devrimci solun tutumunun da sorumlu olduğunu öne sürer.

Eagleton, postmodernizmin "klâsik ideoloji kavramını" zayıflatan üç öğretisini şöyle sıralar: "Temsil nosyonunun," esasen "*empirist* bir temsil modelinin reddi"; "bir bilinç biçimine 'ideolojik' sıfatı yakıştırma ediminin kendisinin, savunulması çok güç bir mutlak doğruluk fikrini savunmayı gerektireceğine inanan bir epistemolojik şüphecilik" (birinci görüşü geçersizleştiren bir görüş); yeni-Nietzscheci bir çizgide, akılcılık, çıkar ve iktidar arasındaki ilişkilerin yeniden formüle edilmesi." Devrimci sol ise, kapitalizmin manevralarına karşı etkisiz kalmış, metafizik meseleler olarak nitelediği "sınıf çatışması, üretim tarzları, devrimci eylemlilik ve burjuva devletinin doğası" ile ilgilenmekten vazgeçmiş ve "şiddetli bir politik sarsıntı" geçirmiştir. "Kaba saba bir karikatür"e indirgenen ideoloji, aslında "insanî özneleri kendi yaşanan deneyimlerinin temellerinden başlayarak şekillendiren ve onları özgül toplumsal görevlerle ve toplumsal düzenin genel-yeniden-üretimiyle ilgili değer ve inanç biçimleriyle donatan, organize edici bir toplumsal güç"tür ve "bir 'dil' meselesinden öte bir 'söylem' meselesidir."

Eagleton'ın İrlanda kültürü ve edebiyatı hakkındaki makaleleri iki kitap hâlinde yayınlanmıştır: *Heathcliff and the Great Hunger* [Heathcliff ve Büyük Kıtlık, 1995] ve *Crazy John and the Bishop* [Çılgın John ve Piskopos, 1998]. Her iki eser de, Williams'ın ve İngiliz Marksist geleneğinin damgasını taşır. *Heathcliff ve Büyük Kıtlık*'ta Eagleton, Emily Brontë'nin *Wuthering Heights* [*Uğultulu Tepeler*, 1847]'indeki Heathcliff'in aslında İrlanda'daki büyük patates kıtlığından kaçan bir sığınmacı olduğunu öne sürer. Bu makaleler dizisinde Eagleton, İrlanda tarihinin revizyonist görüşü olarak düşündüğü şeyi, patates kıtlığının ve 19. yüzyıl İngiliz politikasının dönemin yazarları üstündeki etkisini azaltmaya çalışan bir görüşü anlatır. *Çılgın John ve Piskopos*'ta İrlanda kültürüne ilişkin meseleleri ele alır. Eagleton, sosyalist ideallerin düşmanı olarak ele aldığı postmodern çizginin kabul edilmesinin ideolojik imalarına sürekli dikkat çeker.

Solun en güçlü eleştirmenlerinden biri olarak, *New Left Review*'da 1985 tarihli makalesi "Capitalism, Modernism, Post-modernism" ("Kapitalizm, Modernizm, Postmodernizm"den) *The Illusions of Postmodernism* [Postmodernizmin Yanılsamaları, 1996]'na kadar, postmodernizmin pek çok yönüne karşı çıkar. *Postmodernizmin Yanılsamaları*'nda Eagleton, eleştirmenler arasında postmodernizme yönelik güncel tercihe karşı, Marksist teorinin uygunluğunu savunur. Parçalanmış dünya ve belirsiz hakikat görüşüyle postmodernizmin, kapitalizm eleştirisiyle topluma daha somut bir ahlâk vizyonu sunabilen Marksizm'in uygun olmayan bir halefi olduğunu öne sürer. Kitabın ilk bölümü, postmodernizmin konumunu ana hatlarıyla gösterir. Radikal bir akım kendisini muhalefet ettiği sistemin zaferiyle karşı karşıya bulduğunda ne tür bir tepkinin beklenebileceği ironik varsayımlarla göz önüne serilir: "Kesin bir yenilgiden mustarip radikal bir hareketi gözünüzde canlandırın bir. O kadar kesin bir yenilgi olsun ki bu, bir ömür boyu, hatta

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

daha da uzun bir süre, yeniden canlanması imkânsız olsun. Kastettiğim yenilgi yalnızca politik solun üzücü biçimde aşina olduğu türden bir geri püskürtülme değil, aynı zamanda sol politikanın geleneksel olarak başvurduğu paradigmaları geçersizleştiriyor görünümü verecek ölçüde kesin olan bir hezimettir. ... Acaba politik sol böylesi bir yenilgiye nasıl bir tepki gösterirdi?"

Eagleton; "evrenseller ve tekiller tartışması ışığı altında ele aldığı özdeşlik/fark ve doğa/kültür gibi postmodern düşünce için bildik bir karşıt çiftler dizisini" de inceler. Eagleton "hiyerarşik, özcü, teleolojik, metatarihsel, evrenselci bir hümanizm"in değerlerini, popüler postmodernist düşünce akımının cezbesine karşı savunurken, aynı zamanda mevcut egemen sistemi incelemeye başlar. Pek çok marjinal grup, postmodern "fark" kavramını kullanarak bir politik söz hakkına kavuşmuştur. Eagleton'a göre, sosyalizm, daha ileri gider ve fark özgürleşimini, insanî ortaklık ve karşılıklı ilişki düzeyinde görmek ister. Bu, postmodern düşüncenin odak noktalarından öznellik ve onun merkezsizleşmesi ya da istikrarsızlaşması konusunu öne çıkarır. "Batı düşüncesinin kendisiyle-özdeş özne sorgulaması değerliyken, hümanist özneyi çok etkili bir biçimde dengesizleştiren postmodernizm değil, ileri kapitalizmdir." Çağdaş toplumda en "anti-elitist güç, bütün ayrımları ve derecelendirmeleri soyut mübadele değeri niteliğinin altına gömen pazar alanıdır."

"Postmodern söylemin yapıbozuma uğratılan öznesi, başat toplumsal değerleri çeşitli biçimlerde yıkmaya muktedirdir; ancak toplumu anlamlı bir şekilde dönüştürmeye yönelik özgürleştirici amaçlara sahip değildir. Başkaldırı, insanî failler, onu sonuca götürecek kadar etkin bir biçimde özolumlayıcı ve kendiyle-özdeş değillerse, başarıya ulaşamaz." Eagleton'a göre, anlamlı biçimde dönüştürücü eyleme girmeye yetecek kadar birlikli bir insan öznesi fikrine gereksinim vardır. "Sağlam bir kimliğin, insan esenliği için zorunlu bir koşul olduğunu ve bunu inkâr etmenin bazı postmodernistlerin ahlâkî sorumsuzluğu olduğunu" öne sürer. Fark, sömürüye dayanan sistemlerde gelişemez; bunlara karşı çıkmak, "evrensel bir insanlık nosyonu"nu gerektirir. Aydınlanma kuşatıcı bir çerçeve içinde "herkesin özgürlük, özerklik, adalet ve politik eşitlik hakkı"na sahip olduğunu, çünkü ortak bir insan doğasını paylaştığını öne sürerken, "bütünleştirici ve evrenselleştirici tarih ve insan-benliği teorilerine kuşkuyla yaklaşan postmodernizm, burada doğayı değil, kültürü görür." Nitekim Eagleton'a göre, postmodernizm, bir "kültürcülük" biçimidir, çünkü "postmodernizmin düşük değer biçtiği, farklı etnik grupların toplumsal ve politik olarak ortaklaşa sahip oldukları şeyin, onların özgürleşimleri için kültürel farklılıklarından çok daha önemli olduğunu kabul etmeyi reddeder. Kültürün bizim doğamıza ait olmasından dolayı, "kültürlü-olmayan" insan yoktur. Postmodernizmin "marjinal"i cazip kılışı ve iktidar ve otorite merkezlerine duyduğu şüphe, çoğunluğun desteklediği politik hareketleri kavramasını engeller."

Egagleton'a göre, postmodernizm, "kapitalizmin dünya nüfusunun çoğunluğuna yeterli olanaklar sağlamada şaşırtıcı biçimde başarısız olduğu"nu dikkate almaz. Postmodernizm ve **post-Marksizm**, paradoksal biçimde, her zamankinden daha "bütüncül" ancak "homojen" olmayan bir iktidar yapısına yönelik tepkilerdir. Eagleton, postmodernistlerin, bir bütüncüllük korkusu olan *"holophobia"*dan mustarip olduklarını; ve tam da insan özgürlüğünün yolunda duran kapitalizmi aramayışın, bütüncüllüğü aramayışın, asıl hatalarının kodu olduğunu öne sürer. Postmodernizme karşı argümanlar şöyle özetlenebilir: (a) "Postmodernizm bütünlük, öz, amaç gibi nosyonları reddederek, bütün farkları değerlendirici-olmayan bir ötekilik içine ayırıp indirgeyerek yeni bir tekdüzeleştirici evrenselciliği öne sürmekle mantıksal bir çelişki yaratır." (b) "Bu şekilde her şeyi ve herkesi eşit değerde ele alarak anlam değerini boşaltır ve politik eylemi amaçtan yoksun bırakır." (c) "Böylece bütün değerleri tekdüzeleştirdiğinden eleştirel bir akım olmaktan uzak olan postmodernizm, aslında kapitalizmin eşyanın değerinin arz/talep ile kişinin değerinin üretici ve/ya da tüketici olmasıyla belirlendiği pazar alanı ruhuyla gizli bir iş birliğine girer." (d) Bu tür güçsüz bir akım, "sorgusuz sualsiz kabul edilen kapitalizmin geliştirebileceği faşist eğilimlere karşı çıkacak bir konumda değildir." Kitapta postmodernizmle ilgili pek çok somut durum -örneğin

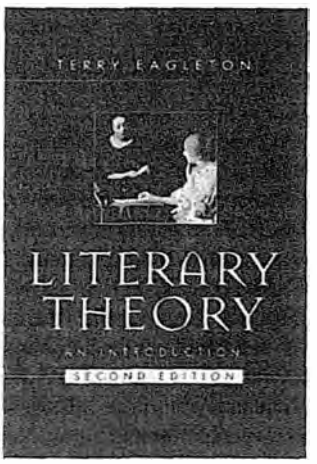
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

postmodernizmin eleştirel olmayan kültürel rölativizminin sonuçları- tartışılır.

Rölativizmin kaçınılmaz olarak nihilizmi doğuracağına inanan Eagleton, kendisinin de kabul ettiği üzere, "gelenekçi" bir konumu koruyarak hiyerarşik bir değerler sistemine duyulan gereksinimi onaylar. Ancak Eagleton uygun gördüğü yerde, örneğin azınlıkların durumuna gösterdiği ilgiden dolayı postmodernizme itibar eder. Post-modernizmin iktidar, arzu, kimlik ve politik pratik arasındaki ilişkilere dair kavrayışın yeniden değerlendirilmesine olanak tanır, aşağılananlara söz hakkı verir. Bunu yaparken, "başat politik sistemlerin buyurucu öz-kimliklerini özlerinde sarsmakla tehdit eder." Aynı anda biçimci ve tarihdışı bir şekilde, "kimlik", "doğa" ve "evrensellik" gibi ürkütücü sözcüklere karşı bütün bir kavramlar dizisini ("fark", "kültür", "yıkım", "marjinallik") sıralayarak, bunlara değer biçen "canlandırıcı, ancak felç edici bir şüpheciliği" de üretir. Eagleton'ın asıl itham, postmodern sanat ve düşüncenin, "çağdaş dünyanın şaşırtıcı karışıklığına" boyun eğmesidir. Yine başka bir yazısında, postmodern durumu şu şekilde eleştirir: "Etik, estetiğe dönüşüyor. Ve bireysel benliğin üzerinde hiçbir kısıtlama olmadığından bütün dünyada özgürlüğü ve demokrasiyi destekleyecek hiçbir doğal sınır da yoktur. Cömert yürekli hoşgörü gibi görünen şey, -istediğiniz şey olabilirsiniz- böylece bir emperyal iradeyi gizler."

21. yüzyılın ilk yıllarında Eagleton trajedi, edebiyat teorisi ve "kültür fikri" üzerine yazılar yazar. *The Idea of Culture* [Kültür Yorumları, 2000]'nda, "bizi hareketsiz kılacak kadar geniş ve rahatsız edecek kadar katı kültür kavramları arasında sıkışıp kaldığımız[ı] ve bu alandaki en acil ihtiyacımızın her ikisinin de dışına çıkmak" olduğunu vurgular. Kültür nosyonunu tarihsel, felsefî ve politik bağlamlara yerleştiren Eagleton geleneksel değerlere yönelik bir tehdit olarak kitle kültürünün ortaya çıkışını betimler. Nietzsche, T. S. Eliot ve Matthew Arnold gibi düşünürlerin görüşlerine yer vererek, kültürün değişken anlamlarını irdeler.

After Theory [Teoriden Sonra, 2003]'da, Manchester Üniversitesi'nde teori dersleri vermesine rağmen "teorinin ölümünü" ilân eder. Teorinin yükseliş ve düşüşünü, kayıplarını ve kazançlarını inceleyen Eagleton, kül-



türel solu "cesaretsiz pragmatizm" ile suçlar ve 21. yüzyılda "zafer kazanan sağa" doğru değişime karşı çıkmak için, daha geniş ve derin bir kültür teorisi çağrısında bulunur. Kültür teorisinin "ahlâk ve metafizik hakkında utangaç; aşk, biyoloji, din ve devrim hakkında mahçup; kötülük hakkında çok sessiz; ölüm ve ıstırap hakkında suskun; özler, evrenseller ve temeller hakkında dogmatik; hakikat, nesnellik ve tarafsızlık hakkında yüzeysel olduğunu" kabul eder. Eserde güncel kültür ve edebiyat teorisini ve her ikisinin yozlaşması olarak gördüğü şeyi suçlar. Ancak disiplinlerarası edebiyat ve kültürün incelemelerinin değersiz olduğu sonucuna varmaz. Aslında Eagleton böyle bir kaynaşmanın çok geniş ve önemli konular alanına yönelmekte etkili olacağını öne sürer. Eleştirisi, teorisyenlerin ve postmodernistlerin mutlakları reddine odaklanır. Eagleton'a göre, mutlak vardır: Herkes sahip olunamayacak bir beden içinde yaşar, çünkü onu elde etmek için hiçbir şey yapılamaz ve yine (intihar dışında) bedenden kurtulmak için hiçbir şey yapılamaz. Bedenlerimiz ve izleyen ölümleri insanlığın eylemlerinin odaklandığı bir mutlaktır.

Holy Terror [Kutsal Terör, 2005), terörizme sürükleyebilecek arzular ve cazibeler üzerine odaklanır. Kutsal, yüce, cinsel esriklik, dünyanın sonu ve kontrol altına alınmayan baskı ile yasadışı intikam arasındaki ilişkiler hakkındaki çeşitli fikirleri gözden geçiren Eagleton'a göre, zorlayıcı olan, terörün estetik boyutudur. Bu, aşırı duygulara duyulan arzu anlamına gelir. Terörün estetik boyutu,

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

daha özel bir anlamda, din tarafından beslenen ve dinin bir nedeni olan huşu duygularını deneyimlemek ve keşif noktasına erişmek arzusudur. Eagleton, zehirli duygulardan söz eder. Basit ve itaatkâr zihinler teolojiyi ortodoks bir şekilde okuyacaklar ve insan kurbanlar isteyen korkunç bir Tanrı'ya inanç duyacaklardır. Bu yüzden "Tanrı bir teröristtir". Basit ve isyankâr zihinler, bu Tanrı'ya isyan edecekler ve sonra aynı isyanı seküler otoritelere yönlendireceklerdir. Bazı insanlar mutlak bir yetki iddiasında bulunan bir toplumsal düzene kızdıkları tarzda Tanrı'ya da kızarlar. Eagleton'a göre, politik meselelerde adaleti eşirgeyen kimseler, günümüzde kıyıma ve kaosa yol açarlar. Ortodoks teoloji meseleleri ortodoks karşı-teolojiden doğar. Her ikisi de merhameti azaltan ve intikamı kefaretle karıştıran bir politikaya bağlıdırlar. Politik şiddet yukarıdan -iktidara sahip olan ve bunu korumayı amaçlayan kişilerdengeldiği kadar, aşağıdan da -iktidarı isteyen ve bunun için her şeyi yapan kişilerdengelir.

How to Read a Poem [Şiir Nasıl Okunmalı, 2006]'da John Milton, Alexander Pope, John Keats, Christina Rossetti, Emily Dickinson, W. B. Yeats, Robert Frost, W. H. Auden, Seamus Heaney ve Derek Mahon'ın yer aldığı önemli şairlerin eserlerini tartışan Eagleton, şiirsel biçimi ve şiirsel biçimle içerik arasındaki ilişkiyi ayrıntılı biçimde inceler. Şiiri en muğlak dil olarak ele alır. Bunun nedeni şiirin düşünülebilecek en fazla bilgi yüklü iletişim parçası olmasıdır. Eagleton'a göre uyak, ritim, ton ve imgeler gibi muğlaklık da şiirin olduğu kadar gündelik dilin bir parçasıdır. Ancak şiir, her birimin dinamik biçimde bir diğerine bağlı olduğu bir dil türüdür. Ton, anlam, ses, ölçü, ritim vb. sürekli olarak birbirlerini değiştiren etkileşimli sistemlerdir. *The Meaning of Life* [Yaşamın Anlamı, 2007], başlığın da ima ettiği üzere, önemli bir soruya ve modern çağdaki anlam krizine odaklanır.

Bir "anti-biyografi" olarak da değerlendirilen biyografisi *The Gatekeeper* [Kapı Bekçisi, 2001]'nin Eagleton'ın eserleri arasında ayrı bir yeri vardır. Eserde Eagleton, beklenenin aksine yaşamının bütünüyle anlaşılır bir kronolojisini sunmaz, karısı ve çocukları hakkında konuşmak ister görünür, hayat derslerini fazlasıyla vurgulamaz. Kitap, onun bu enerjiyle nasıl düşünmeye başladığını göstermeye adanmıştır. Yaşamı çelişkilerle doludur: Dünyada en ikna edici hümanistlerden biri olması, Katolik terbiyesine bağımlılığı, radikal katolik yayın *Slant*'a bağlılığı ve teolojiye duyduğu sürekli ilgi, Eagleton otobiyografisini bulanıklaştırırken, çok da eğlenceli kılar. İki yüzlülüğe ve ekzantrikliğe ilişkin tanımları ve hayal kırıklıkları kolayca kabul görür. Akıl hocalarını sevimli bir dille anlatır. Bunun yanı sıra İngiltere'nin eski tarzlarını, keskin sınıf hiyerarşilerini, görgü kuralı kodlarını ve kibarlık erdemlerini, ölmek üzere olan bütün bu özellikleri anlatır. Aristokrasinin, karşı-kültür rahiplerinin, Carmelite rahibelerinin diline yer verir. Bunlar, yok olmakta olan yaşam tarzlarının kalıntılarıdır. Canlı ayrıntılara, renkli karakterlere yer veren *Kapı Bekçisi*, Eagleton'ın Marksizminin sırf teorik ilgiden uzak olduğunun da bir göstergesidir.

Neredeyse tek başına eleştirel söylemin doğasını dönüştüren Eagleton, eleştirel ve yaratıcı yazım arasındaki, akademik ciddiyet ve popüler komedi arasındaki ayrımları yıkar, çağdaş teorinin özünü oldukça anlaşılır bir dille anlatırken, çelişkili argümanları umulmadık kavrayışlarla öne sürer. Eleştirel yazılarında ironi ve hicve dayalı, özgül bir diyalektik üslup geliştiren Eagleton, yeni kitap çalışmalarının yanı sıra, *New Statesman*, *Red Pepper* ve *The Guardian* gibi yayınlarda da eleştirel, kültürel, politik konular üzerine yorumlarını sürdürmektedir.

T. EAGLETON, "How to Read a Poem: Part Five. Ambiguity," *The Times*, 17(2007); T. EAGLETON, "The ultimate postmodern spectacle" http://www.guardian.co.uk, Wednesday May 25, 2005; T. EAGLETON, *Against the Grain: Essays 1975-1985*, Verso, London, New York, 1991; T. EAGLETON, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*, London, NBL, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1976; T. EAGLETON, *Edebiyat Kuramı* (çev. E. Tarım), Ayrıntı, İstanbul, 1990; T. EAGLETON, *Eleştirinin Görevi* (çev. İ. Serin), Ark, Ankara, 1998; T. EAGLETON, *Estetiğin İdeolojisi*(çev. H. Hünler vd- yay. haz. B. Gözkân), Özne Yayınları, İstanbul, 1998; T. EAGLETON, *Heathcliff and the Great Hunger: Studies in Irish Culture*, London and New York, Verso, 1995; T. EAGLETON, *Holy Terror*, Oxford University Press, Oxford, 2005; T. EAGLETON, *How to Read a Poem*, Blackwell Publishing Limited, Oxford, 2006; T. EAGLETON, *İdeoloji* (çev. M. Özcan), Ayrıntı

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

Yayınları, İstanbul, 1996; T. EAGLETON, *Kapı Bekçisi* (çev. G. Ezber), Bilgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2002; T. EAGLETON, *Kuramdan Sonra*(çev. U. Abacı), Literatür Yayınları, İstanbul, 2004; T. EAGLETON, *Kültür Yorumları* (çev. Ö. Çelik), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005; T. EAGLETON, *Meaning of Life*, Oxford University Press, USA, 2007; T. EAGLETON, *Postmodernizmin Yanılsamaları*(çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999; T. EAGLETON, *Saint Oscar and Other Plays*, Blackwell Publishing, Oxford, 1997; T. EAGLETON – F. JAMESON – E. W. SAID, *Nationalism, Colonialism, and Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2001; D. BROMWICH, "Maenads and Jihadis,"http://www.powells.com/review/2006_01_26.html; G. CASTLE, *The Blackwell Guide to Literary Theory*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007; J. PARLA, "Sunuş: Yirminci Yüzyılda Edebiyat Eleştirisi ve Terry Eagleton", *Edebiyat Kuramı*(çev. E. Tarım) içinde, Ayrıntı, İstanbul, 1990; S. REGAN, *The Eagleton Reader*, Blackwell Publishing, Oxford, 1998; E. SHOWALTER, "A Champion of Cultural Theory?" *The Chronicle of Higher Education*, 23 (2004); S. SIM, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü* (çev. M. Erkan – A. Utku), Ebabil, Ankara, 2006; R. WEBSTER, *Studying Literary Theory: An Introduction*, Arnold, London, 1996; http://www.enotes.com/contemporary-literary-criticism; http://www.kahome.co.uk/abst1.htm

Ayrıca **bkz.,** EDEBİYAT FELSEFESİ, EDEBİYAT VE TOPLUM, MODERNİZM, POSTMODERNİZM, YAPISALCILIK.

Mukadder ERKAN

EBEDÎ DÖNÜŞ. Nietzsche'nin felsefesini ve onun Batı metafiziğine yönelik eleştirilerini anlamak bakımından merkezî bir öneme sahip olan ebedî dönüş düşüncesi, zamanın akıp gitmekte olan sonsuz hareketinin varoluşsal deneyimine işaret eder. Bu anlamda zaman yalnızca geçmiş ve geleceğin çizgiselliği biçiminde deneyimlenmez; zamanın boyutları, temelde birbiriyle bağlantılı olarak ve anın dramatik gerçekleşmesi bağlamında yaşanır. İşte ebedî dönüş deneyimiyle yaşamın trajik özelliğinden kurtulmaya çalışmaktan vazgeçip, yaşamı onaylamayı öğreniriz. Özellikle bu hususa dikkat çeken Nietzsche'de ebedî dönüş düşüncesi "erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesi" olarak karşımıza çıkar.

Ebedî dönüş düşüncesi Nietzsche'de hem metafiziksel varlık anlayışı yerine oluşu öne çıkaran kozmolojik ve fiziksel bir doktrin, hem benliğin dönüştürülmesi anlamında etik bir düzen, hem de insanlığın nitelikçe yükseltilmesi amacına yönelik politik bir imkân olmak gibi üçlü bir işleve sahiptir.

Kozmolojik Anlamıyla Ebedî Dönüş

Kozmolojik bir doktrin olarak ebedî dönüş, geçmiş zamanın sonsuzluğuna işaret eder ve Nietzsche'de, evrenin bir denge durumuna sahip olduğu, oluşun nihaî bir durumunun, bir ereğinin olduğuna ilişkin düşüncelerin bir eleştirisi olarak sunulur. Bu anlamda ebedî dönüş, sürekli bir oluşa işaret eder ve Nietzsche'yi, oluşun yadsındığı, yaşamın suç nosyonu ile dışlandığı varlık felsefesinden, dolayısıyla da metafizik düşünce geleneğinden ayırmamıza imkân verir. Ebedî dönüş pasif nihilizmin hem sonucu hem de bir sınavdan geçirilmesidir. Ebedî dönüş perspektifinden bakıldığında, tümel olan tek şey tikel olandır ve ebedî olan geçici ve zamansal olanla özdeştir.

Lampert'in de belirttiği üzere, ebedî dönüş, Nietzsche'nin öğretisinin kalbini oluşturur. Çünkü bu öğreti, varlıkların bütününe en yüksek onurunu verir. Bunu yaparken de, ne eski tanrıların ne felsefî idollerin ne de geleceğin cennetini vaat eden yol göstericilerin yardımına ihtiyaç duyar. Onun rehberi, varlıkların bütününe yönelik bir kavrayıştır ve bu, varlıkları sürdürmeye yönelik bir sorumluluğu da beraberinde getirir. Nietzsche'nin en yüksek onaylama ilkesi olarak sunduğu ebedî dönüş düşüncesi, Lampert'e göre, oluşun masumiyetine işaret eden mahiyeti nedeniyle, yaşama yönelik hıncın ve nihilizmin üstesinden gelmek bakımından da önemli bir işlev görür.

Ebedî dönüş, hiçbir şekilde, bütün her şeyin sonsuz bir şekilde kendini tekrarladığı, aynı kaldığı ve bizim de bunu böyle kabul etmemiz gerektiği düşüncesini içermez. Warren'ın ifadesiyle, deneyimimizin bir niteliği olarak *aynı*, sabit bir öz, bizim deneyimimizden ayrı bir şekilde dünyada kalan bir şey değildir. Aynılık, dünya ile olan ilişkimizin bir niteliği, ona yönelik asimilasyonumuz, onunla karşılıklı etkileşimimiz ve onu mal edişimizdir. Bu durumda ebedî dönüş, oluşun akışı içerisinde her varlığın benzer durumlarda benzer tepkileri vermesi biçiminde kendini gösteren belirli karakter özelliklerinin kalıcılığına (dönüşüne) işaret edecektir. Her karakter özelliği, herhangi bir

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

ahlâkî yargının ötesinde, tamamen olumsal koşulların ürünü olarak tezahür edeceğinden; her varoluş tarzı, yaşamla ilişkinin her biçimi, onu her mal ediş tarzı masum olacaktır. Ebedî dönüş düşüncesinin telkin etmiş olduğu onaylamanın arkasında, işte bu masumiyet bulunmaktadır.

Etik Anlamıyla Ebedî Dönüş

Yaşamın masumiyeti, kader sevgisini, yani yaşamın evetlenmesini (olumlanmasını) de beraberinde getirir ve bu Nietzsche'yi, kökenlerini Platon'a kadar geri götürebileceğimiz, metafizik düşünce geleneği ve bu geleneğin bir sonucu olarak varılan nihilizm çağının kötümser filozofu olan Schopenhauer'dan ayırır. Platon, Hristiyanlık ve Schopenhauer'da bu dünya yadsınmakta iken, Nietzsche güç istemi kavramlaştırması ile karşıt bir yol belirler. Dünyanın yadsınmasına karşı Nietzsche, hiçbir koşul olmaksızın evet demenin, acıya bile evet demenin önemini vurgular. Nietzsche'ye göre olgusallığa evet demek güçlülerin, korkaklık ve olgusallıktan kaçış ise zayıfların işidir. Richard Wisser'e göre, Nietzsche, dünyanın temelinde iradenin yattığı düşüncesini Schopenhauer'dan almasına karşın, onun kötümserliğini paylaşmaz; tersine yaşamın özünü acının oluşturduğu düşüncesinden hareketle, yaşamın yeniden evetlenmesine ulaşır. Nietzsche, Schopenhauer gibi dünyaya duyulan tiksintiden ötürü "Nirvana"ya, hiçliğe felsefî bir kaçışı değil, hiçliğin içinden geçerek nitelikçe daha üstün, daha yüksek bir basamağa geçişin yolunu gösterir.

Yaşama evet demek, bir anlamda, yaşamın trajik oluşunun kabul edilmesi demektir. Bu ise yaşamın, nihaî amaçlardan ve ahlâkî ereklerden yoksun olduğunun kabul edilmesi anlamına gelir. Metafizik düşüncenin ahlâkî idealler dolayımı ile; güçsüzlük ve hınç tutumuyla yargıladığı yaşam, Nietzsche için iyinin ve kötünün ötesinde bir masumiyete sahiptir. Yaşama evet demek, varlık çemberinin sonu gelmez dönüşünü kavramak ve istemek demektir.

Fakat vurgulamak gerekir ki, ebedî dönüşün içermiş olduğu onaylayıcı tutum, her şeyin olduğu gibi bırakılması ya da verili olana teslimiyet anlamına gelmez. Ebedî dönüş düşüncesinin insan için koşulsuz bir ahlâkî buyruk olmasının anlamı, tam da bu noktada kendini gösterir. Eğer ebedî dönüş düzeni, eylem ve ilişkilerimizin ürünü olan benliğimizin (karakterimizin), bu eylem ve ilişkilerin devam etmesine paralel olarak kendisini sürdürme eğiliminde olacağı anlamına geliyorsa, kendimizde hoşnut olmadığımız, bayağı gördüğümüz yanlarımız da varlığını sürdürmeye devam edecek demektir. Bu durumda ebedî dönüş düşüncesi, kendimize hâkim olma kapasitemizi test ederek bize yaşamın onurlu bir yolunu geliştirmeyi ihtar edecek ve bizi bu doğrultuda bayağı olan, devam ettirmek istemediğimiz karakter özelliklerimizin üstesinden gelmeye yönelik bir araştırmaya sevk edecektir. Elbette bu yönelim Nietzsche'nin, "insan ile insan, sınıf ile sınıf arasındaki uçurum, tiplerin çokluğu, kendi olma ve ayağı kalkma istenci" şeklinde tanımladığı ve güç istemindeki artışın bir tezahürü olarak gördüğü *mesafe duygusu*'nu, kişinin kendi içinde de barındırması durumunda mümkündür. Bu; olduğumuz hâl ile olmak istediğimiz hâl, nitelikçe bayağı olan (kölece) yanlarımızla nitelikçe yüksek olan (efendice) yanlarımız arasındaki bir mesafedir. Ancak bu mesafe duygusu bizi kendimizin üstesinden gelmeye yönelik bir çabaya sevk eder. Nietzsche'nin etiğinde, ebedî dönüş düşüncesi üst insana, "eylemlerin, karakterin ve kaderin olacağı için ebedî olarak tekrarlanmasını isteyeceğin şekilde eylemde bulun" buyruğunu yükleyerek, işte böyle bir çabanın düsturu olarak hizmet görür. Fakat Thile'ın da altını çizdiği üzere, Nietzsche'nin benlik anlayışı gereği, tıpkı kendini alt etme çabasının bir şekilde nihayetlendirilebilecek bir çaba olmaması gibi, "ebediyen devam etmesini isteyeceğin gibi ol" buyruğu da, bir kere yerine getirip sorumluluktan kurtulabileceğimiz bir buyruk değildir. Ebedî dönüş, üst insanın, yaşamının her anında dikkate aldığı, yaşamını onaylayabilme kapasitesini test etmek için sürekli olarak müracaat ettiği kalıcı bir buyruktur. Kişi bu buyruğa uyarak, yaşamına isteminin damgasını vurur ve onu onaylayabileceği hâle getirir. Yapmış olduğu her şeyi ya da en azından, yapmış olduğunu bildiği her şeyi kendine mal ederek örgütler. İster iyi ister kötü olsun, bütün her şeyi, yapmış olduğu şeyler olarak kendisi bakımından kabul edilebilir hâle getirir. Böylece kişi, oluşa kendi karakterini vererek, benliğinin birliğini sağ-

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

lar, yani varolur, kendisi olur.

Ebedî dönüşü isteme, ebedî dönüş düşüncesinin içeriğini oluşturan oluşun masumiyeti inancı ve bu inancın beraberinde getirmiş olduğu onaylayıcı tutum ve yine ebedî dönüşün telkin etmiş olduğu kendini alt etme çabası, bir tarihsel bağlamdan bağımsız olarak düşünebileceğimiz soyut bir insan anlayışının açıklayıcı nitelikleri olarak düşünülemez. Bu nitelikler, belirli bir tarihsel deneyimin sonucu olarak varolabilecek bir insan tasavvuruna gönderme yapar. Söz konusu insan, Nietzsche'nin etiğinde, üstinsan kavramlaştırması olarak karşımıza çıkar. Üstinsan, hem Batı kültür ve düşüncesini karakterize eden sürü insanının, hem de bu kültür ve düşüncenin çıktısı olan pasif nihilizmi karakterize eden son insanın üstesinden gelinmesiyle ulaşılabilecek bir ideale işaret eder. Kişinin kendisini dönüştürmeye yönelik çabası anlamıyla asketizm, bu *telos*a ulaşmanın, yani yetkin bir varlık olmanın önkoşulunu oluşturur. Çünkü, *ebedî dönüş düzeni* gereği, böyle bir çaba yoksa kişinin içinde bulunduğu durum varlığını sürdürmeye devam eder. Duyguların, arzuların ve düşüncelerin belirli bir düzenden yoksun olması, yani "anarşik" bir benlik, Nietzscheci perspektif açısından, tamamıyla doğal zorunluluklara tâbi olmakla, yani kişiliksizlikle aynı anlama gelir. Bu yönü dikkate alındığında insanın hayvandan herhangi bir farkının olmadığını söyleyebiliriz. Benlik, verili koşullar çerçevesinde, eylem ve etkilenimlerin bir toplamı olduğu için, kendini alt etmeye yönelik bir mücadelenin yokluğunda koşullar sürekli aynı kalacağından, söz konusu nitelikçe düşük varoluş düzeyi de varlığını sürdürür. Acılardan kurtulmayı ve hazzını en yüksek düzeye çıkarmayı varoluşunun yegâne gayesi olarak gören *son insan*, yani tamamen başıboş arzu ve güdülerine tâbi olan, isteyemeyen insan, bu niteliksizliği temsil eder. Belirli bir varoluş tarzının, kendini devam ettirmesi anlamındaki ebedî dönüş düzeni sürü insanı için de geçerlidir. Bütünlüğünü, kendisinin dışında, kendisine aşkın hazır bulmuş olduğu değerlerle sağlayan, varlığını bir bütüne bağlanarak, bütüne aidiyeti üzerinden kazanan ve bu anlamda bir birey olarak varolamayan sürü insanı da, kendinin üstesinden gelme çabasından yoksun olduğu için varlığını aynen sürdürür. Bu anlamda, her iki varoluş biçiminin de ortak özelliğinin, güç isteminin zayıflığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kendini alt etmeye yönelik bir çabadan yoksunluk olduğunu söyleyebiliriz. Her iki durumda da; ya benliğin bütünlüğünü sağlayacak değerlerden mahrumiyet ya da bütünlüğün, yaşamı yadsıyıcı değerlere müracaatla sağlanması anlamında nihilistik bir yaşam, yani kişinin yaşama kendi isteminin damgasını vurarak değerlerinin yaratıcısı olamaması söz konusu olur. Nietzsche'nin etiğinin *telos*u olan *üst insanın* ayırıcı vasfı, kendisini tam da bu noktada kendini gösterir. Üst insan, kendinin üstesinden gelebilmesine ve kendi değer koyucusu olabilmesine imkân veren güç istemiyle, kendi doğasının ve içinde yaşadığı koşulların basit bir çıktısı olmaması anlamına gelen özgürlüğüyle, kısaca, yaşamına kendi isteminin damgasını vurabilme kapasitesiyle diğer insan tiplerinden ayrılır. Kuşkusuz, üst insanın bu ayırt edici vasfı, onun bütün zorunluluklardan bağışık olması anlamında mutlak bir özgürlüğe sahip olduğu anlamına gelmez. Böyle bir özgürlük Nietzsche için yalnızca bir kurgudur. Üst insanın niteliği olan özgürlük, onun, içinde bulunduğu doğal ve tarihsel koşullar bağlamında kendini alt edebilmesi ve yaratabilmesidir. Bu özgürlük üst insanın ebedî dönüş düzeninin dışında olabileceğine işaret etmez. Tam tersine, her şey gibi üst insan da oluşun bir parçası olduğu için ebedî dönüş düzeni içerisindedir; üstelik ebedî dönüş düşüncesi, onun varoluşunun kategorik buyruğunu oluşturmaktadır.

Politik Anlamıyla Ebedî Dönüş

İnsana, mevcut hâlinin üstesinden gelmeyi ihtar eden buyruğu, daha üst bir düzeye taşıyarak, insanlığın içerisinde bulunduğu durumun üstesinden gelmeyi ihtar eden bir buyruk olarak düşündüğümüzde, ebedî dönüş düşüncesinin politik anlamına ulaşmış oluruz. Nietzsche'ye göre, modern dönemde insanlık durumunu karakterize eden şey nihilizmdir. Nihilizm, yaşamı anlamlı kılan bütün yüce değerlerin değerini kaybetmelerini nitelediği için, insanlık açısından ciddî bir sorun meydana getirir. Modern dünya görüşü, devamı olduğu Hristiyan dünya görüşü gibi, oluşu, ona dikte ettiği aşkın değerlerle yargıladığı için, bu değerlerin dayanak noktasının kaybolması (Tanrı'nın

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

ölümü) ile baş gösteren nihilizm sorunu karşısında pasif bir tutum sergiler. Bu pasif tutum, ya Schopenhauer'da örneği görülen kötümserlik ya da son insanda örneği görülen yaşamdan pasif bir memnuniyet biçiminde kendini gösterir. Buna karşın, ebedî dönüş düşüncesi, oluşun masumiyetini teslim ettiği için yüce değerlerin zevale uğramasını, her şeyin sonu olarak görmeye sevk etmez. Tam tersine, bunu yeni değerlerin yaratılması için bir fırsat olarak görüp, nihilizm sorunu karşısında aktif bir tutum takınmaya sevk eder. Nietzsche, mevcut değerlerin yıkımını sonuna kadar götürmeyi ve yeni değerler yaratmayı içeren bu aktif tutumu, "büyük politika" olarak adlandırır. Nietzsche'de büyük politika, değeri dibe vurmuş olan insanın niteliğini yükseltmenin bir imkânı olarak sunulur. Teleolojik tarih anlayışı doğrultusunda, varolanı (niteliksizliği) yücelten modern politika anlayışına karşıt bir biçimde, oluşun herhangi bir nihaî amaç ya da anlamdan bağışık olduğunu kabul ettiği için, geleceğin açıklığı düşüncesini içeren ebedî dönüş öğretisinin sunduğu bir imkân olarak büyük politika, varolanın (nihilistik yaşamın) üstesinden gelerek insanlığın zenginleştirilmesini hedef alır.

G. DELEUZE, *Nietzsche and Philosophy* (trans. by H. Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989; W. KAUFFMANN, *İnsanı Anlamak II*(çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1997; W. KAUFFMANN, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey, 1974; I. KUÇURADİ, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1997; L. LAMPERT, *Nietzsche's Teaching*, Yale University Press, New Haven and London, 1986; P. LEVINE, *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities*, State University of New York Press, Albany, 1995; G. T. MARTIN, *From Nietzsche to Wittgenstein, "The Problem of Truth and Nihilism in The Modern World"*, Peter Lang Publishing Inc., New York, 1989; A. NEHAMAS, *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından*(çev. C. Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999; F. NIETZSCHE, *Ahlâkın Soykütüğü* (çev. A. İnam), Gündoğan yayınları, Ankara, 1998; F. NIETZSCHE, *Ecce Homo* (çev. C. Alkor), Say Yayınları, İstanbul 1997; F. NIETZSCHE, *Putların Alacakaranlığı* (çev. H. Kaytan), Akyüz yayınları, İstanbul, 1991; F. NIETZSCHE, *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (çev. A. İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997; D. OWEN, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publications, London, 1995; K. A. PEARSON, *Kusursuz Nihilist*(çev. C. Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998; R. M. STEWARD, "Nietzsche's Perspectivism and the Autonomy of Master Type", *Nous*, 20(1986); L. P. THIELE, *Friedrich Nietzsche And The Politics of The Soul*, Princeton University Press, Princetion and New Jersey, 1990; M. WARREN, *Nietzsche and Political Thought*, The MIT Press, Cambridge and London, 1991; R. WISSER, "Üstün İnsan Görünürde mi?", *Felsefe Arkivi*, 27(1970); H. YAVUZ, "Nietzsche ve Bengi Dönüş", *Cogito*, 25(2001).

Ayrıca **bkz.**, AHLÂKIN SOYKÜTÜĞÜ, EFENDİ-KÖLE AHLÂKI, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, GÜÇ İSTEMİ, HINÇ, NIETZSCHE, NİHİLİZM, POLİTİKA FELSEFESİ, SCHOPENHAUER.

Derda KÜÇÜKALP

EBERHARD, JOHANN 1739-1809 yılları arasında yaşamış Alman teologu ve filozofudur.

Halberstatt'ta doğmuş olan Eberhard, Halle'da teoloji tahsil etmiş ve 1763 yılında Halbertstad'ta rahiplik görevine başlamıştır. Aynı görevi 1774 yılında gönderildiği Charllottenburg'da sürdüren filozof 1778 yılında, Prusya kralı II. Frederik tarafından Hall üniversitesi'ne teoloji profesörü olarak atanmış, 1786 yılında da Berlin akademisi üyeliğine seçilmiştir. 1805 yılından itibaren devletin yöneticilerine özellikle eğitim ve dinî konularda danışmanlık yapmaya başlayan Eberhard teoloji, epistemoloji, etik, estetik, filoloji ve felsefe tarihi konularında eser vermiştir.

O, daha ziyade Wolffçu bir eğitim almış, fakat sonradan Moses Mendelssohn ve K. F. Nicolai'ın etkisi altında, kişisel ve özgün kendi bakış açısını geliştirmiştir. Popüler bir filozof veya bir sağduyu düşünürü olarak Eberhard'ın soyut spekülasyona karşı çıktığı ve daha ziyade doğal teoloji, psikoloji, etik ve estetikle meşgul olduğu bilinir. Coşumculuğa, duyguculuğa, okültizme karşı çıkarken ampirik bir yaklaşım benimseyen Eberhard, ilk büyük eseri olan iki ciltlik *Neue Apologie des Socrates* [Sokrates'in Yeni Savunması]'nda, kurtuluşun vahye bağlı olduğunu reddedip, bir ilk günahın bulunmadığını öne sürer. Ona göre, ebedî ceza da, günahkârın ahlâkî ıslahı olarak ifade olunan amacıyla çelişik olduğu gerekçesiyle reddedilmelidir.

Onun bir diğer önemli çalışması olan *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindes* [Genel Düşünme ve Hissetme Teorisi] adlı

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

esere Locke'un düşüncesiyle Leibniz'in *Nouveaux Essais* [Yeni Denemeler]'in hâkim olduğu söylenebilir. Kant ve J. N. Tetens gibi, o da, aklı vurgulama eğilimine karşı duyumu öne çıkarır ve yine Kant, Tetens ve J. H. Lambert gibi, kusursuz bir fenomenalizm geliştirir. Duyumun pasif olduğunu söylerken, Locke'un bütün idelerin duyumlardan türetildiği görüşünü geliştiren Eberhard, duyumlamanın düşünmeden eyleme bir geçiş olduğunu iddia eder.

O, estetik konusunda ise, güzelliğin şeylerin nesnel bir özelliği olmayıp, Kant'ın sonradan "öznel finalizm "adını vereceği bir görüş olarak nesnenin öznenin temsil etme gücüne uygunluğu olduğunu savunmuştur. Güzellik insandaki bu etkinlik ve gücü harekete geçirdiği için, sanatın amacı hoş ve haz veren duyguları uyandırmaktır. Ebarhard, insandaki estetik faaliyetin ilk görünümünü veya temsilinin çocuğun oyunu olduğunu söyler.

Önce 1778-1791 yılları arasında *Philosophisches Magazin*'in [Felsefe Dergisi], sonra da 1792-95 yılları arasında *Philosophische Archive* [Felsefe Arşivi]'nin editörlüğünü yapan Eberhard, bu sıralarda Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* üzerine eleştiriler, eleştirel yazılar kaleme alır. Bu yazılarında Kant'ın görüşlerinin tamamıyla Leibniz'den alındığını ve gerçekte çok özel bir dogmatizm türüne karşılık geldiğini öne sürer. Bu türden eleştirileri genelde pek önemsemeyen Kant, haksız olduğunu düşündüğü bu eleştirilere 1790 yılında cevap vemiştir.

G. DRAGER, Eberhards Psychologie und Aesthetik, Hallae, 1915; E. O. FERBER, Der Philosophische Streit Zwischen I. Kant und J. A. Eberhard, Giessen, 1884; K.LUNGWITZ, Die Religionsphilosophie Eberhards, Erlangen, 1911; C. F. NIKOLAI, Gedachtnisschrift auf J. A. Eberhard, Berlin, 1810.

Ayrıca **bkz.,** ALMAN FELSEFESİ, KANT, LEIBNIZ.

G. TONELLİ

EBHERÎ, ESÎRÜDDÎN, felsefe ile kelâmın içiçe işlendiği dönemin önde gelen düşünürü, mantıkçısı, astronom ve matematikçisidir.

Hayatı

On üçüncü yüzyılda yaşamış olan Esîrüddin el-Mufaddal İbn Ömer İbn el-Mufaddal es-Semerkandî el-Ebherî, İslâm düşünce, bilim ve eğitim tarihinin önemli simalarından biridir. Doğum tarihi bilinmeyen Ebherî'nin hem bu nisbesi hem de doğum yeri konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Onun Musul'da doğmuş olduğu genellikle kabul edilmekle birlikte, bazı kaynaklarda yanlış olarak "Ebehrî" şeklinde yazılan "Ebherî" nisbesinin, onun bir beldeye mi yoksa bir kabîleye mensûbiyetini mi ifade ettiği konusunda çeşitli spekülasyonlar yapıla gelmiştir. Onun kendisinin "Semerkandî" nisbesini kullandığı dikkate alındığında, onun aslen Semerkandlı olduğu, söz konusu nisbenin de Ebher isimli kabileye mensûbiyet ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Tahsili konusunda fazlaca bilgi bulunmasa da ilk öğrenimini Musul'da yaptığı, daha sonra tahsiline devam etmek üzere Horasan, Bağdat, Erbil gibi devrin önemli bilim ve kültür merkezlerinde bulunduğu tahmin edilmektedir.

Filozofun *Keşfu'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik* adlı eserinin Cârullah nüshasının sonunda yeralan malûmat, başka açılardan olduğu kadar, Ebherî'nin ilmî faaliyet ve seyahatlerine ışık tutması bakımından da son derece önemlidir. Filozofumuzun talebesi olan ve anılan nüshanın dayandığı nüshayı müellif nüshasından istinsah eden Şemseddîn Muhammed ibn Mahmûd el-Isfehânî'ye atfen verilen bilgiye göre Ebherî, Bağdat'ta bulunan Şerefiye Medresesi'nde müderrislik yapmış (646/1248), sonra Anadolu'ya oradan Musul'a, Musul'dan da İran (el-Acem) bölgesine geçmiş ve yakalandığı felç hastalığı sonucunda Şebister'de vefât etmiştir. Onun ölüm tarihiyle ilgili olarak muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda 661/1263, 662/1264 tarihleri zikredilmekle birlikte, onun 663/1265'te öldüğü yolundaki görüş ağırlık kazanmaktadır.

Fahreddîn er-Râzî, Kemâleddîn ibn Yûnus ve Muhyiddin Mahmmed b. Muhammed b. Saîd b. Nediy (Nedâ [?])'den başka muhtemelen devrin başka önde gelen bilginlerinden feyzalan Ebherî, yalnızca kaleme aldığı onlarca eseriyle değil, tedris faaliyeti ve yetiştirdiği talebeler vasıtasıyla da ilim, düşünce ve kültür tarihine çok önemli katkılar sağlamıştır. Yukarıda anılan ünlü kültür tarihçisi İbn Hallikân ve Şemseddin Muhammed el-Isfehânî'nin yanısıra, onun, kendisi kadar ünlü bir talebesi de *er-Risâletü'ı-Şemsiyye fî*

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

kavâ'idi'l-mantıkiyye ve *Hikmetü'l-ayn* adlı meşhur kitapların müellifi Necmeddin Ali İbn Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî'dir.

Felsefe, mantık, astronomi ve matematik alanında verdiği dersler ve yetiştirdiği talebelerin yanı sıra kaleme aldığı eserleriyle Ebherî, İslâm ilim ve düşünce tarihinin önemli simalarından biridir. Musul'dan, Bağdat'a, Horasan'dan Anadolu'ya, Erbil'den Şebister'e defaatle gerçekleştirdiği seyahatler, eserlerini takdim edişi, kullandığı üslûp, gerek kendisinden önceki ve gerekse muasırı olan düşünür ve ilim adamlarına yaptığı göndermeler, giriştiği tartışmalar, onun, geniş ve derin bir ilmî vukûf, bitmez tükenmez bir öğrenme ve öğretme iştiyak ve azmine sahip, daha da önemlisi kendine güveni iddiası bulunan bir şahsiyet olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim o, *Islâhu Öklîdîs* başlığını taşıyan eserinde, dönemin İslâm dünyasında mütedâvil olan Euklides nüshalarını ve *Usûlü Öklîdis*'teki bazı problemli teoremleri düzeltmiş, ayrıca Eukleides tarafından tam bir açıklığa kavuşturulmayan, zaman içinde Eukleides dışı geometrilerin doğmasına sebep olan ve "paraleller postülası" da denilen beşinci postülayı farklı bir şekilde ispatlamaya teşebbüs etmiştir. Ebherî'nin bu çalışmasının da diğer bazı eserleri gibi özellikle Osmanlı bilim hayatında önemli yer tuttuğu, uzun yıllar Osmanlı matematikçileri tarafından kullanıldığı, o dönemde istinsah edilen geometri eserlerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Eserleri

Özellikle *Hidâyetü'l-hikme* ve *Îsâgûcî* adlı eserleri, başta Osmanlı medrese ve ilim çevreleri olmak üzere İslâm dünyasının pek çok yerinde temel metin olarak okunup okutulan, çok sayıda şerh ve haşiyesi yapılan Ebherî'nin, felsefe, mantık, astronomi, matematik ve daha başka alanlarda kaleme aldığı ve çoğu günümüze ulaşmış bulunan eserlerini şöylece sınıflandırmak mümkündür.

Mantık ve felsefe: **(1)** *Îsâgûcî. er-Risâletü'l-Esîriyye fi'l-mantık* adıyla da bilinen "mantık terimleri sözlüğü" niteliğindeki bu muhtasar eser, asırlarca medreselerde okutulan ilk mantık kitaplarından biri olması itibarıyla gerek İslâm dünyasında gerekse Batıda büyük ilgi uyandırmış, üzerine çok sayıda şerh ve haşiye yazılmış, Latince ve başka Batı dillerinin yanı sıra Türkçe'ye de muhtelif çevirileri yapılmıştır. Son olarak tarafımızdan tenkidli metin ve Türkçe çevirisinin yanı sıra Porphyrios, Fârâbî, İhvânu's-Safâ ve İbn Sînâ'nın *Îsâgûcî*'leriyle karşılaştırmalı bir değerlendirmesi yapılarak yayımlanmıştır (Bkz., Ebherî, *Îsâgûcî-Mantığa Giriş* (tenkidli metin-çeviri ve inceleme: H. Sarıoğlu), İstanbul 1998; A. Kayacık, *Ebherî'nin İsagucî'sinin İlk Şerhleri XIV-XVI. Yüzyıl* (basılmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 1996; A. Bingöl, "Îsâgûcî", *DİA*, XXII, 488-489; M. Îsâ Sâlihiyye, *el-Mu'cemü'ş-şâmil li't-türâsi'l-arabî el-matbû'*, I, 21-22).

(2) *er-Risâletü'z-Zâhire.* Süleymaniye Ktp. Ayasofya, nr. 2566 (15a-23a), H. Hüsnü nr. 1229 (4b-43a), Râgıb Paşa Ktp nr. 1461'de kayıtlı nüshaları bulunan bu küçük risâlede müellif, bir mantıkçı olarak diyalektikte kullanılan öncüllerde gördüğünü belirttiği birtakım yanlışlıkları tartışır (ayr. bkz., R. Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtât.*, s. 266). **(3)** *er-Risâletü'l-Bâhire fî-Makâleti'z-zâhire.* Eserin Ayasofya, nr. 4862 ve 2566 (18b-23a), Laleli nr. 3023'te nüshaları bulunmaktadır. Ebherî bu risâlede yine diyalektik öncül ve yöntemlerin eksik ve yanlış bulduğu taraflarını göstermek suretiyle bu konuda "akl-ı selîm ve tab'ı müstakîm" sahiplerine bir hatırlatmada bulunmayı amaçlamıştır.

(4) *Risâle fi Fesâdi'l-ebhâs elletî vada'ahâ mübrizü'l-cedeliyyîn.* Yine cedelle ilgili birtakım meseleleri konu alan risâlenin bir nüshası Şehit Ali Paşa, nr. 2304'de kayıtlı mecmuadadır. **(5)** *Tehzîbu'n-nüket.* Bu eserin biri Âtıf Efendi Ktp., nr. 1604, ikincisi Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1855, diğeri de Şehit Ali Paşa, nr. 2304'te kayıtlı üç nüshası bulunmaktadır. İstinsah tarihi 23 Zilhicce 686 (1288) olan son nüshaya göre risâlenin plânı şöyledir: 1. Kaideler (98b-122a), 2. Terkibu'n-nüket(122b-128a), 3. Takrîru'l-mesail (128b-147a).

(6) *Hidâyetü'l-hikme.* Başta İstanbul kütüphaneleri olmak üzere pek çok yazma nüshası bulunan ve muhtelif baskıları yapılan bu ünlü eserinde Ebherî, İslâm düşüncesinin klâsik problemlerini mantık, tabîiyyât ve ilâhiyyât olmak üzere üç ana bölüm hâlinde işlemiş, -belki de İbn Sînâ'nn *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ından esinlenerek- önemli gördüğü bazı meseleleri "hidâye" başlığı altında vur-

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

gulamıştır ki muhtemelen eser, adını bu uygulamadan almaktadır. *Hidâyetü'l-hikme*'ye çok sayıda şerh ve haşiye yazılmış olması, ona verilen değerin bir göstergesidir. Kâdî Mir Hüseyin ibn Mu'înüddîn el-Meybedî el-Hüseynî (ö. 1475) ile Sadreddin-i Şîrâzî'nin (ö.1640) şerhleri oldukça meşhurdur ve özellikle ilkinin çok sayıda haşiyesi bulunmaktadır (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/2028-2030; C. Brockelmann, *GAL.*, I, 608-609, Suppl., I, 839-841). Ayrıca Muhammed Takî Dânişpejuh tarafından *Mantıku'l-hidâye* adıyla neşredilen risâlenin (*Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyat u 'Ulûm-i insanî*, Sayı 72-73, s. 458-483) *Hidâyetü'l-hikme*'nin mantık bölümünün Farsça çevirisi olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Osmanlı medreselerinde yaygın olarak okutulan (bkz. C. İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, II, 116-121) bu eserin sonunda Ebherî, felsefe alanında derinleşmek ve filozofların görüşlerine tam vâkıf olmak isteyenlerin, *Zübdetü'l-esrâr* isimli kitabına başvurmalarını salık vermektedir.

(7) *Zübdetü'l-esrâr*. Millet Kütüphanesi, nr. 1210 ve Karaman İl Halk Ktp. nr.l'de iki nüshası bulunan bu eser, Ebu'l-Ferec ibnü'l-İbrî tarafından Süryanîceye tercüme edilmiştir (C. Brockelmann, "İbnül'İbrî", *IA.*, V-2/862; G. Sarton, *Introduction to The History of Science*, II, 867). **(8)** *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*. Edisyon kritik ve incelemesi tarafımızdan yapılmış bulunan (Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik* (Tenkidli Metin ve İnceleme: H. Sarıoğlu), İstanbul 2001) bu eser, Ebherî'nin en hacimli kitabı durumundadır. Manisa İl Halk Ktp., nr. 469'da kayıtlı nüshasındaki ferağ kaydının 7 Cumâde'l-âhir 642/4 Kasım 1244 tarihini taşıması, eserin daha önceki bir tarihte kaleme alındığını göstermektedir. Carullah Efendi, nr. 1436'daki nüshanın sonuna müstensihin düştüğü kayda bakılırsa, Ebherî'nin bu eseri Bağdat'taki Şerefiyye Medresesi'nde talebelerine okutmuş olduğu anlaşılmaktadır (646/1248) (bkz., Esîrüddîn el-Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi nr. 1436, vr. 134a; ayr., R. Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtât*., s. 270).

(9) *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*. Ebherî, bu eserini hem hakkında istikrarlı ve tutarlı görüş sahibi olduğu mantıksal ilkele ve felsefî bilgileri ortaya koymak, hem de yaygın olarak kullanılan yöntemlerde birtakım hatalar bulunduğunu göstermek amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Nuruosmaniye Ktp., nr. 2238, Reisülküttab nr. 569 ve Laleli nr. 2562'de olmak üzere üç nüshası bulunan esere Nasîreddîn et-Tûsî'nin *Ta'dîlü'l-mi'yar fî nakdi Tenzîli'l-efkâr* adıyla yazdığı ve bir nüshası Topkapı Sarayı Ktp. nr. 3496'da bulunan eleştirel şerhin mantık bölümü Abdullah Nûrânî tarafından yayımlanmıştır (*Mantık ve Mebâhisu'l-elfâz*, nşr. M. Muhakkik-T. Izutsu, Tahran, 1974, s. 139-248).

(10) *Kitabu Beyâni'l-esrar*. Köprülü Ktp., nr. 1618'de kayıtlı mecmuada nüshası (2a-43b), ünlü müellifin talebelerinden biri olan ünlü mantıkçı Ali ibn Ömer el-Katibî el-Kazvînî tarafından 18 Şa'bân 627 (1230) tarihinde istinsah edilmiş olup, ayrıca müellifin 4 Zilka'de 627 tarihli kıraat kaydını ihtiva etmektedir. Eser üç ana bölüm (fenn) ile "kısm" ve "beyân" adı verilen alt bölümler hâlinde ve sistemli bir şekilde yazılmıştır. **(11)** *Kitabu Telhîsi'l-hakâik*. Yine Ali ibn Ömer el-Katibî el-Kazvînî tarafından 28 Şa'ban 627 (1230)'da istinsahı tamamlanan ve Ebherî'nin 21 Zilka'de 627 (1230) tarihli kıraat kaydını ihtiva eden bir nüshası Köprülü Ktp. nr. 1618'de bulunmaktadır (44a-76b). Eser mantık, fizik (ilmü't-tabî'î) ve metafizik (ilmü'l-ilâhî) olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır.

(12) *Kitabu'l-Matâli'*. Köprülü Ktp., nr. 1618 (77b-106b)'de kayıtlı mecmuada el-Katibî'nin istinsah ettiği (9 Ramazan 627) ve müellif tarafından düşülen kıraat kaydını (5 Zilhicce 627) taşıyan bir nüshası bulunan bu risalenin girişinde onun, *Beyânu'l-esrâr* ve *Telhîsu'l-hakâ'ik*'ten sonra yazıldığı belirtilmektedir. **(13)** *Kitabu Zübdeti'l-haka'ik*. "Maksat" ve "fasl" başlığını taşıyan alt bölümlere ayrılan ve "kısm" adını alan üç bölümden meydana gelen bu eserinde Ebherî, felsefe problemlerini *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*'te olduğu gibi mantık, metafizik ve fizik sıralamasıyla incelemiştir. Eserin el-Katibî tarafından istinsah edilen (25 Şevval 627 [1230]) ve Ebherî'nin "Evvel-i Zilhicce 627" (1230) tarihli kıraat kaydını ihtiva eden bir nüshası Kprülü Ktp, nr. 1618 (77b-106b)'de bulunmaktadır.

(14) *Kitâbu Unvâni'l-hakk ve bürhâni's-sıdk*. Mantık, fizik ve metafizik bölümlerini içeren eserin bilinen tek nüshası İstanbul Üniv. Ktp., nr. 3134'te kayıtlıdır (eserin tanıtımı hk. **bkz.,**

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

Y. Zîrân, et-Türâsü'l-mechûl, Fas, 1418/1997, s. 213-221). **(15)** *et-Tehzîb fi'l-mantık ve'l-kelâm.* Millet Ktp. Feyzullah Efendi nr. 1865 (lb-4b)'te yer alan nüshası 1070 (1660) tarihinde istinsah edilmiştir. *(16) Risâle fi'l-mebde' ve'l-me'âd.* Farsça olan bu eserin istinsah tarihi 788 (1386) olan bir nüshası Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 1265 (110b-115a)'de, bir diğer nüshası da Şehit Ali Paşa, nr. 2721 (157a-165a)'de, ayrıca Tahran Üniversitesi Kütüphanesi nr. 2401'de biri *Kelimât-ı aşere*, diğeri *Âğâz ve encâm* ismiyle kayıtlı iki nüshası daha bulunmaktadır (bkz., A. Nûrânî, "Ahvâli Esîrüddîn Ebherî", *Mantık ve Mebâhisi Elfâz* (nşr. M. Muhakkik-T. Izutsu), s. XXXVIII; S. Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 589).

(17) *er-Risale fi'l-kavâidi'l-mantıkiyye.* Muhammed Takî Dânişpejuh tarafından *Risâle fi'l-mantık* adıyla yayımlanan *(Mecelle-i Dânişkede-i Adebiyyât u 'Ulûm-i insânî*, s. 72-73, s. 484-494) ve yayımcının belirttiğine göre, Tahran Ünv. Ktp. Ş. 5968'de Farsça çevirisi bulunan bu kısa risâlenin Türkçe tercümesi tarafımızdan yapılmış ve yayımlanmıştır (H. Sarıoğlu, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve *Mantık Kuralları Risâlesi*", *İlmî Araştırmalar*, XI, 151-165, İstanbul, 2001). **(18)** *Merâsıdü'l-makâsıd.* Bu eserin bir nüshası Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. A 2021 (79b-227-b), sadece üçüncü bölümünden ibaret olan bir nüshası da Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1963'te bulunmaktadır (bkz., R. Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtât.*, s. 271).

(19) *Müntehe'l-efkâr fi ibâneti'l-esrâr.* Mantık fizik ve metafizik konularını ihtiva etmektedir (S. Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 588). **(20)** *Hulâsatü'l-efkâr ve nukâvetü'l-esrâr.* Mantık konularını içerir (S. Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 588). **(21)** *Dekâiku'l-efkâr.* Mantığa dair bir risâledir (S. Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 588). **(22)** *Risale mütemile 'alâ semânî 'aşere mes'ele fi'l-kelâm vaka'a fîhâ en-nizâ' beyne 'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn ve erbâbi'l-mileli ve'l-edyân.* Türkiye kütüphanelerindeki bilinen tek nüshası Râgıb Paşa Ktp., nr. 1461'de kayıtlı mecmuada, bir diğer nüshası ise İran Meclis/Şûrâ Kütüphanesinde bulunmaktadır (bkz., A. Nûrânî, "Ahvâli Esîrüddîn Ebherî", *Mantık ve Mebâhisi Elfâz* (nşr. M. Muhakkik-T. Izutsu), s. XXXIX; S. Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 589). Bir bakıma Ünlü İslâm düşünürü Gazâlî'nin başlattığı "tehâfüt geleneği" içinde değerlendirilebilecek olan bu risale, Râgıb Paşa nüshasına dayanılarak tarafımızdan tahkik edilmiştir (H. Sarıoğlu, *el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri*, İstanbul 1995).

(23) *el-Mahsûl.* (bkz., Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1616; ayr., Samed Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 588). **(24)** *İşârât.* (bkz., Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, I, 197; ayr., Samed Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 588).

***Astronomi*: (25)** *Muhtasar fi ilmi'l-hey'e.* Carullah nüshasının başında belirtildiğine göre, Ebherî'nin Kuşyâr b. Lebbân (ö.420/1029) ve Câbir ibn Eflah'ın (XII. yy) hey'ete dair eserlerinden ihtisar ettiği ve yirmi iki bölümden (el-cümle) oluşan bu eserin bilinen iki nüshasından biri Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr 1499 (11a-81b), diğeri Leiden Ktp., nr. 174/3'te (S. Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 589) bulunmaktadır. **(26)** *Risâle fi'l-hey'e.* Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü, nr. 1135 (61b-77a) bir nüshası mevcut olan bu risâle yirmi fasıldan müteşekkildir (ayr. **bkz.,** R. Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtât.*, s. 271).

(27) *Risâle fi ilmi'l-hey'e.* Millet Ktp., Feyzullah Efendi nr. 1339 (27a-39b) da bir nüshası bulunmaktadır (ayr. **bkz.,** C. Brockelmann, *a.g.e., Suppl.*, I, 844). **(28)** *Mülahhas fi sına'ati'l-Mecistî.* Bu eserin *Kitabu Tahrîri Mecistî fi'l-hey'e* adıyla kayıtlı bir nüshası Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2583 (1a-113a)'te bulunmaktadır. Mukaddimede, Ebherî tarafından "Tahrîrü'l-Mecistî" şeklinde isimlendirildiği; İshak b. Huneyn'in Sâbit b. Kurre'den naklettiği nüshaya dayandığı; toplam 13 makâle, 41 fasıl ve 96 şekil ihtiva ettiği belirtilmektedir (vr. 1b). **(29)** *ez-Zîcü'ş-şâmil.* Ebherî bu eserini, Ebu'l-Vefa el-Büzcanî'nin aynı ismi taşıyan eserini şerhetmek üzere kaleme almıştır (Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II/968-969; C. Brockelmann, *a.g.e., Suppl.*, I, 844; F. Sezgin, *GAS.*, VII, 324-325).

(30) *Risale fi'l-usturlâb.* Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 1468'de kayıtlı bir nüshası mevcuttur. **(31)** *ez-Zîcü'l-mülahhas.* Bu eser *ez-Zîcil'i-ihtisârî* ve *ez-Zlcü'l-Esîrî* olarak da bilinir. **(32)** *Gâyetü'l-idrâk min dirâyeti'l-eflâk.* 699

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

istinsah tarihli bir nüshası Manisa Ktp., nr 1706 (258a-269)'da, ikinci bir nüshası ise Tahran Ünv. Ktp., Ş. 1082'de mevcuttur (R. Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtât.*, s. 266; S. Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 589).

Matematik ve Geometri: **(33)** *Islahu Kitabi't-Ustukussat fi'l-hendese li-Uklîdis.* Bu risalenin bilinen iki nüshasından biri Arkeoloji Müzesi, nr. 596'da, diğeri Hüseyin Çelebi, nr. 744'de kayıtlı bulunmaktadır (R. Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtât.*, s. 266; Samed Muvahhid, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 589). (34) *Risâle fî Berkâri'l-Maktû'*. Ebherî'nin Kemâleddin b. Yûnus'tan onun *Berkâri'l-maktû'* adlı eserini okuduğu sıralarda tahrir ettiği bu risâlenin Kutbuddin eş-Şîrâzî tarafından istinsah edilen (663 h.) bir nüshası Topkapı Sarayı, Ahmed III. Ktp., nr 3455/6 (74b-77b)'de, bir diğer nüshası da Manisa İl Halk Ktp., nr. 1706 (269b-272b)'de bulunmaktadır (**bkz.**, R. Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtât.*, s. 268).

(35) *Burhânu'l-müsâderati'l-hâmise.* Bu eser, Halil Çâviş tarafından, Kadızâde-i Rûmî'nin *Şerhu Eşkâli't-te'sîs* adlı eserinden tahric edilmek suretiyle ortaya çkarılmış ve yayımlanmıştır *(Nazariyyetu'l-mütevâziyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye*, Tunus, 1988, s. 237-244). **(36)** *Kıt'a min kitâbin lehû fi'l-hisâb.* Ebherî'nin kitaplarından birinin aritmetiğe ilişkin bir bölümünden ibaret olan bu risâle Manisa İl Halk Ktp., nr. 1751/3 (35b-103a)'da yer almaktadır (R. Şeşen, *Muhtârât mine'l-mahtûtât.*, s. 269-270).

Görüşleri

Mantık: Ebherî, "birinci ilim" (el-ilmü'l-evvel) olarak gördüğü mantık disiplinin gereği, önemi ve konusu meselesini, daha çok insanın düşünen ve bilen varlık oluşu ile bilginin mahiyeti bağlamında değerlendirir. O, bilgiden söz edilebilmesi için "tasavvur" (kavram) ile "tasdik"in (hüküm) birlikteliğini şart koşan hocası Fahreddîn Razî'den ayrılarak, tasavvurun ve tasdikin hem ayrı ayrı hemde bir arada bilgi değeri taşıdığını savunmaktadır. Ona göre, bilgi şayet "bir şeyin mahiyetinin idraki" olarak alınırsa "salt tasavvur", "bir şeyin mahiyeti ile zihnin onun hakkında verdiği olumlu veya olumsuz hükmün oluşturduğu bütünün idraki" olarak alındığında ise "tasdik"tir. Razî'nin özellikle tasavvurun sonradan "kazanılan" (kesbî) bir şey olmayıp "doğuştan" getirildiği yolundaki anlayışını da benimsemeyen Ebherî, ister tasavvur isterse tasdik anlamında olsun bilginin hem doğuştan getirilen hem de kazanılan yanları olduğu kanaatindedir. Akıl ve bilgi sahibi kişiler arasında görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasını bu gerçeğin bir göstergesi sayan Ebherî'ye göre, sözkonusu görüş ayrılıkları "bilgi" ancak "düşünme" (el-fikr) sonucunda elde edilebildiği, düşünme de daima "doğru" ve "yanlış" olma imkân ve ihtimali taşıdığı için gündeme gelmektedir ki, mantık disiplinine olan ihtiyaç da bu noktada kendini gösterir.

Bilginin oluşumu sürecinde zihni yanlışa düşmesini önleme işlevini üstlenen mantık ilkelerinin, bunlar "apaçık" (bedîhî) oldukları için öğrenilmesine (te'allüm) ihtiyaç bulunmadığı ileri sürülemeyeceği gibi tamamen sonradan kazanılmış (kesbî) oldukları da iddia edilemez. Şayet mantık ilkeleri tümüyle apaçık olsaydı sürekli karşılaşılan yanlışların ve görüş ayrılıklarının da ortaya çıkmaması gerekirdi. Aynı şekilde mantık ilkeleri tamamen sonradan kazanılmış olsaydı, bu durumda da mantık öğrenimi görmemiş ve buna ihtiyaç duymayan üstün zekâ sahibi bazı kimselerin varlığı izah edilemezdi. Şu var ki bu gibi üstün zekâlar daima istisna sayılacak kadar az bulunurken, çoğu insan böyle mantık öğrenmek durumundadır. O hâlde Ebherî'ye göre, bilgi gibi mantığın da apaçık olan kısmının yanında bir de kazanılan/öğrenilen kısmı bulunmaktadır.

Farabî'nin başlattığı geleneğe uygun olarak, onun da mantık konularını "tasavvurât" (kavramlar) ve "tasdîkât" (hükümler) şeklinde sınıflandırdığını görüyoruz. Tasavvurât yahut kavram mantığı üst başlığı altıda *tümellik, tikellik, özlük, ilineklik* ... vb., kavramlarla bunların temelini oluşturan veya onlara ulaştıran şeyler; tasdîkât üst başlığı altında ise *önerme, önermenin döndürülmesi, önermelerin çelişikliği, konu ve yüklem* ... gibi hükümler ile bunların dayanağı olan ve elde edilmelerini sağlayan şeyler incelenir.

Bilgi: Bilgi anlayışını psikoloji temeline oturtan Ebherî, nefsin, cisimle ilişkisi olan ve onu yöneten ayrık cevher olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte nefis için bir durum yahut konum söz konusu olmadığı gibi nefs/akıl, "birlik" ve "nokta" gibi basit kav-

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

ramları algıladığından, aynı zamanda soyuttur. Ebherî'nin bu yaklaşımları, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle paralellik göstermektedir.

İnsan bilgisinin oluşmasında rolü bulunan güç ve yetenekleri irdelerken, *dış duyular* ve *iç duyular* ayırımını benimseyen Ebherî, önce dış güçler olarak sırasıyla dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme gücünü, sonra da iç duyuları ele alır. Ona göre de iç duyular; cüz'î sûretleri idrâk eden *ortak duyu* (el-hissu'l-müşterek), onları nesnelerin ortadan kalkmasından sonra saklayıp depolayan *hayâl gücü* (el-hayâl), sözgelimi "Zeyd'in dostluğu" ve "Amr'ın düşmanlığı" gibi cüz'î kavramları (el-meânî'l-cüz'iyye) algılayan ve saklayan *hâfıza gücü* (el-hâfıza), cüz'î sûret ve kavramları vehim gücünün kontrolünde terkîb ve tahlîle tâbi tutarak meselâ iki başlı insan sûreti oluşturabilen *mütehayyile gücü* (el-mütehayyile) ile cüz'î sûret ve kavramları aklın (en-nefsu'n-nâtıka) kontrolünde terkîb ve tahlîl eden *düşünme gücü* (el-müfekkire) olmak üzere beş tanedir. Filozof bunlardan ortak duyu, hayâl gücü ve hâfızanın algılayan güçler (mudrike) olmasına karşılık, mütehayyile ve düşünme gücünün algılanan sûret ve kavramları değiştirip-dönüştüren (mutasarrife) güçler olduğuna dikkat çeker. Bunlardan başka nefsin biri yönlendirici (el-bâise), diğeri yapıcı (el-fâile) olmak üzere iki türü bulunan *hareket ettirici güçler*inden (el-muharrike) söz eden Ebherî, istek gücü (el-kuvvetu'ş-şevkıyye) de denilen yönlendirici gücün, zorunlu ve faydalı şeylerin isteğini taşıması hâlinde arzulama (eş-şehevâniyye), üstün gelme (el-galebe) isteği taşıdığında ise öfkelenme (el-gadabiyye) adını aldığını belirtir. Bu güçlerin hepsine birden hayvanî nefs (en-nefsu'l-hayvâniyye) denildiğini ve onun tabiî organik cismin -cüz'îleri idrâk ve iradeli hareket etme açısından- ilk yetkinliği olduğunu söylemekle beraber, filozofun, hayvan nefsinin insan nefsinden tamamen başka olduğunu, onun cismânî mi yoksa soyut mu olduğu hususunun tartışmaya açık bulunduğunu vurgulaması anlamlı ve dikkat çekicidir.

Bilginin oluşmasını *akıl* ve *akledilen* (el-'akl ve'l-ma'kûl) kavramları bağlamında ele alan Ebherî, bir şeyin idrâk edilmiş olması için onun en azından zihinde bir sûretinin belirmesi gerektiği görüşündedir. Buna karşı Fahreddin Râzî'nin "şayet idrâk, idrâk edilenin mahiyetinin idrâk edende hâsıl olmasından ibâretse siyahlıkla nitelenen bir cansız da siyahlığı idrâk etmiş demektir" şeklindeki itirazını yersiz bulan filozof, "biz idrâkin bir şeyin mahiyetinin diğer bir şeyde belirmesinin bizzat kendisi olduğunu savunmuyoruz. Biz idrâkı, nesnenin mahiyetinin bütün haricî niteliklerden soyutlanmış olarak yine maddeden soyut bir özde ortaya çıkması olarak görüyoruz; şu hâlde bu özün siyahlıkla nitelenen bir cansız seviyesine indirgenmesi mümkün değildir" derken, insan zihninin yahut aklın soyut bir cevher olduğu fikrini ortaya koymuş olmaktadır.

Ebherî, Sühreverdî'nin konuyla ilgili görüşünü de özetle aktarıp kritik eder: Akletmeyi (et-ta'akkul) bir şeyin gizliliğinin (gaybet) ortadan kalkması olarak gören Sühreverdî, onun bazen izlenimle (el-intıbâ') bazen de izlenimsiz olarak soyut hüviyetin doğrudan ortaya çıkması şeklinde gerçekleştiğini, bunun da soyut olan aklın somut bir şeyin özünü akletmesi anlamına geldiğini söyler. Ona göre, akletme bazen de nefsin bedeni idrâk edişinde olduğu gibi, farklı/ayrı (mubâyin) bir özün hazır bulunmasıyla gerçekleşir. Nefis, bedeni yönettiği dolayısıyla onu idrâk ettiği hâlde burada izlenim söz konusu değildir. Nefiste ancak tümeller iz bıraktığı için o, tikel olan bedeni idrâk etmez. Ebherî, Sühreverdî'nin "nefiste ancak tümeller iz bıraktığı için, o, tikel olan bedeni idrâk etmez" şeklindeki yaklaşımına katılmamakta, böyle bir şeyin ancak izlenimi alanın (el-muntabi') bu tikele uygun bir soyut sûret olmaması durumunda söz konusu olacağını savunmaktadır.

Ebherî, Fahreddin Râzî gibi Eflâtun'un idea öğretisini benimseyenlerin, nefsin onlara yönelmesiyle aralarında bir ilişki doğacağını, bilginin de işte bu ilişkinin soyutlanmasından ibaret olduğunu sandıklarını, oysa bunun tutarsız ve zayıf bir anlayış olduğunu belirtmektedir. Akletmenin, dolayısıyla bilginin nefsin akledilirlerle veya fa'âl akıl adı verilen soyut cevherle birleşmesi (ittihâd) sonucu gerçekleştiği şeklindeki görüşleri de temelden yoksun, geçersiz (bâtıl) görüşler olarak değerlendiren Ebherî, böylece bilgi anlayışında Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu-meşşâî gelenekten olduğu kadar, işrakî öğretiden de ayrıldığını ortaya koymaktadır. Nitekim o,

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

"Akletmenin Aşamaları" (merâtibu't-ta'akkulât) başlığı altında peripatetik geleneğin psikolojik akıllar kuramına uygun olarak *maddî akıl* (el-'aklûl-heyûlânî), *meleke hâlindeki akıl* (el-'akl bi'l-meleke), *fiil hâlindeki akıl* (el-'akl bi'l-fi'l) ve *kazanılmış akıl*dan (el-'aklu'l-mustefâd) söz etmekte ve bunlara meşşâî filozoflarınkine benzer açıklamalar getirmekte olmasına karşılık, bilginin oluşmasında fa'âl aklın etkisine gerek görmemektedir. Aklın bu dört mertebesine ilaveten fiilî akıl (el-'aklu'l-fi'lî) ve infiâlî akıldan (el-'aklu'l-infi'âlî) söz eden Ebherî, bunları şöyle açıklamaktadır: Biz fiilî akıl sayesinde idrâk ettiğimiz bir sûreti dış dünyada yeniden üretebiliriz. Buna göre, onun öteki filozofların kullandığı *amelî akıl* terimi *yerine fiilî akıl* terimini kullandığı anlaşılmaktadır. *İnfiâli akıl* ise dış dünyada varolanların sûretlerini almamızı sağlar. Ebherî ayrıca ilk defa İbn Sînâ'nın kullandığı *kutsal akıl* (el-'aklu'l-kudsî) terimi yerine *kutsal güç* (el-kuvvetü'l-kudsiyye) terimini kullanmakta ve bunun bazı nefisleri diğerlerinden ayıran bir güç ve öncülden sonuca gitme sür'ati olarak tanımlamaktadır.

Ebherî'ye göre, bilgide kesinlik (el-yakîn), "bir şeyin şöyle olduğu ile bunun dışında başka türlü olmasının imkânsızlığına aynı anda ve aynı bağlamda inanmaktan ibaret olup bunu sağlayan "burhân"dır ve burhanın dayandığı öncüller de altı kısımdır: Aksiyomlar (el-evveliyyât), gözlemler (el-müşâhedât), deneyimler (el-mücerrebât), sezgiler (el-hadsiyyât), doğru haberler (el-mütevâtirât), kıyası kendinde önermeler.

Ebherî'ye göre, insan aklı için iki âfet/tehlike söz konusudur: İlki, bilinenden bilinmeyene gitmek sûretiyle elde edilen ve işlevi hakikatlerin idrâkini sağlamak olan kanıtlama (burhan) yeteneğinin bir tutkuya dönüşerek, yetkinliğe aykırı durumlara yol açacak hâle gelmesi (doğmatik rasyonalizm), böylece bilgi yerine katmerli bilgisizliğe (el-cehlü'l-mürekkeb) yani gerçeğe değil de onun çelişiğine inanmaya yöneltmesidir. İkinci tehlike ise nefsin/aklın, bedenle ilişkisi dolayısıyla maddî ve cismanî ilgiler arasında boğulup gitmesidir. Bu yüzden insan nefsi, bedenî ve cismani alâkalardan sıyrılıp yetkinliği yetkinlik olarak idrâke yöneldiği ölçüde gerçeğe ve iyiye yani mutluluğa ulaşacaktır.

Varlık: Ebherî'ye göre, doğrudan ve apaçık bir şekilde kavranıp, tek tek bütün varolanlar hakkında tasdik edilen varlık (vücûd), varolanlar (mevcûdât) arasında ortaktır (müşterek). Şayet "varlık", varolanları kuşatıcı tümel bir kavram olmasaydı, onun her bir varolan için tasdikini ifade eden hüküm de geçerli olmazdı. Bilindiği gibi *zihin*de oluşan aklî yargının doğru ve gerçek olması, ait olduğu nesnenin *dış dünya*da (a'yân) varolmasına bağlıdır. Şayet "varlık"ın birden fazla anlamı veya birden çok varlık kavramı bulunsaydı, aklî yargının oluşması için dış dünyadaki nesneden soyutlama yapılması gerekmezdi. Ebherî'ye göre, bütün bunlar, "varlık"ın varolanlar arasında ortak olduğunu gösteren hususlardır.

Ebherî, "her şeyin onu o yapan bir hakîkatinin (mahiyet) bulunduğu ve bu hakikatın kendisi dışındaki her şeyden başka olduğu" görüşündedir. Sözgelimi, "insanlık olması bakımından insanlık" bir mahiyettir ve varlık, yokluk, birlik, çokluk, tümellik, tikellik, genellik, özellik ... v.b. gibi *itibârî* kavramların hiçbirini içermemektedir. Şayet böyle değil de sözgelimi "insanlık" meselâ dış dünyada varolmayı (el-vucûdu'l-haricî) içeriyor olsaydı, bu durumda "insanlık"ın *zihnî* boyutundan söz edilemezdi. Şu hâlde "insanlık olarak insanlık", "insanlık"ın ötesinde bir şey olmayıp, kendisine "varlık"ın eklenmesiyle (inzimâm) "varolan insanlık" (insâniyye mevcûde), "birlik"in eklenmesiyle "bir insanlık" .... hâline gelmiş olur. Buna göre, meselâ "insanlık" mahiyetinin şöyle veya böyle yani "..... insanlık" oluşu kendisine eklenen bir şey (emr) dolayısıyla olurken, onun salt "insanlık" oluşu ve zihin dışında varoluşu kendi özüyledir. Aksi takdirde mahiyetin birbirine zıt arazlar veya eklerle nitelenmesi mümkün olur, böylece, sözgelimi Zeyd'in insanlığı ile Amr'ın insanlığının başka başka olması gerekirdi; oysa Zeyd ve Amr "insanlık"ta ortaktır. Onların pay aldığı "insanlık", bir yönüyle *doğal tümel* (el-külliyyu't-tabî'î) bir yönüyle de *zihnî sûret* yani *aklî* ve *mantıkî tümel*dir. Şu var ki Ebherî'ye göre, *doğal tümel*in zihin dışında varlığının bulunmasına karşılık, *aklî* ve *mantıkî tümel* sadece zihinde bulunmaktadır.

Hemen anlaşılacağı gibi Ebherî'nin, İbn Sînâ'yı izleyerek üzerinde önemle durduğu konulardan biri de varlık-mahiyet ilişkisidir. Varlık ile mahiyet arasında ayrılık ilişkisinin bulunduğu ve mümkün varlıklarda varlı-

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

ğının mahiyete eklenmiş/zâid olduğu görüşünü paylaşan Ebherî, aksi hâlde varlık ile mahiyetin özdeş sayılması veya mahiyetin varlığı da içermesi gibi bir durumun gerekeceği; oysa her iki şıkkın da doğru olmadığı kanaatindedir. Kaldı ki ona göre, varlık bütün varolanlar arasında ortak olduğu hâlde, "mümkin mahiyet"ler için aynı şey söz konusu değildir; ayrıca bir şeyin mâhiyeti onun var olmasının değil, ne ise o olmasının şartıdır. Şayet "varlık" ile "mümkin mahiyet" aynı şey olsaydı, sözgelimi "siyah vardır" ifadesi ile "siyah siyahtır" ve "varolan varolandır" ifadeleri aynı anlama gelirdi ki bu imkânsızdır.

Ebherî, buna karşı yöneltilebileceğini öngördüğü "eğer varlık, mümkin mahiyete eklenmiş olsaydı, dış dünyada onun da mahiyetinkinden ayrı bir hüviyetinin olması gerekmez miydi?! Oysa bu, varlığın, Varolmadan önce de varolduğu anlamına gelen bir çelişkidir; diğer taraftan bu yaklaşım, varlığın varolmayan bir şeyden dolayı varolduğu gibi imkânsız bir sonucunu gündeme getirir" şeklindeki bir itirazı kabul etmediğini belirmekle beraber, doyurucu bir karşılık verememektedir.

Dış dünyada varlık ile mahiyetin aynı şey olup, aklın bunları birbirinden ayırarak dış dünyadaki mahiyete uygunluk taşıyan iki sûret elde ettiğini, varolanlar arasında ortak olan genel varlığın (el-vucûdu'l-âm) dış dünyada değil yalnızca zihinde bulunduğunu; dış dünyada mahiyetten soyut gerçeklik olarak bulunan tek varlık olan Zorunlu Varlık için mümkün varlıklarda söz konusu olduğu gibi varlık-mahiyet şeklinde bir ayırımdan söz edilemeyeceğini savunan Şühreverdî'nin bu görüşüne Ebherî katılmaz. Varlık-mahiyet ilişkisi konusunda İbn Sînâ'nın yaklaşımını daha doğru bulan Ebherî, varlığın varolanlar arasında ortak olduğunu, mümkün varlıkların varlığının mahiyetlerine eklendiğini, özü gereği Zorunlu Varlık'ın herhangi bir mahiyetle ilgili olmadığını tekrar dile getirir. Fahreddin Râzî'nin özellikle Zorunlu Varlık hakkında herhangi bir mahiyetten söz edilemeyeceğini ileri sürerek İbn Sînâ'dan ayrıldığını belirten filozof, onun gerekçelerini zayıf ve yetersiz bulmaktadır.

Zorunlu varlık - mümkün varlık: Ebherî'nin varlık sorunu bağlamında üzerinde durduğu kavram çiftlerinin başında "zorunluluk" ve "olabilirlik" (el-vucûb ve'l-imkân) gelmektedir. Zorunluluk, bir şeyin özü gereği başkasına muhtaç olmaması (el-istiğnâ ani'l-ğayr) durumu olup, "başkasına dayanma ihtiyacının yokluğu" anlamına geldiği için subûtî/olumluluk değil olumsuzlama ifade etmektedir. "Olabilirlik/imkân" ise varlığı ve yokluğu kendiliğinden olmayan bir şeyin, var veya yok olma konusunda başkasına muhtaç olması durumudur ki, onun zihin dışında/dış dünyada herhangi bir gerçekliği olmayıp itibârî bir kavramdan ibarettir. Ayrıca mümkün bir şeyin mahiyetinin, varlık ve yokluğa olan nisbeti eşit olduğundan, mümüin mahiyet, bunlardan birini seçecek bir tercih ediciye (müreccih) ihtiyaç duyar ki bu onun sebepli olması demektir. Ebherî'ye göre, bir mümkün mahiyetten ayrılmayan imkân (el-imkânu'l-lâzım li'l-mâhiyye), eğer onun sebebinden (illet) taşmasına (sudûr) yetiyorsa onun varlığı sürekli olurken; yetmediği takdirde sonradan olan bir başka mümkün varlığa dayanması gerekir. İkinci türden şeylerde biri onun mahiyetine ait, diğeri şartların oluşması ve engellerin kalkması durumunda gerçekleşmeye yatkın tam bir istîdât olmak üzere iki imkân bulunur. Diğer taraftan her sonradan olanın (hâdis) bir başka sonradan olanla öncelenmesi gerektiği, bu da teselsüle yol açtığı için, zaman ile ilişkisi bulunmayan ve herhangi bir sonradan/hâdis olan bir şeyle öncelenmeksizin sözü edilen istîdatla donanmış bir mahal gerekmektedir ki o *maddedir*. Buna göre, sonradan/hâdis olan her şey, *madde* ve zaman ile öncelenmiş demektir. İbn Sînâ'nın "her sonradan olan, hudûsundan önce mümkin, hudûs ise subûtî veya olumlu bir şeydir; aksi hâlde *hudûs* ve -mahal olmaya yatkın olan maddeden ibaret bulunan- *imkân*ın nefyi (nefyu'l-imkân) arasında bir fark kalmaz" şeklindeki görüşüne, Ebherî, akıl açısından *hudûs* ve *imkân*ın iki ayrı kavram olduğu gerekçesiyle karşı çıkar.

Biraz önce değinildiği üzere bütün mümkin varlıklar, var olma konusunda bir tercih ediciye (müreccih) muhtaçtır. Bu tercih edicinin de bir başka müreccihe ihtiyaç duyması şeklindeki bir teselsülü akıl kabul etmeyeceği için, onun özü gereği zorunlu olması icap eder. Öte yandan mümkin varlıklar gibi onların toplamı da (mecmû'ul-mümkinât) mümkündür ve var olma konusunda ken-

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

disinden önce var olan bir tercih ediciye ihtiyaç gösterir. Bu tercih edici, toplamın kendisi veya ona dâhil bir şey olamayacağı için, "onun dışında/aşkın", "özü gereği zorunlu/vâcib" ve "bir" olmalıdır.

Allah-âlem ilişkisi meselesini, Ebherî, "O'nun cismânî âleme olan etkisinin soyut akıllar aracılığı ile olup olmadığı" şeklinde ortaya koymuş ve öncelikle İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşünü irdelemiştir. Filozofumuza göre, İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü gerekçeler, soyut ontolojik akılların varlığını gerektirecek güçte değildir; ayrıca gökküreleriyle hareketlerinin ilkesi, pekâla onlar üzerinde tasarrufta bulunup yöneten nefisler olabilir. Filozofların bu konuda ortaya koydukları iki yaklaşımdan birincisi şöyledir: özü gereği Zorunlu Varlık basittir ve basitten de ancak bir tek şey çıkar (sudûr). Arazın cevherden önce varolması imkânsız olduğu için, Zorunlu Varlıktan çıkan bir, araz değil ancak cevher olabilir. Bu durumda o, biri diğerinden önce gelemeyeceği için madde veya sûret olamaz. Diğer taraftan cisim varolmadan önce nefis etkin (fâil) olamayacağı için bu cevher nefis de değildir; şu hâlde Zorunlu Varlıktan sudûr eden ve bir olan cevher, ancak akıl olabilir. Filozofların ikinci yaklaşımı, sebebin sebeplinin bütün parçalarına etki ettiği kabulüne dayanır. Cismin parçaları madde ile sûret olduğuna göre, sebep olduğu varsayılan cismin onlara etki etmesi gerekeceğinden bu cisim varolmadan önce parçalarının konum sahibi olduğu şeklindeki bir imkânsızlığa yol açacaktır. Öte yandan Zorunlu Varlık basit olduğu ve ondan birleşik bir şey sâdır olamayacağından, o da cismin sebebi değildir. şu hâlde cismin sebebi olarak geride sadece soyut bir cevher olan akıl kalmaktadır. Sudûrcu filozofların bu yaklaşımlarının zayıf olduğunu belirten Ebherî, bunun, sözü edilen yaklaşımların temel varsayımı olan "basitten yine bir basit çıkar" anlayışının tartışmaya açık olmasından ileri geldiğini, ayrıca onların öne sürdüğü bütün gerekçelerde cismin sebebinin nefs olmasını engelleyen bir unsur bulunmadığını söylerken, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu "kozmolojik akıllar" yahut "sudûr" teorisini benimsemediğini açıkça ortaya koymuş olmaktadır.

Madde ve Sûret (el-heyûla ve's-sûre): Kelâmcıların atom/cüz'ü lâ yetecezzâ görüşüne karşı Aristocu/meşşâî madde-sûret teorisini savunan Ebherî, madde ve sûretin varlığını kanıtlarken sıvı (el-mâî) ve gaz (el-havâî) hâlindeki cisimlerin *bitişme* (el-ittisâl) ve *ayrılma* (el-infisâl) özelliğini çıkış noktası olarak alır. Özellikle bitişmenin, bir mahalde ortaya çıkan *hâl* olduğuna dikkat çeken filozof, bunun, bitişmiş durumdaki cismin ayrılmayı/bölünmeyi kabul etmesinden anlaşıldığını öne sürer. Ona göre, hayyizi olan (mütehayyiz) her şeyin alt ve üstü birbirinden ayrı olduğuna, cisimlerin de hayyizi bulunduğuna göre, bölünmeyen bir cisim düşünülemez. Bu aynı zamanda "bölünmez parça" (atom, cüz'ü lâ yetecezzâ) anlayışının geçersizliği anlamına da gelmektedir. Öte yandan cisim bitişme ve ayrılmanın her ikisini de kabul ettiği, bunların da birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektiren zıtlar olduğu dikkate alınırsa, cisimde bitişme ve ayrılmayı kabul eden iki ayrı alıcı (kâbil) ilke bulunmalıdır. Öyleyse cisim, bir hâl olan bitişmenin mahalli durumundaki *madde* (el-heyûlâ) ile adına *cismânî sûret* de (es-sûretu'l-cismâniyye) denen *bitişik sûret*in (es-sûretu'l-ittisâliyye) birleşmesinden meydana gelmiş demektir.

Bir yandan maddenin sûretsiz olamayacağını kendine has üslûbu ve bölme veya taksim yöntemiyle kanıtlamaya çalışan Ebherî, diğer yandan da madde ile sûretin birbirinin sebebi ('illet) olmadığını, aksi hâlde bunların varolmadan önce de varolduğu gibi bir çelişki ortaya çıkacağını söylemektedir. Bununla birlikte ikisi de birbirini gerektirdiği için aralarında birleşme (terkîb) mümkün olmaktadır. Nitekim sûret, belirlenmesi ve şekle bürünmesi (taayyün ve teşekkül) bakımından maddeye, madde ise bekâsı bakımından sûrete muhtaçtır. Bu da onların birleşmeleri ve birlikte olmalarının ayrık bir sebepten kaynaklandığı anlamına gelir ki, bu, aynı zamanda Râzî'nin madde ile sûretin birbirlerine olan karşılıklı ihtiyaçlarını totoloji (devr) olarak değerlendirmesinin yanlış olduğunu da göstermektedir.

K. M. el-AKSARÂYÎ, *Müsâmeretü'l-Ahbâr* (nşr. O. Turan), Ankara 1944; G. C. ANAWATİ, G. C., "Abharî", *EIr.*, London 1982; A. J. ARBERRY, *The Chester Beatty Library a Handlist of The Arabic Manuscripts*, Vol. II, Dublin 1956; M. S. AYGEN, *Büyük Filozof Esîrüddîn Ebherî*, Afyon 1985; İ. el-BAĞDÂDÎ, *Hediyyetü'l-Ârifîn: Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (nşr. Kilisli Mu-

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

allim Rifat-İbnülemin Mahmud Kemal), I-II, İstanbul 1951-55; A. BİNGÖL, "Ebherî, Esîrüddin", *DİA*, X, İstanbul 1994; A. BİNGÖL, "İsâgücî", *DİA*, XXII, İstanbul 2000; C. BROCKELMANN, *GAL: Geschichte der Arabischen Litteratur*, I-II, Leiden 1943-49; C. BROCKELMANN, *GAL Suppl.: Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, I-II, Leiden 1937-39; C. BROCKELMANN, "al-Abharî", *EI*, I, 98-99; BURSALI M. TAHİR, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, İstanbul 1333; E. C. CALVERLEY, "Al-Abhari's İsâghuji fi'l-mantiq", *The Macdonald Presentation Volume*, London 1933; M. T. DÂNİŞPEJUH, "Dü Risâle der Mantık" *Mecelle-i Danişkede-i Edebiyyat u 'Ulüm-i insanî*, Tahran 1349; E. el-EBHERÎ, "Burhânü'l-müsâderatü'l-hâmise", *Nazariyyetü'l-mütevâziyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye* (nşr. Halil Câviş), Tunus 1988; E. el-EBHERÎ, *İsâgücî-Mantığa Giriş* (tenkidli metin-çeviri ve inceleme: H. Sarıoğlu), İstanbul 1998; E. el-EBHERÎ, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik* (th. H. Sarıoğlu), İstanbul 2001; İ. EBÜ'L-FEREC, *Târihu Muhtasari'd-düvel*, Beyrut 1890; İ. FAZLIOĞLU, "Hendese/Osmanlı Dönemi", *DİA*, XVII, İstanbul 1998; İ. FAZLIOĞLU, "Hesap/ Osmanlılar'da Hesap", *DİA*, XVII, İstanbul 1998; İBN HALLİKÂN, *Vefeyâtü'l-a'yân.: Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân* (nşr. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut 1978; C. İZGİ, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İstanbul 1997; C. İZGİ, "Ebherî Emînüddin", *DİA*, X, İstanbul 1994; KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-zünün*, I-II, İstanbul 1971; A. KAYACIK, *Ebherî'nin İsaguci'sinin İlk Şerhleri XIV-XVI. Yüzyıl* (basılmamış doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 1996; M. el-FEVZİ, *Seyfü'l-ğullâb alâ Muğni't-tullâb*; S. MUVAHHİD, "Esîrüddîn Ebherî", *Dâiretü'l-maârif Büzürg-i İslâmî*, VI, 586; F. NEMETAK – S. TRAKO, *Cataloque of Arabic, Persian, Turkish and Bosnian Manuscripts*, Zürih 1997; A. NÛRÂNÎ, "Ahvâl-i Esîrüddîn-i Ebherî", *Mantık ve Mebâhisi Elfâz* (nşr. M. Muhakkik - T. Izutsu), Tahran 1974; R. RASHED, "Algebra", *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, London and New York; M. SÂLİHİYYE, *el-Mu'cemü'ş-şâmil li't-türâsi'l-arabî el-matbû'*, Kahire 1992; H. SARIOĞLU, "Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve *Mantık Kuralları Risâlesi*", *İlmî Araştırmalar*, XI, İstanbul 2001, ss. 151-165; H. SARIOĞLU, *el-Ebherî'nin Kelâm ve Felsefeye İlişkin Bir Eseri*, İstanbul 1995; G. SARTON, *Introduction to The History of Science*, II/2, 867; M. es-SEMERKANDÎ, *Eşkâlü't-te'sîs bi Şerhi Kâdîzâde* (th. M. Süveysî), Tunus 1405/1984; Y. E. SERKİS, *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-mu'arrabe*, I-II, Kahire 1928-30; F. SEZGİN, *GAS: Geschichte der Arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden 1967-84; H. SUTER, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber Ihre Werke*, Leibzig 1900; R. ŞEŞEN, *Nevâdiru'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fî mektebâti Türkiyâ*, I-II, Beyrut 1975; R. ŞEŞEN, *Muhtârât mine'l-mahtûtâti'l-arabiyyeti'n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ*, İstanbul 1997; A. İ. TAŞKÖPRÎZÂDE, *Şakâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (th. A. Subhi Furat), İstanbul 1985; A. İ. TAŞKÖPRÎZÂDE, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulüm* (th. K. Kâmil Bekrî-A. Ebu'n-nür), I-III, Kahire 1968; N. et-TÛSÎ, "Ta'dîli'l-mi'yar fi nakdi Tenzîli'l-efkâr", *Mantık ve Mebâhisu'l-elfâz* (nşr. M. Muhakkik-T. Izutsu), Tahran, 1974; Y. ZÎRÂN, *et-Türâsü'l-mechûl*, Fas 1997.

Ayrıca **bkz.,** İSLÂM FELSEFESİ.

Hüseyin SARIOĞLU

ECKHART, MEISTER [Üstad], on dördüncü yüzyılın başlarında etkili olmuş, Alman mistiği ve ilâhiyatçısıdır.

Hayatı ve Eserleri

1260'ta (Hochheim) Thuringia'da doğan, 1327/28? yılında Fransa'nın Avignon kentinde ölen Meister Eckhart'ın asıl adı Johannes Eckhart'tır; Master Eckhart, Eckhart von Hochheim, Eckard, Eccard adlarıyla da tanınır. 15 yaşında Dominikenlere katılmış olan Eckhart'ın, Almanca ve Latince vaazlarında insan ruhunu Tanrı'yla birleştirmenin yollarını aradığı görülür. Dominiken tarikatında muhtemelen Magnus Albertus'un gözetiminde, Aquinalı Thomas'ın felsefesinin etkisi altında eğitim görmüştü. Aşağı yukarı otuz beş yaşında Thuringa'nın baş Dominiken rahibi oldu. Bu görevinden önce de sonra da Paris'teki Saint-Jacques manastırında teoloji dersleri verdi. Ona "Meister [Üstad]" denmesine neden olan akademik derecesini 1302'de Paris'teyken aldı. Yaşamı boyunca çeşitli dinsel görevler yürüten Eckhart, dinsel sapkınlık kovuşturmasına da uğradı. Ayrıntıları çok bilinmeyen bu kovuşturmanın sonucunda dönemin papası XXII. John, onu öğrettiği her şeyin yanlış olduğunu, bundan sonra öğreteceklerinin ve yazacaklarının denetimden geçeceğini kabul etmeye mahkûm etti. Papalığın bu kararının verildiği tarihe yakın bir tarihte öldü; ölüm biçimi ve mezarının yeri hakkında bilgimiz yoktur.

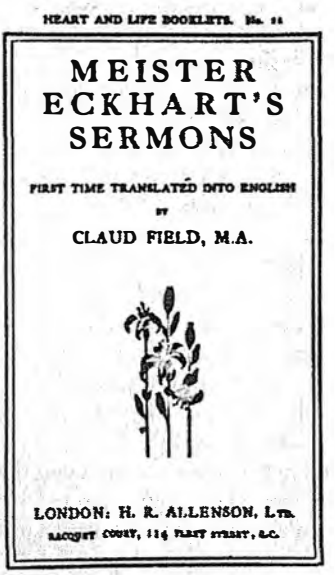
On beşinci yüzyıl ortalarından itibaren neredeyse tamamen unutulan Eckhart, ancak on dokuzuncu yüzyıl başlarında Franz von Baader tarafından yeniden tanıtıldı. Kachelouen (Leipzig, 1498) ile Adam Petri (Basel, 1521 ve 1522) tarafından yayımlanan Tauler vaazlarında geçen parçalar dışında, Eckhart'-

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

ın yazdıkları yüzlerce yıl gözlerden ırak kaldı. Franz Pfeiffer 1857'de Stuttgart'ta basılan *Deutsche Mystiker* adlı yapıtının ikinci cildini bütünüyle Eckhart'a ayırarak onun elyazmalarından örnekleri okuyucunun ilgisine sundu. Pfeiffer ile Franz Jostes gibi başka araştırmacılar da ondan -bazılarının doğruluğu kuşkulu olsa da- parçalar yayımladılar. Ama asıl sürpriz, varolduklarını Nicolaus Cusanus ile Trittenheim'ın yapıtlarında bildirdikleri ama artık kayboldukları düşünülen Eckhart'ın Latince iki elyazmasını H. Denifle'nin Erfurt (1880) ve Cues'de (1886) bulmasıyla yaşandı. Yazmaların doğruluğundan kuşku duyulamasa bile, yazmalar hakkında Denifle'nin seçerek yayımladığı bölümler dışında bir şey bilinmiyordu. Bu metinlerin 1000 iddia ya da tezden oluşan üç ana bölümü bulunan çok daha büyük bir yapıt olarak *Opus Tripartitum*'un parçaları olduğu düşünülmektedir. Bu yapıtta öncelikle sayıları bini bulan tezler sıralanır; sonra bunlar türlü sorularla sorgulanır. Onlar, üçüncü bölümde (*Opus Sermonum*) İncil'e uygun olarak yorumlanır. Ve son olarak, önemli bölümleri alıntılanarak İncil'in kitapları açıklanır.

Görüşleri

Günümüzde Eckhart'ın öğretisi tüm yönleriyle ortaya konarak değerlendirilmiş değildir. Eldeki bilgiler ışığında şunlar söylenebilir: Geleneksel kilise öğretilerine uygun biçimde yaşamamış olan Eckhart'a göre, insanın ruhu Tanrı'ya kavuşma ihtiyacı içindedir. Ancak bu kavuşma yalnızca kilisenin buyruklarına uymakla gerçekleşemez; kişinin bu "birleşmeyi" kendi bildiği, anladığı yolda gerçekleştirmeye çalışması gerekir. Eckhart'ın Tanrı anlayışı da ilk bakışta çelişik görünmektedir. Ona göre, Tanrı'nın hiçbir özelliği fâni canlıların, dünyevî şeylerin özelliklerine benzemez. Bu nedenle Tanrı "vardır" ya da "iyidir" diyemeyiz; çünkü bunlar fânilerin özellikleridir veya onların özelliklerinden soyutlanmıştır. Kuşkusuz buradaki vurgu, tipik bir ateizm savunusundan çok Tanrı'nın insanın kavrayışının ötesinde, üstünde kalan bir kavram olduğuna yapılmaktadır. Ona göre, Tanrı kendisini teslis ile açığa vurur. Teslisi oluşturan Baba, Oğul, Kutsal Ruh'un işlevleri şöyledir: Baba, Tanrılığı eksiksiz kavrar; tek bir "kelime" ile her şeyi özetler.



Eckhart'ın Vaazları

Baba oğula hayat verir çünkü babalığını ancak bu biçimde var edebilir. Oğul da Baba gibidir; ancak o hayat veremez. Her ikisinin de özü tanrısaldır. İkisinin arasındaki sevgi ve muhabbet sonucunda ise Kutsal Ruh doğar. Eckehart teslis sürecinin zaman içinde meydana gelmediğini; bunun ezelî ve ebedî bir durum olduğunu savunur.

Tanrı'nın kendisini tesliste göstermesinden sonra, sırada onun yarattıklarının doğasını anlama sorunu vardır. Yaratılanlarda tanrısal bir yön var mıdır? Eckhart, Aquinalı Thomas'ın ileri sürdüğü gibi, yaratılanların özünün (*essential quidditas*) Tanrı'dan geldiği, varlıklarının ise (*esse*) yüce varlığa yabancı olduğu fikrine katılmaz. O, yaratılanların gerçek varlığının yüce varlığa içkin olduğunu düşünür. Bir yandan yaratılanların birbirleriyle olan ilişkilerinin negatifliğinden, fâniliğinden söz ederken, bir yandan da bunların ebedî oluşuna gönderme yapar. Tanrı yaratılanlardan kendi varlığını çekip çıkardığında, bunlar tıpkı duvara vuran gölgenin duvar yıkıldığı zaman yok olmasında olduğu gibi yok olurlar. Zaman ve mekâna bağımlı olan faniler bu yönüyle yok olabilirler. Fakat Eckhart yaratılanların gerçek özünde bir tanrısallık olduğundan hareketle dünyevî varlıkla Tanrı'nın varlığı arasında bir koşutluk kuruyordu. Böylelikle Tanrı'nın dünyayı

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

sonsuzlukta yarattığı sonucuna varıyordu. Eckhart'ın bu yaklaşımına dayanarak, teslis inancıyla yaratılış fikrini ya da gerçek dünya ile ideal dünyadaki değişimleri birbirine yaklaştırdığı söylenebilir.

Eckhart'a göre, tüm yaratılanlar, tanrısal özde bir yer tutarlar; ama bu gelişmiş ruhlar için söz konusudur. Yani Tanrı'nın kelamını ancak akıl sahibi yaratıklar anlayabilirler. Bir başka deyişle Tanrı'nın istirahatgâhı ruhtur ve burada özneldir; kalan tüm yaratılarında ise nesneldir. Ruh tanrısal özü itibarıyla ebediyen varolurken, zamansal varoluşuyla da fâni olmayı sürdürmektedir. Ruhu Tanrı'nın yaratması yeterli değildir; o ruhta bulunması da gereklidir. Eckhart'a göre, böylesi bir ruh, hiç kuşkusuz, İsa'nın beşerî ruhudur. Sıradan insanların günahtan ve kötülükten kaçınmalarının yolu, onların yüreklerinde Tanrı'ya yer açmalarından geçer. Bu da dünyevî zevklere kapılarak bencilleşmiş insanların kendilerini durumdan uzak tutmalarıyla mümkün olacaktır.

Eckhart'ın felsefesini nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, onun ahlâk görüşlerinin değeri tartışılmazdır. İnsanın düşünerek ahlâklı olamayacağı; içinden gelen, kişiliğinden kaynaklanan bir istekle ahlâklı olunacağını ileri sürer. Kilise törenlerine pek önem vermeyen Eckhart, sözgelimi günah çıkarmanın çok da önemli olmadığını asıl olanın kişinin kendi içinden Tanrı'ya yönelmesi olduğunun altını çizer. Böylelikle büyük din adamlarının ya da azizlerin yaşamlarına öykünmek, onun gözünde anlamsız hâle gelir; çünkü herkesin bu örnek kişiler gibi olmak yükümlülüğü ve yeteneği vardır. Bunu gerçekleştirmek o kişiye kalmıştır. Dünyada isteyerek ya da istemeyerek insanlar kendilerini doğruluktan saptıran duyusal izlenimlere kapılabilirler. Eğer insan, yüreğinin bir köşesinde Tanrı sevgisini her şeye karşın korumuşsa, korkulacak bir şey yoktur.

J. M. CLARK, *The Great Mystics*, Oxford, 1949; J. M. CLARK, *Meister Eckhart*, London, 1957; M. ECKHART, *Meister Eckhart: A Modern Translation* (Trans. by R. B. Blakney), New York, 1957; E. GILSON, *Ortaçağ Felsefesi*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2007; R. OTTO, *Mysticism: East and West*, London, 1932.

Ayrıca **bkz.,** ALMAN FELSEFESİ, MİSTİSİZM, ORTAÇAĞ FELSEFESİ.

İsmail SERİN

ECO, UMBERTO. 5 Ocak 1932 doğumlu ünlü İtalyan edebiyatçısı ve düşünürüdür.

20. yüzyılın 60'lı yıllarından itibaren Avrupa kültür ortamında, çok önemli bir düşünür olan Umberto Eco, hem çoğul kimlikli ve disiplinlerarası çalışan bir akademisyen, hem bir romancı, hem de kültürel olayları mesafeli değerlendiren bir aydın olarak sanat, sanatsal dil, kültür ve yazın konularını pek çok bakış açısını ve kuramı değerlendirerek tartışır. Ülkemizde 1986'da ilk romanı *Gülün Adı*'nın çevirisiyle popüler hâle gelmiş olmasına rağmen, ülkesinde ve Avrupa kültür ortamında altmışlı yıllardan itibaren etkin bir aydın ve akademisyen olarak tanınmıştır. Temel akademik çalışma alanı Ortaçağ felsefesi ve estetiğidir, ama altmışlı yıllardan itibaren gelişen tüm kültürel tartışmalarda, eleştiri yöntemi önerilerinde bilgi birikimi ve deneyimlerinin ona sunduğu tüm olanakları kullanarak özgün bir bakış açısıyla yer alır. Bu kültürel süreçte, avangard sanat, dilbilim, yapısalcılık, göstergebilim, postmodern, postyapısalcı düşünüş ve konumlanış biçimlerini sorgular. Bütün bunları yaparken, onu özgün kılan şey, Ortaçağ kültürü ile ilgili birikimini kullanma biçimidir. Ortaçağ düşüncesine ve estetik anlayışına yönelik derin ilgisini, Torino Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezuniyet tezi olan ve 1970 yılında Bompiani yayınevi tarafından tekrar basılan *Il problema estetico in S.Tommaso* (1956) başlıklı çalışmasından sonra da sürdürmüştür.

Görüşleri

Eco'nun Aquinalı Thomas'da estetik sorununda günümüzdeki dil, kültür ve sanat çözümlemelerine varan düşünsel yolculuğunda pek çok tema merkezdedir. Bu temalar birbirlerine eklemlenerek, birbirlerini tamamlayarak onun düşünsel ürünlerini oluştururlar. Üstelik sadece düşünsel ürünlerini oluşturmakla kalmazlar, romanlarının derin yapısında da aynı tematik tartışmalar ve sorunsallar yer alır. Romanlarının çoğunda da tarihsel artalanda ya Ortaçağ ya da Ortaçağ'a özgü düşüncelerin ve olayların sorgulanması söz konusudur. Bunun nedeni Ortaçağ'da ele alınan pek çok konunun ve yaşanan pek çok olayın aslında günümüz tartışmalarıyla bağdaşabilecek pek çok benzerlik taşıdığına inanmasıdır: "Ortaçağ'ın yeni bir şey söylemediği doğru değildir; Ortaçağ

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

kültürü yenilik duygusuna sahiptir, ama yineleme görüntüsü altında bu yeniliği saklamaya çalışır (yinelediği zaman bile yenilik getirdiği iddiasındaki modern kültürün aksine)" (*Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, ss.14-15).

Eco, Thomas'ın estetiğinin Joyce'dan Hopkins'e, Chicago okulunun araştırmacılarından Marshall McLuhan'a kadar pek çok çağdaş sanatçıyı ve kuramcıyı etkilediği ve hatta kitle iletişim araçlarının evreniyle ilgili tartışmalarda bile yer aldığını düşünür. Bugün yüksek sanat ürünleri olarak gördüğümüz, Ortaçağ ve Rönesans mimarisine ait heykel ve resimlerin eğitici ve inancın yerleşmesini sağlayıcı işlevinden söz ettiği *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik* adlı çalışması, bu bakış açısıyla ilgili önemli veriler sunmaktadır.

1962'de yazdığı *Açık Yapıt*, Menabo dergisi etrafında toplanan İtalyan yeni-avangardının (63 grubu) deneysel sanatı öne çıkarması, yeni sanat biçimleri ve sanatın işlevi üzerine yapılan tartışmalar ve Rai'de çalıştığı dönemde kazandığı deneyimlerin ürünüdür. Bütün bu bileşenler ve dönemin kültür ortamı, onu sanatsal dil ve sanatın biçimleri üzerine düşünmeye yönlendirmiştir. Bu süreçte, Hegel ve Marx'ın yabancılaşma kavramını kullanış biçimlerinden de yola çıkarak, insanın varolan sanat biçimleriyle üretilmiş (bitmiş, tamamlanmış ve kapalı bir evren olarak) yapıların dile getiriliş biçimlerine alıştıklarından ve bu alışkanlığın yabancılaşmaya götüren bir süreç olduğundan söz eder.

Açık Yapıt, sanatın biçiminin ve deneysel sanatın tartışıldığı bu kültürel ortamda henüz son hâlini almamışken, Bompiani Yayınevi'nin isteği üzerine 1962'de İtalyan okuruyla buluşur. Aslında Eco bu çalışmaya *Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee* [*Biçim ve çağdaş poetikalardaki belirlenemezliği*] başlığını önermiştir. Yayınevi polemiklere açık ve ilgi çekici bir başlık olan *Açık Yapıt*'da ısrar ettiğinden, kitap bu başlık ile yayınlanır ve adı zamanla bir slogana dönüşür. Yayınlanmasının ardından İtalyan kültür ortamında fırtınalar kopar ve tartışmalar başlar. Deneysel sanat yeni bir avangard önermektedir ve muhafazakâr İtalyan entelektüelleri, yeni avangarda tepkilerini nasıl dile getireceklerini bilemez hâldedirler. Dönemin en önemli dergilerinden olan Menabo'nun çe-

Umberto Eco

kirdek kadrosunun yanıt aradığı sorular arasında, endüstri toplumu ve yeni kapitalizmin getirdiği yabancılaşmayla nasıl baş edileceği, dilin kapitalist gerçeğe ve yabancılaşmaya nasıl tepki gösterdiği, deneysel sanatın kapitalist gerçeğe başkaldırıp kaldıramayacağı soruları yer almaktadır. 1962'de derginin endüstri ve edebiyata ayrılan özel sayısında Eco'nun "Del modo di formare come impegno sulla realta" başlıklı makalesini yayınlar. *Açık Yapıt*'ın 1967 baskısından çıkarılan Joyce'un poetikalarıyla ilgili bölümün yerini yukarıda sözü edilen makale alır ve bundan sonraki tüm baskılarda görünür. 1967 baskısında, 62 baskısının önsözü ve daha sonra 1976'daki baskıda her iki baskının da önsözleri yer alır. Bu önsözler yazarın yayın tarihlerine göre temel kaygılarını ve vurgularını, *Açık Yapıt* etrafında dönüp duran tartışmaları içermektedir.

Açık Yapıt'ın ilk çıkış noktası, işitsel sanatsal biçimler olarak müzik yapıtları ve bunların icracıya sunduğu biçimle oynama özgürlüğüdür. Eco, yapıtının amacının bir kuram oluşturmak olmadığını belirtir, onun yapmak istediği sadece bir öneri sunmaktır: "*Açık Yapıt*, zorunlu olarak, çift anlamlıdır, ama bu çift anlamlılık, estetik etkiden kaynaklanan

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

belirsizlikte ve yorumun belirsizliğinde modernin *forma mentis*'ini yansıtır. Sanat, sanat biçimlerinin yapılanma tarzını bilimin ya da çağın kültürünün gerçeği görme biçimini" yansıtan "epistemolojik bir eğretilemedir" (*Opera aperta*, 1962, [1985], s.50)

Endüstrinin teknolojik ufku, sanat kavramını "epistemolojik eğretileme" olarak yeniden önerirken onu koşullamakla kalmaz, bir şekilde, çağdaş sanat yapıtının biçimine sızar, çağdaş sanat yapıtı da, yapıların icadı ve üstenilmesiyle yeni bir model oluşturur (*Opera aperta*, 1962 [1985], s. 269). Eco'ya göre, sanatın biçimi, biçimlendirme tarzı olarak, sanatsal iletinin gerçek ideolojik içeriğidir. Bu ileti sanatın biçiminde aktarılır ve kendi gerçeklik anlayışını sunar. Eserin gerçek içeriği onun dünyayı görme ve yargılama biçimi hâline gelir, bu görme biçimi, biçimlendirme tarzında ortaya çıkar, sanat ve ona ait dünya arasındaki ilişkiler hakkındaki söylem bu düzlemde sürdürülecektir.

Açık Yapıt yayınlandığı zaman pek çok polemiklere neden olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısında yeni endüstri düzenini, yabancılaştırmanın en önemli kaynaklarından biri olarak gören İtalyan aydınlarından Montale, Eco'nun *Açık Yapıt*'taki tutumunu yeni düzenle bütünleşme iyimserliği olarak yorumlayanlardandır. Eco'yu tek eleştiren Montale değildir, Levi Strauss da eleştirenler arasında yer alır. Strauss'un eleştirisi açıklık kavramının yapısalcılıkla çelişmesi nedeniyle yöntemsel bağlamdadır. Montale'ninki ise, deneysel sanatı yeni bir popüler kültür ürünü olarak gören bir entelektüel tutum bağlamındadır.

1964' de yayınlanan *Apocalittici e integrati* işte bu politik ve kültürel ortamda şekillenir. *Açık Yapıt*'a gösterilen tepkiye karşı bir duruş benimseme ve karşı tepkiyi ortaya koyma aracı olarak da değerlendirilen bu kitapta, Eco çağının entelektüellerin popüler kültür karşısındaki tutumlarını sorgular. *Apocalittici ed integrati*'nin temel tezi, elit sanat ve "popüler" sanatsal üretimin, avangard sanat ve geleneğin uzlaşmaz yapılar olarak sunulmaması gerektiğidir, zira bunlar aynı kültürel sistemin birbirini bütünleyen yanlarıdır. Bu kültürel sistem de kitle kültürüdür, ancak Eco'nun amacı bir kitle iletişim kuramı oluşturmak olmadığı gibi, bunun olanaksızlığını da vurgular. Hatta "kültür endüstrisi", "melez", "kitle kültürü" gibi terimlerin yaygın olarak kullanılmasını ve bunların kavramlaştırılması tartışır. Bu kavramların sıklıkla kullanılıp, yaygınlaşmasıyla "fetiş kavramlar" ortaya çıkmaktadır. Fetiş bir kavramın özelliği de tartışmayı bloke etmesi, konuşmada duygusal bir tepki ortaya çıkarmasıdır. "Duygusal" yananlamlar ahlâksal bir tutum görüntüsüyle gizli bir ideolojiyi kanıtlarlar. Kendini kitle kültürünün dışına ve üstüne yerleştirmek isteyen seçkinci (*apocalittico*), nostaljik bir entelektüeldir, kötümserdir, kültürü ayrıcalıklı bir oluşum sayar ve kalabalığın bayağılığı ile bir ilgisi olmadığını düşünür. Kitle kültürüne uyum sağlayan, onunla bütünleşen ise iyimserdir, kitle kültüründe mükemmel bir biçimde ilerler, ama bunun tek nedeni, onun kitle kültürünü eleştirmeksizin kabul etmesidir. Kitle kültürünün araçları, yapıları ve toplumsal dinamikleri üzerinde düşünmez ve tartışmaz (Eco, 1964 [1985], XIII). Dolayısıyla, hem seçkinci ve kötümser tavır, hem de popüler (kitle kültürüyle bütünleşen) ve iyimser tavır aslında aynı tutumun farklı görünümleri olarak ortaya çıkar. Bu iki görünüm altında, her iki tutumu benimseyenler de, farklı biçimlerde dahi olsa, kitle kültürü için çalışmış olurlar. Kitle kültürüyle bütünleşen entelektüel okurunu rahatlatır, onu eleştiren seçkinci de yukarıdan bakışıyla okurunu teselli eder, başkalarının göremediği bir kurtuluş ümidi vaat eder. Böylece toplumu yükseklere çıkaracak bir "süper insan/insanlar" düşüncesi ortaya çıkar.

Eco'ya göre, her iki tutum da özünde aynıdır. Eco, kültür endüstrisinin içinde var olarak sisteme müdahalenin olasılığına inanır, ama zaman geçtikçe kendi bakış açısında da meydana gelen değişimleri okurla paylaşmaktan kaçınmaz; adı geçen kitabın 1974 ve 1977 baskılarına eklediği önsözlerdeki düşünceleri bu değişimi yansıtmaktadır. Eco tüm yapıtlarında ve yapıtlarının yeni baskılarında yeniden durumu ve konumlanışını değerlendirir. Adı geçen çalışmasında süperman mitini konu alırken, tipik tüketim anlatısının polisiye roman olduğunu söyler. Bu süreç, suçlunun kimliğini bulmaya yöneliktir ve bunu yaparken birtakım çıkarımlara başvurulur. Bu çıkarımlar okuma sürecinde okurun ilgisini ayakta tutar ve kendini sürecin bir parçası sayan bir okur ortaya çıkar,

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

suçlunun kimliği, suçun olası nedeni üzerinde düşünür, çıkarımlarını sınar. Bu tür romanda tarih yoktur; bu ise, metnin okunurluğunu sağlayan bir unsura dönüşür. Eco, polisiye romanın, bildik anlatısal kurgusuyla belli verileri sunduğunu, bu verilerle okurda belli beklentiler ve gerilimler oluşturduğunu yani belli bir düzen içinde düzenin bozulması ve yeniden sağlanmasına dayalı bir kapalı evren yarattığını *Açık Yapıt*'ta biçimsel yapıları tartışırken de söyler (s. 214). Polisiye romanın tarihsel olmayışı, okuru sorunsal metinlerin sunduğu gerilimden kurtulmak ve rahatlama fırsatı sunar ama bu bir paradoks ortaya çıkar: "Öngörülemeyen ve sansasyonel olandan keyif almayı sağlayan ürünler arasında sayılmaya çalışılan polisiye roman, aslında tamamen farklı nedenlerle tüketilir: Öngörülebilir, bildik ve rahatlatıcı olana bir davettir" (Alıntı Ganeri, s. 25). İşte polisiye roman ve okura sunduğu teselli ortamı, okuma sürecindeki çıkarımsal evreni belirginleştirmesiyle ilgili bu düşünceleri onu *Lector in Fabula*'ya ve onunla neredeyse eşzamanlı yazdığı romanı *Gülün Adı*'na götürür, bu iki eserin oluşmasında önemli bir zemin hazırlar. Tüketim kültürü, bildik anlatısal yapılarla okura sunduğu öyküde, kendi amaçlarına uygun kazanımlar elde etmektedir. Yazarın sorumluluğu yeni dilsel biçimler denemekle mi sınırlıdır, yoksa bu anlatısal yapıları kullanarak yeni bilgiler sunmak, istediği okuyucu oluşturmak, okuruna yeni bir bakış açısı ve yeni bir "ansiklopedi" sunmak da aydın yazarın sorumlōluklarından biri olabilir mi? *Lector in Fabula*'da geliştirilen okurun yorumlayıcı iş birliği kuramı yazarın bu amaçlarına hizmet etmek için kullanılamaz mı? Kitle kültürü ya da tüketim kültürüyle baş etmenin yeni yollarından biri olamaz mı? 1979 yılında yayınlanan *Lector in Fabula*'dan ve bu sorularla ilişkisinden söz etmeden önce yazarı bu çalışmaya hazırlayan, dönemin dilbilimsel ve göstergebilimsel yaklaşımlarını tartışıp geliştirdiği *Trattato di Semiotica Generale* (1975) başlıklı çalışmasını anmak gerekir.

Eco, *Trattato di semiotica generale*'de Jakobson'un geliştirdiği genel iletişim şeması ve yapısalcıların çalışmalarından yola çıkarak genelleyici ve bütünleyici bir göstergebilim kuramına varmayı amaçlar. Bu çalışmanın odak noktası, iletişim için nasıl bir düzgü oluşturulduğu ve o düzgünün nasıl çözümlendiğidir. Alıcı ve verici arasında kesintisiz bir iletişim sağlanabilmesinin temel koşulu her ikisinin de iletişimin sağlandığı düzgüyü bilmesidir. Oluşturulan düzgü ne kadar karmaşık olursa olsun alıcı ve verici aynı düzgü ile iletişim sağlamayı hedefliyorlarsa ve bu düzgüyü her ikisi de çözebilme yetisine sahipse sorun yoktur. Ancak, bu düzgüye yabancı kimselerin alıcı olduğu durumlar söz konusu olduğunda iletişim karmaşıklaşır, ya yanlış ileti alınır, ya da hiçbir şey anlaşılmaz. O hâlde iletişimde nasıl bir düzgü kullanıldığını ve o düzgünün nasıl çözümleneceğini bilmek gerekir. Eco, bu çalışmada düzgü ve düzgü çözümlemesinden yola çıkarak daha geniş kapsamlı bir kurama varmayı hedeflemektedir: Bir yandan metnin nasıl anlaşıldığını ve oluşturulduğunu inceleyen, bir yandan da o zamana kadar edimbilime bırakılmış olan bağlam ve ortam öğelerini çözümleyecek bir kuram. Bu kurama göre, Eco göstergebilimi iki alanda incelemeyi önerir: Anlamlandırma göstergebilimi ve iletişim göstergebilimi. Anlamlandırma göstergebilimini düzgüler kuramının araştırma alanına yerleştirmeyi uygun bulur. Eco, düzgüler kuramının amacını, "Saussure'ün ikilemlerini içerip onun ötesine varmak, bağlamsal ve koşulsal çift anlamlılık kurallarını da göz önüne alarak söylem üretme ve metin oluşturma stratejilerini anlamaya çalışmak" olarak tanımlar (*Trattato*, ss. 13-14). Bu çalışmanın en özgün yanlarından biri de, onun göstergebilimini bir "yalan kuramı" olarak tanımlamasıdır. Göstergebilimin yalan kuramı olarak tanımlanması ve düzgüler kuramı, açıklık kavramından sonra, Eco'nun kuramsal yaklaşımında özgün bir biçimde yer alır. *Lector in Fabula*'da ele aldığı okurun yorumlayıcı iş birliği yaklaşımına, örnek okur, örnek yazar ve ansiklopedik bilgi kavramlarına götüren birer basamak olarak değerlendirilmeleri gerekir. Okurun yorumlayıcı iş birliği yaklaşımının temellendirmesi şöyle özetlenebilir: Metnin çoğul okuma düzeneğinde bulunan tüm unsurlar –*ister yazarın yaratıcı stratejisi olarak bulunsun, ister metin bunu kendi üretsin*– okurun yorumlayıcı iş birliği sayesinde ortaya çıkarılabilir. Okura sunulduğu andan itibaren her metin özellikle yazınsal metinler, yorumlayıcı iş birliğiyle tamamlanmayı bekleyen birer "*Açık Yapıt*"a dönüşürler. Okurun, metnin bir düzenek olarak

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

nasıl okunmayı beklediğini ya da nasıl okunması gerektiğini kendi kendine sorması ya da metnin bunu okurdan istemesi gerekir. Metnin sunduğu çeşitli göstergeler ve düzgüler okurun, yorumlayıcı iş birliği sürecinde ona yol gösterecek ve yeni okuma anahtarları sunacaklardır. Okur, okuma etkinliğine başladığı andan itibaren, metin ile sürekli bir iş birliği ilişkisi içindedir:

Bu iş birliği etkinliği, alıcıyı metinden, metnin söylemediğini ama (varsaydığını, vaat ettiğini, içerdiğini ve dolaylı olarak söylediğini) çıkarmaya, boşlukları doldurmaya, metinlerarası doku aracılığıyla o metinde olan ile o metnin kaynaklandığı ve daha sonra aralarında yer alacağı metinler arasındaki bağlantıyı sağlamaya götüren etkinliktir (*Lector*, s. 56).

Metinlerarası ilişki dar anlamıyla bir metin ile başka bir metin arasındaki gösterilebilir bağıntı ya da bağıntıları içerir. Daha genel anlamıyla ise, bu terim herhangi bir metin ile o metnin anlam kazanmasını sağlayacak tüm gösterenlerin, gücül olarak sonsuz düzgüler ağının ve bilgilerin bütünü olarak kullanılır. Bu tanım, çeşitli göndermelerin ve anıştırmaların yarattığı çağrışımlar nedeniyle postmodern anlatının oyun ve ironi bağlamında vazgeçilmez bileşenlerinden birine de dönüşmüştür. Eco'nun yazınsal yapıtlarını çözümlerken de bu terim kuşkusuz yazarın oyunlarını ve temel ironisini ortaya koymak için kullanılabilir ancak kuramsal yaklaşımındaki metinlerarasılık kullanımının sonsuz düzgüler ağı ve bilgiler bütünü olarak kullanıldığını unutmamak gerekir. Bu noktada yorumlayıcı etkinliğin sonsuz bir anlamlandırma özgürlüğü getirmediğine, metnin söylediğinden fazlasını bulmanın, yorumlayıcı iş birliği etkinliğinin getirdiği bir sonuç olmadığına dikkat çekmek gerekir. Yorumlayıcı iş birliği, metnin işleyişine katılım süreçlerini dikkatli bir biçimde ele almayı gerektirir. Metin kaçınılmaz biçimde, düzgü seçimine, bağlamsal ve koşulsal seçimlere, okurun ansiklopedisine göre çeşitli anlamlar üretir. İşte bu seçimlere bağlı olarak gelişen anlamlandırma süreci söz konusu yorumlayıcı iş birliğini oluşturur. Okurun yorumlayıcı iş birliği ile yorumlama özgürlüğü aynı şey değildir. Nitekim okurun yorumlayıcı iş birliği yaklaşımı da, "açıklık" kavramı gibi yanlış anlaşılmıştır. Eco, yorumlayıcı iş birliği ve yorumun sınırları arasındaki çizgiyi, *Iimiti dell'interpretazione* (1990) başlıklı çalışmasında tartışmıştır. Bu çalışmasında, yorumun sınırları üzerinde durur. Okurun yorumlayıcı iş birliği tanımının ve "açıklık" kavramının sonsuz bir özgürlük sağlıyormuş gibi algılanmasını eleştirir. Metnin okuru sınırlayıcı yanı üzerinde durarak metin stratejisine dikkat çeker. Okurun yorumlayıcı iş birliği, Eco tarafından örnek okur ve örnek yazar tanımlamaları ile daha dar bir bağlama yerleştirilerek, yorumlama özgürlüğü ile iş birliği etkinliğinin sınırları birbirinden net bir biçimde ayrılır. Okuma etkinliği boyunca okur, yeni verilerle, anlatı dünyası hakkındaki bilgisini genişletecek ya da daraltacaktır. Çeşitli çıkarımlar yapacaktır ve belli bir anlamlandırma düzeneğinde ya da birden fazla anlamlandırma düzeneğinde çıkarımlarını bireşimsel önermelere dönüştürecektir. Metnin stratejisinin sunduğu okuma izleği ile okurun geliştirdiği bu çıkarımsal tutumun örtüşmesi ile örnek okur oluşur. Okur, yazarın sahip olduğu tüm düzgüleri bilmeyebilir, yazar okurun düzgülerini bildiğini varsayar ya da öğrenmesini sağlayacak bir metin stratejisi geliştirebilir. Okurun ve yazarın bilgileri, Eco'ya (ve Ortaçağa) ait bir terim ile söylersek, "ansiklopedileri" ya da "ansiklopedik bilgileri" örtüşmeyebilir /örtüşmez/ örtüşmek zorunda da değildir. Okura gereken ansiklopediyi sağlamak örnek yazarın görevidir ve bunu bir metin stratejisi olarak şekillendirir. Bu nedenle de, metnin izlediği üretici stratejinin bir parçası olarak tanımlanan örnek okur, aslında yapıtın yaratım sürecinde ya da daha önce kısmen ya da tamamen öngörülmüştür. Ele alınan konu, kullanılan dil, seçilen terimler, yönelim biçimleri, metinlerin ne tür okurlar öngördüklerini gösteren verilerdir. Örnek okur, gerçekte ya da gücül olarak varolmayabilir. Yazara düşen istediği türden bir okur oluşturacak stratejiyi kurgulamaktır: "...kendi örnek okurunu öngörmek sadece bu okurun varolduğunu "ummak" anlamına gelmez, bu okuru oluşturacak biçimde metni harekete geçirmek anlamına gelir" (*Lector*, s.56).

Eco'ya göre, *"yazmak metin aracılığıyla uygun okuyucu örneğini oluşturmaktır"* (*Postille*, s. 29). Okumak, değişim sağlayan bir deneyim olduğuna göre, her metin uyguladığı strateji ile kendi örnek okuruna varmayı hedefleye-

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

bilir. Eco'ya göre, örnek okur gerçekte var olmasa bile, uygun metin stratejisiyle oluşturulabilir. Bütün sorun, metnin bütününü görmek ya da görmek istemek, metnin gerektirdiği ansiklopediyi ve düzgüleri harekete geçirmektir. *Lector in Fabula*'da örnek yazar, ampirik kimliğinden sıyrılmış bir varoluş biçiminin ve metin stratejisinin tanımıdır. Her metin, ister yazarın stratejisi olarak bulunsun, ister metin üretsin kendine özgü bir ansiklopedi oluşturur. Okura düşen, bu ansiklopediyi kendi deneyim dünyasına, okuma edimi aracılığıyla katmaktır. Okurun ansiklopedisi sadece okuma deneyimi aracılığıyla değil aynı zamanda bireysel ve kolektif bellek yoluyla oluşur. Günümüzde pek çok kuramcı ve akademisyen tarafından kullanılan bireysel ve kolektif bellek kavramlarında Eco'nun dikkat çektiği nokta anlatısal yapıların bu belleklerin oluşumundaki rolü ve bu iki belleği birbirine karıştırma eğiliminin insanlar arasındaki yaygınlığıdır. Bu yaygın tutum, gerçek dünya ve anlatı dünyası arasındaki ilişkiyi kavrama konusunda da sorun yaratır. Bu iki dünya arasındaki ilişkinin sınırlarını belirsizleştirir.

Anlatı dünyası ve gerçek dünya arasındaki sınır çizgileri netleşemeyen bu ilişkiyi belirginleştirmek için Eco, *Lector in Fabula*'da bir modal mantık terimi olan "olası dünya" terimini kullanır. Her anlatı dünyası bir "olası dünya" sunar. Kültürel bir oluşumdan başka bir şey olmayan "olası dünya", oluşum ölçütlerini, varlıklarını ve varlıklarının özelliklerini kaçınılmaz olarak "gerçek" dünyadan alacaktır. Bu noktada "Okurun "gerçek" dünyası nasıl şekillenir?" sorusuna dikkat çekmek gerekir. Bu sorunun yanıtı bireysel ve kolektif bellekle oluşan ansiklopedik bilgide bulunabilir. Eco'nun düşünsel çizgisinin izlediği bu gelişim ve temel yaklaşımı, kültürel olaylara bakma biçimi ve "okuma" biçimlerinin sorgulanması konusunda gösterdiği duyarlılık tüm romanlarında derin yapıda karşımıza çıkar. Bu açıdan bakıldığında, Eco alışıldık anlatı yapılarını kullanarak, romanlarıyla popüler kültüre ürünler sunar gibi görünürken, okuruna da yeni bir ansiklopedi sunmayı hedefleyen hâlâ sorumluluk sahibi bir yazar, düşünür ve günümüz aydınıdır. Bu bağlamda Eco'nun romanları, tarihsel artalanlarına rağmen tüm kültür olgularına yaşadığımız dünyanın içinden bakmayı deneyen, bu dünyanın kültürel ürünlerini küçümseyerek reddetmek yerine, niçin benimsenip tüketildiklerini anlamaya çalışan ve bu ürünlerin yapılarını kullanarak, yeni bir okur oluşturmaya çalışan bir çabanın izlerini taşır. Çağımızın tüm kültürel tartışmalarını yapısalcılık, postyapısalcılık, postmodernizm, göstergebilim gibi kültürel anlamlandırma yöntemlerini romanlarının derin yapısında okurlarıyla paylaşan Umberto Eco'nun tüm göndergelerini ve dayandığı tüm "otoriteleri", onlarla tartışma ve hesaplaşma biçimlerini romanlarındaki metin stratejisini izleyerek kavramak mümkündür.

Halen Bologna Üniversitesi'nde göstergebilim profesörü olarak görev yapan Eco'nun pek çok akademik ve yazınsal ödülü bulunmaktadır. Eserleri pek çok dile çevrilmiştir ancak dilimizde ancak eserlerinin üçte birini bulmak mümkündür. Aşağıdaki kaynakça Eco hakkında araştırma yapacak kişilere üretkenliği, çok yönlü kimliği ve çalışma alanlarının çeşitliliğiyle ilgili bir fikir verecektir. Bu kaynakça yer almayan seçkilerde, dergilerde ve ortak yazarlı çalışmalarda yayınlanan pek çok yazısı da bulunmaktadır.

U. ECO, *Il problema estetico in San Tommaso*, Torino, Edizioni di Filosofia, 1956; U. ECO, "Sviluppo dell'estetica medievale," in Momenti e problemi di storia dell'estetica, Milano, Marzorati, 1959; U. ECO, *Opera aperta*, Milano, Bompiani 1962; U. ECO, *Diario minimo*, Milano, Mondadori, 1963; U. ECO, *Apocalittici e integrati*, Milano, Bompiani, 1964; U. ECO, *Le poetiche di Joyce*, Milano, Bompiani, 1965; U. ECO, *Appunti per una semiologia delle comunicazioni visive*, Milano, Bompiani, 1967; U. ECO, La struttura assente, Milano, Bompiani, 1968; U. ECO, *La definizione dell'arte*, Milano, Mursia, 1968; U. ECO, *Le forme del contenuto*, Milano, Bompiani, 1971; U. ECO, *Il segno*, Milano, Isedi, 2a edizione, Milano, Mondadori, 1971; U. ECO, *Il costume di casa*, Milano, Bompiani, 1973; U. ECO, *Beato di Liébana*, Milano, F.M. Ricci, 1973; U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975; U. ECO, *Il superuomo di massa*, *Cooperativa Scrittori*, ed. rivista, Milano, Bompiani, 1978; U. ECO, *Dalla periferia dell'impero*, Milano, Bompiani, 1977; U. ECO, *Come si fa una tesi di laurea*, Milano, Bompiani, 1977; U. ECO, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979; U. ECO, *Il nome della rosa, Milano*, Bompiani, 1980; U. ECO, *Postille al nome della rosa*, 1983; U. ECO, *Sette anni di desiderio*, Milano, Bompiani, 1983; U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1984; U. ECO, *Sugli specchi e altri*

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

saggi, Milano, Bompiani, 1985; U. ECO, *Il pendolo di Foucault*, Milano, Bompiani, 1988; U. ECO, *Lo strano caso della Hanau 1609*, Milano, Bompiani, 1989; U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990; U. ECO, *Stelle e stellette*, Genova, Melangolo, 1991; U. ECO, *Vocali*, Napoli, Guida, 1991; U. ECO, *Il secondo diario minimo*, Milano, Bompiani, 1992; U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, Laterza, 1993; U. ECO, *L'isola del giorno prima*, Milano, Bompiani, 1994; U. ECO, *In cosa crede chi non crede?* (with Carlo Maria Martini), Roma, Liberal, 1996; U. ECO, *Cinque scritti morali*, Milano, Bompiani, 1997; U. ECO, *Kant e l'ornitorinco*, Milano, Bompiani, 1997; U. ECO, *Tra menzogna e ironia*, Milano, Bompiani, 1998; U. ECO, *La bustina di Minerva*, Milano, Bompiani, 2000; U. ECO, *Baudolino*, Milano, Bompiani, 2000; U. ECO, *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Milano, Bompiani, 2001; U. ECO, *Interpretazione e sovrainterpretazione*, Milano, Bompiani, 2002; U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano, Bompiani, 2003; U. ECO, *Sulla letteratura*, Milano, Bompiani, 2003; U. ECO, *La misteriosa fiamma della regina Loana*, Milano, Bompiani, 2005; U. ECO, *A passo di gambero, Guerre calde e populismo media*, Milano, Bompiani, 2006.

Ayrıca **bkz.,** DİL FELSEFESİ, ESTETİK, GÖSTERGEBİLİM, ORTAÇAĞ FELSEFESİ, POSTMODERNİZM, SANAT FELSEFESİ.

Betül PARLAK

EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ, "edebiyatla ilgili söylem" olarak tanımlanabilir ve bu geniş anlamında, genelde İngilizce'de, özel edebî çalışmaların değerlendirilmesi, ilkelerin tartışılması, teori, edebiyatın estetiği veya bu disiplindeki daha önceden poetik ve retorik olarak tartışılan her şey kadar, betimleme, analiz ve yorumu da içerir. Bununla beraber, edebiyat eleştirisi çoğunlukla betimsel, yorumcu ve tarihsel bir edebiyat açıklamasıyla karşılaştırılır ve değerleyici, "yargılayıcı" eleştiriyle sınırlandırılır. Başka dillerde daha dar bir anlayış tercih edilir, özellikle Almanya'da *Kritik* genellikle sadece "edebî yeniliklerin gözden geçirilmesi ve günlük basında edebî ve müziksel performansların değerlendirilmesi" anlamına gelir (*Büyük Alman Edebiyatı Sözlüğü*, Bern, 1959, 2, 63), ancak yakınlarda, muhtemelen İngiliz ve Amerikan etkisi altında, genel kullanım yeniden yaygınlaşmaya başlamıştır.

İngilizce'de eleştiri on yedinci yüzyıl başlarında ortaya çıktı ve görünüşe bakılırsa, on altıncı yüzyılın Platonculuk, Stoacılık ve septisizm gibi -İngilizce'de "eleştirmen" (kişi) ve "eleştiri" (etkinlik) ayrımı yapmanın imkânsızlığından kaynaklanan eşanlamlılıktan kaçınmak için tasarlanan- terimleriyle analojiye dayanır. Dreyden, *Masumiyet Durumu*'na 'Giriş'te (1677) şöyle yazar: "İlk kez Aristoteles'in kurumlaştırdığı eleştiri bir yargılama standardı anlamına geliyordu" ve Dreyden aynı yıl içinde bir mektupta (*Mektuplar*, ed. C. E. Ward, 1942) Thomas Rymer'ın *Son Çağın Trajedileri*'nden "İngiliz dilindeki en iyi eleştiri" olarak söz eder. İki yıl sonra, onun oyunu *Troilus ve Cressida*'da "Trajedide Eleştirinin Temelleri" üzerine bir önsöz yazılır. Pope'ın *Eleştiri Üzerine Deneme*'si (1711) terimin iyice yerleşmesine yardımcı olur, ancak "eleştiri"den söz edebileceğimiz on sekizinci yüzyılda bir süre için "*critic*", "*critick*" veya "*critique*" kavramları kullanıldı.

İngiliz "kritisizm"ine benzer uzun formlar diğer dillerde nadirdir. *Criticismo* sözcüğüne İspanya'da Baltasar'ın *Kahraman* (1637) adlı eserinde rastlanır ve düzensiz olarak on sekizinci yüzyıl İtalya'sında kullanılır, ancak hiçbir eşbiçimlilik olmadan kaybolur. Bununla beraber, Almanya'da *Kritizismus* Schelling, Friedrich Schlegel, Jacobi ve Hegel tarafından Kant felsefesi için kullanılmıştır. Bu edebî olmayan kullanım biçimi Fransa, İtalya ve İspanya'ya yayılır. Bu dillerde *criticisme* veya *criticismo* günümüzde sadece Kantçılığı anlatmaktadır.

Terim aslında Grekçe *krinō*, "yargıda bulunmak" veya *kritēs*, "jüri üyesi"nden gelir. *Kritikos*, bir "edebî yargı" olarak M. Ö. dördüncü yüzyıl başlarında, 305'te Kos adasından müstakbel kral İkinci Ptolemy'nin özel öğretmeni olarak gelen, aynı zamanda bir şair ve "eleştirmen" olduğu bilinen Philitas tarafından kullanılmıştır. Crates, İskenderiye'de Aristakhos'un başını çektiği "gramerciler" okulundan ayrılığı vurgulamak için öne sürülür görünen Bergama'daki bir "eleştirmenler" okulunun başıydı. "Kritik" sözcüğü Platoncu *Axiochos*'da (366E) "gramerciler"e karşı bir ayrım olarak kullanıldı. Galen M. S. ikinci yüzyılda kişinin aynı zamanda hem bir *eleştirmen* (*kritikos*) hem de bir *gramerci* (*grammatikos*) olup olamayacağı üzerine uzun

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

bir inceleme yazısı yayınladı. Ancak bu ayrım antik çağda bulanıklaşmış görünmektedir. Terim klâsik Latince'de nadiren kullanılmaktaydı: Hieron *Epistoale*'de Longinus'tan *criticus* olarak söz eder. *Criticus* terimi *gramaticus*tan daha üstün bir terimdir, ancak aynı zamanda metinler ve sözcüklerin yorumuyla ilgilidir. Günümüzde edebiyat eleştirisi olarak anılacak şey antik çağda Aristoteles gibi filozoflar ve Quintilian gibi retorikçiler tarafından tartışılmıştır.

Ortaçağ'da sözcük sadece bir tıp terimi olarak, "kritik" hastalık anlamında kullanılır görünür. Sözcük Rönesans'ta antik çağdaki anlamını yeniden kazanır. Angelo Poliziano (1492) kritikçi ve gramerciyi öğretici karşısında yüceltir. Gramerci, eleştirmen, filolog terimleri klâsik öğretinin büyük canlanışında yer alan kişiler için önemli ölçüde birbirinin yerine kullanılmaktaydı. Erasmus'la "kritik sanatı" (*ars crictica*) İncil'i de içerecek biçimde genişletilir. Bununla beraber, neticede, hümanistler arasında "kritik" ve "kritisizm" terimi antik metinleri gözden geçirme ve düzeltmeyle sınırlıydı. Örneğin, Karl Schoppe (1576-1649) "kritikçilerin tek amaç ve görevi"ni Grek veya Latin yazarların çalışmalarını geliştirme problemi olarak tanımlar. Genç Joseph Justis Scaliger (1540-1605) kritikçiliği gramerin bir alt dalı, antik şairlerin taklitlerini gerçeklerinden ayırma, açımlanmış okumaları düzeltme, özetle günümüzde "metin eleştirisi" olarak adlandırılan şeyle sınırlandırmaktaydı.

Yaşlı Julius Ceaser Scaliger (1484-1558) daha genel bir anlayışın en etkili öncüsüydü. O, ölümünden sonra yayınlanan çalışması *Şiir İncelemesi*'ndeki (1561) *criticus* adlı tüm altıncı kitabı Grek ve Roma şairlerini incelemeye ve (önemlerine göre derecelendirerek) karşılaştırmaya ayırır. Bununla beraber, terimin anadile nüfuzu çok yavaş olmuştur. "Rönesans'ta Edebiyat Eleştirisi" adlı modern kitaplar, bu tür sorunların on altıncı yüzyılda sadece retorik veya poetik olarak tartışıldığı gerçeğini bulanıklaştırır. İtalya'da, *critica* terimi ilk kez 1595'te Beneditto Floretti'nin (Udeno Nisiely takma adıyla yayınlanan) *Progimnasmi Poetici* adlı çalışmasında kullanılmış görünmektedir (aynı dönemde Fransa'da terim muhtemelen Scaliger ve onun Alman müritleri Heinsius ve Vossius'un etkisi altında on yedinci yüzyıl başlarında popülerlik kazanır ve hızla yaygınlaşır). Chapelain Scali'den 1623'de *Büyük Eleştiri*'de söz eder. 1687'de La Bruyere "eleştirmenler ve tenkitçiler"in gruplaşarak güzel sanatların ilerlemesini geciktiren hizipler oluşturduklarından şikâyetçidir (*Karakterler*).

Fransa'da, on yedinci yüzyılda, eleştiri gramer ve retoriğe tâbi olmaktan kurtulur ve en azından kısmen "şiir incelemeleri"ne dâhil edilir veya onun yerini alır. Bu hareket genelde (artan şüphecilik, otoriteye ve kurallara güvenmeme ve daha sonra beğeni, duyarlılık, duygu, *ne olduğunu bilmediğime* başvurma anlamında) eleştirel ruhun gelişimi ve yayılmasıyla bağlantılıydı. Eleştiri kavramı veya eleştirinin rolü üzerine anlamlı biçimde düşünen çok az yazar arasında, Fransa'da Peder Bouhours ve İngiltere'de Alexander Pope kendi ideallerini keskin eleştirmenler, tenkitçiler ve daha söz safsatacıları karşısında savundu ve gerçek eleştirmeni bir beğeni insanı, bir nüktedan, *güzel ruh* olarak betimleyip yüceltti. Pope özellikle yanlış bir nükte ve yargı gücü ayrımından rahatsızdı ve antik çağa ve hatta "sanatın etki alanı dışındaki zarafete" hayranken ve Homeros ve Shakespeare'in yenilikçiliği ve hayal gücünü överken, kurallara saygıya taraftardı.

Klâsik yazarların sözlü eleştirisiyle sınırlı hâle gelen terim, on yedinci yüzyılda anlama ve yargılama problemini ve hatta bilgi ve bilme teorisini içerecek biçimde yavaş adımlarla genişledi. İskoç bir yargıç olan Lord Kames *Eleştirinin Unsurları* (1962) adlı kitabında eleştiriye psikolojiyle ilişki içinde gelişkin bir temel sunmaya çalıştı ve mağrur bir biçimde yeni bir bilimin kurucusu olduğunu ilân etti: "Eleştiri bilimini düzenli bir biçime sokmak aslâ denenmemişti." Pratikte, o evrensel insan doğası anlayışına dayalı, ancak sadece boş zamana sahip olan, aydınlanmış bir çağda yaşayan ve yozlaşmadan uzak duran küçük bir grup tarafından benimsendiğini kabul ettiği neo-klâsik beğeniyi savunur. Doktor Johnson'ın ideali de "yargı ilkelerini oluşturmak"tır, ancak o teorik olarak formüle edilmiş bir psikolojiye dayanmaz ve her zaman "eleştiriden doğaya açık bir kapı" bulur (*Shakespeare'e Giriş*, 1765). O hem "eleştirinin temel yasalarının akıl ve antik çağ tarafından dikte edildiği"ne inanan bir klâsikçi hem de çoğu kuralın geçici ve lokal, sadece âdet veya moda olarak savunulabilir

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

olduğunu kabul eden bir empiristtir. O, zaten eleştiri tarihinde yeni devrimci güce, yani tarihsel ruha bulaşmıştır.

Almanya'da tarihsel yaklaşımın radikal sonuçları eleştiriyi etkilemiştir. Johann Gottfried Herder rasyonel bir edebiyat teorisi ve kalıcı yargı standartlarını amaçlayan (esasen) Aristotelesçi geleneğin idealinden tamamen kopmuş ilk eleştirmendi. O, eleştirinin bir empati, özdeşim kurma ve sezgisel bir şey olduğunu, hatta rasyonelliğin aşağısında bulunduğunu düşünüyordu. O teorilere, sistemlere, hata bulma girişimine sürekli karşı çıktı. Biz Herder'in Leibniz'i "O okuduğu her şeyden haz duyar" sözünü onaylayarak aktardığını görürüz (*Toplu Eserler*, ed. B. Suphan, XVII, 338). "Bir edebiyat parçasını anlamak ve yorumlamak için" doğru yöntem "kendini bizzat bu eserin ruhunun yerine koymaktır" (*a.g.y.*, VI, 34). O "her çiçeği yerinde bırakan, onu sadece olduğu hâliyle, zamana ve türe göre, kökten taca kadar düşünen doğal yöntemdir. En mütevazı deha derecelendirme ve karşılaştırma girişimlerine içerler. Liken, yosun, eğreltiotu ve en zengin kokulu bitki: her biri Tanrının düzeninde kendine yer bulur" (*a.g.y.*, XVIII, 138). Her sanat çalışması kendi işlevini yerine getiren ve hiçbir eleştiriye gerek bırakmayan ortamının bir parçasıdır. Edebiyat araştırması bir botanik hâline gelir.

Herder'in öğrencisi Goethe de aynı tolerans ilkesini benimser. Eleştiri sadece güzelliklerin eleştirisi olmalıdır. O, yıkıcı ve üretken eleştiri ayrımı yapar. İlki sadece ölçme çubuğunu kullanmak kadar kolaydır. Üretken eleştiri çok daha zordur. "O, sorar: Yazar ne yapmaya başlar? Onun plânı mantıklı ve duyarlı mıdır ve bu plânı gerçekleştirmekte ne kadar başarılıdır?" (Manzoni's *Conte di Carmagnola* İncelemesi, *Toplu Eserler*, Jubilaums-Ausgabe, 37, 180). Goethe bu tür eleştirinin bir yazara yardımcı olabileceğini düşünür ve kendi eleştirisinde bizzat sahip olduğu kitapların büyük ölçüde betimlendiğini kabul eder. "Gerçekte tüm okuyucuların eleştirme biçimi budur" (*a.g.y.*, 37, 280). Herder ve Goethe, tüm tarihsel rölativizmleri ve öznelcilikleriyle, klâsik gelenekle bağlarını henüz koparamamışlardır: Ancak on dokuzuncu yüzyılda onların teorileri eleştirel rölativizm ve öznelciliği tamamlamaya yol açmıştır (Anatole France'ın "ustalar arasında bir ruhun serüvenleri" olarak eleştiri tanımıyla anıldığı hatırlanmaya değer bir husustur).

Gerçekte, yaklaşık aynı zaman diliminde, Immanuel Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde (1790) estetik bir yargının öznelliğini kabul eden, ancak hâlâ onun evrenselliğine izin veren eleştiri problemine bir çözüm önerir. Kant *apriori* ilkeler, yasalar veya kurallar aracılığıyla eleştiri düşüncesine itiraz eder. Beğeni özneldir, ancak estetik yargılar beğeniden, sözgelimi evrensellik iddiasıyla zeytinler veya istiridyeleri beğenmekten farklıdır. Estetik yargı, öznel olsa da, genel bir yargıya, insanlığın ortak duyularına, ideal bir yargılar bütünlüğüne başvurur. Nitekim, o ne göreli ne de mutlaktır; ne -anarşi ve eleştirinin sonu anlamında- tamamen bireysel, ne de ebedî normların uygulanması anlamında- mutlaktır. Kant, kişisel duygunun rolünü vurgulasa da, estetik ödev benzeri bir şeyi kabul eder. Tamamen insan olabilmek için büyük sanata uygun tepkiyi sunmamız gerekir. O kontemplatif, problematik bir buyruktur -etikteki gibi kategorik bir buyruk değil. Kant'ın kritik/eleştiri anlayışı ilkeler ve öğretilere karşıdır. Eleştiri her zaman örneklerle somutlaşır. Eleştiri -bireysel olma ve bu nedenle genelleştirici bilimden farklı olma anlamında- tarihseldir; o -diğer insanlarla yüzleşme ve bu nedenle içebakış, özeleştiri, kendi duygularını inceleme olması bakımından- karşılaştırmalıdır.

Bununla beraber, Kant somut sanat çalışmalarıyla çok az ilgilenir. Yine de, onun başlattığı spekülatif hareket Schelling ve Hegel'in felsefelerinde estetiğin yeşermesine ve Schiller, Wilhelm von Humboldt ve diğer birçok düşünürün gelişkin edebî teorilerinin filizlenmesine yol açmıştır. Bu sıralarda iki kardeş Schlegel aynı dönemde (Fichte ve Schelling'le yakından ilişkili) çok kompleks ve tutarlı bir eleştiri teorisi formüle etti. Daha genç olan Friedrich (1772-1845) daha özgün bir zihinken, daha yaşlı olan August Wilhelm (1767-1845) aksine romantik-klâsik karşılaştırması için, Coleridge'in İngiliz eleştirisinin bir parçası hâline geldiği organik-mekanik dikotomisi için en etkili formülleri buldu. Friedrich Schlegel Herder'in eleştiriden vazgeçmeye yol açacak evrensel hoşgörü fikrine kesinlikle karşıydı. O, kitapların "orijinal yaratılar" olmamaları gibi eleştirel görüşün de tarihle aşılamayacağını biliyordu. Eleştiri

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

"şiirsel sanat çalışmalarının değeri ve değersizliğini değerlendirmek" durumundadır (*Gençlik Yazıları*, ed. Minor: 2, 11). Eleştiri sadece bütünün sezgisiyle başlanması gereken metne yakından odaklanarak yapılabilir. Bu bütün sadece bireysel sanat çalışması değil, aksine sanat tarihinin tümüdür. Her sanatçı diğer her sanatçıya ışık tutar: onlar birlikte bir düzen oluştururlar. Eleştirmen "bir bütünün ince ayrıntılarını yeniden inşa etmek, algılamak ve nitelemek zorundadır (*Lessings Giest*, 1: 40-41). Bu "niteleme" eleştirinin işidir. Ancak Schlegel ayrıca eleştirinin bir başka işlevi daha olduğunu kabul eder: polemik, tahrik edici, öngörücü eleştiri, sadece açıklayıcı ve muhafaza edici değil, aynı zamanda kılavuzluk ve teşviklerle yeni oluşan bir literatürü yönlendiren üretken bir eleştiri.

August Wilhelm Berlin'deki derslerinde kardeşi gibi tarihin rolünü vurgular: "Bir sanat çalışması kendi içine kapalı olması gerektiğinde bile, onun bir dizi çalışmaya ait olduğunu dikkate almamız gerekir (*Berlin Dersleri*, 3, 9). Eleştiri, teori ve tarihle ilişki içinde, bir arabulucu bağlantı olabilir. Eleştirmen özneldir, ancak tarihin bilgisiyle, teoriye "eleştirel düşünce teorik ifadeleri keşfe yönelik sürekli bir deneydir" referansıyla nesnelliği arayabilir (*a.g.y.*, 1, 27). Mutabakatın olmaması zorunlu olarak genel şüpheciliğe yol açmaz. "Farklı insanlar aynı merkez üzerinde çok iyi özel bakışlara sahip olabilirler, ancak onların her biri farklı bir daireden, çevreden başlar, farklı bir çap kazanırlar" (*a.g.y.*, 1: 128). Bu yüzden, tarihselcilik ve mutlakçılık arasında bir "perspektivizm" tasarlanmalıdır.

Eleştirinin bu arabulucu işlevi tamamen tarihselci bir görüşe ulaşan Adam Müller (1779-1829) tarafından yüceltilir. Müller, *1806 Dersleri*'nde (*Bilim ve Edebiyat Üzerine Dersler*) edebiyatın bütünlüğünü gelişen bir organizmaya benzetir. Friedrich Schlegel edebî geleneğin tüm sürekliliğini görememek ve bir sanat türünü yüceltmekle eleştirilir. Yine de, bu uzlaştırıcı, arabulucu eleştiri yargıdan tamamen kaçınmayı ima etmez: Her sanat çalışması edebî literatürdeki yerine ve ağırlığına göre yargılanabilir. Her çalışma bütüne katkıda bulunur ve bunu yaparken bütünü değiştirir. Onun hedefi yargı ve tarihi uzlaştırmaktır.

Almanya'nın eleştiri teorisine ilgisiyle karşılaştırıldığında, İngiltere ve Fransa'nın katkısının bu dönemde çok az olduğu görülür. Alman eleştirel düşüncesini oldukça yakından tanıyan İngiliz eleştirmen S. T. Coleridge, şaşırtıcı bir biçimde, kendi eleştiri anlayışından çok az söz eder. Coleridge "daha önceden oluşturulmuş ve insan doğasından elde edilen sabit eleştiri ilkeleri"ni hedefleyen tutkulu bir program formüle eder ve geriye dönük olarak, 1790'lara atıfta bulunarak kendisinden şöyle söz eder: "Yeti veya kaynağa göre, bir şiir veya paragrafın verdiği hazdan bu tür bir şiir veya paragrafın değerini hesapladım" (*Edebî Biyografi*, ed. Shawcross: 1, 14, 44). İma edilen eleştiri teorisi, yetilerin hayal gücünden çok imgelemle, duyulardan çok akılla derecelendirilmesi anlamında, psikolojiktir: Ancak Coleridge aslâ bunu bir eleştiri teorisi olarak geliştirmez.

Dönemin İngiliz eleştirmenlerinden William Hazlitt, bilinçli olarak, daha sonra "izlenimci eleştiri" diye adlandırılacak bir yaklaşımı formüle etmeye çalışır. "Düşündüğüm şeyi söylüyorum: Hissettiğim şeyi düşünüyorum. Şeylerden belirli izlenimler almaya yardımcı olamıyorum; ve onların ne olduklarını (bir ölçüde ansızın) ilân edecek yeterli cesarete sahibim" (*Bütün Eserleri*, ed. Howe, V: 175). Eleştirinin görevi duyguların iletilmesidir. Hazlitt yeni yöntemler kullanır: İleri anımsatıcı metaforlar, kişisel anılar, bir galeride coşkulu bir rehber veya bir kütüphanede bir takdimci olarak bir yakınlık duygusu. Hazlitt yeni orta sınıf bir izleyiciyle karşı karşıyadır; onları kazanmak, edebiyatın hazzıyla baştan çıkartmak ister. Eleştirmen ne bir yargıç ne bir teorisyen, aksine yazar ve halk arasında bir arabulucu hâline gelir.

Thomas Caryle, erken dönem yazılarında, görünüşe bakılırsa Herder ve Schlegel'lerden yararlanarak, bir sempatik eleştiri fikrini benimser. Eleştirmenin amacı, ona göre, "yazarın görüş açısını dönüştürmek"tir; eleştiri, "dünyayı onun gözleriyle görünceye, onun gibi hissedinceye ve onun gibi yargıda bulununcaya kadar", kendi tarzını şairin "düşünce tarzı"na katmalıdır (*Denemeler*, Centenary, ed., I: 39). Bir sanat çalışmasından haz alma ediminde, "kısmen ve kısa süre için, gerçek Ressam ve gerçek Şarkıcı hâline geliriz" (*a.g.y.*, III: 46). Bununla beraber, eski

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

görüş eleştirmeni "kendi yazarını kendi atadığı koltuğa götürmesi gereken, edebî öncelik yasalarından anlayan el üstündeki kral" (*Eleştirel ve Tarihsel Yazılar*, Boston [1900], VI: 50) diye niteleyen Macaulay'da varlığını sürdürür. Yazarları yargılama ve derecelendirme Macaulay'ın tutkusuydu.

Birleşik Devletlerde eleştiri, bu görüşlerin bir yansımasından meydana gelir. Edgar Allan Poe eleştiri işlevini yüceltir, ancak onun eleştirinin bir bilim mi yoksa bir sanat mı olarak alınacağı konusunda tereddütleri vardır. Eleştiri, her denemenin bir sanat çalışması olması, ancak aynı zamanda ilkeler üzerine kurulu bir bilim olması anlamında, sanatı gerektirir. R. W. Emerson, Carlyle gibi, sadece bir empati ve özdeşim kurma eleştirisi tanır. O "her Kutsal Kitabın, kendi ortaya çıkardığı ruha", "temel eleştiri yasasına" göre yorumlanabilmesini kör testere olarak adlandırır ve küstah bir biçimde "Shakespeare'in okuyucusu aynı zamanda bir Shakespeare'dir" der (*Bütün Eserleri*, Centenary, ed., I: 35). Şaşırtıcı bir biçimde, Amerikalılar arasında eleştirinin doğası ve görevini en somut biçimde yansıtan Margaret Fuller, üç tür eleştiriyi birbirinden ayırt eder: Kişisel kaprise yüz veren "öznel" eleştiri, tamamen yabancı bir varoluşa girebilen "dikkatli" eleştiri ve son olarak, bir başka varlığın doğasına girmenin yanı sıra çalışmayı kendi yasasına göre değerlendirmesi gereken "kapsamlı" eleştiri. Eleştirmen "incelemeli, karşılaştırmalı, araştırmalı ve deşelemelidir." "Ne hissettiğimi ve nedenini bilinceye kadar devam etmeyeceğim" demek (*Sanat, Edebiyat ve Drama*, Boston [1841]: 23-24) bir eleştirmenin vicdanının kötü bir ifadesi değildir.

Fransa'da kuralcı eleştiri bir başka yerdekinden daha uzun ömürlü olmuştur. Fransa'da Julien-Louis Geoffroy (1743-1814) gibi, kendini hükümete, "iyi beğeniye, sağlam ahlâklara ve toplumsal düzenin ebedî temellerine" hizmet eden biri olarak düşünen bir teorisyen bulunur (*Journal des débats*, Feb. 16, 1805). O kötü yazarları cezalandıracak bir kurumun gerekliliğini vurgular. Désiré Nisard eleştiriyi bir 'kesin bilim' olarak yerleştirmeye çalışır ve bununla Fransız edebiyatındaki her çalışmayı değerlendirmeyi mümkün kılabilecek -evrensel insan ruhuyla, Fransa'nın dehasıyla ve Fransız dilinin mükemmelliğiyle ilişkili- bir ideal normlar seti oluşturmayı kasteder. O "herkesi kendi beğenisine göre" değerlendiren ve edebiyatı tarih ve toplumsal değişmenin yansımasına indirgeyen bir eleştiriyi önemli ölçüde mahkûm eder (*Fransız Edebiyatı Tarihi*, IV: 540). François-René de Chataubriand, Dussault adlı ünlü denemesinde (1819), "güzelliklerin büyük ve zor eleştirisi lehine hataların küçük ve kolay eleştirisini terk etmeyi" tavsiye eder. Victor Hugo'yla, özellikle onun son kitabı *Shakespeare*'le (1864) yargılayıcı eleştirinin ünü tamdır. Yargı olarak eleştirinin tam olumsuzlanması memnuniyetle ilân edilir. "Deha doğa gibi bir varlıktır ve kendisinin yaptığı gibi, safça ve basitçe kabul edilmelidir. Bir dağa çıkmamız veya terk etmemiz gerekir." Hugo *insan dışındaki her varlığa* hayrandır.

Bununla beraber, Charles Sainte-Beuve eleştiri kavramı üzerine sürekli düşünen bir on dokuzuncu yüzyıl Fransız eleştirmeniydi. Onun tutumu uzun kariyeri içinde - başlangıçta daha özel bir kişisel deneyim anlayışından daha büyük nesnellik, yansızlık ve hoşgörüye ve aynı zamanda, "halkın sekreteri" rolünü daha eleştirisiz, sempatik kabulden (*Causeries du lundi*, I, 373) yargıgücünün rolüne, beğeni ve geleneğin bir tanımına artan vurguya doğru- değişime uğradı. Bu iki gelişme eğilimi çoğu kez Sainte-Beauve'nin çakışan amaçlarıdır. Onun erken dönem romantik tarihselciliği hoşgörü ve rölativizmle birlikte ilerler, ancak çoğu kez onun dönemin edebiyat savaşlarındaki partizanlığıyla çelişir. O, bir dönem için, Victor Hugo'nun "habercisi" olmuştur. Sainte-Beauve'nin daha sonraki evresinin nesnellik ve yalnızlığında daha ziyade model olarak doğa bilimine başvurulur. Geç dönem Sainte-Beauve bir psikolojik insan tipleri teorisi geliştirmek ister (bkz. Chateaubriand'ın yazısı, 1862). Yine de, onun klâsik beğeniye dönmesi eleştirinin yargılayıcı işlevini, bir otorite ve hatta dogmatik kesinlik havasını yeniden öne çıkartır. "Gerçek eleştirmen kamunun önünde gider, onu yöneltir ve yönlendirir" (*Chateaubriand ve Edebiyat Grubu* [1949], II, 95). Eleştirmen "geleneği sürdürür ve beğeniyi muhafaza eder" (*Konuşmalar*, XV: 356).

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, bilimsel nesnelliği amaçlayan eleştiri anlayışları ile eleştiriyi bir kişisel değerlendirme

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

edimi olarak gören düşünceler arasındaki ayrılık daha fazla vurgulanır. Yargı olarak, geleneğin bir desteği olarak eleştiri kavramı İngiltere'de bile arka plâna düşer; o en etkili sözcüsünü Matthew Arnold'da bulur. Arnold eleştirinin, "tarafsızlığın", fikirlerin Avrupa'dan İngiltere'ye serbestçe geçmesinin önemli savunucudur. Bazen o salt betimsel, bilgilendirici, özgürleştirici, yaratmaya hazırlayıcı eleştiriye inanır. Ancak Arnold daha sonra eleştirinin yargılayıcı işlevini vurgular ve "gerçek değer"i hatalı gördüğü "tarihsel" ve "kişisel" değer karşısında savunur. Arnold, kişisel değerle, kaçınılmaz olarak öznel olan "kişisel yakınlık/eğilimler, beğeniler ve koşullar" bağlamında değeri kastederken, tarihsel değeri çarpıtılmış değerleri, edebiyatın belirli bir gelişim evresinde kullanılan aşırı değer yüklü çalışmaları anlatır. "Gerçek değer" sadece eleştireldir -o kalıcı standartlara, "dünyada söylenilen ve düşünülen en iyi"ye başvurur (Bkz. 'Şiir İncelemesi', *Eleştiri Üzerine Denemeler*, 2. Seri [1888]: 6-7, 11). Arnold'un izlenimci "kriterler"e veya döneme tarihsel "uygunluk" anlayışına başvuran kendi eleştirisi ağzına kadar çelişkilerle dolu olsa da, sürekli olarak bir eleştiri ideali üzerine yargılar içerir.

İtalya'da, on dokuzuncu yüzyılın en büyük eleştirmeni ve tarihçisi Francesco de Sanctis bağımsız olarak benzer sonuçlara ulaştı. O, üç eleştirel edim tespit eder: ilk olarak sunuş, ilk izlenimlerin aktarılması, daha sonra yeniden yaratma ve son olarak yargı. "Eleştiri beğeninin yerini alamaz ve beğeni eleştirmenin dehasıdır. Nasıl şair olarak doğuluyorsa, eleştirmen olarak da doğulur" (*Saggicritici*, ed. Russo, I: 307). Eleştirmen "şiirin yaptığı şeyi", sanat eserinde yaratılan şeyi bilince aktararak, "kendi tarzında ve başka araçlarla yeniden yapmalıdır" (*a.g.y.*, II: 90). Yine de, uygun eleştiri edimi eserin içkin değerine, "dönemlerde veya öncekilerde ortak olan şeye değil, aksine özel ve aktarılamaz olan şeye" karar vermektir (*Saggio critico sul Petrarca* [1869], ed. Bonora, Bari [1954]: 10). Almanya'da, psikolojik bir şiir yazan ve bilimsel kesinliği amaçlayan Wilhelm Dilthey (*Şairin İmgelem Gücü: Şiir İçin Bir Temel*, 1887) hayatının son dönemlerine doğru eleştiri ihtiyacını kabul etmeye başlar. Ona göre, "Eleştiri kaçınılmaz olarak hermeneutik süreçle ilişkilidir. Bir değeri hissetmeden anlamak mümkün değildir", ancak nesnel ve evrensel olan sadece karşılaştırmalarla belirlenebilir (*Toplu Yazılar*).

Hyppolyte Taine, *la race, le milieu, le moment* ('ırk, ortam, an') teorisiyle, eleştiriyi determinist bilim kalıbı üzerinde modelleştirmeye çalışan önde gelen kişilerden biridir. Taine, eleştirinin "portakal, defne ağacı, çam ve huş ağacını aynı ilgiyle araştıran botaniğe benzer" (*Sanat Felsefesi* [1865]: 22) görüşünü benimser. Bu kavramın tarihselciliği (Herder'de olduğu gibi) evrensel hoşgörüye ve böylece tam rölativizme götürür. Ancak gerçekte Taine bütün sanat çalışmalarını aynı değerde görmez. O rölativizmi temsil fikrini eleştirerek aşmaya çalışır. Taine bir çalışmanın geçici bir formu mu, tarihsel bir anı mı, bir ulusun ruhunu mu, yoksa genelde insanlığı mı temsil ettiğini sorar ve çalışmaları bu ölçüye göre değerlendirir. Sanat çalışması her zaman insanlığın, bir ulus veya çağın göstergesi olarak alınır. Taine'i sanat çalışmalarını toplumsal dokümanlar olarak alan biri olarak görmek bir hatadır. Sanat çalışmaları onun şemasında daha ziyade nihayetinde -Hegelci terimlerle- tarihin özü veya özetidir.

Taine'in izleyicileri arasında Émile Hennequin *Bilimsel Eleştiri*'de (1888) eleştiriye Taine'den farklı bir bilimsel temel kazandırmaya çalışır. O Taine'in *ortam-an-ırk* üçlüsünü eleştirir ve bir yazar ve izleyici psikolojisini tercih eder. Eserin zihinsel benzeri olarak izleyiciye vurgu, sadece etkili bir önerme olarak kalsa bile, özellikle yenidir. Bununla beraber, Hennequin saf nedensel düşünceden "antropoloji" olarak adlandırdığı bir disiplin içinde estetik, psikoloji ve sosyolojiyi içerecek bir "sentezci" edebiyat eleştirine geçecek bir yol önerir.

Taine'nin bilimsel ideale bağlılığını (kendi örneğinde, biyolojik evrim düşüncesini) sürdüren Ferdinand Brunetiére eleştiri teorisi üzerine daha sistematik olarak düşünmüştür. O, eleştirinin bizzat edebiyat eserine odaklanması ve edebiyat araştırmasının biyografi, psikoloji, sosyoloji ve diğer disiplinlerden ayrı tutulması gerektiğine inanır. O, eleştirinin nihaî amacının yargılamak ve hatta derecelendirmek olduğunu savunur ve bu yargılama edimini salt kişisel bir tercih, izlenim veya hazdan ayırır. Brunetiére açıkça eleştiri nesnesi olarak yazarın ruhu veya toplumsal kökenini değil, bizzat edebiyat eserini görür.

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

Ona göre, "eleştiri bir şiirin şiir olduğunu unuttuğunda, bir yargıdan kaçınmak gerektiğini iddia ettiğinde artık bir eleştiri değil, tarih ve psikolojidir (*Eleştirel İncelemeler*, IX: 50). Taine ve Hennequin'in övgü veya suçlamadan kaçınma anlamında eleştiriyi bilimsel kılma çabaları zorunlu olarak bir başarısızlıktır. Brunetiére, ayrıca, büyük bir hırsla, bu dönemin Anatole France tarafından nesnel eleştiri idealinin bir yanılsamadan ibaret olduğunu ilân ettiğinde nükteli bir biçimde ifade edilen izlenimci inanca saldırır. "Hakikat aslâ kendi dışına yönelmeyen bir şeydir. Bir an için gökyüzü ve yeryüzünü bir sineğin çok-yüzeyli gözüyle görmeye veya doğayı orangutanın kaba, basit beyniyle anlamaya başlamayacak mıyız? ... Eleştirmen bir aday ise söylemelidir: Sayın baylar, kendimden Shakespeare, Racine veya Goethe'yle bağlantı içinde söz edeceğim" (*Yaşasın Edebiyat*, I: 5-6). Brunetiére insan veya orangutan değil, aksine insan olduğumuz ve tüm hayatın kendini aşmayı içerdiği cevabını verir. "Aksi takdirde ne toplum, ne dil, ne edebiyat ne de sanat olacaktır" (*Çağdaş Edebiyat Üzerine Denemeler* [1892]: 7-9). O en aşırı izlenimcilerin bile her zaman yargılarda bulunduklarını ve onların "Racine ve Campistron arasında derece farklılıkları olduğu veya Victor Hugo'yu Madam Debordes-Valmore'un ya da Balzac'ı Charles Bernard'ın altına yerleştirmeyeceğimiz" gerçeğini bulandıramayacaklarını gösterir (*a.g.y.*). Brunetiére eleştiride "ortak bir çaba" görür (*Eleştirel İncelemeler*, IV, 28) ve klâsikler konusunda yaygın bir mutabakatın olduğunu bulur. Salt haz değerin bir kriteri değildir. Bir farsa Molière'in *Gulyabani*'sinden daha fazla güleriz. Yine de, "kendimizi beğenilerimizin üzerine çıkarabiliriz" (*Lirik Şiirin Evrimi* [1894], I: 125). Sempati ve yargı, duyarlılık ve akıl bu örnekte tehlikeli bir biçimde birbirinden ayrılmıştır.

Bilimsel ideal fikriyle aynı ölçüde meşgul olan İngiliz yazar John Addington Symonds da, Brunetiére gibi, kaderci bir zorunlu yükseliş ve düşüş içeren evrimci şemanın çok ciddî eleştiri problemleri ortaya çıkardığını düşünür. Bir bitki veya hayvanın hayatıyla kurulan benzetme evrensel bir hoşgörüye ve eleştiriden kaçınmaya yol açmıştır. Bir genci genç olduğu, bir yaşlıyı ölüme yakın olduğu için eleştirmek imkânsızdır. Ancak o bu tür rölativizmin aşılması gerektiğini düşünür. Eleştirmen kendini tarihle sınırlandıramaz. "O zihnini geçici ve kısa ömürlü olandan başka şeylere yöneltmeli, kalıcı ilişkiler, *'bleinbende Verhältnisse'* üzerinde düşünmelidir" (*İtalya'da Rönesans: Katolik Tepki* [1886], II: 396). Üç tip elçştirmen vardır: Yargıç, gösteri adamı ve sanat ve edebiyatın doğa tarihçisi. Yargıç ilkelere ve önde gelen kişilerin kararlarına göre yargılayan klâsik eleştirmendir. Gösteri adamı kendi duyarlılıklarını sergileyen romantik eleştirmendir. Bilimsel analizci edebiyatı evrim temelinde ele alan morfolojik tarihçidir. Ancak bu açıklama bilimsel analizci gerçek eleştirmenin üç özelliği birleştirmesi gerektiğini düşünen Symonds'u tatmin etmez. "O yargılama hakkından vazgeçemez", aksine "onun en üstün görevi yargılama yetisini eğitmek ve şeyleri kendi tarihsel bağlantıları içinde araştırarak öznelliğini hafifletmektir" (*Denemeler, Spekülâtif ve Öneri Türünden* [1890], I: 98-99). Nihayetinde Symonds, eleştirinin bilim olmayıp, ancak bilimsel bir ruh içinde yapılabileceğini kabul eder.

Birçok çeşidi içinde, sempatinin, hatta özdeşimin önemi birçok yazar tarafından vurgulanmıştır. Charles Baudelaire bu ideali çok iyi formüle eder: "Yaratılan varlığın derisinin içine girmeli, onun ifade ettiği duygulara derinden dalmalı ve, sanki işinizmiş gibi onu baştan aşağı hissetmelisiniz" (*Romantik Sanat*, ed. Conard: 1989). Ancak Baudelaire çoğu kez eleştiriyi kendini ifade ve özeleştiri olarak görür. O "kısmî, tutkulu ve politik olmalı, yani, özel bir bakış açısından, ancak en geniş ufku açacak bir bakış açısından yazılmalıdır" (*Estetik İlgiler*, ed. Conard: 67).

Jules Lemaitre için eleştiri "kitaplara sahip olma ve onlara ilişkin izlenimini zenginleştirme ve rafine etme sanatı"ndan başka bir şey değildir. Brunetiere'nin kabul ettiği hayranlık ve hoşlanma ayrımı sadece çok kötü değil aynı zamanda hatalıdır. "Kişi sevdiği iyiyi ister." Eleştirmen bir yargıç değil sadece bir okuyucudur. O "sempatik imgelem"e ihtiyaç duyar. (*Çağdaşlar*, III, 342; II, 85; I, 184). Aynısı Birleşik Devletler'de Sainte-Beuve'in büyük hayranı Henry James tarafından ifade edilir. James 1868'in başlarında şöyle yazar: "Eleştirmen tüm diğerleri gibi basitçe bir okuyucudur -izlenimlerini basan bir okuyucu" (*Ulus*, I: 330-31); ve şu sözü

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

tekrarlar: "Hiçbir şey eski bir sanat çalışmasından 'hoşlanma' veya hoşlanmamanın yerini tutamaz" (*Kısmî Portreler* [1888]: 394-96). Eleştiri "değerlendirmenin tek giriş kapısı"dır (*Romanın Geleceği*: 97). Eleştirinin gerçek yöntemi her zaman sempati, sanat çalışmasıyla özdeşleşmedir.

İngiliz estetik hareket aynı çizgilerde argümanlar sunar. Ancak Walter Peter hatalı bir biçimde salt izlenimci olarak adlandırılır. O eleştirmenin görevinin bireyselliği, bir sanat çalışmasının biricikliğini kavramak olduğunu vurgular. Peter bu sorunu, kitabın kişiye verdiği hazzı eleştiride ilk adımdan daha öte bir şey olarak görmez. Eleştirmen bunun ötesine geçmelidir: "Belirli bir edebî veya sanatsal ürün aracılığıyla, üreticinin çalışmasını biçimlendiren zihinsel ve içyapıya" nüfuz etmek (*Guardian* [1901]: 29). Eleştirmenin, ayrıca, Peter'ın "formül" olarak adlandırdığı şeyi, "aktif ilke"yi veya bir çalışmanın "güdü"sünü bularak bu kavrayışı nasıl ileteceğini bilmesi gerekir. İngiliz yazarlar arasında Oscar Wilde öznelliği savunmada daha da ileri gider. O, "Sanatçı Olarak Eleştirmen"de (1893) eleştirinin yaratıcı bir sanat olduğunu öne sürer. Eleştiri bir otobiyografi biçimidir. Sanat çalışması yeni yaratının sadece (eleştirdiği şeyle hiçbir açık ilişki taşımayan) bir başlama noktasıdır. Nesnellik saçma bir idealdir, "sadece bir mezatçı bütün Sanat okullarına aynı ölçüde tarafsız bir hayranlık duyabilir." Wilde, öznellik ve nesnellik arasındaki bir diyalektiğe özellikle dikkat çeker: "Eleştirmen başkalarının kişiliği ve çalışmalarını sadece kendi kişiliğine yoğunlaşarak yorumlayabilir". Bu yüzden, Wilde'ın konumu, empati ve tarihsel imgelem olarak kozmopolitliğin bir uygulaması *ile* kesin kararlılık ve kaprise paradoksal başvuru olarak eleştiri arasında gelip gider. Onun eleştiri anlayışı on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin ulaştığı diğer ucu temsil eder.

Yirminci yüzyıl temel eleştiri anlayışları arasındaki çatışmaların yeniden keskinleşmesine yol açtı: Yargılayıcı, bilimsel, tarihsel, izlenimci ve "yaratıcı", ayrıca yeni bazı güdüler ve arıtmalar. İngiltere'de, T.S. Eliot gibi bir eleştirmeni etkisi altına alan empirist ve anti-teorik bakış açısı estetiğe karşı mesafeliydi ve eleştiriyi çoğunlukla "her zaman yazdığı şiir türünü savunmaya çalışan bir şairin eleştirisi olarak görüyordu" (*Şiirin Müziği*, 1942). Üç eleştiri tipi ayırt edilmekteydi: Sözde "yaratıcı eleştiri", korkunç bir örnek olarak Pater'in hizmet ettiği ve Sainte-Beuve'nin temsil ettiği "tarihsel" ve ahlâkî eleştiri ve Eliot'un unuttuğu veya ihmal ettiği "gerçek eleştiri" veya şairin eleştirisi. Eliot'un izin verdiği tek istisna bir eleştirmen olarak etkisi Eliot'un şemasında büyük ölçüde açıklanamaz görünen Aristoteles'tir (*Chapbook*, No. 2, 1920). Eleştiriyle çok az ilgilenilir. Bazen Eliot eleştirinin işlevini "sanat çalışmalarını açımlanması ve beğeninin düzeltilmesi" olarak veya "gerçek yargı için ortak mücadele" olarak betimler (*Seçilmiş Yazılar*: 24-25). Ancak o hem yorumcu hem de yargılayıcı eleştiriyi her hâlükârda reddeder. "Yorum" ona sadece kurguların zorunlu uğursuz üretkenliği olarak görünür ve yargı eleştirmene kesinlikle yasaklanır. "Eleştirmen zorlamamalı ve daha iyi veya daha kötü biçiminde yargılarda bulunmamalıdır." Eleştirmen "basitçe açıklamalıdır" (anlaşılması güç biçimde yorumdan ayrılan bir etkinlik); "okuyucu doğru yargıyı kendi oluşturmalıdır" (*a.g.y.*, 10). Bununla beraber Eliot, gerçekte hemen her sayfada yargılarda bulunur ve kendi rolünü geleneğin bir destekçisi ve hatta "değerlerin yaratıcısı" olarak anlar. (*Criterion*, 4 [1926]: 751]. Eliot'ın eleştiri anlayışı bu yüzden kendi uygulamaları ışığında oldukça yetersiz görünür.

Eliot'ın rakibi I. A. Richards bilimsel ideali destekleyenler arasında yer alır. Eleştiri yeni bir bilim veya en azından "bir bilim olarak adlandırılabilecek, iş birliğine dayalı bir araştırma tekniği" olmalıdır (*Coleridge ve İmgelem* [1934]: xii). Bilimin nihaî zaferinin geleceğini düşünen Richards (1952) şöyle yazar: "Değerin sınırsız bir biçimde bilimin bakımına bırakılmasını sağlayacak bir yol aramak zorundayız" (*Spekülâtif Araçlar*: 145). Onun yöneldiği bilim psikoloji, ilk kitaplarında nörolojidir. Richards'ın *Pratik Eleştiri*'sinde (1928) hiçbir bilimsel deneyden yararlanılmaz, hiçbir nicel analize başvurulmaz, ne de kontrollü bir yöntemle soru-kâğıdı formüle edilir. Richards'ın çalışması, daha ziyade, öğrencilerin anonim şiir metinleriyle karşılaştıklarında yaptıkları yanlış okumaların kaynaklarını analiz etme girişimidir. Bir duygusal dil teorisi Richards'ın metinleri inceleme ve onları duyarlı bir biçimde değerlendirme başarısını bulanıklaştırır.

Gerek Eliot gerek Richardson F. R. Leavis'ten derinden etkilenmiştir. Onun eleştiri anlayışı aynı ölçüde denemeci ve ampirik, ancak bilinçli olarak ahlâkçı ve pedagojiktir. Eleştiri "tepkinin duyarlılığı ve kesinliğini ve zekânın hassas bütünlüğünü üreterek, zekâ ve duyarlılığı bir araya getirir". "Eleştiri duyarlılığın eğitimiyle başlamalı ve onunla ilişkili olmalıdır" (*Eğitim ve Üniversite*: 34, 120). Bu yüzden, edebiyat tarihi ve bilimi kullanışsızdır, ancak Leavis bazen bir "eleştirinin eleştirisi"nin gerekliliğini kabul eder. Eleştirinin temel *ethos*u geleneği korumaktır, ancak Leavis'de gelenek Eliot'taki gelenek anlayışındakinden farklıdır. Leavis'in anlayışı dindışı, Arnoldcudur ve eski İngiliz organik toplumun temel değerlerine başvurur, ancak son on yıllarda bu Arnoldcu anlayış Leavis'in D. H. Lawrence'a ve onun "Hayat"a tapmaya sınırsız hayranlığıyla değişime uğramış ve tersine çevrilmiştir. Hayat, Leavis'le, muğlâk ve değişken bir kavrama dönüşür. Nihayetinde, o sezgisel kesinliğe kaymak zorunda kalır. Onun ifadesiyle, "Bir yargı ya gerçek bir yargıdır ya da hiçtir. Yani, o gerçek bir kişisel yargı olmalıdır; ancak kişiselden daha fazlası olmayı arzular" (*İnceleme*, 18 [1951]: 22).

İngiliz eleştirisi bu antinomilerden kurtulamaz, ancak alternatifler için çok farklı formüller bulunabilir. Herbert Read, "Eleştirinin Doğası"nda çözüm olarak Jungcu bir psikoloji önerir. William Righter, *Mantık ve Eleştiri*'de (1963), "doğru entelektüel makinenin eleştirel başarı genel kriterleriyle ilişkisizliği"nden söz ederken, John Casey, Wittgeinstein'ın dil eleştirisinden yararlandığı *Eleştirinin Dili*'nde (1966), daha ziyade tüm İngiliz duygu teorisi geleneğini reddeder ve tarihe duyulan ihtiyaca vurgu yapar. Tarihsel eleştiri ayrıca Helen Gardner tarafından *Eleştiri İşi*'nde (1959) savunulurken, George Watson *Edebiyat Eleştirisi*'nde (1962) "yasa koyucu" (yani, yargılayıcı) ve "teorik" eleştiri ayrımı yapar ve "betimsel" eleştirinin "günümüzde bir hayata ve kesinliğe sahip tek eleştiri" olduğu sonucuna varır. Eleştirinin tarihi Watsons'a "ani bir devrimin damgasını taşıyan kaosun bir kaydı" olarak görünür. "Büyük eleştirmenler katkıda bulunmaz, kesintiye uğratırlar." İngiltere'deki ampirizmin bu aşırılıkları karşısında, en azından bir kitapta, örneğin, Harold Osborne'un eleştirinin estetiğe bağımlılığının mantıklı bir savunusunu yaptığı ve temel estetik geleneğine başvuran bir "organik konfigürasyon" teorisi ortaya koyduğu *Estetik ve Eleştiri*'den (1955) söz edilebilir. Osborne'a göre eleştiri uygulamalı estetiktir. Ayrıca, Graham Hough, *Eleştiri Üzerine Bir Deneme*'de (1966) eleştiriyi rasyonel bir tartışmaya ve değer yargılarına götüren bir şey olarak alır. Edebiyat eleştirisinin ilkeleri "sadece beğeni sorunları" değildir. Prensip olarak, edebî yargılar nesneldir: bazı şeyler gerçekte diğerlerinden daha iyidir. Kavrama ilişkin en yakın teorik tartışma F.E. Sparshott'un *Eleştiri Kavramı* (1967), bilimsel olarak gelişkin ayrımlara sahip olsa da, özetle şu sonuca ulaşır: "hiçbir genel değerleyici söylem teorisi" yoktur, ancak eleştiri onun tanımına göre "değerlendirmeleri temellendirmek için uygun bir söylem"dir (s. 39).

Birleşik Devletlerde, yirminci yüzyıl başlarında eleştiri büyük ölçüde toplumsal ve Amerikan toplumunun bir eleştirisini kapsayacak kadar geneldir. Bununla beraber, H.L. Mencken Croceculuğun bir ölçüde sulandırılmış bir şeklinin savunucusu Joel E. Spingran'ın yaklaşımına karşı şaşırtıcı bir sempati sergiler. Estetikte Mencken'i cezbeden şey eski didaktik eleştiri anlayışının, yani polis veya "dayakçı" olarak eleştirmen anlayışının reddedilmesidir. Mencken yeni Hümanistlerin eleştirisinde sadece eski türün yeni bir versiyonunu görür: Yargılayıcı eleştiriyi, esasen klâsik ve nihayetinde ahlâkî olan standartlara sahip bir eleştiriyi savunan Paul Elmer More ve Irving Babbitt'in eleştirisi. Norman Foerster, *Eleştirmenin* Niyeti'nde (1841), en açık biçimde, estetik bir yargının aynı ölçüde etik bir yargı olduğunu öne sürer.

Yeni Eleştirinin gelişiyle eleştirinin doğasına ilişkin daha yakın tanımlar yapılmaya çalışıldı. Onların tümü yanıltıcı bir biçimde "Yeni Eleştiri" olarak adlandırılan harekette bile derin bölünmeleri yansıtır: Bu hareket adını gerçekte aşırı bir biçimde T. S. Eliot, I.A. Richards ve Yvor Winters'ı eleştiren John Crowe Ransom'ın bir kitabından almıştır. Ransom çok tutarlı bir biçimde eleştiriyi teori ve estetikle temellendirme ihtiyacını vurgular. O, eleştirinin temel nesnesine, bizzat çalışmaya, "şiirin yapısal özelliklerinin eleştirisi"ne odaklanır. Onun Croce ve Bergson'a olan felsefî yakınlığı açıktır.

İzleyicileri ve müritleri Ransom'dan büyük ölçüde ayrılır. Allen Tate edebiyat eleştirisinin mümkün olup olmadığını sorgular ve şu sonuca varır: Eleştiri "ilelebet eskimeye yüz tutmuş ve söküp değiştirilebilen", yaratma üzerinde parazit bir şeydir. O felsefî ve stilci eleştiriyi diğer disiplinlere aktarır ve "bir çalışma içindeki hayatın bilgisini açıklayacak" bir eleştiri ister (kesinlikle yüzyıllardır yapılan bir şey) ve son olarak, mutlak bir hakikat kriteri olmayan bir eleştirinin mümkün olup olmadığını araştırır. Eleştiri, paradoksal olarak, hem "ilelebet elzemdir" hem de "ilelebet imkânsızdır" (*Şeytani Girişim*, 1952).

Bu tür hiçbir anti-entelektüalizm Cleanth Brooks veya William K. Wimsatt'ın eleştirel yazılarını istilâ etmez. Brooks eleştirel rölativizme karşı çıkar ve standartlar önerir, Wimsatt ise "edebî eleştiri alanı"nı "sözlü nesne ve onun analizi" olarak tanımlar. Wimsatt eleştirel edimi büyük ölçüde bir değer yargısının hemen hemen kendiliğinden gelişiminin açıklanması olarak görür. "Temel eleştirel problem, her zaman hem anlama hem de değerin mümkün olduğu kadar nasıl bir araya getirileceği veya anlayışımızı nasıl değerleyici kılacağımızdır" (*Sözlü İkon*: 251). Brooks ve Wimmsatt'ın *Edebi Eleştiri: Kısa Bir Tarih*'i (1957) ve Wimsatt'ın eleştiriler sınıflaması bir yöntemler bileşimini, çoğu kez Yeni Eleştirmenlere yapılan dogmatizm veya biçimcilik suçlamasını gizleyen bir plüralizmi mümkün kılar.

Dogmatizm, derecelendirme gereğini kuvvetle öneren ve uygulayan Yvor Winters'a atfedilebilir. "Eleştiri, kullanışlı bir değerlendirme sistemi sağlamadıkça fazla değerli değildir" diyen Winters pratikte bir rasyonel tutarlılık ve ahlâkî güvenirlik kriterinin uygulanması anlamına gelen bir sistem sunar.

Yirminci yüzyıldan iki eleştirmen, R. P. Blackmur ve Kenneth Burke eleştirinin alanını edebiyatın sınırlarının çok ötesine taşır. Burke psikanaliz, Marksizm, semantik ve "ıvır zıvır"ı edebiyat eleştirisiyle bir araya getiren bir sistem kurmayı amaçlayan bir düşünür hâline gelir. O edebiyat eleştirisini "dramatizm" olarak adlandırdığı bir güdüler felsefesine katmaya çalışır. Burke için, eleştirmen toplumu ve hayatı yeniden kurabilecek bir peygamberdir. Kültürümüzün hastalıklarını belirleyen Blackmour eleştiri kavramı üzerine daha ılımlı görüşler geliştirir. Yeterince tuhaf olan, onun başlangıçta eleştiriyi "bir amatörün biçimsel söylemi" olarak tanımlaması, ancak daha sonra "rasyonel bir yaklaşımın edebiyat için geçerli olduğunu ve bizzat çalışmayı bir noktada kavradığında eleştirel olacağı"nı öne sürmesidir ('Bir Eleştirmenin Eser Çalışması', 1935, *Bir Hareket Olarak Dil*, 1952). O estetiğin en azından eleştiride içkin olduğunu kabul eder. Yine de o bilim değildir, zira "bilim bir şiirin *duygu*su veya varlığını açıklayamaz." Blackmur bu açıklamalar çerçevesinde Yeni Eleştirmenlere yaklaşır, ancak daha sonra onların sadece eleştirinin ilk evreleri için yöntemler, yani analiz ve açıklama sağladıklarını düşünür, lâkin karşılaştırmayı ve yargılamayı başaramaz. O rasyonel bir yargıya taraftardır, ancak ne uygulamaları ne de sonraki teorisi bu ideale uygundur. Eleştirel edim onunla yaratıcı bir edim, yazarın yaşam süresinin geriliminin ürünü, daha sonraki çoğu yazıda edebî bir metinle zorlukla ilişkili görünen bir kişisel-tanım hâline gelir.

Diğer Amerikan Yeni Eleştirmenler genelde toplumsal olarak betimlenebilecek eleştiri anlayışları benimsediler. P.C. Matthiessen 1949'da eleştirmenlerin toplumsal sorumluluklarını savundu (*Eleştirmenin Sorumlulukları* (1952). Lionel Trilling esasen modern edebiyattaki ahlâkî ve siyasal sorunlarla ilgilendi. Herry Levin de edebiyat eleştirisini genelde kültürel terimler içinde ele alır ve edebiyatı "bir kurum olarak" görür, ancak o rölativist ve tarihsici bir yönelime sahiptir. Birçok farklı bağlamda tüm eleştirel yargıların göreli olduğu açıklanır: örneğin, George Boas'ın *Baş Eleştirmen*'i (1937, *Kanatsız Pegasus*, 1950 yeni baskı), Bernard Heyl'in *Estetik ve Sanat Eleştirisi'nde Yeni Duruşlar*'ı (1943) ve Wayne Schumaker'ın *Eleştirel Teorinin Unsurları* (1952). Çoğulcu ve araçsalcı eleştiri anlayışı, ayrıca, "Chicago Aristotelesçiliği" olarak da bilinen yaklaşımın sözcüsü Ronald S. Crane tarafından savunulur. Eleştiri eleştirmenin seçimine bağlı ve bu nedenle zorunlu olarak göreli olan "mantıklı söylem, bir terimler, önermeler ve argümanlar düzeni" olarak tanımlanır. Yine de, pratikte, bu grup, nihaî kaynak olarak Aristoteles'e başvurarak, bir üsluplar öğretisini katı bir biçimde uygulamaya ve bir sanat çalışmasının

unsurlarını derecelendirmeye çalışır. Yeni Eleştirmenlerin aksine, dil ve sembol olayın ana örgüsü ve karakter lehine ikinci plâna itilir. Chicago Aristotelesçileri eleştiriyi bir "felsefe dalı" olarak alır ve öğretilerinin büyük bir kesinliğe sahip olduğunu iddia ederler.

Bu büyük iddialar yirminci yüzyılda felsefeyle ilişkili şeylerden ürken Karl Schapiro gibi şairler tarafından sürekli olarak sorgulanır. Schapiro "bir başka sanat çalışması hakkında bir sanat çalışması olarak yaratıcı eleştiri"yi tavsiye ederken (*Bilgisizliğin Savunusu*, 1960), Randall Jarrell "sanat çalışmalarında bize yardımcı olan" eleştiriye kesin bağlılığı savunur. Mükemmellik ilkeleri ve standartları ya özellikle zararlıdır ya da genellikle kullanışsızdır; eleştirmenin kendi deneyimleri dışında gideceği hiçbir yer yoktur... ve o ampirizmin kişiselleşmesidir" (*Şiir ve Çağ*, 1955). Ne teori, ne da tarih.

Sadece Nortop Frye'ın *Eleştirinin Anatomisi*'nde (1956) teoriye yer vardır. Frye, "Polemik Giriş"te, bütün değer yargılarını eleştiriden ayıklar ve ona göre, eleştiri "ayrımsız bir katolikliğe hızlı bir geçiş yapmalıdır". Kitapta edebiyatın "kendi evreni içinde var olduğu, artık hayat ve gerçeklik üzerine hiçbir yorumun bulunmadığı, aksine hayatı ve gerçekliği bir sözlü ilişkiler sistemi içinde yer alan" bir şey olarak anlaşıldığı tam kapsayıcı bir şema oluşturulmaya çalışılır. Eleştiri, Frye'ın kullandığı anlamda, bu düzeni açıklar ve "yaratma ve bilgi, sanat ve bilim, mit ve kavram arasındaki bağlantıların yeniden biçimlendirilmesi" gerekir. Frye'da eleştiri sadece bir edebiyat teorisi değil, aynı zamanda bir teoloji biçimi, tam kapsamlı bir sistem, bir hipotez dünyası hâline gelir. R.W. Lewis bunu şu sözlerle çok iyi formüle eder: "duraklama içine giren birkaç entellektüel sanattan biri hâline gelen eleştiri bizzat tam bir entelektüel edime dönüşmektedir" ve eleştirmen "insanlara nihaî gerçekliği tanrısal olmayan tarzda ileten bir peygamber" hâline gelmiştir. Bu ciddî övgü anlamına gelmektedir; o kavramın edebiyatla geleneksel ilgisini tamamen yitirdiğini göstermektedir. O *edebî* eleştiri olmaktan çıkarak bir felsefe biçimine dönüşmüştür.

Fransa'da, eleştirmenlerin ideolojileri ve somut beğenilerindeki büyük farklılıklara rağmen eleştiri anlayışındaki benzer çeşitlilikler tekrar tekrar ifade edilmiştir. Bir yargılayıcı eleştiri idealini savunan, bunu belagatli bir biçimde ortaya koyan rasyonalist yeni klâsikçiler geleneği vardır: örneğin, Charles Maurras. T. S. Eliot'la benzerlikler taşıyan Ramon Fernandez, amacı "imgesel bir ontoloji, varlık probleminin bir tanımı olacak daha felsefî bir eleştiri ideali" formüle eder. Fernandez bir çalışmanın "felsefî bir altyapı"sı, eleştirmenin genel felsefî problemlerle ilişkilendirmesi gereken bir fikirler topluluğu olduğuna inanır. Ancak Fernandez eleştirel bilincin bir yazarın görevi olmadığını çok iyi bilir; o eleştirmenin görevidir (*Mesajlar*, 1926).

Bununla beraber, yirminci yüzyıl başlarında Fransa'da genelde irrasyonalist eğilimler egemendir: Bergson bir ilham kaynağı hâline gelmiştir: örneğin, Fransızlar arasında eleştiri kavramı üzerine çok verimli görüşler üreten Albert Thibaudet'nin (1874-1936) eleştiri teorisi. Yine de, Thibaudet, eleştirmenin şiirsel terimler içinde anladığı şeyi entelektüel terimlere dönüştürdüğü sezgisel ve metaforik bir eleştiri yöntemini sürdürürken somutun soyuta dönüştüğünü düşünür, ancak o tehlikelerin farkındadır. O "bir imgenin kapsamlı açıklığının yerine yarı açıklığı veya" böyle bir dönüştürme "fikrinin gölgesini geçirmek"ten korkar (*Valery* [1924]: 160). Thibaudet, dönüştürmenin yanı sıra, iki farklı eleştiri türü kabul eder: edebiyat teorisi, yani üslûplar ve ilkeler üzerinde düşünme olan 'saf' eleştiri *ve* tarihsel eleştiri. Ona göre, ayrıca, "bir eleştirinin eleştirisinin olmadığı hiçbir eleştiri yoktur" ve Fransız eleştiri tarihinin yazılı taslakları vardır (*Psikoloji ve Eleştiri*, 1930) ve o bu eleştiri tarihinde *kesinlikçilere*, Sağın dogmatikleri olarak adlandırdığı kesime saldırır. O hareketlilik, esneklik veya "edebî panteizm" olarak adlandırdığı şeyi ister. Thibaudet'ta bir hoşgörü savunusu olarak dile getirilen şey bazı çağdaşlarda tam itaate, eleştirel kişiliğin olmayışına, bazen mistik birliği andıran özdeşim kurmaya vurguya dönüşür. Jacques Rivière kendi "ürkütücü plastikliğinin" yasını tutarken, Charles Du Bos daha ziyade kendi "saydamlığının", bir başkasının hayatının "temiz havuz"u olarak eleştirmenin merkezi erdemini vurgular. Ayrıca Marcel Proust da, eleştirmeni, yazılarının farklı yerlerinde, başkalarının zihnine giren biri olarak görür ve Sainte-Beuve'in yansızlık ve ironisinin

yanı sıra hayat ve sanatı karıştırmasından şikâyetçidir. Taklit, *pastiş* Proust için uygun eleştiri biçimidir.

İkinci Dünya Savaşı bütün saf sanat ve eleştiri teorilerine karşı bir tepkiyi beraberinde getirir. Jean-Paul Sartre'ın *Edebiyat Nedir*'deki (1947) parolası *"bağlı edebiyat"* adanmış bir eleştiri anlayışını, toplumsal ve politik bir amaca bağlı eleştiriyi ima eder. Sartre akademik eleştirmenleri "sadece ölülerle ilişkiyi seçmekle" kınar. Saf ve boş sanat aynı şeylerdir. Ancak Sartre saf şiire ayrı bir yer verir ve kendi eleştirilerinde bir kişi olarak Baudelaire'i eleştirmek veya bir insan ve çalışmanın özdeşliği olarak Genet'yi yüceltmek için psikanalitik yöntemlere başvurur.

Yeterince şaşırtıcı olan, yüzyılın ilk yarısının en mükemmel, en entelektüel eleştirmeni şair Paul Valéry'nin sanat çalışması ve eleştirmen ya da okuyucu arasında tam bir ayrılığa yol açan bir eleştiri teorisini benimsemesidir. Valéry bir sanat çalışmasının tam anlama sahip olmayacak kadar muğlâk olduğuna ve "yaratıcı yanlış anlama" olarak adlandırdığı şeye yol açtığına inanır. "Bir metnin hiçbir doğru anlamı yoktur. Yazar otorite değildir." Eleştirmen kendi zihninde bir çalışmayı istediği gibi okuma hakkına sahiptir. Çözüm Oscar Wilde'ın kaprisi savunusunu veya Anatole France'ın "ustalar arasında serüvenler"ini andıran "yaratıcı eleştiri" olarak görünür, ancak Valéry'yi daha ziyade yazar ve çalışma, çalışma ve okuyucu arasındaki kapatılamaz uçurumlara derin bir inanç yönlendirir.

Bu yorumlama özgürlüğü, artık, Fransa'daki 'yeni eleştirmenler' tarafından öğütlenir ve uygulanır. İlgiler çok farklı olabilir: psikanalitik, mitolojik-grafik, yapısalcı ve *bilinç eleştirisi* olarak yorum; bütün örneklerde, yeni Fransız eleştirmenlere göre, sanat çalışması eleştirmenin ayırması ve formüle etmesi için uygun anlama sahip orada bir şey olmayıp, bizzat özneyle iş birliği içinde algılanan zihinsel bir inşadır. Eleştiri anlayışları çatışması kendini en açık biçimde Raymond Picard ve Roland Barthes arasındaki yakın tartışmada gösterir. Picard Barthes'ın Racine yorumuna tarihselci ve filolojik bir bakış açısından saldırır. Barthes, cevaben (*Eleştiri ve Gerçeklik*, 1966), geleneksel tarihsel eleştirinin sınırlılıklarını, tarihle birlikte bir sanat çalışmasının değişen "hayat"ının ihmalini, onun muğlâklık veya sembolizme duyarsızlığını inandırıcı bir biçimde eleştirir, ancak o eleştirme hakkının bir sanat çalışmasını "yeniden ürettiğini" öne sürerken bunun çok daha ötesine geçer. *Écriture* (yazım) terimi eleştirmeni şairle birleştirmek için kullanılır, eleştirmen sanat çalışmasını kendi imgesine dönüştürür.

Diğer yeni eleştirmenler karşı yönde ilerler: örneğin, George Polet bir yazara katılmayı veya onunla daha iyi özdeşim kurmayı, "bir zihinsel evrenin bir başka zihnine tamamlayıcı aktarımı"nı savunur. Bu büyük bir yenilik iddiası Schlegeller veya Croce'un bilinen eski fikridir. "Tüm eleştirilerin temeli ve özü bir bilincin bir başka bilinç tarafından kavranmasıdır" sözü (*Güncel Eleştiri Biçimleri*, 1968) ona yeni bir eğilim kazandırır: "Özdeşim kurma" bir metinle değil, yazarın – biyografik *psike*siyle özdeş olmayan, aksine onun yazılarının tümü sayesinde ulaşılabilen bir inşa olan– bilinciyledir. Onun zaman ve mekân (Poulet) ya da duyuların hayatı (J.-P. Richard) konusundaki düşünceleri bireysel çalışmalara veya formlara bakmadan yeniden inşa edilebilir. Buradan, bireysel çalışmaların biçimine dikkat eden Jean Rousset gibi bir eleştirmen için bile, eleştirinin amacının "en azından geçici olarak bütün yargıları dışarıda bırakacak biçimde bir bağlılık edimi" aracılığıyla "bir başka ruhsal varlığın mevcudiyetine katılmak" olduğu sonucu çıkar (*Anlamlandırma Biçimi*, 1962]: xiv). Eski eleştiri anlayışları, yargılayıcı ve estetik eleştiri, bir kendilik olarak tek bir çalışmanın analizi ve yorumu anlamında, göz ardı edilir veya fazla önemsenmez.

İtalya'da, Beneditto Croce yanıltıcı bir biçimde çok uzun bir süre önce benzer sonuçlara ulaşmıştı. Croce'un ilk yayınlarından biri, 'edebiyat eleştirisi' olarak adlandırılan farklı işlemler ve yaklaşımların birleşik ve anlamlı bir konu oluşturdukları fikrini açıkça reddeden *Edebiyat Eleştirisi* (1984) idi. Ancak Croce daha sonra bir özdeşim kurma olarak eleştiri anlayışını savunur. O daha sonra "Dante'nin kıtasının iç anlamına nüfuz ettiğimde bir Dante olurum" (*Estetik Problemi* [1909]: 155) diyecek kadar ileri gider. Ancak Croce düşünce hayatının sonraki bir evresinde imgesel yeniden yaratmayı sadece eleştirinin bir önkabulü olarak alır ve eleştirinin duygu alanından akıl ve düşünce alanına bir geçiş

olduğu sonucuna varır. O eleştirmenlerin, kendi gençliğinde bazı Alman konser salonlarında konulan engeli hatırlamaları gerektiğini belirtir: *eşlik etmek yasaktır*. Pratikte Croce eleştirinin "şairin gerçek duygusunu kendi dönüştürdüğü temsilî biçimiyle bilmek"ten başka bir şey olarak olmadığını belirtir (R.W.'ye mektup, 5 Ocak 1952). Ancak eleştirmen bu niteleme görevinin yanı sıra yargıda bulunmalıdır. Bununla beraber, sanat ve sanat olmayan, şiirsel olan ve olmayan ayrımından başka hiçbir kriter yoktur (Croce'da olduğu gibi bireysel ve evrensel arasında hiçbir ara unsur yoktur). Hiçbir sanatlar sınıflaması, hiçbir üslûp, hiçbir stil veya teknik hizmet mesele değildir, zira "dışsal olan şey artık bir sanat çalışması değildir".

Croce'un ölümünden sonra farklı eleştiri anlayışları seslendirilmeye başlar: Marksist ve stilist. Croce'un bir taraftarı Mario Fabini eleştiriyi stil ve üslûplar araştırmasını içerecek biçimde genişletmeyi önerir (*Critica e poesia*, 1956) ve bir grup İtalyan bilim adamı bir estetik yüzey, dil ve stil araştırması olarak eleştiri anlayışına döner. Yakın yıllarda Fransız varoluşçuluğu ve yapısalcılığı İtalya'da etkili olmuştur.

Alman konumun özelliği, günlük basında sürdürülen eleştiri ile geleneksel olarak filolojik olsa da yirminci yüzyıl başlarında (*Geisteswissenschaften*'in etkisi altında) büyük ölçüde spekülatif, felsefî hâle gelen Akademinin *Edebiyat Bilimi* arasında keskin ayrılıktır. Eleştiri anlayışları çok ayrıntılı olarak incelenmese de, Batıdaki yaygın eğilimler Alman tartışmalara yansımıştır. Örneğin Alfred Kerr, (*Yeni Dramaya Önsöz* [1904]) eleştirinin yaratıcılıktan üstünlüğünü, nitekim Oscar Wilde'ın bile ötesine geçen bir şiir türü olarak eleştiriyi savunur. Bilim adamları bir bilim olarak eleştiriyi savunarak başka bir yol izlemişlerdir, ancak Ernst Robert Curtis, örneğin, eleştiriyi "öznesi edebiyat olan bir edebiyat biçimi olarak" görür (*Avrupa Edebiyatı Üzerine Eleştirel Denemeler*, 1958). Çoğu Alman bilim adamının inancı rölativizm ve tarihsiciliktir: bu inanç, örneğin, Erich Auerbach tarafından *Roma Filolojisi Üzerine Bütün Yazıları*'nda ve Wellek'in *Modern Eleştirinin Tarihi* üzerine inceleme yazısında formüle edilir (Bern, 1956).

Yine de, yargılama ve derecelendirmeyle ilgilenen birçok eleştirmen vardır. Genellikle empati ve anlamayı savunan Hugo von Hofmannstahl, ayrıca, pratikte, ustasının bir peygamber olduğunu düşünen ve yasanın altında yatanı yargılayan Stefan George'un etrafındakilerin yaptığı gibi derecelendirme gereğini kabul eder. Daha yakın dönem Alman eleştirmenlerden Hans Egon Holthusen etik yargılarla, ayrıca siyasal bağlılıklarla ilgilenir ve 'saf' edebî eleştirinin olmadığı sonucuna ulaşır. O, eleştirel anlama üzerine yazan (*Eleştirel Anlama*, 1961) ve eleştiri kavramı hakkında düşünen, ancak aynı zamanda kuşkusuz çoğu yakın okuma veya yorum olarak adlandırılabilecek birçok şiir teorisine sahip birkaç Alman yazardan biridir. Emil Stagier'in *Şairin İmgelem Gücü Olarak Zaman*'a (1939) Giriş yazısında *Tinin Tarihi*'ne reddiye yazar: metne yeniden odaklanma.

Rus eleştirisi büyük ilgi görmüştür, zira Rusya'da birbirleriyle kökten karşıtlık içinde görüşler geliştirilmiştir. 1825'in sonlarında Alexander Puşkin "hiçbir eleştiriye... tek bir yoruma, tek bir eleştiri kitabına sahip değiliz" diye şikâyet edebilirdi. Ancak bu durum yüzyılın geri kalan kısmında Rus eleştirisini hâkimiyeti altına alan Vissarion Belinski'yle (1811-1848) değişti. Belinski kendi eleştiri anlayışını, keyfî beğeni sözlerini veya kurallara göre yargılamayı reddettiği ve "eleştiriyi parçacıklar içinde aklın genel yasalarını arama ve keşfetme" olarak tanımladığı 'Eleştiri Üzerine Konuşma'da açıklar. Eleştiri felsefî, sanat dolaysız bilgidir. Pratikte, on dokuzuncu yüzyıl Rusya'sında eleştiri ideolojik ve toplumsaldı. Apollon Grigoriev bunun bir istisnası olarak görülebilir. O sezgisel, dolaysız bir "organik eleştiri" taraftarıdır. Eleştirmenin amacı bir yazar veya çağın bireyselliği ve havasını, onun özel atmosferi veya "genel anlam"ını kavramaktır. Grigoriev tarihsel göreliliği reddeder, ancak pratikte, radikal rakipleri gibi, o da esasen toplumsal tiplerle ilgilenir. İzlenimci ve estetik anlayışlar sadece ondokuzuncu yüzyıl sonunda ortaya çıkarlar. Alexander Blok gibi simgeci bir şair, eleştiri üzerine bir makalede (1907), daha ziyade felsefenin, "sağlam bir zemin"in yokluğundan şikâyet eder. Rus Biçimcileri teknik bir edebiyat bilimi lehine eleştiriyi tamamen reddederken, Sovyet eleştirisi ondokuzuncu yüzyılın ideolojik açıklık, yazar ve eleştirmenin "toplumsal sorumluluğu" taleplerine bir dönüşü temsil eder.

Günümüzde Rusya'da ve genellikle Demir Perde arkasında Marksist eleştiri anlayışı egemendir. Onun resmi versiyonu basitçe didaktiktir: eleştiri Komünizmi aşılamaya hizmet eder ve yazarlar komünist olup olmadıklarına göre değerlendirilir. Bu didaktik yaklaşım sosyolojizmle birleşir: Yazarın tamamen sınıfsal kökenleri tarafından belirlendiği ve betimlediği toplumu yansıttığı ve yansıtması gerektiği varsayılır. Marksizm'in daha gelişkin yorumlarında, esasen Macar Gyorgy Lukács'ın ve Fransa'da onun izleyicisi Lucien Goldman'ın yazılarında bu basit yorum reddedilir; daha ziyade, eleştirmenin görevi kendi toplumunun ve önceki çağların yapısını analiz etmek, yazarları kendi tarihsel konumları içinde yorumlamak ve değerlendirmektir (ancak, kendi açık niyetleri ve bağlılıklarına bakmadan gerici ve ilerici biçiminde ayırarak). Goldmann kavrama ve açıklama ayrımından yararlanır. Açıklama çalışmayı bir toplumsal yapı bağlamına yerleştirmektir. Lukács'ın diyalektik düşüncesinde, Marksizm'in göreli hakikatinin kesinlikle geçerli olduğunu öne sürmek (*Estetik Üzerine Makaleler*, Berlin [1954]: 102) ve eleştirmenin talep ettiği parti ruhunun bir yazarın diğer görevleriyle, gerçekliğin nesnel yeniden üretimiyle çelişmediği düşüncesi arasında hiçbir çelişki hissedilmez. Pratikte, eleştirinin kesin kuralları parti kongrelerinin resmi düşüncelerinde yatar. Marksist eleştiri kuralcı eleştiriye, bilimsel temalar, görüşler ve hatta stillerin devlet, parti ve -Richelieu'nun günlerinde bile tasavvur edilemeyen buyrukları pekiştiren- edebî organizasyonların yoğun gücü tarafından empoze edilen dayatmaya dönüşür.

Tarihte farklı eleştiri anlayışları üzerine bu tür bir inceleme kaçınılmaz bir sonuca götürür: "Eleştiri özünde tartışmalı bir kavram"dır, yani en azından son iki yüz yıldır mümkün konumlar farklı bağlamlarda, farklı amaçlarla, farklı ülkelerde formüle ve yeniden formüle edilmiştir, ancak bu sorunlar kesinlikle sınırlı bir sayıya indirilebilir. Nesnel ve öznel standartlar arasındaki çatışma temeldir ve tarihsel olabilecek mutlakçılık ve rölativizm tartışmasıyla örtüşür. Eleştiri yöntemleri de kolayca sezgisel ve nesnel biçiminde ayrılabilirken, nesnel mutlak güzellik standartlarına başvurma anlamına ve nitelik kriteriyle ima edilen bir kayıtsızlık içeren bir bilim modeline başvurma anlamına gelebilir. (Yanlış biçimde izlenimci olarak adlandırılan) sezgisel eleştiri yargılayıcı olabilir. Yargılayıcı eleştiri, en azından içerim bakımından, genellikle mutlakçıdır. Bilimsel eleştiri bütün yargılardan uzak durabilir, ancak ona yeni bir kriterle ulaşmaya çalışabilirler. Bu konumlar arasında her tür örtüşme ve uzlaşma mümkündür ve gerçekte formüle edilebilir. Yargılayıcı eleştiri on sekizinci yüzyılın ikinci yarısına kadar tartışmasız olarak egemenken, 1760'lardaki gelişme toplumsal, siyasal ve hatta edebî bağlamlarla açıkça ilişkili olabilecek anlayışların basitçe birbirlerini izlemeleri olarak betimlenemez. Temel -yargılayıcı, kişisel, bilimsel, tarihsel- eğilimler arasında bir savaş hâlinin 1960'larda hâlâ gücünü yitirmeden devam ettiği görülmektedir.

J. W. ATKINS, *Literary Criticism in Antiquity*, 2 vols., London, 1934; ; C. BROOKS – W. K. WIMSATT, *Literary Criticism; A Short History*, New York, 1957; N. FOERSTER, *American Criticism*, Boston, 1928; B. P. GORODETSKY - A. LAVRETSKY - B. S. MEILASH(eds.), *Istoriya russkoi kritiki*, 2 vols. Moscow, 1958; G. GUDEMANN, "Kritikos," Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1921, II, 1912-15; S. E. HYMAN, *The Armed Vision*, New York, 1948; B. MARKWARDT, *Geschichte der deutschen Poetik*, 5 vols., Berlin, 1937-67; G. MARZOT, "La Critica letteraria dal De Sanctis ad oggi," *Letteratura italiana: Le Correnti*, 2 (1956); W. van O'CONNOR, *An Age of Criticism: 1900-1950*, Chicago, 1952; L. RUSSO, *La Critica letteraria contemporanea*, 3 vols., Bari, 1946-47; G. SAINTSBURY, *A History of Criticism and Literary Taste in Europe*, 3 vols., Edinburgh and New York, 1900-04; B. SMITH, *Forces in American Criticism*, New York, 1939; F. STOVALL(ed.), *The Development of American Literary Criticism*, Chapel Hill, 1955; W. SUTTON, *Modern American Criticism*, Englewood Cliffs, N.J., 1963; G. WATSON, *The Literary Critics*, Harmondsworth, 1962; R. WELLEK, "The Term and Concept of Literary Criticism" in *Concepts of Criticism*, New Haven, 1963; R. WELLEK, *A History of Modern Criticism, 1750-1950*, 4 vols., New Haven, 1955-65.

Ayrıca **bkz.,** EDEBİYAT FELSEFESİ.

René WELLEK
çev. Ümit TATLICAN

EDEBİYAT FELSEFESİ, henüz sistematik bir bütünlük içinde ele alınamamakla birlikte,

giderek üzerinde daha çok yazılan ve tartışılan bir alan hâline gelmektedir. Felsefe tarihinde, edebiyat felsefesinin imkânı değil, daha çok bir edebiyat-felsefe ilişkisinin imkânı üzerinde durulmuştur. Bu da felsefeden edebiyata doğru olmayıp, edebiyattan felsefeye doğru bir yönelim şeklinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda edebiyat-felsefe ilişkisi, edebî eserlerin içerisindeki felsefî temaların veya felsefî bir problemin edebî bir esere nasıl yansıdığının irdelenmesi şeklinde gelişmiştir. *Edebiyat felsefesi* ise felsefeden edebiyata doğru, felsefenin kavramları ve yöntemiyle edebiyatın, edebî eserlerin, edebî kavramların ve metinlerin incelenmesidir. Edebiyat felsefesi, edebiyatın genel bağıntılarını ve özelliklerini araştırır. "Edebiyat nedir?", "Edebiyatın romanla ilişkisi nasıldır?", "Ne türden eserler roman kategorisi içine girer?", "Bütün romanlar edebî eser olarak değerlendirilebilir mi?", "Değerlendirilmezse bu ayrımın neye göre yapılması gerekir?", "Roman karakterleri gerçek midir?", "Değilse biz onlar hakkında nasıl konuşabiliyor ve düşünebiliyoruz?", "Örneğin *Karenina* ve *Werther* gibi karakterlerin gerçekte var olmadığını bilmemize rağmen, bu karakterler nasıl oluyor da bizde üzüntü, sevinç, acı ve korku gibi duygular uyandırabiliyor?", "Edebiyat bize herhangi bir şey öğretebilir mi?", "Edebiyat, duygusal ve ahlâkî gelişmemize yardım edebilir mi?" gibi sorular yanında; edebiyat eleştirisi, edebiyat drama ilişkisi, metin-yazar ve okuyucu arasındaki ilişki de, *edebiyat felsefesi*nin konuları arasında sayılabilir.

Edebiyat felsefesi penceresinden bakıldığında, felsefe tarihinde pek çok filozofun edebî eserlerden etkilenmesinin yanında, edebî konular üzerinde de etkili olduğu görülür. Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Derrida ve Deleuze, felsefeleriyle edebiyat üzerinde etkili olan filozoflar arasındadır. Bu etki daha çok felsefî temaların edebî eserlerde ele alınması veya edebî bir metindeki felsefî temalar şeklinde gerçekleşmiş olsa da, yirminci yüzyılın son çeyreğinde post-yapısalcı ve post-modern felsefelerin edebiyat kuramları üzerindeki etkisiyle de kendisini göstermektedir. Varoluşçu filozofların eserleri ise edebiyat-felsefe ilişkisinin en iyi örnekleridir. Varoluşçular edebî eserlerinde yalnızlık, kaygı, özgürlük, iç sıkıntısı, saçma gibi insan varoluşuna ait felsefî konuları felsefî argümanlarla değil, edebiyatın olanaklarından yararlanarak romanlarında işlemişlerdir. Bununla birlikte edebiyat felsefesinin işlevlerinden bir diğeri de, edebî yapıtlarla gerçeklik ve anlam ilişkisi arasında çıkan sorunları aşmada edebiyata yardım etmektir. Bazı post-modern ve post-yapısalcı düşünürler bu temelde çıkan sorunları, yazar-metin ve okuyucu arasındaki ilişkiyle açıklamaya çalışırlar. Bu düşünürler anlamın sadece yazar tarafından oluşturulmadığını; anlamın yazar, metin ve okuyucunun iş birliğiyle oluştuğunu; metnin yazar tarafından yazıldıktan sonra, yazardan çıktığını ve bu yüzden *anlam*ın da okuyucunun metni algılayışı ve yorumlayışıyla oluştuğunu iddia ederler. Edebiyat felsefesi bütün bu konuları ve problemleri çağdaş felsefedeki tartışmalarla birlikte kendine özgü alanlarla ve sorularla ele alır.

Edebiyat Felsefesinde Temel Alanlar

Edebiyat Nedir? Tanımlar ve Benzerlikler

Edebiyatın ne olduğu konusuna girmeden önce, ele alınmak durumunda olan birtakım problemlerin olması aşikâr bir şeydir. Bu problemler; edebiyat teriminin kullanımı, edebî olarak nitelendirilen eserlerin durumu, bir eserin edebî bir eser olarak değerlendirilmesi için gerekli olan nitelik ya da özelliklerin neler olduğu ve dramanın bir edebiyat alanı olup olmadığıyla ilgilidir. Örneğin Shakespeare'in *Kral Lear*'i, Joyce'un *Ulysses*'i, Eliot'un *The Wast Land*'ı okunduğunda bir oyun, bir roman veya kısa bir öykü okunmakta. Benzer şekilde Demosthenes'in *Philippious*'u, Sir Thomas Browne'nin *Urn Burial*'i, Romalı Şair Lukretius'un *Şeylerin Doğası Üzerine* adlı eseri okunduğunda ise bir oratoryom, bir deneme, felsefe veya kutsal bir edebî eser okunmakta. Bu durumda bu eserlerin hepsi farklı türden eserler olarak ele alınabilmelerine rağmen, onlar aynı zamanda edebiyat başlığı altında da incelenebilmektedir. Bu eserlerin birçoğu iyi birer eser olsa bile, muhtemelen birçok kişi onların iyi birer edebî eser olmadığını söyleyecektir. Bu yüzden *edebiyat felsefesi* açısından ele alınan problem, bir eseri edebiyat başlığı altında değerlendirmeyi hak edecek kadar iyi ve farklı kılan özelliklerin neler olduğudur.

Bu durumda edebiyatın kullanımında belirtilmesi gereken husus, edebî eserlerin

yalnızca edebiyatla ilgili olmasının gerekip gerekmediğidir. Örneğin, ölüm üzerine olan felsefî veya bilimsel bir eser, aynı zamanda edebî birer eser olarak değerlendirilemez mi? Bu sorunun yanıtı, iyi veya değerli çalışmalar olsalar bile, onların bir eseri edebî bir eser hâline getiren özelliklerinden yoksun oldukları, olsa bile edebî niteliklerinin bütün bir eser içinde küçük bir rol oynadığı ve dolayısıyla, edebî nitelikleri de dikkate değer olmadığı için edebî bir eser olarak sınıflandırılamayacağı şeklinde olabilir. Buna göre, edebî nitelik eserin sadece bir parçasında değil, eserin bütününde olması gereken bir özelliktir. Bu yüzden de edebî eserler, yalnızca sergiledikleri edebî niteliklerin kesin ve yüksek bir derecesine, söz konusu edebî niteliklerinin değerine göre, belli bir bütünsellik içinde sınıflandırılır.

Bir eserin edebî bir eser olarak değerlendirilebilmesi için, onun birtakım özelliklere sahip olması gerekir. Eğer eser bu nitelikleri taşıyorsa, edebî bir eser olarak değerlendirilir. Bu niteliklerin neler oldukları ve nasıl belirlendikleri ise, zamana ve bakış açısına göre değişmektedir. Bunun yanında, edebiyatın bir işlevi de olduğundan, onun bir süreç ya da yöntem olarak adlandırılan yapısal özelliklerinin yakından incelenmesi gerekir. Örneğin, *Kral Lear*'in edebî söylev türünde bir drama olduğu kabul edilir; Russell ve Whitehead tarafından kaleme alınan *Principia Mathematica* [Matematiğin Temelleri] gibi bir matematik felsefesi eserinin ise, edebî birer söylev olmadığı bilinir; bununla birlikte, Platon'un felsefî diyaloglarından bazılarının, dil ve anlatım özelliği açısından ne türden eserler olduğuna tam olarak karar verilememektedir. Bunun da kendi içlerinde mutlak ve kesin olduklarını söyleyemeyeceğimiz iki yanıtı var; her şeyden önce, ne tür özelliklerin bizi edebiyat eserine götüreceği hususu bilinmesine rağmen, ilgili eserin bu özelliklere sahip olup olmadığı kolaylıkla belirlenemez. İkinci olarak da, onun ne tür özelliklere sahip olduğu bilinir, fakat bu özelliklerin edebiyata ait nitelikler olup olmadığı bilinemez.

Bu değerlendirme ve sınıflandırmalar yapılırken, genellikle onlara edebiyatın gerçekte ne olduğuna yönelik yaklaşımlar ve tanımlar açısından bakılır. Bu tanım ve yaklaşımlar şöyle sıralanabilir: (1) Edebiyatı ve edebiyat yazılarını, norm ve sapma arasındaki karşıtlık dairesi içinde ele alan; normun bazen pratik bir dil, sapmanın ise şiirsel bir dil olduğunu dile getiren *formalist* veya *biçimci tanım*; (2) linguistik veya semantik yapı açısından, edebî eserlerin edebiyatı edebî olmayan bir dilsel yapıya sahip bir kimya kitabı veya herhangi bir diğer kitaptan açıkça ayırt eden hiçbir dilsel ve semantik özelliğinin olmadığını, zira herhangi bir metnin, edebî olsa da olmasa da aynı dilsel yapıyı gösterdiğini; fakat edebî bir metinde cümlelerin yapısının çok daha farklı, derinlikli ve karmaşık olarak algılandığını söyleyen *yapısalcı tanım*.

(3) Yazmak, yayımlamak, okumak veya yorumlamak gibi çeşitli etkinliklerden oluşan bir edebiyat dünyasını temele alan; esere edebiyat eseri statüsünün, bir kişi veya bir sosyal kurum adına, yazarın statüsü ve davranışı üzerinden söz konusu edebiyat dünyası tarafından verildiğini savunan ve dolayısıyla, anlamın çeşitliliğine, romanın konusu veya içeriğine birtakım özel araçlarla bakan; yazarın ürünlerinin özelliğinden ziyade, onu üretme tarzı ve ele alma biçimini düşünen *kurumsal-klâsik tanım*; (4) edebiyat eserlerinde paylaşılan kavramlar ve uzlaşımların genellikle sosyal bir konum içinde üretildiğini söyleyen *sosyal-pratik teori*; ve (5) edebî eserlerin önce kendi içlerinde romanlar, şiirler, öyküler şeklinde, eserlerin kendi özelliklerine göre sınıflandırılması gerektiğini, bu türlerin de kendi içlerinde birbirine yakın olan özellik ve niteliklere göre yeniden sınıflandırılabileceğini söyleyen *aile-benzerlikleri yaklaşımı*. Bunlar, içerdikleri problematik unsurlara rağmen, edebiyat ve edebiyat felsefesi içinde edebiyatın ne olduğunu tanımlamada önemle üzerinde durulan tanımlar ve yaklaşımlardır.

Edebiyat ve edebiyat felsefesindeki önemli problemlerden bir diğeri de, bakış açısına göre değişmekle birlikte, dramanın edebiyat alanına girip girmediğiyle ilgilidir. Dramanın bir edebiyat alanı olup olmadığı neden bir problemdir? Burada karşımıza çıkan ilk yanıt; dramanın bir performans, gösteri sanatı olduğuna; bu yüzden de edebiyat alanında değerlendirilemeyeceğine işaret eder. Fakat drama dans, müzik ve oyun türünden bir performans veya gösteri sanatı olmadığı, ayrıca onlardan farklı olarak dili de kullandığı için neden her iki kategoriye de ait olmasın? Bunun yanında bazı edebî eserler de, örneğin bir şiir, bir roman veya herhangi bir

diğer edebî eser de halk önünde, radyoda, televizyonda veya tiyatroda normalde yapılan oyunlar gibi olmasa bile performans yoluyla sergilenebilir. Bu yüzden neye göre değerlendirilecek dramanın bir edebiyat alanı olup olmadığı? Bu sorunun cevabı yalnızca dramanın neden edebiyat alanına ait olmadığı sorusuna değil, fakat aynı zamanda edebiyatın ne olduğu sorusuna da yanıt vermesi bakımından önemlidir.

Edebiyatın ne olduğu sorusuna verilen ilk yanıt, onun sanatsal bir dille yapılan bir etkinlik olduğuna işaret eder. Bu bağlamda edebiyat dramadan farklı olarak sadece dille ve kavramlarla yapılır. Onun bir şeyi anlatmak için sözcükler veya kavramlardan başka hiçbir malzemesi yoktur. Edebiyatı resimden, mimariden, müzikten, danstan ayıran da, onun böyle estetik, sanatsal bir dil yaratma ve kullanma olanağına sahip olmasıdır. Böylece, edebiyatın alt alanlarından olan şiir ve roman ile drama arasındaki fark da belirginleşir. Şair ve romancı yalnızca dilin olanaklarıyla sınırlanmışken, dramatist için dille sınırlanmışlıktan söz edilmez. Şair ve romancı karakterleri, duyguları, düşünceleri ve yerleri tasvir edip anlatırken, dil dışında hiçbir şeye sahip değildir; oysa dramatist dil dışında hareketler, jestler ve mimiklerle de olayları anlatabilme olanağına sahip olur. Buna göre, bir eserin edebî bir eser olduğunu söylemek, onun bir araç olarak sadece dili kullandığını, dil dışında hiçbir şey kullanmadığını söylemektir. Oysa bir eserin drama olduğunu söylemek, onun performansın yanında dili de kullandığını söylemektir.

Hâl böyle olduğunda, bu bağlamda ele alınması gereken bir diğer sorunun edebiyatta "dil"in neyi ifade ettiği sorusu olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Çünkü müziğin, dansın, filmin, aşkın ve bedenin de dilleri vardır. Edebî dilin bunlardan farkı nedir? Bu fark, edebî dilin her şeyden önce linguistik olmasından kaynaklanır. Edebiyatta dil morfolojik, sentaks ve semantik özellikleri olan Fransızca, Almanca, Türkçe gibi bir dildir. Oysa müzik, film, dans ve beden söz konusu özelliklere veya bu içerikte bir dil kullanımına sahip değildir. Fakat burada şu soru sorulabilir; aynı dil olanakları yazılı üretimin kendilerinde önemli bir yer tuttuğu tarih ve felsefe gibi alanlarda da varolur; söz gelimi tarih ve felsefe alanında ortaya çıkan çok önemli yazılı eserler neden edebiyat alanı içinde değerlendirilmez? Bunun nedeni, edebî bir dil ya da eser için, söz konusu disel veya linguistik özelliklerinin yanında, onun kendine özgü estetik ve sanatsal niteliklerinin de bulunmasıdır.

Buraya kadar edebiyat hep yazılı edebiyat açısından ele alındı, oysa edebiyat içindeki önemli ayrımlardan biri de sözlü edebiyata gönderme yapar. Edebiyatın sözlüklerde yazıldığı gibi yalnızca şimdi ve yalnızca yazı yoluyla yapıldığını savunmak, kelimenin etimolojisine rağmen yanlıştır. Edebiyat hem yazılı hem de sözlü bir formda var olabilir. Pek çok edebî eser yazıya dökülmeden önce de vardı ve bu anlamda ilk edebiyat da yalnızca sözlü anlatımlardan oluşmaktaydı. Bu yüzden bugünün romancıları, geçmişin öykü anlatıcılarına benzetilir. O zaman, neden edebiyat giderek daha yoğun bir şekilde, yalnızca yazılı eserlerden oluşmuş sayılmakta? Bu sorunun cevabı iki kısımdan oluşmaktadır. Konunun en büyük ve özellikle karmaşık kısmı, edebiyatın kökeninin sözlü olsun ya da olmasın, şimdi onun yazılı bir form içinde ortaya çıktığı gerçeğinden oluşur. Ayrıca yazılı eserler de artık, oldukça uzun, hacimli ve karmaşık olduklarından, onların sözlü olarak ifade edilebilmelerinin olanağı pek yoktur. Bu yüzden uzun ve karmaşık bir yapı sergileyen eserler yalnızca yazılı bir yolla oluşturulabilir. Örneğin Proust'un eserleri, geçmişin şimdiki zamanda hafızada takip edilmesi şeklinde olsa da, ona özgü canlılığı ve karmaşıklığı yakalayabilmenin ve anlatabilmenin, yazılı bir form dışında olanağı hemen hemen yok denecek kadar azdır. Bu ise, özde şu anlama gelmektedir: Edebî eserler karmaşık bir kompozisyon özelliğine sahiptir ve estetik bir dil ile yakından ilişkilidir. Yazısız veya konuşmasız bir edebiyata sahip olunabilir, fakat dilin kullanılmadığı bir edebiyattan söz edilemez. Bu durumda edebiyatın geniş bir dil dağarcığı içinde, kesin birtakım edebî nitelikleri kullanarak *dille oyun oynamak* olduğu söylenebilir.

Roman

Romanın ne olduğu edebiyat felsefesinde ele alınan bir başka temel konudur. Bu bağlamda, edebiyat felsefesinde romana ilişkin temel sorular ve yaklaşımlar ele alınmadan önce, roman sanatının tarihsel gelişimine,

romanın ne olduğuna ve onun romancıyla olan ilişkisine bakmak gerekmektedir. Roman sanatı bugünkü kullanımıyla burjuva toplumunun bir ürünü olarak, on yedi ve on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Fakat roman benzeri edebî çalışmalara, Ortaçağ ve Rönesans edebiyatında da rastlanır. Bunun yanında İlkçağ'daki söylenceler, destanlar, kahramanlık öyküleri ve masallar da romanın ortaya çıkışına kaynak olarak alınabilir. Romanın esas olarak bugünkü anlamda kullanılması, 17. yüzyılda Miguel de Cervantes'in (1547-1616) *Don Quijote* adlı yapıtıyla başlar. Roman sanatının Cervantes'in açtığı gerçekçi yol üzerinde gerçekleşen sonraki gelişiminde ise, İngiliz romancılar Samuel Richardson (1689-1761) ve Henry Fielding'in (1707-1754) romanları görülür. On sekizinci yüzyılla birlikte bilimde ve toplumsal alanlardaki büyük değişimler romanın faaliyet alanını da etkiler; ve roman artık kurmaca anlatımların yanı sıra gerçeğe dayalı öykülerin hikâye edilmesi suretiyle de yazılmaya başlanır. Yine aynı yüzyılda, söz konusu değişimlerin yanında Aydınlanma düşüncesi ve romantizmin etkileri de, roman sanatında belirgin olarak görülmeye başlanır. Goethe'nin (1749-1832) *Faust*'u da (1831) böyle bir ortamda yazıldığı için, eser bu etkinin görülmeye başlandığı Yeniçağ'ın en önemli eserlerinden ve sembollerinden biri olarak kabul edilir. Bunun yanında, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda Diderot (1713-1784) *Rameau'nun Yeğeni*'yle, J. J. Rousseau (1712-1778) *Yalnız Gezerin Hayalleri*'yle, Puşkin (1799-1837) *Yüzbaşının Kızı* ile, Lermontov (1814-1841) *Zamanımızın Bir Kahramanı*'yla, Victor Hugo da (1802-1885) *Sefiller* adlı romanıyla yüzyılın roman sanatının gelişimine katkıda bulunan ve yirminci yüzyıl roman sanatı ve kuramını etkileyen diğer önemli yazarlardandır.

On dokuzuncu yüzyıl romanıyla birlikte, roman sanatında, romanda yeni yazım ve anlatım tekniklerinin oluşturulması; romanın yapısını oluştururken kahraman, çevre, olay ekseninde gelişen bireysel ve toplumsal durumların romanın bu yapısı içinde yer alış biçimi gibi sorunlar gündeme gelmeye başlar; roman kuramının asıl oluşma sürecinin de esas itibarıyla işte bu dönemde başladığı söylenebilir. Stendhal (1783-1842), Balzac (1799-1850), Flaubert (1821-1880), Turgenyev (1818-1883), Dostoyevski (1821-1881), Tolstoy (1828-1910), Zola (1840-1902), Henry James (1843-1916), Proust (1871-1922), bu yüzyılınn en önemli romancılarındandır.

Yirminci yüzyıla gelince, onun roman sanatında yeni arayışların ve buluşların başlangıcı olan bir çağ olduğu kabul edilir. İşte bu anlamda yeni yüzyıl, pek çok yazarın yeni yazım biçimleri ve anlatım teknikleri oluşturduğu bir yüzyıl olacaktır. V. Woolf (1882-1941), J. Joyce (1882-1941), Kafka (1883-1924), W. Faulkner (1897-1962) ve D. H. Lawrence (1885-1930) gibi romancılar, yüzyılın başında roman sanatına yeni yaklaşımlar getiren önemli yazarlardandır. Yirminci yüzyılda bir yandan yazınsallığı ön plâna alarak, diğer yandan da gerçekçiliğe yeni bir boyut getirip romana yeni anlatım olanakları sağlayan *Yeni Roman* akımının da ortaya çıkmasında etkili olan romancılar arasında ise A. Robbe-Grillet, N. Sarraute, M. Butor, C. Simon ve Latin Amerikalı yazar G. G. Marquez sayılabilir.

Öte yandan, yirminci yüzyılın son çeyreğinde, yeni ortaya çıkan post-modern romanlarla, roman sanatının farklı bir boyuta taşındığı söylenebilir. Bunun nedeni post-modern roman sanatının yazılış tekniği, anlatım biçimi ve konusunun modern roman sanatından oldukça farklı bazı özellikler göstermesidir. Bu farklılıklar, post-modern romanlarda dil oyunlarının yoğun olması, anlatının içinde başka bir anlatının meydana gelmesi, yazarın konumunun yerine okuyucunun yerleştirilmesi ve böylece anlamı oluşturanın yazar mı yoksa okuyucu mu olduğu türünden tartışmaların doğması olarak sıralanabilir; bunun yanında, modern romanda olay belli bir zamanda ve mekânda düz bir çizgi hâlinde ilerlerken, post-modern romanda olayın zamanı ve mekânı çok farklı olabildiğinden, olay belli bir zamanda ve mekânda geçmez; post-modern romanda, bütün zamanlar tek bir kahramanın etrafında karmaşık bir olay örgüsü içinde işlenebildiği için, zaman, mekân ve kahraman çok farklı özelliklere sahip olabilir. Bu türden post-modern yazım tekniğinin en iyi örneği olarak da Tom Robbins'in (1936-) *Parfümün Dansı* adlı romanı gösterilir. Yine modern romandan farklı olarak post-modern anlatımda *üstkurmaca, metinlerarasılık, söylem çokluğu, okur merkezcilik, ironi, parodi, imgesel anlatım, simgesellik, metafor ve yazarın ölümü* benzeri yeni anlayış ve teknikler oldukça yoğun bir biçimde işlenir. Dünya

çapında tanınan post-modern yazarların en önemli isimleri ve eserleri olarak da *Bir Kış Günü Eğer Bir Yolcu Olsaydık* adlı kitabıyla İtalio Calvino, *Gülün Adı* ve *Foucault'un Sarkacı* adlı kitaplarıyla Umbert Eco, *Kartpostallar* kitabıyla da, felsefî sorunları edebiyat aracılığıyla işleyen bir yazar ve post-yapısalcı felsefenin öncüsü olarak Jacques Derrida özellikle gösterilir.

Roman sanatı bütün bu tarihsel gelişimi ve değişimiyle birlikte, yirminci yüzyılın son çeyreğinde post-modern ve post-yapısalcı felsefenin roman kuramına getirdiği yeni yaklaşımların da etkisiyle, edebiyat felsefesinin en temel konularından biri olur. Böylece *edebiyat felsefesi*, "Romancı kimdir?", "Roman nedir?", "Romanın konusunu, değerini belirleyen unsurlar nelerdir?", "Romanın konusu ile gerçekliği arasında nasıl bir ilişki bulunur?" gibi soruları, edebiyatın kendi içinde ortaya çıkan klâsik roman anlayışından nispeten bağımsız bir biçimde, modern ve post-modern konularla birlikte ve romanın tarihsel çizgisiyle ele alır. Burada ana tartışma konusu roman olduğundan, romanın ne olduğu tartışması da, genellikle romancının kim olduğu sorusuyla birlikte ele alınır. Romancının kim olduğuyla ilgili olarak pek çok tanım yapılabilir, fakat bütün bu tanımların ortak paydası romancının "edebiyat dünyasıyla beslenen ve bir öykü oluşturan kişi olduğu"na işaret eder. Edebiyat felsefesi açısından ele alınan veya sorgulanan bir diğer boyut da, işte tam bu noktada ortaya çıkar. Romancı bir öykü oluşturduğuna göre, hemen "Bu öykünün gerçeklikle olan ilişkisi ne türden bir ilişkidir?", "Romancı öyküsünü hangi amaçla yazar?", "Romancının okuyucuyu aldatmak; okuyucuyu, öyküsüne sanki gerçekmiş gibi inandırmak türünden bir amacı olabilir mi?" türünden soruların başını çektiği pek çok soru gündeme gelir. İşte bu bağlamda, romancının okuyucusunu öyküsüyle inandırmaya çalışmak veya aldatmak gibi bir amacının olmadığına inanılır. O, öyküsünü kurar ve onun algılanışını okuyucuya bırakır; ve romanın algılanışı da okuyucunun bilgisi ve kültürel düzeyine bağlı olarak değişir. Bütün bu değerlendirmelerle birlikte kısaca şu söylenebilir ki, romancı öyküsünü kurmada özgürdür ve romancı öyküsünü kendi toplumsal, kültürel, edebî ve felsefî birikimiyle oluşturarak yazar. Romancının kim olduğu sorusuna önemli romancılarımızdan Adalet Ağaoğlu'nun cevabı, onun *"insanı, onun sınıfsal, toplumsal konumu içindeki ilişkilerini, bu ilişkilerin karmaşıklığını ve çelişkilerini kavramak, kavradığını yeni bir yorumla yeniden üretmek; dışarıdan hemen görünmeyen insan gerçekliklerini ışıklandırmak zorunda"* olan edebiyat insanı olduğuna işaret eder.

Edebiyat felsefesi romanın ne olduğunu, onun konusunu ve değerini bütün bu değerlendirmelerin ışığında yapmaya çalışır. "Romanın konusunun ne olduğu" sorusuna bu çerçeve içinde, "insan yaşamıyla ilgili olan her şeyin romanın konusu olduğu" yanıtı verilir. Bununla birlikte, bu konuların anlatım biçimi tarihsel, kültürel ve edebî niteliklere göre değişir. Bu boyutuyla roman konusu bakımından tarihsel, duygusal, gotik, psikolojik, vb. olabilir; üslüp bakımından da romantik, gerçekçi, doğalcı, estetik, izlenimci, dışavurumcu gibi özellikler taşıyabilir. İşte bu yüzdendir ki, romanın değeri onun konusuna, içeriğine, okuyucusuna, gerçekliğine ve alımlanışına göre değişebilen geniş kapsamlı bir konu oluşturur.

Bunun yanında roman sanatında öne çıkan bir diğer unsur *ironi* ve ***metafor***dur. Bu nedenle roman sanatının konusu ve değeri hakkındaki tartışmalar ele alınırken, en tartışmalı konulardan birini meydana getiren *ironi* ve *metafor* konusu, edebiyat felsefesinde hem edebî hem de felsefî anlamıyla ele alınır. "Roman ve ironi arasındaki farkın ne olduğu?", "ironik bir cümleyle onun gerçek anlamının nasıl ayırt edileceği?", "bir cümlenin ironi olup olmadığını belirleyen özelliklerin neler olduğu?" türünden sorular, bu kapsamda ele alınır. Edebiyat felsefesi açısından ironinin roman içinde geçen cümlelerde anlatıma kattığı en önemli özellik, onun anlamın donuklaşmasını engellemesidir. Çünkü ironist bir cümleyi olduğu gibi alıntılamaz veya doğrudan söylemez. İronist dinleyicisini veya okuyucusunu daha derinden etkileyebilmek için onu somut olmayan bir şekilde, ironik veya alaylı bir söyleyişle dile getirir. Roman sanatına ilişkin bütün bu konuların ve problemlerin yanında, roman kuramının bu yüzyıldaki temel sorunları olan olay ve olgu, tip ve karakter, anlatıcı ve anlatım, yer ve zaman gibi kavramların farklı içeriklerinin yanında; romanın işlevi ve onun gerçeklikle olan ilişkisi, romancının biçimsel

arayışları gibi konular da *edebiyat felsefesi* kapsamında ele alınır.

Roman ve Duygusal Etkiler

Edebiyat felsefesinin roman sanatında ele aldığı önemli konulardan biri de, roman eserleri okunduğunda, onların okuyucuda meydana getirdiği psikolojik ve duygusal etkilerle ilgilidir. Edebiyat felsefesinde roman eserlerine yönelik duygusal tepkilerimiz genellikle gerçeklik, olay ve karakter bağıntısıyla değerlendirilir. Edebî niteliği yüksek olan romanlar okuyucuda okuyucunun algılayışına bağlı olarak sevinç, üzüntü, keder, korku, endişe, heyecan gibi bazı duygular meydana getirir. Bu tür duygular, eserlerde karşılaşılan karakterler ve olaylar için beslenen duygulardır. Aynı duygular roman dışında tiyatroda, sinemada veya diğer herhangi bir sanatsal ürün karşısında da hissedilebilir. Fakat buradaki problem romana yönelik duygusal tepkileri diğer sanatsal ürünlere yönelik duygusal tepkilerden ayırt eden özelliğin ne olduğudur? Söz gelimi *Anna Karenina*, Vronsky tarafından terk edildiğinde onun için bir korku ve üzüntü duygusu açığa çıkar. Aynı duygular bir film, bir tiyatro veya diğer herhangi bir sanatsal olay izlendiği zaman da yaşanabilir. Bu bağlamda bir film, bir tiyatro veya diğer herhangi bir sanatsal olayın yarattığı duyguların, roman eserinin yarattığı duygular kadar açık ve belirgin olmadığı söylenebilir. Bu içeriğiyle romana yönelik duygusal tepkilerimiz diğer sanatsal ürünlerden daha kalıcı, sarsıcı ve uzun süreli bir etkiye sahiptir. Bu yüzden iyi ve nitelikli romanlar her zaman için okuyucuyu derinden etkileyen ve okuyucu üzerinde sarsıcı değişiklikler meydana getiren eserlerdir.

Edebiyat felsefesinin bu kapsamda ele aldığı diğer önemli bir problem de duygularımız ve duygularımıza neden olan olay ve karakterlerin gerçekliğine ilişkindir. Örneğin ben Anna Karenina adlı gerçek bir kadının intiharını okuduğuma inanmıyor olmama rağmen, gerçek bir olay karşısında hissettiğim korku, üzüntü veya endişe duygusunun benzerini nasıl yaşayabiliyorum? Edebiyat felsefesiyle meşgul olanların bu kapsamda üzerinde en fazla durdukları konuların başında, romanda betimlenen karakter ve olaylar karşısında duyulan duygusal tepkiler ve benimsenen inançlarla gerçeklik arasındaki ilişki konusu gelir. Bu konuyu ele alan yaklaşımlardan birincisine göre, böylesi durumlarda yaşanan şok, üzüntü, heyecan, korku gibi duyguların ortaya çıkışının nedeni; bir şeyin üzüntü, kötü, tehlikeli vb. olduğuna veya olabileceğine inanmaktır. Bir diğer görüş ise bu korkuların, üzüntülerin, heyecanların aslında gerçek bir olay karşısında duyulan korkuya eşdeğer olamayacağını, ona yalnızca yarı yarıya eşdeğer olabileceğidir. Bu görüşe göre, kitabın, filmin veya oyunun izleyicileri, okuyucuları inanıyormuş veya kendileri de betimlenen durumun içindeymiş gibi yaparak kendileriyle roman karakteri arasında bir özdeşlik kurarlar. Böylece gerçekten acı çeken ve tehlikede olan bir kişinin var olduğuna inanıyormuş gibi yapmak veya inanmak için kitap, film veya oyun okuyucuya ya da izleyiciye bir dayanak olmaktadır.

Bu yaklaşımlara alternatif bazı görüşler de bulunmaktadır. Bunlara göre, *Karenina*'nın ölümüne üzülen insanlar gerçek bir üzüntü yaşayıp, gerçek korkuyu hissederler; bununla birlikte onların yaşadığı bu duygular irrasyoneldir. Çünkü *Karenina*'nın gerçekte varolmadığını bilmelerine rağmen *Karenina* için bir üzüntü ve korku hissediyorlarsa, bu duygulanımların irrasyonel olmadığına dönük bir açıklama, sorunu karmaşıklaştırarak felsefî ve edebî boyutun dışına çıkarır. Bir diğer alternatif görüşe göre ise, roman eserlerine yönelik psikolojik tepkilerimiz gerçektir; dahası, bu duygular irrasyonel de değildir. Söz konusu alternatif görüşler, buna neden olarak da inanmış gibi yapmak ve hayal gücü kavramlarını gösterirler. Kısaca şunu belirtmek gerekir ki, bu konularda pek çok felsefî, psikolojik ve edebî yaklaşım bulunmasına rağmen, onların hiçbiri bireyin o andaki konumunu tam olarak veya yeterince açıklayabilme olanağına sahip değildir. Buna rağmen, bütün bu görüşlerin ortak noktasının duygusal etkilenimler ile hayal gücü arasında yakın bir ilişkinin var olduğunu kabul etmek olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Hayal gücüne gelince. İnsan yaşamının büyük bir kısmı çocukluktan ölüme kadar hayal etmekle, düşlemekle geçtiğine göre, hayal, düş ve kurgunun roman sanatı yanında, insanın başka pek çok eylemi için de geçerli olması çok doğal bir şeydir. *Edebiyat felsefesi*nde önemli olan hayalin, düşlemin, kurgunun edebiyattaki işlevinin, rolünün ne

olduğudur? Hayalin edebiyatta oynadığı rol, bütün içerikleriyle açıklanamasa da, onun inanmış gibi yapmak şeklinde tezahür ettiği söylenerek ifade edilir. Çünkü yazar da eserini meydana getirirken, tıpkı okuyucu gibi olaylara ve karakterlere gerçekten inanıyormuş gibi, onu hayal eder ve kurgular. Benzer şekilde okuyucu da eseri okurken veya izlerken kendi hayal gücünü kullanarak, esere inanmış gibi, yaparak onu kurar, kurgular ve yeniden oluşturur. Bu yüzden hayalî, düşsel ve bazen de irrasyonel bir tutum olarak varlıklara ve olaylara inanmış gibi yapmak edebiyat açısından özseldir. Gerçekten de, Tolstoy'un eseri okunurken *Anna Karenina* bakıyormuş, söylüyormuş, düşünüyormuş veya hareket ediyormuş gibi hayal edilir, kurgulanır. Eserin meydana getirdiği bu hayal gücü aynı zamanda eserin niteliği hakkında da bize bir bilgi verir. Çünkü edebî niteliği yüksek olan romanların en önemli özelliği, onların insanda yaratıcı ve kurgulayıcı hayalin oluşmasına ve bu yaratıcı hayalin bir sonucu olarak da bir fikrin, duygunun doğuşuna neden olmalarıdır. Oysa edebî nitelikte olmayan eserlerin insanda meydana getirdiği etki, onların bir duygu ya da fikirden ziyade inanç oluşturmalarıyla belirlenir. Buna rağmen, bir eserin edebî niteliği onun insanda meydana getirdiği duygusal etkilenimler ve izlenimlerin yanı sıra, söz konusu eserin biçimsel olan özellikleriyle de ölçülür. Yine edebî eserlerin en önemli özelliklerinden biri de, onların dolaylı ve ironik bir anlatımın yanı sıra metafor kullanmalarıdır.

Metafor

Metafor hem felsefede hem de edebiyatta anlam oluşturma ve bu anlamın aktarılması yönünden önemli bir işleve sahiptir. Bundan dolayıdır, o, edebiyat felsefesinde önemle üzerinde durulan konulardan biri olarak ortaya çıkar. Metaforik söylem bir dolaylı anlatım değildir; o, dolaylı anlatımı olan veya düşündüren kelimeleri bir araya getiren gerçekten farklı ve daha karışık bir dilsel hareketi anlatmak için kullanılır. *Edebiyat felsefesi* bağlamında metafor, "Metafor ile benzetme arasındaki ortak ve farklı yönler nelerdir?", "Metaforu benzetmeden ayrı kılan özellikler nelerdir?", "Metafor kullanarak bir şeyi tam olarak olduğu gibi anlatabilmemiz mümkün müdür?", "Metafor, edebiyat ve felsefe arasında ne türden bir ilişki vardır?", "Metafor, dil, anlam ve edebiyat arasındaki ilişki ne türden bir ilişkidir?" gibi sorularla ele alınır. Bunun nedeni edebiyatın son derece sembolik olması ve metaforun da dilde sembollerin en fazla kullanıldığı yer olmasıdır. Bu nedenle bazı teorisyenler bütün dillerin metaforik olduğunu söylerler, yine bazı eleştirmenler de bütün eserlere genişletilmiş bir metafor gözüyle bakarlar. Metafor, anlatımı donuklaştırmadığı için, yazarların anlam oluşturmada en çok başvurdukları anlatım araçlarından biri olarak ortaya çıkar; bununla birlikte cümlenin edebî anlamı ile metaforik anlamı birbirinden her zaman kolaylıkla ayırt edilemez.

Günümüz anlayışında, edebî anlam metaforik bir şekilde ifade edilsin ya da edilmesin, cümlenin tam olarak ifade ettiği anlama karşılık gelirken, metaforik anlam cümlenin söylenişinin arkasındaki anlamı gösterir. Bu yüzden cümlenin edebî anlamını yalnızca dilin semantik ve sentaksı oluşturur; buna karşın, eğer o bir metafor gibi söyleniyor veya bir metaforla ifade ediliyorsa, cümlenin söylenişi cümlenin anlamını vermez. Buna göre, o bir metafor olduğu takdirde cümlenin anlamı meydana geldiği yapıdaki anlam değildir. Örneğin, "*Zeynep buz gibi biridir*" cümlesinin anlamı metaforik olarak Zeynep'in duygusal açıdan soğuk, duyarsız olduğuna işaret eder. Burada cümle yazıldığı, söylendiği anlamda alınmaz. Yazılışının veya söylenişinin gerisindeki örtük anlam, cümlenin metafor anlamının çekirdeğini meydana getirir.

Durum böyle olduğunda, doğallıkla hemen "Niçin insanlar bir şeyin anlamını veren cümleyi, onu farklı bir anlamı da birlikte verecek şekilde kullanmayı seçiyorlar?", "Onun yerine, neden esas anlamı vermeyi seçmiyorlar?" soruları sorulur. Bu sorular kısaca "anlatımı donuklaştırmamak için" yanıtıyla karşılanabilir; bununla birlikte, bu yanıt soruların tam ve tatmin edici bir yanıtı olamaz. Çünkü edebiyat alanında yazar, metaforu, anlamın donuklaşmasını engelleme amacı yanında; dilin olanaklarıyla oynamayı sevdiği, dile yeni anlamlar ve içerikler kazandırmak istediği, hatta onu edebiyatçı yapan şey bu yeteneği olduğu ve bazen de o, bir olayı en iyi şekilde ancak bir metaforla anlatılabildiği için kullanır. Bir başka söyle-

yişle yazar, dil ile oynamayı sevdiğinden metaforik bir dili kullanarak anlam oluşturma sürecine okuyucuyu da davet eder. Yazarın metafor kullanmayı istemesinin bir diğer nedeni de, onun eserin veya metnin sıkıcı olmasını engellemek ve daha ilginç olmasını sağlayarak cümleleri farklı anlamlar bağlamında yorumlamayı okuyucuya bırakmak istemesidir.

Metaforun olanaklarının yanında, anlam oluşturma ve dolayısıyla eserin yorumlanması sürecine okuyucunun katılmasını zorunlu kılması *edebiyat felsefesi*nde önemli bir problem meydana getirir. Gerçekten de, edebiyat felsefesinde metni yorumlamak önemli bir problem olmak durumundadır. Çünkü metin kurulur kurulmaz, onun çeşitli kavramlar ve anlamlar dolayımında ne olduğuyla ilgili olarak çok çeşitli sorular ortaya çıkar. İşte bu çerçeve içinde, "yazarın niyeti ile onun eserini yorumlama arasında nasıl bir ilişki bulunduğu?", "belirsiz anlamlı veya muğlak bir sözcüğün anlamının metnin kendi özgül içeriğinden mi çıkartılacağı, yoksa yoruma mı bırakılacağı", "bir pasajın edebî olarak veya ironi, metafor gibi okunmasının gerekip gerekmediği", "bir karakterin ne şekilde takdim edileceği", "öyküdeki moral değer ve içeriğin nasıl anlaşılması gerektiği" türünden sorular yanında, "bir eseri yorumlamanın ne olduğu", "pek çok anlam içinden yazarın eserinin veya metninin en iyi yorumunu veya anlamını veren ölçütün ne olduğu", "okuyucunun metni yorumlaması ile yazarın niyeti arasındaki farklılık veya benzerliklerin doğruluğundan nasıl emin olunabileceği" türünden sorular ortaya çıkar ve bütün bu soruların edebiyat felsefesi açısından anlaşılıp, değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda, esere ilişkin yorumlardan hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğu veya hangi bakış açısının eserin alımlanması veya algılanmasında en iyi bakış açısını oluşturduğu konusunun, yazarın eserinin yorumlanması ve yazarın metni kurma amacından farklı olarak, okuyucunun eseri okuma amacıyla da doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir.

Bazı teorisyenlere göre, en azından edebiyatta, yazarın niyeti genellikle eserin yorumu tarafından tam olarak keşfedilemediği veya tüketilemediği için, eserde yazarın niyetini arama tavrı doğru olmadığı gibi, birçok durumda kasıtlı yapılan yanlışı ifade eder. Çünkü yazar metnini bitirdiğinde metin artık, yazarın elinden çıkıp okuyucunun eline geçer. Bundan dolayı, metinde yazarın niyetinden çok, okuyucunun yorumu ve niyeti ön plâna çıkar. Dekonstrüksiyonistler ve diğer post-modernler ise metni daha çok retorik ve metafor benzeri görüşlerden hareketle açıklamaya, anlamaya çalışırlar. Onlara göre, yazar metnine uzaktır; metni yapan, oluşturan okuyucu olduğundan, yazar onun izleyicilerinin bazı niyetli anlamlarıyla bağ kuramaz. Oysa, klâsik yorumculara göre, yorumcunun görevi metni yorumlamak olmayıp, yalnızca yazarın niyetinin ne olduğunu bulmaktır.

Edebiyat, Gerçeklik ve Edebî Yaklaşımlar

Edebiyat felsefesinin önemli bir konusunu meydana getiren bu başlık altında farklı içeriklerde problemler ele alınır. Bu bağlamda gerçeklik sorunu bakımından tam olarak yanıtlanamayan iki soru sorulur. Bunlardan birincisi romanın hakikati sorunu olarak da adlandırılan, "roman eserinin hakikatinin ne olduğu ve onun gerçeklikle olan ilişkisinin nasıl bilinebileceği?" sorusudur. İkinci ise gerçeklik ve uygunluk sorusu olarak da adlandırılan, estetikçiler ve eleştirmenlerin tartışmış olduğu "edebiyat ile gerçek dünya arasında kurulan ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu ve edebiyat tarafından bu çerçeve içinde oluşturulan önermelerin doğruluğu ve yanlışlığının nasıl ifade edilebileceği" sorusudur. Örneğin Dickens'in *İki Şehrin Hikâyesi* adlı eseri düşünüldüğünde eser gerçekten on sekizinci yüzyıla ait bir öykü düşünülerek oluşturulur. Dickens, bu eserde oluşturduğu karakter ve olaylarla Fransız Devrimi'nin acımasızlığını ve adaletsizliğe neden olduğunu anlatmaya çalışır. Ayni durum Orwell'in *Hayvan Çiftliği*'nde de ortaya çıkmaktadır. Roman *İki Şehrin Hikâyesi*'nde olduğu gibi, var olmayan bir dünyada geçen olayları anlatmasına rağmen, okuyucular çiftçilerin yirminci yüzyıl toplumunun standart tiplemeleri ve hayvanların da öyle bir toplumun tipik üyeleri olduğunu metnin içindeki çeşitli ayrıntılardan, anlamlardan çıkarır. Fakat problem tam da bu noktada, bu romanların gerçekliği yansıtıp yansıtmadığı problemi olarak ortaya çıkar. Böylece eserin gerçekçiliği ve edebî değeri arasındaki ilişki de bir problem konusu hâline gelir.

Tarihsel romanlarda, yazarın bazı küçük detayları eksik elde ettiği veya yanlı ilettiği olur. Örneğin, Tolstoy *Savaş ve Barış*'da 1812'de Moskova'da 51 kilisenin var olduğunu doğrudan bir iddia ile veya dolaylı bir anlatımla iletir. Acaba o tarihte Moskova'da yalnızca 50 tane kilise bulunsaydı, bu Tolstoy'un eserinin edebî değerinde bir değişiklik meydana getirir miydi? Edebiyat eleştirmenlerine göre, bu türden ufak yanlışlar eserin edebî değerini azaltmaz; dolayısıyla, bu türden yanlışların eserin değerine gölge düşüreceği yönündeki kuşkular yersiz şüpheler olmak durumundadır. Eserin gerçekliği yanlış bir cümle ya da önermeyle aktarması nedeniyle ortaya çıkan hata, eserin edebî değerini örtmez. Bununla birlikte, tarihsel romanların içeriği tarihsel figürleri, yerleri ve olayları fazlasıyla çarpıtıp, onun gerçeklikle olan ilişkisi önemli ölçüde koparsa, o zaman bundan kaçınılmaz olarak eserin statüsü ve değeri de etkilenir.

Tarihsel romanların hakikati ve gerçekliğin olduğu gibi veya farklı yansıtılması sonucunda edebî eserin nasıl bir nitelik kazandığı konusu da ön plâna çıkar. "Bir romanın tarihsel temalarına, önermelerin doğruluğu veya yanlışlığına nasıl güvenilir? Örneğin Alexander Soljenitzin'ın bazı romanları Stalin Rusya'sının nasıl bir acımasız polis devleti olduğunu anlatmaya çalışır. Yine Orwell'in *Hayvan Çiftliği* kimi yirminci yüzyıl devrimlerinin amaçlarıyla ilgili birtakım önermeler ifade eder. Aynı şekilde Thomas Hardy'nin eserleri de insan yaşamını kötümser bir görüşle anlatır. "Bu yazar ya da eserlerin anlattığı düşüncelerin veya görüşlerin hatalı olduğu bilinir veya onların yanlış olduğuna inanılırsa, bu eserlerin edebî nitelik bakımından yetersiz olduklarının mı düşünülmesi gerekir?", "Bu görüşlerin doğru olduğu bilinir veya onların doğru olduğuna inanılırsa, bu onların edebî kalitesini yükseltir mi?" Bu sorular, romanda açıkça söylenenle anlatılmaya çalışılan düşünce arasında bir ayrım yapmanın gerekli olduğuna işaret eder. Buna göre, örneğin Carlyle'ın Fransız devrimi ve on sekizinci yüzyıl Fransa'sıyla ilgili olarak eserine yansıyan bilgiler yanlış olsaydı, bu onun kitabını tarihsel açıdan zayıflatırdı, fakat edebî nitelik olarak değerini hiçbir şekilde azaltmazdı. Benzer şekilde eğer Lukretius, *Şeylerin Doğası Üzerine* adlı eserinde fizikî dünya ile uyuşmayan savlar öne sürmüş olsaydı, bu durum onun çağdaş bilim ve felsefeyi çok iyi bilmediğini gösterebilirdi, ama buradan onun kötü bir şair olduğu sonucu çıkartılamazdı. Çünkü romanlar veya edebiyat eserleri söz konusu olduğunda, bu eserlerin dünya ile ilgili bir görüşü ya da düşünceyi kanıtlayarak ve argümanlara dayanarak doğrudan ileri sürmek yerine, farklı düşünme tarzlarına başvurarak ifade etmeye çalıştıklarını unutmamak gerekir.

Romanlar dile getirdikleri politik, ahlâkî ve dinî düşüncelerin doğruluğunu garanti etmezler. Bu, elbette romanlarda birtakım hakikatlerin dile getirilemeyeceği, onlardan gerçeklikle ilgili olarak hiçbir doğru görüş elde edilemeyeceği anlamına gelmez. Edebiyat eserlerinin bir konuyu ikna edici bir şekilde anlatmaları anlatılan şeyin doğru ya da gerçek olduğunu göstermez. Romanlar argümanlarla değil, hayal ve imgesel önerilerle oluştuğu için, bütün bu sorunlar tartışılırken, her şeyden bağımsız olan edebî değer diye bir şeyin varolduğunun unutulmaması gerekir. Eserin edebî değeri, gerçeklikle ilişkisi ve hakikati de içinde bulunulan kültürel koşullarla, dönem ve zamanla bağlantılı olarak değiştiğinden, pek çok eser bu bakımdan zamanında ya anlaşılamamakta ya da yanlış değerlendirilmektedir. Bu yüzden eserin edebî niteliğini, onun gerçeklikle olan ilişkisini birkaç özellikle sınırlandırmak, edebî eserlere yapılmış bir haksızlık olarak değerlendirilir. Çünkü bir yönüyle eksik olan bir eser, diğer bir özelliğiyle iyi olabilir. Bu bağlamda eserlerin bu farklı nitelikleriyle algılanışı ve yazılışı ele alınan edebî yaklaşıma bağlı olarak değişebilmektedir.

Edebî Yaklaşımlar

Edebî eserlere bu açıdan bakıldığında, onların alımlanması ve algılanmasında belli birtakım ölçütleri öne çıkartan bazı temel yaklaşımların olması kaçınılmazdır. Bu tanım ve yaklaşımların en önemlileri şöyle sıralanabilir: (1) Edebî eserlerin değeriyle ilgili yargıların kişilerin veya alımlayıcılarının görüş ve yargılarından bağımsız olduğunu, gerçek bir edebiyat eserinin evrensel birtakım özelliklere sahip olmasının bir sonucu olarak nesnel bir değere sahip bulunduğunu öne süren *objektivizm*; (2) edebî eserlerin değerleriyle ilgili yargıların doğruluk veya yanlışlıkları-

nın kültüre veya belli bir kültürel gruba bağlı ve göreli olduğunu, dolayısıyla eserin iyi veya kötü olduğunu söylemenin onun göreli olarak bir kültür açısından iyi olduğunu söylemek anlamına geldiğini bildiren *rölativizm*; (3) edebî bir eserin değeriyle ilgili bir yargının mutlak olarak doğru ya da tamamen yanlış olamayacağını; bu yüzden yapılması gerekenin yargılanan şeyin birkaç özelliğini tanımlamak suretiyle, edebî değere ilişkin yargıları öznel ifadelerden veya esere yönelik öznel tutumlardan hareketle açıklamaya çalışmak olduğunu dile getiren *subjektivizm*.

Edebiyat felsefesi açısından *objektivizmin* ayırt edici noktalarından biri, onun açıkça metafizik bir kapsam içinde gündeme gelmek zorunda olmasından kaynaklanır. Çünkü edebî değerlendirmelerin doğru veya yanlış olup olamayacağıyla ilgili bir ifade ve neyin doğru veya yanlış olabileceğiyle ilgili sorular şu ya da bu şekilde metafizik sorular olarak değerlendirilir. *Objektivizm*in ayırt edici diğer bir yönü, onun epistemolojiyle olan ilişkisi bağlamında ortaya çıkar. Gerçekten de objektivist görüşe göre, *subjektif* yargılar doğru veya yanlışın olup olmadığını göstermez, *relativist* yargılar da yalnızca grup ilişkileri açısından ortaya konabildiğine göre, sadece *objektif* yargılar edebî değeri belirtebilir. *Objektivizm* yine, estetik ya da edebî değerlerin eserlerin kendilerinin özellikleri olduğunu, söz konusu özelliklerin eseri okuyan kişinin aktivitesine veya yargısına bağlı olmayıp ondan bağımsız olduğunu ifade eder.

Rölativizm de kendi içinde birtakım problemler barındırmaktadır. Buna göre, o bir eseri değerlendirmede başvurulacak ölçütleri önemli ölçüde belirsizleştirir; o, bir eseri değerlendirmede kullanılacak ölçütleri ve eserin hangi sınırlar içinde değerlendirilebileceğini açıklıkla ortaya koyamadığı gibi, bu ölçüt ve sınırları haklılandıramaz da. Aynı grup ya da toplum içinde farklı eleştirmenler tarafından aynı eser hakkında farklı değerlendirmelerin sıklıkla geliştirildiğini herkes bilir; işte rölativizm bu durumu, aynı kültür içinde, eserin değeriyle ilgili olarak karşıt yargıların ortaya çıkışını açıklamakta zorlanır.

Subjektivizm, eserin değeriyle ilgili yargıyı gruptan ziyade, bireyin ilgi ve bakış açısına bağladığı için, en azından rölativizme göre daha anlaşılır ve avantajlı bir tez ya da bakış açısı meydana getirir. Bununla birlikte, o, savunulması daha zor bir tezdir. *Subjektivizm* açısından güçlük, burada edebiyat eserinin değeriyle ilgili yargının doğruluğunu veya yanlışlığını gözler önüne sermenin neredeyse imkânsızlaşmasından doğar. Bu da doğrudan doğruya bir eserin değerlendirilmesinde gözetilen amaç ile ilişkilidir. Söz konusu öznel perspektiften bakıldığında, edebî eser özneden veya kültürel grub n bakış açısından bağımsız birtakım evrensel özelliklerinden dolayı değil de, "ilginçlik", "duygusal yönlerimize hitap etmesi", "kolay veya zor okunması", "eğlenceli olması" benzeri salt öznel özelliklerinden dolayı okunur. Başka bir deyişle eseri okumaktan amaç, doğrudan doğruya onun entelektüel veya beğeni değerini elde etmeye çalışmak değildir.

Edebiyat - Felsefe İlişkisi

Edebiyat-felsefe ilişkisi de, edebiyat felsefesinin önemli konularından bir başkasıdır. Bu alanda, "edebiyat ve felsefe arasındaki benzerlik ve farklılıkların neler olduğu", "hangi türden eserlerin edebiyat-felsefe ilişkisi bağlamında ele alınabileceği", "bu türden eserlerde hangi özelliklerin bulunması gerektiği", "söz konusu ilişkinin tarihsel süreç içerisinde nasıl geliştiği ve nasıl ele alınabileceği?" gibi sorular üzerinde durulur. Bu bağlamda İlkçağ'da mitoloji ve trajedilerle başlayan edebiyat-felsefe ilişkisi, Yunan felsefesinin başlangıcında da felsefî düşüncelerin şiirsel bir dille ifade edilmesi şeklinde devam eder. Yunan felsefesinin başlangıcındaki bu şiirsellik Sokrates ve Platon'un hakikati elde edebilmek için felsefî düşüncelerin mantıksal bir sistem içinde argümantatif bir tarzda ortaya konması gerektiği düşüncesine kadar sürmüştür.

Buradan da anlaşılacağı üzere, edebiyat felsefe ilişkisi iki eksen üzerinde gelişmiştir. Bunlardan birincisi, edebiyat ile felsefe arasına, bu iki yazı ve uğraş türünün farklı niteliklerine gönderme yaparak ve her birinin özerk birer alan olması olgusuna dayanarak, sınır çekme düşüncesinden yola çıkan çizgidir. Bu çizgi ya da eksen üzerinde gelişen bakış açısı, söz gelimi edebiyat felsefesinin en önemli görevinin felsefeyi edebiyattan, edebiyatı ise felsefeden ayıran temel özellikleri belirginleştirmeye çalışmak, söz konusu her iki alanın kendilerine özgü sınırlarını iyice belirlemek

olduğunu ifade eder. İşte bu çizgi üzerinde çalışan edebiyat felsefecileri edebiyat ile felsefeyi zaman zaman konu içerikleri, bazen izledikleri yöntemler ve zaman zaman da meydana getirdikleri etki ve sonuçlar üzerinde yoğunlaşarak birbirinden ayırırlar. Buna göre, felsefe nesnel yapılarla, buna mukabil edebiyat öznel yapılarla ilgilenir. Yine felsefe akıl yolundan yürüyen bir düşünme faaliyeti ya da disiplin iken, edebiyat ilham, hayal gücü ve hatta daha bile irrasyonel öğelerden beslenerek ilerler. Öte yandan, felsefe bilgi üretmeyi amaçlarken, edebiyat duygusal bir tatmin ve keyif yaratmayı amaçlar.

Gerçekten de, edebî eserlerde estetik beğeni aranırken, felsefî eserlerde daha çok argümanlar ve entelektüel bir içerik aranır. Felsefî konularla kavramların evrensel olma özelliği taşıdıkları yerde, edebî kavramlar ve olaylar bireysel olup, zamansal özellikler taşır. Buna göre, bir romanda ele alınan olayların çoğu belli bir zaman ve mekânla sınırlı bir bireyin yaşamı ve düşünceleridir. Felsefî bir eser bilgi veren, ele aldığı konuyu farklı boyutlarıyla inceleyen, belli bir yöntem üzerinden akıl yürüten ve sorgulayan bir içeriğe sahipken, edebî eser içerikten ziyade biçime önem verir. Felsefî bir eserin soyut olduğu yerde, edebî eser somuttur. Öte yandan önemli bir başka farklılık olarak, edebiyatçının problemini kendisi yarattığı veya konusunu kendi başına oluşturduğu yerde, felsefecinin onu felsefe tarihi içinden çıkartmasına işaret edilir.

Bu çizgi üzerinde gelişen ve edebiyatla felsefe arasındaki farklılıklar üzerinde yoğunlaşan bakış açısına karşı çıkanlar ise, bu iki disiplin arasında bir sınır çizgisi çekmenin pek de kolay olmadığına işaret ederler. Nitekim, bu bağlamda edebiyat ile felsefenin konu alanları farklı olsa bile, onların aynı etkilere yol açabilecekleri; izledikleri yöntemler ayrı olsa bile, aynı konuları değişik açılardan ele alıp işleyebilecekleri söylenmiştir. Gerçekten de bu karşı bakış açısına göre, gerek felsefe ve gerekse edebiyat dünyaya ve olup biten her şeye dair kavrayışımızı güçlendirir, anlama yeteneğimizi geliştirir. Birisi dünyaya dair olgusal ve entelektüel kavrayışımıza, buna karşın diğeri duygusal kavrayışımıza katkı yapar. Ama son çözümlemede her ikisi de anlama arzumuzun ürünü olup, bir bütün olarak gerçekliğe ve olup biten her şeye ilişkin kavrayışımıza katkı yapar. Nitekim, Ortaçağ Hristiyan felsefesinin hiç kuşku yok ki en önemli düşünürü olan Aquinalı Thomas felsefe ile edebiyatın gerçekte aynı konularla uğraştığını, birinin kıyas temeli üzerinde akıl yürüterek hakikate erişmeye çalışırken, diğerinin metaforik bir dil yardımıyla birtakım ilham verici duygular uyandırarak hakikati aradığını söylemiştir. Daha yakın zamanlarda ise Heidegger filozofun varlığın anlamını araştırdığı yerde, şairin kutsalı aradığını öne sürmüştür. Bununla birlikte, ona göre her ikisi de amaçlarına erişebilmek için, derin düşünce düzeylerine inmek durumunda kalır.

Sartre içinse, hem felsefe ve hem de edebiyat son çözümlemede insan egzistansının ve egzistansiyalist insan politikasının hizmetinde iş gördükleri için, felsefe edebiyatsız yapamayan bir uğraştır. İki alanın ortak özelliğinin, gerek felsefe ve gerekse edebiyatın anlatım aracının sadece kavramlar ve dil olması, ve dolayısıyla onların *şeyleri* yalnızca *"kavramlarla"* anlatabilmeleri olduğunu dile getiren Sartre'ın önderlik ettiği varoluşçu felsefe, felsefî düşüncelerin sistematik olarak belli bir sistem içinde değil de, edebî bir dil ve kapalı bir üslupla anlatılması gerektiğini ifade eder. Gerçekten de, yirminci yüzyılda edebiyat-felsefe ilişkisinde ön plâna çıkan en önemli düşünce akımının varoluşçuluk olduğu rahatlıkla söylenebilir. Buna göre, varoluşçu filozoflar çağlarının hem edebiyatını hem de felsefesini etkileyen romanlarında, insan yaşamına ait konuları felsefî bir bilgi ve sorgulama yöntemiyle ele alarak, hem edebiyatta hem de felsefede etkili olmuşlardır. Varoluşçulara göre, edebî bir eserin felsefî bir nitelik taşıyabilmesi için eserin mantıksal ve tutarlı önermelerden oluşması, bir tavır alması, eleştirel olması, bir bilgi içermesi ve bütün bunların yanında felsefî değeri olan veya felsefe tarihinden seçilmiş belli bir problem içermesi gerekmektedir. Kafka, Camus, Sartre, Dostoyevski, Simone de Beauvoir gibi daha birçok yazarın eserleri bu türden edebi-felsefî nitelikte eserlerdir.

Varoluşçu felsefenin bu tavrı, bizi felsefe edebiyat ilişkisi bağlamında ikinci eksen üzerinden geliştirilen bir yaklaşım olarak "edebiyat içindeki felsefe" anlayışına götürür. Edebiyat felsefesine işte böylesi bir bakış açısıyla yaklaşanlar, edebiyat felsefesinin

temel görevinin edebiyat metinlerinde felsefî bakımdan önemli olan düşünce, görüş, tasarım ve ifadelerin gün ışığına çıkarılması olduğunu savunurlar. Buna göre, bu temel ödev ışığında edebiyat felsefesinden beklenen şey, edebî metinlerin felsefî içeriklerinin tespit edilmesi, incelenmesi, yorumlanarak değerlendirilmesi ve en nihayetinde bu içeriğin felsefenin ilgili alanıyla bağlantısının kurularak, onun felsefe tasavvurumuza ne gibi katkıları olabileceğinin ortaya konmasıdır. Örneğin Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'i irade özgürlüğü, insanın Tanrı karşısındaki konumu, Tanrı ahlâk ilişkisi gibi doğrudan doğruya felsefî konularda ifade edilen görüşleriyle böylesi bir yaklaşım ve inceleme için ideal bir eser meydana getirir. Söz konusu yaklaşım veya çalışma yöntemiyle gerçekleştirilen eserlerin en seçkin örneklerinin başında G. Santayana'nın Lukretius, Dante ve Göethe'yi konu alan *Three Philosophical Poets* [Üç Filozof-Şair] adlı kitabıyla Stanley Cavell adlı edebiyat felsefecisinin çağdaş çevre düşünürleri Emerson, Thoreau ve Nussbaum üzerine yazılarından meydana gelen *Love's Knowledge* [Aşkın Bilgisi] adlı 1989 tarihli kitabıdır.

Söz konusu yaklaşımın en önemli güçlüğünün edebiyatı felsefeyle hemen hemen aynı konuları farklı bir biçimde ele alan bir entelektüel faaliyet olarak felsefenin altına konumlandırmak ya da yerleştirmek olduğu düşünülür. Buna göre, felsefe ele aldığı konuyu argümantasyon yoluyla incelerken, edebiyat şiirsel, dramatik anlatım imkânlarından yararlanır. Nitekim, Hegel işte bu bağlamda felsefî diyalektiğin kendine özgü kavramsal tarzında bir bütün olarak ve eksiksizce dile getirilebilen hakikatin sanatta ancak bir taslak düzeyinde, o da yalnızca sezdirilmek suretiyle ortaya konabileceğini savunmuştur. Felsefe edebiyat ilişkisinde felsefenin mutlak üstünlüğünü ortaya koyan, felsefeyi mutlaklaştırırken edebiyatı alabildiğine değersizleştiren bu tavır, elbette birçok düşünürü felsefe ile edebiyat arasında yeni bir ilişki tasarlamaya sevketmiştir. Söz gelimi, Hegel'e pek çok yönden olduğu kadar, felsefe ile edebiyat arasındaki ilişkiyle ilgili görüşleri bakımından şiddetle karşı çıkan Danimarkalı ünlü düşünür Kierkegaard'ın, "felsefe yazısına getirdiği biçimsel yenilikler Hegelci felsefenin yayılımcılığına karşı verdiği savaşın bir uzantısı olarak" değerlendirilebilir. Aynı şekilde postyapısalcı ve postmodern düşünürler de, felsefenin en üstün, en eksiksiz; buna mukabil edebiyatın eksikli ve kusurlu bir söylem olduğunu öne sürmenin son derece hatalı bir düşünüş ya da yaklaşım olduğunu söylerler. Edebiyat metinleri gibi felsefe metinlerinin de edebî bir biçimi olduğunu; onların içeriklerinin başvurdukları söyleme yollarıyla kendi içlerinden belirlendiğini öne süren *Foucault, Derrida, Deleuze, Eco* ve *Barthes* gibi düşünürler, edebiyat ile felsefe ilişkisine yirminci yüzyılın son çeyreğinde yeni anlamlar kazandırmışlardır. Gerçekten de bu düşünürler felsefî metinlerin de edebî bir biçimi, içeriği olduğunu felsefede ve edebiyatta konuların iç içe girdiğini ve artık metnin *felsefi bir metin* mi yoksa *edebî bir metin* mi olduğuna karar vermenin güç olduğunu belirtirler. Bu düşünürlere göre, edebiyat, felsefenin kuramsal, metafizik, yöntemsel sorunlarla ilgilenmeden felsefe yapılabilmesine imkân sağlar. Böylece edebiyat felsefesi de artık, edebiyatın içindeki felsefî temalar veya felsefî temaların edebî eserlerde nasıl ele alındığının ötesinde daha çok eser boyutunda, kuramsal olarak *yazar-metin-okuyucu-yorum ve anlam*ın oluşumu, *metafor, ironi* ve *gerçeklik* gibi kavramlarla ele alınır.

T. W. ADORNO, *Edebiyat Yazıları*(çev. S. Yücesoy - O. Koçak), Metis Yayınları, İstanbul, 2004; T. BALDWIN, *Existentialism, The Oxford Companion to Philosoph*(ed. by T. Hönderich), Oxford University Press, USA, 2005; M. BLANCHOT, *The Absence of the Book*(ed. by M. C. Taylor), The University of Chicago Press, 1986; N. CHRISTOPHER, *Philosophy of Literature: an Introduction*, New York, Routledge, 1999; T. EAGLETON, *Edebiyat Kuramı: Giriş*, Ayrıntı Yayınları, 2004; A. O. GÜNDOĞAN, "Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine", *Özne*, 3(2004), ss. 24–28; J. H. HERSHEY, "Recent Literature in the History of Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 13(1952), pp. 122-131; A. MACINTYRE, *Varoluşçuluk*(çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001; R. RORTY, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*(çev. A. Türker - M. Küçük), İstanbul, 1995; J. P. SARTRE, *Edebiyat Nedir?*(çev. B. Onaran), Payel Yayınları, İstanbul 1995; J. P. SARTRE, *Bulantı*(çev. E. Aklan), Oda Yayınları, İstanbul, 1999; J. THIBAUDEAU - W. GUYMAN, "Novels, not Philosophy", *Yale French Studies, Graphesis Perspectives in Literature and Philosophy*, 52 (1975), pp. 311-326; A. TİMUÇİN, "Felsefesiz edebiyat, edebi-

yatsız felsefe olur mu ya da olmalı mı?", *Felsefelogos*, 17–18(2002), ss. 9–15; M. WESTON, *Philosophy, Literature, and Human Good*, London, Routledge, 2001; L. ZERBY, "Philosophy and Literature", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 5 (1947), pp. 281-286

Ayrıca **bkz.,** DOSTOYEVSKİ, ECO, EDEBÎ ELEŞTİRİ, EDEBİYAT VE TOPLUM, ESTETİK, FELSEFE, HEGEL, KIERKEGAARD POSTMODERNİZM, POSTYAPISALCILIK, SANAT FELSEFESİ, VAROLUŞÇULUK.

Sinan KILIÇ

EDEBİYAT VE TOPLUM. Edebiyat ve toplum ilişkisine ilgi oldukça yeni bir olgudur. Ancak yine de bu konuda antik Yunanlıları okur ve onlara başvururuz. Örneğin, Platon'un *Devlet*'i, hem edebiyatta uluslararası farklılıkların ilk kez ele alındığı Mme. de Staël'in 1800'ler hakkındaki bilimsel incelemesinin hem de Platon'un taklit fikri sonraki edebî yansıtma görüşlerinin habercisidir. Bununla beraber, yeni olan şey, sosyoloji disiplininde edebiyat incelemesinin göreli meşruluğudur. Bu, hem marjinalleşme yıllarından sonra sosyolojide kültüre ilginin giderek artmasından (Calhoun, 1989) hem de sosyolojide ve akademik alanda kültür araştırmalarının giderek artan etkisinden kaynaklanır.

Kültür sosyolojisinin kabul görmesi ve ona duyulan daha büyük ilgi, sosyolojik edebiyat incelemelerinde yaygın soru ve yöntem tiplerinin artık alan içinde büyük ölçüde kabul gördüğünü gösterir. Sosyoloji, hem pozitivizmin egemenliğine yönelik saldırılara hem de postmodernizmin önerdiği alternatif duruşların yükselen gücüne bağlı olarak, kendi metodolojik sınırlarını genişletmiştir. Aynı zamanda, edebiyat incelemesinin amaçlarındaki ve bazen yöntemlerindeki değişimler sosyolojik açıdan bu alanı hâlâ disiplinin ana-akımını oluşturan şeye yakınlaştırmıştır. Dolayısıyla edebiyat sosyolojisi iki yönlü bir hareketten beslenir: **(1)** Bir disiplin olarak sosyoloji, hem anlamla ilgili araştırma sorunlarıyla daha fazla ilgilenmeye ve bu sorunların önemini kabul etmeye (bununla beraber, özellikle kültür kampı içinden anlam tartışmalarına yönelik güçlü bir saldırı için, bkz. Wuthnow, 1987) hem de nicel yöntemleri kullanmaya başlamıştır ve **(2)** edebiyat sosyolojisi, hem nicel ve nitel yöntemleri hem de ampirik ve hermeneutik araştırma sorunlarını bir araya getirerek daha ana-akım sosyolojik alanlar doğrultusunda gelişmiştir.

Geleneksel Yaklaşımlar

Henüz 1993 gibi yakın bir tarihte, Wendy Griswold, edebiyat sosyolojisinin alansız ve "sağlam bir yapıdan yoksun amip benzeri bir şey" olduğunu ileri sürdü (1993: 455). Kuşkusuz edebiyat sosyolojisi sosyoloji disiplini içinde marjinal bir alan olmuştur. Aslında edebiyat sosyolojisi genellikle, disiplinin daha merkezî alanlarında yaygın olan uzun süreli kariyer bağlılıklarını cazip kılamamıştır. Edebiyat sosyolojisi üzerine yazan pek çok düşünür alanı bir yan uğraş olarak görmüş ve böylece konu üzerine sadece bir kitap veya makale yazmıştır. Bu durum alanın gelişiminde yapı eksikliğini daha fazla hissettirmiştir. Bütün bunlara rağmen, edebiyat ve onun toplumsal örüntüler ve süreçlerle ilişkisi üzerine pek çok sosyolojik araştırma yapılması şaşırtıcıdır.

Yansıtma Teorisi. Geleneksel olarak, edebiyat incelemelerinde sosyologların merkezî perspektifi, edebiyatı toplum hakkında bilgi kaynağı olarak kullanmaktı. Daha sınırlı ölçüde, geleneksel çalışmalar sosyal eylemi şekillendirmede ve yaratmada edebiyatın etkisine odaklandı. İlk yaklaşım, yani edebî metinlerin toplumsal davranış ve değerler hakkında bilgi olarak "okunabileceği" fikri genellikle *yansıtma teorisi* olarak bilinir. Edebî metinlerin, bu metinlerin üretildiği toplumların "ekonomileri, aile ilişkileri, iklim ve çevre koşulları, tutumları, ahlâkları, ırkları, sosyal sınıfları, politik olayları, savaşları [ve] dinlerini" çeşitli şekillerde yansıttıkları varsayılır (Albrecht, 1954: 426). Çoğu insan, gazeteci benzeri toplumsal yorumlardan ötürü en azından dolaylı olarak bir yansıtma perspektifine aşinadır. Örneğin, *Time* dergisi *Ally McBeal* televizyon dizisinin starını kapak resmi yaparak "Feminizm Öldü mü?" (1998) diye sorduğunda, bir televizyon dizisinin Amerikalıların feminizmle ilgili değerleri ve anlayışlarına dair bir bilgi olarak okunabileceği varsayılır.

Ne yazık ki, "yansıtma" bir teori değil metafordur. Yansıtmanın ardındaki temel fikir, yani kültürel bir çalışmanın toplumsal bağlamının kültürel çalışmayı etkilediği fikri sosyolojik bir edebiyat incelemesi için açık ve

temel bir öneme sahiptir. Ancak yansıtma metaforu yanıltıcıdır. Yansıtma, edebî çalışmaların toplumsal dünyayı okuyucu için açık ve kuşkuya yer bırakmayacak biçimde belgelemesi bakımından, edebî açıdan basit bir taklit teorisinden hareket eder. Bununla beraber, gerçekte edebiyat bir dilin inşasıdır; ve edebî deneyim sembolik ve daha ziyade dolaylıdır. Böylesi bir kabul özellikle "bir gösterge olarak edebî realizmin konumunu yıkar" (Eagleton, 1983: 136, ayrıca aynı durum özellikle natüralist yazarların 'özgürlüğü' konusunda geçerlidir [bkz. Candido, 1995: 149]). Edebiyat toplumsal dünyadan ancak seçici bir biçimde, gerçekliğin bazı yönlerini abartarak ve bir çoğunu da dikkate almadan yararlanır (Desant *et al.*, 1989). Yansıtma metaforu edebî metinlerin tek ve sabit bir anlamı olduğunu varsayar. Bir kitabın "gerçekte" ne anlattığını sürekli tartışan biri, araştırmacıların, metnin anlamının olumsal olduğunu, özel beklentilere ve özel deneyimlere sahip aktif okuyucular tarafından, farklı anlamlar üretecek içkin metinsel özelliklerle uyum içinde yaratıldıklarını göstermek için çok çalıştıklarını bilir (Jauss, 1982; Radway, 1984; Griswold, 1987).

Yansıtma fikrinin kusurları birçok kez gösterilmiş olsa bile (örneğin, Noble, 1976; Griswold, 1994; Corse, 1997), edebiyatın toplumun aynası olduğu fikri hâlâ, sosyologların -ve gerçekte çoğu insanın-edebiyatla niçin ilgilendikleri konusunda düşünmenin temel bir biçimi olarak görülmüştür. Nispeten ham bir yansıtmacı yaklaşım edebiyat üzerine derslerin verildiği sosyoloji bölümlerinde ve temel ilgisi aslında edebiyat sosyolojisi değil, aksine bazı sosyolojik teoriler veya gözlemleri edebî "kanıtlarla" aydınlatmak olan belirli dergi yazılarında hâlen yaygındır (örneğin, Corbett'in meslekler sosyolojisi derslerinde önemli rol oynayan, öğretim görevlilerinin romanlardan yararlanmalarını savunan makalesi [1994] ya da çocuk edebiyatındaki toplumsal cinsiyet tasvirlerini inceleyen makalelerin süregelen varlığı [Grauerholz and Pescosolido, 1989]). Toplumsal örüntüler hakkında edebî kanıtlar sunan bir araştırmanın inandırıcılığı, artık, edebiyatta belirli toplumsal örüntüler yer alırken diğerlerinin nasıl ve neden yer almadığını (Lamont, 1995), farklı yer ve zamanlarda karşılaştırmalı verilere odaklanarak (Long, 1985) ve toplumsalın edebiyata dönüşme süreçlerini ayrıntılı olarak inceleyerek (Corse, 1997) dikkatle belirlemeye bağlıdır.

Yapısal Yansıtma. Daha sofistike ancak yine de problemli bir yansıtma tipi, toplumsalı yansıtan şeyin, edebî çalışmaların içeriklerinden ziyade biçimi ve yapısı olduğunu varsayar: "Başarılı çalışmalar, romanın konusunu oluşturan toplumsal olgunun doğasını gösteren çalışmalardır" (Candido, 1995: xiii). "Hümanist" Marksist George Lukács Marksist edebiyat sosyolojisinin gelişiminde etkili bir düşünürdür. Marksizm edebiyat üzerine önemli çalışmaların üretildiği üç temel klâsik teori geleneğinden sadece biridir. Lukács (1971), yazarın toplumsal dünyasını yansıtan şeyin edebî çalışmaların içeriği değil, aksine bu çalışmalardaki düşünce kategorileri olduğunu öne sürer.

Lukács'ın en tanınmış öğrencisi ve Amerikan sosyolojisinin en etkili düşünürlerden biri olan Goldmann (1964-1970), edebî çalışmaların içkin temel yapısı ile yazarın toplumsal bağlamının temel yapıları arasında bir benzeşiklik ilişkisi olduğunu ileri sürer. Daha küçük çalışmaların sosyologun çalışmalardaki mevcut benzeşiklikleri görmesini mümkün kılan yapının gerekli açıklığını sağlayamadığını öne süren Goldmann, incelediği büyük ve kapsamlı çalışmalara karşı ilgisini Racine ve Pascal'dan (1964) örneklerle meşrulaştırmaya çalışır. 1960'larda Louis Althusser, kısmen edebiyatın özerkliğine vurgusuyla, Lukácscı geleneğin hâkimiyetine meydan okur. Dolayısıyla, Goldmann'ın çalışması, yayınlandığı dönemde etkili olsa bile, daha yeni teorilerin edebiyatın sınıf bilincinin bir ifadesine indirgenebilecek tek bir anlamı somutlaştırdığı fikrini sorgulamalarıyla birlikte gücünü yitirmeye başladı.

Yüksek Kültür/Popüler Kültür Ayrımı. Geleneksel olarak Birleşik Devletlerde sosyologlar yüksek kültür incelemelerini edebiyat, sanat ve müzik alanlarındaki uzmanlara terk ettiler. Bu tutum, bir ölçüde sosyologların estetik değerlendirme konusundaki rahatsızlıklarının ürünüydü. Öte yandan, popüler kültür dikkate ve araştırılmaya değmez bir şey olarak görüldü. Sosyologlar edebiyatı dikkate aldıklarında yüksek kültür edebiyatına odaklanma eğiliminde oldular; bunun bir nedeni ilk dönem edebiyat sosyologlarının çoğunun büyük ölçüde Marksist bir yöne-

lime sahip olmasıydı. Marksist düşünce, edebiyatı elitlerin edebiyatının egemen fikirler olduğu ideolojik üstyapının bir parçası olarak tanımlar, zira Marksist düşüncede kültür yönetici sınıfının çıkarlarını meşrulaştırmaya hizmet eder.

Yüksek kültür edebiyatına yoğunlaşma eğilimi, "kitle" kültürünü kapitalist bir kültür "endüstrisi" mekanizmasının edilgin bir insan tipi empoze ettiği yıkıcı bir güç olarak anlayan Frankfurt Okuluyla şiddetlendi (örneğin: Horkheimer and Adorno, 1972). Sözgelimi, Lowenthal'ın ([1961] 1968) popüler dergilerin biyografileri üzerine çalışmasında, üretim yerine boş zaman tüketimine ve işte veya siyasette başarı yerine kişiliğe artan vurguya odaklanır ve film yıldızları ve sporcuların özel hayatlarının magazin biyografilerini istilâ ettiğini vurgular. Halkın giderek artan kayıtsızlığını kitle kültürüyle ilişkilendiren bu yaklaşım, kitlelerin pasifliğine ve kolay etkilenebilirliğine dikkat çeker. Dolayısıyla bu çalışma, edebiyatı hem değişen toplumsal örüntülerin bir yansıtıcısı olarak hem de söz konusu kalıpları biçimlendiren bir güç olarak görür. Araştırmacılar günümüzde "kitle" kültürü kavramını nadiren kullansalar da, Frankfurt Okulu'nun eleştirisi mevcut kültür sosyolojisini büyük ölçüde biçimlendirmeyi sürdürmektedir, ancak söz konusu eleştiri çoğu kez bu popüler kültür anlayışına olumlu veya olumsuz tepki gösteren araştırmacılarla zımni bir düzeyde devam eder.

Kitle kültürü eleştirisine bir tepki Birmingham Okulu'ndan gelmiştir. Bu araştırma çizgisi, daha önceki "güçlünün bir kaynağı olarak kültür" anlayışlarını paylaşsa da, büyük ölçüde kültür alıcılarının aktif katılım potansiyeline odaklanır. Birmingham Okulu geleneği içindeki çalışmalar, feminist yaklaşımlardan yoğun olarak yararlandılar ve popüler kültürel biçimlerinin "kitlesel" izleyicilerinin nasıl direniş sergileyebileceklerini göstererek önceki kültürel hegemonya ve pasif kültürel "aptallar" argümanlarının zayıflamasına neden oldular (Hall *et al.*, 1980; Hebdige, 1979). Direnişe ve okuyucuların anlam-yaratma etkinliklerine bu ilgi özellikle popüler kültür araştırmalarında önemli bir araştırma çizgisi olmayı sürdürmektedir (Radway, 1984). Süregelen yüksek kültür ve popüler kültür ayrımının önemi artık tartışılmaktadır ve bazıları hiyerarşik dikotominin artık kültürel farklılıkların en etkili kavramsallaştırması olmadığını açıkça ilan etmiştir (örneğin: Crane, 1992; DiMaggio, 1987).

Edebiyat Aracılığıyla Sosyoloji. Edebiyata geleneksel sosyolojik ilginin son türünün kaynağı, zımnî bir yansıtma yaklaşımıdır. Bu çalışma tipi, edebiyatı sosyolojik kavramlar ve teorilerin bir örneği olarak görür veya edebiyatı basitçe diğerleri gibi bir veri kaynağı olarak kullanır. Coser'ın (1972) antolojisi ilk yaklaşıma örnek oluştursa da, son zamanlarda ASA'nın yayınladığı Edebî Eserlerle Sosyoloji Öğretimi bu tarzın devam ettiğini göstermektedir. İkinci yaklaşımın, ergenlik çağındaki okuyucuların romanlardaki bilgiyi temellendirmelerindeki farklılıkları kodlayarak, cinsiyetler ve ırklar arasındaki epistemolojik tutum farklılıklarıyla ilişkili Afrikamerkezli ve feminist tezleri sınayan bir makalede (Clark and Morris 1995) olduğu gibi, birçok örneği vardır. Bu tür çalışmalar, edebî "gerçekliğin" dolayımlı doğasının ihmal edilmesini eleştirirler. Bu tür tartışmalar, yaygın olmalarına rağmen, tam anlamıyla edebiyat sosyolojisinin uygun bir parçası değillerdir.

Sosyolojik Gelişmeler

1980'ler, Amerikan Sosyoloji Derneğinin (ASA) -günümüzde bini aşkın üyesiyle ASA'nın en büyük bölümü olan- Kültür Bölümünün kurulmasının belirgin biçimde gösterdiği gibi, kültürel konular ve süreçlerle ilgili sosyolojik incelemelerin kurumsallaşmasına tanık oldu. Kültüre ilgide bu hızlı artış edebiyat sosyolojisine aynı ölçüde büyük ilgi yaratmasa da, kesinlikle alan içinde çalışmalara yeniden güç kazandırmanın yanı sıra bu tür çalışmalar için oldukça olumlu bir atmosfer yarattı.

Wendy Griswold, Birleşik Devletler'de çağdaş sosyolojik edebiyat incelemelerinde kilit önemde biridir. Onun ilk dönem araştırmaları (1981, 1983, 1987) hem edebî anlam sorununu ciddiye alan hem de disiplinin büyük bir kısmının gerektirdiği ampirik verileri kullanmasına rağmen metin dışı değişkenlerin de önemini kabul eden yeni bir sentez ortamı hazırladı. Griswold, çoğu kez rakip bu iddiaları dengeleyerek, kelimenin tam anlamıyla sosyolojik bir edebiyat incelemesini mümkün kılar. Onun, "eğreti, kaba pozitivizm" olarak adlandırdığı şeye ilgisi

edebiyat sosyolojisini diğer sosyologların gözünde meşrulaştırdı ve sosyolog olmayanlara edebî sosyolojinin eşsiz gücünü ilân etti. *American Journal of Sociology* ve *American Sociological Review*'de tekrar tekrar (yazıları) yayınlanan Griswold, önceden fazla bilinmeyen edebiyat sosyolojisini görünür kıldı.

Griswold, çalışmasına (1981), piyasadaki mevcut kitaplar çeşitliliğini açıklamak için telif hakkı yasası gibi üretim değişkenlerinin önemini göstererek, yansıtma teorisinin özellikle "derin" anlama odaklanmasını eleştirerek başlar. Elizabeth dönemi oyunlarının çoğu kez günün toplumsal koşulları oyunların ilk kez sahnelendiği koşulları çağrıştırdığında yeniden canlandığının öne sürüldüğü ikinci bir projede (1983/1986) kültürel yeniden canlanışın belirleyicileri araştırılır. Griswold, yeni kültürel alımlama yaklaşımının merkezî bir yer işgal ettiği üçüncü projesinin sonuçlarını 1987'de yayınlar. Bu yenilikçi çalışmada kültürel alımlama üzerine yayınlanmış inceleme yazıları kullanılır ve bu yöntem Griswold'un kültürel alımlamayı zaman dışı boyutta ve üç farklı okuyucu temelinde ele almasını sağlar -ilk örnekte imkânsız bir strateji ve okuyucunun yorumları hakkında veriler toplamak için görüşmelerin kullanıldığı ikinci örnekte oldukça pahalı bir strateji. 1990'larda, Griswold'un (1992), diğer ilgilerinin yanı sıra ulusçuluk ve edebiyata önceki ilgisine döndüğü bir proje olan Nijerya edebî dünyası üzerine büyük-ölçekli bir projeye başladığı görülür. Griswold'un edebiyat sosyolojisi üzerindeki etkisi büyüktü, çünkü o edebiyat ve diğer kültürel ürünleri araştıracak sistematik metodolojik bir yaklaşım geliştirir ve onun temel araştırmasında "anlam"a ve edebî metinlerin kendine has özelliklerine ilgi metinleri kuşatan toplumsal bağlama, aktörler, kurumlar ve toplumsal davranışa aynı ölçüde ilgiyle bir araya gelir.

Griswold'un edebî içeriği toplumsal bağlamla bütünleştirme çabası çoğu kişi tarafından paylaşılır. Janet Wolff, aslında edebiyattan ziyade görsel sanatlar alanında çalışsa da, sosyolojik kültür araştırmacılarını içerik ve estetiği ciddiye aldıkları için sürekli eleştirir ve bu ilgilerini toplumsal bağlam ve tarihe dönük geleneksel ilgiyle birleştirmeleri gerektiğini öne sürer. Priscilla Parkhurst Clark/ Ferguson (örneğin, 1987), edebiyat sosyolojisinin geliştirilmesi üzerine normatif yazılarına (1982) ek olarak, edebî kurumlar ve toplumsal süreçlerin ayrıntılı analizlerini içeren belirli eserler ve yazarlar üzerine araştırmalarını birleştirerek, Fransa'nın edebiyat kültürü hakkında kapsamlı olarak yazar. Corse (1995-1997), uluslararası edebî örüntülerin tam bir resmini elde etmek ve böylece açıklama geliştirmek için, üç Amerikan ve Kanada roman türü üzerine ayrıntılı okumaları bu iki ulusun temel gelişimi üzerine tarihsel bir araştırmayla ve bu ülkelerin yayıncılık endüstrileri üzerine bir incelemeyle birlikte değerlendirir. Bu çalışmalarda son yirmi yıldır geliştirilen oldukça önemli bazı yaklaşımlardan yararlanılır.

Kültürün Üretimi. Kültürün üretimi yaklaşımı sosyolojide kültür incelemelerini yeniden canlandıran yeni paradigmalardan ilkidir. Bu yaklaşımın kaynağı kültür sosyolojisinde önde gelen bazı sosyologların gelişen ilgileridir (örneğin: Hirsch, 1972; Peterson, 1976). Bu bilim adamları günümüzde, kültürel nesnelerin belirli bir örgütsel ve kurumsal düzenlemeler seti içinde yaratıldığı ve dolaşıma sokulduğu, bu nedenle hem söz konusu düzenlemelerin yazar ve okuyucu arasında arabuluculuk ettiği hem de mevcut kültürel ürünler alanını ve onların içeriğini etkilediği görüşünü savunurlar. Bu tezler sanatçıları romantik yalnızlar olarak gören ve dâhileri toplumsal dünyayla sınırlı bağlara sahip varlıklar olarak tasarlayan daha önceki sosyolojik olmayan anlayışlarla keskin bir karşıtlık içindedir. Bu bakış açısına göre sanat tek bir sanatçının ürünüdür ve bu yaklaşımda sanatsal çalışmaların içeriği ve mevcut birçok farklı çalışma bireysel sanatsal anlayışla açıklanır. Becker güçlü eseri *Sanat Dünyaları*'nda (1982), en azından sosyolojik bir araştırmada bu tür bireysel kültür üreticileri yaklaşımlarını etkili bir şekilde çürütür. Kültürün üretimi geleneği içinde yer alan araştırmacılar en anti-sosyal sanatçı ruha sahip yalnız yaşayan kişilerin bile okuyucuların eseri çözmelerini mümkün kılan sanatsal gelenekleri sağlayan bir sanat dünyası içinde çalıştıklarını kesin olarak gösterdiler. Sanatçılar bu gelenekleri değiştirmekte ve hatta reddetmekte özgürlerdir, ancak söz konusu gelenekler eserin bağlamının temel bir unsurudur. Sanat dünyaları aynı zamanda, eserlerini yaratmaları için sanatçılara maddi kay-

naklar, personel desteği ve ödeme sistemleri sağlar.

Edebiyat dünyası ve yayıncılık endüstrisinin toplumsal organizasyonu, kültür-üretimi yaklaşımından yararlanan sosyolojik araştırmaların açık ilgi odağını oluşturur. Walter W. Powell doktora tezinde önemli bir araştırma projesi başlattı ve bu tezi onun *Yayıncılık Kültürü ve Ticareti* (Coser *et al.*, 1982) ve *Kitap Basmak* (Powell, 1985) kitapları üzerinde çalışmaları izledi. Bu araştırma çizgisi yayıncılık endüstrisinde rekabet derecesi, yayın hakkında kararlara temel oluşturan toplumsal etkileşim ağı ve yayıncılığın özel tarihsel ve toplumsal koşullara bağlılığı gibi üretim değişkenlerinin kamuoyuna çıkacak kitapların çeşitliliğini nasıl etkilediğini gösterir.

Peterson (1985) yayıncılık endüstrisini kısıtlayan altı üretim faktörünü ana hatlarıyla açıklar. Berezin (1991) Mussolini'nin yönetimi altındaki İtalyan faşist rejimin bürokratik üretim aracılığıyla tiyatroları nasıl biçimlendirdiğini gösterir. Long (1986) yayıncılık endüstrisindeki ekonomik yoğunlaşmaya ilgiyi tarihsel bir perspektife yerleştirir ve yoğunlaşma ve "kitleselleşme" arasında kurulan basit ilişkinin çağdaş yayıncılığı anlamak için yetersiz olduğunu iddia eder. Benzer şekilde aslında daha büyük projelerin parçası olsalar da Radway (1984), Long (1985) ve Corse (1997), yayıncılık endüstrisini ve bu endüstrideki değişimleri belirli özel edebî karakteristiklere ilişkin bir anlayışın arka plânı olarak analiz eder. Radway, aşk ve macera türü romanların başarılarını anlamak için kitlesel karton kitap piyasasının yükselişini ve basmakalıp kurgusal ürünlerin pazarlanmasını araştırır (1984; Bölüm 1). Long (1985: Bölüm 2), çok satan romanlar yüceltilirken değişen başarı anlayışları üzerine analizinde, II. Dünya Savaşının yayınevleri ve yazarların demografik bileşimlerindeki değişimler açısından öneminin yanı sıra genel toplumsal bağlamdaki değişimlerin temel açıklayıcı gücünü de kabul eder. Birleşik Devletlerdeki yayıncılık endüstrisinin piyasa büyüklüğü ve nüfus yoğunluğundan dolayı Kanada'ya egemen olduğunu öne süren Corse (1997: Bölüm 6), Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri üzerine karşılaştırmalı bir araştırma yapar. Kanada hükümeti ulusal yayıncılığı desteklemek için devlet yardımları ve diğer girişimlerde bulunmasına rağmen, Kanada'nın yayıncılık endüstrisi büyük ölçüde Amerikan yayıncılık endüstrisinin dağıtım birimi haline gelmiştir. Sonuç olarak, Amerikan romanları Kanada piyasasını istilâ etmiştir (Corse, 1997: 145-154).

Üretim yaklaşımlarının önemli bir ilgi odağı toplumsal cinsiyettir. Tuchman (1989), 1800'lerin sonlarında alan giderek üretken hâle gelirken, önceden kadın yazarların egemenliğindeki İngiliz roman yayıncılığına erkek yazarların girişini analiz eder. Tutkulu bir biçimde fenomenolojik bir edebiyat sosyolojisi geliştirmeye çalışan Rogers (1991), hem yazarlar hem de okuyucuların cinsiyet temelli inşasına dikkat çeker. Rosengren'in (1983) kitap incelemelerinde otorite referanslar üzerine ağ analizi, diğer bulguların yanı sıra, edebî sistemde kadın yazarların yetersiz temsilinin sürdüğünü gösterir.

Alımlama Teorisi ve Okuyucuya Odaklanma. Edebiyat sosyolojisindeki ikinci bir temel değişim sosyologlar Alman alımlama teorisyenlerinin çalışmalarını yakından tanıdıkça ortaya çıkmıştır. Alımlama teorisi ve diğer bazı benzer akımlar bilimsel dikkati metin ve okuyucunun etkileşimine yönelttiler. 1960'ların sonlarında ve 1970'lerde Almanya'daki belirli başlı figürler Hans Robert Jauss ve Wolfgang Iser'di. Jauss (1982), *Bir Estetik Alımlamaya Doğru*'da temel tezini şöyle ifade eder: Edebiyat sadece, metin ve okuyucuya eşit düzeyde önem veren diyalektik bir üretim içindeki alımlama süreci olarak anlaşılabilir. Ancak Iser'in (1978) temel ilgi odağı bizzat okuma edimidir.

Janice Radway'in (1984) ufuk açıcı eseri *Aşk ve Macera Romanı Okumak*, çoğu Amerikan sosyologunun yanı sıra ilişkili alanlardaki birçok bilginin de dikkatini okuyucunun yorumuna çekerek, alımlama teorisini geliştirmeye büyük bir katkıda bulundu. Alımlama teorisyenlerinin çalışmalarını zaten tanıyan kişiler için, Radway'in çalışması, edebiyat sosyolojisi açısından alımlama yaklaşımlarının potansiyelini güçlü bir şekilde göstermişti. Radway'in aşk ve macera türü romanların "sıradan" okuyucularıyla yaptığı görüşmeler (1984), birçok yorum, direniş örnekleri ve daha önce ciddî bilimsel ilgiye değer görülmeyen edebî kullanım ve toplumsal cinsiyet üzerine önemli görüşler ortaya çıkardı.

Alımlama teorisi edebiyat sosyolojisinde verimli bir araştırma çizgisi yarattı. Long (1987), kadın okuma gruplarını ve onların kitapların seçimi ve yorumunda geleneksel kültürel otoriteyi onaylayıp onaylamadıklarını inceledi. Howard ve Allen (1990) cinsiyetin alımlamayı nasıl etkilediğini anlamak için erkek ve kadın okuyucuların iki kısa hikâye üzerine yorumlarını karşılaştırdı. Onlar, yalnız cinsiyet temelli çok az yorum farkı bulmalarına rağmen, "kişisel deneyimlere" dayalı birçok farklılığa rastladılar ve cinsiyetin yorumu "toplumsal bağlamdaki her yere yayılmış cinsiyet-göstergeleri" aracılığıyla dolaylı olarak etkilediğini öne sürdüler. DeVault (1990), algılama biçiminin kolektif ve cinsiyet temelli doğasını göstermek için profesyonel okumaları kendi Nadine Gordimer okumasıyla karşılaştırır. Lichterman (1992), kendine-yardım kitaplarının okuyuculara, kitabın tavsiyelerine derin bir bağlılık hissetmeden -kendi deyimiyle- "zayıf bir kültür" olarak nasıl hizmet ettiklerini göstermek için bu tür kitapların okuyucularıyla görüşmeler yaptı.

Griswold (1987), alımlama perspektifini yenilikçi bir şekilde tek bir yazar üzerine yayınlanmış incelemeler içeren uluslararası bir araştırmaya uyguladı. Bayma ve Fine (1996), dönemin kültürel kalıp-yargılarının inceleme yazarlarının roman kahramanına ilişkin anlayışlarını nasıl şekillendirdiğini göstermek için Vladimir Nabokav'ın *Lolita* eseri üzerine 1950'lerdeki incelemeleri analiz etti. Corse ve Griffin (1997), Zora Neale Hurston'un *Gözleri Tanrı'nın Üzerinde* eserinin farklı tarihsel dönemlerde nasıl algılandığını anlamak için, romanın zaman içinde nasıl farklı biçimlerde konumlandırıldığını analiz etti ve eleştirmenlerin farklı "yorumlama stratejileri"nin romanı nasıl daha çok veya daha az güçlü kıldığını ayrıntılarıyla betimledi.

Tabakalaşma. Son bir gelişme alanı kültürel ürünler ve tabakalaşma sistemleri arasındaki ilişkiye odaklanır. Bu alanda muhtemel merkezi figür beğeniler, kültürel sermaye ve *habitus* anlayışlarındaki sınıf-temelli farklılıklara ilişkin analizleriyle ve "sınırlı alanlar" ve "büyük-ölçekli" alanlar ayrımıyla sosyolojik düşünceyi önemli ölçüde etkileyen Pierre Bourdieu'dür (1984-1993). Bourdieu (1984), estetik yargı kapasitelerindeki farklılıkların sınıfsal yapıyı yeniden üretmeye nasıl hizmet ettiğini gösterir. Bu süreç esasen kültür tiplerinin üretilme, yorumlanma ve değerlendirme koşullarını etkiler (1993). Bourdieu'nün teorik kavrayışları pek çok araştırmacıya ilham kaynağı olmuşsa da, onun edebiyat sosyolojisindeki etkisi dolaylıydı. Örneğin, Corse (1997), ulus-inşasıyla ilgili elit yetiştirme programlarında yüksek-kültür edebiyatının kullanımını incelemiş, Halle (1992) ülkedeki sanat türlerinin sergilenmesinde sınıfsal farklılıkları ve DiMaggio ve Mohr (1985) kültürel sermaye ve evlilik seçimi arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Kültürün tüketimi ve kullanımı ayrıca sınıf dışındaki cinsiyet, ırk ve etnisite gibi diğer kategoriler içinde tabakalaşmıştır. Toplumsal cinsiyet temelli bazı araştırmalar yapılmış olsa da, bu kategoriler edebiyat sosyolojisinde sınıftan daha az ilgi çekmiştir.

Başka yazarların yanı sıra Bourdieu, sosyolojik bir "toplumsal süreç olarak estetik" anlayışına ihtiyacı vurgular ve kültürel otoritenin estetik yargılarda kendini gösteren tartışmalı doğasına dikkat çeker (örneğin: DiMaggio, 1991). Bu yeni bir görüş olmasa da (örneğin, Noble, 1976), sosyoloji nihayetinde edebî değerlendirmeleri ve kodlanmış değer hiyerarşisini sosyolojik konular olarak kabul etmeye başlamıştır (Lamont, 1987; Corse and Griffin 1997; Corse 1997).

Uluslararası Yaklaşımlar. Açıkçası şimdiye kadar tartışılan materyalin büyük çoğunluğu köken olarak uluslararası, özellikle Avrupalıdır. Avrupa sosyal teorisi, sosyolojinin "babaları" Avrupalı olmasına rağmen, her zaman Amerikan sosyolojisinin bir parçası olmuştur, ancak az ya da çok farklı düşünce alışverişleri/sentezlerinin gerçekleştiği dönemler de olmuştur. Tarihsel olarak bakıldığında Avrupalı sosyologların edebiyat sosyolojisine Amerikalı meslektaşlarından daha büyük ilgi gösterdikleri görülebilir; bunun bir örneği *The British Journal of Sociology*'de edebiyat sosyolojisinin durumunu tartışan bir dizi makale yayınlanmasıdır (örneğin: Noble, 1976). Avrupa sosyolojisinin edebiyat sosyolojisine büyük ilgisinin nedenleri çeşitlidir: Marksist ve neo-Marksist geleneklerin nispeten büyük etkisi; nitel ve hermeneutik geleneklerin meşrulaştırıldığı metodolojik farklılıklar; ve sosyoloji ve insan bilimleri arasında, "gıpta edilen-bilim" ve

onun doğal sonucu olarak Amerikan sosyolojisini karakterize eden pozitivizme sarılmaya benzer sıkı bağ.

Bu tarihsel farklılıklar en azından tortular olarak kalır. Marksist ve hermeneutik yaklaşımlar ve insan bilimlerininki fazlasıyla anımsatan yöntemler Avrupa'da hâlen hüküm sürmektedir. Örneğin, tek bir romanın incelendiği çalışmalar büyük kabul görse bile, bu yaklaşıma Amerikan sosyolojisinde nadiren rastlanır (örneğin, Wahlforss'un 1989'da çok satan Fin aşk romanlarının başarısı üzerine tartışması). Bununla birlikte, Amerikalıların karşıt hareketlerden ziyade Avrupalı teoriler ve yöntemleri benimsemeleri nedeniyle aradaki farklılıklar azalmaya başlamıştır.

Edebiyat sosyolojisindeki önemli bir grup, Amerikalı ve Avrupalı edebiyat sosyolojileri arasındaki tarihsel yöntem farklılıkları konusunda önemli bir istisnadır. Hollanda Tilburg Üniversitesi'nde Kitap Gruplarının Pazarlanması ve Sosyolojisi, "edebî ve kültürel kurumların işleyişini ... [ve] kitaplar ve edebî dergilere yönelik tüketici davranışlarının farklı yönlerini" (Verdaasdonk ve van Rees 1991; 421; aynı zamanda örneğin Janssen, 1997) anlamak için kurumsal bir yaklaşımda uzmanlaşmıştır. Bu gruba editörü Cees van Rees olan *Poetik: Edebiyat, Medya ve Sanatta Empirik Araştırmalar Dergisi* de dâhildir. Uluslararası Empirik Edebiyat İncelemeleri Derneği (IGEL) bu tür çalışmalara yoğunlaşan yıllık bir konferansa destek vermektedir (bkz. Ibsch *et al.*, 1995).

Genel İçerimler

Edebiyat sosyolojisi genel toplumsal sorunlarla ilişkili sonuçlara sahiptir. Genel ilkelerin açıklığa kavuşturulması -"büyük edebiyat" olarak neyin alınması ve ekol içinde neyi gerektirdiği gibi sorunlar- üzerine etraflıca düşünürken, her iki taraftaki insanlar (yazarlar ve okuyucular) X'i okumanın Y'yi okumaktan birçok önemli açıdan farklı olduğunu varsayar. Aksi takdirde neyin öğretilmesi gerektiğinin bir önemi kalmayacaktır. Edebiyat sosyolojisi, niçin diğer kitapların değil de belirli kitapların üstün tutulduğunu açıklamaya yardımcı olan genel ilke oluşum sürecine ışık tutar (Corse, 1997; Corse and Griffin, 1997); kültürel gücü kimin ve nasıl ele geçirdiğini ayrıntılarıyla açıklamada kültürel otorite süreçlerinin önemini aydınlatır (DiMaggio); ve belirli metinlerden hangi farklı okuyucuların yararlandıklarını göstererek okuyucuların anlam-oluşturma etkinliklerini anlamaya yardımcı olur (Griswold, 1987). Sosyolojik araştırmalar, insanların niçin okuduklarını, okuduklarını nasıl anladıklarını ve okumalarının yaşamlarını nasıl etkilediğini açıklamaya yardımcı olabilir. Genel ilke tartışmalarının ve ek edebî süreçler ve yapıların önemiyle ilişkili temel iddiaların edebî sosyoloji açısından ne kadar önemli olduğunun, sosyoloji disiplini dışındaki düşünürlerin sosyolojik değişkenlere ve edebiyat incelemelerine giderek artan ilgilerinde görülebilir (örneğin: Tompkins, 1985; Lauter, 1991).

Benzer şekilde, edebiyat sosyologları için ilginç olan benzer sorunların çoğu medya etkileri, şiddetin yer aldığı çizgi filmleri izlemenin çocukları şiddet eylemlerine yöneltip yöneltmediği gibi konulardaki tartışmaları biçimlendirmektedir. Rap müziğinin sözlerinin tehlikeleri veya William Bennett'in *Erdemler Kitabı*'nı okumanın değeri üzerine tartışmalar sanat ve kültürün kitleler üzerindeki etkilerine odaklanır. Örneğin Radway (1984), aşk romanları okumanın kadınlara sadece ataerkil evlilikler yapmayı düşünmeyi öğretip öğretmediğini sorar ve cevabın olumlu olduğunu gösterir. Corse (1997), geleneksel romanlar okumanın ulusal kimliklerin oluşmasına hizmet etmek ve farklı okuyucular arasında dayanışma hissi yaratmak için kullanıldığını savunur. Griswold (1992), "köy romanı"nın, güçlü ancak tarihsel olarak şüpheli bir Nijeryalı kimliğini nasıl ürettiğini gösterir. Okumanın etkisi sorunu -ve onunla ilişkili edebiyatın kullanımı sorunu- tam bir edebiyat sosyolojisi için merkezi öneme sahiptir. Yeni gelişmeler, bizi cevaplara yaklaştırsa da, bunlar edebiyat sosyolojisinin gelecekte cevaplandırması gereken temel sorulardır.

M. C. ALBRECHT, "The Relationship of Literature ard Society", *American Journal of Sociology* 59(1954), pp. 425-36; T. BAYMA – G. A. FINE, "Fictional Figures and Imaginary Relations", *Studies in Symbolic Interaction* 20(1996), pp. 165-78; H. S. BECKER, *Art Worlds*, Berkeley, University of California Press, 1982; M. BEREZIN, "The Organization of Political Ideology", *American Sociological Review* 56(1991), pp. 639-51; P. BOURDIEU,

Distinction(transl. R. Nice), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984; P. BOURDIEU, *The Field of Cultural Production*, New York, Columbia University Press, 1993; C. CALHOUN, "Social Issues in the Study of Culture", *Comparative Social Research* 11(1989), pp. 1-29; A. CANDIDO, *Antonio Candido: On Literature and Society*(trans. end edit. by H. S. Becker), Princeton, NJ, Princeton, University Press, 1995; P. P. CLARK, "Literature and Sociology", *Interrelations of Literature* (eds. J.-P. Barricelli – J. Gibaldi), New York, Modern Language Association, 1982; P. P. CLARK, *Literary France: The Making of a Culture*. Berkeley, University of California Press, 1987; R. CLARK – L. MORRIS, "Themes of Knowing and Learning in Recent Novels for Young Adults", *International Review of Modern Sociology* 25(1995), pp. 105-123; R. P. CORBETT, "'Novel" Perspectives on Probation: Fiction as Sociology", *Sociological Forum* 9(1994), pp. 307-114; S. M. CORSE, "Nations and Novels: Cultural Politics and Literary Use", *Social Forces* 73(1995), pp. 1279-1308; S. M. CORSE, *Nationalism and Literature: The Politics of Culture in Canada and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; S. M. CORSE – M. D. GRIFIN, "Reception, Evaluation, and African-American Literary History: Re-Constructing the Canon", *Sociological Forum* 12(1997). pp. 173-203; L. COSER, *Sociology through Literature*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1972; L. COSER – C. KADUSHIN – W. W. POWELL, *Books: The Culture and Commerce of Publishing*, New York, Basic Books, 1982; D. CRANE, "High Culture versus Popular Culture Revisited", *Cultivating Differences* (eds., M. Lamont – M. Fournier), Chicago, University of Chicago Press, 1992; M. DE STAËL, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales,* Paris, Infomédia Communication, [1800], 1998; P. DESAN – P. P. FERGUSON – W. GRISWOLD(eds.), *Literature and Social Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1989; M. L. DEVAULT, "Novel Readings", *American Journal of Sociology* 95(1990), pp. 887-921; P. DIMAGGIO, "Classification in Art", *American Sociological Review* 52(1987), pp. 440-455; P. DIMAGGIO, "Social Structure, Institutions and Cultural Goods", *Social Theory for a Changing Society*(eds., P. Bourdieu – J. S. Coleman), Boulder, Col., Westview, 1991; P. DIMAGGIO – J. MOHR, "Cultural Capital, Educational Attainment and Marital Selection", *American Journal of Sociology* 90(1985), pp. 1231-1261; T. EAGLETON, *Literary Theory*, New York, Basil Blackwell, 1983; L. GOLDMANN, *The Hidden God*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964; L. GOLDMANN, "The Sociology of Literature", *The Sociology of Literature* (eds., M. Albrecht – J. H. Barnett – M. Griff), New York, Praeger, 1970; E. GRAUERHOLZ – B. A. PESCOSOLIDO, "Gender Representation in Children"s Literature", *Gender and Society* 3(1989), pp. 113-125; W. GRISWOLD, "American Character and the American Novel", *American Journal of Sociology* 86(1981), pp. 740-765; L. GOLDMANN, "The Devil's Techniques", *American Sociological Review* 48(1983), pp. 668-680; L. GOLDMANN, *Renaissance Revivals*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; L. GOLDMANN, "The Fabrication of Meaning", *American Journal of Sociology,* 92(1987), pp. 1077-1117; L. GOLDMANN, "A Provisional, Provincial Positivism: Reply to Denzin", *American Journal of Sociology* 95(1990), pp. 1580-1583; L. GOLDMANN, "The Writing on the Mud Wall: Nigerian Novels and the Imaginary Village", *American Sociological Review* 57(1992), pp. 709-724; L. GOLDMANN, "Recent Moves in the Sociology of Literature", *Annual Review of Sociology* 19(1993), 455-467; L. GOLDMANN, *Cultures and Societies in a Changing World*, Thousand Oaks, Calif., Pine Forge, 1994; S HALL - D. HOBSON - A. LOWE – P. WILLIS, *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies*, London, Hutchinson with the Centre for Contemporary Culture Studies, University of Birmingham, 1980; D. HALLE, "The Audience for Abstract Art", *Cultivating Differences*(eds. M. Lamont – M. Fournier), Chicago, University of Chicago Press, 1992; R. HEBDIGE, *Subculture: The Meaning of Style*, London, Methuen, 1979; P. HIRSCH, "Processing Fads and Fashions" *American Journal of Sociology* 77(1972), pp. 639-659; M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO, "The Culture Industry", *Dialectic of Enlightenment*, New York, Herder and Herder, 1972; J. A. HOWARD – C. ALLEN, "The Gendered Context of Reading", *Gender and Society,* 4(1990), pp. 534-552; E. IBSCH – D. SCHRAM – G. STEEN(eds.), *Empirical Studies of Literature: Proceedings of the Second IGEL Conference, Amsterdam 1989*, Amsterdam, Rodopi, 1995; W. ISER, *The Act of Reading*, Baltimore, Md., John Hopkins University Press, 1978; S. JANSSEN, "Reviewing as Social Practice", *Poetics* 24(1997), pp. 275-297; H. R. JAUSS, *Toward an Aesthetic of Reception* (trans. T. Bahti), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982; M. LAMONT, "How to Become a Dominant French Philosopher", *American Journal of Sociology* 93(1987), pp. 584-622; M. LAMONT, "National Identity and National Boundary Patterns in France and the United States", *French Historical Studies* 19(1995), pp. 349-365; P. LAUTER, *Canons and Contexts*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; P. LICHTERMAN, "Self-Help Reading as Thin Culture", *Media, Culture, and Society* 14(1992), 421-447; E. LONG, *The*

American Dream and the Popular Novel, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1985; E. LONG, "The Cultural Meaning of Concentration in Publishing", *Book Research Quarterly* 1(1986), pp. 3-27; E. LONG, "Reading Groups and the Postmodern Crisis of Cultural Authority", *Cultural Studies* 1(1987), pp. 306-327; L. LOWENTHAL, "The Triumph of Mass Idols", *Literature, Popular Culture, and Society*, Palo Alto, Calif., Pacific Books, 1961; G. LUKÁCS, *History and Class Consciousness*, London, Merlin Press, 1971; T. NOBLE,., "Sociology and Literature", *British Journal of Sociology*, 27(1976), pp. 211-224; R. A. PETERSON(ed.), *The Production of Culture*. Beverly Hills, Calif., Sage, 1976; R. A. PETERSON, "Six Constraints on the Production of Literary Works", *Poetics* 14(1985), pp. 45-67; W. W. POWELL, *Getting into Print: The Decision-Making Process in Scholarly Publishing*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; J. RADWAY, *Reading the Romance*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984; M. F. ROGERS, *Novels, Novelists, and Readers*, Albany, NY, State University of New York Press, 1991; K. E. ROSENGREN, *The Climate of Literature*. Report No. 5 of *Cultural Indicators: The Swedish Symbol System*, Lund, Studentlitteratur, 1983; W. SIMONDS – B. K. ROTHMAN, *Centuries of Solace: Expressions of Maternal Grief in Popular Literature*, Philadelphia, Temple University Press, 1992; *TİME* 1998, Cover (June 29); J. TOMPKINS, *Sensational Designs*, New York, Oxford University Press, 1985; G. TUCHMAN – N. E. FORTIN, *Edging Women Out: Victorian Novelists, Publishers, and Social Change*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1989; H. VERDAASDONK - C. J. VAN REES, "The Dynamics of Choice Behavior towards Books", *Poetics* 20(1991), pp. 421-437; J. WAHLFORSS, "*Soita minuelle, Helena*!—An Interpretation of the Content and Reception of a Popular Novel", *Sosiologia* 26(1989), pp. 277-285; J. WOLFF, *Feminine Sentences*, Berkeley, University of California Press, 1990; J. WOLFF, "Excess and Inhibition: Interdisciplinarity in the Study of Art", *Cultural Studies* (eds. L. Grossberg – C. Nelson – P. A. Treichler), New York, Routledge, 1992; R. WUTHNOW, *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1987.

Ayrıca **bkz.,** EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ, EDEBİYAT FELSEFESİ, ELEŞTİREL TEORİ, FRANKFURT OKULU, KÜLTÜR FELSEFESİ, SANAT SOSYOLOJİSİ.

Sarah M. CORSE
çev. Berivan BİNAY - Ümit TATLICAN

EDİMBİLİM. Bkz., PRAGMATİK.

EDİMSÖZ EDİMİ, bir sözcenin üretilmesi sonucu ortaya çıkan uyarı, tehdit, söz verme gibi eylemleri belirtir. Örneğin konuşan "Kapı kapalı" derken bildirme edimini, "Kapı kapalı mı?" dediğinde soru sorma edimini, "Kapıyı kapa!" dediğinde ise emir verme edimini yerine getirir.

Austin bir edimsöz ediminin başarılı bir şekilde yerine getirilmesi için birtakım etkilerin yaratılması gerektiği görüşündedir. "Edimsözel etkiler" (*illocutionary effects*) diye adlandırdığı bu etkileri ise, o üçe ayırır: **(1)** ***Kavramanın gerçekleşmesi*** (*securing uptake*): Edimsöz ediminin başarılı bir şekilde kavranabilmesi için öncelikle tümce üretildiğinde **(a)** göndermede bulunulan şeyin, **(b)** anlatılmak istenen şeyin ve **(c)** üretilen edimsöz ediminin dinleyen tarafından anlaşılması zorunludur. Edimsöz edimi düzsözün anlamı ve gücü anlaşılmazsa başarılı bir şekilde yerine getirilemez. Örneğin, konuşan "Kaz ısıracak" derken, dinleyen **(a)** konuşanın "kaz" derken gagalı, iki ayaklı varlığa göndermede bulunduğunu, **(b)** konuşanın "ısıracak" derken hayvanın zarar vermek üzere harekete geçtiğini bildirdiğini, **(c)** dinleyenin tümceyi sözcelerken konuşanın kendisini uyardığını kavramasıyla başarılı bir edimsöz edimi gerçekleştirilmiş olur.

(2) ***Etkisini gösterme***: Edimsöz edimleri yerine getirdikleri eylemle ilgili olarak birtakım etkilere sahiptir. Eğer sözcelendikleri durumla ilgili herhangi bir etkileri olmazsa başarılı bir edimsöz ediminden söz etmek mümkün olmaz. Örnek olarak, bir miras bırakma eyleminde "Arabamı kızıma bırakıyorum" edimsöz edimi, daha sonra bu mirasın ilgili kişiye geçmesi durumunda başarılı olur ve edimsöz edimi etkisini gösterir.

(3) ***Bir tepki veya ardışık davranışın sergilenmesi***: Birçok edimsöz ediminin sözcelenmesi durumunda verilmesi gereken bir tepki veya yerine getirilmesi gereken ardışık bir davranış vardır. Tepki verilmez ya da ardışık davranışta bulunulmazsa, bu tür edimsöz edimleri başarısız olur. Örneğin, söz verme sözün yerine getirilmesini gerektirir; eğer söz yerine getirilmezse, o zaman edim başarısız olur.

Edimsöz edimine verilecek tepki ya da ardışık davranış bazen ikili de olabilir. Buna göre, konuşan tarafından "Benimle iş ortağı ol!" gibi bir teklif yapıldığında, dinleyen

teklifi kabul ederse, onun daha sonra gerçekleştirmesi gereken ardışık davranış konuşanın iş ortağı olmasıdır.

Austin belli sözcüklerin sözcelenmesiyle yerine getirilen edimsöz ediminin konuşmacının kontrolü altında olduğunu söyler. Bu nedenle konuşanın doğru, açık edimseli uygun durumlarda kullanması durumunda edimsöz ediminin başarılı olacağını belirtir. Dinleyiciden kaynaklanan herhangi bir yanlış anlama söz konusu olduğunda ise, konuşanın hiç edimsöz ediminde bulunmamış gibi görülmesini ister. Bu, yukarıda vurgulanan bir şey olarak amaçlanan kavramanın gerçekleşmesi gerekliliğini şart koşan edimsözel etkilerle ilgilidir.

Austin'in bu açıklamaları iki açıdan eleştirilmektedir. Searle, her düzsözün yalnızca bir edimsöz gücünün olmadığını, aksine temel edimsellerin birçoğunun çok anlamlı (*ambiguous*) olduğunu belirtir. Bir diğer eleştiri, konuşanın amacının belirlenmesiyle ilgilidir. Konuşanın sözcelediği edimsöz edimiyle gerçekleştirmek istediği eylemi anlamak zor olabilir. Bu arada söylem çözümlemesiyle uğraşan araştırmacılar, iletişimde bir sözcenin gücünü dinleyenin yorumunun belirlediğini bildirirler (Coulthard, 1985).

Austin'in Oxford'da öğrencisi olan Searle, Austin'in düzsöz-edimsöz ayırımına, düzsöz ile ilgili olarak anlam ve edimsöz ile ilgiliyse güç ayrımı olmasından ötürü karşı çıkar. Örneğin, "Bunu yapacağım" sözcelemi üretildiği ortama göre bir söz verme, bir bildirim, bir tehdit, bir uyarı gücü olabilir, fakat "yapmak" sözcüğünün anlamı her zaman aynıdır. "Bu" sözcüğü ile gönderme yapılan şeyin farklı iletişim ortamlarında aynı olması durumunda bu tümceyle her iletişim ortamında aynı düzsöz edimi gerçekleştirilmiş olur. Dolayısıyla, Searle Austin'in bu ayrımının her zaman geçerli olmadığı görüşündedir.

"Raporun bu akşama kadar tamamlanmasını emrediyorum" gibi bir tümcede anlatılmak istenen ile göndermede bulunulan şeyler her zaman emir verme gücünü ifade eder. Searle, düzsöz edimiyle edimsöz ediminin birbirinden farklı olduğunu kabul eder, fakat tümcenin taşıdığı güç tümcenin düzsöz anlamı tarafından belirlendiği için, bu edimlerin birbiri ile ilintili olduğunu düşünür (Aysever, 2000).

John Searle

Searle Austin'in düzsöz-edimsöz ayrımına gitmesine gerek olmadığını açıklarken, Austin'in düzsöz ediminin alt edimleri olarak sunduğu seslendirme, dillendirme ve anlamlandırma edimlerinden anlamlandırma ediminin yanı sıra edimsöz edimini dolaylı anlatımla sunmasını gerekçe olarak gösterir:

Düzsöz: Bana "Konuşamazsın" dedi.
Edimsöz: Konuşmamı kabul etmedi.

Dillendirme: "Konuşma!" dedi.
Anlamlandırma: Konuşmamamı söyledi.

Searle, Austin'in düzsöz-edimsöz ayrımına giderken, üç ilkeyi gözden kaçırdığını düşünür. Söz konusu ilkeleri, o şöyle sıralar: **(1)** dilegetirilebilirlik ilkesi, yani anlatılmak istenen her şey dile getirilebilir; **(2)** bir tümcenin anlamı, onun bütün anlamlı öğelerince belirlenir; **(3)** sözcelemlerin edimsöz güçleri belli ya da belirsiz olabilir; edimsöz edimlerini belirlerken farklı ilkelere başvurulur. Searle'e göre, Austin birinci ilkeyi gözden kaçırdığı için, tümcenin düzsöz anlamı ile edimsöz gücünü ayırır. İkinci ilkeyi gözden kaçırdığı için de edimsöz gücünün tümcenin anlamının bir parçası olduğunu ve bir tümcenin derin yapısı, tonlaması, vurgusu gibi öğelerle belirlenebileceği olgusunu fark edemez. Üçüncü ilkenin dikkate alınmaması ise, gerçekleştirilen edimsöz ediminin türünün tam olarak kestirilemediği durumlarda bile sözcelenen tümcelerin bir edimsöz edimi

anlatımı olabileceğini görememesini yol açar.

Searle, Austin'in düzsöz-edimsöz ayrımıyla ilgili yaptığı açıklamalardan sonra belirli bir iletişim ortamında öncelikle etkisöz edimi bir yana bırakılırsa dört edim olduğunu belirtir. Bu edimler: (1) *Seslendirme edimi*; (2) *Dillendirme edimi*; (3) *Önerme edimi* ve (4) *Edimsöz edimi*. Daha sonraki bir sınıflamasında ise, Searle bu edimleri üçe indirgeyerek etkisöz edimi dışında, (1) belli bir dilde tümce üretmeyi ifade eden *sözceleme edimi*ni, (2) belli bir nesneye göndermede bulunarak bu nesneye belli anlatımı yüklemeyi belirten *önerme edimi*ni ve (3) son olarak, *edimsöz edimi*ni sayar. Searle, bir tümce sözcelerken, konuşanın *Ö* gibi bir önerme içeriğine sahip *G* gibi bir edimsöz gücü taşıyan G(Ö) edimsöz edimini gerçekleştirdiğini söyler. Bir diğer deyişle, bu öğeler birbirini tamamlar.

Searle 1965 yılında, o belli bir edimsöz ediminin yerine getirilmesi için gerekli ve yeterli şartları belirlemeye çalışır. O, uylaşımsal bir edimsöz edimi olan söz verme edimini ele aldığı çalışmasında, yalnızca doğrudan söz verme tümceleriyle ilgilenerek eğretileme, imalarla gerçekleştirilen söz vermeleri hesaba katmaz. Öncelikle biri *düzenleyici*, diğeri ise *oluşturucu* olan iki ana kural türü belirler. Düzenleyici kurallar, davranışın belli bir yapısının olması için gerekli olan koşullarla ilgilidir; oysa oluşturucu kurallar davranışın kendisini tanımlar. Bu kurallardan ilki ihlâl edilebilmekle birlikte, ikincisinin ihlâli söz konusu olmaz. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, "Sigara içmek yasaktır" kuralını belirten bir ilâna rağmen, kişi ilânı göz ardı ederek sigara içebilir; oysa bir maçta yapılmaması gereken bir eylemi kişinin yapması, onun oyun dışında kalması anlamına gelir. İlk durum düzenleyici kuralı, ikincisi ise oluşturucu kuralı ifade eder. Her iki kural da dil kullanımında önemlidir, çünkü her iletişimde açıkça bildirilmeden de olsa, düzenleyici ve oluşturucu kurallar uygulanır, ama bu kurallar topluluktan topluluğa değişiklik gösterir. İletişim açısından oluşturucu kurallar değerlendirildiğinde, belli bir yapıda üretilen bir sözcenin belli bir edimsöz edimini yerine getiriyor gibi kavranmasını kontrol eden kurallar olduğu gözlenir. Searle de söz verme edimi için oluşturucu kuralları tanımlamayı amaçlar ve beş kuralın söz verme ediminde bulunduğunu belirtir (Coulthard 1985: 21-22):

(i) *Önerme içeriği kuralı* - Bu kurala göre konuşan, kendisinin gelecekte yerine getireceği eylemin yükümlülüğünü üstlenmelidir. Konuşan daha önce yapmış olduğu bir şey için ya da bir başkasının yapacağı bir şey için söz veremez. (ii) *Hazırlayıcı kurallar* - (a) Bir söz vermeyi hazırlayan koşul, kendisine söz verilenin eylemin gerçekleşmesini istemesini ve bundan haberi olmasını gerektirir. Bu kural yerine getirilmezse konuşan sadece bir uyarı veya tehdit sözceliyor olur. (b) Konuşan yapması gereken veya beklenilen eylemi gerçekleştireceğine dair söz veremez.

(iii) *İçtenlik kuralı* - Konuşanın içten olması için eylemi yerine getirme niyetinde olması gerekir. Konuşan böyle bir niyeti olmaksızın da bir söz verebilir ama bu durumda içtenlik kuralı kötüye kullanılmış olur. (iv) *İlke kuralı* - Konuşanın söz verdiğinde, eylemin yerine getirilmesi sorumluluğunu da yüklenmesi gerekir.

Bu arada hem Austin hem de Searle edimsöz edimlerini çeşitli türlere ayırmaya çalışmışlardır. Austin'e göre, bir tümce oluşturulurken gerçekleştirilebilecek edimsöz edimlerinin sayısı binlerle ifade edilebilir; fakat edimsöz edimleri beş ana türe ayrılır: (1) *Karar-belirticiler (verdictives):* Bunlar bir kararın bildirimi sırasında üretilen tümcelerdeki edimsöz fiillerini içerir. Örneğin; *beraat ettirmek, hesap etmek, teşhis etmek* gibi edimsöz fiilleri karar-belirtici olarak listelenir. (2) *Yaptırıcılar (exercites): Atama, emretme, öğüt verme, uyarma* gibi edimsöz fiillerinin yer aldığı bu grupta, bir güç, hak veya etkinin kullanıldığını belirtmek için sözcelenen edimsöz edimleri yer alır. (3) *Yükleyiciler (commissives):* Konuşanın bir şey yapmakla ilgili yükümlülüğü üstlendiğini belirten edimsöz fiilleri bu grupta bulunur. Örnek olarak *söz verme, garanti verme, bahse girme* fiilleri sunulabilir. (4) *Davranış-belirticiler (behabitives):* Tutum ve davranışlarla ilgili edimsöz edimleridir. Örneğin *özür dilemek, kutlamak, saygı sunmak, beddua etmek* fiilleri bu gruba girer. (5) *Serimleyiciler (expositives):* Son olarak, iletişim sırasında sözcelenen tümcelerin kullanımını gösteren serimleyiciler *yanıtlama, önerme, kabul etme, açıklama* gibi edimsöz edimlerinden oluşur.

Searle Austin'in gruplamasını çeşitli sorunlara yol açtığı gerekçesiyle eleştirmiş ve

daha sonra kendi gruplamasını sunmuştur. Onun eleştirilerinin başında, Austin'in gruplamasının birtakım tutarlı ve açık ilkelere dayanmaması ve bu yüzden birçok edimsel fiilin kendilerini rekabet hâlindeki iki grubun ortasında şıkışıp kalmış olarak bulması gelmektedir. Searle buna "betimlemek, tanımlamak" fiilini örnek verir ve bu edimsel fiilin Austin'in gruplamasında hem bir karar verici hem de bir serimleyici olarak listelendiğini bildirir. Austin'in edimsöz edimi olarak grupladığı "kastetmek", "diye saymak" gibi fiillerin edimsöz fiili olmadığını ve Austin'in edimsöz fiili gruplarında farklı türden edimsöz fiillerine rastlandığını belirtir. Örneğin, "meydan okumak" ve "düelloya davet etmek" gibi fiiller "teşekkür etmek", "özür dilemek" gibi davranış-belirticilerle birlikte sunulur. Austin'in gruplamasında yer alan edimsöz fiillerinin bazıları, bulundukları grubun tanımına uymamaktadır. "Aday göstermek", "atamak", "aforoz etmek" fiilleri çeşitli nedenlerle hakkında tam olarak karar verilemeyen bir varlık, olgu ya da değerle ilgili bir bulguyu ifade etmek anlamına gelmez.

Bunların dışında Searle, Austin'in dilin sözcükleştirdiği söz edimlerini tasnif ederken, sözcüksel olmayanları dışarıda bıraktığını söyler. Böylece iletişimde bulunulan kişiye göre farklı konumlarda bulunan konuşanların sözcelediği "emrederim", "rica ederim", "yalvarırım" gibi edimsöz ereği aynı olan edimsöz edimleri, ayrı ayrı edimler olarak kabul edilir. Searle ise buna karşı çıkarak, edimsöz edimlerini gruplamada edimsöz ereğinin temel ölçüt olarak kullanılabileceğini belirtir. Ayrıca, konuşanları sınırlı sayıda edimsöz edimi kullanıyor gibi düşünmenin ve güce ek olarak diğer bilgileri taşıyan edimsöz edimi fiillerini anlamsal bileşenler olarak görmenin daha akıllıca olduğunu ileri sürer.

Bu açıklamalardan sonra Searle, edimsöz edimlerini gruplandırmak için kullanılabilecek söz edimlerinin farklılaşmasını belirleyen üç ana ölçüt sunar. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: **(1)** *Sözcükleri dünyaya uydurma yönteminde farklılık.* Edimsöz edimlerinin bazıları edimsözel ereklerinin bir parçası olarak sözcükleri, yani önerme içeriğini, dünyaya uydururken, bazıları tam tersine dünyayı sözcüklere uydururlar. "İddia etme", sözcükleri dünyaya uyduran; "rica etme" dünyayı sözcüklere uyduran edimsöz edimleridir. **(2)** *Dışa vurdukları ruhsal durumlar açısından farklılık.* Konuşan belli bir içeriği olan edimsöz edimini kullanırken, bu durum bağlamında içinde bulunduğu ruhsal durumu da dışa vurur. Dışa vurulan ruhsal durum edimin ereğine göre değişir. Örneğin; rica etmek ediminin ereği dinleyenin bir şey yapmasını istemek olduğu için bu edimle bu istek dile getirilir. **(3)** *Edimin ereği açısından farklılık.* Searle edimin ereğindeki farklılığın edimsöz edimlerini gruplandırmak için kullanılacak temel ölçüt olduğu görüşündedir.

Bu üç ana ölçüt ışığında Searle beş temel edimsöz edimi grubu belirler: **(1)** *Kesinleyiciler (assertives):* Konuşanı bir şeyin söylendiği gibi olduğu konusunda yükümlülük altına sokan bu edimsöz ediminde sözün dünyaya uygun olması gerekir. Konuşan bir şeyle ilgili inancını ifade eder. Austin'in "karar-belirticiler"i ile "serimleyiciler"inin büyük çoğunluğu Searle'ün listesinde kesinleyiciler olarak sunulur. Örneğin, *ileri sürmek, iddia etmek, bildirmek, yadsımak, şikayet etmek* bu grupta yer alır.

(2) *Yönelticiler (directives):* Konuşanın dinleyene bir şey yaptırmak için kullandığı edimsöz edimlerinden oluşur. Geleceğe yönelik yapılacak işler anlatılırken üretilen yönelticilerde konuşan dünyanın söze uymasını amaçlar. Dışavurulan, bir şeyin yapılmasına ilişkin istektir. *Sormak, yalvarmak, dua etmek, izin vermek* gibi edimsöz edimlerini kapsar. **(3)** *Yükleyiciler (commissives):* Konuşanın kendisinin gelecekte bir şeyi yapmayı yüklendiği bu edimsöz edimi, Austin'den olduğu gibi alınan tek edimsöz edimi grubudur. Dünyayı söze uyması için değiştirmeye çalışan *söz vermek, tehdit etmek, bir şeyi yapmayı reddetmek* gibi edimsöz edimlerinden oluşurlar. Bir yönelimin dışa vurumu söz konusudur. **(4)** *Dışa vurucular (expressives):* Adından anlaşılacağı üzere, konuşanın önerme içeriğinde belirlenen bir durum hakkında içinde bulunduğu ruhsal durumu dışa vurduğu edimsöz edimlerini içerir. Bu edimsöz edimlerinde bir uydurma doğrultusu bulunmaz. *Teşekkür etmek, tebrik etmek, özür dilemek* bu tür edimsöz edimlerindendir. **(5)** *Bildirgeler:* Sözcelendiklerinde dünyayı değiştiren bildirgelerde iki yönlü bir uydurma doğrultusu bulunur. Konuşan önce dünyayı söze uydurarak bir

değişiklik yaratır ve sonra sözünü dünyaya uygun hâle getirir. İşten çıkarmak, atamak, işten kovmak gibi fiiller bildirge olarak sunulur. İstisnaları olmakla beraber, bildirgelerin kullanımları için kurallar sunan dildışı bir kurum ya da dildışı bir ilişkiler ağı olmalıdır. Konuşan ve dinleyenin bu kurum ya da ilişkiler ağında bulunması da şarttır. Örneğin; konuşanın öğretmen dinleyenin öğrenci olduğu bir ortamda, konuşanın dinleyene "Bu dersten kaldın" demesi anlamlıdır. Konuşan bildirgelerle bir istek veya inancını dışa vurur.

Searle Austin'in açıklamalarını temel olarak aldığı ve daha da geliştirdiği edimsöz edimleri kuramı ile söz edimleri çözümlemelerine yardımcı olmaktadır.

R. L. AYSEVER, "Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış,", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20(2003), ss. 127-140; K. BACH, "Speech Acts" *Routledge Encyclopedia of Philosophy entry* (http://online.sfsu.edu/~kbach/spchacts.html), 2006; K. BACH, "Speech acts and Pragmatics", *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language* (eds. by M. Devit & R. Hanley) Blackwell, 2006; E. T. BEAVER, "Wittgenstein's Meaning and Use in Philosophical Investigations, Searle's Speech act Theory in 'What is a Speech Act?': An Exposition and Comparison" *(http://www.kkhec.ac.ir/Linguistics/Linguistics/linguisticsarticlesindex. htm)*; A. R. CLINE, "Understand and Act: Classical Rhetoric, Speech Acts, and the Teaching of Critical Democratic Participation", *Rhetorica* (http://rhetorica.net/meter.htm), 2006; M. COULTHARD, *An Introduction to Discourse Analysis*, London, 1985 (2nd ed.); G. DOĞAN, "Söylemin Yorumlanması", *Söylem Üzerine* (ed. A. Kocaman), Ankara, 1996; M. S. GREEN, "Illocutionary Force and Semantic Content", *Linguistics and Philosophy* 23(2000), pp. 435-473; J. R. SEARLE, *Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi* (çev. ve sunuş R. L. Aysever), Ankara, 2000; D. VANDERVEKEN, "Universal Grammar and Speech Act Theory" *Essays in Speect Act Theory* (eds. by D. Vanderveken & Susumu Kubo), Amsterdam, 2001.

Ayrıca **bkz.,** AUSTIN, SEARLE, ANLAMLANDIRMA, DÜZSÖZ EDİMİ, ETKİSÖZ EDİMİ.

Selma ELYILDIRIM

EDİMSÖZ GÜCÜ. Austin'e göre, bir şey söylenirken gerçekleştirilen edimler, söylenen şeyin, bir diğer deyişle belirli bir iletişim ortamında üretilen sözcelerin "edimsöz güçleri"dir (*illocutionary force*). Bu güç iletişim ortamlarında üretilen tümcelerin işlevini gösterir; bununla birlikte, bu gücün önemi hep göz ardı edilerek, sorun düzsöz düzeyinde irdelenmiştir. Düzsöz ediminin yorumu bir "anlam" (*meaning*), anlatmaya çalışma ve gönderme (*sense and reference*) sorunuyken, edimsöz ediminin yorumu "güç" (*force*) sorunudur ve ikisinin birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Austin "anlam"ı dilin belli bir anlam ve belli bir gönderim ile kullanımı şeklinde açıklar, ama bu açıklama yetersizdir. Strawson (1973) bu konuya dikkat çekerek, belli bir ortamda konuşan tarafından ne söylendiğinin özlü bir şekilde anlaşıldığını söyleyebilmek için, dinleyenin neyi bilmesi gerektiğini açık hâle getirmeye çalışır. Strawson'a göre, "John şu andan itibaren iki saat içerisinde buraya varacak" sözcesini bir teyp kaydından dinleyen yabancı bir kişi ne "John"la gönderimde bulunulan kişiyi ne de "şu an" ve "bura" ile belirlenen zaman ve mekânı bilmeyecektir. Bu da anlamın metinsel ve metin ötesi bilginin bir bileşimi olarak görülmesi gerektiğine işaret eder. Anlatılmak istenen anlamı konuşandan dinleyene aktarmak düzsöz ediminin işlevi olarak görülür, yine de John'la ilgili ifade tarzının edimsöz gücünün bir sanı, öngörü ya da tehdit bildirip bildirmediğini anlama örneğinde olduğu gibi, dinleyenin söylenenin nasıl anlaşılacağını anlamadığı bir anlam vardır.

Benzer şekilde düzsöz ile edimsözün ayrımı çok kolay değildir. "Caddede elinde bıçak olan bir adam olduğu konusunda seni uyarıyorum" gibi bir sözcenin dinleyicide yaratacağı etki için, sözcenin düzsöz edimi anlamını bilmenin edimsöz gücünü bilmek olduğu tartışmaya açıktır.

Tümcenin taşıdığı edimsöz gücünü açıkça gösteren bir öğenin bulunmadığı durumlar olabilir, ama güç bakımından boş olan tümce yoktur. Her tümcede kapalı bir şekilde de olsa tümcenin taşıdığı edimsöz gücünü gösteren öğeler vardır. Örneğin, sert bir tonlamayla sözcelenen "Yemeğini bitir!" tümcesi bir emir gücü taşır. Bağlamın belli olmadığı bir durumda sözcelenen "Bunu yapacağım" tümcesi ise bir söz verme, geleceğe yönelik bir bildirim, bir tehdit veya uyarı anlatabilir.

Konuşan için üretilen tümcenin belirttiği edimsöz gücünün açık olmadığı durumlar da olanaklıdır. Konuşan "Bana kahve ver" tüm-

cesini sözcelediğinde, onun dinleyenden kahve istediği bellidir; fakat onun bu sözceyle bir emir mi verdiği, yoksa bir ricada mı bulunduğu, kendisi ve iletişimde bulunduğu kişi açısından açık olmayabilir. Dinleyen isteği yerine getirmeyi reddettiğinde ise, buna tümcenin edimsöz gücü belli olacak şekilde "Rica ediyorum" ya da "Emrediyorum" ifadeleri eklenebilir. Bu arada, sözcelemde yerine getirilen edimsöz edimini belirlemede kullanılacak ölçütler duruma göre değişir. Örneğin, gerçekleştirilen edimin ereği, emir ve bildirme gibi erekleri farklı olan edimsözleri birbirinden ayırırken kullanılabilir fakat emir ve rica gibi ereği aynı olan edimsözleri ayırmak için kullanılamaz. Emir ve rica edimini ayırırken ise dinleyen ve konuşanın birbirleri karşısındaki durumları ölçüt olarak kullanılır.

Searle'e göre, bazen bir edimsöz edimi başarılı ama kusurlu olabilir. Örneğin, başarılı bir emir verme edimini yerine getirmek için emir verenin emir verdiği kişinin amiri, komutanı, ebeveyni, yani iş konumu, yaş gibi ölçütlerde üssü olması gerekir. Edimsöz edimlerinin başarılı ama kusurlu olduğu durumlar da söz konusu olabilir. Emir veren gerçekten verdiği emrin yerine getirilmesini istemiyorsa ya da emir verilen kişi bu emri yerine getirebilecek durumda değilse, başarılı ama kusurlu bir emir verme edimi gerçekleştirilmiş olur. Dolayısıyla, Searle, edimsöz edimlerini "başarılı" ya da "başarısız" diye ayırmanın yetersiz olduğu düşüncesindedir.

Aysever (2000), Searle'ün Vanderveken'le birlikte yazdıkları *The Foundations of Illocutionary Logic* adlı çalışmada bir edimsöz ediminin başarılı ve kusursuz bir edim olması için gerekli koşulları belirlediklerini ve edimsöz gücünün oluşturucuları olarak gördükleri yedi öğe sunduklarını belirtir. Bu öğeler şunlardır:

(1) *Edimsöz ereği*: Bu edimsöz gücü bileşeni gerçekleştirilen her edimsöz ediminin, ulaşmayı istediği belli bir ereği, belli bir hedefi olduğunu bildirir. Örneğin, yemin etmek ediminin ereği, konuşan kişiye bir şey yapma sorumluluğu yüklemektir. Konuşan kişinin tek bir ereği olmayabilir. Yemin ederken dinleyen kişinin güvenini de kazanmak istiyor olabilir, fakat bu, yemin etmenin kendinden kaynaklanan birincil erek değildir. Bu, yemin eden kişinin sözceleyerek ulaşmaya çalıştığı hedeftir. Ereklerine ulaşmış edimler başarılı ve kusursuz edimlerdir. **(2)** *Edimsöz ereğinin şiddet derecesi*: Aynı edimsöz ereğine ulaşmada, bazı edimsöz edimlerinin şiddet derecesi daha güçlü olabilir. Örneğin, konuşan kişilerden birinin dinleyene bir şeyi yapması için yalvardığını ya da emrettiğini, bir diğerinin ise rica ettiğini varsayarsak, ilk konuşmacının edimsöz ereğinin şiddeti ikincisinden daha güçlüdür. Rica etmeye nazaran, yalvarmak ve emretmek edimlerini kullanan konuşan dinleyene istediğini yaptırmada daha güçlü çaba harcamaktadır. Burada yalvarma ediminin kullanılması eylemin yerine getirilmesi konusunda konuşan kişinin duyduğu arzunun büyüklüğünü gösterirken emir verme ediminin şiddet derecesinin büyüklüğü, konuşan kişinin dinleyen kişi üzerindeki otoritesinden gelmektedir.

(3) *Edimsöz ereğine ulaşma yolu*: Edimsöz ereğine ulaşmak için, bazı edimsöz edimleri özel bir yol kullanılmasını veya özel birtakım koşulların olmasını gerektirirler. Örneğin, emir vermek ile söz vermenin ereği aynı olmasına rağmen, emir verme durumunda konuşan dinleyen üzerindeki otoritesini kullanarak ereğine ulaşabilir. Edimsöz ereğine ulaşmak için kullanılan yolun bazen edimsöz ereğinin şiddet derecesini etkilediği görülür. Yukarıda örneklenen emir verme durumunda emredenin emri yerine getirecek kişi üzerinde otoritesini kullanması, ortaya konan çabayı da arttırır.

(4) *Önerme içeriği koşulları*: Searle'ün söz verme ile ilgili olarak açıkladığı oluşturucu kurallar çerçevesinde irdelenen dört temel öğe, son dört edimsöz gücü oluşturucusu olarak sunulmaktadır. Gerçekleştirilecek edimsöz ediminin gücü, edimin önerme içeriğindeki birtakım koşulların yerine getirilmesini gerektirir. Örneğin özür dileme ediminde, önerme içeriğinin konuşan kişinin yaptığı ya da yapılamamasında sorumlu olduğu bir şey olması gerekir. **(5)** *Hazırlayıcı koşullar*: Edimsöz edimlerinin her birinde içerilen bazı varsayımları vardır. Özür dileme ediminde, konuşanın özür dilediği şeyin kötü ya da ayıplanacak bir şey olduğunu varsaydığı bir durum söz konusudur. Varsayımların yanlış olması olasıdır, ama bu durum konuşanın edimsöz ereğine ulaşmasını engellemez, yalnız edim kusurlu olur. Edimin ereği

varsayımların birçoğunu belirler, dolayısıyla ereği aynı olan edimsöz edimlerinin ortak bir ya da birçok varsayımı vardır. Örneğin edimsöz ereğinin dinleyene bir şey yaptırmak olduğu emir vermek, rica etmek, yalvarmak gibi edimleri içeren tümcelerin tamamında, hazırlayıcı koşul, konuşanın dinleyenin yapılmasını istediği şeyi yapabilecek durumda olduğunu varsayması temeline dayanır. Bazı varsayımları edimsöz ereğine ulaşma yolu belirler, dolayısıyla bazı varsayımları sadece belli edimsöz edimlerinde görmek olanaklıdır. Yukarıda verilen varsayımı emir ve rica tümceleri gerekli kılar; fakat aralarında fark vardır. Emir konuşanla dinleyen arasında bir otorite ilişkisi gerektirdiği için, konuşanın dinleyen üzerinde bir otoritesi olmasını gerektirir ve böyle bir ilişkinin varlığında konuşanın dinleyene başarılı ve kusursuz bir emir verme edimi gerçekleştirdiğinden söz edilebilir.

Searle bu noktada, edimsöz gücünün arkasındaki varsayımlar ve önerme içeriğine özgü varsayımlar arasında bir ayrım olduğunu belirtir ve bunu şu şekilde açıklar: "Fransa kralı keldir" gibi bir bildirimde bulunan önerme içeriği bir Fransa Kralı olduğunu varsayar. Bu ise önermenin kendisinde yer alan bir varsayımdır.

(6) *İçtenlik koşulu*: Konuşan kişi, belli bir içeriği olan edimsöz edimleri kullandığında, içeriğin aynı olduğu belli bir ruhsal durumun ya da zihin durumunun dışavurumu söz konusudur. Konuşan, örneğin, herhangi bir söz verdiğinde, o sözü yerine getirme isteğini ya da bir bildirimde bulunduğunda bildirimle ilgili duruma ilişkin inancını dışa vurur. Konuşanın bu tür edimleri yerine getirirken aslında edime ilişkin durumu yerine getirme eğilimde olmaması olasıdır, fakat bu, edimsöz ediminin içten olmadığı için başarısız olmasından ziyade, kusurlu bir edim olmasına yol açar. Bu arada, konuşan hiçbir zaman bir edimde bulunduktan sonra bunun zıddını, kendisiyle çelişmeyi göze alamadan söyleyemez. Örneğin, konuşan bir şeyi yapmaya söz verdikten sonra, verdiği sözü yerine getirmeyi düşünmediğini söylediği takdirde, o ilk ürettiği edimsöz edimine aykırı düşmüş olur.

(7) *İçtenlik koşulunun şiddet derecesi*: Aynı edimsöz ereğine ulaşmada uygulanan şiddet dereceleri ve aynı ruhsal durumun dışavurumunun şiddet dereceleri değişebilir. Rica etme ve yalvarma örnek olarak alındığında, her iki edimde bir şeyin yapılması isteğini belirtmesine rağmen, yalvarmanın belirttiği istek gücü rica etmenin belirttiği istek gücünden daha fazladır. İçtenlik koşulunun şiddet derecesinin artması, ilgili edimsöz ereğinin şiddet derecesini de tetiklediğinden, bu ikisi, rica etmek ve yalvarmak örneklerinde olduğu gibi, çoğu zaman birlikte değişir. Fakat bunun böyle olmadığı durumlar da söz konusudur. Örneğin emir verme ve rica etmeye bakılırsa, emir vermede konuşan dinleyen üzerindeki otoritesini kullandığından, bu edimin edimsöz ereğinin şiddet derecesinin, ricanınkinden daha büyük olduğu fark edilir; fakat içtenlik koşulunun şiddet derecesini belirtmede emir vermenin şiddet derecesinin ricanınkinden daha büyük olması zorunluluğu yoktur.

Sonuç olarak, Searle bir edimsöz ediminin başarılı ve kusursuz olması için son dört koşulu ana koşul olarak alır ve g(ö) gibi bir tümce sözceleyen *K* gibi bir konuşan, *İ* gibi bir iletişim ortamında, *D* gibi dinleyen biri karşısında aşağıda tekrar formüle edilen bu dört koşulu yerine getiriyorsa, başarılı ve kusursuz bir G(Ö) edimsöz edimini gerçekleştireceğini belirtir (Aysever, 2000: 40): **(i)** *Temel koşul*: *K*, *G* edimsöz gücünün Ö ile bağlantılı edimsöz ereğine, *G* edimsöz gücünün kendine özgü ulaşma yoluyla ve şiddet derecesiyle ulaşıyorsa; **(2)** *önerme içeriği koşulu*: *K*, *ö* önermesini dile getiren bir önerme ediminde bulunuyor, bu ö önermesi de *G* edimsöz gücünün gerektirdiği önerme içeriği koşullarını karşılıyorsa; **(3)** *hazırlayıcı koşul*: *G(Ö)* edimsöz ediminin varsayımları ile *ö* önermesinin varsayımları geçerliyse; **(4)** *içtenlik koşulu*: Konuşan kişi *K, G (Ö)* edimsöz ediminin içtenlik koşulunun belirlediği ruhsal durum içinde bulunuyor ve bu ruhsal durumu *G* edimsöz gücüne özgü şiddet derecesiyle dışavuruyorsa.

Emir verme ediminin bu dört ana koşula göre çözümlemesini yapan Searle *önerme içeriği koşulu* olarak dinleyenin yapacağı işin geleceğe yönelik bir eylem olması, *hazırlayıcı koşul* olarak konuşanın dinleyen üzerinde bir otorite konumuna sahip olması, *içtenlik koşulu* olarak konuşanın verdiği emrin yerine getirilmesini istemesi, ve *temel koşul* olarak konuşanın verdiği emri dinleyenin eylemi yerine

getirmeyi istemesi olarak ele alır (Coulthard, 1985).

R. L. AYSEVER, "Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20(2003), ss. 127-140,; K. BACH, "Speech Acts" *Routledge Encyclopedia of Philosophy entry* (http://online.sfsu.edu/~kbach/spchacts.html), 2006; K. BACH, "Speech acts and Pragmatics", *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language* (eds. by M. Devit & R. Hanley) Blackwell, 2006; E. T. BEAVER, "Wittgenstein's Meaning and Use in Philosophical Investigations, Searle's Speech act Theory in 'What is a Speech Act?': An Exposition and Comparison" (http://www.kkhec.ac.ir/Linguistics/Linguistics/linguisticsarticlesindex. htm); A. R. CLINE, Understand and Act: Classical Rhetoric, Speech Acts, and the Teaching of Critical Democratic Participation, *Rhetorica* (http://rhetorica.net/meter.htm), 2006; M. COULTHARD, *An Introduction to Discourse Analysis*, London, 1985, 2nd ed.; G. DOĞAN, "Söylemin Yorumlanması", *Söylem Üzerine* (ed. A. Kocaman), Ankara, 1996; M. S. GREEN, "Illocutionary Force and Semantic Content", *Linguistics and Philosophy* 23(2000=, pp. 435-473; J. R. SEARLE, *Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi* (çev. ve sunuş R. L. Aysever), Ankara, 2000; D. VANDERVEKEN, "Universal Grammar and Speech Act Theory" *Essays in Speect Act Theory* (eds. by D. Vanderveken & S. Kubo), Amsterdam, 2001.

Ayrıca **bkz.,** AUSTIN, SEARLE, ANLAMLANDIRMA, DİL FELSEFESİ, DÜZSÖZ EDİMİ, ETKİSÖZ EDİMİ.

Selma ELYILDIRIM

EDWARDS, JONATHAN Amerika'nın entelektüel tarihinin en önemli isimlerinden biri olup, muhtemelen de en seçkin ve en etkin felsefî teologudur. Çalışmaları, zamanın mahiyeti ve tarihin anlamı üzerine yoğunlaşsa da, düşünceleri aydınlanmanın tarihsel çeşitliliğine verilen tepki ve teistik fikirlerin yükselişini temsil eder. Edwards, yazı ve vaazlarında Tanrı'nın mutlak hâkimiyeti ve güzelliğini vurgular. Yaratmada Tanrı'nın gayesi üzerinde yoğunlaşır ve tarihsel süreci, Tanrı'nın iyileştirici etkisi olarak görür. O, Aydınlanmanın seküler tarih anlayışına, yani failin etkinliğinin karşısına, Tanrı'nın üstünlüğünü geçirir. Onun hayatı ve fikirleri, Koloni döneminin tarihini, dinî kültürünü ve deneyimini anlamada anahtar bir konumdadır.

Hayatı

Jonathan Edwards, 1703 yılında Connecticut, Batı Windsor'da doğdu. Babası, Timothy Edwards, Batı Windsdor'da önemli bir papaz; annesi, Esther Stoddart ise Batı Massachusetts'in ünlü bir vaizi Solomon Stoddard'ın zekî ve bağımsız bir karaktere sahip kızı idi. Jonathan, ailenin on bir çocuğundan beşincisi ve tek erkek çocuğu idi. Jonathan Edwards, eğitimini Kalvinist papazların yetiştiği Yale Koleji'nde bitirdi. Bu kolejin önemli bir özelliği, onun İngiltere'den gönderilen kitaplarla ve özellikle de Dummer Koleksiyonu ile zenginleşerek Kuzey Amerika'nın en iyi kütüphanesi hâline bir büyük kütüphaneye sahip olmasıydı. Bu durum, ona on yedinci yüzyıl Avrupa düşüncesi ile doğrudan tanışma fırsatı verdi. Edwards'in ilk felsefî düşünceleri Kalvinizmin doktrinleri ile şekillenmişti.

Edwards, yirmili yaşlarında Newton'un ve özellikle John Locke'un eserlerinden derinden etkilendi. Locke'u anti-materyalist bir düşünür olarak okudu ve yorumladı. Bu görüşlerini, farklı bir tarzda olsa da Berkeley'in idealizmi ile pekiştirdi. 1725'ten 1729'a kadar Northampton'da büyükbabasına yardım eden Edwards, dedesinin ölümünden sonra Boston'un en önemli kürsüsüne sahip bir papaz oldu. Kalvinist teolojinin karmaşıklıklarını güçlü zihni ile çözüm yollarına kavuşturdu. Ona göre, felsefe ve teoloji iç içe geçmiş iki alandı. Felsefe insan aklı ve inanç için meşru zemini sağlarken, İncil felsefenin tek başına kazanamayacağı vizyonu sağlıyordu. O, teoloji ve felsefeye dair dakik, sistematik düşüncelerini sentetik ve yaratıcı tasavvurlarla birleştirdi. Vaazları ve yazıları ile 1730'larda kolonide büyük şöhret kazandı ve *Büyük Uyanış* olarak bilinen hareketin doğmasına öncülük etti. 1750 yılına kadar çeşitli yerlerde papazlık görevini icra eden Edwards, Mart 1758'de 54 yaşında iken vefat etti. Ölümünden sonra öğrencileri ve takipçileri, Geleneksel Eski Işık Kalvinizmine muhalif olan Yeni Işık Kalvinist Papazları olarak meşhur oldular. Edwards'ın eserleri şunlardır: *Religious Affections* [Dini Etkilenimler] (1746), *Freedom of the Will* [İrade Özgürlüğü] (1754), *Original Sin* [Aslî Günah] (1758), *End of Creation* [Yaratmanın Amacı] ve *True Virtue* [Gerçek Erdem] (her iki eser yazarın ölümünden sonra 1765 yılında yayımlanmıştır).

Görüşleri

Edwards, ömrünü katı Kalvinist doktrinleri savunmaya ve açıklamaya adamıştı. On altıncı yüzyılda Hristiyanlığın özüne dönmeyi savunan ve Protestanlığın veçhesini değiştiren bu doktrin, John Calvin tarafından oluşturulmuştu. Kalvinist teoloji, Adem'in itaatsizliği ile aslî günah ya da (insan mahiyetinin) tamamen bozulmuşluk fikrini ortaya koyarak, bu günahın ancak yeni veya karşı konulmaz lütuf ile bağışlanabileceğini savunan bir öğretidir. Kalvinistler, doktrinleri gereği kadere ve hidayete çok önem verirler. Onlar, Hz. İsa'nın/Mesih'in kendileri için çektiği acılardan ötürü bütün suçluluk ve suçlanmadan özgür kılındıklarını; yine Hz. İsa'nın kendileri için kurban olması aracılığıyla kendilerinin günahlarının cezasına katlandığını ve böylece kendi suçluluklarını sonsuza dek kaldırdığına inanırlar. Bu noktada İsa'nın kendisine inananlar için vaat ettiği kurtuluş, iman ve tövbe armağanları dâhil, inananları Tanrı'yla doğru bir ilişkiye getirmek için gereken her şeyi içerir. Bu yüzden Kalvinizmde kurtuluş, sınırlı sayıda olmasına rağmen sonsuz değere sahip bir amacı gerçekleştirmek üzere tasarlanmıştır.

Bu doktrinler inancı rasyonelleştirme yükümlülüğüne girişenler için karmaşık ve birbiriyle derinden ilişkili sorunları içeriyordu. Amerika'daki teologlar, insanın aslî günahını taşısa da bireylerin davranışlarından sorumlu olduklarını vurguluyorlardı. Tanrı aslen olayları kontrol etse dahi, onlara göre insanlar davranışlarından sorumlu olmak durumundaydı. Bu ikilem kilise için içinden çıkılmaz sorunlara yol açmıştı. Diğer taraftan federal teolojinin *Yeni İngiltere* versiyonu, inananın lütfu kazanmaya çalışması gerektiğini vurguluyordu.

On yedinci yüzyılın başında Massachusetts papazları, arınma ve kurtuluşu lütuf anlayışında birleştirdiler. Onlara göre, ilâhî lütuf, verilen bir şey olarak irademize ya da işlerimize bağlı olmayan, Tanrı'nın her şeye egemen amaçlarına işaret ederken; arınma, bireyin Tanrı'ya ulaşma çabalarındaki kararlılığı ve samimiyetini ifade etmekteydi. Kilise, birbirleriye uzlaşmaz görünen bu iki anlayışı, kurtuluş için bireylerin lütfu alabilecek bir duruma gelmeleri fikrinde birleştirdi. Ancak Kalvinist kültür, on yedinci yüzyılın sonlarına doğru Newton'un hareket ve çekim kanunları fikriyle, bu anlayışı yeniden gözden geçirmek zorunda kaldı. Nitekim, bu görüşler etrafındaki tartışmalar, Amerikalı düşünürlerin on sekizinci yüzyılın sonuna kadar temel meselesi olmuştur.

Kalvinist teolojinin en temel görünümlerinden biri, sürekli *yaratmaya* duyulan inançtır. Kalvinistler, "hareket etmeyen hareket ettirici" gibi bir fikir yerine; kavranılamaz bir gerçeklik olarak, sonsuz güce ve lütfa sahip Tanrı'ya inanır. Bu yüzden maddî dünya Tanrı'nın basit bir fikri değil; onun ezelî tezahürü olmak durumundadır. Kozmos, ilâhî bilincin eylemi ya da durumu değil; Tanrı'nın her an eylemesi, kendisini birtakım sonlu mod ve formlarda ifade etmesidir. Bu düşüncesini birtakım sonlu mod ve formlarda ifade etmesidir. Bu düşünceden çıkan bir sonuç, Tanrı'nın fikirlerinin sonlu düşüncelerin illeti olmayıp, sonlu düşüncelerin Tanrı'nın fikirlerinin fragmanları, hatta evrenin ta kendisi olmasıdır. İnsan zihni ise, Tanrı'nın bu fikirlerinin diğer bir kompozisyonudur. Öyleyse, Kalvinistlere göre, Tanrı'nın kendisini açımladığı iki farklı fikir düzeni vardır. Dolayısıyla, varlık, bu iki farklı fikir düzenini bir tür algılamadır: Beden diye isimlendirdiğimiz şey, algının özel bir tarzı; ruh dediğimiz şey ise farklı bir algı serisi ya da kompozisyonudur.

Kalvinist teolojinin bu fikirlerini takip eden Edwards, Koloni döneminin merkezî sorunu olan din ve dinî hayatın sorunlarını çözmeye girişir. O, bu çabaları ile zamanındaki her türlü teolojik ve politik çatışmalara aktif olarak katılır. Hatırlanmalıdır ki, Koloni Amerika'sında -bugün oldukça zıt görünse de- Kilise ve Devlet arasında keskin bir ayrım yoktu. Dinî türden her türlü sorun, pekâla politik alana taşınabiliyor ve hatta teolojik tartışmalar politika tarafından ön plâna çıkarılıyordu. Edwards, düşüncelerini hayat geçirmek için hem dinî açıdan hem de politik açıdan etki yaratacak yolları takip etmiştir. Perry Miller'in ifadesiyle o, bir Hristiyan yurttaş, bir papaz ve entelektüel olarak sorumluluklarının hepsini yerine getirmiştir.

Hiç şüphesiz Edwards güçlü, etkili ve yetenekli bir filozoftur. Ancak onun her şeyden önce bir teolog olduğu unutulmamalıdır. Onun ilgisi ve yayınları öncelikle teolojik idi ve felsefeyi, Ortaçağdaki halefleri gibi felsefenin hizmetinde olan bir disiplin olarak

kabul etti. Diğer bir ifadeyle, o, felsefî doktrinin teoloji ile uzlaşmasına izin vermedi. Ancak aklın, *Tanrı'nın Sözünü* anlamak için verilmiş tanrısal bir hediye olduğuna inandı. Ona göre, akıl, vahyin daima hizmetinde olmalı ve onu kontrol etmeli idi. Bu yüzden, Edwards'ın Kalvinist doktrinin karmaşıklıklarını çözümleme yollarının modern öncesi bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bu noktada İncil, onun için dünyayı anlamada *otoriter* bir metin idi ve İncil tek bir tarzda okunabilirdi. Bu bilişsel tarz, Edwards'ı Yeni İngiltere'de önemli bir yere getirdi. 1746'da olgunlaşmış görüşlerini yansıtan *Dinî Etkilenimler* adlı kitabını yazan Edwards bu eserinde, gerçek bir dinin sahte bir dinden nasıl ayırt edilebileceğini ortaya koymaya çalıştı.

Edwards'ın hem teolojik hem de politik düşüncelerinin köşe taşını "Tanrı'nın kayıtsız şartsız hâkimiyeti" inancı oluşturuyordu. Düşüncelerinin ana temasını oluşturan bu anlayış, sadece *Dinî Etkilenimler*'de değil; fakat yazdıklarının her sayfasında ve verdiği vaazların tümünde görülebilir. Edwards'ın bu anlayışı merkeze alışı, sadece takdir edilmiş lütuf ve cezayı değil; aynı zamanda Berkeleyci idealizm ile özgürlük ve sorumluluk konusunda deterministik bir yaklaşımı da destekler. Bundan dolayıdır ki, Edwards'ın düşüncelerinin merkezini oluşturan bu anlayış kavrandığı zaman, onun düşüncelerinin makûliyeti daha bir kolaylıkla anlaşılabilir.

Hristiyanlar, genel olarak Tanrı'nın kudretini ön plâna çıkarırlar. Ancak Calvin ve Edwards, Tanrı'nın kudretinin *aslî keyfiliğini* savunur. Onlara göre, Tanrı'nın kudretinin keyfîliği, meseleyi insan açısından tasvir ettiğimizde başvurabileceğimiz en tutarlı zemindir. Zira Tanrı'nın hâkimiyetinin can alıcı önemi, O'nun en yüce saygınlığa ve en yüce özgürlüğe sahip bir kişiliğe sahip olmasında ortaya çıkar. Edwards, bizim bu yüzden Tanrı'nın hâkimiyeti ile Tanrı'nın özgürlüğü arasındaki yakın ilişkiyi görmemiz gerektiğini bildirir. Bu durum elbette, Tanrı'nın hâkimiyeti ile insanın özgürlüğü arasındaki ilişkiyi çevreleyen hassas problemleri gündeme getirir.

Bu problemlerden biri, "önceden belirlenmişlik" konusudur. Bu konu hakkında yapılan tartışmaların bir çoğunda, insanlığın saygınlığını ve özgürlüğünü koruma endişesi vardır. Edwards, öncelikle bu anlayışın Kutsal Kitap'a dayandığını ve onun tarafından ileri sürüldüğünü vurgular. Zira ona göre, Tanrı'nın tüm olayların akışını bir şekilde önceden belirlemesi, O'nun hâkimiyetinin zorunlu bir sonucudur. Bu fikri kendi başına ele alırsak, Kalvinizm'in buna getirecek bir savunması olmadığı görülür. Bu fikir, Tanrı'nın yarattıkları üzerinde mutlak bir hâkimiyeti olduğunun yalın bir ifadesinden başka bir şey değildir. Onun beyan ettiği tek gerçek, budur. Tanrı, Edwards'a göre, her şeyi farklı şekillerde önceden belirleyebilir. Vuku bulan her şeyin, en azından O'nun izni ile gerçeklemesi bir zorunluluktur. Eğer O, bir şeye izin verirse, demek ki bu şeyin gerçekleşmesine izin vermeyi kararlaştırmıştır. Eğer O bir şeyin gerçekleşmesine izin vermeyi kararlaştırmış ise, o zaman mantık çerçevesinde bu gerçekleşecek şeyi önceden belirlemiş olur. Tanrı'nın bu dünyadaki her hangi bir şeyin gerçekleşmesini durduramayacağını kim iddia edebilir? Eğer Tanrı isterse, tüm evreni durduracak kudrete sahiptir. Tanrı'nın tüm olayların akışını önceden belirlediğini söylemek demek basit bir şekilde, Tanrı'nın yarattıkları üzerinde mutlak bir hâkimiyeti olduğunu söylemek demektir. Eğer herhangi bir şey kendisine egemen olandan bağımsız bir şekilde gerçekleşirse, bu durum hâkim olanın egemenliğini bozmuş olur. Eğer Tanrı bir şeyin gerçekleşmesini reddeder ve bu şey gene de gerçekleşirse, bu durumda bu şeyin gerçekleşmesine sebep olan her ne ise, bu şeyin Tanrı'dan daha büyük bir yetkisi ve kudreti var demektir. Eğer Tanrı'nın hâkimiyetinin dışında kalan herhangi bir yaratılış var ise, bu durumda Tanrı her şeye egemen olan değildir. Eğer Tanrı, her şeye egemen olan değil ise, bu durumda Tanrı da değildir.

Önceden belirlenmişlik fikrinin bir içerimi de, insanın aslî günahı anlayışında yatar. O, yazılarında ve vaazlarında insanın günahkarlığıyla ilgili Agustinusçu tasviri kullanır. Edwards'a göre, Tanrı'nın, insanın günaha düşeceğini önceden bildiğini kabul etmek zorundayız. Bununla beraber kabul etmememiz gereken diğer bir gerçek de, Tanrı'nın bunu durdurmak için müdahale edebilme ya da hiç birimizi yaratmamayı tercih edebilme kudretinin olduğudur. Tüm bu varsayıma dayalı olasılıkları kabul etmek zorundayız. Sonuç olarak bildiğimiz şey; Tanrı'nın bizlerin günaha düşeceğini bildiği; ancak buna

rağmen bizi yarattığıdır. Aynı şekilde Tanrı önceden, bu düşmüş yaratıkları için, kendisinin adaletini mükemmel bir şekilde beyan eden, sevgisini ve merhametini en mükemmel bir şekilde gözler önüne seren bir kurtuluş planı hazırlayacağını da bilmekteydi. Edwards'a göre, Kutsal Kitab'ın isimlendirdiği gibi "seçilmiş" olanların kurtuluşunu önceden belirlemesi tamamen Tanrı'nın sevgisinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada karşılıksız seçim, seçilmişliğin esasen Tanrı'nın amaçları ve her şeye egemen iradesi tarafından belirlenmiş olması anlamındadır. Edwards'a göre, Tanrı'nın karşı konulmaz lütfu, O'nun yüreklere koyduğu arzu ve istektir ve o, inananların Tanrıya yönelmesini sağlar. Diğer bir ifadeyle etkin çağrı, Tanrı'nın yüreğimize koyduğu bir istek, bir arzu, bir yönlendirme çağrısıdır.

Diğer taraftan seçilmemiş olanların durumunun ne olacağı sorulabilir. Ancak bu durumda da şu soruyu akla getirmek ihtiyacı duyarız: Adaletli bir Tanrı'nın, kendisinden nefret eden, devamlı bir şekilde Kendisinin ilâhî otoritesine ve kutsallığına karşı isyan eden bir yaratığa sevgi göstermesi gibi bir mecburiyeti var mıdır? Bir filozofun ileri sürdüğü itiraza göre, "Tanrı'nın günahkâr yaratıklarına karşı sevgi borcu vardır." Bu durumda tam olarak ifade edilmeyen tez, Tanrı'nın günahkârlara karşı lütufkâr olma mecburiyeti olduğudur. Bu ise lütfun anlamını bozar: *Eğer lütuf mecburî olursa, buna artık lütuf denemez.* Lütfun en önemli özelliği hakkedilmemiş olmasıdır. Tanrı, her zaman merhamet göstereceği kişilere merhamet gösterme hakkını kendisinde saklar. Tanrı'nın belki insanlara adalet borcu olabilir; ama aslâ merhamet borcu olamaz. Her şeye egemen olan Tanrı ile günaha düşmüş bir dünya arasındaki ilişkiyi düşündüğümüz zaman temel olarak dört tercih düşünülebilir: **(i)** *Tanrı, kurtuluş için hiç kimseye fırsat vermemeye karar verebilir,* **(ii)** *Tanrı, herkese kurtuluş için fırsat sunabilir.* **(iii)** *Tanrı, dolaysız bir şekilde müdahale ederek bütün insanların kurtulmasını güvence altına alabilir.* **(iv)** *Tanrı, dolaysız bir şekilde müdahale ederek, bazı insanların kurtulmasını güvence altına alabilir.*

Dört tercihten birinci ve üçüncü olasılığın kabul edilemeyeceği açıktır. İkinci tercih ise seçilmişliği ortadan kaldırdığı için, kabul edilmez. Kalvinistler ve Edwards, dördüncü olasılığı kabul eder. Önceden belirleme Tanrı'nın aktif bir şekilde seçilmişlerin kurtuluşlarının güvence altında olması için, onların hayatlarına müdahale ettiğini öğretir. Doğallıkla geri kalan insanlar da Mesih'e davet edilirler ve *eğer isterlerse,* onlar da kurtuluş için bir "fırsata" sahip olabilirler. Bu durum bile Tanrı'nın isteği ile gerçekleşebilir. Kalvinistler açısından, Tanrı'nın lütfu, dördüncü olasılıkta, düşkün insan ırkı için ikinci olasılığa göre çok daha fazla olmak durumundadır. Lütuf dördüncü olasılıkta daha fazla gerçekleşiyorsa, yani Tanrı bazı insanların kurtuluşunu güvence altına almayı seçiyor ise, neden bütün herkesin kurtuluşunu güvence altına almamaktadır? Bu noktada, öncelikle Tanrı'nın herkesin kurtuluşunu güvence altına alacak kudreti olduğunun kabul edilmesi gerekir. Zira bu kudrete sahip olmasaydı, o zaman Tanrı Her Şeye Hâkim Olan olamazdı. Peki eğer bu kudrete sahip ise, neden bu kudretini herkes için kullanmamaktadır? Edwards'a göre, Tanrı'nın kudretini isteksiz insanlar üzerine empoze etmesi, insanın özgürlüğüne bir müdahaleden başka bir şey olmaz. Tanrı günah işleyemeyeceğine göre, O isteksiz günahkârlar üzerine tek taraflı bir şekilde kurtuluş lütfunu empoze edemez. İsteksiz olan bir günahkârı istekli yapmak, bu günahkârın özgürlüğüne müdahale olur. Kısacası bu fikir şunu ifade etmektedir: Tanrı, Müjdenin lütfunu sunmak suretiyle, bir günahkârın kurtulması için elinden geleni yapmıştır. O, insana baskı yapacak mutlak güce sahiptir, ancak bu kudretin kullanımı O'nun adaletli oluşuna karşı bir davranış olur. Edwards'a göre, bu görüşe yapılacak her türlü itiraz, Tanrı'nın her şeye egemen olan kudretini ve seçimini sorgular. Tanrı tüm insanlara eşit davranmadığını, Kutsal Kitap'ta açıkça ortaya koymuştur.

Önceden belirlenmişlik anlayışının diğer bir içerimi, Tanrı'nın hâkimiyeti ile insan özgürlüğünü uzlaştırma hususunda ortaya çıkar. Bu durum karşımıza bir paradoks çıkarır; eğer bir çelişki var ise bu durumda birisinden birisinin var olmaması gerekir. Eğer hâkimiyet özgürlüğü eliyor ve özgürlük de hâkimiyeti ortadan kaldırıyor ise, bu durumda ya Tanrı hâkim olan değildir ya da insan özgür değildir. Edwards'a göre, Tanrı'nın hâkimiyeti ile insanın özgürlüğünün

çelişmediğini anlayabilirsek eğer, bu durumda ikisine de sarılma imkânımız olur. Edwards 1754'de yayınladığı *İrade Özgürlüğü* adlı kitabında, Locke ve Newton'un Kalvinizmi desteklediğini ileri sürer. O, özgürlüğe karşı olmayan bir ahlâkî determinizm ileri sürer. İnsanlar özgür seçimde bulunduklarında, genellikle günahı seçerler. İnsanların iyiyi seçmesi mümkündür, ama doğaları gereği günahı seçerler. Oysa iradenin kendisi iradeye sahip bir fail değildir. Diğer bir ifadeyle seçme kudreti, bizatihi seçim kuvvetine sahip değildir. Edwards'ın özgürlük anlayışı idealizm ışığında yorumlandığı takdirde, daha iyi anlaşılabilir. Ona göre irade içseldir ve niyet, arzu, istek ve hisler gibi iradî işlerden oluşur. İnsan haricî olayların etkin nedeni değildir; onlara, sadece Tanrı tesir eder. Bu anlamda irade bireyin bir yeteneği değil; görünen en büyük iyiliktir. Edwards'a göre, irade ve eylem *gizemli* olarak birbirine bağlanır. Onun bu hususu açıklamak için "çelişki" ve "paradoks" terimleri yerine gizemi tercih etmesi anlamlıdır. Zira gizem kelimesi, "gerçek olan ancak bizim anlamadığımız olandır" ifadesinde billurlaşır. Kutsal üçlü, İsa'nın iki ayrı doğası, yerçekimi veya hareketin ne olduğu birer gizemdir. Çelişkiler açıklanamadığı için anlaşılmaz kalır iken; gizemlerin anlaşılabilme eğilimi ya da imkânı vardır. Ancak bu, bugün bizler için gizem olan her şeyin bir gün açıklanabilir olacağı anlamına değil de, şu an gizem olan birçok şeyin açıklanmayacağı anlamına gelir.

Edwards'ın insan özgürlüğünün izdüşümü olarak ele aldığı ahlâk görüşleri yazılarında ve vaazlarında dağınık hâlde görülür. O, ahlâk görüşlerini sistematik olarak *Gerçek Erdemin Doğası* adlı eserine serdeder. O, Hutcheson ve Shafthesbury ile Hume'un görüşlerini tartışarak, gerçek erdemi, doğal ve ikincil erdemlerden ayırır. Ona göre, tüm erdemler güzelin bir çeşididir; ama tüm erdemler gerçek erdemler değildir. Özellikle *ilksel güzelin* tanınması ahlâkî faili ve onun gerçek erdem ile ilişkisini belirler. İkinci güzellik, varoluşun ve onun ilişkilerinin tüm çeşitlerinde bulunur ve ilksel olanı örtüp gizler. Edwards'a göre, tüm güzellik birlik ve farklılıktan oluşur; ama parça ve ahenk ilksel güzellik ve dolayısıyla gerçek erdem değildir.

İnsanın doğası gereği günaha meylettiğini hatırlayacak olursak, Edwards'a göre, gerçek ahlâk, Tanrı'nın merhametinden ortaya çıkar. Eğer Tanrı kalplerimizden günahın öldürücü etkisini kaldırmazsa, kalp işi olan gerçek erdeme sahip olamayız. Gerçek erdem ise hakikî aşk; varlığa karşı yardımseverliğimizdir. Edwards, erdemi entelektüel bir mesele olarak değil, fakat Hume gibi hissî bir mesele olarak görür. Diğer bir ifadeyle, Edwards'ın ahlâkının metafizik temeli ahlâk duygusudur. Bu duygu bireysel alandan sosyal alana uzanır. Ona göre, gerçek erdeme sahip kişiler, Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmak için arkadaşlarının iyiliğini isterler. Bu durum ise, Edwards'ın dengeli sosyal ahlâkını gündeme getirir.

Jonathan Edwards'ın başlattığı "Yeni İngiltere teolojisi" ya da "Edwardsçılık" akımı on dokuzuncu yüzyıl Amerika'sında sürmüştür. H. Oberdieck, Edwards'ın etkisinin Birleşik Devletlerin Evanjelik Kiliselerinde bugün dahi sürdüğünü ileri sürer. Zira o, dinin kalp ya da duygulanım işi olduğunu ileri sürmüştür. Edwards'ın belki de en büyük etkisi estetikte görülür. Walt Whitman, R. W. Emerson, Emily Dickson ve Robert Frost'un yazılarında bu etkinin izleri yakalanabilir.

J. EDWARDS, *The Works of Jonathan Edwards* V. I-II, Hendrickson Publishers, 1988; B. KUKLICK, *A History of Philosophy in America*, Oxford University Press, 2001; G. M. MARSDEN, *Jonathan Edwards: A Life*, Yale University Pres, 2003; P. MILLER, *Jonathan Edwards*, New York, W. Sloane Associates, 1949; H. OBERDIEK, "Jonathan Edwards, *American Philosophy* (ed. M. G. Singer), Cambridge University Press, 1985; M. White, *Science and Sentiment in America*, Oxford University Press, 1972.

Ayrıca **bkz.,** AMERİKAN FELSEFESİ, ÇAĞDAŞ AMERİKAN FELSEFESİ.

Celal TÜRER

EFENDİ-KÖLE AHLÂKI. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* adlı çalışmasında, yeryüzünde varolmuş ve hâlen mevcudiyetini sürdüren birçok ahlâka rastladığını ve söz konusu ahlâkların; birbirine bağlı olarak, düzenli bir şekilde birlikte ortaya çıkan belirli özelliklere göre *Efendi Ahlâkı* ve *Köle Ahlâkı* olmak üzere iki temel tipe ayrılabileceğine işaret eder. İlk bakışta, efendi ve köle kavramlarının, politik ve sosyolojik referanslara sahip oldukları düşünülse bile, Nietzsche'nin zorunlu olarak efendiyi (soylu) bir topluluk-

taki yönetici veya ayrıcalıklı kesim ile, köleyi ise bu kesimin hâkimiyeti altında bulunan ya da statü olarak bu kesimin aşağısındaki insanlarla özdeşleştirmediği açıktır. Kuşkusuz, efendi ahlâkıyla köle ahlâkının anlaşılmasında politik anlamıyla güç, yani hükmeden veya hükmedilen olmaktan kaynaklanan güçlülük ya da güçsüzlük hissi, önemli bir referanstır. Nitekim Nietzsche, ahlâkın oluşumunu ve onun nihilistik mahiyetini politik deneyime bağlı olarak açıklamıştır. Ancak, efendi ile köle arasındaki mesafenin, politik ve toplumsal anlamda bir hiyerarşinin ötesinde bir anlama, Nietzsche'nin, efendi ve köle ahlâkının aynı kişinin, aynı ruhun içinde bile bulunabileceğini söyleyerek imâ ettiği psikolojik bir anlama da sahip olduğu göz önüne alındığında, efendi ve köle kavramlarının, politik ve sosyolojik anlam içerikleriyle sınırlandırılamayacağını söyleyebiliriz. Nietzsche'nin, Batı kültüründe iki bin yıldır hüküm süren bir ahlâkı köle ahlâkı olarak nitelemesi, efendi ve köle kavramlarının söz konusu sınırlamanın ötesinde anlamlara sahip olduğunun en açık kanıtını oluşturur.

Warren'ın da belirtmiş olduğu gibi, Nietzsche için soyluluk, dışsal eylem ve çalışmalardan çok, kişinin kendisine yönelik saygısından doğar. Soyluluk, kendinden emin olma hissiyle birlikte, iyi ve açık bilince işaret eder. Bu nedenle Nietzsche soyluluğu, sosyolojik terimlerden ziyade, psikolojik ve fenomenolojik terimlerle anlar. Bu husus dikkate alındığında, efendi ve köle kategorilerinin, farklı deneyim tiplerine karşılık geldiği ve ilke olarak soyluluğun, toplumda herhangi bir yerde zuhur edebileceği söylenebilir. Warren'a göre, Nietzsche de Freud gibi, benliğin birliğini sağlayacak olan bir düşünümsellik (*reflexivity*) biçimiyle ilgiliydi. Bu perspektifle ele alındığında, efendi ve köle psikolojisi arasındaki temel fark, kölenin, deneyimlerini bütünleştirmesindeki başarısızlığından kaynaklanır. Güçsüzlük hissi, kölenin hafızasında aşırı bir şişkinliğe, bu da onun, bütünlüğünü sağlamasına mani olan geçmişin acılarıyla ilgili takıntılara yol açar. Buna karşın, soyluluğun güçlü sağlığı, deneyimlerini birleştirebilme kapasitesinden doğar ve böylece efendinin (kişinin) bütünlüğüne engel olacak birçok şeyi unutmasına imkân verir. Efendideki *aktif unutma*nın aksine, kölede unutamamanın tezahürü, hınç duygusudur. Efendi tipe ait unutma ve tepkiler eyleme gücünün bütünlüğü bağlamında tanımlanırken, köle tipi ise, çok büyük bir hafıza ve hıncın gücü ile tanımlanır.

Köle ahlâkına reaktif karakterini veren, tam da bu hınç duygusudur. Nietzsche'nin ifadesiyle, her soylu ahlâk, kendine zafer kazanmış bir biçimde evet demekle gelişirken, köle ahlâkı, daha başında; dışarıda olana, farklı olana, kısaca kendi olmayana "hayır" der. Nietzsche'ye göre, bu hayır kölenin yaratıcı eylemidir. Köle ahlâkının varolmak için, hep karşı koyan dış dünyaya gereksinimi olmuş ve kölenin eylemi, temelde tepkiden kaynaklanmıştır. Soylu değerlendirme biçiminde ise, tersi söz konusudur. Soylu, eyleme kendiliğinden geçer ve karşıtını "yalnızca kendine daha minnettar, daha sevinç dolu evet demek için arar. Olumsuz kavramları 'alçak', 'sıradan', 'kötü' yalnızca baştan aşağı yaşam ve tutkuyla dolu, olumlu temel kavramların, 'biz soylular', 'biz iyi, güzel ve mutlular'ın soluk bir karşı görüntüsüdür."

Köle ahlâkının reaktif karakteri, en iyi şekilde, onun iyi-kötü ayırımında teşhis edilebilir. Nietzsche, etimolojik olarak ele alındığında, iyi ve kötü ayırımının temelinde, aristokrata özgü, soylu değerlendirme biçiminin bulunduğunu belirtir. İyi, her yerde başlangıçta, "ruhça soylu", "asilzade", "ruhça ayrıcalıklı", "ruhça yüksek" anlamlarına gelmiştir. Buna karşın kötü, söz konusu iyi tanımının dışında kalanı, bayağı olanı, talihsiz olanı nitelemek için kullanılan bir kavram olmuştur. Soylu için kötü, kendi iyi tanımının dışında kalan bir şeye işaret ettiğinden, soylunun iyi tanımı, onun kötüye olan düşmanlığından kaynaklanmamıştır. Kötü, verili bir durumdur ve soylu ona karşı kayıtsızdır. Efendinin, kendi iyi tanımı için düşman bir öteki olarak kötüye ihtiyaç duymaması, onun ahlâkının aktif karakterini yansıtır. Deleuze'ün ifadesiyle, efendinin formülü, "ben iyiyim, bu yüzden sen kötüsün"dür. Efendi ahlâkına göre, kötünün kötü oluşu, ikincil bir sonuçtur. İyi, öncelikli olarak efendiyi dizayn eder; kötü ise bir sonuçtur ve köleyi oluşturur. Soylunun köle karşısındaki kayıtsızlığı o kadar açıktır ki, onu düşman olarak bile görmez. Soylu için düşman, kötü olan değildir, çünkü onun kötü olanla hiçbir işi yoktur. Soylu, düşmanını kendisi gibi saygıdeğer biri olarak görür ve onu kendisi için ister, bu

onun ayırıcı özelliğidir.

Köle ahlâkında iyi ve kötü kavramları, efendi ahlâkında olduğundan tamamen farklı anlamlar içerir. Köle ahlâkı, kendi iyi-kötü ayırımını kendi reaktif karakterine uygun olarak, efendinin iyi olarak adlandırdığı niteliklerin değersizleştirilmesi üzerinde temellendirir. Buna bağlı olarak, kölenin iyi tanımı kötü tanımına göre belirlenmiş olur. Kötü olan, soylu ve soyluca olan her şeydir. İyi ise, efendinin kötü ve bayağı olarak addettiği yani soyluca olmayan şeylerdir. Hınç duygusuna sahip olan köle, kendisini iyi olarak düşünebilmek için kötü diye nitelendirdiği bir ötekine, yani iyi ve kötü arasında bir düşmanlık ilişkisine ihtiyaç duyar. Böyle bir ahlâkın formülü ise, sen kötüsün ben bu yüzden iyiyimdir. Bu bağlamda köle ahlâkının, değerini kendisinden üretemediği için kendini onaylayamayan, yalnızca olumsuzlamak zorunda olduğu şeyin asalağı olan bir ahlâk tipi olduğunu söyleyebiliriz.

Efendi ve köle ahlâklarının, iyi ve kötü kavramlarına yüklemiş oldukları anlamlar arasındaki farklılık, her iki ahlâk tipinin beslemiş oldukları etik anlayışlar arasındaki farklılığı anlamak açısından da önemlidir. Köle ahlâkı, hakikat adına varoluşu ve oluşu yadsıdığı ölçüde, iyi kavramını bir hiçleştirme üzerinden, iyinin kötü ile arasındaki düşmanlık ilişkisinden türetir. Bu yönüyle yaşam ve oluş, köleci değerlendirme dikkate alındığında, kötüye işaret eder. Evrenselci etik, tam da böyle bir değerlendirmeden beslenmiştir. Buna karşın, Nietzscheci bir etik, daha başlangıçta kendisini, köleci anlamda iyi ve kötünün ötesinde konumlandırmak durumundadır. Nietzsche, iyi ve kötünün ötesinde olmaktan bahsederken, bunu bütün değerlendirmeleri reddetmek amacıyla yapmaz. O, bunu, yeni bir değerlendirmeyi öncekinin yerine geçirmek amacıyla yapar. Nietzsche, klâsik iyi-kötü (*good-evil*) ayırımı yerine soylu-kötü (*noble-bad*) ayırımını yerleştirir. Nietzsche'nin önem atfettiği bu ayırım, onaylayıcı ve yaşam ile düşmanca olmayan bir ilişkiyi öngören mahiyeti ile, onun etiğinin merkezinde duran yaşamı zenginleştirme kriteri için temel bir referans noktası oluşturur.

Buraya kadar, Nietzsche'nin efendi ve köle ahlâkı ayırımını, tarihsel olmayan bir perspektifle ele almaya çalıştık. Fakat söz konusu tipler, Nietzsche için bir ahlâk filozofunun yapmış olduğu, herhangi bir tasnifin ötesinde bir anlama sahiptir. Nietzsche'nin köle ahlâkı olarak nitelediği ahlâk tipi, Batı kültürüne damgasını vuran ve sahip olduğu nihilistik mahiyeti, yani nihilizm yazgısını kendi serüveninin sonunda açığa çıkarmaya başlayan bir ahlâka tekabül eder ve bu yönüyle de açık şekilde bir tarihsel anlama sahiptir. Nietzsche, kendi dönemini -modern dönemi- kölelerin başkaldırmasıyla Batı kültür tarihinde hâkimiyetini hissettirmeye başlayan köle ahlâkının, dolayısıyla da kölenin, zafere ulaştığı bir dönem olarak görür. Fakat Nietzsche için bu zafer, aslında *decadence*'a (çöküş/yozlaşma) karşılık geldiği için, hayatın düşüşüne işaret eder ve bu nedenle de, her ne kadar yaşamın lehinde yeni değerlerin yaratılması için fırsatlar sunma anlamında olumlu bir anlama sahip olsa da, tarihin sonu olarak görülmemesi gereken, kesinlikle üstesinden gelinmesi gereken bir hadisedir. Hegel de tıpkı Nietzsche gibi, efendi ve köle kavramlaştırmalarını kullanmıştı ve Hegel için de modern dönem, kölenin zaferine işaret etmekteydi. Nietzsche'den farklı olarak Hegel, efendi ile köle arasındaki ilişkiyi, tarih felsefesi doğrultusunda, diyalektik bir ilişki olarak ele almış ve kölenin zaferini tarihsel zorunluluğun bir sonucu olarak, ancak tarihin sonunda zuhur edebilecek olan özgür bireyin ortaya çıkışı olarak yorumlamış ve olumlamıştır. Bu noktada, hem efendi ve köle ahlâkı ayırımının tarihsel anlamının ortaya konulması hem de Nietzsche'nin diyalektik eleştirisinin mahiyetinin anlaşılması bakımından, Nietzsche'nin efendi-köle ahlâkı ayırımı ile Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin bir mukayesesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hegel'de efendi köle diyalektiği, insanın, insan olma, *kendinin bilinci*ne varma, kendinin bilincini nesnel hâle getirme (başkaları için de kabul edilebilir hâle getirme) ve nihayetinde özgür bir birey olma sürecinin bir ifadesidir. Hegel'e göre, insan, *ben olmayan*dan özce farklı, ona radikal bir biçimde karşıt *ben* olarak kendini açığa vurur. *Ben*'i, olumlu içeriği olumsuzlama ile dolacak bir boşluk olarak telâkki eden Hegel için, isteğin yöneldiği şeyin mahiyeti, *ben*in de mahiyetini belirleyecektir. Eğer istek yalnızca doğal bir şeye yönelmişse, doğal olan bir şeyin olum-

Nietzsche

suzlanması söz konusu ise, *ben* de doğal bir *ben* olarak kalacaktır ve bu yönüyle insanın, yani doğal şeylere yönelik isteğinin tatmini peşinde olan insanın, hayvandan bir farkı olmayacaktır. İnsanın ayırıcı vasfı, onu insan yapan, bir birey olarak kendinin bilincine ulaşmasını mümkün kılan şey, onun, doğal olmayan bir şeye, yani başka bir isteğe yönelimidir. Bu anlamıyla istek, tam da insanın ayırıcı vasfıdır. Kendisiyle ebedîyen özdeş kalan, statik ve verilmiş bir gerçek varlıktan farklı olan istek, gerçek olmayan bir boşluktur. İnsanı hayvansal *ben*den farklı olarak değişime ve dönüşüme açık kılan şey, işte isteğin bu karakteridir. Dolayısıyla, insan, tümel formu mekân değil zaman olan bir varlık olarak, bir boşluk olan isteğini, başka isteklerle etkileşimi sonucunda doldurmak suretiyle insanlaşır. Hegel insan ya da tarihin temelde, iki insan tipinin, iki isteğin karşı karşıya gelmesinin, efendi ile köle arasındaki diyalektiğin sonucunda oluştuğu kanaatindedir.

Bir isteği istemek, kendini bu isteğin istediği değerin yerine koymayı, yani kendi değerinin bir başkası tarafından istenen değer olmasını istemektir. Kısaca, bilinip tanınmayı istemektir. Efendi, bilinip tanınma isteğini doyurmak için, diğer istekle olan mücadelesinde ölümü göze alan ve kendisini kabul ettiren tarafı oluşturur. Köle ise, söz konusu mücadelede, hayatını tehlikeye atmaktan vazgeçen, –kendi doğal isteğine boyun eğerek– hayatını idame ettirmek için hasmını, efendi olarak tanıyan kişiyi niteler. Bu noktada, efendi ile köle arasındaki mücadelede, söz konusu olan olumsuzlamanın, hasımlardan birinin tamamen ortadan kaldırıldığı bir olumsuzlama değil, hasmı (*antiteyi*) bir yönüyle ortadan kaldırırken, diğer yönü ile muhafaza eden ve ileriye taşıyan diyalektik bir olumsuzlama (*aufhebung*) olduğunu belirtmek son derece önemlidir. Örneğin, efendi köle diyalektiği bağlamında ele alındığında, efendi, kölenin, kendini kabul ettirme isteğini yadsır, fakat kölenin doğayı dönüştüren çalışmasını muhafaza eder ve onu ileriye taşımasına imkân verir. Aynı şekilde, köle efendi ile olan ilişkisini olumsuzlarken, kendi üzerinde bulunan bir efendi düşüncesini ortadan kaldırır. Fakat, söz konusu ortadan kaldırmayla birlikte, efendide bilincine varmış olduğu kabul edilme düşüncesini, muhafaza eder ve onu, kabul edilen biri tarafından kabul edilme yönünde daha da ileriye taşır.

Efendi, her ne kadar, kendi olumsuzlayıcı etkinliği olan savaş ile, tarihsel ve insan oluşturucu sürecin katalizörü olsa da, insanın kendinin bilincine varması, kendini gerçekleştirmesi ancak kölenin olumsuzlayıcı etkinliği olan çalışma dolayımıyla mümkün olabilecektir. Bu nedenle, Hegel'e göre, özgürlük, yani insanın kendini bilip tanıması ve kendini bilip tanıyan muadillerince bilinip tanınması, kölenin çalışması sayesinde doğa karşısında özgür olan, bu özgürlüğün sağlanmış olduğu konfor nedeniyle biyolojik varlığını aşmaya yönelik herhangi bir motivasyondan yoksun bulunan ve bu nedenle de kendisiyle ilgili eksik bir bilince sahip olmakla yazgılı efendinin değil, efendiye boyun eğerek insanî özgürlüğün ve özerkliğin değerini efendide bilip tanıyan; başlangıçta ölüm korkusu ile kendi doğasına ve doğaya boyun eğen, fakat çalışarak doğanın ve kendini doğaya bağlayan ve efendinin kölesi hâline getiren kendi doğasının efendisi hâline gelen, yani efendiliğini çalışması dolayımıyla kazanan kölenin başarımı olacaktır.

Efendi-köle diyalektiği konusunda Nietzsche ve Hegel'in düşünceleri arasındaki farklılıklar, en iyi şekilde, Nietzsche'nin diyalektik düşünceye yönelik eleştirileri yoluyla anlaşılabilir. Deleuze'e referansla Nietzsche'nin üç nedenden dolayı diyalektiğe

karşı olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak diyalektik, güçlerin tabiatının yanlış bir yorumunu sunar. İkincisi, güçler arasındaki ilişkinin mahiyetini yanlış yorumlar. Ve nihayetinde soyut terimler ve değişimlerle iştigal ettiği için değişimi ve transformasyonu yanlış yorumlar.

İlk eleştiri, gücün çoğul ve dinamik karakteri bağlamında yöneltilen bir eleştiridir. Diyalektik, her ne kadar başlangıçta iki farklı öğenin karşıtlığından hareket etmiş olsa da, nihayetinde bir birliğe ulaşmayı içerdiği için çoğulculuk diyalektiğin en büyük düşmanıdır. Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, Hegel'in efendi-köle diyalektiği, kendisiyle birlikte bütün insanî farklılıkların ortadan kaldırıldığı bir insan tipini -modern evrensel birey- öngördüğü ve tikel (özel çıkar)-tümel (ortak çıkar) karşıtlığını aşmak suretiyle bu insan tipinin varolabilmesinin imkânını oluşturma niteliğini haiz bir bütünlük (Devlet) nosyonunu yücelttiği için kaçınılmaz bir biçimde gücün çoğul ve ilişkisel mahiyetini göz ardı edecektir. Nietzsche, Hegelci diyalektiğin sonundaki bireyi, nihilizmin en ileri biçimine ulaşmasının bir ürünü olarak kendini gösteren ve insanî tiplerin çokluğunu, insanlığın en düşük paydası olarak kendisinde düzleştiren *son insan* olarak kavramlaştırmış ve tıpkı Tanrı gibi, onun yerine ikame edilmiş bir bütünlük nosyonu olduğunu düşündüğü devleti de gerçek anlamda bir bireyleşmenin önündeki engellerden biri olarak görmüştür.

İkinci eleştiri, Nietzscheci *onaylama* nosyonuna ışık tutar. Nietzsche için bir gücün başka bir güç ile oluşturduğu asıl bağ, hiçbir zaman tözün olumsuz öğesi olarak ortaya çıkmaz. Hegel için bir güç diğerini yadsırken, olumsuzlarken, ancak bu şekilde kendisine geri yansıyan gücü keşfederek kendinin bilincine varırken, Nietzsche'de böyle bir yadsıma söz konusu değildir. Çünkü Nietzsche için, bir güç başka bir güçle ilişkiye girdiği vakit, önündeki gücü olumsuzu olarak yadsımaz. Tersine, onunla olan farklılığını ortaya koyar ve bu farklılığından hoşnutluk duyar. Deleuze'ün ifade etmiş olduğu gibi, Nietzsche'de negatiflik, gücün aktivitesini gerçekleştiren form olarak esasta varolmaz. Aksine o, aktivitenin, yani aktif bir gücün varlığının ve onun farklılığının bir sonucudur. İstemin istediği, farklılığın onaylanmasıdır. Diğeriyle temel ilişkisi içerisinde bir istem, diğerinin farklılığını, onaylamanın bir nesnesi hâline getirir. Diyalektikçi ise, tüketilmiş bir güce sahiptir. Bu güç, kendisine hükmeden güçlere reaksiyon gösteren bir güçtür. Ancak böyle bir güç, diğeriyle ilişkisinde negatif olan unsuru ön plâna çıkarır.

Son olarak diyalektik, belirli bir hakikatin ya da inancın yaşamdan yalıtık bir biçimde, nedenler gösterilerek kanıtlanabileceği tasarımını içerdiği için de sorunludur. Bu yönüyle diyalektik, bütün bir geçmişi, geçmişte olup biten her şeyi, olumsal karakter arz eden sonuçları ya da başarımları, belirli bir *telos*'a hizmet eden mantıksal zorunluluğun ürünleri olarak ele alır. Efendi-köle diyalektiği bakımından düşünüldüğünde, bütün bir sürecin zorunlu bir şekilde kendisine hizmet ettiği *telos özgürlük*'tür. Hegel, tarihi bu *telos* doğrultusunda, kölenin bilincinin bir serüveni olarak yorumlar ve onun, özgür insan, kendinin bilincinde olan insan ile sonuçlanması mukadder sonunu olumlar. Nietzscheci perspektif için böyle bir düşünme biçimi ve tarih okuması, tam da, güçten yoksun olduğu için yaşamı yadsıyan ve pratikte mümkün olmayan zaferini tek silahı olan mantık (akıl-*logos*) alanında kazanmaktan başka çaresi olmayan kölenin zihniyetini yansıtır. Bu noktada, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin, gerçekte kölenin bakış açısının bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Köle yoksun olduğu gücü, güç istemi olarak değil, gücün bir temsili olarak düşünür. Bu güç, hem varlığının bir başkasının tanımasına bağlı olması anlamında, hem de efendide, Tanrı'da ya da devlette ifadesini bulma anlamında kişinin dışında, kişiden ayrı olarak tasavvur edilen bir güçtür. Tam da bu yüzden, efendi-köle diyalektiğindeki efendi portresi, yani kendi varlığının bilincine ulaşmak için, bir başkasının tanımasına ihtiyaç duyan efendi tasavvuru, Nietzsche'nin, köleye kayıtsız efendi anlayışının tersine, aslında kölenin hayalindeki efendi portresi ya da tasavvurudur. Hardt'ın da belirtmiş olduğu gibi, Hegel ve Nietzsche, efendi köle ilişkisinde aynı alan üzerinde fakat karşıt yönlere doğru hareket ederler. Her ikisi de özü, varlığın hareketi içerisine yerleştirmeye çalışır. Fakat Hegel, kendisine geri yansıyan bir gücü (öz-bilinç) temel alırken, Nietzsche, kendi dışına taşan bir gücü (güç istemi) önerir. Her iki durumda

da, varlığın özünün *güç* olmasına rağmen, iki farklı güç anlayışı söz konusudur. Hegel, yapabileceği şeyden ayrılabilen bir güç anlayışını (kölenin güç tasavvurunu) benimserken, Nietzsche, kendi açığa çıkışına içsel bir güç anlayışını savunur. İki farklı güç anlayışı, transformasyona yönelik iki farklı düşünceyi de beraberinde getirir. Dışa dönük Nietzscheci güç, bütüncül bir yıkma stratejisiyle, kendini yaratma yönünde faaliyet gösterirken, içe dönük Hegelci güç diyalektiğin muhafaza etme fonksiyonuna bağlı olarak bütüncül bir yıkma ve yeniden yaratma stratejisinin yerine, özsel doğanın korunması ve olunan şeyin bilincine varılması biçimindeki bir dönüşüme hizmet eder. Hegel için bu dönüşüm, özgürlüğün, aklın ve insanın gerçekleşmesi iken, Nietzsche için nihilizmden başka bir şey değildir.

A. AKAY, *Tekil Düşünce*, Alfa Yayınları, İstanbul 1999; T. BUMİN, *Hegel*, Y.K.Y. İstanbul 1998; F. COPLESTON, *Nietzsche, Friedrich: Philosopher of Culture*, Burns Oates and Washbourne LTD., London, 1942; G. DELEUZE, *Nietzsche and Philosophy* (trans. by H. Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989; M. HARDT, *Gilles Deleuze 'Felsefede Bir Çıraklık'* (çev. İ. Öğretir – A. Utku), Birey Yayıncılık, İstanbul 2002; G. L. KLINE, "Presidential Address The Use and Abuse of Hegel by Nietzsche and Marx", in *Hegel and His Critics* (ed. W. Desmond), State University of New York Pres, New York 1989; A. KOJÈVE, "Efendi ve Köle Diyalektiği", *Hegel Felsefesine Giriş*(çev. Selahattin Hilav)'in içinde, Y.K.Y., İstanbul 2000; F. NIETZSCHE, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne* (çev. A. İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1998; F. NIETZSCHE, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*(çev. A. T. Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul 1999; F. NIETZSCHE, *Deccal*(çev. H. Kahraman), Yönelim Yayıncılık, Ankara, 1992; F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*(çev. C. Alkor), Say Yayınları, İstanbul, 1997; F. NIETZSCHE, *İyinin ve kötünün Ötesinde*(çev. A. İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara 1997; F. NIETZSCHE, *Putların Alacakaranlığı*(çev. H. Kaytan), Akyüz Yayınları, İstanbul 1991; F. NIETZSCHE, *Tarih Üzerine*(çev. N. Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul 2000; F. NIETZSCHE, *The Will to Power* (trans. by W. Kaufmann - R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967; F. NIETZSCHE, *The Gay Science*(translated by W. Kaufmann), Random House Inc., New York, 1974; K. A. PEARSON, *Kusursuz Nihilist*(çev. C. Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998; M. WARREN, "Nietzsche and Political Philosophy", *Political Theory*, 13(1985).

Ayrıca **bkz.,** AHLÂKIN SOYKÜTÜĞÜ, *DECADENCE*, EFENDİ-KÖLE DİYALEKTİĞİ, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, GÜÇ İSTEMİ, HINÇ, NIETZSCHE, NİHİLİZM, POLİTİKA FELSEFESİ.

Derda KÜÇÜKALP

EFENDİ-KÖLE DİYALEKTİĞİ. G. W. F. Hegel'in, daha ayrıntılı bir biçimde *Tinin Fenomenolojisi*'nde, sonra *Felsefi Propadeutik*'in "Felsefeye Giriş olarak Bilinç Öğretisi" başlıklı bölümünde ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin üçüncü bölümü olan "Tin Felsefesi"nin "Fenomenolojisi"nde ele aldığı, sıklıkla yorumlanmış önemli bir konu ya da temanın adıdır. *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu konunun işlendiği "Özbilinç" bölümünde, onun tam başlığı "Özbilincin Bağımsızlık ve Bağımlılığı; Efendilik ve Kölelik" olarak geçer. Bu bölüm, belki de, Hegel'in izleyicilerinin siyaset ve toplum felsefesi üzerinde yaptığı etki kadar, gelişiminin edebî ve dirimli güzelliğiyle de *Phaenomenologie*'nin en iyi bilinen bölümlerinden biridir. Bu bölüm efendinin gerçekliğinin efendiye kölenin kölesi olduğunun ve köleye efendinin efendisi olduğunun bildirilmesini göstermeyi içerir. Hegel'in ilgisi, aslında tüm eski ahlâkçılara yöneliktir. Bununla birlikte, efendilik ve kölelik kategorilerinin benzer bir irdelenişi Rousseau'da da bulunabilir. Ayrıca bu tarihsel kategorinin salt toplumsal ilişkilerde, insanlar arasındaki ilişkilerde önemli bir rol oynamakla kalmayıp, Tanrı ve insan arasındaki ilişkilerle ilgili belli bir kavrayışı dönüştürmeye hizmet ettiğine de dikkat edilmelidir. Erken dönem çalışmalarında Hegel bu diyalektiği ya da ilişkiyi Musevî halkına ve yasanın kölesi olarak yaşayan insana ilişkin tartışmasında ve dahası Kant felsefesine dönük tartışmasında kullanmıştı. Onunla daha özel bir biçimde "Moral Yaşam Dizgesi"nde ilgilendi; bununla birlikte, Hegel'in onu daha sonra *Phaenomenologie*'de geliştirdiği tam şekliyle *Jena Realphilosophie*'de işlediği söylenebilir. *Erken Gençlik Yazıları*'nda Hegel bazı halklar için söz konusu olan Tanrı insan ilişkisini efendiyle köle arasındaki bir ilişki olarak tanımlar. Musevîliğin yasalarına aşırı bir biçimde boyun eğen insanın yasaya köleleşmesinden olduğu kadar, Kantçı ahlâkçılıktaki benzer durumdan da, insanın ahlâk yasasına kölece boyun eğişi diye söz eder. Bu anlayış-

larda, Hegel'in görüşüne göre, evrensel ve tikel arasında hiçbir uzlaşmadan söz edilemez.

Hegel tarafından bu şekilde ortaya konan efendi-köle ilişkisi ya da diyalektiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için, *Tinin Fenomenolojisi*'nde, onu önceleyecek şekilde ele alınan "özbilinçler arasındaki tanınma ilişkisi"nin irdelenmesi gerekir. Hegel'e göre, özbilincin özünü "bağımsızlık" ve "özgürlük" oluşturur. Kendinin bilinci olmak, özbilinçli olmak, özgür olmanın bilinci olmaktır. Ancak insan doğal olarak özgür değildir ve de özgür olmanın bilinci değildir. İnsan ancak bir süreç, bir devinim, bir tarih içinde özgür olabilir ve de olmalıdır. Bu süreçte ya da devinimde, insan, özgürlüğü bağımsızlık olarak ve bağımsızlığı ise bir başka kendinin, özbilincin (ya da insanın) bağımsızlığını olumsuzlama şeklinde, *kendi*yi belirleme olarak görmeye başlar. Bağımsızlık bilincinin bu biçimi, öyleyse, şimdiden yalın, dolaysız, soyut özbilinç olmakla bir başkayı göz ardı eden dayanaksız kendini-*olumlama*nın bir adım ötesidir; bu bilinç, buna göre, kendinin öz-olumlamasının doğrulanmasını bir başkası tarafından tanınmada bulur. Yalıtılmışlığı içinde özbilinç, tüm nesnelliğin kendinde kavranışının soyut bir bilincinden başka bir şey değildir; giderek, bu da *kendi*liğin somut bir bilinci olmaksızın nesnelliğin bir bilincini oluşturur. Kendi-bilincinde "daha fazlası"nın bilinci olmak için, insanın, bununla birlikte, kendi kendini ikilemeyi, kendi ikilenişini deneyimlemesi gerekir; nesneler evreninde başka özbilinçler, kendiler olmazsa, o kendi kendinin nesnesi olamaz. Bilincinde olduğu bu başka da bir kendi, bir özbilinç olmalı, bir nesne olmamalıdır. Özbilincin birliğinin aynı zamanda özbilinçlerin bir çokluğu olması gerekir; ve özbilinçler çokluğu birbirini kendi olarak, özbilinç olarak *tanıma*lıdır. İşte bu birliğin ikilenişinin ayrıntılı açımlaması, *tanınma* sürecini oluşturur.

Özbilinç yalnızca kendinin bireysel kendi olduğunun kabul edilmesini ve böyle tanınmayı ister. Ancak, tam da bu tanınma için bir başka bireye görünmesi olgusu yoluyla, özbilinç kendisini, yani kendinin yalın, dolaysız, soyut, kendi-için-varlığının pekinliğini kaybeder. Giderek, bununla birlikte, kendisini başkasında bulmakla, özbilinç başkayı, *başka olarak*, ortadan kaldırır. Ancak ilkin bir başka bireyle yüz yüze kalan özbilinçli birey başkasında olmaya direnir. Yavaş yavaş kendini-ileri sürmenin kendini-kaybetme olduğunu görür. Kendinin yeniden olumlanması ise, bu başkayla olan ilişkinin daha yüksek bir düzeyini meydana getirir. Başkayı özgür bırakarak ve onun özgürlüğünü sağlayarak, kendine döner.

Yüzeysel olarak tüm bu durum özbilinçli bireyin bir başka özbilinçle ilişkisindeki etkinliği olarak görülebilir: ilk kendini olumlama, bunun bir başkanın olumsuzlanmasını içerdiğinin bulunması, başkasının etkinliğinin olumsuzlanması, başkanın kendinin kendiliğini tanıması yoluyla varsıllaşmış kendiye geri dönüş ve başkasının kendiliğinin ortadan kaldırılmasını gerektirmeyen nihaî bir kendini-olumlama. Bununla birlikte, bu durum ancak başkasının iş birliğiyle olanaklı olabilir. Bu sürekli bir devinim olsa da, bir bilinçten daha fazlasının etkinliğini içeren bir devinimdir; bir bilinç kendisine yapmadığı şeyi bir başkasına yapamaz. " (...) Devinim iki özbilincin çifte devinimidir. Her biri *öteki*nin onun yaptığı ile aynı şeyi yaptığını görmektedir; her biri ötekinden istediğini kendisi yapmakta, ve öyleyse yaptığını ancak öteki de aynı şeyi yapıyor oldukça yapmaktadır; tek yanlı eylem, olması gereken ancak ikisi tarafından ortaya çıkarılabileceği için, yararsız olur" (*TG*, par. 182). Her biri yalnızca hem kendisi için hem de başkası için olarak anlamlıdır; her biri başkasının onun aracılığıyla kendisine getirildiği devinimi dolayımlar ve dolayımlayıcı etkinlik de *tanınma*dır. Her biri diğeri için bir dolayımlayıcıdır; bu yolla her biri kendini kendisi ile dolayımlamakta ve kendisi ile birleşmektedir. Yine, her biri kendi ve diğeri için, kendi için olan dolaysız bir varlıktır. Bu, aynı zamanda salt bu dolayımlılık yoluyla kendi için böyledir. "*Karşılıklı* olarak *birbirlerini tanıyarak* kendilerini *tanımaktadırlar*" (*TG*, par.184).

Tanınma ya da kendi birliği içindeki özbilincin ikilenişi süreci, ilkin, özbilinçlerin *eşitsizliğ*ini ya da *özdeş olmayışını* ortaya koyar. Buna göre, gerçek, özgün özbilince doğru devinim iki özbilinç arasındaki *eşitsizlik* ilişkisinde başlar. Ancak bu tanınma ilişkisi tek-yanlıdır; çünkü biri salt *tanıman*, diğeri ise salt *tanıyan*dır.

Bir başka özbilincin meydan okumasıyla karşılaşmadan önce, özbilinç istediği tüm

tanınmayı kendinde bulur. Bu, onun için bir başka bilincin olmadığı anlamına gelmez; tersine, başkası vardır, ama o özsel-olmayan ve olumsuz bir nesnedir. Özbilinç, başlangıçta, yalıtılmış, yalın, kendi-için-varlıktır; bağımsızdır ve kendini içerir. Eğer bir başkası varsa, o da eşit olarak yalıtılmış ve bağımsızdır ve kendi-kendini-içerir; her biri bir başkası için yalın olarak nesnedir; ya da onlar birbirlerini kendi olarak görmeyen *bağımsız* şekiller, *yaşam*ın varlığına, evrensel sonsuz tözün akışkanlığına gömülmüş *birey*lerdir. Onlardan her biri kendi kendinden pekindir. Ancak hiçbiri, bunu yapmak kendisini başkası için bir kendilik hâline getirmek olduğu için, kendisinin bu pekinliğini nesnelleştirmemiş, gerçekleştirmemiştir. Eğer kendininnesnelleşmesi olacaksa, bu salt birinin değil ama ikisinin de işi olacaktır; her biri kendisi için nesne olan olmak için ötekine gerek duyar. Başlangıçta her biri tarafından yerine getirilen nesnelleşme, her ikisinin de yaşamdan soyutlanmış olmasından dolayı, soyuttur. Ancak başkasını yaşamından soyutlamak, bu yaşamı *olumsuzlamak* olacaksa, başlangıçtaki ilişkiye, bu ilişkiyi bir adım ileriye götürecek olan bir başka unsur katılır. Bu ikinci bir adım, deyim yerindeyse, *kendiyi etkileyen bir etkinlik* olacaktır; çünkü birinci adım olarak olumsuzlama kendi öz yaşamının tehlikeye atılmasını kendi içinde kapsar. Hegel'in anlayışında ötekinin yaşamını olumsuzlamaksızın kendini-olurlama ve kendi öz yaşamını tehlikeye atmaksızın ötekinin yaşamını olumsuzlama söz konusu değildir. Yaşam, deyim yerindeyse, iki özbilinç, iki kendi arasındaki anlaşmazlığın, çekişmenin nedenidir. Ve iki özbilinç arasındaki ilişki kendi kendilerini ve birbirlerini *ölüm kalım kavgası* yoluyla tanıtlamaları olarak belirlenmiştir. Ya *kendini-tanıtlama, kendini-ileri sürme* özbilinçli bir varlık olarak ötekiyle bir ilişkiyi taşır ya da dingin, durağan bir şey olarak kalır ve *özbilinç* olamaz. Bağımsız bir başkayla ilişki olmaksızın bağımsızlık anlamsızdır, tanınmamıştır.

Eğer bir özbilinç kendi yaşamını tehlikeye atamayacak kadar yaşama bağlıysa, onun için bağımsızlığı anlamlı kılacak olan tanınma söz konusu değildir. Bağımsızlık bir bireye salt bir birey olmak ve dirimli olmak olgusu yoluyla özünlü değildir. Birey kendisini bağımsız kılmak için savaşmalıdır; oysa savaşmak tehlikeye atılmak demektir. Hegel, yaşamını hiç tehlikeye atmamış bireyin hiç kuşkusuz *kişi* olarak tanınabileceğini; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine ulaşamayacağını, yazar. Ancak birinin yaşamını tehlikeye atması ötekinin ölümünü de imler. Ancak bu ölüm ötekinin *doğal ölümü* değil, *ötekinin özbilincinin ölümü*dür.

Eğer bu savaş edimsel olarak ötekinin ölümünde sonuçlanırsa, özbilinç bu yolla herhangi bir şey kazanmış olamaz. Öteki bir *şey* olarak görülmüş ve özbilinç "doğal" (şey) bilinç düzeyine geri çekilmiştir. Ötekinin doğal olumsuzlanışı ötekinin özbilincinin olumsuzlanışıdır ve bu ise özbilincin ikilenişinde gerçekleştirilen ilerlemeyi ortadan kaldırır. Bu durumda ortadan kaldırılması gereken şey bireylerin salt *yıkıcı olan* olumsuz ilişkisidir; ve onun yerini, öyleyse, hem olumsuz hem de *oluşturucu* olan ilişki almalıdır. Bu *bilincin olumsuzlanması*dır; onun olumsuzlaması *ortadan kaldırılanı saklayıp koruyan bir olumsuzlama*dır ve böylece kendi ortadan kaldırılışında sağ kalmaktadır. Bu deneyim ya da görgülenim yoluyla yaşamın özbilince özsel olduğu belirtik olur.

Bilinç üzerine yansımak ve yaşamı bir tarafa koymak bir nesne olarak "yalın Ben"i taşımaktır. Bu ise somutlaşmak için dolayım gereksiniminde olan bir soyutlamadır. Bu dolayım ancak bir başka bilinç tarafından giderilir. Burada sorun bir özbilinç olmayan bir bilincin dolayımının yeterli bir dolayım olup olmadığıdır.

Bu noktada "iki karşıt bilinç şekli" tarih sahnesinde belirir. Her biri diğerinden yaşama yönelik eğilimleri yoluyla ayırt edilirler. Birinin eğilimi *bağımsızlık*tır; bu bilinç için özsel olan dirimli olmak, sağ kalmak, yaşamak değil ama "kendisi için olmak"tır. Özgürlük ve yaşam arasında bir seçim yapması istendiğinde, o özgürlüğü seçecektir. Diğerinin yönelimi *bağımlılık*tır; onun için dirimli olmak, sağ kalmak, yaşamak özseldir ve o başkasının kendiliğinin bilinci olmakla yetinir. Özgürlük ve yaşam arasında bir seçim yapacak olsa yaşamayı, yaşamı seçecektir. Ölüm kalım kavgasının sonunda beliren, bir yanda, Efendi, diğer yanda Köledir. Özbilincin kendini-gerçekleştirmesi süreci Efendi ve Köle arasındaki tarihsel ilişkiyle başlar. Bu noktada, Hegel'in Heidelberg ve

Berlin *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde bu soruna ilişkin bazı yanlış anlamaların önüne geçmek için yaptığı açıklamaları belirtmek yararlı olur. Hegel'e göre, tanınma mücadelesi yalnızca doğal durumda, insanların salt tek, ayrı bireyler olarak varoldukları durumda görülebilir; sivil, yurttaş toplumunda ve devlette tanınma savaşımı yoktur, çünkü burada savaşanların onun için savaşıma girdiği tanınma söz konusudur. Her ne kadar devlet kökenini şiddette buluyorsa da, şiddet üzerine dayanmaz; şiddet, devleti yaratırken, yasaları ve anayasayı varoluşa getirmiştir. Sivil, yurttaş toplumunda ve devlette insan *rasyonel* bir varlık olarak, özgür bir birey olarak tanınır ve görülür; ve birey, kendi yanında, kendi özbilincinin doğal durumunu ortadan kaldırarak ve bir evrensele, özünde ve edimselliğinde istenç olan istence, yasaya uyarak kendini bu tanınmaya değer kılar; o, böylelikle, başkalarına karşı, evrensel olarak geçerli bir yolda, onları-tıpkı başkalarının onu tanımasını istediği gibi- özgür olarak, bireyler olarak tanıyarak, davranır.

Efendinin özbilinç kavramı soyut, boş "Ben" kavramı olmaya son vermiş ve *şeylik* için kendi özbilincinden (kendiliğinden) ayrı kalan, özbilincini bırakan, salt olmakla yetinen bir bilinç, bir başkası tarafından tanınmada somutlaşmıştır. Artık Efendinin onun isteklerini giderecek, sağlayacak, yerine getirecek bir Kölesi vardır. Efendi kendisi çalışmak zorunda olmadığından dolaysızca isteğinin nesnesi olan *şeyle* ve "onun için şeyliğin özsel olduğu" bir bilinçle ilişkilidir. Dolaylı olarak Efendi Kölenin sağ kalma isteği yoluyla Köleyle ilişkilidir; Köle şeyliğin bağımsızlığını korumak, alıkoymak için kendinin bağımsızlığını bırakmıştır, e.d. eğer Efendinin kullanımında olacak ise varolmak zorunda olduğundan Kölenin *varlığı* bir dereceye kadar bağımsızdır. Ancak Efendi ayrıca Köle yoluyla yaşamla ilişkilidir; çünkü eğer yaşamını tehlikeye atmakla boyunduruğu altına aldığı Köle olmasaydı onun yaşamını tehlikeye atma isteği boş çıkacaktı. Bununla birlikte, Köleyi boyunduruk altına alarak Efendi ayrıca Köle ve Kölenin ona hazırlayıp sunduğu *şey* arasında bir ilişki kurar.

Tam da bu noktada Efendinin ayağının altındaki toprak kaymaya başlar. Efendinin şeylerle olan ilişkisi salt *yararlanma* ilişkisidir; Efendi bir tüketicidir. Efendinin, eğer Köle çalışmasaydı, tüketmek için herhangi birşeyi olmayacaktı. Bu yüzden, Efendi Köleyi şeyler üzerinde çalışma konumuna, onları yeniden üretme konumuna koyar. Köle, bu yolla, yalnızca Efendi ve Efendinin yararlandığı şeylerin arasına gelmez; Köle ayrıca şeylerle Efendininkinden olduğundan (yararlanım) daha imlemli bir ilişki geliştirir. Efendi bir *tüketici*dir; Köle ise bir *üretici*. Efendi kendisini, kendisi de olmak üzere, yalın olarak *verili olanı* almaya sınırlamıştır; yalın olarak verili olanı olumsuzlama işini, yaratıcılığı, Köleye bırakmıştır. Efendi *yalnızca* olumsuzlar, yok eder; Köle ise dönüştürerek olumsuzlar. Böylelikle Efendi Köleyi şey ile kendisi arasına koyarak, bu yolla kendisine şeyin yalnızca bağımlı yanını alır ve ondan yararlanır; bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan Köleye bırakır.

Gerçekte, burada, Efendinin Köleye boyun eğdirerek kendisi için elde ettiği tanınma tanınma değildir; çünkü bu tanınma kendi kendiliğini (özbilincini, kendisi-için-varlığını) bırakmış bir özbilinçten gelmektedir ve bu ise Efendiyi bağımlılığa bağımlı kılmaktadır. Efendinin tükettiği *şey* Köleye bağımlıdır; Efendinin elde ettiği *tanınma* Köleye bağlıdır; Efendi, bu noktada, Köleden daha kötü bir durumdadır. Efendi iki kere bağımlıdır. Efendi, Kölenin Efendisi olarak, kendinin boş kendi pekinliğinden asıl özbilince ilerleyememektedir: "bu yüzden *kendi-için-olmak*tan kendi gerçekliği olarak pekin değildir; tersine, gerçekliği aslında özsel olmayan bilinç ve bunun özsel olmayan eylemidir"(*TG*, par. 192).

Bu aşamada, bir "evrilme" söz konusudur. Efendinin gerçekliği Köle bilincinde bulunmaktadır. Efendilik kendi karşıtına geçmektedir. Efendi kendi konumunun Kölesi olur. Efendi, Efendi olarak, kendisini kurtaramayacağı bir duruma köle olmuştur. Eğer Efendinin özbilincinin gerçekliği Kölede bulunuyorsa, sonunda özbilinçli olmanın ne olduğunun, bir kendi olmanın ne olduğunun bilincine gelecek olan Köle olacaktır. Gene, Kölelik de tamamlandığı zaman hiç kuşkusuz dolaysızca ne ise onun karşıtına dönüşür; kendi içine *itilmiş* bir bilinç olarak kendi içine çekilir ve gerçek bağımsızlığa dönüşür. Bağımsızlık, bir durum değil, ama bir devimdir; ve ancak Köle ileriye doğru devinebilir; çünkü o dönüştürücü bir etkinlikte tutulur.

Efendinin tam da bu bağımsızlığı onu özgürleştirir; çünkü dolayımlanmamış özgürlük özgürlük değildir. Diğer yandan, Kölenin bağımlılığı, onu üzerinde çalıştığı ve dönüştürdüğü şeyin dolayımı yoluyla özgür bırakacaktır. Bundan sonraki süreç, Köle bilincinin sürecidir.

İlkin, kuşkusuz, Köle bilinci Efendinin ona verdiğinden başka hiçbir gerçeklik taşımamaktadır; Kölenin yaşamdaki görevi, ona onu boyunduruk altına alan tarafından biçilmiş görevdir. Ancak tam da bu görev yoluyla Köle Efendinin *deneyimleyemediği*ni deneyimleme olanağı bulur. Köle, gerçekte, Efendinin ona bağımlı olduğunu bilir. Kölenin *ölüm korkusu*, saltık Efendi korkusu, onda kalıcı, dingin, değişmez, sağlam hiçbir şey bırakmaz. Ölüm korkusu, onu değişme korkusundan çekip almaktadır. Köle, giderek, değişime kaynaklık etmektedir; o, bunu Efendiye *hizmet* ederek öğrenir. Sonuçta, Kölenin gerçekleştirdiği çalışmanın onun üzerinde özgürleştirici ve tinselleştirici bir etkisi vardır ve onu kendinin salt "doğal varoluşu"na bağımlılıktan kurtarır. Doğayı aşmak Tinin işidir ve bunu da ancak Köle yapabilir.

Hegel'in bizi getirdiği noktada tinsel bilinç ve yalın doğal bilinç arasındaki ayrımı yapanın *çalışma* ya da *emek* olduğunu görürüz. Efendiye hizmette Kölenin saltık Efendiyi, saltık gücü deneyimlemesi onun bilincinin bütünsel çözülüşü, efendi korkusu da bilgeliğin başlangıcıdır. Ancak Köle bilinci bu deneyimde kendisinin bir *kendi için varlık*, bir özbilinç olduğunu bilmemektedir. *Köle çalışma yoluyla kendi kendisine gelir*. Efendinin şeylerle olan ilişkisi, onları tüketmesi, salt yıkıcıdır, dolayımlı olmayan bir olumsuzlamadır. Kölenin şeylerle olan ilişkisi ise bir oluşturma, *biçimlendirme* ilişkisidir, şeylerin yalın doğal varlıklarını onları insan çalışmasının ürünleri yaparak olumsuzlama ilişkisidir. Şeylerin varlığı bu ilişkide, olumsuzlanır, saklanır, dönüştürülür. "Öte yandan Emek *durdurulmuş* istektir, *geciktirilen* yitiştir, başka bir deyişle, emek *oluşturur* ve *şekillendirir*" (*TG*, par. 195). Böylelikle, emek nesnesiyle ilişkisinde salt olumsuzlayıcı değildir; biçimlendirerek, dönüştürerek olumsuzlamaktadır; soyutlayarak değil yaparak nesnelleştirmektedir. Bu *biçimlendirici etkinlik* aynı zamanda bilincin *bireyselliği* ya da saf kendi-için-varlığıdır; ve bilinç *çalışma*da yalın kendi-için-varlık olmaktan çıkar ve *kalıcılık* öğesine girer.

İnsan emeği, öyleyse, insanın özbilincinin gelişiminde önemli bir katkı oluşturur. Ve Hegel bunu kavrayan *ilk filozof*tur. Bunun neden böyle olması gerektiğini anlamak için, genel olarak özbilincin ilk uğrağı, içinde verili olanın değişmezliğinin çözüldüğü ve her şeyin devimin içine koyulduğu, her şeyin akışkanlığa bırakıldığı ilk uğrağı anımsamak gereklidir. Bu akışkanlığın yönlendirilmesi, kendinin evrenselliğini gerçekleştiren bilincin devinimidir. Bu genel devinim Köle bilincinde somutlaşmaya başladığından, bu durumda, ilk uğrak verili olanın evrensel kalıcılığını sarsan, her şeyi devindiren, çözen, akışkanlığa bırakan *korku* olarak görülür. Verili olanı "biçimlendiren", dönüştüren ve böylelikle nesnelin akışkanlığını yönlendirerek olumsuz olarak ilk korku uğrağı üzerinde eyleyen çalışmadır, emektir. Bu yolla dünyanın dönüştürülmesi Köle bilincini dönüştürür. *Bilinç kendisini çalışmada bulur*; Kölenin yaptığı şey ona onun *ne olduğu*nu bildirir; o, bu sayede olmayan bir şeyi yaratan birisi ve böyle yapmakla bir kendi, özgür olarak eyleyen bir özne olur. Bu, öyleyse, içinde yaratıcı olarak insanın kendisini insan olarak ne ise o olmaya getirdiği, bir kendini-özgürleştirme sürecidir.

Bilinci kendi üzerine "yansıma"ya ya da geri dönmeye itecek denli zorunlu, evrensel olarak zorunlu, üç uğrak vardır: *Korku*, *hizmet* ve *biçimlendirme* (çalışma). Olumsuz *korku* uğrağı tüm değişmezliği, sağlamlığı çözmek için gereklidir; *hizmet* uğrağı düzensiz etkinliği *çalışma*ya dönüştürür, bu ise hem gerçekliğin hem de köle bilincinin değişmesine ve oluşmasına etkir. "Hizmet ve boyun eğmenin sıkıdüzeni olmaksızın korku biçimsel kalır ve bilincin deneyimlediği varlığın edimselliği üzerine yayılmaz" (*TG*, par.196). Gerçekte Efendi Köleyi çalışmaya zorlamakla ona bir iyilikte bulunmuştur; Efendi Köleyi "evrensel bir akışkanlığı" disiplin altına almaya zorlamıştır. Biçimlendirici çalışma olmaksızın korku, salt üretken olmayan hizmette sonlanır; ölüm korkusu, saltık Efendi korkusu olmaksızın "biçimlendirme" etkinliği kendinin hiçbir özsel bilincine ulaşamayan disipline edilmemiş, sıradan bir etkinlik olacaktır.

Heidelberg ve Berlin *Felsefi Bilimler Ansik-*

lopedisi'nin "Fenomenoloji" bölümünde Hegel tanınma savaşımında ve bir efendinin boyunduruğu altına girmede, bunların fenomenal yanında, insanın toplumsal yaşamının doğuşunu ve politik birliğin başlangıcını gördüğümüzü ileri sürer. Efendi ve köle ilişkisinin tarihsel yanı söz konusu olduğunda eski halkların, Helenlerin ve Romalıların, saltık özgürlük kavramına ulaşamadıklarını, yükselemediklerini, çünkü bu halkların genel olarak insanın, bu evrensel 'Ben', 'Kendi' olarak, rasyonel özbilinç olarak insanın, özgürlük hakkına sahip olduklarını bilmediklerini belirtir. Bu bakımdan, bu halklarda, özgürlük henüz bir doğal durum özelliği taşımaktaydı. Bu yüzden, bu halkların özgür devletlerinde kölelik vardı ve köleler kendilerini özgür kılmak, kendilerine bengi insanî hakların tanınmasını sağlamak için kanlı savaşlara girmişlerdi. Gerçekte, Hegel'e göre, kölece boyun eğme alışkanlığı tüm insanlığın eğitiminde zorunlu bir uğrak oluşturur. Varlığını parçalayan, sarsan korkuyu ve sıkıdüzeni deneyimlemeksizin hiç kimse özgür, akılsal ve yönetme yeteneğinde olamaz. Özgür olmak için, kendi-kendini-denetleme yeteneğini elde etmek için, tüm halklar, tüm uluslar, bu yüzden bir efendiye boyun eğme disiplini altına girmelidirler. Kölelik ve tiranlık ya da zorbalık, bu bakımdan, halkların, ulusların tarihinde zorunlu bir aşamadır ve bu yüzden *göreceli olarak* temellendirilir ya da doğrulanır.

Geçen yüzyılda Efendi-Köle diyalektiğini *Tinin Fenomenolojisi*'nin özeğine koyarak oldukça etkili bir Hegel yorumu geliştirmiş olan kişi, Rus asıllı Fransız düşünürü Alexander Kojéve olmuştur. Kojéve efendi-köle diyalektiğini insan isteğinin bir mantığı olarak tanımlar. Kojéve'in yorumunda başlangıcı oluşturan öğe, doğal olanla tarihsel olan arasındaki keskin ayrımdır. Kojéve salt tarihsel olanla ilgilenir ve efendi-köle diyalektiğini de tarihteki çalışma/emek ve savaşım aşamalarını anlamada bir çizelge olarak kullanır. Bu çizelgede insan, tanınma isteğiyle ve bu isteği doyurmak için kişinin yaşamını tehlikeye atması isteğiyle tanımlanır. İnsanın ve tarihin alanı, özellikle hayvanın ve doğanın alanından ayrı olarak tanımlanır.

Kojéve'ye göre, tanınma isteği tarihin devindirici gücüdür ve efendi-köle diyalektiği insanî gelişimin bir simgesidir: Tanınma için kanlı savaşların sonucunda oluşan durum efendilerin çalışan/emekçi köleler üzerindeki yönetici egemenliğidir. Köleler, hayvansal isteklerini doyurmak ve yaşamlarını sürdürmek için, efendilere boyun eğenler ve onları tanıyanlardır. Efendiler, gene de, kendi insanî isteklerini doyuramazlar, çünkü salt köleler tarafından tanınırlar. Bu efendi için içler acısı bir durumdur. Sonunda, köleler devrim yoluyla efendileri tahtlarında ı alaşağı ederler; ancak kendi işleriyle ilişkilerinde, kölelikte kalırlar. Bu burjuva durumdur. Gerçek özgürlük ise ancak her birinin ve herkesin bir yurttaş olarak evrensel tanınmasıyla gelecektir.

Efendi-köle diyalektiğinin nihaî sentezi evrensel tanınma özgürlüğüdür; çünkü bu eksiksiz, tam (insanî) doyumu sağlar. Evrensel tanınma özgürlüğü, Kojéve için ayrıca *tarihin sonu*nu gösterir; çünkü bir kez tanınma isteği eksiksiz bir yolda doyurulursa, o zaman tarihsel (insanî) değişimi yaratacak hiçbir güç olmayacaktır. Tarihin sonunda olup-bitecek olan, yalnızca hayvansal (insanî-olmayan) istekleri doyurmaya çabalayan varlıkların etkinliği olacaktır. Bir başka deyişle, insanlar özgürlük ve tanınmayı gerçekleştirmek için eyleme katılmaktan çok, değişik türde oyuncaklar elde etmenin yollarını bulacaklardır. Kojéve göre, tarihin sonu tarihötesi bir yargı ölçünü olarak hizmet gören "son gerçeklik"tir.

G. W. F. HEGEL, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusaetzen(ed. E. Moldenhauer - K. M. Michel), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1930; G. W. F. HEGEL, Encyclopedia of Philosophy(ed. G. E. Müler), New York, Philosophical Library, 1959; G. W. F. HEGEL, Philosophy of Mind. Being Part Three of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences(trans. by W. Wallace), Oxford, Clarendon Press, 1976; G. W. F. HEGEL, Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings(ed. E. Behler), New York, Continuum, 1990; G. W. F. HEGEL, Tinin Görüngübilimi(çev. A. Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları; 1986; J. HYPPOLITE, Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit(trans. by S. Cherniak - J. Heckman), Evanston, Northwestern Uni. Press, 1974; A. KOJEVE, Introduction to the Reading of Hegel(ed. A. Bloom), Ithaca and London, Cornell Uni. Press, 1980; Q. LAUER, A

Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit, New York, Fordham Uni. Press, 1993.

Ayrıca **bkz.,** ALMAN FELSEFESİ, DİYALEKTİK, EKONOMİ, HEGEL.

Eyüp Ali KILIÇARSLAN

EFGÂNÎ, CEMÂLEDDİN, tam adı Cemâlüddîn el-Efgânî es-Seyyid Muhammed bin Safder el-Hüseynî olan on dokuzuncu yüzyıl fikir adamı ve politikacıdır. reformist Müslüman, siyasal ajitatör ve gazetecidir

Hayatı ve Eserleri

Efgânî, İran'ın Hemedan bölgesinde bulunan Esedabad'da dünyaya gelmiştir. Çocukluğunda İran'ın Kazvin ve Tahran medreselerinde, gençliğinde Irak'ın Kerbelâ ve Necef kentlerinde din ve felsefe eğitimi gören Efgânî'nin 1856 veya 1857 yılından itibaren birkaç yıl Hindistan'da kaldığını biliyoruz. 1866'da Afganistan'da M.Azâm'ın en güvendiği danışmanlarından oldu. 1868'de Şir Ali, M.Azâm'ı tahttan indirince, Efgânî sınırdışı edildi. 1869'da Bombay'a, Kahire'ye ve İstanbul'a gitti. Dârülfünûn'un açılışındaki konuşmasında "peygamberlik de sanatlardan bir sanattır" dediği için 1871'de İstanbul'dan kovuldu, Kahire'ye gitti. Ezher talebelerinin de içinde yer aldığı geniş bir reformist çevre oluşturan Efgânî, Hidiv İsmail Paşa'ya karşı suikast düzenleyince, hidivlikten ayrılmak zorunda bırakıldı. Kendi locasına kaydettirdiği Tevfik Paşa'nın Hidiv olmasından sonra 1879 sonunda Mısır'dan kovuldu ve Bombay'a gitti. 1882 Kasım'ına kadar burada kaldı ve *Er-Reddiyye Ale'd-Dehriyyîn*'i yazdı. Ocak 1883'de Kahire yoluyla Londra'ya ulaşan Efgânî'nin burada W. S. Blunt ile buluştuğu söylenir. Ocak 1883 ile Temmuz 1885 arasında Paris'te, *Renan'a Cevap* ve *el-Urvetü'l-Vüskâ* adlı eserlerini yayınladı. 1885'de beş ay kadar Londra'da, W. S. Blunt'ın evinde kaldı. Sudan'daki Mehdi isyanını Kraliçe'nin temsilcisi olarak bastırmak üzere görevlendirilmek arzusu göstermiş olmakla birlikte, bu talebi kabul edilmedi. Mayıs 1886-Nisan 1887 arasında İran'da bulunan Efgânî, daha sonra Şah'ın arzusu ile İran'dan ayrılarak Moskova'ya gitti. Mayıs 1887'den 1889 ortasına kadar Moskova ve St. Petersburg'da kalan Efgânî, Çar'ın temsilcisi olarak Türkistan halklarını Çarlık yönetimine itaat konusunda ikna etme gibi bir görev talep etti; fakat bu talebi kabul görmedi. Aralık 1889-Temmuz 1890 tarihleri arasında, Tahran'da bulunan Efgânî Tütün protestosu hareketindeki rolü yüzünden tutuklanıp cezalandırılmak üzere iken, iltica ettiği "dokunulmaz mekân" Abdü'l-Azim türbesinde, yaklaşık altı ay süreyle kaldı ve daha sonra sınır dışı edildi. Bir müddet Bağdat ve Basra'da, 1891 güzünden 1892 yazına kadar Londra'da yaşayan Efgânî, 1892 yılından itibaren beş yıl süreyle İstanbul'da yaşadı. 1897'de ölen Efgânî Maçka Şeyhler Mezarlığı'na gömüldü. Kabri, 1927 senesinde kendisini sevenlerden Amerikalı Ch. Crane tarafından inşa ettirildi. 1944 senesinde Efgânî'ye ait olduğu söylenen kemikler, onun gerçek vatanı olduğu iddia edilen Afganistan'a nakledildi ve oraya gömüldü.

Cemâleddin Efgânî'nin Afganistanlı ve Sünnî olduğu iddia edilmiştir. Onu gerçek etnik ve dinî kimliği dışında gündemde tutmak isteyenler tarafından dile getirilen bu iddialar, 1960'lara kadar Batılı akademik çevrelerce de kabul edilmiş, fakat daha sonraki araştırmalarla, yani İngiliz, Fransız, İran, Mısır, Afganistan ve nihayet Osmanlı Arşivi belge, hâtırât, ve rapor gibi yazılı metinler ile özellikle de yaşadığı çevrelere dayalı bilgiler ve akrabalarının ifadeleri ile tamamen çürütülmüştür. Efgânî'nin İranlı bir Şii olduğu ve Esedabad'da dünyaya geldiği, bugün bu bölgede onun birçok akrabası, ablasının torunları ve onların çocukları bulunduğu kesindir.

Görüşleri

Sadece doğum yeri ve milliyeti değil, fakat fikriyatı ve savunduğu görüşlerle ilgili olarak da, Efgânî ismi üzerinde yoğun bir tartışma söz konusudur. Söz konusu tartışma çerçevesi içinde, o şu başlıklarla karşımıza çıkar: **(1)** Pan-İslâmizmin kurucusu olarak Efgânî; **(2)** Pan-Türkizmin veya Türk Milliyetçiliğinin kurucusu olarak Efgânî; **(3)** Pan-Arabizmin veya Arab Milliyetçiliğinin kurucusu olarak Efgânî; **(4)** İslâm'da reformun savunucusu veya önderi olarak Efgânî; **(5)** İslâm mezheplerinin birliğinin (Sünnî-Şiî veya dört Ehl-i Sünnet mezhebin birliğinin) savunucusu olarak Efgânî; **(6)** İslâmiyet, Hristiyanlık ve Yahudiliğin birleştirilmesinin savunucusu olarak Efgânî; **(7)** Doğu halklarının birleştirilmesinin savunucusu olarak Efgânî; **(8)** Kadın haklarının savunucusu

olarak Efgânî; (9) Kadını hâkir bir mahluk olarak gören ve bu yüzden hiç evlenmeyen bir kişi olarak Efgânî.

O yine, hem birtakım sosyalist görüşleriyle, hem de milliyetçi görüşleriyle ele alınırken, bir yandan da birtakım masonik ve terörist faaliyetler içinde olan biri olarak gösterilmiştir. Afgan, İngiliz, Rus, İran ve Mısır hükümetleri ve devlet adamları ile yaptığı temas, görüşme ve yazışmalardan hareketle, bir ajan olarak da gösterilmiştir. Efgânî'nin bu kadar farklı ve çoğu birbirine zıt kişiliklerini tahlil eden birçok araştırma yapılmıştır. Ancak cevap verilmesi gereken bir soru, öncelikle onun gerçek kişiliği, inancı ve etnik kökenidir. Çünkü, gerçek kimliği ile ilgili şüpheye yer vermeyecek delillere bakmaktan kaçınmak, onun çoğu zaman birbirine zıt olan görüşlerini de uzlaştırmayı imkânsız kılar. Bütün tartışmaların temelinde, onun doğum yeri ve milliyetinin ne olduğu sorusu bulunur: Afganistan mı, Azerbaycan mı, İran mı, Hindistan mı, Türkistan mı? İlginçtir ki, bütün bu farklı bilgilerin kaynağı Efgânî'nin kendisidir.

Efgânî, Muhammed Abduh'a Afganistan'da dünyaya geldiğini söylemiştir. Efgânî'den sonra, Abduh kanalıyla Arap izleyicileri, onun Afganistan'da doğduğunu söylediler. Birçok Batılı ve Mısırlı araştırmacı ya bu kaynağı kullanır veya Abduh'a atıfta bulunan kaynakları kullanır. Azerbaycanlı Türkçü yazar Ahmet Ağaoğlu, Efgânî'nin kendisine söylediği ve huzurunda kaydettiği bilgilere dayanarak, onun İran Azerbaycan'ında bulunan Merağa'da dünyaya geldiğini ve Türk olduğunu yazar. Bazı yazarlar ise Ağaoğlu'na muhâlefet ederek, kendilerinin Efgânî'yi Türk değil, fakat Arap olarak tanıdığını yazmıştır.

Sefine-i Evliya, İstanbul'daki bir tekkenin kayıtlarına dayanarak onun Türkistan'dan bir Türk evliyası olduğunu, babasının ve dedesinin de Türkistan'ın büyük bir tarikatının şeyhlerinden olduğunu iddia eder. Buradaki diğer bilgiler, tarih ve yer açısından tutarlıdır. 1870'lerde İstanbul'da bulunduğu esnada Efgânî'nin bu tekkeye birkaç kere uğradığı bildirilmektedir. Cemâleddin'in sîması, davranışları, etkili ve bilgili kişiliği hakkında bildirilenler de gerçeğe uygundur. Doğum yeri ve ailesi ile ilgili yazılanlar ise, Abduh'a, Ağaoğlu'na ve diğerlerine söylediği şeyler

Cemaleddin Efgânî

gibi, kendinden menkûldur. Efgânî yine, Hindistan'da yayınlanan *The Musselman* adlı dergide, kendisine isnâd edilen bir röportajda, Hint asıllı olduğunu söyler.

Efgânî'nin Bağdat'ta bulunduğu yıllarda istinsah ettiği bir Şeyhî [Bâbîlik ve Bahâîliğin başlangıcındaki Şiî tarikatı] risâlesinin önsözünde, "Cemâleddin el-Hüseynî el-İstanbulî" ifâdesi yer alır. O, Afganistan'da bulunduğu yıllarda, kendisini Rûmî (Anadolu'dan, yani Türkiyeli) olarak takdim eder. İngiliz arşivlerinde Efgânî'ye, "Hajee Syud Rûmî" veya kısaca "Syad Rûmî" şeklinde atıfta bulunan çok sayıda belge mevcuttur.

Efgânî, 1868'de Kabil'den ayrılmasından bir hafta önce, kovulma emrine maruz kaldığında, manzum nesir hâlinde bir yazı kaleme almıştır. Bu yazı, daha o yıllarda inançlarının, çevresindeki Müslümanlarla bağdaşmadığını, gerçek inancının tartışmalı olduğunu, bu yüzden birtakım çıkmaz ve kompleksler içerisinde olduğunu ortaya koyar.

İngiliz halkı benim Rusyalı olduğuma inanır (Rus)
Müslümanlar benim Zerdüşt olduğumu zanneder (Mecûsî)
Sünniler benim Şiî olduğum kanaatindedirler (Râfızî)
Ve Şiiler beni Ali'nin düşmanı zanneder (Nâşibî)
Dört mezhebe mensup bazı arkadaşlar, benim bir Vehhâbî olduğuma inandılar

Bazı dürüst İmâmîler beni Bâbî zannettiler
Muvahhitler beni materyalist bildiler
Ve sofu takvânın mahrumu bir günahkâr
Okumuşlar benim bilgisiz câhil biri olduğumu göz önüne aldılar
Ve inananlar benim inançsız günahkâr olduğumu zannettiler
Ne inançsızlar beni kendisine çağırır
Ne Müslümanlar beni kendileri gibi kabul eder
Camiden kovuldum ve tapınaktan çıkarıldım
Kime tâbi olacağımı ve kime karşı olacağımı şaşırdım
Birinin reddi diğerinin tasdikini gerektirir
Birinin tasdiki, arkadaşları onun muhalifine karşı sertleştirir
Benim için bir hizbi tutmaktan başka kurtuluş yolu yoktur
Benim için diğer partiyle mücadele etmekten başka çare yoktur

Efgânî'nin İranlı Şiî kimliğinin dışındaki bütün iddialar, kabul edilebilir bir delile dayanmamaktadır. Farklı araştırmacıların kullandığı çok sayıdaki deliller eninde sonunda Efgânî'nin kendi beyânlarına dayanmaktadır. Sadece İran, Esedâbâd'dan, bir İranlı olduğu müstesnâ. Bununla birlikte Şii bir aileden ve çevreden geldiği hâlde, inançlı Şiiler de Efgânî'yi Şii olarak kabul etmemektedir. Burada onun Şii akidesine aykırı görüşlerinin rolü büyüktür. Bununla birlikte, Efgânî köken olarak Şiidir. Bazı İranlı araştırmacılar, belgelere ve diğer delillere dayanarak, onun İranlı olduğunu bildiklerinden dolayı, nisbet ismi olup ünvânı yerine kullanılan "Efgânî" yerine, "Cemâleddin Esedabadî" demeyi tercih ederler. Tahran'da Meclis Kütüphânesi'nde, Efgânî evrâkı'ndan oluşan bir belge koleksiyonu vardır. Ayrıca Efgânî'nin, İran'ın Hemedan bölgesinin Esedabad beldesinde akrabaları vardır. Kızkardeşinin torunları ve diğer akrabaları hâlen Esedâbâd veya yakınlarında yaşamaktadır. Onların çoğu, İran'da millî kahraman olan Cemâleddin Efgânî'ye akrabalıkları sebebiyle "Cemâlî" soyadını kullanırlar. Sultan II. Abdülhamid onun Afganistanlı bir Sünnî olduğuna inanmış gibi muâmele etmesine rağmen, kendisi ve çevresindeki yüksek memurlar İranlı Şiî olduğunu biliyorlardı. Ve bu konuda Osmanlı Arşivi'nde belgeler vardır.

Efgânî ile ilgili konu başlıklarında da görüldüğü gibi Efgânî'nin savunduğu veya önderlik ettiği fikirlerin, dâvâların çoğu birbirini zıttır. Pan-Türkizmin başlangıcı araştırıldığında ilk karşılaşılan isimlerden biri, Efgânî'dir. Pan-İslâmizm incelendiğinde, yine Efgânî kurucu olarak görülür. Pan-Arabizmin kurucusu da Efgânî'dir. Oysa, bu üç pan hareketi birbirine zıttır.

Efgânî her fırsatta İslâm'da reformu savunmuştur. Müctehitlere, müfessirlere, muhaddislere ve bir bütün olarak İslâmî mirasa muhâlefet etmiştir. Bunu yaparken de İslâm'ın saf hâline dönmeyi savunur. Dinde reform ve İslâm'ın özüne dönme görüşlerini, her Müslüman'ın Kur'ân-ı tefsîr etmesi, ayetlere dayanarak ictihat yapması gerektiği şeklindeki teklifleriyle bağdaştırması ilginçtir. Çoğu reformcuların düştüğü tezada, Efgânî de düşmekte; bir taraftan tabiin ve sonrası Müslümanlar dönemlerinde yapılan ictihatlar ve tefsirlerle İslâm'ın aslından uzaklaşıldığını iddia ederken, diğer taraftan ictihat ve tefsir yolunun mümkün olduğu kadar geniş ve serbest tutulmasını savunmaktadır.

Efgânî, Sünnî memleketlerde Şiî-Sünnî birliğini savunmuştur. İran'da bulunduğu yıllarda böyle bir faaliyeti bilinmemektedir. Bununla beraber Sultan II. Abdülhamid tarafından, Irak'taki Şiî ulemâya halîfenin tanınması yolunda mektuplar yazılması için kurulan komisyona katılmıştır. Yazılan mektuplar, Efgânî'nin birçok arkadaşının bulunduğu Irak'taki Şiî merkezlere gönderilmiş ve etkili olmuştur. Dört Sünnî mezhep mensupları arasında düşmanlık bulunmadığı hâlde, Efgânî böyle bir kavga varmış gibi, zaman zaman mezheplerin birleşmesi gerektiğini savunmuş ve Necd'deki Vehhâbî hareketini desteklemiştir.

Mısır'da bulunduğu yıllarda Efgânî'nin bağlı olduğu locada, masonluğa giren Tevfik Paşa'nın hidiv olması için, Efgânî ve Abduh'un birlikte suikast düzenlemesi ile İsmail Paşa hidivlikten ayrılır. Tevfik Paşa'nın hidivliğinden sonra, Efgânî Anayasa Konseyi'nin başına geçmek ister. Bulunduğu hemen her ülkede devlet başkanı veya üst yönetime yaklaşarak benzeri prestijli görevler almak arzusu gösterir. Kahire'de de bu konudaki ısrarı ve yaygarası üzerine, Mısır'dan çıkartılır. Bir kaç yıl sonra, İngiliz hükümetinin temsilcisi olarak Sudan'a, Mehdi olarak gönderilmek ister. İngiliz hükümeti önce bu teklife sıcak bakmış, fakat Efgânî'nin iddiâ

ettiğinin tersine, Sudan'da bir ağırlığı olmadığı anlaşılınca, bundan vazgeçmiştir. Efgânî , daha sonra, yine İngiliz ve Osmanlı hükümetlerinin desteğinde ve Mehdi sıfatıyla Rusya'ya karşı Türkistan'a gönderilmek arzusu sergiler. II. Abdülhamid halîfe destekli Mehdilik ile bir müddet ilgilenmiş, fakat arkasında İngiltere'nin olduğunu anlayınca vazgeçmiştir. Efgânî yine Rusya'da bulunduğu yıllarda, Rus hükümetini temsilen Türkistan hanlıklarına gidip onları Çar'a itâat ettirmek istemiştir. Bu teklifleriyle Çar'a yaklaşmak için birçok teşebbüslerde bulunur, ancak başaramaz. İran'da basından sorumlu devlet bakanı olmak için çok uğraşmıştır. Afganistan, Mısır, Türkiye, Rusya ve İngiltere gibi ülkelerde, hükümete, Sultan'a, Çar'a yüksek rütbeli bir danışman olmayı dâimâ arzu etmiş, bunu çeşitli vesîlelerle dile getirmiş; bu konularda mektuplar yazmış, zaman zaman aracılar kullanmıştır. Fakat bir yandan da, gözünün makam ve mevkide, parada olmadığını her fırsatta söylemiştir. Bu gibi teşebbüslerinin bir kısmında bir dereceye kadar muvaffak olmuş, ancak hiçbirinde istikrarlı ve kendi istediği noktaya gelememiş, kendi ifadesiyle hep yanlış anlaşılmış, kovulmuş, iftiraya uğramıştır.

Mısır'da mason locası ilk defa Napolyon'un subaylarınca kurulmuştur. Bu locaların üyeleri Fransız veya İngiliz görevliler veya tüccarlar ile Kıptîler, diğer Hristiyan Araplar yahut Yahudiler olmuştur. Efgânî ile birlikte birçok Müslüman, hatta başta Abduh olmak üzere Ezher ulemâsının önemli bir kısmı bu localara üye olmuşlardır. Ve Kahire, İskenderiye, Kudüs, Beyrut gibi şehirlerde mason localarının miktarı hızla artmıştır. Belgeler Efgânî'nin 1876'dan 1879'a kadar mason olduğunu gösterir. Efgânî, daha sonra 1884'de Paris'te, mason locasına üyelik için yeniden başvuruda bulunmuştur.

Efgânî, Ocak 1878'de Kahire'deki Şark'ın Yıldızı locasına başkan seçilmiştir. Bu loca, 1871'de İngiltere'nin Büyük Locası tarafından kabul edilmişti. Efgânî'nin tavsiyesi ile birçok arkadaşı ve seveni, bu locaya üye olmuştu. Bunlar arasında Muhammed Abduh, Sa'd Zağlul, Yakup Şannu, Edip İshak, Hidiv İsmail'in oğlu ve halefi Tevfik Paşa vardır. Efgânî, Allah'a inanmadığı ve ateist görüşlerini rasgele açıkladığı için, daha 1876'da bir locadan çıkarılmıştır. Çünkü her masonun bir yaratıcıya inanması gerektiği söylenir, halbuki o kendisi inanmadığı gibi, bu görüşlerini her yerde dile getiriyor ve bu gibi faaliyetleri locaya zarar veriyordu.

Şiîlikten sapma ve Bâbilik, Bahâilik ve Ezelîliğin temelini oluşturan Şeyhîliğin bilinen üç kitabından birisi Efgânî tarafından istinsâh edilmiştir. Bu müsvedde, Şeyhîliğin kurucusu Şeyh Ahmed Ahsâ'î'nin (1753-1826) elyazmasına dayanır. Efgânî, Şeyhîlikle muhtemelen Necef'te öğrencilik yıllarında ilgilenmiştir. Böylece, İslâm'dan çıkmış bir tarikat olarak bilinen Babîlikle de bu yıllarda tanışmıştır. Bu Şeyhî inançlarının yankıları Cemâleddin'in daha sonrakı yıllarında, özellikle İstanbul'dan kovulmasına sebep olan konuşmasında görülür. 1844'de genç Seyyid Şirazlı Ali Muhammed kendisinin 12. İmamın kapısı (Bâb) olduğunu ilân etmiş ve Şeyhîlerin bir kısmı buna inanmıştı. O, daha sonra, 12. İmamın kendisi olduğunu ilân etti ve Kur'ân inanç ve akîdesini değiştiren yeni bir inanç sistemi getirdi. İran'da büyük bir kitleyi arkasına aldı. 1860'larda Bâbîlerin çoğu daha ileri bir safha olan Bahâîliği geçti. Küçük bir grup ise Bâbîlikte karar kıldı ve onlara Ezelî dendi. Efgânî, Bâbilikte karar kılanlardan, yani Ezelîlerdendi.

Efgânî'nin Bâbîlerle olan teması, İstanbul'da bulunduğu 1890'larda da devam etmiş, ve o, Jön Türklerin Sultan II. Abdülhamit aleyhindeki bildirilerini kendisine bağlı olan Bâbîler vasıtasıyla dağıttırmıştır. Nihayet bağlısı bir Bâbî'yi İran'a göndererek, kendisini İran'dan kovdurmuş olan Nâsıruddin Şâh'a suikast düzenleterek, şahın ölümüne sebep olmuştur. Suikastçinin arkasında Efgânî'nin bulunmasının kesinleşmesi ile İran ile Osmanlı arasında Efgânî'nin iadesi konusunda diplomatik kriz ortaya çıkmıştır. Sorun ve kriz, Efgânî'nin bu arada ölümüyle bitmiştir.

Efgânî, akâid ve kelâm konularının Sünnî dünyasından çok daha fazla ve serbestçe tartışıldığı bir çevrede yetişmişti. İran'daki Bâbî hareketleri ve isyânları da Efgânî'nin delikanlılık yıllarında vukû buldu. Bâbîlerin aktif siyâsî faaliyetleri ve dünyayı düzeltecekleri fikirleri, bu istikâmette Efgânî'nin İslâm'ı revizyona tâbi tutmasına yol açtı. Bâbîlik, Cemâleddin'in İslâm dünyası için kurtuluş çaresi gördüğü birkaç dinî hareketten birisidir. Bu yönü, kendisinin kitlelere hitâp eder-

ken dinî konulardaki özelliğinin anlaşılmasına da sebep olmuştur.

1869-1871 yılları arasında İstanbul'a gelmiş olan Efgânî, Dârü'l-Fünûn'un açılışında yaptığı konuşmada, insanın her âzâsının gelişmesinden bir sanatın ortaya çıktığını, rûhun sanatının da peygamberlik olduğunu söylemesiyle çıkan karışıklıklardan sonra, İstanbul'dan ayrılmak zorunda kaldı. Efgânî'nin bu konuşmada İslâm ve peygamberlik konusunda dile getirdiği, ve onun küfre vardığı husûsunda fetvâ verilmesine sebep olan görüşleri, ve bu arada özellikle *Renan'a Cevap*'ta dillendirdiği İslâmiyetin ilme karşı olduğu iddiasıyla diğer reformist fikirleri muhtemelen Bâbîliğe dayanmaktadır. Bu fikirleriyle, Efgânî Avrupa'da ve Türkiye'de bulunduğu sıralarda, İttihat ve Terakkî liderlerini de etkilemiştir.

Efgânî'nin oryantalistlerce ön plâna çıkarılarak Müslümanların temsilcisi ve Pan-İslâmizmin kurucusu olarak gösterilmesi, onun İslâm'a ve İslâm mirasına saldırıları ile beraber, çevresindeki Müslümanları şiddete teşvik etmesi gerçeğine dayanmaktadır. Çünkü, sömürgeci ülke veya yönetimler, sömürgeye konu olan ülkenin "sosyal geriliği", "vahşiliği", "saldırganlığı" nisbetinde, bu özellikleri ile ilgili ülkeyi Batılı kamuoyunda tanıttıkları ve inandırdıkları kadar oraya daha rahat ve sorunsuz bir şekilde tahakküm etmeyi başarmaktadırlar. Dolayısıyla, "saldırgan, şiddeti ve kan dökücülüğü kendisine ilke edinmiş bir toplum, bir an önce bir Batılı ülkenin terbiyesi altına girmelidir." Bu mantığın İslâm ülkeleri için en önemli neticesi, sömürülmek, işgal edilmek istenen bir ülke veya bölgenin, "yabanî", "vahşî", "gayri medenî" olduğunun öncelikle Batılı kamuoyunda kabul görmesidir. Efgânî ise bu konuda Batılılara büyük kolaylıklar sağlamıştır. Onun "her zaman olduğu gibi, dâima en akıllı ulemâ ile çalışarak, hiçbir hîle ve desîseyi ihmâl etmeyeceğim" diye ifade ettiği ilkeye dayanan görüşleri, uzun yıllar İslâm dünyasında her türlü hak arama, siyasî, iktisadî ve kültürel bağımsızlığı savunma mücadelelerinin "Pan-İslâmizm" suçlaması ile bastırılması için kullanılışlı bir gerekçesi olmuştur.

Efgânî, *Renan'a Cevap* adlı eserinde, İslâm'ın ilmi gelişmeye engel teşkil ettiğini, fakat kabahatin Müslümanlarda değil İslâm'da olduğunu, Müslümanların da birkaç asır sonra, Hristiyanlar gibi dinî baskıdan kurtularak hürriyetlerine kavuşacaklarını söyler. O, Paris'e gelmeden önce de, Hindistan'da *Maddeciler Reddiye* diye karşılayabileceğimiz *Er-Reddiyye Ale'd-Dehriyyîn*'i kaleme almış ve burada inananlar ile materyalistlerin tarih boyunca süregelen mücadelesini karşılaştırmıştı. *Renan'a Cevap*'ın yayınlanmasından birkaç ay sonra ise, Efgânî *Urvetü'l-Vüskâ*'yı neşretmeye başlamıştı. Bu metinlerin karşılaştırılması, Efgânî'nin görüşleri ve kişiliğinin anlaşılması açısından son derece büyük bir önem taşır. Diğer görüşleri ile bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onun *Renan'a Cevap*'ta daha samimi olduğu ortaya çıkar. Yöneticilerinin çoğu Yahudi olan *Urvetü'l-Vüskâ*'yı, Abduh ve Efgânî birlikte çıkarmışlardı. Derginin, başta Mısır ve Hindistan olmak üzere İngilizlerin kontrolü altındaki Müslüman ülkelere girişi şiddetle yasaklanmış ve bu konuda sert tedbirler alınmıştı. Buna rağmen, dergi hemen her yere ulaşmıştır. Ve Abduh, bir müddet sonra İngiltere'nin işgali altındaki Mısır'a dönüp, İngilizlerin desteği ile Baş Müftü tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı.

Efgânî, bir yandan Sudan'a İngiliz temsilcisi olarak Mehdî olmak için çalışırken, bir yandan da Osmanlı Sultanı ile temas kurarak, başka plânlar tasarladı. O, Halîfe Sultan'ın desteği ile Türkistan'a Mehdi olmak istiyordu. Sultan'ın Efgânî'nin İngilizlerle olan ilişkisini öğrenince Cemâleddin'le olan temasını kesti. Bununla birlikte sultan, böyle bir birini kendi hâline bıraktığı için, sonradan pişman olmuştur. II. Abdülhamid, bu konuda şöyle der: "Cemâleddin Efgânî'yi yakından tanırdım. Mısır'da bulunuyordu. Tehlikeli bir adamdı. Bana bir ara mehdîlik iddiası ile bütün Türkistan Müslümanlarını ayaklandırmayı teklif etmişti. Buna muktedir olamadığını biliyordum. Ayrıca İngilizlerin adamı idi ve çok muhtemel olarak İngilizler beni sınamak için bu adamı hazırlamışlardı... Geldi ve bir daha İstanbul'dan çıkmasına izin vermedim."

İstanbul Nişantaşı'nda "altun hapishane"de tutulan Efgânî böylece İngilizlerin yeni oyunlarına alet edilmemiş oldu. Sultan II. Abdülhamid, ona her türlü ihsanda bulunup her fırsatta gönlünü alırken, yanına gidip gelenleri kontrol altında tuttu ve zaman

zaman kendisiyle görüşmek isteyen bazı siyasî şahsiyetlere bu konuda izin vermedi. İstanbul'a son gelişinden ölümüne kadar, Efgânî'nin kendisinin de şikayetçi olduğu gibi, herhangi bir yayın organında yazmasına müsaade etmedi. Efgânî'nin bütün bu baskılardan bunalarak ve kendisinin aynı zamanda İngiliz vatandaşı olduğunu iddia ederek İstanbul'daki İngiliz Sefareti'ne sığınmasını ise, son anda Sultan'ın görevlileri engelledi. Mart 1897'de, oldukça fazla içtiği ve çevresindekilere de "Batılıların bu sayede kafalarının çalıştığını" iddia ettiği tütünün sebep olduğu çene kanseri sebebiyle vefat etti. Vefatından önce tedavisiyle ilgilenen doktorlar önce kanserli çeneyi kestiler; o, böylelikle yaklaşık üç ay daha yaşayabildi, ancak tekrar nükseden kanser ölümüne sebep oldu.

I. AFSHÂR – A. MAHDAVÎJ, *Documents inedits concernant Seyyed Jamâl ad-Dîn Afghânî*, Tahran, 1963; BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ, YEE, 3 / 110 / 31 / 1709; N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, 1964; A. DAVUDOĞU, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, 5. Baskı, İstanbul, Huzur, 1989; C. ERASLAN, *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği*, İstanbul, Ötüken, 1992; I. GOLDZHIER, "Cemâleddin Efgânî", *İslâm Ansiklopedisi*, MEB, 3. cilt, 1993, ss. 81-85; HALİL FEVZİ EFENDİ, *Efgânî'ye Reddiye*(sadeleştiren, S. Albayrak), İstanbul, 1976; M. Ş. HANİOĞLU, *'Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti' ve 'Jön Türklük'*, I, (1889-1902), İstanbul, İletişim, 1985; A. HOURANİ, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London, 1962; H. KARAMAN, "Efgânî, Cemâleddin", *TDV, İslâm Ansiklopedisi*, 10 cilt, 1994, ss. 456-466; K. KARPAT, "Pan-İslâmizm ve II. Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi", *TDAD*, 1987, ss. 13-37; F. KAZEMZÂDEH, "Pan-Movements", *International Encyclopedia of the Social Science*, IX, pp. 368-369; N. R. KEDDIE, *Cemâleddin Efgânî, Siyasî Hayatı*(çev. A. Yalçınkaya), İstanbul, Bedir, 1997; E. KEDOURIE, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Londra, 1966; A. A. KUDSİ-ZADEH, *Sayyid Jamâl ad-Dîn al Afghânî: An Annotated Bibliography*, Leiden, 1970; A. A. KUDSİ-ZADEH, "Afghânî and Freemasonary in Middle East", *Journal of the American Oriental Society*, 92(1972), pp. 25-36; J. M. LANDAU, *The Politics of Pan-Islam, Ideology and Organizations*, Oxford, 1990; Ş. MARDİN, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, 1962; A. ÖZCAN, *Pan-İslâmizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere 1877-1914*, İstanbul, TDV, 1992; H. Es-SAMARRAÎ, *Mezhepsizler (Efgânî-Abduh-Reşit Rıza) ve Mukallitleri*(çev. A. N. S. Özbay), İstanbul, Bilge, 1981; M. TÜRKÖNE, *Cemaleddin Afgan*, İstanbul, TDV, 1994; A. YALÇINKAYA, *Sömürgecilik Pan-İslâmizm Işığında Türkistan*, İstanbul, 1997; A. YALÇINKAYA, *Cemaleddin Efgânî ve Türk Siyasi Hayâtı Üzerindeki Etkileri*, İstanbul, Osmanlı Yay., 1991.

Ayrıca **bkz.,** ÇAĞDAŞ İSLÂM DÜŞÜNCESİ, İSLÂM FELSEFESİ, PAN-ARABİZM, TÜRKÇÜLÜK.

Alaeddin YALÇINKAYA

EGEMENLİK, bir devletin, siyasal iktidar yapısını, gücünü ve sınırları içerisindeki otoritesini etkin bir biçimde kullanabilme yeteneğini ifade eden siyasal bir kavramdır.

Egemenlik Kavramı

Egemenlik, bir devletin hem iktidar olabilme yetkinliğine, hem kural koyma otoritesine, hem de koyduğu kuralları uygulayabilme kapasitesine işaret eder. Egemenlik; yasal ve politik otoritenin yerini, politik gücün kullanımını ve uluslararası düzeyde politik toplumun bağımsız statüsünü tanımlayan, kural koyanlar ile bu kurallara uyanlar arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavramdır. Bu bağlamda egemenlik kavramının "içsel" ve "dışsal" olmak üzere iki yönü vardır. Weber'in "bir ülke içinde meşru fiziksel güç kullanma tekeline başarıyla sahip çıkabilen bir kurum" olarak devlete ilişkin tanımı, içsel egemenliği yansıtmaktadır. Bu egemenlik, devletin kendi sınırları içerisinde tek ve mutlak iktidar olma zorunluluğunu ifade eder. Dışsal egemenlik ise devletlerin birbirlerinin iç egemenliklerini kabul etmesi ve karşılıklı olarak birbirlerinin belirlenmiş toprakları üzerindeki tekel iktidarının gerektirdiği eşit ilişkileri onaması anlamına gelmektedir.

Egemenlik kavramı içsel tanımı gereği otorite ve siyasal iktidar kavramlarıyla, dışsal olarak da bağımsızlık ve hükümranlık kavramlarıyla bire bir ilişkilidir. Egemenliğin temel özelliklerinden birisi onun bir otorite ilişkisi olmasıdır. Otorite ise *"A'nın, B'den kendisini izlemesini istediği ve B'nin bunu gönüllü olarak gerçekleştirdiği bir sosyal ilişki"*yi açıklamaktadır. Bu nedenle, otorite, bir aktör tarafından çıkarılan ve bir ikincisi tarafından itaat edilmesi beklenen emirler olarak karakterize edilmektedir. Başka bir deyişle kavram, bireyin bir önerinin haklılığını düşünmeksi-

zin onu gerçekleştirmesi ve yine bireyin yanlış olduğuna inanmasına rağmen bir öneriyi yerine getirmesi olmak üzere iki tür duruma atıfta bulunmaktadır. Egemenlik kavramının devlete içkin olarak tanımlandığı alanda ise tamamen siyasal iktidar kavramıyla özdeştir. Hatta egemenlik kavramının etimolojik kökeninde en üstün siyasal iktidar tanımlamasıyla karşılaşırız. İngilizce'deki "*power*", Fransızca'daki "*pouvoir*" ve Latince'deki "*potestas*" kelimeleri, iktidar deyimini karşılamaktadır. Bu kavram, ilgili dillerde; ehil olmak, yetenek sahibi olmak, toplumda başkalarına istediğini yaptırabilmek, istenen şeylerin yaptırılmasını sağlamak için zora başvurmak anlamlarında kullanılmaktadır. İktidar kavramın en genel anlamı, bir kişi veya grubun başka kişi ve gruplar üzerinde kendi istediğini yaptırabilme gücüdür. İktidar kavramının yerine kullanılan, egemen olma, malik olma, etkileme ve yönetme kavramları da yine bu anlamda kullanılmaktadır. Buradan çıkan sonuç, iktidarın eşitsiz bir ilişkiye dayandığı ve bu eşitsizlikle beraber güç, etki, zorlama, baskı, yaptırım ve müdahâlenin birlikte geliştiğidir. İktidarın bu anlamı, aslında günlük hayatın her alanında yer alan ilişkilerde karşımıza çıkmaktadır. Evde babanın otoritesi, arkadaş grubunda elebaşının gücü, bir sosyal örgütte önderin konumu, bir aşirette büyüklerin işlevi, bir okulda öğretmenin etkisi, bir çetede liderin yeri bir iktidar olgusuna işaret etmektedir. Weber iktidarı, siyasal ve toplumsal alanda, sosyal ilişkilerin içinde, bir iradenin ona karşı gelinmesi hâlinde dahi yürüttüğü mutlak üstünlük olarak tanımlarken egemenlik kavramıyla da özdeşliğini vurgulamış olur. Siyasal iktidarın özel otorite ilişkilerine kadar indirgenebilen yapısına karşın egemenlik kavramı bir "ülke"deki bütün toplum üzerinde "üstün irade"yi temsil ediyor olmasıdır. Siyasal iktidar anlamında egemenlik kavramı, ülke, toplum, halk unsurlarından meydana gelen devletin, bir bütünlük içerisinde yönetilmesi anlamında kullanılır. Bu anlamıyla egemenlik, devlet ve devletin otoritesini kullanma gücü ile aynı anlama gelmektedir. Sadece devlet, bir ülke bütünlüğünü oluşturan tüm etnik, sınıfsal, grupsal, kişisel olguların üzerinde bağlayıcı, etken, üstün bir güç olarak karar alabilir ve elindeki güçlerle (yargı, polis, ordu) bu kararları ona karşı gelinmesi hâlinde dahi uygulatabilir.

Egemenlik kavramına içkin bir başka özellik, diğer iktidar ilişkilerin aksine, eşitlik ve iki yönlülük yerine hiyerarşik bir üstünlük ve tek yönlü düzenleyiciliğin hâkim olmasıdır. Egemenlik, bir devlet bütünlüğü içerisinde en üstün irade olarak tüm topluma, tek yönlü bağlayıcı yasalar çıkarma, iktidar aygıtları ile (bürokrasi) bu yasaları yürütme ve uymayanları yargılama güç ve ehliyetine sahip tek meşru kurumdur. Bu açıdan egemenlik kavramını yasama, yürütme ve yargı erklerini kullanma tekeline sahip tek meşru irade olarak tanımlamak doğrudur.

Egemenlik Kavramının Tarihsel ve Felsefî Kökenleri

Tarihsel süreçteki yeri irdelendiğinde, "en üstün güç" anlamına gelen Latince kökenli "*souverainete*" kavramının, egemenlik karşılığı olarak 16. yüzyılda, feodal düzenin çöküşü ve merkezîleşmeye doğru gidişle ortaya çıktığını gözlemlemekteyiz. Bu nedenle egemenlik kavramının gelişiminin izleri Ortaçağ Avrupası'nın özel koşullarında aranmalıdır. Bu dönemde feodalite adını verdiğimiz; merkezî iktidar boşluğunun senyörlerin malikaneleri tarafından doldurulmaya çalışıldığı, doğuştan kazanılan yoksunluklara veya ayrıcalıklara dayalı durağan bir toplumsal hiyerarşinin belirginleştirdiği, kapalı tarım yaşamının hüküm sürdüğü toplumsal, ekonomik ve siyasal bir yapılanma söz konusu olmuştur. Fief sözleşmeleri ekseninde karmaşık bir ast-üst ilişkiler ağı içinde bulunan senyörlerin gerek kendi aralarında gerekse güç kazanma arzusuyla hareket eden; fakat sembolik bir varlık gösteren kral ile ve ayrıca önemli bir güç kaynağı olarak kilisenin bu güçlerle giriştiği siyasal güç mücadelelerinin varlığı Ortaçağ Avrupasında siyasal yapılanmanın ne derece parçalanmış olduğunun bir göstergesidir. İşte bu tablo içerisinde öncelikle düşünürler tarafından söz konusu siyasal iktidar parçalanmışlığını gidermeye yönelik egemenlik kavramı geliştirilmiş daha sonra bu tasarım mutlak monarşilerin kurulmaları ile birlikte kendi izdüşümlerini yaratmıştır.

Egemenlik kavramı, Ortaçağ'ın sonlarında başlamış ve 19. yüzyıla kadar uzanan Kilise, aristokrasi, krallık ve burjuvazi gibi iktidar odakları arasındaki güç ve üstünlük

mücadelesini açıklamak için kullanılan ve siyasal iktidar kavramından daha genel ve geniş bir ilişkiler alanına sahip bir kavramdır. Çünkü, ortada modern anlamda bir siyasal iktidar (devlet) dahi yokken, kilise ve aristokrasinin ülke üzerinde etkinlik ve yaptırım gücü söz konusu idi. Günümüzde, devlete atfettiğimiz tüm yetkiler, kilise ve krallıklar tarafından da kullanılmakta idi. Para basma, yargılama, ordu, eğitim, vergi gibi siyasal iktidar göstergeleri bu yapılar aracığıyla uygulanabiliyordu. Egemenlik kavramı, bu güçlerden birisinin kendi üstünlüğünü diğerlerine kabul ettirebilmek için kullandığı bir imtiyaz idi. Ve bu imtiyazı uzun çatışmalar sonucunda monarşiler kazanmıştır. Egemenlik kavramını, bu anlamda yani "güçler arasında en üstünü" olarak ilk kez teorisinin merkezine oturtan Machiavelli iken, kavramı siyaset bilimi literatürüne sokan Bodin'dir. Bu doğrultuda modern anlamda egemenlik kavramı ilk olarak 16. yüzyılın sonuna doğru Jean Bodin tarafından kullanılmıştır. Bu dönemde Katolikler ve Protestanlar arasındaki şiddetli savaşlar, Bodin'i, bu tür çatışmaları gidererek sivil barışı kuracak en yüksek düzeyde bir otorite arayışına yöneltmiştir. Bodin sonuçta böyle bir durumun ancak güçlü bir kral ile elde edilebileceğini düşünmüştür. Egemenlik kavramını, "en üstün iktidar" şeklinde geniş bir alanda tanımlayan ve modern devletin de onun tek temsilcisi olarak tarih sahnesine yer alması gerektiğini savunan düşünür ise Hobbes'tur.

Ortaçağ'daki papa ve imparatorun ikili iktidarı, modern devletin tek ve bölünmez iktidarını engellemekteydi. Kralların iki iktidar yerine tek, mutlak ve bölünmez iktidar ile tarih sahnesine çıkmaları modern devletin kuruluşunun ilk aşamasıdır. Bu dönüşüm döneminin düşünürü olan Machiavelli, siyasal iktidarın, birlik ve bütünlük içerisinde tek bir egemen otoritenin ürünü olması gerektiğini, onun da bir "Hükümdar" (1513) olmasını savunmuştur. Bu yeni dönem, siyasal iktidar için rasyonel gerekçelerin ve meşruiyet kaynaklarının araştırıldığı bir dönemdir. Eskinin mitolojik, dinsel, geleneksel ve doğaüstü meşruiyet yasalarının yerini, rasyonel ve "doğal" kaynakların almaya başladığı dönemdir. Machiavelli ile, yeni bir insan, yeni bir toplum anlayışına dayanan yeni bir egemenlik ve meşruiyet geleneği kurulmuştur. Dinin (kilise/papa), egemenliği parçalayan iktidarı reddedilerek 'tek' bir iktidar ve meşruiyet kuramı geliştirilmiştir. O'nun için iktidar bir, bütün, mutlak ve sınırsızdır. Machiavelli egemenliği, korkunun esas olduğu bir güç kullanma aracı olarak tanımlar. Egemenin iktidarının mutlak olduğu bu kuramda, birey ve toplum iktidarın kararlarına uyum göstermesi gereken araçlardır. Egemeni sınırlandıracak bir güç olamayacağı gibi, egemen güç, bireylerin ve toplumun iradelerinin üstünde mutlak erktir. Egemenlik ise, siyasal iktidarın toplumu tek taraflı olarak kurmasının, egemenin iradesinin topluma dayatılmasının bir aracıdır. Asıl olan ister korku, isterse ikna ile olsun, toplumun itaatinin sağlanmasıdır. Egemen, bunu sağlamak için hiçbir kayıt altında değildir ve "tuzakları tanımak için tilki, kurtları ürkütmek için aslan gibi" olmalıdır. Egemen, halkın tek yol göstericisi, iktidarın birlik ve bütünlüğünün tek teminatıdır. Egemen, bu yüce amacı gerçekleştirmek için hiçbir engel tanımayan, halkını bazen okşayarak, bazen tepeleyerek yöneten, ama her zaman ülkesinin birlik ve beraberliği için çalışan bir kişidir. Machiavelli için egemenliğin en temel ilkesi siyasal iktidarın birlik ve bütünlüğüdür. Bu amaca ulaştıran her şey meşru kabul edilir. Egemeni denetleyecek, sınırlandıracak hiçbir düşünsel, fiziki ve ahlâkî güç yoktur. Machiavelli, egemenliğin meşruiyet ilkesini "ortak iyi" kavramıyla açıklar. Ortak iyiliğin bilicisi, uygulayıcısı, yargılayıcısı "Hükümdar"dır. Egemeni sınırlandıracak veya egemenliği parçalayacak (güçler ayrımı) hiçbir güç bulunmamaktadır. Bütün güç egemenin uhdesindedir.

Bodin (1530-1596), *Devlet Üstüne Altı Kitap* (1576) adlı eserinde, devleti; "birçok ailenin ve bu ailelerin ortak çıkarlarının, egemen bir güçle yönetilmesi" şeklinde tanımlar. Ailedeki baba otoritesi ile devletteki egemen otorite birbiriyle özdeştir. Doğal, tartışılmaz ve sınırsızdır. Toplumdaki tüm iktidar odakları yetkilerini bu ilkeden almışlardır. Egemenliğin özü bu çıkarların korunmasında ve sürdürülmesinde gizlidir. Ortak çıkarı belirleyen güç ise egemendir. "Egemenlik yurttaşlar ve uyruklar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güçtür. Egemenlik, güçlülük niteliğinden ötürü böyle adlandırılmaktadır. Egemenin egemen güçten yoksun bırakılması

düşünülemez. O, egemenliğin sahibi Tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek durumunda değildir. Egemenlik daima bölünmez ve devredilmez olacaktır".

Bodin yaşadığı dönemin ataerkil yapısından hareketle devletin ailelerden meydana geldiğini ve ailede de babanın egemenliğinin sınırsız olduğunu ifade ettikten sonra, aile ile egemen erk arasında bir bağlantı kurarak, egemen erkin egemenliğinin de sınırsız, mutlak ve sürekli olduğunu vurgulamaktadır. İlk olarak Fransa Kralı Charles V. tarafından "yüksek otorite - *superior Judge*" olarak kullanılan egemenlik kavramı Jean Bodin döneminde, "*Majestas*" kavramına karşılık gelmekteydi. Kavramın orijinal kullanımında iki anlam öne çıkmaktadır: Tüm yönleri ile en üstün ve tek yönetme hakkı, doğal ve devredilemez bir mutlak güç. Bodin'e göre, egemenin otoritesi kendisi tarafından yapılan ve kendisinden önce yapılan tüm yasaların üzerindedir. Hükümetlerin yasalar tarafından tanımlanan çerçevede yetki kullandığını belirten Bodin, egemenin yasalardan bağımsız olduğunu belirtmektedir. İster egemen tarafından oluşturulan yasalar, ister dinsel uygulamalardan kaynaklanan yasalar, isterse de eski gelenek ve göreneklerden gelen yasalar olsun, egemen, tüm yasaların üzerindedir. Nitekim bu noktada Bodin, insanın kendi kendine yasa koyması ya da kendi kendine buyurmasının doğal olarak imkânsız olduğunu belirtmektedir. Böylece egemen, gerektiğinde savaşa ve barışa, kamu görevlilerinin atanmasına, uyruklar hakkında mahkumiyet yargısına, para basılmasına, vergi konmasına, tek başına karar verir. Egemen gelenek ve göreneklere de bağlı değildir. Egemen erk koyduğu yasalarla görenekleri ortadan kaldırabilir.

Bodin'e kadar hiçbir düşünür devlet ile egemenlik arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla ortaya koyabilmiş değildir. Diğer bir deyişle, 16. yüzyılın ikinci yarısında Bodin, her devletin egemenliğe sahip olduğunu belirtmekte ve egemenliğin devlete içkin bir kavram olduğunu ifade etmekteydi. Bodin'e göre, egemenlik süreklidir, çünkü değişen siyasal iktidarlarla hiçbir ilişiği yoktur ve zaman içinde hep aynı kalır. Bodin, birçok düşünürü egemen ile yöneticiyi birbirine karıştırdığı için sert bir dille eleştirmektedir. Ona göre, süreyle kısıtlı olan ya da istendiği zaman geri alınabilen bir iktidar, egemenlik değil, olsa olsa bir yetkidir. Bu yetkiyi kullanan kişi de egemen değil yalnızca bir yöneticidir. Yöneticiden çok farklı olan egemen, egemenlik hakkını ömrü boyunca kullandıktan sonra tacıyla birlikte kendinden sonra gelene aktarır. Böylelikle monarşilerde egemenlik hiçbir kopukluk olmaksızın bir kişiden bir başka kişiye geçmiş olur. Nitekim "kral öldü yaşasın kral" sözü de egemenlik kavramını diğer otorite türlerinden ayıran sürekliliğe vurgu yapmak için kullanılır. Egemenliğin en ayırt edici özelliği de işte bu sürekliliktir. Bodin'e göre, krallarda vücut bulan egemenlik, süreklilik gösterdiği ve kralların koyduğu yasalar da egemenlikten kaynaklandığı için, egemenin tüm buyrukları üzerinde bir gücü söz konusudur. Bodin'e göre, devletten kaynaklanan egemenlik prensin eylemlerine indirgenemez. Bodin'e göre, egemenlik bölünmezdir, çünkü devlet içinde egemenliği kullanan, yasa yapan ya da yasayı kaldıran çeşitli organlar olamaz. Ülkesindeki her şey üzerindeki en yüksek yönetme gücüne sahip olan egemenlik, toplumdan ya da bireyden ayrı bir otoritedir. Klâsik egemenlik anlayışını ortaya koyan Bodin, egemenliğin parçalara bölünemeyeceğini ya da bir yerde iki egemenin olamayacağını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda egemenlik, süreyle sınırlandırılmamış, parçalara bölünmemiş ve tam ya da kısmi olarak devredilemez özelliklere sahiptir. Diğer bir deyişle egemenlik sınırlandırılamaz, devredilemez, bölünemez.

Bodin, egemenliğe hukuksal açıdan bakmaktadır. Bu bağlamda devlete içkin olan egemenlik kralda somut bir hâl alır. Hatta bunun da ötesinde kral bireysel kişiliğini yitirip gerçek bir kuruma dönüşür. Artık o siyasal devletin kurumsallaşmış hâlidir, yani devlettir. Böylelikle Bodin'in çizmiş olduğu çerçeve içinde devletin merkezîleşmesi söz konusudur. Ancak Bodin egemenlik ile ilgili çalışmalarında egemenliğe belli sınırlamalar da getirmektedir. Bodin'in yaşadığı dönemde iktidarların tanrısal yasaların ya da doğal yasaların üzerinde bir güce sahip olmadığı kabul gören bir yaklaşımdı. Bu dönemde yapılan her türlü eylem ya da ortaya konan doktrinlerin doğruluk ölçütü Tanrısal akla ya da doğal yasalara uygun olması prensibi çerçevesinde değerlendirilmekteydi. Nitekim

Bodin de egemenliğin, Tanrısal akla ya da doğal yasalara uygun olması gerektiğini vurgulamıştır. Ancak egemeni Tanrısal akla ya da doğal yasalara uymaya zorlayan her hangi bir gücün varlığını, yani, egemeni denetleyecek veya egemeni buna zorlayacak somut bir erkin varlığını kabul etmemektedir. Machiavelli ve Bodin, mutlak monarşinin kuramını oluşturmaya çalışmışlardır. Machiavelli'nin kuramı, laik bir temele dayanmış olmakla birlikte, siyaset kuramı ile sınırlı olan, felsefî bir sistem içine oturtulmamış bir kuramdı. Bodin'in mutlak egemenlik kuramı daha kapsamlı idiyse de, daha sistemli değildi. Buna karşılık Hobbes, mutlak egemenlik kuramını bir genel felsefe sistemi içinde sunmayı başarmıştır.

Hobbes, *Leviathan* (1651) adlı eserinde egemenlik kavramını; "bireysel kudretlerin toplamını egemenin kendi iradesine göre kullanmak yetkisi" olarak tanımlar. "Egemen irade ise, herkesin, bu kişi veya heyetin yaptıracağı şeylerin amili olmayı kabul etmesi, ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesini de onun muhakemesine tâbi kılmasıdır. Bu, herkesin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik hâlinde birleşmiş olan topluluk, bir devlet olarak adlandırılır. İşte o, ölümlü tanrı Leviathan'ın doğuşudur. Çünkü devletteki her bir kimsenin ona verdiği yetkiyle onun elinde o kadar çok kudret ve güç toplanmış olur ki, işte devletin özü o kişide toplanmış olur. Bu kişiliği taşıyana egemen denir ve onun egemenlik kudretine sahip olduğu söylenir, onun dışında kalan herkes ise, onun uyruğudur". Hobbes'a göre, egemenliğin temel ilkeleri; "mutlak", "bir", "sürekli" ve "bölünmez" olmasıdır. Hobbes için siyasal iktidarın meşruiyeti, "halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar; egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı'ya ve sadece ona vermekle yükümlüdür". Yani, egemen irade sınırsızdır.

Hobbes'ta egemenliğin işlevi bireysel ve toplumsal ilişkileri "genel bir rehberlik yoluyla" düzenlemektir. Bu düzenleme içerisinde egemenin hak ve yetkilerini şöyle sıralar: "Uyruklar egemenin karar ve eylemlerine kendi eylem ve kararları imişçesine boyun eğecek, itiraz etmeyecek, eleştirmeyecek, uyruklar için neyin gerekli olduğuna egemen karar verecek, hangi şeylerin uyruklardan kime ait olduğuna egemen karar verecek, yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı egemene ait olacak, iyi, kötü, yasal, yasal olamayana egemen karar verecek, uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine, kanıların denetlenmesine, kimlerin halk topluluklarının karşısında hangi durumlarda ve nereye kadar konuşmalarına izin verileceği ve bütün kitaplardaki düşünceleri yayımlanmalarından önce kimin inceleyeceğine egemen karar verecek, ödül ve ceza, şeref veya payeyi egemen verecektir".

Egemenlik ve Sınırları

Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un egemenlik anlayışında (klâsik egemenlik), günümüz egemenlik teorilerinin en önemli ilkesi olan, siyasal iktidarın sınırlandırılması ilkesini bulamayız. Toplumu bir bütün olarak algılama, bu bütünlüğü soyut irade ile tanımlama, egemenliği bu iradenin yansıması olarak sunma ve sonuçta da bu iradeyi tek bir kişinin/egemenin şahsında temsil etmeye indirgeme şeklinde gelişen bu süreçte siyasal iktidarın meşruiyeti sadece egemenin keyfî iradesine bağlıdır. Klâsik egemenlik teorileri, geniş bir alan (birey, toplum, ülke) üzerindeki güçlü iktidar algılamasını göstermektedir. Egemenlik; mutlak, bölünmez, sınırsız ve devredilmez olarak tanımlanmakta ve devlet, sadece güçler arasında en üstünü değil, tek üstün güç olarak ortaya çıkmaktadır.

Egemenlik kavramının bu klâsik algılaması, elbette o dönemin feodal yapısının bölünmüşlüğü ve dağılmışlığını ortadan kaldırmaya yönelik abartılı bir söylemdir. O dönemin şartları gereği devlete bu denli üstün ve mutlak güçler atfedilmiştir. Fakat, modern devlet sürecinde, siyasal iktidarı sınırlandıran anayasal hareketler, toplum sözleşmesi teorileri, güçler ayrılığı ve demokratik katılım gibi gelişmeler egemenlik kavramının klâsik yorumunun aşılmasına neden olmuştur. Artık, anayasa ile egemenliğin sınırlandırıldığı; güçler ayrılığı ile egemenliğin bölündüğü; çeşitli siyasal güçler ile (siyasal partiler gibi) egemenliğinin seçimler aracılığıyla devredildiğine şahit olmaktayız. Ayrıca, egemenliğin kaynağının güç değil, toplumsal rıza olduğuna dair toplum sözleşmesi teorileri de devleti mutlak bir güç olmaktan uzaklaştırmıştır. Hatta, uluslar arası düzenin

karşılıklı bağımlılık içine girmesi sonucu, bir devletin hem iç egemenlik işlevleri (yasama, yürütme, yargı), hem de dış egemenliği (bağımsızlığı) uluslar arası kuruluşlar, antlaşmalar ve yaptırımlar ile ciddî sınırlandırmalara tâbi tutulmaktadır. Kısaca, egemenlik kavramı, tarihsel rolünü ve işlevini yerine getirmiştir; fakat, modern şartlar ve devlet yapıları içerisinde içerik yönünden günümüzde aynı işlevi görmeyen bir kavramdır.

18. yüzyıldan itibaren egemenlik kavramının klâsik yorumu değişmeye başlamıştır. Önceleri anayasal bakımdan ileri Batı ülkelerinde şimdi ise her yerde "yasa koyucular"a meşruiyet bakımından aynı zamanda "egemen" gözüyle bakılmamaktadır. Bunun yerine, anayasalar ve uluslararası yasal anlaşmalar, tüm kural koyanların ve yurttaşların meşru otoritesinin alanını tanımlamaktadır. Başka bir deyişle, Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un görüşlerindeki güçlü bir egemenin varlığı, egemenliğin bir ön koşulunu oluştururken, sonradan egemenlik hem egemenin kişiliğinden soyutlanmış hem de kaynağı farklılaşmış (bireysel egemenden ulusal egemenliğe doğru) bir güç olarak belirmeye başlamıştır.

Egemenlik kavramının ortaya çıkışı ile modern devletin gelişim süreci arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Modern anlamda devlet, "sınırları belli olan bir toprak parçası üzerinde yaşayan bir topluluk ve bu topluluk üzerinde zorlayıcı yetkiye sahip bir otorite tarafından yönetilen, aynı zamanda hukuki ve siyasal düzene sahip olan bir siyasal kuruluş"u ifade etmektedir. Bir devletin varlığından söz edilebilmesi için üç öğenin bir arada bulunması zorunludur: Sınırları belirlenmiş bir toprak parçası, belli bir insan grubu ve bunlar üzerinde örgütlenmeyi ifade eden egemenlik veya siyasal iktidar. İnsanlık tarihinde bu öğeler her zaman için yer almıştır. Ne var ki bu öğelerin gerek adlandırılmaları gerekse bunların anlamsal bütünlükleri farklılıklar göstermiştir. Örneğin yöneten ve yönetilen ayrımı çerçevesinde, yönetilenler, her üç dönemde de yer almakla birlikte; feodalite döneminde "serf", mutlak monarşiler döneminde "tebaa" ve Fransız Devrimi sonrasında ise "yurttaş" olarak adlandırılmışlardır. Değinilen bu kategoriler aynı zamanda farklı hakları ve sorumlulukları da bünyelerinde taşımışlardır. Sonuçta günümüzdeki devlet ve egemenlik kavramlarının algılanışı da, artık Eski Yunan polislerinden veya Ortaçağ'daki devletlerden farklılık göstermektedir. Egemenlik, İlk ve Ortaçağ'daki bütün devletlerde, niteliği belli olmayan, hatta sezilemeyen bir güç biçiminde varlığını sürdürmüştür. Bu çağlardaki toplumlar, henüz ulus bilincine sahip olmadıklarından bir arada yaşama zorunluluğundan kaynaklanan devleti çok doğal bir olgu olarak kabullenmişler, devlet gücünü de hükümdarın kişiliğinde toplamışlardır. Bu durum ise devletlerin sık sık parçalanmasına, dolayısıyla egemenliğin de süreklilik gösterememesine, sonuçta aynı toplumda zaman içinde çeşitli egemenlerin belirmesine yol açmıştır.

Egemenliğin kişisel bir özellik taşıdığı bu dönemde yönetenin birtakım dinî-metafizik öğelere sahip olması, yönetiminin benimsenmesinde ve sürekliliğinde en önemli etken olmuştur. Böylelikle toplum üyeleri, "bir 'kutsal hak'ka dayanarak toplumu yönetme yetkisi"ni kullandığı yönünde bir görüşü paylaşmaları ölçüsünde yönetenin iktidarını meşrulaştırmışlardır. Egemenliğin meşruluk temeli önceleri gökyüzünde ve kutsal kaynaklarda aranmıştır. Bu inanç, değişik şekil ve anlayışlarla en eski zamanlardan ve ilkel toplumlardan yakın zamanlara kadar taşınmıştır. Bu teolojik meşruluğun en ilkel türünü eski çağların "Tanrı-Kral"larında görmek mümkündür. Böylece hükümdar aynı zamanda bir yeryüzü Tanrısı'ydı ve onun iktidarına itaat sadece bir siyasal zorunluluk değil, aynı zamanda dini bir görev oluyordu. Daha sonraları bu anlayış değişmiş ve hükümdarın kendisinin Tanrı olmayıp, ancak "Tanrı'nın oğlu" olduğu anlayışına geçilmiştir. Tarihsel süreç içerisinde bu tür yaklaşımlarda da birtakım değişiklikler yaşanmıştır. Asıl gelişmiş ve sistemleştirilmiş teokratik doktrinlerin ise Ortaçağ'ın sonlarında ve Yeni Çağ'ın başlarında Katolik kilisesinin önemli bir rol oynamasıyla ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Avrupa'da mutlak monarşilerin kurulmasıyla birlikte kralların hükümranlık haklarını meşru bir temele dayandırma zorunluluğu da kendini göstermiştir. Saint Paul'nin daha başlangıçta "Bütün iktidarlar Tanrı'dan gelir" özdeyişinden hareketle kralların da iktidarlarını doğrudan doğruya Tanrı'dan, onun kutsal iradesinden almaları düşüncesi geliştirilmiştir. Burada bizzat

kralın kişiliğinin tanrısal niteliği artık söz konusu olmamakla beraber, iktidarının kaynağının tanrısal olduğu fikri üzerinde durulmaya başlanmıştır. Böylelikle mutlak monarşiler devri, teokratik egemenlik anlayışının hükümdarların kişiliklerinin ötesinde göreli olarak durağan ve toplumca değer verilen birtakım kalıplara dönüştürülmesi bakımından kurumsallaştırılmaya başlandığı bir dönem olmuştur.

Mutlak monarşilerin kurulması sonrası, Bodin ve özellikle Hobbes'un egemenliğin ayırt edici nitelikleri olarak dile getirdikleri mutlaklık, sınırsızlık, bölünmezlik ve devredilmezlik, onları kullanan monarkları ülkeleri içerisinde toplumsal, siyasal ve ekonomik yaşamın tek yönlendiricisi hâline getirmiştir. Monarkların kendi ülkelerinde böyle bir yetkiyle hareket edebilmeleri "dış egemenlik"lerini de gerekli kılmaktaydı. Bu bakımdan onlar ne papanın kendi devletleri üzerindeki egemenliklerini sınırlandıran söylemlerine bağlı olmalı ne de başka bir devletin baskısına veya etkisine maruz kalmalıydılar. Sonuçta iç egemenliğin yolu dış egemenlikten geçmekteydi. Oysa klâsik çağ sonrası Batı'da hem Hristiyan kilisesi hem de Kutsal Roma İmparatorluğu, birlikte ya da ayrı ayrı, hiyerarşik ve emperyal bir düzenin merkezi olmaya çalışmışlardır. Ancak büyük benzerlikler ve karşılıklı bağımlılıkları yüzünden ya da onlara karşın bir tıkanıklığa gelinmiştir. Bu tıkanıklık giderek özerkleşen devletler arasında yeni ve bütünüyle değişik bir ilişki biçimine yol açan nedenlerden birisi olmuştur. Bu ilişki biçimi modern uluslararası ilişkiler sisteminin temel taşı olan Vestfalya Barışı (1648) ile kutsanmıştır. Vestfalya Barışı, her biri kendi toprakları üzerinde egemen, birbirine eşit ve herhangi bir dünyevi otoriteden bağımsız çok sayıda devletin bir arada bulunduğu yeni bir sisteme yol açmıştır. Egemen devletlerin üzerinde bir otorite ya da örgüt düşüncesi artık geçersizdi. Bu yeni sistem uluslararası hukuka ve devletlerin üstünde değil de aralarındaki bir güç dengesine dayanmaktaydı.

Ne var ki mutlak monarşilerin kurulmasıyla örtüşen söz konusu dönemde devletlerin dışsal egemenlikleri kurulmakla birlikte monarklar kendi ülkeleri içerisinde yönetimlerini meşrulaştırmak amacıyla dinsel söylemlere başvurarak egemenliklerini teokratik bir temele dayandırmayı sürdürmüşlerdir. Teokratik görüşlerin ortak noktası, iktidara ilâhî bir temel sağlamaları olmuştur. Tanrı'nın hükümdarı belirlemesi bakımından teokratik görüşler de tabiatüstü ve providansiyel ilâhî hukuk doktrinleri olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Tabiatüstü hukuk doktrinine göre, Tanrı, toplum düzenini ve onun korunması amacıyla, iktidarı yaratırken, aynı zamanda iktidarı kullanacak olanı da belirlemektedir. Bu görüşe göre, belli bir ülkede iktidar, Tanrı'nın seçtiği hükümdara ya da hanedana verilmiştir. Providansiyel hukuk görüşüne göre ise, iktidarın kaynağı ilâhîdir; fakat iktidarı kullanan hükümdar, ya da hanedan, doğrudan Tanrı tarafından seçilmemiştir. Tanrı, doğal ve insanî olayları, üstün iradesi ile yönlendirmektedir. Bu bakımdan, Aquinalı Thomas'ın görüşleri providansiyel hukuk yaklaşımı açısından iyi bir örnek oluşturmaktadır. Aquinalı Thomas'a göre, bütün erkler Tanrı'dan gelmekte ve kral, başında bulunduğu topluluğun mutluluk içinde yaşamasını sağlamak üzere erkini Tanrı'dan almaktadır. Ancak kaynağı Tanrı'da olan siyasal iktidarı yeryüzünde kullanacak olanlar belirlenmemiştir. Toplum, iktidarı kullanacakları kendisi belirleyecektir. Bu yaklaşımlar irdelendiğinde görülecektir ki, iktidara gelişleri açısından farklılık göstermekle birlikte iktidarı kullananların eylemlerinin sonuçları her iki yaklaşımda da aynı olmaktadır. Başka bir deyişle, gerek tabiatüstü hukuk yaklaşımı açısından Tanrı, gerekse providansiyel hukuk yaklaşımına göre toplum tarafından belirlensin, iktidarı kullananlar sonuçta topluma karşı hiçbir yükümlülük altına girmemekte, yalnızca Tanrı'ya karşı sorumlu olmaktadırlar. İşte günümüzdeki ulusal egemenlik ilkesinin farklılığı da bu noktada belirmektedir. Egemenliğin ulusa ait olması, başka hiçbir gerçekliğe başvurmaksızın siyasal iktidarın örgütlenmesinin insan yapısı bir temele dayandırılmasını ifade etmektedir. Bu özellik ise onun, teokratik egemenlik anlayışından farklı olarak sorgulanabilmesini, eleştirilebilmesini ve değiştirilebilmesini içermektedir.

Devlet iktidarının kaynağı ve sınırları üzerinde klâsik egemenlik kavramına ilk ciddî eleştiri Althusius'tan gelmiştir. Bodin'in aksine Althusius, devletin sınırlarının vicdan ile belirlenemeyeceğini savunmaktadır. Ona

göre devlet egemenliğinin kaynağı, sözleşmeyle bir araya gelen topluluklara dayandığından egemenin krallıkta yaşayan insanların temel haklarını gözetmesi gerektiğini belirtmektedir. Sözleşme, kralın bazı kamu düzenine yönelik yasalar çıkarma dâhil olmak üzere, toplumun ihtiyaçlarına cevap veren bir yönetim oluşturulmasını öngörmektedir. Althusius'a göre, krallığa bağlı topluluklar, kralın yetkisinin sınırlarını belirleme yetkisini elerinde tutmanın yanında, topluluk, kralı bazı yasalarla ile de sınırlayabilir. Buna ilişkin kralın yetki gaspı ya da kötü yönetimi karşısında da, egemenliğin asıl sahibi durumundaki topluluk, kralı yerinden etme hakkını her zaman saklı tutar. Bodin ve Hobbes'u, egemeni yasaların üstüne çıkardığından dolayı eleştiren Althusius, egemenliğin asıl kaynağının toplum olduğunu ve egemenin de toplumu temsil ettiğini dolayısıyla temsil edenin temsil edilenden daha güçlü olamayacağını ileri sürmüştür. Nihaî aşamada toplumu temsil eden kralın erki sınırlıdır. Bu bağlamda egemen topluma faydalı ve refahını sağlayıcı şekilde erkini kullanır.

Modern anlamda egemenliğin mutlaklığına en güçlü itiraz Locke'tan gelir. Locke teorisine iktidarın bir güç ve şiddet ürünü ve yönetimin de en güçlünün yönetim hakkı olarak savunan Machiavelli'yi ret ile başlar. Daha sonra yönetici ve uyruk arasındaki iktidar ilişkisini babanın çocukları, efendinin kölesi, kocanın karısı üzerindeki erkiyle açıklayan doğal iktidar kuramcısı Bodin'den ayrılır. Son olarak da Hobbes'un mutlak, üstün, sürekli, bölünmez, sınırsız olarak kutsadığı ölümlü tanrı'yı (*Leviathan*) reddeder. Ona göre, siyasal erk "mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezası ve dolayısıyla bundan daha az şiddetli cezalar verebilen yasalar koymak, bu yasaları uygulamak ve devleti yabancıların işleyeceği zararlardan esirgemek için topluluğun gücünü kullanmak, bütün bunları da yalnızca kamunun iyiliği uğruna yapmak hakkı"dır.

Bu tanımlama bizi Locke'da iki temel meşruiyet ilkesine, egemenliğin iki ana sınırlama kaynağına götürmektedir; birincisi mülkiyet, ikincisi ise kamunun iyiliği. Yalnız hatırlatmak gerekir ki Locke'da mülkiyet dar kapsamda mal sahibi olmak değil "mülkiyet genel adı altında, canların, özgürlüklerin ve malların korunması"dır. Bu meşruiyet ilkeleri hem Locke'un hem de liberal geleneğin siyasal iktidarı sınırlandıran temel argümanlarıdır. Yani devletin amacı "barış, güvenlik ve kamu iyiliğinden başka bir şey değildir". Çünkü toplum sözleşmesi ile kurulan devlet "herkesin özgürlüğünü ve mallarını daha iyi korumak amacıyla yapıldığından toplumun ya da onlarca kurulan yasamanın etki alanının genel iyiliğin ötesine yayılacağı düşünülemez". Bu düzende devlet bireyi kontrol etmek için topluma yayılan bir yapı değil bireysel özgürlüklerin siyasal iktidarın egemenliğine karşı korunmasını garanti eden bir erktir. Çünkü doğal durum "özgürlük durumudur. Bu durum, insanların kimseden izin almadan ve başka birinin iradesine bağlı olmadan, doğa yasasının sınırları içinde, eylemlerini düzenlemek, mallarını ve kişiliklerini uygun buldukları gibi kullanmak konusunda yetkin bir özgürlük durumudur". Doğa durumu tam bir özgürlük durumu ise devlet bireyi ve toplumu bundan daha az bir özgürlüğe mahkum edecek hukuk düzenlemelerine gidemez. "Hiç kimse özgürlük hakkıma aykırı olarak zorla köle yapmaktan başka bir şey için beni mutlak erki altına almak istemez" ifadesiyle Locke mutlak, sınırsız egemenlik anlayışına dayalı anlayışı reddeder. Devletin amacı güvenlikten uzak doğal durumun güvenlik içinde sürdürülmesini sağlamaktır. Devlet de zaten egemenliğinin meşruiyetini bu güvenliği, barışı ve özgürlüğü sağlama yetkinliğinden almaktadır.

Locke'u sınırlı egemenlik kuramının öncülerinden biri yapan ikinci teorisi döneminin gerçeklerinin çok üzerinde olarak meşruiyetin kaynağının toplumsal rıza olduğu, bunun sadece siyasal iktidarın kuruluş meşruiyeti (Hobbes'ta bu meşruiyet sadece egemen yaratılana kadardır. Daha sonra egemeni sınırlandıran hiçbir güç olmaz) değil onun tüm eylemlerinin ve yasalarının meşruiyet kaynaklığını toplumsal rızada aranması gerektiğidir. Locke "egemenlik erkinin her hangi bir bölümünü topluluk yasalarının gösterdiğinden başka yollarla yürüten bir kimsenin yasaların atadığı ve halkın onayladığı kişi olmadığı için sözünü dinletmek hakkı yoktur" ifadesiyle egemenliğin sürekliliğinin meşruiyetin sürekliliğine bağlı olduğunu iddia etmiş, bir kez kazanıldığında hep meşru kalacak bir egemenliğin olamayacağını

vurgulamış ve her eylem ve yasamada meşruiyet kaynaklığı olarak toplumsal iradenin mutlaklığını iddia etmiştir. Çünkü Locke'a göre, hiçbir egemen "halkın hem onaylama özgürlüğü hem de gerçekten onayı olmadan yasal bir hak kazanamaz" ve "adalete aykırı olarak zor kullanamaz"

Locke, toplumsal rıza ve egemenlik arasında toplum sözleşmesi ile kurulan meşruiyet mutabakatını egemen lehine tek taraflılığa dönüştürmeyi gasp, egemenliğin halkın iyiliği dışında kullanılmasını ve meşruiyet ilkesini "topluluk yasaları" olarak da ifade ettiği özgürlük, can ve mal haklarını bu meşruiyet ilkelerinden başka bir kaynaktan beslenerek veya başka bir amaçla kullanarak halkı kendisine boyun eğdirmek yolunda kullanan egemeni "ister bir ister birçok olsunlar tiranlık" olarak niteler. Ona göre, "yasanın bittiği yerde tiranlık başlar" ve egemen meşruiyet ilkelerinin dışına çıkar veya aşarsa "egemen olmaktan çıkar ve yetkisiz olarak hareket ettiği için ona karşı konabilir".

Locke, siyasal iktidarın mutlak, sınırsız, bir ve bölünmezliği teorisinin tiranlık olduğunu ve bunun doğal haklar meşruiyetini bozucu bir yön olduğunu söyledikten sonra bu sorunu çözmek için siyasal iktidarın egemenlik alanının yasama, yürütme ve federatif erkler şeklinde bölünmesi gerekliliğini savunur. Hobbes'un her şeyin düzenleyicisi olarak tanrılaştırdığı siyasal iktidarın egemenlik alanını Locke "genel iyiliğin ötesine yayılacağı düşünülemez" ifadesiyle sınırlandırır. Toplumun üzerinde bir iktidar alanı olarak betimlenen devleti eleştiren Locke onun toplumsal alana totaliter ve otoriter bir güç olarak yayılmasını da reddeder.

Aydınlanma çağının öncüleri arasında sayılan John Locke'un politik felsefesi, mutlakıyetçiliğe karşı insan özgürlüğü ve insan hakları öğretilerini savunmakla beraber; özgürlükçü ideallerin temelinde bir egemenlik anlayışını temsil eder. Nitekim, John Locke'un doğa hâli ve egemenliğe bakışı da, kendisi ile aynı dönemde yaşamış olan Hobbes ile büyük farklılıklar içermektedir. Bu çerçevede Locke'un düşüncesinde insanlar, doğa hâlinde tam bir eşitlik ve özgürlük içinde yaşarlar. Başkalarından izin almaya gerek görmeden, başka bir kişinin iradesine boyun eğmeden istediklerini yaparak, ellerindeki değerleri diledikleri gibi kullanarak yaşarlar. Hobbes ve Althusius'ta olduğu gibi Locke da toplumun kuruluşunu sözleşmeye dayandırmaktadır. Her ne kadar Locke doğa durumunu bir gerçeklik olarak savunsa da, Hobbes ve Rousseau'da olduğu gibi, "doğa durumu" ve "toplum sözleşmesi" varsayımını siyaset teorisinin kuruluşunda sadece bir çıkış noktası olarak aldığı söylenebilir. Bu düşünürlerin temel sorunsalı, devletin kaynağının ne olduğu sorusuna cevap bulmak değil, devlet denilen siyasal topluluğun temelinin ne olması gerektiğini ortaya koymaktır. Locke'un bakış açısıyla egemen, halka rağmen herhangi bir hak ileri süremez.

Locke'un devleti, aslâ Hobbes'ta olduğu gibi mutlak egemenliğe sahip değildir. Aksine devlet, onu kuran toplumun amaçlarının gerçekleşmesinde sadece bir araç olarak kalır. Doğa kanununun güçlü bir savunucusu olan Locke, egemeni kanun yapmaktan ziyade doğal kanunları uygulamakla görevlendirir. Nitekim Locke doğa durumunu tasvir ederken, kanunların zaten doğal olarak var olduğunu ve egemenin, bu kanunları sadece keşfederek uygulamakla görevli olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Locke'un anlayışında yasa, devletten önce zaten vardı ve dolayısıyla egemenlik de bu yasalar ile sınırlandırılmıştır. Bu anlamda bireyler, hükümranlara ya da üzerlerinde güç sahibi olan sivil yöneticilere güvenmişlerdir. Bu güven sonucu, iktidardan kendi adlarına kendilerini mahrum bırakarak bu hakkı egemeninin sorumluluğuna bırakmışlardır. Locke, egemenin otoritesinin mutlak olmadığına, dolayısıyla bunun geri alınabileceğine vurgu yapmaktadır. Locke'a göre, dünyadaki tüm egemenler iktidarlarını, tarihin şafağında yapılmış olan ilk toplumsal sözleşmelere borçluydular. Locke, böylelikle tanrısal egemenlik anlayışına da karşı çıkarak, egemenliğin doğal bir hak olarak algılanmaması gerektiğini ortaya koymuştur.

Locke'un kuramında siyasal toplum ve siyasal güç bir sözleşmenin sonucu olduğu için yönetilenlerin de rızasına sahip olacaktır. Bu siyasal güç mülkiyet hakkını korumak amacıyla kurulduğundan, bunun ortadan kaldırılması düşünülemez. Aksi durumda, siyasal otoritenin meşruiyeti ortadan kalkacak ve halkın direnme hakkı doğacaktır. Ancak, siyasal otoritenin rızaya dayanması, iktidarın kontrol edilebilmesi için yeterli

değildir. Bu nedenle, daha somut olarak siyasal iktidarın sınırlandırılması gerekir ki, bunun yolu kuvvetler ayrılığının gerçekleştirilmesinden geçmektedir. Locke'a göre, bir devlette üç kuvvet bulunmaktadır. Bunlar yasama, yürütme ve federatif güçlerdir. Bu yaklaşımı ile Locke, egemenliğin tek elde toplanmasını önlemeye ve egemenliği kuvvetler ayrılığı üzerine oturtmaya çalışmıştır. Siyasal otoritenin meşruiyetinin temel dayanağını oluşturan yönetilenlerin rızası, egemenlerin yönetmek için başvurmak zorunda oldukları ya da dikkate almak zorunda oldukları bir öge olarak siyaset felsefesi içerisinde gereken önemi kazanmaktaydı. Nitekim Locke, egemenlik teorilerinde bir devrimi çağrıştırırcasına toplumun kendine duyulan güvene ihanet eden bir egemene karşı direnme hakkını kullanılabileceğini belirtmiştir.

Hobbes'un öğretisinde mutlak egemenlikten yoksun bir devletin düşünülemeyeceği, egemenliğin ortadan kaldırılmasının bütün düzenin sonu, medenî yaşayışın yok olup, doğa durumuna dönüş olacağı düşüncesi egemenken, Locke, devlet ve toplum arasında keskin bir ayrım yaparak, klâsik liberal düşüncenin temel parametrelerini ortaya koymuştur. Bu çerçevede klâsik liberal felsefede yerini bulan, bireyin ön plânda olması ve devletin sadece düzenleyici yönünün ön plâna çıktığı bir egemenlik anlayışı Locke'un politik felsefesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bunun bir uzantısı olarak Locke, toplumun yönetime karşı direnme hakkını daha geniş bir perspektifte ele almıştır. Ona göre, direnme hakkını kullanan halk, adaletsiz ve kanunsuz eylemlerde bulunan egemene karşı kuvvete başvurabilir. Diğer yandan, itaatsizlik hakkı, bir kişi veya baskı altında olduğunu iddia eden küçük bir grup tarafından kullanılmamalı; kötü yönetimden ve baskıdan zarar gören halkın çoğunluğu tarafından kullanılmalıdır. Locke, yasama gücünün sınırsız bir iktidar olmadığını çok açık ve kesin olarak ifade etmekle kalmaz yasamanın keyfîliğine karşılık dört sınırlamayı da açıkça belirtir. Bunlar, yasama halkın yaşamı ve malı üzerinde dilediği şeyi yapamaz; yasama keyfî kararlar ile bir güç kullanamaz; yasama insanların izni olmadan onların mülkiyetinin hiçbir parçasını alamaz; yasama yasa yapma gücünü başkasına devredemez, çünkü, yalnızca halk yasama gücünü kullanacakları belirleme hakkına sahiptir.

Locke ile beraber mutlak egemenlik teorisine karşı çok güçlü bir eleştiri geleneği de başlamış ve mutlak monarşilerin alanı direnme hakkıyla daraltılmıştır. Bu bağlamda, monarşilerin savaş yanlısı olduğu ve barışın ancak halkın yönetime katılımı ile oluşturulan demokratik cumhuriyetler eliyle gerçekleştirileceğini savunan Montesquieu'den etkilenen Voltaire, Locke'un politik ve toplumsal görüşlerinden pek çoğunu kabul ederek, bireysel özgürlüğün geliştirilmesi ve Kilise ile kralın yetkisine karşı çıkmıştır. Bu bağlamda Voltaire, devlet egemenliğinin bireysel özgürlükler çerçevesinde sınırlandırılmasını ileri sürerken, savaşların mutlakıyetçi yönetimlerin başvurduğu bir politika olduğunu belirtmiştir. Fransız aydınlanmasının en önemli filozofu arasında sayılan Voltaire'i izleyen Jean Jacques Rousseau, demokratik bir toplum ve tüm vatandaşlar için eşit hakları savunmuştur. Rousseau, Hobbes'un insanın doğuştan kötü olduğuna ilişkin teorisini yadsıyarak, tersine insan doğasının doğal iyiliği üzerinde durmuş ve Hobbes'un tersine insanın doğuştan özgür ve barış yanlısı olduğunu ifade etmiştir. Rousseau da Locke gibi, insanın doğuştan özgür olduğuna ve özgür kalma hakkının varlığına değinerek, devletin bunu gözetmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Nitekim Rousseau bireylerin kendi istekleri ile bir kralın kölesi olabileceğini belirten Grotius'u tiranların dalkavuğu olmakla suçlamıştır. Grotius'un mutlakiyetçiliğin ve köleliğin doğaya uygun olduğunu ileri sürmesine karşın, Rousseau, doğal hukuku doğru aklın bir ilkesi olarak görülebileceğini ve bu çerçevede mutlakıyetçiliğin ve köleliğin doğal yasa ile değil sonradan oluşturulduğunu ve insanların özgürlüğünü çerçevesinde bunların ortadan kaldırılması gerektiğini belirtmektedir. Devlet, yurttaşların özgürlük ve eşitlik için doğuştan, vazgeçilmez hakları ve kendi yazgılarını belirleme güçleri yoluyla katıldıkları bir toplumsal sözleşme üzerine dayalı politik bir örgüttür. Rousseau'ya göre, her insan özgür doğar. O, aileyi toplumsal örgütlenmenin temeli olarak görmekte ve devletin, kölelik ve eşitsizliğin olmadığı aileyi örnek alması gerektiğini ileri sürmektedir. Vazgeçilmez iradeleriyle özgür ve eşit insanların karşılıklı olarak anlaşarak

bir devlet kurma hakları vardır, çünkü egemenlik yalnızca halkındır. Kararlar oylama yoluyla, demokratik yolla alınmalıdır. Kişi bencil çıkarları için değil, ortak yarar için oy vermelidir. Rousseau'ya göre, halk iyidir ve iyi için oy kullanacaktır. Bazen yozlaşsa bile bu aldatıldığı içindir ve genel iradenin üstün geldiği zaman demokrasi gelişebilir. Halk devlete ve kendini yönetenlere yetki verse de egemenlik, genel iradeyi temsil eden halktadır.

Sözleşmeye konulan kişilerin varlığı yerine, bu sözleşmeyi manevî ve kolektif bir bütün oluşturacaktır. Bu kolektif bütün; birliğini, kişiliğini, hayatını ve iradesini de bu sözleşmeden alır. Bu kolektif kişilik devlettir. Sosyal sözleşmenin boş laf olarak kalmaması için genel iradeye herkes boyun eğecek, bunu istemeyenler ise, boyun eğmeye zorlanacaktır. Toplumu oluşturacak, bütün insanların kendilerini hem öteki insanlara bağlamalarını, hem de kendilerine itaat ediyor olmalarını ve eskisi kadar özgür kalabilmelerini sağlayacak durum, herkesin bütün haklarını "genel irade" ye devretmesiyle yaratılır. Herkesin tek tek haklarını devretmesiyle ortaya, toplumu yönetecek olan "genel irade"nin ortak bir gücü çıkmaktadır. Böyle bir toplumsal sözleşmeye, toplumun bütün üyeleri katılmış; katılmayanlar, toplumun dışında kalmıştır. Demek ki, toplumun üyeleri tüm haklarını genel iradeye devredecekleri toplum sözleşmesini oy birliği ile kabul etmişlerdir. Toplum sözleşmesi yapıldıktan sonra, toplumun üyeleri genel iradeye itaat ile kendilerine itaat etmiş olacaklar, haklarının ve özgürlüklerinin tümünü devretmiş olmakla birlikte tüm haklarında ve özgürlüklerinden yararlanmaktan geri kalmayacaklardır. Toplumun üyeleri sözleşmeden önce, doğa durumunda sahip oldukları doğal hukuklarını ve doğal özgürlüklerini topluma, egemene, devlete devredeceklerdir. Egemen devlet bunlara karşılık üyelerini güvenceli uygar haklar ve uygar özgürlükler bağışlayacaktır ki bu bir kazançtır. Genel irade hata yapmaz, yanılmaz ve her zaman doğru yoldadır, haklıdır ve her zaman kamu yararına, toplumsal eşitliğe yönelir. Çoğu zaman kişilerin iradesiyle genel irade arasında ayrılık bulunur. Genel irade ortak iyiliğe yöneliktir, kişilerin iradesi ise özel iradeleridir ve özel çıkarlara yöneliktir.

Aydınlanma dönemi filozoflarından olan Alman düşünür Kant da bir devlette bireysel özgürlüklerin anayasal garantilerle korunmasını savunmuştur. Sonsuz bir barış için toplumların mutlakıyetçi bir yönetimden ziyade, cumhuriyetçi bir yönetimle yönetilmesi gerektiğin ileri süren Kant'a göre, mutlakiyetçi yönetimlerde bireylerin yararı ve çıkarı gözetilmez. Bu manada kendi iradesini toplumun iradesi olarak kabul ettiren bu yönetimlerde savaş ve savaşa başvurma eğiliminin güçlü olması kaçınılmazdır. Devlet egemenliğini ise güçler ayrımı çerçevesinde ele alan Kant, yürütme erkinin sıkı bir şekilde yasama erkinden ayrılması gerektiğini belirtmiştir. Diğer taraftan özellikle Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in temsil ettiği faydacılar, yurttaş özgürlüklerini savunarak, demokratik idealler çerçevesinde egemenliğin bireylerin temel hak ve hürriyetlerine saygı göstermesi gerektiğinin altını çizmişlerdir. Tüm bu değerler, bununla birlikte, mutlak gerçeklikler olarak değil ama yalnızca evrensel mutluluk hedefine doğru adımlar olarak görülmüştür. Bentham insanın doğal haklarına olan inancını açıkça ortaya koymuş ve topluluğun çıkarının, onu oluşturan bireylerin çıkarlarının toplamından ibaret olduğunu, dolayısıyla da devletin bu haklara saygı göstermek zorunda olduğunu ifade etmiştir. *Özgürlük Üzerine* (1859) isimli çalışmasında Mill ise, rekabet özgürlüğünün yanı sıra, inanç, birleşme ve beğeni özgürlüklerini de kapsamak üzere *laissez-faire* bireyciliğini savunmuştur. Tüm bu özgürlükleri bir bireyin özgürlüklerinin başkalarına zarar vermemesi ya da onların haklarını çiğnememesi koşuluyla sınırlamıştır. Dolayısıyla, Locke ile başlayan mutlak iktidar sınırlandırılmasında Mill, egemenliğin bireysel özgürlükler çerçevesinde sınırlandırılmasını savunmuştur. Ayrıca Mill, bireyin ne olursa olsun tüm konulardaki inançlarını yayımlama hakkına izin verilmesi gerektiğini de savunmuştur. 19. yüzyılın ortalarından itibaren, artık devletin mutlak gücünden ziyade bireylerin temel hakları ve bu hakların genişletilmesi üzerinde daha yoğun bir çaba söz konusu olmaya başlamıştır. Artık devletin tartışılmaz üstün gücü, yasalarla sınırlandırılmış ve mutlakıyetçilik, yerini, kaynağını anayasadan alan güçler ayrılığına bırakmıştır.

Ulusal Egemenlik

Bugün ulus kavramı, "bireylerin, belirli sınırlar içerisinde, boy gibi, kabile ve aşiret gibi birliğe kan bağıyla bağlı olmaktan; köleci ve feodal birliğe bedensel bağlılıktan (bağımlılıktan); tarikat, mezhep, din gibi bir birliğe inançsal bağlarla bağımlı bulunmaktan, toplumsal ölçekte kurtulmalarının, yani özgür bireyler hâline gelmelerinin maddî temelini oluşturan ekonomik bütünleşme üzerinde, siyasal olarak örgütlendiği birlik" olarak tanımlanmaktadır. Egemenliğin kaynağının teokratik niteliğinden sıyrılarak ulusa ait olduğu bir anlayışa geçiş, Fransız Devrimi ile gerçekleşmiş ve bu ilke dalga dalga Kıta Avrupası'nın diğer ülkelerine yayılmıştır. Anglo-Sakson ülkelerde ise egemenlik, kaynağı bakımından, Kıta Avrupası'ndaki gibi keskin devrimler yaşamaksızın aynı dönüşüm süreci içerisine girmiştir. Böylelikle, 18. yüzyılın sonunda yer alan liberal ve demokratik devrimler, ki İngiliz anayasal sistemi tarafından büyük bir ölçüde benimsenmiştir, yalnızca halkın iradesi veya anlaşmasının hukuka dayalı bir siyasal gücü kurabileceğini ifade ederek siyasal meşruluğun kaynağını halka ya da ulusa dayandırmıştır. 18. yüzyıl, aynı zamanda Aydınlanma Çağı olarak adlandırılmaktadır. Bu yüzyılda Avrupa'da yaşanan dinsel gerilimlerde bir rahatlama görülmüştür. Yüz yıldan uzun bir süredir din savaşlarıyla tükenen halk, enerjisini laik konulara yöneltmiştir. Kuşkuculuk, bilim, ve bireysel özgürlük; Aydınlanmanın en iyi bilindiği Akıl Çağı adı ile gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ancak Aydınlanmanın, genellikle bireysel olan siyasal görüşü ile bu çağın mutlakiyetçi ve monarşik olan siyasal uygulamaları arasında önemli bir çelişki söz konusu olmuştur. Kendi kişisel egemenliğini vurgulayan 14. Louis, "Devlet, Ben'im" bile demiştir.

Bu çelişki, İngiltere'de, 1688 yılında parlamenter egemenliğin kurulmasıyla kısmen çözümlenmiştir. Kıta Avrupası'nda ise devrim yüz yıl kadar gecikmiş ve vakit geldiğinde daha şiddetli olmuştur. 1789 yılı, kişisel ve geleneksel otoritenin sonunun başlangıcı olmasını kanıtlayan, Fransız monarşisine karşı popüler bir çıkışa işaret etmektedir. O tarihten itibaren, tüm büyük krallık hanedanları alaşağı edilmiş veya tamamen, İngiltere'de olduğu gibi, sembolik hâle getirilmiştir. Yine, halk devrimleri çağı, mutlak krallar tarafından yaratılan devleti yıkmamış, tersine o, bu devletleri genişletmiş ve mükemmelleştirmiştir. En önemlisi, egemenliğin özü değişmemekle birlikte onun bulunduğu yer artık değişmiştir. Artık egemenlik ulusa ait olacaktır. Doğal olarak egemenliğin kullanımı da bundan böyle önceki dönemlerden farklılık gösterecektir. İşte bu noktada "seçim" ve "temsil" kavramları gündeme gelmiştir. Ulusun ön plâna çıkmasıyla birlikte hem egemenliğin yapısında bir süreklilik sağlanmış hem de siyasal mitte bir tersine dönüş yaşanmıştır. Ulusal egemenlik ve seçimler otoriteyi meşrulaştıran yeni ilkeler olmuşlardır. Bu durum, Fransız Devrimi zamanında Fransa'da kökleşen, Sieyes'in egemenlik anlayışını yansıtmaktaydı. Böylelikle egemenlik demokrasi teorisiyle ilişkilendiriliyordu. Fransız Devrimi sonrası egemenliğin ulusa ait olduğu ilân edilmekle birlikte her ne kadar kaynağı bakımından egemenlik insana dayandırıldıysa da onun kullanımı açısından halk birtakım sınırlamalarla yüz yüze gelmiştir. Bu durum ise *ancien régime*'den kurtulmak için verilen mücadelelerin ardından istenilen sağlanmışken şimdi oy hakkının tüm halka tanınmasının yeniden eskiye dönüşe yol açabileceği kaygısı taşıyan liberal bir bakış açısından kaynaklanmaktaydı. Bu nedenle de Sieyes, belli bir miktarda vergi ödeyen ve servet sahibi olanları "aktif yurttaş", diğerlerini ise "pasif yurttaş" şeklinde bir ayrıma tâbi tutmuş ve milletvekillerinin seçimi için oy kullanma hakkını yalnızca aktif yurttaşlara tanımıştır. Ne var ki egemenliğin kaynağı bakımından ulusal egemenlik anlayışına geçiş, söz konusu sınırlamalarla da olsa, tarihsel süreçte çok önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Çünkü bu gelişmeyle birlikte halk, teokratik egemenlik anlayışından farklı olarak iktidarı sorgulayabilecek, eleştirebilecek ve ona yeni bir biçim verme yönünde etkilerde bulunabilecek potansiyel bir güce kavuşmuştur. Söz konusu potansiyeli harekete geçirecek etken ise halkın bilinçlenme düzeyi olmuştur. Nitekim Fransız Devrimi, Sanayi Devrimi, 1848 devrimleri vb. gibi hareketler, halkın, bizzat sahipleri olmalarına rağmen egemenliklerini kullanırlarken karşılaştıkları birtakım kısıtlamaları da adım adım kaldırmaları ile sonuçlanmıştır.

Sonuçta, ulusal egemenlik ilkesinin be-

nimsenmesi süreci, devlet-toplum ilişkilerinde yaşanan köklü bir değişimi içermektedir. Bu değişim bir yandan devletin şekli ve fonksiyonlarının konumu üzerinde diğer yandan toplumun sivilleşmesi olgusu üzerinde düşünmeye yol açmıştır. Fransız Devrimi'nin ardından ideal olan günümüzdeki "Cumhuriyet" rejiminin benimsenmesine değin "rejimin ne olması gerektiği" ve "yasama yürütme güçlerinin hangi ellerde nasıl bulunması gerektiği"ne ilişkin olarak yaşanan gerilimler birinci duruma iyi bir örnek oluşturmaktadır. Tüm bu sorunlar, başka pek çok ülkede de yaşanmış ve yaşanmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte, günümüzde, ulusal egemenlik ilkesini benimseyen ülkelerde söz konusu sorun, özünde demokratik değerleri yansıtacak bir çözüme kavuşturulmuştur. İkinci olarak sivilleşme olgusu ise toplumun, devletin dışında kendi başına bir gerçeklik olması, buradan hareketle siyasal iktidarı biçimlendiren bir güç olarak ortaya çıkışını ifade etmektedir. Bu nedenledir ki sivil toplum, "birey özgürlüklerinin ve temel haklarının korunduğu gönüllülük temelinde örgütlenmenin asıl olduğu, toplumun devletin önüne geçerek devlet politikalarını denetleyip yönlendirebildiği yurttaşlık bilincine dayanan bir gelişmişlik düzeyi" olarak tanımlanmaktadır. Toplumların egemenliğin kaynağı olduğu kadar onun kullanımında da aktif bir rol üstlenebilmeleri için örgütlenme özgürlüğünün tüm yönleriyle sağlandığı bir ortamın ve bu özgürlüğü yaşatacak gerekli bilince ve beceriye sahip bireylerin varlığı zorunludur. Bu özellikler açık bir siyasal sisteme yol açarak, toplumun, siyasal iktidarların karar ve uygulamalarını değerlendirebilmelerini, bu karar ve uygulamalarda birtakım değişiklikler yaptırabilmelerini veya yeni beklentiler çerçevesinde yeni kararları aldırabilmelerini sağlayacaktır. Aksi taktirde demokrasilerin de çözemediği temsil, meşruiyet ve katılım krizleri yoğun olarak yaşanmaya devam edecektir.

M. A. AĞAOĞULLARI – L. KÖKER, *Kral – Devlet Ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yayınevi, Ankara, 2000; D. ARCHIBUGI – J. MICHIE, "Technological Globalisation or National Systems of Innovation?", *Futures*, 29(1997), pp. 121-137; R. C. BRYANT, "Global Change: Increasing Economic Integration and Eroding Political Sovereignty", *The Brookings Review*, 1994, pp. 42-45; E. S. COHEN, "Globalization and the Boundaries of the State: A Framework for Analyzing the Changing Practice of Sovereignty", *Governance: An International Journal of Policy and Administration*, 14(2001), pp. 75-97; M. O. DICKERSON – T. FLANAGAN, *An Introduction to Government And Politics*, Canada, International Thomson Publishing, 1998; A. GÖZE, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, İstanbul, Beta Yayınları, 1995; J. GRUGEL, "Democratization Studies: Citizenship, Globalization and Governance", in *Government and Opposition*, United Kingdom, Blackwell Publishing, 2003, pp. 238-264; H. HAGEMANN, - M. A. LANDESMANN - A. E. STEENGE, "Introduction: Special Issue of Structural Change and Economic Dynamics 'Beyond the Nation State'", *Structural Change and Economic Dynamics*, 8(1997), pp. 1-4; D. A. LAKE, "The New Sovereignty In International Relations", *International Studies Review*, 5(2003), pp. 303-323; R. LANSING, " Note on Sovereignt in a State" *The Americal Journal of International Law*, 1(1970), pp. 105-128; H. M. De la MADRID, "Foreword: National Sovereignty and Globalization (International Law In the Americas: Rethinking National Sovereignty In An Age of Regional Integration)", *Houston Journal of International Law*, 19(1997), pp. 553-563; J. MARITAIN, "The Concept of Sovereignty", *The American Political Science Review*, 44(1950), pp. 343-357; H. MCLLWAIN, "A Fragment on Sovereignt", *Political Science Quarterly*, 48(1933), pp. 94-106; M. PANIC, "The End of The Nation State?", *Structural Change and Economic Dynamics*, 8(1997), pp. 29-44; D. PHILPOTT, "Sovereignty: An Introduction And Brief History (Transcending National Boundaries)", *Journal of International Affairs*, 48(1995), No. 2, pp. 353-368; G. POGGI, *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002; R. PROKHOVNIK, "The State of Liberal Sovereignty", *British Journal of Politics and International Relations*, 1(1999), pp. 63-83; M. TUNÇAY(der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, Cilt I: *Eski ve Orta Çağlar*, Ankara, Teori Yayınları, 1985; I. WILKS, "A Note on Sovereignt", *The Philosophical Quarterly*, 5(1995), pp. 342-347; L. J. WINTGENS, "Sovereignty and Representation", *Ratio Juris*, 14(2001), pp. 272-280.

Ayrıca **bkz.,** BODİN, DEVLET FELSEFESİ, DOĞAL HUKUK, HOBBES, LOCKE, ROUSSEAU, SİYASET FELSEFESİ, TOPLUM SÖZLEŞMESİ.

Halis ÇETİN

EGOİZM. Ünlü İngiliz etik düşünürü Henry Sidwick, egoizmi yararcılığa paralel bir etik kuramı olarak anlar: Yararcı, kişinin evren-

deki bütün varlıkların iyiliğini en yüksek düzeye çıkarması gerektiğini savunur; oysa, egoist bir kimsenin son çözümlemede sadece kendi iyiliğini gözetmek veya amaçlamak durumunda olduğunu öne sürer. Egoizmin çoğu zaman "etik egoizm" diye adlandırılan bu şeklinin insanları kendi iyilerini olabildiğince arttırmaya çalıştıklarını dile getiren ampirik hipotez olarak psikolojik egoizmden ayırt edilmesi gerekir. Öte yandan etik egoizm, başkalarına yarar sağlayan, ötekileri gözeten davranışı hiç kuşku yok ki takdir edebilir, çünkü kişinin kendi iyisini gözetmesinin, hatta teminat almasının çoğu zaman en iyi yolu, onun başkalarıyla iş birliğine, yardımlaşmaya dayalı ilişkiler geliştirmesidir. Bununla birlikte, egoist, iş birliği ya da yardımlaşma için böylesi özgeci bir haklılandırmayı benimseyemez. Özgeciliğin başkalarına salt onlar için faydalı olmayı, ötekini sadece onun ahlâkî değeri adına gözetmeyi gerektirdiği yerde; egoist, kişinin nihaî amacının yalnızca kişinin kendi iyiliği olması gerektiğinde ısrar eder.

Etik egoizmi savunmanın veya temellendirmenin bir yolu, önce psikolojik egoizmi olumlamak ve daha sonra da yükümlülüklerimizin kapasitelerimize baskın çıkamayacağını öne sürmektir. Buna göre, kendi iyiliğimiz, refah ve mutluluğumuzu arttırmak için çalışmadan yapamıyorsak, doğallıkla kendimizi daha az bencil bir eylem standardına mahkûm etmemiz doğru olmaz. Fakat söz konusu savunma büyük ölçüde reddedilmiştir, çünkü psikolojik egoizm çok basit bir insan davranışı telakkisine dayanır. Dahası, egoizm bizim tarafsızlık duygumuzu geçersizleştirir gibi görünür; çünkü benlikle ilgili, kişinin kendi nihaî amacından başka herkesin dışlanmasını haklılandıracak hiçbir olgu bulunmamaktadır. Egoizmin bununla birlikte, antik dünyada geliştirilmiş olan ve söz konusu eleştiriden tamamıyla muaf tutulabilecek, başka bir şekli ya da versiyonu daha vardır. Egoizmin işte bu antik versiyonu kişinin kendi iyisi veya gerçek iyiliğinin, büyük ölçüde veya tamamen erdemli bir biçimde eylemekten oluştuğunu ve iyi ya da doğru anlaşıldığında, özçıkarın insanın en iyi rehberi olduğunu savunur.

Egoizm Tanımları

Egoizm modern etik felsefeye gerçekten de, yapısal olarak yararcılığa koşut olan belli bir etik kuramı tipi için kullanılan bir deyim ya da etiket olarak girmiştir. Yararcılık kişinin herkesin iyiliğini dikkate alması ve kötülük karşısında, iyilik için mümkün olduğu kadar çok çalışması gerektiğini savunur; oysa egoizm bunu tersine, her insanın kendi iyiliği ve kendi iyisini en yüksek düzeye çıkarmak için çalışması gerektiğini söyler. Her iki etik kuram da, yapılacak doğru şeyin her zaman belli bir iyi veya iyiliği temin etmek olduğuna inanmak anlamında teleolojik veya sonuççudur. Fakat faydacı, kişinin azamîleştirmek, olabilecek en yüksek düzeye çıkarmak için çalışması gereken iyinin evrensel bir iyi - yani, bütün insan varlıklarının, hatta belki de duyumlayan, hisseden bütün yaratıkların iyiliği- olduğuna inanır. Oysa egoist, bunun tam tersine, kişinin amaçlaması gereken iyinin son çözümlemede kendi iyisi olduğunu öne sürer. Etik kuramları sınıflamanın bu yolunu, yararcılık ile egoizm arasındaki tercihin ahlâk felsefesinin temel problemlerinden biri olduğunu düşünen ünlü İngiliz düşünürü Henry Sidgwick'e borçluyuz. Gerçekten de, Sidgwick *Etiğin Yöntemleri* (1974) adlı eserinde, konuyu, iyinin hazla özdeş olduğunu varsayan, ve dolayısıyla "hazcılık" adı verilen öğretinin terimleriyle ele alırken, "yararcılığı" kişinin evrendeki haz miktarını olabilecek en yüksek düzeye çıkarmak için çalışması gerektiğini dile getiren görüşü tarif etmek amacıyla kullanıp, egoizmin ele alınmaya lâyık olan veya üzerinde durulabilecek yegâne şeklinin "etik egoizm" olduğunu söyler.

Günümüzde haz iyi özdeşliğini kabul eden pek az filozof kaldığı için, tartışmanın terimleri önemli ölçüde değişime uğramıştır. "Egoizm" bugün, iyi tasavvuru her ne olursa olsun, kişinin kendi iyisini azamîleştirmesinin önemine vurgu yapan bir öğretiyi tanımlar. Bu öğretiye, onun normatif statüsüne vurgu yapmak amacıyla, çoğu zaman "etik egoizm" adı verilir. "Psikolojik egoizm" deyimiyle ise, bundan farklı olarak insanın motivasyonuyla ilgili ampirik bir hipoteze işaret edilir. Psikolojik egoizm, buna göre, kişinin yapılacak bir tercih ya da seçimi olduğu her seferinde, onun kendi iyiliğini en yüksek düzeye çıkaracağını düşündüğü eylem lehine karar verdiğini öne sürer. Bizim kaçınılmaz olarak bu şekilde veya anlam

içinde bencil olduğumuzu kabul etmek, ve bunu insan doğasındaki kötü veya olumsuz bir unsur olarak görmek elbette mümkündür. Bunun tersine, insanların kendi iyisini veya iyiliğini azamîleştirmek için çalışmaları gerekmekle birlikte, onların bunu, her zaman değil de, seyrek olarak yaptıklarını savunmak da mümkündür.

Egoizmin Özgeciliğe Bakışı

Egoizmi savunan bir kişinin başkalarına bağlanmayı, merhamet hislerini veya başkalarını gözeten eylemleri değersiz addetmesi veya küçümsemesi gerekmez. Çünkü bu toplumsal bağların kişinin kendi amaçlarına ulaşmasını mümkün kılan etkin araçlar olduğunu savunmak, egoiste açık bir yoldur. Örneğin, başkalarını gözeten özgeci davranışın, yani ötekilerine yardım etmeyi amaçlayan davranışın, özellikle de başkalarını aynı türden tepki vermek için harekete geçirdiği zaman, kişinin kendisine fayda temin ettiğini ileri sürmek sağduyuya fazlasıyla uygun bir davranıştır. Kişi, bu türden yalın nezaket davranışlarında yitirdiklerini diğerleri kendisine aynı türden davranış biçimleriyle karşılık verdiği zaman fazlasıyla telafi edebilir.

Egoistler başkalarına fayda sağlamanın, onları gözetmenin genelde veya son çözümlemede kişinin kendi çıkarına olmakla birlikte, böyle bir diğerkâmlık veya hayırseverlik için hayli tartışmalı bir haklılandırma temin ederler. Gerçekten de, kişinin zaman zaman başkalarını bizatihi onların kendileri için veya yüzü suyu hürmetine gözetmesi gerektiği, genelde kabul görmüş bir şeydir; örneğin, Aristoteles *Nikomaklıos'a Etik*'te bunun dostluğun en iyi türü için özsel olduğunu düşünür. Buna göre, başkalarını gözetmek, bizzat onlar için eylemde bulunmak, onların iyiliğini eylem açısından yeter bir sebep olarak almak demektir. Fakat egoistlerin kabul edemediği şey, tam da budur. Onlar başkalarını gözeten, özgeci eylemler için getirilebilecek yegâne haklılandırmanın, söz konusu eylemlerin son çözümlemede kişinin kendi iyiliğini maksimize ettiklerine işaret etmek olduğunu savunurlar. Bu ise, elbette onların başkalarını bizatihi kendileri için gözeten eylemlerden ziyade, son çözümlemede kişinin kendisini gözeten eylemler olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu yüzden "özgecilik" sadece başkalarını gözetmekle kalmayıp, onların iyiliği için yapılan davranışa gönderme yapmak amacıyla kullanıldığı taktirde, o zaman egoizmin özgeciliğe karşıt olduğunu söylemek doğru olur.

Egoizmin Lehinde ve Aleyhindeki Argümanlar

Filozoflar egoizmi zaman zaman onun bir çelişki içerdiğini veya bir şekilde kendi kendisini yıkıcı bir yapı arzettiğini göstererek çürütmeye çalıştılar. Bunlardan en ünlüsü veya en iyi bilineni, G. E. Moore'un *Principia Ethica* (1903) adlı eserinde gerçekleştirmiş olduğu teşebbüstür. Hâl böyle olmakla birlikte, Moore'un çok az izleyicisi olmuştur. Bunun yerine, genelde Sidgwick'in egoizmin rasyonel olduğu görüşü kabul edilir. Fakat Sidgwick'in görüşüyle uyuşsak bile, başka alternatifleri bir tarafa bırakıp, egoizmi seçmek için iyi ve sağlam bir neden olup olmadığı pekalâ sorulabilir. Gerçekten de, kişinin kendi iyisini başkalarının daha büyük iyiliğine feda etmesi neden her zaman bir hata olacak olsun? Kişinin kendi refah ve mutluluğunda küçük bir kayıp başkaları için büyük faydalar meydana getirilebiliyorsa eğer, söz konusu kaybı göze almakta veya kabul etmekte nasıl bir yanlış olsun ki?

Egoist, işte bu noktada pekalâ psikolojik egoizme sığınabilirdi. Her ne kadar psikolojik egoizmi olumlayıp, etik egoizmi reddetmek, başka bir deyişle doğamız itibarıyla kendi çıkarımızı gözettiğimizi kabul edip, kişinin salt kendi çıkarını gözeten davranışını kötü bir davranış olduğu gerekçesiyle mahkûm etmek mümkün olsa da, pek az filozof teorilerin bu karışımını cazip bir şey olarak görür. Çünkü bizim erişmeye ya da elde etmeye muktedir olmadığımız bir davranış standardında ne gibi bir makûliyet olabilir? Egoist, öyleyse, "başkaları için kendi iyimizi neden feda etmemiz gerektiği" şeklindeki sorumuzu bize, kendimize bu türden standartlar getirmemiz gerektiğini söyleyerek yanıtlayabilir. Biz gerçekte bu türden fedakârlıklar yapmayız ve kendimizi olduğumuz gibi olduğumuz için suçlamamamız gerekir.

Egoizmin benimseyebileceği bu strateji ile ilgili en büyük güçlük, psikolojik egoizmin modern dönemde ağır bir saldırı altında kalmış olmasıdır. Hobbes ve Mandeville büyük ölçüde psikolojik egoistler olarak okunmuş ve başkalarının iyiliğini istemenin,

diğerkâmlığın, merhamet ve sempati, kişinin kendini sevmesi ve öz çıkarını araması kadar doğal olduğunu göstermeyi amaçlayan Hutcheson, Rousseau ve Hume gibi filozoflar tarafından eleştirilmişlerdir. Kant ise psikolojik egoizme karşı ahlâkî ilkeleri rasyonel bir temel üzerinden tanımanın bizi motive edebileceğini ve bencilliğimizi ya da sadece kendimizi sevmeyi aşmamızı sağlayabileceğini savunmaktaydı. Psikolojik egoizme yönelik en etkili eleştiri, kişinin kendisini sevmesinin motivasyon düzeneğimizin yegâne bileşeni olamayacağını savunan Butler'in eleştirisidir. Butler ayrıca, arzularımızı tatmin ettiğimiz zaman, bundan keyif alsak bile, buradan bu arzuların objesinin böylesi bir keyif olduğu sonucunun çıkarsanamayacağına işaret etmişti. Bütün bu saldırıların toplu etkisi ve bileşik gücünün, psikolojik egoizme çok az felsefî savunucu bırakmak şeklinde tezahür ettiği söylenebilir.

İşte bu noktada, etik egoizme yönelik önemli bir tehdit ya da meydan okumaya dikkat çekilmesi gerekir: Her ne kadar benim koşullarım, tarihim veya niteliklerim seninkilerden moral olarak önemli ölçüde farklılık gösterebilmekle, bu farklılıklar beni kendi iyimin peşinden gitmekte haklılandırabilmekle birlikte, benim, sen değil de ben olmam olgusu salt kendi başına, aramızda ahlâkî açıdan yeterli ya da uygun bir farklılık değildir. Benim iyimin benim olması olgusu, onun son çözümlemede sadece beni ilgilendirmesi gerektiğini açıklamaz. Bu yüzden, benim iyiliğim bana eylem için bir neden ya da gerekçe sağlıyorsa eğer, aramızda moral açıdan yeterli ya da büyük farklılıklar olmadığı sürece, senin iyiliğinin veya başka bir kimsenin iyiliği neden bana da bir neden ya da gerekçe vermesin? Tarafsızlık ideali, bizim başkalarına en azından birkaç yönden dönük bir ilgi içinde olmamız gerektiği sonucunu destekler görünür. Gerçekten de, egoistler tıpkı benim nihaî amacımın benim iyiliğim, seninkisinin de senin iyiliğin olması gerektiğini söyledikleri için, belli bir tarafsızlık düşüncesini en azından örtük olarak kabul ederler. Bu yüzden onların, daha yüksek bir şey değil de, neden bu asgarî tarafsızlık telakkisini kabul ettiklerini açıklamaları gerekir. Başka herkesin bir kimsenin nihaî amacının dışına atılmasında ahlâken çekici hiçbir şey yoktur.

Egoizmin Antik Formu

Tartışmakta olduğumuz egoizm türüne, insan varlıkları için özel olarak neyin iyi ya da kötü olduğuyla hiçbir iddiada bulunmadığı için, formel egoizm adı verilir. Söz konusu egoizm, bunun yerine, iyi olan her ne olursa olsun, kişinin nihaî amacının kendi iyisi veya iyiliği olması gerektiğini savunur. O, kişinin Sidgwick'in egoizmi yararcılıkla eşleştirmesinden hareket ettikten sonra, onun hazcılığını soyutlamak suretiyle varmış olduğu anlayışı temsil eder. "Özsel egoizm" diye adlandırılabilecek olan farklı bir egoizm türü ise, önce somut bir iyi telakkisi önerir ve daha sonra bizlerden her birine, bu şekilde anlaşılan kendi iyimizi en yüksek seviyeye çıkarmak için çalışmamız gerektiğini söyler. Antik dünyada geliştirilmiş olan egoizm türü, işte budur. Platon, Aristoteles ve Stoacılar, "iyi olan her ne olursa olsun, bizim sadece kendi iyimizin peşine koşmamız veya kendi iyiliğimizi başkalarının iyiliğine tercih etmemiz gerektiği" formel ilkesini kabul etmezler. Bunun yerine, özgül bir iyi telakkisinin savunuculuğunu yaparlar ve toplumsal erdemlerin söz konusu iyi telakkisinde çok önemli bir rol oynaması nedeniyle, ben sevgisine erdemin ve toplumun bir düşmanı olarak bakmayan Yunanlı düşünürler, onu, uygun bir doğrultuda geliştirildiği takdirde, oldukça saygın bir motif olarak değerlendirirler.

Psikolojik egoizm oldukça dar kapsamlı ve hayli yalın bir insan doğası tasavvuruna dayansa bile, bizim normalde kendi mutluluk ve refahımızla yakından ilgilendiğimiz yadsınamaz bir hakikattir. Ben sevgisi ahlâki ödevimizle çoğu zaman çatışan bir güç olup, özde eğitime karşı koyuyorsa eğer, bundan çıkartılması gereken sonuç, insan varlıklarının zorunlu olarak ve çok derinde bölünmüş yaratıklar oldukları sonucudur. Kantçı ve Augustinusçu insan resmi, işte böyle bir resimdir. Antik Yunan etiğinin hâkim bir eğilimi ise, bunun tam tersine insanın durumuyla ilgili olarak çok daha iyimser bir resim önerir. O, başkaları her ne yaparsa yapsın, onların başına her ne gelirse gelsin, kişinin kendi iyisi peşinden koşması, kendi çıkarını araması gerektiğini öne sürmez; bunun yerine, erdemli bir biçimde eylemek ile iyi eylemenin örtüştüğünü savunarak, benliğin temelde veya özde başkalarıyla çatışmak durumunda olduğu ortak kabulünü geçersiz

kılmaya çalışır.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*(trans. with notes by T. Irwin), Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1985; J. BUTLER, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983; D. GAUTHIER (ed.), *Morality and Rational Self-Interest*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1970; T. HOBBES, *Leviathan*(ed. E. Curley), Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1994; D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*(ed. J. B. Schneewind), Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1983; F. HUTCHESON, "The Original of our Ideas of Beauty and Virtue", in *Moral Philosophy from Montaigne to Kant* (ed. J.B. Schneewind), vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; I. KANT, *Critique of Practical Reason*(trans. L.W. Beck), New York, Macmillan, 1993; B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*(ed. F. B. Kaye), Indianapolis, IN, Liberty Fund, 1988; G. E. MOORE, *Principia Ethica*(ed. T. Baldwin), Cambridge, Cambridge University Press, 1903; T. NAGEL, *The Possibility of Altruism*, Oxford: Clarendon Press, 1970; PLATO, *Republic*(trans. A. D. Lindsay), London. Dent, 1992; J. J. ROUSSEAU, *Discourse on the Origin of Inequality*(trans. D. A. Cress), Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1992; J. J. ROUSSEAU, *Emile: or, On Education*(trans. A. Bloom, Harmondsworth, Penguin, 1991; H. SIDGWICK, *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 7th edn, 1907.

Ayrıca **bkz.**, ARISTOTELES, BUTLER, EGOİZM VE ÖZGECİLİK, ETİĞİN TARİHİ, ETİK, HOBBES, HUTCHESON, KANT, MANDEVILLE, SIGDWICK.

Richard KRAUT

EGOİZM VE ÖZGECİLİK. Zaman zaman neden kendi çıkarlarımızdan ziyade başkalarının çıkarlarını hesaba katarız? Bencillik ile başkalarının iyiliğini isteme arasındaki ilişki nedir? Diğerkamlık sadece özçıkar için bir maske midir? Bunlar ilk bakışta, ampirik, psikolojik sorular olarak görülebilir; fakat ampirik sorular olarak inşa edilseler de, onlar cevapların "özçıkar", "başkalarının iyiliğini isteme", "duygudaşlık" benzeri anahtar deyimlere yüklenen anlama bağlı olacağı aydınlatma, açıklığa kavuşturma işiyle bağlantılı olarak gündeme gelirler. Bunlar da, söz konusu deyimleri, insan doğasıyla ilgili ampirik olguları ortaya çıkarabilmemizi mümkün kılan belirli bir kavramsal şematizme bir dereceye kadar bağlanmadan anlayamayacağımız için, büyük bir önemi olan ilginç problemlerdir. İşte bu çerçeve içinde, alternatif ve rakip kavramsal imkânların varlığının felsefe tarihinin tanıklık ettiği bir olgu olduğu söylenebilir.

Ele aldığımız bu problemler, on yedi ve on sekizinci yüzyıllara kadar tam ve eksiksizce ortaya konmuşa pek benzememektedir. Bunun en önemli nedeni ise, Yunanlıyla Ortaçağ dünyasının özgül moral ve psikolojik kavramlarıdır. Ne Platon'da ve ne de Aristoteles'te özgeci başkalarının iyiliğini isteme erdemler listesinde ortaya çıkmadığı gibi; sonuçta insan doğasının bu erdemi nasıl olup da sergileyebildiği problemi hiç gündeme gelmez. *Devlet* adlı diyalogunda adaletin haklılandırılması meselesi, insan doğası yorumu kesinlikle egoist olan Thrasymakhos'un yorumunun doğru olması durumunda ve insanların, elbette başarıyla adaletsiz olmaları koşuluyla, kendilerini adaletin emrettiklerini yapmakla sınırlamalarının hiçbir anlamı olamayacağı gösterilecek şekilde ortaya konur. İşte bu bağlamda Platon'un Thrasymakhos'a yanıtı, gerçekten *iyi olan*la *benim iyi*min zorunlulukla örtüştüğü farklı bir insan doğası geliştirmek olmuştur.

Ortaçağ dünyasında ise temel kabul insanın kendisini tamamlayıp gerçekleştirmesinin Tanrı'ya ve ilâhî yaratımın diğer unsurlarına beslenen aşk yoluyla olabileceği kabulüdür. Bu yüzden Aquinalı Thomas her ne kadar doğal hukukun ilk hükmünü kendi kendini koruma emri olarak tasarlasa da, onun benliğin ve benliği korumanın ne olduğuyla ilgili görüşü, benim kendime borçlu olduğum şeyler ile başkalarına borçlu olduğum şeyler arasındaki ilişki konusunda hiçbir probleme yol açmaz. Problem, olabilecek en keskin şekliyle, Hobbes doğal hukuk öğretisini Aristotelesçi çerçevesinden kopardığı zaman ortaya çıkar.

Hobbes

Machiavelli bir tarafa bırakılacak olursa, tamamen bireyci bir insan resmi geliştiren ilk büyük filozof Hobbes olmuştur. Hobbes'un bireyciliğinin en azından üç kaynağı vardır: bu bağlamda, ilk sırada onun politik hayat ve tecrübeyle ilgili yorumu gelir. Nitekim, Thukydides çevirisi, onun iç savaşa, bir kimsenin kişisel çıkarının bir başkasının çıkarıyla çatışmasına dönük yoğun ilgisini vurur.

Kaynaklardan ikincisi onun Galileci ayrıştırıcı-sentezleyici açıklama yöntemini benimsemesi olgusundan oluşur; buna göre, açıklamak kompleks bir bütünü parçalarına ayırmak ve bireysel parçaların, bütünü inşa edecek şekilde nasıl bir araya gelmeleri gerektiğini göstermektir. Dolayısıyla, toplumsal bütün adı verilen kompleks bütünü açıklamak, onu bileşensel parçalarına, yani bireysel insanlara ayırmak ve bireylerin, sosyal hayat yeniden inşa edilecekse eğer, ne şekilde bir araya gelmeleri gerektiğini göstermektir. Toplumsal yaşamın kendilerinin bir araya gelmeleriyle açıklanacağı bireyler toplumsallık öncesi bireyler olduklarından, onların toplumsal hayatın temel özelliklerinden yoksun olmaları ve toplumsallık öncesi ilkelerle dürtüler tarafından yönetilmeleri gerekir. Nihayet bir de, bu türden itki ve dürtülerin, insanları hep ileriye doğru sürükleyen başka insanlar üzerindeki güç isteminden dolayı, her zaman yarışçı ve saldırgan olması gerektiğinde ısrar eden Hobbesçu psikoloji vardır.

Özü itibarıyla bireyci, gayrı sosyal, yarışmacı ve saldırgan olan bir insan doğası resmi, işte bu üç kaynaktan çıkar. Bu görüşten insanların pek çok durumda sergilediği diğerkamlık ve başkalarının iyiliğini istemenin açıklanmaya muhtaç olduğu sonucu çıkar; Hobbesçu açıklama, diğerkamlık gibi görünen şeyi gerçekte, öyle ya da böyle, özçıkarın gizli, örtük bir şekli olduğunu ortaya koyar. Bu kılıfa sokulmamış, kılık değiştirmemiş özçıkar tam bir sosyal savaşa yol açar. İşte böylesi bir savaş korkusu, insanları başkalarına, tamamen özçıkara dayalı motiflerle saygı duymaya sevk eder. John Aubrey *Brief Lives* [Kısa Hayatlar] isimli eserinde Hobbes'un hayatından birtakım kesitleri anlatırken, Hobbes ile onu biraz önce bir dilenciye sadaka verirken görmüş olan bir papaz arasından geçen bir konuşmayı aktarır. Papaz Hobbes'un sadakayı İsa ona bunu yapmayı emretmemiş olsaydı da, verip vermeyeceğini merak etmekteymiş. Hobbes'un yanıtı, dilenciye sadaka vermek suretiyle sadece dilencinin değil, fakat onun sevincini gördüğü için, kendisinin de mutlu olduğu şeklinde olmuş. Bu anekdot, esas problemi tek bir nokta üzerinde yoğunlaştırır. İnsan doğasının yarışmacı ve daima kendi çıkarı peşinde eğilimli olduğu dikkate alındığında, diğerkamlık ve başkalarının iyiliğini isteme neden ve nasıl erdem olarak görülebilir? Kişinin problemin bu kısa ve özlü ifadesine ilk ve doğrudan tepkisi, -elbette Hume'un öncüllerini paylaşıyorsa eğer- insan doğasının neden özçıkarını gözeten bir yapı sergilediğinin apaçık bir şey olarak alınması gerektiğini araştırmak olabilir. Buna başka bir soru ile yanıt vermek mümkündür: Bir fiilî ya da mümkün nesne veya durum, benimi bir şekilde tatmin edecek gibi görünmedikçe, nasıl olup da bana bir motif sağlar, iyi ya da arzu edilir görünür? Bir nesnenin bana bir motif temin etmesinin gerek ve yeter koşulu, onun benim bir istek ya da arzumu tatmin etmesiyse eğer, o zaman bu bütün eylemlerimiz için de geçerli olur: Bu durumda bütün eylemlerimin amacı isteklerimin yerine getirilmesi, arzularımın tatmini olacaktır. Sadece kendi isteklerimin yerine getirilmesi, arzularımın karşılanması için çalışmak da, kesinlikle tamamen kendi çıkarını gözeten bir doğaya sahip olacaktır.

Problemin On Sekizinci Yüzyılda Ortaya Konmuş Biçimleri

Problemin kökeninde açıktır ki, Hobbes'tan başlayarak bütün bir İngiliz filozofları geleneğine ahlâk felsefesinin temel bütün sorularını ortaya koyma imkânı veren psikolojik çerçevenin egoistik içerimleri bulunur. Filozoflar söz konusu çerçeve içinde genelde iki konum arasında gidip gelirler: Buna göre, bir tarafta ya özçıkarın bir kılıfı ya da onun yerine ikâme edilen bir şey olarak Hobbesçu diğerkamlık öğretisi, diğer tarafta ise insan doğasındaki nihaî ve açıklanmamış bir özellik olarak özgeci bir başkasının iyiliğini isteminin orijinal kaynağının olumlanması bulunmaktaydı.

Gerçekten de, bir tarafta söz gelimi insanların kendi çıkarlarını uygun olanla, özçıkarlarını tatmin edecek olanla başkalarının iyiliğine olacak olan arasında, bir çatışma değil de, özdeşlik bulunacak şekilde kurulmuş veya yaratılmış olduğunu, başkalarının iyiliğini isteme pratiğinin insanın doğal eğilimine uygun düştüğünü savunan Shaftesbury vardır. Bernard Mandeville ise, *Arıların Masalı* adlı eserinde bunun tam tersine, eylem için yegâne motifin özel, bireysel çıkarları arama olduğunu ve kişinin özçıkarı peşinde koşmasının genel, kamusal iyilik yararına

olduğunu öne sürer. Başkalarının iyiliğini istemenin erdemin tamamını oluşturduğunu düşünen Francis Hutcheson ise bu görüşünü savunmak için bir argüman geliştirmediği gibi, bizim neden, özçıkardan ziyade başkalarını iyiliğini istemeyi takdir ettiğimizi açıklamaz.

Butler: Psikopos Butler'in konumu, Hutcheson ya da Mandeville'in konumundan aynı anda hem daha kompleks hem de daha ilginçtir. Butler bizim ayrı ve bağımsız bir "iştahalar, tutkular ve duygulanımlar" çeşitliliğine sahip olduğumuza inanır. Öz-sevgi, bunlardan sadece biri olup, başkalarının iyiliğini istemeye zorunlu olarak karşıt değildir. Kendi mutluluğumuz için duyduğumuz arzuyu, başkalarının mutluluğunu gözetmek suretiyle ancak kısmen karşılaşırız: Başkalarının mutluluğuna ulaşmak suretiyle tatmin bulabilen arzularına mâni olan bir insan gerçekte kendisini mutluluğa hizmet eden biri olmaz. Başkalarının iyiliğini istememek, diğerkam olmayı reddetmek suretiyle, o kendi özçıkarına zarar verirken, ben sevgisinin çağrısına itaatsizlik olur. Serinkanlı ve makûl ben-sevgisi, eylemleriyle bir ilkeler hiyerarşisine gönderme yaparak yol göstermekten oluşur. Bu ilkeler arasında en yükseği moral düşünüm veya vicdan olup, insan doğası söz konusu moral düşünümle tanımlanırken, onu tam olarak tatmin edecek iyi vicdan sayesinde tespit edilir. Şu hâlde, ben sevgisi bizi vicdanın hakemliğine gönderir, vicdan ise başkalarının iyiliğini istemenin ben sevgisinin ihtiyaçlarını karşılama ölçüsünü ve derecesini belirler.

Butler'e yöneltilebilecek önemli itiraz, yorumunun çok aşikâr bir biçimde kendi içinde kapalı karakterinden kaynaklanır gibi görünür. Butler'ın sisteminde ben sevgisiyle başkalarının iyiliğini isteme arasındaki ahenk, olguda, yani insanın doğasının kendisinde değil de, yalnızca tanım gereği hüküm sürmekte gibi görünür. Gelgelelim, bu eleştiri, her ne kadar Butler'ın psikolojisinden onu ilk bakışta olgular tarafından çürütülmeye çok elverişli hâle getiren test edilir birtakım ampirik sonuçlar çıkartabilsek de, Butler'ın duruşunu ya da konumunu çarpıtır. Zira Butler haklıysa eğer, başkalarının iyiliğini istenen derecede gözetenler diğerkâmlıklarının özçıkarlarıyla çatışmadığını görürler. Erdem ve mutluluğun en azından bu anlamda örtüşmesine ihtiyaç duyulabilir; örtüşmezlerse eğer, Butler'ın insan doğasıyla ilgili görüşünün yanlış olduğu sonucu çıkar. Fakat Butler kendisine bir kaçış yolu sağlar. Buna göre, o bildiğimiz şekliyle dünyada kişinin özçıkarının peşinden koşmasıyla kendisini başkalarının iyiliğine adamasının örtüşür gibi görünmeyebileceğini teslim eder, fakat bir yandan da ayrılığın ancak, gelecekte dünyanın özçıkarla diğerkamlığın bizden aynı eylemleri talep etmesini sağlayacak ilâhî kayraya izin verdiğimiz taktirde varolabileceğini söyler.

Teleoloji ve Uzun Vâde: Hobbes'un kendimizin herkesin herkesle savaşından korumanın bir aracı olarak özgeci (ya da en azından adil) davranışın doğrudan çıkarımıza olduğu görüşüyle Butler'ın başkalarının iyiliğini isteme ve özçıkarın bizi aynı eylemlere sevkeden iki ayrı eylem kaynağı olduğu görüşünün tam karşıtı, başkalarının iyiliğini istemenin, bizim kısa vadeli değil de, uzun vadeli çıkarımıza olduğu görüşüdür. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Butler, ana konumunu geliştirmek, temel görüşünü desteklemek üzere bu türden bir görüşe başvurur, fakat o, esas itibarıyla Abraham Tucker ve William Paley'de tarafından geliştirilmiş olan teolojik bir egoist yararcılık çerçevesi içinde ortaya çıkar.

Her iki yararda da temel psikolojik öncül, insanların her zaman kendi özel ve bireysel tatminleri peşinde koşacak şekilde oluşturulmuş veya yaratılmış oldukları öncülüdür. Her iki yararda da temel ahlâk kuralı evrensel olarak geçerli bir kural olarak en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu için çalışılması gerektiği kuralına eşitlenen başkalarının iyiliğini isteme emrinden meydana gelir. Problem, insan doğasının karakteri dikkate alındığında, temel ahlâk kuralına itaat etmeyi mümkün kılacak bir motifin nasıl olup da bulunabileceği problemidir. Çözüm, Tanrı'nın ahiret hayatını, mutluluğumuzu ancak temel ahlâk kuralına uyduğumuz taktirde, uzun vâdede, yani ebedî hayat içinde kurtarabilmemizi sağlayacak şekilde oluşturmuş olduğunu söylemektedir. Paley'de, bizim Tanrı'nın varolmaması durumunda ahlâkî olmak için sağlam hiçbir neden bulamayacağımız açıktır, bu yüzden onda Tanrı'nın özçıkar ile ahlâklılık arasındaki boşluğu kapatma fonksiyonu teolojik terimlerle ifade

edilir. Tucker'ın *Doğanın Aranan Işığı* adlı eserinde ise, Tanrı'nın özçıkar ile ahlâk arasındaki boşluğu nasıl kapattığıyla ilgili açıklama, daha açık ve belirgindir. Tanrı, evrene düzen verirken, insanların sahip olmuş veya olacak oldukları mutluluğu, onun "evren bankası" dediği yerde saklamıştır. Ben, Tanrı tarafından bu şekilde depolanan mutluluk miktarını, başkalarının iyiliği için çalışmak suretiyle, arttırabilirim. Bununla birlikte, ben genel mutluluk miktarını arttırırken kendi mutluluğumu da arttırırım; çünkü Tanrı bu mutluluk stoğunu, herkes bir pay alacak, eşit parçalara bölünecek şekilde ayarlamıştır, dolayısıyla, ben genel stok miktarını arttırırken, kendi mutluluğumun miktarını da arttırmış olurum. Şu hâlde, ben, Tanrı'nın hem sahibi hem de işletme müdürü olduğu kozmik bankanın bir mudisi; hatta bir paydaşıyım.

Tucker'in ulaşmış olduğu kimi saçma sonuçlar, ayrıntılarda önemsiz olsa bile, insan doğasının egoizmine işaret eden bir teoriyi özgeci yararcılıktan meydana gelen bir ahlâk kuramıyla bağdaştırmanın nasıl imkânsız olduğunu gözler önüne sermeye yarar. Bu türden imkânsızlıklardan da, Tucker ve Paley'in teolojik yararcılığı kadar Hume, Mill, Bentham ve Sidgwick'in seküler yararcılıklarının da tanık olduğu saçmalıklar çıkar.

Hume ve Faydacılar: Hume'un probleme ilk yaklaşımı, herhangi bir filozofun yaklaşımı kadar esnek, dogmatizmden uzak bir yaklaşımdır. *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde Hume, bizim ihlâl etmemizin çoğu zaman çıkarımıza olduğu kurallara neden olumlu bir değer biçip itaat ettiğimiz sorusunu sorar. O, insanların tamamen özçıkar tarafından yönetildikleri benzeri, başlıca on sekizinci yüzyıl yazarlarında rastlanan türden hiçbir önkabulde bulunmaz. Sadece, hiç kuşku yok ki ampirik temeller üzerinde, özçıkarın, peşi sıra gidildiği takdirde, bizi çoğu zaman adaletin kurallarını dikkate almamaya veya yok saymaya götürebilmesi olgusuna işaret eder. Hume başkalarının çıkarlarına dönük telafi edici bir ilgiye de başvurmaz. Ona göre, bizim başkalarının çıkarlarına zaman zaman belli bir ilgi gösterdiğimiz olur, ama bu ilgi başkalarının bize olan yakınlıklarına göre değişir; biz de başkalarının çıkarlarına veya kamusal çıkara dönük bir ilgi, doğamız gereği yoktur. "Genel olarak, insanların zihinlerinde, bir kimsenin kişisel niteliklerinden, hizmetlerinden veya kendisiyle olan ilişkilerinden bağımsız olan, soyut bir insanlık sevgisi gibi bir duygunun olmadığı öne sürülebilir." (Deneme III. Kitap, II. Kısım, I. Kesit).

Özçıkar bizi adalet kurallarına uymamaya götürdüğü gibi, yine bizde başkalarının çıkarına dönük doğal bir ilgi bulunmuyorsa, bu kurallar nasıl varlığa gelir ve bizde onlara saygı duyulmasını o sağlar? Burada hayatî bir önem taşıyan şey, bizde adalet kurallarına dönük bir saygının olmaması durumunda, mülkiyet düzeni ve istikrarının olamayacağı olgusudur. Gerçekten de, bu durumda mülkiyet kurumu varolmaz ve varolmayacaktır. Mülkiyetin varoluşu ve istikrarı bizim çıkarımıza olup, bu türden kuralları tanımlayanlar tarafından ne kadar zarara uğratıldığımızın her zaman bilincinde oluruz. Bu yüzden, verili bir durumda adalet kurallarını ihlâl etmek doğrudan ve kısa vadeli çıkarımıza uygun olsa da, uzun vadeli yararımızın kuralların evrensel olarak tanınıp uygulanmasında yattığının bilincine varolmamız zor olmaz.

Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma*'yı yazmaya başladığı zaman, ana duruşunda belirli bir değişim olur. O, artık özçıkar ile başkalarının çıkarına, genelin iyiliğine, toplumda barış, ahenk ve düzen için çaba göstermeye dönük bir ilgiyi eylemin birlikte varolan iki bağımsız kaynağı olarak görmeye başlar. O, neyin özçıkarın uzun vadede yararına olduğuyla ilgili rasyonel bir görüşten ziyade, bağımsız duygudaşlık gücünün, genelin iyiliğini gözeten bir duygunun, bizi başkalarının iyiliğini istemeye ve özgeciliğe yönelttiğini düşünmeye başlar.

Bentham, Grote, Mill, Sidgwick

Yararcılar, bizi eyleme sevkeden yegâne şeyin haz ve acı olduğunu öne süren Hartley'den türetilen bir psikolojiye çok daha sıkı bir biçimde bağlandıklarından, problemi Hume'unkilerden biraz daha farklı terimlerle ortaya koyarlar. Bu psikoloji görüşünde, gerek haz gerekse acı birtakım duyumların adlarıdır. Bu görüşe göre, varlığı beni cezbeden yegâne hazzın *benim* hazzım, buna mukabil varlığıyla ilgili öngörümün beni kendisinden mutlak olarak uzaklaştırdığı biricik acının *benim* acım olduğu açıktır. Buradan

bütün eylemlerin egoistik bir tarzda güdülendiği sonucu açıklıkla çıkar gibi görünmektedir, buna rağmen dört faydacı düşünürden hepsi de "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu" ya yegâne eylem ölçütü ya da en azından temel ölçütü yapar. Faydacıların da kabul ettiği üzere böylesine egoist bir biçimde güdülenen bir fail nasıl olur da genel mutluluğu hesaba katar? Failin bunu yapmayı öğrenmesi gerektiği, Bentham'ın hem hukukla hem de politikayla ilgili yazılarında apaçık addettiği bir şeydir. O, söz gelimi yasakoyucuların özçıkarını dengeleyecek önlemler almaya özen gösterir. Buna göre, "bir insanın temin etmek için uygun motifleri sağlamasının kesin olduğu yegâne çıkar türünün özçıkar olduğunu" açıkça ifade eden Bentham, *Deontoloji* adlı eserinde bunun tam tersine "kendi çıkarının peşinden koşma ile en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu aramanın" bir vakıa olarak her zaman örtüşeceğini muhakkak addeder gibi görünür.

Söz konusu örtüşme kabulü, genel mutluluk için çalışma yükümlülüğünü genel mutluluğu kendi mutluluğumuza hizmet ettiği sürece arama emrine indirgemenin yarattığı güçlükleri en aza indirgemeye çalışan John Grote tarafından terkedilmiştir. Fakat Grote bile, benim mutluluğumla en yüksek sayıda insanın mutluluğunun, çoğu zaman ve genellikle çatışmayacağını varsayar.

John Stuart Mill'in argümanları iki türdendir. O, her şeyden önce acının yokluğuyla hazzın herkes tarafından istediğini savunur; burada kastedilen açıkçası herkesin kendi hazzını istemesidir. Hazzın arzu edilir olduğunun veya herkes tarafından istendiğinin mümkün tek kanıtı bütün insanların onu istemesidir; bütün insanlar onu istediğine göre, hazzın arzu edilir olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu yüzden herkesin mümkün olduğu kadar çok haz meydana getirmesinin istenir, arzulanır bir şey olduğunu teslim etmesi gerekir; burada ise açıkça anlatılmak istenen şey her insanın hazzı araması gerektiğidir. Her insanın kendi hazzını aradığı öncülünden veya tezinden her insanın herkesin hazzını araması gerektiği sonucuna geçişte içerilen hatanın, genellikle olgudan değere geçişin yarattığı bir hata olduğu kabul edilmiştir; bununla birlikte buradaki esas hata, failin *kendi* hazzıyla ilgili bir iddiadan *genel* mutlulukla ilgili sonuçlara geçmesinden oluşan bir hatadır.

Bununla birlikte, Mill *Faydacılık* adlı eserinin başka bir yerinde böylesi bir güçlükte içerilen güçlükleri açıkça gösterip bertaraf etmeye çalışır. O, bildik argümanları işte bu çerçeve içinde yeni bir kılık altında ortaya koyar. Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Araştırma* adlı eserinde vurgu yaptığı sempati duyguları "bir insanın hem cinsleriyle birliğine ilişkin bir duygu" olarak yeniden ortaya çıkar. Mill'e göre, bu duyguya sahip olan insan başkalarıyla uyum içinde yaşama "doğal isteği" olan insandır. Onun bencilce duygular tarafından engellendiği çok sık olur, fakat söz konusu doğal isteğe sahip olanlar, ondan yoksun oldukları takdirde çok daha kötü olacaklarını bilirler. Bu kanaat ya da inancın en önemli nedeni, kişinin erişilebilir bir mutluluğa erişme ümidini esas pekiştiren şeyin kişinin kendisinin şimdiki ve doğrudan mutluluğuyla ilgili talep ve beklentisini başkalarının iyiliğini isteme ve hayırseverliğe asketik bir tarzda bağlanmaya feda etmeye hazır olma durumudur. Henry Sidgwick, Mill'in bu durumda göz ardı ettiği güçlükleri açık seçik olarak gördü. Görmesine gördü ama, *Etiğin Yöntemleri* adlı eserinde kişinin kendi hazzını aramasından başkalarının mutluluğunu istemeye geçişin güçlüklerini bertaraf etmenin yollarını bulamadı; doğallıkla bu ikisi, pek çok on sekizinci yüzyıl filozofu gibi, onun içinde bağımsız amaçlar oldu.

Amprik Psikolojideki Problemler

Diğerkamlık ve sempati kavramlarını analiz eden filozoflar sık sık insan doğasının, eylem ve motivasyon olgularını tartışan, ampirik öğrencileriymiş gibi yazarlar. Fakat onları eylem için iyi bir sebep yada gerekçeye sahip olmanın ne olduğuyla ve mümkün iyi sebeplerin kapsamı üzerine getirilebilecek sınırların ne olduğuyla ilgili kavramsal açıklamalar ortaya koyan kimseler olarak okumak daha aydınlatıcı olur. Fakat işte bu noktada kavramsal ve ampirik meseleler o kadar iç içe girer ki, psikologların gözlemden türetmiş olduklarını iddia ettikleri ampirik açıklamaların felsefede daha önce bir şekilde karşılaşılmış olan kavramsal şemalar olup çıktıkları ortaya çıkar. Aynı şey Freud için, özellikle de ilk dönem eserlerinin Freud'u için geçerlidir. Gerçekten de Freud'un kura-

mında haz ilkesi, libido kavramı ve sosyalleşme görüşü benliğin öne çıktığı, diğerkamlık ve başkalarını gözetmenin ikincil olduğu bir kurama götürür. Freud'un genetik açıklaması J. S. Mill tarafından geliştirilen açıklamadan elbette farklılık gösterir; bununla birlikte söz konusu iki açıklamanın formu aynıdır. Bu hiç kuşku yok ki bir tesadüf değildir. Çünkü Mill'i etkilemiş olan Hartley ile Mill'in çağdaşı Bain'in, Freud-öncesi psikolojileri, genetik düzeni Freud'un yorumuyla aynı olan çağrışımcı açıklamalar geliştirmişlerdir. Bu yüzden söz konusu açıklamalarda geçen kavramları açıklamak yanında, bu meselelerin ne ölçüye kadar ampirik ve ne ölçüde kavramsal olduğuna karar verme gibi bir görevimizin olması kaçınılmazdır. Aydınlatılmaya ihtiyaç duyan kavramlar arasında arzunun doğası; öz çıkar; diğerkamlık ve başkalarının iyiliğini isteme; motifler, eylemler ve sempatiler ve genetik yanlış benzeri kavramlar bulunur.

C. D. BROAD, "Certain Features in Moore's Ethical Doctrines", *The Philosophy of G. E. Moore* (ed. by P. A. Schilpp), Evanston, 1942, ss. 43-47; C. D. BROAD, *Five Types of Ethical Theory*, London, 1930; J. A. Brunton, "Egoizm and Morality", *Philosophical Quarterly*, 6 (1956), ss. 289-303; A. C. EWING, *Ethics*, London, 1953; B. MEDUN, "Ultimate Principles and Ethical Egoizm", *Australian Journal of Philosophy*, 35 (1957), ss. 111-18; G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903; H. RASHDAU, *Theory of Good and Evil*, Oxford, 1924; F. C. SHARP, *Ethics*, New York, 1928.

Ayrıca **bkz.,** BUTLER, EGOİZM, ETİĞİN TARİHİ, ETİK, HOBBES, HUTCHESON, KANT, MANDEVILLE, MILL.

Klaus HARTMAN

EGZİSTANS, varoluşçu felsefede insanî varoluş anlamında, salt özne ya da bireyin varoluşunu tanımlamak için kullanılan kavramdır.

Klâsik felsefede, varoluş ya da varolan birey, kavramlar alanının dışında kendinden kaim olan birey anlamına gelen egzistans, varoluşçu felsefede özel bir anlam kazanarak, soru sorabilen, kendi kendini tanımlayan, kendi imkânlarını gerçekleştirerek, özünü belirleyebilen insanî varoluşu tanımlamaya başlamıştır. Hiçbir şekilde tanımlanamayan *egzistans*ın özellikleri, varoluşçu felsefede, Kierkegaard'dan başlayarak, şu şekilde ifade edilmiştir: *Egzistans* nesnel olarak bilinemez, kavramlar içine sıkıştırılamaz. Jaspers'in de söylediği gibi, sadece geçmiş varoluştan, yani nesneleştirilmiş *egzistans*tan söz edilebilir. Fakat gerçek *egsiztansı*, varolan bireyi, ne nesnelleştirebilir ne de dile dökebiliriz. *Egzistansı* sadece varolan bireyin kendisi bilebilir. Nitekim, Kierkegaard'ın Sokrates'i ilk varolan birey, bir *egzistans* olarak görmesinin nedeni budur, onun "Kendini bil!" sözüdür.

Bununla birlikte, burada bilinmesi istenen benlik, Descartes'ın öznesi gibi kendini rasyonel mülâhazalara veya Hegel'in zihni gibi, nesnel düşünce ve incelemelere veren bir benlik değildir. Burada bilinen benlik, dışarıdan değil de, içeriden bilinen *egzistans*, öznel düşünürdür. *Egzistans*, yine temel hareketleri tutku ve karar olan oluştur. Yani, *egzistans* sürekli bir oluş, zamansallıktır. Fakat o, Hegelci bir tarzda, mantıksal bir oluş değil, tutkunun sıcaklığında verilmiş kararlar, yapılmış seçimlerin sonucu olan bir oluştur. Bundan dolayı, varoluşçularda bir *egzistans*, varolan bir birey olmak, kişinin kendisini verilmiş bir şey olarak değil, fakat kendisi tarafından kendi başına yaratılması gereken bir şey olarak görmesi anlamına gelir.

Yine *egzistans*, bir sentez, kendisini meydana getiren farklı etmenlerin hakikî sentezi için çalışmak durumunda olan bir varoluştur. Örneğin, insanın sonlu ile sonsuzun, hayvanî olan ile tanrısal olanın, zamansal olan ile ezelî-ebedî olanın, haricî veya dışsal olan ile içsel olanın, zorunluluk ile özgürlüğün bilinçli bir sentezi olduğunu söyleyen Kierkegaard'a göre, insandaki bu karşıt bir bölümü sınırlamayı, ya da sınırlanmayı, diğer bölümü ise sınırları aşmayı, aşkınlığı temsil eder. İnsan, doğası kendisine olmuş bitmiş ve tamamlanmış bir öz olarak verilmediğine; insan, tıpkı bir kimyasal bileşik gibi, bu unsurların bir toplamı olmadığına göre, o işte bu unsurların doğru bir sentezi için çaba göstermeye, ölümüne çalışmaya mahkûm olan biridir. Bu mahkûmiyetin her koşul altında, doğru ve hakikî bir sentezi gerçekleştirememe ihtimalini de ihtiva ettiği dikkate alınırsa, buradan Kierkegaard'ın insandaki farklı öğelerin yanlış bir ilişki içine sokulması diye evrensel bir hâl olarak tanımladığı "kaygı" ve "umutsuzluk" çıkar.

Öte yandan, kendi doğasındaki bu farklı

ve karşıt unsurların doğru ve uygun sentezine ulaşmak, Kierkegaard'da insanın başkalarından bağımsız olarak, kendi başına, kendi ruhunun içselliğinde veya öznelliğinde gerçekleştirilemeyecek bir hedef ya da görevdir. Bu görev, ancak bireyin kendisini başka insanlarla, ama son çözümlemede ve özellikle de Tanrı'yla doğru bir ilişki içine sokmasıyla başarılabilir.

Dolayısıyla, *egzistans*ın bir diğer önemli özelliği de, kaygının kendisinin ayrılmaz bir parçası olduğu seçimdir. İnsan ona göre, seçmek ve kendisini seçmek, kendi kaderini üzerine almak zorundadır. Şu ya da bu şekilde yaşamamız ve seçimimizin sonuçlarıyla birlikte yaşamamız gerektiği için, seçim yapmak dışında bir seçimimiz olamaz. Seçim yapmamanın kendisi de, daha az bilinçli bir seçim olsa bile, her şeye rağmen bir seçimdir. Ve insan varlıklarının karşı karşıya kaldıkları en temel seçim, özgürlüklerini tasdik etme ya da ondan kaçınma arasında yapılacak olan seçimdir. Ve özgürlükten kaçış, sürüye sığınma varoluşçu düşünürlerin on dokuzuncu yüzyıl toplumuyla ilişkilendirdiği bir şeydir.

*Egzistans*ı belirleyen sonuncu, fakat en temel unsur, onun gerçekliğinin bütünüyle ahlâkî bir gerçeklik olmasıdır. Kierkegaard'a göre, hareketten meydana gelen ve hareketinin amacı bir karara varmak ve onu her seferinde gözden geçirip yenilemek durumunda olan *egzistans* ya da birey evlilik, meslek seçimi ya da iman gibi kritik kararlarda kendisini oluşturmak ve yenilemek suretiyle istikrarlı bir ahlâkî gerçeklik kazanır.

H. GORDON, *Dictionary of Existentialism*, New York, 1999; W. KAUFMANN, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*(çev. A. Göktürk), İstanbul, 1997; S. KIERKEGAARD, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*(çev. M. M. Yakupoğlu), Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2004; S. KIERKEGAARD, *Kaygı Kavramı*(çev. T. Armaner), İstanbul, İş Bankası Yayınları, 3. baskı, 2006; T. SPRIGGE, *Theories of Existence*, London, 1984; M. Warnock, *Existentialism*, Oxford, 1970.

Ayrıca **bkz.,** KIERKEGAARD, SARTRE, VAROLUŞÇULUK.

Ahmet CEVİZCİ

EĞİTİM. İşe "eğitim" sözcüğüyle başlayabiliriz. Sözcük Latin dünyasında hem yetiştirmek ya da büyütmek ve hem de rehberlik edip formasyon kazandırmak olarak anlaşılmışken, yüzyıllar içinde sözcüğün anlamı ve diğer dillerdeki karşılığı daha da karmaşık bir hâl aldı. Göreli olarak daha yeni dönemlerde ise "eğitim", "eğitim felsefe"si ya da "psikoloji"sinde olduğu gibi, bir üniversite ya da benzeri bir kurumda öğretilecek ve araştırmalar yoluyla daha da geliştirilecek bir konu alanı olarak düşünülüp, "pedogoji" adı altında bir bölüm ya da kürsü biçiminde yapılandırıldı ve bir disiplin ya da çalışma alanı hâline geldi. Belli başlı eğilimlerimizden biri eğitim programlarında yer alan her konu alanını disiplinleştirmek olduğundan, eğitimin kendisi de bu açıdan bağımsız bir disiplin hâline getirildi.

Ancak "eğitim" sözcüğü bazı kullanımlarda, bu zamana kadar hep yapılageldiği gibi, yukarıda tanımlanan biçimiyle bir disiplini değil, fakat bir disiplin olarak araştırdığı ya da yansıttığı bir teşebbüs ya da çabayı simgeler. Fikirler tarihi açısından daha önemli olan bu anlamıyla eğitim, bir araştırma ya da çalışma alanı olmak yerine, çok daha farklı türden bir etkinlik ya da çaba olarak, ya da nasıl ki inşa köprüleri ve taşıyıcıları mühendislik okulları, bilim dersleri ve laboratuarlarında yapılıp edilenlere ilişkili ise, benzer biçimde, eğitim disiplinin kendisi ve onu destekleyen (felsefe, psikoloji gibi) disiplinler ile aynı biçimde ilişkili bir etkinlik ya da çaba olarak görülür. Ancak böyle bir yaklaşım, buna rehberlik edecek teori ve bilimsel desteğe ihtiyaç duyar ki, bunu gerçekleştirmek, salt pratiğin ötesinde böyle bir teori bir kez geliştirildikten sonra, artık diğer disiplinlerin de desteğiyle birlikte ilgili disiplinin bir görevi hâline gelir. Ancak bunun kendisi ne teori ne de bilimsel bir uğraşı değil, fakat tam da bir eylem işidir. Bunu fikirler tarihi için ilginç kılan ise, bu yaklaşımın arkasındaki fikirlerdir –yani kavram ve teorilerdir–, özellikle de, hem kendisi ve hem de, felsefe de içinde olmak üzere içerdiği, eğitimle birinci dereceden ilgili diğer pek çok disiplinin bulunuyor oluşudur.

Zira Moses Hadas'ın da söylediği gibi "eğitim insanlığın en önemli çabası ya da girişimidir" (Hadas 1963: 3). Kendi-kendine-eğitimi de katarsak, ki bu da "insanı insan yapan en önemli çabadır", insanı yüceltip onu diğer tüm canlıların üstünde bir yere yerleştiren şey olur eğitim. Kant'ın da belirttiği gibi, "İnsan ancak ve ancak eğitim ile

insan olabilir. O, eğitimin başardığı kadar insandır" (Kant 1960: 3). Aslında her zaman geçerliliğini korumuş olan kurt-çocuklar örneği de bunu gösterir. Eğitimin insanlığın en büyük sektörlerinden birisi olduğu gerçeğine bazıları tarafından ancak son zamanlarda eklemeler yapılabilmiştir –nitekim eğitimcilerin ticaret ve sanayiden ödünç aldıkları dili kullanmaya başlamalarından da bu çıkarılabilir. Dahası, şimdilerde "uluslararası eğitim"den de söz edebiliyoruz, ki artık yukarıda da belirtildiği gibi, bugün eğitim disiplinini öğretmek ve daha da geliştirmek amaçlı tam teşekküllü kurum ve enstitülerimiz var. Bugün eğitim ekonomisi önemli bir araştırma alanı hâline geldiğinden, insanlar artık eğitimin bir meslek olup olmadığı sorusunu tartışmaktadırlar.

Yalnızca formel öğretim çerçevesinde düşünsek bile, eğitimin, yaşayan herkesi ilgilendiren bir süreç hâline geldiğini ya da artık insanın, hangi önem derecesinde olursa olsun her faaliyetinin eğitime bağlı olduğunu ya da eğitim ile bir biçimde ilişkili olduğunu ve ayrıca hemen hemen diğer tüm faaliyetlerin eğitimden kaynaklandığını ya da müfredat veya amaçlar boyutunda eğitime ilişkin bir rollerinin olduğunu söylemeye gerek yoktur. Özetle, tüm eğitim süreçlerinin arkasındaki eğitim fikrinin, eğer böyle bir fikirden söz edilebilirse, –hükümet biçimlerinden ahlâka, bilimden teknolojiye– Batı kültüründeki en eski ve en önemli motivasyon ve organizasyon kaynaklarından birisi olduğu söylenebilir.

"Fikir" sözcüğü ya bir kavramı imler ya da bir öğreti veya yargıyı temsil eder. Dolayısıyla "ilerleme fikri" ya belirli türden bir değişim kavramına, yani pozitif yönde kalıcı bir değişime ya da tarihin sürekli bu tür değişimlerden ibaret olduğu inancına işaret eder. "Bir insanlık fikri" de, ya belirli bir varlık ya da hayvan türü olarak bir kavramı, örneğin bir akıllı ya da tüysüz ve iki ayaklı bir hayvan türünü veya, örneğin Hristiyan insan idesi gibi bir varlık ya da hayvana ilişkin bir inancı ya da inanç kümesini imler. "Eğitim idesi" deyimine gelirsek, bunun en azından dört ayrı kullanımı olduğunu görürüz: (1) "*eğitim* idesi" (a) eğitim kavramıdır, (b) eğitime imandır; (2) "*bir* eğitim idesi" ya (a) *bir* eğitim kavramına, yani önerilmiş bir eğitim tanımına işaret ediyordur ya da (b) eğitime, onun amaçlarına, biçimlerine ve araçlarına ilişkin bir inanca işaret ediyordur. Bizim buradaki amacımız büyük oranda belki kabaca, ama her hâlükârda açıklayıcı biçimde buradaki dört kategorinin analizi olacak. **(1a)** ve **(2a)**'da verilen tanımlamalar birlikte ele alınabilirler, çünkü aslında bir tanımı gerektiren eğitim idesi, hepsi hepsi eğitim idesinin analizini amaçlayan bir çabadır.

Eğitim pratiğini tanımlayan ya da biçimlendiren *eğitim* kavramı ya da idesi gibi bir şeyin olmadığı, bunun yerine yalnızca **(2a)** ve **(2b)**'de işaret edilenin, örneğin Başkan Garfield'ın, bir ucunda bir öğrencinin diğer ucunda ise Mark Hopkins'in olduğu eğitim sopası örneğinde olduğu gibi, eğitim *ideleri* olduğu da ileri sürülebilir. Aslında böyle bir iddia, neredeyse T. S. Eliot'ın "eğitim tanımlanabilir bir şey gibi görünmüyor" demesini andırmaktadır (Eliot 1965: 120). Daha doğrusu bu düşüncesiyle Eliot, eğitim ile bütün söylemek istediğimiz, zihin ya da bedenin taliminden başka bir şey değildir doğrusuna yaklaşmış olmaktadır. "Eğitim" terimi, Eliot'ın oldukça zarif bir biçimde belirttiği üzere çok anlamlı ya da muğlak bir terim olsa da, kullanımları sanıldığından daha açık ve belirgin bir anlama sahiptir. Eğitim pratiği, sözü edilen belirlemelerinin de gösterdiği gibi, bazı bireylerin ya da grupların, bireysel ya da grup olarak kimi yetenek, inanç, bilgi, alışkanlık, beceri, kişilik ya da "değer" eğitimi gibi alanlarda yetiştirilmesini ya da yetiştirilmeye çalışılmasını sağlayan etkinlik ve davranışlar toplamından başka bir şey değildir. Eğitim pratiğinde her zaman bir eğiten, bir eğitilen, eğiten tarafından eğitilene kazandırılan bir şey ve bir yöntem ya da yöntemler kombinasyonu vardır.

Bu çerçevede eğitim farklı ama aynı zamanda birbiriyle bağlantılı tarzlarda ele alınıp düşünülebilir: **(1)** Eğitimi gerçekleştiren kişinin etkinliği, yani eğitimcinin yürüttüğü *eğitme* ya da *öğretme* süreci ya da edimi olarak, **(2)** eğitilen tarafında gerçekleşen *eğitilme* ya da *öğrenme* süreci ya da deneyimi olarak, **(3)** eğitme ve eğitilme gibi iki boyutlu süreç sonunda eğitilende yaratılan sonuç olarak, yani eğitildikten sonra kişinin sahip olduğu ya da onda yaratılmış olan yetenekler vb. kombinasyonu olarak. "Eğitim"in buradaki üç kullanımında bir biçimde eğitim pratiğine gönderme yaptık, ancak eğitimi bir

dördüncü anlamda daha düşünürüz ki, o da, (4) daha önce sözü edildiği gibi, eğitimin bir disiplin ya da çalışma alanı olmasıdır.

Burada iki ayrı yorum söz konusudur: (a) Eğiten birey ya da grup ile eğitilen, kendikendine-eğitimde olduğu gibi aynı birey ya da grup olabilir. (b) (4) nolu belirlemede verilen eğitimin anlamı, (1), (2) ve (3)'te verilen anlamların araştırılması olarak tanımlanabilir; (3)'teki anlam (1) ve (2)'nin sonucu olarak; (2)'deki anlam ise (1)'in karşıt anlamı olarak görülebilir. Dolayısıyla, dört anlam birbirinden farklı gibi görünse de, aralarında ilginç bir bütünlük vardır.

"Mizaç" sözcüğünün, her ne kadar bunun yerine "alışkanlık" terimini kullanmayı tercih ettiği yerler olmuş ise de, Dewey'in kullandığı anlamda eğitimin, biraz yukarıda sözü edilen etkinlik biçimleri aracılığıyla geliştirmeye çalışabileceği yeteneklerin, inançların, alışkanlıkların, bilgilerin, becerilerin, karakter özelliklerinin ya da "değerler"in tümüne işaret etmek üzere kullanılması daha uygun olacaktır. Bu kullanım ise, "mizaç" sözcüğünün alışılmışın dışında ve dahası anlamca genişletilmiş bir kullanımdır, çünkü bu kullanımda yalnızca, örneğin neşelilik gibi özelliklerin değil; fakat aynı zamanda bir biçimde davranabilme yeteneğinin, fizik bilgisinin ya da Tanrı'ya ya da eğitime inanma gibi özelliklerin de tanımlandığı görülür. Ancak bizim burada ihtiyaç duyduğumuz terim, seçeceğimiz herhangi bir sözcük, burada tartışılmakta olan boyutlar çokluğunu kapsayacak denli kuşatıcı olmalıdır.

Bu durumda eğitim idesinin, herhangi bir kişinin, belirli etkinlikler yardımıyla başka herhangi birisinin karakter özelliklerini geliştirmesine ilişkin idesi olduğunu söyleyebiliriz. Daha formel bir dille eğitim idesi, en azından kısmen şöyle açıklanabilir: X Y'yi ancak, Z yöntemi yardımıyla Y'nin W karakter özelliğini geliştirmesi yoluyla eğitebilir. Açıkça ifade etmek gerekirse, buradaki tanımlama kuşkusuz yalnızca (1)'deki anlamın tanımlamasıdır. Bu anlamda biraz önceki formülasyon, *eğitim* idesi olarak adlandırılan kavramı temsil eder. Oysa söz konusu kavramın tam bir analizini henüz yapmış değiliz; analizi tamamlayabilmemiz için, söz konusu değişkenlerin ağırlıkları türünden bazı şeyleri daha bilmek durumundayız. X ve Y'nin yerine herhangi birilerini, W'nin yerine herhangi bir karakter özelliğini, Z'nin yerine herhangi bir yöntemi koysak da *eğitim*den hâlâ söz edebilir miyiz? Rousseau (1762 tarihli yazısında), eğitimin, tümü de bize bir şeyler katan doğa, insanlık ve şeyler olmak üzere üç kaynağı olduğunu söylediğinde (Rousseau, 1962: 11), yukarıdaki soruya evet yanıtı verilebilirmiş gibi konuşmaktadır. Burada sorulan sorunun normatif değil, kavramsal bir soru olduğuna dikkat edilmeli. Örneğin, sanki eğitim kavramı zaten tanımlanmışçasına, hangi karakter özelliklerinin geliştirilmesi gerektiğini ya da hangi yöntemin kullanılacağını sormak bir yana, daha onu tanımlama aşamasındayız ve geliştirilebilecek karakter özelliklerinin ya da uygulanabilecek yöntemlerin tanımlamada yer alıp almayacağını (yani, tanıma konulup konulmayacağını) araştırıyoruz.

R. S. Peters cevaben yazdığı bir yazıda, oldukça inandırıcı bir biçimde, eğitim kavramının tanımını Rousseau'nunki kadar geniş tutmadığımız sürece, eğer X Y'ye istenmeyen ve ahlâkî olarak kabul edilemez karakter özellikleri kazandırıyor ya da yine istenmeyen ve ahlâken uygun olmayan yöntemler kullanıyor ise, örneğin Y'nin kötü alışkanlıklar ve yanlış inançlar edinmesine yardımcı oluyor ya da zararlı ilaçlar kullandırarak onun beyin yıkamaya çalışıyor ya da ona hipnotik telkinlerde bulunuyor ise, bu durumda X'in Y'yi eğittiğini söyleyemeyeceğimizi belirtir (Peters 1967: 1-6). Bu tespit doğrudur. X'in yaptıklarının "kötü eğitim" olduğunu söyleyebiliriz, ancak öte yandan bu, söz konusu türden yapıp etmelerin aslında eğitim olmadığını söylemeye benzer. Eğitim en azından bildik anlamıyla, saygın ve onore edici bir terimdir ve onore ediciliği de kendi içeriğinde saklıdır. Eğer birisi X'in Y'yi eğittiğini söylüyorsa, X'in, istenilir ve ahlâken uygun yöntemlerle yine istenilir ve ahlâken doğru karakter özellikleri geliştirdiğini düşünüyor demektir. Eğitim, arzulanır ve ahlâken uygun yöntemler kullanarak yine aynı niteliklere sahip karakter özellikleri geliştirmelidir ya da en azından eğitimin bunu yaptığı kabul edilmelidir, yoksa eğitimden söz etmek mümkün olmaz.

Eğitim kavramının, uygulanacak yöntem ya da kazandırılacak davranışlar üzerinde başka sınırlılıkları da söz konusu mudur? Eğitim kavramının tanımına daha başka

şeyler de katmalı mıyız ya da katabilir miyiz? Bazen eğitimin zaten tanımı gereği yalnızca bilgi ve entelektüel üstünlüklerle ilgilendiği söylenir. Bu konuda R. M. Hutchins şunları yazmaktadır: "Eğitim öğretimi gerektirir. Öğretim de bilgiyi gerektirir" (Hutchins 1962: 66). Ayrıca yine "Eğitim insanların entelektüel güçlerinin geliştirilmesiyle ilgilidir. İnsanların ahlâkî ve tinsel güçleri ailenin ve kilisenin alanına girer" (Hutchins 1953: 69).

Eğitim kuşkusuz bu biçimde tanımlanabilir; ancak bu, kavramı oldukça özensiz biçimde tanımlamak olur, çünkü ahlâk ve inanç eğitimini de gayri ihtiyari biçimde tanıma dâhil etmiş oluyoruz. Eğer ahlâk ve inanç potansiyelinin bu biçimde geliştirilmesinin, her ne kadar istenilir olsa da, eğitim olmayıp başka bir şey olduğu söylenecekse, bu yalnızca bizim alışıldık konuşma biçimimizi reddetmek değil, aynı zamanda bizim tarih boyunca kullanageldiğimiz "eğitim" ya da eşdeğer bir sözcükle ifade ettiğimiz tüm fikirleri karşılayacak başka bir terim arayıp bulmaya zorlanmamız da demektir.

Peters ayrıca eğitim kavramı için başka ölçütler de ileri sürmektedir. Eğitimin, ancak X'in Y'nin belirli etkinlik türlerini gerçekleştirmesini, yani hem öğretmenin hem öğrencinin sadakatle bağlı oldukları ve toplum içinde saygınlığı olan kamusal standartların yönlendirdiği bilgi birikimini ya da davranış biçimini göstermesini sağladığında söz konusu olacağını söyler. Eğitim, "insanların, farklı beceri, ilgi ve hoşlanma düzeylerinde eylemelerini, düşünmelerini ve hissetmelerini mümkün kılan referansların oluşturduğu standartlara göre etkinliklere girmelerini, düşünmelerini ve davranışlar göstermelerini sağlamaktır" (Peters 1964: 41). Dahası Peters, eğitimin, hem öğretmenin hem de öğrencinin yaptıkları işin, içgüdüsel biçimde de olsa farkında olduklarını ve bunu önemsediklerini; her ne kadar eğitim zihinsel yetiler kadar ahlâkî ve tinsel yetilerin geliştirilmesini içeriyor olsa da, onun her zaman "nasıl'ı-bilmek" kadar "ne'yi-bilmek" gibi kimi bilişsel ya da zihinsel gelişim süreçlerine işaret ettiğini; kullandığı yöntemlerin, öğrencinin eğitime, içinde bulunduğu sürece ilişkin tutum ve beklentilerine uyumlu olduğu kadar, belirlenen davranış biçimlerinde verilen karakter özelliklerine de uygun olması gerektiğini ileri sürer. Bu görüş, Hutchins'in görüşünden daha kabul edilebilir bir görüştür ve kavram en azından, bizim günlük kullanımımızda "eğitim" kavramında içerilmiş olan bedensel beceriler, el becerileri, estetik eğitimi ve meslekî hazırlık gibi becerilerin geliştirilmesini de içerecek biçimde genişletildiği takdirde, bu görüş rahatlıkla benimsenebilir.

Öte yandan Peters'ın tanımının tüm bunları kapsayacağı da çok açıktır. Hatta kendisi, X'in Y'ye öğreteceği düşünme ve davranış biçimlerinin geçmişte yaygın biçimde öğretilmiş olduğunu ve dolayısıyla, her ne kadar eleştirel düşünce öğretimini geliştirmeye çalışsa da, X'in Y'ye, toplum tarafından henüz kabul görmemiş standartları olan yeni düşünme ve davranış biçimlerini –ya da, herhangi bir standardı bile olmayıp yalnızca Y'nin "kendine özgü" olarak kabul ettiği ya da kendisini bazı "seçim" veya "karar" durumunda gördüğü düşünme ve davranış biçimlerini– kazandırma olasılığını eğitimin dışında tutmak ister görünmektedir. "Yeni" ya da "özgür" eğitimi savunanların bu tür olasılıkları şimdilerde kafalarında tasarladıkları görülmekte ve her ne kadar istenilir ve ahlâken onaylanabilir görünmese bile, tasarladıkları şeylerin eğitim olmadığını söylemek çok kolay görünmemektedir.

Çok tartışılan eğitim-beyin yıkama ilişkisinin de, burada ele alınması gerekir. Beyin yıkama bir bakıma, her ne kadar kendisi bunu, henüz çocuk yaşındaki bir öğrenciye kendi kafasındaki ölçütlere göre ne yapmakta olduğunu ve bunun niçin istenilir olduğunu göstermenin bir yolu olmasından dolayı eğitimde kullanmayı düşünüyor olsa da, Peters'ın zihnindeki karakter özelliklerinin bir biçimde genç beyinlere kazandırılmasının bir yolu olarak görülebilir. Oysa buradaki tartışmanın can alıcı noktası, beyin yıkamanın söz konusu ölçütü taşıyıp taşımaması değil, fakat böyle bir yöntemin kullanımının istenilir ya da ahlâkî olarak kabul edilebilir olup olmamasıdır. Beyin yıkamanın bir eğitim biçimi olduğunu aslâ reddetmeyenlerin yanında, sınırlı ölçüde de olsa, bunun bir eğitim biçimi olduğunu söyleyenler de olmuştur. Tanımı gereği eğitimin dışında bıraktığımız bu ve benzeri kuşkulu yöntemler, ancak ve ancak bu yöntemlerin istenilir ve ahlâken kabul edilebilir olmadıklarının kabul edilmesi koşuluyla olası görülebilir. Bu durumda bu tür yöntemleri eğitim dışında mı

kabul edeceğiz yoksa onları başka bir zeminde mi değerlendirip benimseyeceğiz? Eğer ilaç, hap, elektrik ya da hipnoz gibi kullanılabilir ve doğrudan yasak olmayan yöntemlerle iyi karakter özellikleri geliştirilebilir ise, her ne kadar kabullenmede gönülsüzlük olsa da, buna hayır demenin dezavantajlarından söz edilebilir, çünkü bunlar kabul edilebilir eğitim yöntemleri olarak benimsenir. Öte yandan ayrıca bunları kabul etmedeki gönülsüzlük de yalnızca bunların ahlâkî olarak kabul edilemez olmalarındandır -ya da hepsi hepsi kazandırılması istenen davranışları kazandırma kapasitesine sahip olmamalarındadır.

W ve Z söz konusu olduğu sürece, eğitim kavramının tanımına, istenilen türden davranışlar ile bunların kazandırılacağı kabul edilebilir yöntemlerin gereklilikleri dışında herhangi bir şeyi dâhil edemeyeceğimiz açıkça görülmektedir. X ve Y'ye ilişkin kavramsal sorunlar söz konusu olduğunda ise, her ikisinin de normal bir insan zekâsı düzeyine sahip olmaları hâlinde X'in Y'yi eğittiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Rousseau'nun, doğa, insanlar ve çevre tarafından eğitildiğimizi söylediği ve bunun büsbütün doğa dışı bir şey olmadığını söylemesi doğrudur. Ancak o, X'in ağırlığını biraz gereğinden fazla büyütmektedir. Bu yalnızca "ağaçların dillerinde, akan nehirlerin satırlarında" ya da "kayaların nutuklarında" bulduğumuz "genel korkulardan muaf" olduğumuzda mümkündür. Kuşkusuz şeylere ilişkin deneyimlerimizden bir şeyler 'öğreniyoruz', fakat bunların "öğretmenler"imiz olduğunu söylemek tabiî ki, en iyimser ifadeyle onları kişileştirmek olur; eğer bu tür deneyimlerde bir öğretmen var ise, o da bizim kendimizdir. Heidi'nin büyükbabası kartaldan öğrendiğini, aslında o kendi kendisine öğretmiştir. Rousseau'nun doğal eğitimi içinde kaldığımız sürece bir hata içindeyiz demektir. Rousseau bununla, hani insanların ya da şeylerin üzerimizdeki etkilerini anlatmak istemiyorsa, yaşamımızı biçimlendirecek içsel potansiyelin açığa çıkarılmasını kastetmektedir. Fakat öte yandan birey, potansiyelini açığa çıkarmak için ne şakalarının yardımıyla ne de kendi kendine hiçbir çaba harcamadan bunlar ortaya çıkıyorsa, bu da eğitim değil başka bir şey olur. Rousseau'nun eğitim felsefesi, yalnızca doğal olmayan potansiyellerin, insanlarla ya da şeylerle olan deneyimlerimiz sonucunda karakter olarak ortaya çıkmasını engellemek için getirdiği önerilerinden dolayı bir *eğitim* felsefesidir. Bu koruma da bir tür *eğitim* etkinliğidir. Ancak içsel potansiyelin doğal bir evrimle ortaya çıkması, ki bu istenilir bir beceri olsa ve Rousseau bunu kabul etse bile, eğitim değildir.

Bazıları X'in insanüstü bir varlık olduğunu söyleyebilir; *The Idea of Christian Education* (Bayne 1957: 255-65) kitabında S. F. Bayne, Hristiyan eğitiminin temel fikrinin, öğretmenimizin Tanrı olması olduğunu söyler. Şimdi eğer (bizim sahip olduğumuz doğal yeteneklerin geliştirilmesinden çok) kendisine has bazı özel edimleri dolayısıyla Tanrı gerçekten öğretmen ve dolayısıyla bazı şeyleri bize "görünür kılıyorsa," o zaman kendisinin bize bazı şeyler öğrettiğini söyleyebiliriz. Eğer X Y'nin kendisine bir çadır kurmanın yolunu gösteriyorsa, X Y'ye öğretiyor demektir. Dolayısıyla, Psalmist şöyle der: "Ah Tanrım, bana yol göster ki doğru yolda yürüyeyim!" ve yine "Bana doğru bilgileri ve kararları öğret!" Bu durumda, eğer insan bu türden ilâhî bir vahye inanıyor ve bunu seçiyorsa, o zaman Tanrı'nın insanı eğittiği söylenebilir. Ancak yine de, Platon'un *Menon* adlı diyalogunu izleyerek "eğitme" terimini pratik yapma ve öğretim gibi insanî etkinliklerle sınırlandırmak ve Tanrı'nın vahyetme ve yeniden yaratma gibi eylemlerini ise, Hristiyanlıkta zaten mevcut olduğu üzere, Tanrı'nın "ödülleri" olarak düşünmek -eğitimin bizatihi kendisinden çok bir tür ilâhî yardım olarak daha uygun görünmektedir. Bu anlayış, diğer şeyler yanında, Aquinalı Thomas'ın, iman, umut ve sevginin öğretim yoluyla değil, fakat ilâhî aydınlanma yoluyla kazanıldığı öğretisine de uygundur. Öte yandan, din adamlarının da sık sık vurguladıkları gibi, eğitimin yalnızca ve yalnızca Tanrı'nın lütfunu kazanmak için gerekli ya da yardımcı olabileceğini, çünkü eğitimin bir insana, Tanrı'nın hikmetini anlaması ya da Tanrı'nın yolunda yürümesi için yardımcı olabileceğini düşünmek de hâlâ mümkündür.

Burada söylenenlerin kabul edilmesi durumunda eğitim kavramı iki noktada çözümlemeyi gerektiren normatif bir kavram olarak ortaya çıkar, çünkü bu hâliyle kavram, W ile Z'nin önemi hakkında, istenilir ve ahlâkî olmak ile sınırlandırmanın ötesinde, herhangi bir sınırlama getirmemektedir. Ayrıca, kes-

tirmeden söylendiğinde, tüm eğitimin "insanlığın eğitimi" olduğu –eğer zorunluluk olarak insanlık *için* değil fakat insanlığın insanlık aracılığıyla eğitimi olduğu– yani eğitimin, ahlâkî olarak uygun araç ve yöntemlerle istenilir özelliklerin ya da üstünlüklerin geliştirilmesi girişimi ya da etkinliği olduğu fikri de ileri sürülebilir.

X, Y, Z ve W'nin kavramsal boyutları ile ilgili tartışmanın söz konusu olduğu her durumda, eğitimin, birilerinin birileri üzerinde belirli türden yöntemlerle belirli özellikleri geliştirme fikri olduğu her zaman doğru olarak kalacaktır. Burada, tanımlanan türden bir işe girişen her kim olursa olsun, yalnızca böyle bir kavrama sahip olmakla kalmayacak, ayrıca belirli inanç ya da varsayımlara da –eğer söylenebilirse kendi çapında bir felsefeye de– sahip olacaktır. Bu durum Platon'un *Menon*'undaki tartışmada tüm açıklığıyla görünmektedir. Varsayımlar şunlardır: (a) bazı davranış özellikleri istenilir niteliktedir, (b) bu özellikler (Rousseau'nun da düşünmüş olabileceği gibi) doğuştan değildir ya da doğal veya otomatik olarak kazanılmazlar, (c) bu özellikler tümüyle şans eseri ya da ilâhî bir ödül olarak da edinilmiş değildir, (d) bunlar (kimileri tümüyle, kimileri de en azından kısmen) eğitim amacıyla insanlar tarafından kurulmuş olan kurumlar tarafından edindirilmiş ya da kazandırılmışlardır; örneğin, her ne kadar bir ihtimal "biraz şans yardımıyla" da olsa, cömert ilâhî yardım sayesinde pratik ya da öğretim yoluyla olduğundaki gibi. Aslında, *Menon*'da bulunmayan bir başka varsayım daha söz konusudur ki, o da (e) söz konusu özelliklerin bireyde, belirli bir dekorun dışında yalnızca bir eylem kararı ya da tercihiyle yaratılan özellikler olmadığıdır (1960'larda pek çok insanın düşündüğü gibi).

Bir eğitim kavrayışına, kuşkusuz bu tür kabuller olmadan da sahip olunabilir; ama, o zaman bu kavrayış salt hipotetik bir çaba olmaktan öteye geçemez. Eğitim işine girişen herhangi bir kişi, girişimini ancak bu türden varsayımlar temelinde sürdürebilir, çünkü bunların yanlış olmaları durumunda, o zaman eğitim mümkün ya da gerekli olmayacağı gibi, insanların başarılarını değerlendirmenin bir anlamı da olmazdı. Eğitimci işi hakkında göreli olarak iyimser ya da kötümser olabilir, fakat eğer eğitime angaje olmuşsa, onun bu varsayımları kabul etmek durumundadır.

Buraya kadar *eğitim fikri ya da idesi* diye bir şeyin olduğunu ve bu ideyle ilgili olarak, T. S. Eliot'ın yaptığı tanımlamadan daha yakın duran bir tanımlamanın mümkün olduğunu gördük. X'in Y'yi eğittiğini ya da eğitmekte olduğunu söylemek, en azından X'in Y'de kimi istenilir ve ahlâken kabul edilebilir yöntemleri kullanarak yine istenilir ve ahlâken kabul edilebilir davranış özellikleri geliştirmekte olduğunu ya da en azından X'in Y'de belirli yöntemlerle davranışlar oluşturduğunu söylemek olur. Bu eğitim idesi ya da fikri (kavramı), Platon, Kant, Dewey, Başkan Garfield ve hatta Çinlilere kadar pek çok düşünür ya da insan tarafından geliştirilmiş olan farklı fikirlere (öğreti ya da kuramlara) ortak bir fikirdir. Sayılan isimlerin "eğitim" ile (ya da kendi dillerindeki karşılığı ile) söylemek istedikleri, içinde bir X'in (eğiten) bir Y'yi (eğitilen) kabul edilebilir yöntemlerle kabul edilebilir biçimde biçimlendirdiği bir süreçtir. Eğitim –onun nasıl bir şey olması gerektiği– konusunda farklı inançlara sahip olmalarına karşın, onların ilgili terimle söylemek istedikleri aynı şeydir. Ayrıca farklı eğitim türleri –beden eğitimi, ahlâkî, meslekî, halk eğitimi gibi– olsa da, bunların her biri, kabul edilebilir yöntemlerle kabul edilebilir özellikler edindirmeyi amaçlarlar. Aynı temel kavram, bütün eğitim türlerinin ve kuramlarının temelini oluşturur. Tüm eğitim türleri ve kuramları aynı beş temel varsayıma sahiptir.

Eğitim kavramını tanımlamamızı, onun Batı düşüncesi tarihindeki ilk ortaya çıkışıyla ilgili birkaç sözle sonlandırabiliriz. Eliot, eğitim anlayışımızın yüzyıllar boyunca bir tür evrime uğradığından, ama göstermek istediği şeyin X, Y, W, ve Z hakkında hep değişen görüşlere sahip olduğumuzu, ama bunun temel kavramımızın kendisinin değiştiği anlamına gelmediği olgusundan söz eder. Gerçekten de yukarıdaki tanımlamaya göre, kişi ya da toplum bir kez bilinçli olarak bazı davranış özelliklerinin istenilir olduklarını, bunların doğuştan getirilmeyip otomatik olarak edinilmediği gibi ilâhî ya da şans eseri olarak da kazanılmadığını, bunların bazı insanî öğretim programları ya da uygulamalarıyla kazanıldığını ya da sahip olunduğunu (en azından bazıları itibarıyla) kabul ettiğin-

de, eğitim kavramını da kavramış olur. Yalnızca Batı dünyası ile sınırlı kalsak bile, bunun şimdi ve burada tam da böyle olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz. İnsanlık tarihinin başlangıcından beri bir tür eğitim ya da *paideia*nın sürüp gelmekte olduğunu kabul etmemiz gerekir. Kant'ın diliyle söylersek, kendi kendini yetiştiren insan dağlar tepeler kadar yaşlı olmayabilir ama insanlık kadar yaşlı olmalıdır. Dolayısıyla, eğitimin, herhangi birisinin zihninde açık bir biçimde bir kavram olarak varolmadan önce de bu dünyada var olması gerekirdi. Eliot'ın da dediği gibi: "'Eğitim nedir?' sorusunun sorulduğu bir dönemde, uzun bir geleneğin birçok eğitim kurumunun bulunuyor olması gerekirdi." (Eliot 1965: 121)

Ancak Pindar'ın yaşadığı dönemlere kadar, antidemokratik kesim bazı insanların doğuştan erdemli (*arete*) olduğunu, bazılarının da olmadığını, doğuştan erdemli olanlar için eğitimin gereksiz olduğunu, diğerleri içinse yararsız olduğunu ileri sürüyordu. Bizim tanımlamış veya tanımlamakta olduğumuz eğitim kavramı, işte bu anlayışla daha açık hâle gelir. Platon'un, *Protagoras* ve *Menon* adlı diyaloglarında erdemin öğretilebilirliğiyle ilgili tartışmalarda göstermeye çalıştığı gibi, Sokrates ve Sofistlerin yaşadığı ve Yunan sitelerinde sokakların eğitimle ilgili tartışmalarla yankılandığı dönemlerde, eğitimin ne olduğuna ilişkin tartışma olanca açıklığıyla ortadaydı. Zira *Menon* erdemin nasıl kazanıldığı sorusu ile başlar ve olası seçenekleri şöyle sıralar: **(a)** Erdem öğretim yoluyla kazanılır, (b) erdem pratik ile kazanılır, **(c)** erdem ilâhî güç ya da şans yardımıyla kazanılır, **(d)** erdem doğuştan getirilir. Seçenekler arasında görünen sonuç, **(c)**'nin doğru olduğu ve dolayısıyla erdemin ne yazık ki eğitim yoluyla kazanıl*madığı*dır; fakat burada önemli olan, eğitimin tam da öğretim ve pratik gibi yöntemlerle kişiye üstün davranışların kazandırılması çabası olarak kavranmış olmasıdır. Dolayısıyla, buradaki eğitim fikri gerek postülalarıyla gerekse özsel olarak tam bir eğitim fikridir. İşte bu tartışmadır ki, ne zaman böyle bir çabaya girilirse, eğitim felsefesinin asıl hareket noktasını oluşturur. Hatta felsefenin kendisini bir tür eğitimsel bir çaba olarak bağladığından dolayı da böyledir.

II

Birbirinden farklılıklar gösteren eğitim ideleri ya da eğitim görüşleri, burada dile getirilenlerin, özellikle de aktarılan eğitim fikri çözümlemesinin genel hatlarının ve herhangi bir eğitim çabasının varsayımlarına çoğuyla uygunluk göstermek durumundadır. Bir eğitim idesi ya da görüşü, eğitim tanımında yer alması gereken X, Y, W, ve Z gibi unsurların ağırlıkları konusunda farklılık gösterebilir. Bununla birlikte, farklı eğitim görüşleri, kavramsal sorunlar hakkında anlaşıyor olsalar bile, değişmez sorunlarında farklılaşabilirler ve hatta farklılaşmalıdırlar da. Aslında Eliot'ın da açıklıkla gördüğü ve gösterdiği gibi, gerek tarih gerekse pratik açısından en önemli sorun, tam da bu ayrıntılardaki değişmezlik sorunudur. Kabul edilebilir her eğitim tanımlamasında açık kalan bu tür değişmezlik sorunları kabaca şöyle sıralanabilir: **(1)** Eğitimin postülaları doğru postülalar mıdır? **(2)** Hangi özellikler istenilir ya da arzu edilir özellikler olup, eğitim aracılığıyla kazandırılmaya değerdirler? **(3)** Eğitim (eğitenlere) ne tür yöntemlerle ya da hangi yollarla sözü edilen istenilir özellikleri kazandırmalıdır? **(4)** Kim eğitilmelidir? Eğitim hakkı nasıl dağıtılmalıdır? **(5)** Kim eğitmelidir?

Aslından bu soruların her biri kendi içinde bir soru kümesi ya da ailesi oluşturmaktadır. Ancak yine de, **(1)** ve **(2)**, **(2)** ve **(4)**, **(3)** ve **(4)** ve **(4)** ve **(5)** nolu sorular arasındaki ilişki örneklerinde olduğu gibi, karşılıklı ilişkili olduklarından, bunlar birbirinden tümüyle bağımsız biçimde yanıtlanamazlar. Ancak biz yine de bunları birbirinden ayrı tutmaya çalışalım. Bunun dışında, son dört sorunun, ilk sorudan farklı olarak, neyin yapılması gerektiğini ya da neyin istenilir olduğunu sormalarından dolayı normatif sorular olduklarını da gözden uzak tutmamak gerekir.

Fakat bizim buradaki amacımız açısından önemli olan, eğitim kuramları ya da felsefelerinin, bu tür değişmez sorulara verilen yanıtlardan çıktığı ve yukarıda verilenlerde olduğu gibi, kavramsal ve tanımsal hazırlıklardan uzak biçimde, bu sorulara verilen yanıtlardan oluştukları ya da yanıtlar dolayımıyla farklılaştıkları olgusudur. Soruları ve onları yanıtlarken ortaya çıkabilecek sorunları tartışmaya geçmeden önce, onların neye benzediklerini, neler içerdiklerini ve nasıl bir araya getirilebi-

leceklerini ya da getirilmeleri gerektiğini görmek için sözü edilen kuram ve felsefeleri irdelemeyi sonlandırmamız gerekir, ki bu da –daha önce (2b)'de gönderme yaptığımız eğitim fikrinin çözümlenmesi– çalışmamızın ikinci ana bölümünü oluşturacaktır .

Dolayısıyla, bir eğitim kuramı yukarıdaki beş soruya verilen yanıtların toplamından oluşan bir kuram olacaktır. Böyle bir kuram son dört sorunun yanıtlarını da içereceğinden, tıpkı bir öğrenme psikolojisi ya da çocuk gelişimi psikolojisi kuramı gibi yalnızca betimleyici, açıklayıcı ya da öngörücü bir kuram olmayıp, eğitimin nasıl olması gerektiğini söyleyen normatif bir kuram olacaktır. J. S. Mill'in diliyle söylersek (Mill 1843: Kitap VI, Bölüm, V ve XII), eğitim bir bilim değil, fakat bir sanattır. Ancak eğitim aynı zamanda, kendi normatif sonuçlarından en azından bazılarını temellendirmek için, sözü edilen türden bilimsel öğrenme ve gelişim kuramlarını kullanabilir ve hatta tereddütsüzce kullanmalıdır da; dahası, Mill eğitim kuramlarının aslında, kendi normatif "ilkeleri"ni, kendisi için yararcılığın temel ilkesi durumundaki bir ilke, etiğin sağladığı bir temel ilke dışında tümüyle, psikolojinin kendi başına çıkarabildiği öncüllere dayandırması gerektiğini düşünür.

Genel geçer biçimde bir eğitim felsefesi olarak adlandırılan öğreti, burada ifade edilmeye çalışılan türden normatif bir kuramdır, ama bu türden her kurama da bir felsefe demek doğru olmaz. Zira bir eğitim kuramı, herhangi bir tartışmaya girmeksizin, ortaya çıkarılacak özelliklerin ve bunun için kullanılacak yöntemlerin, eğitimin en nihayetinde kendileri için olduğu toplum ve bireyler tarafından istenilir veya arzu edilir olarak değerlendirildiği kabulü üzerine kuruludur; o, işte bundan dolayı kuram, belki de aşırı nezaketten dolayı felsefe olarak adlandırılır. Bu nedenle belki de, eğitim felsefesi başlığını hak etmek için, eğitime ilişkin normatif sorulara verdiği yanıtları uzun uzun akıl yürütmelerle haklılandırılmış kuramlar yerine minimal kuramları tercih etmek gerekebilir.

Buradaki anlamıyla her eğitim kuramı, dolayısıyla ilk soruya, her ne kadar tartışmaksızın dogmatik biçimde olabilse de, olumlu yanıt verecektir. Yani istenilir özelliklerin edinilmesinin tümüyle bir doğuştanlık, şans, ilâhî lütuf ya da tercih sorunu olmayıp, kısmen ya da bir yere kadar eğitimsel programlama sorunu olduğunu kabul edecektir. Kuram eğer bu varsayımları savunacaksa, o zaman onun söz konusu özelliklerin neler olduğunu sıralaması, onları çözümlemesi ve bunlara ait varsayımların doğru olduğunu göstermesi gerekir. Diğer bir deyişle, bir eğitim kuramının insan doğası ve dünyayla ilgili belirli olguları tespit etmesi zorunluluğu vardır. O, bunun için bilime, metafiziğe ya da teolojiye başvurabilir –bu noktada farklı düşünürlerin neye ya da nelere başvurulacağı konusunda, genel felsefî yönelimlerine bağlı olarak faklı görüşleri olması olağandır.

Hangi eğitim araçlarının, yöntemlerinin ve tekniklerinin kullanılacağı –örneğin, daha ilk başta öğretmenin sınıftaki pozisyonunun ne olacağı gibi– **(3)** nolu soruya verilecek yanıtta bulunacaktır. Minimal bir eğitim kuramı bile bu soruya, kendi önerilerini haklılandırmaya çalışarak iyice düşünülmüş yanıtlar oluşturmaya çalışabilir. Böyle bir durumda herhangi bir şeyin hangi yöntemle nasıl öğretileceğiyle ilke nasıl haklı kılınabilir? Birisinin, ahlâkî erdemleri geliştirmek için, en azından çocuğun yaşamının belirli bir aşamasında, Yunanlıların yaptığı gibi (Helenistik dönemde önemli ölçüde terk edilmiş olan, fakat yirminci yüzyılda bile kimi ailelerin, çocuklarının dinlediği yeni tür müzik soundlarının olası ahlâkî etkileri konusunda kaygıya kapılmalarına yol açan bir inanç), belirli müzik türlerini kullanmamız gerektiğini ileri sürdüğünü düşünelim. Bu iddiasını haklılandırmak için şöyle bir argümana başvurması gerekir: **(a)** Eğitim ahlâkî erdemi geliştirir; **(b)** şöyle şöyle bir müzik türü dinlemek ahlâkî erdem bakımından yardımcı olur; **(c)** dolayısıyla, eğitim bu müzik türünü kullanmalıdır. Ya da, hangi özelliğin kazandırılacağına bakmaksızın, yaparak-öğrenme öğretisini alalım. O zaman düşünüşümüz şöyle olacaktır: **(a)** Eğitim belli bir müzik anlayışı kazandırmalıdır; **(b)** her özellik, eğer öğrenci açısından uygulayabileceği bir "edim" ile desteklenirse daha etkin olarak kazandırılmış olur; **(c)** dolayısıyla eğitim şarkı söylemeyi ya da bir çalgı çalmayı öğrenmeyi de içermelidir.

Böylece **(3)** nolu soruya verilen yanıttaki, genel ya da özel olsun, herhangi bir normatif sonucu haklılandırmak için, geliştirilecek olan özellikle ilgili olarak kimi şeyler söyle-

yen örneklerden (a)'daki gibi bir normatif öncül ile söz konusu özelliklerin kazandırılması için belirli bir yöntem ya da uygulamanın gerekli ve yeterli olduğunu söyleyen (b) gibi bir olgusal öncülü de kabul etmesi gerekir.

(b) tipi öncüller söz konusu olduğunda iki şeye dikkat etmek gerekir. İlk olarak, bunlar sorgulanmaksızın kabul edilse ya da ortak duyudan veya gelenekten ödünç alınsalar da, ilke olarak ampirik gözlemler ya da bilimsel testlerle doğrulanabilir olan ampirik ifadelerdir ve bunları doğrulamaya çalışan her kuram deneyime ya da bir ölçüde deneysel bilime başvurmak durumundadır. İkinci olarak, (a)'da ifade edilen özellikleri kazandırmak için belirli bir uygulamanın gerekli ve yeterli mi olacağı, yoksa onun ne gerekli ne de yeterli olmayıp yalnızca yardımcı mı olacağı, ya da her şey bir yana, salt uygulamanın diğer yöntemlerden daha mı etkili olacağı; ve (c)'de ifade edilen sonucu, söz konusu iddialardan hangisini ortaya koyduğuna bağlı olarak, farklı biçimde anlamalıdır, her ne kadar argümanın kendisi her durumda, sözü edilen uygulamanın herhangi bir değeri ya da istenilirliğini haklılandıracak biçimde okunabilir olsa da.

Burada ortaya konan argümanlar yine de, uygulanabilirlikleri gösterilmedikçe, kullanılması gerektiğini savundukları uygulamaları belirlemiş olmazlar. Şu argümanı ele alalım: (a) Eğitim vatandaş yetiştirmelidir; (b) öğreti aşılama vatandaşlığa yardımcı olur; (c) dolayısıyla eğitim öğreti aşılama da yapmalıdır. Buradaki öncüller kabul edilse bile, sonuç reddedilebilir, çünkü vatandaşlık her zaman en yüksek değer olmayabilir; ayrıca değer sıralamasında ilk sırada yer alsa bile, aşılamanın ahlâkî olarak yanlış olduğu değerlendirmesi yapılabilir. Kuşkusuz eğitimde vatandaşlığa ilk sıra verilir ve vatandaşlığı geliştirmek için aşılamanın gerekli olduğuna inanılırsa, o zaman aşılamanın kullanılmak durumunda olduğu sonucu kabul edilebilir. O zaman da aşılamanın kullanılması ahlâkî olarak kabul edilebilir bir şey olma durumuna gelecektir. Bu örnek de göstermektedir ki, ahlâkî mülahazalar, bilimsel sorunlarla ilgili olduğu kadar (3) numaralı soru ile de ilişkilidir, zira onların haklılandırılmış olarak kabul edilmezden önce, istenilir özellikleri kazandırmada etkili ve yardımcı olduğu kadar ahlâkî olarak da kabul edilebilir olduğunun gösterilmesi zorunludur.

Öte yandan, örneğin eğitimcilerin (yalan söylemenin ahlâken mazur görülebileceği durumlar dışında) yalan söylememesi gerektiği gibi ahlâkî öncüllerin kendileri tarafından dikte edilen öncüller (2) nolu soruya bir yanıtı varsayan (a) öncülünün dışında ayrıca, (b)'deki gibi olgusal bir öncülü de içermek durumundadır. Bu anlamda (2) nolu soru her türlü eğitim kuramı için temel normatif soru durumundadır ve böyle bir kuramın temelinde, eğitimin geliştireceği özellikleri tanımlayıcı bir liste olmalıdır. Bu durumda (basit bir doğuştanlık, şans, ilâhî armağan ya da karar sorunu olmayan) belirli bir özelliğin eğitim tarafından geliştirilmesi gerektiği nasıl söylenebilir? Buraya kadar olan tartışmadan çıkan sonuç, kazandırılacak davranışın belirli temeller üzerinde istenilir nitelikte ve ahlâkî olarak kabul edilebilir olduğunun gösterilmesinin zorunlu olduğudur. Söz konusu özelliğin ahlâkî olup olmadığını gösterebilmek için kuşkusuz, neyin ahlâkî olarak doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü, iyi niyetli ya da kötü niyetli olduğu hakkında etik öncüllere, hatta bazen bir olgusal öncüle başvurmak gerekir. Örneğin Platon ve Aristoteles'in eğitim adına yasakladığı müzik türlerinin ahlâkî olarak kötü olduğunu gösterme örneğinde olduğu gibi, sahip olmamız istenen ahlâkî erdemin ne olması gerektiğini gösteren bir öncül ile birlikte, söz konusu müzik türlerinin, bahsi geçen erdemlerin kazanılması ile çelişiklik sergilemediğini gösteren bir olgusal öncül göstermek durumundadır.

Ahlâkî bakımdan zararsız kimi özelliklerin istenilir nitelikte veya arzulanan özellikler olduğunu gösterebilmek için ayrıca, iki tür öncülü daha kullanma gerekliliği vardır; bu öncül türlerinden birincisi, eğitimin daha temeldeki amaç ya da ilkelerini ifade eden etik ya da benzeri değer öncülleri, diğeri ise söz konusu özelliğin gerekli, yeterli ya da en azından ilk türden öncüllere katkısı olacak olgusal öncüllerdir. Örneğin, çoğu insanın da yapacağı gibi, Elliot'ın tartıştığı (Eliot 1965: 69) eğitimin üç amacını benimseyen birisi çıkabilir: (1) çocuğu (bir meslek için) yaşama hazırlamak, (2) çocuğa, iyi bir vatandaş olabilmesi için gerekli donanımı kazandırmak, (3) çocuğun beceri ve yeteneklerini geliştirerek, onun iyi ve nitelikli bir yaşamdan zevk

almasını sağlamak. Daha sonra eğitimin belirlenmiş olan özelliği kazandırması gerektiğini göstermek için, bu özelliğin kazanılması ya da buna sahip olunmasının, adı geçen amaçlar için gerekli olduğunun ya da en azından bunların gerçekleşmesine katkıda bulunacağının da (ve daha temel olan amaçlarla tutarsızlık göstermemesi gerektiğinin) gösterilmesi gerekir. Dolayısıyla, argüman şu biçime dönüşecektir: **(a)** Eğitimin şöyle şöyle bir amaç geliştirmesi gerekir, (b) W özelliği bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunmalıdır, **(c)** dolayısıyla eğitim W özelliğini geliştirip kazandırmalıdır. Buradaki **(a)** maddesi normatiftir veya bir değer öncülü içermektedir; bu kişinin inandığı etik ya da değer yaklaşımına, daha özgül olarak da kişinin sosyal ya da politik inancına (felsefesine) ait bir şeydir. Böylece politik ya da sosyal inancın, kişinin eğitim kuramında hayatî bir önem taşıdığı gösterilmiş olur. Aristoteles'in de söylediği gibi, hangi bilimlerin devletin eğitim programlarında içinde yer alacağını, farklı toplumsal sınıfların hangi bilgi disiplinlerini ne kadar öğreneceğini vs. belirlemek bir politika (*politike*) işidir (Aristoteles *Ethics*, I, 2). Sonra da (b)'nin, kazandırılacak olan özelliğin gerekli, yeterli ya da en azından belirlenmiş olan amaca (ya da belirli bir ilkeye) ulaşmaya katkı yapacağını ortaya koyan olgusal bir önerme olması gerekir; doğrulanması konusunda ise bu öncül, metafizik ya da teoloji kökenli bazı eğitim kuramları dışında, büyük olasılıkla ilgili bilim disiplinine ya da deneyine bağlı olacaktır.

Hâl böyle olduğunda, **(3)** nolu soruya verilen cevaplar –bize eğitimin "en yakın" amaçlarını veren– **(2)** nolu soruya verilen cevaplara bağlı olacak ve **(2)** nolu soruya verilen cevaplar da, bize eğitimin daha "temel" amaçlarını ya da ilkelerini, her iki durumda da ortaya çıkan olgusal öncülleri veren daha temel bir soruya bağlı kalacaktır. Bu durumda söz konusu daha temel soruya verilen cevaplar ve eğitimin daha da temel amaçları hakkındaki ifadeler nasıl haklılandırılacaktır? Eğitim kuramcısı burada durup bizi bir filozofa ya da bir teologa yönlendirebilir, ancak kuramcı eğer bize tamgeliştirilmiş bir eğitim felsefesi öneriyor ise, o zaman da son örneğimizin **(a)** maddesindeki ifadeyi temellendirmesi gerekir. O, ayrıca iki öncül türüne, önce daha temel olan bir normatif ya da bir değer öncülüne ve yine temel bir olgusal öncüle daha başvurmak durumunda kalacaktır. Onun, öncülleri aşağıdaki gibi kullanmak dışında, başvurabileceği bir akıl yürütme biçimi olmayacaktır: Her zaman iyinin kötüye galebe çalacağı biçimde davranmalıyız (yarar ilkesi); toplum her zaman adil olmalıdır; haz yaşamın amacıdır; anlama amacı ile evren üzerine düşünmek kendi başına iyidir; kurtuluş için İsa Mesih'e inanmak zorunludur; yaşamını kazanmak (bir mesleğe sahip olmak) hem yaşam hem de iyi bir yaşam için gereklidir; bunların tümü yaşamın bizatihi kendisidir. Bu tür öncüller eğitime doğrudan gönderimler içermediğinden özellikle eğitim felsefesine ait olmayıp, felsefenin bilim felsefesi ya da teoloji gibi diğer disiplinlerine aittirler. Bunlar öte yandan, en nihayet kişinin etik ve değerler alanındaki en temel öncüllerine ya da evren ve insanlık hakkındaki en temel inançlarına kadar götürülüp haklılandırılmaya çalışılabilir de.

Söylenmiş olanları daha açık hâle getirmek için eğitim alanında kalmak üzere argüman şu biçimde daha da geliştirilebilir: **(a)** Kendi dışında kalan her şeyin eşitliğinde, iyi olan teşvik edilmeli ve geliştirilmelidir; (b) anlamak amacıyla evren üzerine düşünmek kendi başına iyidir; **(c)** dolayısıyla anlamak amacıyla düşünmenin teşvik edilmesi ve geliştirilmesi gerekir, **(d)** bu da astronomi bilgisinin (bir astronomi bilgi bütününün) edinilmesini ve geliştirilmesini gerektirir; (e) bu ise yalnızca ve yalnızca eğitim ile gerçekleştirilebilir; **(f)** dolaysıyla eğitim astronomi bilgisini (ya da buna eş olan şeyleri) geliştirmelidir; (g) bunu gerçekleştirebilmek için, diğer şeyler yanında, insanları teleskop kullandırtmak gerekir; **(h)** sonuç olarak eğitim gençlerin teleskop kullanmalarını özendirmelidir. Burada ile getirilen argüman, öncüllerin kabul edilmesi koşuluyla, **(c)**, **(f)** ve **(h)**'de dile gelen sonuçlar açısından iyi bir argümandır.

Ancak bununla da bitmez, çünkü astronomide uzmanlık, daha önemli davranış özellikleriyle örtüşmeyebilir. Bunu gözler önüne serecek olan argümanlar bir biçimde benzer yapı sergileyecekler ve verdiğimiz örnek bazı noktalarda bir temel olarak kullanılabilecektir. **(1)** Eğitimle ilgili normatif soruları cevaplayabilmek için hem olgusal

hem de normatif öncüller gereklidir. (2) Olgusal öncüller arasında, örneğin (e), (g) ve bir belki de (d) maddelerindeki gibi bazı ampirik ve bilimsel öncüller bulunmalıdır. (3) Eğitim felsefesi üzerine yazan pek çok yirminci yüzyıl yazarının da kabul eder göründüğü gibi, eğitime ilişkin sonuçlar çıkarmak için epistemolojik öncüller yeterli değildir. (4) Eliot ve diğer pek çok yazarın da iddia ettiği gibi, özellikle dinsel, teolojik ve metafizik öncüllere ihtiyaç duyulur. (5) Eğitim felsefesi, diğer başka alanlardan öncüllere dayandığı için özerk bir alan değildir. (6) Eğitim felsefesinde merkezî ve temel olan, (a) ve (b) öncülleri ile (c) ve (f) sonuçlarında da gösterildiği gibi, etik, değer kuramları ve sosyal felsefe gibi normatif araştırmalardır. (7) Eğitim felsefecileri, (g) ve (h) gibi adımları, her ne kadar kendileri bunlara destek vermeye çalışsalar da, eğitim bilimcilerine ve uygulamacılarına bırakıp, kendileri (c) ve (h) gibi sonuçları çıkarmakla yetinmelidirler. Bunlara dört nokta daha eklenmelidir. (8) Eliot ile birlikte, eğitim felsefesinin dinsel ya da teolojik öncüllere dayanması gerektiğini kabul edenler bu iddialarını, başvurulacak nihaî öncüller, normatif olmalarından, evrenin ve insanın doğasına ilişkin olmalarından ya da nihaî olmalarından *dolayı* dinsel ya da teolojik olmaları gerektiği biçiminde temellendirirler. Fakat bunların sözü edilen gerekçelerden dolayı, ahlâkî, aksiyolojik, felsefî ya da bilimsel olmayıp dinsel ya da teolojik olduklarını söylemek, onları o biçimde vaftiz etmek ile eşdeğerdir. Çünkü, böyle olduğu takdirde, o zaman ateizm, doğalcılık, sekülarizm, kinizm, hedonizm, hatta belki skeptisizm, tümü, teizm ya da ona benzer dinsel ya da teolojik inançlara karşıtlıklarında herhangi bir yumuşama olmaksızın ya da herhangi bir dönüşüme uğramaksızın birer din formuna bürünecekler; böylece de Pyrrhus zaferinden öte bir şey kazanılmış olmayacaktır. (9) Burada özellikle teistik inançların, örneğin (b), (d) ya da (e) öncülleriyle olabileceği gibi, yukarıdaki kimi eğitim argümanlarıyla ilgisi olduğunda ısrar edebilir, fakat bu ilgi açık değildir ve mantıksal olarak zorunlu da değildir; aslında bu durum ancak, söz konusu teistik inançların paylaşılması durumunda kabul edilebilir. (10) Meselenin mantığı korunduğu sürece, dinsel, epistemolojik ve metafiziksel öncüllerin eğitime ilişkin sonuçlarla ilgili olduğu hep doğru olmaya devam eder. Birisi eğer, Thomas Merton'ın inandığı gibi, insanın yaşamındaki bütün çabasının Tanrı'ya ulaşmak olduğuna inanıyorsa, bu kişi söz konusu inancını kendi eğitim felsefesinin temeli olarak kullanabilir ve hatta kullanmalıdır da. Epistemolojik öncüllerin ne *gerekli* ne de *yeterli* olan teolojik öncüllerle *ilişkili* olabileceği, Cardinal Newman'ın üniversitelerde teoloji öğretimine ilişkin argümanında gösterilmektedir: (a) Bir üniversite bilgi öğretmelidir; (b) teoloji bir bilgi türüdür; (c) dolayısıyla üniversite teoloji öğretmelidir (Newman 1959: Böl. II). Buradaki (b) maddesi epistemolojik bir iddiadır. Burada şuna dikkat çekmeliyim ki, Newman'ın öncüllerinden hiçbiri özellikle dinsel ya da teolojik değildir. (11) Bu yüzdendir ki, tam bir normatif eğitim felsefesi, tanımlamalara, ayrımlara ve diğer çözümlemelere ek olarak aşağıda verilen unsurları da içermek durumundadır: (i) Son iki örneğimizin genişletilmiş versiyonunda yer alan (a) ve (b) gibi normatif öncüller. (ii) En azından bazı ampirik ya da bilimsel öncüller içeren (d), (e) ve (g)'deki gibi olgusal öncüller. (iii) (2) ve (3) nolu sorulara, (c), (f) ve (h)'deki gibi yanıtlar oluşturan normatif sonuç önermeleri. Her ne kadar gerekmese de, epistemolojik, metafizik ya da dinsel öncüller de içerebilir; ki gerekmesi durumunda bunlar, (normatif olmadıkları sürece) başka bir başlık altında toplanacaklardır.

Bu da bizi, daha ilk sayfalardaki (4) ve (5) nolu sorularımıza götürür. Bu sorulara verilecek cevaplar, yukarıdan da gözlemlenebileceği gibi, bir biçimde (2) ve (3) nolu sorulara verilen cevaplarla iç içe olacaktır; fakat öte yandan bu cevaplar da, zaten normatif ve olgusal olarak iki türe ayrılmış olan öncüllere bağlı olacak ve cevapların oluşturulmasında, daha da özel kimi politik ve toplum felsefesi görüşleri önemli roller üstleneceklerdir. Olgusal öncüller arasında, örneğin farklı çocuk gruplarının kapasiteleri, ihtiyaçları ve tepkilerine ya da farklı öğretme biçimlerinin etkililiğine ilişkin ampirik ya da bilimsel yargılar bulunacaktır.

III

Araştırmamızın üçüncü bölümü, buraya kadar yapılan çözümlemeler ışığında "eğitim fikirleri tarihi" ile bu tarihin içerdiği belli başlı sorunlar üzerinde kimi yorumlar ve

tartışmalardan oluşacak. Eğitim fikirleri tarihini, zaman zaman yapıldığından farklı olarak, eğitim tarihinden ayırmak gerekir. Eğitim fikirleri tarihi, belirli fikirlerin, belirli kavram ve kuramların ve nihayet genel bir fikirler ya da düşünce tarihinin bir kesiti iken, eğitim tarihi belirli eylemlerin, kurumların, uygulamaların ve genelde insanoğlunun neleri nasıl yapıp ettiğine ilişkin tarihin bir kesitidir. İki tarih her ne kadar birbiriyle yakından ilişkili olsa da, onların birbiriyle karıştırılmaması gerekir.

Ancak tam bir eğitim kuramları tarihi yine de, bir biçimde, Birinci Bölüm'de geliştirilmiş olan dört tip "eğitim fikirleri" tarihini içermek durumundadır. Eğitim *fikri* tarihi, eğer söylenebilirse, bu Bölüm içinde çözümlemeye çalışacağımız eğitim kavramına ilişkin tam bilinçlilik durumunun ortaya çıkışının öyküsü olacaktır. Kavrama ilişkin önerilen çözümleme ya da tanımlamaların ilgili tarihi, analitik eğitim felsefesi tarihinin bir kesitini ve ayrıca belki de, hem tanımlama kuramı hem de fikirler tarihi açısından ilginç olabilir. Eğer Birinci Bölüm'de söylenenler doğru ise, o zaman önerilen çoğu eğitim tanımı hatalı olacak ve bilinen pek çok eğitim tanımı da, normatif kuramlar tarihine girer görünen, eğitimin amaçları ve araçlarına ilişkin normatif kuramları gizil olarak taşıyor durumuna düşecektir.

Tarihlerimizden üçüncüsü, kültür tarihimizde sık sık öykülenen ve kimi dönem ya da düşünürleri karakterize etmiş olan "eğitime inanç (ya da iman)"ın tarihidir. Biz burada yalnızca inanç boyutunu çözümleyeceğiz. Bu inanç, eğitimin amaçlarına ve araçlarına ilişkin olan normatif inanç değil, fakat bazen Sokrates'in kabul etmez göründüğü, etkililiğe ve sonuçlara ilişkin olgusal kanaattir. Bu ise, yine Birinci Bölüm'de formüle edilen eğitimin varsayımlarına gönderme yapmanın ötesine geçip, aslında eğitimin kazandırmayı amaçladığı özellikleri kazandırabileceğine ilişkin inanca değil, bu özellikleri kazandırmanın kimi sonuçlar doğuracağına dair bir kanaatin oluşumuna yol açar. Modern dönemlerde eğitimin giderek yaygınlaşmasıyla birlikte ilerleme fikri, bir tür olarak insanlığın ya maddî bir refaha doğru ya da daha ideal bazı hedeflere doğru ilerlediği olgusu ile birlikte düşünülür oldu.

Sözü edilen inanç iki ayrı tekil formda ifade edilebilir: Eğitimin, bireyin yaşamında başarıya ulaşabilmesinin anahtarı olduğuna ya da yine eğitimin bireyi daha ideal mutluluklara, mükemmelliklere ya da kurtuluşa götüren yol olduğuna inanç. İkincisine örnek olarak, Platon'un *Şölen*'de ortaya koyduğu, çocuğu doğru biçimde yönlendirmenin onu ölümsüzlüğe ulaştıracağı biçimindeki görüşü gösterilebilir. Nitekim böyle bir durumda eğitime olan inanç dört ayrı inancı ifade eder ki, bunlar da, biri idealist diğeri materyalist olmak üzere, iki tür sosyal inanç ve bunlara karşılık gelen iki ayrı kişisel inanç tipidir. Belki buna bir beşincisini daha ekleyebiliriz ki, o da, özellikle Amerikalıların en azından 1960'lara kadar karakteristikleri olmuş olan eğitimin her derde deva olduğu inancıdır.

Bu durum, özellikle şimdi tartışacağımız normatif eğitim kuramları tarihi söz konusu olduğunda geçerlidir. Bu türden örtük kuramlar belki de Homeros'un ya da Yunan eğitiminin diğer yapıtlarında bulunabilir, fakat her durumda Yunan'da daha bilinçli ve gelişkin kuramlar, iki gelişmeyle birlikte –Aristophanes'in "Düşünme Atölyesi" dediği felsefenin ortaya çıkışı ve geleneksel ya da "eski" eğitim sisteminin çöküşü ile birlikte– ortaya çıkmaya başlanmıştır. Gerçek anlamda felsefe ile eğitime ilişkin düşüncelerin birlikte gelişimi, filozofların kendilerini öğretmen veya eleştirmen olarak görmeleri ve eğitimin de kendilerine, hakkında düşünülmesi gereken bir disiplin ve problemler sunmasıyla başlamıştır. Tarihimizde ortaya çıkmış olan pek çok eğitim idesi arasında, az çok birbiriyle bağıntılı ya da birbirinden tümüyle bağımsız ama her durumda çözümleme çerçevemizle belirli açılardan ilgili farklı türde birçok tartışmalı sorun mevcuttur. İşte şimdi bunları kimi tarihsel yorumlar yoluyla çerçevemize dâhil ederek –ki yorumlarımız sorunların tarihleriyle birlikte onlar hakkındaki düşüncemizi oluşturmaya yardımcı olacaktır– anlamaya, tanımlamaya ve çözümlemeye çalışmalıyız.

Bu tür "büyük tartışmalar"dan bazıları az çok daimi (*perennial*) tartışmalardır; diğer bazıları ise kısmen erken dönem ya da henüz son zamanlarda ortaya çıkmış olmaları anlamında yeni olarak tarihlendirilebilir. Doğallıkla bunlar, bizim temel sorunlara ilişkin çerçevemizle ilgileri bakımından daha sıkı bir mantıksal düzen içinde de ele alınabilirler.

Ancak biz söz konusu fikirleri tüm olası yaklaşımların bir karışımı içinde ele alacağız. Bunlardan bazıları, tartışma konusu doğrudan doğruya eğitim ile ilgili olduğundan, özellikle eğitime dairdirler, ancak diğer bazıları normatif olmaktan öte meta-normatiftirler –örneğin İkinci Bölüm'deki (2) nolu soruyu yanıtlarken kullanılan yönteme ilişkin tartışma ya da kabul edilebilir nitelikteki olgusal öncüllere ilişkin tartışmada olduğu gibi. Diğer bazıları ise, eğitimle bir biçimde ilişkili olsalar da, doğrudan doğruya eğitime dair olmayan olgusal ya da normatif sorunlar hakkındadır. Her ne olursa olsun, bizim buradaki kaygımız öncelikle çözümlemeci sonra da tarihsel nitelikte olacaktır; yoksa söz konusu sorunları burada çözmeye girişemeyiz.

Tartışmamıza antik kökenli üç tartışmayla başlayabiliriz.

(1) *Menon* ve *Protagoras*'taki tartışmalara zaten değinilmişti: Geliştirilmesi mümkün olan bir erdem, eğitim yoluyla kazandırılabilir mi kazandırılamaz mı? Buradaki soru eğitimin, istenilir herhangi bir özelliği kazandırmada etkili olup olmadığı sorusu değildir. Bu soru, kendi başına da tartışılabilir olan çok daha kökten bir sorudur; fakat Sokrates'in bazı bilgi ve becerilerin öğretilebileceğinden kuşkusu yoktur. Soru, Yunanlıların erdem (*arete*) içinde saydıklarının kimi istenilir özellikleri ile geleneksel ahlâk eğitimi yöntemlerinin bu özelliklerin kazandırılmasındaki yeterliliği ya da etkinliği (bu nokta Sokrates'in eski yöntemlerin yerine yeni bir yöntem fikrine sahip olduğunu düşündürtebilir) sorusudur. Ancak böyle bir soru, diğer başka istenilir özellikler ile önerilen diğer yöntemler için de sorulabilir –hatta öğretmen ve öğrencinin kim olduğunun da bu noktada önemli olduğu eklenebilir (açıktır ki Platon, Sokrates için en azından daha genç insanlara erdemin öğretebileceğini düşünecektir). Eğer belirli bir özellik herhangi bir yöntemle herhangi birisi tarafından herhangi bir kişiye kazandırılamaz ise, böyle bir şeyi eğitimin amacı olarak belirlemek gerçekçi olamaz. Protagoras'ın da kısmen gördüğü gibi, Sokrates'in kendisi bile sorunun doğru bir soru olmadığını söylüyordu. Zira Sokrates, daha önce de gördüğümüz gibi, aslında ayrılması gereken, erdemin kazanılması için eğitimin gerekli olup olmadığı, eğitimin yeterli olup olmadığı ya da bunun eğitim ile ilgili olup olmadığı sorularını birbirinden ayırmamıştı bile. Sokrates'in söyledikleri kabaca, eğitimin en azından bazı durumlarda olabildiği kadar yardımcı ve gerekli olduğunu değil, fakat yeterli olmadığını göstermeyi amaçlıyordu. Onun söyledikleri, bazı durumlarda eğitimin yeterli olmadığını bile göstermiyordu.

Menon'u bitirmeden önce, daha sonraki eğitim kuramlarının da, koşulsuz olarak kabul gören ve büyük eğitim tarihini "çarpıtacak ve eylem olmaktan çıkaracak" alternatiflerden birine ya da diğerine az çok yaklaşmış olduklarına dikkat çekmek ilginç bir tespit oluşturacaktır. Bu, özellikle herhangi bir eğitim teşebbüsünün beş postülası çerçevesinde olası görünmektedir (Bölüm I). Bu anlamda doğalcı Rousseau ve eğitimdeki ardılları, eğitimde ortaya çıkarılıp geliştirilmek istenen özelliklerin doğal biçimde bizde zaten varolduğu ve eğer dışarıdan herhangi bir müdahale olmazsa, bunların otomatik olarak gerçekleşeceği biçimindeki alternatif görüşe olabildiğince yaklaşmaktadır; geleneksel Hristiyan teorisi de, en istenilir özelliklerin –iman, umut, aşk– büyük oranda ya da bütünüyle ilâhi bir lütuf olduğunu söyler; keza Kant da bunlardan en önemlilerini –iyi isteme ve ahlâkî erdemi–, uzay ve zamanda yer alan herhangi bir şey tarafından belirlenmemiş olan özgür seçim sorunu olarak ortaya koyar ki, buna karşılık varoluşçular ve ardılları böyle bir "karar"ı, ne türden özellik olursa olsun, söz konusu özelliğe sahip olmanın gerekli ve yeterli koşulu olarak gördüklerinden eğitim problematiğini asgarî bir problem düzeyine indirgerler.

(2) *Menon* ile dikkat çekilen bir başka tartışma noktası da, Platon'un "felsefeciler ile şairler arasındaki kadîm savaş" olarak nitelendirdiği ve kendisinin *Devlet* adlı eserinde, Aristophenes'in ise *Bulutlar* adlı eserinde tartıştığı problem durumuyla ilgilidir. Görünürdeki problem kimin öğreteceği ya da asıl eğitmenin kim olduğu problemidir –aynı zamanda Yunan tarihçisi ve teologu olan ve ilâhî esine bağlı şair mi, yoksa akıl ve düşünmeye dayalı ve aynı zamanda Yunan bilimcisi olan filozof mu? Bu ayrıca, iki "birleştirilmiş müfredat" arasındaki ya da, hem doğruyu hem de erdemi amaçlayan fakat birbirinden tamamıyla farklı iki ayrı yaklaşı-

mı gerektiren birleştirilmiş iki davranış kümesi arasındaki problematik olarak da görülebilir. Her iki görüş de, özellikle Ortaçağ'ın patristik döneminde olmak üzere, bir yanda teologlar diğer yanda filozoflar ile bilim adamları olmak üzere eğitimin nasıl olması gerektiğine ilişkin kuramsal tartışmalarla sürdürülegelmiştir. Felsefe açısından sürdürülen tartışma en yüksek noktasına Sokrates, Platon ve Aristoteles'in eğitime ilişkin düşünceleri arasında olmuştur –belki buna yirminci yüzyıldaki Dewey'nin fikirleri de eklenebilir. Aquinalı Thomas'ın eğitim felsefesi, karşıt görüşlerin en iyi sentezini temsil eder. Ancak kimin eğiteceği konusu, o dönemdeki tartışmalarda, bizim daha çok şiirsel dediğimiz boyut ya da bugün de eğitim müfredatının bir parçası olarak gördüğümüz şiir çalışmaları dışında, çok büyük ölçüde gündemden düşmüştü. Şimdilerde şiirsel boyutun önemi, modern edebiyatı ve tüm sanatı içerecek biçimde genişletilmiş durumdadır ve Lionel Trilling'in de işaret ettiği gibi (Trilling 1965: 219), her ne kadar son dönemlerde "iki kültür" çatışması söz konusu olsa da, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde en önemli eğitimsel etkilerden biri olma durumundadır.

Tartışmanın, sistematiğimiz açısından önem taşıyan diğer boyutu ise, herhangi bir eğitim kuramının temel öncüllerinin kökenine ilişkin soruyu da içinde barındırıyor olmasıdır. Söz konusu öncüllerin kökeni, bir tür vahiy ya da esinlenme ile mi elde edilmektedir, yoksa bizatihi insanın kimi eleştirel ve sistematik düşünme çabalarıyla mı ortaya konulmaktadır? Buradaki soru şiiri mi yoksa felsefeyi mi, dini mi yoksa bilimi mi öğreteceğiz sorusu olmayıp; her ne öğretirsek öğretelim, ne öğreteceğimize ilişkin kararın yukarıdaki öncüllerden hangisi üzerinde temellenmesi gerektiğidir. Nitekim bu soru, Eliot'ın araştırmasının da gösterdiği gibi, hâlâ tartışmakta olduğumuz bir sorudur. Ayrıca kendilerini "şiir" tarafında konumlandıranlar yalnızca dindar düşürler değildir; bir temel anti-rasyonalizm, –esas itibarıyla "en yeni" yazarların düşünceleriyle, hatta belki de sanattaki gelişmelerle yakın ilişki içinde– çağdaş eğitim düşüncesinin büyük bir kesimini etkilemektedir.

(3) Önceki ikisiyle de ilişkili biçimde eğitime ilişkin üçüncü bir tartışma noktası, Platon, Aristoteles ve diğerleri bir tarafta, Isokrates, Quintilian ile diğer hatip ve retorikçiler ve ayrıca ikisi arasında bir sentez arayışında olan Cicero öteki tarafta olmak üzere Sofistler ile Sokrates arasında sürdürülen tartışma noktasıdır (bu nokta ayrıca, şairler, filozoflar ve sofistler arasındaki üç cepheli bir savaş olarak da düşünülebilir). Buradaki sorun aynı zamanda, Protagoras'ın, eğitimin şairlerin çalışmaları üzerine temellenmesi gerektiği tezi ile benzerlik göstermektedir. Ancak daha önemli olanı, Sofistlerin, öğretilebilir olduklarını savundukları, kimi davranışlardan oluşan ve bazı hedeflere ulaşmak için kullanılabilir olduklarını ileri sürdükleri ya da yalnızca kendi beğenileri adına sahip olmak isteyebilecekleri, ancak hakikat ya da ahlâkî erdeme herhangi bir özsel gönderimi olmayan erdem (*arete*) ya da yetkinlik görüşleri ile de benzerlik göstermektedir. Sokrates, Platon ve Aristoteles için, hakikat ya da iyi adına ya da onlara karşıt biçimde kullanılabilir olan beceriler herhangi bir önem taşımamaktaydı; onlar için eğitimde asıl sorun, özsel olarak hakikate ya da iyi olan ait olan gerçek ahlâkî ve entelektüel erdemlerdi.

Bu karşıtlık, eğitim düşüncesi tarihindeki temel ayrım noktalarından birisini oluşturur, çünkü her iki cephede de pek çok farklı eğitim görüşleri ortaya çıkmıştır. Aynı tartışma, eğitimdeki vurgulamanın yöntem üzerine mi yoksa beceriler üzerine mi veya bilgiye mi yoksa hakikate mi olması gerektiği biçimindeki sorularla bugün de sürmektedir. Yine aynı sorun, liberal eğitim mi yoksa meslekî eğitim mi sorusundan da bağımsız değildir; ancak her durumda eğer profesyonel eğitimci değil ise, pek çok "tüketici"nin, eğitimi tıpkı Sofistler için olduğu gibi, bir araç ya da bir oyuncak olarak anladığı görülmektedir.

Kabaca bakıldığında, burada söylenenlerin Sofistler için doğru olduğu söylenebilir; fakat aynı şeyi hatipler, Isokrates ve Quantillian için söylemek zordur; çünkü hatipler yalnızca belirli becerilere sahip kişiler olarak değil, aynı zamanda özleri gereği hakikat ve erdemle ilgili kişiler olarak da görülüyordu. Oysa Sofistler belli bir anlamda bile filozof değildirler, onlar ne felsefî eserler ne de, Platon, Aristoteles ve diğer bazı filozofların, eğitimin bir parçası olarak gördükleri teoloji alanında, herhangi bir eser ortaya

koymuşlardır. Onlar için eğitimin –kabaca söylendiğinde, Sofistler tarafından başlatılan ve günümüze dek süregelen eğitim müfredatı–, felsefede ya da teolojide değil, fakat güzel sanatlar ile Ortaçağ'daki yedi liberal sanat (*trivium* ve *quadrivium*) üzerine odaklanması gerekir. Çünkü antik savaşı kazananlar şairler ya da filozoflar olmadığı gibi, teologlar da değildir, ancak belirli sanat dalları, disiplinler ve bilim alanlarından oluşan bir müfredata inanan Sofistler ile onların izleyicileridir.

Liberal sanatların dışında kalan her şey, nihayetinde kendilerine eklenebilirdi. Zira uzun dönemler boyunca, hukuk, tıp ve teoloji fakültelerine ek olarak yalnızca liberal sanatlar ile klâsiklere dair çalışmalar söz konusuydu; ancak daha sonra, hatta hepsi hepsi yalnızca son dönemlerde doğa bilimleri ve sosyal bilimler, modern tarih bilimi, dil ve edebiyat ve diğer sanat dalları dersleri –yukarıda belirtildiği gibi, eğitim de dâhil diğer pek çok şey– müfredata eklendi, tıpkı modern dönemlerde Herbert Spencer (Spencer 1884: I. bölüm) ve C. P. Snow'un (Snow 1959), bilim için düşündüklerine benzer biçimde, şairlerin, filozofların ya da teologların her birinin kendi alanlarının belirleyici olması istemelerine karşın hiçbiri belirleyici bir biçimde etkili olamadılar. Böyle bir eğitim anlayışı kabul edildiğinde bile şu sorular hâlâ ortadadır: Kim hangi alanı çalışacaktır ve, eğer var ise böyle bir güdü, hangi motif ile çalışacaktır? Yunanlıların eğitime ilişkin bu üç noktadaki tartışmaları oldukça karmaşık ve şu ya da bu biçimde kendi tarihlerine sahip pek çok problem içeren bir görünüm sunmaktadır. Dolayısıyla, şimdi de bu problemleri daha bir sistemli biçimde ele alabiliriz.

(4) Yukarıda da gördüğümüz gibi eğitim kuramının temel problemi **(2)** nolu sorudur: Hangi özellikler geliştirilecektir? Ancak bu soru hemen bir diğer soruyu çağrıştırır: Eğitimin hangi özellikleri geliştireceğini nasıl belirleyeceğiz? Kimilerine göre yanıt, gayet basittir. Onlar eğitimin, bireyin içinde yaşayacağı toplum tarafından arzulanır veya istenilir olarak kabul gören özellikleri geliştirmesi gerektiğini söylerler. Ya da az önce yukarıda adı geçen çeşitli sanat dallarını, disiplinleri ya da bilimleri –hepsi sanki tırmanılacak birer dağmışçasına– bir müfredat içine boca ederler ya da öğrencilerinden onlar arasından "seçme" yapmalarına izin verirler. Bu tür yaklaşımların pratik yararları vardır; ancak daha kapsamlı bir eğitim kuramının, burada olduğundan daha akılcı olması gerekir? İşte, bu nasıl mümkün olacaktır?

Alışıldık yöntem, "eğitimin amaçları" diye bir şey aramaktır. Fakat bu yöntem Dewey (Dewey 1916: 4. 8. ve 18. bölümler) ve izleyicileri ile daha yakın zamanlarda Peters (Peters 1959: 7. bölüm) gibi analitik felsefeciler tarafından eleştirilmiştir. Özellikle karşı çıkılan nokta ise, eğitimin kendisini aşan, kendi dışında ya da ötesinde bir hedefinin olduğu anlayışıdır. Eğitim*deki* amaçlar ve hatta eğitimin *kriterleri* ya da *ilkeleri* eleştiri dışıdır, yalnızca "amaçları" ya da ona "dışsal olmaklık" eleştirilir. Çünkü eğitim yaşamdır ve yaşamın kendi dışında bir amacı olduğunu söylemek kolay değildir. Burada da kısa bir yorum gerekiyor.

İlk olarak **(1)** nolu tanımda verilen, yani bir eğitimcinin etkinliği olarak eğitim, *kendisinin* ötesinde, eğitilen kişide belirli bir özelliğin geliştirilmesi gibi bir hedef taşır ve taşımalıdır. Eğitimcinin eğitip eğitmediğiyle ilgili ölçütler ve onun nasıl davranması gerektiğine ilişkin ilkeler mevcuttur, bununla birlikte, fazladan onun eylemlerinin, kimi yetenekleri, inançları, bilgileri, beceri, özellik ve değerleri geliştirmek gibi bir amacı –yaklaşık bir amacı– olmalıdır. Öte yandan tanım **(1)**'deki eğitimin amacının, yukarıda yapılmış olan ayrımlar ışığında **(2)** ve **(3)**'teki tanımlarda verilen eğitim tanımları olduğu da söylenebilir. Buradaki soru, eğitimin istenilir özellikleri geliştirmek gibi salt eğitim sürecinin ötesinde herhangi bir amacının olup olamayacağı, ya da söz konusu özelliklerin bir biçimde kendi dışında anlamlar taşıyıp taşımadığı sorusudur. Örneğin bunlardan birisi, dişini fırçalama alışkanlığını kazanmak olabilir. Bu örnekte, istenilen özelliğin içinde geçekleştiği eylemin, ancak ya da en azından ilkesel olarak bir değeri vardır. Aynı durum, Aristoteles'in de söylediği gibi, bir marangoz ustalığı benzeri herhangi bir teknikteki davranışlar için de doğrudur; bunların da ev benzeri şeyler inşa etmek türünden kendi amaçları vardır. Öte yandan, bir flüt çalmak ya da bir geometri bilgisindeki bazı kazandırılması istenilen özelliklerin kendilerinin ötesinde amaçları olabileceği gibi olmayabilir de –yalnızca söz konusu becerileri edinmek adına da olabilir bu amaç, çünkü onlar kendi içlerinde buna

değerdirler. Fakat yine de, eğitenin ve eğitilenin önceki eylemlerinin amacının, eğitilenin gerektiğinde istenilen davranışları sergileyebilmesi gibi bir amaçlarının olduğu ve dolaysıyla, her ne kadar bu eğitilenin yaşamı içinde kalsa da, kendi dışında amaçları olduğu söylenebilir. Yaşamın dışında bir amaçlarının olup olması gerektiği ise, Eliot'ın işaret ettiği (Eliot 1965: 75, 109, 117) ve Marrou'nun da düşündüğü gibi (Marrou 1964: 307), yanıtı, kişinin temel olgusal ve normatif inançlarına bağlı olan farklı bir sorudur.

Bu durumda kişinin normatif öncüllerinin, kesinlikle izlenmesi gereken amaç ya da hedeflerine ilişkin ifadelerin mutlaka bulunması gerekmeyebilir. Bunlar, Kant'ın kategorik buyruklarının, onun eğitim felsefesine temel oluşturan birinci ve ikinci formları türünden ilkeler olabilirler. Bunların hangi şekli alacağı, kişinin bağlı olduğu eğitim kuramına bağlı olacaktır. Öyle olsa bile, kişinin, kimi deneyimlerin ya da eylemlerin kendi içlerinde kendilerine değer olduklarını söylemekten kaçınılabileceğini, ya da Dewey'nin söyleyebileceği gibi, tüketici olabileceğini ileri sürmek kolay değildir –ve ayrıca bunu söylemenin, söz konusu davranışlara sahip olunması ya da onlara angaje olunması gerektiğini söylemekten ya da başka birilerinin bunları gerçekleştirmesini istemekten ne farkı olacaktır?

(5) Eğitim kuramlarının tarihiyle ilgili bir diğer meta-normatif problem ise, eğitim yoluyla oluşturulacak özelliklerin belirlenmesinde, söz gelimi ahlâkî, epistemolojik, metafiziksel, bilimsel ya da teolojik türden hangi öncüllere başvurulabileceği ya da başvurulması gerektiği ile ilgili sorundur. Bu probleme birkaç kez zaten değinilmişti; ama şimdi bu değinmelere, eğitim kuramlarının, başvurdukları öncül türlerine göre sınıflandırılabileceğini de ekleyebiliriz. Nitekim, bir "bilimci" kuram eninde sonunda, Dewey'in de belirttiği üzere, ahlâkî yargıların bilimsel yargılara dayandığı ya da dayanması gerektiği iddiasıyla, bilimsel öncüllere başvurur. Mill'inki gibi bir pozitivist kuram bu iddiayı reddedebilir; ancak o yine de, kişinin normatif öncüllerinden ayrı olarak, kişinin bilimsel öncüllere de başvurması gerektiğinde ısrar edecektir. Öte yandan teolojik bir kuram, teolojik öncüllere başvurulması gerektiğini ya da başvurulabileceğini ya da başvurulmasının daha yerinde olacağını ileri sürebilir. Diğerleri de keza benzer tavırlar gösterecektir. Ancak burada, bu tür karşıt görüşler arasındaki problemlerin eğitimden beklenilenler ile ilişkili olsa bile, bunların eğitim felsefesinden ziyade genelde felsefenin sorunları olduğunu vurgulamak gerekir.

(6) Eğitim fikirleri tarihinde çok önemli bir yer tutan bir diğer, göreli olarak daha soyut ama normatif, problem ya da problemler kümesi de Mutlakçılar ile Rölativistler arasındaki tartışmadır. Mutlakçılar, eğitim ya da eğitimin belirli bir kesimi ya da türü tarafından (örneğin genel ya da liberal eğitim kurumları gibi), her zaman ve her yerde söz konusu davranışları edinme kapasitesi olan birisinin, kapasitesinin elverdiği ölçüde mutlaka kazanması gereken bir davranışlar kümesi (bunların neler olduğu hakkında farklılıklar gösterseler de) olduğunu ileri sürerler. Bu yaklaşım kuşkusuz, insanların tümünün aynı temel doğaya sahip olduklarını ve aralarında yalnızca derece farkı olduğunu (cinsiyet ya da renk farkı gibi kimi "tesadüfî" farklar) varsayar; elbette, bu varsayımı kabul etmekle birlikte eğitim kuramı açısından Mutlakçı olmayanlar da bulunduğunu unutmamak gerekir; örneğin, Aristoteles (barbarlar, köleler ve kadınlar söz konusu olduğunda kuşkuları olsa da) bu varsayımı onaylar ama, öte yandan eğitimin devletin siyasal yapısına göre biçimlenmesi gerektiğini öne sürerek, ideal devlet yapısında bile seçkinler, köleler, üretenler ve kadınlar için oldukça farklı bir eğitim biçimi önerir.

Filozoflar eğitim hakkında yazmaya girişliklerinde, genellikle Mutlakçı olma gibi bir eğilim taşırlar; bununla birlikte, mutlakçı konumun iyi bir örneğini bulmak şaşırtıcı derecede zordur? Söz gelimi, Platon bir Mutlakçı mıydı? Buna rağmen, mutlakçılık kapsamı içinde ele alınabilecek felsefeciler arasında R. M. Hutchins, M. J. Adler ve belki Kant'ın (onun da kadınlar söz konusu olduğunda kuşkuları bulunsa bile) adlarını anılabilir.

Rölativistler, eğitim konusunda, eğitimin nasıl olması gerektiğine ilişkin tartışmalar temelinde çok farklı yaklaşımlar sergileyebilirler ve sergilemişlerdir de. Onların tümü, eğitimin belirli bir bölümünün ya da herhangi bir eğitim türünün her yerde ve her zaman aynı olmayabileceği ve hatta olmaması gerek-

tiğini, herhangi bir eğitim çabasının herhangi bir bölümünün ya da türünün bazı ilkelere göre çeşitlenmesi gerektiğini ya da çeşitlenmesinin iyi olacağını, yani farklı kişilikler geliştirmesi gerektiğini savunmuşlardır. Rölativistlerin tümü en azından şu ilkeleri izlemişlerdir: **(a)** Örneğin belki H. I. Marrou ve W. H. Woodward gibi felsefeciler tarafından savunulan bir ilke olarak eğitimin, içinde gerçekleştiği toplumun değer yargılarına, beklentilerine duyarlı olması gerektiği ilkesi; **(b)** Aristoteles ve Rousseau gibi düşünürler tarafından savunulan bir ilke olarak, eğitimin, devletin siyasal yapısına bağlı olarak "iyi insan olmanın erdemleri"nden ziyade, o devletin anayasasında belirlenmiş olan "iyi vatandaşın erdemleri"ni geliştirmesi gerektiği ilkesi; bu ayrıca, Amerikan tarzı ya da demokratik eğitimin, belki Dewey'i de içine alacak biçimde, başka eğitim sistemlerinden farklı olması gerektiğini düşünenlerin görüşüne yakın bir görüştür; **(c)** söz gelimi Rousseau tarafından savunulan bir ilke olarak eğitimin, yaşam içindeki farklı konumlara ya da mesleğe göre de farklı olması gerektiği ilkesi; **(d)** örneğin Theodore Brameld ve diğer "yeniden inşacılar" dışında zaman zaman P. H. Phenix tarafından da benimsenen bir ilke olarak, eğitimin içinde gerçekleştiği tarihsel döneme göre ya da toplum ve üyelerinin karşı karşıya bulunduğu problem durumlarına göre olması gerektiği ilkesi; (e) Rousseau ya da diğer "çocuk-merkezli" eğitimciler tarafından benimsenen bir ilke olarak, eğitimin kapasite, bağlı olunan değerler, ilgiler, gereksinimler, doğal eğilimler ya da kararlar türünden bireysel değişkenlere göreli olması gerektiği ilkesi.

Bu tartışmayı daha da ilerletmek artık zor görünmekle birlikte, ona bir iki yorum daha getirmek mümkündür. Bu tartışma insan doğası ve psikolojisine ilişkin anlayışlar ile politika felsefesiyle toplum felsefelerinin eğitim için taşıdığı merkezî rolü gözler önüne serer. Burada kuşkusuz, kimi görüşlerin bir sentezi yapılabilir; bir eğitim alanı ya da görüşü yerine bir diğeri ikame edilebilir. Hatta aynı kişi, geliştirilecek davranışlar açısından Mutlakçı iken, bunların geliştirilmesinde uygulanacak yöntemler konusunda Rölativist olabilir. Eğer Dewey'nin görüşü **(3)**'ncü anlamıyla tümüyle rölativist değilse, o zaman o, çocuğun ilgi ve kapasitesine uygun yöntemlerin uygulanması gerektiği görüşünden başka tüm eğitim sisteminin belirli özellikleri (örneğin bilimsel zekâyı) geliştirmesi gerektiği görüşünü de benimsiyor demektir.

(7) Eğitimin modern savaş alanlarından birisi de, modern dönemlerde eğitim kuramında gerçekleşen dört devrimsel dönüşümden birisi olan konu-merkezlilikten çocuk-merkezliliğe geçişle birlikte gelişen ve Dewey'nin "Çocuk Müfredata karşı" olarak adlandırdığı durumdur. Bu tartışma bağlamında ortaya çıkan kimi sorunları şöyle sıralayabiliriz: **(a)** Bir çocukta geliştirilmesi beklenen özellikler çocuğun *kendisi* tarafından mı belirlenmiştir, yani bunlar onun kendi tercihi ya da kararı mıdır? Bugün bu soruya güçlü bir evet deme eğilimi söz konusudur –söz gelimi, varoluşçuluğun "yeni ahlâkı", "özgür" eğitim anlayışı ve "kendini-gerçekleştirme" ahlâkı bunu bütünüyle olumlar. (b) Yine bu özellikler, *eğitimci* tarafından, ancak çocuğun özlemleri, gereksinimleri, kapasitesi, deneyimi, birikimi, ekonomik durumu gibi niteliklerinin yetesiye araştırılmasından sonra mı belirlenmektedir? Eğer böyle ise, eğitimci çocuğun yalnızca "o andaki" niteliklerini mi hesaba katmaktadır, yoksa onun geleceğini de düşünmekte midir? **(c)** Yoksa bu özellikler, öğrenci ne kadar genç olursa olsun eğiten ve eğitilen tarafından *ortaklaşa* biçimde mi belirlenecektir? Öğrencinin yaşı küçük görüldüğünde, uygun yaş sınırı ne olup ve o, nasıl temellendirilecektir? **(d)** Yukarıdaki (a) maddesinde uygulanacak yöntem ne olacaktır? **(e)** Yukarıda sözü edilen **(b)** maddesinde hangi yöntem uygulanacaktır? **(f)** Benzer biçimde **(c)** maddesi hangi yöntemle belirlenecektir? Tüm bu sorular çerçevesinde, bunlar birbirleriyle iç içe geçmiş sorular gibi görünseler de, onların normatif sorular oldukları ve dolayısıyla yanıtlarının da, yukarıda da belirtildiği üzere, etik ve sosyal felsefeden normatif öncüller ile, ampirik bilimlerin mevcut olgusal öncüllerinden derlenmek durumunda olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ancak her durumda bu soruların, günümüzün en elzem eğitim soruları olduğu aşikârdır. Doğallıkla, tüm bunlarla yakından ilintili olarak eğitimin herhangi bir alanının ya da türünün zorunlu olup olması gerektiği de ayrı bir sorudur.

(8) (2) nolu soruya verilen akılcı yanıtla-

rın, eğitimin daha temeldeki amaç ve ilkelerini ifade eden normatif öncülleri varsaydığını ve bu varsayımların, aslında eğitim için geliştirilmemiş olan yararcılık ilkesi ya da Kant'ın kategorik buyruğu gibi daha temel normatif öncüllere bağlı olduğunu gördük. Burası kuşkusuz daha geniş bir tartışma alanı oluşturmaktadır; ancak temel sorunlar yine de doğrudan eğitimle ilgili olmadığından, çok farkında olunmayan iki ayrı kategori olduğunu söylemenin ötesinde, bunlara çok fazla eğilemeyiz. En azından daha hemen başta ya da ilk plânda, ahlâkî iyi ya da ahlâken doğru olan ile ahlâkî olmayan anlamındaki iyiyi; ahlâkî iyi yaşam ile arzulanan, iyi ya da haz dolu, mutlu ve temaşa dolu bir yaşamı, ya da yine iyi bir yaşam olarak nitelenebilecek, kişinin kendi gücü ya da iradesinin eseri olan mükemmel etkinlik ve deneyimlerle dolu bir yaşamı birbirinden ayırmalıyız; bu anlamda, birçok insanın yaptığı gibi, ahlâkî olarak erdemli yaşamın iyi ya da en iyi yaşam olduğunu söylemek bir abartma olmaz.

Bir insan olarak ahlâkî anlamda iyi ya da doğru biçimde yaşamanın, hepsi hepsi iradesinin kendisine sunduğu hayatı yaşamak *olduğunu* söyleyenler de olacaktır, ancak bu görüş (etik egoizm) mümkün pek çok pozisyondan yalnızca birisidir ve üstelik kuşkuludur da. Bu görüşün dışında, her durumda, biri ahlâkî olan, buna mukabil diğeri olmayan iki farklı türden temel normatif problem kalmaktadır. Bunlardan ahlâkî olanlar, yararcılar, etik egoistler ve Kant gibi deontolojistlerin tartışmalarında; diğeri ise, iyinin değer açısından neliğine ilişkin tartışmada –onun haz mı, mükemmel edimler mi, erdem mi, kendini-gerçekleştirme mi olduğuna ilişkin tartışmalarda– kendini gösterir.

Ancak bu iki sorun türü, bir bütün olarak düşünüldüğünde eğitimin, hem ahlâkî yaşamı gerçekleştirecek gerekli özellikleri, hem de iyi yaşamı mümkün kılacak özellikleri, her ne ise bunlar, kazandırma olduğu biçimindeki bir uzlaşmayla çözülmüş gibi görünmektedir. Bu noktadaki en ciddî anlaşmazlık, kimi rölativistlerden kaynaklanabilir; örneğin Aristoteles gibi iyi bir vatandaş olmanın erdemlerini savunanlarla ahlâkî yaşamı ya da iyi yaşamı savunanlar arasında bir anlaşmazlık ortaya çıktığında, eğitimde önceliğin birinci kategoride olanlara verilmesi gerekir. İşte bunun için, hayli şaşırtıcı biçimde "eğitim kuramının göreliliği ve mevcut düzen içinde yaşamını sürdürme" (Eliot 1965: 95) ilkesini kabul eden Eliot, herhangi bir toplumda iyi yurttaş ile iyi insanın aynı insan olduğunu göstermek için epey bir çaba sarfetmiştir. Eğer ki sağlıklı olmanın, yaşıyor olmanın ve bir yaşam kurabilmenin, ahlâklı ve iyi bir yaşama sahip olmanın koşulları olduğu söylenecekse, ki pekâla söylenebilir, o zaman eğitimin ayrıca kimi fiziksel ve meslekî özellikler de kazandırması gerekir. Ancak bu kabul edildiği zaman, Eliot'ın yukarıda sözü geçen, eğitimin amaçlarına ilişkin üç aşamalı görüşüne ulaşmak mümkün olabilir. Oldukça yaygın olan bu görüş kabul edilse bile, bu üç amaç arasındaki olası çatışmalar ya da ilişkilerle ve ayrıca her birinin araç ya da yöntemleriyle uğraşılmak durumunda kalınır –ki Eliot da, bütün bunlarla son derece yaralı sonuçlar elde edecek biçimde uğraşmıştır. Buna göre, o öncelikle eğitimin birincil amacının ne olduğuna karar vermek durumunda kalır: Bu amaç karakter gelişimi midir, yoksa bilgi, genel iyi, kendini-gerçekleştirme, başarı ya da haz mıdır?

(9) Yukarıda tartışılmış olan (2) ve (3) nolu sorularla ilgili olarak eğitimin amaçları ve bu amaçlara ulaştıracak araçlarla ilgili daha özgül soruları, örneğin müfredatla ilgili, sanatın, doğa ya da insan bilimlerinin eğitim müfredatındaki yerine, öğretim yöntemleri ya da eğitim sisteminin düzeyleri ilgili soruları bir yana bırakmalıyız. Ancak en azından (4) ve (5) ile ilgili kimi problemlerden kısaca söz etmek gerekir. Eğer modern dönemlerin eğitim kuramındaki belli başlı devrimsel dönüşümleri sıralayacaksak, o zaman bu listeye çocuk-merkezlilik, sekülarizmin yükselişi, bilim öğretimi ve diğer modern problem alanlarının müfredata girişi gibi dönüşümleri, (4) nolu soruyla ilgili olarak da evrensel eğitim benzeri bir inanca ulaşılmış olmasını da eklemeliyiz. Çünkü son zamanlara kadar Batı'da eğitim, esas itibarıyla, büyük ya da küçük ama erkek, beyaz seçkin sınıfın sahip olduğu bir hak olarak görüldü. Daha geniş kesimler için zorunlu, özgür ve kamusal olarak düşünülen evrensel eğitim inancının benimsenmesi, eğitim kuramımızın taşıdığı büyük problemlerin nedenlerinden birisidir. Bir anlamda tüm toplumlar herkese –kadınlar, köleler, köylüler– bir biçimde

eğitim olanağı sağlamıştır. Herkese dik yürüme, bir dili konuşma, yasalara itaat etme, yemek pişirme, avlanma, tarım yapma, belirli ayinlere katılma ve benzeri davranışlar öğretilmiştir. Kurt çocuklar söylencesi de bunu kanıtlayan bir örnektir. Sorun, herkesin eğitilip eğitilemeyeceği değil, fakat kimin hangi eğitimi alacağı ve bunda bireyin kararının etkisinin ne olacağı sorunudur. Herkesin evrensel eğitimi alabileceği ya da en azından şu ya da bu kimi formel eğitim paketlerinin belirli yaş dönemlerine kadar herkese sunulabileceği, temel bir ilke olarak evrensel eğitim öğretisinin temelinde bulunurken, belli başlı fikir farklılıkları, verilecek eğitimin kişiye maliyeti, zorunluluk süresinin ne kadar olacağı, hangi eğitimin verilmesi gerektiği ve hangi noktadan itibaren bireyin kendi iradesinin devreye gireceği gibi sorunlarda ortaya çıkmaktadır.

(5) nolu soruyla ilişkili olarak, belirli bir tür ya da belirli düzeyde bir eğitimin zorunlu olup olmayacağı, devletin kendi sınırları içindeki eğitim etkinliklerinin düzenlenmesi ve desteklenmesi anlamında bir aktör olup olmayacağı gibi sorunlar dile getirilebilir. Bu sorunlarla ilgili olarak Yunanlıların tutumu olumlu iken, Roma'nın tutumu olumsuz idi. Modern dönemin tipik yanıtı ise, eğitimin, herhangi bir biçimde dinsel içerikli olup olmayacağı ve özel eğitim sistemlerine, kendi davranış biçimlerini belirleme ve bunları geliştirmede kullanacakları yöntemleri belirlemede herhangi bir serbesti tanınıp tanınmayacağı soruları açıkta kalmakla birlikte, eğitimin, en azından büyük bir bölümünün kamusal olması gerektiğidir.

(5) nolu soruyla ilgili diğer problemler, eğitimcilerin alması gereken eğitim düzeyi ve biçimi, ne kadar öğretmenin yetiştirileceği, onların sahip olmaları gereken ücret ve statünün ne olması gerektiği gibi problemlerdir. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi, buradaki en önemli problem, genç de olsak, her birimizin ne kadar kendi eğitmenimiz olabileceğidir –Bianca aşağıdaki *Evcilleştirilen Şirret* adlı şiirinde tüm çocuklar için söylediklerinde ne kadar da haklıdır:

Niçin bana yanlış üstüne yanlış yaptırırsın bayım,
Seçimimde hangi stetoskopu kullanacağım diye.
Ben okullarda çocuklara kuyruk takmıyorum ki;
Ne saatlere ne de anlamlı zamanlara bağlıyım üstelik,
Hepsi hepsi gönlümce dersimi öğrenirim.

M. J. ADLER, "In Defense of the Philosophy of Education," *41th Yearbook of National Society for Study of Education, Part I*, Chicago, 1942; ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*; *Politics*, Cambridge, University Press, 1957; T. BRAMELD, *Education as Power*, New York, 1965; E. P. CUBBERLY, *The History of Education*, New York, 1920; S. J. CURTIS - M. E. A. BOULTWOOD, *A Short History of Educational Ideas*, 3. ed., London, 1961; J. DEWEY, *Democracy and Education*, New York, 1916;. S. ELIOT, *To Criticize the Critic and Other Writings*, New York, 1965; W. K. FRANKENA, *Three Historical Philosophies of Education*, Chicago, 1965; M. HADAS, *Old Wine, New Bottles*, New York, 1963; T R. M. HUTCHINS, *The Conflict in Education*, New York, 1953; R. M. HUTCHINS, The *Higher Learning in America*, New Haven, 1962; W. JAGER, *Paideia: The Ideas of Grek Culture*(trans. G. Highet), 3 vols., New York, 1939-44; I. KANT, *Education*, Ann Arbor, Mich., 1960; H. I. MARROU, *A History of Education in Antiquity*, New York, 1964; J. S. MILL, *A System of Logic*, London, 1843; J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, 1852; Garden City, NY., 1959; J. H. NEWMAN, *The Concept of Education*, London and New York, 1967; J. H. NEWMAN, *Authority, Responsibility and Education*, London, 1959; New York, 1966; R. S. PETERS, *Education as Initiation*, London, 1964; P. H. PHENIX, *Education and the Common Good*, New York, 1961; PLATON, "Meno", "Protagoras", "Republic", in *Collected Dialogues of Plato* (ed. by E. Hamilton - H. Cairns), Princeton University Press, 1963; J. J. ROUSSEAU, *Emile* (trans. and ed. W. Boyd), New York, 1962; C. P. SNOW, *The Two Cultures and Scientific Revolution*, Cambridge and New York, 1959; H. SPENCER, *Education: Intellectual, Moral and Physical*, New York, 1884; J. W. TIBBLE, *The Study of Education*, London, 1966; L. TRILLLING, *Beyond Culture*, New York, 1965; W. H. WOODWARD, *Studies in Education During the Age of Renaissance*, 1400-1600, New York, 1967.

Ayrıca **bkz.,** ARİSTOTELES, DEWEY, EĞİTİM FELSEFESİ, EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ, EĞİTİM VE İDEOLOJİ, KANT, LOCKE, PLATON.

William K. FRANKENA
çev. Muhsin YILMAZ

EĞİTİM FELSEFESİ, kabaca ve çok genel olarak felsefenin, eğitimin imkânı, doğası, amaçları ve yöntemleri ile ilgili problemleri, felsefeye özgü yöntemlerle konu alan dalı diye tanımlanır. Bu genel tanımın içini dol-

durabilmek için, önce terimi meydana getiren kavramları ele almak gerekir.

Eğitim ve Felsefe

Empiristlerin "zihinde daha önce duyularda olmayan hiçbir şey yoktur" ilkesini temele alırsak, eğitim olgusunun geniş kapsamını vurgulamamız kolaylaşır. Buna göre, insan, zihinsel donanımını, alışkanlıklarını, yatkınlıklarını, becerilerini, bilgilerini, vb. duyusal tecrübelerle, yani dışarıdan gelen etkilerle kazanır. İnsan, çevreden gelen etkiler sayesinde olduğu insan olur. İnsanın duyuları doğumundan itibaren açık olduğuna ve bir fiziksel, tarihsel, toplumsal ve düşünsel çevrede yaşadığına göre, bir biçimde yetişir, sosyalleşir: Zihninin içi bir biçimde dolar, bazı bilgiler, beceriler, duygular, alışkanlıklar, algılama biçimleri edinir ve son çözümlemede belli bir şekil alır.

Eğitim bilimleri terminolojisinde eğitim, yetiştirmenin plânlı olarak yapılıp yapılmadığına göre, informel ve formel eğitim olarak ikiye ayrılır. İnformel eğitim dışsal etkenlerin plânsız, programsız ve kasıtsız bir biçimde kişinin psişik yapısında, davranışlarında, duygularında, düşüncelerinde değişiklik meydana getirmesidir; başka deyişle, kişinin rastlantıların eseri olarak yetişmesidir. Formel eğitim ise, *bilinçli, kasıtlı ve plânlı olarak* daha iyiye doğru değişiklik meydana getirilmesi sürecidir. Formel eğitimde, çevre, kasıtlı ve sistematik bir biçimde, bireyde olumsuz özellikler geliştirecek unsurlardan arındırılmış, olumlu özellikler geliştirecek unsurlarla zenginleştirilmiş bir şekle sokulur. Kuşkusuz yetiştirmede kontrolün, plân ve programın sıkılığı bir derece sorunudur. En ilkelinden en gelişmişine kadar toplumsal yaşamda hiçbir şey ne tamamen düzensiz ne de tamamen düzenlidir. Çocuklar bilinen devirlerden beri bir aile ve topluluk içinde çeşitli faaliyetlere katılarak ve rol alarak sosyalleşirler, büyüklerin bilgi ve becerilerini öğrenirler. Yetişkinler, çocukları, davranışlarının arzu edilir olup olmamasına göre ödüllendirir veya cezalandırır. Yani, toplum yapısı bizzat eğitici bir mekanizmadır. Bireylerin davranışlarını sınırlayan ve yönlendiren adetler, gelenekler, yasalar, aile, dil gibi toplumsal kontrol mekanizmaları vardır.

Fakat yetişmenin rastlantılara bırakıldığı durumlarda çocuk istenildiği gibi yetişmeyebilir, öğretilecek bilgi ve beceriler de rasgele öğrenilemeyecek derecede karmaşık olabilir. Toplumsal yapı karmaşıklaştıkça, bilgi ve beceriler, uzmanlık alanları informel eğitimle öğrenilemeyecek hâle gelince, bunları insanlara özellikle yeni yetişen nesillere kazandırmak için bir kurumlaşma, formel eğitim kurumları ortaya çıkar. Örneğin, ilk uygarlığı kuran Sümerlerde okuma-yazma ve aritmetik öğreten *edubba* (tablet evi) böyle bir kurumdur. 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, devletler formel eğitimi bütün vatandaşları için zorunlu hâle getirirler. Böylece, formel eğitim kurumları, yani okullar, hemen herkesin aşina olduğu, ömürlerinin bir evresini içinde geçirdiği, ana-baba, öğretmen, çocuk, devlet, herkesin bir biçimde ilgilendiği toplumsal olgu hâline gelir.

Çok genel olarak insanların yetişmesi ve yetiştirilmesi süreci olarak alabileceğimiz eğitim, anne-babaların, siyasetçilerin ve doğal olarak entelektüellerin ilgisini çeken bir konudur. Eğitim sürecinin öğelerini eğiten, eğitilen, eğitim aracılığıyla kazandırılan nitelikler ve kazandırma yöntemleri olarak ayrıştırırsak, bunların biri ile ilgili birçok soru sorabilir ve birçok öneri ortaya atılabilir. Kimler eğitmeli? Şairler mi, filozoflar mı, din adamları mı, profesyonel sofistler mi; kadınlar mı, erkekler mi eğitmeli? Eğiticinin kişisel ve meslekî özellikleri ne olmalı? İkinci olarak kimler eğitilmeli? Köleler mi, özgür insanlar mı, parası olanlar mı, herkes mi? Kadınlar mı, erkekler mi, tümü mü? İsteyenler mi yoksa zorunlu olarak herkes mi eğitilmeli? Eğitilenin özellikleri nelerdir? İnsan zihni nedir; verilmiş bir yapısı var mıdır? İnsan neleri öğrenebilir, neleri bilebilir? İnsanlar doğuştan bazı özellikler, yetenekler getirirler mi? Verilmiş, evrensel bir insan doğası var mıdır? Varsa iyi midir, kötü müdür? Verilmiş bir insan doğası yoksa o nasıl doldurulabilir? İnsanın değişmez bir doğası yoksa eğer, bu doğanın nasıl doldurulması gerekir? İnsanın fiziksel, ruhsal, ahlâksal gelişimi nasıl olmalıdır? Üçüncü olarak, eğitimin amaçları ne olmalı? Eğiten, eğitileni nasıl bir insan yapmayı amaçlamalı, ona hangi bilgileri, hangi becerileri, hangi bedensel ve zihinsel yatkınlıkları, değerleri, idealleri kazandırmalı? Hangilerine öncelik vermeli? Bu soruya kimler yanıt ve karar vermeli: Eğiten mi, eğitilen mi, anne-baba mı, devlet mi, çocuk mu?

Eğitim sürecinde çocuğun iyiliği mi toplumun iyiliği mi ön plânda tutulmalı? Hangi siyasal-toplumsal düzen için eğitilmeli? Son olarak çocuklar hangi yöntemlerle, nasıl eğitilmeli? Hangi öğretim yöntemleri kullanılmalı? Disiplin gerekli midir? Ceza verilmeli mi? Hangi cezalar verilmeli?

Daha çok doğayı sorunlaştıran Sokrates öncesi felsefeyi bir kenara bırakıp Batı felsefesinin başlangıcı olarak Platon'u alırsak, Batı felsefesinin temel sorunlarının ilk başta – Platon'un, Sokrates'i profesyonel öğretmenler olan Sofistlerle tartıştırdığı diyaloglarda görülebileceği gibi– eğitim olgusundan kaynaklanan sorunlar olduğu açığa çıkar. Dolayısıyla, Batı felsefesi, John Dewey'nin belirttiği gibi, eğitim sorunlarının doğrudan baskısı altında, eğitim felsefesi olarak ortaya çıkmıştır: Erdem nedir? Öğretilebilir mi? Öğrenme bir hatırlama mıdır? İyi nedir? Nasıl bilinir? Bilgi nedir? Doğruluk nedir? Bunlar Platon'un diyaloglarında başlıca tartışma konularıdır. Platon'un *Devlet*'inde bir eğitim kuramı ortaya koyması, ve böylelikle ilk sistematik eğitim filozofu olması da rastlantı değildir. Daha sonra bu sorunlar, eğitim pratiğinden kopar(ılr)ak ayrı olarak ele alınıp tartışılmıştır. Fakat eğitim sorunlarının felsefî düşünüşün uyarıcısı olmaktan çıkması, felsefî sorunları tartışan filozofların eğitim sorunlarını göz önünde bulundurmaması, eğitim ile felsefenin ilişkisiz hâle geldiğini göstermez.

Felsefeyi bir etkinlik olarak, ampirik araştırmanın kullanılamayacağı birtakım alanlarda hakikate ulaşmak amacıyla derinliğine ve sistematik düşünme; ürün olarak da bu etkinliğin sonuçları olarak alabiliriz. Eğer felsefe belirli filozofun veya akımın felsefe anlayışı ile özdeşleştirilmez ve önceki filozofların ele aldığı konularla sınırlanmazsa, onun ilgi alanı bütün yaşamı ve dünyayı kapsayacak kadar geniştir. Hiçbir şey felsefenin sorgulaması dışında kalamaz. Herhangi bir konuda sorularımızı biraz derinleştirdiğimizde, sorular felsefîleşmeye başlar. Dolayısıyla, doğal, toplumsal ve ruhsal bir varlık olan insanı şekillendiren faktörlerin kapsamı ve sonsuz çeşitliliği göz önüne alındığında, bu faktörlerin doğası ve insan yetişmesine etkisi ile ilgili her görüş, doğrudan veya dolaylı olarak eğitimle ilgili hâle gelir. Örneğin, yukarıda da belirttiğimiz gibi, eğitim bireyi daha iyi bir duruma getirmeye çalışır. Gerçekten de eğitim etkinliğinin bu özsel özelliği, onun bütün tanımlarında açık ya da örtük olarak vurgulanır ve bütün eğitim etkinliklerine hâkimdir. Programların düzenlenebilmesi için, hangi davranış, bilgi ve duyguların daha iyi, hangilerinin kötü olduğu; iyi yaşamın ne olduğu konusunda bir fikir sahibi olunması gerekir. Bunların tartışılması bizi doğrudan etik alanına götürür.

Metafizik sorunlar eğitimin hemen her alanında karşımıza çıkar. Örneğin, eğitimin çocuğu hayata hazırladığını söyleriz. Fakat hayat nedir? Bir amacı ve anlamı var mıdır? Eğitimde, öğrenciye gerçeklik hakkında doğru bilgiler kazandırıldığını söyleriz. Fakat gerçeklik nedir? Eğitimin, bir insanın psişik yapısını iyi yönde değiştirme, yani bir biçimde belirleme olduğunu söyleriz. Fakat bu durumda özgürlük, özerklik ve sorumluluk ne olacaktır? Eğitimin çocuğun zihnini geliştirmek olduğunu söyleriz. Fakat bedenin dışında veya içinde zihin var mıdır? Öğrenmede zihne ihtiyaç var mıdır? Eğitim insanı eğitmeye çalışır, fakat insanın doğası nedir? Evrim teorisini öğretiyoruz. Yaradılış kuramcısı bu kuramın yanlış olduğunu, Tanrı'nın vahyettiği hakikatlere aykırı olduğunu ileri sürer. Fakat Tanrı var mıdır? Tanrı'nın doğası, dünya ve insanlarla ilişkisi nedir?

Epistemolojik sorunlarla da eğitim etkinliğinin her adımında karşılaşırız. Eğitimin büyük kısmı öğretim, yani olgusal bilgilerin aktarılmasıdır. Fakat bilgi nedir? Nasıl elde edilir? Güvenilir bilgi edinmenin yolları nelerdir? Kaç tür bilgi vardır? Bilgi dallarının yapısı nedir? Doğruluk nedir? Çocuklara bilimsel bilgileri öğretiriz, fakat bilim nedir, bilimsel bilgi, yöntem, doğrulama, kuram nedir? Bir iddianın doğru olduğunu nasıl biliriz? Bu soruları sorar sormaz kendimizi epistemolojiyle uğraşırken buluruz. Okullarda ceza sorunu değerlendirmek için felsefenin ilgilendiği toplumsal yaşam, özgürlük, sorumluluk, otorite gibi kavramlara girmek zorunda kalırız.

Böyle anlaşıldığında, birtakım insanlar çalışmalarında eğitim sorunlarına ya da çalışmalarının eğitim açısından içerimlerine açık bir biçimde gönderme yapmasalar, kendilerini eğitim filozofu ve yaptıkları felsefeyi eğitim felsefesi olarak adlandırmasalar da, yukarıdaki sorular konusunda fikir geliştirmeyi ve geliştirilen fikirleri felsefe sayabiliriz.

Ve bu anlamda bütün felsefenin bir eğitim felsefesi, bütün filozofların da eğitim filozofu olduklarını kabul edebiliriz. Nitekim, felsefeyi yaşam sorunları karşısında düşünümsel yatkınlıklar oluşturma, eğitimi de toplumsal ve kültürel yeniden üretim olarak gören John Dewey, "Eğer eğitimi doğaya ve birlikte yaşadığımız insanlara karşı entelektüel ve duygusal temel yatkınlıkları oluşturma süreci olarak anlayacak olursak, felsefe, eğitimin genel teorisi olarak bile tanımlanabilir" der (Dewey 1921: 383-386)." Ona göre, "Eğitim, felsefî ayrımların somut hâle geldiği ve test edildiği laboratuardır."

Yine eğer felsefeyi, belli ölçütlere göre filozof sayılanların yaptıkları iş olarak değil, belirli bir konuda genel, sistemli ve diskursif düşünme olarak alırsak, meslekten filozof sayılmayanların da eğitimle ilişkili konularda bilimsel-felsefî ürünler vermiş olduğunu kabul etmemiz, dolayısıyla onları da eğitim filozofu saymamız gerekir. Örneğin, öğrenmenin, ahlâksal ve bilişsel gelişmenin ve toplumun doğasına ilişkin spekülatif ve ampirik araştırmalar yapıp, bunları temellendirmiş olan Skinner, Kohlberg ve Piaget gibi psikologların, Durkheim gibi sosyologların, büyük siyasetçilerin, vb. eğitim filozofu olarak sayılmaları gerekir.

Dolayısıyla, eğitim felsefesi, felsefenin diğer alanlarında görülmeyen bir konu çeşitliliğine sahiptir. Bu, -izmler ve analitik felsefe yaklaşımının egemen olduğu dönemler bir yana bırakılırsa, eğitim felsefesi alanının ana niteliklerinden biri olmuştur.

Akademik Bir Disiplin Olarak Eğitim Felsefesinde Yaklaşımlar

Filozofların eğitimle ilgisi çeşitli biçimler alabilir. Sokrates, Platon, Locke, Rousseau, Kant, Spencer, Dewey, Whitehead, Russell örneğinde olduğu gibi, bazı filozoflar, her ne kadar içlerinden bir kısmının eğitim üstüne yazdıkları teknik anlamda felsefî olmasa dahi, eğitim felsefesi ile özel olarak ilgilenmişlerdir. Bazı filozoflar, çeşitli vesilelerle eserlerinde eğitimin bir yönüne değinmişlerdir. Bazıları düşüncelerini doğrudan doğruya eğitim sorunlarını göz önünde bulundurmadan geliştirmiş olsalar da, onların örneğin insan zihni, epistemoloji gibi konularda ortaya attıkları fikirlerin eğitimsel içerimleri olabilir. Filozofların eğitimle doğrudan veya dolaylı olarak ilgili görüşlerine geniş anlamda eğitim felsefesi diyebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi, hatta bütün bir felsefe eğitim felsefesi olarak görülebilir.

Dar anlamda eğitim felsefesi ile ise, bilim felsefesi, tarih felsefesi, zihin felsefesi gibi ayrı bir disiplin olarak -buna akademik bir disiplin olarak eğitim felsefesi de diyebiliriz- eğitim felsefesini anlıyoruz. Dar anlamda "eğitim felsefesi"nin çerçevesi ilk kez, Burbules'e (2000) göre, *Encyclopedia of Education*'da (1911-1913) açıklanmıştır. Bu ansiklopedide John Dewey'nin yazdığı bir "eğitim felsefesi" maddesi vardır. Gerçekten de Dewey'nin çalışmaları eğitim felsefesinin akademik bir disiplin olarak doğuşunda belirleyici bir rol oynar. Dewey'nin, Amerika'da kendisinin de içinde yer aldığı ilerlemeci sosyal reform hareketinin eğitime ilişkin görüşlerini ifade ettiği yazıları büyük bir taraftar kitlesi toplar. 1935'de "John Dewey Society" kurulur. Dernek, 1937'de yıllıklar dizisi yayınlamaya başlar. Daha sonra dernekte sol eğilimlilerin ağır basmasından rahatsızlık duyanlar, 1941'de eğitim sorunlarını akademik bir tarzda ele almayı, eğitim eylemcilerinin değil eğitim filozoflarının derneği olmayı ve sol siyasî ve toplumsal bakış açısından kurtulmayı amaçlayan *Philosophy of Education Society*'yi (PES) (Eğitim Felsefesi Derneği'ni) kurarlar. Bu yüzden, eğitim felsefesinin akademik bir disiplin olarak 1941'de kurulduğu kabul edilir (Kaminsky 1993: 62-63). Dernek, eğitim felsefesini uzmanların işi hâline getirmeyi amaçlar. "Özel, ayrı bir konu alanının ve metodunun bilgisi olmadan, bir insanın eğitim filozofu olamayacağı ve eğitim felsefesini öğretemeyeceği" anlayışıyla hareket eder; üyelerini buna göre seçer (Giarelli ve Chambliss 1991: 269). Dernek 1950'lerde eğitim felsefesinin başat örgütü olur.

Felsefî Sistemler Yaklaşımı. PES kurulduktan sonra bu derneğin içinde yer alanlar tarafından kabul gören eğitim felsefesi yaklaşımı, 1930'larda oluşmaya başlayan ve 1950'lerin sonlarına kadar baskınlığını koruyan "sistemler", "izmler" veya "metafizikler" yaklaşımı olarak nitelenen yaklaşımdır. Bu yaklaşım felsefeyi genel ilkeleri koyan temel ya da ana disiplin; filozofların, daimi ya da değişmez felsefe problemlerine verdikleri yanıtlardan oluşan ve metafizik, epistemoloji,

mantık, etik ve estetik gibi dallara ayrılan sorular ve yanıtlar bütünü olarak alır. Bu yaklaşıma göre, bir eğitim felsefesi, felsefî olabilmek için, eğitim sorunlarını tartışırken, eğitimsel kavram ve olgularla metafizik, epistemolojik, etik, estetik alanındaki görüşler ve problemler arasında ilişki kurmalı ve bu ilişkileri açık hâle getirmelidir. Felsefe, filozofların, var olma, bilme, ve değerleme konularındaki düşüncelerinin özünü oluşturduğundan, bu alanlardaki felsefî görüşler, eğitim için bir temel oluşturur. Eğitim düşüncesi ve pratiğinin de bu felsefî önermeler temeli üstüne kurulması gerekir (Giarelli ve Chambliss 1991: 269). Buna göre, eğitim felsefesi alanında çalışmak, felsefenin eğitime nasıl uygulanacağını öğrenmektir.

Tek tek eğitim felsefeleri, Brubacher'ın (1939: 324) "sistematik eğitim felsefeleri" dediği felsefeler, metafizik, epistemoloji ve etik (veya aksiyoloji) konusunda iç tutarlılığa sahip ve bir birlik oluşturan idealizm, realizm, pragmatizm, varoluşçuluk gibi belirli felsefelerden çıkarılacaktır. Bu felsefelerin kendi içinde mantıksal bir bütünlük taşıdığı varsayıldığı için, onlardan çıkarılacak eğitim felsefelerinin -dolayısıyla eğitim teorisinin ve pratiğinin- de aynı bütünlüğü taşıyacağı varsayılır. Eğitim felsefecisi de kendisini genellikle bu -izmlerden biri ile özdeşleştirecek, onu açıklayacak ve savunacak fakat diğerlerini de tanıtarak, öğrencilerden kendi felsefesini oluşturmalarını ya da bir "-izm"i seçmelerini bekleyecektir (Giarelli - Chambliss 1991: 270; Macmillan 1991, 279).

Bu yaklaşım, 2500 yıllık düşünce tarihinde ortaya çıkan felsefî görüşleri yalınlaştırır. Felsefe tarihindeki ciltler dolduran fikirleri kısaca özetleyerek öğrencinin felsefe labirentinde yolunu kaybetmesini önler. Felsefenin eğitim için önemli olduğunu vurgular. Eğitim pratiği ile geniş felsefî sorunlarla ve düşünceler arasında bağlantı kurarak eğitimcinin ufkunu açar.

Fakat bu anlayışa birçok eleştiri yöneltilmiştir. Eleştiriler daha çok, temel felsefî ve metafizik önermelerin eğitim pratiği -örneğin, programın içeriği, sınıf yönetimi, öğrenci öğretmen ilişkileri, eğitimde öğretmenin rolü, öğretim yöntemleri gibi konularda- içerimleri olduğu ve bunların çıkarılabileceği varsayımına yönelmiştir.

Yaklaşımı eleştirenler, kozmoloji ile sınıf yönetimi arasında bir ilişki kurulamayacağını, kurulursa bunun bir zorlama olacağını ileri sürmüşlerdir (Scheffler 2005; McMurrin 1962). Hook'a (1956) göre, metafizik konulardaki farklı görüşler, okul programında nelerin önemli, nelerin önemsiz olduğu konusunda doğrudan bir sonuca götürmez. Dindarlar da dinsizler de çocuklarının din dersi görmesini isteyebilir. Bir demokrat da bir komünist de çocuklara verilecek ahlâksal eğitim konusunda anlaşabilir. Sadece idealist, fakat bir doğalcı da dil, tarih, aritmetik vb. konularında öğretim verilmesini isteyebilir. Metafizik görüşü ne olursa olsun görsel araçların ve laboratuarların kullanılmasına itiraz eden olmamıştır.

İnsanların inançları ile çeşitli tutum ve davranışları arasında bir ilişki olduğu yadsınamaz. Genel olarak alındığında, benimsediği ahlâk ilkelerinin evrensel ve nesnel olduğuna inanan bir kişinin o ilkelere bağlanışı, bir rölativistin kendi ahlâk ilkelerine bağlanışından farklı olur. İnsan doğasının kötü olduğuna inanan birisinin eğitimin insan davranışlarına etkisi konusundaki beklentisi, insan doğasının çevresel koşullara göre çok çeşitli kalıplara dökülecek kadar esnek olduğuna inanan birisinin beklentisinden farklı olur. Gerçekliğin manevî ya da tinsel olduğunu savunan bir idealistin çocuğa bakışı, gerçekliğin maddî olduğunu savunan bir materyalistinkiyle aynı olmaz. Doğru, güvenilir bilgiye akıl yoluyla ulaşılabileceğini savunan bir rasyonalistin, bilime ve deneyimlere bakışı bir deneyimcininkinden farklı olacaktır. Fakat, bu yaklaşımı savunanlar, felsefî önermelerin eğitim pratiği açısından içerimlerinin, formel dedüktif sistemlerdeki gibi "sıkı mantıksal" bir içerme mi yoksa "aralarında yakın bir ilişki vardır" anlamında gevşek mantıksal içerme mi olduğu konusuna bir açıklık getirmemişlerdir.

Öte yandan çeşitli filozofların görüşlerinin ekoller veya izmler şeklinde gruplanması, bir ölçüde felsefe tarihçilerinin ve ders kitabı yazarlarının icadıdır; böyle bir sınıflama ya da gruplama felsefe dünyasındaki gerçek durumu yansıtmaz. Çünkü -izmlerin tanımı hayli keyfîdir ve her önemli filozof, kendine özgü fikirleri olan biridir. Bazı filozofları belirli ölçütlere göre bir "-izm" altında toplayıp o "-izm"in filozofların eğitim konusundaki görüşlerinden bağımsız olarak eğitim

pratiği ile ilgili içerimleri çıkarılınca, ortaya çıkan eğitim kuramı da hiçbir filozofun görüşüne uymayabilir. Bazen de belirli bir filozofun görüşü bir "-izm" olarak tanımlanır ve onun eğitim kuramı aynı -izm altında toplanan diğer filozoflara atfedilir. Nitekim, bu bakış açısını temsil eden tipik bir örnek olan Gutek (2001), idealizm için Platon'u, Realizm için Aristoteles'i, Tektanrıcı Realizm için Aquinalı Thomas'ı, Natüralizm için Rousseau'yu, Pragmatizm için John Dewey'i tipik temsilciler olarak almıştır. Fakat, örneğin, diğer pragmatistler, Dewey'nin eğitim konusundaki görüşlerini kabul etmeyebilirler.

Eğitim Kuramları Yaklaşımı: Eğitimde insanlığın kalıcı hakikatlerini içeren edebiyat, felsefe, tarih, bilim alanlarındaki klâsik (büyük) kitapların incelenmesinin merkezde olması gerektiğini savunan *Perennializm* (R. M. Hutchins, M. J. Adler); temel bilgi dallarının ya da bilimlerin (konuların) öğretiminin eğitimin merkezinde olması gerektiğini savunan *Özcülük* (W. C. Bagley) ve çocuğun ilgilerini merkeze alan *İlerlemecilik* (F. W. Parker, Dewey) gibi eğitim kuramları İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, Amerika'da popüler olan yaklaşımlardı. Bu akımlar daha çok filozof olmayanlar tarafından geliştirilmiştir ve temel felsefî önermeler etrafında değil, eğitimle ilgili temel inançlar -örneğin, okullarda neler öğretilmelidir, program hazırlarken çocuğun ilgileri ne ölçüde dikkate alınmalıdır, eğitim ve öğretimde öğretmenin rolü ne olmalı, okul ile yaşam arasındaki ilişkiler nasıl olmalı gibi sorulara tecrübe ışığında verilmiş yanıtlar- etrafında şekillenmiştir. Bu akımlar, eğitimin çeşitli yönleriyle ilgili olarak belirli ilkeler geliştirir. Bunlar felsefî-metafizik önermelerden çıkarılmamışlardır; bu yüzden, birden çok metafizik görüş ile uyumlu olabilirler.

Eğitim pratiği içine girecek ya da girmiş olan kişilere eğitimle ilgili pratik fikirler önermesi ve öğretmenlerin ve yöneticilerin eğitimin çeşitli alanlarına ilişkin daha önce sahip oldukları inançları düzenli ve sistemli hâle getirmelerine yardımcı olması ve onları buna özendirmesi, söz konusu yaklaşımın üstünlüğünü oluşturur. Fakat, bu tarza yönelik eleştiriler de vardır (Heslep 1997: 7-8). Eğitimle ilgili inançlar, onların dayandığı felsefî görüşlerden ayrı tutulduğu için, eğitimle ilgili inançlar felsefî temellerine götürülmez (temellendirilmez), felsefeden kopuk kalır.

Büyük Eğitim Düşünürleri Yaklaşımı: Bu yaklaşımda, eğitimden şu ya da bu biçimde bahseden, felsefe tarihine girmiş ya da girmemiş önemli düşünürlerin eğitimin şu ya da bu yönüne ilişkin görüşleri incelenir. Düşünür eğer görüşlerini açıkça ifade etmiş ise yorumlanır. Etmemiş ise, ifade ettiği görüşlerinden çıkarsamalar yapılır. Önde gelen düşünürlerin hemen hepsi inceleme konusu yapılabilir. Üstünde durulan düşünürler ülkeden ülkeye, toplumdan topluma değişiklik gösterebilir. Batıda inceleme konusu olan favori düşünürler arasında Platon, Aristoteles, Locke, Dewey, Rousseau, Kant, Helvetius, Whitehead, Russell gibi felsefe tarihlerinde yer alan filozoflar, felsefe tarihlerinde yer almayan fakat bazı filozoflardan esinlenen Herbart ve Pestalozzi gibi eğitimciler vardır. İslâm dünyasında bu listeye Gâzâlî, Farâbî, İbn Sinâ gibi filozoflar ve başka düşünürler eklenir.

Bu yaklaşımın da sorunları vardır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Platon ve Dewey gibi eğitim olgusunu sistematik olarak ele alan birkaç filozof bir yana bırakılırsa, eğitim konusunda yazan filozofların saf felsefe yazıları ile eğitim konusundaki yazıları arasında çok az organik ilişki vardır. Çoğu, "kültürlü insanların eğitim üzerine düşünümü"den (Phillips 1994) ibarettir. Bunların genel felsefî düşüncelerinden eğitim kuramları "türetilebilir", fakat eğitim sorunları onların felsefî düşünüşlerinde merkezî bir yer işgal etmez. Bazıları, örneğin Aquinalı Thomas ve Marx, saf felsefe yapmışlar, ama eğitim üzerine bir inceleme yazmamışlardır. Onların genel felsefî önermelerinde "ima edilen görüşlerin çıkarılması" gerekir. Bu da izmler yaklaşımında görmüş olduğumuz içerimlerin izinin sürülmesi ve çıkarsanması sorununa yol açar. Yani, bir filozof bir eğitim konusunu ele almamışsa, onun eğitimin belirli bir alanına ilişkin görüşünün ne olduğunu kesin bir biçimde söylemek imkânsızdır. İkinci olarak, geçmişte yaşamış büyük filozofların önerileri, bugünün eğitim sorunları konusunda ipuçları arayan eğitimciye yardımcı olmayabilir. Çünkü filozofun eğitim görüşleri, bugünkünden çok farklı toplumsal, psikolojik, siyasî, sosyolojik varsayımlara dayanıyor olabilir. Söz konusu görüşler,

örneğin Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, köleliğin olduğu bir toplumu varsayıyor olabilir. Locke ve Rousseau'da olduğu gibi özel mürebbi ya da mürebbiye eğitimini esas alıyor olabilir (Lucas 1969: 7). Son olarak bu tür bir yaklaşım, "Kant şunu dedi, Comte bunu dedi" ye dönüşebilir.

Analitik Felsefe Yaklaşımı: Analitik eğitim felsefesi, 20. yüzyılın başlarında Russell ve Moore'un başlattığı analitik felsefe geleneğinin bir evresini oluşturur. Bu eğitim felsefesi geleneği, 1950'lerde ortaya çıkan günlük dil felsefesi yaklaşımının yöntem ve tekniklerini eğitim kavramlarının analizine uygulanmasıyla belirgin karakterini kazanmıştır. Randall Curren (1998) eğitim felsefesini, "günlük dil analizi" olarak bilinen felsefe anlayışının "kavramsal analiz yöntemleriyle ve felsefenin daha oturmuş alt disiplin ve akımlarının yöntem ve bulgularıyla" eğitimin sistematik olarak incelenmeye başladığı 20. yüzyılın ikinci yarısında başlatır. Gilroy ise başlangıcı biraz daha geriye götürerek, büyük düşünürlerin fikirlerini analiz yöntemlerinden yararlanarak eleştirel bir tarzda inceleyen C. D. Hardie'nin (1962/1942) çalışması ile başlatır. Analitik yaklaşımı savunanlar, daha önce eğitim felsefesi adına yapılan çalışmaları felsefî bulmazlar. Onlara göre, daha önceki eğitim felsefesinde "felsefe" yoktur. Analitik eğitim felsefesinin en önde gelen ismi, Richard S. Peters, analitik eğitim felsefesi öncesindeki eğitim felsefesini "bulanık, romantik ve duygusal sözler" olarak görür. Gilroy'a (1982: 63) göre, yapılan iş, "belirli düşünürlerin eğitim konusundaki fikirlerinin yalın bir tasviri, deyim yerindeyse tarih olarak felsefe"dir.

Analitik eğitim felsefesi, Hardie'nin 1962'de Amerika'da yeniden yayınlanıncaya kadar fazla dikkat çekmeyen eseri ile başlatılsa da (1942), asıl başlangıç olarak Israel Scheffler'in "Toward an Analytic Philosophy of Education" adlı makalesinin yayınlanma tarihi, 1954, alınabilir. Harvard'a, 1952'de o zamanlar fen-edebiyat fakültelerindeki çalışmaların statüsünden daha düşük bir statüde olan eğitim çalışmalarının statüsünü yükseltmek için alınan Scheffler, bu makalesinde "eğitim felsefesinin, eğitim pratiği ile ilgili anahtar kavramların özenli mantıksal analizi olarak nadiren görüldüğünü ya da hiç görülmediğini" belirtir ve analitik felsefenin araçlarının "yatkınlık", "yaşantı", "beceri", "başarım", "yetiştirme", "zekâ", "karakter", "seçim", "büyüme" gibi anlamı belirsiz kavramların anlamlarının aydınlatılabileceğini, analitik felsefenin yöntemlerini eğitim kavramlarına uygulamanın verimli olacağını ileri sürer (Scheffler 1954, 333).

Daha sonra, O'Connor'un *An Introduction to the Philosophy of Education* (1957) adlı eseri gelir. O'Connor, eğitim felsefesini, felsefeyi, büyük sentezler oluşturmak değil, anlam berraklığını sağlamak olarak gören analitik felsefe yaklaşımıyla ele alır. Fakat, İngiltere'de eğitim felsefesini akademik bir disiplin olarak kuran ve ona akademik bir saygınlık kazandıran kişi, R. S. Peters olmuştur. Peters 1962'de, Londra Üniversitesi Eğitim Enstitüsü'de (University of London Institute of Education) profesör olur. O da, Scheffler gibi öğretmen yetiştiren kurumların, öğretmen adaylarının ve eğitim incelemelerinin entelektüel ve akademik standartlarını ve saygınlığını yükseltmek için enstitüye alınır (Kaminsky 1993: 152). Pek çok yetenekli felsefeciyi yanına çeker, 1966'da -dünyada hâlâ alandaki en etkili meslekî örgütlerden biri olan- *Philosophy of Education Society of Great Britain* derneğini kurar, bir yayın organı çıkarır, eğitim felsefesine bir araştırma programı verir. 1960'larda Londra Üniversitesi Eğitim Enstitüsü'nde yapılan çalışmalar, İngilizce konuşulan ülkelerde analitik eğitim felsefenin yayılmasının arkasındaki itici gücü oluşturur. Robin Barrow'un (1994) da belirttiği gibi, Avustralya, Yeni Zelanda, Kanada, ABD ve İskandinav ülkelerinde analitik eğitim felsefesi yapanların yolu bir biçimde Enstitü'den geçer.

İngiltere'de Robert Dearden, John Wilson, John White, Paul Hirst, Robin Barrow; Amerika'da Israel Scheffler, Jonas Soltis bu dönemin ünlü isimleridir. Peters döneminde eğitim felsefesi, William Frankena, Michael Scriven, Abraham Edel, Anthony Flew, Michael Oakeshott gibi önde gelen filozofların da ilgilendiği bir alan hâline gelir. ABD'de aralarında Harvard, Illinois, Cornel, Temple Syracuse, Wisconsin, Georgia, Ohio State, Florida State üniversitelerinin de bulunduğu birçok üniversitede eğitim felsefesi alanında lisansüstü programlar açılır.

Analitik eğitim felsefesinin ayırt edici özelliği, yeni bilgi üretmeyi hedeflememesi,

bilimde ya da günlük yaşamda kullanılan dili analiz etmesidir. Analitik eğitim felsefesi de, eğitimle ilgili yukarıda adı geçen ve benzeri kavramların birbirlerinden farklılıklarını belirgin hâle getirmeye, onların anlamlarını aydınlatmaya, diğer kavramlarla ilişkilerini göstermeye ve sonunda bir tanım vermeye çalışır. Bir terimin kullanımındaki tutarsızlıkları, verilen bir tanıma getirilebilecek karşı örnekleri bulur. Örneğin, "eğitim, bireyde kendi yaşantıları yoluyla istendik yönde davranış değişikliği meydana getirme sürecidir" şeklinde bir tanım varsa, analitik filozof onu eleştirel ve mantıksal yönden inceler. İstendiğin ya da arzu edilirliğin ne demek olduğunu, bir davranışın istendik yönde olup olmadığına nasıl karar verileceğini, davranışın ve yaşantının ne demek olduğunu, davranış değişikliğinden ne kastedildiğini sorar. Bütün bunlardan sonra ancak, bir tanım vermeye çalışır.

1950'li yılların sonunda başlayan analitik eğitim felsefesi, 1960'lı yıllarda etkisinin doruğuna ulaşır. Analitik felsefe yaklaşımıyla yazılan makale ve kitapların sayısında patlama olur; o, giderek tek egemen eğitim felsefesi anlayışı hâline gelir. 1980'li yılların başlarında bu yaklaşımın etkisi azalır, baskın konumunu kaybeder ve eleştiriye uğrar. Eğitim felsefesinde postmodernist bakış açıları ön plâna çıkmaya başlar (Heslep 1997, 22).

Analitik eğitim filozoflarının çalışmaları sayesinde, eğitim söylemindeki jargonlar, kabul edilegelen temelsiz görüşler, sloganlar, belirsiz ifadeler analiz edilerek aydınlatılmıştır. Bu gelenek, eğitim söylemine açık ve berrak konuşma özeninin yerleşmesinde katkıda bulunmuştur.

Fakat, analitik felsefeye yöneltilen eleştiriler analitik eğitim felsefesi için de geçerlidir. Analitik felsefeye yöneltilen eleştirilerden biri, onun bir yaşam vizyonu vermediği, eğitimi yaşamın diğer alanlarıyla ilişkisiz bir biçimde ancak parça parça, kavram kavram, cümle cümle ve plânsız bir sıra ile ele aldığı şeklindedir. İkinci olarak, bu felsefî bakış açısını paylaşanlar, olgu ile değer arasında kesin bir ayrım yaptıkları ve değer yargılarının temellendirilemeyeceğine inandıkları için değer yargılarında bulunmak istemezler. Dolayısıyla, ne yapılması gerektiği konusunda insanlara eylem reçeteleri vermezler. Örneğin, "Öğretmen öğrenciye ahlâkî değerleri benimsetmeli midir?" gibi bir soruya, ahlâkî değerlerden ne anlaşıldığını, "benimsetme" diye nitelenen tutumdan ne anlaşıldığını, bu konudaki görüşlerin temel varsayımlarını uzun uzadıya anlatarak yanıt verirler. Oysa kendi işlerini teknik olarak tanımlayan eğitimciler, eğitimin amaçlarının ne olması gerektiği konusunda filozoflardan yardım beklerler, fakat filozof bu konuda kendisinden daha iyi durumda değildir. Eğitici, filozofta aradığını bulamaz. Üçüncü olarak, analitik felsefenin anlamlı sorunlarla boğuşmaktan kaçınması, kendini anlamları aydınlatmaya, ön varsayımları bulup ortaya çıkarmaya vermesi dolayısıyla, birçok eğitimci eğitim felsefesinden soğumuştur ve analitik felsefe, şiddetli toplumsal dönüşümlerin olduğu bir dönemde dil içine kapanıp sözcük oyunları ile vakit geçirmek olarak görülmüştür.

Analitik Felsefe Sonrası Eğitim Felsefesi: Analitik eğitim felsefesi daha 1971'de eleştiriye uğrar. Jonas F. Soltis, "Analysis and Anomalies in Philosophy of Education" adlı bildirisinde, analitik eğitim felsefesinin aksiyoloji ve toplum felsefesi alanı içinde kalan belirli türden felsefî sorunların tartışılmasına imkân vermediğini ileri sürer (Pratte 1979). 1973'de Abraham Edel, "Analytic Philosophy of Education at the Crossroad" adlı makalesinde, analitik felsefenin zaafına işaret eder ve ampirik ve bilimsel araştırmaların, tarihsel analizin, ve değerlendirmelerin analize dâhil edilmesini savunur (Edel 1973). 1980'lerde açıklığa, doğruluğa, liberalizme, bireyciliğe karşı bir hareket başlar. 1980'li yıllardan sonra öne çıkmış filozofların doğrudan ifade ettiği eğitim görüşleri veya eğitimle doğrudan ilgili olmayan felsefî görüşleri eğitim açısından yorumlanır. Eğitim felsefesi alanında çalışan birçok kişi, analitik felsefe geleneğinin irrasyonel, anlaşılmaz, metafizikçi vb. bularak yoğun bir biçimde eleştirdiği kıta filozoflarına (örneğin, Heidegger'e, Nietzsche'ye) döner. Aynı çerçeve içinde, Wittgenstein'ın son dönem felsefesinin eğitim açısından içerimleri çıkarılır. Horkheimer, Adorno ve Habermas gibi eleştirel kuramcıların; Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty gibi postmodernistlerin metinleri yorumlanır, onların görüşlerinin eğitimle ilgili içerimleri çıkarılmaya çalışılır.

Feminist bakış açısından eğitimde cinsiyetçi temalar incelenir. Buna yeni bir izmler ve büyük düşünürler geleneği diyebiliriz. Bununla birlikte birçok eğitim filozofu analitik geleneği sürdürmektedir. Çok az da olsa eski izmler geleneğini sürdürenler bulunmaktadır.

Chambliss, 1996'da şöyle yazıyordu: "Yirminci yüzyılın son on yılında, eğitim felsefesi belirgin bir biçimde farklı bir amacı ve belirgin olarak yerleşmiş bir gündemi olan bir disipline pek benzememektedir. O, en iyi, araştırmalarının çeşitliliği ve yorumlayıcı projeleri ile tanımlanan bir çalışma alanı olarak nitelenebilir. Bir anlamda analitik felsefenin girişi, varoluşçuluk ve fenomenolojinin eğitim felsefesine dahli ve insanı ve toplumu ilgilendiren diğer alanlardaki araştırmalar, eğitim felsefecilerinin ilgilendikleri konu alanlarının bolluğunu gösterir" (Chambliss 1996: 472). Chambliss'in bu tespiti bugün de geçerliliğini korumaktadır.

Türkiye'de Eğitim Felsefesi

Türkiye'de eğitim felsefesinin tarihini çeşitli biçimlerde dönemlemek mümkündür. Örneğin, 1953'de öğretmen yetiştirme programlarının yeniden düzenlenmesi ile bu adla bir dersin programlara girişini yeni bir dönem olarak alabiliriz. Yine eğitim felsefesi derslerinin öğretmen yetiştirme programlarından çıkarıldığı 1998-1999'u bir dönüm noktası olarak alabiliriz. Bu makalede Türkiye'de eğitim felsefesi 1998-1999 öncesi ve sonrası olarak dönemlendi.

Yeniden-Yapılanma (1998-1999) Öncesi: Modern anlamda öğretmen yetiştirme tarihimizin başlangıcı olarak alınan Darülmuallimin-i Rüşdi'nin açıldığı 16 Mart 1848'den 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar, üniversitelerimizde, pedagoji enstitülerimizde ve ilk ve ortaöğretime öğretmen yetiştiren eğitim kurumlarımızın programlarında "eğitim felsefesi" adında bir ders yok gibi görünüyor. Eğitim Felsefesi adının ve Amerika'daki eğitim felsefesi anlayışının programlara girişi, 1953'ten sonra olur. (Bu tarihten önce, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun, 1923-1924 ders yılında Edebiyat Fakültesi'nde verdiği bir dersin notları olan ve Rousseau'nun görüşlerini açımladığı, muhtemelen 1931'de yayınlanan *Terbiye Felsefesi* adında bir kitabı vardır.) Fakat önceki yıllarda "eğitim felsefesi" adının olmaması, elbette Türkiye'de eğitim felsefesi kapsamına giren konuların ele alınmadığı ve öğretmen yetiştiren programlarda yer almadığı anlamına gelmez. 18. yüzyılın başlarından itibaren Batı ile tanışan eğitimci ve aydınlarımızın hemen tümü, Batılı ülkelere göre geri kalmışlığımızdan kurtulabilmek için eğitimin önemine işaret etmişlerdir. Okuryazarlığın düşük oluşunu, eğitimin yaygınlaşmamasını, öğretimin verimsizliğini, okulda öğretilenlerin pratik yaşamdan kopukluğunu, medrese sistemini, Batılılaşmanın eğitimde yol açtığı ikiliği, yabancı okulları, geleneksel eğitim yöntemlerini, öğrenci öğretmen ilişkilerini, eğitimin memur yetiştirme üzerinde odaklaşmasını, öğretmenlerin niteliğini, kızların eğitimsiz bırakılmasını ele alan pek çok yazı ve eğitimci olmuştur. Bütün bu entelektüeller ya da eğitimciler Batıyı norm alarak eleştirmişler, eleştirdikleri sorunlara - felsefî öncüllerden hareketle olmasa da- çözümler önermişlerdir. Eğitim felsefesi alanında klâsik hâline gelmiş eserlerin bir kısmı geç sayılamayacak tarihlerde Türkçe'ye çevrilmiştir. Ziya Paşa, Rousseau'nun *Emile*'inin bir çevirisini 1870'de yapmıştır. Herbert Spencer'in *Fikrî, Ahlâkî ve Bedenî Terbiye*'si (1897, 1924), John Dewey'nin *Çocuk ve Mektep*'i (1923), *Demokrasi ve Eğitim*'i (1928), *Mektep ve Cemiyet*'i (1924, 1930), *Terbiyede Ahlâk Prensipleri* (1934); Evelyn ve John Dewey'nin *Yarının Mektepleri* (1938) William James'ın *Terbiye Musahabeleri* (1923, 1931), and Kant'ın *Eğitim Üzerine'si* (1933) çevrilmiştir. Bu sıralarda önemli filozofların eğitimle dolaylı olarak ilgili olan eserleri de Türkçe'ye kazandırılmıştır. Ziya Gökalp, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, İsmail Hakkı Tonguç, Halil Fikret Kanad gibi eğitimci ve düşünürler eğitim kuramları geliştirmişlerdir.

1953 Öncesi Programlarda Eğitim Felsefesi: "Eğitim felsefesi" adı yeni olsa da, eğitim felsefesinin konuları eskidir. "Eğitim felsefesi" adı altında olmasa da, onun alanına giren konular öğretmen yetiştirme programlarında iki biçimde yer almıştır. Birincisi, Avrupa'da yaygın olan pedagoji anlayışının felsefe ile yakından ilişkili oluşudur. Avrupa ülkelerinde "eğitim felsefesi" adı pek geçmez. Eğitim konusundaki çalışmalar, genellikle "pedagoji" gibi genel bir ad altında toplanır ve bugün Anglo-Sakson ülkelerde eğitim felsefesi içinde ele alınan konuların birçoğu bu disiplinin

içinde yer alır. 1953'e kadar, Türkiye'de eğitimin teorisini ve pratiğini konu alan çalışmalar Avrupa'daki, özellikle de Almanca ve Fransızca konuşulan ülkelerdeki anlayışın etkisinde şekillenmiştir. 1950'lere kadar yurt dışına eğitim konusunda öğrenim görenlerin hemen tümü Avrupa ülkelerinde, özellikle de Almanya'da öğrenim görmüşler ve doğal olarak Türkiye'ye gözlemledikleri Avrupa ülkelerinin tarzlarını taşımışlardır. Bu nedenle, programlarda "eğitim felsefesi" adı olmasa da pedagoji derslerinde -örneğin, gelişme, yaratılış-çevre (*nature-nurture*), toplum-eğitim ilişkisi, karakter eğitimi, vatandaşlık eğitimi, eğitimin etkisinin sınırları, eğitim biliminin temelleri gibi- İngilizce konuşulan ülkelerde eğitim felsefesi kapsamında ele alınan konuların birçoğu üstünde durulur, sorunlar felsefî referanslarla tartışılır. İkincisi, pedagoji tarihi derslerinin içeriğinde eğitim felsefesi vardır. Cumhuriyet'in başından itibaren hemen her öğretmen yetiştirme programında yer alan pedagoji tarihi derslerinde, dünya eğitim tarihi yanında, görüşleri eğitim felsefesinde yorumlanan pek çok eğitim düşünürünün görüşleri ve eğitim akımları tanıtılır ki, bunu büyük eğitimciler anlayışı içine dâhil edebiliriz. Pedagoji (terbiye) ve pedagoji tarihi dersleri hemen her öğretmen yetiştirme programında yer almıştır.

"Eğitim Felsefesi"nin Girişi: Fakat 2. Dünya Savaşından sonra Sovyetler Birliği'nin Türkiye'den toprak talebinde bulunması üzerine, Türkiye'nin ittifaklarını değiştirmesi, demokratik Batı ülkelerine, o ülkeler içinde de bir süper güç olarak ortaya çıkan ABD'ye yaklaşması ve bunlara bağlı olarak eğitim alanında öğrenim görmek için yurt dışına gönderilen öğrencilerin ABD'ye gönderilmesiyle ve gelenlerin etkili mevkilere gelmesiyle, eğitim üzerine çalışmalar, ABD'deki gibi kavramsallaştırılmaya başlar. 1953'de yapılan Beşinci Milli Eğitim Şurası, Avrupa ya da Alman pedagoji anlayışından Amerikan eğitim bilimleri anlayışına geçişte önemli bir dönüm noktası oluşturur. Şura'da, Amerika'da eğitim görenler veya Amerika Birleşik Devletleri'ne yakınlaşmayı savunanlar etkili olur. İlköğretmen okullarının programlarında değişiklik yapılır. Pedagojinin yerini, eğitim psikolojisi ve eğitim sosyolojisi gibi değer içermeyen ampirik bilimler alır. Pedagoji tarihi, programdan çıkarılır ve önemli düşünürlerin görüşlerinin seminer konusu olarak incelenmesi önerilir. Halil Fikret Kanad'ın ve Bedi Ziya Egemen'in başını çektiği Avrupa'da eğitim görmüş olan eğitimcilerin Amerikan taklitçiliği olarak niteledikleri değişiklikler kabul edilir.

"Eğitim felsefesi" adıyla bir dersin programlara girişi de, işte bundan sonra olur. Zaman içinde eğitimci ve öğretmen yetiştiren okulların programlarında, öğretmen yetiştirmede yeniden yapılanma projesinin uygulamaya konduğu 1998-1999 öğretim yılına kadar eğitim fakültelerinde meslekî formasyon dersleri arasında yerini sağlamlaştırır. Eğitim felsefesi derslerinin içeriğini birkaç istisna dışında genellikle yukarıda verdiğimiz yaklaşımlar ve ürünleri oluşturur.

Eğitim Felsefesi Alanında Kitaplar: 1953 sonrasında, öğretmen yetiştirme programlarına eğitim felsefesi dersinin girişi ve yaygınlaşması ile birlikte, eğitim felsefesi alanında ders kitabı niteliğindeki yayınlar da artmaya başlamıştır. Özellikle 1980'lerin sonlarından itibaren yayınlarda bir artma gözlenmiştir. Türkçe'de yazılmış ders kitaplarına kronolojik olarak bakarsak şöyle bir liste çıkarabiliriz: Egemen (1965), Ülken (2001), Alkan (1983), Turgut (1989), Bilhan (1991), Büyükdüvenci (1991), Tozlu (1997), Ergün (1996), Sönmez (2002).

Bedi Ziya Egemen'in ilk kez 1957'de basılan *Terbiye Felsefesi* adlı eseri genel bir incelemedir. Eğitim biliminin varsayımlarını tartışır. Ernst Krieg'in fenomenolojik bakış açısından eğitimin okul eğitimi ile özdeşleştirilmesini, çocuklar üzerinde kasıtlı ve bilinçli etkilemeye indirgenmesini ve eğitim araştırmalarındaki empirist ve pozitivist yaklaşımı eleştirir. Birey ve toplum arasındaki ilişkileri, ulus kavramını, bireysel gelişim ve eğitim arasındaki ilişkiyi, yaratılış-çevre sorununu tartışır.

Hilmi Ziya Ülken, ilk kez 1968'de basılan *Eğitim Felsefesi*'nde Batı ve İslâm felsefesi, psikoloji, antropoloji, sosyoloji, biyoloji, batı, Türk ve İslâm eğitim tarihi konularındaki engin bilgisine dayanarak, Batı felsefesindeki rasyonalizm-ampirizm, zihin-beden ikiliklerinin, Türk toplumsal ve eğitim düşüncesindeki ulusal-enternasyonal, mektep-medrese, eski-yeni gibi ikiliklerin ötesinde kendi ilerlemeci eğitim kuramını geliştirir.

Saffet Bilhan *Eğitim Felsefesi*'ni üç cilt ola-

rak (I. cilt "Kavram Çözümlemesi", II. cilt "Eğitimde Öğretiler", III. cilt de "Türk Milli Eğitim Felsefesi") tasarlamıştı. Fakat ne yazık ki, kitabın basıldığı günlerde bir kalp rahatsızlığı geçirdi, projenin devamını getiremedi. Projenin ancak birinci cildinin birinci kısmı yayınlanabildi. Dolayısıyla, Bilhan'ın bıraktığı eser, büyük bir projenin küçük bir kısmından ibarettir. Bilhan burada, tarihsel ve disiplinler arası bir bakış açısından genel olarak eğitimle, eğitim bilimleriyle ve eğitim felsefesiyle ilgili birçok terimin anlamlarını verir, eğitimin diğer disiplinlerle ilişkilerini ve diğer disiplinlerdeki temellerini gösterir.

İhsan Turgut'un 1989'da basılan *Eğitim Üzerine Felsefî Bir Deneme'si* ile Sabri Büyükdüvenci'nin 1991'de basılan *Eğitim Felsefesine Giriş*'i analitik eğitim felsefesi yaklaşımını yansıtır. Turgut, analitik felsefe geleneğini benimser ve felsefenin işlevini kavramları öznellikten ve görelilikten kurtarmak, onları açık, seçik ve evrensel hâle getirmek olarak görür. O, analitik olmayan eğitim felsefelerini tarihsel ve betimleyici bulur, felsefî olarak görmez. Benimsediği analitik eğitim felsefesi geleneğine uygun olarak eğitimin işlevini ve eğitim, öğretim, öğrenme, öğretme, disiplin ve çocukluk gibi kavramların anlamlarını açık hâle getirmeye çalışır.

Sabri Büyükdüvenci de analitik felsefeciler gibi, felsefeyi bir eleştiri etkinliği olarak alır. Eğitim felsefesindeki izmler ve büyük düşünürler yaklaşımını reddeder. Türkiye'deki gözlenen eğitim sorunlarını eğitime bilimci, pragmatistik ve pozitivistik açıdan yaklaşılmasında bulur. Eğitimle ilgili terimlerin kullanımında açıklık sağlamak için eğitim, öğretim, yetiştirme, aşılama, beyin yıkama, öğrenme, bilme, anlama, kavrama, disiplin, ceza, otorite, amaçlar, insan doğası, eğitilmiş insan, yetiştirilmiş insan gibi kavramları ele alır.

Necmettin Tozlu'nun ilk baskısı 1993'de yapılan *Eğitim Felsefesi*, bu alanda İngilizce konuşulan ülkelerde yapılan çalışmaları sunan temel bir ders kitabı olarak tasarlanmıştır. Yazar eğitim felsefesindeki izmler, eğitim kuramları ve analitik felsefe yaklaşımları çerçevesinde yapılan çalışmaları belirli bir bütünlük içerisinde vermeyi amaçlar. Kitap, kaynakça açısından zengindir.

Bunların dışında, alanda henüz bir çalışma yokken, bu konuda yapılan çalışmalara duyulan ihtiyaç nedeniyle, bazı eğitim bilimciler de ders kitabı yazmışlardır. Cevat Alkan 1983'de basılan *Eğitim Felsefesi*'nde izmler ve eğitim kuramları yaklaşımının temel argümanlarını verir. Çok kısa olarak da Atatürk'ün, Dewey'nin, Ziya Gökalp'in ve Durkheim'ın eğitimle ilgili düşüncelerini verir. Veysel Sönmez'in ilk baskısı 1991'de yapılan *Eğitim Felsefesi*, analitik yaklaşım dışında hemen bütün yaklaşımları (sosyal temeller, izmler ve doktrinler ve büyük düşünürler) içerir. Mustafa Ergün'ün *Eğitim Felsefesi*, daha çok sosyal temeller yaklaşımını içermektedir; fakat eser, sistemler ve eğitim akımlarına da kısaca yer verir.

John Dewey

Öğretmen yetiştirmede yeniden yapılanma sonrası programlarda zorunlu ders olarak okutulan Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersi için hazırlanmış ders kitaplarında da eğitimin felsefî temelleri konusunda yazarlar genellikle genellikle izmler ve eğitim kuramları yaklaşımları tanıtırlar.

Yüksek Öğretimde Kurumlaşma, Tezler ve Bilimsel Toplantılar: Bu yıllar içinde, eğitim felsefesinin yükseköğretim düzeyinde en çok kurumlaştığı yer, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi olmuştur. 1964'te kurulan Fakültenin öğrenime başladığı 1965-66 öğretim yılından itibaren, eğitim felsefesi dersi lisans programlarında yer almıştır. Dersi önce

emekli oluncaya kadar Hilmi Ziya Ülken, daha sonra Necati Öner ve sonra da Saffet Bilhan okutmuştur.

1980'den sonra Fakülte'de eğitim felsefesi alanında doktora programı da açılmış, Saffet Bilhan ve Sabri Büyükdüvenci'nin danışmanlığında eğitim felsefesi alanında 7 doktora tezi yapılmıştır. (Bunun yanında ilâhiyat fakültelerinde, felsefe bölümlerinde ve diğer eğitim fakültelerinde de daha çok büyük eğitim düşünürleri geleneğine dâhil edebileceğimiz Platon, İbn Sinâ, İbn Rüşd, John Dewey, Bertrand Russell, Hilmi Ziya Ülken gibi filozofların, Emrullah Efendi, Hasan Âli Yücel gibi eğitim bakanlarının eğitim görüşlerini konu alan yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları yapıldığını belirtelim.)

Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde 1994 ve 1996 yıllarında -başlıca Necmettin Tozlu'nun girişimleri ile- iki Ulusal Eğitim Felsefesi Kongresi (bildirileri basılmıştır), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi'nde 1998'de -Sabri Büyükdüvenci'nin girişimleriyle- alanda tek uluslar arası örgüt olan INPE'nin (*International Network of Philosophers of Education*) uluslar arası düzeyde 6. Kongresi düzenlenmiştir.

Fakat bu dönemin en büyük eksikliği, eğitim felsefesi alanında çalışanları bir araya getirecek, birbirleri ile meslekî iletişimini geliştirecek örgütsel düzeyde bir kurumlaşmanın ve alanla ilgili çalışmaların meslektaşlara ve kamuoyuna duyuracak bir yayın organının olmamasıdır. Bu alanda çalışanlar yazılarını ya eğitim bilimleri dergilerinde ya da felsefe dergilerinde yayınlamışlar; dernek olarak da felsefe derneklerine üye olmuşlardır.

Yeniden Yapılanma Sonrası Durum: Eğitim felsefesi, başlıca eğitimci ve öğretmen yetiştiren öğretim kurumlarının programlarında yer alan bir konu ya da disiplin olagelmişti. 1998-1999 öğretim yılında ise öğretmen yetiştirme yeniden yapılandırıldı. Birörnek ve merkezî bir program uygulamasına geçildi. Öğretmen yetiştirmede teori ile pratik arasındaki dengenin pratik aleyhine bozulduğu varsayımından hareketle yeni programda teorik dersler azaltıldı; uygulama dersleri çoğaltıldı. Bu düzenlemede reflektif ya da eğitimin temelleriyle ilgili eğitim felsefesi, eğitim sosyolojisi ve eğitim tarihi gibi dersler programlardan dışlandı. Sadece Öğretmenlik Mesleğine Giriş dersi içinde "*eğitimin sosyal, psikolojik, felsefi ve tarihi temelleri*" diye birer konu olarak yer alabildi.

Bir akademik disiplinin yaşaması kuşkusuz, büyük ölçüde ders programlarında bir yerinin olmasına bağlıdır. Üniversitelerde kadroların özellikle lisans programlarındaki derslere göre tahsis edilip doldurulduğu düşünülürse, eğitim felsefesi alanında çalışanların yüksek öğretimde istihdam sorunları yaşaması kaçınılmazdır. Lisans programında yeri olmayan bir alanın, doğal olarak, lisansüstü eğitimi de gerileyecektir. Alanda çalışmakta olanlar da kendilerine yakın başka alanlara yöneleceklerdir. Öğretmen yetiştirmede yeniden yapılanmanın etkisiyle Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi'nde, Eğitim Felsefesi bilim dalı fiilen dağıldı. Bu alanda çalışanların ve doktora yapanların bir kısmı felsefe bölümlerine geçtiler ve genel felsefeye yöneldiler. Diğerleri de eğitim fakültelerinde eğitim bilimleri bölümleri içinde kalarak eğitim konularına yöneldiler.

Yürürlüğe girişinden itibaren üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmasına izin verilmeyen eğitim fakültelerinin programında, 2006 yazında bir revizyon yapıldı. Eğitim felsefesi, okul öncesi öğretmenliği programında öğretmenlik meslek bilgisi dersleri arasında yer buldu. Diğer programlarda da seçmeli olarak okutulabilir hâle geldi. Bu değişiklik, belki bir canlanmaya yol açabilir.

C. ALKAN, *Eğitim Felsefesi*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1983; R. BARROW, "Philosophy of Education, Analytic Tradition", in *The International Encyclopedia of Education* (ed. by T. Husen – T. N. Postlethwaite), 1994, pp. 4442-4447; S. BİLHAN, *Eğitim Felsefesi: Kavram Çözümlemesi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1991; C. J. BRAUNER – H. W. BURNS (eds), *Philosophy of Education: Essays and Commentaries*, New York, Ronald Press, 1962; J. S. BRUBACHER, *Modern Philosophies of Education*, New York, McGraw-Hill, 1939; N. C. BURBULES, "Philosophy of Education" in *Routledge International Companion to Education*(eds. M. Ben-Peretz – S. Brown – B. Moon), New York, Routledge, 2000, pp. 3-18; S. BÜYÜKDÜVENCİ, *Eğitim Felsefesine Giriş*, Ankara, Savaş Yayınları, 1991; J. J. CHAMBLISS, "History of Philosophy of Education", in *Philosophy of Education: An Encyclopedia* (ed. by J. J. Chambliss), New York, Garland Publishing, 1996 içinde, pp. 461-472 J. J. CHAMBLISS(ed.), *Philosophy of*

Education: An Encyclopedia (ed. by J. J. Chambliss), New York, Garland Publishing, 1996; R. CURREN, "Education, Philosophy of" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1.0, 1998 CD-ROM; J. DEWEY, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*, New York, Macmillan, 1921; A. EDEL, "Analytic Philosophy of Education at the Crossroads", in *Philosophy of Education: Major Themes in the Analytic Tradition: Philosophy and Education*, vol I, Florence, Routledge 1998, pp. 39-60; B. Z. EGEMEN, *Terbiye İlminin Ana Problemleri ve Terbiye Felsefesi*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965; M. ERGÜN, *Eğitim Felsefesi*, Ankara, Ocak Yayınları, 1996; J. M. GIARELLI – J. J. CHAMBLISS, "The foundations of Professionalism: Fifty years of the Philosophy of Education Society in Retrospect", *Educational Theory*, 41(1991), pp. 265-274; P. GILROY, "The Revolutions in English Philosophy and Philosophy of Education", *Educational Analysis* 4(1998) pp. 61-78; G. L. GUTEK, *Eğitime Felsefî ve İdeolojik Yaklaşımlar* (çev. N. Kale), Ankara, Ütopya Yayınları, 2001; C. D. HARDIE, *Truth and Fallacy in Educational Theory*, New York, Teachers College Press, 1962; R. D. HESLEP, *Philosophical Thinking in Educational Practice*, Westport, CT, USA, Greenwood Publishing Group, 1997; P. H. HIRST(ed.), *Philosophy of Education: Major Themes in the Analytic Tradition* (volume 1): *Philosophy and Education*, Florence, KY, USA, Routledge, 1998; S. HOOK, "The Scope of Philosophy of Education", in *What is Philosophy of Education?* (ed. b. C. J. Lucas), New York, Macmillan, 1969, pp. 136-139; T. HUSEN – T. N. POSTLETHWAITE(eds), *The International Encyclopedia of Education*, 2nd edit., Oxford, Pergamon Press, 1994; J. S. KAMINSKY, *A New History of Educational Philosophy*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1993; C. J. LUCAS, *What is Philosophy of Education?*, New York, Macmillan, 1969; C. J. B. MACMILLAN, "PES and the APA: An Impressionistic History" *Educational Theory*, 41(1991), pp. 275-286; S. M. MCMURRIN, "What about the Philosophy of Education?", *Journal of Philosophy*, 59(1962), pp. 629-637; D. J. O'CONNOR, *An Introduction to the Philosophy of Education*, London, Routledge & Kegan Paul, 1957; D. C. PHILLIPS, "Philosophy of Education: Historical Overview", in *The International Encyclopedia of Education* (ed. by T. Husen – T. N. Postlethwaite), 1994, pp. 4447-4456; R. PRATTE, "Analytic Philosophy of Education: A Historical Perspective", *Teachers College Record*, 81(1979), pp. 145-165; I. SCHEFFLER, "Toward an Analytic Philosophy of Education", *The Harvard Educational Review*, 24(1954), 223-230; I. SCHEFFLER, "Israel Scheffler Interviewed by Harvey Siegel" *Journal of Philosophy of Education*, 39(2005), pp. 647-659; I. SCHEFFLER, *Gallery of Scholars: A Philosopher's Recollections*, Dordrecht, Netherland, Kluwer Academic Publisher, 1994; V. SÖNMEZ, *Eğitim Felsefesi*, 6. baskı, Ankara, Anı Yayıncılık, 2002; N. TOZLU, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997; İ. TURGUT, *Eğitim Üzerine Felsefî Bir Deneme*, İzmir, 1989; H. Z. ÜLKEN, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 2001.

Ayrıca **bkz.,** ALTHUSSER, ARISTOTELES, ANALİTİK FELSEFE, DEWEY, EĞİTİM, EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ, EĞİTİM SOSYOLOJİSİ, KANT, ROUSSEAU, PLATON.

Hasan ÜNDER

EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ. Beşerî kültürün bir kuşaktan diğerine kendiliğinden aktarıldığı bir dönem muhtemelen olmuştur. Türün genç bireyleri, dünyaya ilişkin kimi inançları içselleştirmeden, onunla ilgili birtakım tutumlar geliştirmeden ya da onun önüne çıkardığı problemleri çözmesine yardımcı olacak kimi beceriler geliştirmeden varoluşlarını sürdüremezler; işte onların varoluşlarını sürdürmek için sahip olmaları gereken asgarî bilgeliği edinecekleri yegâne kaynak, yetişkinlerin oluşturduğu kültürdür. Özellikle, çocuklarla etkileşimlerde keyfî ve serbest çağrışımlara izin veren uygun koşulların ya da ruh ve beden sağlığını koruma dışında boş zamana izin vermeyen zor çevre koşullarının hâkim olduğu ilkel topluluklarda genç bireylerin eğitimi, düşünme ve özel bir alakâya çok da yer bırakmadan âdeta kendiliğinden ilerlemiş, taklit eğilimi kalıtım mekanizmasının işini kolaylaştırmıştır. Çok az dahi olsa, belli ölçüler içinde gelişmiş topluluklarda ise, kabile törenlerinin öğretimi gereği yanında, oğlan çocuklarının babanın yanında, kız çocuklarının ise anne yanında eğitimleri dikkate alındığında, sanki örtük bir plânlamayla birlikte, âdeta kendiliğinden gerçekleşen bir eğitimin söz konusu olduğu kolaylıkla anlaşılır. Bu yüzden, kültür, uygar dünyaya uzak kimi topluluklarda genellikle hâlâ, uzman olmayan kişiler tarafından aktarılmak durumunda kalmıştır.

Bununla birlikte, zamanla inançlar çoğaldı, tutumlar çeşitlendi, beceriler farklılaşıp karmaşıklaştı. Kültür zenginliğindeki bu artış, aktarım kanallarını da eskitip değiştirmek durumundaydı. Ne olup bittiğini anla-

mak daha çok çaba harcamayı gerektirir oldu; kültürel bir çerçeve içinde başkalarını eğitip yetiştirmek, yaşamlarındaki günlük rehberlikten daha fazlasını gerektirmeye başladı. Böylece giderek gelişen kültür, kendisini bir uzmanlar sınıfının -kültürün bütününü kavrayıp sindirebilen insanların- çabasıyla devam ettirebilir hâle geldi. Bu insanlar -kâhin, papaz ya da bilginlere zaman içinde, kültürün sonraki kuşaklara aktarımında öne çıkan sınıfı oluşturmak durumunda kaldılar.

Eğitim Felsefesinin Eski Yunan'daki Başlangıcı

Kültürün bir uzmanlar sınıfının elinde toplanmış olmasının iki önemli sonucu oldu. İlk olarak, sahip oldukları birikimin farkına varan bir âlimler sınıfının, bu birikimin nasıl geliştirilip rafine edilebileceğini sorması, araştırma dediğimiz faaliyeti başlattı. İkinci olarak, bu insanlar aynı zamanda öğretimden de sorumlu olduklarından, sıradan insanlarla birlikte -öğretimin kültürü koruyup aktarmaktan öte başka amaçları da gerçekleştirmesi anlamında- gerçekleştirdikleri öğretim faaliyetine kimi iyi amaçlar atfetmeye başladılar.

İlk kayıtlar, bu yöndeki ilk çabaların ve giderek ilk araştırmaların milattan önce altıncı yüzyılın başlarında Avrupa'da başladığını göstermektedir. Kuşkusuz uzun bir dönem boyunca âlimler, filozof ve araştırmacılar duyu deneyimleri ile elde ettiklere şeylere dünyanın nihaî bileşenleri olarak baktılar ve antik dinî inançlara dayanarak, dünyanın başlangıcını ve değişimini, kendisini yaratmış olan tanrıların inayetiyle açıklama yoluna gittiler. Öte yandan süregelen spekülasyon sağanağı insanları, onların gerek indirgenemez gerçekliklerinden gerekse bunları açıklama biçimi olan tanrılardan yoksun bırakmıştı. Su, belirsiz/sınırsız madde (*apeiron*), hava, ateş -bunlardan her biri antik filozoflar tarafından dünyanın temel yapıtaşı maddesi olarak görülmüştür. Bu antik filozoflardan bazıları duyusal şeylerin boşlukta hareket eden atomlar olduğunu ileri sürmüş, bazıları da gerçekliği sayılarla ya da matematiksel yapılarla açıklamaya çalışmıştır. Hatta diğer bazıları da, kendi kişisel varlıklarını, tek gerçeklik olan mutlak birliğin içinde görmüşlerdi. Ancak hemen hemen hepsi, sıradan duyu deneyiminin verilerini, temelinde, birliğin kendilerine ayrıştırılabileceği elementler üzerinden işleyen doğal güçlerin sonucu olarak görmüşlerdir. Bunların dışında, dünyanın aslında, duyulara yansıyanlardan farklı bir şey olduğunu öne süren ve efsaneye açıklayıcı bir değer yüklemeyi reddeden eski kimi görüşler de mevcuttur.

Sofistler: Kültürün belirli ellerde toplanmasının ikinci sonucu, milattan önce beşinci yüzyılın ortalarında ortaya çıkan, kültürün daha yüksek bir amaca hizmet etmesi arzusudur. Gerçekten de şeylerin doğasına, kökenlerine, değişimlerine ve benzeri konulara ilişkin görüşlerin çokluğu, bazı zihinlerin derin kuşkulara sürüklenmesine neden olmuştur. Nitekim, Gorgias (M. Ö. 489-380), hiçbir şeyin var olmadığını; var olsa bile bilinemeyeceğini; bilinse de başkalarına aktarılıp öğretilemeyeceğini öne sürüyordu. Protagoras (M. Ö. 490-421) ise, her şeyin ölçüsünün insan olduğunu düşünüyordu. Her ikisi de inancın ve neyin iyi ya da neyin doğru olduğunun tümüyle kişisel çıkarlara bağlı bir şey olduğu sonucuna varmıştı. Bununla birlikte, onlar kişinin hoşuna giden her şeyi tam tamına istediği şekilde türünden bir şey de söylemiyorlardı; tam tersi, gelenek ve göreneklere saygının, kişinin çıkarlarına, onları yok saymaya göre daha çok hizmet edeceğini ileri sürüyorlardı. İlk Sofistler ile onların daha sonraki izleyicileri Yunan sitelerini ziyaret edip kendi doğal ve kişisel ilgileri kapsamında güzel sanatlar, beşerî bilimler, edebiyat, retorik, hukuk, politika ve diğer kuramsal konular üzerine dersler veriyorlardı. İşleyiş biçimi yeni yöntemler geliştirmek olan derslerinin karşılığında belirli miktarlarda para alıyorlardı. Ancak asıl yenilik, öğretmen olarak kendilerine yükledikleri misyondu -yani, onlar kültür aktarımını, salt eğitim adına veya yalnızca kendi kişisel keyifleri için değil, fakat öğrencilerinin evde, mahkemede ya da resmi ortamlarda başarılı olmaları, son çözümlemede bir bütün olarak başarılı bir yaşam sürme gibi hayli geniş kapsamlı bir amaca ulaşmalarına yardım etmek için gerçekleştiriyorlardı.

Sokrates: Sokrates, Platon'un kendisini tanıttığı kadarıyla, bir öğretmen olarak misyonunun, Sofistlere göre çok daha fazla farkındaydı. Onların fizikî ve astronomiyle ilgili kuramlara dönük kuşkuculuklarıyla hemfikirdi, ancak geleneksel ahlâka yönelik dog-

matik bir güven ya da inancın hiçbir şekilde sogulanmadan bırakılması noktasında onlardan ayrılıyordu. Retorik, onun elinde diyalektiğe dönüşmüştü ve onun öğretiminde, Sofistlerin öğrencilerine öğrettikleri retorik – konuşmacının, başkalarını kendisinin yararlı bulduğu her konuda ikna etmesi–, kişisel önyargı ve toplumsal dogmaların diyalektik soruşturma yoluyla bertaraf edilmesi süreci içinde hakikatin keşfi gibi bir amaca hizmet etmeye başladı. Mutlak hakikate ulaşmış biriyle henüz tanışmamış olmasına rağmen, insan aklının fizikî dünya ve insanın onun üzerinde geçen yaşamıyla ilgili hakikati keşfedebileceğine inanıyordu. Bir öğretmen olarak kendi misyonunun, hakikati –özellikle de iyilik ya da erdemle ilgili hakikati– bulup tanıyabilmeleri için öğrencilerinin akıllarını dogmalardan ve kafa karışıklıklarından arındırarak özgürleştirmek olduğunu düşünüyordu. Ona göre, kafa karışıklığı ve dogmatizm, bunlara yol açan bulanık ve temelsiz fikirlerin sorgulanması yoluyla aşılabilirdi. Dolayısıyla, Sokrates'in amacı her ne kadar pozitif idiyse de, onun öğretim biçimi aslında olumsuz bir nitelik de taşıyordu. Sofitlerin kuşkuculukları ve gelenekçilikleri, eğitim anlayışlarına tarafsız bir tedbirlilik olarak yansımasına karşın; Sokrates'in kuşkuculuğu ile akılcılığı kendi eğitim anlayışına, günlük konuşmalar içinde dile gelen fikirlerin açıklığa kavuşturulması yoluyla sahip olunacak erdemli bir yaşam amacı olarak yansıyordu.

Platon: Sofistlerden olduğu kadar spekülatif bilgin ve metafizikçiler tarafından da etkilenmiş ve aynı zamanda Sokrates'in öğrencisi olmuş olan Platon, tam ve hakikî anlamı içinde bir eğitim felsefesi –yani bir eğitim kuramıyla ilgili olarak açık seçik ve felsefî bir haklılandırma– geliştirmiş olan ilk filozoftur. O, *Devlet* adlı kitabında, kendi gözlemlerine dayanarak, tüm insanlara farklı ölçüler içinde gelişmiş olan üç ayrı yeti atfeder: Bunlardan birincisi, amacı iyi yaşamı aramak olan akıl yetisi; ikincisi bedenle ilişki içinde ortaya çıkan doyumsuz bir iştah yetisi ve üçüncü olarak da, aklın neyin iyi olduğuyla ilgili kararlarını, iştahanın eğilimlerine karşı, destekleme yetisidir. O, benzer bir biçimde tüm devlet biçimlerine de üç ayrı işlev yükler: Yasa yapma; ekonomik üretim ve mübadele; hukukun yönetimi ve dış politikanın silahlı güçler yoluyla desteklenmesi işlevi.

Platon, hem kişilerin karakterlerinin oluşumunda hem de devletin yapılanmasında eğitimin, temel yöntem olarak kullanılmasını önerir. Tam yetişmiş bir kişilikte, yukarıda sayılan yetilerin her biri, ulaşabileceği en üst düzeye ulaşmıştır: Akıl gerçekten iyi olanı keşfetmiş, iştah özgürce işlemekte, irade yetisi de akıl ile iştah arasındaki uyumu korumaktadır. Mükemmel bir devlette de her yetişkin yurttaş, kendisi için en uygun olan görevi yerine getirmektedir: En akıllı olanlar yasama görevinde bulunur; soylu bir cana ya da yüce bir tine (Platon bu yetiye, aklın iyi hakkındaki kararlarını uygulama yetisi adını vermektedir) sahip olanlar yasama ve yürütme fonksiyonlarına destek verir, daha çok iştahlı olanlar da ekonomiyi yürütürler. Adalet, her bir bireyin ya da organın kendine düşen görevi en iyi biçimde yerine getirmesi ve diğer üyelerin ya da organların görevine karışmaması sonucunda ortaya çıkan uyumla gerçekleşir. Kişisel karakter ve devlette reform, kişisel ve sosyal adalete yönünde bir hareket olmak durumundadır.

Ona göre, kişisel ve sosyal gelişimi gerçekleştirmek üzere, doğumdan olgunluk çağına kadar olan dönemde zorunlu, evrensel, ve halka açık bir eğitim sistemi kurulmak durumundadır. Böyle bir eğitim sistemi, okuma, yazma, aritmetik, (çocuklar için yasaklı olan) geleneksel şiir ve tiyatro eğitimi ile beden eğitimini içermelidir. Bu süreçte kimileri askerlik sanatı öğrenirken, kimileri bilim ve –tüm gerçekliği ve değerleri açıklama gücüne sahip temel ilkelerin araştırılması anlamında– diyalektik üzerinde çalışacaktır. Onun sisteminde veya belirlediği eğitim sürecinde, her öğrenci, kişiliğinin iştah, tin ve akıldan hangisine eğilimli olduğunun tespit edildiği bir sınamadan geçirilir ve testin ortaya çıkaracağı alanın gelişim sınırlarına ulaştığında, yerine getirmek durumunda olduğu görevleri öğrenmek üzere devletin kontrolündeki okullara gönderilir. Böylece devleti oluşturacak olan her bir sınıf, alanında en iyi olan öğrenciler arasından seçilerek meydana gelecektir. Bu eğitim sistemi, kişilikleri, yeteneklerinin elverdiği ölçüde gelişmiş bireyler olarak yetiştirme ve birimleri ya da sınıfları arasında tam bir uyumun olduğu bir devlet oluşturma görevini üstlenir.

Platon'un kendi eğitim kuramını felsefece

temellendirişi üç bölümden oluşur. O, her şeyden önce, adil devlet ya da cumhuriyet ile adil bireyin iyi olduğunu gösterir. Ona göre, her varlık sınıfı için, varlıkların kendisine benzediği oranda varolabildiği ve doğaüstü bir âlemde yer alan bir Form ya da İdea vardır. Sınıfın bireylerinin kendi Formuna benzerlik düzeyi, söz konusu bireyin iyiliğinin göstergesidir. Devletin Formu ya da İdeası, üç alt sınıftan her birisinin kendisine düşen işlevi yerine getirmesiyle ortaya çıkan bir yapıya karşılık gelir. İnsan Formu ise, ruhun her bir öğesinin kendi işlevini yerine getirmesiyle ortaya çıkan örüntüdür. Dolayısıyla, adil bir insan, insanlık Formu'na benzerliğinden dolayı iyidir de. Tıpkı mükemmel devletin, devlet Formu'na benzemesinden dolayı iyi olmasında olduğu gibi. Adil bir karakterin iyiliği ile devletin iyiliği, Platon'un bizim onları çabalarımızda hedef almamız gereken şeyler olarak öne sürmesine temel teşkil eder.

Platon söz konusu önerilerini, onlar için temin ettiği etik destek dışında, söz ettiği olgularla -yani, insan doğası ve toplumla- ilgili metafiziksel açımlamalar yoluyla destekler. Her tikel, belirli sınıflar içinde yer alır ve ilgili sınıf da varlığını, tüm üyelerinin kendisinden pay alarak birbirleriyle benzeşme durumuna geldikleri bir Form ya da İdeaya borçludur. Burada, her insan bireyinin neden söz konusu üç yetiye de (akıl, iştah ve ruh) sahip olması gerektiğini veya her devletin üç işlevi (yasama, ekonomik üretim ve mübadele, yasama ve yürütmeyi güç yoluyla destekleme) yerine getirmesi gerektiğini sorduğumuzda, yanıt, ait oldukları Formların öyle gerektirdiği biçiminde olur.

Platon'un epistemolojisi de, onun eğitim kuramına üçüncü bir destek sağlar. Her şeyden önce, Formları ancak kendi mantıksal bağlantıları içinde bilebileceğimiz görüşü, bütün bir oluş dünyasının Formların bir kopyası olduğu görüşüyle birleştiğinde, bilginin, her ne kadar doğanın akışı içinde yanılmaz bir rehberlik temin edemese de, salt inanç ya da sanıdan daha yararlı olduğu bir sonucuna götürür. Platon, böylelikle bilginin adalet arayışında yararlı olduğunu öne sürer. İkinci olarak, bilgiyi edinmenin biricik uygun yolunun saf akılsal çıkarım olduğunu söyler. Öğrenmenin hakikati keşfetmekle aynı şey olduğu tespitinden dolayı, öğretimin, mümkün olduğu her yerde tümdengelimsel çıkarım yolunu izlemesi gerektiği ileri sürer.

Platon'un eğitim felsefesi, beşinci ve altıncı yüzyıl fizikçileriyle metafizikçilerinin düşüncelerine, örneğin insan aklının varolanın bilgisine ulaşabileceği görüşünde olduğu gibi, bazı açılardan, benzerlik gösterir. O, bildik duyu deneyimi dünyasının bilinemeyeceğine olan vurgusuyla Sofistlerle de benzerlik gösterir. Ancak Sofistlerin geleneksel ahlâk anlayışları söz konusu olduğunda, onlardan tümüyle ayrılır. Platon ahlâk konusunda Sofistlerin yerine, erdemin bilinebileceği ve geleneksel ahlâkı kendi doğrultusunda dönüştürmenin eğitimin görevi olduğu konusunda Sokrates'e yakın durur.

"Eğitim felsefesi" tanımı: Platon'un, özellikle *Devlet* adlı kitabındaki kuramı, "eğitim felsefesi" deyiminin tanımı için bir çerçeve olarak alınabilir. Orada bir eğitim kuramı - yani, insan doğası ve toplumsal olgular üzerine, iyi ve adil bir devlette yaşayan iyi ve adil insanları yetiştirecek olan eğitim programı, yöntemi ve yönetimine ilişkin görüşlerin kendisine dayanacağı bir görüş- geliştirir. Onun ahlâk kuramı yanında metafiziği de bu amacı destekler niteliktedir; epistemolojisi ise, geliştirmiş olduğu öğretim yöntemlerinin etkililiğini olduğu kadar, bizim hakikati genel olarak kavrama kapasitemizi de açıklayıcı niteliktedir. "Eğitim felsefesi", işte böyle bir düşünceler bütününü ifade eder -yani, bir eğitim kuramı, kuramın ortaya koyduğu amacı destekleyen bir ahlâk anlayışı, eğitim kuramının psikolojik ve sosyolojik öğelerini açıklayan bir metafizik ile bazı öğretim ve öğrenme yöntemlerinin neden daha etkili olduğunu açıklayan ve herhangi bir düşüncenin doğru olup olmadığını anlayabilme yeteneğimizi kanıtlayan bir epistemolojiden oluşan düşünceler bütünü demektir.

Eğitim felsefelerinin pek çoğu, Platon'un ortaya attığı sorunlara atıfta bile bulunmaz. Bununla birlikte, onun eğitim üzerine düşüncelerinin oluşturduğu bütün, kendisine (en azından bazı açılardan belirli ölçülerde) benzerlik gösteren her düşünce sisteminin eğitim felsefesi olarak adlandırılmasını sağlayacak standart bir anlam temin eder.

Helenistik görüş: Platon'un eserinden sonra eğitim felsefesine yüzyıllar boyu yeni bir şey eklenmedi. Aristoteles'in, Platon'unki gibi üzerinde ayrıntılı biçimde çalışılmış bir eğitim kuramı yoktu; fakat bu konuda olgun-

laştırılmış birtakım düşüncelere sahipti. Epiküros ile onun öğrencisi Kıbrıslı Zenon ve Stoacılar, doğaya uygun yaşam biçimi üzerine fikirler öne sürmüşlerdi -Epikürosçular bunun, kolaylıkla tatmin edilebilen zevklerin ıslahı yoluyla, Stoacılar ise insanda varolan servet hırsının dizginlenmesi ve kardeş olarak görülen tüm insanlığa karşı beslenecek sevgiyle gerçekleşeceğini ileri sürüyorlardı. Ancak bilebildiğimiz kadarıyla, ne Epikürosçular ne de Stoacıların kendileri bir eğitim kuramı veya bir eğitim felsefesi geliştirmişti. Milattan sonra birinci yüzyılda yaşamış olan Quintilianus (35-95), *Institutio Oratoria* [Bir Hatibin Eğitimi] adlı kitap yayımlamıştı. Quintilianus, bu eserde bir hatibin eğitimi sırasında kendisine, henüz biçimlendirilmemiş doğal içgüdülerini yönlendirebileceği uygun hedeflerin gösterilmesi gerektiğini söyler. Ona göre, bir hatibin yaşamı, iyi bir vatandaş olarak yetişmek için Stoacılar açısından gerekli olan tüm dışsal koşul ve gereklilikleri taşıdığından dolayı, iyi bir yaşam olmak durumundadır. O, kitabındaki görüşlerini, hümanist program anlayışından dolayı ve aynı zamanda bir hatip ve eğitimci olan İsokrates (M. Ö. 436-388) ile Sofistlerin retorik temelli eğitim anlayışına dayandırmaktadır. Görüşleri eğitim üzerine felsefî düşünüşler olmaktan ziyade, bir eğitim kuramı niteliği arzeden Quintilianus'un, buna rağmen içinde yaşadığı dönem ve Rönesans dönemi hümanist eğitim anlayışı üzerinde büyük etkileri olmuştur. Dönemin Plütarkhus (46-120) ve Tertullianus (160-220) benzeri başka düşünürler de, eğitim üzerine felsefece olmasa da, kimi görüşler ileri sürmüşlerdir.

Helenistik dönem literatürü her ne kadar eğitim felsefesi alanında çok sayıda yenilik içermese de, felsefedeki, insanın zihninde giderek daha çok yer tutmaya başlayan iki önemli gelişmeye paralel görüşlerden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, iyi bir yaşamın birinci koşulunun yasalara uymak olduğunu söyleyen görüş iken, diğeri, aynı yaşam biçiminin zorunlu bir unsuru olan ve insanların birbirine olduğu kadar, yasa koyucuya karşı da sevgi beslemeleri gerekliliğini öne süren görüştür. Burada sözü geçen kardeşlik düşüncesi, Hristiyanların, yaratıcıları olan Tanrı'nın egemenliğindeki insanlığın kardeşliği fikrinin kökeninde bulunur; Platon'dan ve daha çok da Plotinus'tan etkilenmiş olan aynı Hristiyanlık hareketi, Ortaçağ'da yeni bir eğitim felsefesinin geliştirilmesine yol açmıştır.

Ortaçağ

Aziz Augustinus: Ortaçağ'da yeni eğitim felsefesi, esas itibarıyla Aziz Augustinus tarafından geliştirilmiştir. Augustinus'un görüşüne göre insan doğası, tarihsel güçler tarafından belirlenip şekillendirilen töz ve yetenekler temelinde açıklanmalıdır. Her insan varlığı beden ve bilme, hissetme ve isteme yetilerine sahip ruhun bireşiminden meydana gelir. Bilme yetisi, duyumsadığımız şeyleri bilmemizi ve hatırlamamızı, zihnin kendileri sayesinde işleyebildiği belirli soyut ilkelerle bu ilkelere göre düzenlenmiş duyular dünyasını bilmemizi sağlar. Hissetme yetisi, arzular üzerine odaklanan duygulanmayı sağlar. İsteme yetisi de, çeşitli arzular arasından tatmin etmeyi istediğimiz arzuyu seçebilmemizi sağlayan -kendi içinde serbestçe işleyen, ancak doğru kullanıldığında, seçimini ilâhî emirlere göre gerçekleştiren- bir yetidir.

Ancak insan doğası tek başına töz ve birtakım yeteneklerle açıklanamaz. Bunların her zaman nasıl işleyeceğini belirleyen bir tarihsel süreç vardır. Adem ile Havva cennetten kovulmadan önce yetenek ya da fakültelerini olması gerektiği gibi -özellikle de arzu yetilerini, bedensel arzuların aksini arzuladığı durumlarda sevgilerini Tanrı üzerinde odaklaştırma ve kendi rızalarıyla Tanrı'nın buyruklarını izleme biçiminde- kullanıyorlardı. Ancak yeryüzüne sürgün edilmeleri doğal sonucunu doğuran ilk günahları, kendi soylarının da -bugün olduğu gibi bencil ve şehevi arzularını gerçekleştirme yolunu seçerek Tanrı'nın buyruklarını dinlememe biçiminde gerçekleşen- günah yoluyla tanımlanmalarına yol açtı.

Bir toplum, bireylerinin belirli ya da tek bir amaç yönünde gerçekleştirdiği etkinliklerin doğrultusu tarafından şekillendirilir, ancak bu, tıpkı insan ruhu gibi, sadece söz konusu soyut işlev yoluyla açıklanamaz. İlke olarak aileyi, kenti, ulusu ya da tüm insanlık topluluğunu bir arada tutan amaç birliği, kalıtımsal çıkarlar söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirir. Söz konusu tarihsel süreç diğer yandan, her biri yukarıda sayılan dört öğeyi de ayrı ayrı içerecek biçimde -Tanrı

devleti ve dünya devleti olmak üzere- iki ayrı devlet biçimini ortaya çıkarmıştır. Ona göre, İsa'nın dünyaya gelişi, insanların, günahlı olmalarına karşın kurtulmayı istemelerinin bir işaretidir. Dünya devleti, İsa'nın misyonuna inanmayı ve tövbeyi reddeden, Dolayısıyla, üyelerinin kurtuluşa eremeyeceği insanlardan oluşur. Tanrı devleti, İsa'ya inanan ve gerçek tövbeye ermiş ve dolayısıyla hüküm gününde Tanrı'yla sonsuz birlikteliğe kavuşacak olan insanlardan oluşur.

Eğitimin nihaî amacı, insan doğasının ve Tanrı'nın onun üzerindeki inayetinin çözülmesini önlemektedir. Tıpkı kilise gibi, eğitimin amacı da insanları tövbeye yöneltmektir. İlköğretim düzeyinde -Platon'un programında belirlenmiş olan alanlara felsefe ve teolojinin de eklenmesiyle oluşan- yedi özgür sanatın eğitimi verilmelidir. Daha erken yaşlardaki eğitim yöntemi ise, çocuğun günahkar eğilimlere girmesini önlemek amacıyla aylaklığın engellenmesini ve kimi sansürleri içerir. Sözü edilen yedi özgür sanat güvenilir biçimde öğretilmelidir zira, bu çağdaki çocuklar henüz hakikati öğrenebilecek aklî düzeyde olmadıkları gibi, kurtuluş için inanmaktan öte bir donanımları da yoktur. Daha sonraki düzeylerde ise ilgili otoritenin, o yaşa kadar bilgiye ulaşmanın yollarını öğrenmiş olmaları gereken öğrencilere ispatı, kanıtlama yöntemlerini öğretmesi gerekir. Dinî eğitim ve ibadet ile desteklenmiş olan bu alanların eğitimi, evrenin doğası ve düzeniyle birlikte Tanrı'nın insanla ilişkisine dair doğru inançların geliştirilmesini sağlayacak ve felsefe ile teoloji de, -kilise hiyerarşisi içinde yer almak isteyenlere- bu inançların niçin daha doğru olduklarını gösterecektir.

Augustinus'un eğitimle ilgili felsefî düşünceleri, onun Tanrı anlayışından çıkar. O ilk olarak, anlamı adlandırdığı nesne olan sözcüklerden ve bu sözcüklerin adlandırdığı şeylerin meydana getirdiği cümlelerden kurulu bir dil anlayışı geliştirir. Buradan da, hiç kimse bilmediği bir şeyi başkasına anlatamayacağı için, herkesin şeyleri, ilâhî kaynağın ışığıyla aydınlatıldığı biçimiyle öncelikle kendisi için öğrenmesi gerektiği sonucuna ulaşır. Ona göre, öğretme bilgilendirme değil, fakat Tanrı'nın bilgisini kendimize ya da başkalarına hatırlamaktır.

İkinci olarak, eğitimin amacının haklılandırılması da Tanrı kavramından çıkar. Yaratılmış olan her şeyin iyiliği, o şeyin de kendisine göre yaratıldığı Tanrı'nın zihnindeki ideaya benzerliğiyle ölçülür ki, bu idea o şeyin ilkörneğidir. İnsanlık için ilkörnek ya da ideal, Tanrı'nın emirlerine uymak ve yaşamını dünyaya gelmeden önceki mükemmellik düzeyine ulaştırabilmek için Tanrı'yı ve başka insanları sevmektir. İnsan için mutlu olmak demek, kişinin istediği şeye istediği zaman içinde sahip olması demektir; Tanrı tek sonsuz varlık olduğundan, aynı zamanda arzunun dayandırılabileceği tek varlıktır da. Mutlu olmak ayrıca, söz konusu koşulların eğitim yoluyla insanda da geçekleştirilebildiğini görmek ya da göstermektir.

Augustinus Tanrı'da ayrıca, insan doğası ve topluma ilişkin bir metafizik açıklama da bulur. Tanrı ilk başta her şeyi ya edimsel ya da potansiyel olarak yaratmıştır. Bütün bir tarih -her bir bireyin tövbeye gelmesi ya da gelmemesi ya da her toplumun iyiye ya da kötülüğe yönelmişliği-, Tanrı tarafından potansiyel olarak yaratılmış olanın edimsele dönüşmesinin tarihidir; olup bitenler, her şeyi bilen Tanrı'nın ve ilk yaratılışın zorunlu bir sonucudur. İnsan doğası ve toplum çözülüp dağılabilir olduğundan, eğitimin nihaî amacı, bu çözülüşü önlemek olmalıdır.

Geç Dönem Ortaçağ Düşüncesi: Aziz Augustinus'un ölümünden sonraki yüzyıllarda, öteki dünyaya olan ilgi öylesine arttı ki, neredeyse eğitime hiç önem verilmez oldu. Dikkatlerin, tövbe etmenin öteki dünya açısından sonuçları ya da bu dünyadaki varoluş çabasından dolayı tövbeden yüz çevirmenin sonuçları üzerine yoğunlaşmasından başka; inanca dönme ihtiyacının güvenceye alınması o kadar dogmatik hâle geldi ki, bu amacı haklılandırmaya dönük çabalar neredeyse yararsız, hatta gereksiz görünmeye başladı. Önce papazların sonra da Avrupalı eğitimcilerin, kutsal düzen ve kimi dinî ritüeller konusunda kilise dışında kalan insanlara verdikleri eğitim yetersiz kalmaya başladı. Kültürün aktarılması sadece yavaşlamamış, fakat büsbütün önemsiz hâle gelmişti. Eğitimin öteki dünyayla ilgili amaçlarının geniş çevrelerde kabul görmesi, bu doğrultudaki felsefî düşünceleri de harekete geçidi. Bu dönemin gayrı resmî ve felsefî olmayan eğitim üzerine yorumları Venerable Bede (673-735), Alcuin (735-804), ve IX. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Hrabanus Maurus'un

yazılarında bulunabilir. Aquinaslı Thomas (1224-1274), eğitim felsefesi üzerine sistematik çalışmalar yapmış olmakla birlikte onun asıl katkısı, eğitimin amaçlarının ne olması gerektiği üzerine olmaktan çok -Augustinus'un konuyla ilgili tartışmasının bir devamı olarak- öğretimin mahiyeti üzerine olmuştur.

Rönesans: Rönesans'la birlikte, antik dönemin öğrenme anlayışına dönük ilgide ve bu dünyaya ait yaşamın değeri üzerine bir uyanış başlamıştır. Ana çerçevedeki bu değişime paralel olarak bazı yazarlar eğitime, Sofistlerinkine benzer bireyci ve sağduyulu bir yaklaşım getirmişlerdir. Reformcu düşünce -en azından Luther açısından-, Tanrı'nın emirlerine doğrudan ulaşabilmek ve dinin devlet kontrolüne girebilmesi amacıyla evrensel, zorunlu devlet-kontrolünde bir eğitim anlayışı önermiştir. Ignatius Loyola (1491-1556), Katolik kilisesi aracılığıyla hayata geçirilecek geniş bir üniversite ve okullar sistemi kurmuş ve 1599'da, Katolik eğitimi daha da geliştirebilmek amacıyla bu okullar için bir program geliştirmiştir. Buna rağmen Reformcularla karşı reformcuların oluşturdukları eğitim literatürü, eğitim üzerine felsefî düşüncelerden ziyade, birtakım polemikler içermektedir.

Modern Dönem

Comenius: XVII. yüzyıldan itibaren yeniden başlayan ve o zamandan günümüze kadar süregelen eğitim üzerine felsefî düşünüş, Aziz Augustinus tarafından eğitime atfedilen hedeflerin giderek sekülerleşmesi ve doğalcılığa dönüşün bir tarihidir. Bu süreç John Amos Comenius'un (1592-1670) çalışmalarıyla başlamıştır.

Comenius da, tıpkı Augustinus gibi insan doğasının ilk günah ile yoldan çıkarıldığını ileri sürer. Fakat o, insan doğasının mutlak mükemmelliğe ulaşma kapasitesine sahip olduğuna da inanır. Ona göre, ruh, bilgeliğe (eksiksiz bilgi), erdeme (doğru yaşamanın kurallarına bağlılık), dindarlığa (insanlığın yaratıcısı Tanrı'ya duyulan aşk) erişme imkânlarını kendisinde taşımaktadır. Aziz Augustinus gibi Comenius da tarihi, masumiyetten uzaklaşmanın tarihi olarak görür, ancak öte yandan tarihte zikzaklı bir ilerleyiş de söz konusudur, öyle ki tarihin bu niteliğinden dolayı bugün, bu dünya üzerinde İsa'nın yeryüzüne inişiyle engellenmiş olan uluslararası bir çatışma ortamından uzak olarak yaşayabilme çağına ulaşmak mümkün olabilmiştir. İnsan ruhunun içinde barındırdığı potansiyeller son yüzyılda bilgelik, erdem ve Tanrı'ya bağlılık biçiminde gerçekleşmiş ve tüm toplumlar uluslararası kardeşlik etrafında toplanmıştır. Bu mükemmelliğe ulaştıktan sonraki arayışın ödülü, ölümsüz kutsanmışlıktır. Comenius, çocukluktan yetişkinliğe kadarki dönemde halka açık, evrensel ve devlet destekli okullar sisteminin, ruhun potansiyellerinin daha ileri düzeylerde gerçekleşmesine ve tarihin kendi hedefine ulaşmasına yardımcı olacağı görüşünü savunmuştur. Bu bağlamda eğitim programları, bilim, sanat, dil, edebiyat ve din gibi disiplinlerin basit ve soyut öğelerinden daha karmaşık ve somut öğelerine doğru bir sıra izlemelidir. Öğretim yöntemi de, insan türünün genç bireylerinin, hayvan ya da bitki türlerinin genç bireylerinin gelişiminde gözlemlenen ilkelerle yoğrulması biçiminde olmalıdır.

Comenius'un eğitim felsefesi, yine Aziz Augustinus'ta olduğu gibi, Tanrı kavramı üzerine odaklanır. Eğer insanı mükemmel olan Tanrı yaratmış ise, o zaman insan da mükemmel olabilir. Bilgeliğe ulaşmak, duyumlarımızla elde ettiğimiz verileri apaçık kılmak ve bunları aklın ortaya çıkardığı ilkelere göre düzenlemek demektir. Davranışları mükemmelleştirmek, kişinin iradesini Tanrı'nın emirleriyle uygun hâle getirmek, bağlılığı mükemmelleştirmek de itaat edilmek durumunda olan Tanrı'yı sevmek demektir. Comenius, insanın doğası ve tarihi konusunda ve ilâhî otoriteyle ilgili olarak, aydınlık ve karanlık zıt güçleri üzerinden ifadesini bulan kimi metafiziksel açıklamalar geliştirmiştir. Dolayısıyla, eğitimin yapması gereken, yukarıda sözü edilen üç potansiyel alanda insanı mükemmelliğe ulaştırmaktır. Eğitimin ayrıca, kişisel yaşamların tam bir Hristiyan olarak yaşanmasına ve tarihin de kendi hedefini gerçekleştirmesine yardımcı olması gerekir.

Locke: XVII. yüzyıl sonlarında John Locke (1632-1704) *Some Thoughts Concerning Education* [Eğitim Üzerine Bazı Düşünceler] adıyla bir kitap yayımladı. Bu kitapla birlikte *An Essay Concerning Human Understanding* [İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme] ve *Second Treatise of Civil Government* [Hükümet Üzerine İkinci İnceleme] adlı kitaplarında

Locke, Comenius'un başlattığı eğitimin amaçlarının sekülerleştirilmesi anlayışını daha da geliştirmeye çalışır. Locke, Augustinus ve Comenius ile birlikte, insanın özgür olduğunu düşünürken, onun türünün tarihi gereği doğuştan günahkâr olduğu fikrinde onlardan ayrılır. Ona göre, her insan, Augustinus'un da benimsediği gibi, cisimsel bir töze bağlı zihinsel özdür; bununla birlikte, zihinsel etkinlik öz kavramına gönderme yapmaksızın, biri anlama diğeri irade fakültesi olmak üzere, iki yeti temeli üzerinde açıklanabilir. Anlama yetisi insanın, hem bilmesini hem de arzu duymasını sağlayan güç veya yeti olsa da, insanın neyi bildiği bir yandan, bir biçimde çevre tarafından kendisine aktarılan ideler tarafından belirlenirken, neyi arzuladığı da çevrenin, az sayıdaki doğal içgüdüsünün önüne koyduğu hedefler tarafından belirlenir.

Doğal hâliyle toplum, üyelerinin gereksinimleri ile emekleri arasındaki denge üzerine kurulmuştur. Böyle bir devlette dünyanın doğal "birlikteliği", büyük ölçüde özel mülkiyet biçiminde tezahür eder ve bu durumda ilkel toplumun işlevi doğa yasasını hayata geçirmek ya da özel mülkiyetin de kendisine tâbi olması gereken Tanrı'nın yasasına riayet etmek ve onun gerçekleşmesine hizmet etmek hâline gelir. Ancak burada, neredeyse tüm insanların doğa yasasının gerçekleşmesi için gerekli potansiyele sahip olmalarından dolayı, bunun insanlar arasında eşit biçimde nasıl dağılacağı ya da dağıtılacağı konusunda tartışmaların çıkması doğaldır. Bu tür tartışmalar karşısında politik toplumun gerekliliği kaçınılmaz hâle gelir. Politik toplum, toplumun tüm üyelerinin, yasaları uygulama yetkisini kendisine devrettikleri yönetime karşı kendi inisiyatiflerini kullanmamayı kabullendikleri bir sözleşme ya da anlaşma üzerine kurulan bir yapıdır. Ancak burada yönetim gücünün uygulamaları, ancak özel mülkiyetten kaynaklanan hakları koruduğu ölçüde meşru uygulama olur. 1688 İngiliz Devrimi'nden sonra kurulan devlet böyle bir devlettir ve bu devlet yapısı, herkesçe bilinip tanınan temsilcileri olan, egemenliğin ve çoğunluğun kurallarının parlamenter yolla belirlendiği ve yasalara dayalı yönetimin keyfî yönetimden ayrıldığı bir devlet yapısıdır. Locke, keyfî yönetim uygulamalarını denetleyebilir olan bu devlet yapısının, olabilecek en iyi yönetim biçimi olduğu görüşünü savunur.

İşte eğitimin amacı da, belirli bir sözleşme temelinde devlet biçiminde örgütlenmiş toplumun mutluluğunu artıracak insanlar yetiştirmektir. Eğitimden geçen insanlar iyi karakterli ve öğrenmeye karşı istekli olmalıdırlar. Burada iyi karakterden anlaşılması gereken, tutumlu, erdemli ve üretken davranışlar gösterme alışkanlığıdır. Öğrenmeye istekli olmak ise, salt bilgiyle donanmış olmak yerine, bilgiyi değerlendirebilme ve gerektiğinde onu öğrenebilme becerilerine sahip olmak demektir. Bu alışkanlık ve becerileri kazanmanın en uygun yolu, kişinin özel öğretim yoluyla, içgüdüsel arzuları dengelemesini sağlamak ve açık seçik fikirleri, öğrenciye nesnelerinin sahip olduğu bağlantı ve düzenlilik içinde kazandırmaktır. Hem ahlâkî hem de zihinsel eğitimde öğrencinin ilgileri dikkate alınmalı ve başarılarının toplumsal onayı yoluyla kendi adına öğrenmesi teşvik edilmelidir. Bu eğitim sürecinden gerektiği düzeyde yararlanan ve toplumun mutluluğuna katkıda bulunan birey, toprak sahibi ve yönetimde yer almak isteyen aristokrat bir ailenin çocuğudur. Yoksul öğrenciler ise ancak, daha çok dinî bir eğitim olmak üzere, kendi yaşamlarını sürdürmelerine yetecek ölçüde eğitim alırlar.

Toplumsal mutluluğun gerçekleştirilmesi ve sürdürülmesi, Locke'un eğitim kuramının birincil amacını oluşturur. Böyle bir toplumun içinde insanın kendi görevini yerine getirmekten mutluluk ve haz duyduğu bir toplum olmasından dolayı, Locke'un etik anlayışı da mutlu bir yaşam anlayışını temellendirmeye dönük bir etik kavrayışı üzerinde yükselir. Bireyin görevi, esas itibarıyla özel mülkiyetin korunmasıyla ilgili olan pozitif hukukta da cisimleşmiş olduğu şekliyle doğa yasalarına itaattir. Bunun da, bütün ahlâk ilkeleri gibi geçerli olduğu tam bir kesinlikle bilinebilir ve o, Tanrı, Tanrı'nın yaratılmış insanı ve bu ikisi arasındaki ilişkilerle ilgili idelerden yola çıkarak kanıtlanabilir. Genç bireylerin ahlâkî ve entelektüel eğitimleri, onların görevlerini yerine getirmelerinden haz duymalarını sağlayacak ve dolayısıyla devletin de kendi görevlerini yerine getirmesiyle benzer bir mutluluk, sosyal kontrol yoluyla toplumun tüm katmanlarına yayılacaktır.

Locke'un bilgi kuramı, onu, doğruluğunu duyularımız veya bu türden algısal bir bellek yoluyla sezebildiğimiz, kanıtlayabildiğimiz veya algılayabildiğimiz bir önermeyi kesin olarak bilebileceğimiz sonucuna götürmüştü. doğruluğundan emin olabiliriz. Ödevimizin geçerliliği kanıtlanabilir olduğuna göre, onu yerine getirmenin doğru olduğunu bilebiliriz; onun ahlâk eğitimi anlayışı işte bu yolla temellendirilmiş olur. Onun söz konusu bilgi kuramı duyusal dünya hakkında pek az şey - ancak duyularınızla algıladıklarımızdan anımsayabildiklerimizi ya da fiilen algılamakta olduğumuz şeyleri- bilebileceğimizi öne sürdüğü için, entelektüel faaliyet ve arayışlarımızın önemsizleştirilmesi de işte bu zemin üzerinde meşrulaştırılmış olur. İmanın doğasıyla ilgili pek çok yargıyı inanç düzeyinde ya da salt makûl oldukları gerekçesiyle kabul etmek durumunda olduğumuz için, genç bireylerin kafalarını bunlara ilişkin ayrıntılı mülâhazalarla meşgul etmek yersiz ve gereksizdir.

Rousseau: Jean-Jacques Rousseau, en etkili olmuş olanı, John Locke'dan esinlenerek geliştirdiği kuram olmak üzere üç ayrı eğitim felsefesi kuramı geliştirmiştir. Polonya anayasası için başlattığı tartışmada, kurumları sağlıklı çalışan bir ulusal programda eğitimin de bu kurumların destekçisi ve geliştiricisi olması gerektiğini söyler. *Emile* adlı kitabında kadınlar için önerdiği programda, kadınların eğitiminin kendileri için çekici, ev işlerinin yönetiminde öğretici ve ev dışındaki sorunlarda kocasına tam bir bağımlılık sergileyecek biçimde olması gerektiğini ileri sürer. Bununla birlikte, *Emile*'in önemli bir bölümü, soylu genç bireylerin eğitimi konusunda, kendisinden sonraki eğitim uygulamalarında hayli etkili olacak bir kuram ortaya koymanın yanında, eğitime, Locke'un tamamıyla farklı bir anlamda kabul ettiği seküler ve politik idealler de atfeder.

Locke'a benzer biçimde,Rousseau da insan doğasının, tarihsel etkilerden uzak ve dünyaya doğuşta masum olarak geldiğini söyler. Yani, ona göre insan, -haz ve acı, duyu, akıl, arzu ve duygu ve irade gibi- kimi meleke ya da yetilerle donatılmış bir varlıktır. Bu yetiler bireyin yaşam süresi içinde zamanları geldiğinde belirli bir örüntüye göre ortaya çıkarlar ve kişilik de, yeni ortaya çıkan yeteneklerin zaten ortaya çıkmış durumda

Rousseau

olanlarla bir birlik içinde uyumlu bir biçimde gelişme göstermeleri suretiyle istikrar kazanır. Söz konusu genel kalıp ya da örüntüye karşın, her birey diğer bireylerden farklılaşır ve onun zaten kendi durumuna uygun düşen bir süreç yoluyla istikrar kazanması gerekir.

Rousseau'ya göre, insanlık tarihinin erken dönemlerinde toplum diye bir şey yoktu. Dolayısıyla, insanlar arasında sosyal eşitsizlik diye bir şey de bulunmuyordu. Avcılık, balıkçılık ve tarım tekniklerinin gelişmesiyle birlikte, insanlar mülk edinmeye başladılar; mülk edinmeyle birlikte aileler oluşmaya ve böylece de ekonomik iş bölümünde, bağımsızlıkta ve eşitlikte birbirlerinden farklılaşmaya başladı. Toplum bir yandan giderek karmaşıklaşırken buna paralel olarak insanlar da giderek daha açgözlü, daha tutkulu ve bencil bir ruhsal yapıya evrilmeye başladılar. Zamanla insanlar, başkalarının ya da daha yoksul olanların ihtiraslarına karşı kendi mülklerini korumak için hukuku ve devleti geliştirdiler. Giderek eşitsizlik on sekizinci yüzyıl toplumunun yapısına bir daha çıkmamacasına yerleşti ve nihayet devrim hareketiyle giderilmeye ya da en aza indirgenmeye çalışıldı.

Rousseau, içinde yaşadığı çağın koşullarında çocukların veya soylu çocuklarının mutluluk içinde yaşayabilmeleri için nasıl eğitilmeleri gerektiğine konusunda ayrıntılı görüşler ortaya koymuştur. Rousseau çocuk

için, her ne kadar onun gelişimi her bir evrede farklı özellikler gösterse de, tüm gelişim evrelerinde doğaya ve toplumsal dünyaya aktif katılım ve bunlara ilişkin kişisel gözlemleri yoluyla gerçekleşecek bir eğitim öngörüyordu. Tüm kariyerini çocuk eğitimine adayan bir öğretmenin, öğrencinin kendi ilgi ve meraklarına odaklanması ve onu bu ilgilerini gerçekleştirmeyi öğreterek eğitmesi gerekir. Böyle bir eğitimden geçen genç birey, gelişiminin her dönemini keyif alarak yaşayacak ve böylece güçlü bir bedenle sağlıklı bir zihne sahip olabilecektir. Söz konusu istikrar, onun gerçekleşmeleri için gerekli güce sahip olmadığı şeyler için arzu duymamak anlamına da gelir. Bu ise bireyi, ne âlim ne de aşırı terbiyeli biri yapar, fakat daha ziyade onu, Rousseau'nun öngördüğü sosyal fırtınadan sonra ayakta kalabilmesini mümkün kılacak bir kır hayatına götürür.

Rousseau bilgi için üç temel ölçüt öne sürmüştür: Eylemin sonuçlarıyla ilgili duyumsal deneyim, yüreğin emirleri ve pratik yarar. Bir öğretim yöntemine dönüştürdüğü ilk ölçüt bireye, doğa ve topluma ilişkin olarak neyin doğru neyin yanlış olduğunu öğrenebilmek için kendi düşüncelerinin gerektirdiği eylemlerin sonuçlarını bizzat tecrübe etmeyi gerektiren bir ölçüttür. İkinci ölçüt, onun dinî öğretinin ana hatlarıyla da olsa, eğitime dâhil edilebilmesi için kullandığı bir ölçüttür. Üçüncüsü de, pratik sonuçlar üretmediğine inandığı felsefe ve edebiyat gibi disiplinlere eğitim programlarında olması gerekenden daha fazla yer vermemek için başvurduğu bir ölçüttür.

Rousseau'nun metafizik düşünceleri kendisini, insanın, çevresi ve eylemleri de içinde olmak üzere tüm doğanın belirli yasalara tâbi olduğunu, fakat ödev doğa yasaları tarafından belirlenen yollar dışında davranmasını gerektirdiği için, bu ödevin belirleyici olduğu bir ayrı dünya olduğunu düşünmeye götürmüştür. Ödeve uygun davranmanın eylemin temel gerekçesi olarak birçok beklenti arasından birisini seçmenin gerekçelerini ortaya koyma hakkı olarak anlaşılması ve ayrıca, bu seçim ve seçimi sonuca ulaştırma doğaya karşın olacağından, doğru davranabilmek için özgür olmak gereği bulunduğunun unutulmaması gerekir.

Rousseau'nun ahlâka ilişkin görüşleri, iyi yaşamın, içinde ne maddî gücünü artırma hedefi olan sığ arzuların, ne de güç arzusunun yarattığı hoşnutsuzlukların olmadığı, bunların yerine arzuları gerçekleştirmek için gerekli gücün, sorumlu bir insanın sahip olabileceği arzularla eş düzeyde olması ve gücün bunlar için harcanmasından ibaret bir mutluluğun yer aldığı -Locke'un görüşünden çok farklı olmayan- bir görüş biçiminde özetlenebilir. Rousseau sorumluluğu, genel irade olarak anlar. Bu da, belirli bir grubun iradesi yerine ulusun mutluluğu ya da belirli bir kişinin iradesi yerine daha küçük bir grubun mutluluğu ya da tek bir bireyin mutluluğu anlamında kullanılır.

Ona göre, bizim sorumluluğumuz, mümkün olduğu yerde ve zamanda genel iradeye göre davranmaktır. Ancak Avrupa'nın büyük devletlerindeki kurumlar, belirli grupların ya da kişilerin iradesi lehine oluşturulmuş kurumlardır. Bu nedenle toplumsal sözleşme (bu adla tarihte ne olmuş olursa olsun, bazılarının daha kişisel amaçları yerine genel sorumluluğa göre davranma üzerine imzalanmış bir sözleşme), söz konusu otoriteler tarafından çiğnenmiştir. Sonuç olarak sorumluluk ideali, eğitimin genel amacı olmaktan çıkmıştır. Rousseau, üzerinde daha çok durduğu, eğitim kuramının temelini oluşturan iç barışa yönelik kişisel çaba gösterilmesi gerektiğine ilişkin görüşünü böyle temellendirir.

Pestalozzi: Heinrich Pestalozzi'nin (1746-1827) eğitim görüşleri, kendisine büyük bir hayranlık beslediği Rousseau'nun görüşlerinden farklı olarak, doğrudan devrimci bir dönüşüm izi taşımaz. Ancak onun da ezilen insanlara karşı bir sempatisi vardı ve bu nedenle eğitimi, ezilen insanları da kapsayacak bir sosyal reformun koşulu olarak görüyordu. O, kitapları ve örnek olayları ile Avrupa ve Amerika'daki yaygın-eğitim hareketlerine büyük katkılarda bulunmuştur. Rousseau'nun kendi düşünceleri üzerindeki etkisi özellikle, çocuklara, tümünün yaşamak durumunda oldukları gelişim süreçlerine uygun biçimde davranılması gereğine yaptığı vurguda görülür.

Ona göre, çocukların gelişimi üç evrede tamamlanır. Çocuğun zihni ilk başlarda bulanık ve karmaşıktır. İkinci evrede, çocuğun zihninde kimi nesne ya da olgu formları oluşmaya başlar. Son evrede bu nesneler genel kavramların örnekleri olarak anlaşılır ya da Pestalozzi'nin deyişiyle, tanımlanırlar.

Tüm bu süreç boyunca kişi, imgelerini netleştirip sağlamlaştırmada ve bunları bilgiye dayanan fikirlere dönüştürmede aktif bir kişilik sergiler. Ona göre, her çocuk, içinde bulunduğu gelişim evresine uygun etkinliklerde bulunmalı ve öğretimi, ağırlıklı olarak kendi bilgi ve kavrayışlarını geliştirmesini sağlayacak çalışmalardan oluşmalıdır.

Pestalozzi bilginin üç bileşeni olduğunu söyler: Bilinen şeylerin niceliği, bilginin formu ve bilginin dile geldiği dil. Dolayısıyla, öğrenme her üç bileşenin de analiz edilip aydınlatılacağı ortamlarda başlamalıdır. Sayısal öğeler rakamlardan oluştuğundan, rakamları ve/veya sayıları kavrayabilmek için, aritmetiğin öğrenilmesi gerekir. O, bilginin formundan, görsel ya da duyumsal karşılığı olan düşünceyi anlamaktadır; dolayısıyla, bu tür bilginin öğeleri çizgiler, açılar ya da eğriler gibi öğeler olmak durumundadır. Öğrenci, biçimi öğrenmeden önce bu öğeleri tanıyor olmalıdır. Dilin (nihaî) öğeleri ise harfler olduğundan; dil eğitimi, dilin öğelerinin yazılı ya da sözlü formları üzerine çalışmalardan oluşmalıdır.

Pestalozzi sayısal, biçimsel ve dilsel bileşenlerin öğretimi için ayrıntılı yöntemler geliştirmiştir. Bu yöntemleri de, bir annenin kendi çocuklarıyla ilgilenme biçimine ilişkin düşüncelerinden çıkarmıştır. Ona göre, bir anne, aile ortamında her bir çocuğunun hangi gelişim evresinde olduğunu bilir; dolayısıyla çocuğuna ev işlerinin yürütülmesi sırasında çizmeyi ya da yazmayı öğretebilir ve böylece de çocuğun, içinde bulunduğu gelişim evresinin izin verdiği nesneleri açıkça kavrayıp tanımlayabildiğinden emin olabilir. Pestalozzi çocukların, şeylere ilişkin kendi algılamaları üzerine temellenen bilgiyi edinebilmeleri amacına yönelik bu tür yöntemlerin okullarda da uygulanabilir olduğunu düşünür. Nitekim, İsviçre'de açtığı ve İsveç'in köylü ailesini model alan okul, Amerika ve Avrupa'dan pek çok göçmen için bir cazibe merkezi hâline gelmiştir.

Öğretim çocuklar açısından, şeylerin bilgilerden başka, bilmenin zihinsel kapasiteleri ortaya çıkarılması ve fiziksel ve motor beceri kapasitelerini geliştirici olması gerektiğinden dolayı Pestalozzi, nasıl ki bilgi kendi bileşenlerine ayrıştırılabiliyorsa, buna benzer biçimde davranışların da kendi bileşenlerine ayrıştırılması gerektiğini ileri sürer. Pestalozzi, öğrencinin nasıl yapılacağı bilgisini öğrenmesinin, temel düzeyde sayı, biçim ve dil bilgisini belirli düzeylerde öğrenmiş olmasını gerektirdiğinden emindi. Ahlâkî ve dinî öğretimin -bilgi ve beceri öğretiminden daha önemli olan- çocuğun annesine olan bağımlılık duygularının diğer insanlara ve Tanrı'ya aktarılıp genelleştirilmesinde zaten içerilmiş olduğunu düşünüyordu. Öte yandan Pestalozzi'nin motor beceri kapasitesi ile ahlâkî gelişim kapasitesinin gelişimine ilişkin görüşü, her ne kadar kendisi her üç kapasitenin de birbiriyle ayrılamaz biçimde bir birlik olduğunu düşünüyor idiyse de, zekânın eğitimine ilişkin tartışmasında olduğu kadar ayrıntılı ve açık değildir.

Pestalozzi'nin eğitim felsefesi üzerinde çok etkisi olmamıştır. Hatta eğitim felsefesi ile doğrudan bir ilgisi de olmamıştır. Ancak eğitim kuramları üzerine olan yazıları ile okullarındaki uygulamalarının, çevresindeki insanlar üzerinde önemli etkileri olmuştur.

Froebel: Pestalozzi'nin genç çağdaşı olan Friedrich Froebel (1782-1852), Pestalozzi'nin okullarından birisinde uzun süre çalışmış birisidir. Froebel ayrıca, üzerine -özellikle neredeyse kuruluşunu kendisine borçlu olduğumuz ana okulları olmak üzere- okullara ilişkin kuram ve uygulamaların dayandırıldığı pek çok felsefî düşünceyi de miras almıştır.

Froebel'in felsefî düşüncelerinde eğitimin amacı, bireyin tüm yetilerinin tam ve bütüncül gelişimi ile aynı yetiler arasında, eğitimin kazandıracağı ve toplum, doğa ve Tanrı'yla olan ilişkilerindeki uyuma benzer içsel bir uyumda aranmalıdır. Bu amaç öğrenciye zoraki empoze edilemez, öğrencinin bunları sahip olduğu yetenekler yoluyla kazanması gerekir. Bu amaçları benimsemiş birisi, ihtiyaç duyduğu bilgiyi kazandıracak zihinsel davranışlar (ezberlenmiş bilgiler değil) ile kişisel tutarlılık ve güvenirliği her koşulda sergileyebilen birisi olacaktır.

Bu amacın gerçekleştirileceği eğitim süreci, doğuştan sahip olunan yetilerin açığa çıkarılması ile mümkün olur. Tıpkı bir bitkinin olgunluk düzeyine doğru gelişiminde olduğu gibi, her birey ve bireyin yaşamı da doğuştan getirilen belirli bir örüntünün boyutlarının olgunlaşmasıyla gelişen bir süreçtir. Bu süreç aynı zamanda, özbilince ulaşma ile sonuçlanan kendini geliştirmenin giderek

belirginleşen bir ifadesidir. Bireyin gelişimi bebeklik, çocukluk, erginlik, gençlik ve olgunluk dönemleri boyunca, birtakım yeniliklerin eklenmesiyle değil, Rousseau'nun belirttiği gibi zaten var olan eğilimlerin giderek belirginleşmesiyle karakterize olan bir süreçtir.

Froebel de bu türden bireysel gelişim görüşüne uygun eğitim yöntemleri üzerinde çalışmıştır. Gelişimin ilk evrelerindeki yöntemler, yalnızca çocuğun kendisini ifade edebilmesini sağlayacak yöntemler olurken; daha sonraki evrelerin yöntemlerinin gelişimi yönlendirici ve biçimlendirici olması gerekir. Froebel'in çocukluk evresine yaklaşımı, -özellikle bütün Amerika'da olmak üzere hızla yaygınlaşan bir kurum olarak- anaokullarının kurulmasına yol açmıştır. Erginliğe yaklaşımı ise, ilkokulların yöntem, program ve materyallerinde ciddî yeniliklere yol açmıştır.

Birey, ilk bebeklik döneminde, bakıma ve ihtimama muhtaçtır. İkinci dönemde duyu yetileri ile dilsel gelişimi başladığından, bunlara uygun eğilimlerinin özgür ifadesine izin verilmesi gerekir. Bunun için en önemli yöntem, oyundur. Froebel, (adına "ödüller" dediği) eğitici oyuncak olarak oynanabilen çok çeşitli oyuncaklar geliştirmiş; ("etkinlik" olarak adlandırdığı) kilden tasarımlar oluşturup modeller geliştirme gibi, ödüllerle birlikte çocuğun algısını geliştiren etkinlikler ortaya koymuş; çocuğun kalıtımsal olarak getirdiği sosyalliği geliştirmek amacıyla daha çok bir grup ile oynanan dil ve yazı oyunlarını öne çıkararak şarkı söylemenin ya da doğal konuşma davranışının önemini vurgulamıştır.

Çocukluk döneminin, ona göre, öğretim yoluyla geliştirilmesi gerekir. Bu dönem çocuğun kendisinin bilincine ulaştığı dönemdir: Bu dönemde çocuk, kişiliğini kazanabilmek amacıyla yönetim süreçlerinde yer alarak okulun yönetimine katılmalıdır. Doğaya ilişkin bilgiler, edebî öyküler, grup içi öğrenme etkinlikleri, aile içindeki etkinlikler ya da el uğraşıları- bunların tümü zihinsel hazırlık amacıyla, kişilik özellikleri ve alışkanlıklarının daha da yerleşmesini sağlarlar. Froebel, bireyin gelişimini yönlendirecek öğretimin, pratik yararları değil fakat, bireysel ve sosyal evrimin doğal hedefi olan koordineli ve gelişmiş yetilerin gelişimini amaçlaması gerektiğini söyler. O, bu dönemler dışında gençlik ve olgunluğa ilişkin olarak çok fazla yorumda bulunmamıştır.

Froebel -ilk dönemlerde kendiliğinden, sonraki dönemlerde ise her bireyin kendinde taşıdığı potansiyel yetileri açığa çıkaracak- eğitim görüşünü, biraz mistisizm ve bilinemezcilikle renklendirilmiş ve kendi zamanının mutlak idealizmine de bağlı metafizik temellere oturtur. Mutlak olan, akla gelebilecek her şeyi içerdikten başka, insan zihninin ya da doğal potansiyelin evrilmesinde olduğu gibi sürekli bir değişim hâlindedir. Söz konusu kozmik evrim, etkiden tepkiye, basitten karmaşıklığa bilinçsiz olma hâlinden özbilincine doğru gelişir. Froebel Mutlağı Tanrı ile bir tutar ve evrimsel gelişimi de onun yaratıcılığına bağlar. Bu evrim sürecinde her şeyin, kendisini biricikleştiren ve aynı zamanda onun, evrim ya da yaratılmışlığı dolayısıyla daha geniş organik bütüne bağlanmasını sağlayan belirli bir amacı vardır. Bu anlamda Mutlak'ın evrimi, insanlığın evriminde de gözlemlenebilir. İnsan türünün evrimi beş evreye ayrılır ve her bireyin yaşamı bu kozmik ya da türsel evrimi içinde taşır. Bu nedenle Froebel eğitimin, her bireyin, herhangi bir engelleme olmaksızın bu evrim sürecinin tamamlanmasını sağlaması gerektiğini düşünür. Ona göre, her birey, söz konusu kozmik ya da türsel evrimi kendisi yönlendirmelidir.

İnsan için en iyi yaşam, kişinin kendi iradesinin tam olarak gerçekleştiği -yani geliştirebileceği en mükemmel kendilik bilincinin geliştirildiği- yaşamdır. Buradaki özbilinç, bireyin içinde var olan amaçların farkına varması ya da onların farkına vararak kendini özgürleştirmesidir. Kötülük ise, insanın doğasında var olan eğilimlerin dış etkenler tarafından çarpıtılmasıyla ortaya çıkar; oysa tüm içsel eğilimler eğer kendilerinin farkına varılıp gelişmelerine izin verilirse doğaları itibarıyla iyi ve özgürleşme ile uyumludurlar. Her ne kadar eğitim bazen yönlendirici olması gerekse de, doğal gelişimin dış etkenler tarafından engellenmesi sonucunu doğuracağından, özellikle ilk evrelerdeki yönlendirici eğitim özü itibarıyla negatiftir.

Froebel'in metafizik ve etik öğretileri kendisini, okullar üzerinde doğrudan etkileri olan kimi etkinliklerin geliştirilmesi biçiminde olurken, kendisi daha çok Pestalozzi'nin uygulamaları ile Kant'ın Alman düşüncesi

üzerindeki genel etkilerinden esinlenmiştir.

Kant: Pestalozzi ve Froebel'in çalışmalarının eğitim anlayışları üzerindeki etkisi, daha çok öğrencinin kişiliğinin geliştirilmesi boyutunda olmuştur, ki bu da Rousseau'ya geri götürülebilir bir etkidir. Kant'ın görüşleri, Rousseau'nun eğitim anlayışına göre, birey açısından daha iyimser bir karakter taşır.

Kant insan doğasının üç ayrı yetiden oluştuğunu söyler: Duyu verilerini belirli bir düzenliliğe sahip dış dünya deneyimi biçiminde organize eden bilişsel yeti; başkaları üzerinde kuralsız ve egoistik bir egemenlik kurma içgüdüsü biçiminde kendini gösteren arzu yetisi; arzuları belirli bir kurala göre gerçekleştirmek üzere seçim yapan irade yetisi. Toplumlar bu yetilerin işlenerek gelişmesi sonucu ortaya çıkan yapılardır. Egemenlik kurma içgüdüsü bireyler arası çatışmaya yol açarken, bilişsel yeti bu çatışmanın halklar biçiminde bir araya gelinerek nasıl bertaraf edilebileceğine dair bilgiler üretir; irade ise ortaya çıkan toplumların birbirlerine karşı korunması boyutunda işlerlik gösterir. Ancak bu kez halklar arasında çatışmaların yeniden baş göstermesi olasılığından dolayı halklar, barışçıl bir uluslararası topluluk için çaba gösterirler. Uluslararası topluluk, insanın doğal yetilerinin doğal biçimde çalışmalarına izin verildiği, yani engellenmedikleri ölçüde varolabildiğinden, nasıl ki her varlığın kendi kapasitesini gerçekleştirme çabası içinde olduğuna inanıyorsak, benzer biçimde toplumsal gelişmenin de bir amaç doğrultusunda olduğuna inanmalıyız, inanabiliriz.

Bu anlamda eğitimin nihaî hedefi, tek tek öğrencilerin mutluluklarını artırmak olmayıp, insanın potansiyelinin gerçekleşmesini amaçlayan barışçıl bir uluslararası toplum yaratmak olmalıdır. Dolayısıyla, öğretmenlerin görevi, kendi ekonomik ya da benzeri kaygılarının peşinde olmak yerine, tüm dikkatlerini kendi yeteneklerinin olabildiğince üst düzeyde gerçekleşimine yoğunlaştırmak olmalıdır. Bu da ancak, bilişsel yetiyi, duyu verilerini doğayı deneyimlediğimiz biçimde yeniden kurması amacıyla gerekli doğrularla beslemek; kuralsız davranışlara yol açan içgüdülerden kaçınabilmesi için arzuları sıkı biçimde denetlemek ve nihayet, geri kalan arzuları da belirli kurallara göre düzenleyebilmesi için iradeye gerekli özgürlüğü tanımakla mümkün olabilecektir. Böyle bir eğitimin sonuçları, mükemmel düzeyde gelişmiş kişilikler ve zekâlar olacaktır, ki böylece yetişecek kuşaklar sayesinde, tarihsel olarak eğitim ideallerinin gerçekleşmesine katkıda bulunulmuş olacaktır.

Kant'ın etik kuramı da uluslararası toplumu mümkün kılacak davranış biçimleri için kimi ölçütler (maksimler) getirir. Onun ahlâk kuramı, herhangi bir anlamsızlığa düşmeden genelleştirilebilir olan kuralları -ünlü "koşulsuz buyruk" kavramına denk düşen kurallar- içeren bir kuramdır. Örneğin, "istediğin zaman verdiğin sözden geri dönmelisin" demek hiçbir zaman böyle bir kuralı meydana getiremez; çünkü böyle bir kuralı yalnız kendiniz için değil de, benzer durumdaki diğer insanlar için de uygulamayı düşündüğünüzde, ortada söz verme kavramı diye bir kavram kalmayacaktır. Böyle bir durumda kural, "sizin, verilen sözün tutulmasını beklediğiniz durumlarda kimsenin bunu dikkate almaması" gibi bir anlamsızlığa düşer. "Her koşulda sözünde durman gerekir" kuralı ise, zorunlu bir ahlâk kuralıdır ve o, üstelik diğer tüm kurallar gibi koşulsuz bir buyruktur, çünkü, bu kuralın karşıtının genelleştirilebilirliğini ancak kendimizle çelişerek düşünebiliriz. Uluslararası toplumda da her bireyin kişiliği, bir ahlâkî tercih durumunda kalındığında, bu kurala uygun biçimde davranacak düzeyde gelişmiş olmalıdır. Zira ancak böyle olduğu takdirde devlet tesis edilip sürdürülebilir hâle gelir. Bu anlamda Kant'ın ahlâk felsefesi, eğitimin de gözetmesi gereken ideal toplum düzeni kavramının bir bileşeni hâline gelir.

Kant'ın metafiziği -biri tecrübe ettiğimiz, deneyimleyebildiğimiz fenomenler dünyası, diğeri ise, deneyimimizi aşan numenler dünyası olmak üzere- iki ayrı varlık dünyası içerir. Tıpkı Rousseau'da olduğu gibi Kant'a göre de insan, ilkinde doğa yasaları tarafından belirlenip yönetilen arzu ve eylemleriyle, ikincisinde ise doğru kural ve sorumluluklarıyla yer almak durumunda olduğu için, aynı anda her iki varlık alanında da var olur. Kurallara uygun davranmak için insan, doğa yasalarıyla yönlendirilmesinde olduğu gibi, bir dışsal etki tarafından yönlendirilmeyip, doğrudan kendi iradesi ile, yani özgürce kurala uyma davranışını göstermelidir. Dolayısıyla, bir insanın doğru davrandığı her

durumda, aslında numenler dünyasında davranmakta -yani, nasıl davranması gerektiğine ilişkin kararında kuralı özgürce uygulamakta olduğu- söylenebilir. Kant'ın ahlâk kuramının bu ilkesi, aynı zamanda onun, iradenin nasıl eğitileceğine ilişkin görüşünü de aydınlatan; yani, alışkanlıkların yerleşmesini önleyip bunun yerine çocukların kimi karar durumlarında kurala göre davranmayı özgürce seçebilme davranışının nasıl kazandırılacağına dair bir ilkedir.

Kant'ın tarih görüşü eğitim anlayışı için bir hedef belirlerken, etik ve metafizik kuramları da, en azından kısmen bu hedefe ulaştıracak yöntemi ortaya koyarlar.

Fichte: Rousseau'nun toplumsal refaha ulaşma konusundaki hayal kırıklığı, onu kişisel olarak kendine yeterliliğin geliştirilmesi yönünde düşünmeye yöneltmiş ve her ne kadar kendi teorilerinden izlenemese de, Pestalozzi ile Froebel'in etkileriyle eğitim uygulamalarında öğrencilerin kişiselliklerine daha bir özen gösterilmesine yol açmıştı. Kant'ın uluslararası esenlik arayışı da kendisini, bireyselliği geliştirme yolundan daha ziyade, evrensel akıl yetisini geliştirme yoluyla tüm insanlık için bir gelecek başarısı arayışına yöneltmiştir. Bireysel ya da uluslararası düzeydeki başarı arayışına karşılık ulusal varoluş çabası da Johann Gottlieb Fichte'yi, kendi dönemindeki ulusal kurumların başarısıyla ilgili olarak daha umutvar olunması durumunda, Rousseau'nun seçtiği hedefe benzer bir hedef belirlemeye yönlendirmiştir.

Napolyon'un Prusya'ya savaş açtığı dönemde, Alman halkına yaptığı bir konuşmada Fichte, eğitimin, tüm Alman halkının saf ırk ve kişilik özellikleriyle, dünyaya önderlik edecek biçimde bir devlet altında toplanması amacıyla sürdürülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Eğitim, Fransızların dokunmadığı tek bağımsız kurumdu; tüm Alman çocukları ailelerinden koparılmadığı ve her biri, vatandaşlık sorumluluklarını doğrudan öğreneceği, ödül ve ceza yerine çıkarını koruyup güçlendirmenin öğretileceği ve böylece görev ve sorumluluklarına bağlı bir yetişkinliğe hazırlanabildiği takdirde, bu temel üzerinde bir bağımsız eylem olasılığı, tüm Almanya'nın yararına olabilirdi. Böylece de birleşik, gelişmiş, haklara saygılı, dünyaya egemen bir Almanya yaratmanın yolu açılırdı. Onun bu türden milliyetçi hedefi bir biçimde, kendisinin en iyi devletin en otoriter devlet-yani, her yurttaşın kendi görev ve sorumluluklarını, devletin kendisine sağladığı olanaklar sayesinde yerine getirdiği bir devlet- olduğu görüşüyle desteklemekle istediği hayalperest bir öneriydi. Toplumcu idealini de, o yerine geldiğinde fizikî dünyanın, kendisi aracılığıyla ve kendisi üzerinde görev ve sorumlulukların yerine getirildiği bir ortam ve araç olarak düşünülmesi gerektiği biçimindeki görüşü ile desteklemiş olabilir. Bu görüşü aynı zamanda onun, bireyin, yapması gerekenler açısından kendisini ve hedeflerini kendisine göre konumlandırması gereken -ve Kant'ın *noumen*ler öğretisi eleştirisinden geliştirdiği- metafiziksel idealizmi ile de uygunluk gösterir.

Herbart: Fichte gibi Johann Friedrich Herbart de, *noumen*ler öğretisi üzerine çok kafa yormuştur, fakat ondan farklı olarak, kendi döneminde Fichte, Hegel ve diğer idealistler tarafından geliştirilmiş olan metafiziksel idealizme karşıt biçimde bir tür realizme ulaşmıştır. Bunu da, -hem olabilecek en mükemmel birey, ve hem de olabilecek en mükemmel bir toplumun vatandaşı olmak anlamında- hem bireyselliğe hem de toplumsallığa önem veren bir eğitim hedefi tanımlama ihtiyacına dayandırmıştır.

Tümünün, olabilecek en mükemmel kişilikte ve toplumda bulunması gereken ve hepsi birer "ahlâkî değer" olan beş kriter vardır. Bunlardan ilk ikisi, birey söz konusu olduğunda, kişinin iradesi ile diğer kişilik özellikleri arasındaki ilişkilere dair, son üçü de, yine kişinin iradesi ile diğer bireyler arasındaki ilişkiye dair olan değerlerdir. Eğer kişi kendi iradesinin farkında ve bu iradesinden hoşnut ise, o kişi "içsel özgürlüğe" sahip demektir ve bu içsel özgürlük kişinin memnuniyet duyacağı tek özgürlüktür. Ayrıca kişinin pek çok şeye karşı veya "çok yönlü" güçlü bir iradesi var ve bu irade her biri diğerine bağlı bir hedefler sistematiğine dayanıyor ise, o kişi "mükemmelliğe" sahip demektir. Ya da kişi kendi iradesini, kendi çıkarlarını gerçekleştirmekten çok başkalarının iradelerini gerçekleştirebilmelerine adıyor ise, o kişi "iyiliksever" bir kişidir. Geri kalan iki değer de, iradenin kendisine değil, fakat iradenin, başka insanların da iradesiyle birlikte bir eylem içinde somutlaşmasıyla ilgilidir. İnsanlar gönüllü biçimde belirli bir ilke

ya da yasaya göre yaşarlarsa, ihtilaflar önlenecek ve bireyler "adil" davranmış olacaklardır; ve eğer bir kişi iradi bir biçimde başkasına yarar veya zarar verdiğinde, "adalet" ya da "adaletsizlik" değerleri eylemin sahibine de eş biçimde yarar ya da zarar verecektir.

Söz konusu beş ahlâkî değerin egemen olduğu bir toplum -bir siyasal devlet ya da herhangi bir topluluk-, kullanımlarının çatışmaya sürükleyeceği kimi haklardan feragat edilmesinden dolayı hukukun egemen olduğu bir toplum olacaktır; bu toplumda, söz konusu haklardan feragat etmenin karşılığı olarak her yurttaşı ödüllendiren bir sistem olacaktır; bu toplumun yönetimi, herkese kendi amaçlarını gerçekleştirmenin güvencesini sağlayacak diğerkam bir yönetimdir; yine aynı toplumda kişisel ya da ortak pek çok çıkar ya da irade bir kültürel sistem içinde karşılık ya da gerçekleşme fırsatı bulacaktır; keza, "içsel özgürlüğe" sahip aynı toplum - kişisellikten öte bir toplumsal ruh gerektiren bir nitelik olarak- kendi iradesinin farkında ve onunla barışık olacaktır.

Eğitimin amacı da işte, Herbart'a göre, bir kişinin, toplumun da paylaştığı bir iradeye sahip olduğunu kabul ettiğimiz durumda, bu özelliği taşıyan bireyler yetiştirmek olacaktır; böyle bireyler yetiştirmek ise, psikolojinin bulgularının uygun biçimde kullanılmasıyla mümkün olur. Söz konusu bulgular değerler ya da semboller arasındaki ilişkilerin ortaya konmasından ibarettir, ki Herbart bu ilişkileri kati ve matematiksel bir biçimde ortaya koymak için en çok çaba harcayanların başında gelir. O, psikolojisinin bulgularını, kendi iç gözlemlerine dayandırır ve metafizik düşünceyle de temellendirir. Teknik formundan arındırıldığında, onun psikolojisi şöyle ortaya konabilir.

Herbart, her bir değerin kendisini kalıcılaştırmak için çaba göstereceğini, bunu da bir yere kadar başaracağını savunur. Ne kadar başaracağı, diğer değerlerle olan ilişkisine, yani tam karşıtlık, benzemezlik ve benzerlik ilişkilerine bağlıdır. Kırmızı ve mavi (kırmızı olmayan) birbirine karşıttır, ancak, bir tarafı kırmızı diğer tarafı mavi olan bir cisim üçüncü bir değer olarak bunları birleştirse bile, bunlar bilinç düzeyinde farklıdırlar. Kırmızı ile daire ise yalnızca benzemezdirler; dolayısıyla, her iki değer de ya kırmızı bir dairede ya birbirine yakın durmada ya da birbirinden ayrı biçimde temsil edilebilir. Kırmızı bir gül ya da kırmızı bir elma ise benzerlik gösteren nitelikler olduğundan; biri diğerine atfedilebilir niteliklerdir. Her değerin ya da niteliğin -tümüyle yadsınamaz bir çaba olarak- kendisini kalıcılaştırma çabası, ancak bizim ona ilişkin farkındalığımız sürdüğü sürece var olacak olan bir çabadır. Ona ilişkin farkındalığımız ne kadar açık ise, kalıcılığı da o ölçüde uzun ya da farkındalığımız ne kadar silik ise, o kadar kısa olacaktır. Ancak her durumda değerin kalıcılığı, o değer üzerine yapılacak baskılara karşı direncine bağlı olacağından, herhangi bir değerin kesinliği ya da silikliği, içinde birlikte ortaya çıktıkları -yani farkında olunan değerlerin farkında olunmayanlardan ayrıldığı eşikteki (Herbart'ın ortaya attığı bir psikoloji terimi) yeri anlamındaki- bağlama dayalı olacaktır. Eğer kendi dışındaki değerler kendisiyle karşıt ve ondan daha güçlü iseler, o zaman söz konusu değer bilinç dışına itilecek ve karşıtlarına baskın çıkacağı bir ortamda bilinç düzeyine çıkmak üzere bilinçsiz bir içtepiye dönüşecektir. Ortamın sadece benzemez değerleri ya da nitelikleri içerdiği durumlarda, bunlar çok uzun süreli olmamak koşuluyla bilinç düzeyinde korunur. Art arda yaşanan deneyimler değerleri ya karşıtları ile olan etkileşiminden dolayı bilinçaltı derinliklere iter ya da benzerleriyle birleştirerek, onu bilinçte tutar. Deneyimlenen değer başka değerlerle benzeştiğinde, kendisinde, yeni duyumlar söz konusu olduğunda dışarıdan içeriye doğru, eski duyumlar söz konusu olduğunda ise içeriden dışarıya doğru, kendisini diğerlerine doğru çekimleyen ve sürebildiği kadar uzun süreli bir bütünlük oluştururlar. Böyle bir bütünlük bir "algı birikimi" ya da "düşünce döngüsü" meydana getirir -Herbart'ın ortaya attığı bir diğer psikoloji terimi. Herbart'ın kendi eğitim anlayışını üzerine kurduğu psikolojisi bize, yeni öğrenilen bilgilerin, ancak başka bazı algısal birikimlerle bütünlük oluşturduğunda öğrenilmiş olacağını, aksi durumda bilinçsiz çabadan öteye geçmeyeceğini, bu tür bilgilerin ancak, karşıt değerlerin gündemde olmaması durumunda bilinç düzeyine çıkabileceğini göstermektedir.

Bir kişi iki farklı düzeyde değerler taşır. Bilinç düzeyinde, bunlardan her biri ya psikolojik bir etkinlikten ya da bir duygulanım

durumundan kaynaklanır ve hızlı bir biçimde zaten oluşmuş durumda bulunan birikimle bütünleşir ya da bilinç düzeyine çıkma durumunda olan diğer bilgi öğeleri tarafından bilinçaltına itilir. Bilinçaltı düzeyde ise, bilinç düzeyindekilere göre silikliği ya da onlara benzemezliği ile belirlenen değerler, bilinçaltının karanlığında birbirlerine eklemlenirler. Bilinç düzeyinde değerlerin birbiri ardı sıra gelmeleri bir dikkat yoğunlaşması ile son bulur. Bunlar bizim, az çok tamamıyla "özümsediğimiz" değerlerdir. Örneğin ses gibi uyarıcılar irade dışı biçimde; birbirinden belirgin biçimde farklı renk tonları ya da bile isteye düşünülen düşünce içerikleri ise iradî bir biçimde özümsenirler. Belirli anlarda dikkatin nesnesi hâline gelen söz konusu değerler soyutlanmış durumdadırlar ancak, bu soyutlanmışlıklarıyla ya hızlıca bilinçaltına atılır ya da düşünce döngüsü veya benzer değerler kümesi içinde bir anlam kazanırlar. Bir düşünce örgüsü içine şu ya da bu biçimde girmiş olan fikir ya da değer -gelecekte gerçekleşmesi hedeflenen bir arzu anlamında- bir çıkarı temsil eder. Fikrin ya da değerin ait olduğu önsel algı birikimi, başka bir değer alanına ait birikimle birlikte özümsenme için gerekli çerçeveyi oluşturur, ki bu salt eğlence amaçlı olabileceği gibi, -bir kapristen çok kişiliğin bir parçası olan- gerçekleşmesi amaçlanan bambaşka bir amaç ya da fantezinin gerçekleşimi de olabilir. İradi bir eylem gerçekleştirilmesi niyetiyle birlikte bir arzuyu temsil eder. Ego, kişiliğin odak noktasıdır - hafızanın geriye doğru açılımına neden olan o anki fikir ya da değer aslında geleceğe dönük bir çıkarı (arzu, irade vb.) temsil eder ve tüm algı birikiminin bilinç düzeyine çıkmasını ya da bilinç altına itilmesine yol açar.

Bu biçimde konumlanmış ve düzenlenmiş olan fikir ya da değerler içebakış yetisine sahip bir varlık olarak kişinin enerjisini tüketir. Bu tükeniş, yetilerin kullanılmamasından kaynaklanır (Herbart burada hem bu terimi anlamsız ilân etmekte hem de onu kullanır görünmektedir), çünkü ruhun böyle yetileri yoktur. Bir şey üzerinde düşünmek, onu arzulamak, onu istemek ya da ona ilişkin duygu geliştirmek -bunların tümünün, bir fikir ya da değerin, onu başka fikir ya da değerlerle ilişkisi içinde bilinç düzeyine çıkarmanın ötesinde herhangi bir anlamı yoktur.

Herbart'ın kişiliğe ilişkin görüşü kendisine, hem teoride hem uygulamada yayılım gösteren bir eğitim yöntemi geliştirme fırsatı sağlamıştır. Ona göre, eğitim öğretim demektir ve öğretim de dört adımdan oluşur. (İzleyicileri, bir fikrin "sunum"una, "hazırlık" ögesini de ekleyerek bu sayıyı beşe çıkarmışlardır.) İlk adım olarak, öğrenilecek olan fikir ya da bilgi öğrencinin dikkatine "sunulmalıdır"; ikinci adım olarak, sunulan fikrin, öğrencinin hafızasındaki benzer tüm fikirleri çağrıştırması için fırsat tanınmalıdır; üçüncü adımda öğrenci, hafızasından çağırdığı bilgiler arasından yeni bilgiyi destekleyenleri karşılaştırma yoluyla seçebilmelidir; son olarak öğrenciye, bir düşünme süreci sonunda yeni bilginin mevcut birikimle bağını güçlendirmek üzere, bilgiyi yeni durumlara "uygulama" fırsatı verilmelidir. Bilgilerin dikkatin odağından algılar bütününe doğru gelişen bu düşünce hareketliliği öğrencinin, yeni bilgiyi öğrenmesini sağlayacaktır; böylece bilginin yeniden üretimi de zaten öğrenmenin kendisidir.

Birisine bir şey öğretmek demek, onu yeniden inşa etmek, kurmak ya da yaratmak demektir. Duygular, arzular ve benzeri yetilerin tümü fikir ya da değerleri oluşturduğundan, öğrenciye bilgi ya da değer kazandırmak, ona kişiliğini geliştirmesi için materyal hazırlamak demek olacaktır. Ancak öğretmen, öğrencinin yeni bilgiler öğreneceği koşulları oluşturmakla, yalnızca gerekli materyali hazırlamış olmaz, ayrıca bu materyalin nasıl örgütleneceğini ya da forme edileceğini de belirlemiş olur. Dolayısıyla, kişilik dediğimiz şey, hepsi hepsi belirli bilgilerin belirli bir tarzda örgütlenmesinden başka bir şey değildir.

Öte yandan eğitim yalnızca kişilikler inşa etmek de değildir; o, aynı zamanda beş ahlâkî değeri sergileyebilen kişiler yetiştirmek demektir de. Herbart bu eğitim amacını "karakter" yaratımı olarak görür ve kendisi daha çok "mükemmeliyet" ya da "çok-yönlülük" ile ilgilenir. Çocuğun dikkati kendi deneyimi içinde pek çok şeye yönlendirildiğinde ve bu deneyim birikimi başkaları tarafından onunla iletişim kurarak -çocuğun da sempatiyle yaklaşacağı bir iletişim biçimi ile- desteklenirse, çocuğun ilgileri doğal olarak zenginleşecek ve doğal algı mekanizmasıyla da denetleneceğinden, öğrenci mükemmel biçimde

gelişecek ve güçlenecektir. İradenin ya da kişiliğin gelişimi, bireyselliğin de katkısıyla, eğitimin zorunlu unsuru olmanın yanında, yetişkinlikte de duyarlı kararlar için gerekli bir unsur hâline de gelecektir.

Herbart kendi psikolojisini temelini oluşturacak biçimde bir metafizik görüş de geliştirmiştir. Gerçeklik ona göre, idealizmin savunduğu gibi ne tinseldir ne de uzay ve zamanda yer kaplaması anlamında maddîdir. Onun en önemli özelliği, zihinleri özgür olmayan tarafından kavranamaz olan ve Leibniz'in monadlarından faklı olarak basit ama mükemmel varlıklardan (*Realen*) oluşmuş olmasıdır. Bu basit varlıklar zaman zaman birbirleriyle çarpışırlar ve bu gibi durumlarda her bir varlık kendisini yıkımdan korumak için çaba gösterir. Kendini koruma, bedende söz konusu olduğunda; bedenin o anki durumunu gösterirken, ruhta aynı durum yaşandığında, herhangi bir nesneye yönelen düşünceyi temsil ediyor demektir. Basit olmasından kasıt ise, fikirlerin birbirleriyle çarpışmaları durumunda onlardan bazıları ya bilinçaltına itilecek ya da bilinç düzeyinde korunacağından, ruhun aynı anda birden fazla eyleme angaje olamaması demektir.

Herbart'ın bireysel ya da toplumsal varoluşun standartı olarak tanımladığı beş ahlâkî değere ilişkin etik teorisi, ahlâkî yargıların birer estetik yargı türü olduğunu ileri sürer. Ona göre, ahlâkî değerler ne haklılandırılabilirler ne de buna ihtiyaçları vardır. Söz konusu ahlâkî değerleri en iyi biçimde yaşayabileceği toplumsal ya da kişilik yapılarını her ne kadar insanın beğenisi belirlese de, bunların kendisine göre değerlendirilip yargılanacağı standardın geçerliliği yine de, bizim müzik, resim ya da doğal manzaralarla ilgili beğenimizden farklı bir ölçüt olmayacaktır.

J. S. Mill: John Stuart Mill eğitimin amacını tanımlarken, kendisinden öncekilerin öne çıkardıkları kimi ayrımları göz ardı etmiştir. Örneğin o, toplumu ayrıcalıklı olarak görmemekle ulusal refah ile uluslararası refah ayrımını yok saymıştır ve birey ile toplumun bir sayılabileceğini ileri sürmüştür. Ama onun çalışmaları Herbart'ınki ile yine de benzerlik gösterir: O, eğitimin amacını belirlerken psikolojiden yararlanmaya çalışmış ve onun yararlandığı psikolojiyi, her ne kadar zihnin yapısını oluşturan unsurları, aralarında -çağrışımlar gibi- belirli ilişkilerin olması anlamında farklı biçimde tanımlasa da, bu ilişkiler, tam olarak Herbart'ın olduğunu düşündüğü biçimde değildirler.

Mill insanı bir beden ile bir zihinden oluşan bir varlık olarak görür, ancak kendisi ne kadar böyle düşünse de, insan doğasını anlamada bunlara hemen hemen hiç yer vermez ya da değinmez. Beden, dışsal nesneler aracılığıyla duyularımızın neliğini belirlemenin yanında, bizim içgüdüsel olarak acı ya da sevinç olarak adlandırdığımız belirli şeylerden ya da eylemlerden kaçınmamız ya da onlara yaklaşmamız şeklinde tezahür eden fizyolojik süreçleri de beslerler. Zihin ise, duygu ve hislerin de birleştirici biçimde dâhil oldukları duyum ve fikirler toplamından oluşur. Bilinç içerikleri, belirli koşullar çerçevesinde geçmiş deneyimler içinde duygu ve hislerle duyum ve fikirlerin bireşimi biçiminde ortaya çıkar. Bu koşullarda bir içerik bilinç düzeyine çıktığında, kendi çağrışımlarını da birlikte bilinç düzeyine çıkarır. Çağrışım koşulları kişiden kişiye farklı olduğu için, her insan bireyi biriciklik kazanır.

Yararcılık adlı eserinde Mill, en iyi toplum modelinin mümkün olan en çok sayıda insanın mümkün en üst düzeyde mutluluğa eriştiği toplum olduğunu söyler. Mutluluğu da, kişisel tatminler ile sorumlulukların yerine getirilmesi arasındaki ya da kişisel eylemlerle kamusal eylemler arasındaki dengeden alınan haz olarak tanımlar.

Bu bağlamda eğitimin görevinin de, insanları bu sosyal açıdan ideal duruma ulaştırmak olması gerekir. Eğitim programının gerektiği biçimde hazırlanması, kişisel hazlar ile toplumsal hazlar ve dolayısıyla da küçük hazlar ile büyük hazlar arasında dengenin kurulmasını sağlayabilir. Öğretim yöntemi ile, kişinin, serbest tartışmalar yoluyla gerçeği kendisinin bulmasına fırsat verilerek onun kendisini geçekleştirmesinin önü açılabilir. Buradaki güçlüğü, sorumlulukların yerine getirilmesinden duyulan bencilce hazların, diğer davranış ve edimlere de genellenmesinin önüne geçilmesi oluşturur. Bu başarıldığında kişi, kendisini feda etmesi gereken bir sorumluluk da olsa, o sorumluluğu yerine getirmekten haz duyacaktır. Bu anlamda zorunlu ilköğretimden yüksek öğretime kadar tüm eğitim sisteminin, en üst düzeyde

mutluluğu gerçekleştirecek bir toplum modeline ulaşması için daha uzun yollar kat etmesi gerekmektedir.

Mill kendi eğitim kuramını, kişisel fikirleri tartışmanın bu fikirlerin ne anlama geldiğin açığa çıkarılması için en iyi yol olduğunu ileri süren bir anlam kuramı ve onun ünlü ampirik araştırma yöntemini kullanarak doğadaki şeylerin hiyerarşisi hakkında kesin bilgiye ulaşabileceğimizi -ki böylece aranılan toplum modeline ulaştıracak kişilik tiplerinin geliştirilmesi sağlanabilecektir- öne sürdüğü bir bilgi kuranu ile destekler.

Spencer: Herbert Spencer eğitimin amacını, bireyi olabildiğince mutlu olduğu bir yaşama hazırlamak olarak tanımlar. Bu anlamda mutluluğun gerçekleşebilmesi, önem derecesine göre sıralanabilecek beş ayrı güdünün tatmininden ibarettir; bu güdülerle de bireyin varoluşunu koruyup sürdürmeyle; bireyin aile yaşamıyla; politik ve sosyal sorunlarla; estetik beğenilerle ilgili güdülerdir. Bu güdülere yeterli tatmini sağlayan tek bilgi türü bilimsel bilgi olduğundan, eğitimin de, klâsik bilgilerden daha çok bilimsel bilgi türünün yaygınlaşmasına odaklanması gerekir. Bu anlamda ahlâk eğitimi, yapılan yanlışların sonuçlarından, doğruların kazanımı için dersler çıkarmaya odaklanırken, beden eğitimi, söz konusu tatmini daha da pekiştirmeyi sağlayacak bir beden gelişimine odaklanmalıdır. Her birey, kendi mutluluğunu sağlamakla yükümlüdür ve devletin görevi de bireyi, bu amacı doğrultusunda diğer bireylerin olası olumsuz etkilerinden korumak olmalıdır. Sonuç olarak eğitimin kendisi, sosyal bir zorunluluk ve gereklilik olmaktan daha çok, kişisel bir arayış ve çaba biçiminde olmalıdır.

Spencer gerçekliğin bilinebilirliği konusunda agnostiktir, yani ona göre, gerçeklik kendisini -kimi zaman açıkça kimi zamanda örtük- olgular biçiminde kişisel yaşamlar içinde açığa vurur ve -koşulların farklılaşması ya da benzeşmesi yoluyla homojenlikten heterojenliğe doğru değişim anlamındaki- evrim biçiminde tezahür eden- bir kozmik boyutta açıklamasını bulur. Ona göre, evrim süreci içinde yaşam en mükemmele doğru ilerler; en mükemmel olanlar ise, "mükemmel yaşam"ı mümkün kılan eylem ve davranışlardaki pratik yarar ya da değerlerden kendilerini mutlu eden yaşam biçimini seçenlerdir. Dolayısıyla, eğitimin görevi, evrimin de gösterdiği bu nihaî hedefe ulaşması için insana yardımcı olmaktır.

Dewey: Yirminci yüzyılın en etkili eğitim felsefecilerinden olan John Dewey'nin eserlerinde, Mill'in eğitim ideali ve yine onun idelerin anlamlarıyla ilgili öğretisi bir biçimde sadeleştirilip, Spencer'ın bilginin kullanışlılığına yaptığı vurgu ile birlikte ele alınarak, bilgiyi inançtan ayıracak bir ölçüt elde edilmiştir. Yukarıda da değinildiği gibi Mill mutluluğu, -haz, sorumluluk ve kendini gerçekleştirme gibi- üç ayrı faktörle açıklamış ve eğitimin görevini, en çok sayıda insanın en üst düzeyde mutluluğunu sağlamak olarak tanımlamıştı. Dewey de, Mill'in haz duygusu yerine, bireye tatmin sağlayan eylemi; sorumluluğun yerine en tatminkâr eylemi ve kendini gerçekleştirmenin yerine de, en tatminkâr eylemin bireyin en içten biçimde tercih ettiği eylem olduğu olgusunu koyar. Dewey en iyi yaşamın, olabildiğince içten biçimde ortaya konan eylemlerin toplum içine mümkün olduğunca çok yayıldığı bir yaşam biçimi olduğunu söyler. Bu görüşü, onun insan doğası anlayışına dayanır.

Ona göre, insanın doğası sabit bir öz ya da birtakım yetilerin bir toplamı olarak anlaşılmamalıdır, çünkü böyle şeyler, gerçekte yoktur. Dolayısıyla, geleneksel filozof ya da psikologların kabul ettikleri türden, tüm insanların yaşamını karakterize edecek tek bir davranışlar kümesi yoktur. Bütün insanlar, yaşama, kanalize olmamış ve her türlü deneyimi yaşamaya açık enerji ya da tepilerle dolu biyolojik bir organizma olarak başlarlar; bu nedenle, her özgün çevre kendine özgü ya da birbirinden farklı deneyimler yaratacağından -dünyaya ilişkin farklı tepki örüntüleri-, çevre koşullarının farklılığı veya çeşitliliği kadar farklı insan ortaya çıkacaktır. Potansiyel enerji ya da tepi kimi zaman, kendisinin tatminine yönelik eylemleri sona erdirebilir de. Bu gibi durumlarda bu tepilerin nasıl organize edileceğine dair hipotezler geliştiririz, eylemlerimizin sonuçlarını bekler ve/veya gözlemleriz, buna göre eylem seçenekleri arasında bir tercih yapıp eylemde bulunduktan sonra, eylemimizi kendisinden çıkarsadığımız hipotezimizi test etmiş oluruz. Zekâ, hipotezler işlemez olduğunda onları yeniden düzenleme biçiminde ortaya çıkan ve insanı karakterize eden, deyim yerindeyse

daha sofistike bir alışkanlık davranışıdır, ki zekâ bu işleviyle çok özel bilgiler de ortaya üretmeyip yalnızca, eylem ya da deneyimlerden bir biçimde ortaya çıkan bilgiyi kavrama yeteneğidir.

Dewey, toplumu sosyal davranışlar açısından düşünür. Ona göre, bir ulus, içinde pek çok insanın yer aldığı ve her biri karmaşık bir sosyal davranışı içeren siyasal partiler, dinî kurumlar ve mahkemeler gibi kurumlardan oluşur. Bir toplum, birbiriyle uyumlu sosyal davranışlar ya da kurumlar toplamıdır. İyi bir toplum ise, kendisini oluşturan kurumlar aracılığıyla, yurttaşlarının memnuniyetine katkıda bulunan toplum demektir.

Dewey'e göre, eğitim, çocuğun ya da çocuğun içine doğduğu toplum veya sosyal grubun dürtülerine karşılık verme sürecidir; toplumun sürekliliğidir. Fakat eğitim aynı zamanda bundan çok daha fazlasıdır. Dürtülere karşılık verilen davranışlardan birisi de zekâ ürünü eylemler olduğundan, eğitim, toplumun daha iyi koşullara doğru evrilmesi çabalarını da teşvik etmelidir. Zekânın kalıcılaştırılması, onu kullanmakla başladığından okullar, sosyal ilerlemenin temelini oluştururlar.

İnsan doğası tek bir yetenek türünden ibaret olmadığından, herkesi bağlayan tek bir müfredat da yoktur. Bunun yerine okullar, her öğrencinin ilgi duyduğu her konuyu öğretmelidirler. Öğrenci kendi zekâsını kullanmaksızın öğrenemeyeceğinden ve ayrıca kimi davranışlar ancak daha basit davranışlara indirgenerek öğrenilebildiğinden, öğrencinin dikkati, öğrenmek durumunda olduğu içerikteki ilgi çeken noktalar tarafından uyandırıldıktan sonra ancak onun ilgili içeriği öğrenmesinin ve sonra da, söz konusu ilgi ya da davranışı ortaya çıkaracak biçimde problemi hissetmesi sağlanması gerekir. Böyle bir yöntem çocuktan dikkatini, kimi kişisel ilgi ya da kapasitelerine yöneltmesini gerektirir. Çocuk en iyi başkalarıyla birlikte çalışırken öğrendiğinden, onun kendisinin okul işlerinde belirli ölçülerde katılmasına izin verilmelidir. Dewey, müfredat, yöntem ve yönetim üzerindeki bu tür denetimlerle yüksek zekâ düzeyine sahip çocukların yetiştirileceğini ve toplumun da, giderek yükselen bir doyum düzeyine doğru gelişeceğini ummaktadır.

Dewey'in ahlâk öğretisi de, böylesine bir eğitimsel hedefe hizmet eden bir öğretidir. Ahlâkî olarak iyi davranışta bulunmak, tercih edilebilecek başka alternatifler yanında, sonuçları açısından güdüleri daha çok tatmin edecek davranışın bilinçli olarak seçilmesi anlamında seçilmiş eylemdir. Bu türden bir etkinliğin güdünün doyurulması açısından reddedilenlere göre daha tatminkâr olduğunu söylemek, onun kişinin kendisi ve diğerleri açısından, alternatiflerine göre daha çok tatmin sağladığını söylemek -yani daha büyük gelişme potansiyeli taşıması- demektir. Demokrasi diğer yönetim biçimlerinden daha iyidir çünkü demokrasi, diğer yönetim biçimlerine göre, daha çok sayıdaki insanın güdüsünün aha çok tatminine izin verir. Zekî insan kişisel yaşamını, diyelim batıl inançlar türünden değerlere göre yaşayan birisine nazaran daha iyi düzenleyebilir, çünkü onun yaşamı, dogmalar tarafından kuşatılmış birinin yaşamına göre, daha fazla tatmin fırsatı içerecektir. Dolayısıyla, gelişmenin ölçütü, eğitimin hedefinin demokratik toplum ve zekî insan olduğunu göstermektedir.

Dewey'in bilgi kuramı da, eğitimde reform eğilimini desteklemektedir. Ona göre, bir önermenin doğruluğu, önermenin sağladığı ya da sağlayacağı yarardır ve bir şeyi bilmek demek, bilinen önermenin, bazı istendik sonuçların elde edilmesini ne kadar güvence altına aldığının farkında olmak demektir. Sonuç olarak her gerçek öğretim, eğer başarılı olursa, yaşam koşullarını bir öncekinden daha iyi hâle getirmeyi öğrenmekle sonuçlanacaktır. Bilgi, yararlı olanın nasıl uygulanacağının bilgisidir -ki bu görüş Dewey'in Spencer ve Mill'in görüşlerine dair değerlendirmesinden de çıkarılabilir. Bu bilgi görüşü, Dewey'in eğitim felsefesine pragmatik zenginlik katan bir görüştür.

Dewey'in metafizik görüşü de aynı yöndedir. Platon'un metafiziği gibi geleneksel bir metafizik, gerçeğin pasif bir biçimde algılanması ve nesneyi deneyimin değişiminden ebediyen ayrı tutmak gibi bir hata içine düşmüştür. Geleneksel metafiziksel düşünüş, bir şey söylemenin pratik sonuçlar elde etmeye yönelik bir eylem olduğunu ve dolayısıyla gerçek olanı bilmenin, belirli yararlar elde etmeyi sağlayacak biçimde eylemek ya da söylemek olduğunu unutmuş görünmektedir. Gerçek olan, her biri kişi ya da kişiler tarafından bir amaç için gerçekleştirilmiş olan

deneyimler toplamıdır. Dewey bu gerçeklik anlayışını, yaparak öğrenme yöntemini meşrulaştırmak için kullandığından, öğrencinin ilgisi ne olursa olsun, öğrencinin içeriği kendisine mâl edecek biçimde organize etmesi olarak müfredatı, içeriğin öğelerini organize etme ya da yeniden organize etme süreci olarak da yöntem anlayışını meşrulaştırmak için kullanmıştır.

Platon'un eğitim felsefesinde, bir kişiye ya da bir devlete varlık kazandıran doğaüstü Formlar dünyası eğitim programını da destekler niteliktedir. Aziz Augustinus'un eğitim ideali, tümüyle Tanrı ve onun maddî dünyayla olan bağlantısı etrafında kurulmuştur; benzer bir tanımlama Aquinalı Thomas'ın eğitim düşüncesi için de yapılabilir. Comenius da kendi eğitim felsefesini dinî ve teolojik öğretiler üzerine kurmuştur, ancak onun, insanın bu dünya üzerindeki yaşamının geleceği üzerine vurgusu ve etkili öğretim yöntemleri bulabilmek için doğa üzerinde yaptığı gözlemler, kendisinden öncekilerin samimi doğaüstü eğitim ideallerinin doğasallaştırılması sürecinin başlangıcına işaret eder. Locke eğitimin amacının temelini Tanrı'nın iradesinde bulur, fakat bir Tanrı ya da doğa yasası olan toplumsal refah ile bunların kısmen keyfî de olsa analizi, doğaüstü idealin bozuluşunun farklı bir tezahürünü gösteren tümüyle seküler yeni koşulları eklemlemek anlamına gelir. Rousseau Tanrı'nın varlığını kabul eder, ancak onun eğitime biçtiği -toplumdan uzak içsel olarak huzurlu bir yaşam olarak belirlediği- görev asıl haklılaştırımını, onun Tanrı buyruğu olmasında değil, fakat toplumsal kurumların kendisinden yoksun olduğu genel irade kavramında bulur. Pestalozzi ve Rousseau'nun izleyicisi olarak Froebel, daha dinî bir dil ile Tanrı'yı ve Mutlak'ı tanımakla birlikte, eğitim felsefesini, Rousseau'ya göre, dinî çerçeveden daha uzak tutar. Kant, her ne kadar inancın deneyimsel bir karşılığı olmasa da, Tanrı'ya inanmaktan kaçınamayacağımızı ileri sürer; ancak bu tavrı onun eğitimin amacına ilişkin görüşünü hiçbir biçimde etkilemez. Bu amacın temel ahlâkî boyutu -Kant'ın, tümüyle mantıksal bir terim olarak anlamak istediği- kategorik buyruktur. Barışçı dünya devleti, Tanrı'nın iradesi tarafından değil, fakat kendi zihinsel ve ahlâkî yetilerimizin en üst düzeyde gerçekleşmesi biçiminde ve görevlerimizi belirleyen toplumsal yaşamın bir sonucu olarak temellendirilir. Fichte eğitim idealini, Almanya'nın dünya çapında bir ülke hâline gelmesini sağlayacak bir ulusal varoluşta bulurken, Herbart ahlâkî olarak değerli olan bireylerin ve toplumların, insan varlığının estetik taleplerini karşılayan bireyler ve toplumlar olduğunu savunur. Eğitim felsefesinde dinî önermelere yer vermeyen Spencer gibi Mill de, her ne kadar üç büyük dini, imgelemin büyük eserleri olarak kabul etse bile, benzer bir tutum içindedir. Dewey'in, tatminde mümkün olan en üst düzeyi hedefleyen toplum ideali, dinden tümüyle bağımsızdır. O belki, başarı güdüsünün kendisinin bir din olabileceğini -hatta olması gerektiğini- bile söyleyebilirdi, doğallıkla onun "dinî" olan ile söylemek istediği, güçlü inançtan çok daha az bir şeydir.

Eğitim felsefesi tarihi, kültürün sonraki kuşaklara aktarılması amacını taşıyan antikitenin Hristiyanlık idealine katkısı ve giderek eğitim idealinin doğaüstü ya da Hristiyan öğelerden arınması biçiminde gelişen düşünce tarihinin bir yansımasıdır. Kuşkusuz herhangi bir ideale sorgusuzca bağlanmalar ve tek-boyutlu sapmalar tarihin her döneminde olmuştur, ancak bugün doğalcılığı kabul etmeyen pek çok kimse vardır. Öte yandan eğitim felsefesi tarihini anlamanın bir yolu da, filozofların, ilk kez Platon'un klâsik doğaüstücülüğünde, sonra Augustinus'un Hristiyan doğaüstücülüğünde ifadesini bulmuş olan, ve giderek Dewey'nin temsil ettiği Hristiyan-olmayan ve doğalcı görüşe doğru tedrici biçimde evrilen eğitim teorisi açıklamalarına ve bunu meşrulaştırmaya dair tutumlarına bakmak olabilir.

M. J. ADLER – M. MAYER, *The Revolution in Education*, Chicago, 1952; AUGUSTINUS, "The Teacher", *Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers* (eds. J. Quasten – J. C. Plumpe), vol. XI, Westminister, 1950; AUGUSTİNUS, "De Ordine", *Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers* (eds. J. Quasten – J. C. Plumpe), vol. V, Westminister, 1950; T. B. H. BRAMELD, *Patterns of Educational Philosophy Philosophy*, New Jersey, 1961; W. BOYD, *The History of Western Education*, London, 1952; H. S. BROUDY, *Building a Philosophy of Education*, London, 1961; J. S. BRUBACHER, *Modern Philosophies of Education*, New York, 1963; J. A. COMENIUS, *The Great Didactic* (trans. by M. W. Keatinge), London, 1896; J. A.

COMENIUS, *The Way of Light*(trans. by E. T. Campagnac), London, 1938; J. DEWEY, *Democracy and Education*, New York, 1916; J. DEWEY, *Experience and Education*, New York, 1938; F. EBY, *The Development of Modern Education*, New York, 1905; J. G. FICHTE, *Adresses to the German Nation* (trans. by R. H. Jones – G. H. Turnbull), Liverpool, 1922; F. FROEBEL, *The Education of Man* (trans. by M. W. N. Hailmann), New York, 1887; J. F. HERBART, *Science of Education, Its General Principles Deduced From its Aim* (trans. by H. M. Feklin – E. Felkin), Boston, 1893; J. F. HERBART, *A Text-book in Psychology* (trans. by M. K. Smith), New York, 1894; J. F. HERBART, *Outlines of Educational Doctrine* (trans. by A. F. Lange), London, 1901; R. M HUTCHINS, *Education for Freedom*, Baton Rouge, 1943; I. KANT, "The Natural Principle of the Political Order Considered in connection with the Idea of a Universal Cosmopolitan History", in *Kant's Principles of Politics* (ed. and trans. by W. Hastie), Edinburgh, 1891; I. KANT, "Perpetual Peace", in *Kant's Principles of Politics* (ed. and trans. by W. Hastie), Edinburgh, 1891; I. KANT, "Lecture Notes on Pedagogy", in *The Educational Theory of Immanuel Kant* (ed. and trans. by E. F. Buchner), Philedelphia, 1908; W. H. KILPATRICK, *The Philosophy of Education*, New York, 1956; S. S. LAURIE, *a History of Philosophy*(trans. J. H. Tufts), New York, 1950; J. LOCKE, "Some Thoughts Concerning Education", in *Locke on Education* (ed. F. Quick), London, 1913; J. LOCKE, *Second Treatise of Civil Government*, London; J. MARITAIN, *Education at the Crassroads*, New Haven, 1943; J. S. MILL, "On Genius", in *Education and Philosophical Thought* (ed. K. Price), Boston, 1962; J. S. MILL, *On Liberty*, London; J. S. MILL, *Utilitarianism*, London; V. C. MORRIS, *Existentialism in Education*, New York, 1966; T. P. NUNN, *Education: Its Data and Fiiiit Prnceples*, New York, 1962; D. J. O'CONNOR, *Introduction to the Philosophy of Education*, New York, 1957; R. S. PETERS, *Authority, Responsibility and Education*, London, 1959; H. PEZTALOZZİ, *How Gertrude Teacher Her* (trans. by H. Holland – F. C. Turner), London, 1894; P. H. PHENIX, *Philosophy of Education*, New York, 1943; PLATO, *Republic*, in *Dialogues of Plato* (trans. by B. Jowett), Oxford, 1953; K. PRICE, *Education and Philosophical Thought*, Boston, 1962; QUINTILIAN, *Institutio Oratoria* (trans. by H. E. Butler), *The Training of an Orator*, 4 vols., New York, 1920-22; L. A. REID, *Philosophy and Education*, London, 1962; J. J. ROUSSEAU, *a Discourse upon the Origin of the Inequality Among Mankind*, London, 1761; I. SCHAEFFER, *The Language of Education*, Springfield, 1960; H. SPENCER, *Education, Intellectual, Moral and Physiological*, London, 1861; R. ULICH, *Philosophy of Education*, New York, 19461.

Ayrıca **bkz.,** ARISTOTELES, AUGUSTINUS, DEWEY, EĞİTİM, EĞİTİM FELSEFESİ, EĞİTİM VE İDEOLOJİ, FICHTE, HEGEL, KANT, LOCKE, PEZTALOZZİ, PLATON, ROUSSEAU, SPENCER.

Kingsley PRICE
çev. Muhsin YILMAZ

EĞİTİM SOSYOLOJİSİ. En geniş anlamıyla eğitim, bilgi kazandırmak ve değerleri biçimlendirmek için gösterilen tüm çabaları anlatır ve bu nedenle, özünde sosyalleşmeyle aynı anlama gelir. Bununla beraber, sosyologlar eğitimden bahsettiklerinde genellikle onu daha özel bir anlamda kullanırlar: Ailenin dışında, toplumların gençleri yetişkin rollere (ve daha sınırlı ölçüde, yetişkinleri yeni rollere) hazırlamak için bilgi, değer ve normları aktardıkları bilinçli bir süreç. Bu süreç, söz konusu etkinlikler öğretimi diğer toplumsal alanlardan farklı, merkezî, tanımlayıcı bir amaç kıldığında ve tanımlanmış öğretmen ve öğrenci rollerini gerektirdiğinde kurumsal bir statü kazanır (Clark, 1968). Okullar bu kurumsallaşma tipinin bir örneğidir.

Eğitim sosyolojisinin temel düşüncesi, okulların toplumsal ortamdan önemli ölçüde etkilenen ve onu etkileyen toplumsal olarak yerleşmiş kurumlar olduklarıdır. Bu alan tabakalaşma, ekonomik gelişme, sosyalleşme ve aile, örgütler, kültür ve bilgi sosyolojisi gibi farklı alt dallardaki mikro ve makro sosyolojik ilgileri içerir. Modern toplumu anlamak için, eğitimi anlamak gerekir. Eğitim sadece birincil sosyalleşme ve dağıtım aracı değildir, modern toplumlar ayrıca eğitimin bu tanımlayıcı etkiye sahip olması *gerektiğini* öne süren ürkütücü ideolojiler geliştirmişlerdir (Meyer, 1977).

Okulların biçim ve içeriği ile burjuvazinin yükselişi ve bireyci eğilimler gibi daha genel toplumsal etkiler arasındaki tarihsel bağlantıları inceleyen Durkheim (1977), bu alanın fikrî öncüsüdür. Bu alan büyük ölçüde tabakalaşmayla ilişkili sorunlara (örneğin, aile geçmişinin eğitim başarısı üzerindeki etkisine) odaklandığı için, Marx ve Weber'in ele aldığı daha kapsamlı sorunlar bugünkü çalışmalarda önemli bir yer işgal eder. Ancak, Dreeben'in (1994) tarihsel açıklamasında gösterdiği gibi, disiplinin kurucularının Birle-

şik Devletlerdeki eğitim sosyolojisinin gelişimine doğrudan katkısı çok azdı; gerçekten de, bu alanda önde gelen erken dönem Amerikan sosyologları bile, onun gelişimi üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olmadılar.

Waller, *Öğretim Sosyolojisinde* (1932) öğretimi meslekî bir rol olarak ve okul organizasyonunu sosyal kontrol aracı olarak alır. O, gencin çatışma-dolu sosyalleşmesinde, okulun rolünü ve ayrıca öğrencilerin normatif düzeni kabul etmelerine yardımcı olan kişilerarası ve örgütsel mekanizmaları vurgular. Bugün bir klâsik olarak değerlendirilse de, Waller'in analizi takip eden yirmi otuz yıllık süre içinde çok az çalışmaya kaynaklık etmiştir.

Sorokin (1927), aslında eğitim konusu üzerinde az durmuş olsa da, okulları, kendilerine özgü toplumsal sınama biçimleri olmaları nedeniyle, önemli hareketlilik kanalları olarak tasvir eder. Ona göre, eğitim fırsatlarının artması toplumu dengeli bir seviyede tutmak yerine, onu tabakalaştırır. Blau ve Duncan, Sorokin'in sosyal hareketliliğe gösterdiği büyük ilgiyi takdir etmelerine rağmen, statü kazanımına ilişkin ortam-paradigması çalışmalarında (1967), onun eğitim analizine atıfta bulunmazlar. Warner ve Hollingshead'in topluluk araştırmalarında, eğitim, özellikle tabakalaşma sistemiyle ilişkisi nedeniyle, toplumsal organizasyonun ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilir. Fakat, Warner ve Hollingshead'in etkisi, Waller ve Sorokin'de olduğu gibi, kümülatif bir araştırma geleneği oluşturmaktan ziyade, daha çok genel fikirler ortaya koymaktan ibaret olmuştur.

Sosyoloji disiplini içinde bir alt alan olarak eğitim sosyolojisi, büyük ölçüde kitlesel eğitim sisteminin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan çok sayıda pratik, politik-yönelimli meseleyle birlikte gelişmiştir. Aslında, araştırmalar, eğitimin, daha rasyonel, kültürel olarak uyumlu, üretken bireyler ve ayrıca "daha iyi" bir toplum yaratma konusunda kendisinden beklenen yerine getirip getirmediğine odaklanmıştır. Bu alan özellikle 1960'ların eşitlikçi ilgileriyle güçlenmiştir: Okullarda ve toplum genelinde fırsatların dağılımı ne kadar "adil"dir ve eşitsizlikler nasıl azaltılabilir? Bu tür sorular alana canlılık kazandırmaya devam etmektedir.

Teorik Tartışmalar

Çoğu araştırma, en politik yönelimli olanlar bile, çoğu kez üstü kapalı bir biçimde, modern toplumda eğitimin rolü üzerine daha genel analitik perspektifler içinde temellendirilmiştir. Daha sınırlı başka perspektifler bu alanı önemli ölçüde etkilemiş olsa bile, bu alanda esasen iki temel yönelim vardır: İşlevselcilik ve çatışma teorisi.

İşlevselcilik: İşlevselci anlayışta, okullar rasyonalite, meritokrasi ve demokrasiye bağlı bir toplumsal düzenin varsayılan ihtiyaçlarına hizmet ederler. Okullar, bireylere başarılı birer çalışan ve vatandaş olmaları için gerekli bilişsel becerileri ve kültürel tutumları kazandırırlar (Parsons, 1959; Dreeben, 1968) ve ayrıca en yetenekli olanların en fazla sorumluluk gerektiren konumlara gelebilmeleri için, topluma, "yetenekleri" etkin, adil bir biçimde tespit etme ve seçme yolu sağlarlar (Clark, 1962). Bu sosyolojik açıklamanın ekonomideki tamamlayıcısı, insan sermayesi teorisidir; bu teoriye göre, eğitime yapılan yatırım bireysel verimliliği ve beraberinde ekonomik büyümeyi artırır (Schultz, 1961). 1980'lerde, düşük okullaşmanın Amerika'nın uluslararası ekonomide gerilemesinde önemli bir katkısı olduğu eleştirisi, bu teorik yönelimin popüler yorumunu temsil eder.

1970'lerde, hem eleştirel politik güçlerin artan önemi, hem de yapılan birçok araştırma teorik bir muhalefeti teşvik etmiştir. İşlevselciliğin ampirik temelinin önemli kısımları olarak görülen, okulların üretken beceriler kazandırdığı, kitle eğitiminin meritokratik bir toplumsal düzene götürdüğü ve eğitimin toplumsal eşitliğin sağlanmasına katkıda bulunduğu şeklindeki görüşler sorgulanmıştır. Bunun sonucunda çok sayıda çatışma-yönelimli yaklaşım ortaya çıkmıştır.

Neo-Marksist Teori. İşlevselci konuma en esaslı itiraz Neo-Marksist düşünürler tarafından yapılmıştır. Kendi içindeki tüm çeşitliliğe rağmen, bu çatışma teorisinin temel vurgusu, okul organizasyonunun büyük ölçüde örgütlü-kapitalist ekonominin dayatmalarını yansıttığı olgusu üzerinedir. Bu konuda bilinen en sistemli açıklamanın sahibi Bowles ve Gintis'e (1976) göre eğitim, kapitalizmin ihtiyaçlarını karşılamak, yani farklı şekillerde sosyalleşmiş bireyleri kurumsal hiyerarşide uygun konumlara etkin bir biçimde yerleştirmek, ayrıcalıkları kuşaktan kuşağa aktar-

mak ve bunları yaparken meşru bir görünüm sergilemek zorundadır. Bu yüzden, kapitalist üretimin değişen talepleri ve kapitalist seçkinlerin gücü eğitim sisteminin doğasını belirler.

Daha yakın dönem neo-Marksist çalışmada (Willis, 1981), okulların sadece toplumsal yeniden-üretimin araçları değil, aynı zamanda kapitalist düzene karşı önemli direniş noktaları oldukları vurgulanmıştır. Ayrıca, birçok neo-Marksist devletin ekonomik güçlerden "göreli özerkliği"ni ve buna bağlı olarak okulların tâbi grupların taleplerine gösterdiği sınırlı hassasiyeti vurgulamıştır (Carnoy and Levin, 1985). Bu genel eleştirel gelenek içindeki diğer düşünürler, sınıfla olduğu kadar cinsiyet ve ırkla ilişkili adaletsizlikleri de vurgulayan "post-Marksist" yönelimler içinde yer almışlardır, ancak ortak tanımlayıcı husus eğitimdeki eşitsizliklerin kapitalist toplumun eşitsizliklerini yansıttığı ve devam ettirdiği ve ezilen grupların nesnel çıkarlarının toplumun temelden dönüştürülmesinde yattığı düşüncesidir (Aronowitz and Giroux, 1985). Bu daha yeni eleştirel yaklaşım, ilgilerindeki (örneğin, öğrenci olayları, okullarda otoriteye karşı çıkışlar gibi konulara eğilme gibi) benzerliklere rağmen, anaakım yaklaşımlarla (yani pozitivist, çoğunlukla reform-yönelimli araştırmalarla) nispeten çok az ilişki kurmuştur (Davies, 1995).

Açıkçası, neo-Marksistler işlevselci düşüncedeki özünde iyi toplumsal düzen anlayışına katılmazlar, ancak iki perspektif de, okullaşma düzenini "modern toplumda işin değişen doğası ve genel sanayileşme süreciyle yakından ilişkili görür" (Hurn, 1993: 86). Bu rakip perspektifler benzer mantığa sahip nedensel düşünce biçimlerine dayanırlar: Eğitsel organizasyonu ve değişimi açıklamak için işlevselciler toplumun "ihtiyaçlar"ı kavramına başvururken, neo-Marksistler aynı amaçla kapitalist düzenin "ihtiyaçlar"ını vurgularlar. Her iki perspektif de, okullar ve ekonomi arasında oldukça sıkı, rasyonel bir bağlantı kurmakla ve buna bağlı olarak okulların kurumsal özerkliği kadar eğitim üzerindeki politik mücadelelerin karmaşıklığını göz ardı etmekle eleştirilmiştir (Kingston, 1986).

Statü Çatışması. Weberci gelenekle birlikte ortaya çıkan statü çatışması yaklaşımında, (temelde etnisite, ırk ve sınıfla tanımlanan) çeşitli grupların, ayrıcalıklar elde etmek veya bu ayrıcalıkları sürdürmek için eğitimi bir araç olarak kullanma çabaları vurgulanır (Collins, 1979). Eğitim sisteminin evrimleşen yapısı, grupların sistemi kendi çıkarları için kontrol mücadelelerinin sonucudur. Statü grupları, farklı başarı düzeylerinde, eğitimi hem grubun iç dayanışmasını sağlamak, hem de arzulanan konumlara sadece bu konumların gerektirdiği eğitimi almış "diplomalı" kişilerin ulaşması için kullanırlar. Ancak, altstatü grupları toplumsal hareketliliği daha fazla eğitsel vasıf kazanarak sağlamaya çalıştıkları için, okula yazılan öğrenci sayısı teknik olarak gerekli sayının ötesinde artabilir. Dolayısıyla, bu anlayışa göre, eğitim sisteminin mutlaka kapitalist çıkarlar veya sistemin diğer ihtiyaçları için işlevsel olduğu söylenemez.

Bu görüşle tutarlı olarak, okulların temel bir etkisi, özellikle elit düzeyde, temel göstergesi eğitsel belgeler olan bir *kültürel sermaye* kazandırmaktır (Bourdieu - Passeron, 1977). Bu sermaye biçimi, bireyi toplumsal olarak saygın konumlara uygun kılan kişisel tarz, toplumsal tutum ve değerlere, estetik beğenilere işaret eder (Karşılaştırma noktası *insan* sermayesi, yani bir bireyin üretici, teknik becerileridir). Bu perspektifte, mesleklerin kapılarını ellerinde tutanlar, belirli kültürel sermaye biçimlerini değerli gördükleri için, eğitim ödüllendirilir ve bu yüzden, eğitim sınıf ve statünün yeniden-üretiminin önemli bir aracıdır.

Yorumcu Gelenek. Yorumcu gelenek içindeki sosyologlar, okulları anlamın gündelik etkileşimlerle toplumsal olarak inşa edildiği yerler olarak görürler. Bu gelenek fenomenolojik, sembolik etkileşimci ve etnometodolojik yönelimleri içerir. Dolayısıyla, bu gelenekte mikro-düzey ilgiler ağır basar (örneğin, öğretmenler öğrencilerinden ne öğrenmelerini beklemekte ve bu beklentiler onların sınıf içindeki davranışlarını ne ölçüde belirlemektedir?) ve araştırmalar nitel tekniklere dayanma eğilimindedir. Bu geleneği birleştiren şey, bir teorik önermeler kümesi veya birikmiş bulgular topluluğundan ziyade, genel anlamda ne tür soruların (nasıl) sorulacağıdır.

Ampirik Araştırmalar

Aşağıda yer alan çağdaş Amerikan eğitim

sosyolojisinden özenle seçilmiş ampirik araştırmalar gözden geçirildiğinde iki temel soruya odaklanıldığı görülür: (1) Eğitim ve yaşam fırsatlarının dağılımı arasında nasıl bir ilişki vardır? (2) Ailenin statüsü ile okul nitelikleri, eğitim başarısı ve/veya akademik başarı arasında nasıl bir ilişki bulunur? Birkaç istisna dışında, diğer ülkelerdeki eğitim analizleri dikkate alınmamıştır. Bu alanda Amerikan araştırmaları egemen konumdadır ve Amerikalı sosyologlar karşılaştırmalı araştırmalarla nispeten çok az ilgilenmişlerdir. Baker (1994), Birleşik Devletler'de karşılaştırmalı araştırma geleneğinin olmayışını Amerika'nın "istisnaîliğine" olan inanca (örneğin, kitlesel erişilebilirliğe aşırı derecede odaklanılmasına) ve büyük ölçüde karşılaştırmalı araştırma tasarımlarının zorunlu olarak gerekmeyeceği mikro-düzeyli sorunlara yoğunlaşmaya bağlar.

Okullaşma ve Yaşam Fırsatları. Yirminci yüzyılda tüm sanayileşmiş ülkelerde, meslekî yapıda çarpıcı bir ilerleme *ve* eğitim sistemlerinde çarpıcı bir genişleme görüldü. Şimdiye kadar olduğundan çok daha fazla meslek, akademik nitelikler gerektirmeye başladı; bu sürece genellikle modernleşmenin getirdiği rasyonalite ve evrenselliğin yol açtığı düşünülür. Bu işlevselci perspektife göre, akademik beceriler teknik olarak gereklidir ve meritokratik bir biçimde ödüllendirilir ve böylece, tabakalaşma sistemini -yaşam fırsatlarına atfedilen niteliklerden ziyade bireysel başarıları belirleyecek biçimde- dönüştürür.

Bu yorum, iki düzeyde ampirik inceleme konusu olmuştur: (1) *Bireysel düzey* -"eğitim, kesinlikle ve göreli olarak, ekonomik başarıyı hangi ölçüde etkiler?" ve (2) *makro düzey* - "eğitimin genişlemesi ve meslek kazanmada okulların öneminin artması genel fırsat eşitliğini ne ölçüde artırmıştır?"

Birinci düzeyde, araştırmacılar genel *statü kazanımı* analizinin bir parçası olarak, bireylerin okullaşma düzeyleri ile ekonomik konumları arasındaki ilişkiyi ölçmeye yoğunlaştılar. Araştırmacılar, Blau ve Duncan'ın (1967) çalışmasından hareketle, (okulda geçen eğitim süresi ve tamamlama oranı açısından değerlendirilen) eğitimin yetişkin başarısı üzerinde şimdiye kadar en fazla bağımsız etkiye sahip olduğunu çok değişkenli modellerle defalarca kanıtladılar (Featherman - Hauser, 1978; Jencks ve diğerleri, 1979). Benzer biçimde, (genellikle anne-baba eğitimi ve mesleği açısından değerlendirilen) aile statüsünün doğrudan net etkisi sınırlıdır. Gerçekte, son yıllarda üniversite tahsilli kişiler arasında yüksek aile statüsü hiçbir şekilde ek avantaj sağlamamaktadır (Hout, 1988).

Ancak, hayatın ilk yıllarında ailenin statüsü eğitimde başarıyla önemli ölçüde ilişkilidir. Bu yüzden, aile statüsünün meslekî başarıya (doğrudan ve dolaylı) toplam etkisi önemlidir -ve bu etkiye, büyük ölçüde eğitim başarısı aracılık eder. Böylece, eğitim tabakalaşma sürecinde esasen iki yönlü bir role sahiptir. Eğitim önemli bir eşitleyicidir: Aile kökenine bakmadan, herkese büyük ölçüde benzer faydalar sağlar. Ancak, eğitim, aynı zamanda önemli bir yeniden-üretim aracıdır: Yüksek statülü aileler konumlarını sonraki kuşaklara büyük ölçüde çocuklarının eğitim başarılarıyla aktarırlar.

Okullaşma ve meslekî başarı arasındaki güçlü ilişki farklı yorumlara açıktır. Bu konuda en önemli yaklaşım insan sermayesi teorisine göre, eğitim üretkenliği/verimliliği artırır ve insanlar marjinal verimliliklerine göre ücretlendirildikleri için, iyi eğitimli kişiler daha büyük imkânlara sahip olurlar. Okul eğitiminin açık bir şekilde akademik yeterliliklerin arttırılmasıyla bağlantılı olması (Fischer ve diğerleri, 1996) ve temel akademik becerilerin çok farklı türden ortamlardaki meslekî performanslarla önemli ölçüde ilişkili olması, bu yorumu desteklemektedir (Hunter, 1986).

Aksine, diplomalar/yeterlilik belgeleri teorisi, eğitim kurumunu, bireylerin -çoğunlukla onların bireysel üretkenlik kapasiteleriyle fazla ilişkili olmayan- meslekî hiyerarşideki belirli konumlara akademik yeterliliklerine göre yerleştirildikleri bir sınıflama aracı olarak betimler. Özel yeterlilik belgelerine sahip olmak (özellikle bir üniversite derecesi) olumlu kariyer etkilerine sahiptir; hem okul eğitiminin süresi hem de ölçülen akademik becerilerin miktarı, bu görüşü dolaylı olarak desteklemektedir. Yani, derece yapmış kişiler başarılarını açıklayacak nitelikli üretici kapasiteler veya eğilimlere sahip olmayabilseler bile, işverenler aslında sahip olunan dereceye önem verdikleri için bir "diploma etkisi" ortaya çıkmaktadır (Jencks ve diğerleri, 1979). Ayrıca, emek piyasasının bazı elit kesimlerinde işverenlerin öncelikli

olarak prestijli programlardan mezun öğrencileri işe almaları ve sınırlı aday havuzunda bulunanların akademik temelli becerilerindeki farkı ayırt etmek için çok az çaba göstermeleri diplomacılık argümanını güçlendirmektedir (Kingston - Clawson, 1990).

İki anlayışın da bazı geçerli yanları vardır ve gerçekte, birbirlerini bir ölçüde tamamlarlar. İşverenler genellikle eğitim başarısını üretici becerilerin düşük maliyetli, kaba bir temsili olarak kullanabilir ve bazı konumlara, kültürel eğilimleri ve kuruluşa sağladıkları saygınlık nedeniyle, belirli derecelere sahip kişileri tercih edebilirler. İnsan sermayesi ve diplomacı perspektiflerin göreli açıklayıcı güçleri, emek piyasasının farklı kesimlerine göre değişebilir.

Makro düzeyde, eğitimden yararlanma imkânındaki büyük artışın, fırsat eşitliğini artırarak, aile kökeninin eğitim başarısı üzerindeki etkisini azalttığı düşünülebilir; fakat bunun kuraldan çok istisna olduğunu söylemek de mümkündür. Toplam on üç ülkenin yer aldığı karşılaştırmalı bir çalışmada iki kalıp tespit edilmiştir: (i) Hollanda ve İsveç'te sosyo-ekonomik tabakalar arasında daha büyük bir eşitlenme ve (ii) tabakalar büyük ölçüde göreli konumlarını sürdürürken, ortalama kazancın arttığı Birleşik Devletler dâhil diğer ülkelerde fiilî bir istikrar (Shavit Blossfeld, 1993). Bu nedenle, eşitliği artırmak için tasarlanan eğitim politikalarının etkisi çok az görünmektedir; hatta İsveç ve Hollanda'da eşitlenme eğilimi zaten reformlardan önce başlamıştı.

Sosyo-ekonomik Statü ve Başarı. Genel başarı sürecinde eğitsel başarının önemini göz önünde bulunduran araştırmacılar, sosyo-ekonomik statü ve eğitsel başarı arasındaki somut ilişkiye odaklanmışlardır. (Bu ilişkinin büyük ölçüde gelişmiş ülkelerde gelişmekte olan ülkelerdekinden daha güçlü olduğu görülmektedir.) Eğitimde başarının en iyi göstergesi akademik başarıdır (daha yüksek dereceler ve test sonuçları); okul sistemi, her zaman akademik performansı ödüllendirir ve bu anlamda meritokratiktir. Akademik performans bir tarafa bırakılırsa, toplumsal olarak avantajlı ailelerin çocuklarının eğitim sistemi aracılığıyla yükselmeleri bir ölçüde orantısızdır; ancak yüksek statülü öğrencilerin bu başarıyı elde etmelerinin temel nedeni okullarda daha başarılı olmalarıdır.

Burada sorun şudur: Niçin yüksek-statülü öğrenciler okullarda daha başarılıdır? Elbette bunun basit bir cevabı yoktur. Yapılan araştırmada, diğer faktörlerin yanı sıra aileyle ilişkili faktörlerin önemi vurgulanır: (1) *Maddî kaynaklar.* Daha zengin aileler zihinsel gelişime yardımcı olan materyalleri (örneğin, kitapları) ve deneyimleri satın alabilirler. (2) *Ebeveynlerin beklentileri ve/veya teşvikleri.* İyi eğitimli ebeveynler çok daha aktif bir biçimde akademik başarının önemini vurgularlar ve okul eğitimindeki kendi başarıları çocuklarının akademik başarılarının değerini kavramalarına yardımcı olur.

(3) *Ebeveynlerin evde öğrenme etkinliklerine doğrudan katılmaları.* Yüksek statülü ebeveynler evde akademik dersleri öğretmek için daha isteklidirler ve bunu başarabilirler, ayrıca ev ödevlerine yardımcı olurlar. (4) *Sözel ve analitik teşvik.* Yüksek statülü ailelerde ebeveynler ve çocuklar arasındaki etkileşim muhtemelen sözel gelişmeyi ve akıl yürütmeyi daha çok artırır. (5) *Aile yapısı ve ebeveynlik biçimi.* İki ebeveynin olması ve içten/dostça etkileşimi içeren ebeveynlik biçimi akademik başarıyı destekler ve bu her iki faktör sosyoekonomik statüyle ilişkilidir.

(6) *Ebeveynlerin okulla ilgilenme derecesi.* Yüksek statülü ebeveynler uygun davranış biçimini öğrenmek için öğretmenler ve idarecilerle çok daha iyi bir etkileşim kurabilir ve beklentileri anlayabilirler. (7) *Okullara kültürel "uygunluk".* Yüksek statülü öğrencilerin kültürel değerleri okullardaki geçerli norm ve değerlerle daha uyumludur. (8) *Sosyal sermaye.* İlk olarak Coleman'ın (1988) kullandığı bu kavram ebeveynler ve çocuklar arasındaki ilişkiler kadar diğer aile ve topluluk üyeleriyle ilişkilerin boyutu ve doğasına da işaret eder. Bu ilişkiler, bilgiye dayalı, duygusal ve diğer türden kaynaklar sağlayarak, okulların gereklerine uyumu kolaylaştırırlar. (9) *Toplumsal bağlam.* Yüksek statülü aileler, muhtemelen, başarıyı teşvik eden diğer ailelerin ve onların akademik başarıya endekslenmiş akran çocuklarının yer aldığı topluluklar içinde yaşarlar. (10) *Genetik üstünlük.* Erken yaşlarda, IQ sosyo-ekonomik statüyle ve zekâ akademik performansla ilişkilidir.

Bu faktörlerden hiçbiri tek başına sosyoekonomik statü ve akademik başarı arasındaki genel ilişkiyi açıklamaya yetmez, ayrıca bu

faktörlerin göreli önemi de yeterince açık değildir, ancak listenin çok uzun oluşu meselenin karmaşıklığını gösterir. Yüksek statülü öğrencilerin tümü bu faktörlerin her biri açısından aynı avantaja sahip değildir, aynı şekilde bütün düşük statülü öğrenciler bu faktörlerin her biri açısından aynı dezavantajlı durumda değildir. Şüphesiz, sosyoekonomik statü ve akademik başarı arasındaki somut genel ilişki ailenin de bağlantılı olduğu birçok neden arasındaki karmaşık etkileşimi yansıtır. Aşağıda ayrıntılı olarak tartışılacağı gibi, okul kaynaklarının ve pratiklerinin dolaylı etkisi de önemlidir.

Irksal Uçurum. Akademik performanstaki siyah-beyaz eşitsizliği, son zamanlardaki bazı dikkate değer azalmalara rağmen, önemini sürdürmektedir ve bu durum ekonomik açıdan önemlidir. Bazı araştırmacılar, daha genç yaş dilimlerinde kazançtaki ırksal eşitsizliklerin büyük ölçüde Silahlı Kuvvetler Nitelikler Testi gibi testlerin puanlarıyla ölçülen temel akademik becerilerdeki farklılıklarla açıklandığını ortaya koydular (Farkas, 1996).

Bu uçurumun sürme nedeni yeterince bilinmemektedir; bunun bir nedeni, yakın zamanlara kadar sosyologlar ve diğer sosyal bilimcilerin siyasal açıdan problemli bu konuyu ele almaktan kaçınmalarıdır. Buradaki tartışmayla ilgili en önemli husus, bu uçurumun siyahların daha sınırlı okul kaynaklarına sahip olmalarıyla açıklanamayacağıdır. Büyük ölçüde ilişkili diğer alanlardaki bilginlerin çalışmalarından yararlanan sosyologlar ırksal uçurumun kalıtsal potansiyeldeki grup-temelli bir ayrımı yansıtmadığında uzlaşmış görünmektedirler (Jencks - Phillips, 1998). (Bireysel düzeyde, şüphesiz farklı ırklardan insanlarda farklı kalıtsal IQ bileşenleri söz konusudur.) Ayrıca, bu uçurum ekonomik avantajdaki ırksal farklılıklara pek bağlanamaz: Sosyo-ekonomik statü bu farklılığın yaklaşık üçte birini açıklar. Bununla beraber, ebeveynlerin uygulamaları dâhil, daha genel bir aile ortamı indeksi, farklılığın üçte ikisini açıklayabilir (Phillips ve diğerleri, 1998). Daha tam bir açıklama muhtemelen daha önce sosyo-ekonomik statü ve başarı ilişkisi tartışmasında belirttiğimiz birçok faktörü içerecek, ancak aynı zamanda çoğu toplumda karşımıza çıkan "irâdî olmayan azınlıkların" özel kültürel engelleri (Ogbu, 1978) kadar, okul içindeki karmaşık etkileşim süreçlerini de kapsayacaktır.

Eğitim başarısındaki ırksal eşitsizlikler önemli ölçüde azalmıştır. Lise mezuniyet oranları günümüzde neredeyse aynıdır, ayrıca üniversiteye girişte devam eden eşitsizlik özel bir ırksal engelin değil, siyahların düşük ekonomik kaynaklarının yansımasıdır.

Okul Etkileri. *Eğitimde Fırsat Eşitliği* (Coleman ve diğerleri, 1966) başlığıyla yayınlanan hükümet raporunda, ekonomik statü, okullar ve başarı arasındaki ilişkiler konusundaki geleneksel anlayış şiddetle eleştirilir. Böylece, söz konusu rapor bu alanda gündemi önemli ölçüde biçimlendirmiştir.

Okulların öğrenmeyi geliştiren özelliklerini belirlemeye çalışan Coleman Raporu, iki önemli noktayı belgeler. İlk olarak, önemli ırk ayrımcılığına rağmen, sosyal statü *ile* sınıf büyüklüğü, öğretmenin deneyimleri ve öğrenci başına düşen harcama gibi göstergelerle ölçülen okul kalitesi arasında zayıf bir ilişki vardır. İkinci olarak, okul kalitesiyle ilgili bu oranlar öğrencilerin aile kökenlerinden bağımsız okul başarıları (standart testlerin puanları) üzerinde çok az *genel* etkiye sahiptir. Bununla beraber, Coleman Raporu, ayrıca, okul etkilerinin siyah ve Latin Amerikalı öğrencilerde beyaz ve Asyalı öğrencilere göre belirgin bir biçimde daha yüksek olduğunu ortaya koyar. Okul etkileri arasından en önemlisi okulların ırksal kompozisyonuydu: Siyahlar birleştirilmiş okullarda bir ölçüde daha iyiydi.

Daha sonraki araştırmalar Coleman Raporu'nun temel bulgularını büyük ölçüde doğrulasa da, okul kalitesi üzerine daha ayrıntılı araştırmalar raporun temel sonuçlarını bir ölçüde değiştirdi. Örneğin, yapılan harcamalar dâhil, okulun sahip olduğu bazı kaynakların başarıyı artırdığı görülmektedir, fakat başarıda aileden kaynaklanan faktörlerin ağır bastığı tartışılmaz bir gerçektir. Coleman, okullar-arası farklılıklardan kaynaklanan bir başka etki bakımından, Katolik okulların eğitsel üstünlüğünü, onların toplumsal yardımsever ruhları ve yüksek akademik beklentilerinin tüm öğrenciler için bir avantaj oluşturduğunu vurgular. Coleman Raporu bu tür kültürel sorunlar veya özel eğitim pratiklerini dikkate almaz. Benzer türden sonraki araştırmaların çoğu okul-içi etkilere odaklanır, zira okullar-arası unsur-

lardan kaynaklanan etkilerin toplamı nispeten sınırlı görünmektedir.

İlkokullarda yeteneğe göre gruplandırma ve liselerde "izleme grupları oluşturma" akademik performans eşitsizliklerinin bir kaynağı olarak büyük ilgi çekti. Bu uygulamaların temel varsayımı, öğrencilerin akademik yetenekler bakımından büyük ölçüde farklılaştıkları ve benzer yeteneklere sahip öğrencilerle eğitim yapıldığında daha fazla öğrenme sağlanacağıdır. Birçok farklı uygulama izleme terimi altında sınıflandırılsa da, "üst" gruplardaki öğrenciler, genellikle daha yüksek beklentilere, daha gelişmiş içeriklere sahip daha dikkatli bir eğitim alıp, daha hızlı ilerler ve büyük çoğunlukla daha avantajlı ailelerden gelirler. Açık, ancak tam olarak çözüme kavuşturulamayan sorun, okulların öğrencileri gruplandırarak toplumsal olarak avantajlı konumdakilerin lehine "ayrımcılık" yapıp yapmadıklarıdır. Lise düzeyinde, önceki başarıyla ilgili (bizzat ailevi faktörlerden etkilenen) değerler sabit tutulduğunda, yerleştirmede başarı faktörleri baskın olsa bile, daha yüksek sosyoekonomik statünün kişinin fırsatlarını sınırlı düzeyde artırdığı görülmektedir. Önceki başarı sabit tutulduğunda, siyahların bu süreçte bir ölçüde avantajlı oldukları görülmektedir. İlkokul düzeyinde yapılan araştırmaların sonuçları daha az uyumludur, ancak bu araştırma ne test puanları ne de aile kökeninin ilk okuma grubuna yerleştirmede etkili olmadığını göstermiştir.

Bir başka önemli, ancak tam olarak çözüme kavuşturulmayan problem, belirli "yetenek" veya "izleme grupları"ndaki öğrencilerin, bu gruplara yerleştirilme nedeniyle daha fazla öğrenip öğrenmedikleridir. Gamoran (1992), izleme grubu etkilerinin esas itibarıyla izleme sisteminin (örneğin, izleme grupları arasında geçişlerin ne kadar mümkün olduğu) ve inceleme konusunun özelliklerine bağlı olduğunu ortaya koymuştur. Ancak, kısaca özetlenirse, aslında üst düzey izleme grubunda yer almanın çoğunlukla başarı üzerinde sınırlı bir olumlu etkiye sahip olduğu ve ayrıca öğrencilerin eğitim arzusunu ve kendine saygılarını artırdığı görülmektedir. Ancak, bu genellemenin önemli istisnaları vardır. Örneğin, ilkokul matematiğinde sınıf-içi gruplandırma hem alt hem de üst gruplara yardımcı olabilir görünmektedir.

Öğretmenlerin Beklentileri. Öğretmenlerin beklentilerindeki farklılıkların en azından akademik başarıdaki bazı ırksal ve sosyoekonomik kaynaklı eşitsizlikleri açıkladığı çoğunlukla kabul edilir. Ana tez, kendini doğrulayan kehanetin işlediğidir: Öğretmenler toplumsal olarak dezavantajlı öğrencilerden daha az beklenti içindedirler ve bu beklentilere göre davranırlar, dolayısıyla bu öğrenciler okulda daha düşük bir başarı sergilerler. Rosenthal ve Jacobson'un (1968) küçük-ölçekli deneysel araştırması, bu argümanın temel dayanağını oluşturur, fakat bunu izleyen gerçek sınıf içi araştırmalar öğretmenlerin beklentilerinin öğrencinin sonraki performansı üzerinde çok az etkili olduğunu ya da hiç etkili olmadığını ortaya koymuştur.

Adalet standardı geçmiş akademik performans temelinde ırksal tarafsızlıksa, öğretmenlerin beklentilerinde ırksal önyargıya ilişkin çok az kanıt vardır, fakat bazı sınırlı sayıda kanıt öğretmenlerin inançlarının siyahlar üzerinde beyazlardan daha etkili olduğunu göstermiştir (Ferguson, 1998). Daha genelde, araştırma, okullardaki toplumsal ayrımcı uygulamaların aile ve/veya ırksal statü *ile* başarı arasındaki ilişkiyi önemli ölçüde açıkladığı iddiasını doğrulamamıştır.

Bağlamsal Etkiler. Sadece öğrenciler okula -öğrenmeyi farklı biçimlerde etkileyen- farklı kökenlerden gelmezler, benzer şekilde okullar da öğrencilere önemli ölçüde öğrenci kitlesinin ekonomik ve ırksal kompozisyonunun şekillendirdiği farklı toplumsal ortamlar sunarlar. Çocuklar ve ergenlerin yaşantılarında akranları çok fazla etkili olduğu için, sorulması gereken soru, bir okulun toplumsal kompozisyonunun bireysel öğrenmeyi bireyin statü özelliklerine atfedilebilecek etkilerden bağımsız olarak etkileyip etkilemediğidir. Bu sorun ırk ayrımcılığını ortadan kaldırma girişimlerinin etkisi üzerine süregelen kamusal tartışmalar bağlamında pratik bir öneme sahipti.

Toplumsal bağlamın öğrenme üzerindeki etkisine ilişkin kanıtlar çeşitlidir, fakat yine de bu etki çok büyük değildir. Bir öğrenci grubunun sosyo-ekonomik statüsünün önemli olmasının kaynağı, sosyo-ekonomik statü ile okuldaki olumlu akademik iklim arasındaki ilişki olabilir. Daha büyük ırk ayrımcılı-

ğını siyah öğrencilerin başarısını sınırlı düzeyde etkilediği görülmektedir, fakat bu gelişmeden sadece siyah öğrenciler, önceden birleştirilmiş bir okula devam etmekten ziyade, beyaz öğrencilerle aynı sınıfta okuduklarında söz edilebilir.

Daha yeni bir araştırma dikkati birleştirmenin "işleyip işlemediği"ne çeker. Örneğin, Entwistle ve Alexander (1992), yıllık temelde, birleştirilmiş okullarda ilk kademedeki siyah öğrencilerin okumayı siyah ve beyazların ayrıldıkları okullardaki siyah öğrencilerden daha çabuk söktüklerini göstermiştir. Bununla beraber, birleştirilmiş okulların asıl gözle görülür avantajı, bu okullardaki siyah öğrencilerin yaz döneminde siyahlar ve beyazların ayrıldığı okullardaki siyah öğrencilerden çok daha fazla ilerleme kaydetmeleridir. Siyahlar ve beyazların farklı sınıflarda okudukları okullardaki siyah öğrenciler öğretim yılı içinde daha az başarı gösterdiler. Bu analiz, birleştirme konusunda basit bir işler işlemez yargısının yetersizliğinin açık bir kanıtıdır.

Yıl Boyunca Öğrenme. Eğitim sosyolojisinde temel bir sorun ailenin etkilerini okulun etkilerinden ayırmaktır. Oldukça şaşırtıcı bir bulgu, ilkokul çocuklarının başarılarında ırksal ve sınıf eşitsizliklerinin etkisinin öğrenciler okul hayatında ilerledikçe giderek artmasıdır. Bu bulgu okulların toplumsal eşitsizliği körükleyen ayrımcı uygulamalarla suçlanmasına yol açmıştır.

Ancak, yaz okulu araştırması farklı bir yorum sunar (Alexander and Entwistle, 1995; Gamoran, 1995). Araştırmacılar her öğretim yılı başı ve sonunda aynı öğrencilerin test sonuçlarını inceleyerek şu sonuçlara ulaştılar: **(1)** Başlangıçtaki eşitsizliklere rağmen, avantajlı ve dezavantajlı gruplar ders yılı içinde aşağı yukarı benzer başarılar elde ettiler, fakat **(2)** avantajlı öğrenciler yaz döneminde gelişmelerini sürdürürken, dezavantajlı öğrenciler durakladı veya geriledi. Bu sürecin etkileri yıllarca biriktiği için, başlangıçtaki eşitsizlikler giderek büyür. Buradan şu önemli sonuç çıkar: Okullar aileden kaynaklanan eşitsizlikleri ne azaltır ne de artırır, gerçekte mevcut eşitsizlikleri pasif bir biçimde yeniden üretirler.

Performans Artışı. Okul kaynaklarının ham ölçümleri (örneğin, öğretmenlerin diploma dereceleri) okul başarısıyla en zayıf ilişkiye sahip görünse de, filizlenen ve giderek sofistike hâle gelen bir araştırma çizgisi etkili/verimli okulların belirlenebileceğini göstermiştir. Bu okullar akademik odaklı hedefler ve düzene, üst düzey akademik taleplere ve akademik becerilerin sıkça uygulanmasına kendini adamış güçlü bir liderliğin damgasını taşır. Bu araştırma, ayrıca, öğrenciler ve öğretmenler arasındaki iş birliğini vurgulayan genel bir ortak kültür ve sınıf içi etkileşimlerin yararlarına dikkat çeker (Lee - Croninger, 1994). Burada kritik önemde olan, kaynakların örgütsel olarak nasıl düzenleneceğidir.

Makro-Düzey Etkiler. Yazının bu bölümü bireysel deneyimlere odaklanır: Eğitim yaşam fırsatlarını ve kişisel özellikler ve okul deneyimleri öğrenmeyi nasıl etkiler? Başka deyişle, analiz birimi bireydir. Bu alandaki araştırmalar, daha sınırlı ölçüde, toplumu analiz birimi olarak alır: bu sınırlı makro analizlerde şu tür soruların cevabı aranır: genel toplumsal özellikler eğitim sisteminin doğasını nasıl biçimlendirir? Eğitim sisteminin özellikleri diğer toplumsal düzenlemeleri nasıl etkiler? Eğitime katılma düzeyinde artışın fırsat eşitliği üzerindeki genel sınırlı etkisi nedir? Üzerinde en çok çalışılan makro-düzey konu, muhtemelen, eğitimde genişleme ve ekonomik büyüme arasındaki ilişkidir.

Eğitimin bireysel ekonomik getirileri açık olmasına rağmen, eğitimde genişlemenin ekonomik büyümeye etkisi daha az belirgindir. Ortodoks ekonomi anlayışına göre, eğitimde genişleme büyümeyi artırır. Bu anlayışın kaynağı insan sermayesi teorisidir: Daha eğitimli insanlar daha yüksek ücretler alırlar, *çünkü* daha üretkendirler; ve okul eğitimi alan insan sayısı arttıkça, üretkenlik artar, daha fazla gelir elde edilir ve böylece ekonomik büyüme üzerindeki toplam etki daha büyük olur. Çoğu sosyolog bu düşünce karşısında bir ölçüde temkinlidir. Şüphesiz, daha eğitimli çalışanlar daha yüksek ücretler alırlar, ancak onların sahip oldukları pozitif (özel) getiri oranı sadece emek piyasası tam rekabetçi ve denge içinde olduğu sürece mümkündür. Toplumsal ayrımcı istihdam uygulamaları, terfi kuralları ve sınırlı meslekî hareketliliğe sahip iç emek piyasaları, emek arzına meslekî ve sendikal kısıtlamalar ve politik olarak belirlenen ücret yapısına sahip kamu sektörü istihdamı dikkate alındığında, bu varsayım bir ölçüde sorunlu hâle gelir.

Aynı zamanda diplomacı perspektif olarak da adlandırılan paylaşım teorisi eğitim ve ekonomik kazançlar arasındaki bağlantıyla ilgili alternatif bir açıklama sunar. Özetle, işverenler (her zaman bireysel üretkenlik kapasitelerine bakmadan) daha eğitimli kişileri istihdam etmenin nispeten daha cazip olduğunu düşünürler ve ayrıca, insanların eğitim hiyerarşisinde konumlandırılma biçimleri onların mevcut iş yapısı hiyerarşisi içinde konumlandırılma biçimleriyle ilişkili hâle gelir. Böylece, eğitimde genişleme zorunlu olarak ekonomik büyümeye yol açmaz; sadece mevcut işlere kimlerin gireceğini etkiler. Diplomacılık süreçleri işlerlikte olduğu ölçüde, eğitimin gelişme/büyüme üzerindeki toplam etkilerini bireysel gelir verilerinden elde etmek imkânsız hâle gelir.

Kişisel gelir veya kazançlara ilişkin verilerin muğlak içerimleri nedeniyle, meseleyi anlamanın en iyi yolu, eğitimin ekonomik büyümeyi ne ölçüde etkilediği konusunda genel *ulusal*-düzeyde araştırmalar yapmaktır. Bu araştırmalar, her düzeyde/türde daha fazla eğitim faaliyetinin genel *evrensel* faydaları olduğu yönündeki iddiaları çürütür. Örneğin Benavot (1992), 1913-1985 yılları arasında gelişmiş ve yoksul ülkelerden geniş bir örneklem grubu üzerine incelemelerden şu sonuçlara ulaşır: bu dönemde, temel düzey eğitimdeki (ilköğretim düzeyindeki eğitimde yaşanan) genişleme büyümeyi artırırken, ikinci düzey eğitimin (ortaöğrenim veya lise düzeyindeki eğitimin) genişlemesi daha sınırlı bir etkiye sahiptir ve sadece dünya genelindeki refah dönemlerinde geçerlidir; ve üçüncü düzey eğitimin (yüksek okul veya üniversite düzeyindeki eğitimin) genişlemesi büyümeyi her zaman yavaşlatma eğiliminde olmuştur. Üstelik, Birleşik Devlet'lerde üçüncü düzey eğitim alanları (yüksekokul veya üniversite düzeyindeki eğitim) büyümeyi asla harekete geçirmemiştir (Walters and Rubinson, 1983).

Bununla beraber, daha fazla eğitim evrensel ekonomik bir "değişmez" olmasa da, bazı koşullarda belirli eğitim tipleri kimi sektörlerde büyümeyi teşvik edebilir. Toplam üretim fonksiyonu modeli kullanılan tek-ülke zaman serilerini inceleyen Rubinson ve Fuller (1992) şu sonuca ulaşır: Eğitim en yüksek olumlu etkiye bir ekonominin farklı sektörlerine ve teknolojik taleplere uygun çeşitli beceriler yarattığında ulaşır. Bununla beraber, eğitim sistemi ve ekonomi arasında tam bir uyumdan kesinlikle bahsedilemez, zira eğitimde genişleme ve okulların gerçek eğitsel içeriği çoğu kez, teknolojik taleplerden ziyade, siyasal süreçler tarafından yönlendirilir.

Eğitimin, fiilî ekonomik etkisi genelde varsayılandan daha az olsa bile, eğitimin genel modernleştirici yararlarına yaygın inanç tüm dünyaya nüfuz eden bir ideoloji için merkezî öneme sahipti. Gerçekte, Meyer'in kurumsalcı perspektifinde (Meyer - Hannan, 1979; Meyer, 1977), modern görünme çabası gelişmekte olan toplumları ilk modernleşenlerin eğitim uygulamalarını taklit etmeye yönelttiği için, birçok okul yapısı, ritüeller ve resmî öğretim içerikleri tüm dünyada önemli ölçüde birbirine benzemektedir. Ayrıca, bu kurumsallaşmış benzerliğin anlamı şudur: Küresel bir çerçevede belirli bilgi tipleri nispeten değerli olarak tanımlanmaya başlanır, elit ve kitle konumları eğitim sertifikalarıyla tanımlanır ve meşrulaştırılır, ayrıca ulusal bir kültürle ilgili kabuller kitlesel eğitimin varlığına dayanır. Yine de, eğitim bireysel düzeyde bazı demokratik değerlerle ilişkili olsa bile, eğitimde genişleme aslında devlet iktidarının veya demokratik rejimlerin ortaya çıkışına katkıda bulunur görünmemektedir.

Reformcu Proje

Eğitimle ilgili siyasal tartışmalar, çoğu kez, daha genel ideolojik ve politik mücadelelerin körüklediği ihtilâflı meseleler olmuştur. Muhafazakâr dönemlerde, okullar disiplini ve toplumsal ve/veya entelektüel ayrımları vurgulamaya zorlanmıştır. Ancak daha liberal dönemlerde eşitlik ve kapsayıcılıkla ilgili sorunlar öne çıkmıştır. Görünür sonuç bir döngü, sözgelimi, ortak, temel ihtiyaçlara bir vurgu ile oldukça çeşitlenmiş bir müfredat arasında sarkaç benzeri gelgitlerden oluşan politik bir döngüselliktir.

Retorik düzeyindeki farklılıklar bazen çok keskin olsa da, uygulamada somut değişimler yirminci yüzyılın büyük bölümünde nispeten önemsizdir. Bu durum okulun kurumsallaşmasının, "gerçek" bir okulun neye benzediği konusunda yaygın bir kolektif kanının mevcudiyetinin göstergesidir (Tyack - Cuban, 1995). Bu kurumsallaşma kamusal

meşrulaştırmaya ve okul idarecileri ve öğretmenlerinin tekrarlanan pratiklerine dayanır. Bilginin özel konu alanlarına ayrılması, sınıfların mekânsal düzeni ve öğrencilerin yaşlarına göre sınıflara ayrılması gibi somut uygulamaların tümü "gerçek" okulun birer parçasıdır. Bu şablondan sapan eğitim uygulamaları, -örneğin 1970'lerdeki açık derslikler- yaygın kabul görmemiştir. Bugünkü reformcuların ders çıkarmaları gereken şey, kurumsallaşmış pratiklere meydan okumak yerine, onlarda belirli değişiklikleri yapmayı amaçlayan politikaların muhtemelen daha başarılı olduğu ve eğitimcilere verilecek siyasal desteğin okuldaki başarı için hayatî önemidir.

Gerçekte, çoğu siyasal-yönelimli araştırma, esasen mevcut okulların "nasıl daha iyi işleyeceği"yle ilgilenen ılımlı reformcu bir eğilime sahipti. Bunun anlamı, büyük -ve sınırlı- ölçüde, temel akademik konu alanlarında standart testlerden yüksek puanlar alan öğrenciler yetiştirmekti. Bu düşünceyi eleştirenler, hem bu testlerin geçerliliğini hem de 'okul başarısı'nın sadece bu sınırlı koşullarla değerlendirilmesinin arzulanırlığını sorgulamışlardır. Bu düşünceyi destekleyenler ise, ilgili testlerin sonuçlarının daha sonraki okul başarısını ve meslekî performansı tahminde büyük ölçüde geçerli olduğunu ve ayrıca bu testlerin standartlaştırılmış sonuçlarının gruplar ve okul ortamları arasında önemli karşılaştırmalar yapılmasını mümkün kıldığını iddia etmişlerdir.

Siyasal amaçlı araştırmaların yarattığı karışıklığı burada özetlemek imkânsızdır (ve ayrıca sosyolojik araştırma ve eğitsel araştırma ayrımı oldukça keskindir), ancak sosyologların iki genel hususta katkıda bulundukları görülmektedir. İlki, özünde yanlışları çürütmeye yöneliktir: sosyologlar, aksi yöndeki keskin inançlara rağmen, neyin *işlemediğini* göstermişlerdir. Sözü edilen Coleman Raporu, 1960'ların, okul kaynaklarındaki eşitsizliklerin akademik başarıdaki ırksal ve sosyo-ekonomik farklılıkların temel kaynağı olduğu şeklindeki liberal inancı zayıflatan en belirgin örnektir.

İkinci katkı, özünde metodolojiktir: Okuldan kaynaklanan birçok belirgin etkinin büyük ölçüde ve hatta tamamen seçim yanlılığını yansıtabileceği konusunda karar-alıcıları uyarmak. Yani, öğrenci grupları farklı eğitim uygulamalarına tâbi tutulduklarında, onların performanslarındaki farklılıklar, gerçekte eğitim uygulamalarına bağlanabilir mi, veya farklı türden öğrenciler farklı uygulamalara tâbi tutulduklarında, uygulama ve performans arasındaki ilişkiyi açıklamak mümkün müdür? Son yıllarda, okul seçimi plânları hakkındaki daha geniş tartışmalarla ilgili, özel ve Katolik okulların etkililiği tartışmaları esasen seçim-yanlılığıyla ilişkilidir. Bryk *vd.* (1993), oldukça ayrıntılı bir çalışmada Katolik okulların akademik başarı üzerindeki net olumlu etkilerini kanıtladılar ve ayrıca beyaz öğrencilerle azınlık öğrencilerin başarısı arasındaki uçurumun Katolik okullarda azaldığını gösterdiler.

Bununla beraber, sosyologlar, oldukça gelişmiş çok-düzeyli ve çok-değişkenli istatistik modeller kullansalar bile, alan araştırması verileri analiz edilerek sağlam *nedensel* tezler ortaya konamaz. Yine de bu analizler birçok potansiyel yapay kaynağı ayıklayarak olumlu bir etkiye sahip muhtemel müdahaleler önerebilirler. Somut bir işlem ve/veya uygulama içeren gerçek deneyler nadirdir. Tennessee'de devlet destekli bir deneyde, anaokuluna başlayan öğrenciler (bazen bir öğretmenin yardımıyla) değişik büyüklükteki sınıflara tesadüfî olarak dağıtıldı. Sonuçlar, öğrencilerin, özellikle azınlık öğrencilerinin, (13-17 kişilik) küçük sınıflarda akademik gelişme gösterdiklerini ve bu gelişmelerin öğrenciler daha üst sınıflara geçtiklerinde devam ettiğini ortaya koydu (Finn - Achilles, 1990). Daha önceki deneysel olmayan analizler, mevcut okullardaki sınıf büyüklüğünün çok az etkili olduğunu veya hiç etkili olmadığını göstermişti.

Artık, aile-temelli faktörlerin büyük önemine rağmen, okulların öğrenmede bir fark yaratacağı kabul edildiği için, araştırma gündemi muhtemelen belirli okul pratiklerinin en etkili olduğu koşulları belirlemeye yoğunlaşacaktır. Bu tür bir araştırma, okul-içi pratiklerin analizi kadar aileler ve okullar, okullar ve işyeri arasındaki ilişkileri kapsayacaktır.

K. ALEXANDER – D. ENTWISTLE, "Schools and Children at Risk", in *Family-School Links: How Do They Affect Educational Outcomes?* (A. Booth – J. Dunn), Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1995; S. ARONOWITZ – H. GIROUX, *Education under Siege: The Conservative, Li-*

beral and Radical Debate over Schooling, South Hadley, Mass., Bergin and Garvey, 1985; D. BAKER, "In Comparative Isolation: Why Comparative Research Has So Little Influence on American Sociology of Education", *Research in Sociology of Education and Socialization* 10(1994), pp. 53–70; A. BENAVOT, "Educational Expansion and Economic Growth in the Modern World, 1913–1985", in *The Political Construction of Education* (eds., B. Fuller – R. Rubinson), New York, Praeger, 1992; P. BLAU - D. D. OTIS, *The American Occupational Structure*, New York, Wiley, 1967; P. BOURDIEU – J.-C. PASSERON, *Reproduction in Society, Culture, and Education*, Beverly Hills, Calif., Sage, 1977; S. BOWLES – H. GINTIS, *Schooling in Capitalist America*, New York, Basic Boks, 1976; A. BRYK – V. LEE – P. HOLLAND, *Catholic Schools and the Common Good*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993; M. CARNOY – H. LEVIN, *Schooling and Work in the Democratic State*. Stanford, Calif., Stanford University Press, 1985; B. CLARK, *Educating the Expert Society*, San Francisco, Chandler, 1962; B. CLARK, "The Study of Educational Systems", in *International Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. by D. L. Sills), New York, Macmillan and Free Press, 1968; J. COLEMAN, "Social Capital and the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology* 94(1988) (Supplement), pp. 95-120; E. CAMPBELL – C. HOBSON – J. MCPARTLAND – A. MOOD – F. WEINFELD – R. YORK, *Equality of Educational Opportunity*, Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 1966; R. COLLINS, *The Credential Society*, New York, Academic Press, 1979; S. DAVIES, "Leaps of Faith: Shifting Currents in Critical Sociology of Education", *American Journal of Sociology* 100(1995), pp. 1448–1478; R. DREEBEN, *On What Is Learned in School Reading*, Mass., Addison-Wesley, 1968; R. DREEBEN, "The Sociology of Education: Its Development in the United States", *Research in Sociology of Education and Socialization*, 10(1994), p. 752; E. DURKHEIM, *The Evolution of Educational Thought*(trans. P. Collins), London, Routledge and Kegan Paul, 1977; D. ENTWISLE – K. ALEXANDER, "Summer Setback, Race, Poverty, School Composition, and Mathematics Achievement in the First Two Years of School", *American Sociological Review* 59(1992), pp. 446-460; G. FARKAS, *Human Capital or Cultural Capital?* New York, Aldine de Gruyter, 1996; D. FEATHERMAN – R. HAUSER, *Opportunity and Change*, New York, Academic Press, 1978; R. FERGUSON, "'Teachers' Perceptions and Expectations and the Black-White Test Score Gap", in *The Black-White Test Score Gap* (eds. C. Jencks – M. Phillips), Washington, D.C., Brookings Institution Press, 1988; J. FINN – C. ACHILLES, "Answers and Questions about Class Size: A Statewide Experiment," *American Educational Research Journal* 27(1990), pp. 557–577; C. FISCHER – M. HOUT – M. S. JANKOWSKI – S. LUCAS – A. SWIDLER – K. VOSS, *Inequality by Design: Cracking the Bell Curve Myth*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1996; A. GAMORAN, "The Variable Effects of High School Tracking", *American Sociological Review*, 57(1992), pp. 812–828; A. GAMORAN, "Effects of Schooling on Children and Families", in *Family-School Links: How Do They Affect Educational Outcomes* (eds. A. Booth – J. Dunn), Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1995; M. HOUT, "More Universalism, Less Structural Mobility: The American Occupational Structure in the 1980s", *American Journal of Sociology* 93(1998), pp. 1358–1400; J. HUNTER, "Cognitive Ability, Cognitive Aptitudes, Job Knowledge, and Job Performance", *Journal of Vocational Behavior* 29(1986), pp. 340–362; C. HURN, *The Limits and Possibilities of Schooling*, 3rd ed., Boston, Allyn and Bacon, 1993; C. JENCKS – M. PHILLIPS(eds.), *The Black-White Test Score Gap*, Washington, D.C., Brookings Institution Press, 1998; C. JENCKS *et al.*, *Who Gets Ahead? The Determinants of Economic Success in America*, New York, Basic Boks, 1979; P. KINGSTON, "Theory at Risk: Accounting for the Excellence Movement", *Sociological Forum* 1(1986), pp. 632–656; P. KINGSTON – J. CLAWSON, "Getting on the Fast Track: Recruitment at an Elite Business School", in *The High Status Track: Studies of Elite Schools and Stratification* (P. Kingston – L. Lewis), Albany, N.Y., State University of New York Press, 1990; C. LEE – R. CRONINGER, "The Relative Importance of Home and School for Middle-Grade Students", *American Journal of Education* 102(1994), pp. 286–329; J. MEYER, John, "The Effects of Education as an Institution", *American Journal of Sociology* 83(1977), pp. 55-77; J. MEYER – M. HANNAN(eds.), *National and Political Change*, 1950–1970, Chicago, University of Chicago Press, 1979; J. OGBU, *Minority Education and Caste: The American System in Cross-Cultural Perspective*, New York, Academic Press, 1978; A. PALLAS – D. ENTWISLE – K. ALEXANDER - M. F. STLUKA, "Ability Group Effects: Instructional, Social or Institutional?", *Sociology of Education*, 67(1994), pp. 27–46; T. PARSONS, "The School Class as a Social System", *Harvard Educational Review* 29(1959), pp. 297–308; M. PHILLIPS – J. BROOKS-GUNN – G. DUNCAN – P. KLEBANOV – J. CRANE, "Family Background, Parenting Practices, and the Black-White Test Score Gap", in *The Black-White Test Score Gap* (C. Jencks – M.

Phillips), Washington, D.C., Brookings Institution Press, 1998; P. ROSENTHAL – L. JACOBSON, *Pygmalion in the Classroom*, New York, Holt, Rinehart, and Winston, 1968; R. RUBINSON – B. FULLER, "Specifying the Effects of Education on National Economic Growth", in *The Political Construction of Education* (eds. B. Fuller - R. Rubinson), New York, Praeger, 1992; T. SCHULTZ, "Investment in Human Capital", *American Economic Review*, 51(1961), pp. 1–17; Y. SHAVIT – H. –P. BLOSSIELD(eds.), *Persistent Inequality: Changing Educational Attainment in Thirteen Countries*, Boulder, Colo., Westview Press, 1993; P. SOROKIN, *Social Mobility*, Glencoe, Ill., Free Press, 1927; D. TYACK – L. CUBAN, *Tinkering Toward Utopia: A Century of Public School Reform*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995; W. WALLER, *The Sociology of Teaching*, New York, Wiley, 1932; P. WALTERS – R. RUBINSON, "Educational Expansion and Economic Output in the United States", *American Sociological Review*, 48(1983), pp. 480–493; P. WILLIS, *Learning to Labor*, New York: Columbia University Press, 1981.

Ayrıca **bkz.,** EĞİTİM, EĞİTİM FELSEFESİ, EĞİTİM VE İDEOLOJİ.

Paul W. KINGSTON
çev. Serdar ÜNAL

EĞİTİM VE HAREKETLİLİK. Eğitimin modern toplumlarda oldukça değerli olmasının esas nedenlerinden biri, onun sosyal hareketlilik ve yeniden üretim açısından oynadığı roldür. Bu rol, eğitimin sosyal hareketliliğe katkısını vurgulayanlarla toplumsal yeniden üretime katkısına odaklananlar arasında uzun zamandan beri tartışılmaktadır. Bu tartışmayı kavramak için, ampirik kanıtları inceleyip bir çözüm önerisi sunmadan önce temel kavramlar ve teorik perspektifleri gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Sosyal tabakalaşma kurumsallaşmış eşitsizliğe, yani hiyerarşik olarak yapılanmış toplumsal konumlara (tabakalara) ve farklı tabakalara mensup kişilerin kazandıkları sosyal ödüllerdeki eşitsizliğe işaret eder. Tabakalaşmanın başka türleri mevcut olsa da, sosyal tabakalaşma esas olarak sınıf ya da statüye dayanır (ayrıntılar için, bkz. Grusky ve Takata 1992; Haller 1992). *Sınıf* toplumsal düzeni, çıkarlarını en üst düzeye çıkarmak için birbirlerine karşı mücadele eden belirli ekonomik gruplardan müteşekkil gören teorisyenlerin tercih ettiği bir terim olmasına karşın, *statü* terimi bu düzeni açık seçik bölünmeler ve çatışma olmadan süregiden bir sosyo-ekonomik farklılaşmanın yayılımı olarak algılayan teorisyenler tarafından tercih edilir.

Sosyal hareketlilik bir sınıf ya da statüden diğerine geçişi ifade eder. Sosyal hareketliliğe ilişkin pek çok çalışmada olduğu gibi buradaki vurgu da, ebeveynlerden onların yetişkin çocuklarına uzanan bir kuşak çizgisi üzerinde sınıf ve statü konumundaki değişimi ifade eden *kuşaklar arası hareketliliğe* yöneliktir. Bir köylünün oğlu ya da kızının doktor olması, kuşaklar arası hareketliliğe bir örnek oluşturur. Bu durumun aksine köylü çocuğunun nihayetinde yine bir köylü olarak kalması, toplumsal *yeniden üretime* bir örnektir.

Bireylerin toplumda işgal ettikleri sınıf ya da statü konumları, genellikle hem *atfetme* hem de *başarı* süreçlerine dayandırılır. Bunlar genellikle ya biyolojik faktörlere ve aile kökenine dayalı atfedilen karakteristikleri ya da bireysel özellik ve davranışlara dayalı edinilmiş karakteristikleri içeren karşıt ya da çelişkili bir süreç olarak değerlendirilir. Sınıf ya da statü konumları açısından atfedilen *karakteristikleri vurgulayan tabakalaşma* sistemleri "kapalı" olarak tanımlanır ve söz konusu tabakalaşma statünün miras kalmasına ya da sınıfın yeniden üretimine yol açar. Kazanılan karakteristikleri vurgulayan tabakalaşma sistemleri ise "açık" olarak tanımlanır ve bu tabakalaşmanın sosyal hareketliliğe yol açması beklenir.

Bu karşıt konumlar işlevselci ve çatışmacı sosyal tabakalaşma teorileri kapsamında ele alınmaktadır. Sosyal hareketliliğin üretiminde eğitimin rolü hususunda, işlevselciler, farklı sosyal rollerin farklı yetenek ve becerileri gerektirdiğini ve toplumun etkin olarak işlemesi için bu rollerin uygun yetenekler ve becerilere sahip bireyler tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürerler (Davis and Moore 1945). Toplumun en fazla değer verdiği konumlar, genellikle yerine getirdiği toplumsal işlev açısından en kritik ve bireysel yetenek ve beceriyi en fazla gerektiren konumlardır. Bireyleri eğitim almaları yönünde zaman ve enerji harcamaya teşvik etmek ve en nitelikli bireyleri cezbetmek için, bu konumların oldukça yüksek toplumsal ve ekonomik ödüllerle desteklenmesi gerekir. Eğitimin, çoğunlukla, bireysel yetenek ve beceri-

leri hem geliştirdiği hem de yansıttığı düşünülür ve bu yüzden o bir toplumsal ayıklama aracı olarak kullanılır. Böylece eğitim, bireylerin atfedilen özelliklerinden ziyade kazanılan özelliklerine dayalı bir toplumsal ayıklanmayı sağlayarak sosyal hareketliliği arttırır.

Çatışma teorisyenleri, toplumun çatışan çıkarlara sahip farklı gruplardan meydana geldiği varsayımından hareket ederler ve tabakalaşmanın güç, servet ve saygınlığa sahip grupların kendi konumlarını daha az ayrıcalıklı gruplar aleyhine koruma ve geliştirme istekleri yüzünden ortaya çıktığını ileri sürerler. Eğitim hususunda çatışma teorisyenlerinin çoğu, okulların başarıyı edinilmiş bir bireysel özellik şeklinde resmederek tabakalaşma sistemini yeniden üretmeye ve meşrulaştırmaya yardımcı olduğu konusunda uzlaşma içinde olsalar da, aslında okullar bireyleri atfedilen özellikler temelinde seçer ve yetiştirirler (Bowles and Gintis, 1976; Bourdieu, 1977; Willis, 1977).

Sosyal hareketlilik ya da yeniden üretim sürecinde eğitimin rolü hakkında empirik araştırmalar birbiriyle çatışan kanıtlar ortaya koymuştur. İşlevselci teorilerin öne sürdüğü gibi, eğitime dayalı hareketlilik tezi iki genel koşulun geçerli olmasına bağlıdır: **(1)** Eğitim başarısı mevcut sınıf ya da statü konumunun bir kriteri olarak alınmalıdır ve **(2)** bireylerin eğitimdeki başarı düzeyi ailelerinin sınıf ya da statü düzeyinden etkilenmemelidir. Boudon (1976) sosyal hareketlilik için gerekli olan bu iki koşulu, sırasıyla, "meritokrasi" ve "eğitimde fırsat eşitliği" olarak adlandırır. Sosyal hareketliliğin ancak bu iki koşul yerine geldiğinde ortaya çıkacağını ve onlardan sadece birisinin sosyal hareketlilik açısından gerekli ancak yetersiz bir koşul oluşturacağını belirtmek önemlidir.

Eğitimin rolü söz konusu olduğunda, bu koşullar sınıf ve statü arasında çok nadiren yapılan bir ayrımı gerekli kılar. Eğitimin rolü, sınıf ve statü hareketliliği hususunda dikkate değer bir biçimde farklılaşır. Eğitim sınıfsal hareketlilik ya da yeniden üretimde çok zayıf bir rol üstlenir (Katsillis and Armer, 1992). Özellikle de meritokrasi koşulu doyurucu değildir, çünkü eğitim hemen hemen hiçbir zaman sınıfın bir kriteri olarak kullanılmaz. Sınıfların kesin sayısı ve kompozisyonu konusunda farklı anlayışlar olmasına rağmen, Marx'ı izleyen pek çok sınıf teorisyeni kapitalistler ve işçilerden oluşan iki temel sınıf ayrımını benimserler (Poulantzas, 1974; Wright, 1978, 1985; farklı görüşlerle ilgili bir tartışma için, bkz. Grusky ve Takata, 1992). Eğitim, bir kapitalist ya da işçi olmak açısından temel bir kriter ve ebeveynlerin ait oldukları sınıfsal konumu çocuklarına aktardıkları bir araç olmuş olsaydı, sınıfın yeniden üretiminde önemli bir rol oynayacaktı. Ancak böyle bir durum söz konusu değildir. Aslında eğitim sınıfın esas belirleyicisi olsaydı, eğitimindeki zorluğundan dolayı, pek çok doktoralının kapitalist olması ve burjuva ailelerden gelen çok sayıda çocuğun da işçi olması beklenecekti (Katsillis and Armer, 1992).

Sınıfsal yeniden üretim sürecine ilişkin detaylı bir tartışma bu makalenin alanı dışında kalmaktadır. Burada, hukuk sistemi ve özellikle de miras ve mülkiyetin aktarılması yasaları gibi diğer kurumların, sınıfsal konumun ebeveynlerden çocuklara taşınması açısından çok daha güvenilir ve etkin olduğunu belirtmek yeterlidir. Bu çocukların bir yüksekokul eğitimi ya da diplomasına sahip olup olmamaları başka açılardan önemli olabilir, ancak bunun onların sınıflarının yeniden üretimi açısından temel önemde olmadığı açıktır (Katsillis and Armer, 1992).

Ayrıca eğitsel başarı ailenin sınıfsal kökeninden etkileniyormuş gibi görünmemektedir. Aslında bu tür bir ilişkiyi destekleyen güvenilir ve tutarlı empirik bir kanıt yoktur. Sınıf bir statü konumu olarak değil, aksine üretim ilişkileri tarafından belirlenen bir şey olarak ölçüldüğünde, özellikle de statü konumu sabit tutulduğunda, onun eğitsel başarı üzerinde hiçbir etkiye sahip olmadığı görülür (bkz. Katsillis and Armer, 1992; Katsillis and Rubinson, 1990; Katsillis and Spinthourakis, 1997). İlk bakışta bu durum, eğitimde fırsat eşitliği hipotezinin sınıf açısından tatminkâr olduğunu göstermektedir. Ancak sınıfsal belirlenimde meritokrasinin söz konusu olmadığı dikkate alınırsa, sınıfsal etkinin yokluğu, eğitimin daha çok sınıfsal yeniden üretim ya da hareketlilikte zayıf bir rol üstlendiğine işaret etmektedir.

Statü dağılımında sınıfın aksine eğitim önemli bir rol oynar. Meritokrasi hipotezini ampirik olarak sınayan çalışmaların birçoğu ve neredeyse tümü, eğitim ile daha sonraki sosyoekonomik başarı arasında önemli bir

ilişki tespit etmiştir (Blau and Duncan, 1967; Duncan *et al.*, 1972; Jencks *et al.*, 1972; Sewell *et al.*, 1969). Aslında Birleşik Devletler'deki pek çok çalışmada, eğitsel başarının -gelirle olan ilişkisine dair bulgular kesin olmasa da- meslek ve statü kazanımının en önemli belirleyicileri arasında yer aldığı tespit edilmiştir (Jencks *et al.*, 1972). Kısaca, meritokrasi koşulu empirik kanıtlarla bir hayli desteklenmektedir.

Bununla birlikte, sosyal hareketliliğe dair başka çalışmalarda, meslekî ve sosyal statünün dağılımında devreye giren meritokrasinin sosyal hareketlilikte önemli artışlara yol açtığı tespit edilmiştir (Boudon, 1974; Collins, 1979). Sanayileşmiş Batı ülkelerinin verilerini kullanan Boudon ve Birleşik Devletlerden elde edilen verileri analiz eden Collins, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda eğitimdeki muazzam gelişmenin sosyal hareketlilik fırsatlarını özünde değiştirmediğini bulmuşlardır. Bu gelişme pek çok sosyal grubun eğitsel başarısını yükseltmiştir, fakat alt sosyoekonomik tabakalardan gelen bireylerin eğitsel başarıları yükseldikçe üst tabakadan gelenler çok daha fazla eğitim olanağı elde etmişler ve böylece nüfusun toplam eğitim başarısı artarken, eğitsel başarı tabakalaşması aynen korunmuştur (Boudon, 1974; Collins, 1979). Mevcut toplumsal konumların dağılımında meritokrasi söz konusu olduğunda, bu bulgular eğitimde fırsat eşitliğinin olmadığını ortaya koymaktadır.

Bu son husus hakkında işlevselci yaklaşım, okulların fırsat eşitliği sağladığını iddia eder. Ampirik destek için onlar, eğitsel başarı sürecinin bir kazanım süreci olduğunu iddia eden çok sayıda ampirik araştırmaya işaret etmişlerdir. Birleşik Devletlerde, eğitsel başarı ve statü başarısı modeli olarak bilinen Wisconsin modeli, bu süreci bireysel ve kökensel özelliklerin farklılık yaratan statü başarısıyla ilişkili olduğu bir süreç olarak tanımlar (Sewell *et al.*, 1969, 1970). Bu model, toplumsal kısıtlamaları ve ilişkili yapısal değişkenleri dikkate almadığı için eleştirilmiş olsa bile (Kerckhoff, 1976), açıklama gücünü sürdürmekte ve çok sayıda tepkiyi göğüslemektedir (Alexander, Eckland, and Griffin 1978; Jencks *et al.*, 1983). Aslında toplumsal eleme süreci hakkında Wisconsin modelini uygulayan pek çok araştırma, okulların öğrencileri ilgiler ve yetenekler gibi bireysel özellikler temelinde seçtiklerini, yetiştirdiklerini ve ödüllendirdiklerini ve eğitsel başarının meslekî statü kazanımının temel belirleyicisi olduğunu ortaya koymuştur.

Çatışma teorisyenleri ve araştırmacıları, aksine, toplumsal yeniden üretime yol açan toplumsal ayıklama sürecini betimleme ve açıklama hususunda çok başarılı olamamışlardır. Niçin üst sosyal tabakadan gelen bireylerin daima daha iyi eğitim aldıkları sorusuna getirilen kanıtlar, eğitimde ayıklanma sürecinin görünüşte bir "başarı" süreci olduğunu tartışamamış ve bunun nedenini açıklayamamıştır. Genelde çatışmacı perspektiften hareket eden bir görüş, bazı grupların okullaşma düzeyine getirilen yapısal kısıtlamaların bu grupların eğitsel başarılarını sınırlandırdığını ve böylece eğitsel ve toplumsal hiyerarşilerin yeniden üretimine katkıda bulunduğunu iddia eder.

Alt sosyo-ekonomik tabakalardan gelen çocukların sahip olduğu eğitim fırsatlarının niteliği ve niceliği üzerinde bazı yapısal sınırlılıklar gerçekten de mevcuttur. Okullaşmanın farklı nitelik ve nicelikte olması, özellikle geçmişte etkili olmuşsa da, aynısı günümüzde de devam etmektedir. Birleşik Devletler'de bütün eğitim basamaklarındaki en iyi okullardan bazıları, yüksek harçların alındığı ve bütün sosyal grupların bu kurumlara eşit bir şekilde erişemedikleri ya da erişseler bile başarılı olamadıkları özel okullardır. Keza, kırsal ya da düşük gelirli bölgelerde özellikle ilkokul sonrası düzeyde çok az kurum mevcuttur. Yine de okullaşmanın niteliği ve niceliğindeki farklılaşmanın etkisi yıllar içinde azaltılmış olup, eldeki veriler eğitsel başarı açısından önemli bir belirleyici olarak bu farklılaşmaya işaret etmemektedir. Örneğin kamuoyunda çok iyi bilinen *Eğitimde Fırsat Eşitliği* raporu (Coleman *et al.*, 1966), devlet okulları arasındaki farklılıkların öğrencilerin performansı üzerinde önemli hiçbir etkiye sahip olmadığını ortaya koymuştur. Genelde okullar arasında nitelik bakımından bazı farklılıklar günümüzde hâlâ mevcut olsa da, bu yapısal değişken, eğitsel başarıdaki farklılıkları açıklamada nispeten zayıf bir faktör durumundadır.

Örneğin özel müfredat uygulama (Alexander, Cook, and Mc Dill, 1978) ve öğretmenler ve danışmanların farklı muameleleri (Karabel, 1972; Rist, 1970) gibi diğer

yapısal değişkenlerin de eğitsel başarı üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmacılar, farklı sosyal kökenlerle bağlantılı kültürel farklılıkların değişik sosyal gruplardan gelen öğrencilerin eşit olmayan eğitim başarılarından sorumlu olduğunu ortaya koymuşlardır (Bourdieu, 1977; Bourdieu and Passeron, 1977; DiMaggio, 1982). Bununla birlikte, yapısal sınırlılıklar ve kültürel imkânsızlıklar bireysel başarıyla ilgili değişkenlerle karşılaştırıldığında, başarı farklılaşmasının yalnızca küçük bir kısmından sorumludur.

Eğitimde fırsat eşitliği ve meritokrasi hakkındaki bulgular özet olarak, paradoksal bir sosyal tabakalaşma görüntüsü ortaya koyar ve eğitime dayalı sosyal hareketlilik meselesini büyük ölçüde çözümsüz bırakır: Statü kazanımına dair araştırmalar, eğitsel kazanım ve statü kazanımının bireysel başarı değişkenlerine dayalı meritokratik bir süreç olduğunu kanıtlamış, ancak nispeten düşük sosyal hareketlilik oranlarını açıklayamamıştır. Öte yandan eleştirel araştırmalar, sosyal statünün yeniden üretimini gözler önüne sermiş, ancak bireysel başarıyı eğitsel statü edinimiyle ilişkilendiren fırsat eşitliği tezini çürütememiştir.

Bu apaçık paradoks kısmen, son birkaç on yıl içinde eğitsel ve toplumsal tabakalaşma hakkındaki araştırmaların, atıf-başarı tartışması ile daha genel "hareketlilik-yeniden üretim tartışması" arasındaki ilişkiyi kesinlikle dikkate almadan sadece atıf-başarı tartışmasına odaklanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu odaklanmanın temelinde, başarının hareketliliğe, atfın yeniden üretime yol açtığı şeklinde bir varsayım bulunmaktadır. Ancak başarı ve atıf ne kadar önemli olursa olsun, onlar hareketlilik ve yeniden üretim gibi benzer meselelerle bağlantılı değillerdir. Bu çıkmazdan kurtulmanın yolu, alışılageldiği biçimiyle bireysel başarı olarak kabul ettiğimiz şeyler ile sosyal hareketlilik arasında mevcut olduğu varsayılan karşılıklılığı sorgulamak olabilir. Bir başarı süreci olarak okullaşmaya dair ampirik bir bulgunun bir yeniden üretim süreci olarak okullaşmaya dair teorik bir argümanla zorunlu olarak uyuşmadığını varsaymak için hiçbir neden yoktur. Bireysel nitelikler ve başarılar öğrencilerin sosyal kökeniyle belirlendiği sürece, eğitim sistemleri yalnızca toplumsal yeniden üretimi ve bireysel başarıyı değil, başarı yoluyla toplumsal yeniden üretimi de geliştirir (Katsillis and Rubinson, 1990). Eğitsel kazanım ve statü kazanımı hakkındaki araştırmaların en tutarlı bulgularından biri, ailenin sosyoekonomik statüsünün -sosyal statü başarısına yol açan bireysel düzeyde birçok öğrenci başarısı ve yeteneği de dâhil- tüm eğitim sürecini etkilediğini ortaya koymaktadır. O halde, bir kez başarının sosyal statüyü ya da sınıf hareketliliğini içerdiği varsayımı terk edildiği takdirde, başarı-yönelimli bir eğitsel eleme sistemine işaret eden statü kazanımına dair araştırma bulguları ile okulların sosyal statüyü ya da sınıfsal eşitsizlikleri yeniden ürettiğine dair eleştirel araştırma bulguları arasında hiçbir çelişki kalmaz.

Elbette bu durum, özellikle günümüzde anladığımız şekliyle eğitimde fırsat eşitliğinin anlamı ve rolüne dair şu ilginç soruları gündeme getirecektir: Gerçekte ailenin statüsünü, farklılaştırıcı bireysel başarılar veya niteliklere ve buna bağlı olarak eğitimde fırsat eşitliğini eşitsiz eğitim kazanımlarına dönüştüren bir süreç mi işlerliktedir? Eğer böyle değilse, eğitimde fırsat eşitliğini oluşturan nedir ve ona nasıl ulaşılır? Eğitsel ve sosyal hareketlilik problemine doyurucu açıklamalar getirmeden önce genelde fırsat eşitliği sürecini tekrar gözden geçirmek zorundayız.

K. L. ALEXANDER - M. A. COOK - E. L. MCDILL, "Curriculum Tracking and Educational Stratification: Some Further Evidence", *American Sociological Review* 43(1978), pp. 47-66; K. L. ALEXANDER - B. K. ECKLAND - L. J. GRIFFIN, "The Wisconsin Model of Socioeconomic Attainment: A Replication", *American Journal of Sociology*, 81(1978), pp. 324-342; P. M. BLAU - O. D. DUNCAN, *The American Occupational Structure*, New York, Wiley, 1967; R. BOUDON, *Education, Opportunity and Social Inequality*, New York, Wiley, 1974; P. BOURDIEU, "Cultural Reproduction and Social Reproduction", *Power and Ideology in Education* (eds., J. Karabel - A. H. Halsey), New York, Oxford University Press, 1977; P. BOURDIEU - J. C. PASSERON, *Reproduction in Education, Society, and Culture*, Beverly Hills, Calif., Sage Publications, 1977; S. BOWLES - H. GINTIS, *Schooling in Capitalist America*, New York, Basic Books, 1976; J. S. COLEMAN - E. Q. CAMPBELL - C. J. HOBSON - J. MCPARTLAND - A. M. MOOD - F. D. WEINFALL - R. L. YORK, *The Equality of Educational Opportunity*, Washington, DC., 1966; K. DAVIS - W. MOORE, "Some Principles of Stratification", *American Sociological*

Review 10(1945), pp. 242-249; P. DIMAGGIO, "Cultural Capital and School Success: The Impact of Status Culture Participation on the Grades of U.S. High School Students", *American Sociological Review* 47(1982), pp. 189-201; O. D. DUNCAN - D. L. FEATHERMAN - B. DUNCAN, *Socioeconomic Background and Achievement*, New York, Seminar Press, 1972; D. B GRUSKY - A. A. TAKATA, "Social Stratification", *Encyclopedia of Sociology* (E. F. Borgatta - M. L. Borgatta), New York, Macmillan, 1992; C. JENCKS - J. CROUSE - P. MUESER, "The Wisconsin Model of Status Attainment: A National Replication with Improved Measures of Ability and Aspirations", *Sociology of Education* 56(1983), pp. 3-19; C. JENCKS - M. SMITH - H. ACLAND - J. M. BANE - D. COHEN - H. GINTIS - B. HEYNS - S. MICHELSON, *Inequality: A Reassessment of Family and Schooling in America*, New York, Basic Books, 1972; J. KARABEL, "Community Colleges and Social Stratification", *Harvard Educational Review* 42(1972), pp. 521-562; J. KARABEL - A. H. HALSEY(eds.), *Power and Ideology in Education*, New York, Oxford University Press, 1977; J. KATSILLIS - J. M. ARMER, "Class Reproduction and Status Competition: Incompatible or Complemenlary Processes?", *the Southern Sociological Society*, New Orleans, 1992; J. KATSILLIS - R. RUBINSON, "Cultural Capital, Student Achievement, and Educational Reproduction: The Case of Greece", *American Sociological Review* 55(1990), pp. 270-279; J. KATSILLIS - J. A. SPINTHOURAKIS, "Social Determination of Language Learning in Greek High Schools", *Association for Educational Research* (WAER), Relhymno, Crete, 1997; J. KATSILLIS - C. ALEXOPOULOS - P. MOUSTAIRAS - P. SKARTSILAS, "Equality of Educational Opportunity and Social Equality: Concepts, Theory and Practice",. *Sociology of Greek Education: Review, New Research and Prospects* (ed. T. Moyne), 1997, pp. 47-60; A. C. KERCKHOFF, , "The Status Attainment Process: Socialization or Allocation?" *Social Forces* 52(1976), pp. 368-381; N. POULANTZAS, *Classes in Contemporary Capitalism*, London, Verso, 1974; R. C. RIST, "Student Social Class and Teacher Expectations: The Self-Fulfilling Prophecy in Ghetto Education", *Harvard Educational Review* 40(1970), pp. 411-451; W. H. SEWELL - A. O. HALLER - G. W. OHLENDORF, "The Educational and Early Occupalional Status Attainment Process: Replications and Revisions", *American Sociological Review* 34(1970), pp. 1014-1027; W. H. SEWELL - A. PORTES, "The Educational and Early Occupational Status Attainment Process", *American Sociological Review* 34(1969), pp. 82–92; P. WILLIS, *Learning to Labor*, New York, Columbia University Press, 1977; E. O. WRIGHT, *Class Structure and Income Determination*, New York, Academic Press, 1978; E. O. WRIGHT, *Classes*, London, Verso, 1985.

Ayrıca **bkz.,** ALTHUSSER, DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI, EĞİTİM, EĞİTİM FELSEFESİ, GRAMSCI, İDEOLOJİ, PLATON.

John KATSILLIS - J. Michael ARMER
çev. Özlem BALKIZ

EĞİTİM VE İDEOLOJİ. Eğitim, tarihin hemen her anında gündemde olan ve önemini koruyan bir olgu olmuştur. Antik Yunan'da birçok filozof eğitimin önemini vurgulamıştır. Fakat eğitime özel bir önem veren filozof Platon'dur. Eğitimin kişinin sadece fiziksel açıdan değil, fakat ruhsal açıdan gereği gibi yetiştirilmesi için, disiplinli, plânlı ve belirli aşamaları olan bir süreç olması gerektiğini öne süren ve bu yüzden eğitimi çok küçük yaşlarda başlatan Platon'da eğitim, kurgulamış olduğu "*ideal devlet*"e ulaşmada kullandığı en önemli kurumlardan birini teşkil etmiştir (Platon, 1992: 220-221). Eğitimin Ortaçağ'daki işlevi, dünyanın mükemmelliğinin kaynağı olan tanrısal öğretinin pekiştirilmesidir (Bumin, 1998: 98). "Böylece, okul bir yandan Protestanlık karşısında Ortodoks katolik dindarlığı eğitimle pekiştirmeyi ararken, öte yandan ana babalara saygı, öğretmene itaat, kötülükten kaçmak gibi davranışları aşılamayı da kendisine görev olarak seçiyordu" (Bumin, 1983: 24). Ortaçağ sonrasında ise, doğal hukuk anlayışı ve Aydınlanma değerlerini savunan yeni dünyanın ideologları açısından eğitim, dinsel temele dayanan ve durağan toplum yapısını öngören geleneksel değerlerin yerine, bilimsel ve pozitivist değerlerle hareket eden yeni bir doğa ve insan tasarımının, akıl ve bilim ilkeleriyle hareket eden dinamik bir toplum hedefinin gerçekleşmesi için vazgeçilmez bir anlam kazanmıştır. Özellikle ulus-devletle birlikte eğitim, ulus-devlet değerlerine sahip ve temsil sistemleri kurabilen cumhuriyetçi yurttaşları yetiştirmeye yönelmiştir (Gutek, 2001: 166-167; İnal, 1996: 115-116). Bu anlamda "eğitim, bilimsel büyüyle yaratılmış bir ortama uygun yeni insan cismini meydana getirecek bir simya sürecinin aranışı" (Illich, 1988: 28-29) olmuştur. Öte yandan, sanayileşmeyle birlikte okul da yeni dönemin ihtiyaçlarını karşılayacak ve bu dönemin gerek-

lerini karşılayacak insanı yetiştirme işini devralmıştır. Modern dünyada ise okul modern değerlerin öğretildiği bir yer olarak görülmektedir. (Bumin, 1983: 23).

Görüldüğü gibi eğitime (ve pedagojiye) karşı duyulan ve her geçen gün giderek artan ilginin nedenini, eğitimin tanımında ve kitleler üzerindeki etkisinde aramak gerekir. Eğitim kelimesi Latince "*educare*" sözcüğünden türemekte, "beslemek, demek, bir şeye doğru yönelmek ve yetiştirmek" anlamına gelmektedir (Tanilli, 1994: 11-13). Özellikle "yetiştirmek" fiilinden hareket edecek olursak, toplumsal yaşama yeni katılan bireylerin ve toplumda hâli hazırda bulunan kesimlerin, 'hâkim iktidar güçlerince' "istenen" bir düşünsel yapıya sahip olmaları için *eğitilmeleri* önem kazanmaktadır. Çünkü bireyler toplumsal yasaları, beklentileri ve kültürel dokuları eğitim yoluyla öğrenmekte ve içselleştirmekte, kısacası eğitim yoluyla sosyalleşmektedirler. Buradan hareketle eğitimin iki türlü işlevi olduğu söylenebilir. Eğitimin öncelikle açık işlevi vardır. Bu işlevle toplumsallaştırma ve kültürel süreklilik sağlanır. Eğitimin ikinci işlevi olan gizli işlevinde ise mit, gelenek, töreler, masallar ve davranış tarzı üretilir. İktidar çoğu zaman eğitimin ikinci işlevine müdahale ederek, toplumsal mitleri, töreleri, geleneği ve davranış tarzını kendi taleplerine uygun bir hâle getirip açık işleve dönüştürür, bu yolla da onu ideolojileştirir. Bu sayede resmi ideoloji, eğitimin meşru sayılan bu işlevi aracılığıyla bilgi ve normlar aşılar (İnal, 1996: 15-16). Özetle, tüm zamanlarda iktidarın hedefi, okul aracılığıyla kitlelerin eğitilmesini; yani, belirlenen düşünme kalıplarına uydurulmasını, toplumsal düzene uyumlu olmasına olanak tanıyan pratikleriin kazandırılmasını sağlamaktır.

Eğitim kimler tarafından kullanılırsa kullanılsın, bir amaca hizmet etmek durumunda kalmıştır. Örneğin eğitim kurumun kapitalist sistemde egemen güçlerin ideolojilerinin devamı adına kullanımını, Marx aşağıdaki sözlerle şöyle dile getirmiştir: "Ya sizin eğitiminiz! O da toplumsal değil mi, o da içinde eğitim yaptırdığınız toplumsal koşullarla, toplumun doğrudan ya da doğrudan müdahalesiyle, okullar v.b. aracılığıyla belirlenmiyor mu? Eğitime toplumun müdahalesini komünistler icat etmedi; onların yapmaya çalıştığı, yalnızca bu müdahalenin niteliğini değiştirmek ve eğitimi egemen sınıfın etkisinden kurtarmaktır. Aile ve eğitim üzerine, çocuk ve ana-baba arasındaki kutsal ilişki üzerine burjuva safsataları, modern sanayinin etkisiyle, proleterler arasındaki basit ticaret nesneleri ve basit iş aletleri durumuna geldikçe, daha çok tiksindirici olmaktadır"(Marx-Engels, 1997: 62).

Eğitim, egemen iktidarın düşünsel, kültürel ve ekonomik devamını sağlayan, ideolojik yeniden üretimine katkıda bulunan bir süreçtir. Bu süreç mevcut toplumsal koşullar altında kişileri ve kitleleri, hâkim ideolojinin değerlerini benimsemeye hazır bir duruma getirir. Söz konusu değerlerin benimsetilmesi de kültürel formasyonun öğretilmesiyle gerçekleşir. Gramsci bu noktanın altını özellikle çizmektedir. O, devletin yalnızca baskı uygulayarak egemenliğini devam ettirmediğini, aynı zamanda politik alanda ideoloji ürettiğini, sivil toplum aracılığıyla moral, kültürel ve entelektüel yönetimi inşa ettiğini, egemenliklerini kabul ettirmeyi olanaklı kılan zihinsel ortam yarattığını ifade etmiştir. Yani yapı-kültür-eğitim üçlüsü, ideolojik kurgulanımın üretildiği yerdir ve bu kurgulanım genel olarak sivil toplumda yaşama geçirilir. Gramsci'nin geliştirdiği kuramının temel eksenini, sivil toplum ve devlet ilişkisini "tarihsel blok" kavramı ile hegemonyaya bağlaması oluşturmaktadır. Devletin, zora ve siyasal egemenliğe dayandığını belirten Gramsci, sivil toplumun ise onaya dayandığını ve onay mekanizmaları ürettiğini ifade eder. Ona göre, asıl sorun buradadır ve üzerinde düşünülmesi gereken konu, bu alanda nasıl bir onay mekanizmasının olduğu ve bunun ne şekilde üretildiğidir. Söz konusu üretim ideoloji tarafından gerçekleştirilir ve ideoloji, sivil toplumda hegemonya sayesinde dağıtılır. Nitekim bu çerçeve içinde, Gramsci'nin basın, okul, kütüphaneler ve mimariyi ideolojinin uzantıları olarak saydığını belirtilmiştir. Basın kamuoyunu yönlendirmede, okul kitleleri yönlendirmede, mimari (cadde isimleri vb.) de ideolojinin mekânlaşmasına katkıda bulunarak ideolojik görevler üstlenirler (Özbek, 2000: 130). Gramsci'ye göre, ideoloji, toplum üzerinde kurulacak olan hegemonyanın bir bakıma teorize edilmesidir (Gramsci, 1986: 253-255). Dolayısıyla, iknaya dayalı bir hegemonyanın oluşturulmasında eğitim önemli bir rol oy-

nar.

Gramsci'nin yapı ve kültür analizinin ideolojiyi deşifre eden açılımından hareketle, Althusser ideolojiyi, kendisini davranışlarda gösteren ve bir aygıtta ifadelendiren pratikler bütünü, yani "maddî" şeyler olarak ele alır. Başka bir deyişle, ideoloji bireyin dinî düşüncelerine uygun ibadetini gerçekleştirmesi etkinliğinde, kilisedeki ayinlerinde adalete inanıyorsa, kurallara uyma davranışlarını gerçekleştirmesinde aranmalıdır. Kısacası, eğitim bağlamında okuldaki dersler, partide toplantılar kendini bir aygıtta gösteren ideolojilerdir (Althusser, 1991: 56- 58). Yani, eğitim "maddî" olan ideolojinin üretilmesinde hayatî öneme sahip bir araç, Althusser'in ifadesiyle 'ideolojik devlet aygıtıdır". Buradan hareketle Althusser, Gramsci gibi, devletin, ideoloji ve ideolojik aygıtlar ürettiğini ileri sürer. Gramsci'nin 'sivil toplum' olarak adlandırdığı aygıt, Althusser'de *'devletin ideolojik aygıtı'* olarak tanım ve içerik kazanır. Althusser'de devletin ideolojik aygıtları olarak din; değişik özel ve devlet okulları sisteminden oluşan öğretim; hukuk; başta partiler olmak üzere, siyaset; sendika; basın, radyo ve televizyondan oluşan haberleşme; edebiyat, güzel sanatlar ve sporu kapsayan kültür göze çarpmaktadır. Althusser'e göre, bu aygıtlarda, temel ağırlık merkezi, ideolojilerdir ve ideolojilerin öncelikli hedefi, uygun yöntemlerle disipline etmektir (Althusser, 1991: 34-36).

Althusser'e göre, okul dolayısıyla eğitim, ideolojik aygıtlar içinde etki bakımından en güçlü olanıdır çünkü egemen ideoloji, dış etkilere en açık olduğu dönemde kendi fikirlerini aşılamaktadır. Okul, bu yolla, hem sistemin ihtiyaçlarını karşılayacak kişiler, hem de sistemde yaşam olanağını bulamayan, sınırlı bir çerçevede kalan nitelikli eğitim alamayan işsizler ordusu üretir. Althusser, bu yolla hem itaatin hem de güç gösterisinin, hem alçak gönüllüğünün hem de kendini beğenmişliğin öğretildiğini söyler. Okul ise yaratılan ideolojik kalıpları, öğretmen ve kitaplar aracılığıyla öğrenciye sunar (Althusser, 1991: 44-46). Devletin ideolojik aygıtları arasında önemli bir konumda bulunan okul ve eğitim, hâkim paradigmanın değerlerini olumlamakta, bu paradigmanın kurgu ve plânlamasını yapan kesimlerin politikalarına eşlik etmektedir. Bourdieu da, eğitim kurumlarının ideoloji yaydıkları düşüncesine yeni bir noktadan yaklaşarak, öğretimin istediği kadar uzman kadrolar tarafından özerk bir biçime sokulmaya çalışılsa da 'sistemin toplumsal tutuculuğa' hizmet ettiğini gizlemekten başka bir işe yaramadığını belirtir (Bourdieu,1997: 220-228). Yani eğitim sistemin bir parçası olarak araçsallaşır, bu sistem tarafından üretilen ideolojiye uygun bir içeriğe bürünür ve toplumda etkisi uzun döneme yayılan davranışlar üretir.

L. ALTHUSSER, *Devlet'in İdeolojik Aygıtları* (çev. Y. Alp - M. Özışık), İletişim Yayınları, İstanbul, 1991; P. BOURDIEU, *Toplumbilim Sorunları*(çev. I. Ergüden) Kesit Yayıncılık, İstanbul ,1997; K. BUMİN, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, Alan Yayıncılık, İstanbul,1983; K. BUMİN, *Okulumuz, Resmi İdeolojimiz ve Polititikaya Övgü*, Patika Yayınları, İstanbul, 1998; A. GRAMSCI, *Hapishane Defterleri-Seçmeler*(çev. K. Somer), Onur Yayınları, İstanbul, 1986; L. G. GUTEK, *Eğitime Felsefî ve İdeolojik Yaklaşımlar*, (çev: Nesrin Kale), Ütopya Eğitim Dizisi, Ankara, 2001; K. İNAL, *Eğitimde İdeolojik Boyut*, Doruk Yayınları, Ankara, 1996; I. ILLICH, *Şenlikli Toplum* (çev. A. Kot) Ayrıntı Yayınları, İstanbul,1988; K. MARX – F. ENGELS, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Sol Yayınları, Ankara, 1999; S. ÖZBEK, *İdeoloji Kuramları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000; PLATON, *Devlet*(çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992; R. STONES(ed.), *Key Sociological Thinkers*, Macmillan Press,Ldt, London, 1998; S. TANİLLİ, *Nasıl Bir Eğitim İstiyoruz?*, Cem Yayınevi, Ankara,1994.

Ayrıca **bkz.,** ALTHUSSER, DEVLETİN İDEOLOJİK AYGITLARI, EĞİTİM, EĞİTİM FELSEFESİ, GRAMSCI, İDEOLOJİ, PLATON.

Hasan ŞEN

EĞRETİLEME. Bkz., METAFOR.

EHLİ-SÜNNET. Bkz., EŞARİYYE.

EHRENFELS, CHRISTIAN FREIHERR VON, Gestald psikolojisinin kurucularından biri olarak geçen çağdaş Avusturyalı psikolog ve filozoftur.

Hayatı ve Eserleri

1859 yılında Viyana yakınlarındaki Rodenau kentinde dünyaya gelen Ehrenfels Viyana Üniversitesi'nde felsefe tahsil etmiştir. Burada Franz Brentano ve Alexius von Meinong'un etkisi altında kalmış, söz konusu filozofların nezareti altında sürdürdüğü çalışmalarını 1888 yılında tamamladıktan sonra, aynı üniversitede önce okutman, sonra

da doçent olarak 1900 yılına kadar görev yapmıştır. 1900 yılı onun profesör kadrosuyla Prag'da bir Alman Üniversitesi'ne atandığı yıldır. Buradan 1929 yılında Viyana'ya dönmüş üç yıl süren bir emeklilik devresinin ardından, 1932 yılında hayata gözlerini yummuştur.

Her ne kadar öncelikle Gestalt Psikoloji Okulu'nun kurucularından biri olarak tanınsa da, etik ve metafiziğe de önemli katkılar yapan, birtakım oyunlara ek olarak, özellikle ünlü besteci Richard Wagner üzerine denemeler kaleme alan Ehrenfels'in en önemli eserleri arasında, Gestalt psikolojisinin temel çıkış noktalarını gözler önüne serdiği "Über Gestaltqualitaten" (Gestalt Nitelikleri Üzerine) adlı makale ile değer kavramını psikolojik bir açıdan ele alarak arzunun bir fonksiyonu olarak değerlendirdiği iki ciltlik *System der Werttheorie* [Değer Kuramı Sistemi], etiğin temel kavramlarını farklı iyi telâkkilerinden hareketle ele aldığı *Grundbegriffe der Ethik* [Etiğin Temel Kavramları], her yönden öncü bir eser olarak *Sexualethik* [Cinsellik Etiği] ve metafizik alanına dünyanın kökeni üzerine bir teoriyle katkıda bulunmasını mümkün kılan *Kozmogonie* [Kozmogoni] ve nihayet *Die Religion der Zukunft* [Geleceğin Dini] adlı eserler bulunur.

Görüşleri

Gestalt'ın özellikleri üzerine olan ünlü makalesinde, Ehrefnfels bir pratisyen psikologdan ziyade salt bir teorisyen kimliğiyle kompleks bütünlerin algısı bağlamında sistematik ve bütünüyle tatmin edici ilk açıklamayı ortaya koyan bir araştırmacı olarak ortaya çıkar. Kendisinden önce, onu da fazlasıyla etkilemiş olan Mach, kompleks bütünleri "duyumlayabilme" veya "algılayabilme" yeteneğimizin anlamı veya önemiyle ilgili olarak birtakım yorumlarda bulunmuştu. Almanca'da Gestalt "form", "şekil", ya da "figür" anlamına gelir. İşte sözcüğün Almanca'daki bu anlamı ve Mach'ın insanın bütünü algılayabilme yeteneğiyle ilgili yorumları bir tarafa bırakılacak olursa, Ehrenfels'ın dünyada Gestalt konusuna eğilen, çok daha önemlisi Gestalt psikolojisi için özgül ve oldukça ayrıntılı bir teorik zemini geliştiren ilk kişi olduğu söylenebilir.

Gestalt psikolojisi kompleks bütünleri algılayabilme yeteneğimizin anlık algılardan birçok bakımdan bağımsız olduğu gözleminden hareket eder. Buna göre, şimdi okumakta olduğumuz kitap, ister şu ya da ister bu açıdan gün veya ayışığında, gerçekte veya fotoğrafta "bu kitap" olarak algılanır. Aynısı, Ehrenfels'e göre, hiç kuşku yok ki başkaca duyum tarzları için de geçerlidir: Münferit bir tını, ister tek bir çalgının ya da ister bir orkestranın verdiği ses olsun, ıslıkla çıkartılsın veya sözle ifade edilsin, he "şu tını", "bu ses" olarak algılanır. Dahası her iki durumda da, algı sırasında sadece tek bir parçanın farkında olsak da, hemen her zaman bütünü algılarız: Sadece birkaç nokta duyduğumuz zaman dahi, algıladığımız o münferit tınıdır; yalnızca sırtını gördüğümüz durumda, o aynı kitaptır.

Ehrenfels işte bu gözlemlerden yola çıkarak kompleks bir bütün algısının, öğelerinin farkında olmaktan, unsurlarını idrak etmekten daha fazlasına bağlı olduğunu öne sürdü. Bir bütünün algısında elbette bütünün unsularını, bu öğelerin zamansal ve mekânsal yerlerini ve çağrışımlarını idrak ederiz. Çağrışımcı okula mensup psikologlar bunların, şekline veya kompleks bütüne ilişkin algıyı açıklamak yönünden fazlasıyla yeterli olduğuna inanıyorlardı. Oysa Ehrenfels parçaların ve parçalar arasındaki ilişkileri idrak etmenin yanı sıra, bizim bütünü dolayımsız bir tarzda ek bir nitelik ya da yüklem olarak algıladığımız iddia etti. Ehrenfels'in teorisindeki Gestalt, işte bu ek nitelik olmak durumundadır.

Pek de sıradan addedilemeyecek bir müzisyen olan Ehrenfels, en çok melodi benzeri müziksel form ya da bütünlerin algısıyla meşgul olmuştu. Bununla birlikte, o Gestalt teorisinin nesnelere ve geometrik şekillere olduğu kadar, matematiksel-mantıksal formlarla, üslup ve beğeni benzeri sosyal "formlara" da uygulanabileceğini gösterdi. Ehrenfels bir yandan da kompleks Gestaltların daha basit Gestaltlara hiyerarşik bir biçimde bağlandığını öne sürerken, bir proto-Gestalt, yani bütün diğer Gestaltların kendisinden inşa oldukları basit ve ayrımlaşmamış bir formla ilgili spekülasyonlarda bulundu. Bu spekülasyonlar elbette onun kompleks olma düzeyleri farklı Gestaltları parçaların bir birleşimine indirgenebilir olma anlamında atomistik kendilikler olarak görmesi olgusundan bağımsızdı.

Ehrenfels teorisini olabildiğince ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuş olsa da, geride birtakım cevapsız sorular bıraktı. Gestalt acaba gerçek bir kendilik mi yoksa soyut bir tümel midir? Gestalt ile Gestaltı taşıyan öğeler kompleksi arasındaki ilişki tam olarak nedir? Gestalt, algı ediminin bir parçası mıdır yoksa ondan bağımsız mıdır? Bu soru ve ilintili konuların pek çoğu Meinong, Husserl, Stumpf ve daha pek çok filozof tarafından müstakil ve oldukça tutarlı bir biçimde ele alınmış olsa da, Ehrenfels'in teorisinin kendi başına oldukça kayda değer teorik ve ampirik bir literatürü teşvik ettiği söylenebilir.

İşte bu çerçeve içinde önce öğrencisi, sonra da meslektaşı olduğu ünlü filozof Meinong, Padua'da oldukça etkili olan Gestalt psikoloji okulunu kurdu. Ehrenfels'in öğrencisi olan Wertheimer ise, meşhur deneysel psikoloji okulunu Berlin'de tesis etti. Berlin okulu, kompleks bir bütünün bireysel öğelerini, doğaları Gestalt içindeki yerleri tarafından belirlenen bütünden ayrılmaz öğeler olarak görmek bakımından farklılık göstermekteydi. Gestalt'ın fenomenal temelini, şekil-zemin ilişkisinde olduğu gibi, ortaya koyan da söz konusu Berlin okulu oldu. Ehrenfels'in Gestalt teorisinin, sadece psikoloji alanında değil, fakat psikoloji alanının ötesinde de çok büyük bir etkisi olmuştur. Söz gelimi, William James, ondan etkilenmiş olarak, beyinsel süreçlerin şekillenmiş biçimlerinin doğuşuna, salt bölük pörçük unsurlardan ziyade belirli nesnelerin farkındalığına yol açtığına işaret etti.

Ehrenfels'in etik alanındaki çalışmaları da, en az Gestalt psikolojisi kadar önem taşır. Gerçekten de değer kuramı genellikle, Ehrenfels ile Meinong arasındaki ünlü tartışmadan sonra ortaya çıkan, şekillenen bir alan ya da disiplin olarak görülmüştür. Ehrenfels, başta moral, estetik ve iktisadî alanlar olmak üzere, farklı alanlar için geliştirilmiş ayrı değer kuramlarının belirli birtakım ortak özelliklere sahip olduğunu kaydetmişti. O, bütün bu farklı değer kuramlarını arzu ve değer arasındaki ilişkiyle ilgili ayrıntılı bir yorum geliştirmek suretiyle bir araya getirmeye çalıştı. Onun görüşünde, değer bir nesnenin bir özelliği olarak alınır; bu açıdan bakıldığında, onun değer teorisinin bir yere kadar doğalcı bir kuram olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, söz konusu özellik, Ehrenfels'e göre, biri tarafından arzu edilir olma özelliğidir. Bir şeyin değerinin onun arzu edilirliğinden oluştuğunu söyleyen Ehrenfels açısından değerler göreli olmakla birlikte, haz benzeri şeylerin arzu edilebilirliği konusunda neredeyse evrensel bir mutabakat vardır.

Bununla birlikte değer sadece araçsal değer değildir; tam tersine, araçsal değer belirli "psişik" gerçekliklerin aslî, özsel değerine bağlıdır. Başka bir deyişle, değerin sadece araçsal olmadığını düşünen ve araçsal değerin yalnızca özsel değere göreli olarak değerli olduğunu öne süren Ehrenfels açısından değerli nesne yararla sınırlanmış olmayıp, bizim için daha genel bir uygunluğa (*frommen*) sahip olmak durumundadır. Şu hâlde, değer ve değerleme başka değerli nesnelerin varoluşu tarafından koşullanmakta olup, değer özde belirli bir uygunluktan, insan için elverişli olmaktan oluşur. Öte yandan, arzuya dayalı bir değer kuramı zorunlulukla bireyciliğe götürmez. Bireysel olmayan yüksek değerler, kişinin sadece ayakta kalmasına veya bekâsına aşkın olan değerler kültürel ilerleme yoluyla ortaya çıkarlar ve eğitim yoluyla veya güzel örneklerle aktarılırlar.

Ehrenfels'in değer kuramı, sosyal etik ve bireysel etik diye ikiye ayırdığı etiğinin temelini oluşturur. Sosyal etik etik değerlemeyle, yani belirli birtakım eylemlerle nedensel bir ilişki içinde bulunan psişik nesnelere yönelik bir değerlemeyle ilgilenir. Bu nesneler özsel değerlerdir; Ehrenfels açısından etik değerlemenin nihaî konusu eylem, eylemin amacı ve araçları olmayıp, onun gerisindeki duygusal eğilim, manevî yönelimdir. O, ancak bundan sonra ahlâkî eğilim adını alırken, ona ilişkin değerlemeye de moral değerleme adı verilir. Ahlâkın eğilimi hesaba katmayan hukuk ve gelenekten ayrılmasının en önemli nedenlerinden biri, budur. Ahlâkî eğilimler, kişinin komşusuna, insanlığa duyduğu muhabbette, Tanrı'ya duyduğu aşkta olduğu gibi, başkalarından aslî değerler olarak haz alma şeklinde tezahür eden duygusal yönelimlerdir. Başkalarından alınan hazzın, ötekilerin düşüncede veya şu ya da bu ölçüde canlı tasarımlarda farkında olmaya bağlı olduğu öne süren Ehrenfels, değerlemede bir yakınlık ya da mesafe perspektifi bulunduğunu söylemeye özen göstermekteydi. Baş-

kaca ahlâkî yönelimler arasında, ona göre adalet, kararlılık ve dürüstlük vardı.

Bireysel etiğe gelince, Ehrenfels onun insanın, "mistik" ya da "trajik yükseliş" yoluyla, sonlu bir beden olarak kaderine verdiği tepkiyle ilgili olduğunu öne sürdü. Bu tür bir arınma ve yükseliş için çabalamanın bütün değerlemelerin ve vicdanın kaynağı olduğunu öne süren Ehrenfels'te bu tür değerlemeler, toplumsal değerlemeleri zorunlulukla kuşatmasalar da, onlarla çoğunlukla örtüşürler. Onun bireyci etiği, şu hâlde psişik harmoni için duyulan estetik arzu üzerinde odaklaşır. Böyle bir hâle erişmek açısından Tanrı'ya beslenen inançlar veya birtakım metafiziksel kanaatler, yararlı olmakla birlikte, kaçınılmaz değildir.

K. M. FULFORD, "C. F. Von Ehrenfels", *Biographical Dictionary* (ed. by. D. Collison), London, Routledge, 2001, pp. 213-15, K. HARTMANN, "C. F. Von Ehrenfels", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. by. P. Edwards), vol. 3, New York, 1972, pp. 467-68.

Ayrıca **bkz.,** BRENTANO, DEĞERLER, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, GESTALT PSİKOLOJİSİ, PSİKOLOJİ, PSİKOLOJİ TARİHİ.

der. Ahmet CEVİZCİ

EHRİMEN. "*Angra*" ve "*mainyeva*" kelimelerinden oluşan bu bileşiğin birinci parçası "*yok eden*", "*eksilten*", ikinci parçası da "*ruh*" ve "*akıl*" anlamlarını ifade eder. "*Yok eden ruh*", "*kötü akıl*" anlamlarını karşılayan bu bileşik daha sonraları "Âhrîmen" ve "Ehrimen" şeklini almış, "*kötü akıl*" ve "*şeytan*" anlamlarında kullanılmıştır. *Avestâ*'da "angra mainyava: *kötü akıl, pis akıl*" şeklinde geçen bu isim Pehlevî Dili'nde; "Ahrimen", Farsça'da; "Ehrimen", "Ehrimen", "Âhrimen", "Ehrâmen", "Ehren", "Âhrîme", "Herîmen" biçimleriyle de yer alır. Bütün kötülükler, pislikler, olumsuzluklar, anlaşmazlıklar, kavgalar, karanlıklar, bilgisizlikler ve acımasızlığın kaynağı odur. Orta Fars edebiyatında Ehrimen'den, "Ganāg Mēnōg: *ortadan kaldıran* ve *yok eden*" adıyla söz edilir. *Avestâ*'da ve Mazdeist dinî edebiyatta Ehrimen; bütün devler, cadılar ve perilerin önderi olarak Ahura Mazda'nın en büyük düşmanıdır. İran yaratılış mitolojisine göre, Ahura Mazda, başlangıçta sonsuz aydınlıklar içerisinde ve yücelerde, Ehrimen ise karanlıklar içerisinde, aşağılar aşağısında bulunuyordu. Ahura Mazda ilk aşamada İmşâspendleri (Ahura Mazda'nın yardımcıları olan kutsal ölümsüzler), Ehrimen ise Kamârîkleri (Ehrimen'in yardımcıları) yarattı. Daha sonra da dünya yaratıldı.

Ahura Mazda *Avestâ*'da iyilik tanrısıdır. *Avestâ*'nın Gātālar bölümünde açık bir şekilde Mazdeizm/Mezdiyesnâ inanışının iki tanrılı bir din olduğu ifade edilir. Ahura Mazda'nın karşısında Ehrimen vardır. Ancak çok sayıda değerlendirme, Ahura Mazda'nın bu iki gücün arkasında tek bir kaynak olarak bulunduğunu ortaya koymaktadır. Mazdeizm'in temel özellikleri arasında yaygın olarak yer alan inanışa göre, Ahura Mazda ile Ehrimen on iki bin yıl boyunca savaş hâlindedirler. Bu mücadelenin sonunda Ehrimen'in yenileceği, daha sonra da kıyametin kopacağı kabul edilir. Yerde ve gökte bulunan her şeyin iyiler ve kötüler olarak iki gruba ayrıldığı, inanırlarının Ahura Mazda'yı destekledikleri onun Ehrimen'e galip gelmesi için çalıştıkları da yine bu inanışın özelliklerindendir. Bütün rivayetlerde; Ehrimen iyilikler dünyasını yakıp yıkmaya çalışmaktadır. Bu mücadelede Ahura Mazda'nın "İmşâspendân: *Kutsal ölümsüzler*" ve "İzedân: *Tanrılar*" adlarıyla yardımcıları ve destekçileri olduğu gibi, Ehrimen'in de kendisine destek veren yandaşları vardır. Bunlar genel olarak "daeva: *dev*" adıyla bilinirler ve bu yüzden onun takipçilerine de Mezdiyesnâ'nın karşılığı olarak "Dîvyesnân: *Şeytana tapanlar*" adı verilir. Ehrimen'in destekçileri birkaç gruba ayrılır: Birinci grupta lider konumundaki "devler/şeytanlar" yer alır. Bunlar altı tanedir. "Kamârîkân" adıyla bilinirler ve her biri bir İmşâspend karşısında yer alır. İkinci grupta yer alanlar; "yalan", "hırs", İran mitolojisinde kuraklık tanrısı olarak bilinen "Epûş" ve Pîşdâdîler hanedanının beşinci hükümdarı "Dahhâk" gibi her biri büyük birer şeytandır. Bunlar da, Mezdiyesnâ inanırlarının yaptıkları iyilikleri etkisiz hâle getirmeye çalışırlar. Üçüncü grupta yer alanlar, "küçük şeytanlar"dır. Bunların sayıları çoktur. Bütün bu grupların başında ise tam yetkili ve egemen güç olarak Ehrimen bulunur. Bütün bu güçleriyle birlikte iyilik güçlerinin karşısında sonsuza kadar dayanamaz. Tanrı İzed'in gürzünden korkar.

Mitolojik İran hanedanlarından Pîşdâdîler sülalesinin üçüncü hükümdarı, *Avestâ*

kaynaklı rivayetlerde; rüzgar ve hava tanrısı Vâyû'ya nafaka sunan, bütün devlere ve cadılara galip gelebilecek kadar güç kazanmış, "Yedi Ülke"yi yönetmiş olan Hûşeng oğlu Tehmûrs, Ehrimen'i bir at şekline çevirerek otuz yıl dünyanın çevresinde sürer. Zerdüşt'ün doğumuyla birlikte Ehrimen yeryüzünden kaçar ve sonunda mağlub olur.

Fars edebiyatında kötülük simgesi olarak "tanrılar karşısında" bazen de, Sâmî rivayetlerden etkilenilerek "İblîs" yerine "meleklerin karşısında" bir güç" olarak bulunur. Çok sayıda şairin dizelerinde yer alan ifadelerden de anlaşıldığı gibi; İslâm kültüründe Ehrimen, "Şeytan" ve "İblîs" kelimelerinin karşılığı olarak kabul edilir.

İzed'in yolundan kaynaklanmayan her şey,
Hep Ehrimen'in eseridir ve kötüdür.

Firdevsî

İri gözlü huriler, hep yüce feleklerde yaşarlar,
Ehrimenler'in vatanları hep aşağılar, yerlerdir.

Katrân-i Tebrîzî

Ey zalim felek, ey kız kardeşi Ehrimen'in,
Bilmem ne var aramızda senin ve benim?!

Nâsır-i Husrev

Çıkarırsan bedeninden hırsı sen, o zaman girer din içeri,
Din girerse içine, o zaman Ehrimen çıkar dışarı.

Senâî-yi Ğaznevî

Uçulamaz ki melek gibi göklere ey Ehrimen,
Ehrimen alçak ten gibi, melek yüce can gibi.

Senâî-yi Ğaznevî

Periden daha güzel o, eğlence meclisinde, ancak;
Savaş anında ayıramazsın onu sen Ehrimen'den.

Sûzenî

Pusu kurmuş bu dünyada devler, terk et burayı!
Takılma bu Ehrimen tuzağına bir kuş gibi!

Kıvâmî-yi Râzî

Dostun eteğinden tut, uzak dur düşmandan,
Yezdân'ın eri ol, bırak Ehrimenleri.

Hâfız-i Şîrâzî

Duymuştum; Ehrimen, kıskançlığından;
Gitmiş huld cennetine ve aldatmıştı Adem'i

Edîbu'l-memâlik-i Ferâhanî

Mülkün, düşman elinden kurtuldu,
Peri Ehrimen elinden kurtuldu.

Rehî-yi Muayyerî

Her yere uzanıyor zorbalığın pençeleri!
Her yerde açık, Ehrimen'e kapılar!

Nîmâ Yûşîc

Fars edebiyatında Ehrimen kelimesinin yer aldığı bazı mazmûnlar: "Ehrimen çehr: *çirkin, kötü*", "Ehrimen çehre: *kötü*", "Ehrimen hûy: *kötü huylu*", "Ehrimen zulf: *siyah zülüflü*", "Ehrimen siyer: *doğru olmayan*", "Ehrimen kirdâr: *kötü davranışlı*", "Ehrimen kîş: *kötü*", "Ehrimen manzar: *kötü görünümlü*" vb. kavramlar yaygın olarak yer alır.

Âryâ ırkı hakkında ipuçları ya da birtakım bilgilerin bulunduğu en eski yaşam devresi tamamen doğal yaşam dönemi olarak bilinir. Bu dönem Âryâları doğa güçlerinin tam egemenliği altında yarı göçebe denilebilecek bir tarzda yine doğa güçlerine tapınmaktadırlar. Doğanın her unsuru bu kavimlerin inançlarının ortaya çıkması ve zamanla evreler geçirerek gelişmesinde önemli etkenler arasında yer almaktadır. Doğanın birtakım yararlı unsurlarını tanrılar ve kutsal güçler olarak nitelemekte, övmekte ve onlara ibadetlerde bulunmaktadırlar: Saf ve temiz gök, yağmur, ışık, ateş (onların simgeleri; şimşek, tapınaklardaki ateşin alevi ve evlerinde yaktıkları ocakların yakıtı), güneş, şefkatli bir anne olan yerküre, rüzgarlar, sular ve diriltici etkisiyle gök gürültüsü. Bütün bunlar Âryâlar için övülecek ve yararlanılacak kutsanan nesneler arasında yer alırken karanlık, kıtlık, kuraklık ve hastalık da kötü ve zararlı unsurlar olarak kabul edilir, onlardan korunmak için dualar yapılır, ayinler düzenlenirdi. Bütün bunlar zamanla içinden çıkılmaz birtakım efsanelerin oluşmasına yol açmış, daha sonra Zerdüşt ortaya çıkışıyla bütün bunları kaldırmış, yerine tek tanrı inancını yerleştirmeye çalışmıştır.

Bu yararlı ve iyi güçler karşısında doğanın zararlı güçleri az sayıdadır. Onlar da karanlık ve kuraklık şeklinde ortaya çıkarlar. Âryâlar onları zihinlerinde Ehrimen ve zararlı ruhlar görünümünde canlandırmakta, bu zararlı ruhlardan sürekli olarak rahatsızlık duymakta ve onları her zaman lanetlemektedirler. Onlarla sürekli mücadele edilmeli, onlar yenilgiye uğratılmalıdır. Doğanın yararlı güçleri de bu mücadelede onların yardımcısıdır. Bu özet bilgiler Âryâlar'ın inançları, onların tanrılarına korku yoluyla değil, övgü ve yardım isteme aracılığıyla bağlandıkları doğrultusunda da bilgi vermektedir. Bunun yanı sıra burada şunu da belirtmekte yarar var: İlk dönemlerde İran halkının ta-

mamının aynı dine inandıkları düşünülemez, çünkü göçebe ya da yarı göçebe halkların tek tip bir inanışa sahip olmaları doğal olarak da mümkün görülmemektedir. Örneğin Sakaların inançlarıyla Perslerin inançları arasında hiçbir şekilde bir benzerlik bile görülmemektedir. Hatta Perslerin değişik bölgelerinde yaşayan grupları arasındaki inanç farklılıkları da önemli ve farklı boyutlarda değişiklik göstermektedir.

Bilge Tanrı, kutsal ölümsüzlerin de yardımıyla sonunda kötülüğün simgesi Ehrimen'i yok edecektir. Bu inanç, kozmik ve ahlâkî düzlemlerde ikiciliğin ortadan kalkacağı anlamına gelir. Ama bu ikici anlayış Zerdüşt'ten sonraki dönemlerde yeniden önem kazanmış, artık Ahura Mazda'nın Ehrimen'le eşit konumda görülmesine neden olmuştur. Buna göre, zamanın başlangıcında dünya, biri iyinin, diğeri kötünün egemenliği altında bulunan iki alana bölünmüştür. Her insan bunlar arasında seçim yapmak zorundadır; kendi iradesi doğrultusunda ya Bilge Tanrı'yı ve onun egemenliğini ya da Yalan ülkesinde hüküm süren Ehrimen'i seçecektir.

İyilik ve kötülüğün her birinin ayrı ayrı kaynakları olduğuna inanılan Eski Âryâ dinlerinde iyilik güçleri insanoğlunun mutluluk ve refahının, kötülük güçleri ise onun mutsuzluğu ve talihsizliğinin kaynağı olarak kabul edilir. Allah ve melekût âleminin karşısında kötülükler dünyası, karanlıklar evreni ve içerisinde de orada egemenlik süren devler/daevalar bulunmaktadır. Kötülükler dünyası Ehrimen'in egemenliğinde ve Ehrimen sürekli olarak iyilik önderi Ahura Mazda ile savaş hâlindedir. Bu savaşın alanı da, yerler ile gökler arasındaki uçsuz bucaksız evrendir. İnsanoğlu, bu ikisinin arasında ya Yezdân ile birlikte ya da Ehrimen ve yandaşları arasında yer alacaktır.

Öte yandan ölümle ilgili törenler de Zerdüşt inanışında önemli ölçüde mitolojinin etkisi altındadır. Bu dinde ölüm Ehrimen'in işidir. Ehrimen tarafından bakıldığında ölüm, onun iyilikler ve varlık evrenine karşı elde ettiği en önemli başarısıdır. Bu yüzden ceset, devler ve şeytanların mekânıdır. İnsan hayatında iyilerden olsa bile, Ehrimen'in galip gelerek onu öldürmesi bedenini kirletmektedir. Bu yüzden kötülüklerden sakınan insanın teni, kötü insanların öldürülmesi daha kolay olan teninden daha çok kirletilmeye muhtaç bir kaynaktır. Ölümle ilgili birtakım ibadetler ve törenlerin şeytanların işleri olduğuna inanılan kirlilikten temizlenmeyle yakın ilgi içerisindedir. Ceset böylesine kirli ve kötülük kaynağı olarak kabul edildiği için de tertemiz ve arınmış bir öge olan toprağı kirletmemesi için de toprağa gömülmez. Ayrıı zamanda diğer kutsal ve arı bir öğe olan ateş ile de yakılmaz. Bu gerekçelerden dolayı ölülerin cesetlerinin, ıssız yerler ve kerhizlere konularak leş yiyen hayvanlar tarafından yenilmesi amaçlanır.

Şeytan (muhalif güç) düşüncesi Ehrimen adıyla ilk olarak Mezdiyesnâ inanışında görülür. *Şâhnâme*'de İblîs, Ehrimen anlamında da kullanılır. Fizikî olarak algılanamayan Ehrimen, baştanbaşa bütün dünyada ve atmosferde, her tarafta bulunmaktadır. Bütün kötülükler ve sıkıntıların kaynağı odur. Maniheizm'de, iyilik ve kötülük olarak bilinen iki cevher, apaçık bir şekilde tanımlanmakta; birisi aydınlık ve diğeri de, karanlık coğrafyalarına ait olarak tanınmaktadır. Tavır ve hareketlerinde Ehrimen ile aynı özellikler gösterse de, İblîs, mahiyet olarak farklı bir yapıda bulunur. Kolaylıkla köpek, ayı ya da korkunç birtakım varlıklar görünümüne girebilir. Ehrimen ile aralarındaki bir diğer önemli fark da, İblîs'in kötülükleri yayması, ancak kötülükler ve karanlıkların kaynağı olmaması; Ehrimen'in ise kötülükleri hem yayması ve hem de bizzat kaynağını oluşturmasıdır. Tasavvufta İblîs, insan oğlunun damarlarında sürekli hareket hâlinde olan temizlenmemiş, karanlıklarla karışık bir ateş olarak nitelenir. Genellikle sûfîler, onun isyanını, Adem'de bulunan birtakım gizemleri çözememesine bağlamaktadırlar. Bazıları da onun, doğruluk ve yalanın birbirinden ayrılması için bir araç olarak görevlendirildiği kanısını taşır. Ferîdüddîn-i Attâr onu, *"insanların mihenk taşı"* olarak nitelerken; Mevlânâ *"gerçek ve sahtenin, aslan ile köpeğin sınavdan geçirilmesi"*, *"güzel ile çirkinin aynası"* olarak betimler. Tasavvuf konulu birtakım eserlerde; İblîs'in çok ünlü birtakım kişilikleri hileleriyle nasıl aldattığı da anlatılır.

R. AFÎFÎ, *Esâtîr ve Ferheng-i Îrân Der Nivîştehâ-yi Pehlevî*, Tahran 1374 hş.; J. ÂMÛZGÂR, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.; C. ÂŞTİYÂNÎ, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hukûmet*, Tahran 1381 hş.; H. BERZGER – M. RIZÂ, *Şâh-i Nebât-i Hâîz*, Tahran 1382 hş.; A.

E. DİHHUDÂ, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., "Vâdî'n-nu'mân", XLIX; C. DUSTHÂH, *Avestâ*, Tahran 1381 hş.; FERİDUDDİN-İ ATTÂR, *İlâhînâme* (nşr. Fuâd-i Ruhânî), Tahran 1365 hş; FERİDUDDİN-İ ATTÂR, *Mantıku't-tayr* (Dorc 2), "Hikâyet-i Mahmûd"; B. FURÛZANFER, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, Tahran 1381 hş.; H. HACALOĞLU, *Zerdüşt "Ahura Mazda"*, İstanbul 1995; HÂFIZ-İ ŞİRÂZÎ, *Dîvân-i Hâfız-i Şîrâzî* (nşr. M. Bihiştî), Tahran 1377 hş.; N. M. HEREVÎ, "Bâr-i Emânet", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran 1367 hş.; J. R. HINNELLS, *Şınâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. J. Amûzgâr – A. Tefezzulî), Tahran 1382 hş.; B. HURREMŞÂHİ, *Hâfıznâme*, Tahran 1372 hş.; H. Ş. MÂZENDERÂNÎ, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş.; M. S: MEVLÂYÎ, *Tecellî-yi Ustûre Der Dîvân-i Hâfiz*, Tahran 1368 hş.; M. MU'İN, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş.; C. OŞÎDERÎ, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş.; T. PÛRNÂMDÂRİYÂN, *Gomşode-yi Leb-i Deryâ*, Tahran 1382 hş.; Z. SAFÂ, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş.; İ. SIDDÎK, *Târîh-i Ferheng-i Îrân*, Tahran 1338 hş.; S. ŞEMÎSÂ, *Ferheng-i Telmîhât*, Tahran 1375 hş.; N. VEHHÂBÎ, "İblîs", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* (ed. H. Enûşe), Tahran 1375-1378 hş., I, s. 28; M. C. YÂHAKKÎ, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.; K. ZEMÂNÎ, *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-yi Ma'nevî*, Tahran 1382.

Ayrıca **bkz.,** KÖTÜLÜK PROBLEMİ, TASAVVUF, ZERDÜŞT.

Nimet YILDIRIM

EİDETİK. Edmund Husserl'in "*eidos*" terminden hareketle "bir *eidos*'a ya da *eide*'ye ait, ilişkin" anlamında kullandığı bu sıfat, pek çok felsefî kavrama özgül bir nitelik kazandırmıştır: Eidetik imge, eidetik bakış, eidetik yargılama, eidetik yargı, eidetik önerme, eidetik hakikat, eidetik olgu, eidetik bilim, eidetik indirgeme vb. Örneğin "eidetik varolan", bir *eidos*'un ideal kapsamında örnek olarak alınan herhangi bir şeye, ideale ya da salt tikele; "eidetik yargı," tikel bir şeye ilişkin olsa bile, tikel varoluşu ortaya koymayan yargıya; eidetik zorunluluk, eidetik evrenselliğin bir tekilleşmesi hâline gelen gerçek bir olgu durumuna; eidetik imge, kalan imge ile hafıza imgesi arasındaki ara bölgeye işaret eder. Husserl'e göre, "özü kavrama nosyonu, içkinlikte aşkınlığa sahip şeyi kavramaktır." "Özler ya da idealar," bize deneyimde karşılaşılan tipleri sağlayan "ampirik genellikler" değil, geçerliliği olgusal deneyimlerden tamamıyla bağımsız saf olanakları zihnimizin önüne yerleştiren "saf genelliklerdir." Eidetik fenomenlerde kendilerini açığa çıkaran zihinsel yapılar, algısal dünyanın oluşumuyla yakından ilgilidir. Husserl'e göre, "özlerin fenomenolojik sezgisi, burada ve şimdiki bireysel deneyimden, bu deneyimin özü hakkında refleksiyona geçişi gerektirir." Brentano gibi Husserl de uygun biçimde düşünülen tekil bir deneyimin kesinlikle açık kavrayışı ve evrensel hakikati üreteceğini düşünür. Nitekim *The Idea of Phenomenology* [Fenomenoloji İdesi]'nde şöyle der: "Belirli bir kırmızılık sezgisine sahibim, ya da daha çok bu tür sezgilerden birkaçına. Saf içkinliğe sıkıca yapıştım, fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirme konusunda çok dikkatliyim. Onu bir şekilde aşkın bir şey olarak, yani masamdaki kurutma kağıdının kırmızılığı olarak gösterecek daha öte kırmızılık anlamından uzaktayım. Ve şimdi genel olarak kırmızılık kavramının anlamını, türlerdeki kırmızılığı, bunda ya da şunda özdeş olarak görülen evrenseli, saf "bakış"ta yakalıyorum. Bu sıfatla artık o, göndermede bulunulan tikel değildir, ne bu ne de şu kırmızı şeydir, ancak genel olarak kırmızılıktır." Tümelin tikelde görüldüğünü öne süren Husserl'e göre, tikel sezgiden tümelin kavranışına doğru hareket, özü kavrama hareketidir. Husserl bunu "eidetik sezgi" olarak adlandırır. Tikelden tümele giden yol, bilinçli edimimizle kurulur. Belirli bir anlamda öz, tikel kırmızı parçaya ilişkin duyusal sezgimizle desteklenir. Husserl şeylerin özsel doğalarına ilişkin bir kavrayışın olanaklı olduğuna, bunların fiziksel bir nesneye algısal bakışla analojik bir tarzda "görülebileceğine" inanır. Bunun karmaşık bir edim olduğunu vurgulasa da Husserl'in "öze bakmak" ya da "öz görüsü" (*Wesensschau*) olarak adlandırdığı şey, bu "eidetik bakış"tır. Eidetik indirgemede "kırmızı bir şeyi kırmızı olarak görüşte, verili olan şeyin tikel bir veri değil, özün kendisinin kavranışı olduğunu fark etmek" çok önemlidir: "Ben saf kırmızılığı anlarım ve aslında buradan hareketle saf renk fenomenini kavramaya yönelebilirim." Husserl'in iddiasındaki merkezî nokta, şudur: "Rengin özünü, kırmızı bir bezin edimsel algılanışından değil, hayal edilmiş bir kırmızı bezden ya da hatırlanan bir kırmızı bezden hareketle kavrayabilirim." Husserl, sırf olgusal olandan

özsel hakikatler, evrensel yasalar çıkarmanın önemini vurgular ve fenomenolojiyi "özleri görme ve onları kavramsal ve sonra dilbilimsel sabitleme olarak" düşünür. Husserl'e göre, "bilincin yönelimsel olarak düşünülmesi" bağımsız nesnelliğe olanak tanımaz. Bilinç etkinliklerinin karakteri, ampirik olarak verili nesnelere değil, "öz"e, yani nesnellik türlerinin evrensel belirlenimine dayanır. Bu yüzden Husserl şunu vurgular: "Kendi varlıklarına, kendi *eidos*'larına göre, yani mütekabil bir ilksel sezgiyle *sundukları* zihinsel bakış açısının özgül karakteristiklerine göre farklılık gösteren nesnellik alanları, 'varlık' bölgeleri vardır." Eidetik nesnel belirlenim, bağıntının *a priori* olmasına göre, söz konusu nesnellikle bağlantılı yönelimsel edimlerin evrensel, eidetik koşuluna tekabül eder. "Çünkü bu edimler ve bunların nesnellikleri ampirik olarak belirlenebilir olgulardan bağımsız biçimde karakterize edilebilir, onların bağıntısı *a priori*dir." Husserl yönelimsel olarak yaşanmış deneyimlerden ve bu deneyimlerin nesnelerinden, bunların temelini oluşturan ve olgusal nitelikleri sadece birbirlerinin yerine geçebilen örnekler olarak gören "eidetik belirlenim"e doğru gitmeyi "eidetik indirgeme" olarak tanımlar: "Her indirgeme aşkın olduğu kadar eidetiktir." Bu, şu demektir: "Dünyayı yerleştirme edimi ile özdeşleşmeyi bırakmadan, [...] bir görünüş olarak ortaya çıkması sağlanan şeye bağlılığımızdan vazgeçmeden, varoluş olgumuzdan bu olgunun doğasına geçmeden, *Dasein*'dan *Wesen*'e geçmeden dünyayı algılayışımızı felsefenin titiz incelemesine tâbi kılamayız." Şeylerin kendilerine ulaşmak için deneyimimize ilişkin nesnelerin özsel ya da ideal doğasını belirlemeliyiz. "Felsefeye temel oluşturan bilim" olarak "saf fenomenoloji"nin kuruluşunu sağlamak için doğal tutumdan fenomenolojik tutuma geçmeliyiz. Bunları ancak bir dizi indirgemeyle yapabiliriz. "Bunların ilki eidetik indirgemedir: Sistematik biçimde bütün olgu durumlarını yok saymak. Bu, bilinç nesnelerini bilinç nesneleri olarak geçersizleştirmek değildir, aksine bunlara ilişkin şeyleri incelememize olanak tanır." Eidetik indirgeme nesnenin olumsal olgularından özsel kavrayışın gelişimiyle nesnenin özüne dönme girişimidir. Bu da, deneyimler aracılığıyla yaratıcı imgeleme, düşünce deneyimleri ya da nesnenin sırf olumsal özelliklerinin ötesine geçen herhangi bir metot biçimini alabilir. Eidetik indirgeme, ideal özlerin fenomenolojik bir incelemesi için zorunlu kabul edilen edimdir: "Bizi olgular alanından bu olguların özlerinin alanına sevkeden, bilgimizi olgular düzeyinden idealar sferine yükselten bir metottur." Ancak Husserl bu metodun, dünyayı merkezîleştiren "doğal/dogmatik tutum"dan radikal biçimde ayrılmamıza yeterli olmayacağını, bunun için özgül biçimde aşkın ikinci bir indirgemenin gerekli olduğunu öne sürer. "Eidetik ve aşkın indirgemeyi uygulayarak -bazen ikisi birlikte "fenomenolojik indirgeme" ya da "*epokhe*" olarak adlandırılır- nesnelerini parantez içine alarak, yerleşik bütün biliç edimlerini "nötrleştiririz." Belli bir evrensellik tipinin varlığına karşı çıkan psikolojizmi reddeden Husserl'in iddialarıyla öne çıkan "nesneye yönelme," öncelikle evrenselliğe ait nesnelliğin önem kazanması anlamına gelir. Fenomenolojide evrensellik, "eidetik evrensellik" olarak anlaşılır. "Nesnel alanların ve bu alanlarla bağlantılı yönelimsel edimlerin eidetik durumunun incelenmesi, fenomenolojik projeyi oluşturdu." Fenomenolojik yöntem şunlara odaklanır: "Bakışa" açma, eidetik koşulların kavranışı, "özü kavrayış" ve "şeylerin kendisine" ulaşma. Fenomenoloji kendine özgü bir bilme tarzı, özlerin sezilme tarzına ilişkin bir fenomenoloji geliştirmeye çalışır. Burada bütün inceleme alanları evrensel bildirimlere odaklanmaktadır.

Husserl

"Bilinç dünyaya dayanmaz." Husserl açısından bu iddia, doğal tutumun karşıtını

temsil eder. Doğal tutum, şeylerin eidetik analiziyle çelişir. Bilinç, cisimler aracılığıyla dünyaya dayanmaz, aksine dünya bilince dayanır. "Tikel durumların olgusal algılanışına bağlı olmayan bilinç, fantezi olarak adlandırılır ve böyle bir bilinç her türden örneği düşünebilir." Fantezi bize yönelimsel, yaşanmış bir deneyimi ya da bu deneyimdeki verili bir nesneyi tekrar tekrar ve her zaman farklı biçimde ve özgür bir çeşitleme içinde hayal etme olanağı sunar. Bu şekilde belirli özdeş belirlenimler kavranabilir durumların dışına çıkar ve bu belirlenimler kesinlikle edimin ya da nesnenin özünü oluştururlar. "Eidetik bilinç, ortak duyu dünyasında deneyimlediğimiz tipikleştirme yapılarından doğar ve aşkın öz-düşünüm aracılığıyla değil, tikel ampirik olanakların kapsamlı bir araştırmasıyla gelişir." "Bütün cisimler ağırdır," olumsallığı ifade eden bir bildirimken, "Bütün cisimler uzamlıdır," bir eidetik hakikati ima eder. Eidetik bilginin felsefî doğrulanmasına saf bilincin incelenmesi ve *Wesensshau* ile varabiliriz. Görülen şey, dolayımsız kanıtı verir ve görmek yalnızca duyusal algıyı değil, ideal nesnenin ve şeylerin temel yapısının ve bilincin sezgisini de ima eder. Kural olarak keyfî şekilde algılanan ya da hayal edilen tikel bir şeyle başlanan eidetik indirgemede, hafızanın yardımıyla, algıdaki değişikliklerle ve özellikle fantezi edimleriyle, şeyin ne ise o olmayı sonlandırmasına neden olmadan, bu şeyde yapılabilecek değişiklikler incelenir. Aslında gerçekliği önemsemeyen ve bu yüzden en iyi şekliyle fantezimizde oluşturulan en keyfî değişikliklerin yapılmasıyla, kendileri olmaksızın şeyin kavranamadığı değişmez karakteristikler bütünü açığa çıkartılır. Değişik biçimler, aynı prototiple somut benzerliklere sahiptir ve fantezide üretilen yeni olanaklara değişmez ve özdeş bir içerik nüfuz eder. Bu içerik açısından keyfî biçimde gerçekleştirilen bütün değişiklikler uygunluk ve benzerliğe ulaşırlarken, bunların tikel farkları önemsizleşir. Bu değişmez unsur, aynı prototipin bütün olası değişik biçimlerine bir sınır koyar, çünkü bu unsur olmadan bu türden bir nesne ne düşünülebilir ne de sezgisel olarak hayal edilebilir.

Husserl olgular ve özler arasında ayrım yaparken olgu bilimleri ve öz bilimleri, yani ampirik ve eidetik bilimler arasında da ayrım yapar. Eidetik bilim, ilkece ampirik bilimlerce elde edilmiş hiçbir teorik sonucu devralmaz, çünkü ampirik bilimlerin kullandığı terimlerde ve varsayımlarda ortaya çıkan gerçekliğe gönderme, bütün türetilmiş önermelerinde de ortaya çıkar. "Olgulardan olgular dışında hiçbir şey çıkmaz." Algıya dayanan ampirik araştırmacı, evrenselliği tikel ve olgusal yolla kazanır; olgusal algı örneklerine bağlı olduğundan, hangi olguların kendilerini algıda göstereceklerini görmek için beklemek zorundadır. Gözlem ve deney yaparak tümevarım yoluyla evrenselliği kurar. "Kant'ın da ortaya koyduğu gibi, ampirik evrenseller 'karşılaştırmalı'dır." Bu yolla öne sürülen evrensel bildirimler, *görece* evrenseldir. Bu yüzden karşılaştırmalı bir evrensel, her zaman düzeltiye maruz kalabilir. Öte yandan öz fenomenolojisi, koşulsuz evrensellere ulaşabilir. "Eidetik çeşitleme" açısından, bu koşulsuz evrensellik, ilksel olarak verilidir. Sonuçlarını tikel örnek durumlara temellendirdiğinden, onları algılamak zorunda değildir. "Zorunlu eidetik belirlenimlerin evrenselliği, başından itibaren *-a priori-* her olası düşünülebilir durumdan oluşur, düzeltiye gerek duymaz."

Nitekim, ampirik bilimler olgu bilimleri olarak nitelenirken, tam olarak gelişmiş olgu bilimlerinin eidetik bilginin katkısı olmadan var olamayacağı vurgulanır. Her olgu bilimi formel ve maddî eidetik bilimlere dayanır. Ampirik bilim, nesnelere yöneldiğinden, genel olarak o nesnenin özüyle ilişkili yasalara zorunlu olarak bağlanır ve bu yüzden "formel mantığın merkezî yeri işgal ettiği formel-ontolojik disiplinler grubuna kayıtsız kalamaz." "Her olgu, maddî bir düzenin özsel bir yapısını içerir ve orada içerilen saf öze ilişkin her eidetik hakikat, verili somut örneği ve genel olarak olası her örneği yöneten bir yasaya olanak sağlar." Her somut ampirik nesne maddî özüyle birlikte daha yüksek bir maddî "*genus*"da, bir ampirik nesneler "bölge"sinde kendine özgü bir yere sahiptir. Bu yüzden bir "bölgesel eidetik bilim," bir "bölgesel ontoloji" saf bölgesel öze tekabül eder. Verili bir bölgeye ait kendiliklerle ilgilenen her ampirik bilim, söz konusu bölgesel ve formel ontolojilerle bağlantılıdır ve teorik temelini eidetik ontolojilerde bulur. "Eidetik bilimler kendileri hakkında olgusal bir şeye sahip değildir, ancak her olgusal bilim eidetik kavrayışlara dayanır." Husserl'e

göre, fenomenoloji bir "eidetik bilim" olacaktır. Aslında hâlihazırda tek eidetik bilim, matematik bilimlerdir. Husserl bilim adamlarının özlerle çalıştığını öne sürer, geometriciler şekillerin, aritmetikçiler sayıların özsel doğalarıyla uğraşır: "Hareketin, sesin, müzik notasının bir özü vardır ve maddî özler farklı bölgesel ontolojilere aittir." "Ayrıca bu özler düşüncemiz içinde üretilmez, ancak kavranır, düşünce edimlerimiz içinde 'çerçevelenir.'" Bununla beraber geleneksel pozitivizm, bilimlerin özlerle ve eidetik kavrayışlarla faaliyet gösterdiği olgusunu görmezden gelir.

Fenomenoloji şunu öne sürer: "Preanalitik bilinçte kendini açığa çıkaran *eidos*'un incelenmesi, önvarsayımsal olmayan ve bu yüzden tamamen bilimsel bir felsefeye yol açacaktır." Husserl'e göre, bilinç edimlerini kendi çeşitlilikleri açısından ya da özsel yapıları açısından tanımlamaya girişecek fenomenoloji, kendisini ampirik psikolojiden ayıracak ve bilinç edimlerinin ya da saf psikolojinin eidetik bilimi olacaktır. Kendini saf bilince sunan, değişmeyen, özsel unsur olarak tanımlanan eidetik unsur, saf sezgilerin nesnesi hâline gelir. "Saf evrensel öz-verilmişlik sferine bu indirgemeyle Husserl, fenomenolojiyi betimleyici psikolojiden ayırır, çünkü araştırma artık ampirik bilincin içkin sferiyle değil, fenomenolojik refleksiyona apodeiktik biçimde kanıt olan saf öz-verilmiş içerikler alanıyla ilgilenir. Felsefe, ancak özler alanına dolayımsız erişime sahip eidetik bir bilim olduğunda radikal bir bilim olur. Felsefe, sadece olumsal olgular olan somut gerçek şeylerle değil, şeylerin değişmez yapılarıyla ilgilenmelidir.

R. D. CUMMING, *Phenomenology and Deconstruction*, vol. 3: "Breakdown in Communication", University of Chicago Press, Chicago, London, 2001; A. CUTROFELLO, *Continental Philosophy: A Contemporary Introduction*, Routledge, London, 2005; T. DE BOER, *The Development of Husserl's Thought*(trans. T. Plantinga), Springer, New York, 1978; E. HUSSERL, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*(trans. R. Gibson), Collier Books, New York, 1962; E. HUSSERL, *Logical Investigations*(trans. J. N. Findlay), Routledge, London and New York, 2002; E. HUSSERL, *The Idea of Phenomenology* (trans. Lee Hardy), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999; T. MENGÜŞOĞLU, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, Edebiyat Fak. Matbaası, İstanbul, 1976; D. MORAN, *Introduction to Phenomenology*, Florence, Routledge, 1999; J. NOVAK, "A Sense of Eidos," www.eidos.uwaterloo.ca/pdfs/novak; J. O'NEILL, *The Communicative Body: Studies in Communicative Philosophy, Politics, and Sociology*, 1989, Northwestern University Press, Evanston, 1989; P. RICOEUR, *A Key to Husserl's Ideas I*(trans. B. Haris – J. B. Spurlock), Marquette University Press, Milwaukee, 1996; D. D. RUNES, *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, New York, 1942; W. R. SCHROEDER – S. CRITCHLEY - J. M. BERNSTEIN, *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 1999; R. C. SOLOMON – D. L. SHERMAN, *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003; D. WELTON(ed.), *New Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 2003;

Ayrıca **bkz.,** FENOMENOLOJİ, HUSSERL.

Ali UTKU

EİDETİK BİLİM. Bkz., EİDETİK.

EİDETİK İNDİRGEME. Bkz., EİDETİK, *EİDOS.*

EİDÓLON. İmge, asılsız form, hayal, çift, görüntü, düş, düşünce, hayalet, kopya, idol anlamlarına gelen, atomlardan oluşan ve duyu organları tarafından algılanan imge için kullanılan Epikürosçu teknik terim. Demokritos ve Epiküros, cisimler tarafından yayıldığı ve izlenimleri göze taşıyarak cisimlerin görünüşünü yeniden oluşturduğu varsayılan zarlara ya da çok ince parçacık gruplarına işaret etmek için *eídos* teriminin türevi olan *eídólon*'u kullandılar. *Eídóla* akışlarının zihni kuran atomlarda ve duyu-organlarındaki etkisi, algı ve düşünce olarak ortaya çıkar. Platoncu anlamda "tözsüz imge"ye ya da "*phantom*"a (hayal), özellikle yetersiz *mimētai* tarafından üretilen şeye göndermede bulunur. Homeros döneminde bir hayal ya da gerçek olmayan bir imge karşılığında kullanılmıştır; terim ayrıca kendi canlı benlerinin yalnızca imgeleri ya da kopyaları oldukları ölülerin dünyası ve ölülerin adak imgeleri anlamında da kullanıldı. Öte yandan Yunan ve Hristiyan teologlar dinî bir imge için eídólon terimini kullanmışlardır. *Eídólon*'un özsüzlük, hayaletsilik, ruhsallık içerimleri vardır ve ilk göndermeleri muhtemelen Hades'teki ölülerin ruhlarına yapılmıştır. Antik Yunan'da Atomcu gelenek içinde "*eídólon*," nesnelerden çıkan ve algılayanı

etkileyen imgelerdir, böylece bir *kopya* anlamı da içerir. Genellikle insanların ve tanrıların *temsillerine* karşılık olarak kullanılır. *Eídólon* kavrayışı Mısır mitolojisinde *ka* kavramıyla da kısmen bağlantılıdır. Homeros'da önceleri hayal ya da gölge anlamına gelen *Psukhe* (ya da eídólon), daha sonra Homeros'un *thymos* terimine yakın bir anlam üstlendi: Etkin bilinç, yaşayan ve nefes alan benlik . Bu şekilde *Psukhe* ya da *eídólon*, "Homeros'ta ve Pindarus'ta, kişi canlı ve uyanık olduğunda uyur görünen ve kişi uykuda, bilinçsiz olduğunda ya da öldüğünde uyanık olan yaşam ilkesi" hâline geldi. Nitekim Pindarus'a göre, "Her insan bedeni, kudretli ölümün çağrısını izler, yine de onun yaşam zamanından bir hayal (*phantom*) ya da imge (*eídólon*) canlı kalır, bu da yalnızca tanrılardan kaynaklanır. Uzuvları canlıyken [imge] uyur, ancak uyurken çoğunlukla rüyalarda tanrıların sevinç ya da elem kararlarını bildirir." Homeros'ta *eídólon* terimiyle adlandırılan üç tür doğa üstü görüntü/hayalet vardır: (1) Hayal (*phantom/phasma*) bir tanrı tarafından canlı bir insana benzer şekilde yaratılmıştır. (2) Tanrılar tarafından yollanan gerçek bir varlık imgesinde hayali bir ikiz olarak düşünülen düş imgesi. (3) Ölülerin *psukhe*'si. Homerosçu *psukhe* ruh değil bir *phantom*, kavranamayan ince bir gazdır. Sadece Pythagorasçılara değil, fakat Platon'a göre de, *psukhe* bedenin *eídólon*u değil, insanın gerçek varlığını oluşturan ölümsüz ruhtur. Plotinus'a göre ruh, *eídólon nous*'tur, *nous*'un simulakrumudur, belirsiz bir imgedir. *Eídólon* öğretisi, "yansıtma teorisinin ilk, naif biçimini" oluşturan Demokritos'a göre, bütün tözler atomlardan, yani bölünemeyen ve algılanamayacak kadar küçük parçacıklardan oluşur. İnsan algılaması, duyulur şeylerin çok küçük kopyalarının (*eídóla*) yayılması olarak açıklanır. Zihnin atomları üzerine etkileriyle bunlar hafıza olgularına yol açan izlenimler bırakır. Düşünce de algılamayla aynı tarzda oluşur. Her iki durumda da imgeler ya da *eidōla* nesnelerden dışarı yayılır ve bedendeki duyu ya da zihin atomlarına çarparlar. Zihin ya da duyu organı kendisine dışarıdan ulaşan ve düşünce ya da algıda nesneyi oluşturan bu imgelerden etkilenir. Demokritos'ta bütün duyular bir dokunma biçimi olarak açıklanır. Bütün diğer duyular atomik parçacıkların farklı boyut ve şekilleri olarak belirlenirken, görme daha ayrıntılı biçimde açıklanmıştır. Demokritos'a göre görme, havada katı bir izlenim (*entyposis*) oluşturmak için görülen nesnenin imgesinden (*eídólon*) yayılan ve görenin kendisinden yayılanla karşılaşan atomik parçacıkların ince zarlarıyla gerçekleşir ve bu izlenim daha sonra gözbebeğine girer. Algı ve ilksel biliş dışsal bir uyarana verilen tepkide üretilir. Epikürosçu öğreti, zihni insan göğsünde yer alan bir iç organ olarak düşünmektedir. Bu öğreti göz önüne alındığında, cisimlerin yüzeylerinden akan atom zarları zihinselliğe sahip değildir, ancak Demokritosçu öğreti, onların zihinselliğe sahip olmalarını gerektirir. Aslında atom kümelerinden ve boşluktan oluşan değersiz bir dünya vardır. Bedenlerimiz, düşüncemiz ve yaşamlarımız da "insan değerlerine hiç aldırmadan sonsuz dünyalarda kendi yollarını kuran elementlerin ortak dansına bağlıdır." Yunanlıların *kosmos* dedikleri evren aslında sonsuz sayıda dünya sistemlerinin (*kosmoi*) içinde yer alan bir sistemdir. Aristoteles *Fizik*'te, evreni ve doğal türleri rastlantısal oluşumlarla açıklarken, Demokritos'a göndermede bulunur. Her şeyin sonsuz ve yok edilemez olduğu ilkesi göz önüne alındığında, olası atom kümeleri de sonsuzdur. Epikürosçu sonsuz dünyalar teorisine bağlı kalır. Uzayda sonsuz sayıda atom vardır, atomların zarları olarak *eídóla* sadece şeylerin simulakrasıdır. Her duyu organı, duyusal verilerin ve alıcının durumuna, çevre koşullarına ve içeriğe göre değişen dalgalı görünüşleriyle kısıtlanmıştır. Epikürosçu'a göre, duyu nesnesi her zaman aşikârdır: Ya mevcuttur ya değildir ve her zaman doğrudur. İnsanın fiziksel nesneler hakkında doğru ya da yanlış inançlara sahip olmasının nedeni fizikseldir ve *eídóla* teorisine dayanır. "Verili bir fiziksel nesne, örneğin bir kule, kendi imgelerini durmadan yayar. Bu tür bir imge – bir *eídólon*– fiziksel olduğundan, fiziksel nesneden görene uzanan yol üzerindeki bütün dışsal etkilere maruz kalacaktır, mesafe arttıkça hata kaynakları da artacaktır. Kule imgesi aşınacak ya da uzaktan bakıldığında bozulacaktır. 'Yuvarlak bir kuleyle ilgili bir duyu deneyimim var' dediğimde, doğru biçimde yargıda bulunuyorum demektir; ancak 'işte yuvarlak bir kule' dediğimde, fiziksel bir nesneye ilişkin yanlış yargıda bulunuyorum demektir. Eğer bir fiziksel

nesnenin tam yanındaysam, o nesne hakkında doğru bir yargıyı formülleştirebilirim, çünkü kanıtım vardır (*enargeia*). Başka durumlarda yargım doğrulanmayı bekler. Uzaktan bir kule görürüm, ancak ona ulaşana kadar doğru bir yargıyı formülleştiremem." Ancak bazı durumlarda gözleme dayalı doğrulama olanaksız olur; bu, "'gizli' ya da görünmeyen olarak adlandırılan şeydir." Burada karşıt bir kanıt yoksa, tümevarım ya da analojiyle çıkarımlara başvurulur. Materyalist görüş, sınırsız ve sonsuz sayıda olası dünyalardan birinde yaşadığımız fikrinde odaklanır. İnsan bilgisi aslâ kesinliğe ulaşamaz, ancak sonsuza kadar varsayımsal kalır. Daha sonra John Locke tarafından "ikincil nitelikler" olarak adlandırılan duyusal deneyim, zihni, renk, ısı, tat gibi duyusal nitelikleri bu niteliklerden yoksun şeylere atfetmeye doğru yanlış yönlendirir. Duyular, gerçekliğin doğasının doğru rehberi değildir; yalnızca izlenimlerin alımlanması ya da şeylerin *eídólas*ıdır. Biz imgelerin gözlerimizde yaptığı etki ile görürüz. Nitekim muazzam ve yenilmez kahramanları düşleyen eski Yunanlılar tanrıları gördüklerine inanıyorlar, düş imgelerinin arkasında tanrısal kökenleri arıyorlardı. "Demokritos, her *eidôlon*un bir kökeni olduğunu düşünüyor, ancak tanrısal-görünen *eidôla*'nın tanrısal kökenlerine olanak tanımıyordu. Muhtemelen bunlar bize *chimaera*'ların ya da devlerin *eidôla*sını veren bir süreçle bir şekilde bileştirilmiş ya da genişletilmişti. Ya da bunlar görenlerin tanımakta başarısız olduğu sıradan insan *eidôla*sıydı." İnsan suretindeydiler. Plutarkos, bu *eidôla*nın geleceği anlamlandırması konusunda Demokritos'a bir tür telepatik teori atfeder: İnsan rüyası *eidôla*sı, kökenlerine ilişkin düşünce ve plânların *eidôla*sını kapsayacaktır. Çünkü fiziksel yapılar olarak bu düşünce ve plânlar dışarıya akışlar yayacaktır. Sonuç olarak rüya gören, bazen bir *eidôlon*'u kavrayarak kökenine ait düşünce ve plânları anlayabilir.

Platon'un *eídos* öğretisi, bu yaklaşımın ilk reddiyesini oluşturur. Platon, fikirlerimizin şeyleri var oldukları gibi yansıtmadığını, şeylerin aşkın fikirleri yansıttığını iddia eder. Sokrates'in diyaloglara dayalı felsefesini sistemli biçimde düzenleyen Platon, Yunanca terim *eídólon*'u kullanmıştır. Bu bağlamda terim Latince'ye genellikle Sokrates'in ve Platon'un *eídólon*'u ya da *simulakrum*'u olarak çevrilmiştir. Sırf var olmama durumu ile tam gerçeklik arasındaki ara bölge, *eídóla* dünyasını oluşturur. Bu tanım, şu soruları akla getirir: Bir şeyin var olması, yine de bütünüyle gerçek olmaması olanaklı mıdır? Hangi türden varlık, Parmenides tarafından reddedilen, ancak Platon tarafından bilgi nesnesinden farklı biçimde "sanı" nesnesi olarak kabul edilen görünüşler dünyasına ait olabilir? Yanlış ifade ve yanlış inanç nasıl açıklanabilir? Anlamlı bir şey söylersem, ifadem bir şeye göndermede bulunmalıdır. Ancak ifadem yanlışsa, neye göndermede bulunabilir? Sofist, *eídóla*'nın, yanlış ifade ve yanlış inancın bir yaratıcısı olarak görülebilir. *Eídólon* gibi ne tamamıyla gerçek ne tamamıyla gerçekdışı bir şeyin ve bir yanlış ifade ya da inancın olamayacağı yönünde itirazlar mevcuttur.

M. Ö. 400'lerde kaleme alınan bir risalede yazar, bir Protagorasçı argümanı, tıbba "gerçek bir sanat değil"dir diyerek saldıranlara karşı kullanmıştır: "Genel olarak bana öyle geliyor ki, var (gerçek) olmayan sanat yoktur, çünkü var olan bir şeyin var olmadığını düşünmek irrasyoneldir. Çünkü kendisine bakılıp "vardır" denen hangi varlık, var olmayan şeylere sahiptir? Var olan şeyleri görebileceğiniz gibi var olmayan şeyleri görmek olanaklı olsa, onları gözlerinizle görüp zihninizle var olduklarını düşündüğünüz hâlde, var olmadıklarını nasıl düşünebileceğinizi anlayamıyorum. Durum böyle değil. Var olan şeyler daima görülür ve bilinir; var olmayan şeyler görülmez ve bilinmez." *Eídólon* terimi bütünüyle gerçek olmayan, yine de bir varlık türüne sahip olan bir şey anlamında tanımlanır. *Eídólon* gibi bir şey varsa, o zaman tam anlamıyla varlığa sahip olmayan bir şeyin bir varlık türüne sahip olması gerekir. Yanlış olan bir şeyi düşünmek ya da ifade etmek, gerçek olmayan bir şeyin gerçek olduğunu ya da gerçek olan bir şeyin gerçek olmadığını öne sürmek demektir. Bu yüzden "gerçek-olmayan şey" bir varlık türüne sahip olmalıdır, salt yokluk değildir. Buradan, şu Parmenidesçi ikilemden kaçmak zorunda olduğumuz sonucu çıkarılabilir: "Bir şey ya kusursuzca gerçek olmalıdır ya da tamamıyla gerçekdışı olmalıdır." Oysa ne tamamıyla gerçek, ne de tamamıyla var olmayan şeylere ilişkin bir üçüncü, ara alanı kabul etmek zorundayız. Bütünüyle gerçek olmayan şeyin bir varlık türüne sahip olması

anlamlı olmalıdır. Bu bağlamda *eidólon*, Platon'un *Sofist* adlı eserinde Theaetetos ile Yabancı arasındaki diyalogda (239c- 240c) imge anlamında kullanılır. *Eídólon* bütünüyle gerçek olmayan bir varlık türüne sahip olan şeydir:

"*Yabancı*- Sen, 'bu tarzın bir ikinci-şeyi' dediğinde, bundan gerçek bir şeyi mi anlıyorsun, yoksa bu, 'bu tarz'a ait olması gereken bir şey midir?

Theaitetos- Hayır, tümüyle gerçek bir şey değil, ama benzeyen bir şey.

Yabancı: Gerçek bir şey'den gerçekten var olan bir şeyi mi anlıyorsun?

Theaitetos-Evet.

Yabancı- Nasıl yani? Gerçek-olmayan gerçek-olan'ın karşıtı mıdır?

Theaitetos- Apaçık.

Yabancı- Öyleyse, sana göre, benzeyen bir şey gerçekten varolan değildir, ama onu gerçek-olmayan başka bir şey diye adlandırıyorsan.

Theaitetos- Ama o, bir bakıma vardır.

Yabancı- Öyleyse, sana göre o, gerçekten var değildir.

Theaitetos- Hayır öyle değil, o, gerçekte yalnızca bir resimdir.

Yabancı- Demek ki o, gerçekten bir varlığa sahip olmaksızın yine de gerçekte vardır ve onu işaretlemek istediğimizde ona bir resim diyoruz.

Theaitetos- Evet, varolmayan'la varolan'ın birbirine geçtiği böyle bir bağıntı tarzı var görünüyor. Gerçekte, güç kavranır bir bağıntı bu.

Yabancı- Evet, gerçekten güç kavranır. Demek ki sen şunu görüyorsun: Bu karşılıklı birbirine geçme suretiyle, çok başlı sofist, şimdi de, istemimize karşın bizi şunu kabule zorluyor: Varolmayan bir bakıma da vardır." (240b-c)

Burada söz konusu olan imge türü yalnızca bir benzerlik değil, aynı zamanda daha düşük bir gerçeklik derecesidir, tıpkı Theaetetos'un örneklediği resimlerin, görüntüledikleri gerçek şeylerden daha az gerçek olduklarının düşünülmesi gibi. Yine Platon'un *Yedinci Mektup*'unda bilginin ön koşulları verilirken bilgiyi elde etme araçlarından söz edilir: İsim (*onoma*), açıklama (*logos*) ve imge (*eidōlon*); anlayış ya da bilginin kendisi (*epistēmē*), ve bilgi nesnesi. (342b-c-d). Burada Platon bir daire örneği verir. Daire, tanımla açıklanabilen bir isme sahiptir ve betimlenebilir. Ancak bunlar, dairenin gerçek bilgisiyle özdeş değildir; ne de bilgi daireyle özdeştir. İsim keyfîdir, ve tanım yanlış olabilir. Ancak "imge kavramı isimle ve açıklamayla sabit bir ilişki içinde değildir, Platon'da isim ve dilbilimsel formülleştirme imge olarak adlandırılabilir."

Daha sonraları terim, *kopya* anlamıyla bağlantılı biçimde "*idol*"e karşılık olarak daha pejoratif bir anlam kazanmıştır. Bu anlamda en ünlü kullanım F. Bacon'ın *Novum Organum*'unun I. Kitap'ında (Aphorisms 39-68) geçer. Burada Bacon ünlü "idoller" öğretisini sunar. Bunlar zihni rahatsız eden ve onun doğayı tam ve doğru olarak anlamasını önleyen karakteristik hatalar, doğal eğilimler, ya da eksikliklerdir: "Soy idolü (bütün insan soyunda anlama yetisi zayıflığı), mağara idolü (bireysel önyargılar ve zihinsel kusurlar), çarşı-pazar idolü (fikirlerin iletişiminde dil hataları) ve tiyatro idolü (felsefenin kabul edilen sistemlerinden kaynaklanan hatalar)." Bacon'a göre, kötü argümanları tanıyıp reddetmek mantık için ne kadar önemliyse, idolleri anlayıp onları etkisiz hâle getirmek de doğa incelemeleri için o kadar önemlidir. Bacon'da idol, imge, hayal anlamlarında değil, daha çok Epikürosçu fizikteki anlamında kullanıldığından, özellikle dışsal gerçekliğe ilişkin bilgimizi gölgeleyen ya da karmaşıklaştıran potansiyel bir aldanma ya da yanlış anlama kaynağına işaret eder.

H. J. ALLEN - J. B. WILBUR (eds), *The Worlds of the Early Greek Philosophers*, Prometheus Books, Buffalo, NY. 1979; J. BARNES, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London, 1989; K. F. JOHANSEN, *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine*, Routledge, London, 1998; M. –K. LEE, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Clarendon Press, Oxford, 2005; R. LODGE, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Routledge, London, 2001; F. E. PETERS, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*(çev. H. Hünler), Paradigma, İstanbul, 2004; PLATO, "Letter VII"(trans. H. Tredennick), in *The Collected Dialogues of Plato*(ed. D. Hamilton – H. Cairns), Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1980; PLATON, "Sofist"(çev. Ö. N. Soykan), *Diyaloglar* 2(yay. haz. M. Bayka), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986; K. R. POPPER – J. C. ECCLES, *The Self and Its Brain*, Routledge, London, 1990; D. D. RUNES (ed), *The Dictionary of Philosophy*,

Philosophical Library, New York, 1942; B. SANDYWELL, *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse C. 600-450 BC.*, Routledge, New York, 1996; C. C. W. TAYLOR, *Atomists: Leucippus and Democritus: Fragments by Leucippus, Democritus*(trans. C. C. W. Taylor), University of Toronto Press, Toronto, 1999; A. UZDAVINYS, *The Golden Chain: An Anthology of Platonic and Pythagorean Philosophy*, World Wisdom Inc., Bloomington, Indiana, 2004.

Ayrıca **bkz.,** DEMOKRİTOS, *EİDOS*, EPİKÜROS, PLATON, PLOTİNOS.

Ali UTKU

EİDOS. Tip, tür, idea, form, çeşit, doğal tür, doğa, öz, nosyon, kavram, figür, görünüş, biçim; kişide, nesnede ya da Tanrı'da görülebilen şey anlamına gelen ve Platon'da *İdea*, Aristoteles'te *Form*, Husserl'de *Wesen* terimleriyle özdeş olarak kullanılan Yunanca *eidos*, literal anlamıyla "algılanabilen biçim"dir.

Terim, "görmek" anlamına gelen "*eido*" fiilinden türetilmiştir. Başlangıçta fiilin kökü, daha sonra Yunanca'da kullanılmayan bir harfi, "w" ya da "v" olarak sesletilen *digamma*'yı içerir. Bu kök, Latince "*video*" fiilini de etkilemiştir. Modern *media* ve iletişimde önemli bir terim olan "*video*" fiili de "görmek" anlamına gelir. Başka bir dilbilimsel bağlantı muhtemelen Sanskritçe terim "*veda*" ile kurulabilir: "*Veda*," "bilme" ya da "bilgelik" gibi bilişsel bir etkinliğe işaret eder. Terimin eski İngilizce'deki "*wit*" sözcüğü, yani "bilmek" ile de bir bağlantısı vardır. Ancak Yunanca kullanımıyla sınırlandırılsa bile, terimin pek çok içerime sahip olduğu açıktır.

Platon tarafından kutsanmadan önce de kullanılan terim, çok sofistike bir kapsama sahiptir. Terimin ilk anlamı biçim ya da formdu; nitekim "görülen şey" çoğunlukla form ya da biçim olduğundan, o, Homeros'ta "birinin gördüğü şey," bedenin veya cismin "figürü" ya da "biçimi" anlamında kullanılmıştır. Paris'in en iyi biçime sahip olduğu söylenir, yani yakışıklı bir figürdür. Görünüş nosyonu bununla ilişkilendirilebilir. Sokrates öncesi felsefe (Empedokles, Demokritos) *eidos* terimini uzunca bir süre bu anlamda kullanmayı sürdürmüş olmakla birlikte, Herodotus'un zamanında, *eidos* ve onunla aynı kökten gelen *idea*, "bir şeye özgü karakteristik" veya "tip" anlamına gelecek şekilde genişletilmiştir. Terim, zaman zaman insan anlamında da kullanılmıştır. Tıp geleneğinde terim, özellikle Hippokrates literatüründe, bedenin fiziksel sağlığıyla ilişkili olarak kişinin fiziğini niteler, "güçsüz fizik"e ve cildin niteliğine ve rengine işaret eder. Ayrıca hastalık türlerini temsil eder ve semptom için de kullanılır. *Eidos* / *idea* teknik bir terim olarak yalıtılmış, sıkça güç (*dynamis*) nosyonuyla ve kurucu doğa anlamıyla ilişkilendirilmiştir. Matematikte *eidos* terimi, "figür" ya da "şema" anlamına gelir.

Terimin matematikte ve felsefede kullanımları bağlantılıdır. Pythagorasçı filozoflar, terimi, temel matematiksel kalıpları için kullanmışlar ve terimin teknik kullanımının gelişimini etkilemişlerdir. A. E. Taylor'ın da dikkat çektiği üzere terim, Atina Dönemi'ndeki felsefî olmayan düzyazılarda neredeyse hiç geçmez. Hitabette, Aristophanes'in komedilerinde ve Ksenophones'in eserlerinde yer almaz. Retorik geleneğinde, üslup ya da diksiyon figürü anlamına gelir. Bir şeyin evresi ya da tarzı, davranış biçimi ya da bir politik grubun politikası veya plânı anlamında Thukydides'in eserlerinde kullanılır.

Felsefe tarihi boyunca büyük önem taşıyan *eidos* terimi, bağıntılı dilsel türevleriyle birlikte, felsefî kavramların bağlantı noktasını oluşturur. Terimin en yaygın anlamlarından biri, Platon ve Aristoteles'in ve onların takipçilerinin felsefelerinden türer; bir kendiliğin Platon'da aşkın, Aristoteles'te içkin belirleyici karakterine işaret eder.

Terime böyle önemli bir anlam yükleyen ve onu incelikli bir gelişime tâbi tutan Platon'a göre, hakikat, *Eidos* ya da *İdea* içinde somutlaşır ve görünür bir forma benzer. Platon, *eidos* ile "bir şeyin özü"ne ve "onun asıl tözü"ne, "Formlar" olarak bilinen ilksel gerçekliklere işaret eder. Platon aynı gerçekliklere göndermede bulunmak için "*idea*" terimini kullansa da, bazılarına göre bu iki sözcüğün Platon felsefesinde anlamları ve kullanımları açısından bazı küçük farklar vardır. Platon'un İdeaları, zihin onları bilebilse de, zihnin dışındaki maddî-olmayan nesnelerdir. Yine de bu iki terim birbirlerinin yerine geçebiliyor görünür. Ancak *idea* ile aynı köke sahip *eidos* terimi daha sık kullanılır. Platoncu düşüncede *eidos*, bir şeyin değiştirilemez gerçek doğasıdır, insan aklı tarafından kavranan sonsuz, aşkın Formlar'dan

birisidir. Örneğin, bir isim bir amaca hizmet eden bir araçtır, delgi ya da mekik gibi. Ve bu, mekik ustasının tahtayı şekillendirirken, zihninde gözettiği amaçtır. Bir mekiğin tam tanımı "şu ve şu şekil ve boyutlarda bir tahta parçası" değil, "iplikleri ayırmaya ideal olarak uygun bir alet"tir. Böylece bu, "mekiğin kendisi" ya da "*eidos* mekik" olarak adlandırılabilir ve bu bir tanımın objesini oluşturur: "Mekik özde nedir?" Üstelik farklı malzemeler ve farklı dokuma tarzları için farklı mekikler olduğundan belirli bir mekik ustası, tahtasına hem genel bir mekik *eidos*unu hem de hangi tarzda dokuma için yapılıyorsa o dokuma için gereksinilen özgül karakteri (*physis*) vermelidir.

Platon, Sokrates'in evrensel ahlâk terimlerine ilişkin tanım arayışını, aşkın göndermelerin yalnızca soyut ahlâk terimleri için değil, matematik terimleri için ve hatta somut genel terimler için ve böylece yapay şeyler, ilişkiler ve olumsuzlama için de kullanıldığı bir felsefeye dönüştürür. Bu aşkın göndermeler, yalnızca duyulur insan deneyimi dünyasından bağımsız olma niteliğine değil, sonsuz, değişmez, mutlak, gayri maddî ve kusursuz olma niteliklerine de sahiptir. Katılım ilişkisiyle standardın sınırsız biçimde tezahür ettiği bir karakteristiğe sahip tikellerin standartları ve paradigmaları olarak işlev gösterirler. Bu başvuru noktaları ve standartlar Platon'un nihaî gerçeklikleridir (*ousiai*) ve bunlara, o genellikle "*eide*," yani Formlar olarak göndermede bulunur.

Platon, gerçeğin doğası üzerine tartışmaların, Devler ve Tanrılar adını verdiği gruplar içinde kutuplaştığını söyler. İlk grup materyalistlerdir ve Platon muhtemelen atomist geleneğe göndermede bulunmaktadır. Öte yandan Tanrılar, "*eide*'nin dostları" olarak tanımlanır ve Platon'unkinden ayırt edilmeyen duyu ötesi bir gerçeklik teorisini öne sürerler. Platon tarafından teorinin ilk kez ortaya atıldığı *Phaidon*'un güçlü Pythagorasçı ortamından hareketle *eide* teorisinin yaratıcılarının Pythagorasçılar olduğu düşünülmektedir. Öte yandan Sokrates muhtemelen Sofistler'in rölativizmine karşı bir tepki olarak etik nitelikleri tanımlamakla ilgilenmişti ve Platoncu *eide*'nin bu tür tanımların uyarlamalarını gerçekleştirdiğine ilişkin kanıtlar vardır. Sokratik diyaloglarda bizzat Sokrates'in bu yönde hareket ettiği görülür.

Ancak Aristoteles'e göre, Sokrates "evrensel tanımı ayırmamıştır, yani aşkın, yeterli bir varoluşa sahip değildir. Platon'a göre, *eide* bağımsız olarak vardır ve nedenleri epistemolojik olarak incelenmelidir." Herakleitos'tan da etkilenen Platon, duyulur fenomenlerin değişken, dalgalı doğası göz önüne alındığında, sırf duyulur olanın ötesinde sabit, ebedî bir gerçeklik olmadığı takdirde, gerçek bilginin (*episteme*) olanaklı olamayacağını öne sürer. *Eide*, bu duyu ötesi gerçekliktir ve böylece *episteme*nin nedeni ve bütün felsefî söylemin koşuludur (*Phaidon*).

Pek çok antik felsefe araştırmacısına ve Platon yorumcusuna göre, Platon'un Formlar teorisi, yaşamı boyunca bazı değişiklikler gösterse de ve onun teorileştiriminde başka açıklayıcı ilkeler olsa da, diyaloglarında "*eide*"lerin kullanımı, bu teorinin merkezini oluşturur. Whitehead'e göre, Platon düşüncesindeki geniş bir nosyonlar alanının Avrupa felsefesini belirgin biçimde meşgul ettiği, hatta İdealar ya da Formlar ("*eide*") teorisinin Batı düşüncesinin bütün alanlarını fazlasıyla etkilediği öne sürülebilir. Öğrencisi ve eleştirmeni Aristoteles bu teoriyi reddetmek için çok çabalamış ve Platoncu "*eide*"yi metafizikte, fizikte, biyolojide, etikte, ve başka düşünce alanlarında radikal biçimde farklı işlev gösterecek ilkelere dönüştürmüştür.

Aristoteles, bağımsız bir biçimde var olan Formlar nosyonunu reddetmiş ve onları soyut evrenseller olarak anlamıştır. Gerçekten de, Aristoteles, Formlar'ın varlığına ilişkin aşkın kiplikten, bir şeyin içinde mevcut ya da bir şeyde içkin *eidos*'a doğru geçer. Buradan hareketle Ortaçağ felsefesinde tözsel ve ilineksel formlar geliştirilmiş, nesneler kendi tözsel formlarına göre sınıflandırılmış; nesnelerin ilineksel formları ise, bir şekilde sahip oldukları ilineksel özelliklere bağlanmıştır. Yorumcular, Aristoteles'in teorisini çok karmaşık bulurlar ve düşüncenin daha sonraki gelişimini Platoncu bir çizgide değerlendirirler. Aristoteles, *eidos*'u bazı bağlamlarda tözlerin maddî özelliğinden çok "formel" özelliğine göndermede bulunmak için form, bazı bağlamlarda bir cinsin (*genus*) belirli formuna işaret etmek için tür (*species*) olarak kullanır. Durumu daha karmaşıklaştıracak biçimde Aristoteles, zaman zaman *genus*'tan madde olarak ve *eidos*'tan *genus*'un nihaî ya da tam ayırt edici niteliği olarak söz

eder. Bu bağlamda Aristoteles'in teorileştirmesi *eidos* sözcüğüne etkin çift anlam kazandırmıştır: Form ve tür. Böylece "tür" terimi diğer felsefî uygulama alanlarını açmıştır. Tür, bakmak, görmek, gözlemlemek anlamına gelen Latince terim "*specio*" ile bağlantılıdır. Latin felsefesinde *eidos*'un "tür" anlamında kullanılma sıklığı, "nosyon" ya da "idea" anlamında kullanılma sıklığıyla hemen hemen aynıdır. Bunun nedeni, Aristoteles psikolojisinde bilme sürecinde nesneye karşılık gelen *eidos* teriminin bir "*species*" ya da "*species intelligibilis*" olarak çevrilmesidir. Bu yüzden yalnızca Ortaçağ geleneğinde değil, erken modern felsefe boyunca da -her ne kadar bazen olumsuz bir tarzda kullanılsa da- "duyulur, anlaşılır tür"den bahsetmek olanaklı olmuştur.

Aristoteles'e göre, form anlamıyla *eidos*, bir tözün belirleyicisidir: Şeyin özü olarak ya da şeyin şeyliği olarak şeyin tanımında ifade edilen anahtar özelliktir. Tür anlamıyla *eidos*, bilimsel araştırmanın nesnesi olacak şekilde, evrenselliğe sahip olandır. Çünkü olumsallıklarından dolayı sırf tikeller, bilimsel hakikatlerin alanı ve kalıcılığı için gereksinilen evrensellik ve zorunluluk taşıyıcıları olamazlar. Aristoteles felsefesinin temel unsurlarından biri olan *eidos*, yalnızca Aristotelesçi soyut metafiziksel spekülasyonda değil, ayrıca Aristoteles fiziğindeki neden tipleri (formel neden), psikolojisinde duyulur ve anlaşılır bilginin nesneleri (anlaşılır ve duyulur formlar), biyolojisinde nihaî türler (taksonomik gruplar) ve diğer disiplinlerde tanımla belirlenen temel türler (türün bütünleşmesi ve fark olarak cinsler) olarak da işlev gösterir. Örneğin, Aristoteles *Fizik*'te formu kalıp ya da model (*paradeigma*) olarak adlandırır. Aşkın paradigmatik formları reddetse de Aritoteles için *eidos* içsel form anlamına geldiği kadar, her zaman dışsal bir kalıp anlamını da korumuştur. Bir insan, bir insan formuna sahiptir. Ve bu, onun varoluşunun dört *aitia*'sından birini oluşturur. Eşit derecede zorunlu olan bir diğeri, yeterli neden ya da faildir, yani babasıdır. Ancak baba aynı türden (*eidos*) olmalıdır, yalnızca nihayetinde dölün kazanacağı formu (*eidos*) ve dölün gelişeceği kalıbı sahiplenmeyle baba, doğumun faili olarak hareket edebilir. Öte yandan Platon'un gerçek olarak düşündüğü şey ve onun için varlıkların var olmaklığı (*ousia*), idea (*eidos*) tarzında var olma, Varlık içinde ikincil bir sıraya indirgenmektedir. Platon'a göre Varlık'ın özü, kendisini *idea*'nın "*koinon*"unda bir araya getirir. Aristoteles'e göre, Varlık, *tode ti*'nin *energia*'sından oluşur. *Energia* açısından *eidos*, varolma tarzı olarak düşünülebilir. Tersine gerçek varlık, *tode ti*, *idea* açısından düşünüldüğünde var olmaklık olarak kavranamaz. *İdea*ların gerçekten mevcut şeyler olduğuna inanan Platon'a karşıt olarak, tikel varlıkların yalnızca görünen varlıklar (*eidolon*) olduğunu belirtip onları gerçekten varlık olarak adlandırılmaması gereken şeye (*me on*) indirgeyen Aristoteles, yüzer gezer ideaları gerçeküstü yerlerinden alıp gerçek şeylerin arasına yerleştirmiştir. Bunu yaparken İdeaları Formlar olarak düşünmüş ve bu formları varlıkların içinde bulunan "enerjiler" ve "kuvvetler" olarak kavramıştır. Aristoteles İdeaları tikellerin içine nakletmemiş, tikelleri ilk kez gerçek olarak ve kalıcılıklarını ayrıksı bir varlık tarzı olarak, bölünemeyen görünüşün (*atomon eidos*) en uç mevcudiyetinde bizzat *eidos*'un varlık tarzı olarak düşünmüştür. Yine de Aristoteles, İdea olarak *ousia*'ya karşılık *energia* olarak *ousia*'dan söz edebilmekte, *eidos*'u da mevcut olanın mevcudiyetinin özsel kuruluşunda ikincil mevcudiyet olarak düşünebilmektedir.

Yunan ve Latin felsefe geleneklerinde uzun ve zengin bir uygulamaya sahip olan *eidos* terimi, Ortaçağ'da çok güçlüyken, modern dönemde yeni bir fiziğin doğuşuyla birlikte etkisini kaybetmeye başlamıştır. *İdeler*'in önsözünde *eidos* terimini kullanan Husserl, terime çağdaş felsefe alanında yeni bir önem kazandırmıştır. *Eidos*'u Almanca terim *Wesen* (öz) karşılığında kullanan Husserl, *Wesen* terimine Alman felsefe geleneğinde "zaman zaman can sıkıcı belirsizliklerin bulaştığını" ve "yabancı bir sözcük" olan *eidos*'un "terminolojik açıdan bozulma"dığını belirtir. Platoncu düşüncede *eidos*, var olan şeyin neliğini gösterdiği özellik olarak da tanımlanırken, bu özelliği görmüş olmak (*eidenai*), bilmek (*wissen*) anlamında kullanan Husserl, terimi bir şeyden ayrılamayan bir dizi yüklemin öznesi olarak, yani bir şeyin özü olarak tanımlar. Husserl, kendi "felsefesinde herhangi bir anlamı -bizzat özün anlamını bile- kendi *eidos*una indirgeyip" bunu eidetik indirgeme olarak adlan-

dırdı.

W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; M. JAY, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, University of California Press, California, 1994; K. F. JOHANSEN, *A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine*, Routledge, London, 1999; A. R. LACY, *Dictionary of Philosophy*, Routledge, London, 1996; J. G. LENNOX, *Aristotle's Philosophy of Biology: Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge University Press, New York, 2001; J. NOVAK, "A Sense of Eidos," www.eidos.uwaterloo.ca/pdfs/novak-; F. E. PETERS, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*(çev. ve haz. H. Hünler), Paradigma, İstanbul, 2004; PLATO, *Phaedo*(trans. H. Tredennick), in *The Collected Dialogues of Plato*(ed. D. Hamilton – H. Cairns), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980; S. C. SINHA, *Dictionary of Philosophy*, Anmol Publications Pvt. Ltd., New Delhi, 2001.

Ayrıca **bkz.,** ARİSTOTELES, *EİDOLON*, PLATON, PLOTİNOS.

Ali UTKU

EINSTEIN, ALBERT 1879-1955 yılları arasında yaşamış çağdaş bilim adamı ve filozoftur.

Hayatı

Bir gece -hoş gündüz de olsa bir şey değişmeyecek ya- acaba Napoleon gibi savaşçı bir komutanı, o müthiş savaş makinesi olan ordusuyla beraber karşınızda görseniz ne yapardınız? Yapılacak en doğru şey, Gauss'u yardıma çağırmaktır. Çünkü sırf Gauss'un orada yaşıyor olmasının hatırına Napoleon, 1805 yılında Göttingen'i yakılıp yıkılmaktan korumuştur; bağışlamıştır yani. Bunda şaşılacak bir şey de yok aslında. Niçin?

Felsefeciler, matematikçiler, fizikçiler de diğer insanlar gibidirler. Aralarında dedikoduyu sevenleri vardır. Tartışmalarda, sohbetlerde diğer felsefecilerin, matematikçilerin ve fizikçilerin çalışmaları, başarı ve başarısızlıkları, metrikleştirilir; toplanır, bölünür, mukayese edilir, hiperbolikleştirilir veya eliplikleştirilir. Ama her zaman dokunulmayanlar, dokunulmayacak olanlar vardır. İşte "bilimin devi", "matematiğin prensi", "gelmiş geçmiş en büyük matematikçilerden biri" olan Gauss da bunlardan biri.

Bir başkası ise Einstein, Albert Einstein'dır. Ki Einstein da başlarken anlatılan hikâye ile alakalıdır, çünkü o zamanlar Napoleon'un o meşhur zaferi güney Almanya'nın Ulm kentinde kazanılmıştır. Ulm şehrinde, 1879 yılında Einstein doğmuştur. Denilene göre, çocukken öyle Gauss gibi dehası olduğu sanılmıyormuş. Bir rivayete göre konuşmağa geç başlamış -bazıları üç yaşında diyor. Mlodinow (2001) çocukken Einstein'nin sessiz ve içedönük olduğunu yazıyor. Eğitimine önce evde özel dersler alarak başlamış, ta bir gün çileden çıkıp öğretmenine sandalye fırlatana kadar. İlkokulda bazen iyiymiş bazen kötü. Ama hep iyi olduğu iki ders var: Matematik ve Latince. On üç yaşına kadar matematiğe olan ilgisi daha da artıyor. Kendisinden yaşça büyük olan bir arkadaşı ve bir amcasıyla ileri matematik çalışmaya başlıyor. İlginç olan, o yaşlarda Kant'ı da okuması. Özellikle Kant'ın zamanın ve uzayın duyarlık formları olduğu fikri ilgisini çekiyor, Einstein'ın.

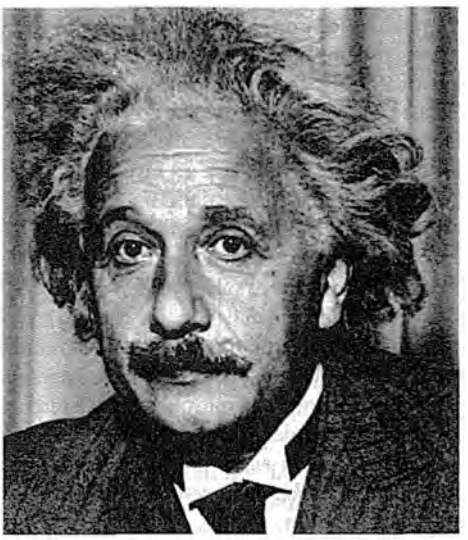
Öte yandan 1895 yılında dahi, Michelson-Morley deneyiyle Fizeau ve Lorentz'in çalışmaları hakkında bilgisi var. Ki o dönem Einstein her ne kadar *ether*in varlığını kabul etse bile, ne kadar hızlı olsa da biri, bir ışık dalgasına erişemeyeceğini düşünüyor.

1894 yılında ailesi Milan'a taşınır; ama Einstein Münih'te kalmıştır ve bir yurtta kalmaktadır. O sıralarda, yine Mlodinow'un (2001) yazdıklarına göre, Eski Yunanca hocası bütün sınıfın önünde Einstein'in entelektüel açıdan umut vaat eden biri olmadığını, herkesin zamanını boşa harcadığını ve kendisi için en iyi şeyin okuldan ayrılmak olacağını söyler. Hemen olmasa bile, bir süre sonra Einstein, ailenin doktorundan bir rapor alır ve matematik hocasından Einstein'ın zaten müfredattaki her şeyi bildiğini söyleyen yazıyı da alarak, okul müdürüne verir. Böylece, Einstein'ın okuldan ayrılmasına izin verilir. Okuldan da tasdiknamesini almış Einstein, Milan'a gider ailesinin yanına. Bundan sonraki altı ay boyunca yaptığı Milan ve Milan'nın bağlık ve bahçelerinde koşmak ve zıplamak. Hayat bu şekliyle eğlenceli gelmekte Einstein'a, ta ki babası müdahale edene kadar. Babası Einstein'i, elektrik mühendisliği okuması için zorlar. Einstein nihayet ikna olur, mühendislik okumak için. Zürih'te bulunan Eidgenössische Technische Hochschule'de (Federal Politeknik Okulu) mühendislik okumak için, okulun kabul imtihanına

girer, 1896 yılında. Bu okul meşhur bir okul, doğallıkla orada okumak için Gymnasium diplomasına sahip olunması gerekmiyor; sadece, Einstein'nın da girdiği imtihanda başarılı olunması yeterli. Bununla birlikte, Einstein, imtihandan geçemez. Fakat matematiğe olan ilgisinden dolayı, okulun bir fizik profesörü dersleri dinlemesine izin verir ve bu arada bir sonraki yılın imtihanına hazırlanmak için, yakınlardaki bir okula da kaydolur. Bu okulu bitirir; onun artık bir Gymnasium diploması da vardır. Bu sefer Federal Politeknik Okulu'na imtihansız kabul edilir. Zor da olsa Einstein okuldan mezun olur, 1900 yılında; artık çok istediği matematik ve fizik öğretmenliğini yapabilecektir. Ama tam zamanlı akademik bir iş bulamaz. 1901 yılında İsviçre vatandaşlığına geçer; Alman vatandaşlığından, zaten 1896 yılında ayrılmıştır. Nihayet 1902 yılında İsviçre Patent Bürosu'nda üçüncü dereceden teknik uzman olarak çalışmağa başlar. Ama işi geçicidir, 1904'e kadar sürer. 1906'da ise ikinci dereceye yükseltilir uzmanlığı. *Moleküler Boyutların Yeni Belirlenmesi Üzerine* başlıklı teziyle, 1905 yılında Zürih Üniversitesi'nden Doktora derecesini alır. Tezini Federal Politeknik Okulu'ndan yakın arkadaşı olan Marcel Grossmann'a ithaf eder. Ama doktora teziyle de problemler yaşar. Kendisinin sonradan söylediğine göre -ki bunun böyle olup olmadığını gösterecek delil de yoktur- tezi ilk önce çok kısa olmuş diye reddedilmiştir ama bir cümle ekleyip yeniden sunduğunda tezi kabul edilir.

İsviçre Patent Bürosu'nda çalışırken, teorik fizik konularında birçok yazı yazar. Bu çalışmalarının sayısının altı tane olduğu ve beşini o yıl yayınladığı ifade ediliyor. 1905 yılında tamamlamış olduğu yazılarından üçü, Einstein'in hem kişisel hem de akademik hayatında çok önemli rol oynamıştır. Yayınladığı yazılardan biri doktora tezinden türetilmiştir. O, bu yazıyı *Annalen der Physik* dergisinde yayınlar. Burada moleküllerin büyüklüklerini belirlemek için yeni bir teorik yol teklif eder. Çeşitli alanlarda uygulamasını bulan bir çalışmadır, bu.

1905 yazılarından olan iki yazısı da *Browncu hareket* üzerinedir. Bu bir çeşit harekettir ve onu ilk fark eden kişi, 1827 yılında İskoç Robert Brown olduğu için, harekete bu isim verilmiştir. Bu hareketin özelliği şudur:



Albert Einstein

Ufacık parçacıkların düzensiz hareketleri sıvı içerisinde muallakta kalıyor. Einstein'a göre, bu hareket, sıvının moleküllerinin bu küçük parçacıkları düzensiz olarak bombardıman yapmasının sonucudur.

Bir diğer yazısında, Einstein *fotoelektrik etki* diye bilinen bir olgunun açıklamasını vermektedir. Açıklaması verilen olgu şudur: Birtakım metallerin, üzerleri ışıkla bombardıman edildiğinde, neden elektron neşet ettikleri gözlemlenmektedir? Burada asıl açıklamaya ihtiyacı olan mesele, verilen bir metalde gözlemlenen etkinin ortaya çıkması için bir frekans eşiği olması ve ne kadar şiddetli ışık huzmesi yollanırsa yollansın, bu eşiğin altında kalması durumunda, sözü edilen etkinin vuku bulmamasıdır. Einstein bu eşiği açıklamak için, Planck'ın kuantum fikrine başvurur. Işık, enerjileri frekansa bağlı olan parçacıklardan (ki daha sonradan foton olarak düzeltilecektir) müteşekkil ise, onun çarpan fotonun bir elektronu ortaya çıkarması için gerekli olan frekanstan fazla enerjiye sahip olması gerekmektedir.

O zamanlar kuantum fikri ampirik olarak iyice desteklenmiş bir teori değildi; o, bir sürü soru işaretlerinin yer aldığı bir alan meydana getirmekteydi. Sadece radyasyonla madde arasında var olan bir etkileşimin, henüz iyi anlaşılmayan bir çehresi olarak idrak edilmekteydi. Bu yüzden kimse Einstein'ın yaptığı gibi kuantum fikrini radyasyona uygulamayı cesaret edememişti.

Doğallıkla bunun sonucunda, Maxwell'in uzun zamandır üzerinde çalışıldığı için çok iyi anlaşılan ve oldukça da iyi test edilmiş teorisiyle bir uyuşmazlık ortaya çıktı. Einstein'nın bu çalışması her ne kadar çok önemli olsa da, başta çok az insanı ikna edebildi. Planck'ın kendisi bile Einstein'a karşıydı. Einstein'a bu çalışmasından ötürü, 1921 yılında Nobel Ödülü verildi.

Bununla birlikte, onun asıl önemli çalışmaları son iki çalışmasıydı. Bu çalışmalarında, Einstein özel rölativite teorisini sunmaktaydı. Ya da çok basitçe söylemek istersek, kütleyle enerjinin eşit olduklarını gösterdiği çalışmalardı, bunlar. Yani, $E=m.c^2$.

Kara cisimlerin enerji dağılım yasasına göre radyasyonun teşekkül edilmesinin sonuçları başlıklı Habilitation tezini sunduktan sonra, Einstein Bern Üniversitesi'nde dersler vermeye başlar. Bir sene sonra ise, bu sefer Zürih Üniversitesi'nde profesör olarak iş bulur. Tabiî Bern Üniversitesi'ndeki ve Patent Bürosu'ndaki işlerinden ayrılır. Bu tarihler Einstein'ın akademik kariyerinde basamakları hızla çıkmağa başladığı zamanlar olur. Einstein'ın artık önemli bilim adamlarından biri olduğu kabul edilmektedir. 1911 yılında Prag'taki Karl-Ferdinand Üniversitesi'nde, profesör olarak çalışmaya başlar.

Aynı sene Einstein'ın gravitasyon üzerine olan çalışması, yeni bir safhaya ulaşır. O, bu aşamada, eski arkadaşı Grossmann'ın yardımıyla çalışmasını Levi-Civita ve Ricci-Curbasto'nun tensor kalkülü temelinde kurmaya çalışır. Bu çalışmasına Genel Rölativite Teorisi ismini verir. 1912 yılında Zürih'teki Federal Politeknik Okulu'nda çalışmaya başlar. Yeniden Almanya'ya döner 1914 yılında, ama vatandaşlığa geçmek için başvurmaz. Bu seferki iş teklifi gayet önemlidir. Prusya Bilimler Akademisi'nde araştırmacı olarak çalışacaktır ve ayrıca Berlin Üniversitesi'nde de, kendisine ders verme zorunluluğu olmayan bir profesörlük kadrosu verilmiştir. Aynı zamanda yeni kurulacak olan Kayser Wilhelm Fizik Enstitüsü'nün de başına geçmesi teklif edilir.

1915 yılında Einstein genel rölativite üzerine olan çalışmasını tamamlar; yayınlamadan hemen önce Göttingen'de bir de seminer verir: "Hilbert ve Klein'ı tamamen ikna ettiği için" çok mutludur. Ama Hilbert bir süre önce, genel rölativitenin doğru alan denklemlerini içeren çalışmasını yayınlanması için göndermiştir bile. Fakat 1919 yılında çok mutlu bir olay meydana gelir. Bu yıl, öncelikle üstünde 1911 senesinde çalışmaya başladığı bir tahminin gözlemsel olarak doğru çıktığı yıldır. Tahmin ise şudur: Uzak bir yıldızdan gelen ışık ışını eğer güneşin yakınından geçerek bize ulaşırsa, onun güneşin tarafına doğru hafiften eğildiğini göreceğiz. 1919 yılında meydana gelen Güneş tutulması için gönderilmiş olan Britanya heyetleri Einstein'ın bu tahminini doğrulayan gözlemler yaparlar. Bu tahminin tutmuş olmasının yankıları medyada dahi geniş yer bulmuştur. Mesela, Londra'da yayınlanan *Times* gazetesinin 7 Kasım 1919 günü çıkan nüshasında "Bilimde devrim" başlığıyla bir yazı çıkar: "Evrenin yeni teorisi", "Newtoncu teori çöpe atıldı" gibi ifadeler mevcut makalede.

1921 yılında Amerika Birleşik Devletleri'ni ilk defa ziyaret eder. Ziyaretin asıl sebebi Kudüs'te kurulması plânlanan İbrani Üniversitesi için para toplamaktır. Oradayken Barnard madalyası ile ödüllendirilir ve rölativite teorisi üzerine çeşitli konferanslar verir. Hatta Princeton'da bir konuşma yapacaktır ve salonun insanlarla dolu olduğunu görünce, Einstein'ın semineri yönetecek kişiye şöyle dediği rivayet edilir: "Amerika'da bu kadar çok insanın tensor analiziyle ilgilendiğini hiç bilmiyordum."

1921 yılında Nobel Ödülü verilir kendisine; bu ödül rölativite teorisi için değil, fakat 1905 yılında fotoelektrik etkisi üzerine yapmış olduğu çalışma içindir. Dalganın maddeyle ortaklığı veya münasebeti meselesi, Einstein'nın en son önemli bilimsel buluşudur. Einstein artık çok ünlü bir fizikçi olmuştur ve dünyanın her yerinden konuşma yapmak için yapılmış çağrılara olumlu cevaplar verdiğinden devamlı seyahat etmektedir. Japonya, Paris, Güney Amerika ülkeleri seyahat etmiş olduğu yerlerden bazılarıdır. 1925 yılında Kraliyet Akademisi'nin Copley Madalyası ile ödüllendirilir. 1926 senesinde ise, kendisine Kraliyet Astronomi Kurumu tarafından altın madalya verilir.

Einstein ile Niels Bohr arasındaki ünlü tartışma, 1927 yılındaki Solvay'daki konferansta başlamıştır. Aslında bu konferansta ikisi dışında, nerdeyse bütün büyük fizikçilerin hepsi bulunur: Planck, de Broglie, Heisenberg, Schrödinger ve Dirac. Aslında bu

konferansta Einstein ne bir konuşma yapmış ne de öyle önemli itirazları dile getirmiştir. Sadece, söylenene göre, *ihtimalî yoruma* karşı basit bir itirazı beyan etmiş ve çoğunlukla sessiz kalmıştır. 1928 yılında ise, bünyesi bu yorgunluğa dayanamayıp bitap düşer. Ama hemen toparlanır aynı sene. 1930 yılı yaklaştığında, yine uzun yolculuklara çıkmaya başlar. 1932 yılında Birleşik Devletler'i ziyaretinde Princeton'dan iş teklifi alır. Bir süre Berlin'de, bir süre de Princeton'da geçirmesi için, taraflar anlaşır. Aralık ayında Birleşik Devletler'e gider ama takip eden ay Naziler Almanya'da iktidara gelirler. Einstein bir daha Almanya'ya hiç geri dönmez.

1933 senesi de seyahatlerle geçmiştir. Avrupa'dadır o sene. Oxford, Glasgow, Brüksel ve Zürih'te bulunur. 1901 yılında mezun olduğunda bulmak için, çok çaba sarf ettiği yerlerden akademik iş teklifleri birbiri ardına gelir; Kudüs, Leiden, Oxford, Madrid ve Paris'teki üniversiteler, ona kadro vermek için adeta sıraya girerler.

1935 yılında ise, daha önceden geçici olarak kabul edilen durum artık kalıcı hâle gelir. Einstein artık, Birleşik Devletler'de yaşamakta ve Princeton'da çalışmaktadır. Çalışmaları fiziğin yasalarını birleştirip bütünlüklü bir yapı kurmak üzerine yoğunlaşmıştır. Ama beyanına göre: "Kendimi çözümü olmayan bilimsel problemler içinde hapsedilmiş hissediyorum. Hapsedilmiş olma hissi daha da kötüleşiyor, çünkü yaşlı bir insan olarak buradaki toplum hayatından da tamamen kopmuş, büsbütün yabancılaşmış hâldeyim."

1940 yılında Birleşik Devletler vatandaşı olur, ama İsviçre vatandaşlığından da vazgeçmez. Her ne kadar hayatının sonuna kadar barış yanlısı olduysa da, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilere karşı savaşı desteklemek için, kendisinin 1905 yılında yayınlamış olduğu özel rölativite üzerine olan makalesini elle yazar ve el yazması açık arttırmaya konur. Toplam altı milyon dolar toplanmasına yol açan bu el yazması, bugün Kongre Kitaplığı'nda saklanmaktadır.

Fakat 1949 senesinden sonra Einstein'ın sağlığı giderek bozulur. Aynı yıl hastahanede yatmak zorunda kalır, bir süre. Bu seneden sonra, sanki ölümüne hazırlık yapmaktadır. 1950 yılında vasiyetini hazırlar ve bütün bilimsel çalışmalarını Hebrew Üniversitesi'ne, üniversitenin yönetiminden hiç mem-

nun olmamasına rağmen, bırakır. 1952 yılında, İsrail Cumhurbaşkanı'nın ölümünden sonra İsrail Hükümeti'nin Cumhurbaşkanlık teklifini de reddeder. Ölümünden bir hafta kadar önce Einstein en son mektubunu Bertrand Russell'a yazar. Mektup, isminin bir manifestoya yazılmasını kabul ettiğini beyan eden bir mektuptur. Manifesto ise, bütün ülkeleri nükleer silahlardan arınmağa davet etmektedir. 18 Nisan 1955 tarihinde saat 16:00'da naaşı yakılır ve külleri bilinmeyen bir yere serpilir.

Özel Rölativite Teorisi

Einstein'ın 1905 yılında, *Annalen der Physics* adlı derginin Eylül ve Kasım sayılarında yayınlamış olduğu iki makaleden sökün etmektedir, Özel Relativite Teorisi. Bu makalelerden ilkinin başlığı şudur: "Hareket Eden Cisimlerin Elektrodinamiği Üzerine" ("On the Electrodynamics of Moving Bodies"). İkincisinin başlığı ise, "Bir Cismin Ataleti veya Eylemsizliği Onun İhtiva Ettiği Enerjiye mi Bağlıdır?" ("Does the Inertia of a Body Depend on Its Energy Content?")'dır. Fakat bu teorinin ne olduğu ve neleri iddia ettiği üzerine konuşmadan önce biraz önbilginin verilmesi yerinde olacaktır. O yüzden biraz geriye gitmeliyiz; Newton'a kadar.

Newton Fiziği, hareket yasaları ve evrensel çekim yasası'dan meydana gelmektedir. Hareket yasaları, bir cismin hareketiyle o cismin üzerine etki eden kuvvetler arasındaki ilişkileri tesis eden fizikî yasalardır ve bu yasalar üç tane olup, klâsik mekaniğin temelini oluştururlar. Newton bunları 1687 senesinde yayınladığı *Tabiat Felsefesinin Matematik Prensipleri* (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*) başlıklı kitabında yayınlamıştı ve fizikî objelerin hareketlerine dair birçok meselenin açıklamasında kullanmıştı. Mesela, o, bu yasalarla, kendisinin evrensel çekim yasasını kullanarak Kepler'in gezegenlerin hareketleriyle ilgili yasalarını açıklayacağını göstermişti. Sadece bu da değil; 200 yıldan daha fazla bir süre boyunca, evrendeki her olayın Newton fiziğiyle açıklanabileceği tasavvur edilmişti.

Bu fiziğin üzerinde yükseldiği önemli varlıklardan biri *mutlak uzay* idi; diğeri de *mutlak zaman*. Mutlak uzay, sabittir ve sabit bir referans noktası verir. Bu mutlak uzay, üzerine Descartes'ın koordinat sistemini

yayabileceğimiz bir çalışma alanı çerçevesidir. Burada hareket hâlinde olan bir objenin yolu, ya bir düz çizgi ya da bir eğridir, ki bunlar da sayılar seti tarafından verilir. Değişik bir ifadeyle, onun yolu ya da hareketleri koordinatların tanımladığı düzlem üzerindeki noktalara tekabül eden, onları gösteren sayılar tarafından tasvir edilir. Dolayısıyla, uzayda hareket eden bir cismin yolu, koordinat sisteminde tekabül eden noktaları tasvir eden sayılar setidir. Zamanın rolü ise bu yolu "parametrize" etmektir: Bu, matematikçilerin jargonunda "yolun neresinde olduğunuzu belirlemek, söylemek" için kullanılan bir deyimdir. Parametrize etmek demek, başka bir ifadeyle, karakterize ettiği şeye belirli bir form veren ya da onu sınırlayan niteliksel veya niceliksel bir değişkenin işin içine katılması demektir. Şöyle bir örnek verebiliriz: diyelim ki, biri sabit hızla bir caddede yürümektedir; onun dakikada elli metre yürüdüğünü farz edelim. Yine farz edelim ki, onun yürümeye başladığı caddedeki ilk noktası n_0 ve zamanı da z_0 olsun. Eğer biz bu kişinin bu cadde üzerinde nerede olduğunu hesaplamak istiyorsak, yapmamız gereken tek şey, onun kaç dakika yürüdüğünü belirlemektir. Diyelim ki, o 3 dakikadır yürüyor olsun ve bunu z_3 olarak yazalım; z_3 anında bu yol üzerinde nerede olacağını, yani n_k'yi, kolaylıkla hesaplayabiliriz.

Uzay ve zaman bu şekilde anlaşıldığında Newton'un yasaları bize, bu kişinin niçin ve nasıl hareket ettiğini hem tahmin etmemize hem de açıklamamıza izin verecektir: Yürüyen bu kişinin pozisyonunu, sözü edilen parametrenin, yani zamanın bir fonksiyonu olarak verir, bu yasalar doğallıkla ve yürüyen kişinin cansız bir obje olduğunu farz etmemizi gerektirir; yani, mesela bu kişinin cep telefonuyla konuştuğunu farz edin! Mesela, Newton'un yasalarından ilki bize, sözü edilen bu kişinin üzerine uygulanacak net bir kuvvetin olmadığı durumda -bir telefon dükkanının önünden geçmiyorsa, mesela- bu kişi yürümesine veya hareketine düz bir çizgi üzerinde ve sabit bir hızda, *düzgün bir hareketle* devam edecektir, der. Öte yandan böyle bir kuvvet etki ediyor olsa bile, Newton'un yasaları, bu kişinin hareketinin önceki düzgün hareketten nasıl farklı olacağını da tahmin etmemize izin verecektir. Bu yasalar, bu kişinin bireysel *ataleti* ve etki eden kuvvetin yönü ve şiddeti verildiğinde ya da bilindiğinde, söz konusu kişinin kesin olarak nasıl hareket edeceğini niceliksel olarak söyleyeceklerdir. Bu yasalara veya denklemlere göre, bir şeyin *ivmesi* -ki bu hareketin hızında veya yönünde meydana gelen değişikliktir- o şeye uygulanan kuvvetle *doğru orantılı* ve o şeyin *kütle*siyle *ters orantılıdır*.

Burada anlatılanlar, yani hareket eden herhangi bir cismin üzerine uygulanan kuvvete nasıl tepki vereceği meselesi, hikâyenin bir kısmını oluşturmaktadır. Buna kısaca *kinetik* denilmekte. Hikâyeyi tamamlamak için bir de *dinamik* denilen kısma ihtiyaç vardır. Yani dinamik demek, bu kuvvetin kaynağı (yani cep telefonu satan dükkan), kuvvetin hedefi (yani cep telefonuyla yürüyen kişi) ve onların ne kadar ayrı oldukları verildiği zaman, uygulanan kuvvetin şiddetinin ve yönünün nasıl belirleneceği demektir. Newton bunu da sağlamıştır, bir kuvvet denklemi vererek. Fakat bu kuvvet çok özel bir kuvvettir: *Çekim kuvveti*.

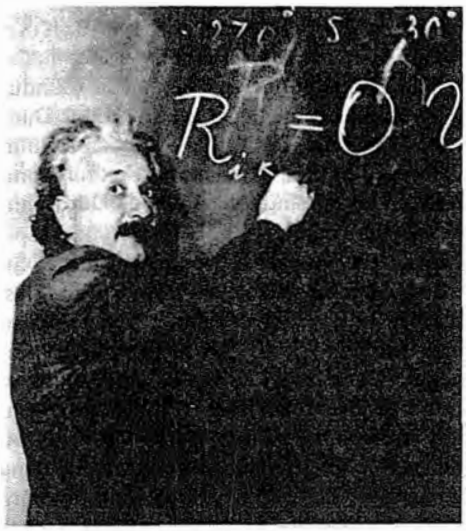
Bu kuvvet denklemi -dinamik- ve hareketin denklemleri -kinetik- birleştirildiği zaman, verili bir cismin yolunu, zamanın bir fonksiyonu olarak hesaplamak veya çözmek ilke olarak mümkündür. Böylece Newton, her ne kadar √2'nin bulunmasıyla biraz da olsa intikaya ve değişime uğramış olan programı tamamlamağı başarmıştır. Yani, hareketi tasvir etmemize, tahminler ve açıklamalar yapmamıza izin verecek matematiksel sistemi tamamlamıştır. Ayrıca Dünya üzerinde ve uzayda olan bütün hareketlerin aynı ilkelere, yani yasalara veya denklemlere tâbi olduğunu göstermesiyle de, Newton, o zamana kadar ayrı olan iki bilimsel çalışma alanını, yani fizik ve astronomiyi, bir çatı altında toplamayı başarmıştır.

Bütün bu anlatılanlar, yani Newton'un uzay ve zaman fikri doğru ise, şimdi bahsi edilecek iki şey doğru olamaz. Bunlardan ilki, bir cismin başka bir cisme yaklaşma hızında bir sınır olamayacağıdır. Mesela size belirli hızda yaklaşan bir cisim var olduğunu ve sizin ona, bu cismin hareketinin yönünde bir nesne attığınızı düşünün. Bu durumda cisim sizin attığınız nesneye size yaklaşma hızından daha hızla yaklaşacaktır. Bu ise, hızın sınırlı olduğu fikrine aykırıdır. İkincisine gelince, o, ışık hızının sabit olamayacağını ifade eder. Yukarıdaki olayı bu sefer ışık

olarak düşünelim ve o zaman ışık değişik gözlemcilere değişik hızlarda yaklaşacaktır. Eğer Newton'nun dediği gibi uzay ve zaman belirli bir yapıya sahiplerse, bu iki sonuç kaçınılmaz olur. Ama bu iki sonuç yanlıştır. İşte bunlar, özel rölativite teorisinin temelini oluşturmuştur.

Özel rölativiteyi anlamak için, Newton fiziğine dair önbilgi dışında, başka bir hususta daha temel malûmata ihtiyacımız vardır. *Eter* meselesinde, yani. Eter kavramını, kavramın kökü her ne kadar Aristoteles'e kadar gitse de, Christian Huygens ortaya atmıştır. Huygens bu kavramı, ışığın doğasının ne olduğuyla ilgili sorusunun cevabı olarak geliştirmiş olduğu *dalga teorisi* çerçevesinde öne sürmüştü. Bu teoriye göre, ışık, sadece dalgalardan müteşekkildir, bununla birlikte dalgaları taşıyacak, onların hareket etmesine izin verecek bir ortama da gerek duyulur. İşte bu ortamın adıdır, eter. Ama eter, her ne kadar gözlemlenemeyen gazımsı bir şey olsa da, bütün evreni çepeçevre kuşatıyor ve her yanına nüfuz ediyor olmalı. Huygens'in bu teorisi Newton'un *parçacık teorisi* karşısında, birçok sebepten ötürü pek kabul görmedi. Söz gelimi, gözlemlenemez bir varlığı varsayması, zamanında başarılı olan fizik yasalarıyla uygunluk içinde olmaması ve ampirik tahminlerinin çoğunun yanlış çıkması olarak özetlenebilir, bu sebepler. Dalga teorisi 1800'lü yıllara, ta ki İskoç fizikçi Thomas Young tarafından yeniden düzenlenene ve *girişim* deneyi yapılana kadar gözden düşmüş bir görüş olarak kalmıştır. Young'un ardından Fransız fizikçisi Augustin-Jean Fresnel tarafından da yapılan çalışmalar neticesinde ışığın dalga teorisi yeniden canlanır ve o, çeşitli ampirik başarılar kazanır. Sözü edilen bu iki fizikçinin çalışmaları neticesinde yepyeni ampirik başarılara ulaşan dalga teorisinin, bu başarılı ampirik tahminlerde bulunmasının ardında teorinin varolması gerektiğini ileri sürdüğü eterin olduğu düşünülüyordu.

1865 yılında *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field* [Dinamik bir Elektromanyetik Alan Teorisi] başlıklı bir kitap yayınlanır. 1873 senesinde ise, *A Treatise on Electricity and Magnetism* [Elektrik ve Manyetizm Üzerine Bir Deneme] başlıklı başka bir kitap daha yayınlanır. Her iki kitabın da, yazarı İskoç fizikçi James Clerk'tir. Clerk,



Albert Einstein

sonradan Maxwell soyadını alacaktır. Hemen anlaşılacağı üzere, burada Maxwell'in elektromanyetik teorisinden bahsedilmekte. Bu teori, bütün elektrik, manyetizm ve ışık fenomenlerinin hesabını, birkaç denklem çerçevesinde verir. Teori, bütün bu fenomenleri de dalgalardan meydana gelmiş şeyler olarak tasavvur etmekte, yani ışığı ve diğer elektromanyetik dalgaları taşıyacak bir ortamın varlığını kabul etmekteydi. Mesela, 1878 yılında dokuzuncu baskısını yapan *Encyclopedia Britannica*'da, eter üstüne yazdığı makalede, Maxwell şunları söyler: "Eteri meydana getiren yapı taşlarının tutarlı bir fikrini oluşturmak için ne kadar zorluklarımız olsa da, gezegenler ve yıldızlar arasında bulunan uzayın boş olmadığı hiç şüphe götürmez. Bu uzay, ya bir cevher ya da bir cisim tarafından doldurulmaktadır, ki bu belki de bugüne kadar bildiğimiz en düzgün maddedir."

Maxwell bile eter fikrinden kurtulamamıştır. Ama bu anlaşılır bir şey, çünkü bir kez ışığın ve elektromanyetik her şeyin dalgalardan oluştuğunu düşündüğünüzde, Henri Poincaré'nin de dediği gibi, bu dalgaları taşıyacak bir maddî ortamın varlığını kabul etmek bir zorunluluk hâline gelir. Ama Maxwell eter meselesini, diğerleri gibi, orada bırakamaz; yani, eterin sadece gözlemlenemeyen bir zorunluluk olduğunu söylemez. Ondan gözlemlenebilecek bir sonuç çıkarır. Eğer ışık ışınları etere göre sabit hızla seyahat ediyorlar ve Dünya da eterin içinde eliptik

yörüngesinde dönüyorsa, o zaman uzaydan sökün ederek bize gelen ışık ışınlarının hızları Dünya'nın yörüngesinde nerede olunduğuna bağlı olarak değişecektir; çünkü Dünya'nın mesela Ocak ayındaki hareketinin yönüyle Temmuz ayındaki hareketinin yönü terstir, yörüngesinde. 1864 yılında Dünya'nın ne kadar hızla eter içinde döndüğünü tespit etmek için bir deney yapmağa çalışır. Bu deneye dair bir makaleyi, o *Kraliyet Akademisi Zabıtları*'nda yayınlanması için yollar. Makalenin başlığı ise "Dünya'nın Hareketinin Işığın Kırılmasını etkileyip etkilemediğini tespit etmeye dönük Deney"dir. Fakat makale yayınlanmaz, çünkü yayıncı Maxwell'i bu deneyin pek güvenilir olamayacağına ikna etmiştir. Bu sefer 1879 yılında, yani ölümünden kısa süre önce, bir arkadaşına bu konuyla ilgili bir mektup yazar. Bu mektup Maxwell'in ölümünden sonra *Nature* isimli dergide yayınlanır. Bir başka fizikçi Albert Michelson bu mektubu okuduğunda, bu deneyin nasıl yapılması gerektiği konusunda ilham alır.

Michelson tasarladığı deneyi ilk olarak 1881 senesinin Nisan ayında yapar, ama sonuç alamaz. Aradan zaman geçtikten sonra Michelson'a başka bir fizikçi katılır deneyin tekrar edilmesinde: Edward Williams Morley. Deneyi yeniden beraber yaparlar. Hem de birkaç kez. En sonunda 1887 yılında yaptıkları daha rafine dizayn edilmiş deney de aynı, yani negatif sonucu verir. Birçok kişi için deney, istenilen sonucu, yani Dünya'nın eter içinde döndüğü sıradaki hızının ölçülmesini vermemiştir. İki fizikçi deneyi değişik mevsimlerde tekrar etmek isterler, ama bir süre sonra onlar da isteklerini kaybederler.

Deney, ta 1889 yılında George Francis FitzGerald isimli İrlandalı fizikçinin *Science* isimli dergiye yolladığı mektuba kadar, tamamen unutulmuş gibi görünür. Bu mektubunda FitzGerald, Michelson-Morley deneyinin sonucunu anlamlı kılacak bir hipotez teklif eder: Maddî nesnelerin uzunlukları onlar eter içinde veya eterden geçtikleri sırada değişmektedir; bu değişimin miktarı ise, onların kendi hızlarının ışığın hızına olan oranının karesine bağlıdır.

Aynı zamanlarda, Hollandalı fizikçi Hendrick Antoon Lorentz de, deneyin sonuçları üzerine çalışırken aynı sonuca ulaşır. Lorentz nesnelerin boylarının kısalmasını açıklamak için moleküler kuvvetlerin eter tarafından aktarılması fikrine başvurur. Artık eter fikrinin savunulabilir olması için, eterin fizikî kuvvetlerden hiç etkilenmeyen bir şey olduğu zannı bir kenara bırakılır. Kısalma için fizikî bir açıklama getirilmediği takdirde, o *ad hoc* olarak kalacaktı. Ortalıkta henüz başarılı bir açıklama yoktur; özellikle Lorentz'in varlığını öne sürdüğü kuvvetleri Newtoncu mekanikle bağdaştırmak çok zordu. Daha sonra Lorentz *lokal zamanla evrensel zaman* arasında bir ayrım yaptı; bunla birlikte, o evrensel zamanı ölçme açısından daha tercih edilir buluyordu. Öte yandan Lorentz eterden geçen bir elektronun hareketinin, kendisinin kütlesini mutlaka etkilemesi gerektiğini fark etti ve bu, daha sonra Walter Kaufman tarafından deneysel olarak doğrulandı. Bu hususla ilgili olarak Poincaré kısalma teorilerinden çıkarılacak sonuçtan hareketle, ışığın hızının evrende bir limiti olup olmadığını sorguladı.

Einstein, 1905 yazılarını yayınlamadan önceki fizik bilimindeki gelişmeler, bunlardı. O, özel rölativite teorisini işte böyle bir ortamda formüle etti. İlk önce 1905 senesinde yayınladığı ilk makalesinin başına bakarak, Einstein'ın söylediklerini kısaca özetleyelim: Einstein bir *düşünce-deneyiyle* başlıyor. Ve, Maxwell'in elektrodinamiğinin hareket eden cisimlere uygulandığında ortaya çıkan bazı *simetrik-olmayan durumlardan* bahsediyor. Bu düşünce-deneyi, bu durumlardan birini göstermek için verilmektedir. Manyetik alan yaratacak bir şeyimiz ve manyetik alandaki değişimi bir ampule aktaracak bir iletkenimiz olsun. Şimdi iki durum tasavvur edelim. İlkinde mıknatıs, durağan ve sabit hâldeki iletkene doğru hareket ediyor ve ampul yanıyor. İkincisi durumda ise, bu defa mıknatısımız sabit ve durağan olsun, ama iletkenimizi mıknatısa doğru hareket ettirelim. Bu durumda da ampul yanacaktır. Sözü edilen fenomenin ortaya çıkması, mıknatıs ve iletkenin göreli hareketinden dolayıdır. Fakat klâsik anlamda düşünüldüğünde iki durum arasında kesin bir ayrımdan bahsedilmektedir; yani, iki nesneden biri hareket hâlindedir. Eğer mıknatıs hareket hâlindeyse, mıknatısın etrafında bir elektriksel alan oluşacak ve iletkenin yakınına geldiğinde, iletken belirli bir enerjiye sahip olan bu elektriği ampule ileterek, onun yanmasına yol açacaktır. Ama

mıknatıs sabitse ve iletken mıknatısa doğru hareket ediyorsa, mıknatısın etrafında bir elektrik alanı oluşmayacaktır. Öte yandan, iletkende kendi başına herhangi bir enerjiye tekabül etmeyen bir elektromotif bir kuvvet vardır, ki bu da -doğallıkla, bahsi geçen iki durumda da göreceli hareketin eşit olduğu farz edildiği zaman diye ekler, Einstein- birinci durumda elektriksel kuvvetlerin yaratmış olduğu elektrik akımının aynı yeğinliğine ve yoluna haiz olan bir elektrik akımının üretilmesine yol açar ve ampul yine yanar.

Einstein, buna benzer örneklerin, Dünya'nın etere göreli olan hareketini keşfetmek için yapılmış başarısız denemelerle birlikte alındıklarında, elektrodinamik ve mekanik fenomenlerin mutlak sabit ve durağanlığa tekabül edecek niteliklerinin olmadığına işaret ettiklerini söyler. Aslında söylenen, elektrodinamiğin ve optiğin aynı yasalarının mekaniğin denklemlerinin geçerli oldukları bütün referans sistemlerinde de geçerli olacağıdır. İşte bu varsayım ya da tahmine, o rölativite ilkesi der ve onu postüla statüsünde olan bir ilke olarak kabul eder. Özel rölativite teorisinin üzerinde yükseldiği ilkelerden birincisidir, bu. Yani, (i) eğer diğer nesnelerle mukayese yapılmazsa, bir şeyin durağan mı olduğuna, yoksa düzgün bir şekilde hareket mi ettiğine karar vermek mümkün değildir. Teorinin üzerinde kurulduğu diğer postüla ise şudur: (ii) Işığın hızı, kaynağının hızından bağımsızdır ve evrendeki bütün -atalet hâlindeki- gözlemciler için aynıdır.

Einstein bu iki postülanın yardımıyla, Maxwell'in duran cisimlerin elektrodinamiği teorisi temelinde hareket eden cisimlerin basit ve tutarlı bir elektrodinamiğinin inşa edileceğini söyler. Artık ışığı yayan eter gibi bir varlığın da postüla edilmesi gereksiz olacaktır, Einstein'a göre. Dolayısıyla, geliştireceği bu yeni teori içinde ne "mutlak sabit uzay"a ne de elektromanyetik süreçlerin vuku bulmasına izin verecek boş uzayın bir noktasına hız vektörünün tahsis edilmesine gerek yoktur.

Birinci prensip olarak yazılan ilke, aslında yeni bir şey değil. O, rölativite ilkesi ya da Galileocu rölativite olarak da bilinir. Galileo formülleştirmişti bu ilkeyi. O, Newtoncu fizikte dahi geçerlidir. Yani, hareketin bütün yasaları her atalet sisteminde (*inertial frame*) geçerlidir. Bu, aynı zamanda şu demektir: Elimizdeki fizik yasalarını mutlak hızı ölçmede kullanamayız.

Michelson-Morley deneyinin niçin negatif sonuç verdiğini, aslında onun yanlış sorulmuş bir soru olduğunu söyleyerek açıklayan ikinci ilke de öyle devrim yaratacak nitelikte bir prensip değil; Maxwell'in denklemleri zaten bunu, yani ışığın hızının onun kaynağının hızından bağımsız olduğunu söylüyordu. Bu, dalgaların normal davranışı olduğundan, kimse onun problemli olduğunu düşünmedi hiç. Ama buradaki farklılık, "bütün gözlemciler için" ibaresindedir. Newton'un çalışma çerçevesindeyseniz, yani mutlak uzayda ya da eterdeyseniz -*ki* hızı ölçmek için bir referans sistemi verecektir-, ışığın duran bir objeye yaklaşma hızı, ışığın hızı olacaktır. Ama asıl problem yukarıdaki durumda ortaya çıkmaktadır; yani eğer hareketsiz veya durağan olmakla düzgün bir hareket hâlinde olmayı ayırt edemiyorsanız ve aynı zamanda yaklaşan ışığın hızı bütün gözlemciler için aynı ise, o zaman bir problem karşımıza çıkar. O da, yukarıda sözü edilen olaya karşılık gelir; yani, bu durumda ışık dalgası hem size hem de sizin onun geliş yönünün doğrultusuna fırlatmış olduğunuz nesneye aynı hızda yaklaşacaktır.

Einstein öncesindeki klâsik mekanik; Newton'un hareket yasaları, Maxwell'in denklemleri ve klâsik uzay ve zaman nosyonları çerçevesinde, bir gözlemcinin ışık ortamına göre hızını hesaplamanın mümkün olduğunu ileri sürüyordu. Dolayısıyla, Einstein'ın bu iki postülasını birbirleriyle uyumlu kılmak için, klâsik mekanikten bir şeyler feda edilmeliydi; çünkü bu üçünden biri hatalıydı. Yukarıda zımmen de olsa ifade edildiği gibi Einstein'ın tercihi, Maxwell'in denklemlerini kabul ederek, Newton'un hareket yasalarını ve klâsik uzay ve zaman fikrini, bir şeyin hızının ışığın hızına yaklaştığı durumlarda hatalı kabul etmek şeklinde oldu.

Burada meseleyi anlamak için akıl yürütmemizde başka ne gibi varsayımlarda bulunmuş olduğumuzu düşünmeliyiz. *Eşzamanlılık* kavramına başvuruyoruz. Bu yüzden, onu da incelememiz gerekir, ki Einstein da bunu yapmıştır.

Aynı mekânda meydana gelen iki olayın eşzamanlı olup olmadıklarını tespit etmek kolay bir mesele; çünkü hemen yanımızda,

gözümüzün önünde oluyorlar. Ama iki olay birbirinden uzak ve farklı mekânlarda vuku buluyorsa, o zaman bu olayların eşzamanlı olup olmadıklarına nasıl karar vereceğiz? Einstein bir kriter vermekte. Bu kritere göre, bu iki olayın sadece lokal zamanlarının değil, aynı zamanda onların ortak saatlerinin, yani zamanlarının belirlenmesi gerekmektedir. Bu ortak zaman ise şöyle bir varsayım *tarifi olarak* kabul edilmeden tanımlanamaz: Eğer bir ışık ışının birinci olayın olduğu noktadan, *A* diyelim ona, ikinci olayın meydana geldiği noktaya, *B* diyelim buna da, ulaşması için gereken zaman, ışının *B*'den *A*'ya gitmesi için gereken zamanla eşitse. Şimdi diyelim ki ışık ışınımız *A*'daki lokal zaman olan z_A'da yola çıkıyor; *B*'ye doğru ve *B*'ye vardığında, *A* yönüne yeniden yollanıyor *B*'deki lokal zaman olan z_B'de ve en sonunda *A*'ya varıyor, *A*'nın lokal zamanı olan z'_A'da. Bu tanıma göre iki farklı noktadaki bu iki saat ayarlanmış yani senkronize edilmiş olurlar eğer,

$z_B - z_A = z'_A - z_B$ ise.

Burada hemen fark edilmesi gereken şey, Einstein'nın eşzamanlılık için vermiş olduğu bu kriterin bir konvansiyon ya da uzlaşım olduğudur. O, ampirik olarak kontrol edilemez, doğallıkla eğer ışığın A'dan B'ye gidişinin hızını ölçmek mümkün değilse. Tabiî klâsik anlamda eşzamanlılık kavramının çökmesiyle, uzaklığın ve zamanın rölativitesi, göreliliği geliyor.

Uzaklığın ya da uzunluğun rölatif olması meselesi, eğer uzunluğu ölçülecek şey sabit ve durağansa, problem yaratmaz. Yapmamız gereken şey, uzunluğunu ölçeceğimiz şeyin son noktalarını belirleyip, ölçme için kullanacağımız aleti ona karşı getirmek ve alet üzerindeki okumayı yapmak. Ama eğer ölçmek istediğimiz şey hareket hâlindeyse, işte o zaman problem çıkmakta. Hareket eden cismin uzunluğunu ölçmek için yine aynı şeyi yapmalıyız; yani, cismin son noktalarını işaretlemeliyiz, ama eşzamanlı olarak. Bize eşzamanlı işaretleme olarak görülecek şey, mesela cisimle beraber hareket eden biri için böyle olmayabilir; bu durumda, o, bizim son noktalardan birini daha önce işaretlediğimizi haklı olarak iddia edebilir. Demek ki, klâsik eşzamanlılık anlayışının gitmesiyle, uzunluğun veya uzaklığın da göreli olması gündeme gelir. Yani, artık nesnelerin kendi başlarına veya mutlak anlamda uzunluklara haiz olduklarını söylemek de mümkün olmaz.

Mesele, öte yandan, yukarıda da ifade edildiği gibi, hareket hâlindeki nesnelerin uzunluklarının kısalacağı meselesidir. Yukarıdaki örneğe dönelim yeniden. Hareket hâlindeki bu nesnenin boyu, nesnenin hareket hâlinde olduğunu gören gözlemci tarafından yapılacak ölçümde, nesnenin sabit ve durağan olduğunu gören kişi tarafından yapılan ölçümden, daha kısa görünecektir.

Zamanın rölatif olduğu meselesi de aynı şekilde gündeme gelir. Einstein, zamanın davranışlarında da benzer anomalilerin varolduğunu görmüştür. Mesela, birbirlerine göre hareket hâlindeki gözlemciler, bir zaman aralığının uzunluğu konusunda, yani ne kadar zaman geçtiği meselesinde birbirleriyle uzlaşamazlar. Sabit bir referans sistemindeki bir gözlemcinin iki olay arasında ölçmüş olduğu zaman ya da süre, özel veya lokal zamandır (*proper time*). Sabit hâldeki gözlemciye göre sabit bir hızla hareket eden başka bir gözlemci açısından, bu iki olayın meydana geldiği süre daha uzun olacaktır. Dolayısıyla, tıpkı nesnelerin boyu, uzunluğu meselesinde olduğu gibi, zamanın ya da sürenin de kendi başına veya mutlak bir anlamı yoktur.

Einstein klâsik fizikte ortaya çıkan simetrik olmayan, anomali durumlarını, klâsik uzay ve zaman kavramlarını değiştirerek gidermeye çalıştı. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken nokta, empirisistlerin veya mantıkçı pozitivistlerin gözlemlenebilir olmayan teorik bir nesnenin, yani eterin, tasfiyesi olarak gördükleri şeyin, aslında bir tasfiye olmadığı noktasıdır. Einstein eteri gözlemlenemeyen oluşundan dolayı atmaz; o, bu kavrama dayalı teoriden elektrodinamiğin denklemlerinde simetrik olmayan durumlara yol açtığı için vazgeçer ve eter kavramının yer almadığı başka bir teori kurar.

Einstein sözü edilen iki postülayı, klâsik eşzamanlılık fikrinden vazgeçerek, yani boyu, uzunluğu ölçme aletlerimiz ve saatlerimiz eğer ışık hızına yakın hızlarda hareket ediyorlarsa, onların klâsik fiziğin tasvir ettiği biçimde davranmayacaklarını söyleyerek birbiriyle uyumlu hâle getirir. Einstein aynı zamanda hiçbir şeyin ya da hiçbir maddî sistemin ışık hızına kadar ivmelenemeyeceğini de göstermiştir. Eğer o hıza kadar ivmelendirildiğinde, sistemin kütlesi sınırsız bi-

çimde artar ve bu, onun daha fazla ivmelenmesini engeller. Burada kazanılacak kütle hareketin enerjisiyle doğru orantılıdır: $E=m.c^2$.

Genel Rölativite Teorisi

Özel rölativite teorisi elektromanyetik fenomenlerle ve bu fenomenlerin vuku buldukları uzay-zaman arkaplânıyla uğraşmak için geliştirilmiş bir teori idi. Einstein'ın genel rölativite teorisi ise, çekim kuvveti teorisinin rölativistik hâlidir. O, temelde, Einstein hocası olan Minkowski'nin formüle etmiş olduğu özel rölativite teorisinin genişletilmiş biçimidir. Yani, gravitasyonel fenomenlerin bir rölativistik tasvirini vermek için inşa edilmiştir. Burada teori sadece genel olarak, detaylarına girilmeden özetlenecektir.

Özel rölativite teorisi güzeldi; yani sıfır olmayan hızlarda sabit olmakla düzgün hareket arasındaki ayrımı yok etmişti. Bütün inerşiyal gözlemcileri aynı çatı altında toplayabilmişti. Ama en nihayetinde, bir kinetik teoriydi yalnızca. Yani, nesnelerin sadece belirli verilmiş kuvvetler altında nasıl davranacağını tasvir etmekteydi. Bu kuvvetlerin neler olduğunu belirlemiyor, söylemiyordu. Zaten söylemesi, belirlemesi için de inşa edilmemişti. Maxwell'in teorisiyle uygun olması için kurulmuştu. Elektromanyetik kuvvetlerin tafsilatlandırılması gibi bir derdi yoktu, yani. Ama Einstein bu durumdan memnun değildi. Bütün gözlemcileri, yani inerşiyal sistemlere göre ivmelenen gözlemcileri de kuşatacak bir teori istiyordu. Fakat düzgün olmayan hareketin hesabını verebilmek için kafadan uydurulmamış kuvvetlere ihtiyacı vardı, fakat gravitasyonal kuvvetlerin ayrıntılandırılmaları kolay bir iş değildi. O zamanlar var olan tek çekim kuvveti teorisi, Newton'unkiydi. Oysa özel rölativite teorisi Newton'un hareket yasalarını kendi teorisinin kinetiğiyle değiştirmiş olduğundan, bunun Newton'un çekim teorisiyle uyuşmayacağı açıktı.

Newton'un çekim teorisi sadece şunu söylemekteydi: Noktasal kütleler olarak değerlendirilecek iki kütle arasındaki çekim kuvveti; verilmiş bir anda, onların kütleleriyle doğru orantılı ve o verilmiş andaki iki kütle arasında var olan uzaklığın karesiyle de ters orantılıdır.

Her ne kadar Newton'un kendisi de bu biçimde kavramlaştırdığı kuvvetle, ya da değişik bir şekilde söylemek gerekirse *uzaktan etkileyerek eyleme geçirme* kuvvetiyle problemleri olmuş olsa da, bilim adamları senelerce bu basit ifadeden akıl almaz sonuçlar türettiler ve ampirik tahminlerde bulundular. Newton'un fiziğinde inerşiyal kütleyle (m_i) gravitasyonal kütle (m_g) arasında kavramsal bir ayrım bulunur:

$$F=m_i a = g m_i m_g / r^2$$

Her ne kadar bu iki kütle ampirik olarak birbirlerine denk olsalar da, bunun niye olduğunun cevabı rasyonel bir biçimde verilememişti. Onun sadece bir rastlantı veya tesadüfün eseri olduğu zannedilmekteydi. Einstein aslında bunun bir rastlantı olmayıp inşa edeceği yeni gravitasyonal teorinin, dolayısıyla da doğanın, temel yasası olduğunu söyledi. Aradığı şey, esas olarak buydu.

Herkesin bir "elma"sı olup olmadığı tartışılacak bir mesele olabilir, ama Mladinow'a göre, Einstein aradığı bu şeye ulaşması için kafasına düşen bir elma vardır, tıpkı Newton'unki gibi. Elma, 1907 senesinin Kasım ayında düşmüştür: "Bern'deki Patent Bürosunda sandalyede oturduğum esnada birdenbire aklıma bir şey geldi: Eğer bir kişi serbest olarak düşüyor olsaydı, kendi ağırlığını hissetmeyecekti."

Einstein bunu, "bütün hayatı boyunca başına gelmiş en mutlu fikir" olarak düşünür. Gerçi bunu 1907 senesinde yayınladığı bir makalede yazar, ama bu, yeni teorisinin temel prensiplerinden olan *denklik ilkesidir*. İlke, basitçe şunu söyler: Diğer nesnelerle mukayese yapmanın dışında, düzenli bir gravitasyonel alandaki nesnenin düzenli olarak ivmelendiğini mi yoksa sabit ve durağan hâlde mi olduğunu tespit etmek mümkün değildir.

Bu fikri desteklemek için, düşünce deneylerinin üstadı olarak bilinen Einstein, o meşhur asansör örneğini zikreder. Einstein'ın burada yaptığı şey, esas olarak hem kendisinin hem de daha önceden Poincaré'nin eterle ilgili olarak yaptıklarıyla paralellik arz eder: Onlar, etere göre yapılmış bir hareketin tespit edilememesini, eter kavramına başvurmadan ve sadece göreli hareketlerin fiziksel olarak anlamlı olacağını düşünerek, yeni bir teori oluşturulması için yolaçıcı (*heuristic*) bir fikir olarak almışlardı. Aynı strateji burada da işe

yarayacaktı. Yani, gravitasyonel kuvvet de uydurma bir nesnedir ve onsuz iş yapılmalıdır. Kısacası, gravitasyonel alanların, söz gelimi uzay-zaman arkaplânından bağımsız ve farklı elektrik alanlar benzeri varlıklar olarak düşünülmeyip, arkaplanın uzay-zaman geometrisinin *eğriliği, kıvrıklığı* olarak düşünülmesi gerekir. Onlar, uzay-zaman geometrisinden bağımsız, kendi başlarına birer varlık değildirler. Dolayısıyla, serbest düşme hareketi yapan cisimlerin izleyecekleri yol, kendilerinin kütlelerinden ve iç yapılanmalarından bağımsızdır.

1912 senesinin yazında Prag'da iken şunları yazıyor Einstein: "Bir inerşiyal referans sistemine göre dönen bir referans sistemindeki Lorentz kısalmasından dolayı, eğilmeyen ve esnemeyen cisimlerin davranışlarını tayin eden yasalar, Euklides geometrisinin kurallarıyla aynı değildir." Gravitasyonel alan uzay-zaman geometrisinin kıvrımından kaynaklanıyorsa ve bu geometri de, yukarıda belirtildiği gibi Euklides geometrisi değilse, o zaman nedir? Yani, bu uzay-zaman geometrisinin yapısını ne belirlemektedir? Böyle bir geometri var mıdır?

Öte yandan Einstein, teorisinin, Ernest Mach'a atfetmiş olduğu şu ilkeyle uygunluk içinde olacağını umuyordu: İvmelenen cisimler üzerine etkili olan inerşiyal kuvvetlerin kaynağı uzaydaki ivmelenme değil, ama diğer kütlelerle olan etkileşimidir." Demek ki sözü edilen bu uzay-zaman geometrisinin eğimini belirleyecek olan şey, onun içindeki kütlelerin dağılımıdır.

Einstein, 25 Kasım 1915 günü, Prusya Bilimler Akademisi'ne "Gravitasyonun Alan Denklemleri" ("The Field Equations of Gravitation") başlıklı bir makalesini sunar ve şöyle der: "Genel rölativite teorisi en sonunda mantıksal bir yapı olarak tamamlanmış bulunmaktadır." Genel rölativite teorisi genel olarak kovaryanttır; yani geometrisinde yaymış olduğu uzay-zaman koordinatları keyfîdir. Doğal olarak bu, Einstein'in *delik argümanı* (*the hole argument*; yani, deliğe, maddeyle dolu bir uzay-zaman bölgesinin maddesiz kısmına gönderme yapan argüman) ile beraber, akla hemen şu soruyu getirir: Uzay-zaman koordinatlarının bu kadar özgürce seçilmesi acaba fizikî olarak mümkün mü? Einstein bu konuda ortaya çıkması muhtemel şüpheleri, yine kendisinin geliştirdiği "nokta çakışması argümanı" ile gidermeye çalışır. Yani, koordinat sistemlerinin keyfî değişiminden hiçbir şekilde etkilenmeyecek olan uzay-zaman çakışmalarının katalogunun, teorinin fizikî içeriğini tükettiği farz edilmekte burada. Buna karşı, doğal olarak birtakım itirazlar dile getirilmiştir. Mesela, 1917 yılında Erich Kretschmann, nokta çakışması argümanının kabulüne uygun bir biçimde herhangi bir uzay-zaman geometrisi genel olarak kovaryant olarak sunulabileceği için, genel kovaryantın genelleştirilmiş bir rölativite ilkesini ifade edemeyeceğini öne sürerek itiraz eder.

Einstein, 1915 yılına kadar alan denklemlerini elde etmeyi başarmıştı ve hemen ardından da ampirik olarak kontrol edilebilecek bir tahminde bulunmuştu. Bu, teorinin yapmış olduğu tahminlerden biriydi ve teori üzerinde gerçek bir testin yapılmasını sağlayacaktı.

29 Mayıs 1919 günü meydana gelecek Güneş tutulması esnasında gözlemler yapmak için oluşturulmuş iki Britanya ekibinden Brezilya'ya gidecek olanın başında olan Arthur S. Eddington, ayrılmadan önce bir açıklama yaptı: "Bu ekiplerin yapacağı gözlemler, ışığın ağırlığının olduğu iddiasından -yani, ışığın gravitasyon tarafından çekildiğini söyleyen Newtoncu iddianın mı- veya Einstein'ın garip Gayri-Öklidiyen uzay teorisinden ya da çok daha önemli bir sonuç olarak hiçbir sapmanın olmadığı iddialarından birini göstererek, onun doğruluğunu tesis edecektir."

Elde edilen gözlemlerin analiz edilmesi aylarca sürer ve sonuç 6 Kasım 1919 günü açıklanır. *The Times* gazetesinin bir sonraki günün nüshası sonucu şu başlıklarla duyurur: "Bilimde Devrim - Evrenin Yeni Teorisi - Newtoncu fikirler alaşağı edildi."

Kuantum Teorisi ve Einstein

Einstein'ın kuantum teorisine olan tavrını da, burada kısaca özetleyebiliriz. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Einstein, 1905 yılına kadar klâsik elektrodinamiğin kara cisim radyasyonu olayını açıklayamayacağına kanaat getirmişti. O, bunun sebebini, radyasyonun dalga olarak idrak edilmesinde görmekteydi. Kendisinin açıklaması ise şöyleydi: Yüksek frekanslı ısı radyasyonunun davranışı elektrodinamiğin tasvir etliği gibidir, ama onun

enerjisi sanki uzaysal olarak, boyutları Planck'ın sabiti tarafından belirlenen kuantalarda odaklaşmaktadır. Bu fikir kendisine Nobel Ödülünü getirecek fotoelektrik etkiyi açıklamasının temelinde yatmaktadır. Einstein, bir sene sonra bu sefer özel birtakım ısıların düşük derecelerdeki klâsik olmayan davranışlarını, benzer fikir çerçevesinde, yani atomların enerji düzeylerinin kesintili olduğu varsayımı üzerinden değerlendirir. O, 1909 yılında, radyasyonda meydana gelen değişimlerin tam bir hesabını vermek için, hem dalga hem de parçacık görüşlerinin gerekli olduğunu gösterir. Dolayısıyla, bu fikrin dalga fikrini parçacık fikriyle değiştiremeyeceği açık hâle gelir. Ama Einstein bütün bu fikirlerini derli toplu bir teori hâlinde sunmayı denemedi hiç. En son katkısı ise, radyasyonu, kuantum devriminden önce, Einstein-Bose istatistiği temelinde farklılaştırılamayan parçacıklardan müteşekkil bir kuantum gazı olarak değerlendirmesidir.

Einstein yeni kuantum teorisinin pozitivist yorumuna karşı durmuştur; bunun da nedeni, onun determinist ve realist olmamasıdır. Bunun altında yatan gerekçeler ise, kendisinin şu fikirleriyle alakâlıdır: Hiçbir istatistik teorisinin, ne kadar başarılı olursa olsun, fizik disiplininde en temel teori olarak alınmaması veya düşünülmemesi gerekir; her temel teori, esas itibarıyla gözlemin durumundan, koşullarından ve davranışlarından bağımsız olarak tek tek nesneleri, olguları ve süreçleri tasvir etmeye izin vermelidir. Ayrıca, kuantumdaki dalga fonksiyonunun çöküyor oluşu, ne rölativite teorisiyle uyumlu olan ne de klâsik mekaniğin kuantum teorisinin özel bir durumu olarak türetilmesine izin veren, lokal olmayan bir eyleme başvurulması anlamına gelmekteydi ki, bu da kabul edilemezdi Einstein için. Dolayısıyla, Einstein kuantum teorisinin, daha doğrusu teorinin pozitivist yorumunun eksik olduğunu düşünmekteydi. Bu yorum, en iyi durumda, tek tek durumların, tam olmayan ya da kısmî tasvirini sağlayabilirdi. Einstein'ın bu düşüncesinin, 1935 senesinde yayınlanmış olan meşhur EPR -makalenin ismi, Einstein onu, o zamanlar asistanları olan Podolsky ve Rosen'le birlikte kaleme almış olduğu için, bu şekilde kısaltılmıştır- makalesi diye bilinen çalışmada dile getirildiği farz ediliyordu. Ama makalenin aslında sadece Podolsky tarafından yazıldığı sonradan ortaya çıktı. Einstein'ın kendisinin de, esas noktanın bir şekilde iyi öne sürülemediği fikrini taşıdığı için, makaleden hoşnut olmadığı sonradan anlaşıldı.

Einstein kendi fikirlerini daha sonra, yani *ayrılabilirlik* ve *lokalite* diye nitelendirilen iki versiyon olarak yayınladı. Einstein, kuantum teorisinin ampirik başarıları karşısında, hem kuantum teorisinin hem de mekaniğin, sınırlı durumları olarak çıkacağı daha iyi bir rölativistik teoriyi inşa etmeye çalıştı. Kendisine göre deterministik ve realist olacak bu yeni teorinin, mekaniğin dinamik değişkenlerini değil de başka kavramları kullanması gerektiğini varsayıyordu. Dolayısıyla, zaman zaman sanıldığı gibi Einstein, kuantum teorisinin bir *gizli değişkenler yorumunu* ileri sürmemekteydi. O, elektromanyetik teorisiyle gravitasyonel alanlar teorisini birleştirecek, yeni bir teori üzerinde çalışıyordu; belki de hayatının sonuna doğru, bu programın hayata geçirilmesinin umduğu gibi gitmediğini düşündüğü için, çalışmalarını kendisinin *cebirsel fizik* olarak isimlendirdiği program üzerine yoğunlaştırmış olabilir.

Einstein'ın Bilim Felsefesi

Einstein, mantıkçı pozitivizmin felsefî programının, bazılarına göre, 1920 yılına kadar, bazılarına göre de hayatının sonuna kadar destekleyicisi olmuştur. Tabiî ki, bazıları ise her iki inanışın da yanlış olduğunu düşünmekte. Birinci iddianın arkasında bazı gerekçeler vardır. Bunların başında, örneğin Einstein'ın özel rölativite teorisini oluştururken, eterin gözlemlenemez oluşundan, yani onun teorik bir varlık olmasından dolayı eteri attığı ve yeni teorisini bu sebepten dolayı oluşturduğu zannı gelir; veya onun mutlak mesafenin eşzamanlılığı kavramını eleştirirken, Viyana Çevresi'nin *anlam ölçütünü* zımnen de olsa, kullanmış olduğu iddia edilmiştir; yine, hem Viyana hem de Berlin Çevre'sinin üyeleri tarafından Einstein'ın kendi felsefelerinin destekleyicisi olduğu sıkça ve her ortamda ifade edilmiştir. Öte yandan, Einstein'ın, bilimsel teorilerin insan aklının serbest yaratıları olduğunu söylemekle birlikte, bilimsel teorilerin ampirik tahminlerinin mutlaka deney ve gözlem sonuçlarıyla uygunluk içinde olması gerektiğini söylemesi de, bu yakınlığı farzetmenin başka bir sebebi

olarak görülebilir.

Yine örneğin Ernst Mach'ın Einstein üzerinde, Einstein'ın kendisinin de kabul etmiş olduğu etkisi; onun özellikle Mach'ın *Mekanik Bilimi* adlı kitabında örneğini verdiği ve "bilim içinde kabul edilmiş kavramların tarihsel ve eleştirel analizi" diye isimlendirdiği iş yapma biçiminden oldukça etkilenmiş olması, Einstein'ı mantıkçı pozitivizmle ilişkilendiren deliller olarak görülmüştür

Fakat bazılarına göre de, Einstein'ın bilim felsefesiyle ilgili gerçek görüşleri yavaş yavaş, ancak 1960'lı yıllarda, yani pozitivizmin etkisinin azalmaya başlamasından sonra, ortaya çıkmaya başlamıştır. Buna rağmen, hatta her ne kadar Reichenbach ve Einstein arasında kapalı kapılar ardında önemli birtakım anlaşmazlıklar yaşanmış olsa bile, dışarıda Einstein hep Çevre'nin tabiî bir destekçisi olarak gösterilmeye çalışılmıştır.

Einstein'ın kendisini, en azından 1920 yılından sonra, pozitivizmin metafiziğe karşı duruşundan uzak tutmaya çalıştığı hususunda, bugün genel bir fikir birliği söz konusudur. Elbette, Çevre üyelerinin kendilerinin çalışmalarında metafiziğe ne kadar uzak oldukları meselesi ayrı ele alınması gereken bir sorudur. Öte yandan, Einstein'ın Mach'ın tanımladığı bilimsel faaliyet tarzından veya iş yapma biçiminden etkilendiği, hiç kuşku yok ki doğrudur. Bunu zaten kendisi beyan eder. Ama Einstein'ın, üzerinde çalışmış olduğu meselelerin temelinde yatan fizikî ontolojinin gerçek olduğu konusunda, ta istatistiksel fizik çalışmalarından bileştirilmiş alan teorisi oluşturma çalışmalarına kadar geçen süre içinde hiçbir şüphesi olmadı. Üstelik Einstein, bu gerçekliğin bir ispatını vermenin kendisinin asıl amacı olduğunu da beyan etti. Tıpkı, istatistiksel fizik alanında ve Browncu hareketler üzerine yapmış olduğu çalışmalarında asıl amacının, atomların ve moleküllerin gerçekliklerini tesis etmek olduğunu söylemesi gibi. Yine, teoretik bir varlık olan eterin bertaraf edilmesi meselesi de, bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi, onun eter kavramına başvurmayan bir teori inşa etmesi, bu kavramın teoretik bir kavram olmasından dolayı değil, bu kavramın denklemlerdeki simetriyi bozuyor olmasından ötürüydü.

Einstein'ın oturmuş bilim felsefesi görüşleri, aslında birden çok kaynaktan gelmekteydi. Onun görüşü esas olarak, fizik yapan bilim adamının realizmi -ki bu realizm, özde bugün bilimsel realizm ve yakınlaşan realizm diye adlandırılan görüşlerden farklıdır- ile konvansiyonalizmin bir sentezinden meydana geliyordu. Einstein, bilimsel teorilerin ilke olarak ampirik deliller tarafından kesinkes belirlenmediğini düşünür. Ama bu sadece ilke olarak böyledir; o, pratikte, hangi teorinin daha iyi olduğuna hiçbir güçlük olmadan karar verildiğine veya teori tercihinin problemsiz olarak yapıldığına inanır. Bu belirlenememe probleminin fizikteki bütün teorileri etkilediği, onların hepsine sirayet ettiği düşüncesini taşır. Dolayısıyla, Einstein bilimsel teorilerin "insan aklının hür yaratımları" olduğuna inanır. Bununla birlikte, teorilerin, ona göre, yine de ampirik deliller tarafından mutlaka desteklenmesi gerekir. Öte yandan, bu belirlenememe probleminin bilimsel pratikte bir sorun yaratmamasıyla ilgili inancı da, *matematiksel basitliğin* ampirik olarak aynı delillere sahip olan rakip teorilerden hangisinin tercih edilmesi meselesinde bir kriter olarak yardım edeceği fikrinden çıkar. Einstein, buna rağmen bu ilkenin kesinkes bir dille ifade edilebileceğine de kuşkuyla bakmaktaydı; çünkü bu süreç, ona göre, *mukayese edilemeyen niteliklerin* değerlendirilmesini içerir.

Doğallıkla, burada ampirik deliller tarafından belirlenemeyen bir ontolojinin nasıl olup da gerçek olduğunun iddia edilebileceği sorusu sorulabilir. Einstein'nın realizmi yukarıda da söylendiği gibi, daha ziyade bir fizikçinin realizmidir; yani bu, semantik tarafı fazla öne çıkmayan ama buna karşı uzay-zaman teorilerinin kendisinin temel gördüğü birkaç fiziksel koşulu sağlamasını talep eden bir tavırdır.

Einstein'ın bilim felsefesi görüşleri, onun Schlick ve Reichenbach ile yapmış olduğu tartışmalarla daha da rafine hâle gelmiştir. Reichenbach rölativite teorisini, ya da kendisinin uzay ve geometriye dair fikirlerini yeni-Kantçılara karşı savunmak için, sadece *koordinatif tanımların* uzlaşımsal olduğu fikrini geliştirmişti. Onları bu çerçeve içinde *a priori* kabul etmek mümkündü; ama onlar, evrensellik ve zorunluluk arz eden ifadeler olarak değil de, yalnızca ampirik verilerimizin önkoşulu olma anlamında *a priori* diye kabul edilebilirlerdi. Einstein, Schlick ve

Reichenbach'ın koordinatif tanımlarla ampirik önermeler arasında yapmış olduğu bu ayrıma, onun keyfî olduğunu düşündüğü için, karşı çıktı.

Einstein'ın bazılarına göre, bilim felsefesi alanındaki en ilginç fikri, kendisinin *ilkelere dayalı teoriler* (*principle theories*) ile *inşa edici teoriler* (*constructive theories*) arasında yapmış olduğu ayrımla belirlenir. Bunlardan ilki, deney ve gözlem sonuçlarıyla fazlasıyla desteklenmiş genellemelere dayanır; özel rölativitedeki görelilik ilkesiyle elektrodinamiğin birinci ve ikinci yasaları, bu tür teorilere örnek olarak verilebilir. Bunlar, sonradan oluşturulacak olan inşa edici modellerin veya teorilerin inşasında ve tercih edilmesinde yönlendirici, önümüzü açıcı fonksiyonları olan prensiplerdir. Ama gerçekliğin asıl anlamlandırılması ve kavranmasını sağlayacak olan inşa edici teorilerdir. Einstein, demek ki bilimsel teoriler arasında bir hiyerarşi olduğunu düşünmekteydi.

A. FINE, *Shaky Game*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; M. FRIEDMAN, *Foundations of Space-Time Theories*, Priceton, Princeton University Press, 1983; P. GALISON, *Einstein's Clocks, Poincaré's Maps*, New York, W. W. Norton & Company, 2003; G. HOLTON, *Thematic Origins of Scientific Thought*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988; D. HOWARD, "Einstein, Kant, and the Origins of Logical Empiricism", *Logic, Language, and the Structure of Scientific Theories* (ed. by W. Salmon - G. Wolters), Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1994, pp. 45-105; D. HOWARD, "Was Einstein Really Realist?", *Perspectives on Science*, 1(1993), pp. 204-251; A. MILLER, *Albert Einstein's Special Theory of Relativity*, Reading, MA, Addison Wesley, 1981; L. MLODINOW, *Euclid's Window*, New York, The Free Press, 2001; A. PAIS, *Subtle is the Lord... the Science and the Life of Albert Einstein*, Oxford, Clarendon Press, 1982; P. A. SCHLIPP(ed.), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, La Salle, IL., Open Court, 1991; E. ZAHAR, *Einstein's Revolution*, La Salle, IL., Open Court, 1989.

Ayrıca **bkz.,** BİLİM FELSEFESİ, BİLİM TARİHİ, DUHEM, DÜŞÜNCE DENEYİ, FİZİK, FİZİK TARİHİ, MACH, MANTIKÇI POZİTİVİZM.

Samet BAĞÇE

EİSAİ, MYOAN (1141-1215), Japon Zen Budizmi'nin ve ilk Zen Budizm okulu olan Rinzai okulunun kurucusudur. Eiasi Zenji olarak da adlandırılan Japon filozof ve Zen ustası olan Eisai, bugün Okayama olarak bilinen Bitchu şehrinde soylu ailelerden birinde doğdu. Babası Shinto dinine bağlı olup, bir Tendai tapınağında çalışmaktaydı. Eisai de babasının aracılığıyla on bir yaşında Annyoji adındaki bir Budist Tendai tapınağında eğitimine başladı ve iki yıl burada Japon gizli ilimler öğretisi olan *mikyyo* ve *tantra* eğitimi aldı. Daha sonra iki defa aydınlanmak amacıyla Çin'e seyahat etmiş ve burada *ch'an* öğretisi ile tanışarak bu öğretiyi Japonya'ya taşımıştır. Japonya'da Zen ismini alan bu öğretiyle Eisai, Budizm'in bir kolu olan Ch'an Budizmi'nin Japonya'da Zen Budizmi adını alarak nerdeyse ayrı bir din kimliği kazanmasına ve geniş bir alana yayılmasına öncülük etmişti.

Zen Budizmi ve kendi düşüncesini öğretmek amacıyla Rinzai okulunu kuran Eisai'ye göre, insanın temel amacı ruh aydınlığına erişmektir. Ona göre, aydınlanma (*satori*), bir an'lıktır ve bireyin kendi içsel deneyiminin bir sonucu olarak apansız kavrayışla doğa hakikatinin üst varlığına erişmesi anlamına gelir. Bireyi bu aydınlanmaya kavuşturacak en önemli anahtar ise, bir çeşit zen pratiği olan *zazen* (bağdaş kurarak meditasyon yapma) aracılığı ile belirli bir ruh dinginliğine eriştmektir. Diğer bir zen pratiği de kişiyi zihinsel anlamda çıkmaza sokan paradokslardan oluşan *koan*ların uygulamasıdır. Bu uygulama, bireyin kendisini tanımasına ve sınırlarını bilerek aydınlanmaya erişmesine destek olur. Bu nedenle Eisai'ye göre, zen ustaları zen eğitimi sürecinde sıkça *koan*lara başvurmalıdırlar. Bu yüzden, Eisai felsefesinde *buddadharma*'ya ulaşmak, bir bakıma ancak bu zen pratikleri ile mümkün olur. Kişinin zen aracılığıyla bilincine hâkim olan tüm ölüm korkularından kurtulabileceğini de savunan Eisai'nin öğretisi özellikle bu yönüyle samurailer arasında çok çabuk yaygınlaşmıştır.

Eisai'nin temel düşüncesi olan aydınlanma fikrini benimseyen ve öğrencisi olan Soto Zen Okulu'nun kurucusu Dogen (1200-1253), hocasın aksine aydınlanmanın anlık olmadığını, yani aydınlanmanın bir süreç içinde mümkün olduğunu dile getirmiştir. Hocası gibi öğretisinin temeline aydınlanma fikrini koyan Dogen, Eisai'nin kurduğu Japon Zen Budizmine farklı bir açılım getirerek, onun

günümüze kadar yaygınlaşarak ulaşmasına öncülük etmiştir.

R. GORING, *Dictionary of Beliefs and Religions*, Larousse, Edinburgh, 1994; W. L. REESE, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Pres, 1995; L. BRULL, *Japon Felsefesi* (çev. M. Tüzel), Kabalcı, İstanbul,1995; E. NAUMAN, *Dictionary of Asian Philosophies*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979; M. ELIADE, *Dinler Tarihi Sözlüğü* (çev. A. Erbaş), İnsan Yay., İstanbul 1997.

Ayrıca **bkz.,** BUDDADHARMA, HİNT FELSEFESİ, JAPON FELSEFESİ, ZEN BUDİZM.

Tuncay SAYGIN

EİSENSTADT, SHMUEL NOAH. Shmuel Noah Eisenstadt (d. 1923), karşılaştırmalı uygarlıklar analizinin kurucularındandır. Onun çalışmaları karşılaştırmalı kültürel sosyolojiye İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki en temel ve en etkili katkılar arasında sayılır. Eisenstadt'ın kültürel karşılaştırma teorisi ve metodolojisini bir araya getirme çabaları uluslararası bir üne konu olmuş ve 1988 Uluslararası Bazlan Ödülü gibi önemli ödüller almıştır. O, makro sosyoloji alanında standart eserler olarak kabul edilen bazı kitapların yazarıdır: Örneğin, *İmparatorlukların Siyasal Sistemleri* (1963), *Gelenek, Değişme ve Modernite* (1973), *Devrim ve Toplumların Dönüşümü: Karşılaştırmalı Bir Uygarlık Araştırması* (1978) ve *Modernitenin Kalıpları* (1987).

Eisenstadt'ın bilimsel ilgilerini biyografik kökeni biçimlendirmiştir. İkinci Dünya Savaşı sırasında Polonya'dan kaçarak İsrail'e yerleşen bir Yahudi ailenin çocuğu olan bu genç öğrenci İsrail devletinin kuruluşundan önceki siyasal mücadelelere tanık oldu. Eisenstadt 1940'ların başlarında Jarusalem İbrani Üniversitesi'nde tarih, İsrail tarihi ve kültür sosyolojisi okudu ve doktorasını 1947'de, bu okulda tamamladı. Yurtdışında birçok geçici görev alsa da, 1990'lara kadar İbrani Üniversitesi'nde dersler verdi.

Eisenstadt'ın fikrî köklerinde savaş sonrası dönemin egemen sosyolojik yaklaşımları yatar. O, ilk olarak akademideki hocaları Martin Buber ve Richard Kroebner'le ve daha sonra London School of Economics'de doktora sonrası eğitiminde Edward Shils'le bağlarını sürdürdü. Shils, Weber ve Durkheim'ın klâsik sosyolojik kavramlarını Parsons'ın geliştirdiği yapısal-işlevselci bir çerçeveye katan gerçek bir makro sosyolojik yaklaşım ortaya koydu. Bu etkilerin sonucunda, Eisenstadt'ın teorik çalışması yeni teorik kavramlar ve metodolojik araçları bir araya getiren, sosyolojik teori ve ampirik gelişmenin birlikte ilerlediği eşine az rastlanır bir yeteneğin damgasını taşır. Bu nedenle, onun farklı çalışmalarını tek bir paradigma olarak görmek çarpıtma olacaktır.

Eisenstadt, beslendiği araştırma geleneği nedeniyle, Weber'in din sosyolojisinde temellerini attığı bir girişimi farkında olmadan sürdürerek, makro sosyolojik bir karşılaştırmalı perspektifi benimser. O, girişiminin ilk sonuçlarını İsrail'de yeni göçmenlerin entegrasyonuyla ilgili sorunlar kadar önceki kuşaklar problemini de incelediği *İmparatorlukların Siyasal Sistemleri*'nde (1963) özetler. Bu çalışma sadece analitik bir kültürel karşılaştırma aracı sunmakla kalmayıp, Eisenstadt'ın sonraki yıllarda çeşitli tarihsel konulara dönerek sistematik olarak yeniden ele aldığı bir sosyolojik problemler katalogu da içerir. Eisenstadt'ın karşılaştırmalı imparatorlukların toplumsal yapısı analizinde bir dizi kurumsal ve kültürel önkoşul betimlenir. O imparatorluğun merkezî sisteminde, kaynakları geleneksel veya kırsal yönelimli bir toplumsal grubun kontrolünden kurtarmayı sağlama ve bunu sürdürme ihtiyacını tespit eder. Nitekim, bürokrasiler, yerleşik ordular ve siyasal girişimciler grubu gibi önceden rastlanmayan yeni toplumsal kurumların oluşumu işlevsel bir ihtiyaca, "bağımsız" kaynaklara sahip olma ihtiyacına referansla açıklanır.

Eisenstadt Mısır, Roma, Bizans, Rusya ve Avrupa'daki gelişmeleri belirleyen yaygın koşulları açıklamak için tarihsel ayrıntılara girer. O, bu yolla toplumsal aktörlerin kültürel boyutuna ve -neticede özerk bir toplumsal faktör olarak alınması gereken- onların karşılıklı vizyonlarına değinir. Eisenstadt burada, en azından zımnen yapısal-işlevselci analizin temellerinden uzaklaşarak, ilgi odağını toplumların yapılanmasında kültürel görüşlerin ve kariyer gruplarının önemini içerecek biçimde genişletir. O aynı zamanda, sistematik bir uygarlıklar karşılaştırması yaklaşımı geliştirerek, peygamberler ve entelektüeller hakkında karşılaştırmalı bir araştırma yürütür. Bu araştırmanın sonuçları Eisenstadt'ın en ünlü kavramı "eksen çağ uygarlıkları" çerçevesinde özetlenir (1986).

Alman filozof Karl Jaspers'ın geliştirdiği bir kavram olan "eksen zamanı" milattan sonra ilk bin yıl içinde hemen hemen tüm kültürlerde yer alan devrimci değişimlere göre tanımlanır. O, aşkın ve dünyevî bir düzen arasındaki temel bir gerilimin kurumsallaşmasından gelişmiştir. Yeryüzünde gerçekleştirilecek aşkınlıkçı bir düzen anlayışı, genellikle, genel toplumsal merkezlerin yeniden organizasyonu için mücadele edecek özerk elitler tarafından hayata geçirilecektir. Eisenstadt'a göre, bu örtüşme -sonradan analizciyi insan etkileşimi ve toplumsal düzenle ilgili kültürel ve toplumsal-yapısal boyutların iç içe geçişine odaklanmaya itecek- yeni türden uygarlık dinamikleri yaratır.

Eisenstadt bu perspektifi bu tür mücadelelerin kentsel yapılar ve hiyerarşiler üzerindeki etkilerini açıklamayı amaçlayan sonraki girişimlerinde geliştirir. O, özellikle patron-müşteri hiyerarşilerini ve devrimci süreçlerin toplumsal dinamiklerini araştırır (1978). Onun ilgisi bu özel örneklerden modernleşme kavramının yeniden değerlendirilmesine kayar (1987). Eisenstadt, farklılaşma ve ilerleme yönünde sürekli bir hareket olduğunu varsayan klâsik modernleşme teorisi karşısında, Avrupa'da ortaya çıkan ve dünyaya yayılan özel bir uygarlık tipi anlayışı ortaya koyar. Modernleşme kalıpları farklı toplumlara geçerken, Eisenstadt'a göre, bu toplumlar özel sembolik ve kurumsal iddialarla yüzleşmek zorunda kalacaklar ve özel uygarlık bileşimleri ortaya çıkacaktır. Gelenekselden modernliğe doğru klâsik ilerleme resminin yerini "çoğul moderniteler" imgesi alacaktır (2002). Eisenstadt özel bir örnek olarak Japon uygarlığına dikkat çeker. Japonya, kendi tarihinde bir eksen-çağdan geçmemesine rağmen, bu tür toplumlarda tipik olan kurumsal yapılar sergiler. Yani, o aşkın ve dünyevî düzen arasındaki büyük uçurumla ilişkili açık bir anlayış sergiler.

S. N. EISENSTADT, *The Political Systems of Empires*, New York, Free Press, 1963; S. N. EISENSTADT, *Tradition, Change, and Modernity*, New York, Free Press, 1973; S. N. EISENSTADT, *Revolution and the Transformation of Societies*, New York, Free Press, 1978; S. N. EISENSTADT(ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, NY, SUNY Press, 1986; S. N. EISENSTADT, *Patterns of Modernity*, London, Pinter, 1987; S. N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, New Brunswick, NJ, Transaction, 2002.

Ayrıca **bkz.**, EKSEN ZAMANI, JASPERS, MODERNİTE.

Bernhard GIESEN - Daniel SUBER
çev. Ümit TATLICAN

EKLEKTİZM, kişinin dünya görüşünü, sistemini oluştururken, farklı hatta karşıt fikirleri, inançları ve öğretileri sistemsizce bir araya getirmesi tavrını; mutlak olarak doğru olana erişmenin imkânsız olduğu düşüncesiyle, mevcut ya da bilinen inançları, en yüksek derecede muhtemel olana ulaşabilmek amacıyla bir araya getirme tutumunu; mevcut felsefî inançlardan en makûl görünenleri bir araya getirip, bunlardan yeni bir sistem meydana getirme davranışını ifade eder. Eklektizm, biraz daha felsefî anlamı içinde, filozofun çeşitli düşünce okullarından değer verilen birtakım öğe ya da öğretileri, birlikli bir sistem oluşturmak amacıyla bir araya getirme tercihini; geniş bir ilgi alanına ya da temel bir amaca sahip olup, amaca hizmet eden en iyi öğeleri farklı sistem ya da kaynaklardan seçip alma tavrını gösterir.

Buna göre, eklektizm, hiçbir sistemi mutlaklaştırmayıp, bir sisteme sıkı sıkıya bağlanmak yerine, varolan çeşitli ya da tüm sistemlerdeki, en iyileri olduğuna inanılan, öğeleri seçip kullanmaktan meydana gelir. Hem deneysel ve hem de teorik araştırmada, hiçbir bakış açısını evrensel olarak geçerli bir görüş olarak görmeyen eklektik yaklaşım, daha az formel ve özgün, fakat daha serbest, daha sağlıklı ve daha pragmatik bir yaklaşım olarak, amacına ve tutarlı bir senteze ulaşmak amacıyla, rakip teoriler arasındaki farklılıkları uzlaştırmaya, bunlar arasından seçimler yapmaya çalışır.

Düşünce tarihinde ilk ve en büyük eklektikler, mutlak hakikate erişmenin imkânsız olduğunun savunulduğu Helenistik dönemde ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan eklektizmin kökeni antik Yunan felsefesinin, Platon ve Aristoteles'in sistemlerinin sonraki döneminde; Helenik dönemin iyimserliğinden uzaklaşmış olan Helenistik dönemde bulunduğu rahatlıkla söylenebilir. Aslında, eklektizmin ilk tohumları çok paradoksal olarak Platon tarafından kurulmuş olan Akademi'nin sonraki döneminde atılmıştır. Buna göre, Yeni Akademi'nin Carneades ve Larissalı Philon

gibi üyeleri Platon'un felsefesindeki septik öğeleri, ama esas itibarıyla Sokratik yöntemi ayıklayıp öne çıkarmaya, felsefelerinde bu öğelerden yararlanmaya çalışmışlardır. Stoacılığın Panaetios ve Poseidonios gibi orta dönem düşünürleri ise, Platonik ve Aristotelesçi felsefeden pek çok düşünceyi alarak kendi öğretilerini kurma yoluna gitmişlerdi. Öte yandan, Helenistik düşüncenin devamı olan Roma felsefesinde, eklektik tavrın doruk noktasına çıktığı söylenebilir. Gerçekten de hiçbir döneminde kendi dünyasının özgün fikirlerini geliştiremeyen Roma felsefesinin Seneca ve Cicero gibi önde gelen düşünürlerinin öğretileri çok büyük ölçüde peripatetik ve Stoacı görüşlerin, hatta zaman zaman da Platonik düşüncelerin harmanlanmasından oluşuyordu. Yine, Helenistik felsefenin son döneminde İskenderiye Okulu'nun esas kaygısı da Eski Ahit ile çeşitli ya da seçme felsefî öğretilerin ayrı ayrı düşüncelerini tek bir ana hakikat içinde kaynaştırmak oldu. Felsefede esas itibarıyla teolojiye dönük bu eklektik yaklaşım Yunan spekülatif felsefe geleneğinin son büyük okulu olan Yeni-Platoncu Okul'da doruk noktasına ulaşmıştır.

Eklektizm, felsefede çok daha özel olarak Fransız düşünürü Victor Cousin'in sistemi için kullanılan bir terim olmuştur. Cousin'in temel iddiası, felsefede hakikate tek bir sistemin peşine düşmek suretiyle erişilemeyeceği idi. Bu yüzden, eklektik bir sistem oluşturarak, Fransız felsefesinde ağırlığın, duyumculuk ve materyalizmden, tinselcilik ve idealizme doğru kaymasına yola açmış olan Cousin'e göre, bütün bir felsefe tarihi birbiri ardı sıra ortaya çıkan idealizm, duyumculuk, kuşkuculuk ve gizemcilik arasındaki karşılıklı etkileşimlerin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Bu sistemler birbirini etkileyip yumuşatır ve felsefî ilerleme de bundan doğar. Dolayısıyla, felsefe tarihinde ortaya çıkacak her öğreti ya da düşünce kaçınılmaz olarak eklektik olacak ve bu sistemlerin belli bir sentezinden oluşacaktır.

A. CEVİZCİ(der. ve çev.), *Metafiziğe Giriş*, İstanbul, 2001; A. GÜÇLÜ – vd., *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002; P. TROTIGNON, *Les Philosophes Français d'Aujourd'hui*, Paris, 1967.

Ayrıca **bkz.,** AKADEMİ, ANTİK FELSEFE, ÇAĞDAŞ FRANSIZ FELSEFESİ.

Ahmet CEVİZCİ

EKO-FEMİNİZM. Bkz., ÇEVRE ETİĞİ, FEMİNİZM.

EKOLOJİK MARKSİZM, son dönemlerde Marksizmin Sovyet yorumuna karşı geliştirilmiş olan, ve Marksizmin derin bir ekolojik duyarlılık taşıdığı iddiasına dayanmakla birlikte yekpare bir bütünlük oluşturmayan kuramsal arayışları temsil eder.

Marksizmin ekoloji ile ilişkisine dair, ekolojist hareketin yükselmesi ve ekotopyaların ortaya çıkmasıyla beraber, özellikle son on yıllarda büyük ve kapsamlı bir tartışmanın baş verdiği görülmektedir. Bu tartışma, gerek felsefî gerekse de politik alanlarda cereyan etmekte olup, sosyal bilimler alanında da kendini hissettirmiştir.

En genel anlamıyla ekolojik bir yaklaşım şöyle tanımlanabilir: "Ekolojik bir yaklaşım, doğadaki bütün ekosistemlerin, karmaşık ve birbirleriyle karşılıklı olarak bağlantılar içinde varolduklarını; doğada nihaî atığın olamayacağını, bir ekolojik süreçte üretilen her atığın bir başka ekolojik süreçte çevrime gireceğini; herhangi bir şeyin doğada bulunmuyor oluşunun o şeyin yapısının, doğanın kimyasıyla bağdaşmadığının bir işareti sayılması gerektiğini; doğadan yararlanmanın mutlak surette ekolojik bir bedelinin olduğunu bilmek ve gözetmek durumundadır."

J. B. Foster, bu dört "yasayı", ekolojinin olmazsa olmaz, temel yasaları olarak ortaya koyar. Foster'a göre, kapitalizm, ekolojinin bu dört temel yasasıyla çok açık bir biçimde çelişir. Örneğin kapitalizm, ilk yasaya karşıt olarak doğayı mülk sahibine sunulmuş bir hediye olarak görmekte, ikinci yasaya karşıt olarak da ekolojik süreçte çevrime girmeyen atıklar üretmektedir. Foster, tam da bu yüzden, ekolojik bir Marksizmin kurulabileceğine inanırken, sosyalizmin acilliğine işaret eder.

Marx ve Engels'te de bu görüşü destekleyebilecek pasajlar mevcuttur. Örneğin Engels, doğa ile toplum ilişkisi konusunda, "Sonuç olarak, atığımız her adım bize doğa karşısında yabancı toprakları zapt eden bir fatih gibi ya da sanki doğanın dışındaki birisi gibi doğayı kontrol etmediğimizi hatırlatmaktadır. Aslında etten, kandan ve beyinden oluşan bizler doğaya aidiz ve doğada varoluyoruz. Diğer varlıklara göre üstünlüğümüzün tek kaynağı doğa yasalarını bilme ve bu yasaları uygulayabilme gücümüzdür" demiş-

tir.

Marx'ın *Kapital* adlı eserinde, kapitalist üretim tarzının doğa ile kurduğu ilişki konusunda köklü eleştiriler yer alır: "Kapitalist üretim... insan ve toprak arasındaki madde dolaşımını altüst eder. Yani toprağın ürettiği ve insanın beslenme ve giyinme biçiminde tükettiği maddelerin toprağa geri dönmesini engeller; böylece toprağın verimliliği için gerekli olan koşulları bozar... Ayrıca, kapitalist tarımdaki bütün ilerleme bir bilim ilerlemesidir; sadece emek değil toprak da soyulmaktadır, belli bir zaman için toprağın verimliliğinin artırılması, uzun dönemde verimliliğin kaynaklarını yok eden bir ilerlemedir." Tüm bunların sonucu olarak "(Kapitalist tarım) faaliyetleri sonucu hem şehirli emekçinin sağlığı hem de kırsal emekçinin entelektüel yaşamı zarar görmektedir. Ancak madde çevriminin devamını sağlayan doğal koşulların altüst edilmesi, doğanın bütünsel bir sistem ve sosyal üretimin bir yasası olarak, insan ırkının tam gelişimine uygun koşullar altında restore edilmesini zorunlu kılmaktadır."

Benton, buradaki "düzenleyici yasa" fikrinin açıkça ekolojik sürdürülebilirlik fikrine tekabül ettiğine vurgu yapar: "Bu, yani insanlarla doğa arasında yabancılaşmaya yol açan özel mülkiyet rejimlerinin eleştirisi, Marx'ın ilk yazılarındaki ana tema ile uyumludur ve onun bir devamı şeklindedir." Nitekim Marx, yine *Kapital*'de, sosyalizmin nasıl bir tahayyüle sahip olacağıyla ilgili olarak oldukça açık ifadeler kullanmıştır: "Daha yüksek bir sosyo-ekonomik formasyon (yani, sosyalizm) açısından yeryüzünün bireysel mülkiyeti tıpkı bir insanın başka bir insanın mülkiyetinde olması kadar çirkin görünecektir. Bütün bir toplum, bir ulus ya da çağdaş bütün toplumlar, hepsi bir arada ele alınsalar bile, yeryüzünün mutlak sahibi değillerdir. Onlar sadece maişet sahipleri, geçici olarak yeryüzünden yararlanan ve ona yararlı olmak zorunda olan varlıklardır ve onu sonraki nesillere daha iyi koşullarda devretmek zorundadırlar."

Böylesi pasajlara dayanan ve ekolojik bir Marksizmin olabilirliğine inanan Benton'a göre, "Marx ve Engels, gelecekteki toplumun özelliklerinden bahsederken 'üretimci' bakış açısının (doğa karşısında -ç.n.-) 'zafer kazanma'cılığından ve ütopyacılığından kaçınmışlardır."

Marksizm ve ekoloji ilişkisi açısından Foster, Marksizmin "derinden ya da sistematik tarzda ekolojik" olduğunu, dolayısıyla Yeşil kuramı Marksizme ya da Marksizmi Yeşil kurama yamamaya gerek olmadığını, böylesi bir girişimin "bugün öylesine ihtiyaç duyduğumuz organik sentezi" yaratmada başarısız olacağını savunur. Foster'a göre, "(çağdaş Yeşil kuramın) büyük bölümünde hâkim olan idealizm, tinselcilik ve ikiciliği aşmak" gerekir.

Düşüncelerini "toplumsal ekoloji" olarak tanımlayan Bookchin, "al ile yeşil arasında bir sentez arayışının nafile olduğunu" belirtirken, Foster'la aynı görüşü tam ters istikametten dile getirir. Ona göre, "Marksizmin ekolojiye ilgisi eklektik ve her ikisini de tanınmaz hâle sokacak bir nafile çabadır. Bookchin kesin bir seçenek koymaktadır: Ya ekoloji ya Marksizm". Bookchin'e göre, ekoloji kuramı, "toplumsal ekoloji" başlığı altında, Marksizmin tamamen dışında kurulmalıdır.

Ekolojistlerin Marx'a dönük eleştirileri şu başlıklar altında sıralanabilir: **(1)** Marx'ın ekolojik bir kaygıyı yansıtan, yukarıda aktardığımız ifadeleri, gerçekte veya sadece eserinin asıl konusuyla sistematik bağlantısı olmayan "değiniler" veya "parlak yan deyişler"dir. **(2)** Marx, aslında "Prometheusçu", yani teknoloji yanlısı-ekoloji karşıtı bir konumdadır. **(3)** Marx'taki komünizm, kapitalizmin doğayı insana tümüyle boyun eğdirme eğilimini genişletip rasyonelleştirmekten ibarettir. **(4)** Bununla bağlantılı olarak komünizm, Marx'ta, kapitalist birikim ve ekonomik kalkınma temeline oturan bir bolluk dönemi diye tasvir edilmiştir. **(5)** Bir "türcü" olan Marx, insanın hayvanlarla bağını radikal bir biçimde koparırarak, hayvanlar karşısında insanın tarafını tutmuştur.

Marx'a dönük bu eleştirilerin altında tek bir temel varsayımın olduğu görülür: Marx, insan-merkezci bir tasavvura sahiptir. "Bu bakış açısından, Marx, bir teknolojik determinist, üretim için üretim savunucusu, çılgıncasına sanayileşmenin borazanı vb. olarak yaylım ateşine tutul[maktadır]". Kovel'e göre, Marx'a yönelik böylesi eleştiriler getirenler, iki şeyi birbirine karıştırmaktadır: "Bu eleştiri Marx ve onun adıyla özdeşleşen Sovyet döneminin felsefesini birbirine karıştırı-

yor. Ama Marx, örneğin sosyalizm tarafından dönüştürülmüş insanların ölümü yenebilecekleri ve doğayı istedikleri gibi yeniden yapacakları; dağların yerini, nehirlerin yönünü değiştirecekleri; hatta, kendi bedenlerini yeniden tasarlayacakları ve böylece Süper-İnsan ırkına dönüşeceği bir zamanı öngören bir Leon Trotsky değildir."

Marksizmin Sovyet yorumu, pek çok yazar tarafından, doğayı tahakküm altına almaya çalışmakla eleştirilmiştir. Diğer yandan Garre, bu yaklaşımın Sovyetler'in tüm dönemleri için geçerli olmadığını vurgulayarak, "1920'lerde Bolşevikler tarafından Sovyet toplumu için hazırlanan, kısmen uygulanan ve çevreciliği merkezî bir konuma getiren alternatif bir model"in varlığından ve "Lenin'in [çevre] korumacı politikalara olan bağlılığından" söz eder. Yine Garre'nin verdiği bilgiye göre, Ekim Devrimi'nin ardından ekolojinin ders programlarına konulduğu ve hatta "1920'li yılların sonunda, ekolojistlerin ülke ekonomisini önemli ölçüde etkiler hâle geldiği" görülür. Ekoloji açısından dönüm noktası, Sovyetlerin tarihine 30'lu yılların başından itibaren damgasını vuran Stalin iktidarıdır. Stalin'in endüstrileşme politikaları sonucu, 30'lu yıllardan sonra uygulamaya konan Beş Yıllık Planlarda ekolojik kaygıların tamamen terk edildiği görülür. Dönemin Sovyet ekolojistleri, "nehirlerin ekolojik kaygıdan uzak bir biçimde kirletilmesine, tarımın kolektif hâle getirilerek mekanikleştirilmesine, özel bitkilerin alıştırılma ve geliştirilmesi çabalarına ve ekolojik açıdan kırılgan bölgelerde yaşayan geleneksel toplulukların yaşam tarzlarına müdahale edilmesine hararetle karşı çıkmışlardır."

Bu, doğa-toplum ilişkisine dönük anlayışta kökten bir değişimin varlığına işaret eder. Nitekim Garre'ye göre, Stalinci görüş, "'yaşayan bütün türlerin insanın istek ve tasarımı çerçevesinde yaşayacağı, gelişeceği ve öleceği' bir dünya hedefliyordu." "Pozitivist Marksizm" olarak tanımlanabilecek olan bu anlayışın temel felsefî varsayımları şöyle özetlenebilir: "Maddî dünya tanınabilir, yasaları kavranabilir ve egemenlik altına alınabilir. 'Kusursuz' bir gelişim düzeyine ulaşmış olan insan beyni, maddenin bu en yüksek biçimi, maddî dünyanın sırlarını keşfedebilir. Nesnel yaşam, kendisi de bir nesne olan insan beyni tarafından, doğru bilginin tek kriteri olan bilimsel bilgi aracılığıyla tanınabilir." Böylesi bir doğa ve bilim anlayışının, Stalin dönemiyle birlikte yaşama geçirilen endüstrileşme politikalarıyla birebir örtüştüğü görülür. Nitekim Garre, Stalin'in Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi'ne yaptığı müdahalelerden ve onun endüstriye dönük teknolojiyi geliştirme çabalarından söz eder. Kendiliğindenliğin karşısında iradenin üstünlüğünü savunan Stalin, sonuç olarak, proletarya bilimini, beş yıllık plânlarla doğanın tahakküm altına alınması amacına yönlendirmiştir. Dolayısıyla, ekolojist bir açıdan bakıldığında, Sovyetler'in, rekabet içine girdiği gelişmiş kapitalist toplumlarla gittikçe benzeşmeye başladığı söylenebilir. En azından doğa ile kurulan ilişkinin niteliği, bunu oldukça net bir biçimde gösterir gibidir. Marcuse'ye göre, "(Saldırganca bir bilimsellikte) doğa hükmedilmek için vardır; o, değerden bağımsız bir madde, bir malzemedir. Doğanın toplumun belli bir biçimiyle olan bu kavranışı *tarihsel* bir *apriori*dir." Böylesi bir *tarihsel* kavrayış, yine Marcuse'ye göre, doğaya dair özgürleştirici bir *apriori*nin de yolunu açacaktır.

Ekolojik Kuramlarda Temel Yaklaşımlar ve Ekolojik Marksizmin Teorik Dayanakları

Ekolojist kuramlarda iki temel yaklaşımın var olduğu görülmektedir. Bunun anlamı, ekolojist önermelerin iki ayrı temele dayandığıdır. Çeşitli varyasyonları olduğu göz önünde tutulmak kaydıyla, söz konusu iki temel yaklaşım şunlardır: Biyo-merkezci ekolojizm ve toplumsal ekolojizm.

Bu iki tür düşünüşün içerimlerini açığa çıkarabilmek için, öncelikle doğa ile toplumun ne türden gerçeklikler olduğuyla ilgili olarak kısa bir açıklamaya ihtiyaç duyulur. Bu sorun bağlamında, üç temel ontolojik duruşun var olduğundan söz edilebilir: "**(i)** Toplum ve doğa özne tarafından kurulan bir(er) sembolik gerçektir. **(ii)** Toplum sembolik, doğa maddî bir gerçektir. **(iii)** Toplum ve doğa bir(er) maddî gerçektir."

Bu sınıflandırmaya göre, biyo-merkezci ekolojistler, üçüncü görüşün belirli bir yorumunun genel çerçevesi içinde konumlandırılabilirler. Bu yorum, "toplum diye bir şey yoktur; her şey doğadır" şeklinde formüle edilebilir. Bunun aynı zamanda materyalizmin bir şekli olduğu da açıktır. Bununla

birlikte, bu tür bir materyalizmin biyolojik bir temele dayandığı ve bu anlamıyla Marksist olmadığı kolaylıkla görülebilir. Diğer yandan bu görüşün, sosyal bilimler açısından da kabul edilemez olduğu söylenebilir. Zira toplumu doğaya indirgeyen bu anlayış, toplumu bilgi nesnesi olarak kuran sosyal bilimleri zeminsiz bırakıp gereksizleştirir.

Biyo-merkezci anlayışın indirgemeciliği, kendini iki farklı biçimde gösterir: Bu anlayışta toplum ya "dönüştürülmüş doğa" kavramsallaştırması aracılığıyla ele alınır ya da "hastalıklı" bir form, bir kanser hücresi olarak tanımlanır. "Biyo-merkezcilerin 'indirgemeciliği', aslına bakılırsa, toplumu doğaya indirgemekten ziyade, tanımamak eğilimindedir. Onların toplumu maddenin bir formu olarak algıladıkları söylenemez. En azından 'normal değil hastalıklı' bir form olarak görmektedirler. Toplum doğanın arızasıdır."

Bu anlayışa yönelik olarak, şöyle eleştiriler getirilmiştir: Doğanın böylesi tanrısal tanımının, çoğu zaman söz konusu ekolojistleri animizme ya da bizzat Tanrı inancına götürdüğü; ve buradaki 'mükemmel doğa' tasarımının hızla mistikleştiği görülmektedir. Örneğin bir ekolojist olan Bahro'ya göre; "kendimizi yaşam-merkezli, evren-merkezli, evet ruhanî dille konuşursak tanrı-merkezli olmaya uydurmamız gerekir." Ortaya konulan kıyamet senaryoları, "tarihin sonu" nosyonunu içeren eskatolojik bir nitelik barındırmakta ve Hristiyan milenyumculuğunun yeşile boyanmış bir versiyonunu ortaya koyabilmektedir. Toplumu bir madde formu olarak tanımamak, materyalist bir varsayıma dayanan biyo-merkezci ekolojistleri, paradoksal bir biçimde idealist bir doğa kavramsallaştırmasına götürmekte ve bu idealizm bazen açıktan dinsel bir karakter kazanmaktadır.

Toplumsal ekolojist anlayışın ise, genellikle anarşist bir temele dayandığı görülür. Bu anlayışın Marx'a dönük temel eleştirisi, onun bir ekonomik determinist olduğu yönünde bir eleştiridir. Diğer yandan Marx'a yönelik böylesi bir eleştirinin, toplumu her türlü belirleyen fikrinden muaf tutma ve onun tüm doğal temellerini reddetme adına yapıldığı görülür. Toplumsal ekolojizm, anarşist epistemolojiye uygun olarak, topluma baktığında, kapitalizmi de önceleyen bir iktidar sorunsalı görür ve her tür belirlenimi reddederek, meseleyi etik temelde ele almak suretiyle, iktidarın ilgasına yönelir. Zira anarşist anlayışa göre determinizme yapılacak her vurgu, tahakkümle eşdeğerdir. Dolayısıyla, toplumda örneğin iktisadî süreçlerin belirleyiciliğinden söz etmek, toplumsal ekolojizme göre, doğanın ekonomi aracılığıyla tahakküm altına alınmasından söz etmektir.

Her türlü belirlenim fikrini reddeden bu anlayış, kaçınılmaz olarak bilince ve ahlâka vurgu yapar. Toplumsal ekolojizmin temel önerisi; tahakkümcü olmayan ve etik karaktere sahip bir insan toplumudur: bu, klâsik anarşist vizyonun bir tekrarıdır. Ama tam da burada, bir paradokstan söz edilebilir: Toplumsal ekolojizmin tanımladığı doğa-insan ilişkisi, kaçınılmaz bir biçimde insanı doğa karşısında belirleyici hâle getiren bir ilişki biçimidir. Her türlü belirlenimi reddeden toplumsal ekolojizm, ahlâklı insanın belirleyiciliğine başvurmak durumunda kalmıştır. Bunun, kapitalizmin "amansız efendi"sine karşı geliştirilmiş bir tür "iyi efendi" konumu olduğu, bu anlayışa dönük bir eleştiri olarak dile getirilmektedir.

Diğer yandan toplumsal ekolojizmde "doğa" ile "insan" ilişkisine yapılan vurgunun; yani kapitalizmi de aşan bir "doğa" ve "insan" tanımına sahip olunmasının, doğanın ve insan toplumunun tarihselliğini ortadan kaldırdığı söylenebilir. Toplumsal ekolojizme göre toplum, temelde *ahlâklı insanların bir aradalığı*ndan ibaret olmalıdır ve bu, bir madde formu ve bir bilgi nesnesi olarak toplumun imkânsızlaşması demektir.

Bu çıkarımlardan hareketle, her iki ekolojist anlayışı da kapsayan şöylesi bir eleştiri geliştirilmiştir: Her iki ekolojist anlayış da, zıt yollardan giderek "toplumsal"ı imkânsızlaştırır. Dolayısıyla, söz konusu anlayışlar, doğa-insan dikotomisini ekoloji kuramı düzeyinde yeniden üretir ve bunun sonucu olarak doğanın ve insan toplumunun tarihselliğine nüfuz etmeleri mümkün olmaz.

Ekolojik Marksizm, bu açmazdan kurtulmak için, Marx'taki doğa-toplum ilişkisi konusunda farklı bir yorum önerir. Bu yoruma göre; vurgulanması gereken önemli hususlardan biri, Marx'ın kuramında belirli bir tarihsel momentteki doğanın yine belirli bir tarihsel momentteki insan toplumuyla karşılaştığının ve bu karşılaşmanın emek süreci

dolayımıyla gerçekleştiğinin tespit edilmesidir. Buna göre; "nesne, hiçbir zaman insan bilincine, kendinde olduğu gibi yansımaz. Doğa insan için, ancak kendi faaliyetinin içinde ve dönüştürüldüğü şekliyle vardır. Bu, doğanın insan bilincinden bağımsız bir gerçekliği olmadığı anlamına gelmez. Söylemek istediğimiz; doğanın bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu, ama insanın doğa ile mutlaka bir tarihsel momentte karşılaştığıdır. Bu, doğanın tarihsel niteliğidir ve doğanın değişmez bir kendilik olarak kavranması, tam da bu niteliğin unutulmasında gizlidir. Dolayısıyla, **(a)** İnsanlığın vardığı şu tarihsel uğrakta, tarihselleşmemiş, kendinde bir doğadan bahsetmek mümkün değildir. (b) İnsanın, içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal bağlamda doğaya yönelmesi, doğrudan değil emek süreci dolayımıyla gerçekleşir. Bu, bugün için böylesi bir *doğal doğanın* varlığı söz konusu olsaydı bile, kurulan ilişkinin yine de doğrudan olmayacağı anlamına gelir."

Bir diğer husus ise, insanî faaliyetin ancak doğa içinde anlamlanacağı gerçeğine gönderme yapar. Bundan dolayıdır ki, toplumların tarihi üzerine yapılacak bir tartışma, bu tarihin olmazsa olmaz sahnesini göz önüne almak durumundadır. Cohen'in ifadesiyle; "Tarih, doğaya bir ikamedir." Bu demektir ki; bir doğal çevrenin içinde olmayan bir insandan söz ediliyorsa, gerçekte "var olmayan" bir insandan söz ediliyor demektir. Zira "etkinliği ile yaşamını var edebilen insan, bu etkinliği ancak doğa ile kurduğu ilişki temelinde hayata geçirebilir."

Marx, tarihi doğanın içine ikame ederek ve doğayı toplumların tarihsel etkinliğinin içinde anlamlandırarak, ona tarihsel bir özellik kazandırır; bir başka deyişle doğayı "insanileştirir." Doğa, insandan bağımsız bir maddî varlığa sahip olmakla birlikte, kendinde bir doğadan bahsetmek mümkün değildir. Bu, toplumu ve dolayısıyla tarihi doğaya indirgeyen biyo-merkezci ekolojizme karşı güçlü bir argümandır.

Ancak meselenin bir diğer boyutu daha bulunmaktadır. Marx'ın bakış açısından "insan, dolayımsız olarak doğa varlığıdır. Doğal varlık ve yaşayan doğal varlık niteliğiyle; o, bir yandan doğal güçlerle, yaşamsal güçlerle donatılmıştır; etkin bir doğal varlıktır; bu güçler onda gizil güçler ve yetenekler şeklinde, eğilimler tarzında vardır. Öte yandan doğal, etten ve kemikten, duyarlı, nesnel varlık niteliği ile insan, hayvanlar ve bitkiler gibi edilgin (acı çeken), bağımlı ve sınırlı bir varlıktır; yani eğilimlerinin nesneleri, bağımsız nesneler olarak onun dışında vardırlar; ama bu nesneler onun gereksinmelerinin nesneleridirler; onun özsel güçlerinin kullanılması ve doğrulanması bakımından zorunlu, özsel nesnelerdir bunlar. Doğası kendi dışında olmayan bir varlık doğal bir varlık değildir, doğanın varlığına katılmaz. Kendi dışında hiçbir nesne olmayan bir varlık, nesnel bir varlık değildir".

Bu pasaj, insanın, bütün diğer canlılar gibi yaşayan, duyusal, nesnel bir varlık olduğunu anlatır. Zira insanın ihtiyaçlarının nesneleri, kendisinin dışında mevcuttur. Bir "doğal" dünyanın içinde ele alınmayan bir insan, tarihsiz bir insandır. Diğer yandan doğayla kurulacak ilişki, ancak onun insanileşmesi ile mümkündür. Ancak tam da bu insanileştirmenin, yani tarihselleştirmenin kendisi, insan "doğasına" ait bir özelliktir. Geras'a göre; "insanların en müthiş farklılıkta toplumsal şekil ve yapıları oluşturmuş bir tarihi varsa, bu tam da onların oldukları canlı, yani insan olmalarından dolayıdır."

Böylesi bir yoruma göre; doğanın insanî, yani tarihsel karakterini vurgulayan Marx'ın bunun hemen ardından attığı adım, insanın doğal karakterini vurgulamak olmuştur. Dolayısıyla, toplumu doğaya indirgemekten sakınan Marx'ın, diğer yandan doğayı topluma –ya da herhangi bir soyut "insan"a– indirgemekten de sakındığı söylenebilir. Buna göre Marx, doğa ile toplum arasında, her biri bir diğerinin varlık koşulu olacak şekilde içsel bir ilişki öngörmüştür. Bu çözümlemelerin, doğayı topluma indirgeyip "ahlâklı" insanların insafına bırakan toplumsal ekolojizme karşı bir argüman oluşturduğu söylenebilir. Ekolojik Marksizmin dayandığı Marksizm yorumuna göre Marx, her iki indirgemeci anlayıştan da kaçarak, söz konusu içsel ilişkiyi toplumsal etkinlik temelli diyalektik bir süreç içinde kavramaya çalışmıştır.

Bu yorum konusunda son olarak, "ilişki" kavramının anlamı üzerine dikkat çekilebilir. Böylesi bir Marksizm yorumuna göre; kapitalizmde "ilişki", bireyselci dünya görüşünden kaynaklı olarak, birbirinden bağımsız kendi-

likler arasında kurulan bir şeydir. Marx'ın kısaca serimlenen anlayışında ise, aralarındaki ilişkiden bağımsız bir "doğa" ve "insan"dan söz etmek mümkün olmaz. Bu, bir yandan "doğa" ve "insan"ın aynı maddî gerçekliğin iki veçhesi olduğunu anlatır. Diğer yandan ise, ki asıl ekolojist vurgu buradadır, "insan"ın "doğa" ile kuracağı bir tahakküm ilişkisini imkânsızlaştırır. Zira tahakküm, kendini özel mülkiyet rejimlerinde gösteren dışsal ve araçsal bir ilişki biçimidir.

Marx'ın, bir yanıyla, tam da böylesi bir ilişki biçimini ilga etmeye yöneldiği söylenebilir. Böylesi bir Marx yorumu, Marx'ın "doğa"dan söz ederken, kapitalist anlayıştan tamamen farklı bir şeyden bahsettiğini gösterir: "Bu içsel ilişki içinde tanımlandığında, bizzat 'doğa' ve 'insan'ın, kavramsal ve kategorik anlamda kökten bir dönüşüm geçirdiğine dikkat edilmelidir; bir başka deyişle, bağımsız kendilikler arası ilişki önkabulüne dayanan ortak-duyusal bir 'doğa' ve 'insan' kavramsallaştırmasını koruduğunuz müddetçe, söz konusu kavramların Marx'ın kuramında kazandığı anlama nüfuz edemezsiniz." Dolayısıyla, böylesi bir yorumun, Marx'ın insan-merkezci olduğu iddiasına karşı güçlü bir argüman sunduğu söylenebilir.

T. BENTON, "Marksizm ve Doğal Sınırlar: Ekolojik Bir Eleştiri ve Yeniden Yapılandırma" (çev. G. Özgür), *Marksizm ve Ekoloji* (der. G. N. Demirer - M. Duran - G. Özgür) içinde, Ankara, Öteki Yayınları, 2000 ; G. A. COHEN, *Karl Marx'ın Tarih Teorisi*(çev. A. Fethi), İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998 ; J. B. FOSTER, *Marx'ın Ekolojisi*(çev. E. Özkaya), Ankara, Epos Yayınları, 2001; J. B. FOSTER, *Savunmasız Gezegen*(çev. H. Ünder), Ankara, Epos Yayınları, 2002 ; A. GARRE, "Sovyetlerde Çevrecilik: İzlenilmeyen Yol" (çev. M. Duran), *Marksizm ve Ekoloji* (der. G. N. Demirer - M. Duran - G. Özgür) içinde, Ankara, Öteki Yayınları, 2000 ; N. GERAS, *Marx ve İnsan Doğası – Bir Efsanenin Reddi*(çev. İ. Akça - M. G. Doğan), İstanbul, Birikim Yayınları, 2002; M. KAYAOĞLU, "Politik Ekoloji ve Teorik Öncülleri", *Teori ve Politika*, 31(2003), ss. 5–57; J. KOVEL, "Ekolojik Bir Marksizm Hakkında Düşünceler" (çev. H. Özkan), *Praksis*, 12(2005), ss. 97–109; H. MARCUSE, *Karşıdevrim ve İsyan* (çev. G. Koca – V. Ersoy), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998; K. MARX, *1844 El Yazmaları*(çev. K. Somer), Ankara, Sol Yayınları, 1993; V. S. ÖĞÜTLE, "Pozitivist Marksizm ve Felsefî-Politik İçerimleri", *Praksis*, 13(2005), ss. 203–222; Y. SEZER, "Ekoloji, Felsefe ve Politika", *Teori ve Politika*, 31(2003), ss. 59–73.

Ayrıca **bkz.,** ANARŞİZM, BİYOLOJİ FELSEFESİ, BOOKCHIN, ÇEVRE FELSEFESİ, EKOLOJİZM, ELEŞTİREL TEORİ, MARCUSE, MARKSİZM.

Vefa Saygın ÖĞÜTLE

EKOLOJİK TEORİ, Sosyolojik ekolojik teori biçimleri toplumsal varlıkları ortamlarıyla ilişkilendirir. Çoğu ekolojik teorinin modern uygulaması firmaların popülasyonları üzerine araştırmalarla ilgili olsa bile, yeni yönelim daha genel anlamında sosyolojik uygulamalara doğrudur. Ekolojik teoride iki temel süreç *adaptasyon* ve *ayıklanma*dır. Adaptasyon, bir toplumsal oluşumun belirli bir ortamda en uygun biçimde varlığını sürdürebilmek için geçirdiği değişim sürecidir. Ayıklanma daha az uygun (belirli çevre koşullarına daha az adapte olan) varlıkların daha uygun varlıklara göre daha az oranda hayatta kalabilmeleri ve bu nedenle nüfus içinde daha az yaygın olmaları sürecidir.

Adaptasyon ve ayıklanma popülasyon düzeyinde mantıksal olarak ilişkilidir. Bir düzeyde adaptasyon, tipik olarak, sonraki daha alt bir düzeydeki seleksiyon sonucunda yaratılır. Örneğin, bir organizasyon, ortama stratejik ihtimalleri değerlendirerek ve hedefleri, ürünleri veya üyelerini değiştirerek adapte olduğunda, onun davranışları veya üyeleri çevresel koşullar tarafından ayıklanır. Alt düzeyde (davranış veya kurucu unsur düzeyinde) ayıklanma, örgütsel düzeydeki değişim biçimlerine, adaptasyonla sağlanır. Aksine, çevresel koşullara adapte olamayan organizasyonlar, kendi popülasyon dağılımlarında değişiklikler yaparak, daha düşük oranlarda varlıklarını sürdürebileceklerdir.

Dinamik bir toplumsal süreç teorisi olarak ekolojik teori, toplumsal formların evriminin bir açıklamasıdır. Bu teoriye göre, toplumsal formlar (ancak çoğu kez organizasyonlar veya birlikler) bir ortamda kaynaklar için rekabet ederken, zamanla değişime uğrarlar. Varlıklar arasındaki rekabet türü, bu düşünce okulu içindeki teorilere göre, *ekonomik* değil, *ekolojik* rekabettir. Yani, ekolojik rekabet, rekabete bilinçli bir yönelimi ve hatta onun farkında olmayı gerektirmez. Gereken tüm şey, aynı kaynak türünü kullanan bir toplumsal varlıklar popülasyonudur

ve burada mevcut kaynağa ulaşmayla ilgili bazı kısıtlılıklar ve varlıkların bir kaynak veya yerden bir başkasına geçme yeteneklerinde bazı hantallıklar vardır. Biçimsel olarak, iki toplumsal varlık popülasyonu onlardan birindeki gelişim oranı bir diğerinin gelişim oranını azalttığında rekabet halindedir.

Yaşam alanı kavramı, kısaca, toplumsal varlıkların ekseriyetle çok boyutlu bir kaynak ortamında yer aldıklarını ifade eder. Ekolojik rekabet aynı kaynakları kullanan (aynı yaşam alanını işgal eden) tüm varlıklar arasında ortaya çıkar. *Temel* yaşam alanı, bir popülasyonun rakipleri olmadığında işgal edeceği varsayımsal bir yerdir. Bununla beraber, popülasyonların aynı yaşam alanının farklı parçalarını kullanan diğer varlıklar tarafından kısıtlandıkları gözlenir. Onların gözlendikleri yer *reel* yaşam alanıdır.

Evrimci Fikirlerin Sosyolojik Tarihi

Sosyolojideki modern ekolojik teoriler biyolojik sistemler üzerine araştırmaların geliştirdikleri sofistike modelleri kullansalar da, ekolojik fikirleri sosyal sistemlere ilk açık uyarlama çabaları Charles Darwin'in çığır açıcı çalışmasından önce yer alır. Bu öncüler Darwin'in düşüncesi üzerinde doğrudan bir etkiye sahipti. Thomas Malthus ilk kez 1798'de *Nüfus Üzerine Bir Yazı*'da, insan nüfusu üzerinde hiçbir kontrol olmadığında, nüfus miktarının bağımlı olduğu kaynakların miktarını aşacağını ve sonuçta kıtlıklar ve hastalıklardan ölümlerin ortaya çıkacağını belirtir. Malthus, bir nüfusun kendi kaynak tabanını tüketinceye kadar izleyeceği üslü bir gelişim eğrisinden söz eder. Darwin temel kaynak tabanı ilkesini Malthus'tan alır: Geometrik gelişim *sergilemeyen* bir nüfusun, bir kuşakta, sonraki kuşağı oluşturmak için yeniden üreteceğinden çok daha fazla çocuk üretmesi gerekir. Böylece Darwin için ilginç soru gelir: Muhtemel ebeveynlerin yeniden üretilmesini belirleyen nedir? Darwin kendi evrim teorisini geliştirmek için sadece çeşitlilik ve veraset ilkelerini ekleme gereği duyar.

Yazılarını yaklaşık olarak Darwin'le aynı zamanda, 1800'lerin ortalarında yayınlanan Herbert Spencer sosyal sistemin gelişimi, farklılaşması ve hayatta kalması arasında ilişkileri sistematik ve ileri düzeyde ele alacak bir "sınırlandırılmayan gelişimin matematiksel özellikleri" düşüncesi geliştirir. Darwin gibi o da, sınırlandırılmayan yeniden üretme kapasitesinin, kaynakların yokluğu nedeniyle zorunlu olarak nüfusun yok olmasına yol açmayacağını belirtir. Darwin gibi o da, Malthus'un kaynak sınırlamalarının baskısı altındaki bir nüfusta ortaya çıkan adaptasyon ve ayıklanma üzerine gözlemlerine yönelir. Spencer sadece ünlü "en iyinin hayatta kalması" deyiminin sahibi olmakla kalmayıp, aynı zamanda, toplumsal varlıkların, belirli bir ortamın sınırları içinde, -ya çözülmeye ya da (kontrol ve koordinasyon problemleri çözüldüğünde) yeni gelişime yol açan kontrol ve koordinasyon problemleri üreterek- nasıl geliştikleri ve farklılaştıkları konusunda kapsamlı bir açıklama geliştirir. Gerçekte, Jonathan Turner'a göre, toplumsal farklılaşmanın ilk nedenleri üzerine Spencer'ın "İlk İlke"si, modern ekolojik modellerde rafine edilen soyut önermenin bir örneğidir. Bu ilke, bir nüfusun üyeleri arasındaki toplumsal farklılaşma derecesinin **(1)** bu nüfusun büyüklüğünün, **(2)** ilgili çevredeki kaynak kıtlığı düzeyinin, **(3)** bu ortamdaki nüfus yoğunluğunun ve **(4)** nüfusun alt-parçaları arasındaki bütünleşme düzeyinin pozitif, ek fonksiyonu olmasını ifade eder. Birleşik Devletlerdeki ilk ekolojik teorisyenler **(1)** ve **(4)**'ün işaret ettiği adaptasyon ilkelerini vurgularken, 1970'lerden sonraki teorik gelişmelerde **(2)** ve **(3)**'ün işaret ettiği ayıklayıcı, rekabetçi süreçler vurgulanır. Toplumsal konumlar olarak yaşam alanları fikrine çok yeni ilgi bu iki vurgunun birleştirilmesini temsil eder.

Chicago Okulu

Ekolojik teori, Birleşik Devletler sosyolojisinde, Robert Park'ın 1914'de ülkenin Chicago Üniversitesi'ndeki ilk sosyoloji bölümüne katılmasıyla egemen bir tema olarak ortaya çıktı. Park Chicago Okulu'nun, W. I. Thomas, Florian Zaniecki ve Earnest W. Burgess gibi kişilerden oluşan, karşılaştıkları zengin bilgiyi betimlemek için hakkında kavramlar geliştirdikleri kentsel topluluk üzerine veriler toplayan bir araştırmacılar grubuna katıldı. Park dört temel toplumsal sürece odaklanır: Rekabet, çatışma, uyum ve asimilasyon. Son üç süreç kültürel ve çoğu kez bilinçliyken, Park biyolojik ekolojiden rekabet süreci modelini alır ve "ilişkinin olmadığı bir etkileşim"in varlığından söz eder. Park güneş ışığına ulaşmaya çalışan

bitkiler ile değerli kaynaklara ulaşmaya çalışan, çoğu kez diğerlerinin de basitçe benzer biçimde bu kaynaklara ulaşmaya ve diğerlerini sınırlamaya çalıştığı bireyler arasında bir benzerlik kurar. Park, bu ekolojik rekabetin, ekolojik topluluklar içinde yer, konum ve karşılıklı bağımlılığın hâkimiyetindeki evrensel bir olgu olduğuna inanır. Ekolojik rekabet bütün bilinçli toplumsal eylemlerin, örneğin statü mücadelesinin, çatışmayı sınırlayan uyumun ve yeni grupların kültürel asimilasyonunun altında yatan temel süreçtir.

Bilinçsiz ekolojik rekabet kavramını geliştiren Chicago Okulu, ayrıca, kentsel topluluklardaki mekânsal düzenlemelerin haritasını çıkardı ve bunu söz konusu örüntüleri çevrenin doğal özellikleriyle, toplumsal kurumlar arasındaki işlevsel ilişkilerle ve zaman içinde oluşan göç kalıplarıyla ilişkilendirerek yaptı. Bu çalışma yirminci yüzyılın ortalarında yeni bir insan ekolojisi alanı geliştirecek Amos Hawley'e ilham kaynağı oluşturdu.

Hawley'nin İnsan Ekolojisi

Amos Hawley, ilk çalışmasında kentsel ortamlardaki mekânsal dağılımlara odaklansa da, çok geçmeden, kendi ortamında denge halindeki bir popülasyonu biçimlendiren çeşitlenme, adaptasyon ve ayıklanma süreçlerini araştıran bu statik mekânsal yaklaşımı terk eder. Hawley adaptasyonun bir popülasyon içindeki birimler arasında karşılıklı bağımlılıkların oluşumuyla ortaya çıktığını öne sürerken Spencer'ı izler. Farklılaşmış alt birimler arasındaki ilişkiler, daha fazla gelişmesine imkân sağlayarak, bir ortamdaki popülasyonun yaşama yeteneğini artırır. Karşılıklı bağımlılık kapasitesi -büyük bir sistemin kendi ortamına göre sürdürebileceği üst sınırına ulaşmadan nasıl gelişebileceğini belirleyen- iletişim imkânları ve teknolojik gelişmelerle artar. Teknoloji ulaşılabilecek dengenin üst sınırını belirlediği için, Hawley'nin yazılarının büyük bir bölümü teknolojik yeniliğin ürettiği dengeler arasındaki değişimlere odaklanır. Onun bu konudaki düşüncesi belirgin biçimde North California Üniversitesi'ndeki meslektaşı Gerhard Lenski'nin toplumsal evrimci yazılarından etkilenmiştir. Değişimin kaynağı çevresel değişiklikler ya da bizzat yeni kültürel teknolojinin icadıdır.

Hawley sınırlı bir ortamda toplumsal popülasyonların yayılmacı eğilimini ve buna bağlı olarak gruplar arasında rekabetin varlığını kabul ederken, onun yazılarında, bir popülasyon içinde bir habitata kolektif tepki içinde gelişen ortakyaşarlık ilişkileri ve talepkâr ilişkiler kalıbı vurgulanır. Onun çalışmasında, özellikle sonraki yıllarda, popülasyon içindeki birimler arasındaki rekabetten ziyade, organizasyonun ortama bir tepki olarak değişimi anlamında adaptasyon vurgulanır.

İnsan ekolojisi geleneğinden nispeten bağımsız en azından üç modern anlayış ortaya çıkmıştır. İlk ikisini Michael Hannan ve John Freeman'in *ve* Howard Aldrich'in geliştirdiği yaklaşımlar oluşturur, ikisi de *popülasyon ekolojisi* olarak adlandırılır; onların ortak ilgisi, özellikle iş organizasyonları içindeki değişimin dinamikleridir. Bununla beraber, onlar bireysel organizasyonların çevresel koşullara adaptasyonuna (Aldrich) ve farklı ortamlardaki farklı örgüt biçimlerinin ayıklanması sürecine (Hannan ve Freeman) vurgu bakımından ayrılırlar. Miller McPherson'ın geliştirdiği üçüncü yaklaşım, ekolojik toplulukların kolektif bir sistem içinde etkileşim halindeki birçok popülasyondan oluştuklarını vurgular ve çok farklı toplumsal formlara daha açık bir biçimde uygulanabilir. Bu üç gelenek içindeki yaklaşımlarda önemli bir yakınlaşma, yaşam alanı kavramına ve bilgiler ve diğer kaynakların aktarıldığı ağlara odaklanmadır.

Bütün bu modern ekolojik teoriler, çoğunlukla sosyal sistemin karakteristiklerindeki değişimin temeli olarak içsel yapı değişiminde ayıklanmanın önemini vurgular ve Hawley'nin insan ekolojisi anlayışından farklı derecelerde ayrılırlar. Bu teoriler, açıkça (gerçekte, kapsamlı ampirik kullanımı sürdürerek) sosyal sistemlerin popülasyonlarının ekolojik değişim süreçlerini araştırmak için uygun birimler oldukları ilkesini benimseyerek, kendi teorik soy çizgilerini sergilerler. Örgütsel ekolojinin Hawley'nin toplumsal varlıkların içyapısına ve çevresel koşullara sistemli adaptasyonuna vurgusuna en yakın duran modern türü, Howard Aldrich'in popülasyon ekolojisi yaklaşımıdır.

Aldrich'in Evrimci Yaklaşımı

Aldrich'e göre, bir organizasyon (1) en azından ortak bir amaca yönelik görünen, (2) belirli sınırlara sahip olan ve sınır devamlılığı sergileyen, (3) faaliyetlerini sürdürebilmek için istikrarlı bir teknoloji yaratan bir etkinlik sistemleri setine sahip amaçlı bir sistemdir. Örgütsel amaçlar, sınırlar ve içyapılar sabit olarak alınmasa da, Aldrich'e göre, onlar zamanla çevreyle ilişkileri içinde araştırılabilecek bir değişkenler seti oluştururlar. Bu yüzden Aldrich, ekolojik modeli, Weberci içsel organizasyon modelinin yerini almaktan ziyade bu modelin kullanışlı bir tamamlayıcısı olarak görür.

Aldrich'in biyolojik ekoloji yaklaşımındaki doğal ayıklanma mekanizmasından türettiği ekolojik model, ekolojik teoriyi kullanan diğer iki modern sosyolojik araştırma geleneği tarafından paylaşılır. O, örgütsel değişmeyi organizasyonların çevrelerindeki kaynakların doğasını ve dağılımlarını ele alarak açıklar. Çeşitlilik ilk gerekliliktir: Organizasyonların kendi içlerindeki ve aralarındaki çeşitlilikler çevrenin etkisiyle gerçekleşen doğal ayıklanmanın temeliyken, ortamlardaki çeşitlilikler dışsal olarak uyarılmış değişimin ortaya çıkması gerektiği durumlarda söz konusudur. Diğer bazı modern ekolojik teorilerdekinden daha fazla Aldrich'in çalışmasında, organizasyonların içyapısını oluşturan etkinlik rutinleri ve hedeflerden bizzat organizasyonlara veya onların biçimlerini sınıflandırabileceğimiz sınaî gruplara kadar, çeşitliliklerin ortaya çıkabileceği tüm ihtimaller dikkate alınır. Çevrenin etkisiyle oluşan ayıklanma, sırasıyla, içyapılar, organizasyonlar ve genel toplumsal düzeylerin popülasyon dağılımlarını etkileyerek, bu düzeylerin her birinde ortaya çıkabilir. Hawley gibi Aldrich de, iletişim teknolojisinin ve diğer kültürel bilgilerin birimin çevreye tepki verme ve hatta onu biçimlendirme yeteneği üzerindeki etkisinin önemini vurgular.

O, ayrıca altı çevresel boyuttan söz eder: Kapasite, homojenlik, istikrar, yoğunlaşma, alan konsensüsü ve karışıklık düzeyi. Aldrich'e göre, bu boyutlar, somut organizasyonlar tarafından işgal edildiklerinde bile, yeni örgüt biçimlerini destekleyebilecek yaşam alanlarını belirlememizi sağlar. Bu altı boyut, ayrıca, çevrenin ayıklayıcı etkilerini araştırabilecek geçici bir değişkenler envanteri sağlar. Son olarak, Aldrich popülasyon ekolojisi temelli bir örgütsel değişme modelini sürdürmek için, çeşitlilik ve ayıklanma kombinasyonu içinde, "korunum"un gerekli olduğuna işaret eder. Ayrıca o korunum (*retention*) ilkesini tartışırken, diğer iki modern ekolojik teorideki daha statik bir imgenin aksine, Weberci bir kurumsal yaklaşımı kullanır.

Gerçekte Aldrich, en yeni kitabında (1999), kendi yaklaşımını, çeşitlenme, ayıklanma ve korunum süreçlerinin işleyebileceği altı boyutu içeren ekolojik bir yaklaşımdan ziyade "evrimci" bir yaklaşım olarak niteler. Ekolojik düzey en makro yapısal formdur, ancak kurumsal, yorumlayıcı, örgütsel öğrenme, kaynak bağımlılığı ve işlem maliyeti perspektifleri de daha genel bir ayıklanma ve korunum yaklaşımına dâhil edilir. Aldrich yöneticilerin organizasyonları içerden değiştirebilecekleri (veya değiştiremeyecekleri) kurumsal ve yorumsal süreçleri tartışmaya büyük bir yer ayırır. O ayrıca, daha saf ekolojik-evrimci yaklaşımların çekirdeğini oluşturan ayıklama mekanizmalardan ziyade, bilgi/kaynak akışlarına dayalı bir yaklaşımı benimseyerek, bireysel ve örgütsel ağlara odaklanır (örneğin, McPhersons'ın aşağıdaki teorik modeli). Bu yüzden o, toplumsal ağların global yapısının organizasyonların popülasyonlarını nasıl biçimlendirdiğinden çok, kişisel ağlara gömülmüşlüğün girişimci davranışı nasıl harekete geçirdiğini veya diğer organizasyonlarla bağlantıların şirketlere nasıl bir rekabet üstünlüğü sağladığını tartışma eğilimindedir. Aldrich, Hawley gibi, içsel yapıların kompleksliğini ve bu kompleks yapıların belirli bir ortama adaptasyona nasıl yol açtıklarını vurgular.

Hannan ve Freeman'ın Örgütsel Ekolojisi

Modern ekolojik teoride şimdiye kadarki en organize, en verimli araştırma geleneği Michael Hannan ve John Freeman'ın meslektaşları ve öğrencileriyle birlikte geliştirdiği popülasyon ekolojisi geleneğidir. Bu gelenek, açıkça Hawley'nin insan ekolojisi yaklaşımına dayansa da (Hannan ve Freeman Hawley'nin Chapel Hill, Kuzey Carolina Üniversitesi'nden öğrencileridir), büyük ölçüde adaptasyondan ayıklanmaya kayar. Bu yeni perspektifin kökleri 1960'ların ortalarından itibaren yapılan bazı çalışmalarda

yatar. En dikkat çekici olanı, Stinchcombe'un örgütsel ekolojiye temel oluşturacak iki temayı geliştirdiği yazısıdır. Bu temalar: (1) Organizasyonlar kendilerini örgütsel değişimlere karşı etkili bir biçimde korumalarına yardımcı olan biçimleri ve pratiklerinde büyük bir atalet sergilerler; ve (2) örgütsel ölümler firmaların popülasyonlarını biçimlendiren temel bir özelliktir. Stinchcombe'un yazısının temel ilgi odağı 'yeniliğin engellenmesi' ve örgütsel bir alana yeni girişlerde yüksek başarısızlık oranları birçok empirik araştırmaya ve teorik tartışmaya konu olmuştur. Yaş ve ölüm oranları arasındaki ilişki - büyüklüğü, yoğunluğu ve örgütsel popülasyonların biçimlendirilme sürecini daha tam olarak ele almak için önemli olan diğer faktörleri kontrol altında tutma ihtiyacı yüzünden- daha kompleks hale gelir. Bununla beraber, organizasyonların şekillendirilmeye açık olmaktan ziyade kalıcı olmaları ve onların ölümlerinin önemli bir değişken olduğu tezi evrimde ayıklayıcı süreçlere devrimci bir odaklanmaya yol açar.

Dikkate değer bir genişletme, yani Hannan ve Freeman'in *American Journal of Sociology*'deki 1977 tarihli yazıları, onların ve öğrencilerinin geliştirecekleri yeni bir örgütsel ekolojiye araştırma gündemini hazırladı. Bu yazıda organizasyonların dikkate değer bir atalet sergilemelerinin iç ve dış nedenlerinin dökümü yapılır ve özellikle organizasyonların çevresel baskılara tepki verdikleri ana mekanizma olarak adaptasyondan ziyade ayıklanmayı vurgulayan teorilere doğru bir değişimin gerekliliğine dikkat çekilir. Onlara göre, bu tür bir ayıklanma yönelimli ekolojinin uygun analiz birimi, çevresel kırılganlıkları bakımından nispeten homojen olan ve örgütsel eylem için benzer "plânlar"a sahip organizasyonlar popülasyonlarıdır; tek bir organizasyonun tepkilerini araştırmak ayıklanmanın organizasyonun biçimini nasıl şekillendirdiği konusunda bize nispeten az şey söyleyecektir. Onlar, ayıklanmanın organizasyonların içindeki örgütsel rutinler düzeyinde yer aldığını ve bir düzeydeki ayıklanmanın daha üst analiz düzeyindeki adaptasyona benzediğini belirtirler, ancak bu yazarların çeşitlenme, dağılım ve zaman içindeki değişimi açıklamada temel motivasyonları açıkça organizasyonların popülasyonu düzeyinde kalır.

Hannan ve Freeman (1977) Hawley'nin - organizasyonun biçiminin içinde yer aldığı çevresel koşulları yansıtacağını öne süren- ekolojik tekbiçimlilik ilkesini gözden geçirir. Ancak onlar ayıklanmayı vurgulamak için bu ilkeyi yeniden yorumlarlar. *Çevre*, organizasyonun içsel uyumunu değil, biçim ve kaynaklar arasındaki uygunluğu optimize eden faktördür.

1977'de ortaya çıkan temel araştırma geleneklerinden ilgili iki teorik düşünce gelişir. İlki, bir popülasyonun bu organizasyon biçiminin çevreye uyum kapasitesini en üst sınıra taşıyabileceği matematiksel bir gerilim eğrisine odaklanır. Hannan ve Freeman (1977), rakiplerin bir popülasyonun ulaşabileceği kaynakları ve böylece onun gelişimini nasıl sınırladıklarını betimlemek için popülasyon ekolojisi yaklaşımından Lotka-Volterra denklemlerini kullanır. Onlar, kendi basit rekabet teorilerinin organizasyonların popülasyonlarının yeni bir organizasyon biçiminin girişiyle ve onun nihai denge büyüklüğüyle nasıl geliştiklerini güçlü bir biçimde betimleyebileceğini (gerçekte betimlediğini), bu faktörlerin daha üst bir düzeyde kısıtlamaların ortaya kalkışıyla ilişkili olduklarını öne sürerler.

Hannan ve Freeman'in bu önemli yazıda ortaya koyduğu ikinci temel teorik fikir, onların yaşam alanı (niche) teorisidir. Yaşam alanı bir organizasyon biçiminin varlığını sürdürebileceği ve kendini yeniden üretebileceği kaynaklar kombinasyonudur. Temel bir yaşam alanı, organizasyonun rakiplerin yokluğunda varlığını sürdürebilmesini sağlayabilecek çeşitli kaynaklardır ve aynı zamanda organizasyonun eylem rutinlerinin ve bu rutinlerin gereklerinin bir fonksiyonudur. Reel yaşam alanı, kaynak uzay içinde, bir popülasyonun diğer popülasyonlarla rekabet halinde olduğu alandır; reel yaşam alanı rakipleri içeren bir kaynak ortamı içindeki yaşam alanıdır. Hannan ve Freeman'e göre (1977), farklı çevre tiplerinin çok-yönlü veya uzmanlaşmış (yani, sırasıyla, geniş ve dar yaşam alanlarına) sahip organizasyonları seçme eğilimindedir. Bu yazarlar, ortamların istikrarı ve belirsizliği hakkında (değişime daha açık ortamlar çok-yönlü organizasyonların lehine işler), bir ortamın *oturmuşluğu* (veya çoğu kez onun durumu zamansal ve mekânsal çerçevede nasıl değiştirdiği) hak-

kında ve dışbükey ve içbükey uygunluk setleri (bir örgüt biçiminin ortamdaki bir durumda daha iyi davranmasının mümkün olup olmadığı) konusunda tahminler geliştirirler.

1977 tarihli yazıda geliştirilen temel görüşlerin her biri, yani örgütsel atalet, rekabet teorisi ve yaşam alanı teorisi bütüncül, birikimli bir araştırma programına götürür. Hannan ve Freeman (1984), organizasyonların çevre koşullarına adaptasyonlarının sınırlı olduğu şeklindeki kendi ilk önermelerini değerlendirdikten sonra, ataletin sadece kendi teorilerinin bir kabulü olmayıp, aynı zamanda başlı başına ekolojik bir ayıklama süreci olduğunu açıklar. Tek, büyük, başarılı bir firmanın hayat akışını izlemekten ziyade organizasyonların popülasyonlarını incelemek onların temel katkılarından biridir. Temel argüman: organizasyonların zamanla prosedürler, roller ve diğer yapılar olarak atalet kazanmaları onların daha gelişkin bir organizasyona gömülmeye başladıklarını gösterir. Bu nedenle, bir organizasyon yaşlandıkça örgütsel değişme daha az ortaya çıkar. Bu atalet 'saati' temel bir değişim başladığında yeniden çalışmaya başlar, çünkü yapı böyle bir değişim ortaya çıktığında yeniden üretilir. Bu teori, ayrıca, daha büyük organizasyonların, büyüklüğün beraberinde getirdiği yapısal farklılaşma nedeniyle, muhtemelen daha az değişeceklerini varsayar. Burada, ayıklanma-temelli teori daha adaptasyon yönelimli teoriden farklı bir tahminde bulunur (örneğin Aldrich, Hawley'i izleyerek, daha büyük organizasyonların, kaynaklara ulaşabilme imkânları nedeniyle, değişme ihtimallerinin daha yüksek olacağını varsayar). Burada ampirik kanıtlar karışıktır. Farklı endüstrilerden kanıtlarla daha iyi desteklenen yapısal atalet teorisinin merkezî varsayımı, değişimin riskli olduğudur: örgütsel yapıdaki merkezî değişimler ve temel çeşitlenmeler, ikisi de örgütsel ölüm ihtimalini artırır.

Hannan ve Freeman'in örgütsel ekolojisinin rekabet mantığı, büyük ölçüde, bir örgüt biçimi içindeki yoğunluğun bu yaşam alanındaki kuruluş ve ölüm oranları üzerindeki etkilerine odaklanır. O, örgütün çevresinden ziyade iç faktörlere yoğunlaşan (ve bu faktörlerin yöneticiler tarafından kontrolünü ima eden) daha önceki örgüt araştırmalarından temel bir kopuşu temsil eder. Kapasite, rekabet ve meşruluk kavramlarından ve S-biçimli eğriden yararlanılarak belirli tipte organizasyonların gelişim oranı betimlenir. Yeni bir organizasyon tipi ilk ortaya çıktığı dönemde meşruluktan yoksundur. Kuruluş oranları yüksek olabilir, ancak ölüm oranları da aynı şekilde yüksektir. Bununla beraber, ilk girenlerden bazıları başarılı olduğunda bu yeni organizasyon biçiminin meşruluğu artar ve yeni girenler daha düşük bir ölüm oranı sergiler. Gelişim bu eğrinin ortasında (kuruluşların ölümleri aşması) en yüksek orandadır. Yaşam alanı içindeki organizasyonların yoğunluğu artarken, nihayetinde mevcut kaynaklar sınırlı hale gelir ve popülasyon kuruluşların kabaca ölümlere denk olduğu bir denge durumuna ulaşır. Ampirik strateji, bir popülasyonu (kabaca endüstriye karşılık gelen) genel kurumsal etikete göre tanımlamak ve onun popülasyonunu en başından itibaren izlemektir. Organizasyon araştırmaları farklı sendikalar, yarı-iletken firmalar, (Arjantin, İrlanda, San Francisco ve Elmira, NY) gazete yayıncıları, Berkeley, Kaliforniya Üniversitesi'ndeki birlikler ve kız öğrenci birlikleri, yerli havayolları şirketleri, ticari bankalar, küçük bira fabrikaları, bankalar ve hayat sigortası şirketleri bu genel kalıbı izler.

Rekabet teorisi, ayrıca, bir yaşam alanındaki organizasyonların yoğunluğunun yeni kurulan bir organizasyonun ölüm ihtimali üzerinde süregelen etkilere sahip olacağını varsayar. Yoğun, rekabetçi bir ortamda kurulmuş olma vurguları organizasyonun ilk gelişimine yöneltir. Onun örgütün ölümü üzerinde süregelen olumsuz bir etkiye sahip olacağı varsayılır (ve bu doğrulanmıştır).

Rekabet üzerine çoğu araştırma popülasyon içi dinamiklere veya bir popülasyonun yoğunluğunun onun kuruluş ve ölüm oranları üzerindeki etkisine odaklanır. Popülasyonlar arasındaki -temel yaşam alanları büyük ölçüde kesiştiğinde önemli olan- karşılıklı bağımlılığa fazla ilgi gösterilmez. Komplekslik ekolojik modele meşruluk dikkate alınarak dâhil edilir, talepkâr kültürel bir gücün etkisi popülasyonların (veya alt popülasyonların) etkileşimini tahmini daha da zorlaştırır. Bir alt popülasyon, bir başkasını meşrulaştırmaya hizmet ederken, aynı zamanda onun gelişimini sınırlayan kaynakları kullanabilir. Ampirik araştırmalarda sendikalar, küçük

bira fabrikaları, bankalar ve hayat sigortası şirketlerindeki popülasyonlar arasındaki etkileşimler araştırılmıştır. Bazı örneklerde, araştırmacılar (örneğin, zanaatkâr birlikleri ve işçi sendikaları arasında) güçlü bağımlılıklar bulurken, diğerlerinde (örneğin, ticari bankalar ve mevduat bankaları arasında) hiçbir gözlenebilir çapraz etki bulunmamıştır.

Üçüncü teorik alan, yani yaşam alanı teorisi üzerine çalışmalar çevrenin değişkenliğine ve parçalılığına yoğunlaşmıştır. Değişkenlik yaşam alanının genişliğini, onun öngörülür olup olmamasını kısıtlar. İstikrarlı ortamların uzmanları tercih etmelerine vurgu organizasyon ve ortamı ilişkilendiren çoğu teorinin ortak özelliğidir. Belirsizliğin, *sadece* çeşitlilikler "geniş kapsamlı" olduğunda (yani, belirli bir ortamın tipik ömrü organizasyonların tipik ömründen daha uzun olduğunda) çok-yönlüleri uzmanlardan üstün kılacağı varsayımı ekolojik yaklaşıma özgüdür. Restoranlar ve yarı-iletken firmalar üzerine araştırmalar bu varsayımları doğrulamıştır.

Bir ölçüde farklı bir yaşam alanı anlayışı Carroll'un kaynakların bölünmesi üzerine çalışmasıyla geliştirilmiştir (Carroll, 1985). Burada, ortam, kendi adaptasyon gerekleri içinde, parçalı olmaktan ziyade tekbiçimlidir. Ek olarak, ilgi odağı temel yaşam alanından ziyade reel yaşam alanı üzerinedir. Burada Carroll, çok-yönlülerin, ölçek ekonomilerine ve çok-ürünlü ekonomilere sahip olduklarında ortamla ilgili çeşitli durumlara katılmaktan kazançlı çıkabileceklerini belirtir. Ölçek güçlü üstünlükler sağladığında büyük bir organizasyon genellikle aynı temel yaşam alanındaki daha küçük bir organizasyondan daha büyük bir reel yaşam alanına sahip olacaktır. Ampirik güçlük sadece reel yaşam alanlarının doğrudan gözlemlenebilmesidir. Bu nedenle, rekabet halindeki organizasyon topluluklarını araştırmak zordur: kesişmenin yokluğunun nedeni, onların temel yaşam alanlarının kesişmemesi veya onlar arasındaki rekabetin belirli bir alanda sadece tek organizasyonun ayakta kalabildiği rekabetçi dışlamaya yol açması olabilir.

Hannan ve Freeman'in popülasyon ekolojisinde nispeten yeni bir ilgi alanını daha büyük organizasyon topluluklarının yapıları oluşturur. Aldrich ve arkadaşları yeni organizasyon biçimlerinin ortaya çıkışlarını incelemek için bazı çalışmalar yaparken, Hannan ve Freeman ilk yazılarında bu grupların boyut ve komplekslik gibi özelliklerini araştırdılar. Üçüncü modern ekolojik teorileştirme eğilimi açıkça bu analiz düzeyiyle ilgilidir.

Mcl'herson'ın Yakın İlişki Ekolojisi

McPherson'ın (1983) yakın ilişki ekolojisi bireyler *ve* onların bir topluluk sistemi içinde üyesi oldukları gruplar arasındaki ilişkiyle ilgilenir. Hannan ve Freeman gibi, popülasyon ekolojisinden Lotka-Volterra rekabet denklemlerini kullanan ekolojik ilişki modelinin temel imgesi, rekabet ve bağlantı süreçlerinin bir sonucu olarak organizasyonlara katılan ve ayrılan bireylerdir. Gruplar arasındaki rekabet çoğu grubun bireylerin zamanları ve diğer kaynaklar için rekabet etmeleriyle ortaya çıkar. Bireyler arasında toplumsal ağ bağlantıları aracılığıyla yaratılan bağlar bireylerin gruplara girdikleri ve ayrıldıkları en temel mekanizmadır. Bu iki süreç arasındaki karşılıklı etkileşim çerçevesinde hangi üyelerin organizasyondan çıkacağı, hangi tür insanların katılabileceği, hangi grupların ortadan kalkabileceği veya yaratılabileceği konusunda hipotezler üretilir. Bu model açıkça bireyler arasındaki toplumsal ağ bağlantılarını bireysel düzeyde katılım ve ayrılma süreçleriyle, örgütsel düzeydeki süreçler olan istikrar ve değişmeyle, gelişim ve ortadan kalkmayla ilişkilendirir. Bu model doğası gereği çok-düzeylidir (bireysel düzey, örgütsel düzey, popülasyon düzeyi ve topluluk düzeyi arasındaki formel bağlantılarla ilgilenir). O insanların zamanları ve ilgilerinin fiilen tüm toplumsal grupların gerek duydukları sınırlı kaynaklar oldukları gerçeğini, bu grupları bir topluluk ekolojisiyle ilişkilendirerek, etkili bir biçimde kullanır. Bu çalışmanın temel teorik argümanı, organizasyonların topluluk içindeki insanların karakteristiklerine göre belirlenen bir yaşam alanı içinde ekolojik bir rekabet halinde oldukları-dır.

Yakın ilişki ekolojisinde, toplumsal varlıkların rekabet ettikleri temel kaynak alan toplumsal ağ tarafından yapılandırılır. O toplumsal ağ bağlantılarının tesadüfî olarak dağılmadığını kuvvetle vurgular. İnsanlar, aksine, benzer sosyo-demografik karakteristiklere sahip olan diğerleriyle ilişki içindedir-

ler. Ağ ilişkilerinin toplumsal uzayda yerel düzeyde biçimlenme eğilimi *benzeşiklik ilkesi* olarak bilinir. Bireyler benzer olan bir sosyo-demografik karakteristik içinde birbirlerine yakın oldukları için, toplumsal uzayda benzeşik bağların yerel oldukları ifade edilir. Benzeşikliğin bir sonucu olarak, iki birey arasındaki bağlantı ihtimali toplumsal benzemezlikleri -onların çok boyutlu bir uzayda birbirlerinden uzaklıklarını- azaltır. Bağlar nispeten yakın mesafelerdeki komşuları birbirlerine bağlama eğilimindedir.

Çoğu grup ve organizasyon gibi gönüllü birlikler de, firmalar, sosyal hareketler ve dinsel kültlere benzer biçimde, genellikle üyelerini ağ bağlantılarıyla sağlarlar. Bu olgunun önemli bir sonucu, yeni üyelerin eskilerin özelliklerini kopya etmeleridir. Benzeşiklik ilkesi nedeniyle, üyelikler sunmak için kendi bağlantılarıyla gruba katılan arkadaşlar ve tanıdıklar organizasyon içinde benzer bağlantılara sahip olacaklardır. Bu durum gruplar varlıklarını sürdürürlerken zamanla bir istikrar yaratır (Aldrich'in ekolojik tartışmasında bu durum 'korunum' olarak terimleştirilir). Benzeşik bağlarla eleman devşirme bir gruba yeni katılanların asla tesadüfî bir insanlar örneği olmamalarını sağlar. Aksine, her organizasyon toplumsal uzayın karakteristik bir bölgesinden eleman devşirir; bu bölge yakın ilişki modelinin ekolojisinde organizasyonun yaşam alanıdır. Herhangi bir zamanda, yaşam alanı içindeki bireylerin üye olmaları ihtimali en yüksek düzeydedir, zira onlar büyük ihtimalle mevcut bir üyenin bağlantısını benzeşik bir ağ aracılığıyla sağlayabilirler. Grubun yeni üyeleri çoğunlukla bizzat yaşam alanının içinden (bu komşuluk içinde organizasyona kök salarak) gelirler.

Grubu sadece eleman kazanma süreçleri yönlendirdiğinde, grup toplumsal uzaya köşelerden gelişerek yayılacaktır. Grup sürekli olarak köşelerde gelişecek ve nihayetinde sisteme yayılacaktır. Yaşam alanının köşesindeki üyeler bu alanın dışında bağlantılara sahip oldukları için, bu dış bağlantılar zamanla -yaşam alanının genişlemesiyle- grubun içine çekilecektir. Grup, örneğin, her eğitim düzeyinden, her yaş ve cinsiyetten üyelere sahip olacaktır. Ancak, grubun homojenliği ayıklayıcı yıpranmayla sağlanır. Araştırmalar, yaşam alanının merkezindeki üyelerin artık kıyıdakilerden daha uzun kalmadıklarını ve gruplar arasındaki rekabet bölgelerindeki üyelerin grupları yüksek oranlarda terk ettiklerini göstermektedir. Ek olarak, gönüllü gruplarda üyelik süresi toplumsal ağ bağlantılarıyla dolayımlanır. İlk olarak, bir organizasyon içindeki ortak üyeler arasındaki bağlar üyeliklerin ömrünü uzatır. İkinci olarak, üyeler ve üye olmayanlar arasındaki bağlar üyeliklerin ömrünü kısaltacaktır. İki etki de birikimlidir; bu tür bağlar arttıkça üyeliğin süresi üzerindeki etkiler de büyük olur.

Bu etkiler -üyeleri grup içinde tutan içsel ağ ilişkileri ve üyeleri grubun dışına çeken dış bağlantılar- arasındaki denge, yaşam alanının merkezindeki bireyler için köşesinde olanlara göre farklı sonuçlar üretir. Benzeşikliğin etkisi bireylerin toplumsal ağ bağlantılarının çoğunun toplumsal uzayda yakın olacağı anlamına geldiği için, yaşam alanının merkezindeki insanlar çoğunlukla alan içindeki diğerleriyle bağlantılı olacaklardır. Gruplar toplumsal uzayda benzeşiklik ilkesi temelinde yerelleşirler. Onlar, aşağıda görüleceği gibi, birbirlerinden ekolojik rekabetle ayrılırlar.

Etkinlik sosyo-demografik alanda yerelleştiği için, yakın ilişki ekolojisi modeli organizasyonları K-boyutsal uzayda yer alan üst-kutucuklar olarak sunar. Boyutlar topluluk içindeki bireylerin toplumsal, mekânsal ve zamansal karakteristiklerine göre belirlenir. Model içindeki rekabet dinamikleri toplumsal uzayda kesişen grupların aynı tür üyeler için rekabet edecekleri düşüncesine dayanır; zamanla gruplar topluluk içindeki kaynaklar üzerinde baskı uygulayacaklardır. Bu baskıların net etkisi, grupların birbirlerini mevcut potansiyel üyelerin mevcudiyetine bağlı olarak çekecekleri ve birbirlerini bireylerin zamanları ve kaynakları için rekabete itecekleri dinamik bir denge olacaktır. Toplumsal uzayın aynı bölgesini çok fazla grup işgal ettiğinde, kesişen gruplar yeni üyeler kazanmakta ve daha önceden sahip oldukları üyeleri elde tutmakta zorlanacaklardır. Bu rekabetin bireysel düzeyde etkisiyle ilişkili güçlü ampirik kanıtlar vardır: yüksek kesişim bölgesindeki üyeler daha az kesişen bölgelerdeki bireylere göre grubu daha yüksek oranlarda terk edeceklerdir.

Bu rekabetçi güçlerin net etkisi, toplumsal uzay içindeki grupların, potansiyel üyelerle ilişki içinde, grupların aşırı bolluk veya çok sınırlılığına geçici tepki içinde yer değiştirmeleridir. Araştırmacılar grupların, (yerlerini değiştirmek ve kaybettikleri üyelerden daha fazlasını devşirerek daha az kesişen bölgelere geçmekten ziyade) daha çok üye kaybederek kesişmenin çok fazla olduğu bölgelerden uzaklaştıklarını bulmuşlardır.

McPherson'ın ekolojik modelinin en ilginç özelliklerinden biri, onun (1) toplumsal ağlar aracılığıyla yayılan veya eleman kazanan ve (2) diğer benzer varlıklarla bir toplumsal aktörün zamanı, enerjisi veya ilgisi için rekabet eden bir toplumsal varlığa uygulanması gerektiğidir. Yakın yıllarda, araştırmacılar bu modeli meslekler, dinsel topluluklar, müziksel beğeniler ve toplumsal tutumlar kompozisyonuna başarıyla uyguladılar. Bu model mesleklerin göreli kazançlarını onların eleman kazanma, yıpranma süreçleri ve sonuçta rekabetle açıklayabilir. Prensipte, sosyal araştırmalarda incelenen hemen hemen bütün varlıklar bu teoriyle modelleştirilebilir.

Yeni Teorik Çalışma: Senteze Doğru

Mevcut iki gelişme ekolojik modelleri 1970'lerden beri hâkimiyeti altına alan araştırma geleneklerini bir araya getirmektedir. İlki, yaşam alanı ve onunla ilişkili kavramlaştırmalara karşı yeni bir ilgidir. Araştırmacılar yaşam alanını Hannah ve Freeman'in teorisi, Carroll'un kaynakların-bölünmesi teorisi ve McPherson'ın yakın ilişki üzerine ağ yaşam alanı teorisi ile yakından ilişkilendiren formel teoriler geliştirmektedirler. Bu gelişme, her birini hem temel hem de reel yaşam alanları çerçevesinde aydınlatarak, farklı ekolojik modellerin temel anlayışlarını birleştirme fırsatı sunmaktadır. İkinci gelişme, Turner'ın (1994) Spencer, Durkheim ve modern ekoloji teorisyenlerinin ekolojik ayıklanma argümanlarının bir makro yapı ekolojisi içinde sentezidir. Bu çalışma, makro yapısal farklılaşmayı daha önceki teorisyenlerin daha makro organizmacı argümanlarını yeniden dâhil ederek açıklama potansiyeline sahiptir. Turner, ekolojik analizi bir sistem düzeyinde alarak, bu ekolojik fikirleri büyüklük gibi popülasyon karakteristiklerini ve şirketlerin miktarı, çeşitliliği, iç-bütünlüğü ve genelliği gibi diğer yapısal özellikleri ilişkilendirme potansiyeline sahiptir.

H. ALDRICH, *Organizations and Environments*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1979; H. ALDRICH, *Organizations Evolving*, Thousand Oaks, CA: Sage, 1999; G. R. CARROLL, "Concentration and Specialization: Dynamics of Niche Width in Populations of Organizations", *American Journal of Sociology* 90(1985), pp. 1262-1283; G. R. CARROLL(ed.), *Ecological Models of Organization*, Cambridge, MA, Ballinger, 1988; G. R. CARROLL – M. T. HANNAN, *The Demography of Corporations and Industries*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000; M. T. HANNAN - G. R. CARROLL, *Dynamics of Organizational Populations: Density, Legitimation and Competition*, New York: Oxford University Press, 1992; M. T. HANNAN – J. FREEMAN, "The Population Ecology of Organizations", *American Journal of Sociology* 82(1977), pp. 929-964; M. T. HANNAN – J. FREEMAN, 'Structural Inertia an Organizational Change', *American Sociological Review* 49(1984), pp. 149-164; M. T. HANNAN – J. FREEMAN, *Organizational Ecology*, Cambridge, MA, Harvard Universty Press, 1989; J. M. MCPHERSON, "An Ecology of Affiliation", *American Sociological Review* 48(1983), pp. 519-532; J. M. MCPHERSON – J. R. RANGER-MOORE, , "Evolution on a Dancing Landscape: Organizations and Networks in Dynamic Blau Space", *Social Forces* 70(1991), pp. 19-42; J. M. MCPHERSON – T. ROTOLO, "Testing a Dynamic Model of Social Composition: Diversity and Change in Voluntary Groups", *American Sociological Review* 61(1996), pp. 179-202; P. POPILEARZ - J. M. MCPHERSON, "Niche Position, Niche Overlap and the Duration of Voluntary Membership", *American Journal of Sociology* 101(1995), pp. 698-720; T. ROTOLO - J. M. MCPHERSON, "The System of Occupations: Modeling Occupations in Sociodemographic Space", *Social Forces* 79(2001), pp. 1095-1130; J. TURNER, "The Ecology of Macrostructure", in *Advances in Human Ecology*, vol. 3, Greenwich, CT. JAI, pp. 113-137.

Ayrıca **bkz.,** EKOLOJİZM, EVRİMCİLİK.

Miller MCPEHERSON
çev. Ümit TATLICAN

EKOLOJİZM, bir ideoloji/dünya görüşü olarak, tarihin doğa ekseninde yeniden okunmasına tekabül eder. Ancak bir ideoloji/dünya görüşü olarak ekolojizmi, ekoloji hareketinden ve onun tarihinden ayırmak pek mümkün değildir. Ekoloji hareketi, "yeni toplumsal hareketler" bağlamında ele alın-

maktadır. Yeni toplumsal hareketler, 80'li yıllardan beri toplumsal teorinin önemli ve cazip konularından biri durumundadır. Bu çerçevede, ileri sanayi toplumlarında son çeyrek yüzyılda etkinlik kazanan ekoloji, barış, kadın ve yerel özerklik hareketleri gibi yeni toplumsal hareketler, bu toplumların yaşadığı yapısal ve kültürel değişimle temellendirilmektedir. Söz konusu değişim, kabaca, sanayi toplumundan sanayi ötesi topluma geçiş şeklinde ifade edilebilir. İşte yeni toplumsal hareketler, sanayi ötesi topluma özgü ve esasen kültürel eksenli çatışmalar üzerinde yükselmektedir.

Ekoloji hareketi, yeni toplumsal hareketler içinde özel bir öneme sahiptir. Hareket, bir yandan kurumsal siyasete eklemlenebilecek düzeyde bir siyasallaşma sergileyebilmiş, bir yandan da bu siyasallaşma sürecinde diğer yeni toplumsal hareket grupları için bir çekim ve ağırlık merkezi olma yeteneğini gösterebilmiştir. Daha ötesinde, ekoloji hareketi ve ondan türeyen siyasal yapılar, doğanın korunması gibi "tek konu" etrafında gelişen bir toplumsal muhalefet hareketi olarak ele alınamaz. Tarihi doğa ekseninde yeniden okuma girişimi, ekoloji hareketini alternatif bir "toplumsal proje" konumuna yükseltmekte, deyim yerindeyse toplumsal hayatın bütününü kuşatan önermelere sahip yeni bir paradigmayı, yeni bir dünya görüşünü ortaya çıkarmaktadır.

Kavram

"Ekoloji"nin Türkçe'ye "çevre" diye aktarılması, kavramsal düzeyde bir yanılgıya yol açmaktadır. Çevre, sınırları belirsiz bir kavramdır. Bağlamı ne olursa olsun çevre, her zaman bir "merkez"e göre tanımlanır. Çevre kavramı, genellikle insanı merkeze alır. İnsanı etkileyen ve ondan etkilenen 'dış' şartları ifade eder. Bu anlamda çevre, "verili bir zamanda dolaylı ya da dolaysız kişiyi etkileyen, maddî ve manevî gelişmesini, biçimlenmesini ve yaşam koşullarını belirleyen biyolojik, coğrafî ve toplumsal etkenlerin tümüdür." Çevre, "merkezde olmama", "öze, esasa içkin olmama" durumunu anlatır. Yani çevre, çevrelediğine nüfuz edemez, onun karşısında dışsaldır. Oysa ekoloji, insan ile onun doğal çevresi arasındaki bütünlüğe, organik ilişkiye işaret etmektedir.

Ekoloji kavramını ilk kez Ernst Haeckel (1834-1919), kendisinin 1866 yılında yayımlanan *"Generalle Morphologie"* adlı eserinde kullanmıştır. Haeckel ekolojiyi, "organizmalar ile onların çevresi arasındaki ilişkilerin bilimi" olarak tanımlar. Ekoloji, Yunanca'da "hane", "içinde yaşanılan mekân/ev" anlamındaki *"oikos"* kelimesinden türetilmiş bir kavram olup, "insanın içinde varlık kazandığı ve bir parçasını oluşturduğu doğal ortamla (muhit), yani duvarlı-duvarsız her türlü ev'i ile olan ilişkilerini" ifade eder. *"Oikos"*un aynı zamanda ekonomi kavramının da kökenini oluşturmasından hareketle, ekolojinin "doğanın ekonomisi" ile ilgili olduğu söylenebilir.

Çevrenin insana "dışsal" doğa kavramlaştırması ile ekolojinin "insanın da bir parçasını oluşturduğu doğa-ev" kavramlaştırması arasında esasa/öze ilişkin bir farklılık söz konusudur. Bu, tanım farklılığını aşan, doğaya bakıştaki ayrılığa tekabül eden derin bir farklılıktır. İnsana dışsal doğa algılayışı, insanlığın son iki yüzyıllık tecrübesinin de açıkça gösterdiği gibi, insanın yararı için doğaya her türlü müdahaleye izin vermekte, meşruiyet kazandırmaktadır. Ekolojinin doğa kavrayışı ise insan-doğa ilişkisini, yarara dayalı bir ilişki olmaktan çıkarmakta, ahlâkî ve sorumlu bir ilişkiye dönüştürmektedir.

Bir bilim olarak ekoloji, biyolojinin bir alt dalıdır. Yüzyılı aşan bir geçmişe sahip olmakla birlikte, daha sık gündeme gelmesi ve popüler bir nitelik kazanması 1970'li yıllara rastlamaktadır. Ekoloji hareketinin yükselişiyle birlikte, ekoloji de bir bilim olmaktan bir "dünya görüşü" olmaya doğru yol almıştır. Esasen ekolojinin gördüğü kitlesel ilgi, onun bir "kurtuluş yolu" göstermesinden çok, bir "felâket teorisi" olmasına bağlıdır. Çünkü ekoloji, Batı bilimciliğinin indirgemeci yaklaşımı karşısında sahip olduğu bütüncü yaklaşımla, insanlığı bütünüyle felâkete sürükleyecek çelişkileri ortaya koymaktadır.

Ekoloji kavramı bugün yaygın olarak "biyolojik" değil, "normatif" bir çağrışıma sahiptir. Bunun temelinde, ekolojinin içindeki "siyasal öz" yatmaktadır. Haeckel, biyolojinin yönünü değiştirerek, onun klâsik bilim felsefesiyle benzerliklerinden uzaklaşmasına, insan-doğa ilişkileri hakkında bir mesaj içeren bütüncü bir bakışa doğru yönelmesine yardımcı olmuştur. Bu bağlamda, Haeckel'in modern ekolojizm üzerinde hatırı sayılır bir

etkisi olduğu söylenebilir. Bugün ekoloji, liberalizm, sosyalizm veya muhafazakârlık gibi "siyasal" bir kategoridir. Ancak geleneksel siyasal kategorilerden bir yönüyle farklıdır. Çünkü ekolojinin ampirik anlamı, doğa bilimlerinden kaynaklanmaktadır. İnsan toplumlarına ilişkin gözlemlerden ve öngörülerden yola çıkılarak geliştirilmemiştir. Fakat ekoloji bilimi, ekolojistlerin gözlemlerini insan toplumlarını kapsayacak biçimde genişletmesinden önce de, insan ve hayvanı "karşılaştırılabilir" gerçeklikler olarak gören bir "etik"i gerektiriyordu. İşte ekolojinin içinde saklı bu politik anlam, hayatî bir öneme sahiptir. Bu anlamda ekolojizmin, bir bilim olarak ekolojinin derin izlerini taşıdığı muhakkaktır; ancak ekolojizm, biyolojik analizin siyasal bir söyleme dönüşmesi biçiminde değerlendirilemez.

Çevre kavramı nasıl ki doğayı insana dışsal bir biçimde tanımlıyorsa, "çevre sorunları" kavramlaştırması da insanın doğa ile alış verişinde otaya çıkan sorunların insana dışsallığını çağrıştırmaktadır. Böyle bir kavramlaştırma, sorunun esasını gözden kaçırmamıza yol açabilecek bir kavramlaştırmadır. Bahro'nun ifade ettiği gibi, "çevre sorunu demekle, kökleri insanın ruhunda olan, rekabete odaklanmış ve nihaî olarak ortaya çıktığı 'evi kendine küçük gelen' doymak bilmez bilinç yapımızda olan bir şeyleri dışa itmiş oluyoruz." Eğer sorunun esasına gönderme yapılmak istenirse, sanayi toplumunun "çevre sorunları" yerine, insanlığın ve modern toplumun "ekolojik bunalım"ından söz edilmelidir. Çevre sorunu kavramı, çevrenin/doğanın insan müdahalesinden bağımsız olarak birtakım sorunlar ihtiva ettiği izlenimini uyandırmaktadır. Oysa insansız bir doğa, kendi içerisinde sorunlu değildir. Esas sorun, insanın bilinç yapısından ve toplumsal düzenin örgütlenme tarzından kaynaklanmaktadır. O hâlde ekolojik bunalım, doğa ile ilgili bir sorun olmayıp, insanın ve toplumun doğa ile ilişkileri bağlamında ortaya çıkan bir sorundur.

Ekolojik hareketler, doğayla ilgili sorunlar üzerine konuşurken, aslında insan emeğiyle, bilimle ve teknolojiyle doğrudan ilgili uzun bir tarih üzerine konuştuklarının farkındadırlar. Doğa kavramının ve bu kavramın geçirdiği dönüşümlerin çevre sorunları gibi bağlam dışı bir düzeyde ele alınması, sözü edilen tarihin kavranmasını engelleyici bir mahiyet taşımaktadır. Örneğin, "kirlilik" olgusu, tarihsel bir çerçeveye oturtulduğunda, yalnızca doğa ile ilgili olarak açıklanamayacak, belli bir üretim tarzıyla, toplumsal yapıyla ve tarihsel dönemle ilişkilendirilmesi gereken bir olgudur.

Üzerinde durulması ve farklılıklarının vurgulanması gereken bir kavram çifti de "çevrecilik" ve "ekolojizm"dir. Bu kavramlar/akımlar, popüler kavramlaştırmalarda zaman zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. "Ekoloji hareketi" ya da "çevre hareketi", "ekolojizm" ya da "çevrecilik" dendiğinde bir farklılığa vurgu yapılmamakta, genel olarak doğanın korunmasına yönelik eylemlere, düşüncelere atıfta bulunulmaktadır. Ancak çevrecilik ile ekolojizmin arasında bağdaştırılması imkân dâhilinde görülemeyecek temel ayrılıklar mevcuttur. 1970'lerin başından itibaren doğa sorunsalı etrafında oluşan yeni toplumsal gruplar, "geleneksel çevre korumacı hareket"ten farklılıklarını dile getirebilmek için, "ekoloji hareketi" -zaman içinde "Yeşiller" - kavramını kullanmışlardır. Ekoloji hareketi dendiğinde, hareketin hem siyasal yönüne dikkat çekilmekte, hem de onun, klâsik çevreciliğe göre bütüncü ve köktenci bir hareket olmasına vurgu yapılmaktadır.

Ekolojizmin doğa kavramlaştırması, toplumsal, ekonomik ve kültürel boyutlar içermektedir. Doğa-insan ilişkisi, toplumsal arka plânından soyutlanarak ele alınırsa anlaşılamaz. Çünkü insanın doğaya müdahalesi, bu müdahale hangi kültürel kodlar çerçevesinde gerçekleşirse gerçekleşsin, doğayı toplumsallaştırmaktadır. Doğa ve onun tarihi, "toplumsal"ın etki alanının dışına çıkarılamaz. Örneklendirmek gerekirse, "bolluktan doğan kirlenme" ile "yoksulluktan doğan kirlenme" arasındaki farklılık, sadece insan-doğa ilişkisinden hareketle açıklanamaz. Bu farklılığın anlaşılması, toplumsal ve siyasal olanın da hesaba katılmasını gerektirir. Yani, ekolojizmin bakış açısında doğa-insan ilişkisi, başlı başına bir toplumsal ilişkidir.

Çevrecilik, "kirlenme" boyutuyla öne çıkardığı çevre sorunlarını "teknik" bir düzeyde ele alıp çözmeye çalışırken, ekolojizm, insanı ve doğayı bütünlük içerisinde kavrayan daha geniş kapsamlı bir yaklaşımı içermektedir. Çevreciler, bozulan insan-doğa

ilişkilerinin toplumun mevcut yapısı içinde düzeltilebileceğine, sorunun varolan kurumlarda yapılacak kısmî değişikliklerle üstesinden gelinebileceğine inanmaktadırlar. Temel sorunlara inmeden, kirlenmeyi azaltacak teknik gelişmelere bel bağlamaktadırlar. Bu yoldaki klâsik hedefleri, çevre ile ilgili bakanlıklara ve çevre araştırmalarına bütçeden daha fazla pay ayrılmasıdır. Çevrecilik, bu anlamda, sanılanın aksine radikal değil, muhafazakâr bir tutumdur.

Çevrecilik, çevre sorunlarından, kirlilikten, yani sonuçlardan hareket eden bir yaklaşımdır. Halbuki, asıl önemli olan nedenlerdir. Nedenleri ortaya koymanın öncelikli şartı ise ekolojik sorunları ortaya çıkaran toplumsal formasyonun sorgulanmasıdır. Ekolojizm, çevrecilikten farklı olarak, ekolojik sorunları tarihsel-fikrî bir arka plândan hareketle değerlendirir ve doğadaki kirlenmeyi "modernlik"ten ayrı olarak düşünmez. Bu sorunları, belli bir zihinsel, bilimsel ve tarihsel dönüşümle ortaya çıkan modern toplumun ürünü olarak ele alır.

Çevrecilik, bir çeşit "doğa mühendisliği"dir. Ekolojik bir etik ihtiva etmediğinden, doğa ile insan arasında bir uyumu, biyosfere saygıyı, toplumla doğanın ahengini öngörmez. Kamu sağlığına en az zararı vermek, ham maddelerin gelecek kuşaklar için korunmasını gözetmek ve bu yolla doğal kaynakların verimli ve tasarruflu kullanılmasını sağlamak amacındadır. Bir başka deyişle çevrecilik, insan merkezli bir bakışın ürünüdür. Pragmatik amaçları olan, doğayı amaç değil, araç olarak gören bir yaklaşımdır. Bunun da ötesinde, ekonomik bir kaygıyla hareket etmekte, bilinçsizce tüketilen kaynaklardan ileride mahrum kalabileceğimiz endişesini taşımaktadır. Doğaya karşı araçsal bir yaklaşımı olan çevreciliğin doğayı algılayışı, "pasif bir yerleşim alanı" biçimindedir. Bu çerçevede doğa, kullanım tarzlarına bakılmaksızın, insanın kullanımı için daha yararlı hâle getirilmesi gereken "dışsal nesneler ve güçlerden oluşan bir yığın" olarak ele alınır.

Bu nitelikleriyle çevrecilik, ekolojistler tarafından endüstriyel sistemin yeniden üretimine yardımcı bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bahro'ya göre, "çevre korumacılık son kertede, dev sanayi aygıtının kitlesini hem yatırım, hem tüketim yönüyle büyütmeye devam eden iktisadî silahlanma yarışının ek bir stratejisi, ek bir belirtisidir. (...) Çevre korumacılık, sanayi sistemine son bir kısa vadeli 'Yeşil' meşruiyet sağlayabilir." Bookchin de Bahro'ya benzer biçimde, çevreciliğin toplumsal düzeydeki çelişkilerin doğa ile olan ilişkilerimize nasıl yansıdığıyla ilgilenmediği gibi, modern toplumun ve modern bilimin temel motivasyonlarından biri olan doğaya tahakkümü de sorgulamadığını ifade eder. Yani çevrecilik, doğaya tahakküm nosyonunu eleştirmemekte, buna karşılık, tahakkümün neden olacağı olumsuz sonuçları azaltacak teknikler geliştirerek tahakkümün önünü açmaktadır.

Ekolojinin sahip olduğu "bütünsel doğa modeli" yaklaşımı, ister istemez, modern bilime, akılcılığa ve aydınlanmaya karşı yeni felsefî arayışlara kaynaklık etmiştir. Bu anlamda ekoloji, "modernitenin karşı kültürel geleneğinin bir parçası" şeklinde değerlendirilebilir. Kendisini insanı özgürleştirecek bir toplumsal proje olarak takdim eden modernliğin ulaştığı nihaî aşama, "nesneleşmiş insan"dır. Çünkü modern sanayi uygarlığı, insanı nesnelerle ilişkisi çerçevesinde tanımlamakta ve insana nesnelerle ilişkisi dışında bir varoluş imkânı tanımamaktadır. Bunun sonucu, bizzat insanın nesneleşmesidir. Bugün modernite bir kriz içindedir ve modernitenin "ilerleme", "gelişme" temeline dayalı hareket tarzı meşruluğunu yitirmektedir. Ulrich Beck, modern sanayi toplumunun vardığı aşamayı "risk toplumu" olarak kavramlaştırır. Ekolojik sorunlar, risk toplumunun önemli bir öğesidir. Bu bağlamda risk toplumu, global bir niteliğe sahiptir; çünkü ekolojik sorunlar, ulusal sınırları tanımamaktadır. Risk toplumunun en önemli vasfı ise geleceğin belirsizleşmesi ve geleceğe dair güven ihtiyacının artmasıdır. Yeni toplumsal hareketlerin yükselişi de modernliğin kriziyle bağlantılı olup, bu krizi derinleştiren bir etki yaratmaktadır. Bu hareketler, modern toplumun doğasına ve kurumlarına yönelik eleştirinin düşünce ve eylem düzeyindeki temel aktörleri olarak değerlendirilebilir.

Ekoloji hareketi ya da ekolojizm ile ilgili olarak belirtilmesi gereken bir husus, yekpare bir hareketten/ideolojiden bahsetmenin imkânsızlığıdır. Ekolojik hareketin ve düşüncenin pek çok farklı hareketi ve akımı bünyesinde taşıdığı, bunun yanında, geleneksel ideolojilerle eklemlendiği (eko-sosyalizm,

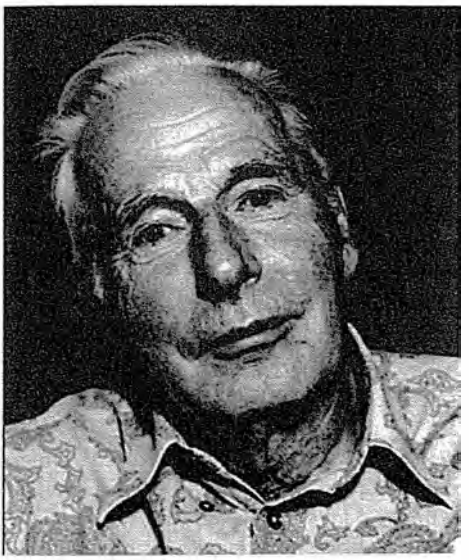
eko-anarşizm, eko-liberalizm, vb.) bir gerçektir. O nedenle, ekoloji hareketi yerine ekolojik hareketlerden söz etmek daha doğru bir tercihtir. Bu yazıda, ekolojizmin içindeki hâkim iki yönelimi (doğalcılık ve toplumculuk) temsil etmesi bakımından "derin ekoloji" ve "toplumsal ekoloji" akımlarının genel bir izahını yapmanın faydalı olacağı düşünülmüştür.

Derin Ekoloji

"Derin ekoloji"nin isim babası Norveçli filozof Arne Naess'dir. Naess, sığ ekolojiyi, kirliliğe ve kaynakların tükenmesine karşı savaşan, esas amacı gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlığı ve refahı olan korumacı-çevreci hareket biçiminde görmektedir. Sığ ekoloji (çevre korumacılık), ileri sanayi toplumlarındaki kurumsallaşmış dünya görüşüne meydan okuma konusunda başarısız olmuştur. Çünkü sığ ekoloji, insan merkezci bir doğa görüşüne sahiptir. Bu görüş, insan ve doğayı birbirinden ayırmak suretiyle doğaya cansız bir yapı olarak bakmakta ve yaratılmışların hükümdarı diye tanımladığı insana, ona hükmetme gücü vermektedir. Doğayı "kendinde değerli" görmeyip, ona "araçsal" bir değer atfetmektedir. Bu niteliğiyle sığ ekoloji, yalnızca "aydınlanmış despotizm"in bir türüdür. Derin ekoloji ise, derinliğine sorgulayan ve derin değişikliklerin gereğine inanan bir harekettir.

Derin ekoloji, doğayı ve insanı birbirinden ayıran ve farklılaştıran insan-merkezci düalizmi kesin bir biçimde reddeder. İnsan ve doğayı "bir" ve "bütün" olarak ele alır. İnsanı, başka hiçbir şeyden ayırmadığı gibi doğadan da ayırmaz. Doğayı birbirinden bağımsız nesnelerin bir araya toplanması biçiminde değil, karşılıklı bağımlılık ve bağlantı içindeki bir olgular ağı olarak değerlendirir. Derin ekoloji, insan olmayan doğanın kendinde bir değere sahip olduğu fikrinden hareket etmektedir. Bu çerçevede insan, hayat ağının iplerinden yalnızca biri konumundadır. Doğanın kendindeki değerin farkında oluş, doğa ile insan benliğinin "bir"liğine ilişkin derin ekolojik bilinçten kaynaklanmaktadır.

Derin ekoloji, eko-merkezci bir yaklaşıma sahiptir. Eko-merkezcilik, doğanın ve doğadaki çeşitliliğin korunmasını, insana getireceği yararla değil, doğanın kendisindeki değerle temellendirir. Eko-merkezci ya da biyo-merkezci bir pozisyon, insanın iyiliğinin yanında, insan olmayan dünyanın iyiliğinin gözetilmesini de zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, insan olmayan dünya da ahlâkî topluluğun bir parçası hâline gelmektedir. Nitekim Manes, derin ekolojinin eko-merkezciliğini "İkinci Kopernik Devrimi" diye nitelendirir. Nasıl ki, "Birinci Kopernik Devrimi" yer-merkezli (jeosantrik) dünya görüşünü tasfiye etmiştir, derin ekoloji de insan-merkezci dünya görüşünün yıkılışına işaret etmektedir. Bu çerçevede derin ekoloji, doğaya ilişkin "yeni bir dil" ile konuşmayı zorlamaktadır. Derin ekolojinin biyo-merkezciliği, insanın doğadan ayrı ve onun üzerinde değil, fakat içinde olduğuna dair yeni bir kozmik/ekolojik metafizik gerektirmektedir.



Arne Naess

Naess, derin ekolojinin felsefî ve dinî kaynakları olarak Hristiyanlık, Budizm, Taoizm, Bahailik ve diğer felsefeleri göstermektedir. Aralarında teologların da bulunduğu pek çok Hristiyanın derin ekoloji hareketi içinde aktif bir rol oynamasından, özellikle şiddetsizlik ve hayata saygı ilkelerine dayanan Budist düşünce ve pratiğin derin ekolojiye yakınlığından söz etmektedir. İşte bu noktada "kişisel bir sistem ve kişisel bir felsefe" olan eko-felsefeler, Naess'in kavramlaştırmasıyla "ekosofi"ler ortaya çıkmaktadır.

Naess, derin ekolojinin ilkelerinin mantık

aracılığıyla ekoloji biliminden çıkartılamayacağını ifade etmektedir. Çünkü, kısmen bilimsel araştırmaya dayansalar da, derin ekolojiye yön veren ilkeler özde açık ve güçlü bir biçimde "normatif"tir. Yani ekolojik olmaktan çok "eko-felsefî"dir. Başka bir deyişle, bilimden çok felsefeyle ilgilidir. Ekoloji, belli bilimsel yöntemleri kullanan sınırlı bir bilim iken, felsefe normatif nitelikli, bir tür bilgeliği ifade eden daha genel bir platformdur. Hem normları, kuralları, varsayımları ve değer önceliklerini, hem de evrende olup bitenlere ilişkin hipotezleri ihtiva etmektedir. Ekofelsefe (ekosofi) de yalnızca kirliliğe, kaynaklara ve nüfusa ilişkin gerçeklerle ilgilenmemekte, bazı değer önceliklerini ifade etmektedir. Kısa bir tanımlamayla ekosofi, ekolojik uyum ve dengenin felsefesidir.

Ekosofi, yeryüzü temelli bir bilgeliktir. O, bilimsel bilgiden ve hümanist etikten çıkarsanamayacak olan daha derin bir bilme biçimini ve yerküreyle bütünleşme bilincini ifade etmektedir. İnsan ve doğaya aracılık yapacak yeni bir felsefe olarak derin ekoloji, bireylerin hayat tecrübelerine, sezgilerine ve ekolojik bilinçliliği ihtiva eden doğaya dayanmaktadır. Bu çerçevede derin ekoloji, doğayı korumaya dönük bir hareket olmanın ötesinde, insanın yeryüzündeki varoluşuna ve "hayatın anlamı üzerine tutulmuş bir ışık" olarak nitelendirilebilir.

Naess, derin ekolojinin nihaî ilkelerini, "kendini gerçekleştirme" ve "biyosferik eşitlik" olarak belirler. Derin ekoloji bağlamında kendini gerçekleştirme, insana özgü olmayan, insan ve insan dışındaki bütün varlıklar için geçerli bir haktır. İnsanın ve insan olmayan türlerin kendi doğal tarzına göre yaşama ve potansiyellerini geliştirme iradelerine işaret eder. Kendini gerçekleştirme, doğadaki çeşitliliği en üst düzeye çıkarmayı gerektirir. Çeşitlilik, hayatın potansiyellerini artırır, yeni hayat biçimlerine ve bu biçimlerin zenginliğine fırsat verir. Bu bağlamda, kendini gerçekleştirme nihaî ilkesinden çıkarsanabilecek ilk norm, "azamî çeşitlilik"tir. Çünkü bir hayat formunun daha yüksek bir kendini gerçekleştirme düzeyine varması, diğer formların kendini gerçekleştirmeleriyle doğrudan ilişkilidir. Bir başka deyişle, azamî kendini gerçekleştirme, "her hayat biçiminin manifestolarının azamileştirilmesi"ne tekabül etmektedir.

Kendini gerçekleştirme ilkesinden çıkarsanacak ikinci norm ise "azamî ortak yaşam"dır (*maximum symbiosis*). Yani kendini gerçekleştirmenin en üst düzeye çıkarılması, "evrensel ortak yaşam" ile birlikte mümkün olabilmektedir. Darwinist şemadaki hayat için çatışma ve en çok uyum sağlayanın hayatta kalması fikri, öldürme, sömürme ve bastırma yeteneğinden çok, karmaşık ilişkilerde bir arada varolma ve iş birliği yapma yeteneği biçiminde yorumlanmalıdır. Bu çerçevede, "yaşa ve yaşama izin ver" ilkesi, "ya sen ya ben"den çok daha güçlü bir ekolojik ilkedir.

Kendini gerçekleştirmeyle ilgili çok önemli bir kavram da "özdeşleşme"dir. Özdeşleşme kavramı, insanın kendini gerçekleştirme süreciyle ilişkilidir. Kendini gerçekleştirme, insan benliğinin bir bütün olarak kozmos/evren düzeyine varana kadar, hep kendinden daha büyük bütünlerle özdeşleşmesini gerektirmektedir. Naess, insan benliğinin değerinin altında bir tanımlamaya konu olduğuna, genellikle "benlik" ile "ego"nun birbirine karıştırıldığına dikkat çekmektedir. "Geleneksel benlik" algılamasında benliğin "olgunlaşma" süreci üç aşamada gerçekleşir: Egodan toplumsal benliğe ve oradan da metafizik benliğe. Doğa, bu benlik genişlemesinin (olgunlaşmasının) dışında bırakılmıştır. Oysa doğa insan için bir evdir ve "ekolojik benlik" insan olmayan doğayla özdeşleşmeyi de içermektedir.

Kendini gerçekleştirme ile özdeşleşme arasında doğru oranlı bir ilişki vardır. Diğerkâmlık (*altruism*), insanın kendi dışındaki varlıklarla özdeşleşmesinin doğal bir sonucudur. Naess bu durumu, "bizim kendimizi başkalarında görmemiz, başkalarının kendilerini bizde görmesi" biçiminde ifade eder. Bu anlamda kendini gerçekleştirme, insan benliğinin doğal benliğin organik bütünlüğü içine dağılmasına karşılık gelmektedir. Benliğin ancak başka benliklerle özdeşleşip bütünleşebildiği düşünülürse, derin ekolojinin doğaya bir benlik atfettiği söylenebilir. Dolayısıyla, derin ekoloji, Tamkoç'un da değindiği gibi, animistik bir yönelişi potansiyel olarak barındırmaktadır. Ünlü "dağ gibi düşünmek" sloganı da, bu durumun bir göstergesi sayılabilir.

Özdeşleşme, insanın yakın çevresinden başlayıp daha yüksek biçimlere doğru geniş-

ler. Arkadaş çevresi ve mahallî cemaat ile başlayan özdeşleşme süreci, insanlığı, hayatı ve nihaî olarak da en yüksek bütün olan dünyayı kapsayacak bir seyir izler. Benliğin özdeşleşme alanı genişledikçe, yabancılaşma düzeyi azalır, kendini gerçekleştirme düzeyi ise yükselir. En üst düzeyde kendini gerçekleştirme, yani benliğin mükemmelleşmesi, insanın evrene metafizik bir bağlılık hissetmesiyle ve benliğin tüm evreni kapsayacak bir genişlemeye uğramasıyla mümkün olabilecektir. Bu bağlamda doğa ile özdeşleşme, ona karşı koruyucu bir tavır geliştirmenin en iyi yoludur. İnsanın doğayla özdeşleşmesinin en temel sonucu, "doğanın" "nesne" biçiminde algılanmaması, onun bir benliğe sahip "özne" konumuna yükselmesidir. Böylelikle doğanın korunması ve onunla ahlâkî bir ilişki kurulması için başka bir zorlayıcı unsura ihtiyaç duyulmaz.

Bütün hayat formlarının içsel bir değere ve kendini gerçekleştirme düzeyinde bir eşitliğe sahip olmasından hareketle "biyosferik eşitlik" ilke/normuna varılır. Biyosferik eşitlik, insanın, hayat formlarının yalnızca dar bir bölümü olduğu anlayışına dayanmaktadır. Ekolojik bilinçlilik açısından doğadaki bütün varlıkların eşit haklara sahip olduğu düşüncesi, sezgisel olarak anlaşılabilir ve açık bir değer aksiyomudur. İnsanın daha büyük bir bütüne bağlılığını görmezden gelmek ve efendi-köle rolüne sarılmak, insanın kendine yabancılaşmasına yol açar.

Ancak biyosferik eşitlik normu, "mutlak" bir eşitliğe değil, "ilkece" bir eşitliğe işaret etmektedir. Çünkü gerçek pratik, bazı öldürmeleri, kullanmaları ve bastırmaları zorunlu kılmaktadır. Bir ekosistem içindeki herhangi bir organizma, varlığını sürdürebilmek için, başkalarını besin veya sığınak olarak kullanmak zorundadır. Aksini düşünmek, bütünüyle hayatın yok olmasına rıza göstermek demektir. Bu çerçevede biyosferik eşitlik ilkesi, esas itibarıyla "insanın diğer canlı türlerinin yaşamına ve yaşama alanına ve kendilerini kendi doğal tarzlarına göre geliştirme hakkına müdahalesini 'en az' düzeyde tutmasını, 'gereksiz' öldürme ve kullanmalardan kaçınmasını emreder."

Derin ekoloji, biyosferik eşitlik ilkesi bağlamında, insan-merkezci etikteki toplumsal eşitlik fikrini biyosfer düzeyine taşıyarak, bir tür "biyo-demokrasi"ye yönelir. O, böylelikle de doğa-insan ilişkisini etik bir temele oturtup, ahlâkî topluluğun sınırlarını insan olmayan dünyayı da içerecek biçimde genişletir. İnsan ve doğa arasındaki özne-nesne, amaç-araç, efendi-köle ilişkisini ortadan kaldırarak ahlâkî bir ilişkinin önünü açar.

Toplumsal Ekoloji

Toplumsal ekoloji düşüncesi, Amerikan radikal ekolojisti Murray Bookchin tarafından geliştirilmiş ve işlenmiştir. Bookchin'in anarşist gelenek içindeki sol-liberter bir çizgiden gelişi, toplumsal ekolojinin anarşist unsurlar içermesine yol açmıştır. Esas itibarıyla Kropotkin'in anarko-komünizminin toplumsal ekoloji üzerinde hatırı sayılır bir etkisi vardır. Bookchin, 1960'lardan beri toplumsal ekoloji üzerine yazdığı yazıların başlıca amacını, ekolojik krizin toplumsal kaynaklarına ilişkin tutarlı bir görüş geliştirmek ve toplumu "akılcı" bir çizgide yeniden yapılandıracak "eko-anarşist bir proje" sunmak biçiminde özetlemektedir.

Toplumsal ekolojinin temel dayanağı, toplumla doğayı karşı karşıya getiren sorunların toplum ile doğa arasında ortaya çıkmadığı, toplumsal gelişmenin içinden çıktığı düşüncesidir. Toplumla doğa arasındaki bugün algılanan karşıtlık ve bölünme, toplumsal alandaki bölünmelerden, insanların kendi aralarındaki çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Bookchin'in göstermeye çalıştığı husus, ekolojik sorunlar ile içinde yaşadığımız "akıl dışı", "anti-ekolojik" toplumun doğrudan ilişkisidir. Bu sorunların kökeni, hiyerarşik, sınıfsal ve rekabetçi kapitalist toplumda yatmaktadır. O nedenle toplumsal ekoloji, ekolojik sorunun çözümünü toplumun "yeniden kurulması"nda görür. İnsanın doğa üzerindeki tahakkümünün kaynağı, insanın insan üzerindeki tahakkümü ise tahakkümü yaratan kurumsal ve ideolojik yapının tasfiyesi bir zorunluluktur.

Toplumsal ekoloji şu sorulardan yola çıkmaktadır: İnsan ve doğayı birbirinden ayıran çatışmacı toplumsal ilişki biçimi nasıl ortaya çıkmıştır? Bu çatışmayı mümkün kılan kurumsal oluşumlar ve ideolojiler nelerdir? İnsan ihtiyaçlarındaki artış ve teknolojideki gelişmeler bilindiğine göre, böyle bir çatışmanın önüne geçilebilir miydi? Bu çatışma, ekolojik bir toplumda ortadan kaldırılabilir mi? Akılcı ve ekolojik bir toplum, doğal ev-

rim sürecinin içine nasıl yerleştirilebilir?

Bu sorular tarafından yönlendirilen toplumsal ekoloji, birbiriyle ilişkili üç analiz düzeyi içerir. Birinci düzeyde, "biyolojik" evrim ile "toplumsal evrim" arasındaki "doğal" süreklilik ortaya konulur. Toplumsal ekoloji, statik doğa algısını reddetmektedir. Doğa, pencereden baktığımızda gördüğümüz manzara değildir. Bundan daha fazla bir şeydir. Doğa, gittikçe farklılaşan ve karmaşıklaşan hayat biçimlerinin birikimli evrimidir. İnsan toplumu da bu evrim sürecinin bir parçasıdır. Bu çerçevede toplumsal ekoloji, toplum-doğa ikilemini aşarak, biyolojik doğa ile insan toplumu arasındaki içiçeliği ve süreklilikleri araştırır.

İkinci analiz düzeyi, toplumsal evrime odaklanır. Bu düzeyde toplumsal ekoloji, toplumsal evrim içinde meydana gelen ve insan toplumuyla doğal hayatı yavaş yavaş karşı karşıya getiren kırılma noktaları üzerinde yoğunlaşır. Bookchin'in ifadesiyle, "insanın yalnızca doğaya zarar veren değil, aynı zamanda bilinçli çabaları yoluyla doğayı zengin bir biçimde güçlendirebilecek bir canlı olduğu düşünülürse, insanlığın geniş bir kesimini organik evrime etkin olarak katılmaktan alıkoyan ve yaşam dünyasını sömüren asalaklara dönüştüren etmenleri ortaya çıkarmak, toplumsal ekoloji için son derece önemli hâle gelir." Analizin bu düzeyinde Bookchin, tarihin ve antropolojinin yardımına başvurarak "hiyerarşi ve tahakkümün antropolojisi"ne yönelir.

Toplumsal ekolojinin üçüncü analiz düzeyi, özgür, ekolojik toplum tasavvurunu ya da deyim yerindeyse ütopyasını içermektedir. Ekolojik bunalımın kökleri toplumun yapısında bulunuyor ise, toplum ve doğa arasında bir denge kurmak için toplumun ekolojik ilkelere göre devrimci bir biçimde "yeniden kurulması" gerekmektedir. Akılcı, özgürlükçü ve ekolojik toplum, uygarlığın getirdiği tahakküme dayalı "zorunluluk alanı" (doğa) ve "özgürlük alanı" (toplum) karşıtlığını aşan; doğal özgürlük ile toplumsal özgürlüğün etkileşiminden ortaya çıkan "gerçek" özgürlüğü hedefleyen bir toplumdur. Bookchin'in "ekotopya"sı, tarih dışı bir nitelik taşımaz; aksine, böyle bir toplum tarihe müracaat edilerek ve "insanlığın özgürlük repertuvarı"ndan yararlanılarak tasarlanır.

Toplumsal ekoloji, doğayı, cansızdan canlıya ve oradan toplumsal olana doğru birikerek çoğalan evrimsel bir süreç olarak algılamaktadır. Yani, doğa bir bütün olarak hem biyolojik gelişimi (birinci doğa) hem de toplumsal gelişimi (ikinci doğa) içermektedir. Toplumsal ekoloji bu iki gelişimi karşıtlık, zıtlık temelinde ele almamakta, yaratıcı ve paylaşımcı bir evrim biçiminde görmektedir. İşte bu noktada toplumsal ekoloji asıl soruyu sormaktadır: Toplumsal evrim nasıl bir süreç izledi ki, insanlık ve doğa bugün birbirinin karşıtı şeklinde algılanmaktadır? Bookchin bu soruya cevap ararken, önce doğa ile toplumun (birinci doğa ve ikinci doğanın) sürekliliğini ortaya koyar, daha sonra da toplumsal gelişmenin doğal evrimden farklılaşmasına yol açan toplumsal süreçleri ve bu süreçteki kırılma noktalarını ele alır.

Toplumsal ekoloji, insanın insana tahakkümünün, doğanın tahakküm altına alınmasını önceleyen fikrinden yola çıkmaktadır. Buna göre, doğaya tahakküm düşüncesi, insanın insana tahakkümünden türemiştir. Toplumsal ekoloji, toplumsal baskıyı geniş bir çerçevede ele almaktadır. Ekonomik anlamda sınıfların ortaya çıkışını önceleyen ve zorunlu olarak ekonomik bir temele dayanmayan kurumsallaşmış zor kullanma, emir verme ve itaat etme biçimleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Toplumsal ekoloji "toplumsal sorun"u, ekonomik sömürünün ötesinde, ailede, kuşaklar ve cinsler arasında, etnik gruplarda, siyasal, ekonomik ve toplumsal kurumlarda varlık kazanan ve doğayı da içine alacak şekilde genişleyen tahakküm biçimleri olarak formüle eder.

Bookchin'e göre, geleneksel ideolojiler, tahakkümü "doğa yasası" yakıştırmasıyla meşrulaştırırlar. Ancak toplumsal ekoloji, hiyerarşi ve tahakkümü derinlemesine inceleyerek göstermektedir ki, hiyerarşi tamamıyla toplumsal bir kavramdır ve bütünüyle "ikinci doğa"ya aittir. Hiyerarşi kavramı, hayvanlar arasındaki "sözde" tahakküm ilişkilerini tanımlamak için kullanılamaz. Hayvanlar topluluğundaki "tahakküm", bir seçkinler topluluğunun baskı ve sömürüsünden farklıdır. Çünkü hayvanlar, yönetmek amacıyla kurumsallaşmış şiddet biçimleri yaratmamaktadırlar. Kısaca, hiyerarşi ve tahakküm hem köken hem de anlam bakımından "zoolojik" değil, "toplumsal" kav-

ramlardır.

Bookchin'e göre, ilkel toplumlar hiyerarşi içermemektedir. Basit bir cinsel iş bölümüne dayanan ilkel toplumda insanlar, olguları, modern insanın yaptığı gibi "alt", "üst" gibi terimlerle sınıflandırmamaktadır. İlkel toplum eşitsizlik durumunu tanımadığı için, "eşitlik" anlamına gelen bir kavrama da sahip değildir. İlkel toplumun tanıdığı kavram, "saygı" kavramıdır. Cinsel iş bölümü ve kan bağına dayalı bu organik cemaatlerin hiyerarşik, zaman içinde de sınıflı toplumlara dönüşerek parçalanması, toplumla doğal dünyanın birliğini bozmuştur. Hiyerarşinin ilk bilinen biçimi, kabilelerin yaşlılar yönetimine (*gerontokrasi*) dönüşmesi ve yaşlıların gençlere hükmetmeye başlamasıdır. Bunu, erkeğin kadına tahakkümünü getiren ataerkil ailenin ortaya çıkışı izlemektedir. Bir sonraki adım, savaşçıların yükselişidir. Savaş, Şef'i (büyük adam) ortaya çıkarmakta ve önce iktidarı kendi kişiliğinde toplayan şef, zaman içinde iktidarını kurumsal bir niteliğe büründürmektedir. Bunu izleyen süreç, toplumsal statülere dayalı hiyerarşilerin sistemli maddî sömürüye dayalı ekonomik sınıflara dönüşmesi, kırın karşısında sınıfsal ve kurumsal yapılarla özel mülkiyeti güçlendiren kentin ve nihayet devletin ortaya çıkışıdır.

Devlet, ataerkil medeniyetin en üst kurumsal noktasıdır. Yalnızca bir toplumsal idare sistemi olmasının ötesinde, profesyonel bir zor kullanma sistemidir. Askerî, bürokratik ve siyasal bir aygıttır. Devlet, şiddetin profesyonel, sistemli ve örgütlü bir toplumsal denetim biçimi olarak kurumlaşmasıdır. Bu nitelikleriyle devlet, toplumun organik birliğini kesin bir biçimde sona erdirmiş ve insanı insanın karşısına koyan çıkar çatışmalarına yol açmıştır.

Bookchin'e göre, doğaya tahakküm nosyonunu ortadan kaldırmak, toplumu "düzene koyan" bir sistem olarak hiyerarşinin tasfiyesini gerektirmektedir. O nedenle ekoloji hareketi, tahakküm sorununu bütünüyle kucaklamadıkça, ekolojik bunalımın asıl nedenlerini ortadan kaldırma yönünde hiçbir katkı sağlayamayacaktır. Ekoloji hareketi, kapsamlı bir devrim fikrinden yola çıkmaz ve reformcu çevreciliğin açmazlarına takılıp kalırsa, doğanın ve insanın sömürüsüne dayalı mevcut sistemin emniyet sübabı olmaktan öteye gidemeyecektir.

Değerlendirme

Ekolojizm, çevre korumacılığın çağdaş bir versiyonu değildir. Aksine, "hareket" sıfatını kazanması, korumacılığın "romantik" ve "elitist" niteliklerinden kopuşuyla mümkün olmuştur. Ekolojizm, doğa bağlamında yeni çatışma konularını gündeme getirerek kurumsal yapıya meydan okumaktadır. Doğa ve toplum arasındaki "kültürel dolayım"ı, bir başka deyişle modern toplumun doğasını sorgulamaktadır. Bu çerçevede ekolojik bunalımı, modern toplumun işleyişindeki bir aksaklık olarak değil, aksine modern toplumun başarısının yol açtığı bir bunalım olarak görmektedir. Çünkü modern toplumsal-siyasal örgütlenme ve bu örgütlenmeye kaynaklık eden değerler sistemi, doğa ve toplumu karşıtlık temelinde ele almaktadır. Dolayısıyla, ekolojik bunalım, modern-endüstriyel toplumun doğasından kaynaklanmaktadır.

Ekolojizm içindeki aslî sorunlardan biri, "doğalcılık" ve "toplumculuk" kutuplaşmasıdır. Doğal ile toplumsal arasındaki bağın sağlıklı bir biçimde kurulamadığı, ikisinden birinin aşırıya götürüldüğü durumda karşılaşılacak sorun, Castells'in kavramlaştırmasıyla "ideolojik mistifikasyon"dur. Ekolojistler, akıl ve sezginin karşı karşıya getirilmesinden rahatsızlık duymaktadırlar; ancak, akıl ve sezgi etrafında kutuplaşabilmektedirler. Ekolojik toplum tasavvurunun özgürlükçü içeriğini kaybetmemesi, doğa ile toplum, akıl ile sezgi, insan ile insan olmayan dünya arasında gözeteceği dengeye bağlı gözükmektedir.

Ekolojizm, zaman zaman bir korkunun siyasallaştırılması konumuna savrulabilmektedir. "Büyük gezegensel korkular" yaratılmakta ve bu korkudan siyasal ve toplumsal çıkarımlara gidilmektedir. İnsan türünün yok olacağından sürekli bir biçimde söz etmek ve bunun üzerine bir siyasal-toplumsal proje inşa etmeye kalkışmak, otoriterleşmeyi besleyici bir sonuç doğurabilecektir. Çünkü korkuda temellenen hiçbir proje, özgürlükçü bir açılımı gerçekleştiremez. Ekolojik düşünce, esas itibarıyla totaliterliğe meyledebilecek bir potansiyel taşımaktadır. Bunun sebebi, ekolojizmin, insan eylemini muhayyel bir "çevre/doğa" ekseninde yapılandırma girişimini içermesidir. Ütopyaların totaliter potansiyeli göz önüne alınırsa, ekolojik ütopyacılığın yaygınlığı daha anlamlı hâle gelmektedir. Fakat ekolojinin çoğulcu ve farklı-

lıkları vurgulayan doğası, özgürlükçü ütopyalara da imkân vermektedir. Ekolojistlere düşen, doğayı koruma hedefini gözetirken özgürlükçü perspektifin yitirilmemesidir. Eğer toplum doğanın bir uzantısıysa, doğadaki özgürlük ve çeşitlilik, toplumsal hayatın da kurucu ilkesi olmalıdır.

R. BAHRO, "Çevreciliğin Manevi Bir Temeli Var mı, Yoksa Sadece Tepkisel Bir Hareket mi?", *Birikim*, 97(1997); M. BOOKCHIN, *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994; M. BOOKCHIN, *Toplumu Yeniden Kurmak*, İstanbul: Metis Yayınları, 1999; A. BRAMWELL, *Ecology in the 20th Century: A History*, New Haven, Yale University Press, 1989; K. CANGİZBAY, "'Habeas Coppus'tan 'Habeas Oikos'a veya Ekolojizmin Zorunlu Güzergâhı", *Türkiye Günlüğü*, 3(1989); K. ÇAYIR(der.), *Yeni Sosyal Hareketler*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999; A. ÇİĞDEM, "Toplum, Doğa ve Ekopolitik Hareketler", *Birikim*, 98(1997); R. ECKERSLEY, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, Albany, State University of New York Press, 1992; C. MANES, *Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization*, Boston, Little, Brown and Company, 1990; C. MERCHANT, *Radical Ecology: The Search For A Livable World*, London, Routledge, 1992; A. NAESS, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; D. PEPPER, *The Roots of Modern Environmentalism*, London, Croom Helm, 1984; G. TAMKOÇ(der.), *Derin Ekoloji*, Ege Yayıncılık, İzmir, 1994.

Ayrıca **bkz.,** ANARŞİZM, BİYOLOJİ FELSEFESİ, BOOKCHIN, ÇEVRE ETİĞİ, ÇEVRE FELSEFESİ, ÇEVRECİLİK, NAESS.

Tuncay ÖNDER

EKONOMİ. "Ekonomi" sözcüğünün çağdaş dünyada edindiği anlamla, eski Yunan uygarlığında, bu sözcükten anlaşılan anlam arasında çok önemli farklar vardır. Bu farklar üzerinde düşünmeye, bu farkları kavramaya çabalamak, hem ekonomi kavramının *Avrupa* tarihi boyunca geçirdiği evreleri, hedef olduğu anlam sınırlandırmalarını, hem de, Avrupa'nın özgün tarihini anlamamıza yardım edebilir. Ekonomi Yunanca bileşik bir sözcük: *οικονομία* (*oikonomia*); *oikos* - *nomos*. *Oikos* ev, büyük ailenin oluşturduğu ev anlamını taşır. *Nomos* sözcüğü ise, işletmek, yönetmek, düzenlemek anlamlarını içeren *nem* kökünden türer; hem yönetme, düzenleme, çekip çevirme; hem de örf, adet, kural, yasa anlamlarına gelir. Dolayısıyla, *oikonomia*, "evin kurallara, yasalara, adetlere göre işletimi, yönetimi, düzenlenmesi" demektir. Antik Yunan'dan Avrupa'nın yakın zamanlarına kadar, *oikonomikos* başlığıyla yayınlanan yapıtlar, evin reisini, efendisini, evin yönetimi konusunda aydınlatan, ona, kendisiyle ev halkının ilişkileri, ev halkının kendi aralarındaki ilişkileri, evin gereksinimlerini karşılamak amacıyla sürdürülen üretim etkinlikleri üzerine pratik, somut, yararlı bilgiler veren yapıtlar olmuşlardır. Dile getirdiğimiz tez, Moses I. Finley'in, "ekonomi" kavramının Avrupa tarihi boyunca uğradığı anlam dönüşümünü irdeleyebilmek için geliştirdiği bir tezdir (Finley 1973: 17). Bu tez, ilk bakışta, her ne kadar şematik, ayrıntıları göz ardı eden indirgeyici bir görünüm sergilese de, günümüz dünyasında, "ekonomi" adıyla öteki toplumsal etkinliklerden yalıtıp özerkleştirdiğimiz olguların, bir tarihsel süreç içinde bu özerkliği nasıl elde edebildikleri üzerine çok önemli ip uçları verir. *Oikos*'un efendisinin Latin dünyasındaki karşılığı '*paterfamilias*'dır. *Oikonomikos* adlı kitapların amacı, *pater familias*'a, evinin, ailesinin yönetiminde yardımcı olmaktır. Söz konusu aile ise çok geniş bir toplumsal ve ekonomik birime işaret eder. Bu büyük aile içinde, ailenin şefiyle karısının yanında, evin erkek çocukları, bunların eşleri, çocukları, daha da önemlisi, söz konusu topluluğun temel iş gücünü oluşturan köleler de yer alır. Dolayısıyla, *paterfamilias*, ailesi içinde üç tür gücü, iktidarı (*power*) elinde tutar: *Potestas* (patriyarşın çocukları, torunları ve köleleri üzerindeki iktidarı); *manus* (*patriyarşın* karısı ve oğullarının karıları üzerindeki otoritesi); *dominium* (patriyarşın mal ve ürünleri üzerindeki mülkiyet ve kullanım hakkı) (Finley 1973: 19). İşte eski dünyada *oikonomia* kavramı, bu üç tür iktidar ilişkilerini düzenleyen pratik bilgiler bütününe verilen addır. O devirlerde ekonomi adıyla yazılan kitaplar ya da risaleler, bu yüzden sözcüğün bugünkü anlamından çok geniş bir anlam içerir. Yalnızca insanla ürün arasında kurulan nesnel ilişkileri değil, insanla insan arasındaki öznel ilişkileri de kapsadığı için, eski dünyada ekonomi "ahlâk" (*etik*) alanının bir parçasını oluşturur. *Oikonomikos*, antik dünyada, büyük aile içinde yaşayanların aralarındaki hukukî hakları ve ödevleri dü-

zenleyen bir bilgi kolu biçiminde çıkar, karşımıza. Daha kesin konuşacak olursak, eski dünyada ekonomi, ahlâk biliminin "adalet" bölümünün bir boyutunu oluşturur. Nitekim Aristoteles, *Nikomaklıos'a Etik* adlı yapıtında, ya da Aquinalı Thomas *Summa Theologica* adlı eserinde ekonomik olarak niteledikleri konuları, "adalet" bölümünde incelerler. Söz konusu *oikonomikos* tarzında ekonomi anlayışı, Avrupa'da, on sekizinci yüzyıla değin, hatta bu yüzyılın ikinci yarısına değin varlığını sürdürmüştür.

Finley'in söz konusu incelemesinden çıkartılabilecek genel sonuç, bizim çağdaş anlamıyla ekonomi kavramını Adam Smith'e borçlu olduğumuz sonucudur. Konumuzla ilgili incelemelere katkısı, *kavramsal* düzeyde, çok büyük olan Finley'in böylesine karmaşık bir sorunu bu denli kesin bir zamanlamayla çözümlemesi, bununla birlikte iktisadî düşünce tarihi tarafından doğrulanabilecek bir tez değildir. Avrupa tarihinde, daha on altıncı yüzyıldan başlayarak, özellikle de on yedinci yüzyıldan bu yana, birçok kuramcı ve düşünür, ekonomik etkinliklere özgün bir toplumsal alanın parçalarını oluşturan olgular, başka deyimle ahlâk, adalet, hukuk ya da siyasetin kapsadığı alanlardan soyutlanarak özerk biçimde incelenmeyi hak eden özgün olgular gözüyle bakmaya başlar.

"Ekonomi" kavramı, gerçekten de Avrupa'da on altıncı yüzyıldan başlayarak gelişen tarihsel süreç içinde özgün bir anlam kazanır. Şöyle de diyebiliriz: On altıncı yüzyıldan bu yana, toplumbilimcilerin sayıları giderek artan bir bölümü, incelemelerini zenginliklerin üretimi, dolaşımı ve tüketimi gibi, çağdaş dünyada ekonomi terimiyle tanımladığımız olguların, toplumsal düzenin bir alt-kümesini oluşturduğu, bu alt-kümenin de göreceli bir özerkliğe sahip olduğu varsayımıyla sürdürürler. Finley'in tezi bu bağlamda asıl önemini kazanır. Burada, Karl Polanyi'nin, ekonomi teriminin iki anlamı arasındaki karşıtlığı konu edinen çözümlemelerini hatırlatmak yararlı olur. "The Economy as Instituted Process" adlı ünlü metninde (1957) Polanyi, ekonomi teriminin iki anlamda anlaşılması gerektiğini belirtir: "*Substantive*" ve "*formal*" anlamlar. Türkçe "tözsel" terimiyle karşılayabileceğimiz "*substantive*" anlamdaki ekonomi, her şeyden önce insanın, yaşamını sürdürebilmesi için boyun eğmek zorunda olduğu bağımlılıklar bütününe gönderme yapar. İnsan, yaşayabilmek için, hem doğal hem kültürel çevresiyle sürekli alışveriş ilişkisi içindedir; maddî gereksinimlerini karşılayabilmek için, insanın bu alışveriş ağından kopmaması gerekir. İnsanın "*tözsel*" anlamda ekonomik etkinlikleri üstlenmesi özel ya da kişisel bir seçimin sonucunda ortaya çıkmaz; söz konusu etkinlikler, topluluğun bireyi açısından, bir zorunluluğu ifade eder. Dolayısıyla, "*tözsel*" anlamıyla ekonomi, evrensel bir olgudur. Mekânı ve zaman kesiti ne olursa olsun, her toplumun, yaşamını sürdürebilmesi için, "*tözsel*" anlamda üretim, dolaşım ve tüketim etkinliklerini gerçekleştirmesi gerekir. Polanyi, söz konusu olguyu "*embedded*" (içine sokulmuş, yerleştirilmiş, cisimleşmiş) terimiyle betimler. Buna göre, "tözsel" anlamıyla ekonomi, toplumsal yaşamın, sosyal ilişkilerin içine, toplumun gereksinimlerine tümüyle bağımlı, bu gereksinimlerin denetiminde sürdürülen etkinliklere verilen addır.

"*Formel*" anlamıyla ekonomi ise, belli bir tarihsel süreç içinde, özel bir toplum içinde vücut bulur. Bu anlam, *sınırlı* kaynakların *sınırsız* gereksinimleri karşılaması amacıyla etkin ve akılcı (rasyonel) biçimde dağıtımını sağlayan formel hesap sistemine işaret eder. Burada sorun artık daha fazla, yaşamın sürdürülmesi için gereken çabayı üstlenmek sorunu değildir. Ekonomik etkinlik bir *seçim* sorununa, dolayısıyla analitik bir hesap sorunsalına dönüştürülmüştür. "Kıt" olduğu kabul edilen kaynakların, "sınırsız" olduğu kabul edilen gereksinimleri karşılayabilmesi sorunu, daha baştan, gereksinimlerin tümünün karşılanamayacağı koşulunun kabul edilmesini varsayar. "Formel" anlamıyla ekonomi tarzını benimsemiş toplumlar, üretilen malların niceliği ne olursa olsun, "nedret" (*scarcity, rareté, Knappheit*) sorununu aslâ aşamayan, zenginlik ve bolluk düzeyleri ne olursa olsun, hiçbir zaman doyuma erişemeyen, yaşamlarını sürgit kıtlık, yetmezlik duygusuyla sürdürmeye mahkûm olan toplumlardır, Polanyi'nin gözünde. Bu toplumlarda ekonomi sorunu bir mantık işlemi biçiminde, dolayısıyla matematiksel, niceliksel bir problem biçiminde algılanır: Ekonomik etkinlik, son çözümlemede sınırlı araçların sınırsız amaçlara (Polanyi 1957: 243), akla yatkın bir biçimde, israfa, kötü kullanıma

meydan vermeden uyarlanması işlemidir. Polanyi, Avrupa toplumlarının söz konusu ekonomi tarzını, tarihlerinin bir evresinde benimsemeleriyle ilgili tezini, kapsamlı biçimde *The Great Transformation* [Büyük Dönüşüm, 1944] adlı kitabında geliştirir. Yazara göre Avrupa toplumları, çok yakın bir tarihte, ekonomik etkinlikleri toplumsal sistemden, "toplumsal olgunun tümü"nden koparmış, sökmüş (*disembedded*); bu etkinlikleri insan ilişkilerinden, toplumsal yaşamdan, topluma can veren kurumlardan soyutlayıp yalıtarak, kendi amaçlarını kendi içlerinde taşıyan düzenekler hâline getirmiştir. Ekonomik etkinliğin yöneldiği amaç, tanım gereği, hiçbir zaman ulaşılamayacak, daha doğrusu tamamlanamayacak bir amaç olduğu ölçüde, ekonomik etkinliğin "son" bulması söz konusu olmaz. Ekonominin toplumdan sökülerek, kendi özgün yasalarıyla yönetilen, ereğini kendi içinde taşıyan özerk bir alan hâline getirildiği toplumlarda, bireyler ekonomik etkinliğin tutsaklarına dönüşürler. Çünkü üretim güçlerinin yetkinliği ne kadar geliştirilirse geliştirilsin, gerçekleştirilen üretim miktar olarak hiçbir zaman yetmeyeceği için, bireyler, saf mantıksal işleme dönüşmüş ekonomik etkinliğin hiç bitmeyen isterleri doğrultusunda, dur durak bilmeden çabalamak zorunda kalırlar. İleride göreceğimiz gibi, Hegel'in "kötü sonsuzluk" (*schlecht Unendlich*) diye adlandırdığı mantığın tutsağı olurlar.

Finley'le Polanyi'nin, "ekonomi" kavramının Avrupa tarihi içindeki evrimi sorununa aydınlatıcı fikirler ve *kavramlar* önerdikleri yadsınamaz. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, Finley'in tezi, zamanlama konusunda hatalı olup, iktisadî düşünce tarihi açısından analitik bir temelden yoksundur. Polanyi'nin yaklaşımıysa, Finley'inkinden daha da tümel, köktenci, kesinleyici bir karakter sergiler. Düşünür, çağdaş dünyada ekonominin konumu ve işleyişi konusunda aşırı ahlâkçı bir bakış açısı benimser. Bu yüzden, örneğin piyasada arz-talep mantığı doğrultusunda oluşan fiyat mekanizmasının, yalnızca, ekonomik olguları toplumsal yaşamdan koparmış çağdaş Avrupa toplumlarında ortaya çıktığı, dolayısıyla "fiyatların çalkalanması" olgusunun Avrupa tarihinde *çok yeni* bir olgu olduğu tezine benzer temelsiz tezleri savunmak durumunda kalır. Ayrıntıları bir çırpıda göz ardı ederek tarihsel genellemelerin konforuna yerleşen tutumlara kuşkuyla bakan Braudel gibi tarihçiler, Polanyi'nin bu tür genellemelerini, haklı olarak, sert bir dille eleştirirler.

Bu sıkıntılara rağmen, aşağıdaki soruşturmamızda Finley ile Polanyi'nin kavramlarından büyük ölçüde yararlanacağız. Bununla birlikte, tarihsel düzeyde çözümlemelerimize ışık tutacak düşünürler Karl Marx ile Max Weber olacak. Bu inceleme ya da soruşturmayı metin çözümlemesi yöntemiyle sürdüreceğiz.

"Ekonomi"nin Antik Yunan'daki Konumu

Platon: Platon'un *Devlet* adlı yapıtında, gereksinimlerle ilgili bölüm ile Adam Smith'in iş bölümüyle ilgili analizleri arasında yaklaştırmalar yapılmış, Platon'un düşüncelerinin Smith'inkilere çok yakın olduğu öne sürülmüştür. Bu değerlendirme ne dereceye kadar doğrudur? Platon'un ekonomik olgulara bakışını Smith'in bakışına yaklaştırmak ne derece isabetli bir girişimdir?

Devlet'in ikinci kitabında, toplumun (kent, site, *polis*) doğuşu konusunda Sokrates şöyle konuşur: "Bence toplumu (πόλις - *polis*) yapan (doğmasına neden olan), insanın tek başına kendi kendisine yetmemesi (αὐτάρκης - *autarkes*), başkalarını gereksemesidir (bir sürü şeyin eksikliğini duymasıdır;)" (369b). Bu gözlemle, Platon, *polis*'in kökeninin birtakım efsanelerde ya da masallarda değil, maddî bir zorunlulukta aranması gerektiğini vurguluyor; toplumun doğuşunda belirleyici olan etmen gereksinimlerin karşılanması zorunluluğu. Burada hemen belirtmek gerekiyor: Platon'un toplum olgusuna yaklaşım tarzı kesenkes *materyalist* bir yaklaşımdır. Eğer toplumun temelinde "gereksinimlerimiz" yer alıyorsa, toplum, zorunlu olarak, kendi içinde bir iş bölümü gerçekleştirecektir: "Bir insan bir eksiği (gereksinimi: χρεία - *khreia*) için bir başkasına baş vurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni (*polis*) deriz, değil mi?" (369c).

Öte yandan, insan bir tek işle uğraştığında, yeteneklerini, gücünü bir tek amaç yönünde kullandığında çok daha olumlu sonuçlar alır. Her insanın bir tek işle uğraşmasının

çok daha isabetli olduğu, insanın doğası incelendiği zaman da ortaya çıkar. Platon'a göre her insan, doğuştan, bir tek iş, bir tek uğraş için belirlenmiştir. Kişinin mutluluğu da, onun doğuştan adandığı işin ne olduğunu bulgulayıp, gerçek yaşamında bu işi yapmasına bağlıdır: "Böylece insan başka işlerle uğraşacağına, yaradılışına uygun olan işi zamanında görürse, iş gelişir, hem daha güzel, hem daha kolay olur" (370c). Bu açıklamaları yaptıktan sonra Sokrates, *polis* içinde, toplumun temel gereksinmelerini karşılamak için vazgeçilmez mesleklerin neler olduğunu incelemeye başlar; bunların kısa bir dökümünü yapar: Çiftçi, mimar, dokumacı, kunduracı, dülger, çilingir, çoban, sığırtmaç, çeşitli tür tüccar, gündelikçi gibi mesleki sayar. Sorularını yanıtlayan kişinin müdahalelerini göz önünde tutarak, bu sınırlı meslek ve iş dökümünü biraz daha geliştirir; *polis*in insanlarının güzel meyveler, sebzeler, yemekler yiyebilmeleri için gerekli iş bölümünü de *polis*in içine sokar. Bu döküm sonucu, yirmi kadar meslek saydıktan sonra Sokrates, kendi kendine yeten, yurttaşlarını mutlu kılan, *tamamlanmış* bir *polis*e ulaştıklarını savunur. Dinleyicisi Glaukon doğallıkla karşı çıkar: "Sokrates, senin kurduğun bu toplum, domuzların toplumu olsaydı, onları gene böyle yaşatacaktın" (372d). Sokrates şaşırır, insanları nasıl yaşatması gerektiğini sorar. Glaukon'un yanıtı basittir: O gün kentte insanlar nasıl yaşıyorsa öyle yaşatmak gerektiğini, rahat bir yaşam sürebilmeleri için yatacak yerleri, üzerlerinde insanca yemek yiyebilecekleri masaları olması gerektiğini söyler. Sokrates'in bu gözleme tepkisi son derece anlamlıdır: "Anlıyorum ne demek istediğini. Yeni doğmuş bir toplumu değil, bolluğa kavuşmuş bir toplumu ele alacağız... Ben asıl toplumu, henüz bozulmamış, gürbüz olanını ele almıştım. Ama istersen bozulmuş, illetli (*φλέγμα - flegma*) bir toplumu ele alabiliriz. Buna bir engel yok. Hem dediğin gibi, birçokları benim ele aldığım düzenle yetinmeyecekler. Yataklar, masalar, her çeşit eşya, katıklar, kokular, (zevk) kadınları, tatlılar isteyecekler, hatta bunların türlü türlüsünü. Böyle olunca da, demin başta saydığımız, ev, elbise, kundura yaşamak için en gerekli şey sayılmayacak. O zaman gelsin resim, gelsin nakış. Altınımız, fildişimiz ve buna benzer şeylerimiz olsun diyecekler, değil mi?" (372e-373a).

Sokrates'in bu tepkisi üzerine söyleyecek çok şey var. Filozofa göre bir iş bölümü tarzında betimlenen *polis*in sağlıklı, gürbüz, canlı korunabilmesinin koşulu, iş bölümünün sıkı bir denetim altında tutulmasıdır. Platon'un betimlediği toplum, ilk adımda Adam Smith'in tasarladığı topluma çok yakın görünüyor. Smith de her toplumun özgün bir iş bölümü içerdiğini savunur, *Ulusların Zenginliği*'nin ilk bölümünde. Ancak söz konusu benzerlik geçerliliğini çok çabuk yitirir. Çünkü iş bölümünün gelişmesi aslâ bir amaç değil, Platon'un gözünde. Tam tersine, denetlenmemiş, sınırlanmamış iş bölümü, toplumu kaçınılmaz biçimde yozlaştırıp çökertme tehlikesini taşır. Temel gereksinimlerin karşılanması zorunluluğu, toplumun doğmasına neden olan etmendir kuşkusuz. Ancak gereksinimlerin başı boş bırakılması, kişilerin akıllarına estiği biçimde, hayallerinde canlandırdıkları tasarımların çeşitliliği ve niceliği ölçüsünde gereksinim yaratmaları, toplumu denetlenemez bir devinim içine sürükler. Bu noktada Platon'un çözümlemeleri, ekonomik düzeyde, Smith'e tümüyle yabancı bir kavram çıkarır karşımıza: "Doğru ölçü." Bu, her türlü aşırılıktan kaçınılması gerektiğini ifade eden bir kavramdır. Başka bir deyimle, o "karar" kavramına karşılık gelir. İyi insan, dolayısıyla iyi *polis* bu yetiye sahip olan insan ya da *polis*tir. Filozof *Yasalar* adlı kitabında şöyle der: "Güzel, hızlı ya da iri, hatta sağlıklı bir beden değerli değildir -aslında çok kişi böyle sanır-, tersi niteliklere sahip beden de değerli değildir, ama bütün bunların ortasını (*μέσος - mesos*) bulan, hem son derece ölçülü hem de son derece güvenilir olur; çünkü bu niteliklerden biri ruhu kendini beğenmiş ve küstah yapar, öteki de aşağılık ve köle. Aynı şekilde, para ve mal sahibi olma da aynı değer ölçüsüne bağlıdır: bunların aşırısı kentlerde ve kişilerde düşmanlık ve ayaklanmaya yol açar, eksikliği de hemen her zaman köleliğe götürür" (*Yasalar*, 728d-e).

Platon'un, genel olarak da eskilerin gözünde *kötülük*, son çözümlemede, *aşırılıktır*. Aşırıya kaçıldığı anda yozlaşma da başlar. Bu açıdan Platon, *Yasalar*'da, en iyi *polis*in, yurttaşlarını hem aşırı zenginlikten hem aşırı yoksulluktan koruması gerektiği görüşünü savunur: "Bunlardan sonra yasa taslağı olarak şunu koyabilirim: Biz diyoruz ki, ayak-

lanma yerine daha doğrusu içten çözülme adı verilen en büyük illete bulaşmamış bir devlette, birtakım yurttaş kesimlerinde ne dayanılmaz yoksulluk bulunmalı, ne de zenginlik; çünkü her ikisi de bu illete yol açar: o hâlde, şimdi yasa koyucu bunların sınırını belirtmelidir. Öyleyse, yoksulluğun sınırı başlangıçtaki pay olmalı: Bu, olduğu gibi kalmalı; hiçbir yönetici ya da erdemiyle sivrilmek isteyen hiç kimse, bu payın azalmasına göz yummamalı. Yasa koyucu bunu ölçü olarak alıp, bunun iki, üç, hatta dört katına çıkmasına izin verecektir (...) biri daha fazlasını elde edecek olursa, ölçüyü aşan tutarı kente ve koruyucu tanrılara bırakmak koşuluyla ün kazanacak ve ceza görmeyecektir" (*Yasalar*, 744d – 745a).

Aşırılık iki yönde de, hem "bolluk" yönünde hem "eksiklik" yönünde ortaya çıkabilir. Yasa koyucu, yurttaşların aşırı derecede zenginleşmelerini engelleyici önlemler aldığı gibi, yurttaşların aşırı yoksullaşmalarını da engelleyici önlemler almalıdır. Platon'un en iyi *polis*'inde aşırı zenginlik yasaklandığı gibi, aşırı yoksulluk da yasaklanır. Ne çok zengin ne de çok yoksul insandan, iyi yurttaş olabilir. Söz konusu "ölçü", "karar", "orta yol" kaygısı Platon'u, zorunlu olarak, gerekli-gereksiz, vazgeçilmez-lüks, birincil-ikincil, asıl-ayrıntı, doğal-yapay, temel-önemsiz ayrımı benzer birtakım ayrımlar yapmaya yöneltir. Bu karşıtlıkların birinci öğelerini elde tutup ikinci öğelerini elden çıkarmayı, onlar arasında kesin bir sınır çizmeyi ve bu sınırı aslâ aşmamayı öğrenmek gerekir. Aşırılıktan ancak bu şekilde korunmak mümkün olabilir. Bunu da, yurttaşlara *polis*, *polis*in yöneticileri sağlar. Yurttaşlar ekonomik etkinliğin nerede durması gerektiğini, üretimin hangi noktada *yeterli* olduğunu, hangi noktada ekonomi alanından çıkıp başka uğraşlara yönelmeleri gerektiğini öğrenmelidirler. Kısacası, onların klâsik iktisatçıların sözünü ettikleri "sermaye birikimi"nin nerede durması gerektiğini öğrenmeleri gerekir. Bu yüzden, yasaların, *polis* içinde, her şeyden önce, "ölçüyü", "ölçülülüğü" var kılmaları gerekir.

Oysa Smith'in metnine göz attığımızda, bu tür bir ölçü kaygısının, onun ekonomik düzeyde sürdürdüğü soruşturmanın mantığına bütünüyle yabancı olduğunu görürüz (1776). Ancak şunu özellikle belirtmek gerekir: Smith, "sınır" sorunsalına hiçbir zaman yabancı olmadı. Nitekim, birinci kitabın on birinci bölümünde şu satırları okuruz: "Yiyecek isteği, her kişide insan midesinin dar kapasitesiyle sınırlanmıştır; ancak yapı, elbise, ev eşyası, mobilyadaki rahatlık ve süslemeler için duyulan isteğin herhangi bir sınırı (*limit*) ya da belli bir bitim yeri yok gibidir" (1776: 269). Yalnız Smith'i Platon'dan ayıran nokta, bu saptamanın, on sekizinci yüzyıl düşünüründe, herhangi bir endişe, bir tedirginlik yaratmamasıdır. Tam tersine, düşünür, söz konusu sınırsızlığın, üretimin artması yönünde akıllıca kullanılmasını salık verir. Birinci kitabın birinci bölümünde, toplu iğne üreten atölyeye gittiğinde, Smith'i ilgilendiren, bu iş kolunda, emeğin daha akıllı, daha bilimsel düzenlenmesiyle, iş gücünün verimliliğinin ve üretimin miktarının, önceki koşullarla karşılaştırılamayacak kerte artması olgusudur. Önceki koşullarda, bir işçi "tüm gücüyle çalışarak belki ancak günde bir iğne yapabilir; kesinlikle yirmi iğne yapamaz" (1776: 110). Oysa, on işçi arasında gerçekleştirilecek akıllı bir iş bölümü sayesinde, yani iğne ürünü alt parçalara bölünerek her bir parçanın bir işçi tarafından üretilmesiyle, bu on kişiye "bir günde kırk sekiz bini aşkın toplu iğne" üretme olanağı doğar. Dolayısıyla, yeni koşullarda bir tek işçiye günde "dört bin sekiz yüz iğne" düşer. Bu gözlem Smith'te hayranlık uyandırır. Düşünür, kişi başına, günde bir iğneden günde dört bin sekiz yüz iğneye geçmenin *ne işe yaradığı*, *gerekip gerekmediği*, bu binlerce iğnenin hangi *gereksinimi karşılayacağı* sorusunu aslâ sormaz. Daha doğrusu Smith'in gözünde, bu soru anlamsızdır. Üretmek, emeğin üretim gücünü, üretim araçlarının verimliliğini elden geldiğince artırmak, yeni değere yeni değer eklemek, "*iyi*"nin kendisidir, Smith'in gözünde. Artan üretim *büyümeyi* sağlar. Büyümekse dünyamızın genişlemesi, dolayısıyla yaşam koşullarımızın sürekli mükemmelleşmesi yani özgürleşmemiz demektir. Üretmekten korkmak özgürlükten korkmaktır, Smith'in gözünde.

Bu tutumun, Platon'un dünya görüşünden ne denli uzak, hatta bu görüşün tam tamına karşıtı olduğunu vurgulamak abartılı olmaz. İlk adımda şunu belirtmek gerekir: Platon da Smith de "uzmanlaşma"nın önemini vurguluyorlar. Ancak Platon bu konuya

ahlâksal düzeyde yaklaşıyor. Uzmanlaşma, kişinin "yaradılışına uygun iş"le uğraşması, çabasını, hünerini bu işte göstermesi demek filozofun gözünde. Son çözümlemede uzmanlaşma kişinin mutluluğunu, kişinin dünyada kendi kendisini gerçekleştirmesinin koşullarını ilgilendiren bir konu. Oysa Smith, uzmanlaşma konusuna tamamen ekonomik düzeyde yaklaşıyor. Düşünürün gözünde önemli olan uzmanlaşmanın kişiye getirdikleri değil, iş gücünün verimini olumlu yönde etkilemesi. Uzmanlaşma üretimi durmaksızın artırdığı için geliştirilmesi gereken bir olgu.

Ayrıca Platon, Smith'in gözünde hiç bir anlamı olmayan bir değere, eski bilgelerin, özellikle, Platon'un öğrencisi Aristoteles'in çekincesiz paylaştıkları bir değere sıkı sıkıya bağlıdır: "Kendi kendine yeterlik", *αὐταρκεία* (otarşi) değeri. Bu değerin anlamını kavrayabilmek için, *Yasalar*'ın şu bölümüne bakılabilir: "Bütün bunlardan sonra bir başka yasa geliyor: hiç kimse kişisel olarak altın ya da gümüş para sahibi olamaz: Ama günlük alışverişlerde madeni para kullanılabilir; elişçilerinin karşılığını vermek ve bu gibi işlerde çalıştırılan ne kadar ücretli varsa hepsine, kölelere ve yanaşmalara paralarını ödemek zorunludur. İşte bu nedenle, yalnızca içerde geçerli olan, ama başkaları (*ἀλλοι* - *alloi*) arasında değeri olmayan madeni paraya sahip olunması gerektiğini söylüyoruz; bütün Yunanistan'da ortak olan para ise, askerî seferler ve öteki ülkelere yapılan türlü yolculuklar için kullanılır. (...) Ama birinin kişisel olarak yurt dışına çıkması gerekiyorsa, o, yöneticilerden izin aldıktan sonra yola çıkmalıdır; dışarıdan yurduna yabancı parayla dönecek olursa, bunu değeri kadar yerli parayla değiştirerek devlete bırakmalıdır" (741e-742b).

Platon için, genel olarak da eski dünya düşünürlerinin gözünde, "içeri-dışarı" ayırımı son derece güçlü bir ayırımdır. Dışarı (yabancılar, başkaları), her an, içerinin (biz, kardeşler, yurttaşlar) uyumunu, dengesini, ahlâkını, huzurunu, rahatını bozmaya hazır tehlikeleri barındıran kötücül bir güç biçiminde algılanır. Yurttaşların kendilerini dışarıdan *sakınmaları* gerekir. Bu yüzden, yurttaşların dışarıyla ilişkilerini devlet, *polis*, çok sıkı biçimde denetlemekle yükümlüdür. Özellikle yurttaşların dışarıyla kurabilecekleri olası ekonomik ilişkilerin büyük bir titizlikle izlenmesi, bu ilişkilerin dolaysız biçimde sürdürülmesinin engellenmesi zorunludur. Yurttaşların dışarıyla ilişkilerinin devlet dolayımıyla kurulması, Platon'un siyaset felsefesinin temel ilkelerinden birini oluşturur. Yukarıdaki alıntıda karşılaştığımız *iki tür para* izleğini, işte bu ilkenin ışığında değerlendirmemiz gerekir. Görüldüğü gibi, *polis* içinde kullanılan para, basit bir madenden yapılmış, özgün değeri olmayan, dolayısıyla değerini üzerindeki imzadan, yani *polis*in iradesinden alan, bütünüyle uzlaşmaya, "konvansiyon"a dayalı saymaca bir birimdir. Yurttaşlar bu parayı, devletlerine güvendikleri için kullanırlar; içeride kullanılan para değerini devlete duyulan güvene borçludur. Özgün değeri olmadığı için, *polis*in dışında hiçbir geçerliliği yoktur. Oysa, dışarıyla yapılabilecek bir alışverişte, yabancı ortak, bu parayı kabul etmez. Dışarıda kabul gören para "altın ya da gümüş para", yani özgün değeri olan ve dolayısıyla değerini herkesin tanıdığı paradır. Platon işte bu devletler arası, *polis*ler arası geçerliliği olan parayı yurttaşların ellerinde tutmasını yasaklıyor. Çünkü uluslararası geçerliliği olan paraya sahip yurttaş, devletin denetiminden sıyrılarak, dışarıyla dolaysız ilişkiye girebilir. Bir yurttaşın altın ya da gümüş paraya sahip olması, kimi gereksinimlerini dışarıdan, başkalarının üretiminden sağlayabilme gücünü elinde bulundurması demektir. Başka bir deyimle, dışarıyla kurulabilecek dolaysız ekonomik ilişkiler, yurttaşların kayıtsız şartsız benimsemeleri gerekli temel ahlâkta, gereksinimlerin *polis*in üretimiyle sınırlandırılması zorunluluğuna dayanan ahlâkta gedik açar. Devletinin üretimiyle yetinmesini bilmeyen yurttaş, dışarının üretimi sayesinde gereksinimlerini çoğaltmaya yönelir, giderek aşırılığa düşer ve en sonunda yozlaşacaktır. İşte "otarşi", kendi kendine yeterlik, bu yozlaşma tehlikesini önler. *Polis* yurttaşlarına tümüyle *yetmelidir*. Yurttaşın mutluluğu, ülkesi içinde herhangi bir *eksiklik* duygusuyla yaşamamasına bağlıdır.

Ayrıca eksiklik duygusu güçsüzlüğün, aczin işaretidir. Platon'a göre, eğer bu güçsüzlükten yabancının üretimiyle kurtulabiliyorsak, bu, yabancıya bağımlı olduğumuz, dolayısıyla özgür olmadığımız anlamına gelir. Aristoteles'in gözünde, özgür insanın (*ελεύθερος* - *eleutheros*) koşulu, "başkası (*ἄλλος*

- *allos*) için yaşamamak" yani kendi kendine yetmektir (*Rhétorique*, 1367a, 31). Bu tür bir dünya görüşü içinde dış ticaret gibi bir etkinliğin gelişmemesi kolaylıkla anlaşılır. Dış ticaret, bağımsızlığın, dolayısıyla özgürlüğün yitirilmesi tehlikesini taşır. Dışarıyla ekonomik ilişkiler konusunda eskilerin gösterdikleri bu tedirginliği, Adam Smith'in hemşerisi, arkadaşı ve meslekdaşı İskoçyalı büyük filozof David Hume'un, *Political Discources* (Hume 1752: 145-152) adlı yazılarında savunduğu görüşlerle karşılaştırdığımızda, ekonominin "*tözsel*" anlamıyla "*formel*" anlamı arasındaki farkın aydınlatıcı örneklerinden biriyle karşılaşırız. Hume, sözü geçen yazılarda, genel olarak tüm klâsik iktisatçıların, özellikle de David Ricardo'nun (1772-1823 - "karşılaştırmalı maliyet kuramı") çekincesiz benimseyecekleri dış ticaret ile ürün ve hizmetlerin serbest dolaşımıyla ilgili tezini geliştirir. Düşünürün bu konudaki varsayımı Platon'unkinin tam tersidir: Dış ticaret, ithalat ve ihracat, kişilerin dünyalarını genişletir, onların başka ürünler, başka üretim biçimleri, başka yaşam biçimleri, başka inançlar, başka ilkeler, başka değerler, başka adet ve örfler tanımalarını sağlayarak, kişileri yontar, *eğitir*; bu açıdan dış ticaret, kişileri evrenselleştirerek *özgürlüklerini artırır*. Hume'un bu yazılarda karşı çıktığı siyaset kısa görüşlü ve bencil devletlerin doğal bir yönelimle uyguladıkları *korumacılık*tır.

Aristoteles: Aristoteles, esas itibarıyla *oikonomia*nın veya "*tözsel*" anlamda ekonominin kuramcısıdır. *Politika* adlı yapıtının birinci kitabı, büyük ölçüde, ekonomik konulara ayrılmıştır. Başka bilim dallarında son derece kapsamlı kuramlar, çözümlemeler geliştirmiş filozofun, genel soruşturmasında, ekonomik olgulara, hocası Platon gibi, çok az yer ayırmış olması yüzünden; sözünü ettiğimiz kitap iktisatçılar ve toplum bilimcilerin çok dikkatini çekmiş, kitapta geliştirilen çözümlemeler düşünce tarihi boyunca kapsamlı yorumlara hedef olmuştur. Kitabın en ünlü bölümlerinden birini okuyalım: "Her eşya ya da mülkiyet konusu iki kullanıma açıktır: Bu kullanımların ikisi de o şeyin kendi kullanımlarıdır, ama benzer kullanımlar değildir; çünkü bunlardan biri söz konusu eşyaya özgün (eşyanın özüne, doğasına uygun) kullanımdır, öteki değildir. Örneğin bir ayakkabı ya ayağa giymeye yarar ya da bir başka şeyle değiştirilmeye. Her ikisi de ayakkabının kullanımlarıdır; çünkü o ayakkabıyı, bir ayakkabı isteyen birine verip karşılığında para ya da yiyecek alan bir kimse bile, ayakkabıyı ayakkabı olarak kullanmaktadır; ama onu doğal kullanımı yönünde kullanmaz; çünkü ayakkabı değiş-tokuş amacıyla yapılmamıştır. Aynı şey mülkiyet konusu olan öteki eşyalar için de geçerlidir; değiş-tokuş süreci bunlardan herhangi birine uygulanabilir" (IX 1257a).

İleride ekonomi politik'in temel ayırımlarından birini oluşturacak kullanım değeri/değişim değeri karşıtlığı, tarihten elimizde kalan yazılı belgeler göz önüne alındığında, ilk kez, Aristoteles'in bu metninde, bu denli kesin ve kuramsal biçimde dile getiriliyor. Her eşya, her nesne ya öngörüldüğü gereksinimi karşılaması amacıyla ya da salt değiş-tokuş amacıyla, yani eşyanın salt dolaşımından sağlanacak değer birikiminin artması amacıyla kullanılabilir. Eşyalar, öngörüldükleri gereksinim söz konusu olduğunda, birbirlerinden kesinlikle farklı, özgün gerçekliklerdir. Ancak salt değiş-tokuş nesnesine dönüştürüldüklerinde, gereksinimler düzeyindeki farklılıklar silinir; eşyaların tümü, salt değişim değeri taşıyan anonim, bir örnek dayanaklar görünümünde, yani salt "meta" görünümünde ortaya çıkarlar. *Das Kapital*'in (1867) ilk bölümü, bir anlamda, Aristoteles'in yukarıdaki metninin derinlemesine yorumudur denilebilir.

Aristoteles iki tür geçim sağlama, yaşam sürdürme, kazanım biçimini (κτητική - *ktetike*), söz konusu karşıtlık temeli üzerinde, birbirinden ayırır. Bunlardan biri "doğal", uygulanması çekincesiz öğütlenebilecek kazanma biçimi; öteki ise doğa dışı, sakınılması gereken kazanma biçimidir. İyi kazanma, ailenin geçimini sağlayacak gereksinim nesnelerini elde etmek için sürdürülen üretim ya da değiş-tokuş etkinliklerinden oluşur. Aristoteles, aile içinde sürdürülen bu ekonomiye οἰκονομική (*oikonomike* - "*économie domestique*") adını verir. Bu kazanma biçimi, kazanılan eşya özgün kullanımı doğrultusunda, yani bir gereksinimi karşılamak amacıyla kullanılacağı için "iyi", "yararlı", "doğal" bir etkinliktir. Ancak Aristoteles, *oikonomike* sözcüğünden yalnızca ev ekonomisini anlamaz; kentin, sitenin, *polis*in ekonomik yaşamının düzenlenmesi, yönetimi anlamında da

kullanır aynı sözcüğü (VIII, 1256b). İster ailenin ister kentin ekonomik yaşamı olsun, *oikonomike* düzeninde her türlü ekonomik işlem, gereksinimlerin denetimi altında sürdürülür.

İkinci tür kazanma biçimiyse, eşyaları doğalarına uygun olarak kullanmak amacıyla değil, fakat onları dolaşıma sokarak servet edinmek, parasal değerleri artırmak amacıyla sürdürülür. Aristoteles bu ikinci tür kazanma biçimini tanımlamak için χρηματιστική (*khrematistike*) terimini kullanır. Özellikle Ortaçağ'da çok büyük bir ün kazanacak bu sözcük, kâr etmek amacıyla mülkiyet edinme, *para* kazanma anlamına gelir (*acquisition of property; Gelderwerb*). Aristoteles'in metninin büyük bölümünde *khrematistike* terimi, olumsuz, kötü, doğa dışı kazanım anlamında kullanılır. Ancak filozofun bu terimi olumlu anlamda da, genel olarak kazanım biçimi anlamında da kullandığı olur. Terimin salt olumsuz anlamıyla kullanılması, daha çok, Aristoteles'in Ortaçağ yorumcularına özgüdür. *Khrematistike*'nin *kötülüğü*nü belirleyen özellik, onun sınır tanımayan, bir noktada durup *tamamlanmayan*, bir *sonu* olmayan etkinliği ifade etmesinde yatar. Aristoteles, bu konuda, Solon'un şu sözünü hatırlatır: "İnsanların zenginliğine sınır konmamıştır" (VIII, 1256b). *Khrematistike* türü etkinlikte gereksinim amaçtan araç konumuna indirgenmiştir. *Oikonomike* içinde gereksinim, kazanma ediminin amacıyken (bu yüzden de gereksinimin karşılanmasıyla kazanma edimi son bulur), *khrematistike* içinde gereksinim servet birikiminin basit bir aracına dönüşür; kazanma edimi bir noktada son bulmaz, sonsuza değin sürer gider. Bir eşyanın salt değişim değeri için kullanımı, bu eşyayı alıp satan kişilerin gözünde, eşyanın bir kullanım değerinin olmasına bağlıdır. Kullanım değeri olmayan bir eşya dolaşıma da giremez. Ancak *oikonomike*de değişim değeri kullanım değerinin boyunduruğunda, hizmetindedir.

Oysa *khrematistike*de egemen olan nitelik değişim değeridir; bu yüzden *khrematistike*, kâr üzerine kâr, değer üzerine değer ekleyerek sonsuza uzanan bir sürecin ifadesidir. Gereksinimlerin denetiminden kurtulmuş kazanım biçimi insanı, aileyi, kenti, *polis*i karşı konulmaz, yabancılaştırıcı bir mantığın girdabına çeker. Dışarıdan müdahale olmadıkça, söz konusu mantık, kendi içinde kendini durdurabilecek güçten yoksundur. Dışarıdan gelecek güçse, yukarıda gördüğümüz *otarşi* ilkesidir. Kazanımın da, üretimin de yeterli olabilmesi için, bir noktada, gereksinimlerin, vazgeçilmez olarak kabul edilen kesiminin doyurulduğu, daha fazlasına gerek olmadığı inancının, aile ya da *polis* halkı içinde yerleşmesi gerekir. Burada bir kez daha Hegel'in 1820'de, *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri* adlı kitabının "Sivil Toplum" bölümünde, büyük bir yetkinlikle geliştirdiği, "gereksinimler diyalektiği' sorunsalıyla karşılaşırız. Hegel'in çözümlemelerini ileride ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Aristoteles'in metninde, söz konusu sorunsal şu şekilde dile gelir: "Bazı kimseler mal birikimini (servet kazanımını), ev yönetiminin (*oikonomike*) amacı sanırlar ve parasal varlıklarını sınırsız artırmaları gerektiği, en azından bu varlığı eksiltmeden elde tutmaları gerektiği inancından aslâ vazgeçmezler. Bu davranışın nedeni, söz konusu kimselerin *iyi yaşamayı* değil *yaşamayı* (*ζέο – zeo*) amaçlamalarıdır; yaşama arzuları sınırsız olduğu için, bu arzuyu doyurabilecek araçların da sınırsız olmasını isterler. Kimileri iyi yaşamı amaçlamalarına karşın, bedensel zevklere (hazlara) yararlı olanın ardından koşarlar. Bedensel zevkler de mülkiyet sahibi olmaya bağlı göründüğü için, etkinliklerinin tümü para kazanma üstünde odaklaşır (*khrematistike*); para kazanmanın öteki biçimi de buradan gelir. Ancak zevk almalarının koşulunu aşırılıkta (ὑπερβολή - *üperbole*) gördükleri için, aşırı zevki kendilerine kazandıracak sanatın ardına düşerler. Eğer bunu para kazanma sanatıyla sağlayamazlarsa, başka yollardan elde etmeye çalışırlar; bütün yetilerini bu uğurda kullanırlar. Yetileri böyle kullanmaksa doğaya aykırıdır" (IX, 1258a).

Görüldüğü gibi, Aristoteles'in mantığını yöneten temel kavram, Platon'da olduğu gibi, *sınır* kavramı. Aristoteles, bu kavramı, çok anlamlı bir biçimde irdeliyor. Sorun, son çözümlemede, *eğitim* sorunu, kişinin *iyi yaşamak* ile *yaşamak* arasındaki farkı görüp anlaması sorunu. Sonsuz hayal gücüne sahip canlılar olduğumuz için, hepimiz, *yaşama* tutkusuyla yanıp tutuşuyoruz. Doğal bir yönelimle, yaşamdan esrik edici, baş döndürücü zevkler almanın koşulunu, doya doya, dolu dolu yaşamanın koşulunu, bolluğa, aşırılığa erişmekte görüyoruz. Bitimli, sınırlı

bir sürecin, zorunlu olarak, yaşamı dışladığına inanıyoruz. *Khrematistike*'nin üzerimizdeki çekiciliği, kimimizin paraya, servete, zenginliğe daha düşkün olmasında yatmıyor. Hepimiz *yaşama* arzusuyla devindiğimiz için, hepimiz *khrematistike*'nin tutsağı olmaya yatkınız. *Khrematistike*'nin çekiciliğine, sirenlerine direnebilmemizin koşulu *iyi yaşamayı* öğrenmemizde, yani eğitilmemizde yatıyor. *Yasalar*'da Platon şöyle diyor: "İnsanların pek azı, sayıları doğal olarak az ve yüksek eğitim almış ancak birkaç kişi, birtakım gereksinimler ve arzular karşısında ölçülü kalmayı başarabilir, çok para kazanma fırsatı çıktığında kendini tutar ve ölçülü kazancı çok kazanca tercih eder; oysa insanların çoğunda bunun tam tersi eğilimler vardır, aşırı gereksinimler duyarlar, ölçülü kazanç elde edebilecekken aşırı kazanç peşinde koşarlar" (918c-d).

İyi yaşamak ise orta yolun, kararın nerede olduğunu, sınırın nereye konulması gerektiğini öğrenmemiz anlamına gelir. O, gerçekte gereksinimlerin bir amaç değil, mutluluğumuzun aracı olduğunu anlamamız demektir. Mutluluk tüketilecek mal türünden bir nesne, gereksinimlerin durmaksızın çoğaltılmasıyla ulaşılacak bir ruh hâli değil. Aristoteles'in gözünde mutluluk, kişinin, yaşamını ahlâk ve düşünce düzeyinde uyumlu, dengeli biçimde sürdürebilmesi demek. Kişinin kendi kedisine egemen olabilmesi, içinde taşıdığı olumlu ve olumsuz öğeler arasında dengeyi, orta yolu bulması demek. Kısaca aşırıdan, hem bolluk hem eksiklik düzeyinde, sakınmak demek. İşte aşırının "serap"ına direnmemizi sağlayacak düzen, kendine yeterlik düzeni, *otarşi* düzeni. Dördüncü kitaptan alıntı yapılabilir: "Bir yasa koyucunun nüfusun orta kesimini sağlamca anayasaya bağlama çabasında olması gerekir" (*Politika* IV - 12) Burada devletin, *polis*in eğitici görevi gündeme geliyor. *Polis*, ekonomik düzeyde, vazgeçilmez gereksinimlerle aşırı gereksinimlerin sınırını çizerek, yurttaşlarını, sınırlı gereksinimler düzeniyle yetinmeyi öğrenmeye, bunun deneyimini yapmaya zorlamak durumundadır. Eski Yunan düşünürlerin genel kanısı, yurttaşların, *khrematistike*'nin şiddetinden, despotizminden ancak *otarşi* sayesinde kurtulabilecekleri yönündedir. Gördüğümüz gibi, "*formalist*" anlamdaki ekonomi, eskilerin, hatta "ilkel" denilen toplumların hiç bilmedikleri, tanımadıkları bir olgu değil. Aristoteles'in *khrematistike*'si, Polanyi'nin "*formalist*" dediği ekonomiye eş bir ekonomi anlayışı. Aristoteles'in dünyasıyla bizim dünyamız arasındaki fark, o dünyada hiç olmayan, hiç tanınmayan bir şeyin, bizim dünyamızda ortaya çıkması değil. Bizim dünyamızda egemen olan ekonomi biçiminin, yani *khrematistike*'nin, Aristoteles'in dünyasında *oikonomike*'nin egemenliği altında tutulması, *khrematistike*'nin *oikonomike*'nin içine, sedefin nalının oyuğuna kakıldığı gibi, yerleştirilmesi; yerleştiği yerden sıyrılıp özerkleşmesinin önlenmesi. Bu kaygı, Aristoteles'in para konusundaki, daha da güçlü olarak "faiz" konusundaki tedirginliğini anlamamızı da sağlar: "Para kazanma (*khrematistike*), dediğimiz gibi iki çeşittir. Biri ticarî etkinlik, öteki evin yönetimi (*oikonomike*). İkincisi zorunlu ve övgüyü hak eden kazanım biçimi, birincisiyse haklı olarak kınamayla bakılan kazanım biçimidir (kınamayla bakılır çünkü bu kazanım biçimi, doğal değil, kimi insanların başka insanların zararına sürdürdükleri bir kazanım biçimidir). Bu yüzden faizcilikten nefret edilmesi tamamıyla haklıdır; çünkü faizcilikle elde edilen kazançlar paranın kendisinden çıkar; onlar paranın icat edilmesine neden olan amaca uygun kazançlar değildir. Para, alış verişi kolaylaştırması için icat edilmiştir; oysa faiz parayı artırma ereğini güder; zaten adını da (τόκος: yavru; döl; *offspring*) bu işlemden alır; çünkü her canlı benzerini doğurur; faiz de paradan doğan paradır. Dolayısıyla, bütün para kazanma (*khrematistike*) yolları arasında doğaya en aykırı olanı (παρὰ φύσιν - *para physin*) tefeciliktir" (1258b).

Marx, *Kapital*'in "Paranın Sermayeye Dönüşümü" adlı ikinci bölümünde, kapitalist üretim biçiminin özgün yapısını incelerken, Aristoteles'in yukarıdaki çözümlemelerinin bir çeşit uygulamasını gerçekleştirir. Zaten Marx, bu bölümün başlarında uzun bir dipnot çıkarak Aristoteles'in yukarıda alıntıladığımız kimi bölümlerine gönderme yapar (s. 115, dipnot 6). Sözü geçen bölümde, daha genel olarak da iktisat kuramının tümünde, Marx, basit para kavramı ile sermaye kavramını titizlikle birbirinden ayırmaya özen gösterir: "Para olarak para ve sermaye olarak para birbirlerinden, ilk adımda, salt ekonomi içindeki dolaşım biçimleri açısından ayrılırlar" (s. 109). Metaların en olağan dolaşım biçimi Meta-Para-Meta (M-P-M; *Waare-Geld-*

Waare) biçimidir. Sürecin başında ve sonunda meta yer alır. Bu dolaşım, Aristoteles'in *oikonomike*si içindeki para kullanımının ve meta dolaşımının formülüdür: ailenin ya da *polis*in, ürettiği bir ürünü, para aracılığıyla, gereksinim duyduğu başka bir ürünle değiştirmesi. Para, bu süreçte salt *değişim aracı* rolünü oynar. M-P-M dolaşımı, gereksinimlerin denetiminde sürdürülen bir dolaşımdır. Bu yüzden, sürecin iki ucundaki metalar arasında *niteliksel* bir fark vardır. Dolaşımın tanımı gereği, başta ve sonda, ayrı metalar söz konusudur. Dolayısıyla, iki uçta eşit değişim değerleri yer almasına karşın, metalar, birbirlerinden doğallıkla kullanım değerleri açısından ayrılırlar.

Oysa kapitalist üretim biçiminde, yani paranın *sermaye* olarak kullanıldığı dolaşım biçiminde karşılaştığımız formül, Para-Meta-Para (P-M-P) tarzındadır. Burada para, araç olmaktan çıkmış, amaç konumuna yükselmiştir; gereksinim ise tersine, amaç konumundan araç konumuna indirgenmiştir. Sürecin başında ve sonunda parayı buluruz. Dolayısıyla, sürecin iki ucu arasında niteliksel hiçbir fark yoktur. Süreç, parayla başlayıp parayla biter. Ancak nicelik açısından çok önemli bir fark vardır. Başta dolaşıma sokulan parayla sonda dolaşımdan çekilen para arasında bir nicelik farkı olmalıdır. Sondaki paranın miktarının baştaki miktardan daha büyük olması gerekir. Bu farkın olmadığı durumda tüccarın pazarda mal satmasının bir anlamı kalmaz. İşte bu temel farkı belirgin kılmak için Marx, formülü, P-M-P' biçiminde yazar. Sondaki "P"ye eklenen üstü işareti, iki miktar arasındaki farkı belirgin kılar: P' = P + ΔP (s.113). Marx bu "ΔP" birimine *Mehrwerth*, "artı-değer" adını verir (ibid.). Söz konusu artı-değerin nereden geldiği, kökeninin ne olduğunun, Marx'ın ekonomik soruşturmasının temel sorusunu oluşturduğunu biliyoruz. Görüldüğü gibi, P-M-P' biçimindeki dolaşım formülü *khrematistike*nin formülüdür. Ancak Aristoteles, ΔP'nin, yani sözünü ettiği sonsuza uzanan servet birikiminin nereden kaynaklandığı sorusunu sormaz.

Aşağıda, filozofun, genel olarak da *oikonomike*'nin *khrematistike*'ye egemen olmasını dileyen bakış açısının, "artı-değer"in kökeni sorusunu neden sormadığını, gene Marx'ın başka bir Aristoteles yorumuna değinerek irdelemeye çalışacağız.

Değer, Emek, Kölelik

Aristoteles'in iktisat konusuna değinen öteki yapıtı, *Nikomakhos'a Etik*'tir. Bu kitabın, "adalet" konusuna ayrılmış beşinci bölümünde, filozof, yasayı ilgilendiren "genel" adalet ile eşitlik konusunu ilgilendiren "özel" adaleti birbirinden ayırt ettikten sonra, iktisadî olguların, doğal olarak, eşitlik konusuyla ilgili adaletin alanına girdiğini söyler. Eşitliği ilgilendiren "özel adalet" de kendi içinde, "bölüşüm"ü ilgilendiren adaletle, (bir haksızlığı, eşitsizliği, yanlışı) düzeltici, "tashih edici" adalet olarak ikiye bölünür. "Düzeltici adalet" de kendi içinde, kişilerin iradelerine karşı başlarına gelen haksızlıkları ve eşitsizlikleri (örneğin hırsızlık, gasp, vb.) ilgilendiren adalet ile, kişilerin iradeleri içinde sürdürülen ilişkileri düzenleyen adalet olarak ikiye ayrılır. Kişilerin kendi iradeleriyle, istekleriyle kurdukları ilişkilerin büyük bir kesimi iktisat alanını ilgilendirir; daha doğrusu pazarda kurulan alışveriş, değiş-tokuş ilişkileri, doğallıkla, bu sonuncu türden adaletin kurallarıyla yönetilecektir. Ancak, yakından bakıldığında, pazardaki alışveriş ilişkilerini düzenleyen adaletin "düzeltici adalet"in bir kolundan çok, özgün kuralları olan özgün bir adalet olması gerektiği fikri, özellikle Ortaçağ skolastiklerinin yorumlarında geliştirilmiş, adı geçen yorumcular, özellikle de Aquinalı Thomas, alışveriş ilişkilerini düzenleyen adalete, Latince *commutāre* (bir şeyi bir şeyle değiştirmek) fiilinden hareketle "*justitia commutativa*" adını vermişlerdir. Daha sonra gelenek, iktisatı ilgilendiren konularda, "bölüşüm adaleti" ile "alışveriş adaleti" karşıtlığını benimsemiştir (Aquinalı Thomas, 1269-1273: 127). Büyük ölçüde Aristoteles'ten esinlenen bu gelenek içinde, bölüşümde adaletin sağlanabilmesi, bölüşümün yapıldığı kişiler arasındaki ekonomik, sosyal, kültürel, ailesel, zihinsel, bedensel farkların göz önüne alınması koşuluna bağlıdır; alışverişte adalet ise alımla satımı yapan kişilerin kesenkes eşit olduğu varsayımından hareketle, el değiştiren malların aralarındaki eşitlik konusuyla ilgilenir.

Bu karmaşık konunun ayrıntılarına girmeden, alışveriş ilişkilerini düzenleyen adaletin, Aristoteles'in mantığında nasıl işlediğini anlamaya çalışalım. Bu konu, doğallıkla, Marx'ın da yakın ilgisini çekmiştir. Pazarda ürünlerin birbirleriyle değişmelerini sağlayan

eşitlik nasıl kurulur, bu eşitliği ne sağlar? Aristoteles'in bu soruya verdiği yanıtı içeren satırlar, kuşkusuz, düşünce tarihinin en yoğun bir biçimde yorumlanmış satırlarındandır: "Bunun için her şeye fiyat biçilmesi gerekir. Çünkü böylece her zaman değiş-tokuş (değişim) olacaktır, değiş-tokuş olunca da bir arada olma da (*χοινωνία - koinonia*, toplum birliği) olacaktır. Gerçekten de, bunca farklı şeylerin [pazarda alınıp satılan ürünler] birbirleriyle ölçülebilir kılınması olanaksızdır; ama ihtiyaçla (*χρεία - kreia*, gereksinim) ilgili olarak bu yeterince yapılabilir. [Bu ölçülebilirliğin sağlanması için] bir tek şeyin [birim, ortak ölçü] olması gerekir, bu da bir kabulle olur [alıcı ve satıcıların bir anlaşmayla ("konvansiyon"la, *uylaşımla*) kabul ettikleri şey]; bunun için bu şeye [Yunanca'da] *'nomisma'* [*νόμισμα* - para: örf ve adetlerle, kullanımla yerleşen şey] denir, çünkü o her şeyi denkleştirir [eşitler]; nitekim her şey parayla ölçülür. Değiş-tokuş olmasaydı bir arada olma da olmazdı; denkleştirme [eşitlik] olmasaydı değiş-tokuş olmazdı; [eşyaların arasında ölçülebilirlik olmasaydı denkleştirme (eşitlik) olamazdı]. **a)** bir ev, **b)** on *mina* [eski Yunanistan'da para birimi], **c)** bir yatak olsun. Yani ev beş *mina*'ya da beş *mina*'ya eşdeğer ise, **a**, **b**nin yarısıdır; yatak ise, yani **c**, **b**'nin onda biri olsun. O zaman bir evin kaç yatağın eş değeri olduğu açıktır: Yani beş yatağa. Para bulunmadan önce değiş-tokuşun bu şekilde yapıldığı açık; çünkü bir ev için beş yatak vermek ile beş yatağın eşdeğerini vermek arasında hiç fark yoktur" (1133b 14-28).

Marx'ın bu metin üzerine söyledikleri, önemli bir yorum meydana getirir. Gerçekten de *Kapital*'de, Aristoteles'in metninin yorumuna ayrılan ve ekonominin *"tözsel" /"formel"* anlamlarıyla ilgili sorunsala yeni bir ışık tutabilecek bölüm şöyle: "O büyük araştırmacıya, değer biçimini olduğu gibi, gerek toplumun gerekse doğanın birçok formunu ilk kez çözümleyen büyük araştırmacıya dönersek, eşdeğer biçimin son iki özelliği daha iyi anlaşılır. Aristoteles'ten söz ediyorum.

İlk başta, Aristoteles, metanın parabiçiminin, değerin basit biçiminin gelişmiş bir görünümünden (*Gestalt* - "tezahür") başka bir şey olmadığını belirtiyor; başka türlü dendikte, bir metanın değeri herhangi bir başka metada ifadesini bulabilir diyor. Çünkü filozof: "5 yatak = 1 ev" ifadesinin, "5 yatak = şu kadar para" ifadesinden ayırt edilemeyeceğini söylüyor.

Aristoteles, ayrıca, bu değer ifadesine yol açan değer ilişkisinin, evin nitel bakımdan yatağa eşitlenmesini gerektirdiğini, bu tür özaçısından eşitleme (*Wesengleichheit*) olmaksızın bu iki farklı şeyin, ölçülebilir nicelikler olarak birbirleriyle karşılaştırılmalarının mümkün olamayacağını da görüyor. "Eşitlik olmadan değiş-tokuş (değişim) olamaz, ölçülebilirlik olmadan eşitlik olamaz." (*"οὐτ ἰσότης μὴ οὔσης συμμετοίας"*) diyor. Ne var ki, Aristoteles bu noktada duraksıyor (*stutzt*), değerbiçiminin analizini sürdürmekten vazgeçiyor (*gibt ... auf*). *"Gerçekten de bunca farklı şeylerin birbirleriyle ölçülebilir kılınması olanaksızdır;* yani, onların nitel bakımdan eşit olmaları olanaksızdır", diyor. Böyle bir eşitleme, eşyanın gerçek niteliğine yabancı bir şeydir; dolayısıyla, ancak, "pratik gereksinim (*praktische Bedürfniss*) için geçici bir çare (*Nothbehelf*) olabilir."

Aristoteles, böylece, çözümlemesinin neden karaya vurduğunu (*scheitert*) kendisi söylüyor; çözümlemesini sürdürmekten onu alıkoyan şey, adlı adınca (*nämlich*), değer kavramından yoksunluktur (*Mangel des Werthbegriffs*). Bu eşit-olan-şey (*das Gleiche*), yani yatağın değerinin bir evin değeri ile ifade edilmesinde evin yatak için temsil ettiği (*vorstellt*) ortak töz (*gemeinschaftliche Substanz*) nedir? Aristoteles, böyle bir şey "gerçekte varolmaz" diyor. Ama niçin? Yatakla karşılaştırıldığı zaman ev, yatağa eşit bir şeyi temsil ediyorsa eğer, o bunu, hem evde hem yatakta gerçekten-eşit-olan-şeyi (*das wirklich Gleiche*) temsil ettiği ölçüde sağlar. Bu [gerçekten-eşit-olan-şey] ise - insan emeğidir (*menschliche Arbeit*).

Aristoteles'in, metaların değer-biçiminde, bu metaların üretimini sağlayan tüm emeklerin eşit insan emeği dolayısıyla eşit olarak ifade edildiklerini görememesinin (okuyamamasının - *nicht herauslesen*) nedeni şudur: Antik Yunan toplumu, kölelerin emeği (*Sklavenarbeit*) üzerine kurulmuştur, dolayısıyla, bu toplumun doğal temelini, insanların ve onların iş-güçlerinin eşitsizliği oluşturur. Değer ifadesinin sırrı (*das Geheimnis des Werthausdrucks*), yani her türlü emeğin, insan emeği olduğu için ve insan emeği olarak, eşit ve eşdeğerli olduğu gerçeği, ancak, insanların

eşitliği düşüncesinin, bir halk-önyargısının direşkenliğini (*Festigkeit eines Volksvorurtheils*) kazanmasıyla okunur duruma gelir. Bu da ancak, meta-biçiminin, emeğin ürünlerinin (*Arbeitsprodukts*) genel şekline dönüştüğü toplumlarda mümkündür; dolayısıyla, söz konusu toplumlar, insanla insan arasındaki ilişkilerin, meta-sahipleri (*Waarenbesitzer*) arasındaki ilişkilere dönüşerek egemen toplumsal ilişkiyi oluşturdukları toplumlardır. Aristoteles'in dehası, metaların değeri ifadesinde bir eşitlik ilişkisi bulmasında parıldar (*glänzt*). Ancak söz konusu ilişkinin içeriğini ortaya çıkarmaktan onun kendisini alıkoyan şey, sadece içinde yaşadığı toplumun tarihsel sınırıdır (*Schranke*)" (*Das Kapital*, s. 25-27).

Görüldüğü gibi Marx, Aristoteles'in metni üzerine çok yoğun bir yorum geliştirmiştir. Bu yorumun ortaya çıkardığı sorunların tümünü gözden geçirmemiz olanaksız. Ekonomi kavramının evrimiyle ilgili sorunsal açısından, Marx'ın, Aristoteles'in çözümlemelerinde gözlemlediği yetersizlik dikkat edilmesi gereken bir nokta. Marx, yaşadığı devir ve toplum göz önüne alındığında, Aristoteles'in, "bir metanın değeri" sorununu derinlemesine inceleme olanaklarından, "değer"in gerçekliğine ulaşma koşullarından yoksun olduğunu iddia ediyor. Değeri belirleyen etmenin ne olduğunu, başka türlü dendikte, iki eşya arasındaki ölçülebilirliği sağlayan, iki eşyayı nicel düzeyde birbirine eşit kılan etmenin ne olduğunu kavrayamıyor, Aristoteles. Ancak bunun nedeni bir zekâ yetersizliği değil aslâ; Arisoteles her açıdan hayranlık uyandıran bir "dahi" Marx'ın gözünde. Söz konusu yetersizlik araştırıcının öznel gerçekliğiyle açıklanabilecek bir olgu değil. Yetersizlik, tarihsel koşulların yetersizliğinde aranmalı. Aristoteles'in çözümlemesini sınırlayan, filozofun zihinsel yetenekleri değil, içinde bulunduğu tarih diliminin özellikleri.

Marx'ın bu tezi üzerine küçük bir yorum yapmak gerekiyor. Bizim görüşümüze göre, bu tezin kaynağında yatan, *diyalektik bakış açısıdır*. Hegel'in dediği gibi, diyalektik yaklaşımın gözünde hakikat (*das Wahre*) hem "töz" (*Substanz*) hem "özne" (*Subjekt*)'dir (Hegel 1807: 22-23). Dolayısıyla, hakikat kendini bilince, zaman içinde, tarih içinde, uygun koşulların oluşmasıyla sunar. Böyle olduğu için, Aristoteles, değerin tözüne değgin hakikate henüz ulaşamaz; çünkü tarih söz konusu hakikate ulaşma koşullarını henüz yaratmamıştır. Diyalektik yaklaşımın bu temel inancına sıkı sıkıya bağlı olan Marx, bu inancı doğrulayabilmek için –ya da, daha doğrusu, bu inanç, Marx'ın, eskileri okuma biçimini, "henüz değil" ya da "daha var" kipinde belirlediği için–, Aristoteles'in metnini saptırarak okuyor. Açıkça görülebileceği gibi, Aristoteles'in akıl yürütmesi kuramsal soruşturmadan örneğe doğru ilerliyor; oysa Marx, Aristoteles'in en sonda verdiği örneği en başa alarak metni tersinden okuyor. Bu düzenek, Marx'a, Aristoteles'in, çözümlemesinin bir noktasında ilerleyemez olduğu tezini daha kolaylıkla savunmasını sağlıyor. Marx, Aristoteles'in "duraksadığını", tereddüt ettiğini, sonra da çözümlemesini sürdürmekten vazgeçtiğini iddia ediyor. Oysa Aristoteles'in metninde bir duraksama söz konusu değil. Tümcenin birinci bölümü, birbirlerinden bu denli farklı şeyler arasında ölçülebilirliği sağlamanın olanaksız olduğunu belirtiyor; ancak tümcenin ikinci bölümü, söz konusu ölçülebilirliği yeterli bir biçimde sağlayabilecek birimin *gereksinim* (*χρεία - kreia*) olduğunu vurguluyor. Para da gereksinimin yerini alıyor, gereksinimi temsil ediyor. Marx buradaki "gereksinim" sözcüğünü "pratik gereksinim" diye çevirerek, Aristoteles'in, değer sorununu bilimsel bir kesinlikle çözümlemekten vazgeçtiği tezini pekiştirmeye çalışıyor. Oysa Aristoteles, gereksinimle ilgili "geçici bir çare"den falan söz etmiyor. Filozofun değer kuramı *gereksinim* temeline dayanıyor. Marx neden bunu görmek istemiyor? Yukarıda değindiğimiz gibi, bu duruma neden, sanımızca, *diyalektik yaklaşım*. Eğer değerin bilimsel tözü *emek* ise, ve eğer hakikat ancak tarih içinde, gerekli koşulların oluşumuyla ortaya çıkıyorsa, dehasının enginliğine karşın, Aristoteles'in değerin hakikatine ulaşması söz konusu olamaz; kendine özgü bir değer kuramı olamaz. Bu yüzden Aristoteles'in soruşturması "değer kavramından yoksun" olmalıdır. Aristoteles'te bir değer kavramı olmadığı tezinin, Marx'ın yapıtında, diyalektiğin çözümlemeyi sakatladığı anlardan biri olduğu düşünülebilir.

Ancak bir çözümlemede, kapanan ufuklara değil açılan ufuklara dikkat etmek gerekir. Değer konusuna, "hakikat" açısından değil, incelendiği "sorunsal" açısından yaklaştığı-

mızda, Marx'ın gözlemleri bambaşka bir önem ve derinlik kazanıyor. Aristoteles'le Marx, değer konusunu, aynı sorunsal içinde mi irdeliyorlar? Hayır. Yakından baktığımızda, Aristoteles'in analiz ya da çözümlemelerini Marx'ınkilerden ayıran özellik, Marx'ın, değerin hakikatine daha "bilimsel" yaklaşmasında değil, iki düşünürün değer konusunda sordukları soruların farklılığında yatıyor. Aristoteles pazarda değiş-tokuş edilen nesnelerin değerlerinin nasıl eşitlendiğini araştırıyor; Marx ise, değerin nasıl *üretildiği* sorusunu soruyor. Michel Foucault'nun göz kamaştırıcı bir formülle dile getirdiği gibi, Ricardolar'ın, Marxlar'ın zamanına gelindiğinde "değer bir gösterge (*signe*) olmaktan çıkmış (değerin gösterge kimliği sona ermiş), o, bir ürüne (*produit*) dönüşmüştür." Aristoteles değeri bir "değişim" sorunsalı içinde irdeliyor, Marx ise bir "üretim" sorunsalı içinde oluşan değer kavramını çözümlemeye çalışıyor. İşte sorunsalların farklılığı göz önüne alındığında, tarih boyutunun önemi çok daha tutarlı bir düzeyde ortaya çıkıyor. Bu bağlamda, tarih, belirli bir amaca yönelmiş plânlı programlı (*"finalist"*) bir süreç biçiminde algılanmaktan çıkıp, rastlantıların, öngörülmemiş olguların belirleyici rol oynadığı, önü açık ve belirsiz, *Darwinci* bir süreç biçiminde algılanır oluyor. Tarih içindeki evreler düşünürlere değişik sorular sordurabiliyor. Köleci bir toplumda değer konusunda sorulan soru ile, emeğin "özgürleştiği" bir toplumda aynı konuda sorulan soru birbirinden farklı. Bu farkın irdelenmesi, *"tözsel"* anlamla *"formalist"* anlam arasındaki farkın inceliklerine biraz daha yaklaşmamızı sağlayacak.

Aristoteles'in toplumunda emeğin konumu nedir? Bu toplumda emek konusu özel bir ilgiyi, dikkati hakkeder mi? Fransa'da Jean-Pierre Vernant ve ekibi (Paris *Toplum Bilimleri Yüksek Araştırmalar Uygulamalı Okulu*'nun 5.ci bölümü - Pierre Vidal-Naquet, Marcel Détienne, Claude Mossé, vb.) eski Yunanistan'da "emek" kavramı üzerine, daha genel olarak da bu toplumda ekonominin konumu üzerine "devrimci" diye niteleyebileceğimiz incelemeler gerçekleştirmişlerdir. Bu ekip, aynı zamanda, Moses I. Finley'in yapıtlarının Fransızcaya çevrilmesine öncülük etmiş, Finley'in tezlerinden de büyük ölçüde esinlenmiştir. Vernant'ın en çarpıcı gözlemlerinden biri, eski Yunanistan'da özgün bir "emek" kavramı olmadığıdır. Aristoteles'in kullanmadığı, ancak birçok eski metinde geçen *πόνος* (*ponos*) sözcüğü genellikle emek karşılığı olarak gösterilir. Ancak bu sözcük "yalnızca topluma yararlı değerleri (*valeurs socialement utiles*) üreten uğraşlara değil, yorucu bir çaba isteyen her türlü etkinliğe" verilen addır (Vernant 1965: 16). Gerek Platon, gerekse Aristoteles *ἔργον* (ergon) sözcüğünü kullanırlar. Burada özellikle Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden şu bölümü anımsamak gerekir: "Örneğin, **a** bir mimar, **b** bir ayakkabıcı, **c** bir ev, **d** bir ayakkabı olsun. O zaman mimarın, ayakkabıcıdan *ergon*'unu alması, ona da kendininkini vermesi gerekir. Şimdi eğer ilkin oranlamaya göre eşit olan bu alışveriş yapılırsa, sonra da buna karşılık verilirse, o zaman söylediğimiz olur. Yoksa eşitlik sağlanamaz, ilişkileri de (*koinonia* - toplum birliği) devam etmez; birinin yaptığının ötekininkinden daha iyi olmasına hiçbir engel yok; dolayısıyla, bunları eşitlemek gerekir" (1133a 7-13).

Saffet Babür'ün çevirisinde, "*ergon*" sözcüğünü olduğu gibi saklıyoruz. Genellikle Aristoteles çevirmenleri, buradaki *ergon* sözcüğünü "emek" kavramıyla karşılarlar. Oysa yakından bakıldığında, bu sözcüğün, bizim anladığımız emek kavramından çok farklı olduğu görülür. Çevirmen Babür, iktisadî düşünce tarihi uzmanları arasında hâlâ daha süren bir tartışmanın, Aristoteles'te bir "emek-değer" kuramının olup olmadığı tartışmasının temelsizliğini çevirisiyle ortaya çıkarıyor. *Ergon* sozcüğünü, "ayakkabıcının" ya da "mimarın yaptığı" terimiyle çeviriyor. Çevirisinin sonuna eklediği sözlükte, *ergon* sözcüğüne "iş" karşılığını önermesine karşın, bu bölümde, aynı sözcük için, çok isabetli biçimde "iş" karşılığını kullanmıyor. Nitekim, Aristoteles'in yetkin Fransız çevirmenleri ve yorumcuları R. A. Gauthier ile J. A. Jolif, *ergon* teriminin "hem ortaya çıkan yapıt hem de bu yapıtı üreten etkinlik, yani 'uğraş'" anlamını içerdiğini belirtirler. Bu terim Platon'un sözlükçesinde "işlev (*fonction*)" anlamında kullanılır. Çevirmenlere göre, *ergon* sözcüğünü "belirli, kesin bir iş", "bir yapıt (*œuvre*)" tarzında çevirmek gerekir (Babür "ayakkabıcının yaptığı" diye çeviriyor).

Jean-Pierre Vernant'ın çözümlemeleri konuya, felsefî ve filolojik düzeyde, daha ayrın-

tılı açıklık getirir. Araştırmacıya göre, "*ergon*" sözcüğü, ποίησις (*poiesis*) kavramının anlam alanından çok πραξις (*praxis*) kavramının anlam alanında yer alan bir sözcüktür. Bilindiği gibi, bu son iki terim arasındaki karşıtlık eski Yunan düşünürlerin üretim konusuna yaklaşımlarında belirleyici rol oynar. *Poiesis* çok genel olarak üretim, yapma, ortaya çıkarma, herhangi bir nesneyi yaratma anlamlarını içerir. *Poiesis* türünden etkinliklerde, üretilen nesne, tanımı gereği, üreten özneden kopar, öznenin karşısına, özneden ayrı, dolayısıyla özneye yabancı bir gerçeklik kimliğiyle dikilir: Kunduracının kundurası, terzinin ceketi, fırıncının ekmeği, mimarın evi, şairin şiiri gibi. İşte bu yabancılaşma süreci yüzünden, ürünün üreticiden ayrılıp üreticisine yabancı bir gerçekliğe dönüşmesi yüzünden, eski Yunanistan'da *poiesis* türü etkinliklere, dolayısıyla ekonomik etkinliklere, aşağılatıcı, yozlaştırıcı etkinlikler gözüyle bakılmıştır. Özgür ve soylu insanın *poiesis* değil *praxis* türü işlerle uğraşması yeğlenir. *Praxis* türü etkinliklerde amaç bir nesne üretimi değil, etkinliği sürdüren öznenin güçlenmesi, bilgilenmesi, incelmesi, mükemmelleşmesidir. *Praxis*, Alman filozoflarının kullandıkları *Bildung* –eğitim, terbiye– kavramıyla karşılanabilir. Spor, müzik, bilim, felsefe *praxis* türü etkinlik örnekleridir. Bu etkinliklerde kişi kendisinden ayrı nesneler üreterek kendisine yabancılaşmaz. Bu yüzden ilgiye lâyık olan, saygınlığı hak eden etkinlikler *praxis* tarzı, kişinin içinde kendi kendisini gerçekleştirdiği, geliştirdiği etkinliklerdir. *Ergon* sözcüğü *praxis* kavramının anlam alanına girdiği için, bu sözcük, eski Yunanistan'da, bizlerin "emek" sözcüğünden anladığımız gerçekliği dile getirmez. Vernant şöyle diyor: "Emek, üretici açısından, toplumsal değer yaratan bir örnek insan çabasının (*un même effort humain*) ifadesi biçiminde algılanmaz. Eski Yunanistan'da, "emek" adı verilebilecek ve tüm meslekleri içine alan genel bir toplumsal işlev yoktur; bunun yerine, her birinin özel işlevi (*action*) içinde kendine özgü yapıtını (*ouvrage propre*) ürettiği çeşitli türden meslekler söz konusudur" (Vernant, s. 38).

Çağdaş dünyada, özellikle Hegel'in felsefesinde en yetkin ifadesini bulan emek ve üretim kavramları antik Yunan'a yabancıdır. Bu gözlem, eski Yunanistan düşüncesi ve toplumsal yaşamı üzerine aydınlatıcı çözümlemeler önermiş François Châtelet'nin de altını çizdiği bir olgudur: Eski Yunanistan dünyasındaki insan (özgür yurttaş), kendini, üreten ve dönüştüren bir güç, emeği de "insanlığın temel boyutu" olarak algılamaz; "bu görüş, kuşkusuz, on yedinci yüzyıldan başlayarak kök salmış bir görüştür." Antik Yunan'da dikkate, ilgiye, düşünceye değer olgu, kişinin, üretim etkinliği aracılığıyla dünyayı ya da kendisini dönüştürmesi değil, söz sanatlarına (*retorik*) hâkimiyetiyle öteki insanlar üzerinde elde edebileceği etkilerdir (Châtelet, *Naissance*, s. 91-92, not 17). Eski Yunanistan'da, verili gerçeği dönüştürme anlamındaki üretime, insan gerçeğinin temel boyutu gözüyle bakılması şöyle dursun, tersine, özgür insana lâyık olmayan bir etkinlik gözüyle bakılır. Ancak bu görüş, kimi zaman, eleştirilere hedef olmuştur: Antik Yunan'da, daha genel düzeyde de kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde, emeğin yalnızca el sanatları, zanaat ve endüstri sektöründeki biçiminin aşağılanmış olduğu, tarım alanında sürdürülen emeğinse yüceltilmiş olduğu savunulmuştur. Bu eleştiri ne derece geçerlidir? Eleştiriye kanıt olarak, milattan önce beşinci yüzyıl düşünürlerinden, Sokrates'in çağdaşı Xenophon'un *Oikonomikos ya da Evi Yönetme Sanatı* başlıklı yapıtında bulunan bir bölüm hatırlatılır. Xenophon, kitabında *Cyrus* adında bir soyludan söz eder; bu "erdemli" kişi kendisiyle ilgili şunu söyler: "Ben, sağlıklı olduğum zamanlarda, bir savaş uğraşında ya da tarla işinde, ya da başka bir uğraşta çalışıp ter dökmeden sofraya oturmam" (Xenophon, IV, 24). Xenophon'un burada sözünü ettiği "tarla işi", tarım işçisinin ücret karşılığı verdiği "emek" midir? Kuşkusuz hayır. Cyrus toprak ağasıdır; hayatını kazanması için, onun ne tarlada ne de başka yerde çalışmasına gerek yoktur. Eğer tarlada ter dökmek istiyorsa, bunu sağlığı için, vücudunu zinde, gürbüz tutmak için yapıyor; emeği sonucu tarlada üreteceği malları tüketmek ya da satmak için değil. Zaten Xenophon, aynı bölümde, tarım işiyle mekanik işleri (zanaat, sanayi) birbirleriyle karşılaştırır; birinciyi açık ve temiz havada sürdürülen bir uğraş olduğu için över, ikincilerini ise, "genelde kapalı yerlerde, gölgede, ateş kenarında iki büklüm oturularak yapılan işler oldukları için vücudu yıpratan, yıkıma götüren uğraşlar" diye niteleyerek yergiyi hak

ettiklerini söyler. Ayrıca, yukarıdaki alıntıda gördüğümüz üç çeşit uğraşın birbirine yaklaştırılmaları çok anlamlıdır: Savaş uğraşı, tarla işi, başka bir uğraş (Vernant'ın belirttiği gibi, büyük olasılıkla, "spor"). Tarla işi, ata binip kılıç kullanma ya da herhangi bir spor yapma türünden bir uğraş düzeyinde algılanıyor. Açıkça görüldüğü gibi, "toplumsal değer üreten emek" kavramından çok uzağız burada. Söz konusu üç uğraş, *praxis* türünden uğraşlar; *poiesis*le, üretmeyle ilişkileri yok. Bütün bu gözlemlerin ortaya koyduğu gibi, antik Yunan'da küçümsenen, "hakir" görülen, şu ya da bu emek türü değil, emeğin kendisi, emekleriyle yaşamlarını kazanmak zorunda olan insanlardır. Xenophon bu küçümsemeyi açık olarak dile getiriyor: "Ancak bu mesleklerin [mekanik sanatlar] en büyük sakıncası, işçilerin, gerek dostları gerekse devletin işleriyle uğraşmalarına engel olmalarıdır; bu yüzden de söz konusu mesleklerle uğraşanlar ülkenin korunmasında güvenilecek kişiler değillerdir" (Xenophon, IV, 3).

Antik Yunanlıların değer verdikleri, özgür insana yakışır davranış, doğanın dönüştürülüp egemenlik altına alınması yönünde edinilen davranış değil, "insanları ele geçirme, insanları yenip üzerlerinde egemenlik kurma" yönünde edinilen davranıştır (Vernant 1965, s. 64). O devrin özgür insanı yani yurttaş, Aristoteles'in tanımıyla, *ζωον πολιτικόν* (*zoon politikon*), "siyasal (*polis*te yaşayan) hayvan"dır. Bu "siyasal hayvan"ın siyasetle uğraşabilmesi, yani *polis*in yönetiminde etkin bir rol oynayabilmesi için vaktini başka işlerde geçirmemesi gerekir. Bu başka işlerse, kişinin yaşamını sağlayabilmek için zorunlu olarak yerine getirmesi gereken etkinlikler, yani ekonomik anlamda emektir. Eski Yunanistan'ın gerçek anlamda özgür insanı, geçim yükümlülüğünden kurtulmuş, başkalarının yani kölelerin emeğiyle geçimi sağlanan insandır. *Polis*in mükemmel yurttaşı bir "rant yiyicisi", yani toprak ağasıdır. Finley o devirde, yurttaşlar arasında egemen olan zihniyetin "rant yiyicisi zihniyeti" olduğunu söyler (Finley 1965, p. 250). Eğer yurttaşın yeterince toprağı, zenginliği yoksa, hayatını sürdürmek için çalışması gerekiyorsa, o yurttaşlık görevini tam anlamıyla yapamıyor demektir. Finley, Atina meclisinden elimize ulaşan belgelerde, çok zengin olduğu gerekçesiyle kendisinden özürlü yardımı kesilen bir yurttaşın, savunmasında, daha hâlâ bir köle edinip çalışma külfetinden kurtulamadığını dile getirdiği bir belgeye rastlandığını belirtir (Finley, *Entre l'esclavage et la liberté*, p. 188). Aynı tarihçi, çok güçlü bir formülle, eski Yunanistan sitelerinde, "özgürlükle köleliğin el ele yürüdüğünü" belirtir ("Was Greek Civilization Based on Slave Labour?", p.115). Bu dünyada ekonomik etkinliği "salt yabancılar (*outsiders*) yüklenir" (Finley, *Aristote et l'analyse économique*, p. 290). *Polis*in yabancıları "metekler" ve köleler, yani yurttaşlık hakkından yoksun olanlardır. *Poiesis* türünden üretim onlara yakışır. Bunun anlamı nedir? Ekonomik etkinlikler, genel olarak da üretim etkinliği toplumun özgür alanından, yani siyaset alanından *dışlanmış*, kölelerin, meteklerin sırtına yüklenmiştir. Ekonomik anlamda üretim, özgür insanın vaktini ayırmasını, dikkatini vermesini hak eden saygınlıktan yoksundur. Yurttaş olmayan insanların harcıdır. Yaşamını sürdürebilmek için çalışmak zorunda kalan insan, başkasının parasına, hizmetine bağımlı, kendi kendine yeterli olmayan, *otarşik* olmayan insandır. Başka bir deyimle, çalışan insan, emekçi, tam anlamıyla özgür değildir, olamaz; tam anlamıyla özgürlükse başkasına bağımlı olmamak, yani bir ücret karşılığı çalışmak zorunda olmamaktır.

Bütün bunların yanında Vernant çok önemli bir noktaya daha işaret eder. Eski Yunanistan'da, *poiesis* türünden etkinliklerle uğraşan insanın gerçek bir yaratıcı güce sahip olduğu, gerçekten bir şey yarattığı kabul edilmez. Üretilen nesnenin biçimini bu nesneye işleyen güç, sanatçı ya da zanaatçının öznel hayal gücü, öznel yaratı gücü değildir. Biçim "sonsuza değin hiçbir değişikliğe uğramayan, başlangıcı ve sonu olmayan bir model" tarzında algılanır eski Yunanistan'da (Vernant 1965, p. 250); sanatçı ya da zanaatçı, sır dolu ("mucizevî") bir *δύναμις*'i (*dunamis*) harekete geçirerek söz konusu modeli gücül konumundan kurtarıp edimselleştirir, olanak konumundaki biçimi gerçekleştirir, 'kuvve"den "fiil"e geçirir. Ancak üretici yaptığı işe egemen olan bir etmen, üretim sürecinin nereden gelip nereye gittiğini çözümleme yetisine sahip bir bilinç değildir. Üretici yaptığı işin anlamını, mantığını bilinciyle, bütünüyle, kavrayamaz, üretim sürecini bütünüyle denetleyemez. Ürünün gerçekliği, üretici değil de, tüketici tarafında aranmalıdır: "An-

tik düşünce, bir yapıtta, üretim sürecinden, *poiesis*'ten çok, yapıtın kullanımını –χρῆσις (*kresis*) – göz önüne alır. İşte her yapıtta işçinin maddeyi işleyerek vücut verdiği εἶδος (*eidos* - *idea*), kullanıma bakarak tanımlanır" (ibid., p. 34). Dolayısıyla, üretici sıkı bir biçimde tüketiciye bağımlıdır: "Zanaatçının olsun işçinin olsun, yaratı yetisi, kullanımın gereksinimine bağımlı kılındığı için, [eski Yunanistan'da] mesleğe *hizmet* (*service*) gözüyle bakılır, *emek* (*travail*) gözüyle bakılmaz" (ibid., p. 32). İşçinin *poiesis*'ini yönlendiren, kullanıcının *gereksinimi*dir. İşte bu anlamda, Aristoteles'in değerle ilgili sorunsalı bir üretim sorunsalı değil, bir gereksinim sorunsalıdır.

Üretim Sorunsalı

Ekonomik etkinliklerin toplumun özgür kesiminden, siyaset alanından dışlandığı, yurttaş olmayanların sırtına yüklendiği bir bağlamda ekonominin "*formel*" anlamı yeşerip gelişemez. Finley'in bu konuda geliştirdiği çok ilginç ve düşündürücü çözümlemelerin ortaya çıkardığı gibi, eski Yunanistan'da üretimin küçümsenmesi, soylu insanların ilgisini, dikkatini hak etmeyen indirgeyici bir etkinlik olarak görülmesi yüzünden, o zamanın düşünürleri, genel olarak, teknolojik gelişme, üretim güçlerinin geliştirilmesiyle sağlanacak ekonomik büyüme gibi konulara tamamıyla ilgisiz kalmışlardır. Eski Yunan düşünürlerini çok iyi bilen David Hume, okuduğu yazarlar içinde hiçbirisinin "bir kentin gelişmesini özgün bir sanayinin kurulmasıyla açıklamayı akıl etmediğini" söyler (Finley, *Economie antique*, p. 21-22). Arkhimedes'in uygulamalı çalışmaları karşısındaki rahatsızlığı, ölümünden sonra ürettiği aletlerin, makinelerin yok edilmesi yolundaki vasiyeti bu bağlamda çok anlamlıdır. "Büyüme", bu dünyada, aslâ "iyi" bir şey olarak değerlendirilmez. Ancak burada Polanyi'nin yukarıda sözünü ettiğimiz "*embedded*" kavramıyla ilgili ilginç bir durum ortaya çıkıyor. Gerek Xenophon'un, gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in metinlerinde, ekonomik etkinliklerin toplumsal yaşamın içine yerleştirilerek bu etkinliklerin başıboş biçimde sürdürülmesinin önlenmesi dileğini gözlemledik. O zamanın entelektüelleri olan bu düşünürler, bağlı oldukları ahlâkî değerlerin doğrultusunda, söz konusu etkinliklerin toplumca denetlenebilmesi kaygısını taşıyorlar; Aristoteles bu yüzden *oikononike*'yi savunuyor. Ancak o zamanın sitelerinin somut yaşam biçimleri incelendiğinde, ekonomik etkinliklerin, eski Yunanistan'da, toplumsal yaşamın içine *yerleşmiş* (*embedded*) olmasından çok, toplumun özgür kesiminin dışına atıldığı gerçeğiyle karşılaşıyoruz. Polanyi, yukarıda değindiğimiz gibi, ekonominin *formel* anlamında gelişmesini bir toplum için en büyük felâket olarak gördüğü, ekonomiyi geliştirmeyen toplumların da, büyük bir bilgelikle, bu felâketten kendilerini koruduklarına "manikeist" bir biçimde inandığı için, bu ikinci tür toplumların kimilerinin içindeki şiddeti, sömürüyü (kölelik sistemi, "metek" kurumu) görmezlikten gelir. Eski Yunanistan'da ekonominin gelişememesinin nedeni, çağdaş topluma bakarak, daha "insancıl", daha "adil" bir düzenle yönetilen bir toplum olmasında değil, kölelerin ve yabancıların (meteklerin) iş gücü temeline dayalı özgün bir sömürü düzeniyle yönetilen toplum olmasında yatar. Son çözümlemede *oikononike* anlayışı, ekonominin "*tözsel*" anlamı, eski Yunanistan toplumu açısından, köleci toplum koşullarında geliştirilmiş bir anlam biçiminde ortaya çıkıyor.

Bir üretim sorunsalı nasıl doğar ve gelişir? Üretime olumlu gözle bakılmasını sağlayan, üretim etkinliğinin kuramsal dikkati hak eden saygın bir düşünce konusu, bilgi, giderek bilim konusu olmasını sağlayan toplumsal, hukuksal, siyasal koşullar nelerdir? Bu soru, Marx'ın tarih alanındaki incelemelerinde yanıtını aradığı sorudur. Ancak, önce "üretim sorunsalı" teriminden ne anladığımızı belirtelim. Avrupa'nın düşünce tarihi içinde, üretim olgusuna, tam anlamıyla analitik bir bakış açısıyla yaklaşan ilk iktisatçı, Fizyokrasi (*physio-cratie*: doğanın yönetimi) akımının şefi François Quesnay olmuştur. İlk versiyonunu 1758'de yayınladığı *Tableau Economique*, son derece yetkin matrisyel bir kurguyla, bir ülkede zenginliklerin hangi koşullarda üretildiğini, sektörler arasında dolaşıma girdiğini, tüketildiğini ve yeniden üretildiğini inceler. Quesnay'in "zig-zag"larla ifade ettiği bu tablo, Wassily Leontief'in (1906-1999) 1940'larda geliştirdiği "*input-output analysis*" (girdi-çıktı analizi) yönteminin esin kaynağını da oluşturmuştur. Ekonomik etkinlik, bu tabloda, toplumsal ya-

şamın ahlâksal, hukuksal, siyasal boyutlarından soyutlanarak, özde fiziksel bir süreç olarak algılanır. Doğallıkla, *Tableau*'nun sergilediği üretim biçimi belli kurumlar çerçevesinde (üretken sektör, üretken olmayan sektör; ortakçılık kurumu; toprak sahiplerinin toplumun en önemli sınıfını oluşturduğu ideolojisi; büyük ölçekli tarımsal üretim; serbest rekabete, serbest dolaşıma dayalı piyasa ekonomisi, vb.) devinir. Ancak, eğer tüm bu kurumlar varsayım olarak kabul edilirse, *Tableau*'nun çözümlediği sorun, bir sisteme bir uçtan giren değerlerin, sistemin içinde çeşitli sektörlere nasıl dağıldığı, bu sektörlerin bölüşülen bu değerleri kullanarak kendi özgün üretimlerini nasıl gerçekleştirdikleri, bu üretimlerin "çıktı" olarak sistemi nasıl terk ettikleri sorunu, yani tümüyle fiziksel bir sorundur. Quesnay'in bu *Tableau* ile göstermek istediği olgu, bir ülkeyi ayakta tutan ekonomik düzenin dengesini nasıl koruyacağı, ülkenin güçlenip refaha kavuşması için bu düzenin dengeli biçimde nasıl geliştirebileceği olgusudur. Başka bir deyimle, *üretim* konusu, doğal ve zorunlu biçimde *büyüme* konusuyla örtüşür. Zaten Versailles sarayında oturan ve Madame de Pompadour'un özel doktoru olan Quesnay'in büyük kaygısı, 1750 yıllarının devrim öncesi Fransa'sının içine düştüğü derin ekonomik ve siyasal krizden nasıl çıkacağı sorunudur. Krizden kurtulmanın tek yolu, Fransa'nın karşılaştırmalı üstünlüğünü oluşturan verimli toprak potansiyelinin, akıllı bir tarım politikasıyla kullanılması, bu şekilde ülke ekonomisinin sağlıklı büyümesinin sağlanmasıdır. *Tableau Economique*'de sergilenen üretim, dolaşım, tüketim düzeni, kendi yasalarını kendi içinde taşıyan, amacını kendi içinde belirleyen özerk bir sistem olarak düşünülmüştür. Eski Yunanistan'da küçümsemeyle kölelerin ve yabancıların ellerine bırakılan etkinlikler, Quesnay'in *Tableau*'sunda, matematiğin de olanaklarıyla irdelenen kuramsal bir çözümleme konusuna yücelir. Görüldüğü gibi, Quesnay'in sorunsalı, pazarda metaların birbirleriyle değiş-tokuş edilmelerinin olanaklılık koşulları sorunsalından çok farklıdır artık. Fizyokrasi'nin kurucusunu ilgilendiren konu, pazar ilişkileri ya da fiyat ve para mekanizmalarının işleyiş biçimi değil, üretim ilişkileri, üretimin artmasını sağlayan koşulların neler olduğu konusudur.

Doğallıkla bu tür bir sorunsal belli bir tarihte değil, bir süreç içinde oluşur. Yukarıda da değindiğimiz gibi, üretim olgusuna gösterilen ilgi on altıncı yüzyıldan başlayarak yoğunlaşır. Yeni Dünya'nın keşfi, Rönesans, Reform hareketleriyle güçlü bir ivme kazanan Avrupa tarihi, büyük monarşilerin kurulmasına sahne olur. İktisatçılar, bu güçlü monarşiler içinde gelişen ekonomik sisteme, Adam Smith'ten beri, yani pazarın, ticaretin, parasal ilişkilerin gelişip yoğunlaşmasını amaçlayan sistem olarak, "merkantilist sistem" (Smith 1776: 5) adını verirler. Adam Smith, "merkantilist" ya da "ticarî" diye adlandırdığı bu sistemi sert biçimde eleştirir; son derece hatalı varsayımlardan yola çıkarak geliştirilmiş, bireyin mutluluğunu değil devletlerin gücünü artırma amacını güden bir sistem olduğunu iddia eder. Paranın gerçek zenginlik, ekonomi politikalarının tek hedefinin dış ticaret dengesinin artıda tutulması olduğu türünden vahim yanılgılara düşmüş bir öğretidir, Smith'in gözünde merkantilist öğreti. Düşünürün söz konusu sistemi bu denli yermesinin nedeni, bireyin refahını ve mutluluğunu amaçladığını iddia ettiği kendi sistemini okuyucunun gözünde yükseltmektir. Ancak konuya, John Maynard Keynes'in yaptığı gibi, belli bir mesafeyle baktığımızda, merkantilist denilen sistemin ticaretle, parayla, ödemeler dengesiyle, faiz oranıyla o kadar yakından ilgilenmesinin asıl nedeninin, ülke ekonomisinin "büyümesi"ni sağlamak, ülkede tam istihdamı oluşturmak olduğunu görürüz. Saydığımız etmenlerin tümü, ülkelerin iktisadî büyümelerinin araçları olup, merkantilist sistemin nihaî amaçları değildir. Bu bağlamda, merkantilist öğretinin en tipik savunucularından biri olarak görülen, on dördüncü Louis'nin ün maliye bakanı Jean-Baptiste Colbert'in (1619-1683), tüm ekonomi politikalarının temel ilkesi olarak kabul edilmesi gerektiğini söylediği şu önerisini hatırlatmak yerinde olur: "Ticaretin özü şudur: Krallığın fabrikalarında kullanılacak malların 'yükünü hafifletmek' (*décharger*: Eski Fransızcada, sözü edilen malların üzerindeki 'vergi resimlerini indirmek'), işlenmiş olarak giren malların 'yükünü artırmak' (*charger*: bu mallar üzerindeki vergileri yükseltmek) ... krallığın içinden dışarı çıkan işlenmiş malları 'hafifletmek' (*soulager*)." Bu ilkenin kaygısı açıktır: Ham maddelerin ucuz fiyatlarla üreti-

ciye ulaştırılarak ülkenin fabrikalarında işlenmiş mallara dönüştürülmesi, bu şekilde elde edilen katma değeri yüksek malların dış pazarlarda rekabet gücünü artırabilmek için vergi yüklerinin azaltılması, tersine, ülkeye giren işlenmiş malların ulusal mallar karşısındaki rekabetini azaltmak için bu malların üzerindeki vergilerin artırılması. Kaygı, iktisadî büyümeyi sağlama kaygısıdır. Çünkü on altıncı yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da yeni bir "siyasal iktidar" kavramı gelişmeye başlar: Yeni devletler siyasal güçlerini, önceki imparatorluklar gibi yeni toprakları kendilerine ekleyerek genişleme (bu şekilde vergi yükümlülerinin sayısını artırma) yeteneklerinden değil, ulusal sınırları içinde geliştirecekleri üretim kapasitesinin büyüklüğünden, üretimde kullanılan araçların gücünden alırlar. Bundan böyle ekonomik güç siyasal gücün temelini oluşturur. Osmanlı'nın Avrupa'daki bu gelişmeye ayak uyduramaması, kendi içinde bir üretim sorunsalını oluşturamamasında yatar diyebiliriz. Bu açıdan on yedinci yüzyılın Osmanlı padişahı, çağdaşı Colbert'in değil de, iki bin yıl önceki Aristoteles'in dünya görüşünü paylaşır; yani *oikonomike* geleneğinde devinir.

İşte Avrupa'da, üretimin bu denli hayatî önem kazandığı bir bağlamda, düşünürler de konuya özel bir ilgi gösterirler. Bu düşünürlerin en önemlilerinden biri on yedinci yüzyılda üretim sorunsalının temel kavramını, "net ürün" ("safî hasıla", "safi kâr") kavramını geliştiren William Petty (1623-1687)'dir. O, *Treatise of Taxes and Contributions* (1662) adlı yapıtında, tarım üretiminde artı-ürünün nasıl oluştuğunu şöyle açıklar: "Çiftçinin, hasatının hasılasından (*the proceed of his harvest*), tohum (*seed*) olarak kullandığı tahılı (*corn*), ayrıca kendi tükettiği (*hath eaten*) tahılı, işçilerine giysi ya da başka doğal gereksinimler (*natural necessaries*) karşılığı verdiği tahılı çıkardıktan (*hath subducted*) sonra kalan tahıl, toprağının, o yıl için, doğal ve gerçek *rant*ıdır (*natural and true rent*) (Petty 1662, bölüm. 4, p. 43). Burada dikkate değer nokta, Petty'nin, "rant" adını da verdiği "net ürün"ün mantığını, kesenkes, üretim etkinliği çerçevesinde, pazar, fiyat mekanizması, değiş-tokuş ilişkilerini hiçbir biçimde işin içine katmadan kavramaya çalışmasıdır. Ekonomi politik'in "tahıl modeli" diye adlandıracağı bu yaklaşım kuşkusuz son derece karmaşık ve güç bir soruna yol açar: Tohum olarak ekilen tahılla giysi karşılığı verilen tahıl, fiziksel düzeyde aynı cinsten, türdeş ("homojen") gerçeklikler olsalar da, iktisadî düzeyde ayrı cinsten ("heterojen") gerçekliklerdir. Dolayısıyla, bu farklılığı ortak bir birimle ölçülebilecek nicel bir benzerliğe indirgemek için "fiyat" kavramını, bir biçimde devreye sokmak gerekir. Ancak bizim için önemli olan, Petty'nin, "net ürün" kavramıyla, bir üretim sorunsalı geliştirmeye çabalayan ilk düşünürlerden biri olmasıdır. Zaten Marx da bu yüzden "Klâsik ekonomi politik" adını verdiği akımı William Petty ile başlatır: "Klâsik ekonomi politik (*klassicher politischer oekonomie*) deyiminden, William Petty'den bu yana, burjuva üretim ilişkilerinin özgün mantığını (*innern Zusammenhang der bürgerlichen Produktionsverhältnisse*) arayan ekonomi [yaklaşımını] anlıyorum" (*Das Kapital*, s. 47, dipnot 32).

Marx

Marx, Avrupa tarihi içinde üretimin bu denli önem kazanmasının olanaklılık koşullarını konusuna, Paris'te bulunduğu 1844 yılında okumaya başladığı ekonomi politik kitapları, özellikle de Fizyokratlar'ın metinleri üzerine aldığı notlar, yorumlar, değerlendirmeler içinde el atar. Bu yazılar, düşünürün ölümünden sonra *1844 El Yazmaları* başlığıyla yayınlanmıştır. Ancak, üretim sorunsalının açık ve sistemli bir biçimde ilk defa dile geldiği yapıt, onun Friederich Engels'le birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*'dir (1846). Bu soruşturma daha sonra *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie* (1857-58) başlığıyla ölümünden sonra yayınlanan not defterlerinde çok daha ayrıntılı olarak sürdürülür. Söz konusu notlar içinde, "Kapitalizm öncesi üretim biçimleri" adlı metin Marx'ın tarih anlayışının en öz ifadelerinden birini içerir. Düşünürün gözünde, üretimin kendi kendisinin amacı olan bir devinime dönüşmesi, yani ekonomik etkinliğin, "üretim için üretim" mantığı yönünde sürdürülen bir etkinliğe dönüşmesi, emeğin tarih içinde geçirdiği evrimle bağlantılıdır. İncelenmesi gereken olgu, tarihin çeşitli evrelerinde, ekonomik sistemin işlemesi için gerekli emeği sağlayan bireyin toplum içindeki hukukî ve siyasal konumudur. Başka bir deyimle, bir ekonomik sistemin gereksediği emek hacminin en büyük payını hangi toplumsal kesim karşılar?

Kuşkusuz başlıca emeği kölelerin sağladığı bir toplumla, bu emeği feodalizm devresinde "serf"lerin, lonca sisteminde çırakların, Osmanlı tımar sisteminde reayanın sağladığı toplumlar arasında indirgenemez farklar vardır. Ancak konuya üretim ilişkileri açısından yaklaşıldığında, kapitalizm öncesi üretim biçimleriyle kapitalist üretim biçimi arasında belirleyici bir fark görülür: Kapitalist üretim biçiminde, sisteme gerekli emeğin en büyük bölümünü karşılayan toplumsal kesim, "özgür" bireylerden oluşmuştur. Önceki sistemlerin kendi aralarındaki özgün ayırımlar ne olursa olsun, bu sistemlerde gözlemlenen emek arzı, "özgür" olmayan kesimlerden gelir. Burada açıklanması gereken, doğallıkla, "özgürlük" kavramıdır.

"Özgür emek" sorununu, bir kez daha Finley'in çözümlemelerine başvurarak irdeleyeceğiz. Ancak tarihçinin bu çözümlemeleri, büyük ölçüde, Marx'ın *Grundrisse ve Kapital*'de sürdürdüğü soruşturmanın yorumundan meydana gelir. Tarih içinde, "çalışma düzenleri"nin evrimi incelenirken temel bir ayırımın göz önüne alınması gerekir: "Kendi için gerçekleştirilen emek" ile "başkası için gerçekleştirilen emek" (Finley, 1980: 67). Birinci türden çalışma, tarihçinin üzerinde özellikle durmasını haklılandıran bir olgu değildir: Bu çalışma düzenine örnek olarak belli bir toprağa sahip ailenin özel tüketimini karşılamak için gerçekleştirdiği üretim önerilebilir. Derinlemesine incelenmesi gereken asıl kategori ikinci tür çalışma düzenidir. Çünkü burada başkasının hizmetine girme söz konusudur ve tarihte karşımıza çıkan çalışma düzenlerinin tümü, "başkası için gerçekleştirilen emek" türünden düzenlerdir. Her toplumda, temel emek, geçimlerini sağlamak için başkasının hizmetinde çalışmak zorunda olan bireylerin oluşturduğu emektir. Sorun, bireyin, bu hizmeti hangi koşullarda kabul ettiğidir. Çünkü birey, başkasının hizmetine, ya kendi isteğiyle ya da iradesi dışında, istemeden girebilir. İkinci temel ayrım burada ortaya çıkar: "Bağımlı ya da gayri iradî olarak (*involontary*) gerçekleştirilen emek" ile "özgür ya da isteyerek gerçekleştirilen emek" (Finley 1973: 69). Finley, insanlık tarihinin karşılaştırılmayacak derece büyük bölümünde egemen olan çalışma düzeninin, "bağımlı", "irade dışı" emeğin kullanıldığı düzenler olduğunu vurgular. İster köleci toplumda, ister feodal toplumda, ister çıraklık sisteminin (*compagnonnage*) toplumunda olsun, emeğinin tümüne ya da bir bölümüne başvurulan birey, kendisinden istenilen işi kendi isteği dışında, zorunluluk altında yapmak durumundadır. Başka bir deyimle, ekonomik zorunluluklar dışındaki zorunluluklar altında emeğini sunması söz konusudur. Ya köleci üretim biçiminde olduğu gibi efendisinin mülkünün (*oikos*un) bir parçasıdır, ya da, öteki sistemlerde olduğu gibi, kendisini çalıştırana, aile, din, hukuk, örf ve adet bağlarıyla, yani toplum içinde yüklendiği kültürel konumdan (*status*) kaynaklanan bağlarla bağımlıdır. Çalıştıranın hizmetine ekonomik zorunlulukların baskısıyla değil toplumsal konumundan kaynaklanan zorunluluklarla giren emekçi, kontrata dayalı ilişkilerin tersine, kendisinden istenilen işi reddedemez. Çünkü çalıştıranına *kişisel* düzeyde bağlıdır. Finley bu noktada da önemli bir ayırım yapar: "Bağımlı emek" kategorisi içinde köleci çalışma düzeni ile öteki düzenleri birbirinden ayırır. Pazarda alınıp satılan kölelerin (*chattel slavery*) başlıca emeği oluşturduğu sistemlerle "yarı özgür" (*half free*) insanların emeğini kullanan sistemler arasındaki ayırım, Finley'in gözünde çok önemlidir (Finley 1980: 128). Tarihçiye göre insanlık tarihinin çok büyük bir bölümü, ikinci yüzyılda yaşamış Roma tarihçisi Juluis Pollux'ün deyimiyle "özgür insanlarla köleler arasında" (*metaksi eleütherôn kai doulôn*) konumlanan insanların emeğiyle ayakta duran sistemlerden oluşmuştur (Finley 1980: 116). Örneğin Osmanlı ekonomik sistemi, içinde köle alım satımını önemli boyutlarda geliştirmiş olmasına karşın, köleci bir sistem değil, ekonominin gerektirdiği başlıca emeği "yarı özgür" insanların yani reayanın sağladığı bir sistemdir. Bu tür sistemlerde emekçi, köleci üretim biçimlerinde olduğu gibi, basit bir nesne (Aristoteles'in tanımıyla "canlı araç" - *empsükhon organon ἐμψυχον ὀργάνων- Politika* 1253b) değil, hukukî hakları olan bir öznedir; toplumun *tanıdığı* bir bireydir. Ancak, toplumdaki konumu yüzünden, emeğinin bir bölümünü başkalarının hizmetine sunmak zorundadır; bu "başkaları" özel kişiler olabilecekleri gibi kamusal kurumlar da olabilir. Bu yüzden, söz konusu emekçi, zorunluluk derecesi bir sistemden bir sisteme değişen ekonomi dışı bağların boyunduruğunda,

özgürlükle köleliğin özgün bir karışımından doğan koşullar içinde yaşamını sürdürür. "Yarı özgür" insanların emeğinden yararlanan sistemler, söz konusu toplumsal bağların sağladığı bağımlılıklar ağı içinde, kendilerinin yeniden üretimine gerekli emekten hiçbir zaman yoksun kalmaz. Denilebilir ki, kapitalizm öncesi üretim biçimlerinin tümünde emek, her zaman, bol miktarda bulunmuştur; o, kıt bir üretim faktörü değildir. İmdi bu noktada karşımıza çıkan temel soru şudur: "Yarı özgür" insanların emeğine dayalı sistemlerden, "özgür emeği" kullanan sisteme geçişin koşulları nelerdir? Bu geçiş sonucu değişen nedir? Marx'ın bu soruya verdiği yanıtı biliyoruz.

Emek, kişisel bağımlılık ilişkilerinin sona erdiği, emekçinin, "emek-gücü"nü, pazarda kendi malı olarak alıp satmaya başlamasıyla özgürleşir. Başka bir deyişle, "özgür emek"-ten, yalnızca, emekçinin hukuksal özgürlüğünü elde ettiği toplumlarda söz edebiliriz. Marx'ın olgunluk devresinin tüm yapıtlarında ısrarla vurguladığı gibi, tarih içinde gelişen tüm çalışma düzenlerinin içinde, bir tek kapitalist üretim biçiminde "emek-gücü", toplumda çalışanların tümü için geçerli olmak üzere, pazarda alınıp satılan bir metaa dönüşür. Bu dönüşüm sürecinin, İngiltere tarihinde, ne acımasız şiddet ve baskı rejimlerini içerdiğini, bireylerin, özellikle küçük köylü nüfusun, yerlerinden yurtlarından, mallarından mülklerinden koparılıp, her türlü toplumsal, kültürel, ailevî dayanışmadan soyutlanarak bir başlarına bırakılmalarının ne insafsız, "kanlı yasalar"ın meclislerde oylanmasını gerektirdiğini Marx, *Kapital*'in birinci kitabının sekizinci bölümünde, tüyler ürpertici bir üslûpla dile getirir. Her türlü mülkiyetten, yani bir canlının yaşamda kalmasını sağlayan tüm koşullardan yoksun bırakılmış bu insanların, yaşamlarını sürdürebilmek için gerekli temel ihtiyaçlarını ancak emek-güçlerini pazarda satarak elde etme noktasına değin sürüklenmeleri, eski çağdaki kölelerin yaşam koşullarına bakarak imrenilecek bir yaşam biçimi midir? Kapitalizmin gerek koşulunu sağlayan "ilkel birikim" süreci, şiddet, baskı ve insafsızlık açısından daha önceki süreçleri aslâ aratmaz. Ancak bu süreç içinde, bu süreçten somut çıkarları olan egemen sınıfların da kuşkusuz işlerine gelen bir hukuk düzeni oluşur. Çağdaş özgürlük kavramı bu hukuk düzeni içinde inşa edilir. Bu hukuk düzeni içinde işçi, toplumun tüm bireyleri gibi, kendi kendinin sahibi, dolayısıyla emek-gücünü kendi malı olarak kullanma hakkına sahip, başkasının iradesine boyun eğmemiş özerk birey kimliğini kazanır. Çünkü toplumsal bağımlılıklar ağı içinde hareket eden bireyler kendilerine, dolayısıyla emek-güçlerine sahip değildirler. Başka bir deyimle, çağdaş dünyada, "yarı özgür" birey konumuna, "özgür insanla köle arasındaki" konuma son verilir. Kapitalizm öncesi çalışma düzenlerinde, gerçek anlamıyla bir "iş piyasası" yoktur; kural dışı bir biçimde genel çalışma düzeninden kopmuş "gündelikçi" denilebilecek emekçilere rastlanabilir, bu sistemlerde; ancak bu konum çalışanların çok küçük bir kesimi için geçerlidir, çünkü emeğin asıl önemli bölümünün kullanımı bağımlılık ilişkileri çerçevesinde sürdürülür. Kapitalist sistemde ise, kişinin kişiye bağımlılığı hukuksal düzence yasaklanmış, bireyler kendi kendilerine sahip kılınmıştır. Hukuksal özgürlük, kendine egemen olmak, bir başkasının iradesi altında olmamak, kişinin özerk birey olarak tanınması demektir. Madalyonun, Marx'ın baktığı yüzüne değil öbür yüzüne bakarak şöyle de diyebiliriz: Önceki sistemlerde toplumun siyasal alanından sürekli dışlanmış olan emekçi, çağdaş dünyada, siyasal kimlik kazanarak toplumun içine bütünüyle yerleşmiştir. On dokuzuncu yüzyılın devrimci akımlarından "Saint-Simonculuk, söz konusu olguyu, "emekçinin, çalışanın, gerçek üreticinin, devletin içine kabul edilmesi" ifadesiyle betimler.

Marx'ın bu çözümlemelerinden çıkan sonuç şu şekilde özetlenebilir: Emek-gücünün, toplumun tüm emekçileri için, alınıp satılan bir metaa dönüşmesiyle, yani tüm çalışanların ücretli işçi (*Lohnarbeiter*) kimliğini edinmeleriyle ekonominin "*formel*" anlamına yerleşilir. Çünkü yeni sistem, daha önceki sistemlerde gözlemlenenin tersine, insanın, kültürel kimliğiyle, bağımlılıklar, zorunluluklar ağının içinde kullanımına son vererek, insanın –kültürel değil– doğal ve potansiyel bir boyutunu kullanmaya başlar. Başka bir deyişle, yeni üretim biçimi, çalışanın basit bir biçimde emeğini (*Arbeit*) değil, üretim içinde emeğe dönüşmeyi bekleyen "emek-gücü"nü üretim faktörü olarak kullanmaya başlar. Bu konuda Marx, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin,

kavramsal derinliği dikkat çekici 67. paragrafına gönderme yapar (Marx 1867: 130-131, dipnot 40). Hegel bu paragrafta, kişinin bedensel ya da zihinsel yeteneklerini kullanarak gerçekleştirdiği üretimin bir bölümünü, ya da bu yeteneklerin kullanımını *sınırlı bir zaman için* başkasının yararına elden çıkarabileceğini; bu koşulların kişinin özgürlüğünü zedelemeyeceğini, ancak eğer kişi, çalışma zamanının tümünü, yeteneklerinin tümünü sınırsız olarak başkasının hizmetine sokarsa, kendini köleye dönüştüreceğini söyler. Marx, Hegel'in bu gözleminde "zaman" öğesinin, çağdaş sistemin başlıca özelliğini oluşturduğunu vurgular. İşgücünün metaa dönüşmesi demek, emekçinin üretim yeteneklerini sınırlı bir zaman için satması demektir. Zaten Hegel, aynı paragrafın ekinde, Atinalı köle ile çağdaş dünyanın "uşağı"nı ya da "gündelikçi"sini karşılaştırır; birincinin tüm zamanının efendisine ait olduğu için onun mülkü hâline geldiğini, oysa ikincilerin yaptıkları iş kölenin işinden çok daha basit bir iş bile olsa, zamanlarını sınırlı bir süre işverenlerinin hizmetine sundukları için özgürlüklerini yitirmediklerini belirtir. Doğru terimlerle konuşacak olursak, kapitalist üretim biçiminde emekçi, emek-gücünü *satmaz*, onu belli bir süre kullanması için işverene *kiralar*. Bu demektir ki, yeni sistemde emek-gücü *kıt* bir faktöre dönüşmüştür; kullanımının *hesaplı* yapılması gerekir. Zaten somut bir nesne değil, "olanak" türünden bir gerçeklik olduğu için, emek-gücüne *olağan* bir meta gözüyle bakılamaz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Marx'ın, değer üzerine geliştirdiği soruşturmada anlamaya çalıştığı olgu, P-M-P' türü dolaşımda, ikinci "P"ye eklenen üstü işaretinin, yani ΔP'nin nereden kaynaklandığıdır. Düşünüre göre bu artı-değer, emek-gücünün *olağan* bir meta olmamasından kaynaklanır. Pazarda alınıp satılan metaların tümü içinde, kullanım değeri değişim değerinden farklı tek "meta" emek-gücüdür. Burada, gerek klâsik iktisatçıların, gerekse neo-klâsik iktisatçıların kabul ettikleri temel bir varsayımı Marx da kabul eder. Bu, pazar ilişkilerinin, dışarıdan bir müdahale olmadığı sürece, *tam ve mutlak rekabet* ilkesiyle yönetildiği varsayımıdır. Dolayısıyla, tam ve mutlak rekabetin geçerli olduğu bir düzende değiş-tokuş edilen malların değerleri, *kesinlikle birbirlerine eşittir*. Başka bir deyimle, tam ve mutlak rekabet düzeninde malların salt dolaşımıyla artı-değer elde edilemez. Eğer tam ve mutlak rekabetin geçerli olduğu bir düzende bir meta, üretimi için tüketilen değer miktarının üstünde ya da altında satılıyorsa, bu yalnızca bir *kaza* sonucu (*rein zufällig*) ortaya çıkan bir olgudur (Marx, 1867: 114). "Artı-değer"in nereden geldiği sorusunun yanıtı değişim düzeninde aranamaz. Bu sorunun, üretim sorunsalı içinde irdelenmesi gerekir. Kapitalist sistemde *emeğin* değil de *emek-gücü*nün alınıp satılması, tam ve mutlak rekabetin kesin geçerliliğinin varsayıldığı pazar ilişkilerinde, artı-değerin nasıl oluştuğunu anlamamızı sağlar. Günde *belli bir süre* kullanılmak için kiralanan emek-gücünün "değişim değeri"ni, bu gücün bir günden bir güne yenilenmesini sağlayan geçim araçlarının değeri belirler. Başka bir deyimle, emek-gücünün yeniden üretimi için tüketilen geçim araçlarının değeri, bu gücün değişim değerini belirler. Oysa, *kullanıldığı süre* içinde, yani üretime sokulduğu süre içinde, aynı emek-gücü, önceki değerden daha büyük bir değer üretir; iki değer arasındaki fark da "artı-değer"i oluşturur. Burada, Marx'ın değer kuramının geçerliliği ya da analitik temeli üzerine bir soruşturmaya girmemiz söz konusu değil, doğallıkla. Emeğin, bu tür, tek *yaratıcı güç* biçiminde algılanması, özellikle on dokuzuncu yüzyıl düşünürlerinin, en başta da Hegel'in, çekincesiz paylaştıkları bir dünya görüşüdür. Foucault'nun haklı olarak vurguladığı gibi, Marx, "19. yüzyıl düşüncesi içinde, denizde balık örneği", öz yurdunu bulmuş bilincin rahatlığıyla devinir. Çağdaş dünyada emeğe tanınan bu sonsuz ve aşkın değeri, Marx'ın şu sözleri çok anlamlı biçimde dile getirir: "Demir paslanır, tahta çürür. Dokunmayan, örülmeyen iplik, boşa harcanmış pamuktur. Canlı emeğin (*die lebendige Arbeit*), bu nesneleri kavraması (*ergreifen*), ölümlerden uyandırması (*von den Toden erwecken*), bu nesneleri, yalnızca olanak durumundaki (*mögliche*) kullanım-değeri konumundan gerçekleşmiş (*wirkliche*) kullanım-değerlerine dönüştürmesi gerekir. Bu nesneler, emeğin ateşiyle yalanarak, emeğin vücudunun parçalarına dönüşür, üretim süreci içinde, kavramlarına ve görevlerine uygun işlevlerini yerine getirmek için emeğin soluğuyla canlanırlar (*begeistet*); kuşkusuz [bu süreç içinde], aynı zamanda tüketilirler;

ancak belli bir amaç yönünde, yeni kullanım-değerlerinin, yeni ürünlerin oluşmasına gerekli gereçler olarak tüketilirler; bu gereçlerse ya bireysel tüketimin gereksediği geçim araçları, ya da yeni bir emek-süreci içinde kullanılacak üretim araçları olabilir" (Marx, 1867: 145-146).

Bu yazıda geliştirdiğimiz soruşturma açısından, Marx'ın yukarıdaki çözümlemelerinin önemi, çağdaş dünyada belirleyici olan sorunsalın üretim sorunsalı olduğunu ortaya çıkarması ve bu sorunsalın, özünden, emeğin kullanımının tarih içinde evrimiyle bağlantılı olduğunu göstermesidir.

Emek kavramıyla "emek-gücü" kavramı arasında kurulan bu ayırım, görüldüğü gibi, Marx'ın iktisat kuramının temelini oluşturur. Söz konusu ayrım gerek Marx'ın yaşadığı sıralarda, gerek daha sonra sert eleştirilere hedef olmuştur. Örneğin Marx'ın çağdaşı bir iktisat profesörü olan Rossi, bu ayrıma kesinlikle karşı çıkar, "emek-gücü" denilen gerçekliğin bir hayal, bir kuruntudan (*Hirngespinnst - être de raison*) başka bir şey olmadığını iddia ederek, "emekten, emek gücünden (*puissance de travail*) söz edildiğinde, aynı zamanda hem emekçiden hem geçim araçlarından, hem işçiden hem ücretten söz edilmiş olur" der. Marx'ın bu eleştiriye yanıtı hicivli ve anlamlıdır: "Emek gücünden söz ettiğimiz zaman emekten söz etmiş olmuyoruz, nasıl ki sindirim gücünden söz ettiğimizde sindirimden söz etmiş olmuyorsak. Sindirim sürecine geçebilmek için, herkesin bildiği gibi, sağlam bir mideden daha fazla bir şeyler gerekir" (Marx 1867: 136, fr. 722). Emek-gücünün soyut niteliği, belli bir ürün içinde somutluk kazanmamış bir gerçeklik olması, bu gücün *herhangi bir nesnenin* üretiminde kullanılmasını sağlar. Başka bir deyişle, yeni üretim biçimi, hedefi belirlenmemiş bir üretim gücünü kullanıma sokar. Emek-gücünün söz konusu *soyut* niteliği, kapitalist üretim biçiminin gereksinimler sisteminin denetiminden mutlak surette kurtulmasını sağlar. "Ne" üretildiği önemli değildir artık; önemli olan "değer" üretimidir. Marx bu olguyu şöyle dile getirir: "Emeğin ürünleri, ancak birbirleriyle değişim sürecine girmeleriyle değer nesnelerine dönüşür, özdeş ve tekdüze bir toplumsal varlık kazanırlar; söz konusu değer kimliği, aynı ürünlerin, yarar nesneleri (*Gebrauchsgegenständlichkeit*) olarak sürdürdükleri elle tutulur (*sinnlich*) ve çokbiçimli varoluş tarzlarından tamamen ayrıdır. Emeğin ürününün bu şekilde, yararlı bir şey ve değer nesnesi (*Werthding*) olarak ikiye ayrılmasının (*Spaltung*) pratik etkinlik kazanması, değişim ilişkilerinin genişleyip önemlerinin artması sonucu yararlı nesnelerin değişim amacıyla üretilmeye başlamasıyla sağlanır; dolayısıyla, nesnelerin değer niteliği (*der Werthcharakter der Sachen*) daha üretimleri sırasında göz önüne alınır" (Marx, 1867: 39-40).

Nesnelerin, daha üretim düzeyinde, değer nitelikleri göz önüne alınarak üretilmeleri, Foucault'nun yukarıdaki formülünü anımsayarak konuşacak olursak, değerin, çağdaş dünyada, basit bir gösterge olmaktan çıkıp bir ürüne dönüştüğüne işaret eder. Gereksinimleri karşılamaya yönelik *somut* nesneler, *soyut* bir gerçekliğin üretimi için *bahane*ye dönüşmüştür. Emek-gücünün kullanım değeri değişim değerinden yüksek olduğu sürece, yani artı-değer elde edilebildiği sürece kapitalist üretim sürecektir. Çağdaş dünyanın "üretim sıtması" diye adlandırabileceğimiz bu sonsuza uzanan devinimini, Marx bu şekilde çözümler.

Max Weber

Ekonominin çağdaş dünyada kazandığı "*formel*" anlam, kuşkusuz, salt "artı-değer" arayışıyla, kâr gerçekleştirme amacıyla sınırlandırılamaz. Bu, çağdaş bilinci harekete geçiren güdeklerden biridir, yalnızca. Denilebilir ki Marx, çağdaş dünyadaki üretim biçiminin "maddî altyapısı"nı inceler. Ancak bir de "düşünsel, manevî altyapı" vardır. Çağdaş insanı, büyük ölçüde bilinçaltından yöneten değerlerin, ilkelerin, inançların, başka bir deyişle, çağdaş insanın benimsediği "iyi - kötü" karşıtlığının, yani özgün ahlâkının da göz önüne alınması gerekir. Bu ahlâkın kavranmasının güçlüğü, çağdaş insanın kendisiyle ilgili bilinçli sözlerinde, ahlâk kavramına karşı takındığı şüpheci tutumdur. Çağdaş dünya, Nietzsche'nin çarpıcı deyimiyle, "iyi ile kötünün ötesi"ne geçme tutkusunu taşır. Bu yüzden birçok gözlemcide, her türlü ahlâktan arınmış, *ahlâkdışı* bir dünya izlenimini bırakır. Oysa, yakından bakıldığında, ahlâk dışı diye nitelenen davranışlar, çoğunluk katı, katı oldukları ölçüde de bilinçdışı bir ahlâkın değerleriyle yönetilirler. İşte

Weber'in duyarlı olduğu boyut bu anlamdaki ahlâk, düşünürün "*etlık*" diye adlandırdığı olgudur. Bu ahlâksa, üretim sorunsalıyla yakından ilgilidir.

Bilindiği gibi Max Weber'in ünlü yapıtı, *Die protestantische Ethik un der "Geist" des Kapitalismus* [Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin "Ruhu"] başlığını taşır. Düşünürün tezlerinden biri, kapitalizmin, Batı'da, Protestan nüfusun yoğun olduğu bölgelerde geliştiği yönündedir; çünkü Weber, Protestan ahlâkının, kapitalist üretim biçimine çok elverişli değerler, kapitalizmin gelişmesine çok yatkın tutumlar, davranışlar içerdiğini düşünür. Düşünürün bu tezi, iktisat tarihi düzeyinde, ayrıntılı tarih araştırmalarının verileriyle doğrulanmamıştır. Protestanlıkla kapitalizm arasında dolaysız bir tarihsel ilişkinin bulunduğunu varsaymak gerçekçi, ihtiyatlı bir varsayım değildir. Ancak, iktisatçıların ve toplum bilimcilerin gözünde Weber'in soruşturmasının önemini ortaya koyan şey, düşünürün, Protestanlığın özgün inançlarından ve ilkelerinden kalkarak, çağdaş insanın emek karşısındaki tutumu, emeği algılayış, değerlendiriş biçimi üzerine geliştirdiği çözümlemelerdir. Weber'in soruşturmasının büyük önemi, Protestanlığın çağdaş dünyanın oluşmasında oynadığı rol üzerine sürdürdüğü incelemede değil, günümüzün "*formel*" anlamlı ekonomisinin oluşmasında çağdaş "emek" anlayışının rolü üzerine geliştirdiği çözümlemelerde yatar.

Weber'e göre, on sekizinci yüzyılın önemli Protestan kişiliklerinden, hem fizikçi, hem iş adamı, hem siyasetçi, hem düşünür, Amerikan yurttaşı Benjamin Franklin'in (1706-1790), *Poor Richard's Almanac or Letters on Life and Prosperity* (1736) adlı metninde genç bir işadamına (*tradesman*) yönelttiği şu öğütler, "özgün bir biçimde (*characteristischer Weise*) 'Kapitalizmin Ruhu'nu" (Weber, 1921: 40) dile getirir: "Unutma ki *zaman paradır*; her gün çalışıp emeğinin karşılığı olarak on şilin kazanabilen ve yarım gün gezintiye çıkan ya da odasında yan gelip yatan (*sits idle*), kendi zevki için altı *pens* harcasa bile, sadece bunları hesap etmemelidir, bunların yanında beş şilin daha harcamıştır ya da daha doğrusu sokağa atmıştır.

"Unutma ki *para, üretimi güçlendirici ve verimli* bir yapıya sahiptir. Para parayı üretir ve ondan elde edilen (*offsprings*) daha fazlasını ve daha fazlasını üretebilir. Beş şilin katlandığında (devrederek - *turned*) altı şilin olur (...). Elde daha çok para oldukça her devirde daha fazla para üretir ve böylece kâr her seferinde daha çok yükselir. Ana domuz öldüren onun yavrularını bin nesle değin yok etmiş olur. Bir *domuz* katleden, onun üretebileceği her şeyi öldürür, hatta bütün bir *pound* hazinesini (*scores of pounds*) yok eder.

"Sahip olduklarının tümünün senin olduğu düşüncesine kapılmamaya ve yaşamını bu düşünceyle sürdürmemeye dikkat et. Kredisi olan birçok insanın içine düştüğü yanılgı, budur. Buna engel olmak için gelir ve giderlerini tam olarak hesapla. Bir kez ufak şeyleri de hesaba katma zahmetine katlanırsan, şu iyi sonuç ortaya çıkar: Küçük, önemsiz (*trifling*) giderlerin nasıl harikulâde büyük yekûnlara ulaştığını fark edersin, ve, büyük bir sakınca doğurmadan, neyin tasarruf edilmiş olacağını (*to be saved*), gelecekte neyin tasarruf edilebileceğini görürsün." (Weber, 1921: 38-39).

Franklin'in öğütlerinden alıntıladığımız bu parçalar uzun yorumları hak eden gözlemlerdir. Weber'in kitabının ilk bölümü, bir anlamda, Franklin'in sözü geçen metninin yorumudur denilebilir. Biz özellikle iki noktaya değineceğiz. Birincisi, bu satırlarda dile gelen ahlâk, Avrupa'nın (Amerika Avrupa'nın bir uzantısı olduğu ölçüde), Aristotelesçilik'i, yani *oikonomike* ideolojisini kesinlikle terk ettiğinin göstergesidir. Yukarıda gördüğümüz gibi, Aristoteles'in, "doğaya en aykırı" dolayısıyla en ahlâksız davranış olarak gördüğü davranış, Franklin'in dünya görüşünde gençlere en büyük erdem olarak öğütlenir. Aristotelesçi ahlâk, paraya, alış verişi kolaylaştırmak için icat edilmiş basit bir değişim aracı gözüyle bakar. Araç, tanımı gereği, kendi kendisinin amacı olamayacağına göre, para "kısır" kalmalıdır, "dölsüz" olmalıdır. Parayı doğurgan kılmak, doğaya küfür etmek demektir. Ancak gördüğümüz gibi, Aristotelesçi ahlâkın sorunsalı "değişim sorunsalı"ydı; bu ahlâkta egemen olması dilenen davranış biçimi *praxis* türünden davranıştı. Oysa Franklin, para gerçeğine, üretim açısından, üretim kaygısıyla yaklaşır; dolayısıyla bu yaklaşımda, para, değişim değeri kimliğinin zincirlerinden kurtarılır, "üretim faktörü"ne dönüştürülerek üretken kılınır. Bu bağlamda değer kazanan davranış

poiesis türünden davranıştır artık. Daha doğrusu, Franklin'in dünyasında, *poiesis*, *praxis*'in saygınlığına, onun mertebesine yükselir.

İkinci nokta: Franklin'in öğütlerinde, parayla ilişki, aslâ bir haz, bir zevk ilişkisi değildir. Protestan işadamının öğütleri, genç işadamını, "asketik", çilekeş bir yaşama yöneltmeyi amaçlar. Zenginlik, paranın işletilmesine son verilmesini haklı çıkaracak bir neden oluşturamaz. Ne kadar zengin olunursa olunsun, kâr üzerine kâr ekleyip servet birikimini sürdürmek, öğütlenen ahlâkın temel ilkesidir. "Sahip olduğunun tümünün senin olduğunu sanma" deniyor. Bu metnin hiçbir yerinde, kazanılan paranın daha rahat, daha cazip, daha çekici, daha keyifli, daha zevkli bir yaşam sağlayabileceği, paranın bu tür bir yaşama ulaşılabilmesi için kazanılması gerektiği gibi bir düşünceye rastlanmıyor.

"Bu ahlâkın *summum bonum*'u, yaşamın doğal zevklerinin tümünden [sıkı bir disiplinle] kaçınarak, para kazanma, durmadan daha fazla para kazanmadır. Ancak bu para kazanma [tutkusu], her türlü *'eudaimonist'* [mutluluğa yönelik], hatta *'hedonist'* [zevke yönelik] bakış açılarından o denli arınmış, öylesine kendi kendisinin saf amacı biçiminde düşünülmüştür ki, bireyin 'mutluluğu' ya da 'yararı' [gibi bir kaygı] ile karşılaştırıldığında, o, bütünüyle aşkın (*Transzendentes*), tepeden tırnağa akıldışı (*Irrationales*) bir davranış biçiminde görünür. Bu davranış, kazancı, maddî yaşam gereksinimlerini karşılayacak bir araç olarak değil, yaşamın amacı olarak kabul eder. Dünyanın 'doğal' düzeni diye adlandırabileceğimiz durumun, bu, anlamsızca ters çevrilmesi (*Umkehrung*), kapitalizmin en açık o denli de mutlak *'leitmotive'*i, ana motifidir; [bu motifin] soluğuyla ürpermemiş insanlara, [kapitalizm] tamamen yabancı kalır." (Weber, 1921: 42)

Yaşamın en yüce amacı dur durak bilmeden kazanmak, kâr etmektir. Ancak her ne pahasına olursa olsun para kazanmak değildir aranan. Weber'in gözünde, *"auri sacra fames"* (Weber, 1921: 18), "kutsal altın açlığı", para hırsı, para tutkusu aslâ kapitalizmin ruhunu yansıtmaz. Tersine, para hırsı, dünya kurulalı beri var olan bir tutkudur; kapitalizm, bir anlamda, bu tutkunun dizginlendiği, disiplin altına alındığı bir düzendir. Bu disiplinse, Weber'in, kitabının özellikle "Önsöz"ünde geliştirdiği *"rationalität"*, akılcılık veya rasyonalite kavramıyla tanımlanabilir. Kapitalizm, paranın *rasyonel*, akılcı bir biçimde kazanıldığı; başka bir deyişle, kaynakların son derece hesaplı bir biçimde kullanılması sonucu üretilen metanın alım satımıyla kazanıldığı bir sistemdir.

Bu *rationalität* kavramıyla ilgili önemli bir noktayı aydınlatmak gerekiyor. Sözünü ettiğimiz "Önsöz"de Weber, *rasyonel* davranışın, bütünüyle Batı uygarlığına, hatta bu uygarlığın kapitalizm evresine özgü bir davranış olduğu tezini geliştirir. "Akılcı" davranışın bir tek uygarlığın tekeline verilmesi doğallıkla okuyucuda rahatsızlık uyandırır; okuyucu, Weber'in *rasyonel* davranışla tam olarak neyi dile getirmek istediğini anlamak ister. Bu kaygıya, düşünürün *Wirtschaft und Gesellschaft* başlıklı kitabı'nın "Toplumbilim Kategorileri" adlı birinci bölümü, bir ölçüde, yanıt verir. Bu kitapta Weber, çeşitli "davranış" (*Verhalten*) biçimlerini birbirlerinden ayırır: Geleneğin, örf ve adetlerin yönetiminde sürdürülen davranış (*das traditionale Verhalten*); duyuların, içgüdülerin, heyecanların, coşkuların yönetiminde iş gören davranış (*das affektuelle Verhalten*); değerlerin taleplerine uyan davranış (*das wertrationale Verhalten*), son olarak da hedefin, amacın yönetiminde sürdürülen davranış (*das zweckrationale Verhalten*) (Weber 1921: 12-13). Görüldüğü gibi, düşünür, *"rational"* sıfatını son iki davranış biçimiyle ilgili kullanıyor. Hatta değerlerin güdümünde sürdürülen davranışın da, ahlâksal bir seçimi varsaydığı için, her zaman "akıl dışı" (*irrational*) bir nitelik taşıyacağını belirtiyor. Bu durumda, *rasyonal* sıfatı, yalnızca amaca (*Zweck*) yönelik davranış söz konusu olduğunda geçerliliğini koruyabiliyor. Kısaca, yakından baktığımızda, Weber'in *"Rationalität"* kavramı, Polanyi'nin, "ekonominin *formel* anlamı" terimiyle betimlediği davranışa eş bir davranış. Kapitalizmi *vurgun* zihniyeti değil, tam tersine, çok sıkı ve kısıtlayıcı davranış kurallarını, katı bir verimlilik anlayışını benimsemiş bireylerin zihniyeti tanımlıyor, Weber'in gözünde. Dolayısıyla, kapitalist Batı'yı, dünyanın "geri kalan"ından ayıran davranış, bir amaca yönelik *rasyonel* davranış biçiminde karşımıza çıkıyor.

Parayla kurulan bu çok özel ilişkiyi, kapitalizmi doğuran özgün emek kavramını inceleyerek anlayabiliriz. "Dünyanın doğal düzeni" içinde, yani geleneksel toplum içinde

emek, yaşamak zorunda olduğumuz için harcadığımız çaba, güç, katlandığımız sıkıntı, yorgunluk, acı, ıstıraptır; bu yüzden geleneksel toplumda emek, işkence kavramını çağrıştırır (Fransızca çalışmak -"*travailler*"- fiili, on birinci yüzyılda, bir işkence aletinin adı olan Latince "*trepalium*" sözcüğünden türetilmiştir). Weber'e göre, kapitalizmin ruhu bu emek anlayışıyla, dolayısıyla "gelenek"le bağlarını keser. Yeni sistemde, emek de para gibi, araç konumundan sıyrılarak amaç konumuna yükselir. Kapitalist sistemde çalışmak için çalışılır. Bu saçma, anlamsız, dünyanın doğal düzeninin tersine çevrildiği yaşam biçimi nasıl açıklanabilir? Weber bu soruyu, Protestan ahlâkındaki *Beruf* kavramını çözümleyerek yanıtlamaya çalışır. Burada kısaca, Protestanlığın Kalvinci kolunun en önemli dogmalarından biri olan "ilâhi takdir" (*Gnadenwahl, predestination*) dogmasını hatırlatmak gerekiyor. Bu dogmaya göre, bizimle ilgili karar, seçilmiş ya da seçilmemiş kul olduğumuzla ilgili karar, bizim dışımızda, irademizin dışında, daha biz dünyaya gelmeden alınmıştır. Dolayısıyla, bu karar üzerine etkimemiz olanaksızdır. Zarlar atılmış, oyun oynanmış, dünyaya geldiğimizde iş işten geçmiştir. Dolayısıyla, birtakım adaklarla, hediyelerle, büyülerle, sihirlerle, törenlerle, kutsama yöntemleriyle Yüce Varlık'ı hoşnut etmeye çalışıp bize karşı daha merhametli, daha şefkatli, daha sevecen davranmasını, bizim aleyhimizde karar almışsa, kararını bizim lehimizde yeniden gözden geçirmesini sağlama umutlarına kesinlikle son vermek gerekir. Tanrı, yeryüzünde gerçekleştirilebilecek hiçbir hareketle, hiçbir etkinlikle, hiçbir yapıtla "cezb edilemez." O'nun yanındaki yerimizi, bu dünyada yapıp ettiklerimizle, şu ya da bu türlü, değiştiremeyiz. Weber, Protestan tapınaklarında gözlemlenen o her türlü süsten, bezekten, nakıştan, şatafattan arınmış dünyayı "*Entzauberung*" kavramıyla betimler: Büyüden (*Zauber*) arınmış, büyüden temizlenmiş dünya.

Entzauberung deyimini, ilk kez, Alman şairi Schiller'in kullandığı söylenir. Zamanla büyük bir ün kazanacak bu deyime, Weber, "kutsayıcı büyü (*sakramentale Magie*) aracılığıyla selâmete, kurtuluşa ulaşma umudunun terk edilmesi" anlamını yükler. Bu umut, Weber'e göre, "çok eski İbranî ahlâkla başlayıp İsrail peygamberleriyle sürdürülen ahlâkın gelişmesi sonucu" terk edilir. Bu denli ümitsiz koşullar karşısında kalan dindar kişi (Weber "eşi görülmemiş bir *iç yalnızlık*'a sürüklenen insan teki"nden söz eder), doğallıkla "asketizm"e, çileye sürüklenir. Ancak iki tür asketizm tasarlanabilir. Biri dünyadan elini eteğini çekerek, dünyanın dışına çıkarak çile doldurmak. İkincisi ise, asketizmi, dünyanın içinde kalarak sürdürmek. Birinci tür seçim, Weber'e göre, daha çok Doğu uygarlıklarının yaptığı seçimdir; Batı ise, özellikle kapitalizm evresinde, ikinci seçimi yapar. Dünya içinde kalmak demek çalışmak, iş görmek, üretmek demektir. Ancak iş işten geçmiş olmasına karşın kişi ne için çalışır? Tanrı katındaki konumu üzerine etki yapmak için değil, dünya içinde, yaşamı boyunca, gerçekleştirebileceği yapıtın aynasında seçilip seçilmediğini deneyimlemek (*Bewährung*) için. Başka bir deyimle, kişinin dünya içinde tuttuğu işte göstereceği başarı, Tanrı'nın yardımına bağlı olacağına göre, bu dünyada gerçekleştirebileceği yapıtın gücü, onun Tanrı katındaki konumumu yansıtacaktır.

Çalışma bu bağlamda yepyeni bir anlam kazanır. İster bu dünyada, ister öteki dünyada çalışma sayesinde bir şey kazanma umuduna son verildiği ölçüde, çalışma her türlü büyüsel tasarımdan arındırıldığı ölçüde, emek, muştulanan hazların çetin ve ıstıraplı yolu konumunu terk eder, dinsel bir değer edinir. Luther'in öğretisinde tutulan iş, seçilen meslek, harcanan emek, *Öte*'yle kurulan kutsal bir ilişkiye dönüşür. Protestanlığın kurucusu, ünlü Tevrat çevirisinde, metindeki "emek" sözcüğüne karşılık kullandığı "*Beruf*" (meslek) sözcüğünün içerdiği "çağırma" (*rufen*) anlamını özellikle vurgular; bu, İngilizce "*calling*" sözcüğü için de geçerlidir. Tuttuğumuz iş, *Öte*'nin çağrısı, yani Tanrı'nın bize yüklediği bir "ödev" (*Aufgabe*) biçiminde algılanır, bu ahlâk anlayışı içinde. Dünya içi çile, çalışmanın çilesine dönüşür. Amaç, tutulan işi, bu işten ne maddî ne manevî *hiçbir yarar beklemeden* sürdürmek, en iyi şekilde başarmaktır. Her türlü büyüden ve hazdan, başka bir deyişle her türlü "*Affekt*"-ten (duygudan, heyecandan, coşkudan) arındırılıp temizlenmiş bir dünyada emekle kurulan ilişki, tam anlamıyla, artık *rasyonel* bir ilişkidir. Kapitalizmin akılcılığı, kurumuş, kurutulmuş bir dünyada, çalışmak için çalışan, üretmek için üreten kişilerin ahlâkını

yansıtır.

Bu tür bir meslek ve emek anlayışı, kapitalist sistemin mantığına son derece uygun düşer. Gördüğümüz gibi, kapitalizm, genel geçer para kazanma hırsıyla, aslâ doymayan "para açlığı" ile betimlenemez. Kapitalizmi, paranın sermayeye dönüşüp üretime sokulması ilkesi yönetir. Başka bir deyişle, kapitalizmi, paranın, üretime yönelik tüketim süreci içinde, bir üretim faktörü olarak kullanılması ilkesi yönetir. Üretilen zenginliklerin, hedefi zevk arayışı olan bir tutumun aracına dönüşmesine kesinlikle karşı çıkan ahlâktan daha elverişli bir dünya görüşü düşünülebilir mi, bu tür bir ilkenin uygulanması için? Kapitalizm, kârın, elverdiği ölçüde, yatırıma yöneltilmesini öngörür. Benjamin Franklin'in öğütlerinde gördüğümüz gibi, paranın atıl (*idle*) kalmasını en büyük günahlardan biri sayan bir ahlâktan daha güçlü bir etmen düşünülebilir mi yatırımı teşvik edebilecek? Tutulan işin (*Beruf*) geliştirilip büyütülmesine en yüce amaç gözüyle bakan emek anlayışının, kendini büyüyle duyguların çalkantısından nasıl sakındığını gördük. Bu anlayış, tutulan işin geliştirilmesi konusuna, son derece dingin bir biçimde, bir mantık işlemi, çözümünü bekleyen nesnel bir sorun gözüyle yaklaşır. Ekonominin "*formel*" anlamının toplum içinde kök salmasına bundan daha elverişli bir emek anlayışı düşünülebilir mi?

Kapitalizmin kaynağındaki ahlâk "Protestan ahlâkı" mıdır? Weber'in çözümlemelerinde günümüz araştırmacısının dikkatini çeken şey, bu soru değildir. Weber'in günümüzde de güncelliğini korumasını sağlayan özellik, bu düşünürün, kapitalist sistemin, her sistem gibi, özgün bir ahlâk üzerine kurulduğu tezini, en kapsamlı ve derinlemesine irdeleyip geliştiren çağdaş düşünür olmasıdır. Söz konusu ahlâkı da, o, sistemin *manevî altyapısı* biçiminde algılar. Başka bir deyişle, sistemi yöneten ahlâkın *bilinçli* olması, bu ahlâkın *etkin* olmasının koşulu değildir. Soruna yakından baktığımızda, tam tersi bir gerçekle karşılaşırız: Sistemin dayandığı ahlâk, bireylerin bilinçlerinden uzaklaşıp toplumun bilinçaltına yerleştiği ölçüde etkinliğini artırır. Toplumsal sorunların tek çözümünü, üretimin durmaksızın artırılması, büyüme oranının en yüksek düzeylere taşınması koşulunda gören çağdaş dünya, ilk bakışta, eski dünyaya bakarak, *ahlâk dışı* davranışların egemen olduğu bir dünya görünümüyle ortaya çıkar. Oysa günümüzün dünyası, Protestan olsun olmasın, kurtuluşun üretimde yattığı inancının temelini oluşturduğu bir ahlâkın yönetiminde devinen bir dünyadır. Bu açıdan, Marx ve Marksist akımlar, insanlığın özgürleşmesi koşulunun üretim araçlarının sonsuza değin geliştirilmesi koşulunda yattığı inancını çekincesiz paylaştıkları için, son çözümlemede, kapitalizmin temel, yani bilinçaltı ahlâkını sürdürmüşlerdir denilebilir.

Sonuç

Georg Wilhelm Friederich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Hukuk Felsefesinin İlkeleri, 1821] adlı yapıtında şöyle bir gözlem yapar. Gereksinim, tanımı gereği, her zaman, tikel bir varlığın, bir bireyin gereksinimidir. Dolayısıyla, gereksinim kavramı, tanımı gereği, bireysellik kavramını, tikellik (*Besonderheit, particularity*) kavramını içerir. İşte eski Yunanistan'da, "gereksinim kavramının içerdiği tikellik" (*die dem Bedürfnisse angehörige Besonderheit*) henüz özgürlük (*Freiheit*) içine alınmamış, [dışarıya], bir köleler kastına (*Sklavenstand*) bırakılmıştır (atılmıştır)" (ibid., § 356). Bu gözlem, yukarıda Finley'in eski Yunanistan'la ilgili çözümlemelerini incelerken altını çizdiğimiz çok önemli bir gerçeği dile getiriyor. Eski dünyada, gereksinimlerin karşılanmasını, dolayısıyla toplumun yeniden üretimini sağlayan ekonomik etkinlikler, toplumun dışına atılmış, yabancıların (*outsiders*) sırtına yüklenmiştir. Burada, "toplum" kavramından, toplumun özgür kesimi, yani *yurttaşlar* anlaşılmalıdır. Bu dünyada, ekonomik etkinlikleri üstlenen bireylere, başka bir deyimle *üreticilere*, çalışanlara, emekçilere yurttaşlık hakkı tanınmaz. Daha doğrusu, bu dünyada, bireyin toplum içinde kazandığı siyasal saygınlık, yaptığı işe bağlı değildir. İyi yurttaş çalışmak zorunda olmayan kişidir. Eğer geçimini sağlamak için çalışması gerekiyorsa, yurttaşlık görevini gerektiğince yerine getirme koşullarından yoksundur. Yurttaşlık ya da özgürlük kavramını, Aristoteles'in dediği gibi, "başkasına bağımlı olmamak" kavramıyla tanımlarsak eğer, eski dünyada, emekçi, şu ya da bu biçimde, zorunluluk derecesi toplumdan topluma değişen kişisel bağlarla başkasına bağımlıdır, bizim anladığımız anlamda hu-

kuksal özgürlüğe sahip değildir. Çağdaş dünya, bir açıdan, emekçinin özgürleştiği, yani yurttaşlık hakkını kazandığı dünyadır. Başka bir deyimle, çağdaş dünyada, üretim etkinliği "özgürlük" alanına kabul edilmiş, birey, üretici kimliğiyle özgür bir gerçeklik olarak tanınmıştır.

Hegel'in gözünde, ekonomik etkinliklerin özgürlük alanına kabul edilmesi olgusu son derece anlamlıdır; eski dünyayı çağdaş dünyadan ayıran temel fark bu olguda yatar. Eski Yunanistan'da, devletin üyesi, yani yurttaş olmak, kişinin özel niteliklerinden arınıp, içinde herkesin birbirine eşit, birbirinin özdeşi olduğu evrensel bir kimlikle donanması demektir. Antik *polis*in özgür bireyi, kendinden, yani öznelliğinden arınmış, kendini başkasından ayıran, özgünlüğünü yapan tikel niteliklerinin tümünden soyutlanmış, baştan ayağa nesnelleşmiş bir gerçekliktir. Hegel'in terimleriyle ifade etmek gerekirse, "öznel özgürlük ilkesi" (*das Prinzip der subjektiven Freiheit*) eski dünya devletinin içinde "var olma hakkını henüz elde edememiştir" (ibid., §185). Hegel eski dünyayla yeni dünyayı karşılaştırırken, bizim konumuz açısından son derece ilginç ve anlamlı olan şu gözlemi yapar: ekonomik etkinliklerin özgürlük alanına kabul edilişi ile "öznellik"e (*Subjektivität*) var olma ve gelişme hakkının tanınması olguları birbirlerini destekleyerek birlikte ilerleyen olgulardır. Çağdaş dünyada öznelliğin yeşerip güçlenmesi, başka bir deyimle, bireyin içinde taşıdığı olanakları hayata geçirip, onları kendi seçimleri, kendi amaçları doğrultusunda işleyebilmesi, toplumsal yaşamın içinde yepyeni bir alanın oluşumuyla sağlanır. Bu alan, Hegel'in, büyük ölçüde, 18. yüzyıl İskoçyalı iktisat düşünürlerinin, özellikle de Adam Ferguson'un (1767) çözümlemelerini incelemesi sonucu kavramsal derinliğine ulaştığı "Sivil Toplum" (*Bürgerliche Gesellschaft; Civil Society*) terimiyle tanımlanan alandır. Eski dünyada, bir yanda "Aile", öte yanda "Devlet" vardır. Bu iki alan arasında bir üçüncü alana yer tanınmaz. Eski dünyanın bireyi, her iki alan içinde de, öznelliğini, tikel niteliklerini geliştirme olanağından yoksundur. Aile içinde, *doğal* bir evrenselliğin, Devlet içindeyse *soyut* bir evrenselliğin parçası konumuyla devindiği için, öznelliği ve özgünlüğü, her iki evrensellik içinde de yadsınır, boğulur, dışlanır. Hegel, eski devletlerin, "öznellik"in ortaya çıkıp kendini ifade etmesi karşısında dehşete kapıldıklarını, çünkü bu devletlerin, kişilerin farklılıklarını gözler önüne sererek bu farklılıkların tanınmasını istemelerini, kendi bütünlüklerini, "üniter" yapılarını tehdit eden bir tehlike biçiminde algıladıklarını söyler. Sokrates'e baldıran zehirinin içirilmesini bu bağlamda yorumlar. Eski devletler "farklılık"a dolayısıyla bireyselliğe, tikelliğe katlanamazlar. Oysa çağdaş dünya, aile ile devlet arasında yeni bir toplumsal alan yaratır: "Sivil toplum, aile ile devlet arasında yer alan *fark* (*Differenz*) dır (...) Sivil toplumun ortaya çıkışı (*Schöpfung*; doğuşu) çağdaş dünyaya özgü (...) bir olgudur." (Hegel 1821, §182 Zusatz).

Bu çözümlemelerde dikkate değer nokta, Hegel'in geliştirdiği "sivil toplum" kavramının, iktisatçıların sözünü ettikleri sivil toplum kavramından çok daha karmaşık ve derin bir anlam taşımasıdır. İktisat düşünürleri, örneğin Ferguson, sivil toplum kavramını, genel olarak, "iş bölümü" anlamında kullanır (*"separation of arts and professions"*; Ferguson 1767, s.110 sq.). Oysa Hegel, bu kavramı, kendi felsefî sisteminin içine katar, sivil topluma, diyalektik zincirlenmenin ikinci uğrağını (*Moment*) oluşturan, yani *"kendi için"* (*für sich*) uğrağını oluşturan evre gözüyle bakar. Birey sivil topluma ayak bastığında, ailenin, öznelliği yadsıyan doğal evrenselliğinden kurtulur, kendi için yaşamaya, kendini gerçekleştirmeye başlar: "Kendi kendisinin amacına (*besondere Zweck*) dönüşmüş somut kişi (*die konkrete Person*), bir gereksinimler bütünü (*ein Ganzes von Bedürfnissen*) ve doğal zorunlukla (*Naturnotwendigkeit*) keyfî iradenin (*Willkür*) karışımı[ndan oluşmuş bir gerçekliktir. Bu gerçeklik] sivil toplumun birinci ilkesidir" (Hegel 1821, §182).

Hegel'in diyalektik yaklaşımında sivil toplum ve sivil toplumun içerdiği iktisadî ilişkiler, kişinin bir özne olarak kendisini gerçekleştirdiği alandır. Hegel söz konusu iktisadî ilişkilere "gereksinimler dizgesi" (*System der Bedürfnisse*) adını verir. Bu şekilde, Hegel, iktisadî ilişkilere, çağdaş bilincin oluşumunun *vazgeçilmez* bir evresi, an'ı, uğrağı (*moment*) gözüyle bakarak bu ilişkileri genel felsefî sistemine olumlu bir boyut olarak katar. İktisadî gerçeğe bu denli olumlu gözle bakan, iktisadî gerçeği bu denli yetkin bir mantıkla düşüncenin içine çekip soğuran

başka bir filozof yoktur çağdaş felsefe etkinliği içinde. Bu yüzden, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin *Sivil Toplum*'a ayrılmış bölümü, bizim gözümüzde, son derece önemli gözlemler, çözümlemeler içerir. Doğallıkla, ekonomi, üretim, tüketim, çağdaş insan kişiliğinin bir parçası, bir boyutudur. Eğer özne kendini bu boyutun sınırlarıyla çevirir, iktisadî ilişkiler türü ilişkiler dışında bir yaşama yükselemezse, "kötü sonsuzluk" içinde tutsak kalır. Güçlenmesine güçlenir durmaksızın; durmaksızın üretimini, refahını, konforunu artırır, zevk alanını, doygunluk alanını durmaksızın genişletir. Ancak, son çözümlemede, kişi, sivil toplum içinde, ötekiyle salt araç ilişkisi kurar, ötekiyi araca indirger. Çünkü ekonomi dünyasında kişi kendisi için yaşar; ve kişi yalnızca kendisi için yaşadığı durumda sürgit "mutsuz bilinç" (*das unglückliche Bewusstsein*) (Hegel 1807, s. 163 sq.) olarak kalmaya mahkûmdur. Bu yüzden kişinin, bir biçimde, bir evrensellikle, bir bütünle ilişki kurabilmesi, kendini bu evrenselliğin hem mimarı hem parçası biçiminde algılayıp yaşayabilmesi gerekir. Hegel toplumsal yaşam içinde, somut biçimde gerçekleştirilebilecek (*Wirklichkeit*) evrenselliğe "Devlet" adını verir. Devlet içinde ekonomi amaç konumundan araç konumuna indirgenir, öteki ise, araç konumundan amaç konumuna yükselir. Çağdaş insanın öznelliğini geliştirebilmesi için Aristotelizmi terk edip özgür dünyada ekonomiye yer açması gerekmiştir; ancak ekonominin çıkmazından kendini kurtarabilmesi için, bir biçimde, yeniden Aristotelizme dönmesi gerekir. Bu dönüş ekonominin dışlanması, yadsınması anlamına gelmez, doğallıkla. Ekonominin, yeniden –ama Aristoteles'in devrindeki gibi, insanlığın bir bölümünü salt nesne konumuna (kölelik) indirgemeden–, insanın hizmetinde bir araç konumunda uygulanıp sürdürülmesi anlamına gelir.

ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Kebikeç Yayınları, 2005; ARISTOTELES, *L'Ethique à Nicomaque* (trans. R. A Gauthier – J. Y. Jolif), Béatrice-Nauwelaerts, 3 vols., Paris; ARISTOTELES, *Rhétorique* (trans. M. Dufour), Société d'Edition "Les Belles Lettres", Paris, 1932; F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Aramnd Colin, 1949, tome 1; F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme XVè-XVIIIé Siécle*, Tome 1, "Les Structures du Quotidien", Paris, Armand Colin, 1979; A. BUĞRA, "Önsöz", in K. POLANYI, *Büyük Dönüşüm. Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1986, ss. 7-24; F. CHATELET, *La Naissance de l'histoire*, 2 tomes, Paris, Ed. de Minuit, 1974; R. EGE, "Aristote et Marx d'un concept de valeur à un autre", in *Économies et Sociétés, Histoire de la pensée économique, Cahiers d'Isméa*, 35(2004), pp. 1409-1430; A. FERGUSON A, *An Essay on the History of Civil Society*, Kessinger Publishing, 1767; M. I. FINLEY, "Between Slavery and Freedom", in *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto & Windus, 1981, pp.116-132; M. I. FINLEY, "Technical Innovation and Economic Progress in the Ancient Greece", in *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto & Windus, (1965), pp. 176-195; M. I. FINLEY, *The Ancient Economy*, Chatto & Windus, 1973; M. I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Liberty*, Chatto & Windus, 1980; M. I. FINLEY, "Was Greek Civilization Based on Slave Labour?", in *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto & Windus, 1981, pp. 97-115; M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966; G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1807; G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1821; G. W. F. HEGEL, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*(çev. C. Karakaya), Sosyal Yayınlar, 2004; D. HUME, "Political Discourses", in *The History of Economic Thought: A Reader* (ed. S. G. Medema – W. J. Samuels), Routledge, 2003, pp. 135-152; J. M. KEYNES, *The General Theory of Employment Interest and Money*, Macmillan Cambridge University Press, 1998; J. Y. LE BRANCHU, *Ecrits notables sur la monnaie (XVIè siécle) de Copernic à Davanzati*, Paris, Librairie Félix Alcan, Tome 1, 1934; B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge & Kegan Paul, 1978; K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels Werke, Ergänzungsband, 1. Teil, Dietz Verlag, 1976; K. MARX – F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie, Marx-Engels Werke*, Band 3, Dietz Verlag, 1969; K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Karl Marx Friederich Engels Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, Band 1, Teil 2, Dietz Verlag, 1976-1981; K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-63)*, MEGA, Teil 6, 1982; K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Otto Meissners Verlag, 1867; M. MAUSS, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et Anthropologie*(ed. M. Mauss), Presses Universitaires de France, Paris, pp.143-279;

W. PETTY, "A Treatise of Taxes & Contributions", in *Economic Writings of William Petty*, Augustus M. Kelley, Bookseller, 1963, pp. 1-95; PLATON, *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz), Remzi Kitabevi, 1975; PLATON, *La République* (trans. by E. Chambry), Société d'Edition "Les Belles Lettres", 1933-47; PLATON, *Yasalar*(çev. S. Babür), Kabalcı Yayınevi, 1998, 2 Cilt; K. POLANYI, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, 1944; K. POLANYI, *Büyük Dönüşüm. Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*(çev. A. Buğra), Alan Yayıncılık, 1986; K. POLANYI, "The Economy as Instituted Process", in *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*(ed. by K. Polanyi - C. A. Arnensberg - H. Pearson), The Free Press and Collier-Macmillan Limited, 1957, pp. 243-270; F. QUESNAY, "Analysis de la formule arithmétique du Tableau Economique", in *François Quesnay et la Physiocratie*, Institut des Etudes Démographique et Presses Universitaires de France, Paris, tome 2, pp. 793-812; M. D. SAHLINS, *Stone Age Economics*, Hawthrone, NY, Adline de Gruyter, 1976; J. A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, 1978; A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Harmondsworth, Penguin Books, 1999; THOMAS AQUINAS (1269-1273), *Somme Théologique* (*Summa Theologica*), 1948; R. TORTAJADA, "La renaissance de la scolastique, la réforme et les théories du droit naturel", in *Nouvelle Histoire de la pensée économique* (eds. A. Beraud - G. Faccarello), Paris, Ed. La Découverte, Tome 1, pp. 71-91; J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, François Maspero, 1974; M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Beltz Athenäum, 2000; M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 1921.

Ayrıca **bkz.,** ARİSTOTELES, EKONOMİ FELSEFESİ, EKONOMİ POLİTİK, EKONOMİK DETERMİNİZM, HEGEL, MARX, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, WEBER.

Ragıp EGE

EKONOMİ FELSEFESİ. İnsanlar evlerini nasıl idare edeceklerini düşündükleri sürece ekonomi hakkında da düşünmüşlerdir, hatta Aristoteles bir sitenin ekonomik ilişkilerinin araştırılmasını bir evin idaresinin araştırılmasıyla karşılaştırır. Aristoteles ve Adam Smith arasındaki iki bin yıl boyunca, ekonomik problemlerle ilgili düşüncelerin esasen etik ve politik soruların tartışılması bağlamında oluştuğu görülmektedir. Örneğin skolastik düşünürler, "tefeciliğin" (ödünç paraya faiz uygulamanın) adilliğiyle ilgili araştırmalarda para ve faiz üzerine yorumlarda bulunmuşlardı ve on yedinci yüzyılda dış ticaret politikalarıyla ilgili pek çok tartışma vardı. On sekizinci yüzyılda ekonomi, sadece "ekonomilerin" -yani üretim, dağıtım ve bölüşümü kapsayan, özerk hukukun egemen olduğu beşerî etkileşim sistemlerinin- olduğu şeklindeki cüretkâr fikirlerle birlikte, bağımsız bir araştırma alanı olarak ortaya çıktı. Bu görüş Adam Smith'in, içinden ekonominin büyük bir bölümünün türediği *Ulusların Zenginliği*'nde zaten yeterince geliştirilmişti.

Ekonomi üç ana konuda felsefenin ilgi alanına girer: buna göre, iktisat refah, adalet ve özgürlükle ilgili ahlâkî sorular sorar; rasyonalitenin doğasıyla ilgili temel birtakım sorular formüle eder; ve toplumsal olguların bilgisinin niteliği ve imkânıyla ilgili metodolojik ve epistemolojik sorular sorar. Standart ortodoks ekonominin temel teorisi, doğa bilimlerindeki eşitsiz ampirik performansa sahip teorilere benzerliği nedeniyle özel bir epistemolojik ilgiye konu olur.

150 yıldan daha uzun bir süre önce John Stuart Mill, (ampirik yetersizliklerine rağmen) ekonomiye karşı yüksek saygısı ile ampirizme olan bağlılığını nasıl uzlaştıracağı sorunuyla yüzleşmiştir. Onun 1930'lara kadar iktisatçıların çoğu tarafından kabul gören çözümü, ekonominin temel ilkelerinin en iyi şekilde bir içebakışla veya gündelik deneyimlerle oluşturulduğu kabulüne dayanır. Dolayısıyla, muhtemel içerimlerinin kesinlikten yoksunluğuna rağmen, ekonomiye itimat edilebilir, zira ekonomi iktisadî olguların sadece en önemli belirleyicileriyle ilgilenir.

Mill'in görüşleri 1930'larda çok dogmatik olup, yeterince ampirik olmaması gerekçesiyle reddedildi. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası kuşağın Mill'in görüşlerinden etkilenerek geliştirdiği görüşler (en dikkat çekicisi Milton Friedman'ın yaklaşımı ve Karl Popper ve Imre Lakatos'un çalışmalarından hareketle üretilen görüşlerdir), ekonomik teorilerin ampirik yetersizlikleriyle yeterince baş edebilme konusunda Mill'inkinden daha az başarılıydılar. 1980'lerin ortalarından itibaren, bir uçta Donald McCloskey'nin metodolojik değerlendirme yapmayı reddedişi, diğer uçta ise Alexander Rosenberg'in ekonominin başarılı bir ampirik bilim olamayacağı yargısı

olacak şekilde, çok sayıda yaklaşım geliştirilmiştir.

1. Ekonomi Nedir?

Çağdaş iktisat pek çok okula ve alt dala ayrılmıştır. Esasen "ortodoks", "neoklâsik" veya "neo-Walrascı" ekol iktisadî sonuçları, bireylerin davranışlarında olduğu kadar yaptıkları seçimlerdeki tercihler ve sınırlılıklar dengesine göre de açıklamaktadırlar. Ortodoks ekonominin tüm dallarının ortak yanı teknolojik olasılıklar ve bireysel tercihlerle ilgili standart kabullerdir. Üretim belirli bir girdinin ek birimlerinde azalan çıktıya bağlıdır, diğer girdiler sabit tutulur ve ölçeğin artan bir çıktıyı göstermeyeceği varsayılır. Bireysel aktörlerin rasyonel seçimleri, onların başlangıçta sahip olduklar kaynaklar, mallar ve teknolojik imkânlar tarafından kısıtlanır. Aktörler, seçimlerinin tam ve geçişli tercihler tarafından belirlenmesi anlamında rasyonel-dirler. Bir aktörün tercihleri, tüm alternatifleri derecelendirebildiğinde, tam olur. Bir aktörün tercihleri, x, y ve z gibi tüm alternatifler için, x y'ye ve y z'ye tercih edildiğinde (benzer şekilde kayıtsız kaldığında) geçişlidir. Aktörlerin tipik olarak kendi haneleri için daha fazla tüketim veya eğlence ve kendi firmaları için daha büyük kâr getirisi istedikleri varsayılır. Rekabetçi piyasalarda firmalar ve bireylerin fiyatları etkileyemeyeceği varsayılır, ancak iktisatçılar ve oyun kuramcıları da farklı bireylerin rasyonel seçimlerinin karşılıklı bağımlı olduğu stratejik etkileşimlerle ilgilenirler.

Ortodoks ekonominin dört ana dalı ve pek çok alt uzmanlık alanı vardır. Kısıtlı rasyonel bireysel seçimden kaynaklanan denge olarak ekonomik olgular anlayışı bazı dallar ve alt uzmanlık alanlarında diğerlerinden çok daha büyük öneme sahiptir. Bu anlayış, mikro-ekonomi, genel denge teorisi ve oyun kuramını içeren en teorik dalda merkezî bir öneme sahiptir. Aksine, ekonometri ekonomi kadar istatistikseldir. O, parametrelerin değerlerini belirlemek ve belli modelleri test etmek için veriler ve istatistik teknikleri kullanır.

Üçüncü dal olan makro-ekonomi tüm ekonomilerle ve özellikle ticarî döngü ve ekonomik büyümenin nedenleriyle ilgilenir. John Maynard Keynes'in *Genel Kuram*'ında (1936) ekonominin bireysel seçimle olan bağlantıları zayıftır. Buna karşılık, çağdaş iktisatçılar, kısıtlı rasyonel bireysel seçimden kaynaklanan denge olarak ekonomik olgular anlayışının merkezde yer aldığı alternatif makro-ekonomik teorileri savunmuşlardır. "Uygulamalı iktisat"ta ortodoks çalışmaları içeren (aslında iktisatçıların çoğunun yaptığı budur) dördüncü dal, genel teorik ekonomik denge tasviriyle uyuşmaktadır, ancak uygulamalı teoriler uygulamayı kolaylaştırmak için daha ileri sadeleştirmeler yaparlar. Uluslararası ticaret teorisi, iş ekonomisi veya finans ekonomisi gibi belirli bazı alt uzmanlık alanlarında çalışmaların tüm dört ana dal etrafında yer aldığı görülebilir.

Ayrıca başka birçok ekonomi ekolü mevcuttur. Avusturyalı iktisatçılar ortodoks seçimler ve kısıtlılıklar görüşünü kabul eder, ancak çıktının denge olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi gerektiği konusundaki belirsizlik ve soruna vurgu yaparlar. Kurumsalcı iktisatçılar soyut genel teorileştirmenin değerini sorgularlar. Onlar belli kurumlar içindeki normlar ve davranışlarla ilgili genellemelerin önemini vurgularlar. Ortodoks iktisattaki uygulamalı araştırma bazen uygulamalı kurumsal iktisada oldukça büyük bir benzerlik gösterir. Marksist iktisatçılar geleneksel olarak Karl Marx'ın ekonomik teorilerini dile getirmiş ve geliştirmişlerdir, ancak yakın zamanlarda birçok Marksist iktisatçı ortodoks iktisat teorisinden aldıkları araçlarla geleneksel Marksist kavramlar ve temaları gözden geçirip düzeltmişlerdir. Ayrıca, toplumsal iktisatçılar, davranışçı iktisatçılar, kaos teorisyenleri, post-Keynesçiler ve neo-Ricardocular vardır. Bizzat ortodoks iktisadın içerisinde faillik teorisyenleri, Chicago Okulu, yapısal siyasal iktisat, yeni kurumsal iktisat ve toplumsal tercih teorisi gibi birçok farklı ekol ve yaklaşım mevcuttur. Ekonomi homojen bir girişim değildir. Bu giriş neoklâsik iktisat teorisine odaklanacaktır, çünkü hem ortodoks neo-klâsik ekol en bilineni ve en etkili olanıdır ve hem de onun merkezî teorisi en fazla felsefî ilgiyi konu olmuştur.

2. Neden Ekonomiye Felsefî İlgi?

Ekonomi üç temel noktada felsefî ilgi konusu olmuştur. İlk olarak, ekonomi özgürlük, sosyal refah ve toplumsal adaletle ilgili birtakım etik soruları ortaya çıkarmıştır. İktisatçılar çoğu kez teorilerinin etik bir içeriğe sahip

olduğunu reddetseler de hayatın nasıl daha iyi hâle getirilebileceği konusunda önerilerde bulunmaya isteklidirler. Ekonominin geleneksel olarak ilgilendiği temel kurumlar olan piyasalar iradî etkileşimi gerektirir, fakat onlar aynı zamanda bireysel faaliyetleri düzenleyen ve insanlara malların dağıtımını yapan mekanizmalardır. Bu yüzden onlar zorlama, iradî davranış ve toplumsal adaletle ilgili karmaşık ahlâkî soruları gündeme getirirler. Çağdaş toplum felsefesi ve siyaset felsefesindeki öncü şahsiyetlerin tümü ekonomideki çalışmalar üzerine yorum yapmakta ve ondan etkilenmektedir (**bkz.,** Hausman and McPherson: 1993).

İkinci olarak, çağdaş teorik iktisat büyük ölçüde bir rasyonel seçim teorisidir. Ekonominin, insanların rasyonel olarak nasıl seçim yapmaları gerektiğini araştıran normatif bir disiplin olmaktan ziyade, insanlar arasındaki gerçek etkileşimi açıklayıcı ve bir öngörü bilimi olduğu düşünüldüğü için bu şaşırtıcı görünebilir, ancak o aslında bir gerçekliktir. Bu gerçeklik iktisatçıların ilgilerini rasyonel seçimle ilgilenen felsefecilerin ilgileriyle birleştirmektedir.

Üçüncü olarak, ekonomi bilim felsefesinde önemli birtakım sorulara yol açar. Bunun nedeni bir ölçüde, tüm önemli bilişsel girişimlerin epistemoloji veya bilim felsefesiyle ilgili sorular ortaya çıkarmasıdır. Fakat ortodoks teori tam yedi nedenden dolayı özel bir metodolojik öneme sahip olur.

Pozitif ve normatif. Ekonomiye nüfuz etmiş görünen normatif kaygıların boyutu bir pozitif bilim (ne olduğu) ve bir normatif bilim (ne olması gerektiği) arasındaki ilişkiyle ilgili metodolojik sorulara yol açar. Standart görüş şöyledir: Mühendislik gibi pozitif ekonomi bilimi de politika üretenlere kendi hedeflerini gerçekleştirme araçlarını seçmelerinde yardımcı olur, ancak o bizzat hedeflerin seçimiyle ilgilenmez. Bu görüş sorgulanabilir, zira iktisatçılar politika üretenler tarafından hazırlanan hedefler ve sınırların eksik kalan ayrıntılarını yorumlamak ve açıkça dile getirmek zorundadırlar.

Gerekçeler ve nedenler. Ortodoks kuramsal iktisat, iktisadî sonuçları açıklayan ve tahmin eden bir teori olduğu kadar rasyonel tercihler teorisi olduğu için de, felsefî açıdan ilgi konusu olur. İktisatçılar bireysel tercihlerin tüm sonuçlarıyla bizzat tercihlerin kendisinden fazla ilgilenseler de, onların teorileri hem bireylerin neden o tür seçimler yaptıkları konusunda nedensel açıklamalar ve hem de onların seçimlerinin gerekçeleriyle ilgili açıklamalar sunar. Ortodoks iktisatta "halk-psikolojisi"nin özel bir türü saklıdır ve ortodoks iktisat, gerekçeler temelinde halkın psikolojik açıklamalarının aynı zamanda nedensel açıklamalar olup olamayacağını sorgulayacak özel bir bağlam sunar.

Natüralizm. Tüm sosyal bilimler içerisinde doğa bilimlerini en çok çağrıştıran, ekonomidir. İktisat teorileri aksiyomlara dönüştürülür ve ekonomi konusunda kaleme alınmış yazılarla kitaplar teoremlerle doludur. Tüm sosyal bilimler içerisinde sadece ekonomide Nobel Ödülü verilmektedir. Ekonomi bu nedenle, doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki benzerlikler ve farklılıkların boyutuyla ilgilenenler için bir sınama yeridir.

Soyutlama ve idealleştirme. Ekonomi keskin soyutlamalar ve idealleştirmelerin meşruluğuyla ilgili sorunlara yol açar. Örneğin, ekonomik modeller genellikle herkesin tamamen rasyonel ve bilgiye tam anlamıyla sahip olduğunu veya ticarî malların sonsuz miktarda bölüştürülebileceğini varsayarlar. Bu tarz iddialar abartıdır ve kesinlikle yanlıştır. İyi bir bilim bu tarz yanlış iddialarda bulunabilir mi?

Diğer şartlar sabit kalmak koşuluyla cümleleri. İktisatçıların ekonomik olguları sadece az sayıda nedensel faktörden etkilenen bağımsız bir alan meydana getiriyormuş gibi araştırma çabalarından dolayı, ekonominin iddiaları sadece diğer şartlar sabit kalmak koşuluyla doğrudur -yani, bu iddialar ancak müdahil veya düzeni bozan nedenler olmadığı takdirde doğrudur. Diğer şartlar sabit kalmak koşuluyla cümleleri nelerdir ve eğer varsa bunlar bilimde meşru mudur?

Nedensellik. Ekonomideki birçok önemli genelleme nedensel iddialar içerir. Örneğin, talep yasası bir fiyat artışının (diğer şartlar sabit kalmak koşuluyla) talep edilen miktarı azalttığını belirtir. Fakat sonuçların tek bir nedeni olduğunu öne sürmeleri ve nedenselliktan ve karşılıklı belirlenim dengesinden söz etmenin zorluklarından dolayı, iktisatçılar nedensel bir açıklamadan çoğunluk kaçınırlar. Ekonometrisyenler ise nedensel ilişkileri istatistiksel kanıtlardan hareketle belirleme imkânı ve parametre değerlerini tutarlı

bir şekilde tahmin etme olasılığının nedensel ilişkiler açısından uygunluğuyla yakından ilgilenirler.

Yapı ve strateji. Son kuşak bilim felsefecileri, özel araştırma gelenekleri veya araştırma programları içerisinde araştırmayı birleştiren ve yönlendiren daha genel teorik yapıları anlamaya çalışmışlardır. Kuhn (1970) veya Lakatos'un (1970) tartıştığı biçimiyle olmasa da, ortodoks iktisat, kendi içinde sistematik bir bütünlük sergilediği için, araştırmaya neyin yön verdiği konusunda ilginç bulmacalar barındırır. Ortodoks iktisadın başarısı tartışmalı olduğu için, bu "araştırma geleneği" ayrıca bünyesinde araştırmanın nasıl birleştirici ve bağlayıcı olması gerektiği konusunda sorular ihtiva eder.

Bütün bunlar, neo-klâsik ekonomik teoriyle ilgili yedi en önemli felsefî sorundur ve bu sorunların çoğu tüm ekonomi okullarını ilgilendirmektedir.

3. Klâsik Felsefî Temeller Tartışmaları

Ekonomi üzerine açık metodolojik düşünceler 1930'lara, Nassau Senior (1836) ve John Stuart Mill'in (1836) çalışmalarına kadar uzanır.

Onların metodolojik düşünceleri aşina oldukları ekonomik teori zemininde ele alınmalıdır. Bu teorinin ("klâsik iktisat") tüketicilerin seçimleriyle ilgili olarak nispeten daha az şey söylediği ve insanların daha fazla kazanç peşinde koştuklarını ve yeniden üretmeye çok daha fazla meyilli olduklarını varsaydığı belirtilir. Tarımda hâsılatın azalışı ve nüfus artışıyla birlikte, tarımda (ve sermayenin hareketliliği nedeniyle başka yerlerde) kâr oranı azalacaktır ve nihaî sonuç karların düşük olduğu, işçilerin sadece geçinebilecek kadar ücret aldıkları ve mülk sahiplerinin daha büyük rantlar elde ettikleri istikrarlı bir durum olacaktır. Geleceğe ilişkin bu görüş açıklanırken, ekonomi "kasvetli bilim" olarak tanımlanmaktaydı.

Çağdaş teori gibi klâsik ekonomi de üretkâr basitleştirmelere dayanmaktaydı ve ampirik zorluklar içeriyordu. Nüfusu önemli ölçüde artmasına rağmen 19. yüzyılda kâr oranı keskin düşüş sergilemedi ve ücretlerde çarpıcı bir artış gözlendi.

Mill, kendi döneminin ekonomisine sıkıca bağlı olsa bile, sıkı bir empiristti. Ekonomi bu tarz önemli ampirik zorluklarla karşı karşıya olduğu için, Mill'in kendi epistemolojisini değiştirmek veya ekonomi anlayışını reddetmek zorunda kalabileceği aşikâr görünebilir. Ampirizm ve ekonomi arasındaki bu çatışmayı, ekonominin açıkça ispatlanamazlığı ve test edilme güçlüğü nedeniyle "Mill'in problemi" olarak adlandıralım. Mill bu problemi ekonominin temel öncüllerinin ampirik olarak iyi temellendirildiğini iddia ederek içebakış psikolojisiyle veya azalan kâr yasasında olduğu gibi teknik iddiaları ampirik olarak test ederek çözmeye çalışmıştır. İyi desteklenmiş bu öncüller, belli nedensel etkenlerin nasıl işlediklerini ifade eder. Ekonomik olguları etkileyen nedensel faktörler bu öncüller içerisinde belirtilen faktörlerle sınırlı olsaydı, ekonomik teorinin tahminleri doğru olabilirdi. Ancak ekonomik olgular ekonomik teorinin dışarıda bıraktığı pek çok nedensel faktöre bağlıdır.

Neticede, ulaşılan sonuçlar kesinlikten yoksundur. Sonuçlar her zaman için eksik kalır ve özel öneme sahip faktörler dışarıda bırakıldığında teorilerin öngörüleri tamamen hatalı olabilir. Bu muğlâklık ekonomik teorilerin ulaştıkları sonuçların neden çok zayıf bir biçimde doğrulandığını açıklar ve sonuçta, bu problemler ekonominin temel genellemelerinde hatalı bir yan olduğunu göstermez. Mill'e göre, ekonomik teorilerin ampirik olarak doğrulanması dolaylı ve "tümdengelimli"dir. Bunun kaynağı onların öncülleridir. Nedenlerin çeşitliliğinden dolayı tümevarımsal "özel deneyim" yöntemi kullanılamaz. Ayrıca, ekonominin "bağımsızlığını" ortadan kaldırmadan birçok nedensel faktörü bir araya getirmek ve onu genel bir sosyal bilime dâhil etmek mümkün olmayacağı için, bu eksiklik bağımsız bir disiplin olarak ekonominin kaçınılmaz bir özelliğidir. Ekonomi, kaçınılmaz olarak sadece bir "genel eğilimler" bilimidir.

Ekonomik teorileri değerlendirmek için daha doğrudan bir ampirik yaklaşım öneren muhalifler hep etkili olmuş olsa da, Mill'in görüşü 1930'lara kadar muazzam ölçüde etkiliydi. On dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki en önemli metodolojik çalışmalar olarak J. E. Cairnes'ın *Siyasal İktisadın Özellikleri ve Mantıksal Yöntemi* (1875) ve John Neville Keynes'in *Siyasal İktisadın Kapsam ve Yöntemi*'nde (1891) Mill'in görüşü savunulur ve Lionel Robbins'in klâsik çalışması *Ekonomi Biliminin*

Doğası ve Önemi Üzerine Denemeler'de (1932) bunun net bir şekilde vurgulandığı görülebilir. Aslında Mill'in temelde haklı olduğunu savunanlar da vardı (Hausman, 1992, 8. ve 12. bölümler). Fakat 1940'lardan itibaren ekonomide yöntem üzerine yazanların büyük çoğunluğu Mill'in ekonomi anlayışını tümdengelimci bir yöntemle belirlenen ayrı ve muğlâk bir bilim olarak reddetmişlerdir.

Mill'in görüşüne 1930'lardan önceki metodolojik itirazlar özellikle ortodoks görüş dışındakilerden gelmiştir. En önemli itirazlar on dokuzuncu yüzyılda Alman Tarih Okulu'ndan ve yirminci yüzyılda Amerikan Kurumsalcılarından gelmiştir. Bu eleştirilerde teorilerin özel tarihsel koşullara daha doğrudan uygulanması ve bu uygulamalar aracılığıyla daha doğrudan test edilmesi gerektiği savunulur. Alman Tarih Okulu'nun üyeleri ayrıca pozitif bir ekonomi bilimini politika-yapmayla ilgili normatif sorunlardan ayırmanın mümkün olup olmadığını sorgulamışlardır. Mill, tam anlamıyla modern şekliyle olmasa da, pozitif/normatif ayırımını kabul eder ve bu ayrım onun J. N. Keynes gibi sonraki takipçilerinde oldukça açıktır. Alman Tarih Okulu üyeleri, iktisadî teorileştirmenin daha açık bir biçimde normatif olmasını ve özel tarihsel koşullara ve politik önerilere yönelik olmasını arzulamışlardır.

Bu itirazlar ana-akım iktisatçılar tarafından kabul gören teorik değerlendirme anlayışlarını, Mill'den sonraki yüzyılda istikrarını sürdüren görüşleri sarsmasa da, felsefî düşüncelerdeki değişimlere bu yüzyıl boyunca ekonomik teoride meydana gelen belirli değişimler eşlik etmiştir. Neo-klâsik iktisat kaçınılmaz bir biçimde, klâsik öncüllerden farklı olarak, öznel tercihler ve inançları yansıtan bireysel tercihlere yoğunlaşır. Bu durum, söz konusu gelişmeyi bilimin ereksel ilgilerden uzaklaşarak nesnel nedensel ilişkilere yönelme eğilimi olarak gören Thorstein Veblen gibi neo-klâsik iktisadı eleştirenleri rahatsız etmiştir (1898). Frank Knight, Ludwig von Mises ve Lionel Robbins gibi destekçiler öznel faktörlerin rolünün ekonomiyi doğa bilimlerinden ayırdığı konusunda fikir birliği içindedir. Ancak onlar ekonominin metodolojik farklılığının metodolojik bir hataya işaret ettiğini kabul etmezler. Gerçekten de, von Mises ve takipçileri ekonominin bu özelliğini iktisadî sonuçlara özel bir kesinlik kazandıran bir üstünlük olarak görmüşlerdir (1949). Onlara göre, (Hayek gibi diğer "Avusturyalı" iktisatçılardan farklı olarak) ekonominin ulaştığı sonuçlar rasyonel tartışmanın ötesindedir, zira onlar insanların tercihleri ve inançlarına ulaşma ayrıcalığına sahip olup, rasyonalitenin anlamını ortaya çıkartabilirler.

Bireysel tercihlere neo-klâsik odaklanma aynı zamanda disiplinin yeniden tanımlanmasına yol açmıştır. Mill ve klâsik iktisatçılar ekonomiyi toplumsal hayatın belli bir alanında hâkim olan belli nedensel faktörler -özellikle sonradan kazanılan güdüler, azalan kazançlar ve yeniden üretim eğilimi- ile bağlantılı görürler (1836: 323). Buna karşılık Robbins ekonomiyi, "insan davranışlarını amaçlar ve alternatif kullanımlara sahip kıt kaynaklar arasındaki bir ilişki olarak araştıran bilim" biçiminde tanımlamıştır (1932: 15). Robbins'e göre, ekonomi aslında üretim, tüketim, bölüşüm veya mübadeleyle ilgilenmez. Aksine, tüm insan eylemlerinin bir yanıyla ilgilenir. Ekonominin ilgilendiği nedensel faktörler -rasyonel bireysel-çıkar- tüm insan etkinliklerinde bir role sahiptir. Bu ekonomi anlayışı bir ölçüde ekonomik modellerin, örneğin evlilik kararı gibi konulara uygulanmasıyla (Becker, 1981) ve oyun teorisinin geliştirilmesiyle doğrulanmıştır. Ekonominin inceleme alanını tüm insan eylemlerinin bir yanı olarak almak bir abartıdır, çünkü iktisatçılar toplumsal olguların belli bir etkinlik alanına ve sadece bu etkinlik alanında özel öneme sahip nedensel faktörlere -örneğin azalan kazançlara- yoğunlaşmayı sürdürmektedirler.

Knight, Robbins ve Avusturyalıların yöntem üzerine düşünceleri Mill'in tümevarımsal açıdan iyi kurulmuş öncüllere uydukları için sonuçları güvenilir olan muğlâk bir bilim olarak ekonomi görüşünü güçlendirmiştir. Ancak 1930'da ana-akım iktisat içerisinde neredeyse hiç itiraz edilmeyen bu ekonomide teori değerlendirme anlayışının 1950'lerin sonunda neredeyse hiçbir savunucusu yoktu. Bu kısa dönemde iktisatçılar Mill'in doğrulama anlayışının yeterince ampirik olmadığına inanmaya başladılar. Ekonomi, ancak teorileri ampirik sınamaya tâbi tutulduğunda bilimsel olabilir ve bu testlerden geçtiği zaman rasyonel olarak kabul edilebilirdi. Sanki iktisatçılar mantıkçı pozitivistlerin çalışmala-

rıyla tanışmış ve onların görüşlerini ekonomiye uygulamaya başlamış görünmektedirler. Fakat metodolojik değişimlerin mantıkçı pozitivizmin etkisinden kaynaklandığı konusunda elde çok az somut delil vardır. Mantıkçı pozitivizmin yükselişini sağlayan entelektüel havadaki genel değişimler bağımsız bir biçimde iktisat metodolojisindeki bu devrime yol açmış olabilir. Lesley Fraser (1937), Terence Hutchison (1938) ve Felix Kaufmann (1944) tarafından yazılan kitaplar bu tarz bir metodolojik yeniden yönelime bir örnek oluşturdular. Bu kitaplar içerisinde Hutchison'ın kitabı en etkili olanıydı (bunun nedeni, muhtemelen onun Frank Knight'ın, *Siyasal İktisat Dergisi*'nde (1940) Hutchison'ın görüşlerine uzun uzadıya saldırmasıdır). Hutchison Almanca eğitim görmüştü ve mantıkçı pozitivistlerin ve Karl Popper'ın çalışmalarını tanıyordu ve muğlâk "diğer şartlar sabit kalmak koşuluyla" cümleleriyle sınırlandırılan önermelerin çürütülemeyeceğinden şikâyet etmekteydi.

Paul Samuelson'un "açığa vurulan tercihler" teorisi üzerine çalışmaları (1938) özellikle etkili oldu. Samuelson, basitleştirilmiş modellerde tüketici tercihleri bir kararlılık sergilediğinde prensip olarak bu modeli meta öbekleri üzerinde bir tercih düzeni seçimlerinden inşa etmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, onun çalışması ekonomik teoriyi, seçim yapanların öznel durumları hakkında sınanması zor iddialara dayanmadan yeniden formüle etmenin mümkün olabileceğini göstermiştir. Ekonominin "işlemsel açıdan önemli" içeriği, onun entelektüel formülasyonundan ayrıldığı takdirde, ekonomi ampirik eleştirilerin taleplerine uygun hâle getirilebilecektir. Samuelson mantıkçı pozitivistlerden ziyade Gibbs ve Bridgman gibi bilim adamlarının çalışmalarından daha fazla etkilenmişti ve özünde onun bağımsız olarak ve doğrudan test edilemeyen tüm genellemeleri reddeden yöntem anlayışı (1963) mantıkçı pozitivistlerinkinden çok daha uçta yer almaktadır.

Sebebi ne olursa olsun, Mill'in görüşleri gölgede kalmıştır. İktisatçıların pratikte onlara dayanmaya devam edip etmedikleri tartışılmakla birlikte, yöntemciler artık onları savunmayı bıraktılar. Fakat Mill'in problemi çözüme kavuşturulamadı. Klâsik öncülleri gibi neo-klâsik ekonomik teoriyi de test etmek zordur ve genellikle kolayca kanıtlanamaz. Teoriye itiraz etmeye veya verilere uyması gereken bu teorileri reddetmeye hazırlıklı olunmadığında, ekonominin ampirik delillerinin savunularının sağlanması gerekir.

Milton Friedman

4. Milton Friedman'ın Görüşleri

Yirminci yüzyılın ortalarından bu yana ekonomik metodolojiye ayrılan geniş bir literatür oluşmuştur. Bu literatürde birçok ideolojik yaklaşım dikkatle incelenir ve onların sonuçları ekonominin pek çok okulu ve dalına uygulanır. Literatürün çoğu ana-akım ekonominin temel teorisine -kısıtlı rasyonel bireysel tercihle oluşan denge teorisine- odaklanır. Bu bölümde Milton Friedman'ın oldukça etkili olan görüşlerine odaklanılacaktır. Friedman'a -burada tartışılmayan- özellikle iki önemli alternatif Machlup (1978) ve Samuelson'a (1963) aittir.

Friedman 1953 tarihli yazısı "Pozitif Ekonominin Metodolojisi"nde, bir ekonomik teori için tek geçerli sınamanın iktisatçıların ilgilendikleri olguları tahmindeki başarısı olduğunu savunur. O, standart mikroekonomik teorilerin ve para miktarı teorisinin bu tarz testlerden başarıyla geçtiğine inanır. Friedman onların (firmalar kârlarını azamiye çıkartırlar gibi) 'gerçekçi olmayan varsayımları' içerdiklerine işaret ederek teorileri eleşti-

renlere, bu eleştirilerin hatalı bir şekilde teorilerin kendi varsayımları ile test edilebileceğini varsaydıklarını savunarak cevap verir. Friedman'a göre, varsayımların gerçekçiliğini incelemenin metodolojik bir hata olduğu anlaşıldığında, Mill'in problemi kendiliğinden çözülecektir.

Friedman yazısına pozitif ve normatif ekonomiyi keskin bir biçimde ayırarak başlar. O, değerler konusunda rasyonel argüman olasılığını dikkate almaz, fakat ekonomik politika konusundaki anlaşmazlıkların değerlerle ilgili uzlaşmazlıklardan ziyade alternatif politikaların sonuçlarıyla ilgili anlaşmazlıklardan kaynaklandığını savunur. Friedman'a göre, pozitif ekonominin hedefi bilhassa öngörüye yöneliktir: "Pozitif bir bilimin nihaî hedefi henüz gözlenmemiş olgular hakkında geçerli ve anlamlı (yani herkesçe bilinen değil) öngörüler üreten bir 'teori' veya 'hipotez' geliştirmektir" (1953: 7). Dolayısıyla, Friedman araçsalcı bir bilim anlayışını savunur. Buradaki "öngörülerin" basitçe bir teorinin doğruluğu henüz bilinmeyen içerikleri olduğuna dikkat ediniz.

Friedman'ın "varsayımların" gerçekçiliğinin bir teorinin değerini belirlemekte etkili olmadığı şeklindeki temel iddiasının kaynağı, bu perspektifte bir teorinin tüm gözlenebilir sonuçlarının doğruluğu veya yanlışlığının onun kabul edilebilirliğine dayalı olduğunu öne süren standart araçsalcı bir bakış açısıdır. Zira ekonominin varsayımları (örneğin, firmalar kârlarını azamîye çıkartırlar) sınanabilir ve standart araçsalcı biri görünür yanlışlamaları geçersizmiş gibi bir kenara itemez. Friedman'ın konumunu anlamak için, onun, bir teorinin tüm tahminlerine standart araçsalcı ilgiyi reddettiğini kabul etmek gerekir. Friedman genelde bir tahmin başarısının ekonominin hedefi olduğunu reddeder. Bir iktisat teorisinin pratik hedefi sadece "açıklama iddiasında bulunduğu olgular" hakkında doğru tahminlerde bulunmaktır (1953: 30). İyi bir aracın çok amaçlı bir araç olması gerekmez. Araştırma sonuçlarının "firmalar kârlarını azamîye çıkartırlar" varsayımından hareketle oluşturulan tahminlerle uyuşmaması normaldir, zira bu araştırma sonuçları zaten firma teorisinin açıklamayı amaçladığı olgular içerisinde yer almaz.

Friedman, ekonominin hedefinin bu tarz "sınırlı" tahmin başarısı olduğu şeklindeki tezinden sınırlı tahmin başarısının tek geçerli test biçimi olduğu sonucuna atlar. Çekiciliğine rağmen bu anlamı çıkarmak bir hatadır. Bu "bir bilgisayar programını kontrol etmenin tek geçerli yolunun onu açmak ve varsayılan şeyi yapıp yapmadığını görmektir" demeye benzer. Bir programın varsayılan şeyi yapıp yapmayacağını onu başlatarak kesin olarak söylemek mümkünse, o hâlde kodu araştırmanın hiçbir gereği yoktur (ancak kodu araştırmak bir program başlatıldığında ne olacağını araştırmaktan çok daha ucuz ve kolay bir yol olabilir). Fakat karmaşık bilgisayar programlarıyla olduğu kadar ekonomik teorilerle de, sadece onların performanslarının küçük bir örneklemine bakılabilir ve örneklemdeki başarı genel başarının garantisi değildir. Teorinin ne kadar iyi işlediği onun açıklamayı hedeflediği bütün olgular dikkate alınmadan araştırılamaz ve görülemez. Gerçekte bir teorinin asıl amacı kesinlikle teorinin tahminlerinin sonucunun ne olacağının henüz bilinmediği durumda kişiye kılavuzluk etmektir. Kodları araştırılarak veya ilgili olmayan uygulamalarda nasıl işledikleri incelenerek bilgisayar programlarının değerlendirilmesi gibi, teoriler de sahip olduğu varsayımlar incelenerek ve ilgili olmayan tahminlerdeki başarıları veya başarısızlıklarına bakılarak değerlendirilebilir. "Varsayımların gerçekçiliği"ne ilişkin bu tür bir inceleme, özellikle bir teoriyi yeni durumları kapsayacak biçimde genişletirken veya bir teoriyi tahmin edilebilir başarısızlık karşısında yeniden biçimlendirirken önem kazanır.

Friedman'ın ekonominin hedefleri konusundaki bu dar görüşü ayrıca tartışılabilir. Ekonomi çok önemli bir politik misyona sahip olsa bile, pek çok iktisatçı ekonomik olguları açıklamaya çalışır ve pek çoğu basitçe, ekonomilerin farklı boyutlarıyla ilgili gerçeği öğrenmek ister. Bu iktisatçılar Friedman'ın "varsayımların gerçekçiliğinin çok önemli olmadığı" görüşünü elbette kabul etmezler. Yukarıdaki tartışma, Friedman'ın ekonominin hedefleri konusundaki dar görüşünü kabul eden iktisatçıların varsayımların gerçekçiliği eleştirilerini de göz ardı edemeyeceklerini göstermektedir. Friedman Mill'in problemini çözemez.

5. Popperci Perspektifler

Mill'in problemine ikinci bir modern yaklaşım Karl Popper'in bilim felsefesinden gelir; söz konusu yaklaşım ekonomiye karşı çok daha eleştireldir (Bkz. Popper, K.: 2-3). Popper "yanlışlamacı" bir metodolojiyi savunur. Bilim adamlarının "mantıksal olarak yanlışlanabilir" -yani, bazı olası gözlem sonuçlarıyla tutarlı olmayan- teoriler oluşturmaları gerekir. "Bütün kargaların siyah olmaları", kırmızı bir karganın görülmesi gözlemiyle uyuşmadığı (ve, dolayısıyla yanlışlanabileceği) için, mantıksal olarak yanlışlanabilir. İkinci olarak Popper, bilim adamlarının teorileri zor testlere tâbi tutmaları ve testi geçemediklerinde onları reddetmeye hazır olmaları gerektiğini savunur. Üçüncü olarak, bilim adamlarının teorileri olsa olsa ilginç varsayımlar olarak değerlendirmeleri gerekir. Bir testi geçmiş olması teoriyi doğrulamaz veya kişiye ona inanmak için bir neden sunmaz. Teorinin yaptığı her şey, onu kullanmayı sürdürmeyi (zira o henüz yanlışlanmamıştır) ve onu yanlışlama girişimi yönünde artan çabaları meşrulaştırmaktır (zira o bu kadar teste dayanabilmiştir). Popper aynı zamanda sosyal bilimlerin doğru yöntemi olarak "durum mantığı" diye adlandırdığı yöntemin (yani, esasen rasyonel seçim teorisinin) savunusunu yazmıştır. Popper'in yanlışlamacılığı ve durum mantığıyla ilgili savunması arasında ciddî gerilimler gözükmektedir ve bu durum mantığı tartışması onun yanlışlamacılığı kadar etkili olmamıştır. (Popperci ekonomik metodolojinin bu yönüyle ilgili tartışmalar için, bkz Hands (1985).

Popper'in bilim felsefesi bağlamında, çağdaş ekonomik teoriyi reddetmeden ve onun uygulayıcılarının bilimsel açıdan makûl olmayan bir biçimde davrandıklarını kabul etmeden, Mill'in problemini çözme umudu düşük görünmektedir. Zira, belirli ekonomik teoriler nadiren mantıksal olarak yanlışlanabilirler. Bunlar yanlışlandıklarında bırakınız sıkı testleri, nadiren testlere tâbi tutulurlar. Onlar testi geçemedikleri zaman nadiren reddedilirler. Hepsinden daha kötüsü, iyi test edilmeyen ekonomik teoriler iyice yerleşebilir, hatta muhtemelen sadece varsayım olmaktan ziyade, sorgulanamaz politik kılavuzlarmış gibi kabul görürler. Bu eleştiriler neo-klâsik ekonomiyi eleştiren bazı kişiler tarafından yapılmıştır (Eichner, 1983). Ancak Popper'in bilim felsefesini benimseyenlerin çoğu ana-akım iktisadı reddetmemiş ve onun uygulayıcılarını sert bir dille eleştirmemiştir.

Popperci yöntemciler arasında en tanınmışları olan Mark Blaug (1992) ve Terence Hutchison (1938), ekonomi biliminin belli özelliklerini eleştirirler ve hem daha fazla sınamanın gerekliliğini vurgular hem de daha fazla eleştirel yaklaşımı gerekli görürler. Ancak ikisi de Popper'in görüşlerindeki radikalizmi göz ardı eder ve onun mesajını, bilim adamlarının yalnızca eleştirel olmaları ve teorilerini test etmekle ilgilenmeleri gerektiği şeklinde alırlar. "Diğer şartlar sabit kalmak koşuluyla" ibarelerinden ve sınanabilir sonuçlar elde edebilmek için bazı yardımcı varsayımlara gerek duyulduğundan dolayı, ekonomik teorilerin test edilemeyeceği öne sürülerek Blaug ve Hutchison'ın eleştirilerine bazı itirazlar yapılmıştır (Caldwell, 1984). Ancak bu tepki Popper'in sınamanın, tahminlerin başarısızlığını test etmek için değil yardımcı varsayımlardaki hatalar veya "karışıklıkları" tespit etmek için metodolojik kararları gerektirdiği şeklindeki ısrarlı vurgusunu göz ardı eder. [Popper'ın felsefe ve onun ekonomiye uygulanabilirliği konusundaki görüşleri için, bkz. Marchi (1988) ve Caldwell (1991)].

Popper'in yanlışlama konusundaki görüşlerini tam anlamıyla uygulamak gerçekten yıkıcı olabilir. Sadece neo-klâsik iktisat değil tüm bilinen ve belki de bütün tasavvur edilebilir ekonomik teoriler de bilimsel olmamakla suçlanabilir ve ekonomik teoriler arasında ayrım yapmanın hiçbir yolu olmayabilir. Önemli bir problem şudur: Sınanabilir sonuçlar bizzat teorilerden elde edilemez. Sınanabilir sonuçlar elde etmek için kişinin ayrıca dağılımlar, ölçme araçları, ölçülemez değişkenlerin temsilleri, farklı müdahaleler olması gibi ilgili yardımcı varsayımlara veya hipotezlere ihtiyacı vardır. Bu problemler genel olarak artar ve Popper'e göre, onlar, ulaşılan sınanabilir sonucun bir başarısızlığını teorinin başarısızlığı olarak değerlendirecek metodolojik bir kararla çözümlenebilir. Fakat ekonomide yardımcı varsayımlar büyük ölçüde kesinlikten yoksundur ve çoğu örnekte yanlış olduğu bilinmektedir. Popper'in istediği metodolojik kararı vermek mantıklı değildir ve tüm ekonomik teorilerin reddedilmesine yol açabilecektir.

Felsefî kariyerinin büyük bir bölümünde Popper'ın takipçisi olan Imre Lakatos (1970) bu probleme daha genel Popperci bir çözüm sunar. Lakatos bireysel teorilerin test edilmesine karşı çıkar. Teoriler ampirik zorluklarla karşılaştıklarında, her zaman olduğu gibi, kişiler onları değiştirmeye çalışırlar. Bilimsel olarak kabul edilebilir (Lakatos'un terminolojisiyle "teorik olarak ilerleyici") değişiklikler her zaman için bazı ek sınanabilir sonuçlara sahiplerdir ve bu yüzden tamamen durumsal (*ad hoc*) değillerdir. Bazı yeni tahminler doğrulandığında, bu değişiklik "ampirik olarak ilerleyicidir" ve sonrasında, genelde ne kadar başarılı olabileceğine bakmadan değiştirilmemiş teoriyi reddetmek ve yeni teoriyi benimsemek için artık bir neden vardır. İlerleme kaydetmek zor olduğunda bile, Lakatos'un görüşleri Popper'inkiler kadar yıkıcı sonuçlara sahip değildir.

Lakatos Mill'in problemini, asıl meselenin ampirik başarı veya başarısızlıktan ziyade, ampirik gelişme ve gerileme olduğunu savunarak çözmüş görünür. Lakatos'un görüşlerinin ekonomik yöntemciler arasında neden Popper'inkilerden daha yaygın hâle geldiğini görmek bu nedenle kolaydır. Kuhn'un "paradigma" kavramını (1970) geliştiren ve Popper'den bazı ipuçları alan Lakatos ayrıca "bilimsel araştırma programları" olarak adlandırdığı tüm teorik girişimlerle ilgili global bir teorik yapı anlayışı geliştirmiştir. Lakatos temel teorik önermelerin sorgulanamayan bir "katı çekirdeği" olduğunu ve temel buluşların bir araştırma programının üyelerine belirli teorileri ifade etmeleri ve geliştirmelerinde kılavuzluk ettiğini vurgular. Ekonomide teori geliştirme kesinlikle sınırlı ve dolaysız olduğu ve ayrıca ekonomi ilk bakışta "katı çekirdeğe" sahip olduğu için, bu görüşler aynı şekilde ekonomik yöntemcileri de cezbetmekteydi. İktisatçıların yanlış olduğu görülen temel teorik postülalardan vazgeçmemeleri, onların neo-klâsik araştırma programının katı çekirdeğinin bir parçası oldukları anlaşıldığı takdirde açıklanabilir ve haklı görülebilir.

Fakat Lakatos'un görüşleri Mill'in probleminin doyurucu bir çözümünü sunmaz. Neo-klâsik iktisat teorisinin gelişiminin ampirik ilerleme sergileyip sergilemediği sorgulanmaya açıktır. Örneğin 1930'larda genellikle önemli bir adım olarak değerlendirilen "kardinal" fayda teorisinin yerini "ordinal" (sırasal) fayda teorisinin alması, bir teorinin yerine ciddî olarak zayıf ve hiçbir ek ampirik içeriği olmayan bir başka teorinin geçirilmesini içermekteydi. Ayrıca, Lakatos teori geliştirmeye rehberlik eden araçlara verdiği öneme rağmen, sınanabilirliği hâlen önemsemektedir. Lakatos için bilim, çağdaş ekonomiden çok daha ampirik yönelimli bir girişimdir (Hands, 1991). Ayrıca, ekonomideki araştırma girişimlerinin katı çekirdeklere sahip olup olmadıkları şüphelidir (Hoover 1991; Hausman 1992, Bölüm 6). [Lakatos'un görüşlerini ekonomiye uygulama girişimleri için bkz. Latsis (1976) ve Weintraub (1985)]. Marchi ve Blaug'da (1991) net bir biçimde görülebileceği gibi, ekonomik metodoloji yazarları yakın dönemde Lakatos'un felsefesinden artık fazla büyülenmemektedir.

Popper'in bilim felsefesiyle ilgili ikinci önemli bir problem Lakatos'un görüşlerine de musallat olmuştur. İkisi de ampirik doğrulama diye bir şey olmadığı şaşırtıcı tezini savunur. Popper ve Lakatos sınamanın sonuçlarının bu ifadelerin doğruluklarına inanmak için bir neden oluşturabileceğini kabul etmez ve ikisi de sınamanın sonuçlarının pratik çabalardaki veya teorik sorgulamalardaki ifadelere güvenmeyi haklı çıkaracağını kabul etmez. Buna bağlı olarak, onlar, yanlışlanmamış bir önermeden ziyade bir diğerinin daha iyi kanıt olduğu iddiasını bir hata olarak görürler. Teorik araştırmalarda veya politik amaçlarla, bazı önermelere güvenmeyi haklı kılacak yeterli kanıt olup olmadığını sorgulayan bir kişi, hipotezlerin desteklenmesiyle ilgili kanıtlar olabileceğini varsayarak metodolojik bir "hata" yapabilecektir. Watkins (1984) gibi belirgin bir istisna dışında, Popperci gelenek içerisindeki çok az felsefeci bu radikal sonuçla yüzleşmiştir.

6. Ekonomik Metodolojide Çağdaş Yönelimler

Friedman, Popper ve Lakatos'un görüşlerinin Mill'in problemini çözmedeki başarısızlığı metodolojiyle çok az ilgilenen ve baskı yapıldığında tipik olarak Friedman'ınkine benzer bir konumu savunan çoğu iktisatçı üzerinde oldukça sınırlı bir etki yaratmıştır. Fakat yöntem konusuyla özel olarak ilgilenenler pek çok yeni yöne kaymışlardır: Burada, bunlardan sadece üçüne değinilecektir.

Burada değinilmeyen projeler arasında özellikle dikkat çekenler Lawrence Roland'ın neo-Poppercı görüşleri (1989), Bruce Caldwell'in "metodolojik çoğulculuğu" (1982), Uskali Mäki'nin realist iktisat felsefesi (1990) ve Phillip Mirowski'nin ekonominin metaforik yapısı araştırması (1990) ve E. Roy Weintraub'un sosyal inşacılığıdır (1991). Ayrıca, bilimsel teorilerle ilgili yapısalcı görüşleri ekonomiye uygulamak için büyük çabalar harcanmıştır (Stegmüller *et al.* 1982; Balzer and Hamminga 1989) ve yakın dönemde feminist perspektiften bazı ekonomik tartışmalar yapılmıştır (Ferber and Nelson 1993).

Mill'in problemini çözmede başarısızlığına radikal bir tepki, onun çözülebileceğini reddetmektir. Alexander Rosenberg'e göre (1992), ekonomi sadece kesin olmayan "genel" tahminler yapabilir; ekonomi ilerleme gösteremez çünkü o, (niyetli fikirlerin indirgenemezliği düşüncesine bağlı) geliştirilmesi imkânsız ortalama bir insan davranışı teorisi olan halk psikolojisi etrafında kurulmuştur. Kompleks ekonomik teorilerin ampirik teori olarak değil, fakat uygulamalı matematik olarak değerlendirilmesi gerekir. Ekonomi, iyi eğitimli birçok uygulayıcısına rağmen, doğa bilimleri kadar sürekli ilerleme sağlayamadığı için, Rosenberg'in ekonominin ampirik bir çıkmaz yol olduğu iddiası kolayca göz ardı edilemez. Fakat Rosenberg'in onun hiçbir ilerleme göstermediği ve nicel tahminlere izin vermediği biçimindeki görüşünü kabul etmek de zordur. Örneğin, çağdaş iktisatçılar vergi oranlarındaki değişimin malî sonuçlarını tahmin konusunda bir yüzyıl önceki iktisatçılardan çok daha iyi bir konumda görünmektedirler.

Aynı ölçüde radikal, fakat tam karşıt bir tepki Donald McCloskey'ye aittir. O Mill'in problemini metodolojiyi reddederek çözer. McCloskey'ye göre, bir disiplinin uygulamaları ve ürünlerini değerlendirmenin tek geçerli ve önemli ölçütü uygulayıcılar tarafından kabul edilen ölçütlerdir. Dürüstlük ve eleştirilere kulak verme istekliliği gibi bu tarz birkaç genel standardın dışında, bir tartışmada tek savunulabilir ölçüt katılımcıların ölçütleridir. Felsefecilerin bilim adamlarının tezlerini yargılama konusundaki haksız iddiaları küstahçadır ve dikkate alınmayabilir. İktisatçılar, ampirik başarının felsefî standartlarının güvenli bir şekilde göz ardı edilebileceğini kabul ettikleri taktirde Mill'in problemi çözülebilir. Ekonominin niteliğini anlamaya ve onun gelişimine katkıda bulunmaya çalışanlar metodolojiden uzak durmalı, bunun yerine ekonominin retoriğini -yani, tartışma araçlarını ve iktisatçılar arasında gelişen kanaatleri- araştırmalıdır.

McCloskey'nin ekonominin retoriği üzerine araştırmaları çok değerlidir ve etkili olmuştur (1985, özellikle bölüm 5-7), ancak onun çalışmasının büyük bir bölümü bu tarz araştırmaları değil, metodolojinin iddialarının felsefî eleştirilerini içermektedir. Bunlar çok daha sorunludur; bir önceki paragrafta kısaca tasvir edilen konumu savunmak zordur ve potansiyel olarak bu kendini yıkım demektir. Onu savunmak zordur, çünkü iyi bir bilimin epistemolojik standartları zaten iktisatçıların tartışmalarına bulaşmıştır. Mill'in problemine yol açan tahmin başarısı standartları iktisatçıların zaten kabul ettiği standartlardır. Mill'in problemi yalnızca iktisatçılar ona yol açan standartlardan vazgeçmeye ikna edilebildiklerinde çözülebilir. Fakat bir önceki paragrafta kısaca tasvir edilen durum standartlarda bir değişimi savunmayı zorlaştırmaktadır. Ayrıca, Alexander Rosenberg'in savunduğu gibi, politik kararların alınması bu tarz standartlara bağlı olduğu için, iktisatçılar tahmin başarısı standartlarını bir kenara bıraktıklarında kendilerini konu dışında kalmaya mahkûm etmiş olacaklardır. Aslında McCloskey, iktisatçıların bazen ikna olmamaları gerektiği zaman ikna olduklarını veya ikna olmaları gerektiğinde olmadıklarını iddia eden tüm "dış" eleştirileri bir kenara bırakmak istemez. Bu nedenle o, istatistiksel anlamlılık ve ekonomik önemin aynı metinde bir arada bulunmasını eleştirir ve onun da belgelediği gibi yine de bu tutum oldukça yaygındır (1985, bölüm 9). McCloskey retoriği, bazen betimleyici bir biçimde, gerçekte inandırıcı olan şeyin araştırılması olarak, bazen de normatif bir biçimde, inandırıcı olması gereken şey olarak niteler (1985, bölüm 2). Ve eğer retorik inandırıcı olması gereken şeyin araştırılması ise bir yöntemdir, ancak yönteme bir alternatif değil. Mill'in problemi el çabukluğuyla halledilemez.

Üçüncü bir yaklaşım bizzat Mill'in çözümüne dönmektir. Ekonominin temel ilkelerinin çoğu mantıklıdır ve gündelik deneyimlerde kendini gösterir. Bu tarz bir mantıklılık, söz konusu ilkeleri sorgulamadan bir yere yerleştirmese bile, onları ve onlardan çıkarılabilecek sonuçları bir ölçüde mazur gösterir. İçerisinde kontrol edilmeyen birçok nedensel faktör barındıran piyasa verileri dâhil testlerin zayıflığı dikkate alınırsa, uyuşmazlıklar karşısında ortodoks teoriye sarılmak mantıklı olabilir. Bu düşünce kesinlikle Bayesci doğrulama teorisi çerçevesinden hareketle desteklenebilir (Hausman, 1992, bölüm 12).

Ancak Mill'in çözümüne benzer bu düzeltme Mill'in görüşleri kadar Rosenberg ve McCloskey'ninkilere de birçok bakımdan yakındır. Zira piyasa testlerinin genellikle temel ilkelerin başlangıçtaki uygunluğunu sarsacak kadar yetersiz kalacağını kabul etmek demek, piyasa verilerinden çok az şey öğrenilebileceğini kabul etmek demektir. Rosenberg'in durumunda olduğu gibi ekonominin ampirik iddialarına çok düşmanca olmasa da, bu görüş ekonomide önemli ilerlemeler konusunda az sayıda ümidi kırmaktadır. (Ancak iktisatçılar gözlemsel araştırmalardan ve özellikle deneylerden daha nitelikli veriler elde etmeye çalışarak (**bkz.**, Roth 1988) bu kördüğümü çözmenin bir yolunu bulabilirler.) Öte yandan bu görüş, iktisatçıların karşılaştıkları belirli problemler ve sınırlılıkları araştırmayı ısrarla vurgulayan McCloskey'nin ekonominin retoriği araştırmalarını felsefeye daha duyarlı olmaya davet eder (fakat bu görüş, McCloskey'nin epistemolojiye yönelik suçlamasını elbette kabul etmez).

7. Sonuçlar

Çağdaş ekonomik metodoloji bir karışıklık içerisindedir. O düzinelerce iktisatçının ve küçük bir felsefeciler grubunun önemli çabalarını birbirine bağlayan aktif bir araştırma alanı hâline gelmiştir. Ekonomi, merkezinde Mill'in probleminin yer aldığı hayal kırıklıklarıyla dolu bir bulmacalar listesi sunmaktadır. Ve bu problemler, ekonomiler ve etik ile ekonomiler ve rasyonalite teorisi arasındaki ilişkilerden dolayı, özel bir felsefî ilgiye konu olur. İnsanların kendi etkileşimlerinin niteliği hakkında ne kadar öğrenebilecekleri ve onların daha fazla öğrenmesine hangi tekniklerin çok daha yardımcı olabileceği konusunda bilinmeyen ve karmaşık olan pek çok şey bulunmaktadır. Ekonomi, bu genel problemlerin üretilebileceği ancak henüz hiçbir kolay çözümün sunulmadığı heyecan verici bir yerdir.

R. BACKHOUSE (ed.), *New Perspectives on Economic Methodology*, London, Routledge, 1994; W. BALZER – B. HAMMINGA (eds), *Philosophy of Economics*, Dordrecht, Kluwer, 1989; G. BECKER, *A Treatise on the Family*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981; M. BLAUG, *The Methodology of Economics: Or How Economists Explain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2nd edit., 1992; L. BOLAND, *The Methodology of Economic Model Building: Methodology after Samuelson*, London, Routledge, 1989; J. BUCHANAN – V. VANBERG, "The Market as a Creative Process", *Economics and Philosophy* 7(1991), pp. 167-86; J. E. CAIRNES, *The Character and Logical Method of Political Economy*, New York, A.M. Kelley, 2nd edn, 1965; B. CALDWELL, *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century*, London, Allen & Unwin, 1982; B. CALDWELL (ed.), *Appraisal and Criticism in Economics*, London, Allen & Unwin, 1984; B. CALDWELL, "Clarifying Popper", *Journal of Economic Literature* 29(1991), pp. 1-33; B. CALDWELL (ed.), *The Philosophy and Methodology of Economics*, Cheltenham, Edward Elgar, 1993; W. DUGGER, "Methodological Differences between Institutional and Neoclassical Economics", *Journal of Economic Issues* 13(1979), 899-909; A. EICHNER, "Why Economics is not yet a Science", in *Why Economics Is not yet a Science* (ed. by A. Eichner), Armonk, NY, M.E. Sharpe, 1983, pp. 205-41; M. FERBER – J. NELSON(eds), *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1993; L. FRASER, *Economic Thought and Language. A Critique of Some Fundamental Concepts*, London, A. & C. Black, 1937; M. FRIEDMAN, "The Methodology of Positive Economics", in *Essays in Positive Economics*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1953, pp. 3-43; D. HANDS, "Karl Popper and Economic Methodology", *Economics and Philosophy* 1(1985), pp. 83-100; D. HANDS, "The Problem of Excess Content: Economics, Novelty and a Long Popperian Tale", in *Appraising Modern Economics: Studies in the Methodology of Scientific Research Programs* (eds., N. de Marchi - M. Blaug), Cheltenham, Edward Elgar, 1991, pp. 38-75; D. HAUSMAN, *The Inexact and Separate Science of Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; D. HAUSMAN (ed.), *The Philosophy of Economics: An Anthology*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1984; D. HAUSMAN – M. MCPHERSON, *Economic Analysis and Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; K. HOOVER, "Scientific Research Program or Tribe? A joint Appraisal of Lakatos and the New Classical Macroeconomics", in *Appraising Modern Economics: Studies in the Methodology of Scientific Research Programs*(eds., N. de Marchi - M. Blaug), Cheltenham, Edward Elgar, 1991, pp. 364-94; T. HUTCHISON, *The Significance and Basic Postulates of Economic Theory*, New York, A. M. Kelley, 1938; F. KAUFMANN, *Methodology of the Social Sciences*, London, Oxford University Press, 1944; J. M. KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, Macmillan, 1936; J. N. KEYNES, *The Scope and Method of Political Economy*, New York, A.M. Kelley, 4th edn, 1917; A. KLAMER – D. MCCLOSKEY – R. SOLOW (eds), *The Consequences of Economic Rhetoric*, New York, Cambridge University Press, 1988; F. KNIGHT, "What is 'Truth' in Economics?", *Journal of Political Economy* 48(1940), pp. 1-32; T. KOOPMANS, *Three Essays on the State of Economic Science*, New York, McGraw-Hill, 1957; T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2nd edn, 1970; I. LAKATOS, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", in *Criticism and the Growth of Knowledge* (eds., I. Lakatos and A. Musgrave), Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 91-196; S. LATSIS(ed.), *Method and Appraisal in Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; A. LEIJONHUFVUD, "Life Among the Econ", *Western Economic Journal* 11(1973), pp. 327-37; W. LEONTIEF, "Theoretical Assumptions and Nonobserved Facts", *American Economic Review* 61(1971), pp. 1-7; D. LITTLE (ed.), *On the Reliability of Economic Models: Essays in the Philosophy of Economics*, Boston, MA, Kluwer, 1993; D. MCCLOSKEY, *The Rhetoric of Economics*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1985; F. MACHLUP, *Methodology of Economics and Other Social Sciences*, New York, Academic Press, 1978; U. MÄKI, *Studies in Realism and Explanation in Economics*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1990; N. de MARCHI (ed.), *The Popperian Legacy in Economics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; N. de MARCHI (ed.), *Post-Popperian Methodology of Economics: Recovering Practice*, Boston, MA, Kluwer, 1992; N. de MARCHI – M. BLAUG(eds), *Appraising Modern Economics: Studies in the Methodology of Scientific Research Programs*, Cheltenham, Edward Elgar, 1991; K. MARX, *Grundrisse*(trans. M. Nicolaus), New York, Random House, 1973; C. MENGER, *Problems of Economics and Sociology*(ed. L. Schneider; trans. F. Nock), Urbana, IL, University of Illinois Press, 1963; J. S. MILL, "On the Definition of Political Economy and the Method of Investigation Proper to it", in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 4, Toronto, Ont., University of Toronto Press, 1836, repr. 1967; J. S. MILL, *A System of Logic*, London, Longmans, Green & Co., 1949; P. MIROWSKI, *More Heat Than Light*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; L. von MISES, *Human Action. A Treatise on Economics*, New Haven, CT, Yale University Press, 1949; M. MORGAN, *History of Econometric Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; K. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London, Hutchinson & Co, rev. edn., 1968; D. REDMAN, *Economic Methodology: A Bibliography with References to Works in the Philosophy of Science, 1860-1988*, New York, Greenwood Press, 1989; L. ROBBINS, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, Macmillan, 1935; W. ROSCHER, *Geschichte der National-oekonomik in Deutschland (The History of the National Economy in Germany)*, Munich, R. Oldenbourg, 1874; A. ROSENBERG, *Economics - Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1992; A. ROTH, "Laboratory Experimentation in Economics: a Methodological Overview", Economic Journal 98(1988), pp. 974-1031; W. SAMUELS(ed.), *The Methodology of Economic Thought: Critical Papers from the Journal of Economic Thought (Issues)*, New Brunswick, NJ, Transaction Boks, 1980; P. SAMUELSON, "A Note on the Pure Theory of Consumer's Behavior", *Economica* 5(1938), pp. 61-71; P. SAMUELSON, P. "Problems of Methodology - Discussion", *American Economic Review Papers and Proceedings* 53(1963), pp. 232-6; N. SENIOR, *Outline of the Science of Political Economy*, New York, A.M. Kelley, 1965; A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Oxford University Press, (1776) 1976; W. STEGMÜLLER – W. BALZER - W. SPOHN (eds.), *Philosophy of Economics: Proceedings*, Munich, 1981, New York, Springer; T. VEBLEN, "Why is Economics not an Evolutionary Science?", *Quarterly Journal of Economics* 12(1898), 373-97; J. WATKINS, *Science and Scepticism*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1984; M. WEBER, *Roscher and Knies: The Logical Problem of Historical Economics*(trans. G. Oakes), New York, Macmillan, 1975; E. WEINTRAUB, *General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; E. WEINTRAUB, *Stabilizing*

Dynamics, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Ayrıca **bkz.**, EKONOMİ, EKONOMİ POLİTİK, EKONOMİK KURUMLAR, LAKATOS, MILL, POPPER, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ.

Daniel M. HAUSMAN
çev. Gülhan DEMİRİZ

EKONOMİ POLİTİK kavramı bir yönüyle ekonomi biliminin tarihi içerisindeki bir dönemi ifade etmek için kullanılırken, diğer yönüyle bu bilimin gelişimi içerisinde farklı okulları ve yaklaşımları adlandırmada kullanılmaktadır. Kavram ilk olarak L. de Mayerne-Tourquet tarafından 1611 yılında hükümete öneriler niteliğindeki bir risalede kullanılmış, A. de Montchrétien'in 1615 yılında yayımlanan *Traité de l'œconomie politique*'iyle de giderek yaygın kullanıma girmiştir. Ekonomi kavramı Grekçe'de ev ya da hane anlamına gelen *oikos* ve yasa anlamına gelen *nomos* köklerinden gelmektedir ki, *oikonomikos* kamusalın karşısında yer alan özel alanın, hanenin idaresi anlamını taşımaktaydı. Politika ise *polis*'in, yani özgürlükler alanının faaliyet türünü ifade etmektedir.

Ekonomi bilimi, diğer sosyal bilimler gibi ve onlardan biraz daha evvel felsefeden bağımsızlaşarak teorik sınırları ve inceleme nesnesi belirgin bir sosyal bilim disiplini hâline gelmiştir. Felsefeden bağımsızlaşan üç ana sosyal bilimden sosyoloji toplumu, politikbilim devleti ve ekonomi bilimi de ekonomik alanı kendisine araştırma nesnesi olarak seçmiştir. Fakat bu üç disiplinin hem teorik hem de kurumsal olarak bağımsızlaşmaları eş zamanlı olmamıştır. Ekonomi bilimi, göreli olarak daha erken sınırlarını belirginleştirmesine rağmen, ilk dönemlerinde "politik" kavramını da isminde kullanmaya devam etmiştir. Ekonomi biliminin tarihi içerisinde ekonomi politik klâsik iktisat olarak da adlandırılan dönemi ifade etmektedir. Adam Smith'in 1776 tarihli *Ulusların Zenginliği* kitabı ile başlayan dönem, 1870'li yıllardaki marjinalist devrim olarak da anılan neoklâsik iktisadın ortaya çıkışına kadar sürmüştür. Bu dönemde ekonomi biliminin adı ekonomi politiktir (*political economy*). Dönemin başlıca iktisatçıları Adam Smith (1723), David Ricardo (1772-1823), T. R. Malthus (1766-1834), J. B. Say (1767-1832) ve J. S. Mill (1806-1873)'dir.

Klâsik iktisatçılar zenginliğin niteliği ve kaynaklarının araştırılmasına odaklanmaktaydılar ve temelde emek-değer teorisine bağlıydılar. Bu yönüyle Karl Marx da klâsik iktisatçılar kuşağına mensuptur. Dönemin iktisatçıları, Marx hariç, iktisadî mübadelenin bütün tarafların yararına olduğu görüşüne sahiptiler ve bu en veciz ifadesini *laisser-faire* (bırakınız yapsınlar)'de bulmaktadır. Klâsik iktisatçılar bugün makro iktisadî analizin yoğunlaştığı kavramlara ve konulara benzer alanlara yoğunlaşmışlardır. Bunlar iktisadî büyüme, para teorisi, sermaye birikimi ve nüfus artışının ekonomiye etkisi gibi konulardır.

Dönemin öne çıkan bir başka analiz konusu, emek değer teorisinden hareketle bölüşüm sorununa çözüm bulmaktı. Ricardo'da olgunlaşan bu analiz, emek tarafından üretilen iktisadî değerin emek, sermaye ve toprak arasında bölüşüldüğünü ortaya koymuştur. İlgili kuşağın analiz aletlerini kullanan Karl Marx ise dönemin ekonomi politiğini değer teorisinden hareketle eleştirerek, iktisadî değerin bu değeri ortaya çıkaran üretim faktörlerine bütünüyle dağıtılmadığını, bir artı değerin kaldığını ve bu artık değerin sermaye sahiplerince sömürüldüğünü dile getirmiştir. 1830 ile 1870 yılları arasında Marx bir yandan kapitalizmin analizi için ekonomi politiğin kavramlarını yoğun bir biçimde kullanmış, öte yandan da bu kavramlar yoluyla kapitalizmin iç çelişkilerini ortaya koyduğu ekonomi politiğin eleştirisini geliştirmiştir. Fakat ekonomi biliminin öyküsü Marx'ın ekonomi politiği eleştirisi doğrultusunda gitmemiş, aksine sonradan marjinalist devrim olarak bilinecek olan bir atılım yaparak, 1870'li yıllarda emek-değer teorisini terk edip fayda-değer analizine geçilmiştir.

Bu geçişin etkisi sadece iktisadî değerin temeline emek yerine sübjektif faydanın konması anlamına gelmemektedir. Fayda değerle birlikte ekonomi bilimi bölüşüm teorisinin taşıdığı bir kısım sorunları aşmış, tutarlı bir fiyat teorisine kavuşup Marksist analiz bütünüyle paradigma dışına itilmiştir. Ekonomi bilimi zenginliğin kökeni ve niteliğinin dinamik analizi olmaktan çıkıp, bireysel tercihler temelinde analiz yapan bir rasyonel seçim teorisine dönüşmüştür. Neoklâsik teori olarak da bilinen bu yaklaşım, ekonomi biliminin hâkim paradigması hâline gelmiştir.

İlgili döneme kadar bilimin adı ekonomi politik olarak bilinirken, politik ifadesi de atılmış ve onun yerine ekonomi bilimi (*economics*) kavramı kullanılmaya başlanmıştır.

Ekonomi politiğin ekonomi bilimine dönüşmesinin öncüleri Avusturya'da Carl Menger (1840-1921), İngiltere'de William Stanley Jevons (1835-1882) ve Lozan'da Leon Walras (1834-1910)'dır. Bu üç isim birbirlerinden bağımsız olarak 1870'li yılların başlarında fayda değer kavramını analizlerinin temeline yerleştirmişlerdir. İktisadî analizin rasyonel seçim mantığına indirgenmesi, ekonomi biliminin iç tutarlılığı yüksek bir teoriye kavuşması anlamına geldiği gibi, onun matematikselleşmesinin de önünü açmıştır. Matematikselleşme 1930'lu yıllarda yoğunlaşmış ve 1950'li yıllar ile birlikte bugünkü olgun formuna erişmiştir.

Neoklâsik teori metodolojik bireycilik temelinde analiz yapmaktadır. Teorinin birey tasavvuru, ki bu birey geleneksel olarak *homoeconomicus* olarak bilinir, iki önemli unsura dayanmaktadır. Bunların ilki bireylerin rasyonel davrandığıdır. Rasyonellikten kasıt bireyin seçimlerinde içsel olarak tutarlı davranmasıdır. İkincisi ise, bireyin fayda maksimizasyonu peşinde koşuyor olmasıdır. Halen de güçlü bir biçimde hâkim paradigmayı oluşturan neoklâsik teori, matematikselleşmenin verdiği imkânları da kullanarak ekonomi biliminin doğa bilimlerine benzer yasaları olan bir bilim olmasını hedeflemiştir. Bu da iktisadî analizden politik olanın, toplumsal olanın ve tarihsel olanın uzaklaştırılmasına yol açmış ve ekonomi politik ekonomi bilimine dönüşmüştür.

Ekonomi biliminin tarihi onun aynı zamanda politik, sosyolojik, tarihsel ve felsefî unsurlardan arınarak doğa bilimleri benzeri matematiksel kesinliği olan bir soyutlamaya dönüşümünün de tarihidir. Örneğin 1870'li yıllarda ekonominin tarihsel ve toplumsal yönlerini öne çıkaran Alman Tarihçi İktisat Okulu ile marjinalist devrimin öncüleri arasında yaşanan meşhur "yöntem kavgası" (*Methodenstreit*) sonucunda, ekonomi bilimi politik, tarihsel ve toplumsal olanın etkileri ile yollarını ayırmıştır. Keza 1930'lu yıllarda bizzat neoklâsik teori içerisinde kardinal fayda ve ordinal fayda tartışmasında ilkinin terk edilip ikinci yaklaşımın egemen hâle gelmesi aslında ekonomi bilimindeki son felsefî kavramlardan birisi olan faydacılığın (*utilitarianism*) terk edilmesi anlamına gelmektedir. Fayda kelimesi kullanılmaya devam etmiştir, ama kelimenin faydacı felsefeden gelen yükü büttünüyle terk edilmiştir.

Fakat ekonomi politik kavramının politiği ekonomi bilimindeki hâkim paradigma tarafından dışlanmış olsa da, kavram hem hâkim paradigma dışındaki ekollerde başka tarzlarda kullanılmaya devam etmiş, hem de 1960'lı yıllar sonunda metodolojik olarak birbirinden temelli farklı iki ayrı akımca tekrar tedavüle sokulmuştur. Bunların ilki kamu tercihi (*public choice*) yaklaşımı, anayasal ekonomi politik (*constitutional political economy*), yeni ekonomi politik (*new political economy*) gibi adlandırmalarla da anılan ekonomi politik yaklaşımıdır. İkincisi ise radikal ekonomi politik yaklaşımıdır.

İlk yaklaşım ekonomi biliminin metodolojik emperyalizmi diye bilinen kavramla birlikte daha iyi anlaşılabilir. Ekonomi bilimi kendi paradigmasını iç tutarlılığı yüksek bir düzeye çıkarıp formalizasyonunu tamamladıktan sonra, kendi yöntemini komşu sosyal bilimlerin alanlarını incelemede de kullanmaya başlamıştır ki, buna literatürde metodolojik emperyalizm denmektedir. Daha önceleri sadece iktisadî ilişkileri inceleyen ekonomi bilimi, 1960'lı yılların sonlarından başlayarak kendi rasyonel birey tasavvurunun sosyoloji, politikbilim, antropoloji, tarih, psikoloji ve hukuk gibi alanları açıklamada da kullanılabileceğini öne sürerek, bu alanlarda *homoeconomicus* temelinde davranan bireye dayalı analizlere başlamıştır. Buradan yeni kurumsal ekonomi, ekonomi psikolojisi, ekonomi sosyolojisi gibi yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Yeni ekonomi politik de bu yaklaşımlardan birisidir. 1960'lı yıllar sonlarında ortaya çıkıp, 1970'li yıllar başlarında iyice belirginleşen ekonomi politik akımı, piyasa dışı alanlarda bireylerin karar verme biçimlerinin iktisadî analizini hedeflemektedir. Araştırma nesnesi de politikbilimin araştırma nesnesidir, yani politik alanın iktisadî metodoloji kullanılarak analizi yapılmaktadır. Oylama kuralları, seçim sistemleri, oy verenlerin davranışları, devletin demokratik karar alma süreçleri, bürokrasinin işleyişi, parti davranışları gibi konular ekonomi politiğin odaklandığı başlıca konuları oluştur-

maktadır. Ekonomi bilimi literatürüne oy ticareti, bedavacı seçmen sorunu, çıkar grupları, rant kollama, asil-vekil problemi, politik konjonktür teorileri gibi kavramlar ve yeni araştırma konuları katmışlardır. Bu yaklaşım kendilerinden önce kullanılan ve neoklâsik iktisatçıların da kabullendiği piyasa başarısızlığı kavramına karşı, bir yandan piyasanın bu özel durumlarda bile başarısız olmayabileceğini ispatlamaya çalışmakta, öte yandan da devletin bir kolektif aktör olarak karar alma süreçlerindeki etkinlik dışı durumlarını sergileyerek, devletin başarısızlığını vurgulamaktadır. Bunun doğal sonucu, devletin müdahalesine karşı olmaktır. Yeni ekonomi politiğe göre, kuralları bütün piyasa oyuncuları tarafından bilinen piyasa oyunu en adil ve en etkin iktisadî sonucu üretecektir. Devletin her türden müdahalesi yeni başarısızlıkların ve etkinlikten sapma durumlarının ortaya çıkmasına yol açacaktır. Söz konusu yaklaşım hâkim paradigmanın dilini kullandığından, bu alanlarda çalışan iktisatçılardan Nobel ödülü alanlar da çıkmıştır. Akımın öne çıkan isimlerinin başında James Buchanan ve Gordon Tullock sayılabilir.

1960'lı yılların sonlarında öne çıkan ikinci ekonomi politik yaklaşım ise, daha önce değinildiği gibi, radikal ekonomi politik yaklaşımıdır. Bu yaklaşım hâkim paradigmanın neredeyse bütünüyle dışında bir analiz yapmaktadır. Radikal ekonomi politik büyük ölçüde bir Amerikan fenomenidir. 1960'lı yılların sonundaki radikal düşünce eğilimlerinden ve bunlar arasında en çok da Marksizmden etkilenmiş Amerikalı iktisatçıların oluşturduğu bir akımdır. 1968'de kurulan Radikal Ekonomi Politik Birliği (*Union for Radical Political Economy*) etrafında örgütlenen iktisatçılar hâkim paradigmanın eleştirisinin yanı sıra, kapitalizmin eleştirel analizini yapmayı hedeflemişlerdir. Gerçi radikal politik iktisatçılar yalnızca bu birlik çevresinden oluşmaz. Çok daha geniş bir entelektüel yelpazeyi oluşturan iktisatçıları da kapsar. Bunlar içerisinde neo-Marxistler, post-Keynesyenler, kurumsal iktisatçılar ve Sraffacı ya da neo-Ricardocu iktisatçılar sayılabilir. Bütün bu akımlar radikal ön sıfatını her zaman yeğlemeseler de, ekonomi politik kavramının kullanımında birleşirler. Amaçladıkları şey, eleştirel bir sosyal bilim kurmaktır. Bu yaklaşıma göre, hâkim neo-klâsik iktisat, ekonomiyi toplumdan ve politik olandan soyutlamak suretiyle, onu mekanik bir düzen olarak tasvir etmektedir. Üstelik bunu yaparken kapitalizmin ürettiği eşitsizlikleri ve sömürüyü de hem ihmal etmekte, hem de meşrulaştırmaktadır. Radikal ekonomi politikçiler ise, ekonominin toplumdan ve politik ilişkilerden bağımsız olarak anlaşılamayacağını dile getirerek, kapitalizmin daha bütüncül ve eleştirel bir analizini hedeflerler.

Bu analizin temel hedeflerinden birisi varolan eşitsizlik üreten bu düzenin nasıl değiştirilip dönüştürülebileceğinin de tespitidir. Başlığının altında birbirinden farklı düşünce gelenekleri barındırdığından dolayı, radikal ekonomi politik akımı yeni ekonomi politik gibi standart bir metodolojiye ve teorik kesinliğe sahip değildir. Metodolojik olarak neoklâsik temelli yeni ekonomi politiğin bireyciliğine karşı, daha bütüncü (holist) analizleri yeğler. Öncelikli tartışma konularından birisi, kapitalist ekonominin eleştirel analizidir. Bu yaklaşım kapsamı içinde yer alan teorisyenler, kapitalist ekonomilerin kendi içlerindeki spesifik özelliklerine odaklanmaya çalışırlar. Bu spesifik özellikler ilgili ekonominin kurumsal yapıları, hukukî çerçeveleri, bireylerinin algılamaları gibi unsurlar olabilir. İkinci önemli tartışma konularını mülkiyet hakları ile insan hakları arasındaki öncelik sorunu oluşturmaktadır. Bu öncelik sorunu kapitalist bir ekonominin politik organizasyonunun şekillenme biçimini de belirler ki, bu yönüyle tartışma politik bir tartışmayı da içermektedir.

Bir başka tartışma konusu kapitalist ekonominin ürettiği artı değer ve onun paylaşımı sorunudur. Radikal ekonomi politikçiler kapitalist ekonominin ürettiği artığın bölüşümünde emek ile diğer üretim faktörleri arasında bir asimetrinin varlığını öne sürerek, bu durumun gelişme sürecindeki ekonomilerde kaynakların yatırımdan ziyade gösterişçi tüketim gibi alanlara yönelmesine yol açtığını dile getirmektedirler. Aslında artık ürün sorunu standart Marksist analizde emek ile sermaye sahipleri arasında bir sömürü ilişkisini ifade ederken, radikal ekonomi politikçiler kavramı kalkınma sorunları çerçevesine de taşımışlardır. Kapitalist bir dünya ekonomisi içerisinde görece geri kalmış ekonomilerin nasıl kalkınacakları sorunu bu yaklaşımların odaklandığı en önemli konulardan

birisini oluşturmaktadır.

Radikal ekonomi politiğin bir diğer önemli tartışma gündemini ise gelir dağılımı sorunu oluşturmaktadır. Bu tartışma da bir yönüyle iktisadî değerin bölüşümünden kaynaklanan artı değer ile ilişkiliyse de, daha genel politik bir sorun olarak dikkate alınmaktadır. Kapitalist ekonomi doğası gereği eşitsizlik üreten bir sistem olarak görülmektedir ki bu da gelir dağılımı probleminin bizzat kapitalizmin işleyişinden kaynaklandığını öne sürmüş olmaktadır. Radikal ekonomi politiği yeni ekonomi politikten ayıran bir diğer tartışma alanı da güç/iktidar ilişkileri, gücün kapitalist ekonomide dağılım biçimleri ve bunun daha adil bir düzeye nasıl taşınabileceği sorunudur.

B. CALDWELL, *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century*, London, Allen & Unwin, 1982; J. M. KEYNES, *The General Theory of Employment Interest and Money*, Macmillan Cambridge University Press, 1998; D. LITTLE (ed.), *On the Reliability of Economic Models: Essays in the Philosophy of Economics*, Boston, MA, Kluwer, 1993; K. POLANYI, "The Economy as Instituted Process", in *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*(ed. by K. Polanyi - C. A. Arnensberg - H. Pearson), The Free Press and Collier-Macmillan Limited, 1957, pp. 243-270.

Ayrıca **bkz.,** EKONOMİ, EKONOMİ FELSEFESİ, EKONOMİK DETERMİNİZM, MARX, KAPİTALİZM, RICARDO, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, WEBER.

Feridun YILMAZ

EKONOMİK DETERMİNİZM, ekonomik bir değişken x'in davranışın bir koşulu y'ye yol açtığı bir tür nedenselliği anlatır. Bu dolaysız nedensellik ifadesi çok az gerçek ekonomik determinizm içerir. Ancak, ekonomik koşul x'in y davranışını belirlemede en belirleyici faktör olduğunu ifade ettiğimizde, ekonomi ve sosyolojide oldukça yaygın bir ekonomik determinizm modeline sahip oluruz. Bu model Weber'in *Ekonomi ve Toplum* (1979) adlı çalışmasında karşımıza çıkar. Weber egemenlik üzerine tartışmasında şöyle yazar: "Ne de egemenlik her örnekte kendi temeli ve devamlılığı için ekonomik gücü kullanır. Ancak, çoğu örnekte ve gerçekte en önemli örneklerde, sadece şu veya bu kılıkta ortaya çıkar ve ayrıca çoğu kez ekonomik araçları egemenliği sürdürmek amacıyla kullanma biçimi egemenlik yapısı üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olur" (1979: 942).

Benzer bir ekonomik determinizm modeli Louis Althusser'in, toplumsal formasyonun birçok belirleyicisi olsa da, "son kertede ekonominin belirleyici olduğunu" söylediği *Marx İçin* adlı eserinde karşımıza çıkar (s. 113). İki model de toplumun tek-nedenli belirleyicisi olarak ekonomi düşüncesine sahip olmasa da, ikisinde de ekonomik kategoriler, örneğin Weber'de ekonomik piyasa açıkça toplumun merkezî yapılaştırıcı belirleyicisidir.

Bu modelin kökleri Weber ve Althusser öncesine, on sekizinci yüzyıl serbest piyasa liberalizmine kadar uzanır. James Madison, *Federalist Yazılar*'da, ekonomik çıkarları insanların temel güdüleyicisi olarak alır. *Ulusların Zenginliği*'nde, Adam Smith'e göre, "bu yüzden, ticarî toplumda her insan hayatını alışverişlerle sürdürür veya bir ölçüde tüccara dönüşür" (1976: 26). Smith için, insanlar üretim ve tüketimle ilgilenen alıcılar ve satıcılardır ve insan davranışı sonu gelmeyen bir dizi ekonomik alışveriştir. Bireyler rasyonel bir biçimde kendi çıkarları peşinde koşarlar ve onların çıkarları, ağırlıklı olarak, kendi kendini düzenleyen bir piyasa içinde rekabetle sağlanan kazançları içerir. Birey, ekonomik çıkar arayışı içinde, "görünmez bir elin onu kendi niyetinin bir parçası olmayan bir amacı gerçekleştirmeye itmesiyle" toplumsal iyiye katkıda bulunur (1976: 477). Smith'in modelinde, bireylerin özel ekonomik çıkar arayışları otomatik olarak toplumu ortak iyiye götürür.

Smith her zaman ekonomik avantajlarını en uygun düzeye çıkarmaya çalışan bir iktisadî insan varsayımından hareket eder. Burada insanları ekonomik güdüler belirler, yani onlar kazançlarını artırmaya ve kayıplarını azaltmaya çalışırlar. Modern neo-klâsik iktisatçılar, örneğin Milton Friedman ve Gary Becker Adam Smith'in geleneğini sürdürür. Onlar için, serbest piyasa modeli üzerindeki tek sınırlılık rasyonel bir aktörün ulaştığı bilgi miktarıdır. Bilgi tam olmadığı için hatalar ortaya çıkabilir. Ancak, kazanç arayışı içindeki bir aktör hatalardan bile bir şeyler öğrenir; bu yüzden, hatalar bir aktörün edinebileceği bilgi miktarını ve böylece gelecekte doğru seçimler yapma ihtimalini artırır. Nitekim, serbest piyasa sadece insan davranı-

şını yapılandırmakla kalmaz, aynı zamanda bu aktörlerin, rasyonel çıkar arayışı içinde, kendilerine sürekli kâr sağlayabilmelerini ve -niyetli olmasa bile- toplumsal iyiyi biçimlendirmek için gerekli bilgiyi edinmelerini kaçınılmaz kılar.

Ekonomik determinist model sosyolojiye kolay nicelleştirilebilir bir nesne, bilimsel işlemlere tâbi tutulabilecek -gözlenebilecek, ölçülebilecek, sınanabilecek ve doğrulanabilecek- bir olgu sunar. Pozitivist bir sosyal bilim olarak sosyoloji fizik bilimlerindekilere benzer tarih-üstü ve evrensel kavramlar sağlar ve ekonomik determinizm bu olguları piyasa, para, sermaye dolaşımı gibi ekonomik kavramlar içinde sunar. O, sosyologların bilim dilinden söz etmelerini ve tüm toplumsal olguları matematiksel formüllere indirgemelerini mümkün kılar.

Bütün pozitivist sosyal bilimler toplumu anlamak için toplumsal gerçekliğin matematiksel temsillerini kullanırlar ve ekonomik determinizm bilimsel bir sosyoloji yaratma girişiminden başka bir şey değildir. Yine de bu model, sosyolojiye, toplumsal faktörleri açıklayacak daha genel güçlere sahip olan ve birçok belirlenimsiz nedenden uzak duran bir formül sunmuştur. Bilimin geleneksel olarak yasalılıktan kastettiği şey budur. Bu yasa benzeri toplumsal kategoriler toplumsal gerçekliğin temsilleridir ve bireylerin toplam davranışını ekonomik çıkarlar temelinde yapılandırabilecek bir çerçeve sağlarlar. Bu davranış kalıplaştırılabilir, araştırılabilir ve bilimsel işlemlere tâbi tutulabilir. Bu yüzden, ekonomik determinist model sosyolojik analiz ve araştırmayı biçimlendirir.

Alışveriş teorisi ekonomik determinist model üzerine kurulu pozitivist bir metodoloji örneği oluşturur. Alışveriş teorisinde, ekonomik alışveriş davranışın belirleyici ilkesidir. Bu analiz biçiminin yaratıcısı George G. Homans bu ekonomik modeli davranışçı bir psikolojiyle birleştirir; onda belirleyici yapı ekonomidir. Homans *Toplumsal Davranış: Temel Biçimleri*'nde şöyle yazar: "Kendi getirisinin bir fonksiyonu olarak insan davranışı: O, miktar ve tür bakımından, getirdiği ödül ve cezanın miktarı ve türüne bağlıdır" (1961: 13). İnsan ilişkileri metaların alışverişi ve dolaşımına indirgenir. Homans toplumsal aktörü, bireylerin kazançlarını en üst düzeye çıkartabilmek ve kayıplarını azaltabilmek için rasyonel seçimler yaptıkları bir serbest piyasada var olan iktisadî bir kişi olarak alır. Bu anlayış kısmen davranışçı psikolojinin dili içinde ifade edilir; bununla birlikte, egemen olan daha ziyade ekonomik alışverişin koşullarıdır. Nitekim, Homans, "psişik kazançları maliyeti daha düşük ödüller olarak tanımlıyor ve hiçbir alışverişin iki taraf da belirli bir kazanç sağlamadıkça sürmeyeceğini iddia ediyoruz" (1961: 61) derken B. F. Skinner'dan daha çok Adam Smith'i andırır.

Bu model, Homans'a bir grup içinde yaşayan, birçok rasyonel seçimler yapan, ve dolayısıyla istikrarlı, kalıplaşmış bir hayat sürdüren bireyleri analiz etme imkânı sağlar. Kendileriyle ilgili ihtimalleri hesaplayan ve rasyonel seçimler yapan bireyler grup hayatını "pratik denge" içinde sürdürme çabası içinde Smith'in "görünmez el"ine benzer bir şey tarafından yönlendirilirler.

Homans kendi analizinin, bilimsel olarak geçerli bir sosyolojinin alanını insan davranışını da içerecek biçimde genişletmeyi amaçlayan, değerlerden daha fazla arınık bir teşebbüs olduğuna inanır. Ancak, alışverişler insan davranışının önemli bir yanını oluştursa da, tüm insan davranışlarının temel alışverişlere indirgenmesi problemlidir. Homans bireylerin kapitalist piyasadaki ilişkilerini, yani tarihsel açıdan spesifik olan ve insan davranışının evrensel psikolojisinin temeli olmayan ilişkileri evrenselleştirir. Homans'ın alışveriş teorisi parasal ilişkilerin insan davranışını yapılandırdığını varsayan muhafazakâr bir sosyolojik teoridir.

Ekonomik determinist modeli kullanan bir başka sosyolojik analiz biçimi Marksist sosyolojidir. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ünde şöyle yazar: Bu üretim ilişkilerinin bütünlüğü toplumun ekonomik yapısını, yani siyasal ve hukukî yapının üzerinde yükseldiği ve belirli toplumsal bilinç biçimlerine tekabül eden gerçek temeli oluşturur" (1970: 20). Altyapı-üstyapı modeli olarak da bilinen yaklaşımı içeren bu ünlü söz, 1889'daki İkinci Enternasyonalden (Marksist İşçiler Kongresinden) günümüze kadar ekonomik determinist Marksistlerin bir karakteristiği olarak kalmıştır.

Ancak Marx, çoğu taraftarı aksini düşünse bile, ekonomik determinist değildi. Marx insan ilişkilerinin kapitalist üretim ilişkileri

altında sınıflandırıldığı bir dünyayı teorileştirmiştir. Onun temel ilgisi egemen sınıflara karşı savaşa girebilecek devrimci bir sınıfın oluşmasına bağlı devrimci bir değişimdi. Ancak Marx için, sınıf sadece ekonomik koşullar tarafından değil, toplum ve kültür tarafından da koşullandırılır. Nitekim o *Louis Bonaparte'ın Onsekiz Brümeri*'nde "küçük köylüler"in bir sınıf olup olmadıklarını tartışır: "Milyonlarca aile kendi hayat tarzlarını, çıkarları ve kültürlerini diğer sınıflarınkinden ayıran maddî varoluş koşulları altında yaşadığı ve bu onları diğerleriyle düşmanca bir muhalefete ittiği sürece, onlar bir sınıf oluştururlar. Bu küçük köylüler, aralarında sadece karşılıklı ilişki olduğu ve çıkarlarının kimliği aralarında hiçbir topluluk, hiçbir ulusal bağ ve hiçbir siyasal örgütlenme yaratmadığı sürece, onlar bir sınıf oluşturmazlar (Marx 1963: 124).

Bu, "son kertede ekonomi" örneği değil, aksine bir dizi gerekli koşulun birçok farklı biçimde bir araya gelmesidir. Ekonomik koşullar tek başına yetersizdir ve sınıfsal formasyon ve sınıf mücadelesi topluluk olmadığı sürece ortaya çıkmaz.

Daha sonraki Marksistler Marx'tan bazı noktalarda ayrılırlar. İlk olarak, çoğu Marksist altyapı-üstyapı modelini sınıfın belirleyici bir koşulu olarak alır. Yani, sınıf kendi oluşumu için özellikle ekonomik temele bağımlıdır. Ancak, sınıf Marx'ın kapitalizm analizinde yetersiz bir koşul ve bir "uğrak"tır. Ayrıca, ekonomik determinist Marksistler sınıf mücadelesini, önemli olmasına rağmen, ikinci dereceden bir olgu olarak görürler. Son olarak, çoğu Marksist Marx'ın sınıf anlayışını devrimci değişmeyi bilimsel geçerlilikte öngöremediği için eleştirmiştir. Örneğin Erik Olin Wright, Marx'ın sınıf anlayışını "muğlâk" ve "gelişigüzel" bulur; o etkili, yasa benzeri bir bilimsel formül olarak kullanmak için fazla rölativisttir. Wright, önemli kitabı *Sınıflar*'da İkinci Enternasyonalin Marksist geleneğine sahip çıkar ve tüm önermelerin ampirik olarak doğrulanabileceği pozitivist bir Marksist sosyoloji geliştirmeye çalışır. Wright bu bilimi bir altyapı-üstyapı modeli üzerine kurar. Wright'ın modeli, alışveriş teorisinde olduğu gibi, kapitalizmde, rasyonel aktörlerin kendi ekonomik çıkarları peşinde koşarken rasyonel kararlar aldıklarını varsayar. Ancak Wright ayrıca bir sınıf mücadelesi analizi için bilimsel bir temel oluşturmaya çalışır ve *Sınıflar*'da kapitalist sömürü ile bireylerin toplum içindeki eylemleri arasında nedensel bağlantılar kurar. Wright bunu sınıf mücadelesinin modern toplumda temel bir belirleyici olan mülkiyet ilişkileri tarafından belirlendiğini göstererek yapar: "Sınıfsal yapı çağdaş toplumsal hayatta yaygın bir öneme sahiptir. Toplumun üretken değerleri üzerinde kontrol aktörlerin temel maddî çıkarlarını belirler ve bireyler ve kolektivitelerin çıkar mücadelelerini büyük ölçüde biçimlendirir. Nüfusun önemli bir kısmının maddî açıdan nispeten rahat bir konumda olması onların kapasiteleri ve çıkarlarının mülkiyet ilişkileri ve ilişkili sömürü süreçlerine tâbi olmalarını engellemez (Wright 1985: 285-286).

Ekonomik faktörler toplumsal dünyayı anlamak açısından büyük bir önem taşırlar. Ancak toplum ekonomik belirleyicilere indirgenemez: O, bir dizi ekonomik önermeye ve hatta doğrusal olmayan bir nedenselliği ima eden tek bir ekonomik önermeler setine indirgenemeyecek kadar komplekstir. Yine de, ekonomik determinizm ayartıcıdır, zira o genel açıklayıcı güçlere sahip, kolayca nicelleştirilebilen ve basit matematiksel formüllere indirgenebilecek bir teori sunar. Bu yüzden, onun, görünüşe bakılırsa bilincinde olmadan sürdürülmesi ve genişletilmesi şaşırtıcı değildir. Örneğin, George Gilder *Refah ve Yoksulluk*'ta şöyle yazar: "Erkeklerin kazançları, kadınlarınkilerden farklı olarak, sadece onların hayat standartlarını değil, evlilik ve çocuk imkânlarını da -seksüel bir adam olup olmayacaklarını da- belirler" (1981: 109). Cinsiyet ve evliliğin ekonomik belirlenimlere indirgenmesi hem bilim hem de sağduyu açısından problemlidir. Ancak toplumsal hayat hakkında tamamen ekonomik nedenlere dayalı genellemeler hem bilim hem de mitler adı altında varlığını sürdürmektedir. Max Weber'in sosyal bilimlerdeki tek-nedenli teoriler konusundaki uyarısını yeniden ifade edebiliriz: "Ancak kuşkusuz, amacım tek yanlı materyalist bir açıklamanın yerine aynı ölçüde tek yanlı nedensel bir manevî kültür ve tarih yorumu geçirmek değildir. İkisi de aynı ölçüde muhtemeldir, ancak ikisi de, benzer şekilde, bir bileşim olarak değil aksine bir araştırmanın sonucu olarak hizmet ettiği

takdirde tarihsel hakikatin ilgisini fazla çekmez.

R. ALBRITTON, "Political Economy in the Making: A Response", *Rethinking Marxism* 8(1995), pp. 125-129; S. ARONOWITZ, *Science as Power: Discourse and Ideology in Modern Society*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988; H. F. DAHMS, "Theory in Weberian Marxism, Patterns of Critical Social Theory in Lukacs and Habermas", *Sociological Theory* 15(1997), pp. 181-214; A. FEENBERG, "Subversive Rationalization, Technology, Power, and Democracy", *Inquiry* 35(1992), pp. 3-4; G. GILDER, *Wealth and Poverty*, New York, Bantam, 1982; G. L. HODGSON, "Varieties of Capitalism from the Perspectives of Veblen and Marx", *Journal of Economic Issues* 29(1995), pp. 575-584; P. M. KENNEDY – A. LEVINE – E. SOBER – E.-O. Wright, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, New York, Random House, 1987; G. C. HOMANS, *Social Behavior: Its Elementary Forms*, New York, Harcourt, Brace, and World, 1961; K. MARX, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, 1970; K. MARX, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York, International, 1963; W. RAMMERT, "New Rules of Sociological Method: Rethinking Technology Studies", *British Journal of Sociology*, 48(1997), pp. 171-191; S. A. RESNICK – R. D. WOLFF, *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; H. SHERMAN, "Critique of the Critique: Analysis of Hodgson on Marx on Evolution", *Review of Social Economy* 56(1998), pp. 47-58; A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago, University of Chicago Press, 1976; M. WEBER, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*(ed. and. trans. G. Rolh – C. Wittich), Berkeley, University of Califomia Press, 1979; E. O. WRIGHT – A. LEVINE – E. SOBER, *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*, New York, Verso, 1992; E. O. WRIGHT, "Historical Materialism: Theory and Methodology", *Science and Society* 58(1994), pp. 53-60; E. O. WRIGHT, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Scribners, 1958; E. O. WRIGHT, *Classes*, London, Verso, 1985.

Ayrıca **bkz.,** DETERMİNİZM, EKONOMİ, EKONOMİ FELSEFESİ, MARX, KAPİTALİZM, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, WEBER.

William DIFAZIO
çev. Ümit TATLICAN

EKONOMİK KURUMLAR. Ekonomik kurumların analizi sosyolojinin klâsik figürleri Marx, Weber ve Durkheim'ın çalışmalarının temel bir unsurudur. Bu düşünürler sosyolojik ve ekonomik araştırma arasında bir sınır çizgisi olduğunu kabul etmezler; aksine, piyasa kapitalizminin gelişimini anlama çabaları onları piyasa süreçlerini ayrıntılı analize itmiştir. Ne yazık ki, bu sosyolojik araştırma çizgisi Birinci Dünya Savaşı ve 1960'ların sonları arasındaki sosyologlar tarafından büyük ölçüde terk edilmiştir. Bu durum özellikle sosyologların ekonomik süreçleri araştırırken iktisatçıların özel hâkimiyetine genellikle boyun eğdikleri Birleşik Devletler'de söz konusudur.

Elbette, bu dönemde çalışmalarında sosyolojik ve ekonomik araştırmayı bütünleştiren bazı önemli şahsiyetler vardır, ancak bu bireyler nadiren sosyoloji bölümlerinde yer almışlardır. Örneğin, Thorstein Veblen, Joseph Schumpeter ve Kenneth Galbraith gibi iktisatçılar sonradan sosyolog olarak kabul edilmişlerdir. Benzer şekilde, artık, büyük ölçüde kendini yetiştirmiş olan Macar bilgin Karl Polanyi'nin ([1944] 1957, 1971) ekonomik kurumların sosyolojik analizlerine önemli katkılar yaptığı kabul edilmektedir. Ancak sosyolojik ana-akım içinde çalışan sosyologlar ya ekonomik konuları ihmal etmişler ya da neo-klâsik iktisadın perspektiflerini kullanma eğiliminde olmuşlardır.

Bununla beraber, 1960'ların sonlarından itibaren klâsik yazarların öncülük ettiği araştırma çizgileri yeniden hayat kazanmıştır. Bazı farklı düşünce gelenekleri içinde yer alan ve farklı konularda çalışan sosyologlar ekonomik süreçlerle ilgili sofistike analizler geliştirmişlerdir (Swedberg, 1987). Artık fesyonel iktisatçıların uzmanlıklarına saygıyla yetinmeyen bu yazarlardan çoğu neo-klâsik iktisatçıların çalışmalarına güçlü eleştiriler getirmişlerdir (Zukin and DiMaggio, 1990).

Birçok farklı kurumu içerseler de, bu çalışmaların çoğu piyasanın işleyiş biçimi analizleri çerçevesinde anlaşılabilir. Özelde, gelişmekte olan ekonomik sosyolojik bir piyasa süreçleri anlayışı kullanışlı bir biçimde çoğu iktisatçının yazısında örtük olarak yer alan piyasa anlayışıyla karşılaştırılabilir.

Piyasaların Organizasyonu

Neo-klâsik iktisatçılar fiyatlarda arz ve talebe bağlı olarak değişim imkânı tanıyan bir

ideal piyasa durumu varsayma eğilimindeydiler. Bu ideal piyasa durumunda, işlemleri esasen kişisellikten uzak olan birçok alıcı ve satıcı vardır; piyasa katılımcılarının eylemini biçimlendiren tek ilişkili değişken ürün ve fiyat hakkındaki bilgidir. Çağdaş iktisatçılar bu ideal piyasa durumunun alıcılar ve satıcıların bilgiye ulaşmalarında temel bir eşitlik gerektirdiğini varsayarlar. Önemli bilgi farklılıkları olduğunda, nihaî fiyat arz ve talebi etkili bir biçimde dengeleyebilecek fiyattan muhtemelen farklı olacaktır. Yine de, çağdaş mikro ekonomi çoğu piyasanın, bilgi eşitliği dâhil, ideal duruma yaklaştığı varsayımına dayanır (Thorow, 1985).

Sosyolojik "piyasalar anlayışı" temelde farklıdır. O, davranışın piyasalarda yerleşik olmasını, piyasaların yapılanmasında taklidin merkezî rolünü ve engellenen alışverişlerin önemini vurgular. Yerleşmişlik kavramı, kişisellikten uzaklığın fiilî piyasa durumlarının önemli bir özelliği olduğu fikrine bir itirazı gösterir. İktisat teorisinde bireysel aktör, piyasa durumu içindeki toplumsal bağları dikkate almayabilen rasyonel bir aktörken, sosyolojik aktör piyasa etkinliklerine katıldığı anlarda bir toplumsal ilişkiler ağı içinde yerleşik biri olarak görülür. Bu yerleşmişlik, birçok farklı toplumsal bağın aktörün nasıl davranacağı ve piyasa göstergelerine nasıl tepki vereceği konusunda sürekli etkide bulunması demektir (Polanyi 1957; Granovetter, 1985).

Bu görüş iki unsur içerir. İlk olarak, birey aktör toplumsal bağlardan kesinlikle etkilenir. Örneğin, kişi tüketici fiyatları daha ucuz olduğunda bile damgalanmış etnik bir gruptan perakendecilerle çalışmamayı seçebilir, zira tüketicinin etnik grubunun üyeleri gerçekte diğer grubun üyelerinin daha aşağı olduğuna veya damgalanmış grupla temasın kişinin toplumsal konumunu tehlikeye atacağına inanabilirler. İktisatçıların bu tür bir bireyin bir "ayrımcı beğeni"ye sahip olduğu iddiası, inançlar çok derinlere kök saldığı için, ayrımcı davranışta genellikle düşüncenin çok az etkili olduğunu kavrayamaz. İkinci olarak, birey aktörün toplumsal bağlara bağımlılığı onun belirli bir ekonomik hedefe ulaşması için gereklidir. Granovetter'ın (1985) gösterdiği gibi, bir şirketteki satın alma memuru bu bireyle uzun bağları nedeniyle fiyat etmenlerini dikkate almadan özel bir satıcı firmayla daha uyumlu çalışabilir. Bu bağlar dağıtımın tam vaktinde gerçekleştirilmesini ve malın yerleşik kalite standartlarını karşılamasını güvence altına alır. Başka deyişle, toplumsal bağlar her zaman işlemlerle ilgili belirsizlikler ve riskler karşısında korunma sağlayabilir.

Standart "ekonomik" piyasalar anlayışı bu belirsizlikleri göz ardı etme eğilimindedir; bireylerin genellikle işlemleri mümkün kılan kurallara otomatik olarak itaat edecekleri varsayılır. Oliver Williamson'ın (1975) belirttiği gibi, bu varsayım iktisadî analizdeki kapsamlı bir tutarsızlığı temsil eder. Bireylerin özel çıkarlarına göre davrandıkları varsayılırken, onların aynı zamanda hile ve aldatmalardan uzak durmaları beklenir. Bununla beraber, gerçek dünyada her işlem bir tarafın kasıtlı olarak diğerini aldattığı bir risk içerir ve işlemler "kişisellikten uzaklaştıkça" bir taraf diğeri hakkında daha az bilgi sahibi olur ve risk büyür.

Gerçek piyasaların birey aktörleri kısıtlamayı ve sınırlandırmayı amaçlayan kurallar ve yapılar geliştirme eğiliminde olmalarının nedenlerinden biri budur. Meta piyasaları ve borsalar iktisat teorisinin hızlı fiyat değişimlerinin arz ve talebi dengeleyecek biçimde işlediği tam piyasalarını çok yakından andırsa bile, bu piyasalar kompleks toplumsal yapılar geliştirme eğilimindedirler. Bir düzeyde, bu tür piyasalar, alıcılar ve satıcılar arasında hiçbir bağ olmaması bakımından, tamamen kişisellikten uzak görünürler. Ancak bir başka düzeyde, somut işlemler birbirlerini çok iyi tanıyan ve işlemleri sürdürürken özel bir kurala uymaları beklenen bir aracılar topluluğunun elinden geçer. Bu yapı güvenilmez oldukları görülebilecek bilinmeyen aracılara karşı korunmak ve bilinen aracıların çalışma arkadaşlarını ve müşterilerini aldatmaktan uzak tutmasını amacıyla geliştirilmiştir (Adler and Adler, 1984; Baker, 1984a; Burk, 1988).

Bununla beraber, esas olan piyasa davranışlarının özel yerleşmişlik biçimlerinin gerçek ve önemli sonuçlara sahip olmasıdır. Yerleşmişlik, bir yandan, piyasa süreçlerinin hile ve aldatma fırsatlarını azaltarak ilerlemesini mümkün kılabilir; öte yandan, faktörlerin yanı sıra fiyatların da piyasa katılımcılarının davranışlarını etkilemesini sağlar, artık böylece fiyatın arz ve talebi otomatik olarak

dengeleyeceği varsayılmaz.

Yerleşmişlik kavramının içerimlerinden biri, gerçek piyasaları taklitçi davranışların karakterize edeceğidir. İktisatçılar her ekonomik aktörün kendi tercih programını diğer tüm aktörlerden bağımsız olarak hesaplayabileceğini varsayarlar. Ancak sosyolojik görüşte, aktörler sürekli olarak başkalarının davranışlarına referanslarda bulunarak seçimler yaparlar. Bir piyasa katılımcısı belirli bir meta için talep edilen fiyata karar verirken malın fiyatını rakiplerin fiyatlarıyla karşılaştıracaktır (White, 1981). Gerçek piyasalarda iktisat teorisinin varsaydığından çoğu kez daha az fiyat rekabetinin veya firmalar arasında üretim maliyetinde önemli farklılıklar olmasının temel nedenlerinden biri budur.

Taklidin bu rolü malî panikler ve piyasalardaki coşmalarda özellikle önemli bir rol oynar. Panik, belirli bir ekonomik kıymete sahip birçok kişi hisselerini nakde çevirmek için birbirlerini ezmeye başladığında ortaya çıkar ve sert fiyat düşüşlerine yol açar. Piyasanın coşması, belirli bir ekonomik kıymete büyük ilgi fiyatları beklenebilecek getirilerden çok daha fazla artırdığında ortaya çıkar (Kindleberger, 1978). İktisatçılar çoğu panik veya coşkunluk döneminde bireylerin davranışlarını açıklamada zorlanırlar, zira tam bilgiye sahip rasyonel aktörler bu tür irrasyonel davranışlara katılmazlar; onlar bir ekonomik kıymetin temel değerinde kısa vadede çarpıcı bir değişme yaşanmayacağını anlarlar. Bununla beraber, gerçek bireyler sınırlı bilgiye sahip olup, belirsizliğin üstesinden arkadaşları ve komşularının davranışlarını gözleyerek gelirler. Bu tür gözlemler onları panikler ve coşmaların kolektif hevesleri karşısında oldukça şüpheci kılar.

Panik tehlikesi, malî piyasaların bireysel davranışı yerleştirmek amacıyla kurumsal yapılar geliştirmelerinin bir başka nedenidir. Örneğin, New York Borsası özel hisse senetleri piyasasının işleyişinden sorumlu gelişmiş bir uzman firmalar sistemidir. Bu firmaların, bir hissenin birçok satıcısı olduğu durumlarda son çare olarak alıcı hâline dönüşmesi beklenir (Baker, 1984b). Ana fikir bu eylemin panik ihtimalini azaltacağıdır. Bu tür bir kurumsal düzenleme, iktisatçıların kendini düzenleyen piyasa anlayışından ayrılsa da, taklitçi davranış bağlamında anlam kazanır.

Ayrıca, neo-klâsik iktisatçılar, piyasanın erdemlerini vurgularken çoğu kez her şeyin satılık olduğu dev bir pazar olarak toplum anlayışı sunarlar. Sosyologların, bunun aksine, piyasaların yaşama yeteneğinin belirli alışveriş tiplerini engelleyen birçok farklı kısıtlamaya tâbi olduğunu kabul etmeleri ihtimali yüksektir. Engellenen alışverişler yasanın veya büyük ölçüde paylaşılan ahlâkî standartların ihlâli içinde yer alan işlemlerdir (Walzer, 1983). Engellenen alışveriş örnekleri satılan malın yeniden satılmasını, hükümet görevlilerinin hizmeti en yüksek teklifi verene sunmaları, fahişeliğin suça dönüşmesini ve belirli uyuşturucuların satın alınmasını engelleyen yasaları içerir.

Engellenen daha ince alışverişler ekonominin yapılanmasında önemli bir rol oynar. Avukatların, bir davanın ortasında, yüksek bir ücret sunan karşı tarafa geçmesine izin verilmez. Muhasebecilerin daha yüksek bir ücret karşılığında daha uygun bir yıllık hesap denetimi üretecekleri varsayılmaz (Block, 1990). Bir bankadaki kredi memurlarının başvuru sahiplerinden ek ödeme karşılığında kredileri onaylamaları engellenir. Bir şirketin yönetim kurulunun üyelerinin, firmaya kendi hisselerini satmayı teklif etmeyi düşündüklerinde mütevelli sorumluluklarını, kendi bireysel çıkarlarının ötesinde, hissedarlara göre konumlandırmaları beklenir. Başka bir deyişle, çağdaş ekonomilerde meşru ve gayri meşru işlemler arasında kompleks ve değişken bir sınır vardır.

Engellenen alışverişlerin önemi, piyasaların hükümet müdahalesi olmadan kendilerini düzenleyebilecekleri iddiası konusunda daha fazla kuşku yaratır (Polanyi [1944] 1957). Belirli bir piyasanın kurulması hangi tür alışverişlerin açık olduğu ve hangilerinin engellendiği konusunda kurallar içerir, ancak bu kuralları ihlâl etmeyi engelleyecek teşvikler çoğu kez oldukça önem kazanır. Aynı zamanda, piyasa katılımcılarının birbirlerini kontrol etmelerine yönelik teşvikler çoğu kez yoktur. Bu yüzden, çoğu kez meşru ve gayri meşru alışverişler arasındaki sınırı kontrol etmede hükümetin rolünün hiçbir alternatifi olamaz. Yine, sosyal politika konusundaki tartışmaların çerçevesi çoğu kez engellenen alışverişlerin önemi ve yaygınlığına oldukça duyarsız olan bireysel hakların dili içinde çizilir. Örneğin, bir miras davasında, davacı konumdaki bir anne, bebeğini korumak

istediğinde, sorun çoğu kez sözleşme hukuku çerçevesinde ele alınır. Bununla beraber, daha temel bir sorun, toplumun anne rahminin meşru bir bedelinin olup olmadığına inanmasıdır (Rothman, 1989).

Piyasa Sistemlerindeki Farklılıklar

Ekonomik kurumlar üzerine çağdaş sosyolojik araştırmada, ikinci olarak, farklı piyasa toplumlarının kurumsal olarak örgütlenme biçimlerinde önemli çeşitlilikler olduğu vurgulanır. Bu araştırmalar, piyasa toplumlarının zamanla benzer kurumsal düzenlemelere sahip olacakları şeklindeki yaygın kabulden hareketle, önemli ve kalıcı kurumsal farklılıklara ışık tutmak için karşılaştırmalı yöntemi kullanmışlardır. Buradan, belirli bir zaman dilimi içinde bir arada var olabilen birçok farklı "kapitalizmler" üzerine zengin bir literatür oluşmuştur. Çeşitli tipolojiler olsa da, bu çalışmalar bir Doğu Asya modelini, büyük ölçüde Almanya ve Fransa'dan esinlenen bir Afrika/Asya modelini, özellikle İsveç ve Norveç'le ilişkili sosyal demokrat modeli ve Anglo-Amerikan modeli özdeşleştirme eğilimi sergilemişlerdir (Couch and Streeck, 1997; Hollingsworth and Boyer, 1997; Orru *et al.*, 1997). Araştırmacılar ekonomik kurumlarda birçok farklı yan belirleseler de, bu çalışmanın büyük bir kısmı emek piyasaları, sermaye piyasaları ve buluş/yenilik piyasalarındaki farklılıklara odaklanmıştır.

Emek piyasası kurumları üzerine araştırmalar emek gücünün temel ve ileri becerileri kazanma biçimlerindeki farklılıkları, sosyal refahın vatandaşlara hastalık, sakatlanma, işsizlik, emeklilik durumunda ve diğer beklenmedik durumlarda gelir sağlama biçimlerindeki farklılıkları, çalışanların işyerinde sahip oldukları haklar ve sorumluluklardaki farklılıkları ve çalışanları boş kadrolara yerleştirmekte kullanılan mekanizmalardaki farklılıkları içerir (Rogers and Streck, 1995; Wever and Turner, 1995). Asıl mesele, basitçe, farklı ülkelerin örgütlenme yoğunluğu veya refah harcamaları gibi değişkenler temelinde sürekli bir çizginin farklı noktalarında yer almaları değildir. Mesele, daha ziyade, bu değişkenlerden bir kısmının bir araya gelme eğiliminde olmasıdır; öylece toplumların ekonomik gelişimin bedelleri ve kazançlarından bir bölümünü dağıttıkları ideal-tip kurum kompleksleri belirlenebilir. Örneğin Dore (1997) ve Streeck'in (1997) araştırmalarında, Japon ve Alman endüstriyel ilişki sistemlerinin, hem Anglo-Amerikan modelden nasıl çarpıcı farklılıklar sergiledikleri, hem de bu toplumların diğer özel kurumsal özelliklerine uygun olarak Japon ve Alman firmaları için önemli ekonomik üstünlükler yaratacak biçimde nasıl işledikleri gösterilmeye çalışılır.

Sermaye piyasaları üzerine karşılaştırmalı çalışmalarda genellikle Birleşik Devletler ve İngiltere'deki borsa merkezli sistemler Japonya ve Kıta Avrupası'nda yaygın olan banka merkezli sistemlerle karşılaştırılmıştır (Mizruchi and Stearns, 1994; Zysman, 1983). İlk firmalar esasen borsaya dayanır ve meseleleri genişleme için gerekli fonları sağlayacak kişisel-olmayan piyasalarla sınırlarken, ikinci sıradaki firmalar bankalardan uzun vadeli kredilere daha fazla bel bağlarlar. Bu farklılık, korporatif hükümet için, şirketlere borç yükünün büyüklüğü, şirket yöneticilerinin zaman ufukları ve ekonominin yeni girişimci inisiyatiflere açıklığı bakımından önemli sonuçlara sahiptir.

Son olarak, yenilikler konusundaki piyasa araştırmalarında bazı analizcilerin ulusal yenilik sistemleri olarak adlandırdığı çok aşikâr birtakım çeşitlilikler belirlenmiştir (Amable *et al.*, 1997). Bu çalışmalar bilim adamları ve mühendislerin araştırma çabalarını, hükümet birimlerinin yenilikleri besleme inisiyatiflerini ve hem kamu hem de özel firmaların girişimci etkinliklerini kapsar. Bu unsurların bir araya getirilme biçimleri hem kamu sektörü ve özel sektör arasındaki iş bölümü hem de onlar arasındaki etkileşimlerin düzenlenme biçimleri bakımından büyük farklılıklar gösterir. Yenilikler açıkça büyük ölçüde uluslararası başarıya göre değerlendirildiği için, bazı analizciler ulusların başarılı yenilikleri beslemede en etkili olan özel kurumsal özelliklerini incelemeye başlamışlardır (Evans, 1995).

Farklı kurumsal kapitalizm tipleri belirleme çabası Doğu Avrupa ülkeleri ve eski Sovyetler Birliği'nin sosyalizmden kapitalizme geçmeye başladığı dönemde ortaya çıkmıştır. Bazı Batılı danışmanlar sanki Anglo-Amerikan model eski sosyalist ülkelerin taklit etmeleri gereken tek ilişkili modelmiş gibi davranırlarken, bu geçiş süreci kapitalist toplumlar arasındaki kurumsal farklılıkların

daha fazla farkına varılmasına yol açmıştır (Stark and Brustz, 1998). Örneğin, Macaristan korporatif bir yönetim ve sermaye dağıtımı içinde borsaya nasıl daha fazla ağırlık verilmesi gerektiği konusunda bir dizi karar almak zorunda kaldı. Bu, ayrıca, farklı piyasa toplumlarında borsalar ve bankaların göreli rolündeki önemli farklılıkları gözler önüne sermeye dönük ilgiyi arttırdı.

Piyasaların Etki Alanı

Ekonomik kurumlar üzerine çağdaş sosyolojik araştırmanın önemli bir boyutu, piyasaların coğrafî etki alanına yönelik bir ilgiden oluşur. Sosyolojik geleneğin büyük bir kısmı ulusal toplumları ve alt-ulusal birimleri araştırmaya yönelikti. Ancak uluslararası piyasaların etki alanı üzerine bir anlayış bu yaklaşımı sorgulamayı gerektirir. Ham madde piyasaları, mamul ürünler, hizmetler, sermaye ve emek ülkelerin sınırlarını aşar ve toplumsal hayatın bütün veçhelerinde sıra dışı etkilerde bulunur (Swedberg, 1987).

Bu uluslararası piyasaların önemini belgelemeyi amaçlayan en tutkulu çaba Immanuel Wallerstein'ın dünya sistemi teorisidir (1974a, 1974b, 1980, 1989). Wallerstein, temel analiz birimi olarak toplumları kullanmak yerine, sosyolojik analizi kapitalist dünya sistemi düzeyine kaydırmaya çalışır. Wallerstein için, bu sistem bir dünya piyasasından ve bölünmüş hükümranlıklar içeren rekabetçi bir devlet sisteminden oluşur. Özel bir ulusal toplum içindeki kalıpların analizi, bu toplum daha büyük kapitalist dünya sistemi içine yerleştirilerek yapılmalıdır. Bir ulusun kapitalist dünya sisteminin merkez, çevre ya da yarı-çevresi içindeki yerinin onun ekonomik ve siyasal kurumlarının doğasını biçimlendirmesi beklenebilir.

Birleşik bir dünya piyasasının varlığı Wallerstein'ın argümanı için merkezî önemdedir. Kapitalist dünya sisteminin bir parçasını oluşturan her ulus bu piyasada göreli avantaj sağlamak için mücadele etmek zorundadır ve bu mücadele zorunluluğu hem uluslar içindeki toplumsal ilişkiler hem de uluslar arasındaki siyasal-askerî ilişkiler açısından sonuçlara sahiptir. Ayrıca o, Wallerstein'ın dünyanın farklı bölgelerinin birleşik bir dünya sistemine dâhil edilmesi süreçlerini ayrıntılarıyla açıklamaya çalışan projesinin merkezî bir parçasıdır. Kapitalist dünya sistemi salt Avrupa'ya ait bir olgu olarak başlamış, sistem ancak sömürgecilik ve Batı etkisinin yayılmasıyla küreselleşmiştir. Daha önce sistemin dışında olan bölgeler ham maddeleri üreten çevre alanlar olarak giderek sisteme dâhil olmuşlardır. Birleşik Devletler, Kanada ve Japonya gibi sonradan gelişen uluslar yarı-çevreye ve daha sonra merkeze geçmişlerdir.

Wallerstein ve izleyicilerinin katkıları uluslararası piyasaların toplumlar içindeki gelişmeleri sistematik olarak nasıl biçimlendirildiklerini göstermek açısından oldukça önemli olmuştur. Dünya sistemi içindeki emek piyasalarının araştırılması, örneğin, hem merkez hem de çevre toplumlarını anlamada oldukça önemli olan uluslararası göçler ve kitlesel hareketleri kavramak bakımından özellikle verimli olmuştur (Portes and Walton, 1981).

Bütün bunlara rağmen Wallerstein'ın çalışması eleştirilere açıktır, zira o bazen ekonomik teorideki piyasalara oldukça benzer biçimde işleyen tek bir birleşik meta, emek ve sermaye piyasası olduğunu ima eder. Eleştirmenlere göre, Wallerstein küresel piyasaların özel kurumsal yapılarını fazla analiz etmeye çalışmamış ve onun çalışmasında kapitalist toplumlar arasındaki kurumsal farklılıklara gereken önem verilmemiştir. Onun cevabı, küresel kapitalist sistemin homojenleştirici mantığının zamanla etkisini göstereceği ve nihayetinde kurumsal farklılıkların çoğunun ayıklanacağı şeklindedir.

1990'ların sonlarında bu konudaki tartışma önemini giderek arttırmıştır. Bilginlerin artan ilgisi ulusal düzeyde piyasa kurumlarındaki çeşitlilikler ile küresel kapitalist sistemin dinamikleri arasındaki etkileşimlere yoğunlaşmıştır. Özellikle küreselleşme tartışmalarında, bilim adamları -Wallerstein'ın sözünü ettiği- tüm piyasa toplumlarını sistematik olarak Anglo-Amerikan ekonomik kurumları benimsemeye iten, küresel düzeyde işleyen büyük yapısal güçler olup olmadığını sorarlar. Bir İngiliz bilim adamı soruyu, polemik bir tarzda, "kötü kapitalistleri iyi kapitalistler olmaya sürükleyen" yeni bir Graham Yasası türü olup olmadığını sorarak ortaya koyar (Gray, 1999).

İlgiyi bu soruna yoğunlaştıran bir olaylar kümesi, 1990'larda Japon ekonomisinin derin sorunları ve Tayland'da 1997 Şubatı'nda

başlayan ve Malezya, Endonezya, Güney Kore ve nihayetinde Rusya ve Brezilya'ya yayılan Asya ekonomik krizidir. Doğu Asya'daki kapitalist modele büyük ilgiyi Japonya'nın uzun dönemli problemlerinin şiddeti, Güney Kore'nin bir başarı hikâyesinden keskin bir malî krize bir gecede geçişi ve modelin Tayland ve Endonezya gibi yoksul ülkelerde sürdürülebilir gelişimi hızlandıracağı konusundaki kuşkular benzeri faktörler gölgelemiştir. Aynı zamanda, kriz küresel kapitalizmin kurumlarının, özellikle Uluslararası Para Fonunun Doğu Asya ülkelerine kendi ekonomik kurumlarını Anglo-Amerikan tarzda daha tam olarak ayarlayabilmek için büyük baskılar yaptığının daha fazla farkına varılmasını sağlamıştır. Daha özelde, krizin ardından, uluslarası banka merkezli finanstan borsa merkezli finansa kayma yönünde baskılar olmuştur (Wade and Veneroso, 1998).

Son olarak, Asya krizi dikkati, ayrıca, bir gözlemcinin (Friedman, 1999) "elektronik sürü" olarak adlandırdığı şeyin -piyasalarda bonolar, hisse senetleri, yabancı alım-satımı ve daha ilginç mali enstrümanlara sahip bir küresel borsa simsarları ağının- gücüne çekmiştir. Büyük miktarlarda borsa simsarı bir kıtadaki özel bir ekonominin oldukça yoksul olmasına karar verdiğinde, onlar sadece piyasada konum alarak -bir ülkenin malî kıymetleri ve parasının değerinin azalmasını gerektiren- temel bir malî krizi başlatma kapasitesine sahiplerdir (Block, 1996). Elbette bu güç henüz evrensel değildir; Çin ve Vietnam bu baskılardan, sermaye hareketleri üzerindeki kontrollerini sürdürerek kendilerini korumayı başarabilmişler ve Hong Kong ve Malezya tüccarların spekülatif stratejilerini bozmada başarılı olmuştur. Yine de, bu borsa simsarlarının sahip oldukları güç, küresel piyasanın uluslar içindeki ekonomik kurumlar ve pratiklerde hızla daha büyük bir homojenlik sağlayabildiklerinin bir başka kanıtıdır.

Bu benzer kaygılar daha gelişmiş Batı Avrupa ekonomilerine uzanmıştır. Bilim adamları sermayenin ulusal sınırlar dışındaki hızlı hareketinin piyasa toplumlarını organize etmenin alternatif bir biçimi olarak sosyal demokrat modeli temelde zayıflattığını öne sürerler (Scharpf, 1991). Ve başka bilim adamları, Alman modelinin emek ve sermaye piyasalarını özel kurumlara terk etmeye yönelik baskılara nasıl uzun süre direnebildiği konusunda açıklamalar getirmeye başladılar (Gray, 1999; Streeck, 1997). Daimler-Benz ve Chrysler arasındaki yakınlaşma gibi sınır ötesi gelişmeler Almanya'nın Anglo-Amerikan modele uyumunun işareti olabilir.

Küresel ekonominin Anglo-Amerikan modele dayalı tek bir kapitalizm tipine giderek yakınlaşıp yakınlaşmayacağı veya piyasa toplumlarının kurum biçimlerinin süregelen bir çeşitlilik sergileyip sergilemeyeceği sorunu henüz çözüme kavuşturulmaktan uzaktır. Sonuç son yirmi-otuz yıldaki ekonomik ve siyasal gelişmelere bağlı olacaktır. Bununla beraber, yakınlaşma varsa, muhtemelen küresel ekonomik kurumların düzenleyici kapasitelerinin artmasında önemli bir gelişme gözlenmediği sürece, sonuçlar oldukça istikrarlı olacaktır. Neo-klâsik öncüllerden hareket edildiğinde, nispeten zayıf uluslararası kurumlara sahip kendini düzenleyici bir küresel ekonominin sürdürülebilir olduğu düşünülebilir. Bununla beraber, sosyolojik bir piyasalar anlayışı böyle bir sistemin istikrarlılığı konusunda derin kuşkulara yol açar (Polanyi [1944] 1957). Uluslar içinde sürdürülen ekonomik faaliyetin hem hile ve aldatmayı en aza indirmek hem de engellenen alışverişleri uygulamak için piyasalara yerleşmişliği gerektirmesi gibi, giderek bütünleşen bir küresel ekonomi de benzer ihtiyaçlara sahiptir. Ayrıca, küreselleşme ulusal düzeyde düzenleyici mekanizmaları zayıflatma eğiliminde olduğu için, küresel düzeyde etkili uygulama ihtiyacı daha acil hâle gelmiştir.

1997 ve 1998 Asya ekonomik krizi Uluslararası Para Fonunun uluslararası malî panikleri bastıracak kaynaklar ve kapasiteden yoksun olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ayrıca, küresel ekonomi etkili bir "son ödünç verme mercii"nden yoksun olduğu için, malî bir panik büyük malî kurumların olağan dışı bir başarısızlıklar dizisine yol açabilir. Küresel ekonomik düzenlemenin genişlemesi ihtiyacı kabul edildiğinde bile, uluslararası malî ve düzenleyici kurumların güçlenmesi karşısındaki siyasal engeller olağan dışıdır. Çoğu ulusal hükümet egemenliği uluslararası birimlere teslim konusunda oldukça gönülsüzdür. Küresel düzenleme ihtiyacını arttıran aynı küresel süreçler zaten ulusal hükümetlerin güçlerini aşındırdığı için, siyasal liderler

kendi otoritelerini daha fazla sınırlandırma konusunda gönülsüzlerdir. Aynı zamanda, Birleşik Devletler küreselleştirici güçler lehine siyasal ve ekonomik ağırlığını koyarken, Birleşik Devletlerdeki uluslararası birimlerin güçlenmesine iç muhalefet ürkütücüdür. Bu yüzden, küreselleşmiş ekonominin, etkin bir biçimde işleyebilmek için çok yakında düzenleyici kurumlara sahip olması muhtemel görünmektedir.

O. ADLER – P. ADLER(eds.), *The Social Dynamics of Financial Markets*, Greenwich, Conn., JAI Press, 1984; B. AMABLE – R. BARRÉ – R. BOYER, "Diversity, Coherence, and Transformations of Innovation Systems", *Science in Tomorrow's Europe*(eds., R. Barre – M. Gibbons – J. Maddox – B. Martin – P. Papon *et al.*), Paris, Economica International, 1997; W. BAKER, "The Social Structure of a National Securities Market", *American Journal of Sociology*, 89(1984a), pp. 775-811; W. BAKER, "Floor Trading and Crowd Dynamics", *The Social Dynamics of Financial Markets* (eds. P. Adler – P. Adler), Greenwich, Conn., JAI Press, 1984b; F. BLOCK, *Postindustrial Possibilities: A Critique of Economic Discourse*, Berkeley, University of California Press, 1990; F. BLOCK, "Controlling Global Finance", *World Policy Journal* (1996), pp. 24-34; J. BURK, *Values in the Marketplace: The American Stock Market Under Federal Securities Law*, New York: Walter de Gruyter, 1988; C. COUCH – W. STREECK(eds.), *Political Economy of Modern Capitalism: Mapping Convergence and Diversity*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 1997; R. DORE, "The Distinctivenes of Japan", *Political Economy of Modern Capitalism: Mapping Convergence and Diversity* (eds. C. Crouch – W. Streeck), Thousand Oaks, Calif., Sage, 1997; P. EVANS, *Embedded Anatomy: States and Industrial Transformation*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1995; T. FRIEDMAN, *The Lexus and the Olive Tree*, New York: Farrar, Strauss & Giroux, 1999; M. GRANOVETTER, "Economic Action and Social Social Structure: The Problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology*, 91(1985), pp. 481-510; J. GRAY, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, New York, New Press, 1999; J. R. HOLLINGSWORTH – R. BOYER, *Contemporary Capitalism: The Embeddedness of Institutions*. New York, Cambridge University Press, 1997; C. P. KINDLEBERGER, *Manias, Panics, and Crashes*, New York, Basic Boks, 1978; M. S. MIZRUCHI – L. B. STEARNS, "Money, Banking, and the Financial Markets", *The Handbook of Economic Sociology* (N. Smelser – R. Swedberg), Princeton University Press, 1994; M. ORRU – N. W. BIGGART – G. G. HAMILTON, *The Economic Organization of East Asian Capitalism*, Thousand Oaks, Calif., Sage, 1997; K. POLANYI, *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1944; K. POLANYI, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Boston, Beacon Press, 1971; A. PORTES – J. WALTON, *Labor, Class and the International System*, New York, Academic Press, 1981; J. ROGERS – W. STREECK (eds.), *Works Councils: Consultation, Representation and Cooperation in Industrial Relations*, Chicago, University of Chicago Press, 1995; B. K. ROTHMAN, *Recreating Motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*, New York, Norton, 1989; F. SCHARPF, *Crisis and Choice in European Social Democracy* (trans. R. Ceowley – F. Thompson), Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1991; D. STARK – L. BRUTSZT, *Postsocialist Pathways: Transforming Politics and Property in East Central Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; W. STREECK, "German Capitalism: Does it Exist? Can it Survive?", *Political Economy of Modern Capitalism: Mapping Convergence and Diversity* (eds. C. Couch – W. Streeck), Thousand Oaks, Calif., Sage, 1997; R. SWEDBERG, "Economic Sociology: Past and Present", *Current Sociology*, 35(1987), pp. 1-221; L. THUROW, *Dangerous Currents: The State of Economics*, New York, Random House, 1983; R. WADE – F. VENOROSO, "The Asian Crisis: The High Debt Model Versus the Wall Street-Treasury-IMF Complex", *New Left Review*, 228(1998), pp. 3-25; I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System, I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974a; I. WALLERSTEIN, "The Rise and Future Demise of Capitalist World-System: Concepts for Comparative Analysis", *Comparative Studies in society and History*, 16(1974b), pp. 387-415; I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System, II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy*: New York, Academic Press, 1980; I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System, III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy, 1730-1840s*, New York, Academic Press; M. WALZER, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Boks, 1983; K. S. WEVER – L. TURNER(eds.), *The Comparative Political Economy of Industrial Relations*, Madison, Wis., Industrial Relations Research Association, 1995; H. WHITE, "Where Do Markets Come from?", *American Journal of Sociology*, 87(1981), pp. 517-547; O. WILLIAMSON, *Markets and Hierarchies: Analysis and Antitrust Implications*, New York, Free Press, 1975; S. ZUKIN – P. D. MAGGIO, *Structures of Capital: The Social Organization*

of the Economy, New York, Cambridge University Press, 1990; J. ZYSMAN, *Governments, Markets, and Growth: Financial Systems and the Politics of Industrial Change*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1983.

Ayrıca **bkz.**, EKONOMİ, EKONOMİ FELSEFESİ, EKONOMİ POLİTİK.

Fred BLOCK
Çev. Ümit TATLICAN

EKONOMİK SOSYOLOJİ, sosyoloji içerisinde özel bir araştırma alanı oluşturur ve özetle *ekonomik olguların sosyolojik analizi* olarak tanımlanabilir. Ekonomik sosyoloji zengin bir entellektüel geleneğe sahiptir ve kökleri sosyolojinin kurucularına, özellikle Max Weber ve onun *Ekonomi ve Toplum*'una kadar uzanır (Swedberg 1998). Sadece sosyologların değil, iktisatçıların da ekonomik sosyolojiye çok önemli katkılarda bulunduğuna dikkat edilmesi gerekir. Bu, özellikle sadece sosyologların (örneğin, Mark Granovetter ve Harrison White) değil, aynı zamanda iktisatçıların (örneğin Gary Becker and Oliver Williamson) araştırmalarının ürünü olan günümüz ekonomik sosyolojisi için doğrudur.

Ekonomik sosyolojiyi, "ekonomik olguların sosyolojik analizi" biçiminde tanımlamak basit ve hatta totolojik görünebilir. Bu nedenle onun, sosyologların hangi konuları araştırabilecekleri konusunda net bir fikrin oluşmasını sağladığı, yani iktisatçılar ve sosyologlar arasında kesin bir işbölümünün varlığına işaret ettiği ve ayrıca, ekonomik teori ve sosyoloji arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda doğrudan içerimlere sahip olduğunun vurgulanması önemlidir. Bu tanımı yaygın olarak kullanılan diğer iki tanımla karşılaştırdığımızda bu durum yeterince netleşecektir: **(1)** Ekonomik sosyoloji esasen ekonomik olguların belli bir boyutu, yani toplumsal boyutu ile ilgilenir ve **(2)** ekonomik sosyoloji ekonomideki toplumsal yapılar ve organizasyonların araştırılmasıdır. Ekonomik sosyolojinin genelde ekonomik olgularla ilgilenmesi (bizim tanımımız) onun yalnızca ekonominin çevresinde yer alan konularla (örneğin, dinsel değerlerin ekonomi üzerindeki veya etnisitenin girişimcilik üzerindeki etkisiyle) değil, aynı zamanda, onun merkezinde yer alan (piyasaların işleyiş biçimi veya yatırım kararının alınma şekli gibi) konularla da ilgilendiği anlamına gelir. Burada o, sosyolojik teori ya iktisat teorisine bir alternatif ya da ona doğrudan bir meydan okuma olarak ortaya çıkar. Diğer taraftan ekonomik olguların toplumsal boyutlarını incelemek (birinci alternatif tanım) sosyologların sadece sınırlı sayıda ekonomik konuları, genellikle iktisatçılar analizlerini bitirdikten sonra geriye kalanları incelediği anlamına gelir. İktisatçılar örneğin, standart iktisat teorisinin yardımıyla belli bir sanayide ücretler ve fiyatların neye benzediğine karar verirler, buna karşılık sosyologlar sosyal bir sistem olarak bir fabrika veya çalışma grubunu inceledikten sonra bazı bilgiler ekleyebilirler. İçinde iktisat teorisini barındırmayan konularla ilgilendiği için bu tarz bir ekonomik sosyoloji iktisat teorisine itiraz etmez. Ekonomik sosyolojinin ekonomi içindeki toplumsal yapılar veya örgütlere odaklanması (ikinci alternatif tanım) salt ekonomik analizin, belirli konularla ilgilendiği sürece, ekonomik sosyoloji olarak alınabileceği anlamına gelir. Belli bir işlem biçimi için piyasadan ziyade neden bir firmanın kullanıldığı, sözgelimi bu özel örnekte işlem maliyetlerinin piyasada daha yüksek olmasıyla açıklanabilir. Bu ekonomik sosyoloji tipi iktisat teorisine yakındır ve aslında geleneksel sosyolojiden uzaklaşmaktadır (fakat zorunlu olarak rasyonel seçim sosyolojisinden değil; bkz. örneğin Coleman 1990).

Ekonomik sosyolojiye bu üç bakış biçiminin de taraftarları vardır. Ancak, sosyolojik perspektifin *tüm* ekonomik olgu türlerine uygulanabileceğini vurgulayan görüş, ekonomik sosyoloji tarihinde en çok kullanılan bir görüştür. Bu alana ilişkin kısa bir değerlendirmeden sonra durum netleşecektir. Benzer şekilde, kendi özel taraftarları olan diğer iki tanım da -ekonomik olguların toplumsal boyutunun analizi olarak ekonomik sosyoloji ve ekonomideki toplumsal yapılar ve örgütler araştırması olarak ekonomik sosyoloji- aynı şekilde açıklığa kavuşacaktır.

1980'lerin ortalarından itibaren ekonomik sosyoloji, sadece Amerika Birleşik Devletleri'nde değil diğer ülkelerde de, sosyolojik uzmanlık alanında Rönesans benzeri bir süreçten geçmiştir. Genellikle "yeni ekonomik sosyoloji" olarak adlandırılan şeyin ortaya çıkışı çağdaş sosyolojide en dinamik alanlardan birini temsil eder. 1980'lerin orta-

larından önce güçlü bir ekonomik sosyoloji yaratmak için, üç ayrı girişimde bulunulmuştur ve bunlar hakkında bir şeyler söylenmesi gerekir. İlk girişim, en önemlisi Max Weber olan bir grup Alman bilim adamı tarafından yirminci yüzyıl başlarında yapılmıştır. İkinci girişim aynı dönemde Fransa'da Emile Durkheim ve onun takipçileri tarafından yapılmıştır. Ve üçüncü girişim 1950'lerde Talcott Parsons ve Neil Smelser gibi bazı Amerikan sosyologlarınca yapılmıştır. Günümüzdeki durumu tartışmaya geçmeden önce bu girişimler hakkında birkaç söz söylenmesi gerekir.

Ekonomik Sosyolojide Tarihsel Girişimler

Güçlü bir ekonomik sosyoloji yaratmak adına ilk önemli girişim, 1890-1930 döneminde Almanya'da, tamamı ekonomi eğitimi almış bir grup bilim adamı tarafından yapılmıştır. Üç kilit sima Max Weber, Werner Sombart ve Joseph Schumpeter'dir. Ekonomik sosyolojinin Almanca-konuşulan akademik dünyada çok güçlü bir şekilde gelişmesinin en önemli nedeni, muhtemelen, sahip olduğu güçlü tarihsel iktisat geleneğidir. Bu gelişmenin kaynağında on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ekonomide tarihsel ekolün öncüsü olan Gustav von Schmoller'in marjinal fayda analizinin kurucularından biri olan Carl Menger'le aralarının şiddetli bir akademik tartışmada açılmış olması da vardır. Weber ve Sombart'ın etkin olmaya başladığı dönemde Alman ekonomisi yöntemler savaşı veya *Methodenstreit* (Yöntem Tartışması) yüzünden, biri oldukça teorik ve diğeri oldukça tarihsel birbirine tamamen zıt iki kampa ayrılmıştı. "Ekonomik sosyoloji" fikri hem Sombart ve hem de Weber tarafından, bu çıkmaz sokaktan kurtulma ve tarihsel iktisat ile iktisat teorisi arasında bir çeşit köprü görevi yüklenme girişimi olarak algılanmıştır. Ekonomik sosyolojinin, doğası gereği analitik bir biçimde, fakat aynı zamanda ve esas olarak tarihsel bir tarzda temellendirilmesi gerekir. Fakat Sombart ekonomik sosyolojinin tümüyle iktisat teorisinin yerini almasını isterken, Weber farklı düşünmekteydi. Onun zihninde sağlıklı bir ekonomi bilimi (Weber, *Sozialoekonomie* veya "toplumsal ekonomi" kavramını kullanmıştır) geniş olmalı ve iktisat teorisi; tarih, iktisat ve ekonomik sosyolojiyi bir araya getirmelidir (Weber 1949). Schumpeter, iktisat teorisini zihninde her zaman Weber'inkinden daha yüksek bir yere koymasına rağmen, temelde Weber'in görüşünü paylaşır. Ancak bu tarz geniş temelli bir toplumsal iktisat fikri hiçbir zaman ilgi görmemiştir.

Weber, Sombart ve Schumpeter ekonomik sosyolojiye bir dizi önemli katkı yapmıştır. Öncelikle hepsi kapitalizmle ilgili önemli çalışmalar üretmiştir: *Ekonomi ve Toplum*'da Weber ([1921-22] 1978) *Modern Kapitalizm*'de Sombart ([1902] 1987) ve *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*'de Schumpeter ([1942] 1976). Weber kapitalizmin giderek rasyonelleştiğini vurgulamış, Sombart özellikle kapitalizmin farklı tarihsel evrelerini incelemekle ilgilenmiş ve Schumpeter modern kapitalizmin kendi mezarını kazdığını ve yakın bir zamanda yerini sosyalizme bırakacağını iddia etmiştir. Bu kapitalizm yorumları, halen düşüncelerimizi etkilemekte ve bu nedenle büyük ilgi görmektedir. Ve aynı şekilde, Sombart'ın ([1906] 1976) Birleşik Devletler'de sosyalizmin neden olmadığına dair araştırması, Weber'in ([1904-5] 1930) Protestanlık ve kapitalizmin ruhu arasındaki ilişkinin analizi ve Schumpeter'in ([1919] 1954, [1918] 1971) emperyalizm ve vergi devleti üzerine iki mükemmel makalesi kadar Weber, Sombart ve Schumpeter'in pek çok kısa araştırması da büyük ilgi çekmektedir. Georg Simmel'in ([1907] 1990) *Paranın Felsefesi* de özellikle belirtilmelidir. Bu çalışma felsefeden sosyolojiye kadar uzanan parlak bir para analizi içerir. Genel bir para teorisi geliştirilmemiştir, ancak yazar krediler, çekler ve küçük tahvilleri de kapsayan bir dizi ilginç konuyu ele alır. Simmel, sadece paraya sosyolojik bir yaklaşım geliştirme konusunda ciddi bir girişimde bulunduğu için değil, ekonomik yaşamda güvenin ne kadar önemli bir rol oynadığını fark eden ilk sosyolog olduğu için de önemlidir.

Fakat ekonomik sosyolojiye teorik bir temel oluşturmak için sürekli bir çaba gösteren tek kişi Max Weber'di. Weber bunu *Ekonomi ve Toplum*'da (Weber [1921-22] 1978) "İktisadî Eylemin Sosyolojik Kategorileri" başlığını taşıyan bölümde uygulamıştır. Bu bölümdeki fikirlerini aktardığında, öğrencileri Weber'in analizini soyut ve sıkıcı bulmuştu. Bu nedenle o, teorik düşüncelerini bütünleştirmek için iktisat tarihinde bir ders vermeye karar verdi.

Bu ders günümüzde *Genel İktisat Tarihi* (Weber [1923] 1981) olarak bilinen olguya dönüştü ve bu kitap, *Ekonomi ve Toplum*'la birlikte okunmalıdır. Weber sonraki çalışmalarında ekonomik sosyolojide ihtiyaç duyulan çeşitli analitik kategorileri dikkatli bir şekilde inşa eder. O, çalışmasına "iktisadî eylem kavramı" ile başlar ve "piyasa ekonomileri" ve "plânlı ekonomiler" gibi makro-ekonomik olgularla bitirir. O, aynı zamanda ticaret, para ve piyasa gibi temel kavramların tümünü, sosyolojik bir bakış açısından tanımlar ve tartışır. Weber, tartışmasının farklı noktalarında iktisat teorisi ve ekonomik sosyolojinin hangi noktalarda birbirlerinden ayrıldıklarını dikkatle vurgular. Örneğin, ekonomik güç kavramını kullanmak marjinal fayda teorisinde hiçbir rol oynamazken, ekonomik sosyoloji analizinde oldukça önemlidir. İktisat teorisinde genellikle müşterilerin fiyat vericiler oldukları kabul edilirken, ekonomik sosyolojide fiyat alıcılar oldukları varsayılır. Ekonomik sosyolojide "fiyat mücadelesi"nin gelişimini anlamak için çeşitli sosyal grupların güçlü yanlarına bakmak gerekirken, iktisat teorisinde fiyatların basitçe arz ve talebin bir sonucu olduğu kabul edilir. Son olarak, ekonomik sosyolojide prensipte iktisadî eylem diğerlerinin davranışlarına yönelik olmalıdır. Weber, sosyologlar çok daha geniş bir faaliyet alanına sahipken, iktisatçıların yalnızca rasyonel iktisadi eylemi araştırdıkları sonucuna ulaşır.

Weber, Sombart ve Schumpeter'in Almanya'da etkin olduğu yaklaşık aynı dönemde, bağımsız bir ekonomik sosyoloji yaratmak için Fransa'da da benzer bir çaba söz konusudur. Buradaki önemli şahsiyetler Emile Durkheim, Marcel Mauss ve François Simiand'dır. Üçü de iktisat teorisinin, bir sosyal teori olmadığı için (birey karşısında topluma analitik öncelik vermemesi bağlamında), yerini ekonomiye sosyolojik bir yaklaşımın veya daha net olarak ekonomik sosyolojinin alması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bunu yaparken Auguste Comte'ın 1800'lerin başlarında iktisat teorisyenlerinin, ekonominin toplumun bir parçası olduğu gerçeğini göz ardı ederek, sonuçta ayrı bir iktisat teorisine ihtiyaç olmadığı düşüncesine yönelttiği eleştiriyi tekrarlamışlardır (Swedberg 1987). Fransız ekonomik sosyoloji ekolünde en önemli iki araştırma Durkheim'ın *Toplumsal İşbölümü* ([1893] 1964) ve Marcel Mauss'un *Armağan*'ıdır ([1925] 1969) (ayrıca bkz. Simiand 1932). Bunlardan ikincisi sadece armağan verme üzerine değil, kredi, faiz ve tüketim üzerine bir dizi muhteşem analiz içermektedir. Durkheim *Toplumsal İşbölümü*'nde sanayi toplumunda dayanışmanın nasıl sağlanabileceği sorusunu gündeme taşır. Onun diğer çalışmalarında daha ayrıntılı olarak ele aldığı cevabı (özellikle bkz. Durkheim [1928] 1962, [1950] 1983) salt ekonomik öğelerin baskın olduğu hiçbir toplumun uzun süre varlığını sürdüremeyeceği şeklindedir. Ekonomik yaşam ahlâkî bir öğeyle sınırlandırılmalıdır; ortak bir ahlâk olmadığında, tüm bireyler birbirleriyle savaş halinde olacaktır.

Hem Alman hem de Fransız ekonomik sosyolojisi, 1930'larda hız kaybetmiştir. Yaklaşık aynı yıllarda Birleşik Devletler sosyolojisi yükselmeye başlarken, Avrupa sosyolojisi gücünü yitirmekteydi. Bu dönemde ortaya çıkan çok yönlü alt alanlar arasından bazıları (örneğin sanayi sosyolojisi, meslekler sosyolojisi ve tabakalaşma teorisi), ekonomik sosyoloji için çok önemlidir. Ancak bunlardan hiçbiri temel iktisadî problemlerle veya iktisat teorisiyle ilgilenmemiştir. Bunun yerine, Birleşik Devletler'de sosyal bilim bu dönemde sadece ekonomik konuları araştıran iktisatçılar ve sadece toplumsal konuları araştıran sosyologlar biçiminde kesin olarak ikiye bölünmüştü. Fakat 1950'lerde bazı sosyologlar bu işbölümüne meydan okumaya karar verdiler ve onların çabaları "ekonomi ve toplum yaklaşımı" olarak tanınmaya başladı, çünkü zaten bu başlığı taşıyan iki çalışma yayınlanmıştı (Moore 1955; Parsons and Smelser 1956) ve sosyal bilimlerde çoğu sosyal bilimcinin ayrı tutulması gerektiğini düşündüğü iki düşünce biçimini -ekonomi ve sosyolojiyi- yakınlaştırmak için bilinçli bir çaba gösterilmekteydi (ayrıca, bkz. Polanyi *vd.* 1957). Örneğin Talcott Parsons ve Neil Smelser ekonominin toplumun bir parçası olduğunu veya kendi terminolojileri ile "ekonomik alt sistem"in "sosyal sistem"in bir parçası olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda, onlar topluma ve bütünüyle sosyolojiye belli bir öncelik tanımışlardır. Diğer taraftan onlar, aslında sosyolojik bir yaklaşımla desteklenmeye ihtiyaç duyulsa da, iktisat teorisinin aslında hatasız olduğuna

inanmaktadırlar. Bu ikili durum, ikisi de Smelser tarafından üretilen (1963, 1965) ekonomik sosyolojide, ilk okuma kitabını ve ilk ders kitabını biçimlendirmiştir.

Yeni Ekonomik Sosyoloji

1960'ların sonlarında ve 1970'lerde ekonomik sosyolojiye ilgi çok düşüktü. Ancak 1980'lerin ortalarından itibaren çok yoğun bir ilgi artışı olmuş ve yeni bir ekonomik sosyoloji türü oluşmaya başlamıştır (Friedland and Robertson 1990; Granovetter 1990; Zukin and DiMaggio 1990). Bu gelişmeye sadece sosyologlar değil iktisatçılar da katkı sağlamıştır. 1970'lerin ortalarından itibaren ana-akım iktisatçılar toplumsal yapılar ve örgütlerin ekonomideki rolüyle daha fazla ilgilenmeye başladılar. Bu genellikle 'yeni kurumsal iktisat' olarak adlandırılan bir harekete yol açtı (örneğin; Eggertsson 1990). İşlem maliyetleri ekonomisi, yönetici-patron teorisi ve oyun teorisi bu yeni kurumsalcılığın ilham kaynaklarını oluşturmaktadır. Örneğin Gary Becker (1976), birçok iktisatçıyı toplumsal olguların iktisatçıların kullandıkları araçlar yardımıyla analiz edilebileceğine ikna etmiştir; Kenneth Arrow örgütlerin ekonomideki rolü hakkında yazmıştır; Thomas Schelling (1960) bir "karşılıklı karar" bilimi geliştirmek için oyun teorisine başvurmuştur; ve Oliver Williamson (1975) satış rekorları kıran kitabı *Piyasalar ve Hiyerarşiler*'le işlem maliyetleri kavramını popüler hale getirmiştir (Coase 1937; Swedberg 1990). Üç Nobel Ödülü de bir şekilde ekonominin sosyal boyutuna odaklanan iktisatçılara verilmiştir: R. H. Coase (1991), Gary Becker (1992) ve Douglass North (1993). Bu ve benzer olayların bir sonucu olarak, günümüz ana-akım iktisatçıları, fiyat oluşumuyla bağlantılı olarak yalnızca geleneksel konularla değil, ekonomik örgütler ve bunların nasıl değiştiğiyle de ilgilenmektedirler. Bunun Birleşik Devletler'de en son gerçekleştiği dönem Amerikan kurumsalcılığının doğduğu yirminci yüzyıl başlarıydı (örneğin Commons 1924; Grunchy 1947; Veblen [1899] 1973). Ancak eski kurumsalcılıkla yeni kurumsal iktisat arasında çok önemli bir fark vardır. Thorstein Veblen ve çağdaşları ekonomik kurumları sosyolojininkine benzer bir yaklaşımla analiz etmeye çalışırken, Becker ve diğer çağdaş teorisyenler iktisatçıların (verimlilik, rasyonel seçim gibi) geleneksel araçlarının yardımıyla ekonomik kurumların mevcut işleyiş nedenlerinin analiz edilebileceğini iddia ederler. Bu yaklaşım, analizleri basitleştirdiği ve bozduğu gerekçesiyle sosyologlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir (örneğin; Etzioni 1988; Granovetter 1985).

Daha önce değinildiği gibi; ekonomik sosyolojide 1980'lerin ortalarından itibaren büyük bir canlanma yaşanmış ve genellikle "yeni ekonomik sosyoloji" olarak anılan bir olgu doğmuştur. Bu hareketin doğum tarihi, aynı yıl ekonomik sosyolojiye yoğun bir ilgi yaratmış olan oldukça etkili bir makale yayınlandığı için, genellikle 1985 yılı olarak kabul edilir. Bu makale, Mark Granovetter'in *Amerikan Sosyoloji Dergisi*'nde yayımlanan "İktisadî Eylem ve Sosyal Yapı: İçkinlik Problemi"dir. Ayrıca aynı yıl Granovetter'in Amerikan Sosyoloji Derneği'nin yıllık toplantısındaki kısa bildirisinde "yeni ekonomik sosyoloji" fikrini tanıttığı eklenmelidir. Granovetter içkinlik üzerine 1985 tarihli makalesinde iktisatçıların toplumsal kurumların işleyişini açıklama girişimlerine şiddetle saldırmış ve onları basitlikle suçlamıştır. Granovetter, iktisatçıların "sosyalleşmemiş insan anlayışı" yüzünden toplumsal ilişkileri göz ardı etme eğiliminde oldukları gibi, bazı sosyologların da bireyi toplumsal yapının bir yansıması olarak gördükleri ve dolayısıyla sonuçta "aşırı sosyalleşmiş insan anlayışı"na sahip olduklarını söyler. Granovetter, ilerlemek için en uygun yolun bu iki karşıtlık arasındaki bir orta yol bulmak olduğunu ve bunun en iyi şekilde bireysel davranışların her zaman için sosyal ilişkiler ağı içerisinde "içkin" olduklarını kabul ederek başarılabileceğini belirtmiştir.

Ekonomik sosyolojide Granovetter'in makalesini küçük bir yazı dizisi izlemiştir ve günümüzde yeni ekonomik sosyolojinin kendi küçük ekolünü oluşturduğunu düşünmek için geçerli nedenler vardır. Çok sayıda makale ve oldukça az sayıda monografi üretilmiştir; piyasada birkaç giriş kitabı da bulunabilmektedir; ve 1990'ların ortalarında muazzam bir *Ekonomik Sosyoloji Elkitabı* yayımlanmıştır (Smelser and Swedberg 1994). Ders içeriklerini ve benzer eğitim materyallerini içeren bir sayı yayımlayan Amerikan Sosyoloji Derneği'nde ekonomik sosyoloji üzerine bir oturum düzenlenmesi, bu alanda belli bir kurumsallaşmanın yerleşmeye baş-

ladığının diğer göstergeleridir (Gren and Myhre 1996).

1980'lerin ortalarından itibaren üretilen somut araştırmalar hakkında bir şeyler söylemeden önce, şu noktanın belirtilmesi gerekir: Yeni ekonomik sosyoloji esasen Kuzey Amerika sosyolojisinin bir ürünüdür. Avrupa'da ve dünyanın başka yerlerinde de ekonomik sosyolojiye ilgi gelişmiştir, ancak o kendisini Birleşik Devletleri'ndekinden daha az bağlayıcı bir biçimde gösterme eğilimindedir ve tekrarlanan konferanslar vb. ile bütünleştirilmemiştir. Bu, özellikle Avrupa için doğrudur. Önemli Avrupalı sosyologların çoğu bazı çalışmalarında ekonomik konular hakkında yazsalar da, bu nadiren ekonomik sosyolojiye bir ilgi olarak değerlendirilmiştir (Boltanski 1987; Bourdieu 1986; Luhmann 1988). Kendilerini ekonomik sosyolog olarak tanımlayan Avrupalı sosyologların da makale ve monografileri bulunmaktadır – ancak yine bunlar güçlü ve bilinçli bir gelenekle bir araya getirilmediği için, fazla dikkat çekmemiş olabilirler (örneğin Beckert 1997; Dodd 1994; Gislain and Steiner 1995). Son olarak, Uluslararası Sosyoloji Derneği içindeki ekonomi ve toplum bölümünün himayesinde az da olsa ekonomik sosyoloji üretilmiştir (örneğin, Martinelli and Smelser 1990).

Yeni ekonomik sosyoloji iktisadî olguların anlaşılmasını birkaç yolla sağlamıştır ve özellikle şu üç konunun analizinde başarılı olmuştur: **(1)** İlişkiler ağının ekonomide oynadığı rol, **(2)** kültürün ve değerlerin ekonomiyi etkileme biçimi ve **(3)** firmaların sahip oldukları biçimde örgütlenmelerine yol açan nedenler. Bu konuların her biri hakkında bir şeyler söylenecektir, ancak öncelikle tüketim, finans ve toplumsal cinsiyetin ekonomideki rolü gibi pek çok diğer alanlarda da bazı ilginç gelişmeler olduğu belirtilmelidir (örneğin, Abolafia 1996; Biggart 1989; Warde 1997). Son olarak, sosyal sermaye siyaset bilimciler ve iktisatçılar kadar sosyologların da dikkatini çeken bir konudur (örneğin; Bourdieu 1986a; Coleman 1988; bir değerlendirme için, bkz. Woolcock 1998).

İlişkiler Ağı Analizleri. İlişkiler ağı analizleri doğası gereği çoğunlukla ampirik ve yöntemsel olarak sofistikedir ve bu durum aynı zamanda ekonomik sosyolojideki ilişkiler ağı araştırmaları için de doğrudur. Bu son araştırma türü ilk kez 1970'lerde ortaya çıkmıştır ve Granovetter'in iyi bilinen *Bir İş Sahibi Olmak* adlı kitabı (1974) anımsanmaya değer bir çalışmadır. Aynı şey iç içe geçmiş ilişkilerle ilgili araştırmalar, yani aynı kişilerin birden fazla şirket idare heyetinin üyesi olduğunda ortaya çıkan bağlantılar üzerine araştırmalar için de geçerlidir. İç içe geçmiş ilişkiler üzerine araştırmalar, yöneten sınıfın işletmeleri nasıl kontrol ettiğini belgelemenin bir yolunu bulduklarını düşünen Marksist sosyologlar sayesinde popüler olmuştur (örneğin, Mintz and Schwartz 1985). Bu argümanın daha ayrıntılı bir yorumu, aynı anda birkaç yönetim kurulu üyesi olan patronların (CEO) daha iyi bir ekonomi değerlendirmesine sahip olmalarının kendi çıkarlarını daha iyi savunmalarına olanak sağladığına işaret eden Michael Useem'in onlarla yaptığı görüşmelere dayanan kitabı *İç Çevre*'de (1984) bulunabilir.

İç içe geçmiş ilişkiler üzerine araştırmaların en sade biçimi iki veya daha fazla şirketin bu iç içe geçmişlik yoluyla birbirine bağlanmasının sonuçlarını yeterince net olarak ortaya koymamakla ciddî bir biçimde eleştirilmiştir. İlginç bir araştırmada da herhangi bir nedenle iki şirket arasındaki ilişki koptuğunda, bu tarz bir ilişki gerçekten sıklıkla iddia edildiği gibi önemliyse, bu ilişkinin kısa bir sürede tekrar kurulması gerektiği öne sürülmektedir. Bu araştırma kopan bağlantıların çok azının gerçekte yeniden kurulduğunu göstermiştir (Palmer 1983; Stearns ve Mizruchi'deki tartışmaya da bakınız 1986). Günümüze gelindiğinde çoğu ekonomik sosyologun fikri iç içe geçmiş ilişkiler üzerine araştırmaların ancak tarihsel araştırmalar, görüşmeler vb. diğer materyallerle tamamlanmaları koşuluyla çok değerli olabileceği yönündedir.

Ekonomik sosyolojide ampirik olarak teferruatlı ve kavramsal düzeyde ilginç bir araştırmanın nasıl olabileceği konusunda özellikle iyi bir örneği temsil ettiği için Granovetter'in *Bir İş Sahibi Olmak* adlı kitabı hakkında birkaç söz söylemek gerekir. Kitabının 1995 yılındaki ikinci baskısında belirttiği gibi, Granovetter'ın çalışması 1970'lerdeki ilk baskısından itibaren bazı araştırmalara büyük ölçüde esin kaynağı olmuştur. Araştırmanın asıl hedefi, ana-akım iktisadın "toplumsal ilişkiler insanların nasıl iş buldukları analizinden hareketle anlaşılabilir" fikrini

tartışmaktır. Granovetter, Boston'un kenar mahallelerinden elde ettiği ilişkiler ağı verileri sayesinde, iş piyasasındaki mevcut fırsatlarla ilgili bilginin toplumsal ilişkiler ağı aracılığıyla dolaşıma girdiğini ve sahip olunan ağ sayısı arttıkça bu tarz bilgilere ulaşma şansının arttığını gösterdi. Az sayıda çok yakın ve yardımı dokunacak arkadaşa sahip olmak, bilgi elde etme bakımından birçok farklı ilişkiler ağı bağlantısı içinde olmak kadar etkili değildir ("zayıf bağlantıların gücü"). Granovetter, bu önermenin bir sonucunun, yeni bir iş bulma konusunda, birkaç işte çalışmış insanların işsiz kaldıklarında sadece bir işverenle çalışmış olanlardan daha fazla şanslı olduklarını göstermektedir.

İlişkiler ağı araştırmaları 1980'lerin ortalarından itibaren ekonomik sosyolojide oldukça popüler hâle gelmiş ve bazı ilerlemeler kaydedilmiştir (bkz. Powell ve Smith-Doerr'in aktardığı araştırmalar 1994). Ayrıca endüstriyel bölgeler ve etnik girişimcilik gibi birkaç yeni konu da repertuara eklenmiştir. Ronald Burt'ün rekabet ve girişimciliği bir ilişkiler ağı perspektifinden analiz ettiği kitabı *Yapısal Boşluklar*'dan (1992) özellikle bahsedilmesi gerekir. Burt'ün araştırması, bir aktörün, iki ilişkiler ağı arasındaki tek bağlantı olduğu durumda, onun bu durumu kendi çıkarına kullanabilme bakımından iyi bir konumda olduğu argümanı etrafında gelişir (*tertius gaudens* veya Simmel'in terminolojisinde "faydalanan üçüncü kişi"). Granovetter (1994) ilişkiler ağı yaklaşımının iş grupları olarak adlandırılan, yani bir takım formel veya informel yollarla birbirine bağlanan ve belli bir dayanışma sergileyen ortaklıklardan meydana gelen bir tür toplumsal oluşumun araştırılmasında da kullanılabileceğini ileri sürmüştür. İş grupları fikrinin Koreli büyük holding şirketlerine (*chaebol*) veya Japon holding sistemine (*keiretsu*) uygulanabilirliği açıktır, ancak iş gruplarının pek çok Batı ülkesinde de ortaya çıktığı görülmektedir.

Kültür ve Değerlerin Etkisi. Az sayıda ekonomik sosyolog ekonominin araştırılmasına farklı bir perspektiften yaklaşmış, kültür ve değerlerin ekonomik olayları etkileme biçimini vurgulamıştır. Bu ekonomik sosyoloji türüne katkıda bulunanlardan en ünlü ikisi Paul DiMaggio (1994) ve Viviana Zelizer'dir (1979, 1985, 1994); onlar iki tür araştırma üretmişlerdir -genel teorik çalışmalar ve tarihsel ve nitel karakterde ampirik araştırmalar. Zelizer (1988) mevcut ekonomik sosyolojinin büyük bir bölümünde yaygın olduğunu düşündüğü bu girişimi, yani değerlerin bir kenara bırakılması ve her şeyin ilişkiler ağına indirgenmesini sert bir dille eleştirir. O, ekonomik sosyolojinin toplumsal yapıya gereken dikkati gösterirken, aynı anda kültür ve değerleri de analize dâhil etmeye ihtiyaç olduğunu savunur.

Zelizer kültür ve değerlerin ekonomik olgular üzerindeki etkisini göstermeye çalıştığı üç ampirik araştırma üretmiştir. Zelizer, bunların ilkinde (1979), Birleşik Devletlerde hayat sigortası endüstrisinin gelişimini inceleyerek, bir bireyin hayatının salt maddî bağlamda değerlendirilebileceğini insanlara kabul ettirmenin ne kadar zor olduğunu gösterir. Zelizer ikinci araştırmasında, aynı gelişmeyi bir başka açıdan inceler -örneğin tarihte herhangi bir şeyin bir dönemde ekonomik bir değere sahipken başka bir dönemde nasıl kutsal bir değere dönüşebileceğini inceler. Onun da işaret ettiği gibi, günümüzde çocuklar insanlar için tamamen duygusal bir değere sahipken, on dokuzuncu yüzyılda genellikle ekonomik bir değer olarak görülmekteydi. Zelizer son araştırmasında (1994), insanların genellikle farklı para türleri arasında ayrım yaptığını savunarak, parayı inceler. Aslında para iktisatçıların iddia ettikleri gibi bir çeşit homojen, sosyal içeriği olmayan bir araç değil, özünde sosyal bir araçtır. Örneğin, harçlık olağan harcamalar için bir kenara ayrılan para türünden farklıdır; ve para bir hediye olarak verildiğinde genellikle onun para olarak doğasını değiştirmek için çaba harcanır.

Örgüt Teorisi. Birkaç nedenden dolayı örgüt teorisi ve ekonomik sosyoloji arasında açık bir yakınlık vardır. Şüphesiz bunun bir nedeni örgüt sosyologlarının çoğu kez ekonomik örgütleri analiz etmesi, diğer nedeni sanayi sosyolojisinin 1970'lerde gözden kaybolduğunda bu alanın büyük bir bölümünün örgüt teorisiyle birleşmesidir. Son olarak; yaklaşık 1990'larda İşletme okulları örgüt teorisini öğretmek için, genellikle sosyologları görevlendirmişlerdir. Örgüt teorisinde üç ekol veya yaklaşım ekonomik sosyoloji için oldukça önemli olmuştur: Kaynak bağımlılığı, nüfus ekolojisi ve yeni kurumsalcılık.

Kaynak bağımlılığı yaklaşımının temel fikri, bir örgütün varlığını sürdürebilmek için çevresindeki kaynaklara bağımlı olduğudur. Özellikle Ronald Burt'ün işaret ettiği gibi, bu bakış açısı ekonominin nasıl işlediğini anlamaya yardımcı olabilir. Burt'ün kaynak bağımlılığı yaklaşımının merkezinde, onun yapısal özerklik kavramı veya "bir anonim şirketin ne kadar çok esnek olursa o kadar az rakibe ve ne kadar çok tedarikçisi olursa o kadar çok müşteriye sahip olacağı" fikri yer alır. Eğer tekel konumundaysa, bir anonim şirketin daha fazla güce sahip olacağı açıktır; bunu da, ne kadar fazla rakibe sahipse müşteriler kadar tedarikçilerin de o kadar az güçlü olması izler. Örneğin A Anonim Şirketi yalnızca tek tedarikçi ve tek müşteriye sahipse, ikisi de A Anonim Şirketi üzerinde oldukça büyük bir güç kullanabilecektir. Burt, Birleşik Devletler sanayisi için oluşturulmuş çok geniş bir girdi-çıktı verisini kullanarak yapısal özerklik fikrine ampirik gerçeklikte de bazı destekler olduğunu göstermiştir; özetle, bir anonim şirket yapısal olarak ne kadar fazla özerkse kârların artma ihtimali o kadar yüksektir (Burt 1983).

Nüfus ekolojisi, kaynak bağımlılığı yaklaşımının aksine, analiz birimi olarak tek bir anonim şirketi değil tüm örgüt nüfuslarını kullanır. Araştırılan örgütler genellikle ekonomik örgütler olduğu için, ekonomik sosyolojide, çoğunluğu oldukça geçerli bazı ampirik araştırmalarla, bu nüfusun çok farklı bir büyüme ve düşüş evrelerinden geçtiği ortaya konmuştur. Nüfus ekolojisi ayrıca örgütler arası rekabeti ve yeni örgütsel oluşumların benimsenme süreçlerini de inceler. Nüfus ekolojisinde tipik olarak geniş bir örgüt nüfusunun incelenmesi, bu yaklaşımlarda nispeten güçlü istatistiksel tekniklerin kullanıldığını gösterir. Bununla beraber, nüfus ekolojisi yaklaşımında çok az bir teorik yenilenme vardır ve bu değişmediği sürece birkaç yıl içerisinde yaklaşım gücünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.

Yeni kurumsalcılığı veya John Meyer'in araştırmasının etrafında oluşan örgüt teorisi türünü oldukça yüksek derecede bir esneklik ve yaratıcılık karakterize eder (örneğin Meyer and Rowan 1977; DiMaggio and Powell 1991). Bu yaklaşımın temel tezi rasyonalitenin yalnızca ince bir cila olduğu ve örgütlerin genellikle rasyonel nedenlerden ziyade gidiş yoluna baktıklarıdır. Belli bir örgüt türünün neye benzemesi gerektiği konusunda da az çok farklı modeller vardır, ve bu modeller tipik olarak taklit yoluyla yayılırlar. Faaliyet alanı oldukça sınırlı olan nüfus ekolojisinin aksine, böyle esnek bir öze sahip olan yeni kurumsalcılık farklı konuları analiz etmekte kullanılabilir.

Bu esnekliği gözler önüne seren iki araştırma Neil Fligstein'ın *Şirket Kontrolünün Dönüşümü* (1990) ve Frank Dobbin'in *Endüstriyel Politikayı İlerletmek*'tir (1994). Alfred Chandler'in tezlerine itirazları içeren ilki, on dokuzuncu yüzyıl sonlarından itibaren büyük Amerikan şirketinin geçirdiği değişimler araştırılır. Fligstein'a göre, Birleşik Devletlerdeki şirketler farklı zamanlarda farklı kontrol anlayışları yaratmışlardır; onun kontrolden kastettiği şey, şirketlerin ayakta kalabilmek ve para kazanmak için izledikleri genel stratejidir. Örneğin, yüzyılın sonlarında Birleşik Devletler'de ortak bir stratejiyi karteller temsil ederken, daha sonra bunun yerini dikey bütünleşme, büyük işletme fikri ve diğer kontrol anlayışları almıştır. Fligstein, Chandler'in iddia ettiği gibi yalnızca ünlü çokbölünmüşlük biçiminin ekonomik çevreye bir tepki olmakla kalmayıp aynı zamanda taklit yoluyla yayıldığını göstermiştir.

Fligstein, Chandler'in aksine, devletin şirketlerin işleyiş biçimini ve belirli bir kontrol anlayışına karar verme biçimlerini etkilediğine dikkat çeker. Dobbin *Endüstriyel Politikayı İlerletmek*'te (1994) benzer bir noktaya işaret eder, ancak bu araştırmada vurgu özellikle düzenleyici veya endüstriyel politika kültürleri üzerinedir. Dobbin, on dokuzuncu yüzyılda Fransa, İngiltere ve Birleşik Devletler'in tarihsel özelliklerinden empirik materyaller elde ederek bu ülkelerin her birinin nasıl farklı düzenleyici ve endüstriyel politika kültürleri geliştirdiklerini ve özellikle tren yollarını nasıl farklı şekillerde işlettiklerini gösterir. Örneğin, devlet Fransa'da tren yolu işletmesinde aktif olarak yer alırken İngiltere ve Birleşik Devletler'de daha pasif bir rol oynamıştır. Dobbin, ikna edici bir şekilde, ana-akım iktisatçılarının düşüncelerinin aksine, ekonomide bir şeyler yapmanın tek en iyi yolu olmadığını öne sürer; bir ülkede yapılması doğal ve rasyonel gözüken bir şey bir başkasında böyle gözükmeyebilir.

Yeni ekonomik sosyoloji aynı zamanda piyasa analizinde de bazı ilginç gelişmeler kaydetmiştir. Bu konunun sosyologlar arasında bu kadar dikkat çekmesinin nedeni ana-akım ekonominin tam kalbini piyasa teorisinin oluşturmasıdır; ve ana-akım ekonomiyi tartışmak isteyen biri her şeyden önce onun piyasa teorisini tartışmalıdır. Sosyologların ürettikleri empirik araştırmalar içerisinde en yenilikçi olanı muhtemelen Mitchell Abolafia'nın *Piyasaların Oluşumu*'dur (1996) (Uzzi 1996). Abolafia katılımlı gözlemle Wall Street'deki üç önemli piyasayı (bono, borsa ve vadeli işlemler piyasasını) incelemiş; özellikle bunların düzenlenme biçimine bakmıştır. Onun en önemli bulgusu, piyasaların sosyal yapılar oldukları ve düzenlenmenin "fırsatçılık döngüsü"yle bağlantılı olduğudur. Mevcut düzenlemeler gevşek olduğunda fırsatçı kişiler bu durumdan faydalanacak, bu da kuralların sıkılaştırılmasına yol açacaktır; zaman zaman düzenlemeler sıkılaştırıldığında ve etkin olduğunda muhtemelen daha gevşek kuralların uygulanması gerektiği konusunda talepler artacaktır.

Çoğu empirik piyasa araştırması piyasanın özü yerine onun bazı görünümlerine odaklanırken, sosyologlar piyasanın doğasını açıklamak için bazı teorik girişimlerde bulunmuşlardır. Bunlardan Harrison White (1981) ve Neil Fligstein'ın (1996) analizleri özellikle ilginçtir. White'ın sadece bir avuç insandan oluşan tipik üretim piyasasından hareket eden argümanı şöyle özetlenebilir: birkaç aktör aynı ürünleri benzer fiyatlarla ürettiğinde birbirlerini gözleyerek bir piyasa oluşturduklarını fark eder ve bu anlayışa uygun olarak davranmaya başlarlar. Daha açıkçası, bu süreç ticaret hadleri tarifesini dikkate alarak oluşur ve üreticiler kendilerinin bu tarifeye uyduğunu düşündükleri sürece piyasa var olmaya devam edecektir. White, kendi ticaret hadleri tarifesi argümanını modelleştirerek bir piyasanın hangi teorik koşullar altında ortaya çıkabileceğini ve ne zaman çözülebileceğini göstermiştir.

White'ın W(y)-modeli olarak da adlandırılan modeliyle doğrudan çalışmak için birkaç girişimde bulunulmuş olmasına rağmen, onun genel etkisi, ekonomik sosyolojide özellikle White'ın "bir piyasa, aktörler davranışlarında birbirlerine rol benzeri biçimde yöneldiklerinde ortaya çıkar" argümanı aracılığıyla büyük olmuştur. Genel bir biçimde W(y) modelinden etkilenen araştırmaların en önemlisi Fligstein'ın piyasalar teorisidir. White gibi Fligstein da hareket noktası olarak tipik üretim piyasasını kullanır, ancak teorisindeki vurgusu oldukça farklıdır. Fligstein'a göre, piyasadaki aktörler ne olacağını tahmin etmeyi zorlaştırdığı için rekabetten korkarlar ve bu nedenle piyasada istikrar sağlamaya çalışırlar. Bu farklı şekillerde yapılabilir ve Fligstein empirik bir örnek olarak büyük Amerikan şirketleri üzerine değerlendirmelerini içeren araştırmasını kullanır (Fligstein 1990). Her şeye rağmen, belli durumlarda rekabet oldukça güçlü olabilir, fakat buna genellikle piyasayı istikrara kavuşturma girişimleri eşlik eder. Fligstein yeni bir piyasanın oluşmaya başladığı, hâlihazırda mevcut bir piyasaya büyük bir yeniliğin getirildiği ve bazı önemli toplumsal rahatsızlıkların oluştuğu zamanlardaki durumu bunun örnekleri olarak verir.

Gelecekteki Olası İstikametler

Yirminci yüzyılın sonunda ekonomik sosyolojinin durumunu özetlemek gerekirse, sosyolojideki klasik çalışmalarda bu kadar önemli bir rol oynayan ekonomik sosyolojinin bir kez daha hayat bulduğu söylenebilir. Yeni ve etkileyici araştırmalar yapılmıştır ve sayıları istikrarlı bir biçimde artan sosyologlar ekonomik sosyolojiye ilgi duymaya başlamaktadır. Ana-akım iktisatçılarının giderek ekonomideki kurumların önemini kavramaya başlamaları buna eklenirse, yirmi birinci yüzyılda ekonomik sosyoloji sosyolojideki en ilginç alanlardan biri haline gelebilecektir.

A. ABOLAIA, *Making Markets: Opportunism and Restraint on Wall Street*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996; K. ARROW, *The Limits of Organization*, New York, W.W. Norton, 1974; G. BECKER, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 1976; J. BECKERT, *Grenzen des Markets*, Frankfurt, Campus Verlag, 1997; N. W. BIGGART, *Charismatic Capitalism: Direct Selling Organizations in America*, Chicago, University of Chicago Press, 1989; L. BOLTANSKI, *The Making of a Class: Cadres in French Society*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 1987; L. BOLTANSKI – L. THEVENOT, *Les économies de la grandeur*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987; P. BOURDIEU, "The Forms of Capital", in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Educa-*

tion(ed. J. G. Richardson), Westport, Conn., Greenwood Press, 1986a; R. BURT, *Corporate Profits and Cooptation: Networks of Market Constraints and Directorate Ties in the American Economy*, New York, Academic Press, 1983; R. BURT, *Structural Holes: The Social Structure of Competition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992; R. H. COASE, "The Nature of the Firm", *Economica* 4(1937), pp. 385–405; J. COLEMAN, "The Role of Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology* 94(1988), pp. 95–120; COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990; J. R. COMMONS, *The Legal Foundations of Capitalism*, New York, Macmillan, 1924; P. DIMAGGIO, "Culture and the Economy", *Handbook of Economic Sociology* (eds. N. Smelser – R. Swedberg), Princeton, New York, Princeton University Press, 1994; F. DOBBIN, *Forging Industrial Policy: The United States, Britain and France in the Railway Age*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press, 1994; N. DODD, *The Sociology of Money: Economics, Reason and Contemporary Society*, London, Polity Press, 1994; E. DURKHEIM, *Socialism*, New York, Collier Books, (1928), 1962; E. DURKHEIM, *The Division of Labor in Society*, Glencoe, Ill., Free Press, (1893) 1964; E. DURKHEIM, *Professional Ethics and Civic Morals*, Westport, Conn., Greenwood Press, (1950) 1983; T. EGGERTSSON, *Economic Behavior and Institutions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; A. ETZIONI, *The Moral Dimension: Towards a New Economics*, New York, Free Press, 1988; N. FLIGSTEIN, *The Transformation of Corporate Control*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990; N. FLIGSTEIN, "Markets as Politics: A Political-Cultural Approach to Market Institutions", *American Sociological Review* 61(1996), pp. 656–673; R. FRIEDLAND - A. F. ROBERTSON (eds.), *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*, New York, Aldine, 1990; J.-J. GISLAIN – P. STEINER, *La sociologie économique 1890–1920*, Paris, Pressess Universitaires de France, 1995; M. GRANOVETTER, *Getting a Job: A Study in Contacts and Careers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, (1974) 1995; M. GRANOVETTER, "Economic Action and Social Structure: A Theory of Embeddedness", *American Journal of Sociology* 91(1985), pp. 481–510; M. GRANOVETTER, "The Old and the New Economic Sociology: A History and an Agenda", *Beyond the Marketplace* (eds., R. Friedland - A. F. Robertson), New York, Aldine, 1990; M. GRANOVETTER, "Business Groups", *Handbook of Economic Sociology* (eds. N. Smelser – R. Swedberg), Princeton, New York, Princeton University Press and Russell Sage Foundation, 1994; P. G. GREEN – D. MYHRE, *Economic Sociology: Syllabi and Instructional Materials*, Washington, American Sociological Association Teaching Resources, 1996; A. G. GRUCHY, *Modern Economic Thought: The American Contribution*, New York, Prentice-Hall, 1947; N. LUHMANN, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1988; A. MARTINELLI – N. SMELSER(eds.), *Economy and Society: Overviews in Economic Sociology*, London, Sage, 1990; M. MAUSS, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London, Cohen & West, (1925) 1969; J. MEYER – B. ROWAN, "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony', *American Sociological Review* 83(1977), pp. 340–363; B. MINTZ – M. SCHWARTZ, *The Power Structure of American Business*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; W. E. MOORE, *Economy and Society*, New York, Doubleday, 1955; D. PALMER, "Broken Ties: Interlocking Directorates, the Interorganizational Paradigm, and Intercorporate Coordination", *Administrative Science Quarterly* 28(1983), pp. 40–55; T. PARSONS – N. SMELSER, *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, London, Routledge and Kegan Paul, 1956; K. POLANYI – C. M. ARENSBERG – H. W. PEARSON(eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, Ill., Free Press, 1957; W. POWELL – L. SMITH-DOERR, "Networks and Economic Life", Neil Smelser and Richard Swedberg, eds., *Handbook of Economic Sociology*(eds. N. Smelser – R. Swedberg), Princeton, New York, Princeton University Press, 1994; G. RICHARDSON, *The Distinction*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986b; T. SCHELLING, *The Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960; J. A. SCHUMPETER, "The Crisis of the Tax State", *International Economic Papers* 4(1918) 1954, pp. 5–23; J. A. SCHUMPETER, "The Sociology of Imperialisms", *Imperialism and Social Classes*, New York, Meridian Books, (1919) 1971; J. A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York, Harper & Row, (1942) 1976; F. SIMIAND, *Le Salaire, l'Evolution Sociale et la Monnaie*, Paris, Alcan, 1932; G. Simmel, *The Philosophy of Money*, 2nd ed. London, Routledge, (1907) 1990; N. SMELSER, *The Sociology of Economic Life*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1963; N. SMELSER(ed.), *Readings on Economic Sociology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1965; N. SMELSER – R. SWEDBERG(eds.), *Handbook of Economic Sociology*, Princeton, New York, Princeton University Press, 1994; W. SOMBART, *Why Is There No Socialism in the United States?*, New York, Sharpe, (1906) 1976; W. SOMBART, *Der moderne Kapitalis-*

Kapitalismus, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, (1902) 1987; L. B. STEARNS – M. MIZRUCHI, "Broken-Tie Reconstitution and the Function of Interorganizational Interlocks: A Reexamination", *Administrative Science Quarterly* 31(1986), pp. 522–538; R. SWEDBERG, "Economic Sociology: Past and Present", *Current Sociology* 35(1987), pp. 1–221; R. SWEDBERG, *Economics and Sociology: On Redefining Their Boundaries. Conversations with Economists and Sociologists*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990; R. SWEDBERG, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1998; R. SWEDBERG – W. POWELL(eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; M. USEEM, *The Inner Circle: Large Corporations and the Rise of Business Political Activity in the U.S. and U.K*, New York, Oxford University Press, 1984; P. UZZI, "The Sources and Consequences of Embeddedness for the Economic Performance of Organizations: The Network Effect", *American Sociological Review* 61(1996), pp. 674–698; T. VEBLEN, *The Theory of the Leisure Class*, New York, Macmillan, (1899) 1973; A. WARDE, *Consumption, Food and Taste*, London, Sage, 1997; M. WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Allen & Unwin, (1904–05) 1930; M. WEBER, "'Objectivity' in Social Science and in Social Policy', *The Methodology of the Social Sciences*, New York, Free Press, (1904) 1949; M. WEBER, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, University of California Press, (1921–22) 1978; M. WEBER, *General Economic History*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, (1923) 1981; H. C. WHITE, "Where Do Markets Come From?", *American Journal of Sociology* 87(1981), pp. 514–547; O. WILLIAMSON, *Markets and Hierarchies*, New York, Free Press, 1975; M. WOOLCOCK, "Social Capital and Economic Development", *Theory and Society* 27(1998), pp. 151–208; V. ZELIZER, *Morals and Markets: The Development of Life Insurance in the United States*, New York, Columbia University Press, 1979; V. ZELIZER, *Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children*, New York, Basic Books, 1985; V. ZELIZER, "Beyond the Polemics of the Market: Establishing a Theoretical and Empirical Agenda", *Sociological Forum* 3(1988), pp. 614–634; V. ZELIZER, *The Social Meaning of Money*, New York, Basic Books, 1994; S. ZUKIN – P. DIMAGGIO(eds.), Structures of Capital: The Social Organisation of the Economy, Cambridge, Cambridge University Pres, 1990.

Ayrıca **bkz.,** EKONOMİ, EKONOMİ FELSEFESİ, EKONOMİK KURUMLAR.

Richard SWEDBERG
çev. Gülhan DEMİRİZ

EKOSOFİ. Bkz., EKOLOJİZM.

EKOTOPYA. Bkz., EKOLOJİZM.

EKSEN ZAMANI, Karl Jaspers'in tarih felsefesinin hareket noktası olması açısından önemli bir rol oynayan ve onun, felsefe tarihinin yazımı için yeni bir bakış getiren, *"insanlığın ortak bir kökeni ve amacı"* olduğu yönündeki iddiasını ifade eder.

Jaspers'in "eksen zamanı" (*Achsenzeit*) savına göre, M. Ö. 800 ve M. Ö. 200 yılları arasında, yaklaşık olarak aynı zaman dilimi içinde, Çin'de, Hindistan'da, İran'da, Filistin'de ve Yunanistan'da "birbirlerinden bağımsız" olarak, *insanın ve onun sınırlarının ne olduğunu* düşünenler ortaya çıkmıştır. Jaspers'e göre, düşünürler, rasyonel düşünmeyi geliştirdiler ve büyük dinlerin kurucuları oldular. Jaspers, insanlık düşüncesinde yer alan problemleri içine alan bu zaman dilimini, dünya tarihinin ekseni olarak görmekte ve buna kısaca, "eksen zamanı" (*Achsenzeit*) adını vermektedir.

Jaspers, bu ünlü ve bir o kadar da özgün olan iddiasını, 1949 yılında yayımlanan *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* [Tarihin Amacı ve Kökeni Üzerine] adlı eserinde ileri sürer. O, Batı'da oluşturulmuş tarih felsefesinin temelinde, Hristiyan inancının yer aldığını düşünmekte ve bunu eleştirmektedir. Ona göre, Augustinus'tan Hegel'e kadar felsefenin büyük yapıtlarında, ilâhî süreç ele alınmaktadır. Hegel, bütün tarihin İsa'ya geri gittiği ve oradan geldiğini düşünmektedir. Tanrı'nın oğlu olan İsa, Batı dünyasının bilincinde, dünya tarihinin de, insanlık tarihinin de kökeninde yer alan, ekseni oluşturmaktadır. Oysa, Jaspers'e göre, Hristiyan inancı, sadece *bir inançtır, ama insanlığın inancı değildir*. Burada, yanlış olan, evrensel tarihe, Hristiyan inancının bakış açısının geçerliliği ile bakılmasıdır.

Jaspers, İsa'yı değil, İsa'dan yaklaşık 500 yıl önce ortaya çıkmış bir zaman dilimini, dünya tarihinin ekseni olarak görmektedir. Bu zaman diliminde, Konfüçyus ve Lao-tse, Çin felsefesinin bütün akımlarını ortaya koymuştur. Bu iki Doğulu düşünürün yanında, Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse'nin derin düşünceleri vardır. Hindistan'da Upanişadlar ortaya çıkmış ve nihilizmden materyalizme

şüphecilikten Sofizme kadar felsefenin bütün düşünme olanaklarını oluşturan Buda yaşamıştır. İran'da, Zerdüşt, iyi ve kötü arasındaki mücadeleyi dile getiren fikirler ileri sürmüştür. Filistin'de peygamberler ortaya çıkmışken, antik Yunan'da, Homeros, Thukydides gibi tarihçiler, Parmenides, Herakleitos ve Platon gibi filozoflar ve Arkhimedes gibi bilim adamları yaşamıştır.

Çin'de, Hindistan'da ve Batı'da yaşayan bu insanlar, "birbirlerinden bağımsız" olarak, aynı zaman diliminde yaşadılar. Bu zaman diliminde, birbirinden farklı bu üç dünyada, yeni olan şey, bütünlüğü içinde *insanın kendisinin ve sınırlarının farkına varması* olmuştur. Onlar sorularıyla, insanın sınırlarının farkına varmasını temin edecek bir bilinç oluşturdular. Düşünmenin temel kategorileri ortaya çıktı, bugün de yaşayan dünya dinleri kuruldu. Her anlamda evrensel bir adım atılmış oldu.

Jaspers "eksen zamanı" iddiasına destek olarak, kendisinden önce yaşamış olan, Lasaulx ve Viktor von Strauss'un düşüncelerini örnek olarak vermektedir. Lasaulx, 1856 yılında yazdığı *Bir Tarih Felsefesine Yeni Deneme* adlı yapıtında, şunları yazmaktadır: "Bu mümkün olmayan bir tesadüf olabilir, aşağı yukarı aynı zamanda, İsa'dan 600 yıl önce, İran'da Zerdüşt, Hindistan'da Gautama-Buda, Çin'de Konfüçyus, Yahudilerin içinden çıkan peygamberler, Roma'da Kral Numa ve Eski Yunanistan'da ilk filozoflar, İyonyalılar, Doryalılar, Elealılar halk dininin reformcuları olarak ortaya çıktılar."

Yine, bir Lao-tse yorumcusu olan Viktor von Strauss, bu konuda şunları yazar: "Çin'de Lao-tse ve Kung-tse yaşadı, bütün kültürlerde inanılmaz bir tinsel hareket oluştu. İsrail'de Jeremias, Habakuk, Daniel, Ezechiel konuştular; Yunanistan'da Thales yaşadı. Anaximandros, Pythagoras, Herakleitos, Xenophanes ortaya çıktı, Parmenides doğdu. İranlıların içinden Zerdüşt'ün eski öğretileri hayata geçirildi. Ve Hindistan'da Budizm'in kurucusu Schakia-Muni meydana çıktı."

Jaspers'in "eksen zamanı (*Achsenzeit*)" düşüncesi, kültürler arası felsefe araştırmaları için de önemli ipuçları vermektedir. Günümüzde, insanlar arasındaki anlayışsızlığın yarattığı sorunlar düşündürücü boyutlara ulaşmıştır. Kültürler üstü temellenen, evrensel bir anlaşma zemini, günümüz düşünürlerinin temel problemidir. Çeşitli *alanlarda* birlik kurmak için çıkış noktaları aranmaktadır.

"Eksen zamanı", aranan çıkış noktasını bulmak için bir çözüm olanağı sağlayabilir. Bu düşünce bize, tarihteki birliğin kökenini, deneysel bütün koşullardan bağımsız olarak, yani bütün insanlar için geçerli, biyolojik ve psikolojik koşullarda, Hristiyanlık gibi belirli bir inanç, ideoloji fikrinde değil, "insan olma"da bulunduğunu göstermektedir. Günümüzde dile getirilen, teknolojik, kültürel, ekonomik, politik birlik ve küreselleşme söylemlerinin, Jaspers'in dile getirdiği, "eksen zamanı" ile ilgisi yoktur. Çünkü, onların aradıkları birlik, *insan olmada* birlik değildir.

Jaspers'in "eksen zamanı" düşüncesi, "*insanlığın ortak kökene ve amaca*" sahip olduğunu bize tekrar hatırlatmaktadır. Bu görüş, felsefenin birbirinden farklı kaynaklarda doğduğunu ve farklı kökenlere sahip bulunduğunu ortaya koymaktadır. Jaspers'in dile getirdiği bu iddiayla, Batı'nın kültür zemini dünyadaki *özel* yerini kaybetmekte ve böylece, felsefenin, Avrupa merkezli bir bilgi türü olduğu düşüncesi de aşılıp, kendi içine kapalı, dar tarih anlayışını yerini, "başkasının sınırsız bir iletişim görüldüğü" ve "anlaşıldığı" bir hakikat anlayışı almaktadır.

- K. JASPERS, *Vom Ursprug und Ziel der Geschichte*, München, 1957; R. NORBERT, *Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl Jaspers*, Meisenheim am Glan, 1968; G. B. PEPPER, "Die Relevanz von Jaspers' Achsenzeit für interkulturelle Studien", *Karl Jaspers, Zur Aktualitaet seines Denkens* (ed. K. Salamun), München/Zürich, 1991; G. PIAMA, "Die Achsenzeit und das Problem des philosophischen Glaubens bei Karl Jaspers", *Karl Jaspers, Zur Aktualitaet seines Denkens* (ed. K. Salamun), München/Zürich 1991; K. ROSSMANN, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, Bremen, 1959.

Ayrıca **bkz.,** DÜNYA FELSEFESİ İDESİ; FELSEFENİN DÜNYA TARİHİ, FELSEFE TARİHİ, *PHILOSOPHIA PERENNIS*, KÜLTÜR FELSEFESİ, KÜLTÜRLER ARASI FELSEFE.

H. Haluk ERDEM

EKSİK ÖNERMELİ TASIM. Türkçe'de "*kısaltılmış*" ya da "*örtük*" kıyas da denen eksik önermeli tasım, düzensiz kıyas türlerinden biridir. "İfadede eksik fakat zihinde tam olan tasım"a eksik önermeli tasım denir.

Bunda önermenin biri veya sonuç zikredilmese de, onların anlamı zihinde saklıdır. Tasımda ikisi öncül ve biri sonuç olduğuna göre, entimemleri de üç gruba ayırabiliriz:

(1) *Birinci sıradan entimem*: Bu, birinci öncülü saklı kıyas. *Örnek:*

(Her insan hata yapabilir) (B. Ö. saklı)
Madem ki hoca da insandır; (K. Ö)
Binaenaleyh o da hata edebilir.(Sonuç)

(2) *İkinci sıradan entimem*: Söz konusu tasım ise, ikinci öncülü, yani küçük önermesi saklı kıyası ifade eder. Örnek:

Her cinsî sapığın bakışları kötüdür;
(Dr. X de cinsi sapıktır) (K. Ö saklı)
Dr. X'in de bakışları kötüdür!

(3) *Üçüncü sıradan entimem*: Bu türden bir tasım ise, sonuç önermesi saklı kıyası ifade eder. Örnek:

Gözü açık politikacılar yalan ve hilede hünerli kimselerdir;
Sayın X gözü açık politikacıdır, gerçekten!
(Sayın X yalan ve hilede hünerli kişidir!) (Sonuç önermesi saklı)

Eksik önermeli/kısaltılmış kıyaslar günlük hayatta, konuşma dilinde, hatta bilimsel alanda çok yaygın olarak yer alır. Çünkü bazı durum ya da yerlerde, argümanları bu şekilde kısa formlarla ifade etmek kaçınılmaz hâle gelir. Günlük hayatta ve bilimsel alanda kısaltılmış tasımlara yer verme, delil getirenin amacına, dinleyicilerin özelliğine ve istenilen etkiye göre değişebilir. Buna göre, söz konusu tasımlar örneğin (i) delil getirenin, dinleyiciyi konuşmasına veya kendi düşüncesine ortak yapmak amacıyla kullanılır. Bunu gerçekleştirmek, genellikle, büyük önerme saklı tutularak yapılır. Yukarıda, "Hoca da hata yapabilir" sonucunun yer aldığı birinci sıradan entimem, bu amaçla kurulan eksik önermeli kıyaslara örnek olarak gösterilebilir.

Eksik önermeli tasımlar, ikinci olarak (ii) her şeyi açıkça söylememe isteğinin bir sonucu olarak oluşturulabilir. Eksik önermeli tasımla, itham veya kötülemeyi açıkça ifade etme riskinden kaçınılmış olunur. Bu istek, küçük öncülün saklı tutularak yerine getirilebildiği gibi, esas itibarıyla sonucun saklı tutulmasıyla gerçekleştirilir. Yukarıda, Dr. X'in veya gözü açık politikacının geçtiği entimemler, bu amaçla kurulan eksik önermeli kıyaslara örnek olarak verilebilir.

Eksik önermeli tasımlar, ayrıca (iii) edebî üslûbun bir parçası olarak veya ustalık göstermek için kullanılır. Bu, daha ziyade, "Madem ki hoca da insandır; binâenaleyh o da hata yapar" ve "Düşünüyorum; öyleyse varım" örneklerinde olduğu gibi, büyük öncülün saklı tutulduğu birinci sıradan entimemlerde yapılır.

İ. H. İZMİRLİ, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330; R. BAUM, *Logic*, U.S.A., 1989; İ. EMİROĞLU, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, Bursa, 1999.

Ayrıca **bkz.**, ANTİK FELSEFE, KSENOPHANES, MELISSOS, PARMENİDES, ZENON.

İbrahim EMİROĞLU

EKSİLTMECİ KURAMLAR. Antik dönemden beri sür(dürül)egelmekte olan doğruluk tartışmalarının tarihsel süreci içinde sırasıyla ileri sürülmüş uygunluk, tutarlılık ve yararcı doğruluk kuramlarının oluşturdukları, "doğru" sözcüğünün anlamını tanımlamanın yanı sıra, epistem(oloj)ik bir yüklem olarak görülen "doğru"nun olası taşıyıcılarının doğalarını betimleyerek, "doğruluk"un neliğinin ve/veya bir doğruluk/doğrulama ölçütünün peşine düşen "özcü" kuramlardan olmayıp, öznelerarasıcı kuramlar gibi "ılımlı" kuramlardan sayılan, başlıca öncüleri Frank P. Ramsey ile Alfred J. Ayer iken en başta gelen sürdürücüsününse Peter F. Strawson olduğu, dilin doğru (önermesel) tümcelerinin -"doğruluk" gibi- özgün/belirli bir özelliğinin belirlenmesi yoluyla hiçbir özcü kuramın geliştirilemeyeceğini savlayıp, dilin pragmatik ve semantik boyutlarını önceleyen -ister mantıkçı olsun ister olmasın- en genel anlamda bir dil çözümlemesi çerçevesinde "doğru" sözcüğünün -anlamı/tanımlanması yerine- kullanılma koşullarını ya da "doğru"nun kaplamsal alanını belirtikleştirmeye girişen, veya, genel olarak, yeni ve fazladan ek bir bildirimde bulunmadığı için içinde geçtiği tümceye anlamsal açıdan hiçbir katkısı olmayan bu sözcüğün gereksiz olup, kullanılmaması durumundaysa bilgisel bakımdan hiçbir kayba neden olmayacağından (yani, dil içinde biricik veya özel bir işleve sahip olmayan "doğru"nun eksiltilmesinin hiçbir anlam/içerik eksilmesine yol açmayacağından) dolayı, söylemlerimizden çıkarılmasını önererek, sonuçta bir doğruluk probleminin ve de hiçbir doğruluk kuramına gereksinimin

olmadığını ileri süren, doğruluk yaklaşımları. Asıl gereksinimin doğruluk kuramları değil de, "doğruluk atfeden/yükleyen" kuramlar olduğunu iddia eden bu yaklaşımlar, her ne kadar "doğruluk"u kuramsal düzeyde tartışmaları nedeniyle "eksiltmeci/eksiltici doğruluk kuramları" olarak adlandırılmış olsalar da, kendilerini gerçek atıfçı doğruluk kuramları olarak nitelendirirler. Temelde "eksiltmeci tezi" benimsemiş olan bu kuramlara göre, tüm özcü kuramlar, "olmayan (orada bulunmayan)" bir şeyi çözümlemeye yeltenmekle, üstelik de başından beri yanlış bir yolda ve yönde ilerlemektedirler. Yirminci yüzyılın ilk yarısından itibaren ortaya atıldıkları için en yeni doğruluk kuramlarından olan eksiltmeci kuramlar (*deflationary theories of truth*), başlıca iki ana öbekte, yani, taşırılık (fazlalık) kuramları (*redundancy theories of truth*) ve edimsel (eylemci) kuram (*performative theory of truth*) olmak üzere, kendi aralarında da çeşitlilik gösterirler.

Taşırılık (Fazlalık) Kuramları. En erken ifadesi sayılabilecek bir görüşün 1917'de D. L. Geyer tarafından "Doğruluğun Testlerle İlişkisi" ("The Relaton of Truth to Tests", *Jour. of Phil., Psych. and Scientific Methods* 13, 626-633) makalesinde ortaya konulduğu, günümüzün dilsel-mantıksal çözümlemeci doğruluk kuramlarından olup, yola çıkışı açısından, temelleri Antik dönemde atılmış klasik uygunluk kuramının (karşılaşım kuramının/uyuşmacı kuramın) bir eksikliğiyle, daha doğrusu bu doğruluk kavrayışının barındırmış olduğu bir olumsuzlukla ilgili yaptığı eleştiri bağlamında, onu yetkinleştirme çabası olarak da görülebilecek doğruluk kuramları. Bu yaklaşımlar çerçevesinde, tümel özellikler vardır ve 1-li (tek bir özneli) yüklemler bu özellikleri adlandırmaktadırlar, yönündeki Platon'cu önkabule sırtını dayamış görünen eksiltmeci tez, realizm-nominalizm karşıtlığı söz konusu olduğundaysa bu tartışmalarda taraf olmamak adına, "'doğru'nun tümceleri betimlemeye yarayan gerçek bir yüklem olmadığı"nın dile getirilmesi şeklinde yeniden ifade edilmektedir. Bu doğrultuda, geleneksel olarak sürdürülmekte olan doğruluk tartışmalarına farklı bir nitelik ve yön de kazandırmış olan Cambridge ekolünden matematikçi-filozof Ramsey'nin mantıksal dil çözümlemelerine göre, "Sezar öldürüldü." yargısı (Sezar'ın öldürüldüğüne dair yargı), Sezar'ın öldürülmüş olduğunu gösteren olgusal bir durumun bulunması halinde, yani, eğer Sezar'ın öldürülmüş olması gerçeklik alanının olguları arasında yer alıyorsa, doğru, değilse yanlış bir yargıdır; ancak bu durumdaysa, "Sezar'ın öldürülmüş olduğuna ilişkin bir olgu vardır." ifadesinin "Sezar öldürüldü." ifadesinden farklı olmamasından ötürü "doğru" ve "yanlış" sözcüklerine gerek yoktur; böylelikle Ramsey, ortada bir doğruluk sorununun değil de yalnızca bir dil karışıklığının olduğunu vurgulamaktadır. 1927 yılında yayımlanan "Olgular ve Önermeler" ("Facts and Propositions", *Proc. of the Arist. Soc., Supp. Vol. 7*, 153-170) başlıklı makalesinde yapmış olduğu dilin mantıksal çözümlemeleri çerçevesinde Ramsey, *p* gibi bir önermenin (kendi örneği göz önüne alınacak olursa, "Sezar öldürüldü." gibi bir önermenin) doğruluk-değerinin (doğruluğunun/yanlışlığının), ya da içeriğinin, aslında, "*p* doğrudur." (yani, "'Sezar öldürüldü.' doğrudur." veya daha uygun bir söyleyişle "Sezar'ın öldürüldüğü doğrudur.") önermesinin doğruluk-değeriyle, ya da içeriğiyle, aynı olduğunu, yani içeriksel/bildirimsel olarak hiçbir kayba uğramadığını vurgulayarak, demek ki herhangi bir önermenin doğru olduğunu söylemenin onun dile getirdiği savı yinelemekten başka bir şey olmadığı yönündeki görüşü savunmaktadır. Bu durumdaysa, o halde, "doğru" sözcüğünün içinde geçtiği tümcede bir taşırılık/fazlalık olduğunu belirten Ramsey'ye göre, bu türden tümcelerin kurulmalarının nedeni ise, dile getirilen şeyin vurgulanması veya özel/belirli bir ifade stiline (retoriğe) sahip olunması ya da denilen şeyin bir kanıtlama bağlamında ele alındığının belirtilmek istenmesi olabilir. Dahası, Ramsey için, "Sezar" örneğinin tersine açıkça verilmeyip yalnızca betimlenmiş olan, bir doğruluk-değerine de sahip, "Onun dediği (şey) doğrudur." veya "Söylenen (şey) doğrudur." tümcelerinde olduğu gibi "doğru"nun kolaylıkla düşürülemeyeceği durumlarda bile, tümcelerin "doğru" eklentisinin atılmasını kaldırabilecek bir şekilde başka türlü ifade edil(ebil)melerinin yolları vardır. Sonuçta, en genel anlamda buradaki asıl sorun, önermeyle dile getirilmiş olan savın -doğruluk-değeriyle değil denasıl bir doğaya, mantıksal yapıya sahip olduğuyla ilgilidir ve ancak bu savın (dilsel-

mantıksal) çözümlenmesiyle çözülmüş olmaktadır. Bertrand Russell ve Ludwig Wittgenstein'ın etkisiyle mantık görüşü şekillenmiş olan Ramsey'nin bu doğruluk anlayışı, çoğunlukla, bir önermeye doğruluk (değerini) atfetmenin ona bir özellik atfetmek anlamına geldiği yönündeki görüşe gönülsüzce yaklaşanlarca kabul görür.

Ramsey'den sonra, üyesi olduğu -analitik (çözümlemeci) felsefe akımının en önemli ayaklarından biri olan- Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivizminin İngiltere'deki temsilcisi konumundaki Ayer'ın, bu çerçevedeki görüşlerini sergilediği 1936'da yayımlanan ünlü kitabı *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ta tanıttığı doğruluk anlayışıyla, taşırılık/fazlalık yaklaşımının tamamlandığı yönünde değerlendirmeler yapılır. Aslında bu kitabındaki görüşleri Ramsey'ninkilerden pek de farklılık göstermeyen Ayer için, örneğin, "Kraliçe Anne öldü."nün doğru olduğunu söylemek, Kraliçe Anne'in öldüğünü söylemek -yani, onu savlamak- iken, öte yandan, "Oxford İngiltere'nin başkentidir."in yanlış olduğunu söylemek, Oxford'un İngiltere'nin başkenti olmadığını söylemektir -yani, onun çelişiğini savlamaktır-; o halde, tümcelerdeki "doğru" ve "yanlış" terimleri, sırasıyla, üstlendikleri savlama ve yadsıma işlevlerinin dışında hiçbir şey anlatmadıklarından mantıksal açıdan gereksiz olmakta, buna göre bu çerçevede doğruluk kavramının çözümlenmesi de, bir doğruluk sorunu da söz konusu olamamaktadır. Bir doğruluk sorunu varsa, onun da ancak, önermelerin hangi koşullar altında doğru/yanlış olabildiklerini belirlemeye yarayan ölçütün ne olduğunun saptanması anlamında olacağını düşünen Ayer'a göre, klasik doğruluk anlayışının, "doğruluk"u, tekli-yüklemlerle adlandırılan "gerçek özellikler/nitelikler" ya da çoklu-yüklemlerle (birden çok özneli yüklemlerle) adlandırılan "gerçek bağıntılar/ilişkiler" olarak tanımlaması, aslında, felsefi bir hata olup, dilin mantıksal çözümlemesinin doğru olarak yapıl(a)mamasından kaynaklanmaktadır.

Eksiltmeci teze oldukça yoğun bir ilginin gösterildiği özellikle 1970'li yıllardan itibaren günümüze dek geçen zaman diliminde taşırılık/fazlalık kuramının en önde gelen savunucuları olarak sivrilen, C. J. F. Williams (*What is Truth?*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1976) ve Paul Horwich (*Truth*, Blackwell Publishers, Oxford, 1990), bu doğruluk yaklaşımının karşılaştığı kimi güçlüklerden (doğal olarak da saldırı/eleştiri noktalarından) göz ardı edilemeyecek bir tanesinin üstesinden gelmeğe çalışırlar. Bu güçlük, örneğin "Onun dediği doğrudur." tümcesinde olduğu gibi, doğruluğun atfediliyor olduğu önermenin açık açık ifade edilmediği önermeler söz konusu olduğunda ortaya çıkmaktadır; çünkü, böyle kör bir şekilde doğruluk atfının yapıldığı bir önermeyi dile getiren kişinin, üstüne üstlük önermede doğruluğun atfedildiği önermeyi bilmemesi durumunda, bu önermeyi ileri sürmesinin yalnızca başka bir yolu olarak ona doğruluk atfettiği yönünde bir açıklama yapmak, pek de akla yatkın görünmemektedir.

Edimsel (Eylemci) Kuram. Aslında dilbilimin ilgi alanında yer almasına karşın, ana esprisi üzerinden yürütülecek bir çıkarım sayesinde eksiltmeci tezle de ilişkilendirilmesinden ötürü felsefenin de konu alanına giren, bundan başka, açıkça yapılan doğruluk/yanlışlık atıflarının, bilinen anlamında herhangi bir şey söylemek olmayıp, bunlara benzer sözlerin "söyleme"lerden çok "yapma"lar -öyle ki, doğruluğa/yanlışlığa ilişkin atıf önermelerinin, yalnızca, örneğin olumlu/olumsuz anlamdaki bir baş sallama devinimiyle yapıldığı üzere, atıf yapılan savla uzlaşmanın/uzlaşmamanın imleyicisi konumundaki jestler- olduklarını savunan, bu özelliğinden dolayı da -dilin çözümlendiği bir etkinlik alanı olsa bile- taşırılık/fazlalık kuramlarından oldukça belirgin bir farklılık sergileyen doğruluk tartışması. 1950'de yayımlanan ve bu doğruluk yaklaşımının bir klasiği olarak görülen "Doğruluk" ("Truth", *Proc. of the Arist. Soc., Supp. Vol. 24*, 129-156) makalesinde "doğruluk"a bambaşka bir açıdan yaklaşan Strawson'a göre, "doğru" ve "yanlış"ın, sırasıyla, -söz vermek, yemin etmek, ant içmek, onaylamak, duyurmak, takdir etmek, kabul etmek ve adlandırmak gibi dilsel eylemde bulunma durumlarından biri olarak- dile dökülmüş olan herhangi bir konunun uygun bulunduğunun ve bulunmadığının belirtilmesine hizmet eden sözcükler olmalarından ötürü, dilin edimsel görevini üstlenen "dilsel eylem ifadeleri" bağlamında çözümlenmeleri gerekmektedir. Strawson, ortaya koymuş olduğu edimsel(ci) doğruluk çözümlemesi bağlamında, "doğ-

ru"nun/"yanlış"ın hep kabul edildiği üzere - yazmak, okumak, yürümek, yüzmek, bakmak, uyumak ve yemek gibi- "betimleyici/rapor edici" olmayıp tamamen "edimsel/eylemci" bir ifade olduğunu, böylesi bir ifadenin kullanılmasınınsa açıklayıcı/ bilgilendirici bir savın ileri sürülmesi değil de bir edimin/eylemin gerçekleştirilmesi anlamına geldiğini, aydınlatmaya girişir. Buna göre, "Yağmurun yağıyor olduğu doğrudur." dendiğinde, o halde, "Yağmur yağıyor."dan daha fazla hiçbir şey söylenmezken (tıpkı yukarıdaki "Sezar" örneğinde olduğu gibi), "doğrudur"un edimsel işlevi ise, yağmurun yağıyor olduğunu dile getiren ifadenin onaylanması/kabul edilmesi olmaktadır. Bu durumda gerçi Strawson, Ramsey ve Ayer gibi, doğruluk atfının, bu atfın yapıldığı savın içeriğine bildirimsel açıdan bir yenilik katmadığını, belirtmektedir ama onların "doğrudur"un mantıksal açıdan gereksiz olduğu görüşlerineyse katılamamaktadır; çünkü Strawson'a göre, doğruluk atfını yapan önerme, iletişimsel eylemci işlevi/rolü bakımından, atfın yapıldığı önermeden daha fazla ve farklı olan yeni bir şeyi içermektedir, sırf bu yüzden de, "doğrudur" mantıksal olarak fazlalık/taşırı, daha açıkçası, gereksiz görülemez. İşte buna dayanılarak, Strawson'ın edim(sel)ci yaklaşımı, Ramsey'nin savlayıcı taşırılığına -ya da, "doğru(luk)suz" doğruluk kuramına- yapılmış olan tümleyici bir ekleme olarak nitelendirilir.

İkinci/geç dönem Wittgenstein, Gilbert Ryle ve John L. Austin gibi, -matematikçilerce geliştirilmiş olup, yalnız yine onlarca ortaya koyulan sorunların çözümlenmesinin aracı durumundaki- formel mantığı (ve tabii ki mantıkçılığı da) reddedip dilin pragmatik boyutuyla ilgilenmiş analitik filozoflardan olan Strawson, Ryle ve Austin'le birlikte Oxford ekolünün en etkili temsilcilerinden biri olarak, yine onlar gibi, gündelik dil üzerinde yoğunlaşır. Dilin mantıksal analizine karşı çıkarak, buna soyunmuş olan mantıkçı analitik filozofların özellikle de Cambridge ekolünün en önemli temsilcisi Russell'ın çözümlemelerini eleştiren Strawson'a göre, mutlak kesin bir mantığa sahip olmayan gündelik dilin gerisinde yatan mantıksal yapının açığa çıkarılması girişimlerinden vazgeçilerek, hem günlük dilimize, dilsel sezgilerimize hem de olağan düşünme alışkanlıklarımıza daha yakın duran bir mantığın geliştirilmesi gerekmektedir. Gündelik dilin yerine ideal bir mantık dilinin, dünyanın yaygın şekildeki kavranışının yerine de bilimsel kavrayışın koyulması girişimine gösterdiği bu tepki doğrultusunda Strawson, Russell'ın anlam görüşünün yanı sıra önermeler üzerinde temellendirilmiş mantığından da çok farklı olarak, terimlerin ve onların anlamlarını oluşturan tümcelerin kullanım kurallarıyla birlikte sözler/söylemler üzerinde temellendirilmiş bir mantığın kurulmasını amaç edinir. "Doğru"nun günlük dildeki uygun kullanımlarının (kullanım koşullarının) peşine düştüğü için, -Rudolf Carnap'ınki gibi- üstdilci (meta dilci) bir doğruluk kuramına veya -Alfred Tarski'ninki gibi- semantik bir doğruluk kuramına ciddi eleştiriler yönelten Strawson, ifadenin savlayıcı anlamını değiştirmeyen "doğru"nun, semantik özelliğinden (daha açıkçası, doğruluğun, tümcelerin üstdile ait bir özelliği olmasından) dolayı, nesne (obje) dilindeki tümcelere uygulanan bir üstdil yüklemi -semantik bir yüklem- konumunda bulunduğuna dair semantik/üstdilci kabule, bir başka deyişle, bir sava doğruluk atfedildiğinde belli bir dilin bir tümcesi olan o sav hakkında bir sav ileri sürüldüğü düşüncesine, şiddetle karşı çıkar. "Doğru"nun üstdilin bir yüklemi olmadığını netleştirmek için, onunkilerle birlikte -dilsel bağlam gereği söylenen ve dilbilgisine ait bir özne ve yüklemden oluşmamış olan- "Evet." ile ("tıpatıp aynısı, tam olarak söylendiği gibi" anlamına gelen) "Ditto."nun gündelik dildeki kullanılışlarını karşılaştıran Strawson, üçünün de, kullanıcılarının söylenmiş olan içerikleri yineleme veya onaylama amacıyla, yani aynı bağlamlarda kullanıldıklarını belirtir. Dahası, "Evet." gibi "Ditto."nun sözü edilirken eklentisel bir önermenin dile getiriliyor olduğu düşünülmezken, "Ditto." da "Evet." de, hiçbir soruna yol açmaksızın, "İfade doğrudur."un yerine kullanılabilmektedirler. Sonuç olarak, Strawson için "doğru", dilbilgisine ait bir yüklem olmasına karşılık, herhangi bir şey üzerine/hakkında konuşmak için kullanılmaz. Bundan başka, "edimsel" sözcüğünü, ilk kez kullanan Austin'den almasına karşılık, onun -doğruluk ifadeleri yerine kolaylıkla geçebilecek olan "Onu onaylıyorum." anlamındaki- kullanımından farklı bir bağlamda

kullandığını vurgulayan Strawson, bir yandan da, kendi duruşunu öteki gündelik dilci filozoflarınkinden ayrı tutmaya özen göstermektedir. Austin'in uygunluk kuramını geliştirme çabasına olumsuz bir tepki gösteren Strawson'a göre, "doğruluk"un dil ile dünya arasındaki olanaklı ilişkiye ilişkin olduğu yönündeki yanlış düşüncede temel bulan bu türden bir doğruluk yaklaşımından bütünüyle vazgeçilmesi gerekir. Ancak diğer taraftan, Strawson'ın "doğru"ya ilişkin eylemci çözümlemelerine, örneğin onu "Evet."le karşılaştırmasına, kimi itirazlar yöneltilmekte, bunlar arasında da özellikle Peter T. Geach'in eleştirisi ("Ascriptivism", *The Phil. Rev. 69*, 1960, 233) dikkat çekmektedir. Geach, bu eleştiri bağlamında, örnek olarak verdiği çıkarım "Eğer *x* doğru ise, o zaman *p*. *x* doğrudur. O halde, *p*."de ikinci öncül durumundaki kategorik önermenin - Strawson'a göre- bir uzlaşma edimi olarak görülmesi gerekirken, ancak öte yandan, hipotetik nitelikli birinci öncül önermesinin önbileşeni için bunun söylenemeyeceğine - daha açıkçası, "Eğer *x* doğru ise, o zaman *p*." dendiğinde, bunu diyen kişinin hiç de *x* ile uzlaşmıyor veya onu kabul etmiyor olduğuna- dikkat çekmektedir. Bu nedenle, Geach'e göre, hipotetik öncüldeki "doğru"ya ilişkin açıklama ile kategorik öncüldekine ilişkin açıklamanın farklı olması gerektiğinden, bundan ötürü de "doğru" açıklamasının bir öncülünden diğerine değiştiği bu çıkarımın, aslında geçerli olmasına karşın, geçerliliği tartışma konusu olmaktadır. Tüm bunlardan başka, Strawson'ın doğruluk yaklaşımı, örneğin, "Papa'nın söylediği her şey doğrudur." diyen birinin, Papa'nın söylediği her şeyi bilememesi durumundayken "doğru"yu uygulamasında olduğu gibi, "doğru"nun "kör" kullanımları söz konusu olduğunda da, Ramsey'nin yaklaşımının da kaçamadığı gibi, eleştirilerden kendini koruyamamaktadır; çünkü, Strawson'ın ileri sürdüğü gibi, "Papa'nın söylediği her şey doğrudur." ifadesi Papa'nın ifadeleriyle aynı savlayıcı anlama sahip değildir.

Birinci evresinin taşırılık/fazlalık yaklaşımları, ikinci evresinin ise edimsel/eylemci yaklaşımlar olarak değerlendirildiği eksiltmeci doğruluk anlayışının, üçüncü aşamasının da, 1975'te D. L. Grover, J. L. Camp, Jr ve N. D. Belnap, Jr ("A Prosentential Theory of Truth", *Phil. Stud. 27*, 73-125) tarafından bir doğruluk kuramı olarak ileri sürülen tümcemsici yaklaşım olduğu, yönündeki değerlendirmenin yüzeysel bir bakışla kolaycacık yapılabilecek olmasına karşın, Richard L. Kirkham bu en son doğruluk (atfı) yaklaşımını -ki, bu yaklaşıma göre, gündelik dilde zamirlerin işlevine benzer roller üstlenmiş olan, yani başka ifadelerin yerine geçen/kullanılan kimi ifadelerin (fiiller, sıfatlar ve zarfların) yanı sıra, örneğin, tıpkı teksözcüklük bir ifade olan "Öyle."nin "Raşel'in hasta olduğuna inanmıyorum ama (eğer) öyle ise, onun evde kalıp dinlenmesi gerekir."de sergilediği durum gibi, tümce yerine de geçen "tümcemsi" ifadeler (prosentences) vardır ve "doğrudur"un ortaya çıktığı her ifade tarzının yerine bu tümcemsilerden birini kullanan bir ifade tarzı geç(iril)ebilir-, eksiltmeci tezin şemsiyesi altında olmak üzere, ancak, taşırılık kuramlarının yer aldığı ana öbeğin dışında kalan ikinci bir ana öbek içerisindeki eylemci kuramlar arasında sınıflandırmaktadır.

A. J. AYER, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Metis Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 1998; G. EZORSKY, "Performative Theory of Truth", *The Encyclopedia of Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol 6, Macmillan Comp. and the Free Press, New York, 1967, pp. 88-90; D. W. HAMLYN, *The Theory of Knowledge*, Anchor Books, New York, 1970; R. L. KIRKHAM, "Truth, Deflationary Theories of", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1, Routledge, London and New York, 1998; D. J. O'CONNOR - B. CARR, *Introduction to the Theory of Knowledge*, The Harvester Press, Brighton, Sussex, 1982; J. PROUST, "Truth", *Dictionary of Cognitive Science-Neuroscience, Psychology, AI, Linguistics, and Philosophy*(ed. by O. Houde), Psychology Press Ltd., New York, 2004; J.-G. ROSSİ, *Analitik Felsefe*(çev. A. Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001; H. TEPE, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat-Platon'dan Habermas'a*, İmge Kitabevi, Ankara, 2. basım, 2003.

Ayrıca **bkz.**, AYER, DOĞRULUK, DOĞRULUK KURAMLARI, EPİSTEMOLOJİ, EPİSTEMOLOJİNİN PROBLEMLERİ, RAMSEY, STRAWSON.

Zekiye KUTLUSOY

EKÜMENİZM. "Üzerinde yaşanılan tüm dünya" olarak anlaşılabilecek olan ekümenizm sözcüğü, topluluklar arasındaki farklılıklara rağmen, herkesin birlikte yaşayabileceği ve çalışabileceği bir tür birlik ve

bütünlük olarak da anlaşılabilir. Öte yandan, ekümenlik kavramı Hristiyan âleminde çok önemli rolü olan bir üst kavramdır. Bu kavram kilise babaları tarafından ele alınmış; yazılı ve sözlü olarak sıkça dile getirilmiştir. Bununla birlikte, Kilise babaları ekümenlik kavramını günümüzde kullanılan; ama farklı bir biçimde içeriklendirilen "ekonomi" kavramıyla karşılıyorlardı. Günümüzde her yerde rastladığımız ekonomi kavramı esasen Hristiyanlığın en temel kavramıydı. Katolik kilisesi ekonomi kavramını bugün resmî yazışmalarında, iktisat anlamında değil, fakat ekümene; yani, "tasarruf alanı" anlamında kullanmayı sürdürmektedir. Bu kilise babalarından İskenderiyeli Clement'e göre, ekonomi "kutsal berat" anlamına geliyordu ve bu berat evrenseldi. İmanlı olan bir kişinin Hristiyan veya Yunanlı olması da fark etmezdi, çünkü Tanrı'nın beratı (yol göstericiliği) İsa'ya tüm insanlığı değiştirmesi için verilmişti; bu nedenle de evrenseldi. Ekümenizm, bu anlamda Tanrı'ya giden evrensel yoldur. Tarihe Katolikliği ve Ortodoksluğu kuran kilise babası olarak geçen Origen'e göre, ekonomi = ekümene Tanrısal Krallığın yeryüzündeki "ev halkını"; yani, kiliseyi ve Hristiyanları yönetmesi, çekip çevirmesi anlamına gelmekteydi. İşte ekümenizm, bu din adamlarına bakıldığında, ilâhî iradenin evrensel bir tecellisi ve Beratı; ev halkının yönetilmesi ve imanın evrensel yönetimselliği gibi anlamlara geliyordu. Ekümenizm zamanla medeniyet kavramıyla da ilişkilendirildi ve "uygar yerleşim birimi" gibi bir anlama da büründü. Bu bağlamda ekümenizm, ekümene bölgesinin çevresinde bulunan başka kültürleri, silah zoruyla olmasa da hayranlık yoluyla, özenme ve taklit aracılığıyla kendisine bağlama hareketi olarak da görülebilir.

Tarihsel olarak bakıldığında, ekümenizm Hristiyanlıktaki bölünmüş kilise ve mezhepleri birleştirmeye çabalayan bir hareketin adı olarak karşımıza çıkar. Dünyanın her yanındaki kiliseleri temsil ettiği iddiasında bulunan "Ekümenlik Konseyi"nin ilk olarak milattan sonra 4. ya da 5. yüzyılda toplandığı bilinmektedir. Ekümenizme ve kiliselerin yeniden birleştirilmesine olan ilginin her geçen gün artmasının bir sonucu olarak Protestanlar 1910 yılında "Edinburgh Misyonerlik Konferansı" adı altında bir toplantı düzenlemişlerdir. Ardından, 1927 yılında Lozan'da "İnanç ve Tarikat Üzerine Dünya Konferansı" başlıklı bir toplantı daha yapılır ve burada ekümenlik hareketi için müşterek sosyal eylem olanakları tartışılır. Bunu takiben, 1948 yılında Amsterdam'da Protestanlar ve Ortodokslar "Dünya Kiliseleri Konseyi"ni kurarlar ve böylece ekümenliği kurumsallaştırmış olurlar. Burada alınan kararlar üye ülkeleri bağlamasa da, onlara yol gösterir. Bu noktada ekümenizm hareketi farklı kilise, mezhep ve birlikler arasındaki diyalogun güçlendirilmesine gönderme yapar. "İkinci Genel Meclis" olarak adlandırılan bir sonraki toplantı 1954 yılında Evanston'da yapılmıştır. 1960 yılında New Delhi'de yapılan "Üçüncü Genel Meclis"te, Roma Katolik Kilisesi de temsil edilir. Katoliklerin ekümenlikle ilgili meselelere katılımı, işte bu toplantıdan sonra, giderek artmıştır. Nitekim, Papa, 13. John 1962-1965 yılları arasında "Hristiyan Birliğini İlerletme" konusunda çalışacak bir sekretarya kurdurur ve "İkinci Vatikan Kurulu"nu böyle bir birliğe hazırlanmak amacıyla toplar. Bu kurul "Hristiyan Birliği"nin yeniden tesisi için ortak bir çabada bulunma kararına varmanın yanı sıra geçmişteki bölünmeler için ortak sorumluluğun paylaşılması hükmünü de verir. Ayrıca, bu kurulda oluşturulan "Ekümenlik Talimatnamesi" 1967 ve 1970 yıllarında iki kısım hâlinde yayımlanır.

Böylece, ekümenlik çabasının idaresi, düzenlenmesi ve geliştirilmesi noktasında çok önemli bir adım atılmış olur. Buna göre, tüm Hristiyan âlemini bir çatı altında toplamayı öngören ekümenizm hareketi, Vatikan'ın "resmî ideolojisi" hâline gelir. Bu arada, "Dünya Kiliseler Konseyi Dördüncü Genel Meclisi" 1968'de Uppsala'da gerçekleştirilir. Bu toplantıda sosyal girişimcilik ve uluslararası adalet özellikle gündeme gelir; kiliselerin bu noktadaki sorumluluklarının bilincinde olmaları vurgulanır. Ardından 1995 yılında "Porvoo Komünyonu" kurulur. Bu komünyon birbirlerini karşılıklı olarak tanıyan kiliseler arasında bir anlaşmadır ve burada kiliselerin tarihleri, kimlikleri ve ibadet biçimlerindeki çarpıcı benzerliklere vurgu yapılır. Anlaşıldığı üzere, geniş anlamda ekümenizm dünya çapında bir Hristiyan din birliği hedefine varma hareketidir; dar anlamda ise bunun Hristiyanlar arasında bir birlik oluşturma hareketi olduğu söylenebilir. Bu anlamda

ekümenizm tek bir "Hristiyan Kilisesi" ve tek bir "Hristiyan İnancı" olması gerektiği düşüncesine dayanır. Hristiyan birliği, konuyla yakından ilgilenenlere göre, zaten İsa'nın bir talebidir, çünkü İsa Kilisesinin özünün birleşmek olduğu İncil'de açıkça ifade edilmiştir. Bu noktada, Hristiyan birliğinin sağlanmasında Hristiyanlığı dünyaya yaymaları için İsa'nın seçtiği ilk Hristiyan misyonerler denebilecek Havarilerin öğretilerine de, yani geleneğe de bağlı olmak gerektiği vurgulanır. Şu hâlde, ekümenlik hareketi aynı zamanda Tanrı kelâmına boyun eğilmesi ve Kilisenin İsa'nın Havarilerinden gelen geleneğine sadık kalınması gerektiği yönünde de çaba gösteren fundamentalist bir harekettir.

Öte yandan, altında tüm her şeyin bir olması ülküsünün yattığı bir ideoloji olarak ekümenizm ya da ekümencilik hareketi, ekümenci topluluk fikrini de doğurmuştur. Buna göre, bilinmek (tanınmak) ve anlaşılmak isteyen insanların bilme (tanıma), anlama ve sevme çabalarında karşı karşıya kaldıkları çeşitli anlaşmazlıkları çözmenin ve onlara iş birliği içinde bir arada yaşama ve çalışmalarının yollarını göstermeyi amaçlar. Ayrıca bu yeni biçimiyle ekümenizm hareketi, kendi geleneğine ilişkin değerler ve fikirler konusunda hiç kimsenin tam bir bilgiye ve kavrayışa sahip olmadığına vurgu yapmak suretiyle, kendi geleneğimizi başka topluluklarla temas ederek daha iyi anlayabileceğimizi öne sürer. Bu noktada, ekümenizm muhatapların birbirlerine tam bir tevazu edasıyla muamele etmelerini şart koşar. Ancak ekümenizm hareketinin hedefi, sadece karşılıklı olarak birbirini anlama değil; aynı zamanda birliği sağlayacak şeyin ne olduğunu da bulmaktır. Şu hâlde, ekümenizm dinî inancın sadece aşkın gerçeklik ve varlıkla ilgili olmadığını, bu dünyayla da ilgili olduğunu teslim eder. Dolayısıyla, ekümenlik projesinin farklı gelenek ve kültürlerden gelen insanların paylaştıkları ortak ilgi ve fikirlerin varlığını kabul etmelerinin mümkün olduğu düşüncesinden hareket ettiğini söylemek yanlış olmaz. Herkesin sahip olduğu ortak değer ve fikirleri tanımlayarak, bu değer ve fikirlerin insanın gelişimiyle tutarlı olduğunu belirleyecek karşılıklı yarar sağlayan bir diyalog içerisinde olmak, farklı kültürlere ait toplulukları bir yerde buluşturabilir ve karşılıklı ortak anlayışların oluşmasını sağlayabilir. Ekümenci topluluğun öne çıkardığı diyalog modeli, insana saygıyı elden bırakmadan insanlara, hoşlarına gitsin ya da gitmesin, en temelde sahip oldukları inanç ve fikirlerin ne olduğunu arada bir yeniden değerlendirmeleri gerektiğini bildirir ve gerekli olduğu noktada, daha insanî bir dünya yaratılacaksa eğer, bu inanç ve fikirlerin de ötesine geçilebileceğini söyler. Günümüzde çeşitli platformlarda gerçekleştirilen dinler ve kültürlerarası diyalog bu ekümenci felsefeye paralel olarak gelişmektedir.

A. ALTINDAL, *Vatikan ve Tapınak Şövalyeleri*, İstanbul, Alfa Yay., 2004; N. LOSSKY (ed.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Mich, Eerdmans, 1991; R. GORING (ed.), *Dictionary of Beliefs and Religions*, Edinburgh, Larousse plc, 1994; W. L. REESE (ed.), *Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought*, New Jersey, Humanities Press Inc., 1980.

Ayrıca **bkz.,** DİNLER TARİHİ, DİN FENOMENOLOJİSİ, HRİSTİYANLIK, HRİSTİYAN FELSEFESİ.

Talip KABADAYI

EL-MA'KÛLÂT-I ÛLÂ, İslâm düşüncesinde, "ilk akledilirler" anlamına gelir. "Ma'kûlât" kelimesi, sözlükte "şeylerin, nesnelerin gerçekliklerin anlamak ve kavramak" anlamındaki "akl" mastarının ism-i mefûlü olan "ma'kûl" kelimesinin çoğuludur. Ma'kûlât, "akletmekle kavranan şeyler" anlamına gelmektedir. Terim anlamıyla mahsûs'un (duyulurun) karşıtıdır. Türkçe'de ma'kûl kelimesi, çoğunlukla "akledilir", "düşünülür", "kavranır" kelimeleriyle karşılanmaktadır. "Ûlâ" kelimesi ise, "ilk-birinci" anlamına gelen, Arapça "evvel" kelimesinin dişil çoğuludur. "Ma'kûlât-ı evvel", "akıl tarafından herhangi bir işlem yapılmadan anlaşılanlar, kavrananlar, akledilenler" demektir.

Cürcânî, ilk akledilirleri (*el-ma'kûlât-ı ûlâ*), "Zeyd insandır", "At hayvandır" örneklerinde olduğu gibi; insan, hayvan, ağaç benzeri dış dünyada varlığı, doğası bulunan ve onlara yüklem olabilen kavramlar olarak kabul etmiştir. Tehânevî de ilk akledilirleri (*el-ma'kûlât-ı uvel*), ikinci akledilirlerden (*el-ma'kûlâtı's-Saniye*) farklı olan ve akledilmek için birtakım araçlara ihtiyaç duyanlardan ayırarak ele almıştır.

İsmail Fenni ve M. N. Çankı'nın sözlüklerinde, "*ma'kulât*" sözcüğü, "*intelligible*" terimi karşılığında "anlaşılabilen, kavranabilen, akledilebilen" şeklinde, "*mahsûsât*" dışındaki akledilirler için kullanılmıştır.

Platon'un felsefesinde, akledilir nesnenin bilgisi, duyulur nesnenin bilgisinden kesin olarak ayrılmıştır. Düşünülür, akledilir olan, ruhun akleden gücüyle kavranandır; aşkın varlığa sahip akledilir kendiliklere onda form ya da İdea adı verilir.

Aristoteles, *ma'kûl* olanın, akıl tarafından kavranmadan, akledilmeden önce bilkuvve, kavrandıktan ve akledildikten sonra ise bilfiil adını aldığını ileri sürmüştür. Bilfiil akledilirlerin yeri bilfiil akıldır. Aristoteles, ilk hareket ettirici olarak Tanrı'nın nesnesi kendisi olan, bundan dolayı da ezelî olan bir düşünme etkinliği içinde olduğu görüşündeydi. Tanrı, kendisini veya akliyor olduğu şeyi aklettiği için, kendi varlığı aynı zamanda akledilir olmaktaydı. Yani Tanrı, aynı anda hem akledendir hem de akledilendi.

Oysa Plotinos, "Bir-akıl-ruh"tan oluşan üçlü varlık şemasında akledilirlerin Bir'den bağımsız bulunan evrensel akılda bulunduğunu ileri sürmüştü. Ona göre, akledilirler, insan aklına aşkın bir akıl olan formları verici olandan gelir.

Kindî, "Akıl Üzerine" başlığıyla yazdığı risalesinde, ma'kuller konusunda ortaya konulan görüşlerin en beğenileninin Platon ve Aristoteles'in görüşleri olduğunu belirtir. O, Platon'un görüşleriyle aynı olduğunu ifade ettiği Aristoteles'in görüşlerini aynı zamanda kendi görüşleri olarak ortaya koyar. Kindî'ye göre, nefis sureti algılayıp edininceye suret, artık nefistedir, nefis onu bilgi olarak edinmiştir. Çünkü o, nefiste güç halinde bulunmaktadır. Nefis onu kullanmaya başlar başlamaz fiil haline geçer. Suretin, yani bilginin varlığa ait şekillerin, nefiste bulunuşu, bir şeyin kapta bulunuşuna ve cismin üzerindeki resme, heykele benzemez. Çünkü nefis cisim olmadığı gibi bölünen bir şey de değildir. Suret nefistedir. Nefis ise bir tek şeydir, başka bir şey değildir. Dolayısıyla, yüklemlerin, nefsin edindiği bilgilerin başkalığı başkalık sayılmaz.

Algılayan güç, nefisten başka bir şey değildir. Nefisteki güç, cisimdeki organ gibi de değildir. Aksine o, algılayan nefsin kendisidir. Yine algılanan suret ayrılık gayrılık ifade etmez. O hâlde nefis tarafından algılanan, aynı zamanda algılayan şeydir. Ama madde söz konusu olduğunda, onun nitelik ve nicelikleri ve bunlara ait özellikleri algılayan nefisten başkadır. Şu hâlde, maddeye bağlı ve bağımlı olması bakımından algılanan, algılayan değildir.

Kindi, Aristoteles'te karşılaşılan madde ve fantezi ile ilişkisiz suret anlamında aklı, bağımsız hâle gelen bilgiyi duyuya benzetir. Nefis aklı kullanmaya başlayınca, suret (bilgi) nefisle birleşir. Yani, daha önce o suret nefiste güç halinde mevcutken, şimdi bilfiil mevcut olmuştur. İşte, madde ve fantezi ile ilişkisi bulunmayan bu suret (bağımsız bilgi) nefis açısından kazanılmış akıldır. Yani nefis varlığın türlerini bilen bu aklı, sürekli fiil hâlindeki ilk akıldan almıştır. İlk akıl verici, nefis ise alıcıdır. Çünkü nefsin akletmesi güç hâlinde, ilk aklın akletmesi ise fiil hâlindendir. Alıcı olan bir şey verici olana karşı fiil halinde değil, güç halinde olmak durumundadır. Bir şey karşısında alıcı durumunda bulunan her şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Eğer kendiliğinden bunu yapabilseydi, o da sürekli fiil halinde bulunurdu. Çünkü kendisi öteden beri mevcuttu. Nefis, akledici olup, ilk akıl sayesinde bu durumdan çıkmakta ve bilfiil akledici duruma geçmektedir. Aklî suret (bağımsız hale gelen bilgi) nefisle birleşince, ikisinin arasında ayrılık gayrılık kalmaz. Zira nefis bölünmez; bu yüzden ayrılık söz konusu olmaz. Aklî suret nefisle birleşince nefis ve akıl bir tek şey hâline gelir. Bu da aklın hem akleden (*akil*-süje) hem de akledilen (*ma'kûl*-obje) olduğu anlamına gelir. O hâlde nefse göre, akıl ile ma'kûl bir şeydir. İlk akıl açısından nefiste akledilen ile ilk akıl bir tek şey değildir. Ama nefis açısından akıl ile ma'kûl bir şeydir.

Fârâbî ve İbn Sinâ'ya göre, *ma'kûl* olan, aklî algının nesnesi olması bakımından psikoloji ve bilgi teorisinin bir problemi olarak ele alınırken ontolojik gerçekliği açısından metafizikte incelenir. O, Allah'ın kendisi ve öteki akledilirler hakkındaki bilgisi bağlamında ise teolojik bir kavram halini alır. İnsan aklının kavrayışı söz konusu olduğunda, maddeyle birlikte yani cismanî nitelikte olan akledilir formlar bir soyutlama işlemi ardından bilinir.

Akledilir nesne, akıl tarafından kavranmadan önce "*bilkuvve ma'kûl*", kavrandıktan sonra ise "*bilfiil ma'kûl*" adını alır. Dolayısıyla,

akledilirlerin, bilkuvve hâlleri dış dünyadaki nesnelerde içkin biçimde bulunurken, fiilen kavranmış formları bilfiil akılda kavramsal gerçekliğini kazanmış olur. Bu kavramı akla ileten "suretleri veren" (*vâhibu's-suver*) ilke, yani faal akıldır.

Akıl gücünde, "mantığın ilkeleri" şeklinde hâsıl olan ve ayrıca aklî bir çabayla ulaşılmayan ilk akledilirler de (*el-ma'kûlâtü'l-ûlâ /uvel /evâil*) insan aklına esasen faal akıl tarafından verilmiştir. İkinci akledilir ve kazanılmış olan formlar (*el-ma'kûlâtü's-sâniye, el-ma'kûlâtü'l-müktesebe*) denilen ve bilfiil akıl tarafından kazanılan bilgiler, ilk akledilir ilkelere dayalı olarak kavranırlar.

Akledilir nesnenin kendisi, cismanî olmayan bir varlık ,yani bilfiil ma'kûl ise insan aklı tarafından doğrudan doğruya kavranır. Kavranmış olsun ya da olmasın, onlar ontolojik bakımdan *bilfiil ma'kûller* olarak mevcuttur.

Fârâbî, nefsin kuvvetlerini beşe ayırır: Besleyici güç, duyum gücü, muhayyile gücü, arzu gücü ve natıka (rasyonel) gücü. Nefsin bu güçleri arasında bir hizmet eden ve hizmet edilen ilişkisi vardır. Bir alttaki güç, bir üsttekine hizmet eder. Aslında, Fârâbî, benzer hiyerarşik düzeni sosyo-politik teşkilâtlanmada ve topyekün evrende de görür. Rasyonel güç ise, kendi sırasında, nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır: birİncisi fikri, ikinci ise ahlâkî faziletlerle ilgilidir.

Farabi'nin sisteminde, insandaki düşünme (*nâtıka*) gücü, kavranır (*ma'kûl*) suretlerin haznesidir. *Ma'kûl* suretler özleri itibarıyla hem bilfiil akıl hem de bilfiil ma'kûl olan maddî olmayan cevherler ve madde ile birliktelikleri yüzünden sadece bilkuvve olan cevherler olmak üzere, iki sınıfa ayrılırlar. Ne *bilkuvve ma'kuller* ne de *kuvve-i natıka* esasında onları bilfiil bilen ve bilfiil bilinen yapan bir failin aracılığı olmaksızın bilkuvve hâlinden bilfiil hâle geçemezler. Bu fail Fârâbî tarafından "özü bilfiil akıl ve maddeden ayrı bir cevher" olarak ifade edilir; yani o, bilkuvve akıl ve onun mümkün makulleri karşısında, göze göre güneş mesabesinde olan bilfiil akıldır. Güneş hem bilkuvve görene (göze) hem de bilkuvve görünene (renkler) onları bilfiil gören ve görünen yapan ışığı verir. Bunun gibi bilkuvve (*heyulani*) akıl faal akıldan bir ışık alır ki, onunla bu ışığın sebebi olan faal aklı bu ışığın kendisini ve nihayet bu vetire kuvve hâlinden fiil haline geçen makulleri kavraması mümkün olur. Faal (aktif-etkin) aklın verdiği bu ışıktan hasıl olan ilk makuller, ilkin duyu gücünden kaynaklanan, muhayyile gücünde depolanan ve sonunda bilfiil makul intiba olarak kavranan ilk ilkelerdir.

Başlangıçta herkesin sahip olduğu bir imkân ve kabiliyet vardır ki, bu, potansiyel akıldır. Nefsin bu kısmı, yahut Fârâbî'nin bir iki yerde "basit cevher" diye adlandırdığı varlık hâli, kendi başına ölümsüz değildir. O, bilfiil akıl mertebesine yükseldiği zaman ölümsüzleşir. Bu ise, ancak bilginin ilk ilkeleri demek olan "ilk akledilirler" elde edildiği takdirde gerçekleşir.

Fârâbî'ye göre, genellikle doğru kabul edilen üç çeşit "ilk akledilirler" vardır: Geometrik bilginin ilk ilkeleri, ahlâkî bilginin (iyi ve kötü hakkındaki bilgi) ilk ilkeleri ve mertebe ve neticeleri bilinen metafizik bilginin ilk ilkeleri. Fârâbî'ye göre, herkesin bilme kâbiliyeti farklıdır. Bazıları şeylerin gerçek mahiyetlerini aklederler, bazıları ise onları ancak tahayyül edebilirler. Bu iki terim, Fârâbî felsefesinde çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bir şey, akılla kontrol edildiği ve onun tarafından kullanıldığı sürece *ta'akkul*'un konusu olur. Bu durumda aklın, her birinin kendine özgü yetkinliği olan duyum, hayal vs. gibi öteki güçler üzerinde tam bir otoriteye sahip olması gerekir. Eğer bir şeyin kendisi değil de hayale yansıyan bir imajı varsa, bu durumda o şey, tahayyülün konusu olur. Ta'akkulün konusu evrenseldir; oysa tahayyülünki kişiden kişiye değişir. Aynı realitenin muhtelif sembolleri bulunabilir. Akletme gücüne sahip olanlara hekimler (*hukemâ*), tahayyül gücüne sahip olanlara ise *mü'minler* denir. Filozoflar ve peygamberler birinci gruba girmekle beraber onlar arasında önemli bir fark vardır. Bir peygamberde, sözgelişi Hz. Muhammed'de hem *ta'akkul*, hem de tahayyül gücü vardır. Bu bakımdan O, vahiy yoluyla aldığı akledilirleri hayal gücü ile kavranılabilir hale getirmektedir. Özellikle bu açıdan bakıldığında, peygamberin mevkiî, vahyin desteğine sahip olmayan filozofunkinden çok daha üstündür. Şu halde, Fârâbî'nin filozofu çok daha üstün tuttuğuna ilişkin yaygın görüşün temeli yok gibidir. Şüphesiz, akletme hayal etme faaliyetinden daha üstündür. Fakat biraz önce söyledi-

ğimiz gibi, peygamberlerde bu güçlerin her ikisi de vardır.

Fârâbî'ye göre, öğrenilen şeyler içinde ne bir akıl yürütmeyle ne bir düşünmeyle ne bir görüşle ve ne de sonuç çıkarına yoluyla öğrenilmeyenler vardır. Bir de düşünceyle, görüşle ve sonuç çıkarma yoluyla öğrenilenleri vardır. İşte bunlardan, ne bir düşünce ve ne de bir akıl yürütme yoluyla öğrenilmeyen ve bu suretle mevcut olmayanlara dört sınıfta toplanırlar: "*Makbûlât*" (Kabul edilmiş olanlar), "*Meşhûrât*" (Yaygınlar), "*Mahsûsât*" Duyusallar) ve "*Ma'kûlât-ı Ûlâ*" (İlk Akledilirler).

"Kabul edilmiş olanlar", kendisine rıza gösterilmiş bir veya birçok kimseden kabul edilmiştirler. "Yaygınlar", bütün insanlar arasında veya çoğunluk arasında, veya onların bilginleri ve akıllıları arasında veya bunların çoğunluğu arasında, ne başkaları ne de onlardan bir kimse karsı koymaksızın, yayılmış olan birtakım hareket noktalarıdır. Meselâ, "Ana ve babaya itaat etmek vaciptir", "Nimet verene şükretmek güzel, nankörlük etmek çirkindir" gibi; veya bir sanatla uğraşan herkes arasında veya maharetleriyle ün salmış olanlar arasında, meselâ, hekimler veya onların mahir olanları arasında yaygın olan şeyler gibi. "Duyulurlar" beş duyudan biriyle algılanmış olan şeylerdir. Meselâ, "Zeyd, şu oturandır", "bu vakit, gündüz vaktidir" gibi.

Fârâbî'ye göre, "İlk Akledilirler" ise, ruhumuzda bilgilerini sanki başlangıçtan beri yaratılmış olarak bulduğumuz, ve ilk bakışta bizde nasıl ve nereden meydana geldiklerini bilmeden, haklarındaki kesin bilgiyi ve hiçbir zaman olduklarından başka türlü olmalarının ne caiz ne de mümkün olmadığını yaratılıştan bildiğimiz şeylerdir: Meselâ, her üçün tek sayı, her dördün çift sayı olduğu, bir şeyin parçası olan her şeyin o şeyden daha küçük olduğu, her bütünün parçalarından daha büyük olduğu, üçüncü bir miktara eşit olan iki miktarın birbirlerine eşit olduğu gibi, ve bunun gibi diğer şeyler. Bu cins bilgilerden başka olan bilgiler bir kıyas ve çıkarma ile elde edilirler.

Fârâbî, mâkûllerle ilgili alanda, "Bütün parçasından büyüktür", "Üç tek sayıdır" gibi, insanın kendilerini doğuştan getirmiş olduğu hissine kapıldığı bilgiler bulunduğunu söyler. Bu bilgiler karşısında zihinleri karıştırmak suretiyle insanı şüphe ve tereddüde sevketmek imkânı yoktur. Buna karşılık, mâkûllerle ilgili sahada yine öyle birtakım bilgiler vardır ki, onlarda zihinleri karıştırarak insanı hakikatten uzaklaştırmak mümkündür. O, *Burhan*'da söz konusu olan kesin bilgide kullanılan öncülleri "ilk ma'kûller" olarak adlandırır. Kesin bilgi veren sanatlarda kendilerinde kesin bilgi hasıl olan önermeler olarak "*ilk ma'kûller*", bu sanatların ilkeleri olarak kabul edilirler. Bu ilk ma'kûller, ayrıca kendilerinden elde edilen sonuçlara da temel teşkil ederler. *İlk ma'kûller* olarak kabul edilen bu ilkelerin sayısı da çok değildir. O, *ilk ma'kûller* olarak adlandırdığı şeylerin dışındakileri *ikinci ma'kûller* (*el-ma'kûlatı's-Sevânî*) olarak adlandırmıştır.

İbn Sinâ'ya göre, nazarî gücün objeleri ya bizzat maddeden mücerret bir şekilde bulunan yahut bizzat aklın tecrit etme güçleriyle maddeden mücerret hâle getirilen küllî suretlerdir. Birinci durumda bu küllî suretler bilfiil akledilirdirler (*makûller*). İkinci durumda ise, onlar yalnızca bilkuvvedirler. Yine nazarî gücün, onlarla ilişkisinde ya bilfiil yahut bilkuvve idrakı söz konusu olur. Bununla birlikte, kuvvet üç farklı mânâda kullanılır: (1) O, çocuğun öğretimden önce yazmaya olan istidadı halindeki gibi mutlak yeteneği gösterir. (2) Bir ölçüde ortaya çıkmış olan istidadı gösterir. Mesela, alfabeyi ve yazı aletlerini tanıyan çocuktaki yetenek gibi. (3) O nihayet, yazı sanatını dilediği zaman tecrübe edebilecek şekilde öğrenmiş bir katibin istidadı gibi, müşahhas bir şekilde yapma kâbiliyetini gösterir. İbn Sina, birinciyi mutlak yahut *heyûlanî* kuvvet, ikincisini *mümkün* kuvvet, üçüncüsünü de *meleke* yahut *kemâl* kuvvet olarak isimlendirir. Bu üçlü kuvvet anlayışına uygun olarak akıl da maddî (heyûlânî) mümkün ve bilmeleke adlarını alır. Akıl ya kendisi tamamen suretsiz olan fakat mümkün bütün şekillerin konusu olan mutlak maddeye kıyasla mutlak anlamda ya da "*ilk ma'kuller*"in, yani bedihi olarak idrak edilen ve "ikinci makuller"in temelini teşkil eden ispatın ilk ilkelerinin taşıyıcısı olması bakımından mukayyed manada "maddî" (heyûlânî) akıl adını alır.

İbn Rüşd'e göre insan aklı, soyutlama sonucu kavradığı maddî formlar ile "bir açıdan" aynı iken, cismanî olmayan *ma'kûlleri* kavrayan akıl, kavradığı şeyle "her bakım-

dan" aynıdır. Nesnelerin akledilir formları onların hakikatleri demek olduğundan, bilen akıl ile bilinen ma'kûlün aynı olmasında itiraz edilecek bir husus yoktur. Ayrıca Tanrı'nın kendinde aklettiği evrensel düzen bu düzene bağlı varlıklardan öncedir ve onların varlık sebebidir. O, insan aklı gibi var olan bir düzenin ma'kûllerini kuvveden fiile çıkarmak anlamında ve eksik biçimde kavramamaktadır.

M. AYDIN, *Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları*, Ankara, 1997; A. b. M. el-CÜRCÂNÎ, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut, 1988; M. ÇANKI, *Büyük Felsefe Lügatı*, c. II, s. 284; İ. F. ERTUĞRUL, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1341; M. FAHRİ, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. K. Turhan), İstanbul, 1992; FÂRÂBÎ, *Ârâu ehl-i Medineti'l-Fâzıla* (kkd.-thk. B. N. Nadir), Beyrut, 1959; FÂRABÎ, *Şerâitu'l-Yakîn*(nşr.-çev. M. T. Küyel), Ankara, 1990; FÂRÂBÎ, *"Fusûl...-Mantık Sanatına Başlamak İsteyen Bir Kimsenin Bilgi Edinmek Zorunda Bulunduğu Bütün Hususlara Dair Olan Bölümler-"* (nşr.-çev. M. T. Küyel), Ankara, 1990; KİNDÎ, *"Akıl Üzerine"*, *Felsefî Risaleler*(çev. M. Kaya), İstanbul, 1994; İ. KUTLUER, *"Ma'kûl"*, *DİA*, Ankara, 2003, c. 23, ss. 459-460; M. TÜRKER-KÜYEL, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara, 1990; M. A. b. A. ET-TEHÂNEVÎ, *Kitâb-u Keşşâf-ı Istılâhâtı'l-Fünûn*, İstanbul, 1984, c. II, s.1035.

Ayrıca **bkz.,** ARISTOTELES, *EIDOS*, ETKİN AKIL, FÂRÂBÎ, İBN SİNÂ, İSLÂM FELSEFESİ, KİNDÎ, PLATON, PLOTİNOS.

Bayram DALKILIÇ

ELEA OKULU, Pre-Sokratik döneme ait felsefî bir okul olup, milattan önce beşinci yüzyılda Güney İtalya, Lucania'da eski bir Yunan kolonisi olan Elea (Velia) şehrinde, Parmenides tarafından kurulmuştur.

Okulun aralarında organik bağ bulunan biricik temsilcileri Parmenides'le öğrencisi Zenon'du. Okulun bir diğer önemli temsilcisi Melissos'tu. Elea Okulu, beşinci yüzyılın önemli bir başka düşünce anlayışını tek başına temsil eden Herakleitos'un çağdaşıydı. Herakleitos'un çağdaşı olmak, Elea Okulu'nun, sadece kendi tez, felsefî görüş ve yaklaşımlarıyla değil, Herakleitos'çu felsefeye olan karşıtlığıyla da tanımlanabileceği anlamına gelir. Gerçekten de, yakın zamanlara kadar çok yaygın olan popüler bir felsefe tasavvurunun genel kapsamı içinde, bütün bir düşünce tarihi materyalist ve idealist düşüncenin kavga ya da çatışma alanı olarak ele alınırken, Elea Okulunun kurucusu Parmenides idealist, Herakleitos ise materyalist düşüncenin babası kabul edilir. Yine aynı dönemde Herakleitos'un oluşu temele alan bir süreç felsefesinin savunuculuğunu yaptığı yerde, Elea Okulu düşünürleri statik bir varlık anlayışı geliştirmişlerdir. Elea Okulu'yla Herakleitosçu felsefe arasındaki, nihayet felsefî yöntem bakımından söz konusu olan karşıtlık, her iki tarafın da felsefede yöntem veya argümantasyon tarzı konusunu felsefe tarihinde ilk kez olarak ele aldıklarını dile getirir. Gerek Herakleitos gerekse Elea Okulu, yöntem olarak diyalektiği öne sürmüştür. Bununla birlikte, Herakleitos'ta diyalektik, sadece bir düşünce yöntemi değil, fakat aynı zamanda varlığın gelişmesi yasası iken, Elealı düşünürler diyalektiği sadece bir düşünme ya da akıl yürütme yöntemi olarak öne sürdüler.

Elea Okulu aslında tam veya formel anlamda bir okul değildi; okulun düşünürlerini birbirlerine bağlayan şey, formel ya da kurumsal bağlardan ziyade, aynı ortak metafiziksel yaklaşım ve yöntem birliğiydi. Buna göre, deneyimi asıl hakikate götüremediği gerekçesiyle reddeden Elealılar, akılyürütme ya da argümanda aradıkları açıklık ve kesinlik matematiksel standardıyla seçkinleşirler. Okulun bu anlamda kurucusu olan Parmenides, Melissos'la birlikte, tümdengelimsel bir metafizik anlayışı içinde, oluş ve değişmeyi inkâr eden tözsel bir varlık anlayışının savunuculuğunu yapmıştır. Buna göre, her şeyin her ne ise o olduğunu öne süren özdeşlik ilkesini düşüncesinin hareket noktasına yerleştiren filozof, bu ilkenin, değişme ortamında, değişmeden aynı kalan kalıcı ve değişmez bir varlığın kabulünü zorunlu kıldığını görmüştür. Bundan dolayı, Parmenides ve Melissos'un varlık anlayışında, töz, statik özdeşlik ilkesi gereğince, varlığın gerçek ifadesi olarak benimsenir. Bu yaklaşıma göre, bir şey varsa eğer, o tözsel bir varlık olmalıdır ve sürekli bir değişme durumu içinde olan şey, var ya da gerçek olamaz. Değişme ve oluşun, işte bu durumun bir sonucu olarak inkâr edilmesi gerektiğini öne süren Parmenides, metafiziksel bir birciliğin savunuculuğunu yapmıştı.

Gerçekten de, "Bir-Tek" ve "Çok" çelişkisi Pre-Sokratiklerin spekülasyonlarında oldukça önemli bir yer tutmuş ve daha sonra yapılan birçok felsefî tartışma için çıkış nok-

tası olmuştur. Elea Okulu'nun kurucusu Parmenides'in hemen hemen tüm felsefesi, bu konu üzerine yoğunlaşmıştır. Ona göre, gerçeklik tek, bölünmez ve değişmez bir varlık olmalıdır. Parmenides'in düşüncelerini, öğrencisi Elealı Zenon, hareketi inkâr eden paradokslar ile savunmuş, Sisamlı Melissos ise Elea Okulu'nun ana görüşlerine sistematik bir bütünlük kazandırmıştır. Parmenides bu okulu kuran görüşlerini diğer pek çok doğa filozofu gibi şiir formunda, *Hakikat Yolu ve Algılama Yolu* adlı eseriyle ortaya koymuştur. Adı Elea okulu ile birlikte zaman zaman geçen Ksenofanes'in ise bu okula dâhil olup olmadığı ise tartışmalıdır.

Elea Okulunun ele aldığı asıl problemler, Bir/Tek ve Çok, Varlık ve Oluş, Hareket ve Durağanlık üzerine kurgulanmıştır. Onlara göre, gerçekliğin tekliği ya da çokluğu üzerindeki tartışmalarda, gerçeklik ile görünen arasında epistemolojik ve ontolojik bir fark bulunmaktadır; gerçek varlık, diyalektik bir yolla bulunacaktır. Duyuların güvenilmezliği üzerine dayanan bu anlayışta, gerçekliğe duyu ve tecrübe ile değil, düşünce yoluyla ulaşılabileceği vurgulanmıştır. Temel anlayış, her şeyin bir ve tekliğidir; yani, "bütün-bir" olduğudur. Var olanın ancak bir, tek ve hareketsiz olması gerekmektedir. Çoklu dünya anlayışına göre; varlık, dolayısıyla zaman ve mekân da sonsuz sayıda parçalara, noktalara bölünecektir. Bu ise yine Elea Okuluna göre, imkânsızdır.

Mantıksal çıkarımları önemseyen Elealılar, epistemolojik olarak duyu algısı ve tecrübenin yerine, gerçekliğin ölçüsünü ortaya koyan matematiğin getirdiği açıklık ve zorunluluk ilkesini kabul etmiştir. Değişim ve çokluk kavramları reddedilerek, varlığın tekliği ve değişmezliği üzerine kurulan bu düşünce sisteminde, duyu tecrübesinin varlıktaki değişmeyi gösterdiği ama değişmeden kalan asıl varlığı veremeyeceği vurgulanmıştır. Erken dönem Doğa filozoflarının, varlığı aslî cevher (*prime matter*) ile tanımlamasına ve Herakleitos'un bütün varlığı değişim esası ile açıklamaya çalışmasına karşın Elea felsefesi, varlığın gerçek açıklamasının evrensel olduğu düşünülen "varlığın birliği" ilkesi ile anlaşılabileceğini ileri sürmüştür. Fakat burada, görünen âlemin varlığı tam olarak reddedilmemektedir. Hatta kozmolojilerinde kürenin (ay, güneş ve gök cisimlerinin) en mükemmel varlık olduğu görüşü benimsenmiştir. Elealılar varlıkta gördükleri bu mükemmellik ve bütünlüğe bakarak varlığın sonsuz ve değişmez olması gerektiği görüşüne ulaşmışlardır.

Elealılara göre, hareket ve değişim görünüşten ibarettir. Duyuların varlığın tekliğini açıklama imkânı yoktur, çünkü duyular yanlış ve tutarsız algılamalara neden olur. Halbuki, düşünce ile duyuların bu yetersizliğinin ötesine geçilerek, varlığın bilgisine ulaşılabilir. Varlığın temel gerçekliği "Her şey"in "Bir" ve "Tek" olmasıdır. Değişim ve çokluk gerçek dışıdır. Var olan, var olmayandan meydana gelemeyeceği için yaratılış yoktur. Çünkü "şey"ler, kendilerinden farklı bir "şey"den oluşamazlar. Var olan, ebedî olarak varolmalıdır; yoksa bir noktada "hiç" olur. Eğer varlık sonsuz ise onda bir değişiklik olamaz. Varlığın bir başlangıcı ve sonu olamaz.

Parmenides'in çelişmezlik ilkesini vurgulayan "Varlık vardır, yokluk yoktur" sözü meşhurdur. Ona göre; var olan tek şey, varlıktır. Varlık bir başlangıca sahip olmadığı gibi, onun sonu da yoktur, çünkü o, var olmayandan yaratılmamıştır. Var olan ise var olmayana indirgenemez. Varlık şimdi vardır, süreklidir ve bölünmemiştir, çünkü varlık her zaman ve her yerde var olduğundan onun bölünebileceği bir şey yoktur. Varlık, hareketsiz ve değişmezdir, sadece kendisiyle özdeştir. Bu anlayış ile, düşünce ve varlıkta olması gereken özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri temellendirilmeye çalışılmıştır: "Bir şey vardır" veya "bir şey yoktur". "Bir şey"in var olduğu ise inkâr edilemez. Bir kez varlık kabul edildikten sonra onun hem var hem de yok olduğu aynı anda kabullenilemez. Bu yüzden, yokluk anlamsızdır ve düşünülemez. Düşünülemeyen şey, yoktur ve "bir şey"in yokluğu düşüncemizde yer alamaz. "Yokluk"un varlığı, imkânsızdır. Konuşulan ve düşünülen bir şey, var olmalıdır. Var olan da değişmeden, zamansız ve bölünmesiz var olmalıdır. Değişim ve çokluk ise bir zaman veya noktada "var olmama"yı ve yeni bir varoluş sürecini gerektirir. Bu ise gerçekte imkânsızdır. Var olmayan, var olmaya başlayamaz.

Dil felsefesi açısından bakıldığında, dil ve varlık ilişkisinin Elea Okulu tarafından özellikle vurgulandığı söylenebilir. Düşünce

varlıktan farklı olamaz. Düşünce bizzat varlığa aittir. Bunu en doğru bir şekilde ortaya koyan, yani aklı gösteren ise kavramadır. Duyu tecrübelerinin bunun aksini göstermesi ise bir yanılmadan ibarettir. Duyu verilerinin değişimi, çokluğu, var ve yok oluşu göstermesi insanların zaafıdır. Duyular kalıcı bir varlığı algılama gücüne sahip değildirler. Duyuların varlık ve evren hakkında söylediklerine karşın, varlığın olmadığını düşünebilmenin imkânsızlığı, mantıksal delile dayanılarak reddedilmiştir.

Elealılara göre; varlık, gerçeklik olarak yalnızca düşünce ile kavranabilir. Burada zorunlu olarak "varlığın düşünce olduğu" anlamı çıkmaz. Bununla beraber dil, ontolojik olarak varlığa aittir. Kavramlar kesin ve çelişkisiz olmalıdır. Kelimeler, var olan o şeyin kendisinden bahsetmelidir. Düşünce bir "şey"in düşüncesi, bir isim de bir "şey"in ismi olmalıdır. Dil ve düşünce kendileri dışında bir objeye ihtiyaç duyarlar yani bir varlığı gerektirirler. İnsan bir şeyi ancak herhangi bir zamanda ve mekanda düşünebilir veya konuşabilir. Öyleyse; konuşulan veya düşünülen şey, her zaman var olmalıdır. Kısaca; Elea Okulu'na göre bu noktada bir değişim söz konusu olamaz. Çünkü değişim, bir zamanda var olmayı veya yok olmayı gerektirir. Kelimeler, değişmez ve sürekli bir anlama sahip olmalıdır. Öyle ki, geçmiş olarak adlandırılan, gerçekten geçmiş olamaz.

Parmenides ve Melissos çıkarımlarını akıl için şüphe götürmeyen öncüller üzerinden yaptıklarını düşünürken; oysa Zenon, olmayana ergi veya saçmaya indirgeme yöntemini (*reductio absurdum*) kullanarak karşıt görüşlerin öncüllerini paradoksa indirgemiştir. Buna göre, Zenon varlık, zaman ve mekan problemlerine karşı oluşturduğu paradoks örnekleriyle dikkat çekmiştir. *Aşil ve kaplumbağa*, *Ok paradoksu* gibi birçok örnek ile Zenon tarafından ortaya konan argüman "var olan eğer çok olsaydı; sonsuz kadar bölünmesi zorunlu olacaktı" çelişkisine dikkat çeker. Eğer gerçek böyle olsaydı; varlık, zaman ve mekânın sonsuz kadar küçük olması gerekecekti. Yine bu sonsuz kadar var olanların arasını bağlayan sonsuz kadar varlık olmalıdır. Aynı şekilde onun sayıca hem sınırlı hem de sınırsız olması gerekecekti. Halbuki, bu bölünme sonsuza (*ad infinitum*) kadar gidemeyeceğinden, bunun sınırlı olması gerekir. Bir şeyin hem sonlu hem de sonsuz olması ise akıl açısından mümkün değildir. Böylece çokluğu temel alan bir varlık kuramının çözülemez güçlükler içerdiğini, değişme ve hareketin Pythagorasçıların plüralist varsayımına göre bile imkânsız olduğunu büyük bir ustalıkla göstererek, Parmenides'in teorisini doğrulamaya ya da en azından onun hiçbir şekilde saçma bir görüş olmadığını göstermeye çalışan Zenon, çokluk ve değişim iddialarını tutarsız, geçersiz ve gerçek dışı sayarak bunları yanılgı ve saçmalığa indirgemiştir. Bu paradokslar, onun karşıt argümanları mantıksal bir maharetle nasıl kendi istediği yöne çevirdiğini gösterir.

Ünlü Fransız bilim ve felsefe tarihçisi Paul Tannery, onun meşhur paradokslarının sağduyunun çokluğa ve değişmeye beslediği inançtan ziyade, Pythagorasçıların savunduğu "bütün nesnelerin aritmetiksel birimin, geometrik noktanın ve fizikî atomun özelliklerini kendisinde bir şekilde topladığına inanılan öğelerden meydana geldiği" görüşüyle "zaman ve hareketin süreksiz olduğu" tezine yöneltilmiş olduğunu, Zenon'un söz konusu paradoksları oldukça açık, güçlü ve nihayet çürütülemez olduğu için de, onun başarısının mutlak olup, Yunan matematiğinin önünü açtığını söyler. Onu çok önemseyenlerden biri de, hiç kuşku yok ki, Aristoteles'tir. Zenon'un paradokslarını çözmek için büyük bir mücadele vermiş olan Aristoteles, bir yandan da onun diyalektiği keşfeden kişi olduğunu söyler. Gerçekten de, bilimsel akıl yürütme ya da ispatla kıyaslandığında, diyalektiği pek makbul bir argümantasyon yöntemi olarak görmeyen Aristoteles, yine de bilimsel olarak kanıtlanması mümkün olmayan bazı şeylerin dolaylı olarak kanıtlanmasını temin etmesini, onun en büyük katkısı olarak değerlendirir. Başka bir deyişle, diyalektiği dolaylı bir akıl yürütme yöntemi olarak değerlendiren ve ona özdeşlik ilkesinin kanıtlanmasını örnek veren Aristoteles, söz konusu ilkenin doğrudan bir biçimde kanıtlanamayacağını söyler. Doğrudan kanıtlanamayan, fakat bütün akıl yürütmeler tarafından önceden doğru ya da kanıtlanmış kabul edilme anlamında varsayılan özdeşlik ilkesi, onu kabul etmeyen insanların görüşlerinin yanlışlığı veya saçmalığı ortaya konarak dolaylı olarak kanıtlanabilir. Onların görüşlerinin saçma ve kabul edilemez sonuçlara

götürdüğü gösterilerek, söz konusu görüşün tersi olan görüşün, yani özdeşlik ilkesini kabul etmenin doğru olduğu kanıtlanmış olur. İşte bu, "saçmaya indirgeme" yoluyla dolaylı kanıtlamadır.

Zenon'un keşfetmiş olduğu diyalektik, geliştirmiş olduğu paradoksların ortaya koyduğu mantık da, tam olarak işte bu argümantasyon yöntemini, saçmaya indirgeme yoluyla dolaylı kanıtlama metodunu tanımlar. Buna göre o, Parmenides'in varlığın birliği ve değişmezliği öğretisini, ancak karşı görüşte olanların, yani çokluğun ve değişmenin varoluşunu öne sürenlerin görüşlerinden saçma ve kabul edilemez sonuçlar çıkarsamak suretiyle, dolaylı olarak doğrular veya kanıtlar. Şu hâlde, Zenon başkalarınca öne sürülen ya da çoğunluk tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle akıl yürüten, bu öncülleri, onlarda örtük olarak varolan çelişkileri çıkarmak suretiyle çürüten akıl yürütme yöntemi veya argümantasyon tarzını bulan kişidir. Başka bir deyişle, o, bir süre sonra Sokrates'in de yapacağı gibi, kendisine, hipotetik bir akıl yürütme yöntemiyle, "*X* doğru olsaydı, bundan hangi sonuçlar çıkardı?" diye sorarak, öncülden türeyen çelişik sonuçları gözler önüne sermiş ve böylelikle de, öncülü ya da başlangıç hipotezini saçmaya indirgemiştir.

Sonuç olarak, Elealılar mantıksal çıkarımların kalitesini yükselterek bilgi objesinin tanımlanmasına olan ihtiyacı açık bir şekilde ortaya çıkarmışlarsa da bu, Empedokles ve Anaksogoras gibi Pre-Sokratik filozoflar tarafından reddedilmiştir. Sofist Gorgias da *Doğa ya da Var Olmayan Üzerine* adlı eserinde Elealıların yöntemine karşı; varlığın olmadığını, olsa bile bilinemeyeceğini, bilinse bile onunla iletişim kurulamayacağını ileri sürmüştür. Yine Elealılar, Platon ve Aristoteles tarafından "evrenin akışını kesintiye uğratanlar" ya da "doğal olmayan bilimciler" olarak eleştirilseler de, varlık ve evren hakkındaki mantıksal ve ontolojik iddiaları ile epistemolojik ve metafizik tartışmalara büyük katkıda bulunmuşlardır.

Tözlerin tikel varlıklarla birleşmesi ve ayrışması ile varlıkta oluştuğu iddia edilen değişim ve çokluk anlayışına karşı, ileri derecede Tekçi (*Monist*) eleştiriler getirmeleri ve bu yolla varlık ve evreni oluş ve bozuluştan arındırmaları, Empedokles, Anaksogoras ve Atomcuların uzlaşmacı sistemleri ile Platon'un İdealar teorisindeki metafizik düalizmin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Özellikle Parmenides'in "var olan nedir?" (*est*) ve "var olmayan nedir?" (*ouk esti*) soruları için geliştirdiği ölçütler, Hegel'e kadar uzanan felsefî geleneklere metafiziksel bir argüman formu sunmuştur. Elea Okulu'nun mantık bilimini kurduğu ileri sürülmekle birlikte, bu okul daha çok mantık üzerine kurulu bir metafizik sistemin oluşmasını sağlamıştır.

Mantık, metafizik ve ontolojinin temel sorunlarının belirlenmesinde epistemolojik olarak önemli bir taraf olan Elea Okulu, hakikatin tek ve değişmez olduğu ilkesi ile hem antik felsefede hem de daha sonraki dönemlerde oldukça etkili bir tartışma zemini oluşturmuştur. Elea Okulu, varlık felsefesindeki tekçi felsefî görüşleri ile fizik ve metafiziğin prensiplerini mantığın belirlemesi gerekliliğini vurgulamıştır. Felsefe tarihi boyunca varlık ve evren hakkında üzerinde çokça tartışılan, duyu ve tecrübelerden oluşan ampirik bilgiyi akıl adına reddetmiştir. Elea okulunun ulaştığı sonuçlar, duyu delilleri yerine akla dayanan mantıksal argümanlar ile desteklenmiştir. Gerçekliğin doğası, sadece akla dayalı saf tümdengelim çıkarımlar vasıtası ile bulunabilecektir. Buna göre akıl; deney, duyu ve algılar ile çatışınca tecrübeyi saf dışı bırakır, çünkü duyularla elde edilen bilgi, sadece görüneni ve yanılsamayı ortaya koymaktadır. Gerçeklik ve varlık hakkında akıl ve duyular arasındaki bu ayrım veya ilişki, Batı felsefesi için en temel felsefî sorunlardan birini oluşturmuştur. Elea Okulu geliştirdiği mantıksal diyalektik metot ile felsefe geleneğinde, doğruluk koşulu tartışmalarında, akıl ilkelerinin belirlenmesinde, tümdengelim yönteminin yerleşmesinde önemli bir yer tutmuştur.

R. AUDI (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; S. H. BOLAY, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ, Ankara, 1990; C. B. BOYER, *A History of Mathematics*, John Wiley & Sons, New York, 1991; A. CEVİZCİ, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 4. baskı, Asa Yayınları, Bursa, 2006; D. COLLINSON, *Fifty Major Philosophers: A Reference Guide*, Routledge, London, 1987; C. JANAWAY, "Pre-Socratics and Plato", *Philosophy: A Guide Through the Subject* (ed. by A. Grayling), Oxford University Press, Oxford, 1995; W. JORDAN, *Ancient Concepts of Philosophy*, Routledge, Florence,

1993; J. KIM – E. SOSA, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford, 1995; PLATON, *Parmenides*(çev. S. Babür), İmge Yay, Ankara, 1996; A. PRUSS, *Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, Cambridge University Press, New York, 2002; B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, Routledge, Londra, 1961; J. SHAND, *Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy*, Routledge, Florence, 1993; M. R. WRIGT, *Cosmology in Antiquity*, Routledge, London, 1995; E. ZELLER, *Grek Felsefesi Tarihi*(çev. A. Aydoğan), İz Yay., İstanbul, 2001.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, KSENOPHANES, MELISSOS, PARMENİDES, ZENON.

İ. Latif HACINEBİOĞLU

ELENKHOS; "çürütme", "sorgulama", "irdeleme" ve "inceleme" anlamlarına gelen Grekçe terimdir.

Terime söz konusu yalın ve sıradan anlamından nispeten bağımsız bir biçimde özel bir anlam kazandıran husus, onun ünlü antik Yunan düşünürü Sokrates'in meşhur çürütme yöntemini tanımlamasıdır. Gerçekten de felsefeyi salt kuramsal veya entelektüel bir faaliyet olmaktan çıkarıp neredeyse bir hayat tarzı hâline getirirken, bütün hayatı boyunca Atinalılarla felsefe tartışmış, onların ahlâkî bilgilerini ve hayat tarzlarını sorgulamıştır. İşte Sokrates'in bu negatif yöntemine "*elenkhos*" veya "elenktik yöntem" adı verilir.

Sokrates'in *elenkhos*u, biri bize Sokrates'in eğitim anlayışının ana düşüncesini veren bir teze, diğeri de onun beşinci yüzyıl Atina'sının moral ve politik düzeniyle ilgili bir temel tespite dayanır. Bunlardan birincisi, bilginin dolu bir kaptan boş bir kaba aktarılan sıvıya benzer bir şey olmadığı; dolayısıyla, bir öğretmen tarafından bütünüyle edilgen ve salt alıcı bir özneye aktarılamayacağı düşüncesinde ifadesini bulur. Bilgi, öğrenen tarafında yoğun bir araştırma çabasını gerektiren, onun bir şekilde kendisine mâl etmek zorunda olduğu bir şeydir. Üstelik, Sokrates'in sözünü ettiği bilgi, herhangi bir *tekhne* veya zanaat bilgisi olmayıp, kişinin bütün bir hayatını şekillendirecek ya da anlamlandırılacak moral bilgidir. Yine Sokrates, söz konusu ahlâk ve değer bilgisinin yerine, sağdan soldan derlenmiş birtakım kanaat ya da sanıların ikame edilemeyeceğini öne sürer.

Sokrates'in *elenkhos*unun gerisinde, ikinci olarak filozofun moral/politik kriz tespiti bulunur. Onun yaşadığı çağda, Atina'nın klâsik toplum düzeni fiilen çökmüş durumdaydı. Gerçekten de, özellikle Homeros'un eserlerinde yansıtılan toplum, bir insan hakkında verilebilecek en önemli yargıların, onun kendi payına düşen toplumsal işlevini yerine getirme tarzıyla ilgili olduğu bir toplumdu. Oysa beşinci yüzyılda büyük bir emperyal güç hâline gelen Atina'da, iktisadî değişmelerin sonucunda ortaya çıkan toplum, işlevlerin gereği gibi yerine getirilmesi bir yana, doğru algılanamadıkları; insanların, iyi bir hayattan ziyade, toplumsal ve politik açıdan salt güç ve başarı peşinde koştukları, hayli farklılaşmış bir toplum düzeni ortaya çıkmıştı. Bu büyük iktisadî ve toplumsal dönüşüm, Atina'da yalnızca bir zamanlar kabul edilen belli davranış kalıpları ya da eylem tarzlarını problematik hâle getirmekle kalmamış, fakat bir yandan da daha önceki dünyanın moral çerçevesini tanımlamış olan kavramları anlam kaybına uğratmış, en azından istikrarsızlaştırmıştı. Hızlı değişme süreci, üstelik, yeni toplum düzeninde, politik düzenin moral misyonunu zafiyete uğratmıştı.

Antik Yunan'da bütün bir moral kavramlar ailesinin, kabul edilmiş bir işlevler hiyerarşisiyle karakterize edilen belli türden bir toplumsal düzeni varsaydığı dikkate alınırsa, Yunanlı'nın adalet, erdem, iyilik ve cesaret benzeri klâsik etik kavramları, eski toplumsal düzene uygun düşen kavramlardı. Çünkü Homeros ve daha pek çok Yunanlı için, söz konusu toplum düzenine karşılık gelen tek bir ahlâkî düzen vardı. Kadîm değerler ve onları ifade eden etik kavramlar bu ahlâkî düzeni yansıtıyordu. Bu düzen baştan aşağı değişince, dolayısıyla söz konusu ahlâkî düzen de çökmüş oldu ve onu tanımlayan etik kavramların anlamları da bulanıklaştı; bütün bu kavramlar yoğun bir anlam kaybına uğradılar. Etiğin politikadan ayrılmaz olduğu Yunan dünyasında, Sokrates açısından, bu durum sadece bir ahlâkî krizi değil, fakat topluluk ruhunun kaybolduğu, birbirlerinden yalıtlanmış atomize yurttaşları öne çıkartan bireyci bir anlayışın baskın çıktığı Yunan kent devletini adım adım çökertecek olan bir politik krizi ifade ediyordu.

Sokrates, felsefesini işte bu krizle baş edebilmek, onu aşabilmek için bir ahlâkî ikna

veya çürütme yöntemi üzerine inşa etti. Atinalılara yanlış değerler peşinde olduklarını, ahlâkî konularda mutlak bir bilgisizlik içinde olduklarını göstermek için, bir ahlâkî reform yöntemi olarak *elenkhos*u, çürütme yöntemini geliştirdi. Onun felsefî soruşturma ve tartışmalarında kullandığı yöntemi, karşısındakini bir bilgisizlik bilincine ya da itirafına götürmek için geliştirmiş olduğu negatif bir yöntemdi. Başka bir deyişle, Sokrates birtakım ahlâkî doğruları dolayımsız olarak aktarmaya çalışan klâsik bir ahlâk öğretmeni değildi; bundan dolayı bildik felsefî yöntemlerden herhangi birini kullanmaya kalkışmayıp, bir ahlâk reformcusu olarak, Atinalılara hayatları üzerinde düşünmediklerini, hayatlarını sağlam birtakım moral ilkelere göre düzenlemediklerini, sağdan soldan derlenmiş birtakım malûmat kırıntılarını kendilerine rehber edindiklerini göstermek amacıyla, negatif, katı, alışılmadık ve yıkıcı bir yöntem benimsedi. Gerçekten de yönteminin temelinde insanın doğası ve potansiyeliyle, bilginin mahiyeti ve erişilebilirliğiyle, insan varlığında ahlâkî değeri yaratacak araştırmanın gerçek amaçlarıyla ve bireyin toplumdaki yeriyle ilgili birtakım temel kabuller bulunan Sokrates, onu betimlerken genellikle Grekçe "incelemek" (*eksetadzo*), "araştırmak" (*zeto, eroto*), "soruşturmak" (*skopo, diaskopo, skeptomai*), "sorgulamak" (*ereo, eneuno*) fiillerini kullandı. Çünkü onun gözünde, araştırılan, incelenen, sorgulanan, soruşturulan, sadece insanların erdem ya da ahlâkî bilgiyle ilgili inançları, moral hipotezleri değil, fakat aynı zamanda hayatları, yaşam biçimleriydi.

Söz konusu çürütme yöntemi uyarınca, Sokrates genellikle ahlâkî erdemler üzerine olan felsefî tartışmalarında, karşısına ilgili erdemin özünü, onun ne olduğunu bilen ve dolayısıyla, erdemli olduğuna inanan ve inanılan birini alır. Bu *Euthyphron*'da, kölesini öldürdüğü için, günâh işlediğine veya dinsizlik yaptığına inandığı babasını mahkemeye veren Euthyphron'dur; *Lakhes*'te, cesaret erdemi söz konusu olduğunda, savaşlarda gösterdiği cesaretle seçkinleşen asker Lakhes'tir; *Lysis*'te, birbirlerine duydukları muhabbetle ve dostluklarıyla tanınmış iki gençtir; *Menon*'da, erdemin ne olduğunu öğrenmek için Gorgias'ın peşinden koşarken, epeyce bir para dökmüş olan Menon'dur; *Gorgias*'ta yeni adalet yorumuyla nam salmaya başlayan Kallikles'tir, vb. Sokrates bu diyaloglarda, örneğin *Euthyphron*'da "Dindarlık nedir?", *Lakhes*'te "Cesaret nedir?", *Lysis*'te "Dostluk nedir?", *Kharmides*'te "Ölçülülük nedir?", *Hippias*'ta "Güzellik nedir?, *Menon*'da "Erdem nedir?", *Devlet*'te "Adalet nedir?" şeklini alan "X nedir?" sorusunu sorarak, onlardan ilgili erdemin doğru tanımını, bu konuda sahip oldukları bilgiyi aktarmalarını ister.

Sokrates, tartışma ya da diyalogun akışı içinde, kendisine ait pozitif hiçbir bilgi aktarmayıp, sadece sorduğu birtakım sorularla muhatabının başlangıçta öne sürmüş olduğu erdem tanımını, ahlâkî hipotez veya görüşü; onun ihtiva ettiği birtakım tutarsızlıkları, çelişkileri gözler önüne sermek suretiyle çürütür ve daha sonra yapılan birtakım tanım denemelerinin ardından, muhatabını başlangıçta öne sürdüğü erdem tanımını, ahlâkî hipotez ya da moral görüşü tamamen reddetmeye götürür. Başka bir deyişle, Sokrates'in karşısındaki kişinin verdiği ilk yanıttan sadece soru sormak suretiyle birtakım çelişik sonuçlar çıkarttığı bu süreç, tartışmacının getirmiş olduğu bütün tanımlar çürütülünceye ve onun verecek başka cevabı kalmayıncaya, yani o bilgisizlik itirafında bulununcaya kadar devam eder. Sonuç, onun karşısındaki kişinin bilgisizlik itirafıyla belirlenen mutlak bir *aporia*, entelektüel yönden ne yapacağını bilememe, zihinsel bir karışıklık ya da uyuşma hâlidir. Bu açıdan bakıldığında, Sokrates'in çürütme yönteminin, aynı zamanda bilgiye giden yolu kapayan olumsuz koşulları ortadan kaldırarak, insanları yanlış bir biçimde bildiklerini sanma evresinden bilgisizliklerinin bilincine varma evresine taşımanın, onları dogmatik uykularından uyandırmanın yöntemi olduğu söylenebilir. Söz konusu olumsuz yöntem hiçbir şekilde bilgi vermez, aksine bilgi sanılanı çürütüp, "zihinsel bir *katharsis* sağlayarak" bilginin üzerine yükseleceği sağlam temelleri hazırlar. Başka bir deyişle, çürütme yöntemi "ruhun gözünün açılması ve görünün, önyargının yanlışa sürükleyen dumanından ve ikinci elden bir görüşten daha fazla hiçbir şey olmayan sözde bilginin kibrinden temizlenmesidir."

Bununla birlikte, doğruluğu test edilen, sorgulanan veya çürütülen sadece erdem tanımları, başlangıç önermesi, ahlâkî bir tez

veya hipotez değildir; sorgulanan esas itibarıyla, moral açıdan bilgisizliği gösterilen kişinin hayat tarzıdır. Gerçekten de Sokrates, savunmasında jüri üyelerine, "ister genç, ister yaşlı, ister Atinalı ister yabancı olsun, en çok önemi haiz şeyleri bildiğini iddia eden herkesi sorguladığını" söyler. Onun gözünde hayatta en fazla önem taşıyan şey ise, "kişinin nasıl yaşaması gerektiği" sorusuna verilecek yanıttır. *Gorgias*'ta karşısındaki muhataplarla gerçekleştirdiği soruşturmanın, "kişinin ne olması gerektiği"yle ilgili bir araştırma olduğunu belirtmeye özen gösteren Sokrates, *Devlet*'te Thrasymakhos'a tartışmanın herhangi bir gündelik konuyla değil de, "insanların nasıl yaşamaları gerektiğiyle ilgili bir araştırma olduğunu" söyler. Bu yüzden bir rasyonel ikna yöntemi olarak çürütme yöntemini insanların kötü ve gerekli ahlâkî kavrayıştan yoksun yaşadıklarını göstermek, onların nasıl yaşamak gerektiğiyle ilgili olarak sağlam bir kavrayışa erişmelerinin önemini göstermek için kullanır. Yöntemin bu yıkıcı, negatif boyutu; Sokrates'in kendisine insanları, bildiklerini düşündükleri şeyleri gerçekte bilmediklerini göstermek suretiyle boş ya da temelsiz bilgelik iddialarından kurtarma görevi verdiğini söylediği Tanrı'nın ona yüklemiş olduğu misyonun bir parçası olmak durumundadır. O, bu çerçeve içinde, herkesle konuştuğunu veya tartışacağını söylese de, yukarıda da belirtildiği üzere, özellikle belirli bir erdemi, ahlâkî bir kavram ya da konuyu çok iyi bildiğini sanan kimseleri arar. Bu insanlar, erdemli bir insanın nasıl yaşaması gerektiğini güya bildiklerine inanan kimselerdir. Bu yüzden, iyi ve ahlâkî hayatın erdemli bir hayat olduğuna, erdemli olmanınsa kişinin erdemin ne olduğunu bilmesine bağlı olduğuna inanan Sokrates, sorgulama ve çürütme yöntemiyle, bir taraftan da insanların iyi ve ahlâkî hayatla ilgili yanlış inançlarını yıkmayı ve geçersizleştirmeyi amaçlar.

Çürütme yöntemiyle insanlara erdem konusundaki bilgisizliklerini, iyi yaşamla ilgili inançlarının yanlışlığını göstermeyi amaçlayan Sokrates'in bu yıkıcı sorgulamasının, hiç kuşku yok ki, pozitif, yararlı birtakım sonuçları olmak durumundadır. Gerekli ahlâkî bilgiye sahip olduğunu sanan insanların, bu bilgiye gerçekte sahip olmadıkları gösterilmezse eğer, bu yönde bir araştırmaya kalkışmaları ve dolayısıyla doğru yaşamaya başlamaları söz konusu olamaz. Sokrates çürütmeyle insanların başlangıçta sahip oldukları peşin hükümlerin, gelişigüzel oluşturulmuş önyargıların gerçek bir ahlâkî bilgi için bir engel oluşturduğunu göstermeyi amaçlar. Doğru ahlâkî yaşama, gerçekten sorgulanmış bir hayat sürme ve dolayısıyla, böyle bir hayat için gerekli doğru ahlâkî ilkelere, sorgulanmış ahlâkî ilkelere ulaşma yönünde bir ilerleme kaydedilecekse eğer, önce bilgi araştırması önünde aşılmaz bir engel oluşturan önyargıların ortadan kaldırılması, temelsiz bilgelik iddialarının yıkılması gerekir. Bu yüzden, çürütme yönteminin uygulandığı her seferinde Sokrates muhatabını bir *aporia*, bir ne yapacağını bilememe hâline götürür, onu bir bilgisizlik itirafına zorlar. Demek ki, Sokratik yöntemin olumsuz evresinin nihaî hedefini oluşturan bilgisizlik bilinci, bu bağlamda ikili bir anlam taşır: **(i)** İnsanların en temel konuda bilgi sahibi olabilmeleri, bilgi isteği ve araştırma arzusu duyabilmeleri için, bilgisizliklerini görmelerine ihtiyaç vardır. **(ii)** Sokrates'in kendi bilgisizlik itirafıyla birlikte, insanlar bu bilgiyi başka bir yerden öyle gelişigüzel devşiremeyeceklerini, bilginin mutlaka kişilerin kendisine mâl etmeleri, kendi araştırmalarıyla ortaya çıkarmaları gereken bir bilgi olduğunu görürler.

A. CEVİZCİ, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001; A. CEVİZCİ, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 4. baskı, 2006; G. KLOSKO, *The Development of Plato's Political Theory*, Methuen Inc., New York, 1986; A. MACİNTYRE, *Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. Hakkı Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2001; PLATON, *Diyaloglar I*, İstanbul, Remzi Kitabevi,1982.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, SOKRATES.

Ahmet CEVİZCİ

ELEST. *Kur'ân*'daki bir ayetten alınmış olan, *"ben değil miyim?"* anlamındaki *"elestu"*, Farsça'da *"elest"* şeklinde telaffuz edilir. İnsanların yaratılmasından önce ruhlar âleminde Allah kıyamete kadar gelecek bütün insanların ruhlarına hitap ederek *"Ben sizin Rabbiniz değil miyim"* demiş, onlar da *"evet"* cevabını vermişlerdir. Bu gerekçeyle "rûz-i elest: *elest günü*", bir bakıma "söz verme günü", "yemin etme günü" olarak öne çıkmıştır. Söz konusu olay rivayetlere göre; Arafât Vadisi, Arafât yakınlarındaki Vâdî-yi

Nu'mân; *Numân Vadisi* ya da Hindistan'da gerçekleşmiş, ruhlar, Allah'a söz verdikten sonra "cennetlikler" ve "cehennemlikler" diye iki gruba ayrılmışlardır.

Numân Vadisi, Mekke yakınlarında bir bölgenin adıdır. Klâsik rivayetlere göre, Cebrail, Allah'ın emriyle Adem Peygamber'in hacca gitmiş olduğu dönemde, Adem'in zürriyetinden kıyamete kadar gelecek olan insanların tamamını gördü ve Adem, onlardan Allah'ın varlığı ve birliği konusunda tanıklık aldı. *Kur'ân*'da değinilen konulardan *"elest"* olayı da, o gün gerçekleşmiştir. O gün Adem'in yüz yirmi oğlu vardı. Oğullarını iki gruba ayırdı. "Ashâbu'l-yemîn" olarak adlandırılanlara: *"Bunlar cennetliklerdir. Bu konuda şüphem ve korkum yoktur"*. "Ashâbu'ş-şimâl" olarak adlandırılanlara da: *"Bunlar ise, cehennem ehlidir. Bunda da bir şüphem yoktur."* dedi.

Adem, bir gün Kâbe'yi tavaf ettikten sonra dinlenmek için söz konusu vadiye gitmiş, orada uykuya dalmış, uyku esnasında Allah, soyundan geleceklerin tamamını kendisine göstermiş, daha sonra yüce âlemlerden, Adem ve zürriyetine; "Elestu bi-rabbikum: *Ben sizin Rabbiniz değil miyim*?" diye bir çağrı gelmiş, hepsi toplu olarak; "Belâ: *evet (rabbimiz sensin)*" demişlerdir.

> "Hem Rabbin Ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini alıp onları nefislerine karşı şahit tutarak: "**Rabbiniz değil miyim**?" diye şahit gösterdiği zaman "Evet Rabbimizsin, şahidiz!" dediler. Kıyamet günü "Bizim bundan haberimiz yoktu!" demeyesiniz." Arâf (7), 172.

Böylece, insanın söz verişiyle başlayan serüveni, olgunluğa erişmesi ve ölümüne kadar devam eden bir süreci gösterir. İnsan dünyada büyük bir emaneti taşımaktadır. Ancak o gün verdiği sözü, dünyaya indiğinde unutmuştur. Sûfîlere göre; ancak arifler, o ilk yaratılıştan önce verdikleri sözü tutabilir ve olgun insan makamına erişebilirler. Bu sözleşme, Fars tasavvuf tarihinde *"alıd-i elest"*, *"bâde-yi elest"*, *"bade-yi ezel"*, *"şarâb-i elest"*, *"câm-i elest"*, *"zevk-i elest"*, *"nidâ-yi elest"*, *"âlem-i zerr"*, *"rûz-i elest"*, *"peymân-i elest"*, *"mîsâk-i elest"*, *"sâkî-yi elest"*, *"mîsâk-i evvel"* vb. birçok kavramın "elest" eksenli olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hâfız-i Şîrâzî, elest günü yakut dudaklı sâkî tarafından kendisine verilen kadehteki şarabın bir yudumdan, bir ömür boyu sarhoş olduğunu, ezelde verilen badeden kendisi gibi sarhoş olanların aslâ kendine gelemeyeceğini, ezel sultanının aşk üzüntüsüyle dolu hazineyi bizlere teslim ettiğini, bu yüzden dünyaya ve "harabe" olarak nitelediği bu âleme geldiğimizi ifade eder.

Ey **elest** günü aşkıyla canımı sarhoş eden,
Ben dünyadan gidince de, kalır bu can sarhoşluğum!

Hallâc-i Mansûr

Ezel gününden beri sarhoşum henüz,
Elest arzusuyla secdedeyim henüz.

Ferîdüddîn-i Attâr

Bizden önce canınız, içti **elest** şarabını,
Hepimiz o bir yudumla sarhoşu olduk **elest**'in.

Ferîdüddîn-i Attâr

Adı Ömer'in burada putperest idi,
Ancak mümin idi adı, **elest**'te.

Mevlânâ Celâluddîn

Kıyametin akşamında aklı başına gelir,
Elest sabahı şarap içmiş olanların.

Sa'dî-yi Şîrâzî

Nasıl uyanırız biz, **elest** sâkîsinin elinden,
Sarhoş gözünün hatırasına senin, kadeh almışız biz.

Hâcû-yi Kirmânî

Bekleme ben sarhoştan itaat ve sözümde durmamı,
Kadeh çekmekle ün saldım çünkü ben **elest** günü.

Hâfız-i Şîrâzî

Git be zahit, kınama tortulu şarap içenleri!
Vermediler bize başka bir hediye **elest** günü!

Hâfız-i Şîrâzî

Ne mutlu Hâfız gibi olanlara!
Elest şarabından bir kadeh alanlara!

Hâfız-i Şîrâzî

Allah ve kullarının ruhları arasında yapılan, Zerdüşt inanışındaki Ahura Mazda ile kutsal ölümsüzlerden sayılan iyilik güçleri Ferveherler arasında varılan fizik ötesi âlemlere ait, ruhlar dünyasında gerçekleşen bir sözleşmeyi andıran bu anlaşma, ezelî zamanlarda insan ile Allah arasında kurulan bir dostluk, aşk ve sevgi ilişkisinin göstergesidir. Ünlü sûfîlerden İbn Hafîf-i Şîrâzî'nin öğrencilerinden, aşk konusunda en eski kitaplardan birini kaleme almış olan Ebu'l-Hasan Alî b. Deylemî, "elest"i, *"Allah ile kullar arasındaki sevginin kaynağı"* olarak görür. Ona göre; insanlar bu anlaşma esnasında Allah'ın sesini duymuş, onu görmüş, onu duymanın, onunla

konuşmanın ve onu gözleriyle görmenin verdiği zevkle sevgisini gönüllerine yerleştirmişlerdir. Aynu'l-kuzât-i Hemedânî de bu konuda şunları söyler: "*Allah, elest günü güzelliği ve konuşma şarabını insanlara içirdi. Onlar bu sonsuz zevk veren şarabın sarhoşluğunda sonunda nelerle karşılaşacaklarını bilmeden Allah'a bu sözleri verdiler. Böylece bilmeden çok büyük sıkıntılar ve yüklerin altına girmiş oldular.*" Cüneyd-i Bağdâdî de, benzer ifadeleriyle Adem'in zürriyetinden söz alınması konusunu değerlendirirken, "*Bu anlaşmanın Allah ile kulları arasındaki aşk ve sevginin temel taşı olduğunu*" ifade eder.

Burada sözü edilen "elest" olayıyla *Kur'ân*'ın bir başka yerindeki (Ahzâb (33), 72) "bâr-i emanet" kavramı arasında da çok yakın bir ilişki söz konusudur. Bunların her ikisi de, Allah ile insanlar arasındaki yakın ilişki ve sevgiyi simgelemektedir. Bazı sûfîler, bütün yaratıkların yüklenmekten kaçındıkları "emanet yükü"nün "*aşk*" olduğu; bazıları da onun "marifet", "şeriat", "akıl" ve "seçme yetisi" olduğu kanısını taşırlar. Ancak bu konudaki değerlendirmelerin ortak noktalarından en dikkat çekeni, "*büyüklüklerine rağmen insan dışında hiçbir varlığın kabul etmediği bu yükün, çok ağır bir görev, taşınması zor bir yük olduğu*"dur. İnsan dışındaki yaratıkların bu göreve "evet" dememesinin gerekçesi de budur. İnsan, hem "elest" ve hem de "emanet yükü" olayında kendisini riske atmış, ağır yüklerin altına girmeye söz vermiştir.

Çekemedi gökler ***emanet yükü***nü,
Kur'a çektiler, ben deliye çıktı.

Hâfız-i Şîrâzî

"Elest" sorusuna "belâ: *evet*" diyerek cevap vermek, insanın bu evrendeki sorumluluğunu kavramasını gerektirir. Bu görevi önemsememek Ferîdüddîn-i Attâr'ın deyimiyle; "*verdiği sözde durmamak*", "*sözünü inkâr etmek*" anlamını ifade eder. Nefsin arzuları yolunda atılan her adım, "*ezelde sevgiliye verilen söze vefasızlık göstermek*", "*vefasızlık yolunda yürümek*" demektir. Yine Attâr'a göre; aşkı dillendiren, sevgiyi simgeleyen "elest" sözüne bağlı kalmak, "*nefsin arzularına hayır demek*", bunun tersi ise, "*belalar ve sıkıntılarla boğuşmayı kabullenmek*" anlamını ifade eder.

Dinledin ya can kulağıyla elest'i,
"**Belâ**" demekte kusur etme sakın.
Elest sözünü verdin önceden sen,
Belâ'ya baş kaldırma daha sen.
Önceden sen verdin ya söz,
Nasıl isyankar olursun şimdi sen?!

"Belâ/belî: *evet*" ile "belâ: *bela, sıkıntı*" sözcükleri ve sıkıntılar arasındaki ilişki insanoğlunun alın yazısı olarak kabul edilir. Bu konuya hemen bütün mutasavvıflar dikkat çekmişlerdir. "Belî: *evet*" demek; "*Allah ile aşk sözleşmesi yapmak*"tır. Aşk, belasız ve sıkıntısız aslâ yaşanamaz. Attâr'a göre; Allah'ın insanlardan söz aldığı mecliste insanlara, "evet" demenin ardından gelecek sıkıntılar konusunda aydınlatıcı bilgiler verilmiş, ancak Allah'ı görme sarhoşluğunda kendilerinden geçmiş nefisler o zevk içerisinde başlarına gelecek sıkıntıları farkına varmadan kabul etmişlerdir. Sûfî literatürde bu konuyla ilgili alabildiğine geniş değerlendirmeler yer almaktadır. Bütün bu eserlerde vurgulanmak istenen en önemli noktalardan biri, aşk yolunda "evet" karşılığında "bela"nın istenen, kabul edilen bir sonuç olduğudur. Sehl-i Tusterî, "belâ"yı: "*hakka ulaşma yolunun şartı*" olarak tanımlar. Bazı sûfîlerce "belâ"; "*arifleri ışığı, müritleri derin uykulardan uyandıran bir güç, gaflette olanları yok eden bir nitelik*"tir. Hallâc-i Mansûr; "*her zaman kendisine söz verilen sultanın belalarını istediklerini ve onlara razı olduklarını*" söyler.

Hitap geldi: "İstiyorsanız bizi eğer,
İstemektesiniz **bela** dalgalarını siz."
İşittiklerinde o canlar hakkın hitabını,
O mutluluktan kükreyiverdiler:
"Feda olsun o **bela**ya canlarımız.
Göster sen bize her istediğini."

Ferîdüddîn-i Attâr, "elest" sorusuna "belâ: *evet*" diyenlere verilen "aşk emaneti"nin; sıkıntılar ve üzüntülerin kaynağı olduğunu, bu "evet"in hep üzüntü meyvesi verdiğini vurgularken; "*bütün bu sıkıntılara ve üzüntülere dayanma gücü olmayanların "aşık" adını almaya yaraşır olmadıklarını*" söyler.

Yok aşk dünyasının; ne başı, ne ayağı,
Yok gönül kanından başka kılavuz, yok.
Aşık olan, başından ayağına kadar,
Kana bulanmıştır gül gibi, ilk adımda.
Sızdırmaya başladı **Elest** yarası yine,
Sabahleyin olan derdim tazelendi akşam yine.

Orfî-yi Şîrâzî

Öte yandan "Elest"in, "bâr-i emânet" ile de ilgisi vardır. *Kur'ân* yorumcularının çoğuna göre; "*din*", "*dinin kuralları*", "*insanların yapmakla yükümlü oldukları görevler*", "*Allah'ın*

emirleri ve yasakları"dır. Allah, din emanetini gökler ve yerlere vermek istemiş, ancak onlar bu yükün altından kalkamayacaklarını söyleyince, insanlara vermiş ve onlar da bu emaneti kabul etmişlerdir. Bunların dışında bâr-i emânet; ahlâkî, sosyal ve siyasî birtakım anlamlarla da yorumlanmıştır. Örneğin adalet anlamıyla yorumlanması sosyal-siyasî boyutunu gösterir. Tasavvuf terimi olarak: "*Allah'ın insanlara kendini tanımaları ve sevgisine erişebilmeleri için vermiş olduğu bir vergi, yaratılıştan sahip olunan bir yetidir.*" Sûfîler, "bâr-i emânet"i; bazen "*akıl*", bazen de "*marifet/Allah'ın zatı ve sıfatları konusunda bilgi sahibi olma, erişilmesi zor gizliliklere ulaşma bilgisini elde etme*" olarak yorumlarlar. Bunun yanı sıra, Muhyiddîn-i Arabî'nin (ö. 638/1241) de aralarında yer aldığı birçok sûfîye göre emânet; "*evrenin yaratılışının, insanın var edilişinin sebebi olan aşk*"tır.

Kur'ân'a göre, Allah, insanoğlunu seçkin olarak yarattı, kutsal emanetine onu lâyık gördü. Onu göklerin ve dağların yüklenmek istemediği çok ağır emanetini teslim etmek için özel olarak seçti. Bu emanetin ne olduğu konusunda araştırmacılar, bilim adamları ve sûfîler değişik yorumlar yapmışlardır. Emanetin kapsamında; Allah'ın emirleri ve yasakları, ibadetler, dinî yükümlülükler, ilâhî sırlar bulunduğu kanısı yaygındır. Bazıları da söz konusu emaneti Hâbîl; insanı da Kâbîl olarak yorumlamışlardır. Bu konudaki en güzel açıklamalar arasında sûfîlerin yorumları yer alır. Necmuddîn-i Dâye (ö. 654/1256), Allah'ın insanlara yüklediği emanetin "marifet" olduğu kanısındadır. Çünkü gerçek marifet, ancak insan tarafından algılanabilir. İnsan işte bu özelliğiyle diğer bütün varlıklardan öne çıkmış, en seçkin yaratık olmuştur.

Söz konusu emanet sadece insana verilmiştir. Bu, insanoğluna Allah'ın yeryüzündeki vekilliği görevinin verilmiş olması anlamını ifade eder. Yine geniş anlamıyla buradaki emanet diğer varlıklarda bulunmayan sadece insana verilmiş özelliklerin tümü için de kullanılır. Bütün bunların temelinde; Allah'ın insanları özel olarak yaratması, ilâhî ruhtan ona üfürmesi ve ilâhî ışıkla onu yaratması yatmaktadır. "*Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı.*" ve "*Hatırla o zamanı ki Rabbin meleklere:'Ben, kupkuru bir çamurdan, değişken, cıvık balçıktan bir insan yaratacağım' demişti. Onu, amaçlanan düzgünlüğe ulaştırıp öz ruhumdan içine üflediğim zaman, önünde hemen secdeye kapanın.*" (Hicr (15), 27-28) ayetindeki "*...içine ruhumdan üflediğim zaman...*" ifadeleri de insanın Allah ile doğrudan ilişki kurabildiği ve onun her konuda diğer yaratıklar arasından sıyrıldığı ve ayrıcalıklı olduğunu göstermektedir. Melek ve toprağın aşkı bilmemesi, insanın aşkı ve marifeti kavrayabilmesi Allah'ın o yetiyi ona yerleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Adem, bütün bu ilâhî vergilerden dolaysız olarak yararlanmaktadır.

> "Evet Biz, **o emaneti** göklere, yere ve dağlara sunduk da, onlar onu yüklenmeğe yanaşmadılar ve ondan korktular da insan yüklendi onu. O gerçekten çok zalim, çok cahil bulunuyor" Ahzâb (33), 72.

Ne dağların, ne göklerin ve ne de yerlerin taşımaya dayanamadıkları bu emanet yükünü küçücük yapısına rağmen insanoğlunun kabul etmiş olmasını, bazıları onun gönül sahibi olmasına bağlarlar. Gönlün ve kalbin taşıyacağı yükü bedenler taşıyamaz. Yaratıkların en seçkini olan Adem, büyüklüklerine rağmen gökler ve yerlerin emaneti kabul etmediklerini görünce gelip ağır yüklerin güçle değil, idealle, azimle çekilebilir olduğunu göstermek için bu yükü kabul etti.

J. ÂMÛZGÂR, *Târîh-i Esâtîrî-yi Îrân*, Tahran 1381 hş.; C. ÂŞTİYÂNÎ, *Zertuşt, Mezdiyesnâ ve Hukûmet*, Tahran 1381 hş.; H. BERZGER – M. RIZÂ, *Şâh-i Nebât-i Hâfîz*, Tahran 1382 hş.; A. E. DİHHUDÂ, *Luğatnâme-yi Dihhudâ*, Tahran 1346 hş., "Vâdî'n-nu'mân", XLIX; C. DUSTHÂH, *Avestâ*, Tahran 1381 hş.; FERÎDUDDÎN-İ ATTÂR, *İlâhînâme* (nşr. Fuâd-i Ruhânî), Tahran 1365 hş; FERÎDUDDÎN-İ ATTÂR, *Mantıku't-tayr* (Dorc 2), "Hikâyet-i Mahmûd"; B. FURÛZANFER, *Şerh-i Mesnevî-yi Şerîf*, Tahran 1381 hş.; HÂFIZ-İ ŞİRÂZÎ, *Dîvân-i Hâfız-i Şîrâzî* (nşr. M. Bihişlî), Tahran 1377 hş.; N. M. HEREVÎ, "Bâr-i Emânet", *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, Tahran 1367 hş.; J. R. HINNELLS, *Şınâht-i Esâtîr-i Îrân* (çev. J. Amûzgâr – A. Tefezzulî), Tahran 1382 hş.; B. HURREMŞÂHÎ, *Hâfıznâme*, Tahran 1372 hş.; H. Ş. MÂZENDERÂNÎ, *Ferheng-i Şâhnâme/Nâm-i Kesân ve Câyhâ*, Tahran 1377 hş.; M. S: MEVLÂYÎ, *Tecellî-yi Ustûre Der Dîvân-i Hâfîz*, Tahran 1368 hş.; M. MU'ÎN, *Mezdiyesnâ ve Edeb-i Fârsî*, Tahran 1338 hş.; C. OŞÎDERÎ, *Dânişnâme-yi Mezdiyesnâ*, Tahran 1371 hş.; T. PÛRNÂMDÂRİYÂN, *Gomşode-yi Leb-i Deryâ*, Tahran 1382 hş.; Z. SAFÂ, *Hemâseserâyî Der Îrân*, Tahran 1367 hş.; İ. SIDDÎK, *Târîh-i Ferheng-i Îrân*, Tahran 1338 hş.; S. ŞEMÎSÂ, *Ferheng-i Telmîhât*,

Tahran 1375 hş.; M. C. YÂHAKKÎ, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, Tahran 1375 hş.; K. ZEMÂNÎ, *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-yi Ma'nevî*, Tahran 1382.

Ayrıca **bkz.**, TASAVVUF.

Nimet YILDIRIM

ELEŞTİREL AKILCILIK. Akılcı bir felsefî bir tutumun "eleştirel" sözcüğüyle nitelenebilirliği tarihsel olarak Sokrates'e kadar geri götürülerek düşünülebilse ve sözgelimi modern felsefede Kant'ın üç ana yapıtının her birinde "eleştiri" ifadesi kullanılsa da, akılcılığın (en azından felsefedeki yerleşmiş kullanımında), bilginin olanaklılığını kabul etmesi bağlamında bir tür dogmatizme yol açtığı ve nihaî olarak eleştiriye kapalı olduğu kabul edilebilir. Bu açıdan, akılcı filozoflar için eleştiri, Descartes'ın kuşku sürecinde belirdiği gibi, sık sık *geçici* bir uğrak mahiyetine bürünür. Dahası, eleştiri yalnızca akılcılığa özgü bir tutum olmayıp, belki de daha çok felsefe tarihinde deneyimci geleneğe atfedilebilecek temel bir karakteristiktir. Bunlarla birlikte, klâsik akılcılığa ve deneyimciliğe keskin eleştiriler getirmiş, 20. yüzyılın en etkili bilim felsefecilerinden ve entelektüellerinden biri olan Karl Raimund Popper, bilinçli bir biçimde kendi epistemolojisini veya bilim felsefesini adlandırmak için "eleştirel akılcılık" ifadesini kullanmış ve akılcılıkla eleştirelliği, mutlak bilginin olanaksız olduğu düşüncesine de yaslanarak, ilginç bir biçimde birleştirmeye çalışmıştır. Fakat eleştirel akılcılık, Popper'ın tasarladığı şekliyle, yalnızca epistemolojik bir tutum değil, ilk bakışta hemen dikkat çekmese de, güçlü bir "etik" vurguyu içeren ve daha geniş bir bağlamda değerlendirilmesi gereken, deyim yerindeyse, bir *weltanschauung*'dur.

Conjectures and Refutations [Tahminler ve Çürütmeler] adlı kitabının giriş makalesi "On the Source of Knowledge and of Ignorance"da, herhangi bir bilgi anlayışını savunmanın aynı zamanda etik problemlerle çok yakın bir ilişkisi olduğu konusuna dikkat çekmek için Russell'ın görüşlerinden faydalanan Popper, Russell'la uygunluk içinde, örneğin, epistemolojide rölativizmin ya da nesnel bir doğru olmadığı fikrinin veya epistemolojik pragmatizm ya da hakikatin yararla aynı şey olduğu anlayışının, otoriter ve totaliter fikirlerle yakınlığı olduğunu iddia eder. Ona göre, özellikle pozitivistçe algılanışı içerisinde felsefî bilginin, dünyayı biçimlendirmek için kullanılamayacağı, felsefenin salt bir dil çözümlemesi olduğu kabul edilmiştir. Ancak, der Popper, nadir de olsa filozoflar da zaman zaman fikir üretir ve bu fikirler gündelik hayatı olumlu ya da olumsuz bir tarzda etkileyebilecek bir potansiyele kapı açarlar. Sözgelimi, tüm bilginin göreli olduğu savı, rahatlıkla eylemlerimizi rasyonel bir tarzda yönlendiremeyeceğimiz şeklindeki nihilist öğretilere veya anarşist tutumlara yola açabileceği gibi, bütün bilginin eleştirel bir süreç neticesi oluştuğunu kabul etmek, demokratik bir toplum modeline kaynaklık edebilir. Öyleyse, kendisine yaslanılan epistemolojik anlayış yalnızca bilgi iddialarının meşruiyet zeminini belirlememekte, aynı zamanda pratik hayatımıza doğrudan ya da dolaylı etkide bulunarak, etik ve politik deneyimlere kaynaklık edebilmektedir. Bu konuyu Popper, epistemolojinin ve dolayısıyla bilim felsefesinin temel problemleri doğrultusunda yeniden düşünmeyi önerir.

Logik der Forschung [Bilimsel Araştırmanın Mantığı]'nın üçüncü önsözünde, "bilgimizin entelektüel bir bulmaca", "varsayımlardan oluşmuş bir ağ", "sanılardan örülmüş bir kumaş" olduğunu vurgulayarak, kesin bilgiye aslâ ulaşamayacağımızı, bu bağlamda yalnızca "gerçeğe yaklaşma olanağı"ndan söz edilebileceğini imleyen Popper, kendi bilim felsefesi yaklaşımını "entelektüel alçakgönüllülüğe bir çağrı" olarak nitelendirir (1998: 40-1). Popper'a göre, hemen hemen herkesin bir felsefesi bulunur ve bu olgu, aslında felsefenin bir uğraş olarak neden gerekli olduğu konusunda bir haklılandırma girişiminin de ana dayanağını sunar. Yine de, herkesin şöyle veya böyle bir felsefesi bulunsa da, bunlardan her biri aynı ölçüde değerli değildir. Söz konusu olgu, aynı zamanda, farkında olunsun olunmasın, bilinçli bir şekilde dile getirilsin getirilmesin, herkesin bir bilgi görüşü olduğunu da imler. O hâlde, felsefeden yola çıkarak mevcut felsefelerin bir eleştirisine girişmek kaçınılmaz bir görev olacaktır. Bilgi görüşlerinin veya daha özel olarak epistemolojinin ise, felsefe yapma tarzlarını çeşitli açılardan belirlediği açıktır. Epistemolojinin tarihsel gelişimine bakıldığında, bu disiplinin temel sorusunun/sorununun "Acaba bir şey bilebilir miyiz?", Kant'çı bir ifadeyle söylenir-

se, "Neyi bilebilirim?" olduğu saptanacaktır. Bu açıdan, felsefenin başlangıcından beri tartışılan bilgi probleminin odağında Popper'a göre, "bilgimizin kaynağının ne olduğu sorusu" bulunmaktadır (2005b: 58). Ancak problemi bu şekilde formüle etmek, ilk bakışta dikkat çekmese de kendiliğinden otoriter kimi içerimler taşır.

Bilgi iddialarının, sarsılmaz bir temel arayışı ile ilintili olarak formüle edilmesini, bilgiyi akıl veya deneyim gibi "yetkin" olduğu kabul edilen bir kaynağa yaslama arzusu olarak nitelendiren Popper, bu fikri, "insansal bilgi konusunda bir otoriteyi şart koşuyor olması" dolayısıyla eleştirmektedir (Popper 2005b: 58). Ona göre, geleneksel epistemolojiyi biçimlendirmiş olan "bilginin kaynağının ne olduğu" sorusunun, çok daha alçakgönüllü bir soruyla değiştirilmesi gerekir. Dahası, bilginin yetkin ve sarsılmaz kaynağını aramaya yönelmiş sorunun devlet felsefesinde de "Kim yönetecek?" şeklinde geleneksel bir muadili bulunmaktadır. Aynı doğrultuda bu soru da, Popper'a göre, "kötü ya da beceriksiz yönetimlerden mümkün olduğunca az zarar görmeleri için politik kurumlarımızı nasıl yapılandırabiliriz?" şeklinde kurularak yeniden ifade edilmelidir. Böylece ilkinin aksine yeni formülasyon, akılcı bir tartışma zeminini doğurabilir. İşte, bilginin kaynağına ilişkin sorunun da, akılcı bir zemine dayandırılmak için yeni baştan ele alınması gerekir. Popper'ın belirttiğine göre, geleneksel bilgi kuramındaki "kaynak" sorusu, "yanlış yola saptırmayan ve kuşku duyduğumuzda son merci olarak başvurabileceğimiz kaynaklar"ı saptamaya yöneliktir.

Ancak o, bilgimizin ne son, ne de ideal bir kaynağı bulunduğunu kabul eder. Yetkin bilgiyi hedefleyen söz konusu soru, "yanılgıları keşfeden ve onları ortadan kaldıran bir yol var mıdır?" sorusuyla yer değiştirmelidir (2005b: 60). Anlaşılacağı üzere, bu stratejiyle, "köken"e ait bir soru, deyim yerindeyse, "durum"a ait bir soruyla devre dışı bırakılır. İlk soru, yetkin bir fikir bağlamında dolayımlanmakta olup, "bilginin ancak soyağacıyla meşrulaştırılabileceği inancıyla" ve "bilgimizin ilk çıkış noktasını" saptama güdüsüyle biçimlenmiştir. Popper'a göre, böyle bir soru altında, genelde bilinçli olmasa da, metafizik bir düşünce, "ırkçı, arı bir bilgi, tahrif edilmemiş bir bilgi, en yüce yetke, belki de tanrı tarafından türetilmiş ve bu nedenle soylu bir bilgi düşüncesi" bulunmaktadır (2005b: 60-1). Oysa insanın her zaman bilgisizlik durumunda bulunduğunu savlayan ve etik bir yönelimle biçimlenmiş ikinci soru ise, "arı, tahrif edilmemiş bilginin ve hatasız kaynakların olmadığı, köken ve arılığa ilişkin sorunun, geçerlilik ve doğruluk sorusuyla karıştırılmaması gerektiği düşüncesinin bir vargısıdır" (2005b: 61).

"Biliyorum" ifadesinin, Popper'a göre, "bildiğimi iddia ettiğim şeyin doğruluğu", bunun "kesinliği" ve son olarak "yeterli nedenlerin var olması" durumunda, geçerli bir dilsel kullanıma gönderme yaptığı kabul edilmiştir. "Klâsik bilgi kavramı"nın kökeninde olan bu anlayış, "bilinen şeyin doğruluğunu ve kesinliğini, bunu kesin kabul etmek için de yeterli nedenlere sahip olmamız gerektiğini" ileri sürer (2005b: 46). Şimdi, "tahrif edilmemiş bilgi" düşüncesinin bu anlayışın kalbi olduğu açıktır. Öte taraftan yukarıdaki ikinci soru ise, klâsik "bilgi" kavramına bir karşıtlık içinde, "hiç ya da çok az şey bildiğimizi savlayan, yanlış olabilirlik veya hata yapabilirlik öğretisiyle, 'doğru hiçbir şey' bilmiyor olduğumuzu ileri süren Sokratik yaklaşımla" paralellik içindedir (2005b: 47). Bu durumda Popper'a göre, sorgulanması gereken tek şey, "modern doğa bilimlerinde de Sokratik bilgisizlik öğretisinin yerinin olup olmadığıdır" (2005b: 48). Bu saptamaların biraz daha belirginleştirilmeye ihtiyacı vardır. Bu nedenle, Xenophanes'in, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nda ve daha birçok metinde kendisine olağanüstü bir değer verilen bir fragmanına yönelmek yararlı olacaktır: "Açmadılar başından tanrılar her şeyi ölümlülere / Ama onlar zamanla bulacaklar arayarak daha iyiyi. / Ulaşamadı hiç kimse, tanrılar ve sözünü ettiğim / Tüm şeyler hakkındaki kesin gerçeğe, ulaşamaz da. / Açıklasa da biri kusursuz gerçeği, / Kendisi bilemeyecektir bunu; / Her şeyin sanılardan dokunmuş olduğunu."

Fragmanın temel içerimi, Popper'a göre, iki iddiayla irtibatlandırılabilir. Bunlardan ilki, doğruluğun herhangi bir ölçütünün olmadığını, doğruya ulaşılsa bile bundan emin olunamayacağını iddia ederken; diğeri, doğruyu arama sürecinde "rasyonel gelişimin bir ölçütü"nün bulunabileceğini içerir (2005b: 52-3). İlk bakışta hemen tutarsız ol-

duğu fark edilebilecek bu yargılar Popper'a göre, klâsik bilgi tasarımından kopularak, "bilgi"nin "eleştirel" bir uğraş neticesi elde edilen dinamik bir veri olduğu kabul edildiği zaman, birbirleriyle uyumlu kılınabilir. Peki, bilginin eleştirel bir uğraş olması ne demektir? Bu sorunun, bilginin kökeni ve arılığı ile bilginin geçerliliği ve haklılığı sorunuyla, dahası, bilgi ve etik tartışmasıyla ve nihayet eleştirel akılcılıkla nasıl bir ilgisi vardır? Konuya bir giriş yapabilmek için, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nın temel iddialarına, oradan da Popper'ın bilgi anlayışının biyolojik içerimlerine ana hatlarıyla yönelmek gerekir.

Hazırlayıcı Uğrak: Bilime Sınır Çizme Problemi

Bilimsel Araştırmanın Mantığı'nın daha ilk satırları, ister kuramsal ister uygulamalı alanlarda çalışsın, bilim adamının görevinin, önermeler veya önermelerden oluşmuş bir sistem ileri sürerek, bunları adım adım denetlemekten oluştuğu olduğu tespitiyle açılır. Özel olarak söylenirse, "ampirik bilimler" alanında, bilim adamları hipotezler veya kuramlar oluşturarak, bunları gözlem ve deneyime karşı sınar. Bu bağlamda Popper'a göre "bilimsel araştırmanın mantığı" ya da "bilim mantığı", söz konusu işlem süreçlerinin mantıksal olarak çözümlenmesinden, yani, ampirik bilimlerin yöntemlerinin irdelenmesinden oluşur (1998: 51; 2002: 3). Geleneksel bakış açısında doğa bilimleri, özünde deney, gözlem ve nihayet tümevarım yöntemiyle işleyen bir bilgisel etkinlik olarak kabul edilmiştir. Bu açıdan bilimsel araştırmayı konu edinen bir etkinliğin ise, söz konusu yöntemleri analiz eden, giderek de bir "tümevarım mantığı" oluşturması gereken bir uğraş olması gerektiği iddia edilmiştir. Oysa Popper'a göre, ampirik bilimler "tümevarım yöntemi"yle karakterize edilseler de, aslında mantıksal bir bakış açısından yönelindiğinde, sayıları ne kadar çok olursa olsun, tekil önermelerden genel önermelere ulaşılamaz. İşte bu bağlamda, tümevarımsal çıkarımların geçerli olup olmadığı veya hangi koşullarda geçerli olduğu konusu "tümevarım problemi"ni oluşturur (1998: 52; 2002: 4).

Bilindiği üzere söz konusu problem, doğruluğu veya geçerliliği deneyime dayanan tümel önermelere ilişkin bir sorun olarak ortaya çıkar. Bir başka deyişle, tümel önermelerin deneyimle bilindiği iddia edildiğinde, tümel önermelerin doğruluğunun esas olarak tekil önermelerin doğruluğuna indirgenebileceği kabul edilir. O hâlde, doğa yasalarının doğruluğunun saptanması sorunu, tümevarımsal çıkarımların geçerliliği sorunundan başka bir şey değildir (1998: 52; 2002: 4). Ancak Popper için, burada Hume'un etkisi hemen görülmektedir, tümevarım ne *a priori*, ne de analitik (yani totolojik), ne de deneyimle ulaşılabilen sentetik bir ilkedir. Tümevarımı haklı çıkarmaya çalışan girişimlerin çoğu, söz konusu işlem için yine tümevarımı kullandıklarından, sonsuz bir geriye gidişe düşmek de kaçınılmazdır. Öte taraftan bu yöntem, aynı nedenlerden dolayı, olasılık hesabı kullanılarak da haklı çıkarılamaz. Şimdi, eğer tümel yasaların deneyimle bilindiği öne sürülüyor ve bu yasaların tekil önermelerin doğruluğunun bilgisine indirgenebileceği kabul ediliyorsa, o zaman, bilimi bilim-olmayandan ayırmak için tümevarım ölçütüne başvuruluyor demektir.

Burada bir örnek olarak Reichenbach'a gönderme yapan Popper, bilimsel kuramların doğruluğu konusunun pozitivistlerce tümevarım ilkesine başvurularak halledilmeye çalışıldığını belirtir. Reichenbach'a göre, bu ilkenin bilimden elenmesi, kuramların doğruluğu veya yanlışlığına dair bir belirleme yapmayı engelleyecek, dolayısıyla da bilimle bilim-olmayan ayırt edilemeyecektir (1998: 52; 2002: 4-5). Görüldüğü üzere, tümevarım probleminin bu etkili eleştirisi, yepyeni bir problem doğurur: Bilimle bilim-olmayanı ayırma sorunu veya "sınır çizme problemi". Eğer bir tümevarım mantığı bulunmuyorsa, bilimsel olan iddialarla bilimsel olmayanlar birbirlerinden nasıl ayrılacaktır? Bu sorunu bir çözüme kavuşturabilmek için Popper, "bilgi psikolojisi" ve "bilgi mantığı" arasında bir ayrım yapar. Bunlardan ilki, yeni bir fikrin, bir hipotezin veya bir kuramın zihne nasıl geldiğini araştırırken, diğeri, bir fikrin, hipotezin veya kuramın doğruluk ya da geçerliliğinin nasıl sağlanabileceğini irdeler. Bu açıdan bilim mantığının temel ilgisi, bilimsel bir yasaya nasıl ulaşıldığı değil, şöyle ya da böyle ileri sürülmüş, bilimsel bir yasanın veya kuramın nasıl doğrulanacağı veya nasıl haklılandırılabileceğinden oluşmaktadır. 20. yüzyıl bilim felsefesinin temel çıkış

noktalarından "keşif bağlamı" ve "doğrulama bağlamı" ayrımını farklı bir terminolojiyle devam ettiren söz konusu anlayışın büyük önem taşıyan esas vurgusu, bir önermenin epistemolojik veya mantıksal bir bakış açısından irdelenebilmesi için, daha önceden öne sürülmüş, yani dilsel bir formülasyona dökülmüş olması gerekliliğindeki ısrarda yatar. O hâlde, Popper *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'nda bilgi savlarını soruşturma yolunda, (yukarıda sözü edilen) bilginin hangi kaynaktan elde edildiği problemini devre dışı bırakarak ilerler. Bu belirlemeler, Popper'ın kariyerinin sonraki aşamalarında, "üç dünyalı bilgi kuramı" çözümlemesiyle sürdürülüp daha da netleştirilecektir.

Popper'a göre, ampirik bilimleri, "hem matematik ve mantık, hem de 'metafizik' sistemlerden ayıran ölçütlerin" nasıl elde edileceği sorunu, "sınır çizme problemi" olarak adlandırılır (1998: 58; 2002: 11). Buradaki "ampirik bilimlerin sınırlarını çizme problemi", yine onun kariyeri içerisinde, giderek bilimle bilim-olmayanı, bilimle metafiziği ayırma problemi ve nihayet, eleştirilebilir savlarla eleştiriye kapalı savları birbirinden ayırma problemi hâline gelmiştir. Zira o, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*'ndan itibaren, neo-pozitivistlerin aksine, metafizik bir düşünüşü tamamen reddetmez. Bilimsel kuramların gerek oluşması sırasında, gerekse de geliştirilmelerinde, metafizikten tamamen kaçınılamaz. Hatta öyle ki, "bir parça dogmatizm" bile süreç içerisinde gerekli veya yararlı olabilir. Dahası o, sonraki dönemlerinde kendisini "metafiziksel bir gerçekçi" olarak bile adlandırmıştır. Popper için bu ve benzer durumlardaki asıl sorun, metafiziğin nasıl üstesinden gelinebileceği değil, metafiziğin sınanabilir önermeler veya kuramlar oluştururken, verimli ve eleştirel bir düzlemde nasıl kullanılabileceğidir. Bu belirlemeler aşağıda görüleceği gibi, eleştirel akılcılık söz konusu olduğunda, *hoşgörü ve tevazunun sınırlarında* yeni bir felsefe yapma tarzının öncü fikirlerine kaynaklık edecektir.

Şimdi, doğrudan doğruya sınırlandırma ölçütüne dönülürse, Popper'a göre, bir kuram deneyimle sınanabiliyorsa, o kuram bilimsel olarak kabul edilebilir demektir. Yukarıdaki saptamalarla birleştirilirse, "sınama" denilen işlemdeki kilit nokta, işlemin "tümdengelimsel" bir süreç olmasında yatar. Bir başka deyişle, daha önceden çeşitli şekillerde oluşturulmuş önermelerden veya kuramlardan (bunların nasıl elde edildiği ve oluşturulduğuyla bilim mantığı ilgilenmez), deneyimle ilişkilendirilebilir önermeler türetilir. Ancak bilim adamları Popper'a göre, önerme dizgelerinden sınanabilir veya deneyimle bağlantılandırılabilir önerme türetme işlemini, başlangıç önermelerini doğrulama değil (ki bu neo-pozitivistlerin görüşüdür), tam aksine yanlışlama adına yaparlar. Zira, belirli bir kuramdan türetilebilecek tek tek önermelerin doğrulanması, mantıksal olarak kuramın da doğrulandığı anlamına gelmez. Öte taraftan, kuramdan türetilen önermeler kuramı yanlışlamak için kullanıldığında, bu sefer karşımıza Popper'ın iddiasına göre, yepyeni bir olanak çıkar. Daha açıkçası, "bütün X'ler Y'dir" gibi kuramsal bir sistem yerine işlev görebilecek bir ifadeden türetilen tek tek önermeleri ne kadar doğrulamış olursak olalım, sistemin kendisinin bir doğrulanmasını elde edemeyiz. İşte, tümevarım probleminin temel güçlüğünden yararlanarak asimetrik bir bakış açısına geçmeyi öneren Popper, "Y-olmayan bir X" bulmayı deneyerek, yani bir karşı-örnek arayarak, kuramı yanlışlamaya çalışmayı bilimsellikle ilişkilendirir. Ona göre, Marksizm ve psikoanaliz gibi öyle kuramlar bulunmaktadır ki, bunların savunucuları, doğrulayıcı örnek bulmakta hiçbir sıkıntı çekmezler. Ancak ilginç bir biçimde, söz konusu kuramlar ve benzerleri *doğrulama enflasyonu* sunarlarken, yanlışlamaya kendilerini tamamen kapatmışlardır. Bu açıdan Popper'a göre, doğrulama bir kuramın bilimselliğinin göstergesi olamaz. Eğer bir kuram deneyime dayanarak yanlışlanabiliyorsa, o kuram geçici bir süre için işlev görebilir ve bu olgu bize bilimselliğin doğasını verir. Bu noktada Popper, ancak yanlışlarımızdan yeni bir şeyler öğrendiğimizi belirterek, bir kuramın potansiyel yanlışlamalara açık oluşuyla, o kuramın bilgisel içeriği arasında bir bağ kurar.

Popper'ın ana hatlarıyla bu şekilde gelişen bilim felsefesi, bilimin pratikteki işleyişine uygun olmadığı gerekçesiyle, bir taraftan neo-pozitivistler ve diğer bilim felsefecileri, öte taraftan da özellikle, 20. yüzyılın olağanüstü etkili bir başka bilim felsefecisi olan, Thomas S. Kuhn tarafından eleştirilmiştir. Görüşlerini Popper'ınkilerle karşılaştırdığı

bir· makalesinde Kuhn, Popper'ın bilimsel gelişmeyi ve bilgiyi, bilimin yalnızca "dinamik dönemlerine" ait karakteristikleriyle açıklamaya çalıştığını belirterek, bilim adamlarının bilimin olağan-üstü uygulamaları için değil, olağan/normal uygulamaları için yetiştirildiklerini vurgular [Hatta Kuhn'a göre, "bilime geçişe damgasını vuran şey eleştirel söylemin bir yana bırakılması"ndan oluşur (Kuhn 1994: 326-7)]. Bu klâsik eleştiriye göre, bilim adamları pratikte bilimsel kuramları yanlışlamaya değil, pozitivistlerde olduğu gibi işlemese de, doğrulamaya çalışırlar. Tartışmaların bilim felsefesi literatüründeki teknik detayları konu dışında bırakılırsa, Popper'ın daha *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* gibi erken dönem bir yapıtında özel olarak bilim felsefesi bağlamında geliştirdiği yanlışlamacılık fikrinin, bilginin doğası ve eleştirel akılcılığa dair çözümlemelerine bir geçiş teşkil ettiği belirtilebilir. Böylece bilime sınır çizme problemine bir çözüm önerisi olarak sunulan yanlışlama pratiği, giderek yeni bir felsefî öğretinin temellerini oluşturacaktır.

Biyolojik Bir Fenomen Olarak "Problem Çözme"

Popper'a göre, ister doğa bilimleri ister sosyal bilimler olsun, her tür epistemik etkinlik "problem"lerle başlar. Bu ise aslında, çok daha önceleri Yunan felsefesinde "merak" olarak adlandırılan fenomenin insanın dünyasında görünüşe çıkmasından başka bir şey değildir. Böylece, tarihsel bir gönderme dolayımında, bilimlerin kökenine ilişkin bir saptamayı genel olarak insan doğasına dair bir belirleme içerisinden geçerek anlamlandırmaya çalışan Popper, tüm yaşamın bir "problem çözme" sürecine tekabül ettiğini iddia eder. Ona göre, rahatsızlık veren bir olguyla, yani bir problemle karşılaşan herhangi bir organizma gibi insan varlıkları da, karşılaştıkları problemi gidermek için kimi "denemeler" geliştirir. Süreç içerisinde, bazı denemelerin yetersiz kaldığı veya işlevsiz olduğu anlaşıldığı için elendiği veya "ortadan kaldırıldığı", bazılarının ise sorunu giderdiği anlaşılır. Böylece, bir problemin çözümü bir başka problemin doğuşunu tetikleyerek, organizmalar "deneme-yanılma" denilen bir yöntemle "öğrenme" etkinliğini gerçekleştirirler. Söz konusu süreci, "problem", "çözüm denemeleri" ve "ortadan kaldırma" adımlarından oluşan üç boyutlu bir şemayla özetleyen Popper, bu şemanın "özünde çoğulcu" bir düşünüşe kaynaklık ettiğini vurgular. Buna göre, her ne kadar ilk aşamayı teşkil eden "problem", kimi zaman tekil bir biçimde ortaya çıksa da, ikinci aşamada tam bir çoğulluk baş gösterir. Zira burada problemi çözmeye yönelik tek bir deneme değil, doğal olarak birden fazla deneme gelişir. Bu belirlemeler ışığında, tekrar bilim kuramına veya bilim mantığına dönülürse, görüşlerini daha fazla somutlaştırmak için Popper, "bilimin biyolojik bir olgu olduğu" tezini ileri sürer (2005a: 18). Bir başka deyişle, yukarıdaki üçlü şema, aynı ilkeler korunarak bilimlere de uygulanabilir. Bilimde de "çıkış noktası her zaman bir *problemdir* veya problematik bir durumdur." İkinci olarak, "bunu *çözüm denemeleri* izler. Bunlar her zaman kuramlardan oluşur ve kuramlar da *birer deneme* olduklarından, çoğunlukla hatalıdırlar: Bunlar her zaman için birer hipotez veya tahmindirler ve öyle de kalırlar." Ve nihayet üçüncü olarak, "bilimde de yanılgılarımızın *ortadan kaldırılmasıyla*, yanlış kuramlarımızın *ortadan kaldırılmasıyla* öğreniriz."

Bu çözümleme, bütün bilgi kuramının merkezî sorununu aydınlatmaya hizmet eder: "İnsan ürünü olan bilimde, özgün olan nedir? Bir amiple Newton veya Einstein gibi büyük bir bilim adamı arasındaki belirleyici fark nedir?" (2005a: 20). Bu sorunun cevabı, Popper'ın "eleştirel akılcılık" olarak adlandırdığı anlayışın iç-özünü kurar.

Popper'ın ifadesiyle, "bilimde özgün olan şey, *eleştirel yöntemin* bilinçli bir şekilde uygulanmasında yatar." Ona göre, bilgilerimiz arasında en güvenilir olan bilimsel bilginin olağanüstü bir hızla gelişmesi ve ilerlemesi, yalnızca eleştirel yöntem vasıtasıyla açıklanabilmektedir. Ancak söz konusu yöntemin "icadı, betimleyici bir insan *dilini*, eleştirel *tanıtlar* geliştirebilecek bir dili varsayar. Hatta eleştirel yöntem, bir yazının bulunmasını da varsayabilir. Çünkü eleştirel yöntemin özünde, çözüm denemelerimizin, kuramlarımızın ve hipotezlerimizin, bir dil aracılığıyla formüle edilerek, objektif olarak *ortaya konulması* yatmaktadır, öyle ki, bunlar *bilinçli olarak eleştirel bir incelemenin* nesnesi hâline getirilebilsin" (2005a: 20-1). O hâlde denilebilir ki,

yukarıdaki şemanın ikinci aşaması çoğulluğa bir gönderme yaparken, son aşama "ortadan kaldırma", bilim kuramının en merkezî konumunu işgal eder. Bir başka ifadeyle, bir amiple bir bilim adamını birbirinden ayıran sınır, bilginin bilim öncesi düzeylerinde "pasif olarak maruz kalınan" ortadan kaldırma sürecinin "aktif bir sürece" dönüştürülmesinde yatar: "Bilimsel yöntemin ve bilimsel yaklaşımın getirdiği büyük yenilik, bilimde ortadan kaldırmaya aktif olarak ilgi gösteriyor olmamızdır. Çözüm denemeleri nesnelleştirilerek, çözüm denemelerimizle özdeşleşmemiz engellenir. Amip yanlışlamadan kaçınır: Beklentileri kendisinin bir parçasıdır, ve beklentilerin veya hipotezlerin bilim öncesi icracıları, hipotezlerinin çürütülmesi sonucu genellikle yok edilirler. Buna karşın Einstein, hipotezini nesnelleştirmiştir. Hipotez onun dışındaki bir şeydir; bilim adamı, kendisi yıkıma uğramadan, hipotezini eleştirileriyle yok edebilir. Bilimde, "kendimiz yerine hipotezlerimizi öldürürüz" (2005a: 23).

Eleştirel Akılcılık: Etik Bir Yönelim

Bilgilenmenin özünde eleştirel bir yönteme gereksinim duyması, Popper'a göre, bir taraftan, çeşitli şekillerde oluşturulmuş veya elde edilmiş kuramların yanlışlayıcı bir sürece dayandırılarak sınanması gerektiğini imlerken, diğer taraftan, insanın edinebileceği bilginin "kesin değil", ancak "geçici" olabileceğini açığa çıkarır. Bu son yönelim Popper'ın bilgi konusunda nihaî bir "kesinlik"ten vazgeçerek, "hakikate yaklaşma" fikrine geçiş yapmasına hizmet eder. Çok tartışılan bu düşünce açısından, "bilim hakikat arayışı" olmakla beraber, buradaki "hakikat", "kesin doğru olma"yı içermez. Çünkü doğa bilimsel olanı da dâhil, tüm bilgi, kimi kuramların geçici bir süre yanlışlamaya dayanabildiği, "tahminler"den ve "varsayımlar"dan oluşur. Burada ayrıntısına girilmesine olanak bulunmayan bu savlarını Popper, "ne hakkında konuştuğumuzu hiçbir zaman bilemeyiz" gibi ifadeleriyle sık sık desteklemiş ve kimilerince kuşkuculuğa ve hatta irrasyonalizme kaydığı gerekçesiyle eleştirilmiştir (dahası, bazı bilim felsefecileri tarafından "irrasyonel bir rasyonalist" olmakla itham edilmiştir). Eleştirilere karşın yine de Popper, kimi kuramlarımızın gerçekten doğru olma olasılığı bulunduğunu kabul etse de, bunu hiçbir zaman bilemeyeceğimizi vurgulamıştır. Bu noktada tekrar Xenophanes ve Sokrates'le kurulan bağa geri dönülürse, Popper, mutlak bir kesinliğin bulunmadığı veya elde edilemeyeceği bir dünyada, verimli bir araç olarak kullanabileceğimiz tek aracın "tartışma" veya "eleştirel söylem" olduğunu ifade eder. Söz konusu anlayış ona göre, "eleştirel akılcılık" nitelemesiyle adlandırılabilmekte olup, "aslında Yunanlılar'a borçlu olduğumuz bir yaklaşımdır." Fakat bu yaklaşım, hem modern felsefede Descartes'ın "entelektüalist" akılcılığından, hem de Kant'ın eleştirel felsefesinden farklıdır. Zira bu düzlemde artık, "Nereden biliyorsun? İddianın kaynağı, temeli ne? İddianın altında hangi gözlemler yatıyor?" gibi "geleneksel" ve "totaliter" sorunlara yer yoktur. Bütün bu soru(n)lara karşı verilen tüm yanıt özlüce şu cümlelerde kendini gösterir: "Ben, bir şey *bildiğimi* söylemiyorum ki: Ortaya attığım iddia yalnızca bir *tahmin*, bir varsayımdır. Kaldı ki, tahminimi dayandırmış olabileceğim kaynak ya da kaynaklarla uğraşmaya da zaten değmez: Olası birçok kaynak olabilir; hangisinin doğru olabileceği konusunda da hiçbir fikrim yok. Başlangıç noktasının ya da kökenin, bu doğruyla hiçbir ilgisi yok. Fakat tahmin yürüterek çözmeye çalıştığım sorunla ilgileniyorsan, bana büyük bir katkıda bulunabilirsin: Tahminimi, elinden geldiğince en katı biçimde eleştirmeye çalış! Eğer iddiamı çürütebileceğine inandığın bir deney aklına gelirse, ben de, seninle birlikte, iddiamı çürütmeye hazır olacağım" (2005b: 62-3).

Görüldüğü üzere eleştirel akılcılığın esas motivasyonu, onun insan varlıkları olarak her birimizin yanılabileceği saptamasına dayanır. Öyle ki Popper, epistemolojik bir çıkış noktasının ötesinde, giderek varoluşsal sınırları belirlemeye hizmet eden bir insanlık durumu çözümlemesine yaslanır: "Ben haksız olabilirim ve sen haklı olabilirsin; hakikate çaba göstererek belki daha yaklaşırız" (2000: 198).

Bu noktada felsefe tarihi ile bir hesaplaşma içerisinde akılcılığın çeşitli anlam katmanlarını birbirinden ayırmaya çalışan Popper, geliştirmeye çalıştığı akılcılığın her şeyden önce bir entelektüalizm, Platon'daki gibi idealist bir sezgicilik ve kapsayıcı bir öğreti olmadığını, toplumu mutlak temellere dayanarak biçimlendirmeye çalışan bir görüşe

kaynaklık edemeyeceğini, dahası, hiçbir şekilde basit bir epistemolojik sorun, yani bir "düşünce ve zevk meselesi" olmadığını vurgular. Tam aksine eleştirel akılcılık, bütün savlarımızın eleştiri süzgecinden geçmesi gerektiğini kabul eden, eleştiri sonucu bile tekrar yeni bir eleştiriyi tesis etmeye ve bu anlamda yanlışlarımızdan veya hatalarımızdan öğrenmeye çalışan, bütün bunları gerçekleştirirken de, bireysel etkileşime özerkliğe saygı duyarak izin veren, ve en nihayetinde "etik bir seçim" olan bir görüştür. Ona göre, eleştirel akılcılık, en iyi, "eylemsel bir tutum veya davranış" olarak karakterize edilebilir. Bu tutum, bir taraftan bilimsel tutuma, "hakikati ararken iş birliğine ihtiyaç duyduğumuza ve tartışmanın yardımıyla, zamanla nesnelliğe yakın bir tutuma varabileceğimize inanan" bir yaklaşıma yakınken; diğer taraftan, "temelde eşitlikçi ve insancıl bir görüşle birlikte" ortaya çıkar.

Görüldüğü gibi, başlangıçta bilime sınır çizme problemine bir çözüm önerisi olarak ileri sürülen yanlışlamacılık fikri, Popper'ın kariyeri boyunca giderek bütünlüklü bir eleştirel söylemin biçimlenmesine olanak tanımış, en nihayetinde de etik bir tutumun temel bileşeni hâlini almıştır. Öyle ki, "Bilgi ve Gerçeğin Biçimlenmesi", "Bilgikuramı ve Barış Sorunu" gibi onun son dönem yazıları veya konuşma metinlerinden birçoğu, epistemolojik ve etik kategorilerin dikkate değer bir bileşiminden oluşur ve Popper, "eleştirel akılcılık" adlı bir anlayış geliştirmenin yanında, felsefenin iki temel alanının da üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken bir sentetik birliğini sunar.

T. KUHN, *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler* (çev. Y. Şahan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994; K. R. POPPER, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*(çev. İ. Aka - İ. Turan), YKY, İstanbul, 1998; K. R. POPPER, *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt II: Hegel, Marx ve Sonrası*(çev. H. Rızatepe), 4. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000; K. R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge Classics, London & New York, 2002; K. R. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge Classics, London and New York, 2004; K. R. POPPER, *Hayat Problem Çözmektir*(çev. A. Nalbant), YKY, İstanbul 2005a; K. R. POPPER, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*(çev. İ. Aka), YKY, İstanbul, 2005b.

Ayrıca **bkz.,** AKILCILIK, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, POPPER, POZİTİVİZM, YANLIŞLAMACILIK.

Ümit ÖZTÜRK

ELEŞTİREL POZİTİVİZM, klâsik pozitivizmin varolanla ilgili iddialarından, metafiziksel unsurlarından arındırılmasından sonra, Mach ve Avenarius'ta ortaya çıkmış olan şeklini tanımlar. Gerçekten de, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde, pozitivizm Ernst Mach ve Richard Avenarius'un eserleri yoluyla daha eleştirel bir şekil almıştır. Almanya ve Avusturya'da, bu eleştirel pozitivizm, empiriyokritisizm olarak bilinmekteydi.

Buna göre, diğer pozitivistler için olduğu gibi, kendileri için de olguların yegâne gerçekliği meydana getirdiği Mach ve Avenarius'tan her ikisi de, olguların birbirleriyle ilişkili ve birbirlerine bağımlı duyumların göreli olarak istikrarlı kümeleri veya grupları olduğunu savunmaktaydı. Duyumlar, onlara göre, hem fizikî cisimlerin ve hem de algıların ya da bilincin veya benliğin kuruluşunda boy gösteren yalın öğelerdir. Ne fizikî ne de psişik olan bu öğeler nötr öğelerdir; hâl böyle olduğunda fizikî olanla psişik olan arasındaki bütün tözsel farklılıklar ortadan kalkar. Bu bakış açısından, bir şey bir duyumlar kümesi olup, şeyin düşüncesi "algılandığı" veya "temsil edildiği" düşünülen kümeyle aynıdır. Avenarius için şeyin öznenin bir modifikasyonu veya bilincin bir parçası olarak görülmesine yol açan içselleştirme işlemi "saf" (yani, sahici ya da gerçek) deneyimin yanlışlanması veya çarpıtılmasıdır.

Gerek Avenarius ve gerekse Mach'ın gözünde, bilim, genel olarak da bilgi sadece insan organizmasının sonsuz duyumlar kümesiyle başa çıkmak ve bu duyumlar ışığında kendisini koruyacak şekilde eylemde bulunmak için kullandığı bir alettir. Bilimin işlevi öyleyse tefekküre dönük, ya da kuramsal bir işlev değil fakat ekonomik bir işlevdir. O en azından eylem ilkesine uyar ve onun amacı organizmanın çevresine her aşamada biraz daha çok uymasının sağlamaktır.

Kavramlarla, bilimsel yasalarla ve nedensellikle ilgili klâsik pozitivizmden oldukça farklı kuramlar, empiriyokritisizmin en önemli sonuçları olarak karşımıza çıkar. Gerçekten de Mach'a göre, bir kavram, çok sayıda olguyu öbekleyen ve bu olguların

biyolojik yönden önemli unsurlarını -yani, organizmada uygun tepkiyi teşvik etmeye dönük unsurları- hesaba katan seçici bir soyutlamanın sonucu olmak durumundadır. Biyolojik bakımdan önemli tepkiler çeşitliliği olgular çeşitliliğinden çok daha küçük olduğu için, yapılacak ilk iş olguları, uygun bir tepki projesini meydana getiren kavramlar aracılığıyla sınıflamak ve basitleştirmektir. Ve insanların olgularla karşı karşıya geldikleri zaman farklı ilgileri olduğu için, olguların aynı düzenine gönderme yapan farklı kavramlar vardır. Laborantın, hekimin, hâkimin, mühendisin ve bilim adamının farklı kavramları olup, onlar bu kavramları kendilerinin ilgilendiği tepki veya tepkiler öbeğini yaratmaya uygun düşecek şekillerde tanımlarlar.

Klâsik pozitivizmin olgular arasındaki sabit bir ilişki (kendisinin de bir olgu olduğu düşünülen bir ilişki) olarak anladığı yasa kavramı eleştirel pozitivizmde radikal bir dönüşüme uğramıştır. İngiliz Karl Pearson *The Gramer of Science* [Bilimin Grameri, 1892] adlı eserinde, zamanın biliminin temel ilkelerinin bir özetinin verir. Pearson'un eseri her ne kadar Machçı kavramlardan yararlansa da, Mach'ın kendisine de pek çok yönden ilham vermiştir. Buna göre, Pearson bilimsel bir yasanın, bağlayıcı bir emir değil, fakat bir tasvir olduğunu öne sürer: O, "algılarımızın akışını açıklamaz, fakat dış dünyaya projekte ettiğimiz duyu izlenimlerini açıklar."

Mach da aynı şekilde betimleme yerine, yasanın fenomenlerle ilgili betimlemelerimize koyduğu bir sınırlamadan söz etmeyi tercih etti. O, yasanın "onu ister eylemin bir sınırlaması, doğada olup bitenle ilgili sağlam bir rehberlik ya da ister temsillerimiz ve düşüncelerimizle ilgili bir gösterge olarak mütalaa edelim, her zaman imkânların bir sınırlaması olduğunu" söylüyordu.

Mach ve Pearson yine nedensellik düşüncesini, gereksiz bir antropomorfik tasarım olarak değerlendirdikleri güç düşüncesinden arındırmanın yollarını aradılar. Söz gelimi Mach, neden kavramının yerine matematiksel fonksiyon kavramının ikame edilmesi gerektiğini savundu. Buna göre, bilim çok çeşitli öğeleri bir denklemde bir araya getirmeyi başardığı zaman, her öğe başka öğelerin bir fonksiyonu olup çıkar. Öğeler arasındaki bağımlılık karşılıklı ve eşzamanlı bir bağımlılık hâline gelirken, nedenle sonuç arasındaki ilişki tersine çevrilebilir bir ilişki olur. Tersinmez düzeniyle birlikte zaman, işte bu bakış açısından duyumlar düzeyinde kalıp, bir duyum olarak gerçek olur. Oysa bilimin zamanı olguları düzenlemeye ve onlarla ilgili öndeyide bulunmaya yarayan ekonomik bir kavramdır.

Mach'ın bir öğrencisi olan Joseph Petzoldt da aynı çizgiler üzerinde, nedensellik yasasının yerine, karşılıklı eylem durumlarına uygulanacak "tekli belirlenim yasası"nı geçirmeye çalışmıştı. Bu yasaya göre, her fenomen için, fenomenin farklı belirlenim imkânlarını dışta bırakacak şekilde belirlenmesine izin veren yollar bulunabilir. Petzoldt, bu yasanın bir fenomeni belirleyen veya onunla nedeni arasına giren sonsuz koşul arasından fenomenin kendisinin belirlenimine etkin biçimde katılan koşulların seçimi ve tespitine izin verdiği kanaatindeydi. Nitekim, o, söz konusu betimsel yasa kavramından bilimsel yasaların, fizikî değil de yalnızca mantıksal zorunluluğa sahip olduğu sonucunu çıkarttı: "Gezegenlerin hareketleriyle ilgili teori kendi içinde mantıksal olarak daire teorisi kadar zorunludur; her iki durumda da mantık ve zorunluluk zihinsel olarak kendilerinden yola çıktığımız tanım ve aksiyomlarda bulunur, fakat duyu izlenimlerinin ardışıklığında varolmaz. Tasarımlar sadece tasarımlar ve düşünceler dünyasında bulunur ve bilinçsiz ve mantıkdışı bir biçimde algılar dünyasında taşınır."

Pozitivizmin Empriyokritik dalı, Viyana Çevresi'yle genel olarak neopozitivizmin en önemli ve doğrudan temsilcisidir. Dünyanın gerek fizikî ve gerekse psişik bütün olgularını meydana getiren nötr öğeler olarak Pearson tarafından sözü edilen duyu izlenimleri; Mach, Avenarious ve Petzoldt tarafından sözü edilen duyumlar, tam tamına, Ludwig Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosohicus*'unda ve Rudolf Carnap'ın *Der Logische Aufbau der Welt* adlı eserinde sözünü ettiği temel ya da elementer deneyimlere tekabül eder. Zorunluluğun mantık alanıyla sınırlanması ve buna paralel olarak doğa yasalarının ampirik önermelere indirgenmesi de, Wittgenstein, Carnap ve Hans Reichenbach'ın yeni pozitivizminin bir karakteristiğidir. Nedensellik ilkesinin eleştirisi de, empriyo-kritisizmde kuantum mekaniği konusunda özellikle Philipp Frank ve

Reichenbach tarafından geliştirilen mütalaalar yoluyla sıklıkla gündeme gelir. Bilimsel önermelerin gözlem ve deney yoluyla, yani ampirik olarak doğrulanabilirliği ilkesi ve bu önermeleri sürekli olarak sınamaya ve tashih etmeye duyulan ihtiyaç gibi, bilimin bütün düzeylerinde önem kazanan öndeyiye yapılan vurgu da hem empiriyo-kritisizm hem de mantıkçı pozitivizmin bir sonucudur. Empiriyo-kritisizmde olmayan şey, çağdaş neopozitivizmde merkezî bir yer işgal eden mantık ve dil vurgusudur. Söz konusu vurgu, matematiksel mantık alanında özellikle Bertrand Russell tarafından yapılan çalışmaların eseri olan bir gelişmedir. Buna göre, empiriyo-kritisizm, çağdaş neopozitivizmin bir karakteristiği olan, mantığa dönük ilgi ve matematikle mantıksal ilkelerin doğasıyla ilgili ünlü linguistik teori, Ludwig Wittgenstein tarafından geliştirilmişti. Anlamlı tümce ve soruları anlamlı tümce ve sorulardan ayırmak amacıyla doğrulanabilirlik ilkesinin kullanılması, son tahlilde Hume'un izlenimler ve idelerle ilgili teorisinden türer, fakat ilkeyle sistematik şekli içinde Viyana Çevresi'nin yayınlarından önce karşılaşılmaz.

A. J. AYER, Logical Positivism, New York, Free Press, 1939; D. G. CHARLTON, Positivist Thought in France During the Second Empire 1852-70, Oxford, 1959; W. M. SIMON, European Positivism in the Nineteenth Century, Ithaca, NY, 1963; J. WATSON, Comte, Mill and Spencer: An Outline of Philosophy, Glaskow, 1895.

Ayrıca **bkz.,** COMTE, EVRİMCİ POZİTİVİZM, MACH, MANTIKÇI POZİTİVİZM, POZİTİVİZM.

Nicollo ABBAGNANO

ELEŞTİREL REALİZM, bilim felsefesinde, ünlü İngiliz felsefecisi Roy Bhaskar'ın geliştirmiş olduğu bir yaklaşımı tanımlar. Bu yaklaşım, Bhaskar tarafından transendental realizm ile eleştirel doğalcılıktan hareketle oluşturulmuştur.

Transendental Realizm

İngiliz felsefeci Roy Bhaskar'ın (1975, 1986, 1989, 1991, 1993, 1994) geliştirdiği eleştirel realizm yaklaşımı, esas olarak bilim felsefesinde pozitivist anlayışa bir alternatif olarak ortaya atılmıştır. Eleştirel realizmin temel savı, bilimin nesnesinin gözlemin temel aldığı "olay" (*event*) değil, kendileri gözlenemese de var olan ve bu olayları ortaya çıkaran "açıklayıcı yapılar" ya da "yaratıcı mekanizmalar" (*generative mechanisms*) olduğu ve bilimin ödevinin bu yapı ve mekanizmaların işleyişini ortaya koymak olduğudur. Bu bakımdan eleştirel realizm ilk kez, pozitivizmin iki temel tezine yöneltilen eleştiriler demetinin bir parçası olarak kendini göstermiştir (Bhaskar 1994: 36-40). Bu tezler, bilimin gelişimi itibarıyla tekçi (*monistik*) olduğu yani, gözlem yoluyla geçersizliği gösterilen teoriler yoluyla, çizgisel olarak ilerlediği düşüncesi ve bilimin yapısı itibarıyla tümdengelimci olduğu, yani gerek teorilerin geliştirilmesinde (*hipotetiko-dedüktif*) gerekse de açıklama modellerinde (*dedüktif-nomolojik*) tümdengelimsel akıl yürütmenin geçerli olduğu düşüncesidir. İlk teze yönelik eleştiriler bilim felsefesinde, Quine'den başlayan, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend çizgisini ortaya çıkarmıştır; ikinci teze yönelik eleştiriler de daha çok M. Scriven, M. Hesse ve Rom Harré'nin açtığı yoldan ilerlemişlerdir. Özellikle Bhaskar'ın akademik danışmanı olan Harré'nin 1960'larda yaptığı bilim felsefesinde "Kopernik Devrimi'nin" gerekli olduğu, yani bilim felsefesindeki temel odak noktasının olaylar ve gözlemler ya da genel olarak bilgi kuramının değil, ancak bu gözlemleri ortaya çıkaran gerçek varlıkları dikkate alan varlık felsefesinin olması gerektiği çağrısı, Bhaskar'ın kendi çalışmalarını uyaran en önemli etken olmuştur. Bu bakımdan, eleştirel realizm bilim felsefesinde ortaya çıkan iki önemli odak kaymasını temsil etmektedir (Bhaskar, 1991: 140). İlk olarak, varlık felsefesi açısından, olaylardan mekanizmalara doğru bir kayma, ikinci olarak da felsefî açıdan, bilgi kuramından varlık felsefesine doğru bir kayma.

Eleştirel realizmin iki önemli kurucu öğesi bulunmaktadır. İlk olarak doğa bilimleri için geliştirilen "transendental realizm" (Bhaskar 1975), ikinci olarak da toplum bilimleri için geliştirilen "eleştirel doğalcılık" görüşleri (Bhaskar 1989). Aslında "eleştirel realizm" teriminin kendisi, bu iki yaklaşımın adlarının bir araya getirilmesiyle türetilmiştir. (Bu bakımdan Bhaskar'ın eleştirel realizmi, 20. yüzyıl başında daha çok A.B.D.'de geçerli olan ve R. W. Sellars, B. H. Bode ve A. W. Moore gibi felsefecilerin benimsediği "eleştirel realizm" yaklaşımından farklılık

gösterir.)

Transcendental realizm yaklaşımı, bilimsel bilginin nesnelerinin, kendileri gözlenebilir nitelikte olmasa da, var olan ve yarattıkları olaylara indirgenemeyecek olan gerçek yapılar ya da mekanizmalar olduğunu ileri sürmektedir (Bhaskar, 1991a: 458). Bu yapı ya da mekanizmaların işleyişi, yarattıkları olaylardan ontolojik olarak ayrıdır; genellikle onlarla uyum içinde olmak zorunda değildir; hatta bazen bu olaylara karşıt bile olabilir (Bhaskar, 1991a: 458). Dünya olaylardan değil, fakat bu yapı ve mekanizmalardan kurulu olduğu için, bilimin ödevi bunların işleyişini ortaya koyabilmektir (Bhaskar, 1975: 47). Bu görüş, Bhaskar'ın kendi deyişiyle, "varlık felsefesi açısından cesur, bilgi kuramı açısından temkinli" (Bhaskar, 1989: 176) bir yaklaşımdır. Bilimsel etkinlik, gerçek yapı ve mekanizmaların bilgisine ulaşmayı gerektirdiği için rasyonel ve ilerlemeci bir etkinlik olsa da, bu yapılar çok katmanlı ve karmaşık "açık sistemleri" içerdiğinden, bunların bilgisine ulaşılıp ulaşılmadığı hiçbir zaman bilinemeyebilir. Zaten bu yüzden, özellikle toplum bilimlerinde eleştirel bir bakış açısı her zaman gereklidir.

Eleştirel realizm, pozitivist bilim felsefesinin iki önemli ilkesine, yani bilimsel yasaların ampirik düzenliliklere dayandığı görüşü ile yasaların olayları dikkate alan örnekler yoluyla doğrulandığı (ya da yanlışlandığı) *(instance confirmation)* görüşüne karşı çıkmaktadır (Bhaskar, 1989: 124). Pozitivist anlayış, nedenselliği olaylar arasında değişmeyen bağlantılar ile, yani nedensellikten aynı nedenlerin aynı etkileri doğurması durumunda, söz edilebileceği düşüncesiyle açıklayan Humecu nedensellik anlayışını benimsemektedir (Bhaskar 1975: 141). Bu durumda, nedensel yasalar her zaman ampirik düzenliliklere, ampirik düzenlilikler olaylara, olaylar da duyu deneylerine indirgeniyor demektir (Bhaskar, 1989: 15). Bunun anlamı, Humecu yaklaşımın dünyanın birbirinden ayrı, atomistik olaylar arasındaki değişmeyen bağlantılarla kurulu olduğunu kabul ediyor olmasıdır. Bu bakımdan, yaklaşım, belirli tipte bir insan anlayışını, yani insanların yalnızca verili olguları ve aralarındaki değişmeyen bağlantıları kaydeden pasif alıcılar olduğu düşüncesinin benimsenmesidir (Bhaskar, 1975: 198). Bu anlayışın, özellikle toplum bilimleri açısından önemli bir içerimi de, metodolojik bireycilik anlayışından oluşur. Kısaca, pozitivist yaklaşım bir "üçleme"ye dayanmaktadır: Hume'cu nedenselliğe dayanan ampirik realizm, varlık felsefesine ilişkin önermelerin her zaman bilgi kuramına ilişkin önermelere indirgenebileceğini varsayan "epistemik yanılgı" ve sosyolojik ya da metodolojik bireycilik (Bhaskar, 1975: 16).

Buna karşılık eleştirel realizmin temelinde, ontolojik bir sav yatmaktadır: Yaratıcı mekanizmalar ve yapılar ontolojik olarak yarattıkları olaylardan ayrı tutulmalıdırlar; aynı zamanda, olay örüntüleri de duyu deneylerinden ayrı tutulmalıdır. Bu üç düzey, yani yapıların söz konusu olduğu "gerçeklik" düzeyi (D_r), olayların söz konusu olduğu "aktüel" düzey (D_a) ve duyu deneylerinin söz konusu olduğu "ampirik" düzey (D_e) birbirinden farklıdır (Bhaskar, 1975: 13). Transendental realizm bu üç alan arasındaki hiyerarşik ilişkiyi $D_r \geq D_a \geq D_e$ biçiminde kurarken ampirik realizm bu üç düzeyi tek bir düzeye indirger; yani $D_r = D_a = D_e$ (Bhaskar, 1975: 229). Bunun temel nedeni, ampirik realizmin, gerçekliği "kapalı sistemler"den *(closed systems)*, yani değişmeyen bağlantılardan oluştuğunu varsaymasıdır. Buna karşılık açık sistemlerde, A tipi olaylar dizisinin her zaman B tipi olaylar dizisi tarafından izlenmesi sözkonusu değildir (Bhaskar, 1975: 73). Başka bir deyişle açık sistemler, gerçekliğin çok katmanlı bir yapıya sahip olduğu, hiçbir katman ya da düzeyin üzerine temellendiği öteki katman ya da düzeye indirgenemediği durumlarda söz konusu olmaktadır.

Kapalı sistem anlayışının gerisinde, Harré (1984)'nin klâsik Newtoncu anlayışı anlatmak için kullandığı terimle "tanecik" düşüncesi *(corpuscularian inheritance)* ve "klâsik eylem paradigması" bulunmaktadır (Bhaskar, 1975: 79). Bu anlayış, maddeye ilişkin olarak *tanecik* düşüncesi ya da atomistik bir bakış açısı ile *mekanik* bir nedensellik düşüncesine dayanmaktadır; bu da aslında kapalı sistem anlayışını ve giderek *indirgemeci* bir bakış açısını ortaya çıkarmaktadır: Daha yüksek düzey ya da katmandaki varlık, özellik ya da güçler, daha alt düzey ya da katmandaki varlık, özellik ya da güçlere dayanmaktadır; ya da onlar tarafından açıklanabilir; veya onlar tarafından öngörülebilir (Bhaskar, 1975: 114-

15). Sonuç alarak böyle bir bakış açısı, üç unsurun bileşimi olarak görülebilir: Kapalı sistem anlayışı, mekanik nedensellik anlayışı ve insanların yalnızca duyu deneyimlerini kaydeden pasif alıcılar olduğu düşüncesi.

Buna karşılık eleştirel realizm kapalı sistemlerin ancak ender olarak ortaya çıkabileceğini, açık sistemlerde istisnadan çok kural olduğunu ileri sürer. Açık sistemlerde yasalar olaylara dayanmaz; aksine, yasalar, ampirik olmayan, olguların ötesinde (*transfactual*) bir niteliği olan, yaratıcı yapı ve mekanizmaların işleyişini ortaya koyan ve bu yapı ve mekanizmaların ortaya çıkardığı olaylar örüntüsünden bağımsız olan önermelerdir (Bhaskar, 1975: 14). Açık sistemlerin önemli bir özelliği, gözlenen belirli bir etkinin birbirinden farklı, hatta bazen birbirine karşıt olan iki ya da daha fazla mekanizmanın işleyişi sonucu ortaya çıkıyor olmasıdır (Bhaskar, 1975: 119). Bu durumda yasalar da farklı mekanizmalar, ya da hatta bazen insan eyleyenleri tarafından da etkilenen ve kontrol edilebilen "ikili" ya da "çoklu" kontrole tâbi hâle gelirler (Bhaskar, 1975: 113). Bu da, doğanın, belirli bir anda geçerli olan bu tür genellemelerin her zaman ve her yerde geçerli olmasının gerekmemesi anlamında, tekdüze (*uniform*) olmamasından dolayı, yasa benzeri önermelerin yalnızca ampirik genellemeler olmadığı anlamına gelir.

Dünyanın karmaşık bir bütün olduğu ve açık sistemlerden oluştuğu düşüncesinin kabulü, bilimsel etkinliğinin amacının eldeki feonemenleri açıklamak olduğu anlamına gelmektedir. Dünya, her biri farklı yaratıcı mekanizmalardan oluşan, *farklılaşmış* ya da *katmanlaşmış* bir bütün olduğundan, bilimsel bilgi bir katmandan diğerine ilerlemek zorundadır. Açık sistemlerde birden fazla yaratıcı mekanizma aynı anda işliyor olabileceğinden, bu mekanizmaların işleyişinin açıklanması da farklılaşmış olmak zorundadır. Başka bir deyişle, açıklamanın çok katmanlı bir yapı göstermesinin asıl nedeni, gerçekliğin kendisinin çok katmanlı olmasıdır; bu katmanlaşmanın da bir sonu olmayabilir, çünkü bilim insanı hiçbir zaman nihaî katmana ulaşıp ulaşmadığını bilemez (Bhaskar, 1975: 170-171).

Bu durumda açıklama (ve keşif) süreci, ister istemez gözlenen etkilerden yola çıkarak gözlenemeyen gerçek yapı ve mekanizmaların bilgisine ulaşmaya çalışmayı tanımlar (*transdiction*). Bu süreç, karmaşık bir süreçtir; yapı ve mekanizmaların bilgisine erişmek için bir yandan kapalı sistemlerden açık sistemlere doğru hareket edilecek, öte yandan da aktüel fenomenlerden yapısal nedenlere, olaylardan da bunlardan önce gelen nedenlere doğru ilerlenmesi gerekecektir. Bu bakımdan, doğada açık sistemlerin varlığı, deney (*experiment*) etkinliğini zorunlu hâle getirir (Bhaskar, 1975: 91). Deney, sistemin "kapatılması"dır; yani, o, belirli bir mekanizmanın potansiyel olarak etkili olabilecek öteki mekanizmalardan yalıtılması çabasını ifade eder. Bir deneyde iki tür etkinlik söz konusudur; öncelikle, deneyi gerçekleştiren kişi incelenen mekanizmanın işleyişini başlatırken (*deneysel üretim*), ikinci olarak da bu mekanizmanın işleyişine yönelik müdahaleleri engeller (*deneysel kontrol*) (Bhaskar, 1975: 53). Bu yüzden, eğer gözlenen olaylar demeti deney olmadan ortaya çıkmıyor ise, bilimsel açıklama deneyi zorunlu kılmaktadır; bu durumda da deneyi gerçekleştiren kişi nedensel bir fail ya da eyleyen rolünü oynamaktadır. Deneyle birlikte ortaya çıkan olaylar, deneyi gerçekleştirenin yasaları formüle etmesine yardımcı olacaktır; bu ise, yasalar ile olaylar dizisi arasında ontolojik bir ayrım olduğu anlamına gelir (Bhaskar, 1975: 33). Bu bakımdan deneyin amacı, kapalı sistem koşullarını oluşturabilmektir (Bhaskar, 1975: 33). Bir kez kapalı sistem içerisinde formüle edilen yasalar, açık sistemlerin işleyişinin ortaya konmasında yararlı olabilir.

Transendental realizm görüşü, kendisini hem pozitivist bilim anlayışına karşı, hem de realizmin öteki biçimlerine karşı konumlandırmakta ve bütün bu yaklaşımlardan daha kapsamlı bir bakış açısı sunduğunu ileri sürmektedir. Örneğin, bilimin temel amacının gerçek yapı ve mekanizmaları açıklamak olduğunu ileri sürerek; bilimin, pozitivist yaklaşıma Quine, Kuhn, Lakatos ve Feyerabend tarafından yöneltilen eleştirilere karşın, hâlâ rasyonel bir etkinlik olduğu görüşünü savunurken, aynı zamanda bilimin, bu yazarların vurguladığı toplumsal niteliğini de göz ardı etmediğini ileri sürmektedir. Transendental realizm yaklaşımına göre, bilimsel bilginin iki boyutu ve iki tür nesnesi bulunur. Bunlardan birisi olan *geçici* boyut, bilimin bir toplumsal ürün olduğu ve bilim-

sel bilginin daha önceden varolan bilgiler kullanılarak üretildiği olgusuna göndermede bulunurken, *geçici olmayan* boyut, bilimsel bilginin nesnesinin gerçek yapılar ya da yaratıcı mekanizmalar olduğunu vurgulamaktadır (Bhaskar, 1975: 16). Bilimin geçici nesneleri, bilim insanının elinin altındaki "ham madde", yani onun geçmişten devraldığı olgular, teoriler, paradigmalar, modeller, yöntem ve teknikler bütünü tarafından oluşturulur (Bhaskar, 1975: 21). Öte yandan bilginin geçici olmayan nesneleri, kişilerden ayrı olarak varolan ve etkide bulunan gerçek yapı ve mekanizmalardır (Bhaskar, 1975: 16). Bu yüzden, bu bakış açısı bir yandan bilimsel bilginin ilerleyişinin düz bir çizgide gerçekleşmediğini kabul ederken, öte yandan da bilimsel etkinliğin rasyonelliğini yeniden kurma iddiasındadır.

Yine de, burada akla gelen soru, daha çok doğa bilimleri için geliştirilen bu görüşün, toplumsal bilimler ya da insan bilimleri için de geçerli olup olmayacağı sorusudur. Bhaskar'ın kendi deyişiyle sorun *"toplumun, hangi dereceye kadar doğa ile aynı biçimde ele alınabileceği"* (Bhaskar, 1989: 1) sorusu tarafından belirlenir. Bu soruya verilen yanıt ise, eleştirel realizmin ikinci boyutunu ortaya koyan "eleştirel doğalcılık" yaklaşımıdır. Bu yaklaşımın temel tezi, "insan bilimlerinin, doğa bilimleri ile *tam olarak aynı biçimde olmasa da, tam olarak aynı anlamda* bilimler olduğu" (Bhaskar, 1989: 159) düşüncesidir.

Eleştirel Doğalcılık

Eleştirel doğalcılık yaklaşımını ortaya koyabilmek için, toplum bilimlerine ilişkin iki farklı bakış açısından söz etmek yararlı olabilir. Bunlardan ilki, toplumsal dünyanın doğal dünyadan daha karmaşık olduğunu kabul ettiği hâlde, bir yöntem birliğinin olabileceğini savunan *pozitivist* gelenek; ikincisi de, doğa bilimiyle aynı anlamdaki bir toplum biliminin olanaksız olduğunu savunan *hermeneutik* gelenek. Toplum bilimlerine yönelik pozitivist anlayışın iki önemli savı, toplum biliminin de tıpkı doğa bilimleri gibi birbirinden ayrı, atomistik olaylar arasındaki ampirik değişmezlik ilişkisini araştırması gerektiği düşüncesi ile *metodolojik bireycilik*, yani toplum ve toplumsal olguların, bireylere ilişkin olgular (kararlar, eylemler vb.) ile açıklanabileceği ya da bu bireysel olgulara indirgenebileceği düşüncesidir (Bhaskar, 1989: 27; 1978: 5). Bu bakımdan metodolojik bireyciliğin indirgemeciliğin özel bir türü olduğu açıktır. Ontolojik bir sav olarak indirgemecilik, genel olarak dünyanın (doğal ya da sosyal) çok katmanlı olduğu gerçeğini yadsımakta, yani esas olarak "kapalı sistem" anlayışını benimsemektedir.

Öte yandan, "anlama" kavramını temel alan hermeneutik sosyal teori, toplumsal dünyanın doğal dünya gibi açıklanamayacağını, onun yalnızca "içeriden" anlaşılabileceğini, dolayısıyla da toplum biliminin anlam ile kavramsal kategorileri yorumlaması gerektiğini ileri sürer (Bhaskar, 1989: 134-35). "Anlam" terimi, bireylerin niyetlerini olduğu kadar niyetlenmedikleri, ancak toplumsal açıdan önemli olan kategorileri de içeren, bu yüzden de sınırları iyi çizilemeyen bir terim olsa da, toplum incelemeleri, temel yöntemi ampirik olan ve esas olarak nedensellik kategorisine yaslanan doğa bilimlerinin tersine, *kavramsal* bir yöntem benimsemeli ve anlam kategorisine yaslanmalıdır. Toplumsal incelemede amaç, insan eylemini nedensel bir yasa altına koymak değil, bu eylemin gerisinde yatan ve onu anlamlı kılan kurallar, hedefler ya da anlamlar bütününü ortaya çıkarabilmektir. Böyle bir amaç ise, *yorumlama* etkinliğini gerekli kılar; başka deyişle toplumsal fenomenler sosyal eylemin değişik kategorilerinin anlamını yaratıcı bir biçimde kurmak yoluyla çözümlenecek metinlere benzer. Tıpkı bu metinlerin yorumlanması gibi, toplumsal fenomenler de ancak yorumlama yoluyla anlam kazanabilir. Bunun anlamı, toplumun aslında tümüyle kavramsal bir niteliğe sahip olduğu, yani bireylerin onu nasıl algıladığına ilişkin kavramlarından bağımsız olarak varolmadığıdır (Bhaskar, 1989: 134).

Bu iki yaklaşıma karşılık eleştirel doğalcılık, tıpkı pozitivist yaklaşım gibi, bireyler onların farkında olmasalar da, toplum dünyasında etkili olan nedensel yasaların varlığına inanırken; pozitivizme karşıt olarak bu yasaların kapalı sistemlerde ortaya çıkan ampirik düzenlilikler olmadığını ileri sürer. Öte yandan tıpkı hermeneutik gelenek gibi, toplumsal gerçekliğin önceden yorumlanmış olduğunu, bu yüzden de eyleyenlerin yorumlarından bağımsız olmadığını, dolayısıyla da anlama etkinliğinin toplum biliminin ayrıl-

maz bir parçası olduğunu düşünür (Bhaskar, 1989: 159). Başka bir deyişle, toplum bilimleri ile nesnesi arasındaki ilişkinin, doğa biliminde olduğu gibi bir özne-nesne ilişkisi olmak yerine, özne-özne (ya da kavram-kavram) ilişkisi olduğu unutulmamalıdır (Bhaskar, 1989: 21). Yine de, toplumsal dünyada bile bireylerden görece bağımsız olan gerçek toplumsal yapıların, ya da *ilişkilerin* Varolduğu da bir gerçektir.

Böyle bir anlayış, belirli türden bir toplum anlayışını da gerektirmektedir. Eleştirel doğalcılık ya da realizmin dayandığı toplum anlayışı, ne metodolojik bireyciliğin hâkim olduğu türden "Weberci" bir toplum anlayışına, ne de toplumun ya da toplumsal ve kolektif varlıkların insan etkinliğinden tümüyle bağımsız olduğunu ileri süren "Durkheimcı" bir toplum anlayışına indirgenebilir. Eleştirel realizme göre, toplum ve birey iki farklı varlık türüdür. Ne toplum insan etkinliğinden, ne de insan etkinliği onların yaptıkları şeylere ilişkin düşüncelerinden bağımsız varolabilir. Yine de bu, toplumu insanların ortaya çıkardığı anlamına gelmez; insan etkinliği, zaten ondan önce varolan toplumu ya da toplumsal yapıları yeniden üretir; değiştirir ya da dönüştürür. Başka bir deyişle, toplum insanların etkinliklerinin bir ürünü değildir; toplum, yalnızca insan etkinliği yoluyla varolabilse de, insanlar tarafından üretilmez (Bhaskar, 1989: 31-37).

Buna karşılık, bilinçli insan etkinliği ancak verili nesneler yoluyla gerçekleştirilebilir; yani, o, kendisini varolan toplumsal biçimler (yapılar, ilişkiler, kurumlar, vb.) yoluyla gerçekleştirir; aynı zamanda bu biçimleri dile getirir. Toplum bireye indirgenemez; o, bilinçli insan etkinliği için de zorunlu koşuldur. Bunun anlamı, toplumun ve insan etkinliğinin (ya da *praksis*'in) ikili bir yapısı olduğudur: Toplum insan eylemesinin (*agency*) hem maddî *nedeni*dir, hem de onun sürekli olarak yeniden üretilen *sonucudur*. "Yapının ikiliği" olarak adlandırılan bu durum, aynı zamanda "*praksis'in ikiliği*"ni de ortaya koyar; yani, praksis hem bilinçli bir üretim, hem de çoğu kez bilinçsizce gerçekleştirilen bir yeniden üretimdir (Bhaskar, 1989: 34-35). Dolayısıyla, "Toplumsal Etkinliğin Dönüşüm Modeli", toplumu insanların yaratmadığını, onun önceden varolduğunu, fakat onun aynı zamanda insan etkinliğinin zorunlu koşulu olduğunu ileri sürer. Toplum, bireylerin yeniden ürettikleri ve dönüştürdükleri yapıların, pratiklerin ve konumların bir bütünüdür. Bu yapılar, pratikler ve konumlar bireylerin eylemlerinden bağımsız olmasa da, insan eylemi her zaman toplumsal biçimler bağlamında gerçekleşir. Ne var ki bu, toplumsal biçimlerin insan eylemine indirgenebilecek olduğu anlamına gelmez (Bhaskar, 1989: 37). Bu biçimlerin yeniden üretimi ya da dönüştürülmesinin gerekli koşulları, *sosyalizasyon* süreciyle yaratılır. Bu süreç içinde insanlar kendi eyleme güçlerini kullanarak, kendilerini toplumsal biçimler içerisinde tanımlarlar; bu biçimleri yeniden üretir ya da dönüştürürler. Toplumsal yapılar ve insan eyleyeni arasındaki ilişki, eylemi yapıya bağlayan "konum-pratik" ya da "konumlanmış pratik" sistemiyle olanaklıdır. Bu sistem, insanların içlerinde yer aldıkları (doldurdukları, yürüttükleri, gerçekleştirdikleri) *konumları* (yerler, işlevler, kurallar, ödevler, roller vs.) ve *pratikleri* (etkinlikleri, eylemleri vs.) birbiriyle ilişkilendirir (Bhaskar, 1989: 40-41). Bu bakımdan toplumsal yapıların bireysel eylemi kısıtlama işlevlerinin yanı sıra, olanak verme (*enabling*) işlevleri de söz konusudur; belirli bir konum içinde yer almak, belirli etkinlikleri kolaylaştırabilmektedir.

Dolayısıyla, insan eyleyeninin rolü, yalnızca toplumsal biçim ya da yapıların yeniden üretilmesi için pasif bir biçimde birer araç olmak değildir; kimi durumlarda bu yapıların dönüştürülmesini de sağlamaktadır. Eyleme, genel olarak bir "fark yaratabilme" gücü diye görülebilir. Başka deyişle eyleme, dünya üzerinde, ya da kendi üzerinde, ne kadar küçük ya da önemsiz olursa olsun bir değişiklik yaratabilme kapasitesidir (Bhaskar 1975: 109). Bu anlayışa göre, eyleme kavramı, bir varlığın "kendi doğasından kaynaklanan, uygun biçimde uyarıldığı ve kısıtlamalar olmadığında bir etki yaratabilme gücü" anlamında "nedensel güce" (Harré and Madden 1975: 16) sahip olmasına gönderme yapar. Buna karşılık insan eyleyeni, esas olarak niyetli olma (*intentionality*) ile nitelenir. Kişinin kendi davranışlarını kontrol edebilme ve gözetim altında tutabilme (*monitoring*), yani yaptıklarına ilişkin düşünebilme yetisine sahip olma anlamında niyetlilik, aynı zamanda bir "ikinci-derece göze-

tim" kapasitesine, yani, kişinin yaptıklarına ilişkin düşüncelerine ilişkin düşünme ya da değerlendirme yetisine sahip olmayı da gerektirir (Bhaskar, 1989: 35). Bu da doğal olarak, insan davranışlarının ve eylemlerinin etik yönleri olduğu anlamına gelir.

Yine de, toplumsal yapıların yeniden üretimi ve dönüşümü bütünüyle bilinçli davranışa bağlı değildir. İnsanlar kendi eylemlerini bilinçli bir biçimde gerçekleştirirken, kimi zaman ortaya çıkarmaya niyetlenmedikleri sonuçları ortaya çıkarırlar. Örneğin, insanlar çekirdek ailenin yeniden üretilmesi için evlenmezler; ancak bu eylemlerinin sonucu, çekirdek ailenin yeniden üretilmesidir. Genel olarak toplumsal biçimlerin yeniden üretilmesinin altında yatan mekanizma, bu niyetlenilmemiş sonuçlardan meydana gelir. Dolayısıyla, toplumsal yeniden üretim, değişme ya da dönüşüm, yalnızca bireylerin istekleri, niyetleri ya da düşünceleri sonucu ortaya çıkmaz. Yine de bu tür istek, niyet ya da düşünceler olmadan eylem olanaklı olmadığından, söz konusu süreçler niyetli insan davranışını varsayar. Bir başka deyişle toplumsal yaşamda zorunluluk ilişkisi (toplumsal biçimlerin yeniden üretim/dönüşümü) son çözümlemede niyetli insan davranışını gerektirir (Bhaskar 1989: 36).

Özellikle Bhaskar'ın daha sonraki yapıtlarında (1986, 1991, 1993 ve 1994) öne çıkan özgürlük ve etik yaklaşımları, esas olarak insanın niyetli eylemesi ile toplumsal biçimler, yapılar ve ilişkiler arasındaki bu bağlantı ve etkileşimi temel almaktadır. Buna göre, insanlar öz itibarıyla "dört yüzlü toplumsal varlıklardır"; yani insan, **(1)** doğayla girişilen maddî etkileşim; **(2)** öteki kişilerle girişilen etkileşim; **(3)** toplumsal ilişkiler **(4)** ve öznellikler arası ilişkiler (*intra-subjectivity*) tarafından "kurulan" bir varlıktır (Bhaskar 1993: 153). Dolayısıyla, insanlar doğa, toplum ve benlik ya da bireysellik arasındaki kesişme noktasında yer alır ve böylelikle, toplumsal yeniden üretim sürecinde önemli bir rol oynarlar. Bu süreç, insanın özgürlüğünün hem dile getirilmesi, hem kısıtlanması, hatta yok edilmesini de içeren çelişkili bir süreçtir.

Başka bir deyişle burada, "güç" (*power*) kavramının iki boyutu söz konusudur. Güç, bir yandan niyetli insan eylemesine, insanın dönüştürme gücüne göndermede bulunurken; öte yandan da, kontrol etme, sömürme, boyun eğdirme türü "güç ilişkileri" kavramında olduğu gibi, toplumsal yapıların insanın dönüştürme gücünü sınırlayıcı ya da özgürlüğünü yok edici özelliklerine de göndermede yapar. Toplumsal yapıların ortaya çıkışı insanların özgür, niyetli, ahlâkî etkinliklerine bağlı olsa da, aynı yapılar bu etkinlikleri sınırlayıcı bir rol oynar. Bu bakımdan toplumsal yapılar ya da ilişkilerin yeniden üretilmesi hem insanın "eyleme kavramına içsel olan dönüştürme kapasitesi" anlamında güce gereksinim duyarken, bu yeniden üretim süreci "genelleşmiş efendi-köle tipi ilişkileri" (Bhaskar 1993: 153-54) yaratacaktır. Bu yüzden, eyleme gücünün önemli bir parçası olan özgürlük önemli hâle gelir. Dolayısıyla, özgürlük, çok boyutlu ya da çok katmanlı bir kavramdır; nitekim, özgürlük örneğin, **(i)** başka türlü yapabilir/davranabilir olma; **(ii)** biçimsel yasal özgürlük; **(iii)** kısıtlardan özgür olmak anlamında "negatif" özgürlük; **(iv)** bir şey yapma ya da olma anlamında "pozitif" özgürlük; **(v)** belirli kısıtlamalardan kurtuluş; **(vi)** kendi kendini belirleme anlamında özerklik ve son olarak da **(vii)** "iyi yaşam" anlamlarını içermektedir. (Bhaskar 1993: 283-83; 1994: 145). Bu bakımdan, insanların kendilerini kurtarmak için kendi eyleme güçlerini kullanmaları, kişinin kendi kendini gerçekleştirmesi anlamında özgürlüğünün de yoludur. Bunun anlamı, insan eyleminin incelenmesinin etikten bağımsız olamayacağıdır; çünkü insanlar aynı anda hem eyleyen hem de "yargılayan, konuşan varlıklardır" (Bhaskar 1993: 141).

Sonuç olarak, aşağıdaki üç özellikle nitelenen "eleştirel doğalcılık" [Bu doğalcılık eleştireldir; çünkü ilk olarak transendentaldir; ikinci olarak eleştirel bir yorumsamaya dayanır; üçüncü olarak da ideolojinin toplumun önemli bir öğesi olduğunu varsayar (Bhaskar, 1991: 142)] toplumun tıpkı doğal dünya gibi nedensel ilişkiler yoluyla incelenebileceğini, ancak bu incelemenin yalnızca nedensellik kategorisiyle yetinmek yerine hermeneutik anlayışı da içermesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu anlamıyla eleştirel doğalcılığın üç özelliğinden söz edilebilir: O, **(1)** hem bireyciliğe hem de kolektif düşünceye karşıt olarak, ilişkisel bir toplum anlayışını benimser; **(2)** toplumun dönüşüm modeli hem şeyleştirme (*reification*), yani toplumun bireysel eylemden tümüyle

bağımsız olduğu düşüncesinden, hem de iradecilik, yani toplumun bireysel niyet ve isteklere indirgenebileceği düşüncesinden uzak durmaktadır; **(3)** bu tür bir doğalcılık hem pozitivist aşırı doğalcılıktan hem de hermeneutik doğalcılık karşıtlığından uzak durur (Bhaskar, 1991b, p.142).

Bu anlamda veya böylesi bir doğalcılık olanaklı olsa bile, her şeye rağmen doğal dünya ile toplumsal dünya arasındaki farklardan kaynaklanan önemli *ontolojik, epistemolojik* ve *ilişkisel* kısıtlardan söz edilmesi gerekir. İlk olarak, ontolojik açıdan, toplumsal yapıların kendileri toplumsal ürünlerdir ve kendilerini yeniden üreten/dönüştüren etkinliklerden ancak göreli olarak özerktirler. Bu yüzden de bu tür yapılar; **(1)** yönettikleri insan etkinliklerinden bağımsız olamazlar (*etkinlik bağımlılığı*); **(2)** insan eyleyenlerinin ne yapıyor olduklarına ilişkin düşünce ve anlayışlarından bağımsız olamazlar (*kavram bağımlılığı*) ve **(3)** zaman ve mekandan ancak göreli olarak bağımsızdırlar (*zaman-mekân bağımlılığı*) (Bhaskar, 1989: 38). İkinci olarak, epistemolojik açıdan, toplumsal nesneler kendilerini yalnızca, ampirik düzenliliklerin bulunmadığı açık sistemler biçiminde ortaya koyarlar; bu yüzden yasaların belirlenmesi zordur (Bhaskar, 1989: 45). Üçüncü olarak, ilişkisel açıdan, toplum bilimi, kendi inceleme nesnesine *içseldir*; bilimsel etkinliğin toplumsal nesneleri bu etkinliğin kendisinden bağımsız değildir; hatta, onun tarafından etkilenebilir. Başka bir deyişle, toplumsal bilimlerin kendileri, açıklamaya çalıştıkları şeyin bir parçası, hatta nedeni de olabilir (Bhaskar, 1989: 47). Toplum biliminin kendisi, toplumdaki değişmelerden etkilenebilir; toplumsal değişmeler bilimin kendi yöntemler ve kavramlar setinin de değişmesine yol açacaktır. Nesnenin kendi gelişimi ile bilimin kendi gelişimi arasındaki bu dinamik ilişki, bilim sosyolojisi yaklaşımını gerekli kılar. Toplum biliminin toplumun kendisinden bağımsız olamayacağı gibi toplumun kendisi de, bilimsel, yarı-bilimsel ya da ideolojik düşünceler kümesinden bağımsız olamaz (Bhaskar, 1989: 48). Toplum bilimi açıklamaya yöneldiği gerçekliğin kendisinin biçimlenmesi ya da dönüşümünde etkin rol oynayan bir fail hâline gelmektedir. Toplum bilimi teorileri pratiklere ilişkin olduğundan ve pratikler de insanların yaptıklarıyla ilgili düşüncelerine bağlı olduğundan, toplum biliminin teorilerinin hem bu pratikleri dönüştürmesi hem de kendisinin onlardan etkilenerek dönüşmesi mümkündür.

Bu sınırlar, yine de, toplum bilimini tümden olanaksız hâle getirmez. Öncelikle ontolojik sınırların varlığı toplum bilimlerinin hiçbir zaman tam olmadığı, açıklamaya yöneldiği yapılardaki değişmelere bağlı olarak kendisinin de değiştiği anlamına gelir (Bhaskar, 1989: 48). Bununla birlikte, bu, bilgi kuramı açısından bir güçlük yaratmaz. Buradaki asıl güçlük açık toplumsal dünyanın tümüyle açık sistemlerden oluşmasıdır. Ancak bu da önemli bir engel değildir, çünkü doğa bilimlerinde de açık sistem düşünüşü gereklidir. İlişkisel açıdan da, her ne kadar toplum bilimleri topluma içsel olsa da, bunun sağladığı avantaj, toplum bilimsel etkinliğe hiçbir zaman sıfırdan başlanmamasından oluşur. Toplum bilimleri toplumda bulunan kavram, düşünce ve anlayışlardan yola çıkmaktadır. Başka bir deyişle, toplum bilimsel etkinliği mümkün kılan da zaten bilimin kendi nesnesine içsel olmasıdır.

Görüldüğü gibi, eleştirel realizm genel olarak hem doğa bilimleri, hem de toplum bilimleri için genel esaslar ortaya koyma savındadır. Aslında yaklaşımın zaman içindeki gelişimine bakıldığında, sadece bilim felsefesi için değil, felsefenin neredeyse bütün sorunları için çözüm önerebilme gibi bir savının olduğu gözden kaçmamaktadır. Bhaskar'ın çalışmalarını, genel bütün itibarıyla, eleştirel realizmi geliştirme ve yaklaşımın içerimlerini ortaya çıkarma çabasının ürünleri olarak görmek mümkündür. Bunu, eleştirel realizm düşüncesinin gelişimindeki kimi temel dönüşüm noktalarını dikkate almak, açıklıkla gözler önüne serebilir. Transendental Realizm ve Eleştirel Doğalcılık yaklaşımlarının ardından gelen üçüncü dönüşüm, eleştirel realizmin insanın özgürlüğüne ve kurtuluşuna (*emancipation*) yönelik özelliklerini ortaya çıkarma çabasıdır (Bhaskar, 1986, 1991). Daha sonra gelen dönüşüm ise, "diyalektik" eleştirel realizm görüşü (Bhaskar, 1993) ile bu yaklaşımın genelde felsefî problemlere uygulanması çabası (Bhaskar, 1994) olarak özetlenebilir. Aslında bu son iki yapıt, bütün görüşlerin bir araya getirilmiş biçimi olarak görülmelidir. Burada öne çıkan temalar, diyalektik bir ontoloji ile insan eylemesi

ve özgürlüğünün vurgulanması olarak kendini göstermektedir. Yaklaşımın diyalektik özelliği, beş temel uğrak (*moment*) tarafından tanımlanıyor olmasından kaynaklanmaktadır. İlk uğrak (1M), gerçekliğin çok katmanlı yapısının vurgulandığı bir-olmayış ya da farklılaşma; ikinci uğrak (2E), negatiflik; üçüncü uğrak (3L), bütünsellik; dördüncü uğrak (4D), eyleme ve beşinci uğrak da (5C) toplumsal bütünlük olarak görülmektedir. Bu bakımdan kapsayıcı bir ontoloji, buna karşılık gelen bir epistemoloji ve bilim felsefesi, aynı zamanda insan özgürlüğünün temel amaç olduğu bir toplumsal *praksis* için genel esaslar geliştirme, eleştirel realizmin esas temalarını oluşturmaktadır. Bu ise eleştirel realizmin artık basitçe bir bilim felsefesi olmak yerine kapsayıcı bir felsefî sistem hâline geldiğinin savunulması demektir.

R. BHASKAR, *A Realist Theory of Science*, Leeds Boks, 1975; R. BHASKAR, "On The Possibility of Social Scientific Knowledge and The Limits of Naturalism", *Journal For The Theory of Social Behaviour*, 8(1978), pp. 1-28; R. BHASKAR, *Scientific Realism and Human Emancipation*, London, Verso, 1986; R. BHASKAR, (*The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of The Contemporary Human Sciences*, 2nd edition, Harvester Wheatsheaf, 1989; R. BHASKAR, *Philosophy and The Idea of Freedom*, Basil Blackwell, 1991, pp. 139-144; R. BHASKAR, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, London, Verso, 1993; R. BHASKAR, *Plato etc. The Problems of Philosophy and their Resolution*. London, Verso, 1994; R. BHASKAR, "Roy Bhaskar Interviewed", http://www.raggedclaws.com/criticalrealism/archive/rbhaskar_rbi.html; R. HARRÉ, *The Philosophies of Science: An Introductory Survey*, 2nd edit., Oxford, Oxford University Pres, 1984; R. HARRÉ - E. MADDEN *Causal Powers*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Ayrıca **bkz.**, BİLİM, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, DOĞALCILIK, HERMENEUTİK, REALİZM, POZİTİVİZM, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ.

Hüseyin ÖZEL

ELEŞTİREL SÖYLEM ÇÖZÜMLEMESİ, dil kullanımıyla ifade edilen, işaret edilen, kurulan, meşrulaştırılan ve sürdürülen toplumsal eşitsizlikleri ve güç ilişkilerini eleştirel bir tarzda soruşturan; bu soruşturmayı gerçekleştirirken yazılı veya sözlü metinlere bir soruşturma nesnesi olarak odaklanan, ancak bir yandan da bir metnin üretimine yol açan toplumsal süreç ve yapılar ile sosyal/tarihsel özneler olarak kişilerin veya grupların metinlerle etkileşimleri boyunca anlam yarattıkları toplumsal süreç ve yapıları da teorileştiren, nihaî hedefi sadece bilimsel olmayıp aynı zamanda toplumsal ve politik değişim de yaratmak olan bir söylem çözümlemesi yaklaşımıdır. Bu yaklaşım, Batı Marksizmi içerisinde kök salmış eleştirel çözümleyici uygulamaların edindiği yeni yörünge çerçevesinde gelişmiştir (Fairclough ve Wodak, 1998: 260). Kapitalist toplumsal ilişkilerin nasıl kurulduğu ve korunduğuyla ilgili olarak sadece veya esasen ekonomik temelin değil kültürel, ideolojik ve politik yapının işleyişinin rolünün yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren vurgulanmaya başlanmasıyla birlikte, Batı Marksizminin eleştirel perspektifi de yeni bir odağa doğru kaymıştır. Çağdaş kapitalist yaşamın anlam üretimiyle ilgili bütün düzeyleri, sınıf savaşımının nasıl yürütüldüğünün gözlenebileceği alanlar olarak özellikle 1970'lerden itibaren dikkat çekmeye başlamıştır. Sanayi sonrası kapitalist toplumlarda sınıf, cinsiyet, ırk, din, etniklik vb., hâkimiyet yapılarının kurulma ve sürdürülme mekanizmalarını anlama ve dönüştürmeyle ilgili eleştirel ve politik tavır alışın 1980'lerle birlikte adı, eleştirel söylem çözümlemesidir (ESÇ).

Eleştirel söylem çözümlemesinin nasıl bir yaklaşım olduğunu, günümüz sosyal bilimlerinde bir çalışma alanı olarak sunduğu açılımları ve sorunlu yönlerini kavrayabilmek için, onu dört başlıkta gözden geçireceğiz: Birinci başlıkta, eleştirel söylem çözümlemesinin merkezî kavramı olan söylem kavramından yola çıkarak, epistemik ve ontolojik olarak farklı söylem yaklaşımları içinde ESÇ'nin yerini saptamaya çalışacağız. Bu aynı zamanda ESÇ'nin teorik kökenlerine de işaret etmemizi gerektirmektedir. İkinci başlıkta, ESÇ'nin geçmişten bugüne gelişimini ele alacağız. Üçüncü başlıkta ESÇ'nin kapsamını ve amacını gözden geçireceğiz. Bu demektir ki ESÇ'yi diğer çözümleyici yöntem ve yaklaşımlardan ayırt eden veya onlarla benzeştiren yöntem, amaç ve kavram setiyle ilgileneceğiz. Dördüncü başlıkta ise ESÇ'ye yönelik olarak gerek farklı yaklaşımlardan gelen ve gerekse ESÇ'nin kendi içinden yöneltilen eleştirilere değinerek, bu yaklaşımın

hem bilimsel hem de politik olarak sorunlu ve elverişli yanlarına işaret edeceğiz.

Kuşkusuz artık kendi adlandırmasıyla birlikte çok geniş bir literatüre kavuşmuş olan ESÇ'yi bu üç başlık altında gözden geçiriyor oluşumuz, ESÇ'nin zenginliğini, farklılığını ve tarihsel ilerleyişini bütünüyle kavramak açısından belirli bir sınırlılığın ötesinde bir şey vaad edemez. ESÇ'nin önemli, merkezî konularına odaklanarak çerçevelendirilen bu yazı, bir yol haritası niteliğindedir. ESÇ'ye ilgi duyanlar için bu çalışmada kendilerinden yararlanılan temel bazı kaynakları işaret etmek de, belli ölçüde yardımcı olacaktır.

Söylem Nosyonu ve Eleştirel Söylem Çözümlemesi

Söylem nosyonunun kökeni, Laclau'ya göre, onun "Batı felsefesindeki transendental dönüm noktası" dediği uzak bir noktadadır ve olgulara değil öncelikle olguların olanaklılık koşullarına eğilen analiz tarzındadır (Laclau, 1993: 431). Klâsik transendental yaklaşımlarda herhangi bir algı, düşünce ve eylemin olanaklılığı, olgusal dolaysızlık öncesinde varolan belirli bir anlam alanının yapılanmasına bağlıdır. Klâsik transendental yaklaşımların çağdaş söylem kuramlarından hayatî iki farkı burada karşımıza çıkar: Klâsik transendental felsefe, olanaklılık koşullarını tarih dışı ve değişmez olarak değerlendirir; yeni söylem kuramları ise belirgin biçimde tarihsel olup, transendental rollerine karşın zamansal değişimlerden geçen söylem alanlarını incelemeye alır (Laclau, 1993: 431). Yani çağdaş söylem kuramları, transendental koşulları saf biçimde aşkın koşullar olarak görmeyip, ampirik olaylarla durmaksızın değişen koşullar olarak görür (Torfing, 1999: 84). İkinci hayatî farklılık ise, klâsik transendentalizmin dünyanın yaratıcısı olarak öznenin idealist bir kavramlaştırmasına demirlemesine karşılık, söylem kuramları Saussurecü ve post-Saussurecü dilbiliminde kilit rol oynayan yapı nosyonuna dayanır. Bu ayrımlar uyarınca günümüz söylem kuramının temel iddiası şudur: Bilişimiz ve konuşma edimlerimiz, zaman içinde değişen farklı yapılanmalara sahip belirli ve önceden kurulu söylemler içerisinde anlamlı hâle gelir.

Bu genel ayrımdan sonra, Laclau'nun vurguladığı gibi, yapılması gereken ikinci bir ayrım, yapısal dilbilimi çözümlemeleriyle güçlü bağları olan söylem anlayışları ile yapısal çözümlemeyle bağlantısı daha zayıf ve Saussurecü gösterge nosyonunun içeriden eleştirisini yapmayan söylem anlayışları arasında ortaya çıkar (Laclau, 1993: 431). İlkini geniş anlamıyla post-yapısalcılık, ikincisini ise büyük ölçüde Michel Foucault'un çalışmaları temsil etmektedir. Yirminci yüzyıl başına, Saussure'e gelinceye kadar dilin tarihsel gelişimi ve artzamanlı analizi ile ilgilenen dilbilimi, Saussure ile birlikte bireysel konuşmacıların etkinliği işin içine katan dilin eşzamanlı analizine odaklanmaya başlamıştır. Dilin eşzamanlı analizinin analiz birimi göstergedir. Dilsel işaretlerin analizinin temel ilkelerinden biri, dilin bir farklılıklar şebekesi olduğu; ve göstergelerin dilsel sistemi içinde bütün unsurların anlam üretimini ilişkisel ve farklılık değerleriyle gerçekleştirdiğidir: Örneğin "anne" terimi ancak baba, oğul, teyze vb. terimlerinin anlamlarıyla ilişkili olarak bir anlama sahip olabilir. Saussurecü dilbilimin ikinci ilkesince, dil bir töz değil bir biçimdir. Dilin unsurlarının bir araya gelme ve birbirini ikame etmelerinin biçimsel kuralları vardır ve bu noktada tözden söz edilemez. Dolayısıyla, Saussure'ün benzetimiyle söylersek, bir satranç tahtası üzerindeki parçaları mermerden tahtaya değiştirebilsek de, bu parçaların hareketlerini yöneten kurallar aynı kalır ve oyun aynı oyun olmayı sürdürür. Saussure'ün dilbiliminin bu ilkeleri, dil çalışmalarının toplumdaki göstergelerin semiyolojik bilimine doğru ilerlemesini sağlamıştır. Ancak Saussurecü bakış açısından söylem, cümleden daha geniş herhangi bir dilsel diziliş olduğu için, söylem dilbilimi olanaksızdır; çünkü cümlelerin anlam üretebilmesini başarıyla sağlayan dizilişi tamamıyla bireysel konuşucunun kaprisleri tarafından yönetilir. Yani Kartezyen öznenin kadiri mutlaklığını öne çıkardığı için, Saussure'cü bir söylem kuramının olanaklılığı sekteye uğrar. Öznenin güçlü iradesinin gizemli etkisi, söylemin sistematik bir çözümlemesini geliştirmeyi engeller. Saussurecü gösterge kuramının ikinci tutarsızlığı, onun dili töz olarak değil fakat biçim olarak görmesine rağmen, gösterenler (işitim imgesi) düzeni ile gösterilenler (kavram) düzeni arasında katı bir eşbiçimliliği (*isomorphism*) öne sürmesinden meydana geliyordu. Bu

noktada dilsel göstergenin ikiliğinin ortadan kalkması ve iki düzenin birbirinden ayrılamaz hâle gelmesi nedeniyle Saussure, sesçil (*phonic*) tözlerle kavramsal tözler arasındaki ayrımı hileli bir tarzda yeniden sunmak zorunda kalmıştır (Laclau, 1993). Dilsel tözlere olan bağımlılığı yapısal ilkelerin uygulanma alanının genişlemesini zorlaştırmıştır.

Saussurecü dilbilimin özellikle eşbiçimlilikle ilgili sorunları, biçimselcilik yönünde açıkça ilerleyen ikinci bir yapısal dilbilim modelinin gelişmesiyle aşıldı. Hjelmslev'in öncülük ettiği bu yönelim, temel dilsel birimin gösterge olduğu fikrini bıraktı, gösteren ve gösterileni daha alt birimlere ayırdı. Gösteren ile gösterilen arasında bire bir ilişkinin olmadığının öne sürülmesi, söylem kuramıyla açısından önemli sonuçlar doğurmuştur: **(a)** Öğeler arasındaki ilişkileri yöneten biçimsel kuralların oluşturduğu soyut sistemin bundan böyle bir tikel tözü yoksa, toplumdaki herhangi bir anlamlandırma sistemi (moda, mekânlar vb.) bu sistem çerçevesinde analiz edilebilir –nitekim, Roland Barthes çalışmalarıyla 1960'lardan itibaren semiyolojiyi böyle bir yöne sokmuştur. Yani, dilbilimin biçimselleşmesiyle birlikte, çözümlemenin genel ilkeleri bütün göstergesel sistemlere doğru genişletilebilmiştir. **(b)** Biçimselcilik gerçekten de ve katı bir şekilde geçerliyse eğer, dilsel ve dilsel olmayan arasındaki tözsel farklılıkların da kenara atılması gerekir. Yani, eylem ve yapı arasındaki ayrım, daha yüksek bir soyutlama sayılan totaliteler kategorisi içinde yer alan tali bir ayrım hâline geldi. Bütün özdeşlikler biçimsel farklılıklar olarak kavranmaya başlandığında, söylemin dışında tözü olan bir öznenin var olduğunu iddia etmek olanaksızlaştı. İşte bu gelişmenin bir sonucu olarak, özne, kısmî bir söylemsel konumlanış –ya da Althusser'in deyişiyle özne konumu– olarak görülmeye başlandı. Öznenin ölümüne dair yapısalcı kutlama, bunu açıkça ilân etti. Nihayetinde klâsik yapısalcılık, söylem analizinin görevini saptadı: Toplumsal alanda anlamın üretilmesini yöneten temel kurallılıkları ve düzenlilikleri açığa çıkarmak (Torfing, 1999: 89).

Son çeyrek yüzyılda yapısalcı gelenek, adına post-yapısalcılık denen bir yeniden gözden geçirme sürecinden geçmektedir. Yapısalcı gelenek içindeki revizyonlar, öncelikle klâsik yapısalcılığın kapalı totalite nosyonunu sorgulamaktadır. Post-yapısalcılık, kapalı bir sistem kurmayı mantıksal olarak olanaksız görür ve buradan hareketle de ilgisini söylemsel özdeşliklerin alt üst edilme mantığına yöneltir. Bu paradigmanın çerçevesinde söylemsel olan ile söylemsel olmayan pratikler ayrımı geçersiz bir ayrım olarak belirir. Politik müdahaleler, üretici örgütlenmeler ve bunlarla ilgili bütün ilişkiler türünden "söylemsel olmayan" pratikler, Laclau-Mouffe, Derrida gibi isimler tarafından, farklılaşmış özdeşliklerin herhangi bir nesnel zorunluluk tarafından şekillendirilmeyen ancak sadece söylemsel eklemlenmeler olarak kavranabilecek öğeleri olarak görülür. Söylemsel eklemlenmeler, toplumsal dünyayı anlamlı olarak inşa eden hareketin ta kendisidir. Farklı söylemler, hegemonya elde etmek için, yani dil içindeki anlamları kendi kısmî çıkarlarına göre sabitleyebilmek için, durmaksızın mücadele ederler. Dolayısıyla, hegemonya, kısmî bir dünya görüşünün hâkimiyetidir ve söylem mücadelesi bu yaklaşımın kilit kavramı olmak durumundadır (Jorgensen ve Phillips, 2002: 6-7) .

Söylemsel olan ile söylemsel olmayan ayrımı Michel Foucault'un eserlerinde korunmaya devam eder. Foucault, bildirimlerin doğruluğu veya anlamından ziyade, nesneleri, kavramları, belirli bir söylemin işleyişini ve opsiyonlarını belirleyen formasyon kurallarıyla ilgilenir (Dreyfus ve Rabinow, 1986: 59-50). Foucault'da formasyon kurallarının çözümlenmesi, söylemsel olayların varoluş koşullarının çözümlenmesidir. Çözümlemesinin temel amacı, bir söylemsel formasyonun birliğini neyin oluşturduğunu ve tutunum ilkesini belirlemektir. Örneğin, söylemsel formasyonun işleyişi, diyelim ki tıbbî söylemin söylemsel olmayan koşullarla eklemlenmesini gerektirir. Ancak söylemsel olmayan koşullardaki herhangi bir değişme, diyelim ki önce tıp adamının bilincini sonra da söylemini değiştirmez; daha çok söylemsel olmayan olaylar tıp söyleminin varoluş tarzını, işleyişini dönüştürür. Bununla birlikte söylem, belirli bir özerkliği de alıkoyar ve böylece kendisine tarihten bağımsız bir ideallik atfeder (Foucault'dan aktaran Torfing, 1999: 91).

Foucault, sonraki yazılarında arkeolojik yaklaşımından soykütüğü yaklaşımına geçişiyle birlikte, Laclau ve Mouffe'un söylem anlayışına bir miktar yakınlaşır. Arkeoloji,

söylem formasyonunu yöneten kuralların tarafsız ve önyargısız bir betimlemesini üretirken, soykütüğü onların içinden çıkan söylemsel pratiklerin teşhisini sağlayan bir yöntemdir. Soykütüğü çalışan kişi, kendisini söylemin tarihsel biçimlerini şekillendiren sayısız güç savaşımına bulaşmış bulur. Foucault, özne ve yapı kategorileri yerine güç/iktidar nosyonuna odaklanır. Farklı toplumsal pratiklerle saçılan güç/iktidar, söylemi, bilgiyi, bedenleri ve öznellikleri kuran şeydir. Böylelikle iktidar, hem sınırlandırıcı hem de üretici bir güç olarak toplumsalın olanağının koşuludur. Bilgi ve iktidar birbirini gerektirir. Söylemin dışında bir konumdan konuşmak olanaksız olduğundan, evrensel bir hakikat de ele geçmez bir şeydir. Dolayısıyla, Foucault'un önerdiği şey, hakikat etkilerinin söylemler boyunca nasıl yaratıldığına odaklanılmasıdır. Bu etkilerin yaratımı boyunca özne de yaratılır. Foucault'un özne kavrayışı, söylem yaklaşımları için önemli bir başvuru noktası sağlar: Özne, dili kullanarak kendisini ifade eden değil, dil tarafından ifade edilen ya da konuşulandır. Farklı söylemler, özneye farklı ve kimi kez de çelişkili konumlar verirler.

Dilsel ve dil dışı arasındaki ayrımı alıkoyan Foucault'un izi sürüldüğünde, söylemsel olan ve söylemsel olmayan pratikler ayrımına dayanan yapısalcı yaklaşımlar ile söylemi bu ayrımı aşan anlamlı bir totalite olarak gören post-yapısalcı yaklaşımlar arasındaki farklılığın, eleştirel söylem çözümlemesi yaklaşımının nerede konumlandığını görmek açısından büyük bir önem taşıdığını söylemek gerekir. Eleştirel söylem çözümlemesi, açıkça Foucault'un kuramsal mirasının önemli kavramlarını ve önermelerini, özellikle Norman Fiarclough'un çalışmalarıyla devralmıştır. Bir metnin, konuşmanın ve başka semiyolojik sistemlerin (jestler, moda vb.) söylemi kavramını alıkoyar ve onu toplumsal pratiğin öteki boyutlarından ayırt eder. Dolayısıyla, ESÇ de, her şeyden önce söylemsel pratik ve söylemsel olmayan pratik ayrımını alıkoyan yapısalcı bir mevzidedir. Söylemsel pratik, bir toplumsal pratiğin başka momentleriyle diyalektik ilişki içindeki bir toplumsal pratik momentidir. Toplumsal dünyanın başka görünümleri, söylemlerden farklı mantıklara göre işlediğinden, onların söylem çözümlemelerinin analitik araçlarından başka araçlarla çalışılması gerekir (Jorgensen ve Phillips, 2002: 18-9). Nasıl ki öteki toplumsal boyutlar söylemsel boyutu şekillendiriyorsa, söylemsel pratikler de toplumsal pratiklerin öteki boyutlarını yeniden üretir ve değiştirir. Toplumsal pratik boyutu, söylemsel boyut ile birlikte dünyamızı kurar. Her pratik, şöyle ya da böyle her zaman söylemi de içeren, görece sabit düzlemdeki farklı toplumsal öğelerin eklemlenimidir (Fiarclough, 2003: 173). Fairclough'a göre, bütün pratikler şu öğeleri içerir: Etkinlikler, özneler ve onların toplumsal ilişkileri, araçlar, nesneler, zaman ve uzam, bilinç biçimleri, değerler, söylem. Bütün bu öğeler farklı öğeler olmakla birlikte, diyalektik olarak bağlantılandırılmışlardır: Söylem içselleştirilir ve değişik öğeler birbirilerine indirgenmeden, diğer öğeler tarafından içselleştirilir (Fairclough, 2003: 176). Laclau ve Mouffe'un söylem kuramı yaklaşımında ise söylemin bizatihi kendisi maddîdir ve ekonomi, altyapı ve kurumlar da söylemin unsurları olarak görüldüğü için, söylem ile başka bir öğe arasında diyalektik bir ilişki gibi görünen bir şeyle ilgili bir kavrayış da söz konusu olmaz: Söylem, bizatihi dünyamızı kuran hareketin kendisidir.

Eleştirel Söylem Çözümlemesinin Gelişimi

Eleştirel söylem çözümlemesi, toplumsal etkileşimin dilsel bir biçim alan veya bir kısmı dilsel olan çeşitli düzeylerini çözümlemeye yönelik eleştirel bir yaklaşımdır. Toplumsal dünyanın kuruluşunda söylemin etkin rolüne ağırlık verir. ESÇ, yukarıda belirtildiği gibi, söylemi toplumsal pratiklerin bir biçimi olarak görür. Yani dil ve toplum arasındaki ilişkiye odaklanırken söylem dışındaki başka toplumsal pratiklerin varlığını korur. Bununla bağlantılı olarak ESÇ, söylem pratiklerinin çözümlenmesi sürecinin kendisini de, politik bir amaca yönelik görür: Çözümleyicinin nihaî hedefi sadece bilimsel olamaz; varolan güç ve hâkimiyet ilişkilerini dönüştürecek toplumsal ve politik bir etkinin de yaratılmasını gerekli görür.

Bu yaklaşımın önemli isimlerinden van Dijk, ESÇ çalışmalarının "kuram yönelimli olmaktan çok sorun yönelimli" olduğunu ve çözümlemenin, tanımlamanın, kuram oluşturmanın cinsiyet, ırk, sınıf, din gibi ayrımlarda temellenen toplumsal eşitsizlikleri daha iyi anlamaya elverdiği ölçüde önemli rol

oynadığını açıkça belirtir (van Dijk, 1997: 22-3). Gözlemin, sistematik tariflerin ve açıklamaların ötesinde, ESÇ çalışması yapanlar, söyleme yönelik bu analitik girişimlerinin aynı zamanda ahlâkî ve politik bir görev olduğunda da kararlıdırlar. Öyle ki "değer yansız" ve teknik bir söylem çözümlemesi gerçekleştirmek ile toplumsal, kültürel veya politik bir eleştiri yapmak arasındaki ayrım bazen çok zor, olanaksız ve hatta arzulanmayan bir şeydir. ESÇ çalışması yapanlar, söylem ile toplumsal yapılar arasındaki bağlantıları sadece gözlemleyip saptamakla yetinmezler; bu bağlantıların değişmesine en fazla gereksinim duyanlarla dayanışarak değişimin bir faili olmayı da amaçlarlar (Fairclough & Wodak, 1997: 268-71). Bütün bu temel amaçları, ESÇ'yi disiplinler arası bir yaklaşım kılmaktadır. Bunu ESÇ'nin tarihsel gelişimi ve beslendiği disiplinlere değinerek de saptamak olanaklıdır.

Bu noktada ESÇ'nin ne olduğuna ve neyi, nasıl çalıştığına geçmeden önce, bir paradigma hâline nasıl geldiğini anlamak için kaynaklarına değinmek yerinde olur. Söyleme ilişkin bütün analitik yaklaşımlar gibi ESÇ için kuramsal kökenler, eleştirel Marksizm içinden bulunabilir. Kapitalist toplumlarda sömürüye dayalı toplumsal ilişkilerin kurulma ve sürdürülme tarzlarını anlamakta kültürel ve ideolojik alanın önemine işaret eden Batı Marksizminin önemli figürlerinin yaklaşımları, ESÇ çalışması yapanların açıkça devraldıklarını her zaman söylemedikleri bir mirastır.

Antonio Gramsci, Louis Althusser, Habermas dâhil Frankfurt Okulu, Foucault bu mirası oluşturan önemli kuramsal katkılar sağlamışlardır. Buna göre, Gramsci, yönetici sınıfın sivil toplum alanında ürettiği rıza ile hegemonya kurabildiğini ve kapitalist toplumda gündelik yaşam pratiklerinin doğallaştırıldığını vurgulayarak ideoloji üzerine odaklanmıştır. Althusser, ideolojiyi öznenin maddî pratikleri tarafından üretilen gerçekliğin farklı bir kavranış biçimi olarak görmüş ve aile, eğitim, din gibi toplumsal kurumların pratikleri boyunca öznenin bu toplumsal ilişkiler alanına nasıl yerleştirildiğinin çözümlenmesine dikkat çekmiştir. Foucault, Marksizmin ideoloji kuramına doğrudan karşı çıkması ve söylemi, kendi tarihine ve varoluş koşullarına sahip bir şebeke içine yerleşmiş olarak neyin nasıl söylendiğini anlama olanağı veren bir nosyon olarak öne çıkarmasıyla ESÇ'nin söylem anlayışına kaynaklık etmiştir.

Özellikle Frankfurt Okulu felsefesi ile bağlantılı olarak karşımıza çıkan eleştirel terimi, kapitalist toplumlarda kültürel ürünleri ekonomik düzeyin sadece bir gölge olgusu olarak görmekten vazgeçilmesi gerekliliğine işaret ederek ESÇ'ye de temel oluşturmuştur. Okulun son dönem temsilcilerinden Habermas'ın geliştirdiği ve güç ilişkileri boyunca kurulmayan bir etkileşim ve anlaşma imkânı olarak "ideal konuşma durumu" kavramı, pragmatikleri, Alman sosyolinguistiklerini olduğu kadar ESÇ'yi de etkilemiştir. Eleştirel bilimin düşünümsel olması ve dilsel-toplumsal etkileşimlerin gerçekleştiği tarihsel bağlamları her daim hesaba katması gerektiğini vurgulayarak, Habermas, toplumsal dönüşümlerin nasıl gelişebileceğine dair de ipuçları sunmuştur. Rus dilbilimci Mikhail Bakhtin (kimilerine göre Volosinov adıyla da) ortaya koyduğu dilbilim ve edebiyat çalışmalarıyla, ilk dilbilimsel ideoloji kuramını sunmasıyla ESÇ'nin teorik zeminini önemli ölçüde desteklemiştir. Herhangi bir dilsel işaretin, söz gelimi sözcüklerin, ideolojinin maddî unsuru olduğunu söyleyen Bakhtin, bütün dilsel işaretleri sınıf mücadelesinin bir alanı saymıştır. Dolayısıyla, sınıf mücadelesi, sözcükler ve işaretler üzerinden de yürütülen bir mücadele olarak kavranmaya başlanmıştır. Bakhtin, herhangi bir metnin öteki metinlerle etkileşim içinde ve bir metinler zincirinde yer alan halka olarak dönüşebilirlik özelliğine vurgusuyla, tür kavramını da öne çıkarmış ve bütün bu katkıları ESÇ'nin çalışmalarına açılım getirmiştir. Althusser'in ideoloji kuramı ile Foucault'un söylem kuramından yararlanarak Fransız söylem çözümlemeleri alanında Michel Pecheux, dil kullanımının ideolojik boyutlarının çözümlenebilmesi ve ideolojik dilin maddîleşmesinin ta kendisi olarak söylem çözümlemesini ortaya koymuştur.

1970'lerden itibaren Fransız söylem çözümlemelerinde Foucault'un ve Bakhtin'in artan etkisiyle, metinlerde söylem formasyonlarının karmaşık bir araya gelme tarzları ve metinlerin heterojenliği ile belirsizliği üzerine olan vurgu artmıştır. Bu vurguyla birlikte toplumda güç ilişkilerinin yapılan-

masında dilin rolünü dikkate alan bir söylem ve metin çözümlemesi anlayışının belirmeye başladığı gözlenmiştir. Siyasî söylemlerin yanı sıra dinî söylemler, okul kitaplarındaki söylemler ve işyerlerindeki söylemler gibi söylemin yazılı ve sözlü çeşitli türlerinin çözümlemeleri de bu tarihten itibaren öne çıkmaya başlamıştır. 1970'lerde İngiltere'de ise "eleştirel dilciler" olarak adlandırılan ve Gunter Kress ile Robert Hodge'un başı çektiği bir yaklaşım gelişmeye başlamıştı. Bu yaklaşım Halliday'in sistemik dil kuramıyla bağlantılı olarak, vurgusunu metinlerin pratik tarzda çözümlenmesine ve gramerin ideolojik çözümlemesine koymuştur. Dilin biçimsel görünüşlerine, işleyişine ve dil kullanımı yeterliliğine odaklanan pek çok dilbilim çalışması, cümleyi ve cümlenin unsurlarını hâlâ temel analiz birimi olarak görmekteydi. Bunlar arasında dili bağlam ile ilişkisi içinde incelemeye alan ve dildeki değişimleri, iletişimsel etkileşimin yapılanmasını toplumsal hiyerarşi ve iktidar sorunlarına sınırlı bir dikkat yönelterek açıklamaya çalışan pek çok sosyolinguistik araştırma da vardı.

ESÇ, işte eleştirel dilbilimi içindeki bu sınırlı ilginin güçlü bir ilgiye dönüşmeye başlamasıyla birlikte, 1980'lerden itibaren biçimlenmeye başlamıştır. Bu bakımdan ESÇ'nin ilk zemini olarak, 1960'lardan itibaren gelişmeye başlayan eleştirel dilbilimi sayılabilir. Ki eleştirel dilbilimi terimi bile East Anglia'daki bir grup araştırmacı tarafından 1970'lerde toplumsal-felsefî karşılığından bilinçli bir biçimde uyarlanmıştır. Birbirini izleyen her iki yaklaşımın paylaştığı "eleştirel" terimi, Frankfurt Okulu'nun ve özellikle Jürgen Habermas'ın çalışmalarına dek götürülebilmekle birlikte, günümüzde ESÇ içinde de daha geniş anlamda kullanılmaktadır: Eleştirel, insanî meseleler ile neden-sonuç zincirleri arasındaki bağlantılılığı görünür kılmaya dönük bir çabaya işaret etmektedir (Fairclough, 1985: 747). Bir metnin gramatik biçiminin niteliklerini, gramer sistemleri içerisindeki olasılıklardan yapılmış anlamlı tercihler olarak gören eleştirel dilciler, 1980'lerle birlikte özellikle basının ve eğitim metinlerinin söylemini çözümlemeye odaklanmışlardır.

Eleştirel dilciler içerisinde özellikle öne çıkanlar ve başını Kress ile Hodge'nin çektiği sosyal semiyotikçiler, çağdaş toplumlarda pek çok metindeki çoğul semiyotik özelliğe dikkat yöneltirken, görsel imgelerin ve dil ile görsel imge arasındaki ilişkinin çözümlenme yordamlarını da keşfetmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımda dinamik bir tarzda ele alınan tür kavramının merkezî önemi vardır ve daha uzlaşımsal dil çözümlemelerine eşlik eden bir metnin metinler arası çözümlemesine odaklanırlar. Dilbilimi alanında klâsik retorik, metin dilbilimi, sosyolinguistik, uygulamalı dilbilimi, pragmatikler, işlevsel sistemik dilbilimi, eleştirel dilcilik genel başlığı altındaki çalışma alanları olarak dil ve iktidar arasındaki ilişkilere odaklanmalarıyla ESÇ'nin disipliner kökenleri sayılabilmektedirler.

ESÇ, kendi programına sahip bir yaklaşım olarak başta Norman Fairclough, Ruth Wodak, Teun van Dijk ve diğerlerinin öncülük ettiği Avrupa söylem çalışmaları içerisinde, 1980'lerin sonundan itibaren şekillenmiştir. 1991'de Amsterdam'da yapılan küçük bir sempozyumda bir araya gelen bu isimler, söylem çözümlemesinin ve özelinde de ESÇ'yi teori ve yöntem olarak tartışmışlardır. ESÇ'nin söylem çözümlemesinin başka yöntem ve yaklaşımlarıyla olan farklılık ve benzerlikleri programlı bir biçimde ortaya konmuştur. ESÇ çalışmaları ağını sürekli kılan ve güçlendiren önemli bir yayın van Dijk'in editörlüğünü yaptığı ve 1990'da yayına başlayan *Discourse and Society* dergisidir. Bu dergiden önce Fairclough'un *Language and Power* [Dil ve İktidar, 1989], Ruth Wodak'ın *Language, Power and Ideology* [Dil, İktidar ve İdeoloji, 1989] ve van Dijk'ın *Prejudice in Discourse* [Söylemde Önyargı, 1984] adlı kitapları ESÇ'nin önemli kurucu metinleri olarak dolaşıma girmişti. Amsterdam toplantısıyla kurumsal bir başlangıç yapan ESÇ çevresi, akademik değişim programları, ortak projeler ve farklı yaklaşımlar arasındaki işbirlikleri ile kendi politik ve akademik gündemini de belirlemeye başlamıştır. Bunu izleyen yıllarda kurulan yeni dergilerle, pek çok görüş açısının değiş tokuşu ve yürütülen sayısız araştırma ile ESÇ, dil çalışmalarında yerleşik bir paradigma hâline gelmiştir (Wodak, 2001a: 4). Gerek ESÇ, gerekse eleştirel dilbilimi de daha öncesinden varolmalarına rağmen, onların birbiriyle yakın çalışma içindeki uluslar arası ve heterojen bir grup akademisyenin genel bir metodoloji veya kuramı paylaşmak yerine, kendi gün-

demini ve programını oluşturarak birleşmeleri ve böylelikle ESÇ'nin bir paradigma hâline gelmesi, 1990'ların ürünüdür.

ESÇ'nin kapsamını genişleten önemli bir kanal, Teun van Dijk'ın 1980'lerdeki çalışmalarında karşımıza çıkan sosyo-bilişsel yaklaşımıdır. İletişim ve söylem boyunca etnik önyargıların ve ırkçılığın yeniden üretimine odaklanan van Dijk, göçmenlerle azınlıklar hakkındaki haberlerin eleştirel çözümlemesi ile işe başlamıştır. Daha sonraki dönemlerde güç suistimallerinin türlü çeşitlerine ve eşitsizliğin ideolojiler boyunca yeniden üretimine odaklanan van Dijk, söylemin hemen tüm boyutlarını denetleyenlerin en fazla güce sahip olanlar olduğuna dikkat çeker. Bu bakış açısına göre, söylem yapıları ile toplumsal yapılar arasında doğrudan bir ilişki yoktur; ancak her iki yapı da kişisel ve toplumsal bilişin arayüzeyi (*interface*) tarafından dolayımlanır (van Dijk, 1997: 25-7).

ESÇ'yi güçlendiren bir diğer kol ise, Viyana'da Ruth Wodak çevresinde çalışan, Bernstein geleneğinden ve Habermas'tan etkilenen sosyolinguistiklerdir. Başlangıçta kurumsal iletişim ve okulda, mahkemelerde ve hastanelerdeki konuşma sınırlılıkları üzerine çalışmalar yaptıktan sonra ilgisini cinsiyet ayrımcılığına, anti-semitizme ve ırkçılığa çeviren bu çevre, söylem-tarih yöntemi denilebilecek bir başlık altında anılırlar. Bu yaklaşıma adını, 1990'da, Avusturya'da, savaş sonrası Yahudi düşmanlığını disiplinler arası bir anlayışla çalışan Wodak ve arkadaşları vermişlerdir. Söylem-tarih yaklaşımının ayırt edici özelliği, onun analiz ettiği konuyla ilgili mümkün bütün ardyöre bilgisini, sistematik olarak yazılı veya sözlü metnin pek çok katmanın yorumu ve çözümlenmesi için bütünleştirmeye girişmesidir.

Bu yöntem, önyargılı söylemlerdeki kodları ve imaları saptayıp açığa vurmaya olduğu kadar, örtük önyargı ifadelerinin çözümlenmesine de elvermektedir. ESÇ'ye kaynaklık eden Avrupa söylem çalışmaları arasında dilci Utz Maas'ın Foucault'un temel görüşlerine başvurarak onları hermeunetik metodolojiyle birleştirdiği ve adına "okuma çözümlemesi" (*Lesartenanalyse*) dediği yaklaşımını anmak gereklidir. Maas, söylemin sosyolojik ve tarihsel olarak çözümlenmesi gereken toplumsal pratikle bağlantısından ötürü, metin çözümlemesinin söylem çözümlemesine dönüştüğünü belirtmektedir (akt. Fairclough ve Wodak, 1997: 267). Söylem çözümlemesi, böylelikle, belirli bir söylemi oluşturan usullerin çalışılması olarak ortaya çıkar: O, örneğin belirli bir metni faşist bir metin yapan usullerin üzerinde çalışmaktan oluşur. Maas, metinlerin sadece dâhili yönlerini yakalayabilmesine rağmen, siyasal söylemi açığa çıkaramadığı için metnin salt biçimsel çözümlemesinden uzaktır. Herhangi bir siyasal söylem, ancak toplumsal tarihsel bağlamı içerisinden tanımlanabileceği için, Maas, bağlam yönelimli olmayan bir çözümlemenin başarısız olacağının altını çizer. Michel Foucault'un kuramından fazlasıyla etkilenen Duisburg Okulu'nun önde gelen isimlerinden Siegfried Jager ise, metinlere tutarlılık veren ortak simgeler kadar söylemin ikonik özelliği ve dili ile ilgilenmişlerdir. Söylemi, zaman içerisindeki bir metin ve konuşma akışı olarak gören Jager, her söylemin tarihsel bir kökeni olduğunun, şimdiyi etkilediğinin ve geleceği belirlediğinin altını çizerek; metinlerde iç içe geçmiş farklı söylemlerin kaotik yapısının, ancak ortak simgeler, metaforlar ve taşıyıcı yapılar üzerinde duran metnin mikro çözümlemesi yoluyla açığa kavuşturulabileceğini vurgulamaktadır (Jager, 2001: 35-6).

Eleştirel Söylem Çözümlemesinin Amacı ve Kapsamı

Eleştirel söylem çözümlemesi, dil içinde açığa vurulduğu hâliyle hâkimiyetin, ayrımcılığın, gücün ve denetimin açık olduğu kadar örtük yapısal ilişkilerini çözümlemeye çalışan bir söylem çözümlemesi yaklaşımıdır. Toplumsal eşitsizliklerin dil kullanımıyla nasıl ifade edildiğini, işaret edildiğini, kurulduğunu ve meşrulaştırıldığını soruşturmayı amaçlar. Örgütlenmiş güç ilişkilerinin dil kullanımıyla meşrulaştırılması, ESÇ için temel bir meseledir. Bu meseleyi ele alırken ESÇ, sorgulama nesnesi olarak sadece yazılı veya sözlü metinlere odaklanmaz. Bir söylemin baştan sona eleştirisi, bir metnin üretimine kaynaklık eden ve içinde bireylerin veya grupların tarihsel, toplumsal özneler olarak bu metinlerle etkileşimleri boyunca anlam yarattıkları toplumsal süreçlerin ve yapının da kuramlaştırılmasını gerektirmektedir. Çünkü ESÇ, toplumsal kültürel yapılar ve süreçler ile metinler arasında bağlantıyı

kurmaya ilişkin bir yaklaşımdır. Bu nedenle ESÇ yaklaşımında birbirinden ayrılamaz üç kavram merkezî bir yer tutar: İktidar, tarih ve ideoloji kavramları (Wodak, 2001a:3). Dili izole değil, toplumsal bir bağlama ve tarihe yerleşmiş, toplumsal süreçlerle etkileşim hâlinde ve toplumsalla derinden iç içe geçmiş bir fenomen olarak görmesiyle ESÇ, iktidar, ideoloji ve tarih kavramlarına demirlemektedir.

Metinler ile toplumsal arasında basit bir belirlenim ilişkisi kurmaktan kaçınmaya çalışan ESÇ, her söylemin, güçlü olan grupların ideolojilerince meşrulaştırılan hâkimiyet yapılarını sağlama almak amacıyla tarihsel olarak, yani belirli bir yerde, zamanda üretildiğini ve yorumlandığını öne çıkarır. Güçlü grupların ideolojileriyle meşrulaştırılan, zamana ve mekâna yerleşik belli başlı hâkimiyet yapıları, ESÇ'ye göre temelde ırk, cinsiyet, sınıf, din ve kültürel farklılıklara dayalıdır. Hâkimiyet yapılarına direnme ESÇ tarafından, durağan söylem pratiklerinin ve bu pratiklerle ilgili uzlaşımların yaratıcı bir biçimde kırılması olarak görülür. Cinsiyet meseleleri, ırkçılık sorunu, kimlikle ilgili medya söylemleri bu anlamda çok önemli sorgulama konularıdır. ESÇ araştırmacılarının belli başlı çalışma alanları ise siyasî söylemler (örneğin Thatcherizm), ideoloji, ekonomik söylem, reklam ve promosyon kültürü, medya dili, kurumsal söylemler (örn. hasta- doktor iletişimi), edebiyat ve eğitimdir.

Söylemin iktidarının kuruluşu birkaç düzeyde gerçekleşmektedir: Her şeyden önce söylem iktidarı, ESÇ için erişim sorunu ile bağlantılıdır. Pek çok insan için söylemin güçlü bir biçimde dolaşıma sokulduğu medyaya erişim olanaksızdır; daha az güçlü politik ve toplumsal aktörler için ise oldukça sınırlıdır. Ardından söylem pratiklerinin temel kurallarını denetleme ve değiştirme kapasitesi sorunu, yani söylemin düzenini belirleme meselesi gelir. Dolayısıyla, söylemin iktidarını çözümlerken, hem söylem *içindeki* iktidara hem de söylem *üzerindeki* iktidara bakılması gerekmektedir. Belirli bir söylemin şimdi ve burada güç uygulaması ile söylem pratiklerinin uzun dönemli şekillendirilmesinin ikisi birden, genellikle müzakere edilen ve mücadeleli süreçler olarak görülür (Fairclough ve Wodak, 1997: 273).

İdeoloji, ESÇ yaklaşımına göre, eşitsiz güç ilişkilerini ve sömürüyü üreten toplumu belirli bir biçimde temsil ve inşa etmektedir. Yani, "gücün hizmetindeki anlamdır" ideoloji. Dolayısıyla, herhangi bir söylemsel olayın ideolojik bir iş yerine getirip getirmediğini saptayabilmek için sadece metinleri çözümlemek yetmez, bu metinlerin nasıl yorumlandığını, alımlandığını ve ne gibi toplumsal etkilere sahip olduğunu da araştırmak gerekmektedir (Fairclough ve Wodak, 1999: 275). Bu ifadeden de açıkça anlaşılacağı üzere, ESÇ, ideolojik temsiller ile ideolojik olmayan temsiller arasında bir ayrım ortaya koyup geliştirmektir. Fairclough'un bu yaklaşımı oldukça sorunlu olmakla birlikte, o Gramsci ve Althusser'den devşirdiği ideoloji kuramına ilişkin kimi önermelerle yaklaşımını güçlendirmeye çalışmıştır. Althusser'in insanları edilgin ideolojik özneler olarak ele alan görüşüne itibar etmeyerek, direnme ve değiştirme olanağını yerleştirmek üzere hegemonya süreçleri boyunca mücadele edebilen bir özneyi alıkoymuştur. Yine Althusser'in totalize edici bir kendilik olarak ideoloji anlayışına karşın Fairclough, insanların farklı ve birbiriyle yarışan ideolojiler içerisinde konumlanabileceğini savunmaktadır. Rakip konumlar alabilme tavrı ve hegemonya içerisinde de çelişkili öğelerin varlığı, ESÇ için direnmenin tohumlarını meydana getirir.

Toplumsal alanda asimetrik güç ilişkileri, sömürü, manipülasyon ve yapısal eşitsizliklerin altını çizen ESÇ, hâkimiyet yapılarının serimlenmesi amacıyla küçük niceliksel örnek olay çalışmalarından etnografik araştırmaların ve alan araştırmalarının hacimli verilerine kadar değişik çapta araştırmalara yönelmektedir. Daha eşitlikçi ve özgürlükçü söylemleri güçlendirmek ve böylelikle demokratikleşmeyi genişletmek amacıyla, insanları uyanık hâle getirerek yeni söylemsel pratik biçimlerinin geliştirilmesini hedefleyen ESÇ, toplumsal alanda yukarıdan uygulanan baskı ile aşağıdan gelen direniş arasındaki ilişkiyi, direniş ve değişim lehine çevirmeye çalışmaktadır.

Eleştirel Söylem Çözümlemesinin Eleştirisi

ESÇ'nin ortaya çıkışı ve programlı hâle gelişinin üzerinden epey bir zaman geçmiş olmasına rağmen, hâlâ yeterince çözümlenemediği düşünülen önemli sorunlara sahip

görünmektedir.

Bunlardan birincisi, söylemsel olan ile söylemsel olmayan arasında yapılan teorik ayrımın ampirik araştırma açısından sonuçlarıdır. Bir şeyin başka bir şeyle diyalektik bir ilişki içinde olduğunun ampirik olarak nasıl ortaya konacağı meselesi, çözümlenmiş görünmemektedir. Araştırmacının söylemsel olmayan momentlerin söylemsel momentleri nerede ve nasıl etkilediğini gösterip gösteremediği, hâlâ tartışmalıdır. Örneğin ekonomi, anlam üretiminin mantığından farklı olarak kendi işleyiş mantığına sahip söylemsel olman bir düzey olarak mı görülecektir? Bu sorunu çözebilmenin yollarından biri, söylemsel olan ve olmayan ayrımına ampirik bir ayrımdan çok analitik bir ayrım olarak bakmaktır.

ESÇ, eleştirel çekirdeği dil-söylem-konuşma ve toplumsal yapı arasında olan bir çalışma alanı olarak, makro yapı ile mikro süreçleri bağlantılandırma sorunundan da kaçınamamaktadır. Toplumsal yapının söylem biçimlerine, güç ilişkileri ve ideolojik etkiler olarak tecavüz etme tarzlarını açığa çıkarırken ESÇ, kendi çalışmalarına eleştirel bir boyut katar. Ancak sadece dil kullanımının toplumsal boyutuna işaret etmesi değil, bu boyutların ahlâkî ve politik çözümlemenin konusu hâline getirmesi de ESÇ için elzem görülmekte ve bu bakımdan başarısı sorgulanabilmektedir (Blommaert ve Bulcaen, 2000: 449). ESÇ içinde Ruth Wodak ve arkadaşlarının geliştirdiği tarihsel söylem yöntemi, önermelerin ve savların metinlerarası tarihinin izini sürmeye kalkışan; bunu yaparken özgün belgelerle işe başlayıp geçmişe dair etnografik araştırma ile büyüyen ve güncel haberleri, politik söylemi, altta yatan inançları çözümleyerek ilerleyen yaklaşımıyla, makro ve mikro arasındaki bağlantıyı kurmak açısından diğer ESÇ çalışmalarından daha başarılı sayılmaktadır (Blommaert ve Bulcaen, 2000: 450).

Tarihsel gelişimi dolayısıyla sistemik-işlevsel dilbilimine başvurusu fazlasıyla ön plândadır; bununla birlikte, o anaakım söylem çözümlemesinden, metin çözümlemesinden, sosyal semiyotiklerden, retorikten ve hatta konuşma çözümlemelerinden çeşitli kategorileri ve kavramları "ödünç almakla" eleştirilmektedir (Blommaert ve Bulcaen, 2000: 450). Bazı açılardan ise ESÇ'nin dilbilimsel bir çevreye yerleşik olması ve onun ardyöresinden beslenerek başarılı olabileceği ima edilmektedir. (Blommaert ve Bulcaen, 2000: 452). Oysa başta Fairclough olmak üzere ESÇ çalışanlar, varolan eşitsiz güç ilişkilerini değiştirmeye yönelik amaçlarından, toplumsal eyleme ve politik sola bağlılığından dolayı, bu yaklaşımın siyasal çözümlemeyle daha güçlü biçimde ilişkilendirilmesi gereğinin altını çizmektedirler. Fairclough, benzer yöntemleri kullanan ama eleştirel olmayan söylemsel-analitik pek çok yaklaşım olduğunu belirtse de, eleştirel/eleştirel olmayan ayrımının söylem çalışmaları içerisinde sürdürülebilir bir ayrım olmadığını öne sürenler de vardır (bkz. Widdowson, 1998).

Fairclough'un ESÇ'si, söylemi, ideolojik olan ve olmayan diye de ikiye ayırmaktadır. İlkece, araştırmacı ideolojik olmayan söylem üretebilmelidir, ESÇ'ye göre. Ancak ideolojik olan ile ideolojik olmayan arasındaki ayrımın nasıl yapılacağı sorunu ve böylesi bir ayrımı yapabilecek kadar dünyanın söylemsel kuruluşundan özgürleşmiş bir araştırmacının varolup olmadığı sorunu, yanıtlanması güç meseleler olarak durmaktadır. Araştırmacı, çalışma alanıyla ilgili olarak bir konum almaktadır ve bu konum neyin araştırma sonucu olarak sunulacağını belirlemektedir. Toplumsal inşacılığa ilişkin görecelilik burada kendisini hissettirmektedir. Mutlak hakikat iddiasında bulunmadan ancak yavan bir göreceliliğe de düşmeden toplumsal bir eleştirelliğin nasıl geliştirilebileceği sorunu, ESÇ'ye ilişkin en büyük meydan okumalardan biridir. Bu meydan okumaya eleştirel bir kuramın düşünümsel olması gerektiği savı ile karşılık verilmektedir: Yani ESÇ, kendisini betimlediği nesne alanının bir parçası olarak konumladığı ölçüde reflektiftir ve çözümlemenin de hermeunetik bir çaba olarak anlaşılması gerekir. Buna göre, çözümlemecinin, "taraflılık ve önyargı" suçlamalarını geçersizleştirmek için, çözümlediği metnin içerisinde kendisinin de yer aldığına işaret etmek suretiyle, girişiminin olabilecek yorumlardan sadece biri olduğu gerçeğini doğrulayabileceği ve kendi çözümlemesinin bir söylem olarak sınırlılıklarını açığa vuracak bir iç aydınlanma süreci içinde olabileceği öne sürülür (Fujrman ve Ohler, 1986: 297-9, 300).

ESÇ ve özellikle de Fairclough, söylemin toplumsal kimlikleri ve ilişkileri de inşa etti-

ğini söylerken, her ne kadar bunun sosyo-psikolojik boyutlarını ihmal etmese de, yaklaşımının en zayıf yanını gözler önüne serer. ESÇ içindeki bu zayıflık, van Dijk'in bilişsel psikolojiyi devreye fazlasıyla sokan araştırmalarıyla telafi edilmeye çalışılmıştır. Teun van Dijk, hâkimiyet yapılarını yeniden üretecek tarzda söylemin insanların zihnini denetleme yollarını araştırarak, metinler dışında gerçek insanları ve onların bilişsel iç dinamiklerini de hesaba katan bir yaklaşım geliştirmiştir (van Dijk, 1998). Onun sosyo-bilişsel yaklaşımı, bilişsel yapıları, dolayımlayıcı toplumsal ve söylemsel pratikler olarak ele almakta ve insanların direnme olanağını, diğer ESÇ yaklaşımlarına göre gözardı etmekle eleştirilmektedir (Jorgensen ve Phillips, 2002: 91).

ESÇ'nin en büyük sorunlarından biri, elde ettiği sonuçları pratiğe geçirme, yani uygulama sorunudur (Wodak, 1999: 191). ESÇ sayesinde, toplumsal etkileşimin karar verme süreçlerine hâkim olan seçkinlere erişemeyen veya zar zor erişebilen Avrupa yurttaşlarına şeffaf ve anlaşılır kılınması; geniş kitlelerin içinde yaşadıkları toplumsal meselelere müdahale edebilmeleri, değişime seyirci kalmamaları; ve böylelikle de demokrasinin temel ilkelerine hizmet edebilmesi amaçlanmaktadır (Wodak, 1999: 191). Ancak bunun "eleştirel dil farkındalığının" yaratılması ile nasıl gerçekleşeceği yeterince açık ve gerçekçi görünmemektedir.

Bütün bu eleştirileri de göz önüne aldığımızda ESÇ'yi toplumsal alanda süregiden güç eşitsizliklerinin nasıl yapılandığını anlamak açısından elverişli bir yaklaşım olarak görebiliriz. Ancak bu eşitsizliklerin dönüştürülmesi olanağını bütünüyle yapılan incelikli çözümlemelere ve onlardan çıkan sonuçlara havale etmenin ne kadar gerçekçi bir yaklaşım olduğu da soru işareti olarak kalmayı sürdürecektir.

J. BLOMMAERT – C. BULCAEN, "Critical Discourse Analysis", *Annual Review of Antropology*, 29(2000), ss.447- 466; H. L. DREYFUS – P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; N. FAIRCLOUGH, "Söylemin Diyalektiği", *Söylem ve İdeoloji* (ed. B. Çoban – Z. Özarslan), İstanbul, Su yayınları, 2003, ss. 173-184; N. FAIRCLOUGH, Norman (2001), "Critical Discourse Analysis as a Method in social Scientific Research", *Methods of Critical Discourse Analysis*(eds. R. Wodak – M. Meyer), London, Sage publications, 2001, ss.121- 138; N. FAIRCLOUGH – R. WODAK, "Critical Discourse Analysis", *Discourse as Structure and Process: A Multidisciplinary Introduction* (ed. T. van Dijk), vol. 1, London Sage publications, 1997, ss. 258-284; N, FAIRCLOUGH, *Discourse and Social Change*, London, Polity, 1992; E. FUHRMAN – K. OHLER, "Discours Analysis and Reflexivity", *Social Studies of Science*, 16(1986), ss. 293-307; S. JAGER, "Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects of Critical Discourse and Dispositive Analysis", *Methods of Critical Discourse Analysis*(eds. R. Wodak – M. Meyer), 2001, London, Sage publications, ss. 32-62; M. JORGENSEN – L. PHILLIPS, *Discourse Analysis: As Theory and Method*, London, Sage publications, 2002; E. LACLAU, "Discourse", *The Blackwell Companion to Contemporary Political Philosophy* (ed. R. Goodin – P. Pettit), Oxford, Blackwell, 1993; M. MEYER, "Between Theory, Method and Politics: Positioning of the Approaches to CDA", *Methods of Critical Discourse Analysis* (eds. R. Wodak – M. Meyer), 2001, London: Sage publications, ss. 14-31; D. SCHIFFIRIN, *Approaches to Discourse*, Oxford, UK, 1994; J. TORFING, *New Theories of Discourse*, Oxford, Blackwell, 1999; T. VAN DIJK, "Critical Discourse Analysis", *The Handbook of Discourse Analysis* (ed. D. Tanen – D. Schiffrin – H. Hamilton), Oxford, Blackwell, 1998; T. VAN DIJK, "The Study of Dicourse", *Discourse as Structure and Process: A Multidisciplinary Introduction* (ed. T. van Dijk), vol.1, London, Sage publications, 1997, pp. 1-34; T. VAN DIJK, *Racism and the Press*, London, Routledge, 1991; R. WODAK – M. MEYER, *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage, 2001; R. WODAK, "What CDA is About: Summary of Its History, Important Concepts and Its Developments", *Methods of Critical Discourse Analysis*(eds. R. Wodak - M. Meyer), London, Sage publications, 2001a, ss. 1-13; R. WODAK, " The Discourse Historical Approach", *Methods of Critical Discourse Analysis*(eds. R. Wodak - M. Meyer), London, Sage publications, 2001b, London, Sage publications, ss. 63-94; R. WODAK, "Critical Discourse Analysis at the End of the 20th Century", *Research on Language and Social Interaction*, 32(1999), ss. 185-193; R. WODAK, *Gender and Discourse*, London, Sage publications, 1997.

Ayrıca **bkz.,** DIJK, FOUCAULT, HABERMAS, HERMENEUTİK, SÖYLEM, SÖYLEM ANALİZİ.

Çiler DURSUN

ELEŞTİREL TEORİ, kavramı, felsefe tari-

hinde, Batı Avrupa Marksist geleneğinin Frankfurt Okulu adıyla anılan koluna; Marksizmi zamanın teorik ve politik gereksinimlerine uyarlamayı amaçlayan bir dizi Alman filozofu ve toplum teorisyenine gönderme yapar. 3 Şubat 1923'te kurulan Frankfurt Okulu ya da diğer adıyla Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün amacı, kurucu mimarlarından Felix Weil'in belirttiği üzere, ekonomik temelden kurumsal ve düşünsel üstyapıya kadar, bütünselliği içinde toplumsal yaşamın bilgisini sunmaktır. Mevcut toplumsal dinamiklerin anlaşılmasında temel öğreti olarak seçilen Marksizm, değerli içeriği anlaşılması, yorumlanması ve yeniden yapılandırılması gereken bir disiplin olarak değerlendirilirken; açıkça Marksist bir yönelim sergileyen Enstitü'nün, bu disiplinle ilişkisi zamanla farklılaşan, karmaşık bir nitelik sergiler.

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün ilk yöneticisi, bir iktisat ve toplum tarihçisi olan Carl Grünberg'dir. 1923-1933 yılları arasında yöneticilik yapan, Avusturya-Marksizminin temsilcilerinden Grünberg, Marksizmi bir toplum bilim olarak ele alır. Bu bakış açısı, materyalist tarih kavramının, ne bir felsefî sistem olduğunu ne de olmayı amaçladığını; nesnesinin soyutlamalar değil de, gelişme ve değişme içindeki somut dünya olduğunu dile getirir (Bottomore 1994: 9). Dolayısıyla, Grünberg'in, Weil'in "bütünselliği içinde toplumsal yaşam" nosyonunun *yalnızca* somut yönleriyle, özellikle de işçi sınıfı ve temel toplumsal-politik problemlerle ilgilendiği söylenebilir. Marksizmin güncel toplumsal pratiklerin anlaşılması amacıyla yeniden yapılandırılması gerektiği düşüncesi kuruluşunda önemli bir motivasyon olmakla birlikte, Enstitü, yöneticisinin ifade ettiği üzere, Marksizm konusunda başlangıçta ortodoks bir çizgiye sahipti: "Tarihin tarihsel materyalist yorumu, bütün toplumsal görüngüleri, buna karşılık gelen tarihsel biçimi içinde, ekonomik yaşamın yansımaları olarak görmektedir; kısaca, son kertede, maddî yaşamın üretim süreci toplumsal, politik ve düşünsel yaşam süreçlerini belirlemektedir, bütün tarih (yabanıl dönem dışında) kendini sınıf savaşımlarının tarihi olarak ortaya koymaktadır" (Slater, 1998: 18).

Bu dönemin çalışma alanları genel olarak altı başlık altında toplanabilir: Tarihsel Materyalizm ve Marksizmin felsefî temeli; teorik ekonomi politik; plânlı ekonominin sorunları; proletaryanın konumu; sosyoloji ve son olarak toplumsal öğretilerin tarihi. Bu çerçevede ortaya konan, Henryk Grossmann'ın *Kapitalist Sistemde Birikim ve Çöküş Yasası*, Friedrich Pollock'un *Sovyetler Birliği'nde 1917-1927 Ekonomik Planlama Deneyimleri*, Karl August Wittfogel'in *Çin Ekonomisi ve Toplumu* ve Karl Kosch'un *Marksizm ve Felsefe*'si dönemin yüksek teorik düzeyini yansıtan çalışmalardır. Enstitü'nün çalışmalarında Grünberg'in ampirik ilgilerinin önemli bir etki yarattığı gözlemleniyorsa da, yapılan çalışmalar, yöneticinin teorik ufkunun fazlasıyla dışına çıkıldığını göstermektedir. Grünberg'in emekliye ayrılmasının ardından, Enstitü'ye yönetici olarak, Temmuz 1930'da kendisi için "Toplum Felsefesi Kürsüsü" kurulan Max Horkheimer atanır. Horkheimer'in yönetici olduğu 1933-1950 yılları Enstitü'nün en başarılı ve yaratıcı olduğu dönemdir. Nitekim "Eleştirel Teori" kavramı, Enstitü'nün Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse ve son dönemde Jürgen Habermas'ın öncülüğünü yaptığı 1930 sonrası düşünsel faaliyetlerinin ürünlerine atıfla kullanılır.

Eleştirel Teori'yi karakterize eden ilk yönelim, onun felsefenin merkeze konumlandırıldığı bir düşünce ekolü olmasıdır. Yirminci yüzyılda insanın varsayılan tözü (özgürlük) ile mevcut toplumsal gerçeklik (yabancılaşma, işsizlik, tahakküm, vb.) arasında büyük bir çelişki bulunduğunu ifade eden Horkheimer, felsefenin bu çelişkinin ifşa edilmesi ve ortadan kaldırılmasında başvurulması gereken en önemli kaynak olduğunu düşünür. Bu bakış açısıyla o, sosyal dönüşümün aracı olarak sunulabilecek bir toplum felsefesinin olanağını göstermeyi hedefler. 24 Ocak 1931'de yaptığı "Toplum Felsefesinin Durumu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Görevleri" başlıklı açılış konuşmasında, Horkheimer, toplum felsefesini, insan varlıklarının kaderini yalnızca bireyler olarak değil, toplumun bir parçası olduğu oranda aydınlatma/açıklama girişimi olarak tanımlar. Dolayısıyla, bireyleri soyutlanmış varlıklar olarak ele almayan toplum felsefesi, insanın toplum yaşamını kuran fenomenler bütünüyle ilgilenir: Devlet, hukuk, din; kısaca maddî ve manevî kültürün tamamı. Bu nedenle

Enstitü, metodolojik olarak disiplinler-arası, sadece bilimin manevî bağlamı, sanat ve dini değil, fakat aynı zamanda hukuk, etik, moda, spor, eğlence, yaşam tarzı gibi alanları da kapsayan; kültürel alandaki değişimler ve birey sorunsalını ele alan bir yaklaşım tarzını benimser. Nihaî olarak, toplum felsefesi, toplumsal hayatın üzerine getirilecek bir üst bakış, sosyal bilimlerin sonuçlarının sentezini, evrensel olanı gözden kaçırmaksızın yapacak bir disiplin olarak tasarlanır (Kellner).

Eleştirel Teori'nin ilk formülasyonunu sosyal bilimler ve felsefenin bir sentezini yapma girişimi olarak görmek önemli bir başlangıç noktası oluşturur. Horkheimer'in ünlü betimlemesindeki gibi, baskı ve tahakküm koşulları içinde *insanın özgürleşimi*nin olanaklarını araştıran Eleştirel Teori'nin felsefî bir yaklaşım olarak farklılığı, sosyal bilimler felsefesinin tarihi ışığında anlam kazanır. Toplumsal araştırmanın, sosyal bilimler ve felsefenin alanlarını birbirinden ayırmaktan çok birleştirmesi gerektiği anlayışıyla Enstitü düşünürleri, amaçlarını, yöntemlerini, teorilerini ve açıklama formlarını hem doğa bilimleri hem de sosyal bilimlerin standart anlamalarından ayırmaya çabalar. Bu normatif görev (özgürleşim), politik ekonomi, sosyoloji, psikoloji, kültürel teori, felsefe, antropoloji ve tarih gibi disiplinlerin bakış açılarını sentezleyen disiplinler-arası ampirik araştırmalar aracılığıyla, felsefe ve sosyal bilimler arasında bir etkileşim kurulmaksızın başarılamaz (Horkheimer, 1992). Nihaî olarak, Eleştirel Teori, toplum ve bilinç, kültür ve ekonomi, devlet ve halkları birbirine bağlayan karmaşık arabulucular kümesini, somut toplumsal bağlamlarına gönderimle tanımlama girişimidir. Bundan dolayı, Enstitü'nün düşünce çizgisi, disiplinler arası yaklaşım tarzı dikkate alınarak kaba bir materyalizm olarak yorumlanmamalıdır. Ensititü, Horkheimer'in konuşmasında vurguladığı gibi kültür, toplum, ekonomi ve bilinçlilik arasındaki ilişki üzerine idealizm ve materyalizm türünden metafizik tezleri olduğu kadar; metafizik soyutluk (absolutizm) ve felsefî indirgemeciliğin bütün türlerini de reddeder. İdealizmin yanılgısı, her şeyi soyut bir ideden türetme girişimi iken, materyalizm her şeyi ekonomiden türetmeye çalışmakla büyük bir yanılgı içine düşmüştür. Enstitü uzlaşımsal olarak bütün bu girişimleri, Hegel ve Marx'ın yanlış yorumlanması olarak değerlendirir. Eleştirel Teori'nin Marksizm kavrayışı, Enstitü'nün ilk dönem Marx yorumundan neredeyse tamamen farklıdır. Söz konusu farklılık, Eleştirel Teori'nin Marksizmi bilimsel bir öğreti olarak değil, felsefî bir öğreti olarak ele almasından doğar. Marcuse bu bağlamda, Marksizmin kavramsal çerçevesinin çağın koşullarını açıklayabilecek bir kuram olmasıyla dinamik bir karaktere sahip olduğunu dile getirir (Magee 1985: 70).

Eleştirel Teori'yi karakterize eden diğer eğilim, onun bir özgürleşim düşüncesi ekseninde Marksist teori-praksis birliğini tesis etme mücadelesi vermiş olmasıdır. Eleştirel Teori'nin kurmaya çalıştığı bu birlik, kendisini felsefî bir temelde ifade eden teorinin eylem alanına aktarılması, bir toplum bağlamına geçiştir. Çünkü özgür ve adil bir toplumsal düzen, doğru bir toplum teorisinin eylem alanında uygun bir karşılık yakalamasına bağlıdır. Öte yandan, teori-praksis birliği söz konusu olduğunda Eleştirel Teori, teorik momente haklı bir öncelik tanır. Teori, rehber olmak bakımından praksisi önceler. Farklı bir söylemle, eylem alanında yakalanan karşılığın daha insanî bir dünya, adil ve özgür bir düzen olabilmesi teorinin doğru kurgulanmasına, felsefenin eleştirel momentinin varolan toplumsal dinamikleri en ücra köşelerine kadar aydınlatmasına bağlıdır.

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü ya da Eleştirel Teori, bir noktaya kadar, geleneksel Marksist açıklamaların aydınlığa çıkaramadığı bir hususu, teori-praksis bağını kurması beklenen proletaryanın kendinden beklenen tarihsel rolün gerektirdiği gibi davranamayışının nedenlerini açıklamak amacıyla ortaya çıkmış bir teori idi. Horkheimer, işçi sınıfının dünyayı gerçekte olduğundan daha farklı ve daha yüzeysel algılamasından yola çıkarak, onun doğru bilginin varlığının garantisi olmadığını, proletaryaya bilgiyi dışarıdan getirecek başka bir güce gereksinim olduğunu dile getirir. Dışarıdan gelecek bu bilgilendirici güç, eleştirel düşünce okulu olacaktır. Bu düşünce, Enstitü'nün üstlendiği önemli misyonlardan birini de gözler önüne sermektedir.

Eleştirel Teori'de İdeoloji Eleştirisi ve Özgürleşimin Mantıksal Yapısı

Belirli bir toplumda, eleştirel bir teorinin ortaya çıkışını motive eden koşulların genel bir özeti şu şekilde verilebilir: Böyle bir toplum, **(a)** kendini gerçekleştirme yolunda, bireylerini engelleyen toplumsal kurumlar vardır; (b) üyeleri tarafından bu kurumlar ve onların yarattığı engelleme meşru kabul edilir; **(c)** söz konusu meşru kabul etme, toplumdaki faillerin sahip oldukları belirli bir norm sistemine -belirli bir dünya görüşüne- dayanır; ve **(d)** en nihayetinde de, bu dünya görüşü bir tür dayatma, zorlama mantığına dayandığı bir düzeni temsil eder (Geuss, 2002: 114-115). Frankfurt Okulu'nun ortaya çıkışını sağlayan, 20. yüzyılın toplumsal atmosferinin bu çerçevede ele alınması gerekir.

Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, mevcut düzen, bireylerin kendilerini gerçekleştirmesine ve özgür varoluşa imkân tanımayan tahakküm düzenidir. Bu olgunun gerisinde ise, bireylerin modern devlette kendileri olarak değil, fakat kolektivitenin bir parçası olarak varolmaları olgusu yer alır. Karmaşık örgütsel bir ağın dolayımladığı modern devlet, kolektif bir yapıya ve kolektif kararlar alabilmesini olanaklı kılacak kurumsal mekanizmalara sahiptir. Kolektivite modern toplumun bireylerinin gözünde bir tür meşruluk kaynağıdır. Bununla birlikte bireylerin, bireysel ya da toplumsal herhangi bir düşüncenin (kavramın) ya da temel toplumsal kurumun meşruluğunu kabul etmelerinin yegâne koşulu, bunların toplumun geneli tarafından kabul görmüş bir normlar sistemine dayanmasıdır. (Geuss 2002: 91).

Eleştirel Teori, bu noktada önemli bir ayrıntıya dikkat çeker: Toplumsal yapıda bulunan belirli kurumlar, bireyler için, kurum ve pratikleriyle fazlasıyla baskıcı olabilir, öte yandan bu, aynı kurumların meşru görülmesine de bir engel değildir. Eleştirel Teori'nin 20. yüzyılın toplumsal yapısında gördüğü problem bu noktayla ilgilidir: Dünya resmi ideolojik olarak "yanlış" olan ve bütünüyle baskıcı bir yapı sergileyen toplumsal kurumları meşrulaştırmak amacıyla kullanılan bir toplumda, (mevcut dünya resminin çarpıklığının belirli baskıların bir sonucu olduğu düşünülürse) hâlâ olanaklı bir özgürleşimden söz etmek mümkün müdür? Bu sorudan hareketle Frankfurt Okulu düşünürleri, mevcut dünya resminin gerisinde bulunan ve bireyleri baskı altına alan düşünsel yapıyı eleştirir.

Mevcut düzendeki baskı ve tahakkümü bilimsel görüşlerle irtibatlandıran Frankfurt Okulu'nun, özgürleşim amacı, bu görüşlerle arasındaki farklar aracılığıyla kavramsallaştırılabilir. Eleştirel Teori'yi bilimsel teorilerden ayıran üç temel nokta bulunmaktadır. İlk ayrım, teorilerin kullanım alanlarına atıfla, amaç bağlamında ortaya çıkar. Bilimsel teoriler, dünyanın bilimin kavramlarıyla daha anlaşılabilir ve kontrol edilebilir bir formunu sunmak niyetindedir; dolayısıyla, bilimsel bir teoriyi öğrenmek, dünya ile başa çıkmanın daha etkin araçlarını sağladığı için değerlidir. Eleştirel bir teorinin amacı ise, bir tür aydınlatma ve özgürleşim; farklı bir ifadeyle, birtakım tarihsel ve toplumsal bağların içinde yer alan bireyleri, baskı ve zorlamadan bağımsız bir varoluşa kavuşturmaktır. Böyle olmakla toplum, kendi üzerlerinde bulunan her türlü zorlamadan bağımsız ve gerçek çıkarlarının nerede bulunduğu konusunda aydınlanmış bireylerden kurulu bir yer olacaktır. Bu nedenle Eleştirel Teori, toplumsal alanı kuran niteliklerin varlık bütünlüğüne dokunmaksızın, onları *göstermek* amacı güder. Bilimsel ve eleştirel teoriler arasındaki ikinci ayrım noktası, bu teorilerin mantıksal ve bilgisel zeminlerinin farklı oluşudur. (Geuss, 2002: 85). Bilimsel teorilerin nesneleştirici tavrına karşın, Eleştirel Teori, konu edindiği nesne alanının parçası olmakla "dönüşlü" bir yapıya sahiptir. Ve son ayrım noktası ise, onların farklı *doğrulama* yapılarıyla, bilgisel temellerini ifade etmede farklı türden kanıt tipi kullanmalarıyla ilgilidir. Bilimsel teorilerin gözlem ve deneyde temellenen ampirik doğrulamaya dayanmasının aksine, Eleştirel Teori, bilgisel temellerini daha karmaşık bir süreçte (dönüşlü olmalarından kaynaklanan) haklılandırma sureti ile göstermek durumundadır. Eleştirel Teori'nin karşılaştırma yolu ile betimlediğimiz bu özellikleri, kendisini en açık biçimde ideoloji eleştirisinde gösterir.

Yanlış bilinç durumunu ifade eden *ideoloji*nin eleştirisi, bireylerde aydınlanma ve özgürleşimin yolunu açan bir değişimi dile getirir. Değişimin mantıksal şeması ise şöyle çizilebilir: Eleştirel Teori'ye göre, **(1)** başlan-

gıç durumu hem yanlış bilinç ve yanılgı hem de özgür olmayan var oluş durumudur. Bu iki durum, yanlış bilinç ve özgür olmayan varoluş, içkin bir biçimde birbirine bağlıdır; öyle ki, bireylerin birinden kurutulması ancak ötekinden özgürleşmesiyle mümkündür. **(2)** Bireylerin maruz kaldığı özgür olmayan varoluş hâli, onların kendilerine dayattıkları bir tür zorlamadır; yanlış bilinçleri, bir tür kendi kendini *vehme kaptırmadır*. Dolayısıyla, başlangıç durumunda faillerin maruz kaldığı zorlama, "gücünü" ya da "nesnelliğini" yalnızca onların bu zorlamayı kendilerine dayattıklarını anlamamalarından kaynaklanır. (3) Eleştirel Teori bu noktada bireylere, bilinçlerinde yarattığı etki aracılığıyla, mevcut koşulların insanlığın varsayılan tözü (özgürlük) ile çelişkili olduğunu gösterir. **(4)** Nihaî durum ise, bireylerin yanlış bilinçten kurtuldukları - aydınlanmış oldukları- ve kendi kendilerine dayattıkları zorlamadan kurtuldukları - özgürleşmiş oldukları- bir durumdur (Geuss 2002: 89-90).

Modern bireyin olumlamacı tavrına şiddetle karşı çıkan Frankfurt Okulu düşünürleri, bireylerin içinde bulunduğu özgür olmayan varoluş durumunu kendi kendilerine dayatmış olduklarını dile getirir. "Bir toplumdaki failler zorlayıcı kurumları, onlara katılarak, protesto etmeden kabul etmekle kendi kendilerine dayatırlar. Failler, sırf dünya resimlerinin emirlerine göre, görünüşte 'özgür' olan bir biçimde davranarak zorlama ilişkilerini yeniden üretirler" (Geuss, 2002: 92). Bireylerin ideolojik bir yanılgı içinde bulunmaları tesadüfî, yanlışlıkla yapılmış bir hata olarak değerlendirilemez; ne de bireyler başkaları tarafından aldatılıyor değildir. Bundan dolayı, bir ideoloji eleştirisinden ancak ve ancak bireyler normatif bir epistemolojiye sahip olmaları koşuluyla bahsedebiliriz. İdeoloji eleştirisi bireylere, sahip oldukları dünya resminin yanlışlığını ve zorlamacı (baskıcı) yapısını, bireyleri kendi epistemik ilkeleri üzerine düşünmeye sevkederek gösterir. Toplumdaki bireylerin hâlihazırda kullanmakta oldukları epistemik ilkeleri belirtik hâle getiren Eleştirel Teori, bireylere sahip oldukları ideolojinin yarattığı engellemeyle yoksunluğu; onların inançlarını daha iyi bir yaşam idealine ulaşmak amacıyla nasıl değiştireceklerini spesifik olarak gösterir.

Eleştirel Teori'nin kurucu unsurlarından biri olan ideoloji eleştirisinin amacı, işçi sınıfının dışarıdan bilinçlendirilmesi kapsamında, bireylere sahip oldukları dünya resmini sorgulatmaktan başka bir şey değildir. Bu hâliyle "Eleştirel teori failleri kendi kendileri üzerine dönüşlü olarak düşünmeye sevk eder; bu şekilde düşünerek failler, bilinç biçimlerinin ideolojik olarak yanlış olduğunu ve maruz kaldıkları zorlamayı kendi kendilerine dayattıklarını anlarlar" (Geuss, 2002: 92-93). Bu süreçte, zorlama "gücünü" ve nesnelliğini kaybeder, failler özgürleşir. Dolayısıyla, Eleştirel Teori, bireylerde bir tür farkındalık, bilinç durumu yaratmayı amaçlar. "Her toplum teorisi bir failin -en azından bu teoriyi öne süren toplum teorisyeninin- toplum hakkında sahip olduğu bir inançlar kümesidir ve böyle olmakla toplumun bir 'kendisi üzerine dönüşlü olarak düşünme' yolu olarak betimlenebilir." (Geuss, 2002: 86). Eleştirel Teori, toplumsal gerçekliği olduğu kadar, bu gerçekliği kuran bilgi temeli üzerine de düşünmesi ve araştırma yapmasıyla belirlenir. Bu bağlamda, o, kendi nesne alanının bir parçası olmak durumundadır. Böyle bir teori, bir toplumdaki faillerin taşıdıkları inançları aydınlatmak amacıyla yola çıktığında, kendisini de bir inanç olarak gerekçelendirmek zorundadır. Kendi köken bağlamını ve uygulama bağlamını açıklayan bir toplum teorisi, dönüşlülük özelliği sergiliyor demektir.

Adorno ideoloji eleştirisi ve dönüşlü düşünüm söz konusu olduğunda tarihselci bir kavrayışa sahiptir. Ona göre, faillerin epistemik ilkeleri ile dönüşlü olarak düşünülmüş kabul edilebilirlik standartları tarihsel olarak değişir. İdeoloji eleştirisinin kendisinden kaynaklandığı toplumsal ve kültürel idealler ve sözünü ettiğimiz kabul edilebilirlik standartları için değişmezlik, mutlaklık iddiasında bulunulamaz. "Adorno'ya göre, tarihsel ve kültürel olarak bulunduğumuz yerden, faillerin tarihsel olarak spesifik bir 'iyi yaşam' projesini gerçekleştirme girişiminde deneyimledikleri bir engel ya da acıdan başlamamız gerekir. Bu çabada savunduğumuz eleştirel teoriler olağanüstü kırılgan tarihsel şeylerdir; etkili ve 'doğru' olsalar bile hiçbir mutlak kalıcılık iddiası taşıyamazlar: Sadece bu tikel tarihsel duruma göreceli olarak etkili ve 'doğru'durlar ve aşılmaları kaçınılmazdır" (Geuss, 2002: 96). Bu nokta

diyalektik gelişimin herhangi bir adımda takılmaması gerektiğine işaret eder. Nitekim II. Dünya Savaşı'nın etkisiyle Eleştirel Teori'nin ideoloji eleştirisinin içeriğini farklı şekilde doldurduğunu görüyoruz. İdeoloji eleştirisi, başlangıçta işçi sınıfının bilginin garantörü olmadığı yerde, ona bilgiyi getirme yolu olarak tanımlanırken, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bir bütün olarak toplum ve kültür alanının aydınlatılması bağlamında ele alınır. "Kültürel eleştiri motifleri arasında, en uzun ömürlü ve merkezî olan, yalan üzerine olanıdır: Kültür, insana uygun bir toplum yanılsamasını yaratmaktadır, oysa gerçekte böyle bir toplum yoktur... Bu, ideoloji olarak kültür nosyonudur... Ancak bu nosyona uygun olarak köktenci bir biçimde davranmak, yanlışlarla birlikte hakikatlerin de, güçsüz de olsa evrensel pratiğin kuşatmalarından kaçma uğraşlarının tümünün, daha soylu bir devlete ilişkin tüm hayallerin de kökünü kazımak, kültürün dolaylı olarak yol açtığı barbarlığa dolaysız neden olmak anlamına gelecektir" (Held 1980: 70).

Sonuç olarak, Habermasçı bir söylemle "tanımlanabilir acıyı azaltmayı hedefleyen ve toplumsallaşmış bireylerin, isteyebileceklerini bilmeleri durumunda isteyecekleri şey konusunda bir kendi kendini aydınlatma süreci başlatan" bu teorisyenlerin korkulu rüyası, zincirlerinden memnun bir köle toplumuydu. Bu yüzden Eleştirel Teori, verili toplumu eleştirel olmayan bir tarzda yeniden üreten geleneksel teorinin temellerini çürütme çabası içinde olmuştur.

Geleneksel ve Eleştirel Teori

Frankfurt Okulu teorisyenlerine göre, Eleştirel Teori'yi, "geleneksel" teoriden ayıran özgül bir pratik amaç vardır: "İnsanın özgürleşimini araştıran bir teori, insanları, kendilerini köleleştiren koşullardan kurtardığı ölçüde eleştireldir" (Horkheimer: 1982, 244). Bununla birlikte, genel anlamda sosyal bilimlerin tarihinde, verili toplumun insanlar üzerinde yarattığı baskının çeşitli boyutlarını tanımlayan "feminizm", "eleştirel ırk teorisi", ve "post-kolonyal eleştiri" gibi yaklaşımlar da eleştirel teoriler olarak nitelendirilir. Hem Frankfurt Okulu'nun savunuculuğunu yaptığı ve hem de genel anlamıyla bir eleştirel teori, toplumun mevcut formlarındaki baskı ve tahakkümün ortadan kalkması, özgürlüğün artarak gelişmesi amacıyla toplumsal soruşturma için betimsel ve normatif temeller üretmeyi amaçlar.

Adorno

Geleneksel ve Eleştirel Teori arasındaki karşıtlığın üzerinde döndüğü eksen, toplumsal araştırmanın düşünümselliği fikridir. Horkheimer'in öne sürdüğü üzere, sosyokültürel bilgi düşünümsel bilgidir ve bu bilgi türü doğa bilimlerinin bilgisinden farklıdır. Doğa bilimlerindeki hızlı ilerlemenin gölgesinde kalan, bu bilimlerin etkisinin giderek daha fazla hissedildiği bir ortamda kendisine merkezî bir konum edinme mücadelesi veren toplum bilimlerinin, "üretim biçimlerini, toplumda oynadığı rolleri, sağladığı yararları ve meydana gelmiş olduğu tarihsel süreçleri çözümleyerek, toplumsal bilginin ayrıcalıklı 'konumsuzluğuna' meydan okuyarak önemini gösterme işi", Eleştirel Teori'nin öncelikli görevlerinden biridir. Geleneksel teorinin öne sürdüğü anlamda, bilginin, sanki kendi doğasına gönderimle temellenen ya da birtakım tarih-dışı yollarla haklılandırılan bir şey olduğunu düşünmek; kısacası bilgiyi mutlaklaştırmak, oldukça büyük bir hatadır. Yapılması gereken, en azından böyle bir bilginin daha iyi bir toplumda edineceği yer kadar; onun, günümüz toplumunda sağladığı bir dizi yararın da kabul edilmesi ve böylece diğer bilgi türlerine ve yararlara geniş bir yer bırakacak şekilde, yerinin tayin edilmesidir. O hâlde, Eleştirel toplum teorisi, geleneksel

anlayışın aksine, toplumsal araştırmanın düşünümselliğini, içerisinde sürdürüldüğü -bilimsel ve akademik iş dâhil olmak üzere- iş bölümünü ve onun toplumsal işlevlerini ele alır; başka bir ifadeyle, teorinin insan yaşamı açısından ne anlam ifade ettiğini; özellikle de kendi uygulama koşulları, içinde doğduğu ve yine içinde kullanılacağı toplumsal yatağındaki yerleşmişliği hakkında açıklama sunar (McCarthy, 2006: 66). Toplumsal soruşturma, anlamayı amaçladığı toplumsal yeniden üretimin bir ânını temsil eder. Geleneksel teorinin, özne-nesne ayrımına dayanan özne merkezli yaklaşımı, bilginin toplumsal öznelerinin bilgi nesnelerini şekillendiren aynı tür tarihsel güçler tarafından şekillendirildiklerini; onlar için bilgiden anladıkları şeyin aynı zamanda kendilerinden anladıkları şeyin bir parçasını temsil ettiğini gözden kaçırmaktadır (McCarthy, 2006: 67). Eleştirel Teori'nin düşünümsel yaklaşımının avantajı, tam da bu olgunun bilincini temsil etmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, o, toplumsal araştırmanın kendisinin, bilginin yöneldiği nesnelerin potansiyel olarak aynı bilginin özneleri olduğunu, bir toplumsal etkileşim biçimi ve böylece, ister istemez değişen toplumsal ilişkilerde potansiyel bir faktör olduğunu vurgular. Bu düşünümsel ilişkiyi bilinçli bir şekilde toplumsal pratiğe aktaran Eleştirel Teori, özellikle tahakküm altındaki toplumsal grupların bireysel-bilincinin bir parçası olarak, toplumsal değişimin bir öğesi olmayı amaçlar. Hizmet ettiği hedeflerin inceleme bağlamına dışsal olmasını hesaba katmaz (McCarthy 2006: 68).

Geleneksel ve Eleştirel Teori arasındaki söz konusu karşıtlık, en azından metodolojik bir ayrımı dile getirir. Eleştirel teori, hiçbir araştırma nesnesini fetişleştirmeksizin, onu ait olduğu varlık temelinin dolayımlarından yakalamayı amaçlarken; geleneksel teorideki eleştiriler, tanımlamak ve çözümlenmek üzere hazırlamış oldukları fenomen türlerini ön plâna ve diğer şeyleri geri plâna almaya eğilimlidir. Eleştirel Teori, söz konusu fenomenlerin daha geniş bir toplumsal matris içerisinde yer aldığını ve "metne dayalı" çalışmaların diğer toplumsal, kültürel vs. çalışmalarla olan dolayımlarını hesaba katar. Dolayısıyla, o, Horkheimer'in ifade ettiği üzere, "'yaşayan bir bütünlüğü yansıtma'ya yönelik devam eden bir girişim, pratik anlamda ilgili bir bakış açısından, çağdaş toplumu anlamaya yönelik sürekli yenilenen bir çaba olarak anlaşılmak zorundadır" (McCarthy, 2006: 70).

1937'de kaleme aldığı "Geleneksel ve Eleştirel Teori" başlıklı makalesinde teoriyi, "çeşitli bilim dallarının bulgularını ortak ilkelere dayanarak bütünleştiren bir araç" olarak tanımlayan Horkheimer; Descartes'tan pozitivizme bütün bir geleneksel teorinin, matematiksel bir modele dayandığını, birlik ve harmoni üzerine kurulu olduğunu ileri sürer. Nihaî anlamda, geleneksel teori, doğal bilimlere ve matematiğe öncelik veren tümdengelimsel bir mantığın ürünüdür. Onun başlıca talebi, bütün yapısal parçaların kurallara uygun bir biçimde ve çelişkisiz olarak birbirine bağlanmasıdır. Bu bağlamda Horkheimer, yapısal parçaların uyuşumunu salt entelektüel faaliyet ile gerçekleştirme girişiminin, söz konusu durumun kaynaklandığı maddî üretim sürecine ilişkin eleştirel olmayan bir tutumu, gizli işlerin mutlaklaştırılmasını yansıttığını öne sürer (Slater 1998: 63).

Geleneksel felsefenin eleştirisi, teorinin tam da tarihsel sürecin bir ürünü olduğunu ifade eder: "Bilimsel etkinlikler endüstri ve hükümet tarafından yönlendirilmekte ve finanse edilmektedir; onlar da büyük ölçüde üretim sürecine ilişkindir ve her şeyden önemlisi, algı nesnesi tarihsel olarak verilidir, algı öznesi de (insan) kendi yöntembilimsel ve kategorik araçlarına bağlı olarak, tarihsel ve toplumsal anlamda belirlenmiştir" (Slater 1998: 63). O hâlde, teori, belirli bir tarihsel anda aşılacak bir momenttir. Gerçek kendini tanıma ve gerçekleştirme katıksız entelektüel nitelikte edimler değildir; dahası bu edimler, toplumun yeniden inşasını talep eden pratik bir ilgiyi gerektirir.

Felsefe, salt kuramsal, soyut bir etkinlik olarak değerlendirildiğinde, kendi tabanından uzaklaşır. Felsefenin eleştirel momenti, idealist bir teoriye yönelmektense, kendini verili bir toplumun dönüşümünde ifade etmelidir. Başka bir deyişle, toplumdaki çelişkilerin diyalektik nitelikteki doğasının bilinciyle bireylere pratik yoldan aracılık edilmesi gerekir. Yalnızca çelişkilerin zorunluluğunu göstermek ve onların bilincine varmak yeterli değildir: Gerçek bir devrimci teori, *örgütlenme ve politik eylemle* ilgili bir

teoriyi de içermek durumundadır. Teori, devrimci sınıf savaşımında yalnızca bir uğrak olarak ele alınmalıdır. Eleştirel Teori'nin böyle bir gerçekliğin altını çizmesi bir yana, pratik alanda uygun bir karşılık yakalayamadığı da belirtilmelidir.

Praksisle ilişki söz konusu olduğunda Eleştirel Teori pragmatizmden de ciddî bir biçimde uzak durmaya çalışır. Pratikle ilişkinin geleneksel tarzı pragmatik bir nitelik arz ettiği için, pragmatizm bir bütün olarak geleneksel teori içinde yer alır. Eleştirel teorisyenler, "verimlilik", "fayda", "uygunluk" kategorileri ile, "üretken" ve "değerli olma" niteliklerini, statüko için taşıdıkları anlam ve onun olumlamasını gerçekleştirme bağlamında şüpheli bulur. Her ne kadar eleştirel konumun kendisi toplumun yapısından çıksa dahi; bu, ne nesnel bir önem, ne de bilinçli bir niyet bakımından mevcut yapıdaki herhangi bir şeyin daha etkili iş görmesiyle ilişkili değildir. En azından bu noktaya kadar, Eleştirel Teori, klâsik Alman idealizminin ve onun özellikle de Hegelci şeklinin mirasını devralır; gerçekten de hakikatin diyalektik evrimini açıklamada Horkheimer, Hegelci kategorilerle iş görür. Öte yandan, bu kategoriler artık mateyalist bir nitelik arz etmektedir. Horkheimer'e göre, "Eleştirel Toplum Teorisi"nin amacı, sınıflı toplumun yok edilmesidir; bu, deyim yerindeyse idealist akıl nosyonunun materyalist içeriğidir.

Eleştirel teorisyenlerin disiplinler-arası söylemleri içindeki ayrıcalıklı Marksist kategoriler (meta, para, değer, değişim ve fetişizm gibi), yalnızca kapitalist ekonomiyi değil; aynı zamanda yaşamın tüm formlarını ve insan ilişkilerinin metalaşma, mübadele ilke ve değerleri tarafından yönetilen kapitalizmin toplumsal ilişkilerini karakterize eder. Lukacs'ın "şeyleşme" teorisi üzerinden, onlar, kapitalist toplumun, insan varlıklarının nesnelere dönüştüğü şeyleşmiş ve oldukça katı bir yapı ürettiği iddiasında bulunur. Eleştirel teorisyenler, Marksist bir bakış açısından ekonomiyi tüm toplum yaşamı ve bireysel aktivite için oldukça belirleyici bir faktör (ancak tek faktör olarak değil) olarak görür. Üstelik, Eleştirel Teori, tüm sosyal problemlerin kapitalist üretim tarzının çelişkileri ve irrasyonalitesi içinde temellendiğini söyleyen Marksist kapitalizm eleştirisini de kabul eder.

Teori-praksis ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, bireyin özgür gelişimi toplumun akla uygun yapılandırılmasına bağlıdır. Felsefe, mevcut toplumsal düzendeki temellerin analiz edilmesi için ekonomi eleştirisini de kapsamalıdır. Bununla birlikte, Enstitü'nün ekonomi alanında yeterince çalışma yapmadığı da kaydedilmelidir. İnsan kendi tarihini kuran bir varlık olmasına rağmen, bugüne kadarki insan dünyası kendi doğasına/tözüne büyük bir yabancılaşmanın örneğini sergiler. Mevcut dünya, özgür insanların değil, sermeyenin dünyasıdır. Dolayısıyla, aklın materyalist eleştirisi, akla uygun olan için, yani sınıfsız bir toplum yapısı için devrimci bir istem olmaktadır. İşçi sınıfı ve diğer toplumsal grupların faşizme yönelmeleri gibi, güncel problemleri kavramsallaştırmakta başarısız olan ortodoks Marksizm, bir özne teorisine sahip olmadığı için, devrimci bilincin neden yenilgiye uğradığını açıklamada yetersiz kalırken; devrimci bilinç ve çabanın yeniden nasıl üretilebileceğine de bir yanıt getiremez. Bunun aksine, Eleştirel Teori'nin Marksizmi, materyalist teorinin nesnesini materyal koşullar, insan gereksinimleri ve baskıya karşı toplumsal mücadele aracılığıyla tanımlar. Üstelik Enstitü için materyalizm, spesifik bir metafizik doktrine işaret etmez; fakat onun yerine bir düşünceler bütünü, pratik davranışlar ve farklı bağlamlarda yer alan farklı formları dile getirir.

Özetle, Horkheimer için materyalizm, bir dünya görüşü ya da insanların ruhları ile ilgilenmez; o, değişen somut koşullarla ilgilidir. Materyalist teori yaşayan insanın acılarıyla, gereksinimleriyle; bu gereksinimleri ortaya çıkaran toplumsal koşulların değişimi, daha rasyonel bir toplum ve daha insanî bir varoluş formu üretmekle ilgilenir. Böyle bir proje, karşısına yaşanan çağın sosyal problemlerini alan bir eleştirel teoriyi gerektirir. Eğer materyalist teori, insanın konumunu geliştirme çabasını ifade eden bir bakış açısı ise, kaçınılmaz olarak sosyal problemleri ikinci plâna itme çabalarına karşı duracaktır. Ensititü için ampirik bilimsel araştırma olmaksızın felsefe boş, felsefe olmaksızın bilimsel araştırma da kördür. Horkheimer'in bilim ve felsefeye yönelik bu bütünleştirme teşebbüsü, (birini diğerine indirgemeksizin) bir tür diyalektik birbiri içine geçme ve arabuluculuk olarak yorumlanmalıdır. Bu çerçeve de

Horkheimer, bir teorinin eleştirel sayılabilmesinin üç koşulunu şöyle belirler: Teori aynı anda açıklayıcı, pratik ve normatif olmak durumundadır. Şöyle ki, o, güncel toplumsal gerçeklik içindeki yanlışı açıklamalı, onu değiştirmenin araçlarını tanımlamalı ve en nihayetinde de, hem eleştiri için açık normlar hem de sosyal değişim için başarılabilir pratik amaçlar sunmalıdır.

Değişen Koşullar, İhtiyaçlar ve Psikanaliz

Almanya'da 30 Ocak 1933'te Nazilerin iktidara gelişi, Enstitü için yeni bir dönemin başlangıcıdır. Açıkça Marksist olduğunu dile getiren Enstitü'nün mevcut rejim tarafından zararlı bulunması kaçınılmazdır ve M. Jay'in de belirttiği üzere Enstitü, "devlete karşı bir eğilim taşıdığı" gerekçesi ile Mart ayında kapatılır. Nisan 1933'te de Horkheimer, Naziler tarafından Frankfurt Okulu'ndan atılan ilk bilim adamı olur. Hayatları tehlikede olan bu radikal düşünce adamları çareyi Almanya'yı terk etmekte bulurlar. Almanya'da Nazizmin yükselişi, Enstitü'nün karşılamaya çalıştığı bir ihtiyacın, yani tarihsel ve toplumsal olayları analiz etme ihtiyacının önemini fazlasıyla gözler önüne serer. Nitekim Marcuse *Us ve Devrim* (1941) adlı eserinde barbarlığın resmini şu sözlerle ifade eder: "Faşizmin kökleri, büyüyen endüstriyel tekelleşme ile demokratik sistem arasındaki uzlaşmaz çelişkilere doğru izlenebilir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da, yüksek ölçüde akılcılaştırılmış, hızla gelişen bu endüstriyel aygıt, özellikle dünya pazarının parçalanmasından ve işçi hareketince cansiperane savunulan geniş toplumsal yasalar ağından dolayı giderek artan ölçüde kullanım zorlukları ile karşılaşmıştır... Ortaya çıkan politik sistem ise üretici güçleri insanî gereksinimlerin giderilmesi üzerinde sürekli baskı kurmaksızın geliştirememektedir. Bu da, bütün toplumsal ve bireysel ilişkiler üzerinde totaliter bir denetimi, toplumsal ve bireysel özgürlüklerin ortadan kaldırılmasını ve kitlelerin terör yoluyla yıldırılmasını gerektirir (Slater 1998: 42). Faşizm burjuva toplumuna karşı değildir, fakat daha ziyade belirli koşullar altında burjuva toplumunun uygun biçimidir. Dolayısıyla, Horkheimer, "kapitalizm hakkında konuşmak istemeyen, faşizm hakkında da sessiz kalmak durumundadır" ifadesini kullanır.

Faşizmin yükselişinde işçi sınıfının önemli bir payı olduğunu ilk elden deneyimleyen Enstitü'nün, devrimci özneye beslediği güvenin azalması, onun kapitalist sistemle önemli ölçüde bütünleşmesine bağlıdır. Bu bütünleşmenin araştırılmasına duyulan gereksinim, Enstitü'nün psikolojiye olan ilgisinin de kaynağında yer alır. O hâlde, Eleştirel Teori'yi karakterize eden niteliklerden biri de genel olarak psikolojiye gösterdiği ilgidir. Kapitalist sistemde işçi sınıfının aldığı görünümü ve psikoloji araştırmalarının gerekçesini Marcuse şu sözlerle ifade etmektedir: "Örgütlü işçi sınıfının zincirlerinden başka yitirecek şeyinin olmadığı günlerde değiliz, bugün yitirilecek çok şeyler vardır ve bu değişim sadece maddî alanda değil, psikolojik düzeyde de söz konusudur. Bağımlı durumdaki bu insanların bilinçlilik sorunları değişmiştir. Bu konuda en önemli olan şey ise, egemen konumdakilerin iktidar yapısının insanların sadece bilinçlerini değil, yarıbilinçli yaşadıkları alanları ve hatta bilinçaltlarını bile güdülemekte, yönetmekte ve denetlemekte bugün varabildikleri noktadır. Frankfurt Okulu'ndaki arkadaşlarımın psikolojiyi Marksist kurama katılması gereken en önemli bilgi dalı olduğunu ileri sürmelerinin nedeni de budur" (Magee, 1985: 62). Özetle, Eleştirel Teori'nin psikolojiyle ilgilenmesindeki temel motivasyon, anlamlı bir toplumsal değişimin önünde yer alan engelleri açığa çıkarmak ve ortadan kaldırmaktır.

Marksist teori ile psikanalizin uzlaştırılma çabası oldukça güç ve cüretkâr bir çabadır. Bu çaba bir anlamda, dar bir çerçevede gerçekleştirilen Marksist yorumları aşma teşebbüslerinden biri olarak da yorumlanabilir. Marksizm ve Freudiyen teori arasında bir köprü kurma konusundaki ilk girişimler, Enstitü düşünürlerinden Eric Fromm'un etkisiyle gerçekleşir. Marksizm'in öne sürdüğü psikolojik öncülleri, bireyi toplumsal bütünlüğünde ele almak bakımından yetersiz bulan Fromm, bireyin toplumsal koşullarından ve ortamından hiçbir zaman bütünüyle soyutlanamayacağını, dolayısıyla Marksizm'in, Freudiyen bakış açısıyla tamamlanması gerektiğini iddia eder (Jay 1989: 139).

1930 sonlarında, Freud'un psikanaliz yorumunu büyük ölçüde terk eden Fromm'un, Freud'a yönelttiği köktenci eleştiriler, Horkheimer ve Adorno tarafından reddedilir.

Horkheimer'e göre, psikanalitik öğreti, dönemin somut tarihsel gerçeklerini aydınlatmak bakımından büyük bir önem taşımaktadır. Örneğin, Freud'un "ölüm içgüdüsü" kavramı, modern insanın yıkıcı ve yok edici itkilerinin ne denli yoğun ve ileri bir boyutta olduğuna işaret etmektedir. İkinci olarak, modern dönemde aile, toplum hayatında niteliksel bir değer kaybı yaşarken, Freud'un aile üzerine yapmış olduğu vurgu Horkheimer'e göre, fazlaca değerlidir. Horkheimer'in Freud'la ilgili vurguladığı bir diğer nokta ise, Freud'un, psikolojinin zorunlu olarak bireyle ilgili bir çalışma, bir bilim olduğunu fark etmiş bulunmasıdır. Bu ise, onun toplumsal denetimin bütünüyle etkisi altına alamayacağı bir insan düşüncesini ve onun bir tabakasını oluşturan libidoyu vazgeçilmez nitelikte bir kavram olarak kabul ettiği anlamına gelir. Buna göre, Eleştirel Teori'nin, öncelikle modern bireyin tahakküme boyun eğen, verili düzeni olumlayan tavrının gerisindeki psikolojik bileşenleri anlamak bir yana; psikolojik araştırmalarda, bireyde ele geçirilmemiş ütopik bir alan bulmayı ümit ettiği söylenmelidir.

Enstitü savaşı izleyen yıllarda, giderek daha kesin bir inançla, kendisine düşen görevin modern dünyada hiç kimsenin düşünmek istemediği sorunlar üzerinde durmak ve bunları incelemek olduğu savunur (Jay 1989: 122). Praksis alanında gerçekleşecek bir özgürleşim olanağına beslenen inanç, mevcut tarihsel gerçeklerin ışığında neredeyse tamamen ortadan kalkarken, Enstitü'nün düşünsel perspektifinde de önemli bir değişme meydana gelir. Bu değişiklik en açık ifadesini, Enstitü'nün tarihin motor gücü olarak Marksist kuramın temel taşını oluşturan sınıf çelişkisinin yerine, insan ve doğa arasındaki çelişkiyi ikame etmesinde bulur.

ABD'de geçirdikleri mültecilik yıllarında Kapitalizmi doğrudan deneyimleme imkânı bulan Enstitü düşünürleri, baskı ve tahakkümün, başlangıçta iddia ettikleri gibi, Batı tarihinin burjuva dönemine ait bir olgu olmadığını; fakat Batı insanın kuşaklar boyunca doğa karşısında acımasız ve yıkıcı sömürüsünün zorunlu sonucu, doğanın bir tür öç alışı olduğu iddiasında bulunur. Bu çerçeve içerisinde, Horkheimer ve Adorno'nun birlikte kaleme aldığı ve Enstitü'nün en yetkin çalışması olarak nitelendirilen *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Horkheimer'in *Akıl Tutulması*, Adorno'nun *Minima Moralia*, ve Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserleri Batı tarihine dair güçlü analizler içerir. Bu önemli değişimin ardından, özgürleşim düşüncesi artık Marksist teoriden değil, Batının öz kaynaklarının eleştirisinden devşirilmeye çalışılır.

Aydınlanmanın Diyalektiği ve Araçsal Aklın Eleştirisi

Eleştirel Teori, ilk dönemlerinde liberal toplumların aktüel politik formlarının eleştirisi yoluyla, normatif bir "gerçek demokrasi" nosyonu tesis etmeye çabalar. Demokratik toplum rasyoneldir, çünkü demokratik bir toplumun bireyleri, yaşamlarını etkileyen ve değiştiren toplumsal süreçler üzerinde "bilinçli bir kontrol" tesis etme yeteneğine sahiptir. Bu söylem, sözü edilen bireylerin mevcut totalite içinde, kendi sosyal yaşamlarının üretici özneleri olmaları gerektiğinin altını çizmektedir. Eleştirel Teori, demokratik toplumu; gerçek toplumsal gereksinimlerin ve ilgilerin, içinde ifade edilemediği ve gelişemediği agnostik bir bütünün üstesinden gelen "doğru" ve "manidar" bir totalite olarak değerlendirir. Liberal ideolojinin bu eleştirisi, liberal normlar ve değerleri kullanması bakımından, nihaî anlamda içkin bir eleştiridir.

Başlangıçta, liberal ideolojinin kendi öz kaynaklarından türetilen içkin unsurları kullanarak rasyonel bir demokratik topluma geçişin imkânını araştıran Eleştirel Teori, 1940 sonrasında ileri kapitalist toplumları, içinde devletlerin ve piyasaların sıkı bir uyumlanma süreci yaşadığı, özgürlük alanını ortadan kaldırma tehlikesi barındıran bir totalite olarak değerlendirir. Eleştirel Teori için 1940'lı yıllar; kapitalizmin tekelci bir form kazandığı ve liberal mirasın, politik alanın artan oranda piyasaya ve onun şeyleşmiş sosyal ilişkilerine etkide bulunmasıyla rasyonel potansiyelini kaybettiği bir zaman dilimini ifade eder. Bundan dolayı liberalizme yöneltilen eleştiriler, güncel demokratik pratiklerin normatif dayanaklarından, demokratik değişim ve direnmenin psikolojik ve kültürel varsayımlarının altını oyan şeyleşmenin objektif koşullarına doğru yön değiştirir. Ortaya çıkan yeni toplumsal düzen Horkheimer ve Adorno tarafından, bütünüyle "yanlış bir totalite" olarak değerlendirilir.

Nitekim, 1947'de birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* bu yön değiştirmenin felsefî soruşturması olarak okunmalıdır. Dolayısıyla, soruşturmanın amacı, eserde şu sözlerle ifade edilir: "Amacımız, insanlığın gerçekten insanî bir düzeye çıkmak yerine, niçin yeni türden bir barbarlığa düştüğünü anlamaktan fazlası değildi" (Horkheimer & Adorno 1995: 11).

Bir özgürleşim projesi olarak Aydınlanma, dört merkezî ilke üzerine inşa edilir. Bunlardan ilki, bilgi kavrayışı ile ilgilidir: Gerçek bilgi, **(a)** insan -özne- ve bir bilgi nesnesi olarak doğa arasında belirli ve kesin bir ayrım öngören bir tür nesneleştirmedir; **(b)** bireysel örnekleri, genel kavramların altında birleştiren ve böylece onları aynı bağlam içinde sunan özdeşleştirme girişimidir; **(c)** doğası gereği teknolojik ve araçsal anlamda belirli bir amaca hizmet eden bilgidir. Aydınlanmanın temelinde yer alan ikinci ilke, bireysellik, özerklik, baskı/zorlamadan bağımsız olma ve insan mutluluğu türünden belirli ideallerin gerçekleşmesine dair bir vaadi dile getirir. Gerçek bilgide meydana gelecek artış (ilk ilkede formüle edildiği gibi), Aydınlanmanın ideallerinin daha mükemmel bir şekilde gerçekleşmesinin de ön koşulu olmak durumundadır. Aydınlanmanın temelinde yer alan bir başka nosyon ise, onun, evrensel bir eleştiri idealine bağlı olduğudur. Herhangi bir düşünce ya da inanç, kendisini meşrulaştırmak amacıyla akıl yetisince tanımlanacak bir teminat göstermek zorundadır. Bundan dolayı, herhangi bir şey, inanç, otorite ya da ait olduğu gelenekten dolayı savunulamaz. Ve son olarak, Aydınlanma, mit ve barbarlıktan farklı ve ona karşı bir özgürleşim projesidir. Aydınlanmanın özgürleşim projesi, insanın yaşamında geleneksel şemaların terk edilerek aklın merkeze alındığı yeni bir düzen kurma teşebbüsüdür.

Sonuç olarak Aydınlanma, insanın, genelde bir bütün olarak yaşamında ve özelde de eylemlerinde aklını klavuz olarak seçmesi gerektiğine yönelik olumlu bir talebi dile getirir. Kant'ın Aydınlanmanın neliğine yönelik belirlemesi, bu geleneğin akla yaptığı vurgunun mahiyetini anlamak bakımından özel bir öneme sahiptir: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de, aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. *Sapere aude!*. 'Aklını kendin kullanmak yürekliliğini göster!' sözü simdi *Aydınlanma*'nın parolası olmuştur" (KANT, 1984: 213). Kant'ın Aydınlanma görüşünden hareketle söyleyebiliriz ki, projenin çıkış amaçları bakımından akıl, başka her şeyi tahakkümü altına alacak bir merci olarak değil, bir rehber olarak öne sürülür.

Bu bağlamda, Aydınlanmanın akıl üzerine vurgusu ütopik amaçları bakımından Frankfurt Okulu düşünürlerince de kabul edilir: "Eğer Aydınlanma ve entelektüel gelişmeden insanı kötü güçlere, cin ve perilere, kötü kadere olan batıl inançlardan kurtarmayı -kısaca korkunun esiri olmaktan çıkarmayı- anlıyorsak, genellikle akıl diye adlandırılan şeyin karşı koyuşu aklın yapabileceği en büyük yardımdır" (Jay, 1989: 365). Horkheimer ve Adorno'nun Aydınlanma eleştirisi, bu yüzden tümden akla karşı açılmış bir savaş değildir ve Aydınlanma karşıtı bir nitelik taşımaz. Onların karşıtlığı, aklın insan için önemli bir merci olarak kabul edilmesine yönelik bir karşı çıkış ya da muhalefet olmayıp, onun yanlış kullanımından doğan sonuçlarla ilgilidir. Nihaî anlamda bu eleştiri, Aydınlanmanın kendi ütopyasına ters bir şekilde gelişmesine ve insanı özgürleştireceği yerde, yeni türden bir barbarlık yaratması olgusuna, tam da karşı çıktığı şeyin kendisine dönüşmesine yöneliktir.

Aydınlanma projesi, aklı, başka her şey üzerinde tahakküm kurması gereken ve irrasyonel olan ne varsa ortadan kaldırması istenen bir merci olarak görmez. Öte yandan, projenin karşıtına dönüşmesi, olan bitenlerde ve yapıp etmelerde ortaya çıkan yanlışlık, Aydınlanmanın temelinde yer alan ve akılla düşünmekten kaynaklanan bir yanlış değil, hangi akılla düşünüldüğü ile ilgili bir hatadır. Batı düşüncesinin kökeninde yer alan bu hata, *Verstand* (anlama yetisi) ve *Vernunft* (akıl) arasında yapılan keskin bir ayrım ve birincisinin lehine gerçekleşen bir yükselmeye gönderimle tanımlanır. *Verstand* ya da öznel akıl, önceden belirlenmiş bir amaçlar

kümesine ulaşmak için, gerekli olan araçların yeterli olup olmadığıyla ilgilenir. Bu anlayışa göre akıl, yalnızca bireye ait bir momenttir. Aklın yalnızca bireye ait olduğu kabul edildiği zaman, "bir kurumun ya da bir başka gerçekliğin akla uygun olduğunu söylediğimizde, genellikle anlatmak istediğimiz, insanların onu akla uygun olarak düzenlediği ve kendi mantıksal, hesaplayıcı yetilerini ona uygulamış olduklarıdır" (Horkheimer 1990: 56). Bunun dışında, öznel aklın herhangi bir amacın akla uygun olup olmadığını değerlendirmesi söz konusu değildir. Sonuç olarak öznel akıl, belirli amaçlara ulaşmak için uygun amaçların seçimiyle ilgilenen, hesaplayıcı, araçsal bir akıl türüdür.

Aydınlanma sorunu olarak, Horkheimer ve Adorno'nun dile getirmek istediği şey, araçsal aklın geldiği noktada, Aydınlanmanın kaynağından koptuğudur. Gelişen düşünme'nin en geniş anlamında, başlangıçtan bu yana insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumunda getirmek amacını güden Aydınlanmanın, dünyanın gizlerini çözme, mit ve efsaneler karşısında insanı özgürleştirme programı aklın araçsal kullanımı nedeniyle kendi antitezine dönüşür. Gizleri çözmekten, akıl aracılığıyla her şeyi analiz nesnesi yapmayı, ayrıştırarak kontrol altında tutmayı anlayan modern özne için, gizemsizleştirme süreci bir tür güç mücadelesini ifade eder. Horkheimer ve Adorno'ya göre, bilinmeyenden duyulan korkuyla modern özne, daha büyük bir hırsla varolan her şey üzerinde daha fazla bilme ve kontrol etme güdüsüyle tahakkümünü arttırır. "Aydınlanma rasyonalizmi, aklın tüm batıl itikatlar ve efsanevi düşünme üzerinde yalın bir zaferidir: dünyanın büyüsünün çözülmesi, canlılığın kökünün kazınmasıdır" (Hork. & Adorno, 1995: 5).

Mitolojik dönemde efsaneler ve büyü ile doğa karşısında güçlü olmaya çalışan ve onun bilinemezliklerine karşı koymaya ve onu denetim altına almaya çalışan insan, modern dönemde bunu Aydınlanma ile birlikte farklı bir görünüm altında sürdürmektedir. Aydınlanma ile birlikte, efsanelerin yerini, modern doğa bilimi alırken, modern bilimin doğa üzerinde kazanmış olduğu geçici zaferin, belirli bir bedeli vardır: Yabancılaşma. Yabancılaşma, ilk aşamada insanın doğaya olan yabancılaşması olmakla birlikte; ikinci aşamada, kendine ve diğer insanlara yabancılaşmadır. Bu yabancılaşma, tahakkümün iki boyutu için de söz konusudur ve kaynağında Marx'ın düşünceleri yer alır. Kapitalizmde özne ile nesne gerçekten kopuktur birbirinden. İnsanların ürünleri, yaşam ve yaratma güçleri, yabancı bir güç olarak karşılarına dikilir. Bilinç, bilim, bu yabancı varlığı dışarıdan anlayabilir, belki çözümleyebilir, ama içerden yaşayamaz. Bu yüzden, bilinçle madde arasındaki ilişkiyi açıklama çabaları, 19. yüzyıla kadar, birinin ötekine indirgenmesiyle, çökertilmesiyle sonuçlanmıştır (Koçak 1990: 20). Dolayısıyla, Horkheimer ve Adorno insanın doğal çöküşünün 20. yüzyılda toplumsal ilerlemeden ayrı düşünülemeyeceğini dile getirir. Ekonomik üretkenlikteki artış bir taraftan adil bir dünya için gereken koşulları yaratırken, öte yandan teknik aygıta ve bunu elinde bulunduran sosyal gruplara halkın geri kalanı üzerinde hadsiz hesapsız bir üstünlük kurma olanağı sağlar (Hork. & Adorno 1995: 15).

Sonuç olarak bu düşünürlere göre, incelenmesi gereken, akla sonsuz bir güven besleyen düşünmenin hakikat karşısında donup kalmasıdır. Bu nokta açığa kavuşturulabilirse, Aydınlanma projesinin insanlık için talep ettiği ütopik özlemlere bir adım daha yaklaşılabilir. Onlar, insanlığın bilimsel akla her şeyin üzerinde bir değer atfetmesini, insanın kendisine ilişkin görüşlerinin de aynı bilimsel aklın ürünü olmasından dolayı tehlikeli bulur. Doğayı kontrol etme arzusunda olan insan, nesnelere uyguladığı akılsallığı, aynı şekilde toplumsal ilişkilere de genellerken; toplumsal ilişkilerin rasyonalize edilmesi, bireylerin öznelliklerini kaybetmelerine yol açar. Kapitalizm ve araçsal rasyonalizmin etkisi altında, insan varlıkları başlangıçta kendilerine hizmet için tasarladıkları "teknik aygıta" bağımlı hâle gelirler. Hırsının engellenemez boyutlarıyla doğaya hâkim olmaya çalışan insan, doğanın dilini kavramak istiyorsa, egoizminin tutsaklığından kurtulmak durumundadır.

Aydınlanma, insanın gizemli güçlerden özgürlüğünü talep ettiği bir süreci yansıtır. Projenin kökeninde, bu iki düşünüre göre, insanın bilinmeyenden duyduğu korku ile mite ve gizemli güçlere karşı açmış olduğu savaş yer alır. Mitte gizemli güçlere yapılan gönderme; gerçekte, otoritenin korunması ve

insanlar üzerindeki nüfuzu devam ettirmenin araçlarına işaret eder. Bilinmeyenden duyulan korku insanların gizemli güçlere boyun eğmelerini sağlar; bu hâliyle mitte bir zorlama esastır (Habermas, 2003: 86-87). Varolan gizler çözüldüğünde ise, kendisinden korkulana da hâkim olmanın yolları açılacak ve insan kendi kaderinin efendisi konumuna yükselecektir. Bu bağlamda *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin merkezî iddialarının başında mit ve Aydınlanmanın birbirine bağlı bir yapı sergilediği gelir. Horkheimer ve Adorno, mite karşı gösterdiği olağanüstü dirençle özgürlük talep eden insanın, yeni bir gücün baskısı alına girerek özgürlüğünü yitirdiğini dile getirir: Modern bilimin araçsal aklı. Horkheimer ve Adorno'nun iddiası, "bilginin güç olduğu" söyleminin, Bacon'dan itibaren geçirdiği dönüşümle birlikte, "modern teknolojik yıkım araçlarında cisimleştiği" yönündedir. Kendisini sorgulayacak bir mercii olmadığında, bilimin ürettiklerinin insanî bir düzen için üretildiğine dair hiçbir garanti de kalmaz. Dolayısıyla; ilerlemeyle ilgili, aklın bilimsel bir temelde ilerlediği yönündeki iddialara temkinli yaklaşmak gerekir. Auschwitz tarihin hümaniteye doğru ilerleyişinde yanlışlıkla sapılmış bir yol olarak görülemez. Adorno milyonlarca insanın yok edilmesinin modern uygarlığın tam ortasında olup bitmesi olgusundan hareketle "vahşilikten hümaniteye giden evrensel bir tarih olmadığı" sonucuna varır. Ona göre, yalnızca "sapandan mega-bombalara giden" bir tarih söz konusudur. Eğer tarihte içkin bir ilerleme ilkesi varsa, bu zorunlu olarak 'cehenneme doğru bir ilerleme'dir (Ketenci 2004: 20-21).

Kendi yazgısını kendi eliyle belirleyebilmek istiyorsa, insanın modern ilerlemenin barbarlıklarına bakıp, aklı yeniden ele alması gerekir. Çünkü modern dönemde, hayatı taşıması gereken nesnel aklın yerine, yalnızca araçları belirleyen öznel akıl ikame edilmektedir. Horkheimer öznel aklın ortaya çıkışına ilişkin olarak şu tespitte bulunur: Mit ve Aydınlanma, egemenliğe dayanmak bakımından aynıdır. Aydınlanmada bilim, mitlerde ise Tanrı, bilinmeyeni bilinir kılmak ve ona egemen olmak bakımından aynı işlevi görür. "Yaratan ile düzenleyen akıl doğanın hâkimi olarak birbirine benzemektedir. İnsanın, Tanrı'nın modeli olması, varoluş üzerindeki egemenlikten, efendinin bakışından, emirden ileri gelmektedir" (Hork. & Adorno 1995: 25). Bu bağlamda Frankfurtlu entelektüeller, Aydınlanmanın şeylere karşı tutumunu bir diktatörün insanlara karşı tutumuna benzetir. Nasıl ki diktatör uyruğundaki insanları yönlendirdiği oranda biliyorsa, Aydınlanmış bilim de şeylerin manipüle olmuş, kontrol altındaki parçalarının dışında kalan kısımlarını bilemez. Şeyin kendisini, kendi içsel yapısıyla ele geçiremeyen bilim, denetim kurduğu parçaları değişime uğrattığı yönleriyle bilebilir (Hork. & Adorno, 1995: 25-26).

Aydınlanma ve mit aynı fenomene reaksiyon gösterdikleri ve mücadele ettikleri için ortak bir orijine sahiptir: Tarih öncesi çağlara ait terör. İnsanlık tarihi gerçekte, öteki ya da bilinmeyenden duyulan korkumuzun üstesinden gelme girişiminden başka bir şey değildir. Mit, bu teröre mimetik bir reaksiyondan kaynaklanır: Mimetik tepkide, kendisinden korkulan şey ile özdeşlik kurarak, ilkel avcıların bir dansta hareketlerini taklit ederek yırtıcı bir hayvandan duydukları korkuyla uzlaşmaya çalışması gibi, *öteki* ortadan kaldırılır. Bir başka reaksiyon türü ise, kendisinden korkulanın "ben"den kesin bir şekilde ayrılması ve onun bir sistemin özdeşlik kategorisine bağlı kılınmasıdır. Aydınlanma, Horkheimer ve Adorno'ya göre, ikinci reaksiyon türüne odaklıdır. Bir paranoya ile başlayan, kendini koruma düşüncesi, amaca ulaşmak için her şeyin sınıflandırılması ile sonlanır. Nesneye müdahale etmek ve onu egemenin istediği forma dönüştürmek kuşkusuz bir özdeşliğin ortaya çıkmasına neden olur. Kendi başına bir amaç konumuna getirilmiş olan bilim, her şeyi niteliklerinden arındırılmış varlıklar olarak algılamayı seçer. Dolayısıyla, her şey, üzerinde güç kullanılabilecek, deney yapılabilecek bir şey durumuna indirgenir. Araçsal aklın tahakkümü altındaki dünyada şeyleştirilmiş olanlar, niteliklerinden arındırılarak niceliksel bir özdeşliğe tâbi kılındıkları için, Horkheimer ve Adorno'ya göre, birbirlerinin yerine ikame edilebilirdirler; dolayısıyla, herhangi bir şeyin kendi içinde bir anlam ya da değer taşıdığından söz edilemez. "Değişik olan her şey eşit duruma getirilmektedir. ... Her şeyin her şeyle özdeşliğinin bedeli, hiçbir şeyin kendisiyle özdeşlik hakkına sahip olmamasıyla ödeniyor" (Hork. & Adorno 1995:

29). Hiçbir şey dolayısıyla baskıya maruz kalmaksızın, değişime uğratılmaksızın, kendisi olarak varlığını sürdüremez.

Kendisine matematiksel düşünmeyi temele alan Aydınlanma, dünyayı hesaplanabilir bir nesne olarak kavramsallaştırır. "Aydınlanma sadece birlik, bütünlük tarafından kapsanabilen şeyleri varlık ve olup bitmiş diye kabul etmektedir; onun ideali her şeyin, ama her şeyin kendisini izlediği sistemdir" (Hork. & Adorno 1995: 23). Aydınlanmanın sistemci bir karaktere sahip olduğunu iddia eden Horkheimer ve Adorno'ya göre, sistem dünyanın hesaplanabilir, sayıya dökülebilir bir formunu sağladığı için değerli görülür. Araçsal aklın egemenliğindeki dünya, belirli bir sistem dâhilinde sınıflanmış varlıklardan oluşur. "Sayı, Aydınlanmanın kanonu hâline gelmiştir" (Hork. & Adorno 1995: 23) derken, bu düşünürler, bütünü oluşturan parçaların sayısal, hesaplanabilir bir formda ele alındığını ifade eder. Dünyanın matematiğin kavramlarıyla bütün yönlerini tüketircesine ele alınmasının imkânsızlığı bir yana, Horkheimer ve Adorno'ya göre, akıl ve evren denklemi hiçbir zaman tam çıkmaz. Matematiği temele alan Aydınlanma, bu denklemi dünyanın sınırlarını daraltmak pahasına eşitler. Nihaî anlamda, zaman ve mekân formuna bağlı bir algılamanın içine sıkıştırılmış bir dünyada; toplumsal, tarihsel ve insanî duyguların gelişmesiyle gerçekleşen dolayımlanmış kavramsal uğraklar göz ardı edilir.

Düşünme sürecinin matematikleştirilmesiyle toplumsal zemininden kopan Aydınlanma, özgürleşimin değil fakat adaletsizliğin ortaya çıktığı bir düzen hâline gelir, çünkü matematiğin hesaplanabilir düzeninde, bireyler de hesaplanabilir şeyler durumuna gelir. Horkheimer ve Adorno'ya göre, Aydınlanmış aklın hâkimiyetindeki kültürel alan ve seri üretim mantığı, bireylere belirli davranış kalıplarını normatif düzeyde dayatırken, sosyal adaletsizlik de kutsanmaktadır (Hork. & Adorno 1995: 45-46). Sistemin dayattığı normların dışında kalanlar daima baskı ile karşılaşırken, kolektivitenin gözü, sistemin sınırları dışında kalan her türlü direnme olasılığı üzerine yönelir. Kullanım metalarındaki niteliğin bir değer oluşturmaması gibi, kolektifin baskısı altındaki birey de, kendisi olarak varolamaz: "Birey artık kendini yalnızca şey olarak, istatistik öğesi olarak,

Horkheimer

success or failure (başarı ya da başarısızlık) olarak belirliyor. Ölçütü de kendini korumak, işlevinin nesnelliğiyle başarılı ya da başarısız şekilde uyum sağlamak ve bu uyuma ilişkin karşısına konmuş modelleri örnek almaktır" (Hork. & Adorno 1995: 46).

Oysa "akıl kavramı doğduğunda, amaçlarla araçlar arasındaki ilişkinin düzenlenmesinin ötesinde bir şey bekleniyordu, ondan; o, amaçları anlamak, hatta belirlemek için bir yöntem olarak görülüyordu" (Horkheimer 1990: 60). Aklın öznelleşmesi, o hâlde, onun nesnelerin gerçek doğalarıyla ilgilenmemesi nedeniyle, içeriksizleşmesi ve biçimselleşmesidir. Bu bağlamda Horkheimer ve Adorno, ütopya kavramının içeriğini dolduran, insanın daha iyi bir dünyada yaşama talebinin gerisinde yer alan "adalet", "eşitlik", "özgürlük" gibi kavramların, aklın içeriksizleşmesi ve biçimselleşmesi ile düşünsel köklerinden de koptuğunu dile getirir: "Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nelerdir? Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında varolduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün bu kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuşlardır. Hâlâ birer amaçtırlar, ama onları değerlendirecek ve nesnel bir gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık" (Horkheimer 1990: 69). İnsan kendi yazgısının belirleyicisi olmak ve daha iyi bir dünyada, daha iyi koşullarda yaşamak istiyorsa, aklın, anlam boyutunu yeniden ele geçirmesi ve yalnızca araçları

değil, amaçları da belirleyen bir etkinlik formu kazanması gerekmektedir.

Bununla birlikte, 20. yüzyılda araçsal aklın meşru temsilcileri olarak değerlendirilen pozitivizm ve pragmatizmin, toplumsal hayatın doğru bir şekilde kavramsallaştırılmasının önündeki engeller olarak değerlendirmesi gerekir. Yetersiz ve yanlış yönlendirici bir nitelik sergileyen bu akımlar, ayrıca varolana katılmakla verili siyasî düzeni kutsallaştırır ve radikal bir değişimin gerçekleşmesini de engeller. Bundan başka, pozitivizm ve pragmatizm, içsel olarak yeni bir egemenlik biçimini, "teknotratik egemenliği" desteklemeye bağımlıdır (Bottomore 1994: 28-29). Kapitalizmin devrimci yükselişinde ilerici bir rol oynayan pozitivizm, Horkheimer'in ifadesiyle, bilimsel etkinliği, özselle özsel olmayan arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın, bulguların kaydedilmesi, sınıflandırılması ve genelleştirilmesi ile sınırlamaya yönelir. Bilim ve teknoloji, yaşayan bir toplumsal bütünün yalnızca birer öğesidirler ve bunların bütün başarılarına karşın, diğer etkenlerin hatta bütünlüğün kendisinin, geriye doğru gitmekte olması da mümkündür. Pozitivizm nihaî anlamda, bir eleştirel tavır olmaktan uzaktır (Slater 1998: 88).

Pozitivizm, teknolojik ilerlemeyi bütün akılcılığın modeli olarak ikame eder. Böylelikle o, özneyi pasifleştirmek suretiyle tahakküm altına alır. Marcuse, pozitivizmin kesinliğin kaynağının, düşüncenin, kendiliğindenlik işlevinin gerileyerek alıcı ve edilgenlik işlevini ön plâna çıkarmak suretiyle, düşüncenin öznesinden olanın öznesine kaydığını gösterir. Bu bağlamda o, modern dönemde ön plâna çıkan bilimsel ve teknik akılcılığın, politik iktidarın bir yansıması olduğunu dile getirir. "Bu tür bir rasyonellik, stratejiler arasında doğru seçime, teknolojilerin uygun kullanımına ve sistemlerin amaca uygun kullanılmalarına (vekili durumlarda *konulmuş* hedeflerde) uzandığı için, onu düşünmenin ve akıllı bir yeniden inşanın, içinde stratejilerin seçildiği, teknolojilerin kullanıldığı ve sistemlerin kurulduğu toplam toplumsal ilgiler bağlamından alır" (Habermas 1993: 32). Dahası, akılsallık salt bağlantılarda mümkün olan teknik uygulamaya uzanır ve bu yüzden doğaya veya topluma hükmetmeyi içeren bir eylem tipini gerektirir. Marcuse'nin iddiası, yaşam alanının bilimsel teknik akılsallığın ölçütlerine göre belirlenmesinin, politik iktidarı kurumsallaştırdığıdır. "Belki de teknik akıl bizzat ideolojidir. Tekniğin salt kullanımı değil, bizzat kendisi de doğa ve insan üzerinde iktidardır, yöntemli, bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan iktidardır" (Habermas 1993: 32). İktidarın belirli amaçları ve istemleri tekniğe sonradan empoze edilmiş değildir; bizzat tekniğin özsel yapısının inşa sürecine içseldir. Marcuse'nin ifadesiyle, teknikte, "bir toplumun ve ona hükmeden istemlerin insanlara ve şeylere ne yapmak istedikleri yansıtılmıştır" (Habermas 1993: 32).

Marcuse'nin pozitivizm yorumunun bir adım ötesinde Horkheimer, "Metafiziğe Yeni Bir Bakış" adlı makalesinde, öznenin ortadan kaybolarak, teorik düşünmenin sabit yargıların düzenlenmesine indirgendiğini dile getirir. "Bugün burjuva özgürlük, eşitlik ve adalet fikirlerinin kendi yoksulluklarını gösterdiğini iddia eden insanları işitiyoruz. Ancak savunulmazlığı kanıtlanan burjuvazinin fikirleri değil, bunlara uygun olmayan toplumsal koşullardır... Bu düşüncelerin ardında korkudan sinen dünyanın diyalektik eleştirisi, tam da, toplumsal gerçeklikteki gelişime karşın bu düşüncelerin önemlerini koruduklarını göstermeyi içermektedir" (Slater 1998: 110).

Uygarlığın "adalet", "eşitlik" ya da "özgürlük" gibi kavramlarının içerikleri her ne kadar şüpheli bir duruma gelmişse de Horkheimer, hâlâ çok önemli bir potansiyelin varlığına, bu kavramların altında direnen taleplere rastlama olanağına değinir. Felsefe, bu durumda iki boyutlu bir tavır almalıdır: Nihaî ve sonsuz hakikatler olmadığını açığa çıkarmak ve bu taleplerin direnen boyutlarını hesaba katmak (Horkheimer 1990: 183). Sözü edilen kavramların varolan gerçeklikteki karşılıkları ile olması gereken durumları arasında daima bir çatlak, çelişki vardır. Felsefe, bu çatlağa yerleşerek, bir yandan varolanın şiddetli bir eleştirisini yapmalı, diğer yandan ise olması gerekenin varolan düzenden tümüyle kopuk olmadığının bilinciyle, düzenin değişimine yol göstermelidir. Felsefe, ancak bu şekilde çıkış amaçları doğrultusunda, temeline ters düşmeksizin varlığını sürdürebilir.

Modern toplumun doğasının çözümlemesi üzerine kurulu olan *Tek Boyutlu İnsan*'da

Marcuse, modern kapitalist toplumdaki burjuva sınıfıyla işçi sınıfının etkin özneler olarak tarih sahnesinden çekildiklerini anlatır. Teknolojik rasyonalite mevcut düzenin ilerleme motoru olarak düşünülürken, etkin bir tarihsel öznenin yokluğunda, kitlelerin bu rasyonalite tarafından yönetim altında tutuldukları dile getirilir. Bu olumsuz çözümlemelerin sonrasında, Marcuse düşüncelerini, toplumda devrimci potansiyellerin bulunduğu ve bunların harekete geçirilebileceği yönünde bir değişime uğratırken, Freud'a yönelik yaptığı yeni çözümlemelerinde alternatif bir bakış açısı geliştirir. "Birey için göreli bir özerklik sağlayacak her öğeyi bile ayıracak kadar rasyonelleşmiş, kendi kendine işler hâle gelmiş, bütünüyle parçalanmış bir dünyaya yönelik bir eğilim olarak gördüğü eğilimle karşılaştığında Horkheimer, bu eğilimle muhalefet edebilecek, bireyin sınırlı ve geçici özgürlüğünü de bütünüyle diğeri için duyulan dinsel özlemin doğrulanması hariç olmak üzere koruyacak, mümkün olduğu yerde genişletecek bir yol da görememiştir" (Bottomore 1994: 49).

Adorno'nun bireylerin modern endüstriyel toplumlardaki kaderine ilişkin düşünceleri ise, Horkheimer'in kötümserliğini paylaşmakla birlikte, daha etkileyici bir şekilde sanatta yakalanacak yeni bir alternatifle noktalanır. Adorno, bireyi egemenlikten kurtaracak ihtimali ne yeni karşıt gruplarda ne de cinsel özgürlükte görür -bu ihtimal, olabileceğin dokunuşlarıyla verili gerçekliği karşılayan "özgün" sanatçının yapıtında vardır. Özgün sanat buna göre yıkıcı bir gizil güce sahiptir. Adorno, sanatta bulduğu alternatifi kültür eleştirisi aracılığıyla geliştirir. Bununla birlikte, Adorno'nun Horkheimer ile birlikte geliştirdiği kültür eleştirisi, Eleştirel Teori'nin Aydınlanma eleştirisinin de önemli bir ayağını oluşturur. Buradaki iddia, egemenlik ve tahakkümün ideolojisini kültür alanında meşrulaştırdığıdır.

Kültür Endüstrisi ve Sanat

Temelini Aydınlanmanın akıl anlayışında bulan kültürün bir kontrol mekanizması olarak işlediğini Adorno, dünyanın Kültür Endüstrisi'nin süzgecinden geçerek yönetildiğini söyleyerek anlatır. Kapitalist modernite, kitleler üzerindeki egemenliğini kültür eliyle gerçekleştirir. Yönetim altına alınmış bir topluma yukarıdan empoze edilen, toplumsal kontrolü gerçekleştirmenin etkin bir aracı olarak kültür, 20. yüzyılda endüstriyel bir evreye doğru gerilemiştir. Bu gerileme, kültürün bireysel değerlerin sığınağı olacağı yerde, endüstrileşmeye dâhil edilmek suretiyle özgürleşim ve insanî değerlerden çok, egemenlik ilişkilerinin alanı hâline gelmesidir.

Aydınlanmanın temelinde bulunan bilim anlayışı ve bunun bir ifadesi olan teknik, kapitalizmin kendisini kültür alanında ifade etme araçlarının başında gelmektedir. 20. yüzyılda teknik, kültürü belirleyen en önemli faktördür. Tekniğin bu denli etkili bir konumda yer almasının temelinde, ekonomik aygıtı elinde bulunduranların teknolojiyi toplumsal denetimin etkin bir aracı olarak kullanmaları olgusu yer alır. 20. yüzyılda teknik rasyonaliteyle egemenliğin rasyonalitesi ayırt edilemez biçimde birbiri içine geçmiştir. Yayın şirketleri elektronik sanayide gerçekleşen yeniliklere, sinema şirketlerinin varlığı ise bankaların varlığına bağımlı kılınmıştır ve kültürel üretim, her alanda teknolojik gelişmelerin bir alt alanı durumundadır (Hork. & Adorno 1996: 10).

Adorno'ya göre, yeni insanı anlamak için; bu insanı, sürekli bir biçimde nesneleşmeye maruz kalan, en derin noktalarında nesneler dünyasının izlerini taşıyan bir varlık olarak görmemiz gerekir. Teknolojinin etkisiyle birlikte, insan da tüm diğer nesneler gibi mekanikleşir ve alınır-satılır ilişkilerdeki nesnelerden biri konumuna geriler. Adorno, işte bu durumun bir sonucu olarak, *Minima Moralia*'da teknolojinin, insanları "nesnelerin amansız ve denebilirse tarihdışı taleplerine bağımlı kıldığını" (Adorno 1998: 41) söyler. Mekanik yönergelere bağlanarak, mekanizmanın sınırları içinde yaşamak zorunda kalan insan, başlangıçta kendisine hizmet için tasarladığı teknik aygıta bağımlı hâle gelir. Daha da önemlisi, insanlar bu sınırlar içinde yaşamaya gönüllü bir biçimde katılmaktadır. Teknolojik rasyonalitenin egemenliği altında, birey, özgürlüğünden feragat eder.

Tekniğin Kültür Endüstrisi'ne etkilerinin başında, mekanik yeniden üretim mantığının yerleşmesi gelmektedir. Mekanik yeniden üretimin A ve B filmleri veya fiyatları, farklı magazinlerdeki öyküleri, bu üretim mekanizmasının tüketicileri sınıflamak ve örgüt-

lemek için kullanmakta olduğu ideolojik araçlardır. Bütün bireyleri sisteme dâhil etmeyi amaçlayan mekanik yeniden üretimin sınıflama mantığının işleyişini, Adorno şu sözlerle ifade eder: "Halkın ihtiyaçlarını seri niteliği taşıyan bir hiyerarşiyle karşılamak özelliklerin sırf matematiksel olarak yazıya dökülmesine yaramaktadır. Herkes önceden ipuçları vasıtasıyla belirlenmiş düzeyine göre adeta kendiliğinden davranmalıdır ve kendi tipi için seri hâlde çıkarılan ürünler kategorisine el atmalıdır. Birey istatistik malzemesi olarak tüketiciler, propaganda mekânlarından artık bir farkı kalmayan araştırma mekânlarının haritalarında, gelir gruplarına göre ayrılmakta ve kırmızı, yeşil, mavi alanlar dağıtılmaktadır" (Hork. & Adorno 1996: 10). Bu pasaj aynı zamanda, endüstrinin ürünlerinin, bireylerin bilinçlerinde yarattığı yönlendirici etkiye de işaret etmektedir.

Kültür ürünlerinin bireylere yükledikleri, günlük yaşamın somut gerçekliklerine dönüşür. Çünkü Kültür Endüstrisi, bireylerin bilinçlerine saldırır. "Tıpkı gerçeklikteki talihsizler gibi Donald Duck da çizgi filmde dayak yiyip durmaktadır ki, böylelikle seyirciler kendi paylarına düşen dayağa alışırlar" (Hork. & Adorno 1996: 29). Yönergelere hapsedilen insanın elinden imgelem, kendiliğindenlik ve farklı olabilme olanağı alınmıştır: Kültür tüketicisindeki imgelemin ve kendiliğindenliğin körleştirilişini açıklamak için, psikolojik mekanizmalara inen ayrıntılı bir yoruma gerek yoktur. Kültür ürünlerinin, özellikle en tipik olanı sesli filmin, nesnel yapısı gereği, seyircideki bu yetileri felce uğratan yapısına bakmak yeterlidir (Hork. & Adorno 1996: 14). Hipnotize olan bireyin bu ürünler karşısında özgün tepkiler vermesi de olanak dışıdır. Bir filmi izleyen seyirci yoğun bir ışık bombardımanı ve özel efekt yağmuru altında hipnotize edilir. Kullanılan teknik araçlarla ürün, tepkiyi önceden belirler (Hork. & Adorno, 1996: 27). Horkheimer ve Adorno'nun bu görüşü, birey olmanın özgün boyutunun toplumsal alanın sistematize bütünlüğü içinde eriyerek yok olduğuna dayanır. Devrimi gerçekleştirecek ve insanlık için daha iyi bir dünya idealini hayata geçirecek bireylerin yerini, kapitalist kültürün kukla bireyleri alırken; kapitalist kültür, bu bireyleri manipüle ederek, ütopyanın gerçekleştiricisi özneyi bütünün içinde yok eder.

Sistematize bütünlüğün en güçlü aracıdır, "mekanik yeniden üretim". Bir-örnekleştirilmiş, bireyselliklerinin özgün boyutları törpülenmiş kitlelerin, standart tüketiciler olarak ihtiyaçlarını karşılamanın yolu mekanik yeniden üretimden geçer. Mekanik yeniden üretim süreçleri, üretilen şeyden bağımsızlaşmış ve özerkleşmiştir. Birey ne olursa olsun tüketmek ister; tüketilen şeyin ne olduğu ve niteliği önemsizdir; amaç, ihtiyaçların giderilmesi değil, başkalarından geri kalmamaktır. Üretilen şey bir önceki ile aynı olmasına karşın (örneğin filmlerde ya da müzikte çok sık yaşadığımız gibi), yeni çıkan bir öncekine karşı şiddetle savunulurken; amaç, yalnızca tüketimdir. Tüketim mantığının yarattığı atmosferde bireyin konumu, tam bir çıkmazı andırmaktadır: "Ayrımsızca tüketilen metaların bolluğu büsbütün zararlı ve yıkıcı bir boyuta ulaşmıştır bugün. Kişinin kendi yolunu bulmasını imkânsızlaştırmaktadır ve tıpkı devasa bir markette kendine kılavuz arayan adam gibi, mallar arasına sıkışmış nüfus da liderini beklemektedir" (Adorno 1996: 122-123).

Mekanik yeniden üretimin taklit etmeye dayalı mantığı; asıl nesnenin biricikliğini ve niteliksel özgünlüğünü ortadan kaldırır. "Kültür Sanayii nihayet taklidi mutlak diye koymaktadır. Sadece üslup hâlâ taklidin gizini, yani toplumsal hiyerarşiye boyun eğmeyi açığa vurmaktadır" (Horkeimer & Adorno, 1996: 20). Böylece mekanik yeniden üretimin kendine özgü dilsel jargonuna bakarak, bireylerin bu mekanizma içinde boyun eğdirildiklerini görmek mümkün hâle gelir. Horkheimer ve Adorno'ya göre, bu jargon kitleler tarafından ne kadar içselleştirilirse, tahakkümün gücü de o ölçüde artar. Mevcut jargonun dışına çıkan her birey ve grup için "anlamsız" damgasını yeme riski, uyum gösterme konusunda oldukça güçlü bir zorlayıcıdır (Hork. & Adorno, 1996: 16-17). Bu anlayış, kuşkusuz akla hemen mantıkçı pozitivizmin olgusal önermelerle sınırladığı dünyasını getirir. Mantıkçı pozitivizm dünyaya sınır çizmek ve onu denetim altına almak için, aracı olarak bilimsel jargonu kullanır. Bu jargon dışında kalan alanlar ise "anlamsız" oldukları gerekçesiyle dışlanır. Bu gerekçe, uygulanacak somut şiddetten daha etkilidir: "Despotluk beni serbest bırakmakta ve doğrudan doğruya ruhu hedef almaktadır. Ege-

men artık, benim gibi düşünmelisin ya da ölmelisin, demiyor. Tersine şöyle diyor: Benim gibi düşünmemekte serbestsin, yaşamın, malın mülkün sana aittir, ama bugünden itibaren sen aramızda bir yabancısın" (Hork. & Adorno 1996: 22). Böylece bireylerin ruhlarını hedef alan Kültür Endüstrisi, uyma davranışını bireylerin içsel zorunluluklarıymış gibi dayatır. Bireyler sisteme katılmayı kendileri seçtikleri için, mekanizmanın dışına çıkmak neredeyse imkânsız hâle gelir. Kültür Endüstrisi tam da bu noktada, sisteme kendi arzularıyla giren bireylerin doğal ihtiyaçlarını karşıladığı iddiasıyla, manevî saldırısını kamufle eder. Adorno'ya göre, Kültür Endüstrisi'nin meşruiyet iddiasının dayanaklarını şöyle ifade edilebilir: "Milyonların bu sanayiye katılımı, birçok yerde aynı ihtiyaçları standart ürünlerle karşılamak için kaçınılmaz olan üretim yöntemlerinin uygulanmasına mecbur bırakıyormuş. Sayıları az üretim merkezleri ile dört bir yana dağılmış algılayan kişiler arasındaki teknik karşıtlık eldekiler vasıtasıyla örgütlenmeyi ve plânlamayı gerektiriyormuş. Standartlar aslında tüketicilerin ihtiyaçlarından doğmuş: Bu yüzden dirençle karşılanmadan kabul görüyorlarmış" (Hork. & Adorno 1996: 18).

Sonuç olarak, bütün bu iddialar Kültür Endüstrisi'nin kendini kabul ettirmek için öne sürdüğü ideolojinin kurucu unsurlarını meydana getirir. Adorno'nun *Minima Moralia*'da açıkça belirttiği gibi, "Kültür, insana yaraşan bir toplumda yaşandığı yanılsamasını yaratmakta, bütün insan ürünlerinin temelinde yatan maddî koşulları gözlerden saklamakta ve rahatlatıp uyuşturarak, varoluşun kötü ekonomik belirleniminin sürüp gitmesine hizmet etmektedir" (Adorno 1996: 45). Kültür, yaşamın sorunsuz devam ettiği yanılsamasını yaratan bir ideolojidir. Kültür, bütünüyle bir aldanmadan ibarettir.

İnsana tümüyle yabancılaşan kültür alanı, kapitalist dönemde gerçek kültür ürünlerinin yerine eğlence faktörünü ikame eder. Eğlence, bireylere yapay hazlar sunmak suretiyle, onları hakikatten uzaklaştırır. Geç kapitalizm döneminde, eğlence, gerçekten eğlenmeye değer bir şey olmadığını saklayan bir ideolojiden başka bir şey değildir. Adorno'ya göre, "aldatmayı meydana getiren şey, kültür sanayinin eğlenceyi sunması değil, kendi kendini ortadan kaldıran kültürün ideolojik klişelerindeki işbilir tarafgirlik vasıtasıyla eğlencenin çarkına okumasıdır" (Hork. & Adorno 1996: 34). Geç kapitalizm döneminde eğlencenin, ütopik bilincin yok edilmesi anlamına geldiğini ve eğlence yolu ile bireylerdeki tepkisel enerjinin sömürüldüğünü, Adorno'nun şu ifadelerinden çıkarmak olanaklıdır: "Eğlencenin anlamı her zaman şudur: Hâlâ gösterilen acıları düşünmek zorunda kalmamak, unutmak. Bunun temelinde acizlik yatar. Eğlencenin kaçış olduğu doğrudur, ama iddia edildiği gibi değersiz, bayağı gerçeklikten değil, bu gerçekliğin hâlâ tüketemediği son direniş düşüncesinden. Eğlence tarafından vaat edilen kurtuluş yadsımadan değil, düşünmekten kurtuluştur" (Hork. & Adorno, 1996: 36).

Kültür Endüstrisi'nin varlığını devam ettirmesinde ve nüfuzunu giderek arttırmasındaki temel faktörlerden biri de, reklâmdır. Körü körüne kullanma ve tüketme anlamına gelen kültür, reklâmla iç içedir. Sistemin ürünlerinin kazanacağı meşruiyet reklâmlarla teminat altına alındığı için, Adorno tarafından reklâm, Kültür Endüstrisi'nin yaşam iksiri olarak değerlendirilir (Hork. & Adorno 1996: 56). Düşünürün reklâm konusundaki görüşleri, reklâmın psikolojik açıdan bireyde yarattığı etkiyle ilgili bir çerçeve içinde ele alınmalıdır. Reklâm, bireyler üzerinde bilinç düzeyinde yönlendirici bir etkiye sahiptir. Bilginin güç olduğuna yönelik Bacon'cı iddia, 20. yüzyılda "reklâmın güç olduğu" ifadesiyle belirlenen yeni bir görünüme bürünmüştür. Adorno, reklâmların büyük şirketlerin gövde gösterileri olduğunu ileri sürerken, sistemdeki güç mücadelesini de ifşa etme amacı güder. "Bütün semt tabelalar ve işaretler için bir geri plân hâline gelir. Reklâm Gobbels'in bile bile bir tuttuğu sanatla, *l'art pour l'art*'a, kendi için reklâma, toplumsal iktidarın ifadesine dönüşür" (Hork. & Adorno 1996: 57). Sonuç olarak, Adorno'nun yorumuyla, modern dönemin bireyleri kültürün göz kamaştırıcı ürünleri ile illüzyona maruz bırakılarak aptallaştırılırken; kültür, parıldayan ışıklar altında insanlığa yutturulan birer reklâm tabletine dönüşmüştür (Adorno 1996: 49).

Tüm bu açıklamalar, kültürün, bireylerin kendileri olarak varlık göstereceği bir alan olmaktan çıktığına işaret eder. Aklın nesnel içeriğinin boşaltılmasıyla, ortaya çıkan ürün-

lerin gerçekten insanlık adına anlamlı ürünler olup olmadığına karar verecek doğru bir merci de kalmaz. 20. yüzyılın kültür ürünlerinin neliğini, daha insanî olma değil, egemenlerin çıkarları belirler. Bu bağlamda, egemenlerin dikkat ettiği tek nokta, kitlelerin eleştiri ve karşı koyma olanağını açıktan ya da gizlice ellerinden almak ve olumsuzlamayı tümden yok etmektir. Son çözümlemede, verili düzenin mevcut gidişini sekteye uğratacak tüm engeller temizlenir. Buraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmelerden şu sonucu çıkarmak olanaklı görünüyor: Kültürü belirleyen düşünmenin araçsal bir yapı sergilemesinin temelinde Adorno'ya göre, Aydınlanmanın hatalı gelişimi yer alırken, kültür alanında üretilen ne varsa, belirli bir egemenlik mantığına hizmet eder. Dolayısıyla, dünya, bütününde değersizleştirilmiş ve nesnel içeriğinden yoksun bırakılmış bir yerdir. Birey olmanın Kültür Endüstrisi'nin sınır duvarları arasında anlam yitimi yaşadığı yerde, Adorno kendine özgü bir varoluşa sahip olabilme olanağının yalnızca aşırı soyutlanmış bir yaşama gönderimde bulunacağını düşünür. İlerleme ve barbarlığın iç içe geçtiği kitle kültüründe bugün, ancak kitle kültürüne ve teknik araçlardaki ilerlemeye karşı barbarca bir perhiz, reddetme geri getirebilir, barbarlık dışı koşulları (Adorno 1996: 52-53).

"Birey, tüm kareleri işgal edilmiş dünyada, özgürlüğünü zorunlulukla uç durumlarda aramalıdır. Sağduyu ancak umutsuzlukta ve uç durumlarda sürdürebilir varlığını; nesnel çılgınlığa kurban gitmemek için saçmalık gerekir. (...) eksantrik kişi direniyor ve dünyaya 'yeter kes artık!' diyebiliyordur. Felaketin yanılsamalı niteliği üzerinde, 'umutsuzluğun gerçek dışılığı' üzerine durup düşünebilen ve sadece kendisinin hâlâ canlı olduğunu değil, dünyada hâlâ yaşam olduğunu fark edebilen de, sadece odur. Donup kalmış tavşanların kurnazlığı, kendileriyle birlikte avcıyı da kurtarır: Kaçarken onun suçluluğunu da aşırmışlardır (Adorno 1996: 206). İnsanî varoluşun her karesinin ele geçirildiği düşüncesi Adorno'yu bir sınır durumunu savunmaya götürür. Yeni bir özgürleşim teorisi geliştirmeksizin yapılması gereken, mevcut düzeni elden geldiğince olumsuzlamaktır. Verili düzenin bir adım olsun dışına çıkabilen birey için bir özgürleşimden söz edilebilir. Bu nedenle Adorno'nun felsefesi olumsuzlamacı, negatif bir felsefe olarak nitelenir.

Kitle kültürüne yönelik kötümser analizlere karşın Adorno, kültürün içinde yaşamaya devam eden yüksek kültüre ait değerlerin olduğunu dile getirir. Yüksek kültür, düşük kitle kültürünün aksine, gerçek bir aydınlanmanın ve özgürleşimin potansiyel gücüdür. Sanatın ütopyanın son sığınağı olduğunu ileri süren Adorno, sanattaki bu alternatifin kitle kültürü içinde giderek azaldığına da dikkat çeker. Adorno'nun bakış açısından sanat, Kültür Endüstrisi'nin ve sanat marketlerinin yönetimi altındaki dünyada giderek daha problemli bir hâle gelmektedir; o, böylesi bir durumda sanatın uyumlanmaya ya da entegrasyona ve metalaşmaya radikal bir şekilde direnmesi gerektiğini söyler. Bu direnme ise, sanatın eleştirel, özgürleştirici etkilerini arttıran ve şok tesiri yapmasını sağlayan avant-garde teknikleri gerektirmektedir. Adorno bu konuda daima negatif yönü ağır basan uyumsuz artistleri örnek göstermiştir: Edebiyatta Kafka ve Beckett, müzikte Schönberg ve Berg, heykeltıraşlık alanında Giacommeti, şiirde ise Celan, vb. (Kellner). Yalnızca, en radikal avant-garde çalışmalar gerçek bir estetik deneyimin kurucusu olabilir. Doğrulamacı sanatın ve düşük (*kitsch*) sanatın yanlış harmonilerine karşın Adorno, sanatın "de-estetizasyonu" (*Entkunstung*) savunur. Eleştirel sanatın daha özgürleştirici bir toplumsal duruşa, çağdaş toplumun da daha hakikî bir görünüşe ulaşabilmesi için; harmoni ve güzelliğin yanlış maskesinin sanatın üzerinden kaldırılması; çirkinlik, ahenksizlik, parçalanma ve olumsuzlamanın zorunlu olarak savunulması gerekir (Kellner).

Otantik sanat, sahte harmoni ve uzlaşımın temellerini, Adorno'ya göre, "de-estetizasyonu" ile yıkacaktır. Otantik sanatın vaadini, Adorno'nun şu pasajını alıntılayarak gösteriyor Kellner: "Dikkatleri alternatifler üzerine çekmek değildir, sanatın görevi; onun işi, dünyanın, insanın kafasına daima bir silah dayayan akışına, biçimiyle direnmektir. ... Kafka'nın nesri, Beckett'in oyunları ya da *Adlandırılamaz Olan* gibi korkunç bir eser, resmî olarak angaje eserlerin pandomimler gibi görülmeleriyle kıyaslandıklarında, bir etki yaratır. Kafka ve Beckett, varoluşçuluğun sadece sözünü ettiği korkuyu su

yüzüne çıkartmıştır. Onlar, angaje bildirinin dışarıdan, yani görünüşte boyun eğdirdiği şeyi, görünüşleri parçalamak suretiyle, sanat içinde patlatır. Onların eserlerinin kaçınılmazlığı, angaje eserlerin sadece talep ettiği tutum değişimini zorunlu hâle getirir" (Kellner).

"Otantik" sanat Adorno'ya göre, varoluşu içinde insanın acılarını ve sosyal değişim için gerekenleri açığa çıkaran bir kavrayış üzerine kuruludur. Dolayısıyla, estetik deneyim eleştirel bir bilincin oluşturulmasının da kurucu öğesi olarak düşünülür. Estetik deneyim tek başına, bireyin özgürlüğü ve direnci için özerk bir alan olduğu kadar, hakikat için de bir sığınak görevi görür. Sanat, özgürleşimin öncelikli araçlarından birisidir. O hâlde, Adorno'nun ütopya bağlamında ele aldığı temel problemlerin başında, yönetim altında kaybolmaya yüz tutmuş olan "otantik" sanatın, hâlâ bir özgürleşim olanağının koruyuculuğunu yapıp yapamayacağı sorunu yer alır.

Sanatı, egemenlik altındaki toplumsal bütünün içinde, bu bütünün yanlışlığından etkilenmeksizin varlığını sürdürebilen tek varlık alanı olarak gören Adorno, onun, Kültür Endüstrisi'nin sınır duvarları arasında bozulmaksızın varlığını sürdürebilmesini, varlık yapısının farklılığı ile açıklar. Sanat, reel bir varoluş alanı değil, fakat salt bir *görümüş* alanı olmakla, yanlış bütünün içinde özel bir *getto* da yaşar. Bu nedenle, ait olduğu toplumsal bütünden beslenen ancak yine de ona eleştirel yaklaşabilen bir alandır.

Adorno'ya göre, sanat, ideal bir toplumsal bütünlüğün resmini sunma yeteneğiyle bireylerin bilinçlerinde gerçek bir Aydınlanma yaratabilir. Bu resim, varoluşun niteliksel olarak birbirinden farklı momentlerinin ait oldukları varlık temeline konumlanması anlamına gelir. Aydınlanmanın araçsal aklının yarattığı yanlış bütünde, hiçbir şey kendi varlıksal temelinde ve kendi değerinde ele alınmazken; sanat, kendi gettosunda bütünün öğelerini yeniden düzenler. Buradan çıkan sonuç, sanata bir rehber olma misyonunun yüklemiş olduğudur. Kültür Endüstrisinin sözde sanat eserlerinin aksine, gerçek bir sanatsal etkinliğin bilgisel bir temele sahip olması gerekmektedir. Adorno'nun *Estetik Teori* adlı eserinde ifade ettiği üzere, "her sanat eseri bir an'dır, her büyük sanat eseri sürecin bir durdurulması, anlık bir duraksamadır; oysaki kalıcı bir göz, sadece süreci görmektedir." Modern dönemin manipüle olmuş bireyleri tarihsel akış içerisinde hiçbir sorun yokmuşçasına yaşamaya devam ederken, gerçek bir sanat eseriyle iletişime geçen birey, kendisini bir an olsun bu akışın dışına atabilir ve hakikatin kendisine dışarıdan bakabilir. Sanat, Adorno'ya göre, bu zinciri kırmak bakımından hayatî bir öneme sahiptir. Çünkü sanat eseri hakikati, tarihsel sürecin işleyişini belirli bir noktada, bir anlık sekteye uğratmak suretiyle aydınlatır.

Sanat hakikatini enigmatik bir dille, ezoterik bir zeminde ifadede ederken, Kültür Endüstrisi'nin yönlendirilmiş bireylerinin bu mesajı algılamaları problemli bir nokta gibi görünmektedir. Adorno, bu probleme sanat ve felsefe ilişkisi bağlamında bir cevap bulmaya çalışır. Sanat, hakikatin kendisini şifreli bir dille -ki bu, bozuk düzenden etkilenmemesinin ön koşulu olmak durumundadır- ifade ederken; felsefe de sanatın şifrelerini çözmekle uğraşacaktır. Bireyler için hâlâ bir özgüleşim olanağından söz edilecekse eğer, bu, felsefenin yükümlülüğünü yerine getirmesine bağlıdır.

Hakikatin kendisi, verili düzenden bir adım bile olsun dışta durabilen bireyler için olanaklıdır. Çünkü kültürel alan, bütününde insanın kendisini var ettiği, insanî olan özünü gerçekleştirdiği bir alan olmalıdır. Kültür bu şekilde algılandığında görülecek olan yegâne gerçeklik, çağımızın kültürünü kuran gerçekliğin bütününde insana araçsal bir mantıkla baktığıdır. Bu anlamda ortaya konan gerçeklik de, insanî olma hedefinin (ya da nesnel aklın) gözden kaçırıldığının göstergesinden başka bir şey değildir. Sanat, felsefe, bilim gibi etkinliklerin hakikatin birer ifadesi olması isteniyorsa, kendi varlık temellerine geri döndürülmeleri gerekmektedir.

Eleştirel Teori'nin Yenilenişi ve Habermas

Horkheimer, Adorno ve öğrenci hareketlerine beslediği güven bir tarafa bırakılırsa Marcuse'nin Batı toplumuna yönelik çözümlemeleri ve özgürleşim arayışı, kötümser bir yorumla noktalanır. Son çözümlemede, Marksizmden neredeyse tamamen uzaklaşan Eleştirel Teori, verili düzenden ideal bir topluma geçişte praksis alanıyla bütünleşik bir eylem teorisi olmayı başaramaz. Eleştirel

Teori'nin düşünsel ürünleri 1960'larda yükselen öğrenci hareketlerine önemli bir esin kaynağı olmuşsa da, 1970'li yılların başında bu hareketlerdeki gerileme, ardından Horkheimer ve Adorno'nun ölümü, Teori'nin çöküşünü haber veren olaylardır.

20. yüzyılda, Albrecht Wellmer, Alfred Schmidt, Claus Offe gibi birçok düşünüre kaynak teşkil etmekle birlikte, Eleştirel Teori'nin zengin entelektüel mirasının özgün bir boyutta yeniden yapılandırılması Jürgen Habermas'ın düşünceleriyle gerçekleşir. Habermas'ın çalışmaları, Frankfurt Okulu'nun devamında, özgürleşim düşüncesinin praksis boyutundaki eksikliğini gideren bir toplum teorisi kurma teşebbüsü olarak değerlendirilebilir (Held 1980: 250).

Habermas ilk olarak, araçsal rasyonalitenin ve onun bir yansıması olan teknokratik bilincin, modern düşünceye hâkim olmasının yarattığı problemlere işaret eder: Pratik problemleri bütünüyle teknik konular olarak yorumlama eğilimindeki artış, teknokratik bilincin belirli bir sınıfın egemen çıkarlarını haklılandırmakla kalmayıp aynı zamanda insanî çıkarların yapısını etkilemesi nedeniyle, insan yaşamını özsel bakımdan tehdit etmektedir. Bilimin, insanın tek bilgi kurucu edimi olduğunu düşünmek ve bütün problemleri bilimsel bir bakış açısıyla çözmek, modern dönemde yapılan en büyük hatadır. Habermas'ın bu eleştirisi, Frankfurt Okulu'nun pozitivizm eleştirisinin devamı niteliğindedir. Baskı ve zorlamadan bağımsız bir insanlık düşüncesinin savunulması, zorunlulukla bu eğilime karşı bir tavır alınması, bununla birlikte insanın düşünümselliğini ve anlamasını değiştirmesine bağlıdır (Held 1980: 254). Bu zorunluluğun bilinci ve bilimin insanın tek bilgi edimi olmadığını göstermek amacıyla Habermas, insanî ilgi/çıkarları, eylem ve bilginin doğasını araştırmaya yönelir.

Eleştirel Teori'nin geleneksel çizgisinde olduğu gibi Habermas'a göre de, bilgi tarihsel bir nitelik taşır. Onun selefini aştığı nokta ise, bilişsel ilgi/çıkarlar ya da bilgi kurucu ilgiler teorisidir. Onun bilişsel ilgi/çıkarlar teorisi, bilginin imkânının koşullarını açığa çıkarmaya odaklıdır. Dolayısıyla, bu teori, insan eylemi ve bilgi arasındaki koşulları, ilişkileri ele alır. Bilgiyi, bilen öznenin kurucu ediminin bir sonucu olarak anlama gereksinimini kabul etmekle birlikte Habermas, bu edimi tarihsel olmayan, aşkın bir özneden temellendirmeyi deneyen Kant'ın düşüncelerini reddeder. Bilgi söz konusu olduğunda tarihsel materyalist bir çerçeveye gereksinim vardır: "Mümkün deneyimin objelerinin yapısını belirleyen, bilginin kurucu koşulları, türlerin gelişiminin meydana geldiği tarihsel maddî koşullarıdır" (Held 1980: 255). Buna bağlı olarak Habermas, insan türünün, deneyimini *a priori*, bilişsel ya da bilgiyi yönlendirici ilgi/çıkarlar aracılığıyla organize ettiğini dile getirir.

Habermas ilk olarak, emek/iş ve etkileşim (ya da iletişim) eylemleri olmak üzere, iki farklı eylem kategorisinin varlığına işaret eder. Marksist teoriden devşirilen "emek" kavramı, insanın tarihini kurduğu bir eylem biçimine, araçsal rasyonalitenin sınırlı terimleriyle açıklanabilecek tüm amaçlı-rasyonel eylem biçimlerine tekabül eder. Bu hâliyle emek kavramı, tanımlanmış amaçlara ulaşmayı olanaklı kılan bir eylem biçimini, doğa bilimleri ve teknolojide somutlaşan araçsal rasyonaliteyi dile getirir. Emek süreci, teknik kuralların varlık alanına uygulanmasından başka bir şey değildir. Etkileşim ise, "insan özneleri arasındaki ilişkilerin pragmatik alanına gönderme yapar. Emeğin bir nesneler alanı üzerindeki araçsal kontrol ilişkisini içerdiği yerde, etkileşim özneler arasındaki iletişim aracılığıyla veya karşılıklı anlamaya göre tanımlanır" (West 1980: 100). Dolayısıyla, etkileşim alanında ahlâki ya da pratik normlar geçerli olduğunu ileri sürer. "Aynı zamanda 'iletişimsel eylem' veya 'sembolik etkileşim' olarak da tanımlanan etkileşim, davranış bağlamında, karşılıklı beklentileri tanımlayan ve eyleyen en azından iki özne tarafından anlaşılması gereken bağlayıcı *mutabakat normları* tarafından yönetilir" (West 1980: 100).

Habermas'ın emek ya da iş kategorisi, Frankfurt Okulu'nun araçsal rasyonalitesine karşılık gelir. Frankfurt Okulu, eylem alanında araçsal rasyonaliteye alternatif bir öneri getiremezken, Habermas'ın yeniliği özgürlük problemini iletişim/etkileşim bağlamına taşımasıdır. Horkheimer ve Adorno, araçsal aklın sınır tanımaz yayılımını, insan varlıklarını nesne konumuna indirgeyerek, iç doğayı nasıl baskı altına aldığını anlatır. Marcuse ise, "içgüdüsel hayatımızın veya 'eros'un bastı-

rılmasını, zincirlerinden boşanmış bir üretim sürecinin gerçek insan ihtiyaçlarından koparılışının hazırladığı bedel olarak tanımlar" (West 1980: 104). Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin iddiaları ne denli güçlü olursa olsun siyasî ya da felsefî açıdan alternatif bir çıkış yolu sunmamaktadır. Habermas, bu bağlamda, etkileşimsel ya da iletişimsel rasyonalitenin özgürleştirici bir güce sahip olduğunu iddia eder.

Habermas, yukarıda tanımlanan "emek" ve "etkileşim" kategorilerinin bilimsel alanda kendilerine özgü bilimsel faaliyetlerde somutlaştığını ve bunlardan ilkinin, ampirik-analitik bilimlerin kurucu eylemini teşkil ettiğini söyler. "Ampirik-analitik bilimlerin nesnelliği amaçlı-rasyonel eylemde temellenir ve dış gerçekliğin kontrolünü amaçlayan bir teknik ilgi/çıkarla organize edilir. Ampirik bilimlere uygun düşen olgular ilk kez, tecrübemizin, araçsal eylemin davranışsal sistemi içinde *a priori* organizasyon yoluyla oluşturulur" (Habermas'tan aktaran West, 1998: 101). Habermas ikinci olarak, özneler arası karşılıklı "anlama" ilişkisine gönderme ile nesnellik temelini iletişim/etkileşim bağlamından alan tarihsel/hermeneutik bilimlerden söz eder. "Bu disiplinler ortak gelenekler içinde eylem yönelimini mümkün kılan yorumlar sağlamak suretiyle karşılıklı anlama amacına dönük bir bilişsel ilgi/çıkara hizmet ederler" (Habermas'tan aktaran West 1998: 101). Anlama toplumdaki bireylerin koordinasyonunu sağlamak bakımından toplumsal hayatın temelinde yer alan kurucu edimlerden biridir. Habermas'a göre, ampirik-analitik bilimlerin hakikatin bütününü temsil ettiğini söylemek ve hatta emek bağlamında yaşanacak bir gelişmenin ya da ilerlemenin doğallıkla insanı özgürleştireceği iddiasında bulunmak büyük bir hatadır. Tarihsel/hermeneutik bilimler, insan yaşamının özgür ve adil bir yer olabilmesinde önkoşullardan biri olmakla birlikte, yeter koşul değildir. Kısacası, "Hermeneutik bilimler insan bilgisine ilişkin tam ve doyurucu açıklamayı, doğa bilimlerinden daha fazla sağlayamazlar" (West 1998: 101). Dolayısıyla, Habermas, doğa bilimlerinin evrensellik iddialarına olduğu kadar hermeneutik bilimlerin evrensellik iddialarını da reddeder. Eleştirel Teori'nin devamında Habermas'ın da ideoloji eleştirisini sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Habermas'ın kurgulamak istediği eleştirel toplum teorisi, bilimin (hem ampirik-analitik hem de hermeneutik), evrensel ve tek geçerli bilgi formu olduğu iddiasıyla ideolojik bir vehim olarak pıhtılaşmasını önlemek bakımından bir başka (üst) değerlendirme merci öne sürer. Buradan hareketle o, insanın özgürleştirici bir bilişsel ilgi/çıkar tarafından güdülenen eyleme karşılık gelen "eleştiri yönelimli bilimler"e işaret eder.

"Habermas'a göre, Eleştirel Teori dikkatini, baskıcı bir toplumsal gerçekliğe ilişkin eleştiriyi güçlendirmek için, etkileşim ya da iletişimsel eylem alanına çevirmelidir" (West 1998: 101). Çünkü toplum eleştirisinde kullanılan özgürlük, sorumluluk ya da dayanışma gibi değerler olanak olarak dilde örtük bir şekilde bulunmaktadır. "İnsanın özgürlük ve sorumluluğuna olan ilgisi, *a priori* bir biçimde kavranabildiği için, salt bir kuruntu değildir. Bizi doğanın üstüne yükselten tek şey, doğasını bilebildiğimiz dildir. Özgürlük ve sorumluluk, bize dilin yapısı içinde sunulur. Daha ilk cümlemiz, zorlamanın sonucu olmayan evrensel mutabakat niyetini tartışma götürmez bir biçimde ifade eder" (Habermas'tan aktaran West 1998: 108). Habermas'ın aradığı değerlendirme merci dilsel yapının olanaklı bütünlüğü ve bu bütünlüğün pragmatiğini temsil eden iletişimdir. Sonuç olarak Habermas'ın toplum teorisi, özgürleşimi rasyonel iletişim imkânından türetme girişimi olarak okunmalıdır.

T. W. ADORNO, *Minima Moralia* (çev. A. Doğukan), Metis Yay., İstanbul, 1998; W. ADORNO, *Aesthetic Theory* (eds., G. Adorno - R. Tidemann), Uni. of Minnesota Press, Minneapolis, 1970; T. BOTTOMORE, *Frankfurt Okulu* (çev. A. Çiğdem), Vadi Yay., İstanbul, 1994; R. GEUSS, *Eleştirel Teori* (çev. F. Keskin), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2002; M. GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999; J. HABERMAS, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno", *Cogito*, YKY, Ekim 2003; D. HELD, *Introduction to Critical Theory*, University of California Press, 1980; M. HORKHEIMER, *Akıl Tutulması* (çev. O. Koçak), Metis Yayınları, 1990; M. HORKHEİMER – T. W. ADORNO, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefî Fragmanlar I* (çev. O. Özügül), Kabalcı Yay., İstanbul, 1995; M. HORKHEİMER – T. W. ADORNO, *Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefî Fragmanlar II* (çev. O. Özügül), Kabalcı Yay. İstanbul, 1996; J. HABERMAS, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (çev. M. Tüzel), YKY, İstanbul,

1993; M. JAY, *Diyalektik İmgelem* (çev. Ü. Oskay), Ara Yay., İstanbul, 1989. I. KANT, *Seçilmiş Yazılar* (çev. N. Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984. D. KELLNER, *T. W. Adorno and the Dialectic of Mass Culture*, http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner; D. KELLNER, "Critical Theory and the Crisis of Social Theory", http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner; T. KETENCİ, *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği*, Hacettepe Üniv. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2004; O. KOÇAK, "Önsöz", *Akıl Tutulması* (çev. O. Koçak), Metis Yayınları, 1990; T. MCCARTHY, "Eleştirel Kuram ve Felsefe İlişkisi Üzerine" (çev. D. Songurtekin), *Frankfurt Okulu* (ed. E. BAĞÇE), Doğu-batı Yay. Ankara, 2006, ss. 55–83; B. MAGEE, "Marcuse ve Frankfurt Okulu (çev. Ü. Oskay), *Yeni Düşün Adamları* (çev. M. Tuncay), Birey & Toplum Yay., Ankara, 1985, ss. 55-75; P: SLATER, *Frankfurt Okulu* (çev. A. Özden), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998; Ö. N. SOYKAN, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, Bulut. Yay., İstanbul, 2000; Ç. VEYSAL, "T. W. Adorno", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet CEVİZCİ), Etik Yay., İstanbul, 1. cilt, 2003. H. T. WILSON, "Eleştirel Kuramın Sosyal Bilimler Eleştirisi" (çev. F. Demir), *Frankfurt Okulu* (ed. E. Bağçe), Doğu-batı Yay., Ankara, 2006, 412–459. WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* (çev. A. Cevizci), Paradigma Yay., İstanbul, Eylül, 1998.

Ayrıca **bkz.,** ADORNO, AYDINLANMA, ESTETİK, FRANKFURT OKULU, FROMM, HORKHEIMER, HABERMAS, KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ, MARCUSE.

Tayfun TORUN

ELEŞTİRİCİLİK, öncelikle Alman Filozof Immanuel Kant'ın felsefesini imleyip tanımlar. Gerçekten de, Kant felsefesi "eleştirel felsefe", "eleştirel yöntem" ve "eleştirel idealizm" olarak adlandırılır. Bu nitelemeler Kant'ın kendisinin kendi felsefesine verdiği "transendental idealizm" tanımını karşılar. Eleştiricilik, aynı zamanda genel olarak Aydınlanma dönemi filozoflarının gerek felsefede, gerekse de toplumsal alan içerisinde dinden başlayarak siyasete kadar uzanan sorgulayıcı-eleştirel bakış tarzlarını da kapsar.

Aydınlanma döneminin temel metinlerine ya da Aydınlanma dönemi hakkında yazılanlara bakıldığında, akıl ve eleştiri kavramlarına çok sık başvurulduğunu görebiliriz. Aydınlanma dönemi, hem bu dönemi temsil eden filozoflar, hem de felsefe tarihçileri tarafından bir akıl ve eleştiri çağı olarak adlandırılır.

Aydınlanma Açısından Eleştiricilik

Aydınlanma dönemini heterojen eğilimlerle oluşan farklı aşamalar ve dönemler olarak görüyoruz. Aydınlanma, zamansal olarak birbirini izleyen üç ana akım hâlinde ele alınabilir.

(1). Aşama: Rasyonalizm 1680-1740.

(2). Aşama: Deneyimcilik (1740-1780).

(3). Aşama: 1780 ve 1795 yılları arasında ortaya çıkan Eleştiricilik.

Aydınlanmanın simge yapıtlarından olan *Ansiklopedi*'nin "Eleştiri" maddesine bakılırsa, söz gelişi, din eleştirisinin amacı "aklın kuşkularını gidermek... [ve] hakikatin kanıtlarını... bütün dinlerde görülen temelsiz ve mantıksız ileri sürüşlerden kurtarmak"tır (Diderot & D'Alembert, 2000: 192). Ansiklopedistlere göre, eleştirinin tek konusu din değildir. Eleştiri din dışı alanlara, sözgelimi tarihe de yönelebilir. Eleştirmenin en önemli silahı ise "yöntemli şüpheciliktir". Aynı zamanda bir "eleştirmen" de olan "bilgin"e düşen görev, "kendisine kanıtlanmış olana inan[mak], aklına uygun gelmeyeni bir yana at[mak] ve geri kalan her şey konusunda yargı vermekten kaçın[maktır]" (Diderot ve D'alembert 2000: 193). Aydınlanmanın dünyaya bu kuşku dolu bakışı, "eleştiri"yi bir gereksinim olarak ortaya çıkartır. Eleştiri bu nedenle bir hakikate ulaşma ilkesi ve "yöntem"i olarak kabul edilmelidir. Ama bu ilke tam da Kant'ın ahlâk yasası gibi biçimsel bir ilkedir, yani bize neyi eleştirip neyi eleştiremeyeceğimizi söylemez. İnsanları ilgilendiren her konu, insanların her yapıp ettiği, eleştirinin nesnesi olabilir. *Les Philosophes*'un [Fransız Aydınlanma düşünürlerinin] dile getirdiği bu düşünceler akıl ve eleştirinin, Aydınlanmanın toplumsal projesinin en önemli iki dayanağı olarak kabul edildiğini gösterir.

Aydınlanma dönemi –bu, ister Alman, ister Fransız isterse de İngiliz Aydınlanması olsun– din alanından başlayarak, bilim ve siyaset gibi toplumsal yapı içerisindeki öğelerin çok yoğun eleştirildiği bir dönemdir. Aydınlanma döneminde eleştirinin bu kadar öne çıkmasının ardında yatan neden, hakikatin artık insan aklında, kutsal kitaplarda, geleneklerde ya da siyasî otoritenin elinde verili olarak bulunduğu savının bu dönemde kuşkulu hâle gelmesidir. 18. yüzyıla gelince-

ye kadar ulaşılan coğrafî ve bilimsel keşifler geleneksel olarak aktarılan kimi düşüncelerle açık bir karşıtlık oluşturur. İşte bu karşıtlığın ortaya çıkardığı boşluk, din başta olmak üzere siyaset ve bilim alanlarında "eleştiri"nin önünü açar. Söz gelimi Hume için "mucize"lere inanma tutumu gibi, "batıl" inançlar da ancak "cahil ve barbar uluslarda" ortaya çıkar Fakat "aydınlanmış çağlara yaklaştıkça" (Hume 1976: 97) bu tür inançların azaldığı görülür. Çünkü bir çağı "aydınlanmış" kılan şey, o çağda "doğru akıl yürütme" (Hume 1976: 101) ile esrarengiz ya da doğaüstü hiçbir şey olamayacağının bilincine varılmış olmasıdır. Kant'a göre de Aydınlanma, "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. ... *Sapere aude*, kendi aklını kullanma cesaretine sahip ol! Sözü imdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır" (Kant 1984a: 213). Kant'ın Aydınlanma konusunda verdiği bu tanım, onun felsefesinin eleştirel karakteriyle doğrudan bağlantılıdır.

Kant'ta Eleştiricilik

Aydınlanma dönemini simgeleyen kavramlardan biri olan "eleştiri" kavramı, çok daha özel bir anlamda, Kant felsefesini ve felsefeye Kant tarafından katılan bir yaklaşım tarzını (transendental felsefeyi) gösterir. Kant felsefesinde "eleştiri" sözcüğü öncelikle, akla –bu ister "teorik", isterse de pratik akıl olsun– olanaklarını –"sınırlarını"– göstermek anlamına gelir.

Kant'ın "eleştirel" felsefesi, onun temel kitaplarında karşımıza çıkar: *Saf Aklın Eleştirisi* (1787), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* (1790). Bu üç kitabın adında geçen "eleştiri" sözcüğü saf (deneyime başvurmadan işleyen aklın) aklın, pratik aklın ve yargı gücünün sınırlarının belirlenmesi anlamına gelir. Eleştirel bakış açısı, böylelikle Kant'ın felsefesi aracılığıyla Aydınlanma'nın yol göstericisi hâline gelir. *Saf Aklın Eleştirisi* metafizik sorunundan hareket ederek, aklın deneyime dayanmayan kullanılışının eleştirisidir. Kant'ın ifadesiyle söylenecek olursa: "Aklın teorik kullanılışı saf bilme yetisinin nesneleriyle uğraşıyordu ve aklın, bu kullanılışı bakımından bir eleştirisi, aslında yalnız saf bilme yetisiyle ilgiliydi. Çünkü bu yeti, daha sonra doğrulanan bir kuşkuyu, yani kolayca sınırlarını aşarak ulaşılamayacak nesneler ya da birbiriyle çelişen kavramlar arasında kendini yitirdiği kuşkusunu uyandırıyordu." (Kant 1984: 16)

Burada "sınır" sözcüğü, Kant'a günümüzden bakıldığında, kimi düşünürlerin ileri sürdüğü gibi, insanın zihinsel ya da ahlâkî olanaklarına sınırlamalar getirmek anlamına gelmez. Kant'ın eleştirel felsefesi sınırın yerinin ve yapısının bilgisini dile getirmeyi üstlenir. Böylelikle akıl eleştirisi aklı kendi kendisini öğrenmeye, sınırlarını tanımaya götüren bir süreçtir. Bu sürecin en başında, "temelsiz, pekin olmayan haksız savları ... zorbalıkla değil de sonsuz ve değişmez yasaları ile geçersiz kılabilen bir mahkeme" (Kant 1984b: 47) olan *Saf Aklın Eleştirisi* durur. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni insan aklının kendine çekidüzen verebilmesini, kendine "sınır" çizebilmesini sağlayacak biricik araç olarak görür (Kant 1960: B823).

Kant'ın felsefesi, kendi verdiği adla "eleştirel" (bir sınırın varlığına işaret eden) bir felsefedir. Bu felsefe aklın kendi yapısından kaynaklanan kaçınılmaz, ama aynı zamanda doyurucu bir biçimde yanıtlanamayan sorularla başa çıkmaya çalıştığı saptamasıyla başlar. Burada "eleştiri", bu soruların kaynakları olan tanrı, ruh, evren ve özgürlükle ilgili bilgiler ortaya koyduğunu iddia eden rasyonalizme yönelir. Kant'a göre, rasyonalistler (rasyonel teoloji, rasyonel psikoloji ve rasyonel kozmolojiyle), bilme yetisinin varolanların bütününe nüfuz edemediği gerçeğine rağmen, insanın kendisini aşan hakikatlere ulaşabileceğini; varlığı neredeyse tanrısal denebilecek bir bakışla bütün olarak kavrayabileceğini savunurlar.

Kant, insan türünün kendine sormaktan bir türlü geri duramadığı ama doyurucu yanıtlara da ulaşamadığı metafiziğe ilişkin olarak ortaya koyduğu sorun durumundan hareketle, insan aklının kendisini bilme yetileri ve gücü bakımından sorguladığı bir "mahkeme" olarak "*Saf Aklın Eleştirisi*"ni oluşturur. Kant bu, temellerini ya da sınırlarını görme ve sorgulama –ya da eğer denebilirse, yıkıp yeniden yapma: Nietzsche'nin deyişiyle "çekiçle felsefe yapma"– süreciyle sadece metafiziğin alanını ve sınırlarını göstermeyi amaçlamakla yetinmez. Bütün olarak

bilme yetimizi ve bilimlerin epistemolojik temelini konu edinir. Bu "eleştiri", sonunda, metafiziğe ilişkin bir yön değiştirme ile son bulur: Metafizik adı verilen bir bilim var olacaksa, bu, "*Saf Aklın Eleştirisi*"nden sonra bir daha eski biçimiyle yapılamayacak ve "insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyala[mayacaktır]" (Kant 1995a: 3-4)

Kant'ın epistemolojik bağlamda "eleştiri" konusu yaptığı şey anlama yetisinin aslâ bilgi konusu olamayacak nesneler hakkında kullanılmasıdır. Bu, asıl –dar– anlamdaki aklın üretimi olan ve düşünülebilmekle birlikte, bilgisi olanaksız şeyler olan idelerin bilgisini dile getirdiğini öne süren düşünme biçiminin eleştirisidir. Aklın bu tarzda kullanımının hiçbir "nesnesi ve anlamı yoktur"(Kant 1995a: 84). Böylece bütün eleştirinin sonucu şudur: "Bütün *a priori* ilkeleriyle akıl, bize olanaklı deneyimin nesnelerinden öte bir şeyi hiçbir zaman öğretemez" (Kant 1995a: 116).

Pratik Aklın Eleştirisi ise daha farklı bir nesneyi ele alır ve "saf akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin ancak deneyimsel-koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir?" sorusuna bir yanıt arar. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin yerine getirmesi gereken ilk ödev, "saf pratik aklın varolduğunu ortaya koymaktır." Pratik bir yeti olarak aklın "*Eleştirisi*" salt pratik aklın varolduğunu, pratik aklın olanaklılığının, kapsamının ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğaya ait yanıyla bağ kurmadan (insanın fenomen yanına ilişkin deneyim bilgisi kullanmadan) ortaya koymayı amaçlar. Akıl gerçekten saf olarak pratik olabiliyorsa, kendisine bir yasa koyabilmelidir. Bu "yasa"nın iki ünlü biçimi vardır. Biri "kesin buyruk"tur: "Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" der (Kant 1994: 38). Yasanın diğer biçimi ise "pratik buyruk"tur ve bize ahlâkî eylemin içeriğinin bilgisini verir. O, "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" biçimindedir (Kant 1995b: 46).

Kant'ın "eleştirel" bakış açısı, yalnızca kuramsal sorunlarla sınırlı değildir. Bu bakış açısı onun kendi çağına bakışında da karşımıza çıkar. Kant, kendi çağını bir "eleştiri çağı" olarak adlandırır. Ona göre, "din kutsallığına, yasa koyucu da (*Gesetzgebung*) egemenliğine (*Majestät*)" dayanarak, 18. yüzyılın eleştirel bakışından kurtulmak istemektedirler. Ama eğer bu iki kurum gerçekten "saygıya değer" olmak istiyorlarsa, "aklın özgür ve kamuya açık sınamasında" başarılı olmak zorundadırlar (Kant 1960: AXI-XII). Dolayısıyla, Kant, Locke ve Hume'un ardından geleneksel dinsel ve yönetsel kalıplara eleştirel bir gözle bakabilen çağın kendine bakışının epistemolojik temellerini ortaya koyma çabasının son halkası olarak görülebilir. Kant'ın bilgi görüşü Locke ve Hume'un bilgi görüşlerindeki eksikleri gidererek, onların başarmak istedikleri din eleştirisini –bütün bir kamusallık alanı eleştirisini de içererek– tamamlamayı amaçlar.

Kendi kendisinin önünde mahkemeye çıkartılmış, –Hegelci bir ifade ile söylersek– ne yapabileceğinin ve neyi yapamayacağının bilincine Kant'ın kaleminde varan akıl, ancak bu adımdan sonra, temel değerlendirme ölçütü hâline gelir. Bilgisel güçlerinin sınırı sorunu bakımından eleştiriye uğratılmış aklın en önemli aracı da artık eleştiridir. Akıl bu ikinci anlamdaki eleştiriyle, epistemolojik eleştirinin kazandırdığı temele dayanarak günlük yaşamı konu edinebilir.

Kant'ın eleştirel felsefesinin sorunu, bazı düşünürlerce sanıldığı gibi (Boboc 1983: 315) yalnızca "metafiziğin temellendirilmesi", ya da bir bilim ve deneyim kuramı değildir. *Saf Aklın Eleştirisi*, gerçek metafiziğin nasıl olanaklı olduğunu temellendirdikten sonra yanlış yolda ilerleyen metafizikte kullanılan akıl yürütmelerle günlük yaşamda nasıl karşılaştığımızın da *eleştirisini* yapar. Böylece epistemolojik akıl eleştirisi, günlük yaşam eleştirisine dönüşür. İşte bu iki yönlü eleştiri *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ve Kant'ın Aydınlanma içerisindeki rolünü gösterir.

Aydınlanmanın temel sloganlarından biri olarak "eleştiri", Kant felsefesinde toplumsal yapının eleştirisi bağlamında kendi aklını kullanabilen kişilerle ilgili olarak karşımıza çıkar. Kant epistemolojik "eleştiri"den hareketle kendisi yerine düşünen bir kitap satın alabilecek, vicdanı yerine geçecek bir din adamı, ya da sağlığı için tasalanan bir doktor tutabilmeyi erdem sayan kişilerin yaşadığı böyle bir çağın "eleştirisi"ni yapar. Kant bu bağlamda *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci baskı-

ya "önsöz"ünde şunları söylüyor: "Çağımız özellikle, her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda kaldığı, bir eleştiri çağıdır. Din kutsallığına, yasalar da görkemliliklerine dayanarak kendilerini, çoğu kez, bu eleştiriden sıyırıp kurtarmak istiyorlar. Ama böylece kendilerine karşı haklı bir kuşku uyandırıyorlar ve aklın, ancak kendisinin özgür ve herkese açık, sınamasından geçenler için kabul ettiği o katıksız saygıya hak kazanamıyorlar" (Kant 1984b: 47).

Kant'ın "eleştirel" felsefesi tam bir eleştirmeye ve eleştirilmeye açık olma tutumuna dayanır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "*Saf Aklın Polemik Kullanımı*" başlıklı bölümün hemen başında şunları söyler: "Akıl bütün girişimlerinde kendini eleştiriye tâbi kılmalıdır; eleştiri özgürlüğü akıl kendi kendini sakatlamaksızın ve kendisini zararlı bir kuşku altına sokmaksızın yasaklanamaz... Aklın varoluşu bu özgürlük üzerine dayanır -aklın diktatörce hiçbir saygınlığı yoktur, aksine aklın ifadesi daima özgür yurttaşların uzlaşısından başka bir şey değildir. Öyle ki bu yurttaşlardan her biri kendi kuşkusunu, hatta vetosunu çekinmeksizin ifade edebilir" (Kant 1960: B766).

Sonuç olarak, Kant'ın "kendi aklını kullanmak cesaretine sahip" kişileri, içinde yaşadıkları çağı bir eleştiri çağı hâline getirebilen kişilerdir. Eleştiri, içinde yaşadığı toplumda işlerin rayında gidip gitmediği hakkında kaygı duyan kişilerin dünyaya karşı tutumlarının göze gelir hâlidir. Eleştiri, kendi aklını kullanabilen -Nietzsche'nin deyişiyle dünyayı kendi gözleriyle görebilen- kişilerin toplumsal kurumlara, "kutsal" olduğunu söyleyen dine, bilime, "görkemli" olduklarını söyleyen yönetsel mekanizmalara bakışlarının ürünüdür.

A. BOBOC, "Kants Kritizismus und die neue Bedeutung der Metaphysik", *Kant Studien*, 1983, heft 3 (314-326), Berlin, 1983; DIDEROT & D'ALEMBERT, *Ansiklopedi*(çev. S. Hilav), YKY Yayınları, İstanbul 2000; D. HUME, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (çev. O. Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976; I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (hrsg. Wilhelm Weischedel), Insel Verlag, 1960; I. KANT, "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar*(çev. N. Bozkurt)'ın içinde, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984a; I. KANT,"Saf Aklın Eleştirisi 1. Baskıya Önsöz", *Seçilmiş Yazılar*(çev. N. Bozkurt)'ın içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984b; I. KANT, *Prolegomena* (çev. I. Kuçuradi – Y. Örnek), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995a; I. KANT, *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. I. Kuçuradi – Ü. Gökberk – F. Akatlı), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1994; I. KANT, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*(çev. I. Kuçuradi), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1995b; I. KANT, "Saf Aklın Eleştirisi Birinci Baskıya Önsöz", *Seçilmiş Yazılar*(çev. N. Bozkurt)'ın içinde, İstanbul, Remzi Kitabevi Yayınları, 1984 .

Ayrıca **bkz.,** ANSİKLOPEDİSTLER, AYDINLANMA, HUME, KANT, METAFİZİK, NIETZSCHE.

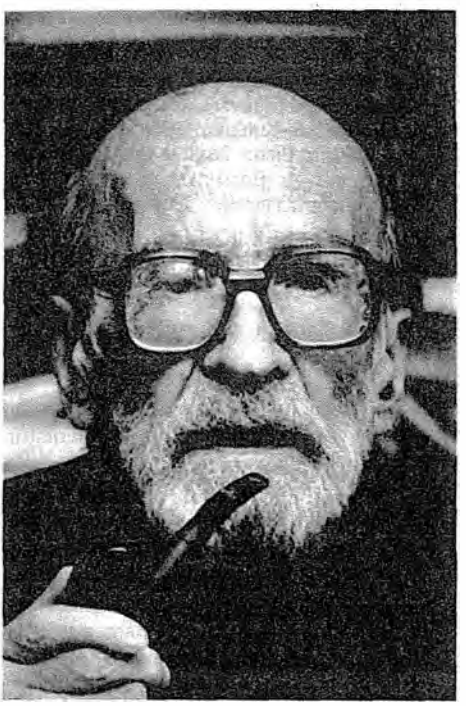
Taşkıner KETENCİ

ELIADE, MIRCEA, Romen asıllı dinler tarihçisi, hümanist, Oryantalist (Hint alt kıtası), filozof, romancı ve ansiklopedisttir. Yirminci yüzyılın en önemli Dinler Tarihçisi olarak bilinen Eliade, tıpkı tarih'te Arnold Tyonbee, psikolojide Carl Gustav Jung, sosyolojide Max Weber ve fizikte Albert Einstein'ın sahip olduğu yer ve role Dinler Tarihi alanı için sahip olmuştur.

Hayatı ve Eserleri

Eliade, bir asker oğlu olarak 9 Mart 1907'de Romanya, Bükreş'te doğdu. Eliade, 1925 üniversite hayatının bu ilk safhasında ünlü Romen filozof Nae Ionescu'nun sadık bir öğrencisi oldu ve ondan başta hayat tecrübesi olmak üzere sezgi ve entelektüel âlemlerin psikolojik gerçekliği gibi pek çok spekülatif konuda birçok şey öğrendi. Eliade'nin bu dönemdeki ilgisinden biri de İtalyan Rönesans'ı, bilhassa yeni Platoncu Marsilio Ficino'nun Grek felsefesini yeniden keşfetmesiydi. Nitekim, bu ilgisi yüzden o, 1928'de Ficino'dan Bruno'ya kadar İtalyan felsefesi konusunda yüksek lisans tezi hazırlayacaktır.

Eliade, Hindistan'dan kazandığı bir öğrenim bursu sayesinde 1928-1932 yılları arasında Calcutta Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint felsefesi öğrenimi gördü. Bu dönemde Hint geleneğinin gizemli ve derin anlamlar yüklü kaynakları, onu oldukça etkiledi; bu çerçeve içinde, Himalaya dağlarına giderek bir guru ile yoga bile yaparak, Hindu dinî tecrübesini, empatinin de ötesinde, bizzat yaşadı. Buradan kazandığı tecrübeden hareket eden Eliade'ye göre, modern öncesini veya kırsal kesim halk kültürlerini kucaklayan arkaik din, dünyanın pek çok yerinde her ırktan insanın paylaştığı en derin hayat perspektifi olup, Hindistan'dan Romanya'ya, oradan Doğu Asya'ya Amerika'ya kadar her



Mircea Eliade

yerde, hatta ilkel halklarda bile aktarılan çok değerli bir olgu olarak karşımıza çıkar.

Bu derin ve ağır anlamlarla dolu farklı hayat görüşlerine ilgi duyan Eliade, 1931'de memleketi Romanya'ya döner ve askerlik görevini tamamlar. 1933'de tekrar yazılarına başlar ve 26 yaşındayken, ilk önce *Bengal Geceleri* adlı romanıyla haklı bir ulusal üne kavuşur. Aynı dönemde doktora tezini, pratiğini bizzat yapmış olduğu yoga konusunda hazırlar ve *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* [Yoga: Hint Mistik Teolojisinin Kaynakları] başlığıyla bitirir (1936). Bu çalışması, genel olarak arkaik ve Doğu dinlerindeki mit ve sembolik yapılarla ilgili çok önemli bilgileri içermektedir. Bu atmosfer içinde Eliade, Bükreş'te öğretim üyeliğine başlar ve Romen milliyetçi teşkilatı ve Nazi yanlısı *Legion of The Archangel Micheal* (Başmelek Mikail'in Lejyonu)'nun önde gelen üyelerinden olan hocası, Romen filozofu Nae Ionesco'nun asistanı olur. Ancak Eliade'nin hayatını yazanlara göre, o, siyasî içerikli konuşmak ve konferans vermek konusunda oldukça gönülsüz biriydi ve politikadan çok fazla hoşlanmıyordu. Gene de günümüzdeki eleştirmenleri, hocası ve arkadaşlarının bu ideolojik bağından dolayı, Eliade'nin Romen şovenizmini savunduğunu ileri sürerler.

Eliade, II. Dünya Savaşı sırasında Romanya kraliyet hükümeti tarafından önce Londra'ya kültürel ateşe olarak (1940), bir yıl sonra ise savaşta tarafsız kalan Portekiz'e (Lizbon'a) büyükelçilik kültürel danışmanı olarak atanır. Savaş biter bitmez, o, memleketi Romanya'ya dönmek yerine, Hint Avrupa halklarının dinî gelenekleri üzerinde uzman olan Fransız meslektaşı George Dumezil'in davetini kabul ederek, Paris'e gider ve burada Ecole des Hautes Etudes'de öğretim üyesi olma şansını yakalar. 1949'da ünlü *Traite d'histoire des Religions* (*Patterns in Comparative Religion*, London - New York 1958; *Dinler Tarihine Giriş*, İstanbul 2003) adlı şaheserini kaleme alır; dinleri âdeta karış karış tarayarak, dinde sembollerin rolünü keşfeden Eliade, *Le Mythe de l'eternel retour* [Ezeli Dönüş Mitosu] adlı eseriyle (1949) de, tarih ve kutsal zaman kavramlarını ve arkaik din ile modern düşünce arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmaya çabalar.

1950'ye gelindiğinde, İtalyan Din Tarihçileri Pettazzoni ve Tucci'nin daveti üzerine Roma'ya giderek burada dersler veren Eliade, aynı yılın yazında İsviçre, Ascona'da Avrupa'lı entelektüeller toplantısı Eranos Konferansı'na katılır ve burada L. Masignon, H. Corbin, J. Danielou gibi düşünür veya oryantalistlerle ve İsviçre'li ünlü psikolog Carl Gustav Jung'la karşılaşır. Eliade, özellikle "Eronos toplantılarının manevî rektörü" diye adlandırdığı Jung'la olan bağını hiçbir zaman koparmaz ve onun, özellikle arkaik din ile ilgili fikirlerinden ve hayat anlayışından çok şey öğrenir. Jung ile yaptığı bilimsel tartışmalar sırasında, o sadece Çinli bir bilgenin hikmetini dinlememiş, fakat aynı zamanda Doğu Avrupalı bir rençberin derin inancını da hissetmiş, hatta bu imanın, yalnızca Yer Ana'dan değil Gök Baba'dan da gelen derin köklere sahip olduğunu kavramıştır.

1955'de Eliade, hayatının ve akademik çalışmalarının son önemli dönemecini belirleyen bir davet alır ve aynı yıl Roma'da yapılan Uluslararası Dinler Tarihi Cemiyeti'nin (*IAHR*) kongresi sırasında, Alman asıllı Amerikan Dinler Tarihçisi Joachim Wach (1898-1955) tarafından Chicago Üniversitesi'ne davet edilir. Eliade, burada verdiği bir dizi konferansın ertesi yılında, bu sefer ünlü

Haskell Konferansları dizisine başlamak üzere, aynı üniversiteye gider ve 1962'de söz konusu üniversitenin ilâhiyat fakültesine kabul edilir; artık hayatının geri kalanını Amerika'da geçirip, pek çok genç araştırmacı yetiştirecektir. Öğrencilerinin çoğu onunla aynı fikri taşımasına rağmen, bazıları da onunla fikir ayrılığına düşecektir. O, kendi görüşlerinin etkili oluşunu şöyle bir istatistikle belirlemeye çabalar: Amerika'ya ilk geldiğinde bu üniversitede üç adet Dinler Tarihi profesörü bulunuyordu ve 20 yıl sonra ise bu sayı otuza çıkmıştı; bunların yarısı onun öğrencisiydi. Eliade, bu çabalarının yanı sıra 1958'de kurulan Amerikan Dinler Tarihi Derneği (ASSR)'nin aktif bir üyesi olur ve bu dernek kanalıyla IAHR'nin 1960 Marburg ve 1973 Helsinki kongrelerine katılır.

Eliade, Hindistan'da başlayıp Chicago'da tamamladığı bilimsel çalışmaları döneminde, hayatı boyunca şu gerçeği görmüştü: Dinlerdeki Doğu ile Batı ayırımı, fikirlerdeki gelenek ile modernite ayrılığı, tecrübelerdeki mistisizm-rasyonellik farklılığı ve tefekkürtenkitçilik zıtlaşması gibi pek çok derin ihtilaf, aslında sindirici bir hermeneutik çabayla incelendiğinde uzlaşabilir şeylerdir. Hatta bunlar belki de onun kendi ifadesiyle bir tür zıt unsurların tesadüfî birliği (*coincidentia oppositorum*) olup, onun bizzat kendi yaşamı boyunca varlıklarını hissettiği veya gördüğü olgulardır.

Eliade, 22 Nisan 1986'da kalp sektesinden öldüğünde, geride 1961'de yayına başlamasına önayak olduğu *History of Religions* adlı ciddî bir dergi ile geniş bir kitap külliyatı bırakmış ve insanoğlu için bir din antolojisi hükmündeki *Din Ansiklopedisi*'ni yayınlamakta olan 79 yaşındaki bir emekliydi. Eliade, kendisiyle yapılan çeşitli söyleşilerde, kişisel dindarlık tecrübesini açık bir dille ifade etmemiş olmasına rağmen, hayatı boyunca büyük dinî krizler yaşamadığını ve iman çizgisinin Gnosis, Jnana Yoga ile aynı yönde olduğunu söylemişti.

Zaten Eliade'nin çalışmaları, sadece başlıca büyük dinleri kapsamıyordu; bu eserler bütünü, aynı zamanda antikitenin büyük inanç sistemlerini ve özellikle edebiyatı olmayan kültürlerin ekseriyetini tarayan bir tür fenomenler külliyatıydı. Öyle ki Eliade, elde ettiği bilgileri sadece ana kaynakları inceleyerek değil aynı zamanda gazete, kitap, monograflarla farklı dil, alan, ülke ve dönemlere inerek elde etmişti. Onun engin araştırma kapasitesi, bilgilere ulaşma hırsı ve pek çok malzemeyi birbirlerine harmanlayarak sentezleme azmi, kendisinin tüm dinlere yönelmesini ve küresel düşünebilmesini sağlayabilmişti. Bu gayretleriyle o, Dinler Tarihi disiplinini antropolojik açıdan "insanlığı anlamanın tarihi" veya -daha metodolojik bir terminolojiyle söylersek- entegre edici bir hermeneutik din fenomenolojisi hâline dönüştüren kişi olmuştu.

Eliade'nin başlıca eserleri arasında şunları zikredebiliriz: **(1)** *Traite d'histoire des Religions*, Paris, 1949 [*Patterns in Comparative Religion* (trans. W. R. Trask), London-New York 1958; *Dinler Tarihine Giriş*(çev. L. Arslan), İstanbul 2003]. **(2)** *Le Mythe de l'eternel retour*, Paris, 1949 [*The Myth of the Eternal Return*, London-New York 1955; *Ebedî Dönüş Mitosu*(çev. Ü. Altuğ), Ankara, 1994]. **(3)** *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1951 [*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, London-New York, 1964; *Şamanizm-İlkel Esrime Teknikleri*(çev. İ. Birkan), Ankara, 1999]. **(4)** *Images et Symboles: Essais sur le symbolism magico-religieux*, Paris, 1952 [*Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*; London-New York, 1961; *İmgeler ve Simgeler*(çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, 1992]. **(5)** *Le Yoga: immortalité et liberte*, Paris, 1954 [*Yoga: Immortality and Freedom*, London-New York 1958]. **(6)** *Mythes, reves et mysteres*, Paris 1957 [*Myths, Dreams and Mysteries*, London-New York, 1958]. **(7)** *Das Heilege und das Prophane: Nom Wesen des Religiösen*, Munich, 1957 [*The Sacred & The Profane: The Nature of Religion* London, 1957; *Kutsal ve Din Dışı*(çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, 1991]. **(8)** *Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture*, London-New York 1958. **(9)** *Aspect du mythe*, Paris, 1963 [*Mitlerin Özellikleri*(çev. S. Rifat), İstanbul, 1993]. **(10)** *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969 [*Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*(çev. M. Aydın, Ankara, 1990]. **(11)** *Historie des croyances et des ideees religieuses*, Paris 1976, 1978 [*A History of Religious Ideas*, Chicago, 1978, 1985; *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, I-III(çev. A. Berktay), İstanbul, 2003].

Görüşleri

Eliade'nin çok yönlü ama tek amaca gi-

den Dinler Tarihçiliği, geniş bir alana yayılmış olup fenomenleri entegre edici bir yaklaşıma sahiptir. Öyle ki Eliade, sadece Hint merkezli Doğu dinlerini incelememiş; aynı zamanda şamanizm, simya, fenomenoloji, hermeneutik, arkaik din, din tarihi, Batılı insanın dindarlığı gibi konularla da uğraşmıştı. Ama her şeyden önce, hiyerofani, sembol ve arketiplerinden oluşan mukayeseli fenomen yapıları ve kalıplarını detaylıca incelemesiyle Eliade, dinler tarihçiliğini mükemmel hâle dönüştürmeyi başarmış biridir.

Eliade'ye göre, Dinler Tarihi için kullanılan Almanca *Religionswissenschaft* terimi İngilizce'ye kolayca çevrilen bir şey değildir ve bu yüzden sadece basit bir dille Dinler Tarihi (*The History of Religions*) anlamına gelmez, aynı zamanda dinlerin mukayeseli incelenmesini, dinî morfoloji ve dinî fenomenolojiyi de kapsar. Eliade'de dinî fenomenoloji, dindeki yapıları ve anlamları araştıran alan iken, tarih din fenomenlerini kendi tarihsel bağlamlarında anlamaya çabalar. Ona göre, Dinler Tarihi'nde iki önemli gerilimli grubun ortaya çıkışı bu yüzdendir. Bunu biraz daha açacak olursak, Eliade iki yaklaşım arasındaki gerilimi karakterize ederken disiplinin tarihi boyunca (bilhassa 1912-1962 döneminde) ortaya çıkan farklı tarih anlayışlarına ve tarihselci akımlara sahip ekollerin, dinin özü ve yapısını tarihi dışlayarak anlamak gerektiğini iddia eden fenomenologlara karşı tepki gösterdiklerini belirtir. Ona göre, tarihselliğe vurgu yapanlar, dinin bilhassa tarihsel bir olgu olduğunu ve tarih atlanarak bir anlam elde edilemeyeceğini savunmuşlardır. Eliade, bu iki akım arasındaki gerilimin bir gün sona ereceğini düşünmenin şimdilik zor olduğunu belirtir ve aslında bu gerilimin disiplin için verimli bile olabileceğini, gerilim sayesinde disiplinin dogmatizm ve durağanlıktan kaçınabileceğini iddia eder.

Onun iki yaklaşımı uzlaştırıcı tavrındaki en önemli noktalardan biri, Dinler Tarihçiliğinde bir anlamda köşe taşı hükmündeki indirgemecilik konusunda benimsediği güçlü karşı duruştur. Başka bir deyişle, Eliade dinin özerkliğinin, yani otonomisinin başka bir araçla hiçbir şekilde açıklanamayacağına inanıyordu. Ona göre, dindeki bu otonomi çok boyutlu bir sistemi ifade etmekte olup; tek, karmaşık bir bütünlük içinde entegre olmuş fenomenlerden meydana gelir. Hatta bu otonomi, kendi kaynağı ve işlevi açısından başka hiçbir sisteme (söz gelişi ekonomi veya cemiyete) ihtiyaç duymadan ortaya çıkmıştır. Sonuçta, ona göre, *sui generis* bir şey olan din, olsa olsa belki kendine özgü kural ve yapılara sahip bulunan ve otonomiye dayalı bir evreni olan edebiyat ile mukayese edilebilir. Buna göre, bir din fenomeni ancak dinî bir şey olarak incelendiğinde anlamlı olur. Bir din fenomeninin özünü psikoloji, sosyoloji, ekonomi bilimi, lengüistik sanat, gibi bir araçla yakalamaya çalışmak, hatalı bir yöntemdir. Zira bu yöntem temel bir unsurun, kutsallık unsurunun indirgenemez gerçekliğini göz ardı eder. Eliade'nin din anlayışına göre, tıpkı Roma hukukunun ancak Roma değerleri yoluyla anlaşılabilmesi gibi, dinî davranış fikir ve kurumlar da ancak dindar bakış ışığında ve onlara mahiyet kazandıran kutsal bakış açısıyla kavranabilir. Söz gelişi arkaik insanlar örneğinde, şu çok açıktır; profan hayat, mesela sosyal ekonomik hayat, kutsalı kontrol etmez aksine profan hayatın her çehresini kontrol altında tutan ve onu şekillendiren, kutsalın kendisidir.

Eliade'ye göre, klâsik dönemde Dinler Tarihçisi, dinin kaynağına ulaşılamayacağını savunurdu. Ancak ona göre, günümüzde bir Dinler Tarihçisi için *ab origine* (dinde başlangıçta ne olup bitmiş.ise) artık sorun olmaktan çıkmıştır. Buradan hareketle Eliade açık bir dille din olgusunun tanımlanabileceğini öne sürerek, eserlerinde onun *sui generis* bir gerçeklik olduğunu belirtir. Sonuçta, *sui generis* bir şey olan din, dinî verinin kendini çok kolay bir şekilde ortaya çıkarmasından kaynaklanır. Bu yaklaşımı Eliade'nin din üzerine yazdığı her eserde gözlemlemek mümkün olabilir. Eliade, din tanımını tam olarak *Pattern in Comparative Religion* adlı çalışmasında vermektedir. Buna göre, din, gücün tecrübeleri (*kratophanies*), kutsalın tecrübeleri (*hierophanies*) ve ilâhların tecrübeleri (*theophanies*)'nden ibarettir. Ancak Eliade tanım konusunda, şöyle bir cümle de söylemekten geri durmaz: "Ne yazık ki şu an elimizde kutsalın tecrübesini ifade edecek, din kelimesinden daha uygun bir terim bulunmamaktadır."

Eliade için dinde ortaya çıkan bazı temel ve değişmez fenomenler, onun aslî zaman ve mekânından alınıp diğerleriyle karşılaştırıla-

bilir. Zamanlar ve mekânlar değişebilir, ama kavramlar aynı kalır; söz gelişi Euklides aslen Grek idi ve zamanında yaşadı öldü, ama onun teoremleri geçerliliklerini hâlâ sürdürmektedir. Burada kişi tarihsel iken, onun fikirleri ise zamansızdır. Aynı şey din için de söylenebilir: Zeus'a ibadet bir anlamda tek bir zaman ve mekânda bulunabilir, bu kadîm Grek düşüncesine ait bir inanç ve eylemdir. Bu tür ilâh anlayışları pek çok kültürde vardır ve onların kalıplarını buralarda bulabiliriz.

Eliade, aynı zamanda Dante'yi araştırmanın bir anlamda V. yüzyıl Hint piyes yazarı Kalidaşa hakkındaki bilgiyle aydınlanmak anlamına geldiğini ve böylece, insanı araştırmada derinleştikçe, daha derin ve bölünmez bir insanlık tarihiyle karşılaşılacağını belirtiyordu. Bu yüzden Eliade, bir Dinler Tarihçisinin din fenomenlerinin sadece tipolojisini veya morfolojisini yapmayacağını; hatta sadece tarihsel sürecin, bir dinsel fenomenin içeriğini tüketemeyeceğini anlamakla kalmayacağını, aynı zamanda onun anlamının ortaya çıkması için tarihsel yapılarına da başvurmak zorunda olduğunun farkına varacağını belirtir. Dahası bu uzman söz konusu fenomenlerin tarih boyunca içinde saklamış oldukları tarih ötesi anlamı da, böylesi bir uzlaştırıcı bakışla çözmeye çalışmak durumundadır.

Fenomenlerin yoğun ve yüklü dinî anlamlarını kavramak isteyen Eliade, bunun için üç boyuta ihtiyaç duyulduğunu savunur; bu boyutlar da sırasıyla *tarihsel, fenomenolojik ve hermeneutik* boyutlar olmak durumundadır. Fenomenolojik yaklaşımı benimseyen fenomenolog, Eliade'ye göre, hermenöt veya yorumcu için ayrılmış olan yorumsal karşılaştırma işiyle uğraşmaz. Bir başka deyişle fenomenolog, mesajı ortaya çıkarabilmek amacıyla, kendi yerini *mitos*u çözümleyecek olan hermenöte bırakır ve onun çözmesini bekler. Ona göre, dinî formun yorumunu yapmak demek, hermeneutiğe kapı aralamak demektir. Hermeneutik ise, dinî ifadelerin hem temel özelliklerini, hem de karmaşık yapılarını "anlamak" demektir. Bu yüzden Dinler Tarihçisinin nihaî hedefi, mevcut dinî davranışın şemalarını veya belirli sayıda tiplerini, özel teoloji ve semboloji eşliğinde, ortaya çıkarmak değil, daha ziyade onların anlamlarını kavramak olmalıdır. Bu anlamlar, herkese açık olmadıkları gibi, ilgili dinî şema içinde "donmuş" da değildirler. Aksine onlar, dinî süreç içinde yaratıcı bir tarzda, anlam bakımından zenginleşmeye veya yapısal gelişmelere açıktırlar. Kısacası, hermeneutik onun elinde, dinî fenomenlerin analizinden, dinin spiritüel ve edebiyat türevli fenomenlerine kadar uzanan bir genişlikte olup, bir dinî metnin veya dökümanın şifresini çözmek, farklı ve yabancı bir âleme korkusuzca girmek, onun kodunu açıklamak, her metni olması gerektiği gibi yorumlamaktan ibarettir.

Ancak Eliade'ye göre, bir din fenomeninin anlamını belli bir kültür içinde kavramak ve sonuçta, mesajını anlamak için, deşifre etmek (zira her din fenomeni bir gizli şifreye sahiptir) yeterli değildir. Yapılması gereken şey, bunlara ek olarak onun tarihini de çalışmak ve anlamaktır. Bu gayret, aynı zamanda fenomenin değişim ve gelişimini ortaya koymayı ve neticede onun insanlığa ait kültüre katkısını ortaya çıkarmayı ihtiva eder. Geçmişte bu yaklaşıma birçok bilim adamı, dinî fenomenoloji veya Dinler Tarihi demiştir. Hatta bazen ikisi, daha geniş bir anlamda birleştirilmiştir.

Bu iki entelektüel yaklaşımın uzlaştırılması sonunda, görülecektir ki, Dinler Tarihçisi için dindar insanın (*homo religiosus*) tatmin edici ve yeterli bilgisine ulaşılması konusunda, aynı derecede değerli olan şeyler mevcuttur. Bu yüzden, Eliade, iki yaklaşımdan da eklektik olarak faydalanılmasını ister; buna göre fenomenologlar, dinî verilerin anlamlarına ilgi duyarken, tarihçiler ise bu anlamların değişik kültürler ve tarihsel anlar içinde nasıl deneyimlendiğini ve nasıl yaşandığını; kısacası, onların tarih içinde nasıl değişime uğradığını, zenginleştiğini veya fakirleştirildiğini gösterir. Sonuçta Eliade, sadece tarihsel bir yaklaşımı benimseyemez, morfolojik yapılara başvurarak fenomenolojiden de yardım ister. Ona göre, bu yapıldığı takdirde, tüm renklerin tonlarını anlamamız kolaylaşır.

Eliade, aynı zamanda dinî formların tasnif edilmesi işlemini (*taksinomi*) de geliştirmeye çaba gösterdi. Ancak Eliade'nin asıl ilgisi tekillikten ziyade evrensellik olduğundan, o yelpazenin genel renklerine daha çok yöneldi. Böylece Eliade, farklı fenomenleri bir araya toplayarak *axis mondi* (dünya ekseni) dediği şeyi ortaya çıkardı. Bu terim, farklı

geleneklerdeki fenomenleri tek bir çatı altında toplamak olarak anlaşılabilir. Söz gelişi yoga, mandala, çarmıh, kutsal dağlar, kutsal şehirler, tapınaklar, Zen meditasyonu ve mitik motifler böyle bir araya getirilip değerlendirildi. Eliade, böylelikle temel dinî arzular olarak bütün bir varoluşu ve anlamlı olmanın temel yapı taşlarını anlamak istiyordu.

Eliade yaklaşımlarında sadece farklı ve özgün oluşla ilgilenmedi, aynı zamanda benzer oluşları da inceledi. O, özellikle de mistiklere sempati duymaktaydı. Zira mistik anlayış, Eliade'ye göre, tüm varlıklarda monoteizmin gizemli varlığını gösteriyordu. Aynı şey, tarihsel bir süreci kabul eden dinlerle, tarih tanımayan dinler arasındaki ayrım konusunda da söylenebilir. Şahsen Eliade, ikincisini tercih etmişti. Yani, ona göre, tarihte bir dehşet vardır; insandaki dinî duygu tarihi inkâr etmeye yönelik olup, insan, ilk kurucunun dönemine "adeta ışınlanmak" ve böylelikle de, fanilikten kurtulmak ve zamanın kafesinden azade olup kaçmak ister. Bu, insandaki duyguların kaynağı olan ruhun bir baskısıdır.

Eliade bu eklektik aksiyomu, aslında tüm eserlerinde sürekli olarak savunur. O, aynı zamanda bir romancı olduğundan, *Dinler Tarihi*'ni bazen romancı diliyle anlatır; kısa argümanlar yerine uzun uzun yorumlar verir, bazen gereksiz görülen ayrıntılara dalarak yeni bilgiler sunabilir. Bu doğrultuda "Eliadeci" Dinler Tarihi, zorunlu olarak basit bir tarih yazımı bilimi olmaktan çıkarak, "tarihe" dindar anlamlar yükleyecek; kendisini değerli kılan, genel ve felsefî anlamından uzaklaştırmadan, onu, din fenomenlerinin tezahürlerinin lineer boyutuyla anlamlandırılması ve ifadesi için önemli bir araç olarak görecektir.

Eliade, Dinler Tarihi'ndeki "tarih" eklemesine yöneltilen eleştirilere dolaylı yoldan cevaplar verir; onun yaklaşımında "Dinler Tarihi" başlığındaki tarih, bir dinî fenomenin anlaşılabildiği kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamlar olduğundan, son tahlilde tarihsel olmayan hiçbir beşerî veri yoktur. Dinler içinde beşerî olmayan fenomenler bulunabilse dahi, bunlar tamamen tarihsel olmayan bir karaktere bürünebildikleri gibi, genelde fenomenlerin mahiyeti tarihsel olmayı gerektirir.

Yine o, bu yaklaşımıyla sadece dinin zamandan yoksun sembolik formlarını açıklamakla kalmaz, fakat aynı zamanda bunların her yeni tarihsel durumda nasıl değiştiklerini de ortaya koyar. Söz gelişi Eliade'ye göre, modern öncesi dindar (arkaik insan) için "tarih" kavramından önce "zaman" gelir. *The Myth of Eternal Return*, (1954) adlı eserde o, "yıl", "yeni yıl", "kozmogoni", "yaratılış dönemleri" ve "zamanın sürekli yenilenmesi" gibi teknik terimlerle, arkaik bilincin zamana verdiği kutsal anlamlandırmaları betimlemeye çalışır. Öyle ki o, bu eserinde, arkaik insanın kutsalın dünyasını taklit etmek istediğini başta yaratılış mitosu olmak üzere, kutsalı çağrıştıran tüm olayları yeniden yaşamayı arzuladığını; hatta ilâhî olan varlıklarla birlikte hayat sürmeyi ve onlara entegre olmayı amaçladığını, dönüş mitosu yoluyla açıklayacaktır. Eliade, insanlığın Adem ile düşüşünü de küresel anlamda insanlık tarihi için ilâhî özden trajik bir kopuş; ve bunun karşılığında ilâhî ve olağanüstü âleme, hatta cennete duyulan bir özlem (nostalji) anlamına geldiğini hermeneutik bir fenomenolojiyle ifade etmeye çalışır.

Güneş takvimine göre "yıl"ın, dinî bir anlamla yüklü olup, tarihsel olaylara önem veren bir kültüre sahip olan kadîm Mısır icadı olduğunu öne süren Eliade, aynı çalışmasında "tarih" kavramının dindar insandaki yerini anlamaya çabalar. Ona göre, arkaik insanlar, tarih terimini, "geri dönülmez", "acı verici", "otonomisi olan", "önceden kestirilemeyen", "kendisine kaçınılmaz kader olarak teslim olunan", hatta "teofani olarak algılar ve kendilerini, yani aciz varlıklarını bu kavramın tam karşısına yerleştirirler. Böylece yoğun kültürel geleneklere göre yaşayan arkaik insanlar, kozmik felâketler, askerî musibetler, sosyal adaletsizler ve kişisel talihsizlikler karşısında güçsüz oldukları için, "tarihe" çoğu kez olumsuz bakarlar. Dahası onlar, hayatlarını arketiplere, yani insanüstü örnek modellere göre sürdürdükleri için; "tarih" onların gözünde, elem ve ıstırap verici olmakla eşdeğerde olabilir. Eliade daha ileri bir fenomenolojik analizle, "tarih" kelimesinin Yahudilik başta olmak üzere çeşitli dinî geleneklerde teofani/ilâhın zamana tecelli etmesi anlamına geldiğini belirtirken, bilhassa döngüsel zamana inanan arkaik medeniyet ve kültürlerde ise, onun kendini

sürekli yenileyen "bir zaman dairesi" olarak algılandığını açıklar.

Eliade'nin *The Sacred and the Profane* (1957) adlı kitabı, Dinler Tarihi'ne bir giriş niteliği taşımakla birlikte, dini anlamaya yönelik çok önemli bir çalışmadır. Ona göre, bir Dinler Tarihçisi'nin akademik yönelimini belirleyen belki de en önemli kişisel kavram (*conceptia persona*), kendi din anlayışıdır. Çünkü bilim adamının tuttuğu yaklaşım veya yöneldiği her alan, onun dine bakışından yola çıkarak şekillenir. Buradan hareketle Eliade, Dinler Tarihçisi'nin modern medeniyet paradigmalarından alabildiğine dışarı çıkarak arkaik insanın özgün âlemine nüfuz etmesini talep eder. Arkaik insanlar, aynı zamanda günümüzde kâbile cemiyetlerinde ve kırsal halk kültürlerinde yaşadıklarından, onların etraflarında alabildiğine doğal bir âlem mevcuttur; söz gelişi bu âlemde avlanma, balık, çiftçilik günlük rutin işlerdir ve insanlar, kutsal ve profan diye iki alan içinde yaşarlar. Profan, gündelik işlerin alanı olup sıradan şeyleri temsil eder. Kutsal, bunun tam zıttı olup olağanüstülük alanı, doğaüstülük, hatırlanabilir, anî şeylerden ibarettir. Profan kırılgan iken ve aşırı gölgelerle dolu iken, kutsal ezeli olup, özler ve gerçeklikle doludur. Profan alan, insana ait işler alanıdır; o, değişken ve sıkça kaotiktir. Kutsal alan, düzen ve mükemmellik alanıdır; o, ataların, kahramanların ve ilâhların yeridir. Arkaik insanlar için, din, söz konusu bakışa göre, bu iki temel ayırımdan ortaya çıkar.

Eliade için her tecelli bir bütün olarak kutsalı tarif ve tasvir eder; en ilkel ve en yalın hâliyle her bir kutsal tecellisinde, kutsallık adına ne varsa söylenmiştir. Kutsalın kendini bir taş veya ağaçta dışa vurması, son çözümlemede onun herhangi üstün bir kuvvet veya bir ilâhta dışa vurmasından ne daha az gizemli ne de az ilgiye sahiptir. Gerçekliğin kutsallaşması yolundaki tarihsel süreç, hep aynı kalmıştır; yalnızca kutsallaşmanın insan bilincinde aldığı formlar değişiklik gösterir.

Genel olarak Fransız entelektüel geleneğine aşina olan Eliade, Durkheim'in kutsal ve profan ayrımıyla ilgili ayrımıyla ilgili, o dönemde revaçta olan cümlelerini tekrarlamış görülebilir. Ama Durkheim ile Eliade arasında küçük bir fark bulunmaktadır; gerçekten de Durkheim, kutsal ve profandan bahsederken, onları cemiyet ve cemiyetin ihtiyaçları bağlamında ele almaktaydı. Yine Durkheim için kutsallıkla ilgili sembol ve ritüeller, doğaüstünden söz eder gözükmemelerine rağmen, eşyanın yüzeysel görüntüsünü oluşturuyorlardı. Bu sembollerin amacı, aslında dindarın üyesi bulunduğu klanı, totemi ilâhî olarak sembolize etmesi ve insanların kendi cemiyet görevlerinin farkına varmalarını basit bir dille sağlamasıdır. Eliade ise kutsaldan bahsederken, bu şekilde klan ibadetini düşünmez. Tam aksine, ona göre, dinî kaygı ve din endişesi, doğaüstü açık ve sade olan şeyle ilgilidir. Dinin merkezinde kutsal bulunur ve kutsal, bir araç olarak cemiyeti betimleme aracı olamaz. Eliade, Durkheim'ın dilini kullanmış olsa da, kutsal onun için ilâhlardan çok daha önemli bir kavram olarak ortaya çıkar. Bu yüzden Eliade'nin din anlayışı, Tylor ve Frazer'inkine daha yakındır. Onlara göre din, kutsalın beşer tecrübesi olarak, her şeyden önce doğaüstü varlıklar dünyasına duyulan bir inançtır.

Eliade'nin kutsal algısı, rasyonel ve rasyonel olmayan unsurlar taşıması açısından, Otto'nun kutsal anlayışıyla çok hayatî ve niteliksel benzerlikler taşır. Eliade, kutsalla karşılaşmayı ve onu tecrübe etmeyi tanımlamaya çalışırken, bunu karakter açısından tamamen öteki âleme ait olan bir şeyle karşılaşma olarak anlar. Ona göre, insanlar bu tamamen başka şeyle karşılaştıklarında onu, varlığın bir boyutuyla hissedilen, alarm verici bir güçte, tuhaf bir şekilde farklı, her şeyi âdeta ezip çiğneyen bir gerçeklik ve her zaman süreklilik içindeki bir varlık olarak algılarlar. Özellikle arkaik insanlar için, kutsal bu noktada mutlak kudret ile eşdeğerde olup, son çözümlemede mutlak gerçekliğin tam kendisidir. Kutsal, varlıkla tamamen doymuş durumda olup, aynı zamanda mutlak güç olarak dayanıklı ve etkin yararlı olan şeydir. Bu yüzden öyle kolay algılanır ki, dindar insan, var olmayı, bu gerçekliğe katılmayı ve alabildiğine onunla doymayı ister.

Dahası Eliade için insandaki kutsal duygusu, sadece belli kişi ve zamanlarda bulunur. Bu yüzden modern batı medeniyetindeki seküler cemiyetlerde yaşayan insanlar bile, din olgusunu zaman zaman sergilerler ve onu, genelde şaşırtıcı ve bilinçsiz bir şekilde ya da rüyalar yoluyla, geçmişe duyulan özlem veya tahayyül eylemleri gibi fiillerle ortaya koyarlar. Hatta hangi kılığa sokulursa

sokulsun veya her nasıl engellenirse engellensin, kutsalın insandaki sezgisi, ortak beşerî düşünce ve eylemde hep aynı şekilde varlığını sürdürür. İnsanoğlunun hiçbir üyesi, ona göre, bu duygudan yoksun kalmaz; gözler fark etmek üzere ufak bir çaba gösterdiği takdirde, onu herhangi bir yerde ve her an onu görür.

Bununla birlikte, din duygusu, ona göre, dindar arkaik insanlar için, genel olan ve olağan bir biçimde hissedilen bir duygu değildir. Onlar için bu kavram, kendi varoluşları için, çok ama çok hayatî öneme sahiptir. Çünkü din, onların tüm benliklerini ve hayatlarının her noktasını kuşatır. Öyle ki onlar bu kavramı günün her saati ve gittikleri her mekânın her karışında kuşatıcı bir tecrübe olarak hissederler. Söz gelişi antik Yunanlılar gündelik rutin işlerini düşündüklerinde, Phoebus Apollon mitine yönelirler; bu tanrı, güneşin savaş arabasını göğe doğru süren ilâhtır. Şafak sökünce ışık, bu ilâh atlarını koşturduğu için, çıkar. Yine onlar, söz konusu ışığın ne kadarının geçip gittiğini ne kadarının kaldığını bilerek işlerini yapar veya seyahat ederler. Buna göre, seyahatleri veya işleri bitince, yani güneş batmaya başlayınca artık ilâh Apollon da atını dinlendirmeye başlar. Onlar bundan böyle uyuyabilir ve ikinci bir şafağa kadar kendi güçlerini toplayabilirler. Bu örnekte Eliade'nin değişiyle bir tür "arketip" bulunur. Arketip, dindarların hayran kaldığı ve model olarak benimsediği değerlerdir. Bu anlatılanlar, bizim açımızdan sadece Yunanlıların düşünce tarzını oluşturan sıradan mitolojiler iken, arkaik dönem için mutlak bir gerçeklik meydana getirir. Arketip, böylelikle modern öncesi insanın –arkaik insanın– bir tür paradigması, başka bir deyişle, insanın hareket tarzını oluşturan yöntemler yumağı olmaktadır. Bu gibi kutsal kalıplar, tüm arkaik türleri kuşatır ve ritüelden sıradan şeylere kadar her şeyi engin kollarıyla kucaklar. Bu yüzden, Eliade için kadîm kültürler çok dindar halk kitlelerinin kültürü olup, ağır mitolojilerle doludur. Yine Eliade'ye göre, arkaik insanlar arketiplere, ilâhların yollarının en iyi kural olduğunu öğreten, bir tür değişmez emirname veya ilâhî modeller olarak uyarlar.

Eliade, *The Sacred and The Profane*'da geleneklerine inanan insanların, ilâhlar tarafından ikame edilen örnek yaşam kalıplarını izleme hususunda nasıl titiz davrandıklarını çok geniş bir kültürel yelpaze içinde örneklerle ortaya koyar. Bu örneklerde kutsalın otoritesi, her şeyi kontrol eder. İnsanlar kendi köylerini bile inşa etseler, durum böyledir. Söz gelişi arkaik dönemde klanlar, sadece bina edilecek uygun bir yer aramazlar. Aksine ikame edilecek köy, aynı zamanda kesinlikle bir hiyerofani (Grekçe, *hieros+phainein*= kutsalın tezahürü)'nin bulunduğu bir yerde kurulmalıdır.

Eliade'ye göre, birçok kültürde bu kutsal merkez, bir kutup, bir direk veya bir başka dikey cisimle belirlenmektedir. Bu cisim, göğe doğru (dikey) yükselir ki, evrenin üç önemli bölgesini; gökyüzünü, yeri ve yeraltını kuşatabilsin. Bu yüzden de bu alan, bir ağaç veya bir dağ ile işaretlenebilir. Bu nokta bazen *axis mundi* (Latince: dünyanın değişmeden döndüğü mihveri) olarak, yani merkez mekân veya bir dünya olarak belirlenir. Tüm dünyanın etrafında döndüğü bu yer, aynı zamanda dindar için en önemli yerdir. Söz gelişi Kitab-ı Mukaddes'te Yakup peygamber, göğe merdiven dayarken, bu örneğe uygun hareket eder (Tekvin, 28/17). O, burada gece taşını dikey koymuş ve onu yastıktan direğe dönüştürmüş ve bu özel mekân onun için artık bir *axis mundi* olur.

Eliade'nin mitler, arkaik insan, ritüel, kültürler arası diyalog gibi antropolojik konularda sağlamış olduğu önemli katkılar, onun Dinler Tarihi içindeki önemini pekiştiren cinsten katkılardır. Böyle bir gayret sarf ederken, o, tamamen antropolojiye meyletmeden de, iyi bir Dinler Tarihçisi olunabileceğini gösterir. Zaten ona göre, Dinler Tarihi, antropolojiye yüzünü dönmüş çehresinden aslâ vazgeçmemelidir. Öyle ki dinle ilgili bütünlükler, antropolojiden bağımsız bir biçimde, bölünerek ve parçalar hâlinde aslâ anlaşılamaz. Çünkü, ona göre, bu birimlerin hiyerofanilerinin her bir sınıfı, kendi yolunda bir bütünlük oluşturur ve onlar hem morfolojik hem de tarihsel açıdan derin anlamlar ifade ederler. İşte bundan dolayıdır ki, Dinler Tarihi disiplini, şarkiyatçılık ve etnoloji gibi antropolojik bilimlerle yakın ilişki içine girmelidir. Ona göre, özellikle Doğu ve arkaik kültür kökenli semboller, ilkel imgeler, mitler ve mitsel düşünceye yönelik doğru tahliller, Batılılara ancak bu yakın ilişki sayesinde açılabilir; yeni ve dünya çapında bir hüma-

nizm sadece bu şekilde meydana gelebilir. Burada elde edilecek fenomenlerin anlamlarının yanı sıra yorumlayıcının sempatik ve akıl dolu tavrı da önem kazanır. Zaten Eliade'ye göre, kutsal-profan diyalektiğinin yanı sıra mitlerin işlevi ve dinî sembollerin yapıları ile ilgili hayatî veriler, özellikle bu antropolojik dönüştürücü kombinasyona bağlı olarak ortaya çıkar.

Eliade, Batılıların mitolojiye olumsuz anlam yüklemelerine ve onu göz ardı etmelerine karşı çıkar ve mitlerin, zamanın başlangıcının ritüel açıdan yeniden yaratımı amacına yönelik olarak arkaik insanlar tarafından gerçeklik boyutuyla okunduğunu; arkaik insanın, aslî ve başarılı yaratım işine yeniden böylelikle geri dönebilmesini sağladığını savunur. Eliade'ye göre, mitler, gerçekte, kültürel yapı içinde karmaşık bir beşerî ortaklık olup, evvel zaman içinde meydana gelen ve tamamlanan bir şeyin gerçek öyküsü olarak, insanlar için örnek model ve arketiplerin korunup aktarıldığı kutsalla ilgili hikâyelerdir. Görüldüğü gibi Eliade, mite özel antropolojik bir karakter yükleyerek, onun insan hayatını idare edici işlevinin, tüm ritüel ve anlamlı beşer faaliyetleri için örnek modeller ifşa etmek olduğunu ifade eder.

Mit ile ritüel arasındaki yakın ilişkinin de farkında olan Eliade'ye göre, mitler ve ritüeller, insanın kutsal ile temasını sağlayan başlıca iki anahtar kavram olup, bunlardan özellikle mitler, kişiyi kutsalın yakın olduğu bir zamana geri götürür. Bu yüzden, ona göre, ateist ve agnostikler bile farkında olmadan insan doğalarıyla dinî bir gerçeklik içinde yaşamaktadırlar. Sonuç olarak, mitlerin temek karakteristikleri şöyle özetlenebilir: **(1)** Mit, doğaüstü varlıkların fiillerinin öyküsüdür. **(2)** Bu öykü, kesinlikle gerçeklikle ilintilidir ve kutsaldır. **(3)** Mit, her zaman için bir "yaratılıştan" bahseder. Bu yüzden insana özgü her anlamlı eylemin örnek tipini oluşturur. **(4)** İnsan, miti bilmek suretiyle nesnelerin "kökenini" de öğrenir ve buradan yola çıkarak nesnelere egemen olmayı ve onları kontrol altında tutmayı başarabilir. **(5)** Şöyle veya böyle insan, yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında anladığı miti kendi benliğinde yaşar.

Eliade'ye göre, Dinler Tarihi'nin çağdaş kültürel hayat içinde önemli rol oynamasının disiplin için kaçınılmaz kader oluşu, bundan kaynaklanır. Bir başka ifadeyle, Dinler Tarihi her türlü yüzeysel ampirik çıkardan kaçınır ve ele aldığı dokümanın ifade ettiği mevcut durumları anlamaya çalışırken, vazgeçilmez bir şekilde insanoğlunun daha derin bilgilerine ulaşmaya gayret edinir. Dinler Tarihi'nin büyük katkısıyla elde edilen böyle bir bilgi birimiyle, dünya çapında yeni bir hümanizm gelişecektir. Bugünkü Dinler Tarihi sahip olduğu formasyonla böyle bir hayatî katkıyı sağlamayabilir. Ona göre, çağdaş Dinler Tarihinin, bir taraftan tarihsel mukayeseli dinler bilimi olarak, bilinen tüm kültürel formları kucaklaması (bilhassa tarih boyunca önemli roller üstlenen unsurları ve etnolojik kültürleri kapsaması) öte yandan da daha özel bir şekilde herhangi bir kültürün dinî tecrübesini incelemek üzere bilim adamına mezkur kültürün kendi içinden yaklaşabilmesine fırsat vermesi gerekir. Eliade'ye göre, antropolojik bir sorumluluk taşıyan her bir Dinler Tarihçisi, Batılı insanlara yabancı olan pek çok noktayı, ancak böylelikle aydınlığa kavuşturabilir ve Batılıların aşina olmadıkları konuların daha iyi bir şekilde bilinmesini sağlayabilir. Onun yeni hümanizm projesi ve bu bağlamda gerçekleştirdiği antropolojik katkılar, özelde gelecek kuşak Dinler Tarihçileri için idealist bir bakışı temsil etmekte olup, onlara tüm insanlık lehine olacak şekilde içten yapıcı bir değişimi arzulamalarını tavsiye ederken; genelde, dindar insanların sosyal değerlerin iyileştirilmesi ve sosyal barışın sağlanmasında etkin roller oynamalarını isteyen bir plân hükmündedir.

Eliade'ye Yönelik Eleştiriler

Tüm bu görüşleriyle Eliade, aynı zamanda hakkında en fazla çalışma yapılan çağdaş bir bilim adamı olarak yoğun bir metodolojik ve ideolojik eleştiriye maruz kalmıştır. Öyle ki Eliade, özellikle Amerika'ya gelip Chicago Üniversitesi'nde hoca olduktan sonra, onun kitapları pek çok dile çevrilmiş ve doğal olarak ünü dünyanın her yerine yayılırken, önemli bir Dinler Tarihçisi olarak yoğun bir ilgi bombardımanına tâbi tutulmuştur.

Genel olarak ona yönelik eleştiriler arasında, yeterince dindar olmadığı, aşırı felsefî olduğu ve hümanist yönü ihmal ettiği, tarihsel araştırmalara meyletmediği, yeterince

bilimsel davranmadığı ve ampirik olmadığı eleştirileri bulunur. Eliade, bu tür eleştirilere zaman zaman verdiği bilimsel yanıtlarda, gerek ilgi alanı gerekse eserleri söz konusu olduğunda, uygun bir bakış açısıyla hareket ettiğini ve konuyu her yönüyle kuşatmaya çalıştığını göstermiştir. İtalyan Dinler Tarihçisi R. Pettazzoni (ö. 1959), Eliade'nin *Patterns in Comparative Religion* adlı eserine yönelik eleştirisinde, onu tamamen Leeuw'un yöntemine bağlı olmakla ve dolayısıyla ele aldığı fenomenlerin tarihsel yönlerini ihmal etmekle suçlar.

Daniel Pals'ın da aralarında bulunduğu bazı çağdaş Dinler Tarihçileri, Eliade'nin küresel boyuttaki mukayeseci yaklaşımını çoğu kez oldukça geniş ve de dağınık bulur. Örneğin, onun hem iyi bir tarihçi hem de iyi bir fenomenolog olarak, özellikle dinlerin kaynak, yer ve mekânları konusundaki çok isabetli bulguları takdir edilmekle birlikte, kaynaklara karşı aşırı bilimsel şüpheciliği bazen eleştiri konusu yapılır. Yine geniş odaklı mukayeseciliğiyle din olgusunu tüm formlarıyla anlamak için azamî gayret gösterirken, Eliade'nin çok fazla bütünleştirici ve tek bir potada eritici bir tavır içine girmesi çok sık eleştirilmektedir. Pek çoklarına göre, Eliade, aslında Kraliçe Victoria dönemi antropolojisinin, özellikle de bilimsel olmaktan ziyade sezgisel ve spekülatif olmakla suçlanan sosyal evrimci teorilerin yoğun etkisinde kalır. Ancak Eliade'nin evrimci olduğunu söylemek insafsızlık olur.

Onun en sert eleştirmenlerinden olan Kanada'lı Dinler Tarihçisi Donald Wiebe'e göre, Eliade'de gözüken başlıca sorunlardan biri de, onun tarafsız kalmak yerine, bir çeşit dindar kimlikle hareket etmesidir. Ona göre, Eliade'nin din teorilerinin altında örtük olarak bulunan dindarlık, eserlerindeki nesnelliği gölgelemekte, hatta bilimsel olmayan bir tavrı ortaya çıkarmaktadır; bu yüzden, Wiebe özellikle 1980 sonrasında, onun gerçek bir Hristiyan teolog, belki de kılık değiştirmiş bir misyoner olduğunu ileri sürer. Wiebe, Eliade'nin Hristiyan Tanrısı'na inandığını ve tüm dinleri lehte bir bakışla inceleyerek, aslında Hristiyanlığın bütün dinler içinde "gerçek" ve en iyi din olduğunu göstermek istediğini savunur. Bu tür iddiaların Eliade için bir haksızlık olduğunu söylemek gerekir. Nitekim onun en acımasız eleştirmenlerinden biri olan çağdaş Dinler Tarihçisi Dougles Allen bile, Eliade'nin eserlerinde Hristiyan öğretilerini normatif bir şekilde savunmadığını veya bu öğretilerin propagandasını yapmadığını belirtmeye özen göstermiştir. Öyle ki, Allen'e göre, onun bu tarafsız tavrı dolayısıyla agnostik veya ateist olduğu bile ileri sürülebilir. Eğer onun bir misyoner olduğu söyleniyorsa, o zaman ondan Hinduizm'i veya eserlerinde çok sık sözünü ettiği arkaik dini öne çıkarıp propagandasını yapması beklenirdi.

Eliade'nin, ideolojik davranmakla itham edilmesi de, ona yapılan en önemli eleştirilerden biridir. Eliade'ye yönelik bu tür ithamları açmak istediğimizde, onun suçlandığı ideolojiler arasında Romanya milliyetçiliğine dair görüşlerinin başta geldiğini görürüz.

Yine Eliade'nin eserlerinin tamamında işlenen *sui generis* bir şey olarak din kavramı ile mitler, ritüeller, sembollerle ilgili görüşlerin, aslında Batılı anlayış ve kültürün yeniden ve modern açıdan yorumlanması ve çağdaş hâle getirilmesinden başka bir şey olmadığı ileri sürülmüştür. Onun çalışmalarında genel olarak Hindu geleneklerinin ağır ezoterik atmosferinin altında adeta ezildiği de zaman zaman hissedilebilir. Hatta bazen bu çalışmalar, modern Veda yorumları olarak da görülebilir. Zira basit bir Hindu'nun sahip olduğu derin hermeneutik anlamlar, klâsik dönem Dinler Tarihçileri kadar, onu da kesinlikle çok fazla etkilemişe benzemektedir. Ancak burada asıl önemli sorun, küresel bir mukayeseci sayılan Eliade'nin, Çin dinleri hele son din İslâm hakkında bu kadar sessiz kalabilmeyi nasıl başarabildiği sorunudur.

Onun editörü olduğu *Encyclopedia of Religion* adlı hacimli ansiklopedinin konulara yaklaşımı da, çağdaş Dinler Tarihi içinde bilimsel tenkitlere muhatap olmuştur. Söz gelişi, İngiliz din fenomenologu Ninian Smart (ö. 2001) ve Dewey Wallece gibi etkin din tarihçileri, bu eserdeki özellikle din tanımlarının disiplin için sorunlu konular doğurduğuna inanırlar. Söz gelişi Ninian Smart'a göre, bu ansiklopedi, etnosantrik, Amerikancı ve Oryantalist fikirlerle dolu olup, din teorileri konusunda çok yöntemli yaklaşımlar sergileyememekte, ağırlıkla daha eski kavramlara ve önceki din tasnif yollarına yönelip, dinlerin arkasında yatan özgün dünya görüşlerini daha geniş bir yelpazede ele

alamamaktadır. Hatta çoğu durumda bu ansiklopedi, din tanımında *sui generis* bir anlayışı savunan Eliade'nin çıkarlarına hizmet etmekte ve bu bakımdan Dinler Tarihi alanı için kesin ve yeterli kaynak olamamaktadır.

Müslümanlar açısından Eliade'nin İslâm ve Müslümanlarla ilgili yorumları önemsenecek kadar ciddî bulunmaz. Bunun belki de en önemli nedeni, onun başvuru kaynağının genel olarak Müslümanların şiddetle eleştirdiği şarkiyatçılık olmasıdır. Öyle ki Eliade, İslâm'ı ele alırken Arapça bilmemesi yüzünden ikincil kaynaklara, özellikle İngilizce ve Fransızca yazılan Batılı eserlere başvurmak zorunda kalmıştır. O, İslâm, Hz. Muhammed ve Müslümanlar konusunda en toplu bilgileri *A History of Religious Ideas*'ın üçüncü cildinde sergilemiş ve burada, başlıca başvuru kaynakları olarak Tor Andrae, A. J. Arberry, Richard Bell, Blachere, H. A. Wolfson, D. B. MacDonald, L. Masignon, H. Corbin, H. Gibb, G. Anawati, L. Gardet, Richard Bell ve W. Montgomery Watt gibi müsteşriklerden yararlanmıştır. Eliade bu eserinde, Kur'ân ve hadislerin İslâm'ın temel kaynakları olduklarını, fakat bunların tarihsel açıdan tam güvenilir olmadıklarını ileri sürmektedir. İslâm dinini, Yahudilik ve Hristiyanlığın bir başka türü olarak gören Eliade, çoğu kez Kur'ân'ı doğrudan Hz. Peygamberin sözüymüş gibi aktarmaktadır. Hz. Muhammed'i Yahudi-Hristiyan geleneğinden etkilenmekle beraber, dinini büyük ölçüde yerel Arap kültürleriyle şekillendirmiş bir kurucu olarak algılar. Dahası Eliade, Hz. Peygamberin Hira'daki tehannüs tecrübesini Hristiyan keşişlerin yoğun tesirine bağlarken, Hz. Peygamberin bilhassa İsa ve Hristiyanlık'la ilgili görüşlerini dönemin Gnostik, Doketist ve Monofizit gelenekleriyle irtibatlandırır. Söz konusu eserinde Eliade, İslâm'dan pozitif bir biçimde övgüyle bahseder. Söz gelişi hadislerin genel olarak mitsel anlatımlara dayandığını ileri sürmekle birlikte, Hz. Peygamberin nübüvvetinin orijinalliğini kabul eder. İslâm'ın kilise gibi bir yapı kurmamış olmasını, bir ruhban sınıfı teşkil etmemesini, ibadet için mabedi şart koşmamasını ve zühd ve keşişliği teşvik etmemesini zikrederek, bunlardan dolayı onun, üç monoteist din içinde en sade inancı kurduğunu anlatır.

Son olarak Eliade'nin postmodernist olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır. Söz gelişi çağdaş din fenomenologu Thomas Ryba'ya göre; Eliade, kutsalla ilgili tam bir tanım yapmamış, bunun yerine bu kavramı tarihsel örnek yığınları arasında tasvir etmeyi yeğlemiştir. Ona göre, Eliade'nin bu konuda verdiği en gerçekçi tanım, kutsalın, bir bütün olarak profanın zıttı olduğudur ki, bu aslâ yeterli olamaz. Zira burada Eliade -tıpkı postmodern dilci Saussure gibi- kutsalı zıddıyla tanımlamaya girişmektedir. Yine Eliade'nin, insandaki kutsal özlemi ve *coincidentia oppositorum* gibi kavramlarla romantik unsurlara meylettiği ve bu konularda postmodernist Derrida'yla benzer görüşler taşıdığı ileri sürülmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, çağdaş Dinler Tarihçileri için *model bir kişi olarak* Eliade, bize Dinler Tarihinin insanlıkla ilgili veya gelecek nesiller için önemli projeler sunabilecek ve bunu yaparken de gündelik amaçları aşabilecek düzeyde olması gerektiğini öğretmiştir. Bu işi tüm gelenekleri adeta karış karış tarayarak yapmak niyet ve azmi sergileyen Eliade, Dinler Tarihi'nin insanlığın mirası olan kültürleri önemsemesi gerektiğini bizzat göstermiştir. Bu yönüyle o, antropolojiye dönüşmeyen ama antropolojik verileri disiplin içinde sindiren bir yaklaşım tarzı benimsemişti.

D. ALLEN, Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology of Religion and New Directions, The Hague, 1978; M. AYDIN, "Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji", Dinler Tarihi Araştırmaları-I (Sempozyum: 8-9 Kasım 1996, Ankara), Ankara, 1998, ss. 307-314; A. BERGER, "Facism and Religion in Romania", Annals of Scholarship, 6(1989), pp. 455-46; K. DEMİRCİ, " Eliade, Mircea", DİA, İstanbul 19 95, cilt XI, ss. 33-35; M. ELIADE, A History of Religious Ideas, Chicago, 1978, vol. I-III; M. ELIADE, "A New Humanism", The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion- A Reader(ed. R. T. McCuthcheon), London – New York, 1999; M. ELIADE, "History of Religions in Retrospect: 1912-1962", The Journal of Bible and Religion, 31(1963), pp. 98-109; M. ELIADE, The Myth of the Eternal Return, London- New York, 1955; M. ELIADE, Mitlerin Özellikleri(çev. S. Rifat), İstanbul, 1993; M. ELIADE, Patterns in Comparative Religion(trans. R. Sheed), vols. I-III, New York 1958; M. ELIADE, Ordeal by Labyrinth: Conversation with Claude- Henri Roquet, Chicago 1978; M. ELIADE, Şamanizm (çev. İ. Birkan), Ankara 1999; M. ELIADE, The

Sacred & The Profane: The Nature of Religion, London, 1957; J. M. KITAGAWA, "Eliade, Mircea", Encyclopedia of Religion(ed. M. Eliade), New York, 1987, vol. 5, pp. 85-90; R. T. MCCUTCHEON, Manufacturing Religion - The Discourse on Sui Generis Religion and The Politics of Nostalgia, Oxford, 2003; K. RUDOLPH, "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", Religion, 19/2 (1989), pp. 101-127; D. L: PALS, Seven Theories of Religion, New York-Oxford 1996; N. SMART, "Review of the Encyclopedia of Religion", Religious Studies Review, 14(1988), ss. 193-199; N. SPİNETO, "Mircea Eliade ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler" (çev. H. Sayım), Dinler Tarihi Araştırmaları I, Ankara, 1998, ss. 397-411; F. WHALING, "Comparative Approaches", Contemporary Approaches to the Study of Religion(ed. F. Whaling), Berlin- New York-Amsterdam, 1985, pp. 214- 215.

Ayrıca **bkz.,** DİN, DİN FELSEFESİ, DİN FENOMENOLOJİSİ, DİNLER TARİHİ.

Mustafa ALICI

ELIAS, NORBERT. Dünyada yetmişli yaşlarının sonunda tanınmaya başlayan ve Türkiye'de ise hâlâ çok fazla tanınmayan Norbert Elias, *Uygarlık Süreci* adlı eseriyle bazı sosyal bilimciler tarafından, "dünyanın en orijinal ve çığır açan sosyologlarından biri" (Bauman 1979: 123; Coser 1980: 194; Giddens 1992: 389) olarak değerlendirilmektedir. Elias hem çalışma yöntemi ve anlayışı ile sosyoloji alanına; hem de uygarlık, modernleşme, şiddet ve devletin oluşumuna dair görüşleri ile sosyal bilimler alanına önemli katkılarda bulunmuştur.

Hayatı ve Eserleri

Elias 1897 yılında, o zaman Almanya, bugün Polonya sınırları içerisinde bulunan Breslau'da doğdu. Lise eğitiminden sonra, 1916 yılında Alman ordusuna katıldı ve Birinci Dünya Savaşı'nda, Batı cephesi birliklerinde savaştı. 1917'de geçirdiği bir sinir buhranı sonrasında, askerî hizmete uygun bulunmayarak Breslau'ya geri gönderildi. Breslau Üniversitesi'nde felsefe, psikoloji, tıp çalışmaya başlayan Elias, 1919 yılında tıptan ayrıldı. Bu sırada, 1919 ve 1920 yıllarında, Heidelberg ve Freiburg üniversitelerinde birer dönem geçirdi. 1924 yılında Breslau'da, Yeni-Kantçı gelenekten gelen Richard Hönigswald'ın danışmanlığını yürütttüğü, *Idee und Individuum* [Düşünce ve Birey] başlıklı tezi ile felsefe alanında doktorasını tamamladı. Ticarî hayatta ve askerde kazandığı tecrübelere dayanarak, deneyimden bağımsız spekülatif düşünceye inancını yitiren Elias, Neo-Kantçılığın sosyal boyutunu göz ardı ettiği gerekçesiyle danışmanıyla çatıştı. Felsefecilerin *epistemen*in doğruluğunu belirlemede söz sahibi olmalarına bağlı olarak ayrıcalıklı pozisyon talep etmelerini ve temelde bireyci ve statik fikirleri savunmalarını eleştiren Elias (Goudsblom 1995: 125), "gerçek hayat deneyimine" daha yakın bir alanda çalışma isteğiyle, sosyoloji alanına yöneldi (Elias 1994: 34-5; Kilminster and Wouters, 1995: 81-120).

1925 yılından itibaren, tarihi temel alan sosyoloji çalışmalarının yapıldığı ve Max Weber'in eşi Marianne Weber ve kardeşi Alfred Weber'in orada bulunması nedeniyle kendisi tarafından "sosyologların Mekke'si" (Elias, 1994: 36) diye adlandırılan Heidelberg Üniversitesi'ne devam etti (Elias 1994: 94-99). 1930 yılında, Frankfurt Üniversitesi'nde Sosyoloji Bölümü'ne geçen Karl Mannheim'in asistanı olarak çalışmaya başladı. Her ne kadar Elias çalışmalarında Mannheim'dan fazla etkilenmediğini, hatta birçok konuda ayrıldıklarını belirtse de, Mannheim'ın Elias'ın sosyolojik bakış açısında belirleyici bir figür olduğu görüşü yaygındır (Kimlinster 1993: 81-114). Bu dönemde Elias, eleştirel kuramın ve Frankfurt Ekolü'nün önde gelen isimlerinden Max Horkheimer, Herbert Marcuse ve Theodor W. Adorno ile aynı binada çalışmasına rağmen, entelektüel ve kurumsal anlamda onlara uzak kaldı (Bogner, 1987: 249-85). Frankfurt Üniversitesi'nde, *Saray İnsanı. Sarayın, Saray Toplumunun ve Mutlakiyetçi Krallığın Sosyolojisi Üzerine Bir İnceleme* adındaki doçentlik tezini (*Habilitationsschrift*) (1933) yazdı. Ancak bu tez, Nasyonal-Sosyalistlerin iktidarı ele geçirmesi ve dolayısıyla, Mannheim'in Sosyoloji Enstitüsü'nün kapatılması sonucunda, 35 sene basılmamış hâlde bekledi. Doçentliğini alamayan Elias'ın akademik hayatı kesintiye uğradı. Yahudi olması nedeniyle, önce Paris'te iki yıl, daha sonra İngiltere'de kırk yıl sürgün hayatı yaşadı. 1940 yılında İngiltere'nin Alman güçleri tarafından işgal edilmesiyle, 8 ay süreyle kampa gönderildi. 1941'de serbest bırakıldıktan sonra Cambridge'e taşınan Elias, Leicester Üniversitesi'nde sosyoloji, psikoloji, ekonomi ve ekonomi tarihi

derslerini verdi. 1954'de Leicester'e taşınan Elias, 1962 yılında emekli oluncaya kadar, aynı üniversitede sosyoloji bölümünün gelişmesine katkıda bulundu. 1962-1964 yıllarında Accra'daki Ghana Üniversitesi'nde profesör olarak görev yaptı; 1990 yılında, Amsterdam'da 93 yaşında hayata veda eti.

Elias'ın birçok dile çevrilen 16 kitabı bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi, 1939'da yazdığı *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* [Uygarlık Süreci. Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler] adlı iki ciltlik kitabıdır. Londra'da, bir Yahudi örgütünün sağladığı küçük bir bursla, yaklaşık üç sene üzerine çalışılan ve Almanca olarak yazılan bu iki ciltlik kitap, 1939'da İsviçre'de basılmıştır. Eser, ancak 1960'ların sonunda Almanya'da yeniden basılmasının ve 1977'de ilk Theodor W. Adorno Ödülü'nü almasının ardından geniş yankı uyandırmıştır. Bu kitapta, Elias, Ortaçağ'dan itibaren Batı Avrupa'daki davranış standartlarının uygarlık sürecinde nasıl geliştiğini, bunun da devletlerin oluşması ve iktidarın tekelleşmesiyle ne şekilde ilintili olduğunu göstermeye çalışır. Amacı tüm insanlığı kapsayan bir kuram oluşturmak olan Elias'ın "uygarlık süreci taslağı"nın temelini, farklı ulusal davranış standartlarının karşılaştırmalı yöntemle ele alınması oluşturur. Özünde, Avrupa uygarlık tarihinin analizini yapan Elias, bir yandan Batı Avrupa toplumlarının belli bir tarihsellik içerisindeki değişim süreçlerini betimlerken, diğer yandan buna paralel olarak ortaya çıkan hissetme ve davranış kalıplarının dönüşümlerini açıklamaya çalışır. Batı uygarlığının nasıl ve hangi temellerde geliştiğini göstererek, bu uygarlığın oluşmasının temelindeki motivasyona dikkat çeker (Elias 2002: xii). Kitabın birinci cildinde, Avrupa *habitus*unun tarihsel gelişimini veya sosyal davranışlar tarafından şekillenen psişik yapılarını inceler. Burada, utanma duygusunun gelişmesine bağlı olarak, Ortaçağ-sonrası Avrupa'da, şiddet, cinsel davranış, vücut fonksiyonları, masa adetleri ve konuşma formları gibi davranış standartlarındaki değişimlere değinir. İkinci cildinde ise, bu süreçlerin sebeplerini arar ve bunların kökeninin merkezîleşmiş modern devlette ve giderek farklılaşan ve birbirine bağlı toplum ağında olduğu sonucuna varır. Aslında psikolojik yapılardaki değişimlerle, toplumsal süreçler arasındaki değişimlerin bağlantılı olduğunu iddia eder.

Norbert Elias

Elias'ın bir diğer önemli eseri, 1989 yılında basılan ve makalelerden ve ders notlarından oluşan *Studien über die Deutschen* [Almanlar Üzerine: 19. ve 20 yüzyılda İktidar Mücadeleleri ve Habitusun Gelişmesi]'dir. Geçmişteki tecrübelerin bugüne etkileri olacağını savunan Elias, Aydınlanma'dan bugüne Alman sosyal gelişimini, İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi diğer Avrupa ülkelerinin *habitus*ları ve sosyal gelişimleriyle karşılaştırmalı olarak incelediği bu eserde, Almanların devlet-toplum ilişkisinin biyografisini çıkarır (Elias 1996: 178). Ampirik kanıt ve kuramsal düşüncenin birleşimiyle hareket eden Elias, Alman *habitus*u, kişiliği, sosyal yapı ve davranışı gibi Almanya'nın geçmişine dayanan özelliklerin birleşerek nasıl Hitler'in yükselişine ve Nazi soykırımına sebebiyet verdiğini ortaya koymaya çalışır (Elias, 1996: viii). Uygarlık sürecinde duraksamaların ve geri dönüşlerin olacağı iddiasındaki Elias, bu eserinde söz konusu duraksama ve kırılma noktalarını irdeler. Elias'ın işaret etmek istediği temel nokta, Batı Avrupa'da merkezî devletlerin oluşumunun kolaylığının ve hızının sosyal oluşumların ölçüsüne ve içlerinde barındırdıkları coğrafî ve sosyal farklılıklara bağlı olduğudur (Elias 1996: x).

Elias'ın doçentlik çalışmasına dayanarak kaleme aldığı ve 1933 yılında tamamladığı *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie* adlı eseri ancak 1969 yılında Almanca, *The Court Society* [Saray Toplumu] adıyla 1983'de İngilizce olarak basılmıştır. Bu eserinde, Fransa'da devletin ve saray-toplumunun oluşumunu inceleyen Elias'a

göre, sarayın modernite açısından üç önemi vardır. Birincisi, saray üzerine yapılan bir çalışma, bugüne kadar göz ardı edilen belli davranış kalıplarını ortaya koymaya yardımcı olacaktır. İkincisi, mutlakiyetçi saray, bütüncü yapıya sahip bir kurum olması nedeniyle, bir manastır gibi çalışır. Elias'a göre, saray içerisinde yaşayan kişiler birbirlerine bağımlı oldukları, her ne kadar yoğun bir rekabet içinde olsalar da, kapalı bir kişisel ve kurumsal alanda bulundukları için, bu rekabetin katı bir kontrol altında tutulması gerekiyordu; sarayın işte bu yönü, Batı toplumunda önemli bir iz bırakmıştır. Üçüncüsü, sarayda küçük bir kesim tarafından benimsenen bu "uygar" davranış biçimlerinin bütün sosyal yapıya yayılmasıdır (Szakolczai, 2000: 58). Elias'ın, 17. yüzyıl sarayının modernite açısından önemini fark eden kişi olması bakımından (Szakolczai, 2000: 57) kayda değer olduğu söylenebilir.

Elias, Heidelberg'e gittiği zaman temel hedefinin insan dünyasına dair mümkün olduğunca gerçekçi bilginin erişilmesi ve (yaşadığı toplumdaki) insanların daha mantıklı davranmalarını sağlamak için mitolojilerin üzerindeki perdenin kaldırılması olduğunu ifade eder (Elias, 1994: 36-7). Bu mitolojilere örnek olarak, çocukluğunda İmparator ve Almanya zaferi hakkında duydukları ve savaş yıllarındaki milliyetçi propagandalar ile cephede yaşadıkları arasındaki farklılığı gösteren Elias (1994: 37), bu noktada her şeyin ideoloji olduğunu iddia eden Mannheim'dan ayrıldığını vurgular. Her türlü ideolojinin bir mitoloji olduğunu ve toplum imajının ideoloji olmadığı bir noktaya varmayı hedeflediğini, 1970 yılında basılan *Was ist Soziologie?* [Sosyoloji Nedir?] adlı kitabının "Mitleri Yıkan Sosyolog" başlıklı bölümünde ortaya koyduğunu belirtir. İnsanların mitlere ihtiyacını olduğunu da ekleyen Elias, ancak bunun sosyal hayatları düzenlemek için kullanılmaması gerektiğini vurgular (Elias 1994: 37, 39-40). Sosyoloji alanındaki çalışması, insanların mitolojik düşünceden bilimsel düşünceye nasıl geçtiklerini inceler.

Görüşleri

Elias, her şey bir yana sosyal hayatı ve gelişmeyi inceleme konusunda sosyoloji alanına getirdiği yeni bakış ve yöntem bakımından büyük bir önem taşır. Bu yüzden, Elias üzerine bir incelemenin onun uygarlık, şiddet ve barbarlık analizine ek olarak, araştırma anlayışı ve sosyolojik yöntemle ilgili görüşlerini ele alması kaçınılmazdır.

Sosyoloji Anlayışı: Elias, 20. yüzyılın başından itibaren, profesyonelleşmesi ve bürokratikleşmesi sonucunda, sosyolojinin perspektifinin daraldığını ve buna bağlı olarak hayal gücünün ve duyarlılığının fakirleştiğini iddia eder (Elias 1994: 131). Göz ardı edildiğini düşündüğü bu problemle ilgilenmeye başlayan Elias, artan kentleşme ve endüstrileşmenin getirdiği birtakım problemleri geleneksel yöntemlerle ele almanın kısıtlı olacağı düşüncesinden hareketle, sosyolojinin psikoloji, tarih ve diğer sosyal bilim dallarıyla ilişki içinde olmasının ve daha kapsamlı bir toplum teorisi ya da insanlığın gelişimiyle ilgili bir teorinin oluşturulmasının gerekliliğini vurgular. Kendine biçtiği rol ise, ampirik gerçeklere yakın olan ve dolayısıyla sınanıp revize edilebilir olan bir sosyolojik kuram oluşturmak ve daha sonraki nesillerin üzerine inşa edebileceği, yani reddedebileceği, düzeltebileceği ya da geliştirebileceği bir kuramsal yapının temellerini atmaktır (Elias 1994: 131). Sosyal değişimlerin uzun tarihini kapsamlı bir şekilde ele alırken, ampirik kanıtlarla desteklenen kuramlara dayalı çalışmaların yokluğunu belirten Elias, ampirik verilerle desteklenebilecek, düzeltilebilecek ya da reddedilebilecek süreç modellerinin gerekliliğini ortaya koymaya çalışır (Elias 1994: 133). O, böylesi bir modelin ancak aksiyomatik düşüncelerden, önyargılardan arınmış bir araştırmacı tarafından gerçekleştirilebileceğini iddiasındadır (Elias 1994: 133). *Uygarlık Süreci* adlı kitabında, ampirik verilerle insanlığın uygarlaşma sürecini, ve devletin, bununla yakından ilgili olan gelişimiyle sosyal bütünleşmelerinin seviyesindeki değişimi irdeleyerek böyle bir modeli hayata geçirmeye çalıştığını ifade eden Elias, bu eseriyle, sosyal kuramların ideolojisizleştirilmesini harekete geçirerek katkı yapmayı amaçladığını belirtir (Elias 1994: 134). O, sosyolojik teorilerin siyasal ideolojilerin hegemonyasından, ancak böyle bir kuramsal modelle kurtarılabileceği inancındadır. Bu nedenle, geliştirmeye çalıştığı çeşitli kuramların, söz gelimi uygarlık kuramıyla ve devletin oluşumu kuramının, *episteme* ve bilimlerle ilgili sembol kuramının, daha genel bir çerçe-

ve içinde de süreçler ve figürasyonlar kuramının ne Maksist ne liberal, ne sosyalist ne de muhafazakar olduğunun altını çizer (Elias 1994: 134). Elias, çalışmasının, basit bir tez olmaktan öte, geleneksel sosyolojinin temel varsayımlarını radikal bir şekilde reddeden bir paradigma olarak algılanmasını talep eder.

Bu nedenle, *Uygarlık Süreci* adlı kitabını kaleme alırken bu çalışmanın o dönemdeki psikologlar tarafından tutumlar ve davranışlar konusunda yapılan çalışmalara açık bir saldırı olacağının bilincinde olduğunu ifade eder (Elias, 1994: 54). Freudçu psikologlar dışındaki akademisyen psikologların, katı bir şekilde, bir kişinin davranış ve tutumunu anlayabilmek için niceliksel yöntemlerle elde edilmiş bilgilerin olması gerektiğini düşündüklerini belirten Elias, bugün yaşayan insanlara uygulanan birtakım testlerin insanlık hakkında genel bilgiler elde etmek için yeterli olmayacağını, çünkü böyle bir girişimin insanlığın bütün değişim sürecini göz ardı edeceğini vurgular (Elias 1994: 55). Sigmund Freud'un özellikle *Civilization and Its Discontents* [Uygarlık ve Hoşnutsuzları, 1930] adlı kitabından etkilenen Elias (Bauman 2006: 421; Robertson 2006: 421; Szakolczai 2000: 50), insan hayatının sadece katıksız rasyonel açıklamalara indirgenemeyeceğini ve duygulara da mutlaka yer verilmesi gerektiğini savunur. Bunu yapabilmek için de, geçmişte yaşanan olayların, geliştirilen davranışlarla düşüncelerin farklı formlarının tarihsel bir analizine ihtiyaç olduğunu vurgular.

Bu çalışma anlayışına ek olarak, Elias, sosyal gelişmeleri anlamak için özel kavramlar geliştirmiştir. İnançların ve çıkarların çatışmasında temel eksen olarak bireyi toplumun ya da toplumu bireyin üstüne koyan sosyolojik teorileri aşmaya çalışan Elias, figürasyon kavramını kullanır. Bu kavramla, insanların birbirleriyle oluşturdukları figürasyonları kasteden Elias, insanları toplumun dışında ya da ötesinde "bireyler" olarak gören ya da toplumu tekil bireylerin dışında ve üstünde gören anlayışları reddeder. Figürasyon kavramının, sosyolojik problemlere, "birey" ve "toplum", "sosyolojik atomizm" ve "sosyolojik kolektivizm" gibi, fail-yapı ilişkisine ideolojik kutuplaşmalar ekseninde yaklaşan görüşlerden kaçınılmasına yardımcı olduğunu belirten Elias, bu kavramı diğer kavramlardan ayıran özelliğinin bu bakış açısı olduğunu vurgular (Elias 1994: 136). Elias'ın disiplinlerarası çalışma yöntemini benimseyen ve figürasyon kavramını temel alan bazı sosyologlar tarafından, figürasyonel sosyoloji adında bir sosyolojik çalışma tarzı oluşturulmuştur (Goudsblom 1977, 1987; Elias and Dunning 1986; Mouzelis 1993: 246-253). Bu düşüncenin temelinde, insanların kendi-içlerine kapalı ve kendi kendine yetebilen varlıklar olduğu düşüncesini reddeden ve insanların temelde ilişkileri ile var oldukları inancını taşıyan Elias'ın, bireylerin bağımsız kimliklerinden ziyade, sosyal ilişkilerinin parçası olan birbirlerine bağlılıklarıyla anlaşılabilecekleri iddiası vardır. Bu nedenle, Elias'ın kuramının önemi, onun psikolojik ve toplumsal yapıların ve birey ve toplumun birlikte düşünülmesinin gerekliliğini savunmasından oluşur (Hammer 2000: 85; van Krieken 1998).

Figürasyon kavramına ek olarak, *habitus* havramı da, Elias'ın kuramında önemli bir yere sahiptir. Pierre Bourdieu tarafından popülerleştirilen ve hukuk, yönetim, tıp antropolojisi ve eğitimsel etnografi, spor sosyolojisi ve sağlık psikolojisi, çevre politikası ve biyotıp mühendisliği, politik ekonomi, sosyal psikoloji, tarihsel sosyoloji gibi hem geleneksel hem de uygulamalı ve çokdisiplinli çalışma alanlarda yansıması olan bu kavramı (Pickel 2005: 438), çok daha önce kullanmaya başlayan Elias, bu kavramla "ikinci doğa" ya da "içerilen sosyal öğrenme"yi kasteder (Elias 1996: ix). Ona göre, bireyin *habitus*u, öğrenilmiş ve kişiye özgü duygusal ve davranışsal karakterdir ve bir bireyi aynı toplumdaki diğer bireylerden ayıran kişisel özelliklerin doğduğu topraktır. Bireylerin sosyal *habitus*u, onların hissediş ve davranış kodlarında ve nesillerden beri değişen sosyal standartlarda ifade bulur (Elias, 1991: 182, 224). Millî *habitus* kavramını kullanan birkaç sosyologdan biri olan Elias, bu kavramı ile modern düzenin, resmî ya da gayri-resmî kurumlara ve soyut rasyonel insanlara ek olarak, psiko-sosyal temellere dayandığını vurgulamaya çalışır (Pickel, 2005: 455). Elias, bir milletin zenginliğinin ve tecrübelerinin değişeceği ve birikeceği düşüncesiyle, *habitus*un da zamanla değişeceğini belirtir (Elias 1996: ix). Özcü olmayan bu kavram, sabit ve değişmeyen "millî karakter"

nosyonuyla ilgili problemleri aşmak için kullanılmıştır. Fletcher'a göre, geçmişte ya da şu anda başka toplumlarda yaşayan insanların sosyal *habitus*unu değerlendirirken utanma ve üstünlük gibi duyguların askıya alınmasını sağlayan bu kavram, Elias'ın "ya da" bakış açısından kurtulmasının ve büyük sosyal ve psişik süreçleri anlamak için önyargılardan sıyrılan bir sosyal-bilimsel anlayış geliştirmesinin anahtarlarından biridir (Fletcher 1997: 10-5). Gerçekliğin kültürel, sosyal, psikolojik ve biyolojik boyutları arasında kavramsal bir bağlantı kurmaya hizmet eden bu kavramla Elias, *habitus*un bugün sosyoloji alanında kazandığı öneme dikkat çekmeye çalışmıştır.

Elias'ın bir sosyolog olarak sosyoloji alanına getirdiği yenilikleri ve açılımları, interdisipliner çalışma anlayışı, figürasyon ve *habitus* kavramları, insan gelişimini anlamada aklın yanı sıra duygulara da yer vermenin gerekliliği fikri, neden-sonuç ilişkisinden ziyade sosyal süreçlerin birbiriyle nasıl etkileştiğini anlamaya odaklı süreçsel-yönelimli düşünme tarzı ve bireyi içine kapalı ve kendi kendine yeten bir varlık (*homo clausus*) olarak gören anlayışa karşı bireylerin birbirine bağlılığın önemini vurgulayan kuramsal modellemesi (Szakolczai, 2000: 46) olarak özetleyebiliriz.

"Uygarlık Taslağı": Elias, uygarlık kavramını, insan davranışının ve hissedişinin belli bir yönde gerçekleşen uzun vadeli değişim süreci olarak tanımlar (Elias 2002 II: 299). "Uygarlaşmanın" amaçlanmış, plânlı ve akılcı bir süreç olmadığını belirten Elias, yine de bu dönüşümün yapısallığı olmayan ve kargaşa içinde gerçekleşen bir değişim de olmadığını vurgular (Elias 2002 II: 299-300; Elias 1995: 9). O, uygarlık sürecinin iki aşamada geliştiği iddiasındadır. Birinci aşama, psiko-oluşum olarak adlandırılan ve kavimlerden gelişmiş toplumlara kadar insanın gelişme sürecinde ortaya çıkan, *"spontane dalgalanmaların dizginlendiği, duyguların geri çekildiği, düşünce alanının anlık olandan aşılarak geçmiş nedensellik ve gelecek devamlılık zincirine genişletildiği"* (2002 II: 333), *"otomatik ve körlemesine işleyen bir öz denetim mekanizmasıdır"* (Elias 2002 II: 305).

Uygarlık kavramını *"erksiz ve şiddetsiz bir ortak yaşam"* (Elias 2002: 225) olarak tanımlayan Elias'a göre, bir toplumun uygar diye tanımlanması, ikinci aşama olan sosyo-oluşuma, yani devletin kurumsallaşma aşamasına bağlıdır. Böyle bir ortak yaşamın kişiler ve devletler arası sorunların toplumsal uzlaşma ile çözümlendiği bir ortamda gerçekleşebileceğini iddia eden Elias, toplumsal uzlaşmanın ön koşulunun, toplumu oluşturan bireylerin, şiddetten uzaklaşması olduğunu belirtir ki, bireylerin şiddet öğesini reddetmeleri ise ancak devletin şiddet egemenliğinin gelişmesiyle olanaklıdır. Zira, şiddetin, mutlak biçimde devlete ait olduğu anlayışını kabul eden bireyler, şiddet öğesini dışlayan çatışma tarzlarını, davranış standartlarına dâhil etmeye başlarlar (Elias, 2002: 228). Burada Elias'ın devleti, şiddet kullanımını tekelinde tutan kurum olarak tanımlamasını Max Weber'den ödünç aldığı, ancak onun bu tekelleşmenin yerleşmesi ve yayılması süreciyle ve bunun sonucunda duygu rejimlerinde ne gibi dönüşümler yarattığıyla daha çok ilgilendiği belirtilmelidir (Fletcher 1997: 32; Rundell ve Mennell 1998: 26).

Tarihsel bir değerlendirme sonucunda, Elias, Batı Avrupa'da birlikte yaşamak durumunda olan insanların sayısının giderek artmasıyla, bu toplumlarda, işlevlerin büyük bir rekabet baskısı altında gittikçe daha fazla farklılaştığı görüşündedir. O, bu farklılaşmanın artması sonucunda, tekil kişilerin sürekli bağımlı olduğu işlevlerin ve karşılıklı bağımlılıkların da belirginleştiğini ifade eder. Elias'a göre, toplumsal hiyerarşiler geçişken bir biçime bürünürlerken, sosyal mobilite yaygınlaşır. Farklı sosyal konumdan çıkan bireyler karşı karşıya geldikleri için, gittikçe daha fazla insan davranışının birbirine uyarlanmak ve eylemler dokusunun sıkı bir şekilde örgütlenmek zorunluluğu ortaya çıkar. Bu durumda, tekil kişi, davranışlarını daha istikrarlı bir düzenlemeye zorlanır. Bu, kişinin küçük yaştan itibaren aşılandığı bir iç zorlamadır (Elias 2002 II: 305). Böylesi bir toplumda gelişen rekabete koşut olarak, insanların birbirlerine uyguladıkları baskılar da artar. Elias, bu nedenle, bireylerde, karşıdaki insanın davranışını izleme ve kendi davranışlarını denetleme ihtiyacının oluştuğunu savunur (Elias, 2002 II: 357). Bu durum, artmakta olan insan sayısının, belli bir sistem içinde düzenlenmesi zorunluluğundan ortaya çıkar. Buna bağlı olarak, kapsamlı ve güvenilir bir özdenetim talebi oluşur. Böyle-

ce, uzun vadeli bir görüşe, yönelime ve yoğun denetime doğru bir toplumsal zorunluluk gündeme gelir. Başlangıçta, toplumsal üst tabakanın küçük merkezlerinde başlayan bu süreç, daha sonra, karşılıklı etkileşim ağlarının gelişmesi ve bunun sonucunda, toplumsal işlevlerin, bireylerin davranışlarının ve tüm fizikî araçların dönüştürülmesi ile yaygınlaşır. Bu gelişme, Elias'ın tarihsel bakışında, *"Avrupa (oksidental) uygarlık hareketi"* olarak ifade edilir (Elias 2002 II: 362). Ona göre, *"Batı, uygarlık yapılarının Batı dışındaki topraklara doğru yayıldığı bir eklemlenme ağının bir tür üst tabakası ve merkezî olma eğilimindedir"* ve uygarlık, *"Batılıların ayırt edici ve üstünlük sağlayıcı işaretidir"* (Elias 2002 II: 347).

Elias, uygarlığın merkezini, Batı'nın oluşturduğunu iddia eder. Uygarlığın seferler aracılığıyla ve Batı dışındaki toplumların *"üst tabakalarının asimile edilmesiyle, Batı'nın ötesindeki geniş coğrafyalar üzerinde"* tüm dünyaya yayılacağını öngörür (Elias 2002 II: 329). Elias, Batı'nın uygarlaşma sürecini özel ve eşsiz kılan olgunun, *"dünya tarihinde eşi görülmemiş boyutlarda bir işlev bölümünün, eşi görülmemiş bir istikrara sahip şiddet ve vergi tekellerinin, eşi görülmemiş genişlikteki coğrafyaları ve büyüklükteki insan kitlelerini kapsayan karşılıklı bağımlılıkların ve rekabetlerin oluşmuş olmasına"* dayandırır (Elias 2002 II: 322). Batı toplumlarından başlayarak gelişen karşılıklı bağımlılık örgüsünün ve eklemlenme ağının, hayatın zorunlu kıldığı zorlama, yoğun duyguların yatıştırılması ve güdülerin düzenlenmesi sonucunda oluştuğunu belirtir (Elias 2002 II: 322-3). Ona göre, toplum içindeki tezatların azalması, bireylerin içinde de vaktiyle son derece farklı sosyal kamplara denk düşen davranış tarzlarının birbirine nüfuz etmesi ve karışması, Batı toplumunun gelişim doğrultusu açısından bir hayli karakteristiktir ve bu "uygarlaşma" sürecinin en önemli özgünlüklerinden birisidir.

Yine de, bu gelişimin düz bir çizgi hâlinde gerçekleştiğini iddia etmek güçtür. Elias'ın uygarlık modelinin temel karakteri, uygarlığı sürekli bir devinim hâlinde olan bir süreç olarak algılamasıdır. Bu nedenle de, uygarlığın insanlık var oldukça işlenmesi gereken gerilemeler ve ilerlemeler içeren bir süreç olduğunu ifade eder.

Elias, uygarlık kuramında bunun dışında, bireyin karakteristik biçimlenişine, informel davranış standartlarının, gündelik yaşam alışkanlıklarının ve davranışlarının yansımasının gerekli olduğuna vurgu yapar. Daha uygar davranış standartlarının belirli koşullara, sosyal yapılara bağlı olduğunu iddia eden Elias, bu nedenle, *"benim sözünü ettiğim uygarlık, hiçbir zaman tamamlanamaz ve her zaman tehdit altındadır"* der (Elias 1996: 173). Uygarlık düzeyinin, toplumun çoğunluğunun maddî ve sosyal fakirleşmesine karşı görece bir teminat olduğunu da vurgulayan Elias, sadece bireylerin "içten dışa doğru" geliştirdikleri davranış ve eğilimlerinin değil, aynı zamanda, toplumsal duraksamaların da uygarlığı tehdit ettiğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla Elias, uygarlığın, insanların ortak yaşamlarının doğal bir olgusu olduğuna dair genel kabule karşı çıkar. O, aksine, uygarlığı ve toplumsal uzlaştırmayı, uzun soluklu ve tersyüz edilebilir bir gelişme olarak anlamaktadır.

Uygarlık, Şiddet ve Barbarlık: Uygarlık kavramını, erksiz ve şiddetsiz bir ortak yaşam olarak tanımlayan Elias, bu ortak yaşamın devletler arası ve kişiler arası sorunlarının toplumsal uzlaşma ile çözülmesi gerektiğini ifade eder. Ancak, özellikle *Almanlar Üzerine Çalışmalar* adlı eserinde, uygarlığın bir süreç olduğunu ve onda, zaman zaman barbarlığa geri dönülebileceğini savunur. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki araştırmalarında, uygarlık sürecinde yaşanan kırılmaları, Nasyonal-Sosyalizm'in nedenleri ve yarattığı sonuçlar üzerinden inceleyen Elias, uygar davranışın örnekleri olarak gösterilen eski Yunanlıların, Nasyonel-Sosyalistler'in şiddeti ile kıyaslanamasa da, ona benzer özellikler taşıyan kitlesel imha ya da soykırım hareketlerinin son derece doğal kabul edilmesi örneklerine dayanarak, uygarlık süreciyle ilgili olarak geliştirdiği kuramın kesin ve değişmez ölçülerden oluşan bir sürece dayanmadığını iddia eder. Bu tahlilden yola çıkarak Nasyonal-Sosyalizm vahşetini uygarlık sürecinde yaşanan bir *"barbarlık"* ve *"geri dönüş"* (Elias 1989: 232) kesiti olarak değerlendirmek suretiyle, Nasyonal-Sosyalizmi anlamaya ve olağanlaştırmaya çalışır.

"Uygarlaşmış toplumlarda, şiddet eğilimli spontane dürtülerin denetlenmesi gerektiğinin bilincinden sonra, plânlı ve amaçlanmış şiddet olgusu da anlaşılır kılınabilir" diyen Elias, devlet içerisinde yasal ve yasal olma-

yan şiddet gruplarının varlığından söz etmektedir. Bu olgu, özellikle devletler arası düzeyde, şiddet tekeli olmadığı için karmaşık bir hâl almaktadır. O nedenle, yaşamın bu alanında insanlığın ilkel dönemden farklı olmadığını ifade eden Elias, eskiden bir kabilenin diğerini tehdit etmesinden söz edilirken, bugün bir devletin diğerine karşı bir tehlike unsuru oluşuna vurgu yapar. "Devlet temsilcileri ve üyeleri, sürekli tehdit altında oldukları hatta başka bir devlet tarafından işgal edilebilecekleri düşüncesiyle, kendilerini korumak için mekanizmalar geliştirmektedirler" diyen Elias, bu mekanizmanın temelini, karşılıklı tehdit ve korkuyu tanımlayan *"iki yanlı bağlayıcı süreç"* olarak ifade etmektedir. Bu bağlayıcı süreç sayesinde, devletler bir rekabet içerisinde giderek daha güçlü olmak durumunda kalırlar. Güçlü olma talebi, zaman zaman uygarlık sürecinde geliştirilen şiddeti dışlayan davranış standartlarının yok edilmesine, insanların arkaik düzene geri düşmelerine ve savaşlara hatta barbarlıklara neden olabilmektedir.

Bu "geri dönüşün" en belirgin örneği olarak Nasyonal-Sosyalizm'i gösteren Elias, uygar ve aynı zamanda dinamik bir toplumun geriye dönüşünü, iki faktöre dayandırır: **(i)** Toplumun ağır bir ekonomik buhran yaşaması; **(ii)** hâlihazırda varolan ve toplumsal iktidar sorunlarının dinamikleri tarafından oluşan şiddet tekeli (Elias 1996: 401).

Alman Nasyonel-Sosyalizm örneğinde, Elias, şiddet tekelinin aniden içe doğru ve denetlenemeyen bir şekilde dönüşme tehlikesine işaret eder. Kafasındaki temel soru, uygarlığın, rasyonalite tarafından yönlendirilen ve kendisini denetleyen insana doğru hemen hemen doğrusal bir ilerleme olarak değerlendirilmesi durumunda, tanımlanması oldukça güç bir atavizm olan Alman faşizmi gibi bir gelişmenin nasıl mümkün olabildiğidir. Elias'a göre, buradaki sorun, barbarlığın, tarihsel olarak oldukça geç bir dönemde ortaya çıkması ile ilintilidir.

Demek ki tarih, en azından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuçları değerlendirildiğinde, insanın bir süreklilik içinde giderek ahlâkî bir yaratığa doğru geliştiği tezinin, zaman zaman eksik ve gerçek olmadığına tanıklık etmektedir. Bu tarihsel deneyimler sonucunda, Elias, uygarlık konusunda geliştirdiği ölçülerin kesin ve değişmez süreçler olmadığını, aksine koşullara bağımlı olduklarını vurgular. O, barbar atavizmleri, iktidarın dışarıdan dayatılan bir zorunluluk olmasıyla ve bu zorunluluğun öz zorunluluklar aleyhine geliştirilmesiyle açıklar (Elias 1998: 47-8). Elias'ın toplumsal olguların sonucu olarak değerlendirdiği saldırganlığın ve ona bağlı olarak gelişen şiddetin, doğallığı ve değişmezliği düşüncesi, bu açıdan önem taşır.

Van Krieken'in de vurguladığı gibi, Elias'ın esas başarısı her bakımdan yeni fikirler üretmesinden ziyade, Ernst Cassirer'in felsefesi (Goudsblom, 1995: 121-126), Marx, Simmel ve Weber'in sosyoloji kuramları, Freud'un psikanaliz çalışmalarından oluşan değişik perspektiflerden ve geleneklerden son derece özgün bir sentez yaratmasıdır (Van Krieken, 1998). Kilminster, *Uygarlık Süreci*ni, yukarıda adı geçen teorisyenlerin ortaya koyduğu belirli sosyolojik problemlere başlangıç niteliğinde çözüm sunan bir ampirik-kuramsal, Goudsblom'un deyişiyle "işleyen" (Goudsblom 1977: 78) bir sentez olarak değerlendirir (Kilminster 1993: 85; Kilminster - Wouters, 1995: 83-4). Sonuç olarak ortaya çıkan şey, toplum çalışmalarına, disiplinler arası sınırları yıkan ve sosyal örgütlenmede uzun-vadeli tarihsel değişimlerle kişilik yapısı veya bireylerin duygusal *habitus*ları arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerine yoğunlaşan bir çalışma anlayışıdır (Claessens 1996: 137, aktaran Hammer, 2000: 76). Elias'ın tarihsel analizi ve doğrusal sosyal gelişmeyi sosyolojik düşüncenin merkezine yerleştirme çabası önemli bir katkı oluşturur.

Elias'ın *Uygarlık Süreci* adlı çalışmasında, utanma, yüz kızarma gibi duyguların tarihçesini vererek gündelik yaşamı sıradanlıktan çıkarıp kuramsallaştırmaya çalışması da, önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca uygarlıklar yerine, iktidar mücadelelerinin ve gruplar arasındaki içerme ve dışlama stratejilerinin sonucu olan uygarlık süreçlerinin varlığından bahseden Elias'ın iktidar süreçleri ile uygarlık arasındaki bağlantıya dikkat çekmesi kayda değerdir. Lucien Febvre gibi, Elias da uygarlık kavramını tarihselleştirerek, bu süreci iktidar alanında kendini gösteren gruplar arasındaki çatışmaların kökenini oluşturan "biz" ve "onlar" ayırımına göre analiz etmeye çalışmıştır (Rundell ve Mennell 1998: 5). Foucault gibi Elias da iktidarı, ilişkisel, toplumsal

yapının her noktasında varolan ve sadece güçle sahip olunmayan bir kavram olarak değerlendirir. İktidarı sosyal bir ilişkinin yapısal özelliği olarak gören ve her zaman insanlara dayandırılması gerektiğini savunan Elias, iktidarın kişiselleştirilmesinin ve maddeleştirilmesinin doğru olmadığını şu sözleriyle destekler: "İktidar cebinizde taşıdığınız sihirli bir varlık değildir; iki ya da daha fazla arasındaki etkileşimin bir yönüdür" (aktaran Spierenburg 2004: 627). Ayşe Öncü'nün de ifade ettiği gibi, bu kavramları uygarlık problematiğinin etrafında işlemesi Elias'ın özgünlüğü olarak değerlendirilebilir (Öncü 2000: 9).

Elias'ın tarihsel olarak insan davranışları üzerindeki kısıtlamaların içselleştirilmesi süreci olarak tanımladığı uygarlık kavramsallaştırması, Robertson'a göre, merkezindeki temel sorunun belli bir toprak üzerinde yaşayan insanların uygar olup olmadıklarını değerlendirmek için kriter olarak belirlenecek insan nitelikleri olan sosyo-kültürel bir kompleks şeklindeki uygarlık anlayışından farklıdır (Robertson 2006: 421). Robertson, bununla birlikte özellikle sözde teröre karşı savaş ilân edilen günümüz dünyasında daha kesif bir biçimde ilgi odağı olan uygarlık kavramının, süreç olarak uygarlık ve sosyo-kültürel kompleks olarak uygarlık anlayışlarının birbirinin içinde eridiği bir kavram hâline geldiğini ve bu gelişmenin de küreselleşme perspektifiyle uyumsuz olmadığını belirtir (Robertson 2006: 425-6).

Günümüzde Elias'ın görüşlerinden modernleşme (Bogner, 1992: 36-42), kültür ve uygarlık, küreselleşme (Mennell, 1990: Robertson, 1992) çalışmalarında da yararlanılmaktadır. Avrupa gelişim çizgisinin özgünlüğünü ekonomiye dayandıran ve Batı kapitalizmi ile açıklamaya çalışan Weber'e karşı, Elias bu meseleyi, uygarlığın tarihsel olarak gelişimi ve uygarlıkla şiddet arasındaki ilişkiyi temele alarak ortaya koymaya çalışır. Elias'ın teorisini küreselleşme çalışmalarıyla ilintilendirmeye çalışan Robertson, rastlantısal bir biçimde toplumların – insanların saldırılara karşı korunmak için oluşturduğu gruplar ve kurumlar olarak "bekâ üniteleri"nin (Elias 1987: 2002 II)– içinde davranışların dizginlenmesinin içselleştirilmesi fikrinin, toplumlararası ve devletlerarası sistemlere aynı şekilde uygulanabileceğini savunur (Robertson 1992: 213). Gerçekten de, Elias, daha küreselleşme kavramı kullanılmaya başlamamışken, ulus-devletlerin sınırlarının aşılmasının ve insanlığın bir bütün olarak düşünülmesinin önemini vurgular. Onun bu düşüncesi, devlet-toplumlarında şiddet kullanma dürtüsünün ehlileştirilmesi –insanların birbiriyle uzlaşma içinde yaşamaya zorlanmaları– ile devletler arasındaki ilişkilerde şiddetin önüne geçilememesi arasındaki tezatın yol açtığı devletlerarası çatışmaların, insanlığın küreselleşmesiyle sonuçlanacağı fikrine dayanır (Elias 2002 II; Mennell, 1990: 363). Zygmunt Bauman, globaliteyi, Elias'a referansla, bir küresel figürasyonun varlığı olarak tanımlar. O, bununla insan düşüncesi ve eyleminin birbirine geçtiği bağlılıklar ağının tüm dünyaya uzanacak hâle gelmesini anlatmak ister (Bauman 2001: 138).

Değerlendirme

Elias'ın kuramına yönelik eleştirilerden birisi, bu kuramın devletsiz, sanayi-öncesi toplumlarda uygar davranış biçimleri olduğuyla ilgili antropolojik delillere ters düşmesidir. Bu doğrultuda Elias'ın "Uygarlık Kuramı"nın en radikal eleştirisi Hans Peter Duerr tarafından yapılmıştır. Duerr, Elias'ın "uygarlık süreci taslağının" bir mit olduğunu ifade ederken, utanma ve mahcubiyet duygularının farklı gelişme düzeylerinin olduğu ve onun belirli tarihsel dönemlerde –ilk kez geç Ortaçağ döneminde– ve belirli tarihsel gruplarda –Kuzeybatı Avrupa'da– yaşandığı tezini, "cinsel anlamda utanma duygusunun, bu gezegende yaşayan her kabile ve insanda her zaman mevcut olduğu" görüşüyle reddeder (Duerr 1988: 1-4, 7, 366).

Elias'ın "uygarlık teorisi taslağı", toplumun yapısal/figürasyonel özelliklerini, kültür boyutunu göz ardı ederek abartılı bir biçimde öne çıkardığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. O, toplumda iş bölümü, karşılıklı bağımlılık, rekabet ve tekelleşme gibi kavramları belki gereğinden fazla vurgularken, belli değerler, inanç sistemleri ve bunların uygarlaşma-barbarlaşma süreçlerine etkileri hakkında çok az şey söyler (Mouzelis, 1993: 245). Benzer yapısal koşullar farklı kültürel bağlamlarda radikal bir biçimde farklı özdenetim/denetimsizlik biçimleri yaratabilir. Yani asıl yapılması gereken şey, karşılıklı

bağımlılık ile öz-denetim arasında evrensel bir ilişki kurulup kurulamayacağının araştırılmasından ziyade, sosyal farklılaşma ve karşılıklı bağımlılığın uygarlaşma süreçlerine bağlandığı –özellikle farklı kültürel değerlerin benimsenmesiyle oluşacak– karmaşık koşulların araştırılmasıdır (Mouzelis, 1993: 245, 251-2).

Bir diğer eleştiri de, Elias'ın "tüm insanlığın kuramı" veya evrensel bir kuram olarak nitelediği kuramının hem kadınları hem de "alt kesimi" dışladığı yönündeki bir eleştiridir. Uygar insan derken, uygar erkeklerden söz ettiğine yönelik birinci eleştiri, Elias'ın orijinal Almanca metinlerinde kullandığı dili hedef almaktadır (Klein, 1997; Pusch, 1991). İkinci eleştiri ise, Elias'ın, uygarlık modelinde, sadece sekiler üst sınıfın davranış değişimleriyle ilgilenmesine işaret eder (Kilminster 1993). Jonathan Fletcher, Elias'ın uygarlığı, aristokrasiye mensup çevrelerin davranışları ile toplumun geri kalanının davranışları arasındaki çizgiyi belirtmek amacıyla kullandığını iddia eder (Fletcher 1997: 6-7). Elias, "üst-kesim" olarak değerlendirdiği aristokrasinin, uygarlık sürecinde bir tür öncülük görevi üstlenerek, "halk"ı etkilemesini ve uygarlık sürecine katılımını sağlamasını beklemektedir.

Aslında Elias'ın uygarlık kuramına yöneltilen en önemli eleştiri, onun söz konusu kuramın sadece Avrupa coğrafyasında uygulanabilir olduğunu vurgulamasına yol açan bakışının son derece kısıtlı olduğuna işaret eder. Uygarlık sürecinin Batı uluslarından başlayarak yayılacağı ve bu sürecin insanlık tarihinde gerçekleşen tüm uygarlaşma süreçleri için standart bir model oluşturacağı düşüncesi, onun Avrupa-merkezci tutumunu gündeme getirir. Gerçekten de Elias, uygarlık kavramının genel fonksiyonunun, Batı'nın öz bilincini ifade etmek olduğuna vurgu yapar. Yine, o, bu kavramın, Batı toplumunu, son iki-üç yüzyıl içerisinde önceki ya da ilkel toplumlardan üstün kılan özellikleri –teknoloji düzeyi, davranışlarının doğası, bilimsel birikiminin ya da dünya görüşünün gelişmesi gibi– neyin oluşturduğunu tanımlamaya çalıştığını ifade eder (Elias, 1994: 3). Bu düşüncesinden hareketle de, Avrupalıların uygarlık adına başka yerler üzerinde egemenlik ve denetim kurma isteğini, amacının bütün insanlığın aynı seviyeye ulaşması olduğunu belirterek, destekler. Elias'ın bu tutumuyla, Avrupa merkezci ideolojinin gücüne ve sürekliliğine zemin hazırladığı iddia edilebilir.

Z. BAUMAN, "The Phenomenon of Norbert Elias", *Sociology*, 13(1979); Z. BAUMAN, "The Great War of Recognition", *Theory, Culture & Society*, 18(2001), pp. 137-150; M. BJÖEK, "A Plea for Detached Involvement: Norbert Elias on Intellectuals and Political Imagination in Inter-war Germany", *History of the Human Sciences*, 18(2005), pp. 43-61; A. BOGNER, "Elias and the Frankfurt School", *Theory, Culture and Society*, 4(1987), pp. 249-285; A. BOGNER, "The Theory of the Civilizing Process- An Idiographic Theory of Modernization?", *Theory, Culture & Society*, 9(1992), pp. 23-53; D. CLAESSENS, "Rezeptionsprobleme des Eliasschen Werkes in den 50er und 60er Jahren", in *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes* (ed. K.-S. Rehberg), Frankfurt, Suhrkamp, 1996; L. COSER, "Review of What is Sociology? And Human Figurations", *American Journal of Sociology*, 86(1980); P.H. DUERR, *Nacktheit und Scham*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988; E. DUNNING - S. MENNELL, "Elias on Germany, Nazism and the Holocaust: on the balance between 'civilizing' and 'decivilizing' trends in the social development of Western Europe", *British Journal of Sociology*, 49(1998), pp. 339-357; N. ELIAS, *Was ist Soziologie*?, München, Juventa, 1970; N. ELIAS, *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie* 1, Frankfurt, 1983, pp.121-143; N. ELIAS, "The Retreat of Sociologists into the Present", *Theory, Culture & Society*, 4(1987), pp. 223-47; N. ELIAS, *The Society of Individuals*(ed. by M. Schröter), Oxford, Basil Blackwell, 1991; N. ELIAS, *Reflections on a life*, Cambridge, Polity Press, 1994; N. ELIAS, "Technization and Civilization", *Theory, Culture & Society*, 12(1995), pp. 7-42; N. ELIAS, *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge, Polity Press, 1996; N. ELIAS, *Uygarlık Süreci. Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler, Cilt I-II*. İstanbul, İletişim, 2002; N. ELIAS - E. DUNNING, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell, 1986; J. FLETCHER, *Violence & Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Cambridge, Polity, 1997; A. GIDDENS, "Review of The Society of Individuals", *American Journal of Sociology*, 18(1992); J. GOUDSBLOM, "Responses to Norbert Elias's Work in England, Germany, the Netherlands and France", in *Human Figurations: Essays for Norbert Elias* (eds. P. Gleichmann – J.

Goudsblomand – H. Kortre), Amsterdam, Amsterdams Sociologisch Tijdschrift, 1977; J. GOUDSBLOM, "The Sociology of Norbert Elias: Its Resonance and Significance", *Theory, Culture & Society*, 4(1987), pp. 329-329; J. GOUDSBLOM, "Elias and Cassirer, Sociology and Philosophy", *Theory, Culture & Society*, 12(1995), pp. 121-126; J. GOUDSBLOM - S. MENNELL (eds), *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*, Oxford, Blackwell, 1998; H. HAMMER, "Norbert Elias'ın Uygarlık Kuramı: Eleştiriler ve Gelişmeler", *Toplum ve Bilim*, 84(2000), ss. 75-89; P. IMBUSH, "Uygarlık Kuramları ve Şiddet Sorunu", *Toplum ve Bilim*, 84(2000), ss. 91-111; G. KLEIN - K. LIEBSCH, *Zivilisierung des weiblichen Ich*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997; R. KILMINSTER, "Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance", *Theory, Culture and Society*, 10(1993), pp. 81-114; R. KILMINSTER - C. WOUTERS, "From Philosophy to Sociology: Elias and the Neo-Kantians (A Response to Maso)", *Theory, Culture and Society*, 12(1995), pp. 81-120; S. MENNELL, "The Globalization of Human Society as a Very Long-Term Social Process: Elias's Theory", *Theory, Culture & Society*, 7(1990), pp. 359-371; S. MENNELL, *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image*, Oxford, Blackwell, 1989; S. MENNELL - J.GOUDSBLOM (eds), *Norbert Elias: On Civilization, Power, and Knowledge: Selected Writings*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; N. MOUZELIS, "On Figurational Sociology", *Theory, Culture & Society*, 10(1993), pp. 239-253; A. .ÖNCÜ, "Elias ve Medeniyetin Öyküsü", *Toplum ve Bilim*, 84(2000), s. 9; A. PICKEL, "The Habitus Process: A Biopsychological Conception", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 35(2005), pp. 437-461; L. F. PUSCH, *Das Deutsche als Männersprache. Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991; R. ROBERTSON, "'Civilization' and the Civilizing Process: Elias, Globalization and Analytic Synthesis", *Theory, Culture & Society*, 9(1992), pp. 211-227; R. ROBERTSON, "Civilization", *Theory, Culture & Society*, 23(2006), pp. 421-27; J. RUNDELL - S. MENNELL(eds.), *Classical Readings in Culture and Civilization*, Routledge, London and New York, 1998; P. SPIERENBURG, "Punishment, Power, and History: Foucault and Elias", *Social Science History*, 28(2004), pp. 607-636; A. SZAKOLCZAI, "Norbert Elias and Franz Borkenau. Intertwined Life-Works", *Theory, Culture & Society*, 17(2000), pp. 45-69; A. SZAKOLCZAI, "Elias and the Refounding of Social Theory: A Comment", *Current Sociology*, 53(2005), pp. 829-834; R. van KRIEKEN, *Norbert Elias*, Routledge, London, 1998.

Ayrıca **bkz.**, FİGÜRASYON, HABITUS, KÜLTÜR, KÜLTÜR FELSEFESİ, KÜRESELLEŞME, SOSYAL TEORİ, SOSYOLOJİ, ŞİDDET, UYGARLIK.

Berrin LORASDAĞI

ELIOT, GEORGE ünlü İngiliz romancı, şair, makale yazarı, çevirmen ve filozoftur.

İlk İngiliz felsefe dergisi *Mind*'ın kurucusu James Sully, derginin ilk sayılarından birinde "George Eliot'ın Sanatı" başlıklı bir makale yayınladı. Bu, derginin 1876'da yayın hayatına başlamasından sonra bir romancı ya da bir şairi inceleyen yegâne makaledir. Burada Eliot'ın bir sanatçı olmasından çok ahlâkî hakikatin kâşifi olarak düşünüldüğü vurgulanır. Çağdaşları Eliot'a ciddî biçimde bir filozof ve ahlâk öğretmeni statüsü vermişlerdir. George Cooke, 1884 tarihli yazısında, Eliot'ı "bir ahlâk peygamberi" olarak tanımlar. Henry James, eserlerini fazlasıyla felsefî ve entelektüel bularak "onun sahnesinde felsefe kapısı daima açıktır," der. Yakın zamanların eleştirmenlerinden Claude T. Bissell, Eliot'ın "toplumdaki insanı kaydeden ve yansıtan gözlemci olarak" rolünü vurgularken, Sara Moore Putzell şu tespitte bulunur: Eliot okurlarına mevcut insan ıstırabını iyileştirmeyi ve türlerin ahlâkî evrimine katkıda bulunmayı gerçekten istemeyi öğretir. Bu yorumcular, keskin bir zekâya, derin bir bilgiye ve dengeli bir yargı yetisine sahip Eliot'ın kapsamlı felsefe okumalarının ve felsefe üzerine spekülasyonlarının, romanlarını anlamak açısından çok önemli olduğu konusunda hemfikirdirler.

Hayatı ve Eserleri

Eliot, 1819'da Warwickshire'da Nuneaton yakınlarında Arbury Çiftliği'nde doğdu. Asıl adı Mary Anne (Mary Ann, Marian) Evans'tı. Robert ve Christiana Evans'ın üçüncü çocuğu olan Mary Anne, entelektüel ilgileri olan tek Evans'tı. Aile, Marry Anne'in doğumundan birkaç ay sonra Griff'e taşındı.

1828'de, Bayan Wallington'un Nuneaton yakınlarındaki yatılı okuluna gönderilen Mary Anne, orada başöğretmen evangelik Maria Lewis'ten ve evangelik vaiz John Edmund Jones'tan çok etkilenmişti. 1832'de Coventry'de Bayan Franklin'in okuluna devam etti. 1836'da annesi ölünce, Mary Anne babasına bakmak için eve döndü.

Maria Lewis'in öğütleriyle ve özel hocayla eğitimine devam etti, ayrıca boş vakitlerinde kendisini yetiştirdi. Bununla birlikte, ruhsal açıdan yıpranmaya başladığı için, her an Tanrı'ya yönelmek istiyordu. Ancak bu istek kendisini araştırmalardan ve toplumsal ödevlerden alıkoyabilirdi. Sıkıntısını hafifletmek için yaptığı işlere ilaveten yayınlanması plânlanan ancak engellenen *Ecclesiastical History* [Kilise Tarihi]'nin taslağını da çıkartıyordu (1838).

İlk yayınlanan eseri 1839'da yazdığı dinî bir şiirdi. "M. A. E." olarak imzaladığı bu şiir, 1840 yılının Ocak ayında *Christian Observer* dergisinde yerini aldı. Şiir, kendisinin olduğu kadar, dönemin de dinî inancını açığa vuruyordu: Dünya, yalnızca ölümden sonraki yaşam için bir hazırlık aşamasıdır. Mary Anne 1840'da Almanca ve İtalyanca öğrenmeye başladı. Latince de çalışıyordu. Altı ay sonra Schiller'in Maria Stuart'ını aslından okuyabilecek duruma erişti. 1843'de Yunanca, 1844'te İbranice, 1864'te İspanyolca çalışmaya başlayacaktı. Edebiyat bilgisi hem geçmiş hem çağdaş yazarları kapsıyordu. Alman edebiyatını iyi biliyordu ve bu ilgi yaşamı boyunca sürdü. Edebiyatın yanı sıra kapsamlı biçimde tarih, felsefe ve teoloji okuyordu. Çevresini saran ortodoksiye rağmen Mary Anne, Spencer, Shakespeare, Bacon, Addison, Lamb, Cowper, Coleridge, Wordsworth, Tasso, Cervantes, Josephus, Goethe, Schiller, Heine, Wieland, Novalis, Lessing, August Wilhelm, Friedrich Schlegel, Jean Paul Richer, Fichte, Schelling, Herder, Darwin, Hegel, Kant ve Rousseau okuyordu. Mektupları, onun örneğin W. Gresley'in *Portrait of an English Churchman* [Bir İngiliz Papazın Portresi]'ini, Milner'ın *Church History* [Kilise Tarihi]'ni, Hannah More'un *Letters* [Mektuplar]'ını okuduğunu açığa çıkarır. Bu dönemde, ayrıca Oxford'un *Tracts for the Times*'ı ve Isaac Taylor'ın *Ancient Christianity* [Kadîm Hristiyanlık] ve *Doctrines of the Oxford Tracts for the Times* [Öğretiler] adlı eserlerini okudu. Söz konusu yazarlar, doktriner bir haklılaştırım için erken dönem Hristiyan din adamlarına başvuruyorlardı. Taylor'ın incelemesi, Roma'nın hatalarının Tractarianistlerin yanılmaz diye yücelttikleri Erken Kilise'den kaynaklandığını öne sürüyordu. Bu iddia Mary Anne'i tatmin etmemişti. Mary Anne, Hristiyanlık ruhunu kabul etmekle birlikte, Hristiyanlığın tarihselliğini kabul etmiyordu. Taylor'ın *Physical Theory of Another Life* [Öte Dünya Üzerine Fizik Teori]'sinden çok etkilendi. Kitabın üslubunun düşünceyi ateşlediğini ve kendisini spekülasyona sevk ettiğini kavradı.

1841'de babasıyla birlikte Coventry'ye taşındı. Babasının itirazlarına rağmen, yörenin entelektüellerinden Charles ve Sara Hennell, Charles ve Caroline Bray ile tanıştı. Charles Hennell 1838'de, *An Inquiry Concerning the Origin of Christianity* [Hristiyanlığın Kökenine İlişkin Bir Soruşturma]'yı yayınlamıştı. Bu kitap Hristiyanlığın kökenini doğal nedenlerle açıklıyordu. Eliot, bu kitapta İncil eleştirisi ve Hristiyanlık felsefesi konusunda tam anlamıyla bir araştırma özgürlüğü buldu. Hennell'in bu eseri onu David Strauss'un *Das Leben Jesus* [İsa'nın Yaşamı]'na yöneltti. Eliot kendisini İncil'in, temelde bir mit derlemesi, tarihsel bir döküman olarak yeniden okunması gerektiğine inanan Hristiyanlık araştırmacıları "yüksek eleştirmenler"in yazılarıyla derinden ilgileniyordu. Onların görüşleri ve yöntemleri kendi bilgi teorisi için çok önemliydi.

Marry Anne'in yaşamında hem entelektüel hem de toplumsal açıdan önemli bir yer işgal eden Charles Bray ise dinî açıdan özgür düşünceli, politik açıdan liberaldi. Evi radikal görüşlere sahip şahsiyetlere açıktı. Mary Anne, Braylerin aracılığıyla George Combe, James Froude, Robert Owen, Herbert Spencer, Harriet Martineau, Ralph Waldo Emerson, John Chapman gibi dönemin önemli kişileriyle tanıştı. Rosehill olarak adlandırılan bu çevrenin radikal din görüşleri, özellikle İncil'in doğaüstü unsurlarına şüpheyle yaklaşan liberal teolojik tartışmalar Mary Anne'i oldukça etkiledi. Ayrıca Bray'in *Philosophy of Necessity* [Zorunluluk Felsefesi] adlı eseri Eliot düşüncesinde derin izler bıraktı. Burada Bray, insan tercihleri de dâhil bütün hadiselerin bunları önceleyen koşullar tarafından zorunlu kılındığı yönünde metafiziksel bir öğreti olan nedensel determinizmi savunup, değişmez doğa yasaları olarak gördüğü şeylerin ebedî olduğunu, hem maddeyi hem zihni yönettiğini, psikoloji ve ahlâkı da etkilediğini kabul etmekteydi. O, *Phases of Opinion and Experience* [Kanaat ve Deneyimin Evreleri] başlıklı biyografik eserinde de, felsefî ve dinî görüşlerini sunarak bunları bir

motto ile özetlemekteydi: "Elinden gelenin en iyisini yap, gerisini Tanrı'ya bırak." Bray'e göre, sorumluluk özgürlükte değil, fakat iradeyi yönlendirmek için tasarlanmış eylemlerin sonuçlarını kabul etme zorunluluğunda bulunur ve sorumlu insan bu sonuçlarla yönetilme gücüne sahip olan kişidir. Bu temalar, sonradan Eliot'un romanlarında çeşitli tarzlarda yankılanacaktır.

Mary Anne inancını yitirerek babasının bağlı olduğu Anglikan Kilisesi'nden ayrıldı. 1842'de Hristiyan dogmaların "Tanrı'ya karşı dürüst olmadıkları" ve insan mutluluğu için zararlı oldukları düşüncesini ifade ediyordu. Bu durum aile içinde bir çatışmaya neden oldu. Ekim 1843 tarihli bir mektubunda şöyle yazıyordu: "Spekülatif hakikat bireysel zihinlerin bir gölgesi olarak görünmeye başlar, zekâlar arasında mutabakat ulaşılamazdır ve biz tek evrensel birlik bağı olarak duygunun hakikatine döneriz." Bir inançsız olmasına rağmen, tekrar kiliseye gitmeye başlamasıyla aile anlaşmazlığı kısmen çözüldü. Bu erken döneminde felsefî metinleri inceledi ve felsefî konularda makaleler yazdı. Eliot dinî inancını yitirdiğinde felsefeyi teselli olarak görmüştü. 1847 tarihli bir mektubunda "dinin tesellilerine karşı felsefî tesellilerinin üstünlüğü"nü vurgulayacaktı.

Bu dönemde okuduğu kitaplar arasında pozitivizmin güçlü bir savunucusu olan John Stuart Mill'in *A System of Logic* [Bir Mantık Sistemi] adlı eseri de yer alıyordu. Mill bu çalışmada rasyonalizme karşı çıkıp, radikal ampirizm yöntemini savunuyordu. Daha sonra Eliot kendi bilgi teorisini formülleştirirken Mill'in epistemolojisine dönecektir. Bray'lerin aracılığıyla 1844'te üstlendiği, Strauss'un *İsa'nın Yaşamı*'nın çevirisini büyük bir ihtimamla ve açık bir spiritüel gerilimle tamamlayıp, 1846'da yayınlandı. Bu çeviri Hristiyanlığı reddini pekiştirdi. Daha sonra Feuerbach'ın *Das Wesen des Christentums* [Hristiyanlığın Özü] adlı kitabının çevirisi 1854'de yayınlandı. Bu çeviriyle, reddettiği Hristiyanlığa karşı hümanist bir bakış açısı geliştirdi. 1842'de Bray için, Spinoza'nın hem *Tractatus Theologico-Politicus* [Teolojik-Politik İncelemeler]'inden hem de *Etika*'sından parçalar çevirmeye başladı. *İncelemeler*'de Spinoza, diğer konular yanında, İncil'in yorumu üzerine odaklanmıştı ve tartışması Eliot'un kendi hermeneutiğini formülleştirmesinde

George Eliot

önemli bir rol oynayacaktı.

1849'da babasının ölümünden sonra Braylerle İsviçre'ye gitti. Dönüşte Londra'ya uğradı, o artık Marian Evans'tı ve bir yazar olmak istiyordu. Londra'da *İsa'nın Yaşamı* adlı çevirisini yayınlayan Chapman'ın evinde kaldı. Radikal bir yayıncı olan Chapman 1851'de, sol görüşlü dergi *Westminster Review*'ü satın aldığında, daha önce John Stuart Mill tarafından gerçekleştirilen yardımcı editörlük görevini Marian'a verdi. Marian Londra'ya taşındı. Dergi için pek çok makale ve inceleme yazdı. Burada kendisini çağdaş felsefî tartışmaların içinde buldu. O yıllarda "büyük bir filozof-yazar" olarak göndermede bulunduğu Herbert Spencer ve düşünür ve eleştirmen George Henry Lewes ile tanıştı. Spencer özellikle bilim, pozitivizm, evrim teorisi ve etik üzerine yazıyordu. Kendi döneminde felsefe, bilim ve psikoloji alanında önemli bir isim olan Lewes'in *Biographical History of Philosophy* [Biyografik Felsefe Tarihi, 1845-46] adlı eseri görece popüler bir başarıydı. Bu eserde hakikatin basitçe içsel ve dışsal düzenler arasındaki bir mütekabiliyet olduğunu öne sürüyordu. 1876 tarihli bir mektubundan Eliot'un saf rasyonalizmin sınırlarını kavradığı anlaşılmaktadır. Bilimin kültürel otoritesini entelektüel bir form olarak romanın statüsünü yükseltmek için kullansa da, bilimin değil, sanatın insan rasyonalizminin en iyi aracı olduğuna inanmıştı.

Viktorya döneminde kadın yazarlar azdı ve üstelik Marian önemli bir derginin yar-

dımcı editörüydü. Bekâr bir genç kız olarak erkeklerin egemen olduğu bir meslekî alanda önemli bir göreve sahipti. Bu durum bazılarına göre bir skandaldı. Her ne kadar sıradan bir görünüşe sahip olsa da, aralarında Chapman ve Spencer'ın da bulunduğu bazı kişileri duygusal olarak etkilediği, örneğin Spencer'la nişanlandıkları, ancak Spencer'ın Marian'ı "marazî bir entelektüel" bulduğu söylenir. Lewes eşi Agnes'ten ayrı yaşıyordu, ancak boşanma olasılığı yoktu. 1854'de Marian ve Lewes birlikte yaşama kararı alıp Weimar ve Berlin'e gittiler. (Daha sonra Marian ve Lewes defalarca Avrupa gezilerine çıkacaktı.) Marian orada makaleler yazmaya devam etti. 1854-56 yılları arasında yayına hazırladığı *Etika* çevirisi, Lewes ve yayıncı arasındaki bir yanlış anlama yüzünden yayınlanmadı. Lewes Marian'ı roman yazmaya teşvik etti. İlk öyküsü "The Sad Fortunes of the Rev. Amos Barton," George Eliot adıyla *Blackwood's Magazine*'de 1857 yılında yayınlandı. Bu öykü daha sonra iki öyküyle beraber *Scenes of Clerical Life* [Dinî Yaşamdan Sahneler, 1858]'de yeniden yayınlanacaktı. Romanları *Adam Bede* (1859), *The Mill on the Floss* [Kıyıdaki Değirmen, 1860], *Silas Marner* (1861), *Romola* (1863), *Felix Holt: the Radical* (1866), *Middlemarch* (1871-1872) ve *Daniel Deronda* (1876) edebî ününü pekiştirdi. Serbest nazımla yazdığı oyunu *The Spanish Gypsy* [İspanyol Çingene, 1868], büyük övgü topladı. 1874'de, şiir kitabı *The Legend of Jubal and Other Poems* [Jubal Efsanesi ve Diğer Şiirler] yayınlandı. Bu sıralarda Lewes'in *Life of Goethe* [Goethe'nin Yaşamı] adlı eserinin yazımına yardım eden Eliot, Lewes'in ölümünden sonra, onun beş ciltlik son eseri olan ve öznelliği ve nesnel bakış açısı ediniminin güçlüklerini tartıştığı *Problems of Life and Mind* [Yaşama ve Zihne İlişkin Sorunlar, 1874-1879]'ın son cildini yayına hazırladı.

Marian, takma isim olarak bir erkek ismi seçmişti. George, Lewes'in ilk adıdır, Eliot ise sık rastlanan bir İngiliz adı. Bu seçimin amacı ciddîye alınmak istemesiydi. Çağdaşı pek çok kadın romancı gibi yalnızca aşk romanları yazan bir yazar olarak görülmek istemiyordu. Bazılarına göre, bunun bir başka nedeni daha vardı: Lewes ile gayri meşru ilişkisi nedeniyle toplum tarafından kınandığından, romanlarını takma bir isimle yayınlayarak özel yaşamını gözden ırak tutma isteği. Uzun süredir aile dostu olan John W. Cross ile 1880 yılında evlendi ve kısa süren bir hastalıktan sonra aynı yıl öldü. Highgate'e, Lewes'in yanına gömüldü.

Görüşleri

Olağanüstü zekâ, sempati ve keskin gözlem gücünü birleştirdiği romanlarında Eliot ahlâkî, dinî ve metafiziksel görüşlerini sunar, bununla birlikte bu görüşlerin soyut ve sistematik bir sınıflandırmaya sokulması pek mümkün görünmemektedir. Eliot'un düşünceleri esasen analitik felsefenin sorunları üzerinedir: Epistemoloji, etik, zihin felsefesi, metafizik, dil felsefesi, estetik. Genel ahlâkî ilkelere inancı yoktur. Ona göre, "kendimizi formüllere bağlamak, gelişen anlayış ve sempatiden kaynaklanan telkinleri ve esinleri" bastırmak demektir. Darwin'in doğal seleksiyon üzerine teorileri, Eliot'a toplumda insanın yeri ve işlevi konusunda belli bir perspektif kazandırmıştı. 1859 tarihli bir mektubunda "en köklü inancım şudur ki," der, "en yüce duygularımızın doğrudan nesnesi ve uygun alanı, bu dünyevî varoluş içinde mücadele eden hemcinslerimizdir." Hristiyanlık pek çok değerli duyguyu besler, ancak bazı Hristiyanlar'ın "bütün eylemler Tanrı'nın cenneti için yapılmalıdır" vurgusu, iyiliği ve sevgiyi bastırır ve duyguları insandan uzaklaştırır. Tanrı fikrinin yalnızca "tamamen insanî olan bir iyilik ideali" olduğu sürece yararlı olduğu öne süren Eliot, 1876 tarihli bir mektubunda yazılarını "bir dizi yaşam deneyimi" olarak tanımlar. Zamanının ahlâkî ikilemlerinden ve yaşam deneyimlerinden pek çoğunu "realist" romanlarında yansıtır.

Eserlerini çevirdiği ya da incelediği düşünürlerin Eliot'ın görüşleri üzerinde önemli etkileri vardır. Özellikle Comte, Feuerbach ve Spinoza'nın düşünce hatlarını izlemiş ve bunları kendi görüşüyle birleştirmiştir. 1854'te Eliot şöyle yazar: "Feuerbach'ın fikirleriyle her yerde hemfikirim." Strauss ve Feuerbach'ın çevirilerini sekiz yıl arayla yayınlamıştı. 1840'larda, (Willey'e göre, bu sekiz yıl içinde) Comte'un etkisinde kaldı. Bu dönemde Spinoza'yı da çevirmeye devam ediyordu. Bu düşünürler gibi o da dinî ve metafiziksel öğretileri duyguların yansımaları ve simgeleri olarak düşünüyor ve bu öğretilerin, bu duyguları ifade edip desteklediklerı ölçüde değerli olduklarına inanıyordu.

Pozitivist epistemolojinin şu iddiası, Eliot'un romanlarının anlaşılması açısından önem taşır: "Fenomenler dışında hiçbir şeyin bilgisine sahip değiliz ve fenomenlere ilişkin bilgimiz de mutlak değil, görelidir. ... bir olgunun gerçek durumunu değil, yalnızca diğer olgularla ardışıklık ya da benzerlik tarzı ilişkisini biliriz. Bu ilişkiler süreklidir, yani aynı koşullarda her zaman aynıdır. Fenomenleri bağlantılandıran sürekli benzerlikler ve onları önceki ve sonraki olarak bağlayan sürekli ardışıklıklar, onların yasalarını belirler. ... Özsel doğaları ve nihaî nedenleri ... bizim tarafımızdan bilinmez ve anlaşılmaz."

Bilgiye yönelik bu konum, mistik, ahlâkî, sezgisel deneyim gibi diğer deneyim türlerini geçersiz kılarak bütün bilginin duyu deneyimine bağlı olduğu ampirizmle özdeşleşir. Böylece ilk nedenlere ilişkin soru, duyu bilgisiyle yanıtlanamayacağından konu dışı olup çıkar. Bütün bilgilerimiz görelidir, çünkü şeyler kendinde şeyler olarak bilinemezler, yalnızca insan bilincine göründükleri şekliyle bilinirler. Ayrıca insanlar, "ne kutsal biçimde verilmiş içsel fikirlere ne de empoze edilmiş algı kategorilerine sahiptir -bilincin içerikleri ve tarzları tamamıyla evrimin ve deneyimin ürünüdür. Sonuç olarak fenomenlerin değişmez yasalarının gözlem ve tümdengelimle, yani bilim aracılığıyla keşfi ve sistemleştirilmesi pozitif metodolojinin temelini oluşturur. Böylece pozitif bilgi bilime dayanır ve Comte bilimsel metot temelinde bütün bilinen hakikatin sistematik bir birleşimini amaçlar. Ancak bilimler hiyerarşisini kurduktan sonra, kendi metodunu tarih, politika ve ahlâka genişletir; sosyoloji biliminin yaratıcısı olarak kabul edilir; ve bu alandaki teorileri, Eliot'un eserlerinde öne çıkan teorilerdir.

Pozitivist kozmolojinin temel öğretileri şu şekilde özetlenebilir: "**(1)** bütün fenomenler nedensellik yasasını açığa vurur ve **(2)** ilgili kendiliklere ait yasaların etkileşiminden değişim ortaya çıkar. Buradan toplumların bir organizma olarak görülmesi ve bu organik görüşe ek olarak bilimsel metodun toplum incelemesinde kullanılması gerekiği sonucu çıkar. Pozitivizm, Eliot'ın bir organizma olarak toplum kavrayışında önemli bir etkidir. Eliot'ın toplumsal gelişme hakkındaki görüşleri, içsel nedensellik yasalarına ve evrimsel değişime açık olan pozitivist organik toplum kavrayışıyla temelde özdeştir. Yavaş yavaş evrimleşen bir organizma olarak toplum fikrine bağlı olan Eliot'ın roman dünyası çoğunlukla bu güçler tarafından belirlenir. Romanlarındaki toplumlar esasen kültürel olarak organiktir. *Adam Bede* ve *Silas Marner*'da "ortak bir kültür ve geleneğe dayalı yüksek derecede kolektif bir kimlik" öne çıkar. *Felix Holt, Middlemarch* ve *Daniel Deronda*'da "çıkar çatışması ve değer rölativizmi" vardır. "Üyeleri her ne kadar sınırlıysa da toplum, insanlık durumu konusunda, tevarüs edilen bir bilgeliği korur." Bu tema romanlarında göze çarpar ve açık biçimde anlatıcı bakış açısında hissedilir. Sınıf, aile, toplumsal yapı ve statü meseleleri incelenir. *Kıyıdaki Değirmen*'de Dodsonlar'ın ve Tulliverlar'ın sınırlılığını kabul eden Eliot bilime başvurur: "Sizinle bu baskıcı darlık duygusunu paylaşıyorum." Organik toplum kavrayışı ve organik birlik ahlâk teorisi bağlamında Eliot, Goethe ile aynı düzeyde bulunur. Doğa, hakikat ve güzellik üzerine düşüncelerinde sezgisel hareket noktası, Goethe'nin felsefesinin özünü oluşturur: Organik yaşamın bütünlüğüne ilişkin bilimsel felsefî teori -"hem Eliot hem de Goethe, organik bütünlük konusundaki görüşleri için ağ imgesini kullanmışlardır."

Comte, toplumun ilerlemesine tekabül ettiğini düşündüğü ıslah, yani insan doğasını ıslah etmek amacını güden ütopyacı bir İnsanlık Dini geliştirmişti. Bireysel eylemin, toplumsal bir birliğe sevk edebileceğine inanıyordu. Bireysel eylemin belirleyicisi olarak ödevi öne çıkarıyordu. Onda ödev "sürekli bir bütün, yani geçmiş, şimdi ve gelecek olarak algılanan insan soyuna karşı adanma duyguları ve ödev yükümlülükleri" olarak tanımlanmaktaydı. Eliot'a göre de, "en mutlu kişiler, yaşamı eğlence ya da dinlenme değil, özenle çalışma çağrısı olarak görenlerdir." Romanlarında ödev duygusunu ve herkesin kendi geçmişiyle bağlarını vurgulamaya eğilimliydi. "Genelin daha temel yaşamı tarafından belirlenmeyen hiçbir özel yaşam yoktur" (*Felix Holt*).

Comte İnsanlık Dini'ni insan ahlâkını sistematize etmek için bir zorunluluk olarak düşünmüştü. Feuerbach'a göre ise din, insanın en yüksek isteklerinin antropomorfik bir förmülasyonudur: "İnsanın kendi üzerindeki bir şeyi arzulaması, kendi doğasının kusursuzluğunu arzulamaktan başka bir şey değil-

dir." İnsan kendi bilincini nesnelleştirir ve böylelikle "kendisinin antitezi olarak önüne Tanrı'yı yerleştirir. İnsan, sonuç olarak, kendisini, kendi yaratımı olan Tanrı'dan yabancılaştırır." Vahyedilmiş bir dine inancın yerine, kendi gelişimsel tarih görüşünü koyarak bütün dinleri zamandan doğan ve değişim yasalarına tâbi olan evrim süreçleri olarak görür. İnsanın yüksek isteklerinin ürünü olmasına rağmen din, doğal fenomenleri birbirine bağlayan aynı nedensellik yasalarına dayanır. Enkarnasyon Tanrı'nın İnsan'a sevgisidir ve bu, insan'ın kendine sevgisidir. İnsanın Tanrı'yı kendi imgesinde yaratmış olmasının nedeni, budur: "Eğer insan doğası İnsan için en yüksek doğaysa öyleyse pratik olarak en yüksek ve ilk yasa da insanın insana sevgisi olmalıdır." Oysa Hristiyan inanç kavramları inanan ve inanmayan arasında bir ayrım yaparak "insanı taraflı ve sınırlı yapar". Sevgi ise "inancın karşıtı"dır, "günahtaki erdemi bile kavrar, doğası gereği evrenseldir;" o bu yüzden, Hristiyanlığın ahlâkı olmak durumundadır. Hristiyanlık inançtan vazgeçtiğinde, Sevgi "rehberlik eden ve tedavi eden kuvvet olarak gelişebilecektir." Sevgi "insanlığın birleştirici gücü ve Hristiyanlığın özüdür."

Eliot için bir diğer önemli etki kaynağı olan Spinoza bütün gerçekliğin tek bir felsefî sistem içinde açıklanabileceğine ve insan aklının nihaî bilgiye erişebileceğine inanıyordu. "Kendi başına var olan ve kendisiyle tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye Töz diyorum" ifadeleri temelinde Spinoza, evrenin tözsel birliğini öne sürmüştü: "Tanrı ve Töz bir ve aynıdır ve diğer her şeyin temelinde bulunur." Spinoza'ya göre, "Tanrı yarattığı evrenden ayrı kişisel, yaratıcı bir fail değildir." "Töz kendine yeterli kusursuz ve tamdır... aslâ değişmez çünkü değişim daha fazla ya da daha eksik bir şeye geçişi gerektirir ki, bu olamaz. Tanrı, Töz olarak vardır; kişisel değildir; kendisine antropomorfik sıfatlar atfedilemez; insanlar da dâhil bütün yaratıkları kuşatır; determinist bir evrenin temelidir. Tanrı, hem yaratıcı ilke, gerçekliğin kaynağı ya da nedeni hem de yaratılmış şeylerin çokluğudur."

Bütün her şeyin temelinde bir Töz bulunduğundan ve bu Töz, Tanrı olduğundan, Tanrı'nın sonsuz sıfatları olmasına rağmen insanlar yalnızca bu sıfatlardan ikisini bilebilir: "Düşünen varlıkta anlama yetisi olarak zihin ya da düşünce ve düşüncenin uzantıları, hareket ve madde." Buna rağmen, insanlar tözün bir parçasıdırlar, "... biz Töz'deyiz ve Töz de bizdedir." Tözsel gerçeklikle çelişen ya da ona karşı çıkan insan eylemleri, insan mutsuzluğunun kaynağıdır. İnsanların Töz olduğu bilgisi, ahlâkî sorumluluğun anahtarıdır ve bu yüzden içsel duygular, temel insan doğasından gelen duygular, ahlâkî davranışın geçerli belirtileridir. İnsanlar "uygun" bilgiyle ve bu içsel "sezgisel" duygularla uyum içinde yaşamlarını idare ederlerse, kendileri ve Tözsel gerçeklik arasında ahenk kurarlar. Ancak insanlar "doğal dünyanın karmaşasını yansıtan sayısız başka tarzlarla kuşatılmışlardır ve eğer onların akılları, çevrelerinin yüzeysel güzelliği ve dokusuyla karışırsa Töz olarak kendi özsel doğalarına ait sezgisel bilgiyle teması keserler ve acı çekerler."

Spinoza üç tip bilginin var olduğuna inanır. **(1)** Upuygun olmayan bilgi, duyu izlenimlerini, duyu deneyimlerini ve kanıları içerir. **(2)** Upuygun bilgi ortak nosyonlardan, gözlenmiş olgulardan, öncüllerin çıkarımlarından ya da sebep sonuç ilişkilerinden çıkarılan tümdengelimlerden türetilen bilgidir. **(3)** Gerçek bilgi sezgisel bilgi olup, o upuygun bilgiden doğar ve insan doğasının özüne dayanan içsel bir tasdik ile entelektüel bilgiyi onaylar. İlk bilgi türü, karmaşık fikirlere, hatalara ve makûl olmayan duygulara sevk eder, oysa diğer bilgi türleri bizi açık fikirlere, sempati ve özgürlüğe sevk eder. Bu son iki tür bilginin peşinde çabalarken insan, Töz'ün ya da Tanrı'nın bir parçası olduğunu kavrayarak özgürlüğü (ya da mutluluğu) kazanabilir, "insan, duyguların entelektüel kontrolünü kazandığında ve tutkuların esaretinden kurtulduğunda bütün insanların çabaladıkları gerçek ruh dinginliğini bilebilir," ki bu duruma Spinoza kutsanmışlık adını verir. Birey için bu özgürlük topluluğun ya da devletin temelidir. İnsan dostluğu zorunlu olan ve arzulanan şeydir: "İnsan için en önemli şey, diğer insanlardır." İnsanlar birbirlerine karşılıklı bağımlı olduklarından bireyler makûl olmayan tutkular ve uygun olmayan fikirlerden hareketle eyleme geçerse etraflarındaki diğer bireyleri kötü yönde etkilerler. Tersine insanlar uygun bilgiyi elde

ettiklerinde cemaat için yararlı bir etkiye sahip olurlar.

Yukarıda özetlenen felsefî görüşler –determinist bir evrene ilişkin fikirler, ahlâkî sorumluluğun doğası ve insan topluluğunun önemi– Eliot'ın romanlarını etkileyen temel fikirlerdir. Romanlar toplumsal ilişkilere odaklanır, insan topluluğunun önemini vurgular ve ahlâksal yükümlülükleri tartışır. Hem *Felix Holt*'da hem *Romola*'da Eliot, tarihsel güçlerin bireysel yaşamları nasıl etkilediklerini araştırır. *Middlemarch* Eliot'un değişik biçimlerde "nedenler dizisi", "koşulların gücü" ve "niyetlenmemiş sonuçlar akını" olarak adlandırdığı bir dünyadır. Pek çok eleştirmen, Eliot'un karakterlerini determinist bir evrende betimlediğini kabul eder. Eliot'ın romanlarında determinizm önemli bir sorun alanıdır. Karakterleri daha geniş bir bağlamda tuzağa düşmüş görmek "okurda ... yavaş yavaş değişen bir dünya duygusunu" geliştirir. Böylece organik toplum görüşünün yanı sıra, "evrendeki determinist birlik" fikri de öne çıkar. *Daniel Deronda*'da Mordecai bu birlik fikrini vurgular. Eliot'a göre, "insan Doğa'nın bir parçasıdır ve Doğa, parçaların bütünü yöneten tarafsız güçlere boyun eğdiği geniş ve karmaşık bir sistemdir."

Eliot, toplum ve birey arasındaki etkileşimli gerilimle ilgilenir. Romanlarında, özellikle *Silas Marner*'da vurgulanan insanın topluma gereksinimi, "insanın insana sevgisi"ni yankılar. Karakterlerin davranışları "doğru ve upuygun fikirler"e dayanmadığında, onlar, *Adam Bede*'de Arthur ve Hetty, *Kıyıdaki Değirmen*'de Maggie gibi topluma yabancılaşma tehlikesiyle karşılaşırlar. *Middlemarch*'ta insanlar, Lydgate'i kınamalarında olduğu gibi yanlış kanılara, uygun olmayan bilgiye (dedikoduya) dayanarak hareket ederler. Oysa "upuygun fikirler" ve sezgi yoluyla insanlar, Spinoza'nın "özgürlük" fikrini gerçekleştirirler. Eliot'un karakterleri, "upuygun fikirler"in yanı sıra ahlâkî ödevin temeli olan sezgisel bilgiyi ya da duyguyu da kılavuz edinirler. Sezgisel bilginin kaynağı olarak sezgisel düşünüm, mistik bir geleneğin en önemli özelliklerinden biridir. Spinozacı düşüncede zekâları ve sezgileriyle insanların, gerçekliğin doğası ve evren hakkında doğru fikirler üretebilecekleri öne sürülür. Ancak bunun için de insanın, tıpkı Dorothea gibi, şu merkezî etik soruyu sorması gerektiği ima edilir: "Ne yapmalıyım – şimdi nasıl hareket etmeliyim?" İnsanlar yeryüzünde kutsanmışlığı ya da aydınlanmayı kazanabilirler. "Bu tür bir memnuniyete, Spinozacı anlamda özgürleşen Dorothea, Daniel Deronda, Dinah Morris, Esther Lyon ve Romola ulaşmıştır.

Oysa bazı karakterler kendi eylemlerini bütünün dokusundan çıkarmaya çalıştılar ve "upuygun olmayan fikirler" ile yönlendirildiler; bu fikirler akılla birleşmeyen tutkulara dayanıyordu. Bu yüzden özgürleşemediler ve aldandılar. Hetty (*Adam Bede*), Tito Melema (*Romola*), Harold Transome (*Felix Holt*), Lydgate ve Rosamond (*Middlemarch*) bencilliklerinden dolayı başarısız oldular, dünyadaki yerlerini tam olarak kavramadan harekete geçtiler: "Ancak rahatlık, ana bencillik hattının bu hayranlık uyandıran yan sistemi, karşıt niyetlere rağmen hepimizi dost-yardımcılar kılar. Muhtemeldir ki hiçbir spekülatif ya da teolojik nefret, nihayetinde rahatlığın ikna edeci gücüne karşı koyacak kadar güçlü değildir" (*Scenes of Clerical Life*). Hem Spinoza'nın hem de Eliot'ın özgürlük anlayışı, "insanın dünyaya ilişkin genel kavrayışını ve kendini bu kavrayışla uyum içinde konumlandırma arzusunu içerir." Eliot'ın romanlarında "bazı insanlar ötekilerden daha "özgür"dür; örneğin Felix (*Felix Holt*), "kurumları düzeltmek değil, insanların fikirlerini değiştirmek ister."

Determinist toplum yapısı birey ve toplum arasındaki dinamiğin bir parçasıdır. Eliot nedensellik yasalarının insan yaşamlarını etkilediğini gösterir. Karakterler eylemlerin doğal sonuçlarını gözleyerek eğitilir. Bu eğitim "upuygun fikirler," gözlenen olgular ve neden ve sonuç ilişkilerine dayalı tümdengelim ile kazanılır. Adam'ın acılı ahlâkî eğitimi (*Adam Bede*), Bayan Transome'ın geçmişteki eylemlerinden dolayı çektiği ıstıraplar (*Felix Holt*) ve Romola'nın dışsal ahlâk hocalarının da yanılabileceğini keşfetmesi, hem Comte'un nedensellik yasalarına hem de Spinoza'nın deneyim aracılığıyla öğrenmenin önemine vurgusunu göstermektedir.

Bireysel gereksinimler ve toplumsal güçler arasındaki uzlaşma, Eliot'ın romanlarında temel temalardan biridir. Büyük duygular hataya, inançlar aldanışa dönüşebilir. Bu dönüşümü belirleyen koşullara karşı müca-

dele edilir. Örneğin *Middlemarch*'ta Dorothea, Lydgate, Ladislaw, Fred, Rosamond, Casaubon ve Feathersone karakterlerinin dünyada bir iz bırakma arzuları, "olayların ironisiyle körelir ve deneyimle yumuşatılır." Toplum, bireysel gereksinimlere karşı çıkar. Eliot işte burada pozitivizmden ayrılır. Ampirizmi ve bilimi kabul etse de, onun "ahlâkçılığında temel olan şey, dinî deneyime duyduğu ilgidir" ve Eliot, buradan hareketle bireyin evrenle ahlâkî ilişki talebini tatmin edecek bir araç bulur: Feuerbach'taki hümanist ahlâk. Feuerbach'ın ahlâkın temeli olarak dostluk duygusunun gelişimine odaklanması Eliot'ın çoğu karakterinde ve doğallıkla, "tamamen insanî olan geniş bir dostluk duygusunu yaratmaya yetecek kadar canlı ve yoğun bir yaşamdan ... ortaya çıkan kavrayış"a gönderme yapan eserlerinde (örneğin, *Mill on the Floss*) görülür.

Eliot, temel amaçlarından birinin insan dostluğunun insanî olmayan herhangi bir şeye dayanmadığını göstermek olduğunu sıkça ifade etmekteydi. Nitekim, onun ideal din adamları "kendi dogmatik inançlarını duygusal dostluk alanından çıkaran"lardır: Tryan (*Scenes of Clerical Life*), Irwine (*Adam Bede*), Kenn (*The Mill on the Floss*) ve Lyon (*Felix Holt*). Irwin, Feuerbach'ı şöyle yankılar: "Bu ölümlü hemcinslerimiz, her biri oldukları şekilde kabul edilmek zorunda: Ne burunlarını düzleştirebilirsiniz ne de zekâlarını parlatabilirsiniz, ne de fıtratlarını düzeltebilirsiniz; ve bu insanlara -yaşamın bunların arasında geçer- hoşgörülü olman, acıman ve onları sevmen lazımdır." Feuerbach'ın Hristiyanlığın "özü"nü bir sevgi dinine dayandırması, Eliot'ın karakterlerinin evrenle ahlâkî bir ilişki geliştirebilecekleri ve bilimsel ve deterministik bir toplumdaki çelişkileri çözümleyebilecekleri bir yoldur. Eliot'ın romanlarındaki "günahkâr karakterler, derin bir duyguya sahip olmayanlar değil, duygudan yoksun olanlar" olarak tanımlanır. "Duygudan yoksunluk, bizi diğerlerinin duygularına ve ıstıraplarına karşı körleştiren ve yaşama karşı aşırı talepler geliştirmemize neden olan duyarsızlıktır." Duyarsızlığa karşı sempati ve şefkatin geliştirilmesi gerektiğini söyleyen George Eliot, *Kıyıdaki Değirmen*'le ilgili bir mektubunda şöyle yazar: "Yazılarım aracılığıyla, büyük bir şevkle üretmek istediğim tek etki, onları okuyanların, debelenen, yoldan sapmış insanlar olmaları açık gerçeğinin dışında her şeyde kendilerinden farklı olanların acılarını ve sevinçlerini daha iyi *hayal edebilmeleri* ve *hissedebilmeleridir*." Romanlarda iyilik ve kötülük iç içe geçmiştir. En başarısız karakterler bile şefkat ve anlayışla incelenir. Belirli durumlarda nasıl davranılması gerektiğini bilmek güç bir iştir. Bu durumlarda insan en derin duygularına güvenmek zorundadır, bu duygular uygun fikirler, sezgiler ve sempatiyle açığa çıkar: "... Kesinlikle hemcinsimize ilişkin tek doğru bilgi, bizim onunla aynı duyguları paylaşabilmemizi sağlayan bilgidir -bu da, sade koşul ve kanaat örtüleri altında vuran kalp atışlarını daha iyi dinlememizi sağlar" (*Scenes of Clerical Life*). Feragat ve sabırlı özgecilik, asıl erdemdir. Yaptığımız şeyler gelecek kuşaklar üzerinde iyi bir etki yaratmalıdır ki, onlar tarafından sevgiyle, sempatiyle hatırlanalım: "Sempati, sadece geçmişi yeni bir biçim altında yeniden yaşamaktır" (*Scenes of Clerical Life*).

Sonuç olarak denilebilir ki, Eliot, romanları felsefî görüşlerini geliştirip tartıştığı bir platform olarak kullanır. Anlatıcı çoğu zaman Eliot'un inançlarını doğrudan bildirir. İnsan varoluşu, doğru eylem, sorumluluk ve insanın nasıl yaşaması gerektiği sürekli olarak sorgulanır. İnsanın, eylemlerinin ve tercihlerinin sonuçlarından kaçışı yoktur. Eliot, çeşitli geleneklerden yararlanır, belirgin bir sistematik ve sabit konumda hiç durmaz. Sürekli olarak genel yasaların herkes için ahlâkî olmadığını vurgular, bir olayın karmaşık bağlamı göz önünde tutularak ahlâkî yargıda bulunulması gerektiğini söyler. Herkesin bağlanabileceği "genel bir öğreti yoktur" (*Middlemarch*). Ne genel kurallar ne de rasyonel argümanlar yeterlidir: "Geniş, güçlü duygulara sahip herkes, kuralcı insanlara karşı içgüdüsel bir antipati duyar; çünkü bu tür insanlar yaşamımızın gizemli karmaşasının kurallar tarafından kavranamayacağını, ve kendimizi bu türden formüllere bağlamanın gelişen anlayış ve sempatiden kaynaklanan kutsal telkinleri ve esinleri tümüyle bastıracağını hemen fark eder. Kuralcı bir adam ahlâkî yargılarında genel kuralların, sabır gösterme, ayrım yapma, tarafsız olma zahmetine girmeden kendilerini hazır tescilli bir metotla hakkaniyete sevk edeceklerini düşünen ve yalnızca bu kurallarla yönlendiri-

len zihinlerin gözde temsilcisidir." (*The Mill on the Floss*) Şeyler, duruma göre değerlendirilmelidir. Sempati, doğru yargı ve eylem için tek emin rehberdir. Olay örgüleri özgecilik ve bencillik arasındaki ahlâkî çatışmaya ve başkalarına karşı sempatiye ve sorumluluğa dayanır. Eliot'ta etik ve estetik iç içedir. 1859 tarihli bir mektubu etik ve estetiğin ondaki bu iç içeliğini açık kılar: "Eğer sanat insanların sempatilerini genişletmeyecekse, ahlâkî olarak hiçbir şey yapmaz." Eliot, "yeryüzünün acı dolu bilmecesi"ni, yaşamdaki tutkuları ve trajediyi, "düşünen sakin felsefî ruhunun yanı sıra, bütün çabaları, karmaşaları ve sonuçlarıyla yaşamı betimleyen yaratıcı sanatçı ruhu"yla da yorumlar.

S. ANGER, "George Eliot and Philosophy," in *The Cambridge Companion to George Eliot*(ed. G. Levine), Cambridge University Press, Cambridge, 2001; D. ATKINS, *George Eliot and Spinoza*, Salzburg, Institut Für Englische Sprache kund Literatur, Universtat Salzburg, 1978; G. BEER, *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth-Century Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; G. W. COOKE, *George Eliot, A Critical Study of Her Life, Writings and Philosophy*, Kessinger Publishing, 2004; T. DOLIN, *Authors in context: George Eliot*, Oxford University Press, Oxford, 2005; G. ELIOT, *Adam Bede*, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, 1997; G. ELIOT, *Daniel Deronda*, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, 1996; G. ELIOT, *Felix Holt: the Radical*, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, 1997; G. ELIOT, *Middlemarch*, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, 1994; G. ELIOT, *Romola*, Penguin Books, London, New York, 1996; G. ELIOT, *Scenes of Clerical Life*, Penguin Books, London, New York, 1998; G. ELIOT, *Silas Marner*, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, 1999; G. ELIOT, *The Mill on the Floss*, Wordsworth Editions Limited, Hertfordshire, 1995; D. GUTH, *George Eliot and Schiller: Intertextuality and Cross-Cultural Discourse*, Ashgate Publishing, Ltd, Hampshire, 2003; E. S. HALDANE, *George Eliot and Her Times: A Victorian Study*, Kessinger Publishing, 2004; K. L. PANGALLO (ed.), *The Critical Response to George Eliot*, Greenwood Press, Westport, CT., 1994; G. RÖDER-BOLTON, *George Eliot and Goethe*, Rodopi, 1998; J. B. SCHNEEWIND, "George Eliot," *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), vol. 1 Macmillan Publishing and The Free Press, New York, Collier Macmillan Publishers London, 1967; SPINOZA, *Etika*(çev. H. Z. Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006; B. C. WILLIAMS, *George Eliot: A Biography*, Macmillan, New York, 1936;

Ayrıca **bkz.,** COMTE, EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ, EDEBİYAT FELSEFESİ, POZİTİVİZM, SPINOZA.

Mukadder ERKAN

ELIOT, THOMAS STEARNS. Çağdaş şair, oyun yazarı, edebiyat ve kültür eleştirmenidir. Şiirsel dramaya, metafizik şairlere duyulan ilgiyi canlandırmış, toplumsal ve kültürel teoriye katkıda bulunmuştur. Eliot'ın felsefî çalışmaları, şairlik ve eleştirmenlik kariyerini büyük ölçüde etkilemiştir. Eliot'ın eleştirisi, esasen reddettiği felsefeye dayanmaktadır. Metafiziği reddedip, bilimden yararlanan Eliot, temsilcisi olduğu "Yeni Eleştiri"de "mantıksal bir üslûp modeli"ni temel almıştır. Verimli bir gelenek duygusunu yeniden elde etmek amacıyla romantizmin edebiyat teorisini ve pratiğini reddedip erken kaynaklara yönelen Eliot'ın ilk dönem şiirlerindeki bilinç akışında Bergson'un "süre" (*durée*), "hafıza" ve "sezgi" kavramlarının etkisi açıktır. "Gelenek, şiirsel tarafsızlık, nesnel bağlılaşım, analitik kesinlik ve eleştirel nesnellik" gibi kavram ve fikirleri bakımından Josiah Royce, F. H. Bradley ve Bertrand Russell'dan etkilenen Eliot'un "J. Alfred Prufrock'ın Aşk Şarkısı" (The Love Song of J. Alfred Prufrock), "Çorak Ülke" (The Waste Land) ve "Dört Kuartet" (Four Quartets), adlı çalışmaları 20. yüzyıl modernist şiirinin en başarılı örneklerindendir.

Hayatı ve Eserleri

1888 yılında Missouri, St. Louis'de doğan Eliot, Henry Ware Eliot ve Charlotte Chauncey Stearns'ün yedinci ve son çocuğudur. Eliot ailesi İngiliz kökenliydi, dedeleri Andrew Eliot, 17. yüzyılın ortalarında Somerset, East Coker'dan Massachusetts'e göç etmişti. "Ahlâkî tutkulara" ve "belagat yeteneğine" sahip bir kadın olan annesinin Eliot'ın üzerinde büyük etkisi olmuştur. Şiirlerindeki aydınlanma, "şehvet ve arınma ateşleri," "çorak çölde hac yolculuğu" gibi imge ve temalar oğlunun eserlerinde de ortaya çıkmıştır. Çocukluk ve ergenlik çağlarını St. Louis'de geçiren Eliot'ın başarılı bir iş adamı olan babası, 1896'da Massachusetts, Eastern Point'te Gloucester limanını gören geniş bir ev yaptırdı. Bu New England sahiline yapılan gezilerin anıları, eserlerindeki pek çok imgenin kaynağı olacaktı. Eliot 1898-1905

yılları arasında St. Louis, Smith Academy'de eğitim gördü. Burada üniversite yıllarına hazırlanırken Latince, Yunanca, Fransızca ve Almanca da çalıştı. 1905'te, ilk düzyazı ve şiir örnekleri Smith Academy'nin okul dergisinde yayınlandı. Mezun olduktan sonra, ailesi onu bir yıllığına Massachusetts, Milton Academy'ye gönderdi. Orada daha sonra *Çorak Ülke*'yi yayınlayacak olan Scofield Thayer ile tanıştı. 1906'dan 1909'a kadar Harvard'da öğrenim gören Eliot, üniversite diplomasını bu ünlü üniversiteden aldı. Öğrenciliği sırasında, Conrad Aiken ile arkadaşlık kuran Eliot'un, ilk şiirleri sonradan editörü olacağı öğrenci edebiyat dergisi *Harvard Advocate*'te yayınlandı. (Bu şiirler *Poems Written in Early Youth* [İlkgençlik Şiirleri] başlığıyla John Hayward tarafından derlenip 1950'de yayınlanacak, 1969'da *The Complete Poems and Plays of T.S.Eliot* [T. S. Eliot'ın Bütün Şiirleri ve Oyunları] adlı kitapta yine ortaya çıkacaktır.) 1910'da Harvard'dan master derecesi alan Eliot, 1910-1911 öğretim yılını Paris'te geçirdi; Bergson'un eserlerini inceleyip, onun College de France'daki derslerine katıldı ve Avrupa'yı dolaştı. 1911'de Harvard'da doktora programına kaydoldu. Burada Bradley, Budizm ve Hint filolojisi (Sanskritçe ve Pāli dili) çalışan Eliot, Harvard'dayken, Paris'le ilgili imgeleri, Londra'ya dair imgeleri için bir model oluşturacak olan Charles Baudlaire'i, Arthur Symons aracılığıyla edebiyatta Sembolist akımı ve Jules Laforgue'u keşfetti. Dante'den çok etkilendi. Bu dönemde Eliot *"belle époque*'un ruhsuz eğlenceleriyle daha sonra modernite olarak tanımlanan şeyin bir parçasını oluşturan yaşam ve sanat hakkında yeni, kaygılı bir ciddiyetin dışavurumlarının birbirine karıştığı bir Avrupa" ile karşılaşmıştı. Bu bağlamda "modern bireyin hüsranını ve güçsüzlüğünü" gösteren, "engellenmiş arzuları ve modern yanılsamaları" temsil eden "J. Alfred Prufrock'ın Aşk Şarkısı", 1910-11 yılları arasında kaleme alınmıştı. 1914'e kadar Harvard'da kalan Eliot, felsefe bölümünde öğretim asistanı olarak görev yaptı. Verdiği dersler, sembolik mantıktan Hint metafiziğine kadar pek çok felsefî konuyu içeriyordu. Bir süre Üniversite'nin Felsefe Topluluğu'nun başkanı olarak çalıştı. Danışmanlığını Royce'un yaptığı doktora çalışmasının konusu olarak Bradley'in felsefesini seçti. Royce, Bradley gibi bir idealist olmasına ve düşüncesinde ayrıksı bir Hristiyan ve gelenekçi boyut bulunmasına rağmen, Eliot'la karşılaşmadan önce güçlü bir pragmatist yönelim kazanmıştı. C. S. Peirce'den etkilenen Royce yeni felsefesini "mutlak pragmatizm" olarak adlandırıyordu. William James ile birlikte Royce'un pragmatizmi, Eliot'ın tezinin pragmatist boyutunu ve Eliot düşüncesinin pragmatist eğilimini beslemiş olabilir.

1914'te Oxford, Merton College'da öğrenimine devam etmek için burs kazanan Eliot, önce felsefe alanında bir yaz programına katılmayı plânladığı Marburg'a (Almanya) gitti. Ancak I. Dünya Savaşı çıkınca Londra'ya, oradan da Oxford'a geçti. Merton'da hayal kırıklığına uğradı ve bir yıl daha kalmak istemedi. Üniversite kariyeri boyunca Royce'un yanı sıra George Santayana, Irving Babbitt, Henri Bergson, C. R. Lanman, Russell, G. I. Gurdjieff ve Harold Joachim'den dersler aldı. Londra'da aralarında Ezra Pound'un da yer aldığı pek çok edebî şahsiyetle dostluk kurdu. Pound "J. Alfred Prufrock'ın Aşk Şarkısı"nın, 1915'te *Poetry*'de yayınlanmasını sağladı. Aynı yılın yazında Vivienne Haigh-Wood ile evlendi. Kısa süreliğine Amerika'ya ailesinin yanına gitti. Vivienne ile evliliğinden kısa bir süre sonra Eliot ve Russell'ın dostluğu derinleşti, Eliot ve karısı, Russell'ın Londra'daki dairesinde hep birlikte yaşamaya başladılar. Bazı eleştirmenler Vivien ve Russell arasında bir ilişki olduğunu iddia ederler. Bu iddia doğrulanmamakla beraber Russell'ın, çiftin mutsuz evliliğinde önemli bir rol oynadığı açıktır. Vivienne hem fiziksel hem zihinsel açıdan çok sağlıklı biri değildi (nitekim, 1935'te bir akıl hastahanesine yatırıldı).

Ailesinin akademik başarı beklentileri Eliot'ın üzerinde bir yük oluşturuyordu. Onlara verdiği sözü yerine getiren Eliot, tezini tamamlayıp 1916'da Harvard'a gönderdi. "F. H. Bradley Felsefesinde Deneyim ve Bilginin Nesneleri" başlığını taşıyan tez kabul edildi. Royce, tezi "uzman işi" olarak tanımladı. Ancak Eliot'ın sözlü savunma için geri dönemeyişi (savaş koşulları yolculuğu tehlikeli kılıyordu), onun felsefe alanında doktora derecesini almasını önledi. Tez, sonradan, 1964'te *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley* [F. H. Bradley Felsefesinde Bilgi ve Deneyim] başlığıyla

yayınlandı. Eliot, 1915-17 yılları arasında geçinmek için çeşitli işlerde çalıştı. Öğretmenlik yaptı, kitap incelemeleri kaleme aldı. 1916-19 yılları arasında Londra Üniversitesi'nde kadrosuz öğretim görevlisi olarak çalıştı. 1917'de Londra'da Lloyds Bank'ta görev aldı. 1922 yılında *Criterion* dergisini kurdu. "Çorak Ülke" adlı meşhur şiiri 1922 yılında *Criterion*'da yayınlandı.

1925'te Lloyds'tan ayrılıp, (adı daha sonra Faber and Faber olarak değişecek olan) Faber and Gwyer yayınevinde editör olarak çalışmaya başlayan Eliot, 1927'de İngiliz vatandaşı oldu ve Anglikan mezhebine geçti. 1930'larda makaleler ve şiirler yazmaya devam etti. O, işte bu dönemde pek başarı getirmeyen oyunlar da kaleme aldı. Bu oyunların en dikkate değer olanları *Murder in the Cathedral* [Katedralde Cinayet, 1935] adlı oyun ile *The Coctail Party* [Kokteyl Parti, 1950] adını taşıyan felsefî komedi'dir. Bir çocuk şiirleri derlemesi olan *Old Possum's Book of Practical Cats* [*Yaşlı Sıçanın Pratik Kediler Kitabı*, 1939], Andrew Loyd Webber'in *Cats* [*Kediler*, 1981] adlı müzikalinin esin kaynağı olmuştur.

Eliot, Vivienne'den ayrılmak istiyordu. Harvard Üniversitesi ona, 1932-33 öğretim yılında profesörlük görevi teklif ettiğinde kabul etti. Vivienne'i İngiltere'de bırakarak, Amerika'ya yerleşti. Nitekim, 1933 yılında Amerika'ya döndüğünde, karısından resmî olarak ayrılmış durumdaydı. Vivienne kapatıldığı akıl hastanesinde 1947'de öldü. Bu sırada Eliot, İngiltere'nin en etkili eleştirmeni ve şairi olmuştu. 1948'de Nobel Edebiyat ödülünü aldı. 1946-57 yılları arasında editör ve eleştirmen John Davy Hayward ile bir daireyi paylaştı. 1957'de Esmé Valerie Fletcher ile evlenen Eliot, 1965 yılında Londra'da amfizemden öldü. İsteği üzerine cesedi yakıldı, külleri East Coker'daki St. Michael Kilisesi'ne götürüldü.

1915 yılında İngiltere'de kalmaya karar vermesi ve doktora sınavı için Harvard'a dönememesi, Eliot'ın kariyerini çok etkilemiştir. Özellikle bu dönemde kendini tanıma ve tanımlama çabasına giren Eliot, nitekim 1928'de, *For Lancelot Andrewes* [Lancelot Andrewes İçin] adlı eserinin önsözünde inançlarından şöyle söz eder: "[Kitaptaki makalelerin] genel bakış açısı edebiyatta klasist, politikada royalist, ve dinde anglo-

Thomas Stearns Eliot

katoliktir." Bu ifadeler büyük bir paradoksu da beraberinde getirir: Eliot, edebiyatta dönemin en radikal ismiyken, toplumsal görüş açısından en muhafazakâr olanıydı. Eliot, bundan böyle açıkça ortodoks bir Hristiyan olarak yazacaktı. İlgisini edebiyata yöneltmekle birlikte, felsefe üzerine bir dizi makale ve inceleme yayınladı. Toplumsal ve kültürel teori üzerinde etkili yazılar kaleme aldı. Leibniz ve Bradley üzerine *The Monist*'te iki makalesi ve *International Journal of Ethics* ve *New Statesman*'da felsefî kitaplar üzerine çeşitli incelemeleri yayınlandı. Eliot, aynı dönemde edebî eleştiri alanında da makaleler yazmaya başladı. Bu makalelerin bir kısmı daha *The Sacred Wood* [Kutsal Orman, 1920] adlı eserde bir araya getirildi. Bu eleştiriler, onun şair olarak tanınmasından önce, önemli bir eleştirmen olarak tanınmasını sağlamıştı. Erken dönem edebî eleştirisini, bir bütün olarak felsefeyi temelden yoksun bırakan bir metafizik eleştirisine çevirdi.

Görüşleri

Eliot, aslında 20. yüzyıl Anglo-Amerikan felsefesindeki temel gelişme doğrultusunu büyük ölçüde yansıtan bir felsefî gelişmenin içine girmişti. Bu gelişme çizgisi, "erken bilimsel realizm ve Hegelci idealist geleneğe

karşı Bradley tarafından temsil edilen bir karşı çıkışın esinlediği pozitivist nesnelcilik ile başlar, ancak sonra beşerî kavrayış ve anlamanın hermeneutik, tarihselci ve pragmatik karakterinin bilincine varma düzeyine yükselir." Bradley üzerine yoğun akademik çalışmasından sonra gelen eleştirel kariyeri ve kendisinin düzyazıda ve şiirde Bradley'in etkisini kabul etmesi, Bradley felsefesinin Eliot'ın eleştiri pratiğinde ve teorisinde önemli bir yere sahip olduğunun bir göstergesi olarak alınır. "Bir şeyin anlamının aslâ özerk biçimde verili olmadığı, her zaman daha geniş bir bütün içinde aldığı yerin ve diğer şeylerle karşılıklı ilişkisinin işlevi olduğu bir organizmacılık" şeklinde tanımlanabilen Bradley'in Hegelci holizmi, Eliot'ın gelenek teorisine fazlasıyla uygun düşer. Bu teoride, bir şairin ya da bir sanat eserinin anlamı, onun gelenekteki bütün diğer unsurlarla ilişkisine dayanır.

Eliot'ın Bradleyci tezi pragmatik bir idealizmi öne çıkarmaktadır: "Ortak dünyamızın varlığı, geleneğin hem sunduğu hem de dayandığı bir istikrara katkı yapmamıza bağlıdır, ama esas kastettiğimiz ve düşündüğümüz şeyle ilgili olarak istikrarlı bir uzlaşıma katılmamıza dayanır." Gelenek teorisi bu tür bir idealizmle desteklenir. Dünyamız, "temsil edilen, tasarlanan tek bir dünya bulunduğu için, sadece bir dünyadır." Ve elbirliğiyle yapılan bu uzlaşma, deneyimle ilgilenme yönündeki ortak pragmatik bir amaçla harekete geçirilir. Sıradan bir nesnenin varlığı "[onun] anlamlarını kavrayışımıza dayanır ... ve bu anlamlar nihayetinde pratiktir." Böylece Eliot'ın tezinde ana temayı oluşturan "gelenekle sürekli uzlaşma" fikri, yalnızca edebiyat için değil, bütün düşünce ve aslında gerçeklik için de temel oluşturur. Tez, "dünyaya ilişkin insan deneyiminde dünyanın, her zaman bireysel bir perspektif ya da Bradley'in deyişiyle 'sonlu merkez' tarafından deneyimlendiği" olgusundan doğan solipsizm sorunu üzerine derinleşir. "Bireyin entelektüel yaşamı, bu tür sonlu merkezlere ilişkin değişken bir diziden ibarettir ve onun merkezlerinin diğerleriyle ve hatta kendileriyle uyumlu olmasının ve böylece insan deneyiminin ya da benliğinin başkaları tarafından anlaşılmasının da garantisi yoktur." İçsel yaşam iletişimi, cesur bir "inanç eylemi"dir ve "ruhun yaşamı, tutarlı bir dünya düşünümünden değil, ancak uyumsuz ve birbirine karşıt dünyaları birleştirmek ve uyumsuz bakış açılarını mümkün olduğu ölçüde kuşatıcı ve dönüştürücü yüksek bir bakış açısına geçmekten ibarettir." 1926'da, Bradley üzerine bir makale yayınlayan Eliot, bu makalede özellikle Bradley'in faydacılık eleştirisini överken, onun felsefesini "genel, uygar ve evrensel bir felsefe" olarak tanımlamıştı.

Öte yandan Eliot'ın erken eleştirisi, tezindeki Bradleyci felsefeden de radikal biçimde farklılık gösterir. Bradley'in felsefesi empirist düşünceye dönük radikal bir karşı çıkış ve reddiyeden yola çıkar: Bu felsefe, bir olgular çokluğunun varlığını göz ardı etmekle kalmayıp, analiz metodunu da reddeder. Olgular "salt soyutlamalar olarak mahkûm edilir; analiz, özünde bölünemeyen bir bütün olan gerçekliğin, deforme edici bir değişimi" olarak eleştirilir. Bu tür bir tutum, Eliot'ın bu iki nosyonu (olgular ve analiz) sürekli olarak savunmasıyla ve "bütün bilgi ... algıdadır" ampirik bakış açısıyla belirlenen erken eleştirisiyle uyuşmaz. Eliot'a göre, eleştirel zekâ "duyumların ilke ve tanımlama noktasına kadar analizi"dir. *Kutsal Orman*'da ve dönemin diğer eleştirilerinde Eliot, "eleştirel tutumun, analiz etme çabası olduğunu" ve eleştirmenin "olgulara [ilişkin sunumu] değerin hizmetinde olduğu için, bir olgu duygusuna" gereksinim duyduğunu söyler. Bradley'in olgulara dönük reddiyesiyle birlikte alındığında, Eliot'ın tezi, bütün hakikatin "yalnızca bir yorum" olduğunu ve böylece "tarihçi, edebî eleştirmen ve metafizikçi [tarafından yapılan] ... yorum türü"nde gerekli değerin bulunduğunu olumlar.

Bununla birlikte Eliot'ın erken eleştirisi, şu iddialarıyla bir çelişki meydana getirir: "Sanat eseri yorumlanamaz, yorumlanacak hiçbir şey yoktur" ve "eleştirmenin başlıca görevi, okurun bilmediği varsayılan yararlı tarihsel olguların sunumudur." Artık "yorum, gerçekte yorum olmadığı zaman, yani yorum olmaksızın gözden kaçabilecek olguları açıklamakla yetindiği zaman meşrudur." Eleştirmen, hem "olgularıyla uğraş"malı hem de şiirin "açıklanarak bir olgu durumuna indirgenmiş 'bulanık' duygularına ve anlamlarına sahip olmaya" çalışmalıdır. "Olguların ve yorumların değerlerinin çarpıcı ters çevrimi ile özel, öznel ve içsel olanın ve kamusal,

nesnel ve dışsal olanın değerliklerinin ters çevrimi benzerlik gösterir. Eliot'ın tezi, "içsel ve dışsal", "öznel ve nesnel" arasındaki "ayırıma" dönük reddiyeyi ile şu katı tez ile birleştirir: "Bütün önemli hakikatler özel hakikatlerdir" ki, "bunlar kamusal hâle geldiklerinde hakikat olmaktan çıkarlar." Onun erken eleştirisi çarpıcı biçimde nesnelliği, paylaşılan kamusal hakikati ve "dışsal otorite"yi "içsel ses"in öznelliğinden ayırır, birincisini yükseltirken ikincisini reddeder. Bu farklılığın nedeni, "akademik epistemolojiden pratik eleştiriye dönüş" şeklinde yorumlanabilir. Daha güçlü bir açıklama ise, "Russell'ın ve onun 'mantıksal atomculuk' etiketi altında İngiliz felsefesine egemen olduğu 1914-24 arasındaki mantıksal, analitik ampirizminin etkisidir." Russell'ın kişiliğinden ve ününden etkilenen Eliot, 1914'te Harvard'da büyük filozofun sembolik mantık derslerine devam etmiş, fakat sonradan bu derslerle yeterince ilgilenmeyip, Russell'ın gerçeklik görüşünü şüpheyle karşılamaya başlamıştı.

Onun bu düşüncesi İngiltere'ye gittiğinde değişti. Russell İngiltere'de yeni felsefe dalgasının lideri olarak tanınıyordu ve Oxford'daki ilk döneminden sonra Eliot, Russell'ın *Matematiğin İlkeleri*'yle (*Principia Mathematica*) yakından ilgilendi. Birkaç yıl boyunca Russell'ın görüşlerini inceledi. Russell'ın analitik felsefesi, katı eleştirel düşüncenin bir paradigması olarak Eliot'ın erken eleştirisine hizmet etti. 1917-20 yılları arasında kaleme aldığı makalelerde, Russell felsefesini öven Eliot, "modern toplumun canlı bir topluluk duygusundan ve ruhsal bir merkezden yoksun olduğuna" inanıyordu. Bu inanç, "Çorak Ülke"nin temelini oluşturdu. Şiirdeki ülke, manevî köklerinden çok uzaktaki modern Avrupa kültürüdür. İnsanlar tecrit edilmiştir, ilişkiler kısır ve anlamsızdır.

Russell'ın Eliot'ın dil anlayışında da katı ampirik bir etkisi olmuştur. Duyu algısı, dilin ve bilginin temel kaynağıdır. Sözcükler anlamlarını, göndermede bulundukları nesnelerden alırlar ve temel nesneler, duyumlar ya da "duyu-verileri"dir. Bilim, hakikate ulaşmada felsefî akıl yürütmeden daha üstün olup, ampirik olguların spekülasyona ve yoruma tercih edilmesi gerekir. *Kutsal Orman*'da şairler, duyumları ifade güçlerine göre değerlendirilir. "Yalnızca bilginin değil, fakat duygunun temeli de algıdadır" ve "bütün düşünce ve dil, nihayetinde birkaç basit fiziksel harekete dayanır." Eliot'ın erken eleştirisi felsefeye karşı bir hoşnutsuzluk ve bilime karşı bir hayranlık duyar. "Kusursuz Eleştirmen"de (*The Perfect Critic*) "felsefi" sıfatını, spekülatif felsefenin belirsiz, soyut boş sözcülüğüne göndermede bulunmak için kullanır: "Felsefî kelimesini felsefenin bilimsel olmayan unsurları için kullanıyorum ... Eğer kelimelerle uğraşmak filozoflara has bir şey olsaydı, bu pek zararlı olmazdı. Fakat onların başlattıkları yozlaşma başka sahalara da uzandı." Bilimin felsefî spekülasyona üstünlüğü hem Russell'da hem Eliot'ta ampirizmin, yoruma karşı katı olgulara üstünlük tanımasına dayanmaktadır. Russell gibi Eliot da olguların sıkıcı olabileceğini kabul eder, "ancak olgu bozulmaz ve tahrif edilmez." Oysa yorumlar "gerçeğin tahrif edicileri olup, hakikatten çok kanaat ya da kuruntu üretirler."

Buna rağmen, Russell'ın Eliot üzerindeki felsefî etkisinin kısa sürdüğü söylenebilir; nitekim o, 1927'de Russell'ın bilimsel felsefesinin "kaba, ham ve taşralı" olduğu ve "bilgelikten" yoksun bulunduğu şeklinde eleştiriler kaleme alır. Bununla birlikte bilimsel realizm, Eliot'ın erken nesnel eleştiri teorisi için önemli sonuçlar doğurmuştu. Eliot nesnellik sorunuyla uğraşırken, bilimsel realizmden, öznelin kaçınılmaz rolünü ve değerini kabul eden hermeneutik tarihselciliğe geçecekti. Onun nesnellik üzerine erken vurgusu, hem şiir hem de eleştiri ile ilgiliydi. Nesnel bağlılaşım nosyonu sanatın kişisel bir ifade olmamasını, nesnel evrensel sembollerle çalışması gerektiğini öne sürer.

Bununla birlikte, nesnel bağlılaşımın pragmatik değeri ve Eliot'ın bu önermeyi izlemediği konusunda eleştirel tartışmalar vardır. "Nesnel bağlılaşım," "tarafsız şiir teorisi" gibi ünlü teorilerinin yanında, onun şu argümanları da dikkat çeker: "Eleştirmenler tarafsız kişilerdir ... yazarlarla yakınlık kurmaktan kaçınırlar." "Nesneyi gerçekten ne ise o olarak görme eleştirel idealini gerçekleştirmek, bütün kişisel duygu hâllerinin ayıklanmasından sonra ortaya çıkan saf bir düşünümü gerektirir." Nesnellik düşüncesi ya da nosyonunun iki modeli vardır: "Bağımsız dışsal nesneyle tam bir mütekabiliyet ve

yeterli uygulayıcılar topluluğunda bir yargı birliği. İlk nosyon nesneyi ne ise o olarak gören bir tanrısal bakışa ulaşmak için, bütün sınırlı kişisel perspektifleri aşmayı amaçlar." Bu olanağı reddeden ikinci nosyon ise, "nesnelliği ya da tarafsızlığı, geniş ölçüde paylaşılan ve bu yüzden kişisel olmaktan daha öte olan perspektiflerle uyum olarak görür." Eliot'ın erken döneminde nesnelliği koruma mücadelesi, şair ve eleştirmen olarak gereksinimlerini karşılamak ve felsefî inceleme ve şüpheci sorgulama bağlamında nesnel bir duruşa erişebilmek için bu iki nosyon arasında salınır.

Tarafsız şiir teorisine odaklanan "Gelenek ve Bireysel Deha"da Eliot nesnelliği, "canlı bir gelenek ve bunun sağladığı mutabakat" üzerine temellendirerek başlar. Ancak bu temellendirmenin bazı zayıf noktaları da vardır. İlkin "bu tür nesnellik, dogmatik, uzlaşımcı muhafazakârlığa dönüşerek yozlaşabilir." Öte yandan gelenekteki uzlaşımın, ortak ilkelerde açık biçimde dile getirilememesi nesnellik temelini belirsiz kılar. Aslında Eliot "geleneğin zaten çok güçsüz, karmaşık olduğunu ve desteklenmeye gereksinim duyduğunu" düşünür. "Yeni uzlaşmalara zorlamak ve böylece geleneği canlandırmak için, zayıflayan geleneksel mutabakat çerçevesi dışında güçlü bir şeyin bulunması gerekir." Burada Eliot "bağımsız nesneleri yansıtan mütekabiliyet olarak bilimsel realizmin nesnellik modeline döner." Aynı mütekabiliyet modeli açıkça "kişisel sınırlardan arınmış nesnel, tanrısal bakış açısı eleştirel idealine de ilham verir. Ancak bu model, nesnellik nosyonu standardının erişilebilirliğiyle ilgili epistemolojik sorunlarla aşındırılır. Gerçekten ne ise o olan nesneyi, kendisini görme tarzlarımızdan nasıl ayırabiliriz?" "Salt nesnenin genel olarak izlendiği tarz -salt duyuverilerine ya da imgelere yoğunlaşarak ve geleneksel ve kişisel yoruma ilişkin deneyimle- paradoksal biçimde bizi kendi izlenimlerimize ve iç dünyamıza geri döndürerek sona erer. Çünkü yorumlanan duyu verilerimiz, bizimdir ve onların başkasına ait olmaları gerekmez." Ayrıca, Eliot'ın Russell'ı izleyerek kaydettiği üzere, duyu verileri inkâr edilemezdir, çünkü onlar "doğrudan deneyim olarak ne doğru ne de yanlıştır."

Eliot "Eleştirinin İşlevi"nde (*The Function of Criticism*) geleneğe dayalı bir uzlaşma modeline döner ve nesnelliği tarafsız bir nesneye değil, ortak görüşlere ve pratiklere göre konumlandırır: "Ortak etkinlik" ve "doğru yargının ortaklaşa izlenmesi" için "ortak miras," "ortak neden" ve "ortak ilkeler." *After Strange Gods* [Tuhaf Tanrılardan Sonra, 1934], aslında onun edebî eleştirisiyle toplumsal ve kültürel eleştirisi arasında bir köprü kurar. Kitabın alt başlığı, "Modern Sapkınlığın Elkitabı"dır. Kitabın argümanı, "gelenekten yoksun olan modern yazarların özel ya da ezoterik inanç sistemleri kurduğu ve ortak bir dil ya da imgeleme sahip olmayan modern yazarların deneyime zorlandığı" yönündedir. "Zaten zor olan ortak anlam mücadelesi şimdi daha da zorlaşmıştır. Bu iletişim başarısızlığı, bütün topluma derinden zarar vermektedir." Yazarın görevi, toplumunun dilini geliştirmektir. "Yaratıcı eser, yazıldığı dilin bütün geleneğinden ve tarihinden başlayan ve bunların farkında olan eserdir." Gelenek ortaklığı, herhangi verili bir kişinin ya da dar bir grubun özel bilincinin ötesine geçer ve böylece bizim dışımızda nesnel biçimde bir şeyin, Eliot'ın alay konusu ettiği "içsel ses"ten daha güven verici bir şeyin varlığını bildirir. Ancak sorun, geleneğin belirlediği mutabakatın nasıl kavranacağı ve korunacağıdır.

Onun gözünde açık ilkelerle kodlama, canlı bir geleneği dogmatik, muhafazakâr gelenekçilik içinde katılaştırma riskini taşır. Öte yandan formülleştirilmiş kriterler olmaksızın geleneksel uzlaşma duygumuzdan ortaya çıkan nesnel fikirler ile "içsel ses"e dayalı fikirler arasında nasıl ayrım yapılır? Her hâlükârda "biçimsiz çağ"ımızda şiirin ve eleştirinin doğası ve geleneğin bozulması, ortak ilkeler dizisini formülleştirmeye olanak tanımaz. Eliot, doğurduğu sorulara tatmin edici yanıtlar bulamadığından nesnelciliği *The Use of Poetry and The Use of Criticism* [Şiirin Yeriyle Eleştirinin Kullanımı]'nda reddeder: Edebiyatı değerlendirmek, "insanın diğer ilgilerinden ve tutkularından tecrit edilemez ... ve insanın benliği sınırlı olduğu için sınırlandırılmak zorundadır." Nesnellik, şiir deneyimimizi değersizleştirir, şiir deneyimi kişiselliği gerektirir. Şiirin anlamına ancak kişisel bir tutumla erişilebilir. Kişisel olana bu bağlılık, *The Frontiers of Criticism* [Eleştirinin Sınırları, 1958]'de yeniden onaylanır: Şiirin anlamı, ne yazara ait bir niyetle

ne de tarafsız bir metinsel anlamla eşdeğerdir; bir dereceye kadar kişisel bir meseledir ve okurdan okura değişir; bir şiirin anlamı "onun, farklı duyarlıktaki okurlara anlatmak istediği şeydir" ve "geçerli bir yorum ... onu okuduğumda duygularımın bir yorumu olmak zorundadır". Üstelik "okuyucunun şiire getirdiği yorum, yazarın yorumundan farklı, aynı derecede geçerli ve hatta daha iyi de olabilir ... Farklı yorumlar, bir şeyi farklı açılardan gören kısmî açıklamalar olarak düşünülebilir" ("Şiirde Musiki").

Eliot'ın, erken bilimsel nesnelciliğinden kişisel kavrayışın kaçınılmazlığını ve değerini vurgulamaya yönelmesi, "temelci realizmden hermeneutik tarihselciliğe ve çoğulculuğa bir geçişi temsil eder ve bu, çağdaş felsefede önemli bir evrimdir." Eğer insanî sorgulamada nesnellik, şeylere ilişkin mutlak tanrısal görüş olarak kavranamıyorsa, bakış açılarında bir çoğulluk en azından ilkece kabul edilebilir. "Fark, kabul edilebilir ve yaşamın her alanında bütüncül uzlaşmanın en yüksek ideal olması gerekmez." Anglo-Amerikan filozofların (örneğin Rorty, Putnam, Williams) "çoğulculuğun değerini" ve kıta filozoflarının "başkalığın üstünlüklerini" vurgulamaları gibi, Eliot da kültür anlayışında "birlikteki çeşitlilik" idealini vurgular: "Çeşitlilik, birlik kadar önemlidir." Geç döneminde Eliot'a göre, perspektif farkı, farklı toplumsal-tarihsel koşullardan dolayı verili değildir, ancak üretici gerilimi daha zengin bir kavrayış ve daha zengin bir deneyim sunar. Çoğulculuğa ve öznelin kavranışına doğru bu hareket, Eliot'ın yorumla ilgili görüşünü de açıklar. "Radikal nesnelcilik, nesneyi gerçekten kendinde şey olarak görmeyi amaçlar; oysa bir şiiri yorumlamak daima -en azından metni ve metnin deneyimini yeniden yapılandıran ve bağlamsallaştıran- ilave sözcükler ve yorumsal perspektiflerin çoğulluğunu sunarak nesne-şiirin ötesine geçer."

Eliot'ın erken nesnelciliği, "sadece olguları vurgulamak adına, yorumun meşruluğunu reddederken, nesnelcilikten vazgeçmek yorumun merkezî rolünün ve kişisel özelliklerin olumlanmasını sağladı." "Yorumlama dürtüsü temeldir, zorunludur ve yalnızca paylaşılan geleneksel anlamların ortaklığıyla değil, bize ait özel durumlar ve ilgilerle de yapılandırılır ve yapılandırılmalıdır." Yorum ne nesneldir ne de maksimum mutabakatı amaçlar; "geçerli bir yorum ... aynı zamanda onu okuduğumda kendi duygularımın da bir yorumu olmalıdır" ve bir yorumu değerli kılan şey de, onun benim yorumum olmasıdır. Wittgenstein gibi Eliot da, dilin toplumsal kullanıma dayanmasından dolayı, dilin anlamının tarih boyunca hitap ettiği farklı konumlar ve uygulamalar aracılığıyla değiştiğine inanır. Aslında "diskürsif pratiğimizi ya da dil oyunumuzu değiştirdiğimizden, bir ifade aynı tarihsel dönemde bile anlamını değiştirebilir." Eliot "bir 'tek' çağdaş edebiyat eleştirisi alanında bile, bu tür oyunların çoğulluğunu kavramıştır": "Eleştiri birtakım farklı türlere ayrılmış görünüyor." Tarihselcilik, zaman içinde inançlarda, amaçlarda, yöntemlerde, sözdağarlarında ve standartlarda köklü değişimlere işaret eder. Eliot, değişimin kaçınılmazlığıyla birlikte, farklılığın kaçınılmazlığını da kavrar. Farklı görüşler ve pratikler, tarihsel olarak farklı topluluklarda rasyonel haklılaştırım bulabilir.

Buna göre, "üç temel fikir, anlaşılabilirlikleri için Eliot'ı edebî anlama ve kavrayış açısından tarihselci çoğulculuğa zorlar. Bunlardan ilk ikisi temel özellikleri olarak insanın sonluluğu ve konumlanmışlığıdır ki, bunlar anlamayı koşullandırır. Üçüncüsü, zaman içinde insanın değişkenliğiyle ve onun bu değişkenliği ve zamansallığı algılayışıyla ilgilidir. Konumlanmışlık, insanın zamansal-mekânsal, toplumsal-tarihsel dünyanın bir parçasında daima umarsız yerleşmişliği fikrini ifade eder." Bu fikir, Wittgenstein'ın "tümüyle düşüncenin ve dilin anlaşılabilirlikleri için somut toplumsal bir bağlamda yaşadığımızı, dil oyunlarının çoğulluğunda ifade edilen belli bir 'yaşam biçimi'nde ikamet ettiğimizi" önvarsayan argümanında gizlidir. Heidegger'in merkezî nosyonu *Dasein* da konumlanmışlık fikriyle ilişkilidir: "Dünyanın ortasında ve somut tarihsel konumda 'orada-olmak'". Bu fikir, Gadamer'in hermeneutik felsefesinde de merkezî bir yer işgal eder. Eliot bu konuda şunu öne sürer: "Kapasitelerle değilse bile koşullarla sınırlıyız", "belirli yerlerde ve belirli zamanlarda belirli insanların sınırlarıyla sınırlıyız". "Sonluluk, konumlanmışlığın bir sonucudur" ve bunun tarihselci hermeneutik açısından anlamı, basit bir ahlâk meselesinin ötesine gider. Perspektiflerimiz daima "mekânda ve zamanda var olan sınırlı ve sonlu insanların" perspektifle-

ridir; "içinde bulunduğumuz konumun yüklediği ufuklarla sınırlıdır ve felsefî düşüncenin kendisini zamanın, uzanım ve tarihsel konumun dışına yerleştirmesi ve böylece tanrısal nesnelliği yakalaması imkânsızdır."

Aslında Eliot'ın da işaret ettiği üzere "ölümlülüğümüz, bütün olası perspektifleri deneyip perspektif sınırlılığının üstesinden gelmemizi olanaksız kılar" çünkü deneyim için zamanımız çok sınırlıdır ve dünya devamlı değişmektedir. "Sonlu ve konumlanmış görüşümüz daima taraflıdır ve yargımız her zaman önyargılıdır." Sonlu konumlanmışlık fikri, "bilişsel sınırlanmayı ve yanılabilirliği" ima ettiği gibi, şu anlamı da taşır: "Bir konumun gereksinimleriyle şekillenmek ve bu gereksinimlere hizmet etmek, insan anlayışı için kötü bir şey değildir, çünkü anlama ve kavrayışın rolü, dünyada konumsal ve pragmatik gereksinimleri olan insanın iyiliğine katkıda bulunmaktır." Önyargı ve bakış açısı, yalnızca sınırları değil, anlamanın zorunlu yönelimini ve yapısını da sunar. Perspektifin ve beğeninin sınırlarına odaklanmadan gerçek bir değerlendirme olanaksızdır.

Anlama insanın sonlu konumuyla koşullandığı gibi, konum da zaman ve tarih tarafından koşullanır ve bu, anlayışımızı değiştirir. *Şiirin Yeriyle Eleştirinin Kullanımı*'nda Eliot genel toplumsal değişikliklerin sonucu olarak şiir ve eleştiri anlayışımızın da tarih boyunca önemli değişiklikler geçirdiğini gösterir. Gademer de daha sonra aynı noktaya değinecek ve şöyle diyecektir: "Her çağ aktarılan bir metni kendi tarzında anlamak zorundadır, çünkü 'bir metnin gerçek anlamı' yalnızca yazarla ve yazarın aslen hitap ettiği kişilerle sınırlanmaz, daima yorumcunun tarihsel konumuyla ve bu yüzden nesnel tarih akışının bütünlüğüyle de kısmen belirlenir." Eliot'a göre, "tarih şuuru, sadece 'geçmişin' geçmişliğini bilmek değil, fakat onun 'hâl'de de var olduğunu anlamak demektir." Eliot ve Gadamer'e göre, "orijinal yazara ait anlamı yeniden elde etmeye çalışmanın beyhudeliği, epistemolojik olduğu kadar normatiftir." Anlama daima konuma bağlı olduğundan ve değişen dünya sürekli yeni konumlar ve koşullar yüklediğinden dolayı, geçmiş yorumlarımıza, değerlendirmelerimize ve inançlarımıza katı biçimde bağlı kalamayız. "Zamanın yerleşik dogmaya başkaldırışı, Eliot'ın, geleneğin sürekli olarak yeniden-yorumlanmak zorunda olduğunu ve korunmak için gözden geçirilip düzeltilmesi gerektiğini vurgulamasının bir nedenidir." "'East Coker' şiirinde belirttiği üzere, zamansal değişimin şoku insanın bütün ampirik bilgisinin sınırlarını vurgular."

Eliot'ın temel teorik eseri olarak kabul edilen *Notes Towards the Definition of Culture* [Kültürün Tanımına Yönelik Notlar, 1949]'da onun kültür üzerine görüşleri ayrıntılı biçimde yer alır. Eliot kültürü üçe ayırır: "Bireyin kültürü, grubun kültürü, tüm toplumun kültürü." Bireyin amacı bir grubun amacı, bir grubun amacı bütün bir toplumun amacı olarak görülmemelidir. Bu argüman, Eliot'ın "azınlık kültürü adı verilen şeyi ve eğitimde eşitlikçi öğretiler eleştirisini teorik bir biçimde meşrulaştırmasına karşılık gelir. Bütün bir toplumu belirli bir grubun kültürel görevlerini gerçekleştirme yönünde eğitmek yanlıştır. Ayrıca her bir kültür türü, diğer kültür türleriyle bağlantılı olmak zorundadır." Toplumsal örgütlenmenin geleneğe dayanması gibi, grup da toplumun yaşam tarzına dayanır. Yine bireyin kültürü, grubun kültüründen ayrılamaz. "Genellikle kültür olarak adlandırılan şey -din, sanatlar, yasalar ve entelektüel etkinlik- bütün bir kültürün, bütün bir yaşam tarzının bilinçli ifadesidir."

Eliot, buradan sonuç olarak "bir toplumun bilinçli kültürünün korunması ve yayılmasının bir elit gruba, lâyıkıyla seçilmiş bir uzmanlar grubuna tahsis edilemeyeceğinin" çıktığını öne sürer. Elit grubun üyeleri "toplumun geri kalanıyla, bilinçli kültürün sağlığı için zorunlu olan sürekliliği sağlayamaz." Her kuşağın elit grubu "gelenek duygusundan yoksun" olacaktır. Bu yüzden Eliot'a göre, toplumdaki sınıfların, özellikle uzmanların uyum sağladığı ve etkileşime geçtiği yönetici sınıfın korunması gerekir. Düzen duygusu yitimini, Hristiyan ve klâsik kültürel çerçevenin çöküşüyle ilişkilendiren Eliot'a göre, "bu duygu yitimini etkisizleştirmek için şair ve eleştirmen, bütün bir Avrupa geleneği duygusunu yeniden elde etmeye çalışmak zorundadır."

Hem felsefî yazılarıyla hem şiirleriyle modern toplumu eleştiren Eliot, 1921'deki ünlü bir yorumunda, 17. yüzyılda İngiliz zihninde bir değişiklik olduğunu, duygu ve düşüncenin ayrıldığını öne sürdü, bunu "duyarlık çözülmesi" olarak adlandırdı. *The*

Idea of Christian Society [Hristiyan Toplum İdesi, 1939]'nde Eliot, Batı demokrasilerinin ismen Hristiyan olmalarına rağmen, aslında tamamen başka değerlerle yaşadığını öne sürüyordu: "Bir Hristiyan toplumu idesi en iyi ihtimalle Hristiyan ismine lâyık toplumsal amaçlar anlayışıdır, ancak modern dünyada bu tür amaçlarla temel toplumsal örgütlenme ilkeleri arasında büyük bir boşluk vardır. Modern toplumun itici güçleri -özellikle çıkara ve ticarete odaklanma, insanları ve şeyleri sömürme- esasen Hristiyan yaşamına ters düşer." Modern toplumun Hristiyanlıktan uzaklaşması değil, insanların "Hristiyanlığı sürdürebildikleri kadar sürdürmeleri" şaşırtıcıdır.

Dünyevî insan bilgisinin bağlamsal sınırlarını ve pragmatik işlevlerini vurgulayan hermeneutik tarihselciliğe yönelen Eliot'ın modern yaşam için canlandırmayı en çok istediği pragmatizm türü Peirce, James, Dewey'in felsefesi değil, klâsik pratik bilgelik fikriydi, olumsalı ve değişeni inceleyen bilgi formuydu. Bu form, bir sisteme ya da formüle indirgenemez. "Bu fikir Aristoteles tarafından "entelektüel *phronesis* erdemi açısından" incelenmişti. *Phronesis*, "uygun duyguları içermek açısından uygun düşünce ve eylemin ötesine uzanır, uygun duygular da eğitilebilir olup, uygun eylemin sıkıntılı bir içsel çatışma olmadan gerçekleşmesi için uygun duygulara gereksinim vardır." Eliot, şöyle diyordu: *Phronesis*in statüsü, "modern çağda alternatif bilim idealiyle itibarsızlaştı. Bilim ideali, yanılmaz temellere ve standartlaşmış, evrenselleşmiş yöntemlere dayalı değişmez yasalar ve kesin öngörüler vaadinde bulunur." Eliot, *"phronesis*e itibarını iade etmek adına, 'bilime abartılmış adanmışlığımızı'" eleştirir. Eliot'a göre, "toplumsal eyleme ilişkin gerçekten tatmin edici biçimde işleyen bir felsefe ... yalnızca bilimi değil, bilgeliği de gerektirir."

O, politik ve sosyal teorinin etik düşünce ve pratikten kesin biçimde ayrılmasına karşı çıkmaktaydı. Hem araçları hem amaçları, hem eylemi hem duyguyu inceleyen "klâsik bilgelik kavrayışını" teşvik ederken şunları söyledi: "Bu tür bir etik gelişme olmadan, toplumsal gerçeklere ilişkin bilgi ve toplumsal mühendisliğe dayalı teknik uzmanlık gerçek anlamda toplumsal canlanmayı gerçekleştiremez." Eliot, "bu tür bir duygusal disiplinin modern zihin için çok zor olduğunu" düşünüyordu. Bu yüzden, o, "seküler liberalizmi" reddederken "geleneksel dinî perspektifi" muhafaza etti. "Toplumu anlamadan ve iyileştirmeden kendimizi kurtarmanın ya da anlamanın gerçek bir yolu yoktur."

Gerçekten de bütünleşme Eliot'ın fikirlerinde merkezî bir rol oynar. "Yeni bir eser yaratıldığı zaman, eski eserlerin oluşturduğu organik bütün, aynı anda yeni bir düzenlemeye tâbi olur. ... Yeni eserin yaratılmasından önce eksiksiz bir bütün oluşturan eski eserler, kendilerine yeninin katılmasıyla, aralarındaki ilişki ve bütüne nazaran nispet ve değerleri bakımından değişirler. İşte buna eski ile yeni arasındaki uyum diyoruz. ... eski ile yeni eserlerin oluşturduğu 'organik bütün'." Bütünleşme kavramı "yaratıcı bir düzen kalıbı fikridir." Eliot bir yandan "doğal düzenin dünyasını, ölüm-yaşam, yaz-kış, gece-gündüz organik döngülerini ve hepsini bir arada tutan büyük ahenkli enerji gerilimlerini" kabul eder. Öte yandan da "doğa yasasının kendi başına anlamsız olduğunu, onun manevî bir yasayla tamamlanıp bütünleşmesi gerektiğini" söyler. Bu iki yaratıcı kürenin bütünleştiği enkarnasyon, ona göre, her tür açınlama, aydınlanma ve tecellinin nihaî göstergesidir. Bu, insanın bütün gerçek "kendini gerçekleştirme" deneyimlerinde de iş başında olan bir şeydir. O, yeryüzünde dini deneyimde en yüksek yansımasını, aziz simgesinde bulur. Seküler dünyada açınlama, "sanatın mevcudiyeti"dir. "Nihaî açınlama, söz yoluyla iletişim imgesidir."

T. S. ELIOT, *Kültür Üzerine Düşünceler*(çev. S. Kantarcıoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981; T. S. ELIOT, *Denemeler*(çev. A. Göktürk), İstanbul, Afa Yayınları, 1987; T. S. ELIOT, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*(çev. S. Kantarcıoğlu), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990; T. S. ELIOT, *Çorak Ülke Dört Kuartet ve Başka Şiirler*(çev. S. Aytimur), Adam Yayınları, İstanbul, 2000; M. GRANT (ed.), *T.S. Eliot: The Critical Heritage*, vol. 1, Routledge, London, 1997; S. KANTARCIOĞLU, *T. S. Eliot'un Şiirlerinde İnsanın Kendisini Gerçekleştirme Teması*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987; R. KOJECKY, *T. S. Eliot's Social Criticism*, Faber and Faber Ltd., London, 1971; B. LEE, *Theory and Personality: the Significance of T. S. Eliot's Criticism*, Athlone Press, London, 1979; F. V. PÉREZ-MİNGUEZ, *From Physics to Metaphysics: Philosophy and Allegory in the Critical Writings of T.S. Eliot*, Publ. Universitat de Valencia,

Valencia, 2004; R. SHUSTERMAN, "Eliot as Philosopher," *The Cambridge Companion to T. S. Eliot* (ed. A. D. Moody), Cambridge University Press, Cambridge, 1994; R. SHUSTERMAN, *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism*, Duckworth, London, 1988; R. WILLIAMS, "T. S. Eliot," *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, (ed. P. Edwards), Macmillan Publishing, Co., Inc., and The Free Press, New York, London, 1967.

Ayrıca **bkz.,** EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ, EDEBİYAT FELSEFESİ, EDEBİYAT VE TOPLUM, GADAMER, HEIDEGGER, HERMENEUTİK, TARİHSELCİLİK.

Mukadder ERKAN

ELİS-ERETRİA OKULU, antik Yunan düşünürü Sokrates'in ölümünden sonra kurulmuş olan küçük Sokratik okullardan birisidir.

Sokratik bir mirası paylaşan kişi ya da okullar, temelde ikiye ayrılır. Bunlardan büyük Sokratikler, Platon gibi Sokratik felsefenin doğrudan etkisi altında büyük bir felsefe sistemi inşa etmiş düşünürlerdir. Küçük Sokratikler ise, büyük felsefe sistemleri geliştirmeyip, Sokrates'i, kendilerince yorumlayarak, onu sadece etik alanında takip etmiş olan okullardır. Bu okullar dört tanedir; onlardan çok daha güçlü ve etkili olanları Kinik Okul ile Kirenelilerin hazcı okuludur.

İşte Elis-Eretria Okulu, dört küçük Sokratik okuldan en mütevazı olanıdır. Başlangıçta Elis Okulu olarak geçen bu Sokratik düşünce merkezi, Sokrates'in bir başka öğrencisi olan Phaidon tarafından kurulmuştu; söz konusu Elis'li Phaidon, antik kaynaklara göre, ya bizzat kendisi ödemek veya Alkibiades ya da Kriton'un ödemesini temin etmek suretiyle, gerekli fidyeyi vererek Platon'u, İtalya ziyaretinden sonra düşmüş olduğu zorunlu kölelikten kurtarıp özgürlüğüne kavuşturan kişiydi. Sonradan Sokrates'in en gözde öğrencilerinden biri olup çıkan, Platon'un önemli bir diyaloguna adını verdiği Phaidon'un bazı Sokratik diyaloglar kaleme aldığı bilinmektedir. *Zopyros* adlı bir diyalogda, insanın kendisini felsefenin rehberliği altında tamamen şekillendirebileceğini öne sürdüğü anlatılır.

Phaidon'un kendisini Sokrates'e bağlayan birkaç önemli düşünce bulunur: O, her şeyden önce aynen Sokrates gibi, insanın doğal yaratılışı veya ruhsal yapısıyla dış görünüşü arasında çok açık ve özsel bir ilişki bulunduğunu savunmuştu, hatta savunmakla kalmayıp, onu bir ilke olarak ortaya koymuştu. Phaidon, ikinci olarak, yine Sokrates'e benzer bir biçimde, insanın fizikî yönden veya bedensel olarak kendisine verilmiş olanla yetinmek durumunda olduğunu, bedensel özelliklerini değiştirmenin insanın elinde bulunmadığını, fakat ruhunu ve ahlâkî karakterini sınırsızca geliştirmenin insanın elinde olduğunu iddia etmekteydi; gerçekten de Phaidon, insanın entelektüel yapısı ve ahlâkî karakterini, felsefenin gücü ve rehberliği altında tamamen yeniden şekillendirebileceğini savunmuştu. Felsefenin iyileştirici, ıslah ve forme edici bir yapısı ve işlevi olduğunu iddia eden Phaidon, üçüncü olarak da felsefenin farklı durum ve koşullar altındaki bütün insanlara uygun olduğu kanaatindeydi. O, nihayet gerçek anlamda özgürlüğün dışsal koşullardan tamamen bağımsız olduğunu savunmuştu. Aynen Sokrates gibi, sadece ahlâk felsefesiyle ilgilenen, felsefenin salt pratik boyutuyla meşgul olan Phaidon çeşitli erdem türlerini ele alıp tanımlamış, erdemin hazla ilişkisi olup olmadığını araştırmıştı.

Elis-Eretria Okulunun diğer üyeleri arasında, hepsi de Elisli düşünürler olan Plestanos, Aeskhiplos ve Moskhos bulunmakla birlikte, onun Phaidon'dan sonraki en önemli temsilcisinin, okulu daha sonra Eretria'ya taşıyan Eretrialı Menedemos olduğu kabul edilir. Menedemos'un, Platon'a ve Ksenokrates'e Sokrates'i çarpıttıkları gerekçesiyle yönelttiği eleştirilerden hareketle, en sadık Sokratesçi olduğuna hükmedilmiştir. Tıpkı Sokrates gibi bir bilgisizlik itirafında bulunduğu, hiçbir öğretiye sıkı sıkıya bağlanmamak gerektiğini öne sürdüğü ve yazılı hiçbir şey bırakmadığı bilinmektedir. Etik alanında ise, Menedemos erdemin, yine Sokratik bir tavırla birliğini savunmuş, ve uzlaşımsal olarak çok farklı adlarla çağırılan erdemlerin gerçekte eşanlamlı olduğunu öne sürerken, iyiyi erdemle özdeşleştirmişti. Onun en yüksek iyiyi *psukhe*ye yerleştirmek, ruhun kendinden hoşnutluğuna bağlamak ve gerçekten iyi olana sadece, hayattaki yegâne önemli ve anlamlı faaliyet olarak gördüğü felsefe eğitimi yoluyla erişilebileceğini savunmak bakımından Sokratik entelektüalizmi mükemmel bir biçimde tekrarladığı söylenebilir. Menedemos'un, bununla birlikte

Sokrates'ten farklı olarak fiilî politikaya girdiği, fakat zamanın güçlü politikacıları karşısında, sözünü sakınmamak, doğruları her koşul atında savunmak anlamında cesaretini, büyüklüğünü gösterdiği ve bağımsızlığını koruduğu söylenir. Sonu da Sokrates'e benzeyen Menedemos, bir politik suçlamanın ardından sürgüne gönderilmiş ve o, hayatına sürgünde bulunduğu kentte kendi elleriyle son vermiştir.

A. CEVİZCİ, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 6. baskı, 2006; DİOGENES LAERTİOS, *Ünlu Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. Candan Şentuna), İstanbul, YPK yayınları, 2003; J. HUMBERT, *Socrate et Les Petits Socratiques*, PUF, Paris, 1967; L. ROBIN, *La Pensée Grecque et Les Origines de l'Esprit scientifique* Paris, Editions Albin Michel, 1963.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, SOKRATES.

Ahmet CEVİZCİ

ELİTİZM VE ELİTLER. "Elit" kavramı (Latince *eligere*: seçmek) olağanüstü yetenekte olan insanları (*"işlevsel elitler"*) ve/veya bir toplumda egemen ve etkin olan kesimleri (*"iktidar elitleri"*) ifade etmektedir. Tarihsel olarak bakıldığında, "elit" ve "elitizm" gibi kavramların neleri kapsadıkları konusundaki araştırmalar, toplumsal düzene ilişkin ilk sistematik düşünceler kadar eskidir. Örneğin Platon'da, iyi olana dair bir bilgiye sahip *"bilgeler"* egemen olmalıdırlar (*Devlet*, 6. Kitap). Sözcük, tarihte ilk kez 17. yüzyılda kaliteli ve pahalı ürünler için kullanılmaya başlanmıştır (özellikle, kaliteli kumaşlar *"elit ipliklerden dokuma"* şeklinde tanımlanmıştır). Yaklaşık iki yüz yıl boyu süren oldukça yavaş bir süreç sonrasında, sosyal ilişkiler bağlamında da etkin olmaya başlamıştır. Toplum bilimlerinde "elit" ve "elitizm", değer yargısız olduğu kadar, ayrıca bir toplum eleştirisi temelinde ele alınmaktadır. Sözlüklerde ve ansiklopedilerde öncelikle askerî alanda *"elit birliklerin"* seçimi ve eğitimi çerçevesinde yer alan kavramlar, 1900'lerin başında askerî terminolojiden çıkartılarak, *"siyasal sınıf"* (Gaetano Mosca) olgusuna dayandırılmaya başlanmıştır. Aydınlanma ve devrim dönemine bağlı olarak gelişen modern devlet ve toplum düzeninde, toplumun *"en iyilerinin"* egemenlik ve topluluk görevleri için seçilmeleri yeni bir tarzda gündeme gelmiştir. Bir yandan ayrıştırma, mevkilerin dağılımı gibi konular reddedilirken, diğer yandan özgürlük ve kardeşlik yanı sıra eşitlik talepleri de devrimin temel parametreleri olarak yaygınlaşmaya başlamıştır.

19. yüzyılın sonlarında demokrasinin yerleştirilmesi konusunda ortaya çıkan değişimler ve kitle toplumu düşüncesinin yaygınlaşması, günümüze kadar yansıma alanı bulan elit kuramlarının olgunlaşmasına zemin sağlamıştır. Friedrich Nietzsche'nin eşitlikçi demokratik toplumların değer sistemlerinden bütünlüklü bir kopuşu savunan etkin felsefesi ile başlayarak gelişen kitle toplumu ile elitist gruplar arasında siyasal anlamda giderek çelişkili ve çatışmalı bir boyut hâlini alan ortamlar oluşmuştur. Bu çatışmanın sonucunda *"yeni insan"*, elit oluşumları ve *"Führer"* niteliğindeki insanların belirmesi ve etkin olması yönünde talepler gündeme gelmiştir. Nietzsche'nin beklentileri, sosyal ve devlet politikaları alanında öncelikle Gaetano Mosca (1858-1941) ve Vilfredo Federico Pareto (1848-1923) tarafından ele alınmış ve Pareto, ilk kez siyasal egemenliğe referans veren bir elit kavramına vurgu yapmıştır.

Klâsik Elit ve Elitizm Kuramı

"Elit" konusundaki ilk toplumsal ve sosyolojik araştırma, İtalyan mühendis, ekonomist ve sosyolog olan Vilfredo Federico Pareto tarafından kaleme alınmıştır. Neoklâsik Lausanne Ekolünün (Lausanne Ekolü ile ekonominin *"matematikselleşmesi"* ve ekonomide genel bir denge sorununun incelenmesi yönünde adım atılmıştır. Leon Wallras, 1834-1910, tarafından başlatılan bu akım, Pareto ile saygınlık kazanmıştır) temsilcisi olarak anılan Pareto, refah ekonomisi konusunda üne kavuşmuş biridir. Daha sonra sosyolojik araştırmalara yönelen Pareto, çalışmalarını ideoloji eleştirisi, siyasal sistemler analizi ve değişim kuramları yanı sıra, elitler hakkında da sürdürmüştür. Max Weber gibi Pareto da, Marksist olmayan bir sosyolojinin yapılandırıcısı olarak bilinir.

Elit teorisi, Pareto'nun kuramsal çalışmalarının özünü oluşturmaktadır. *"Elit"*, onun, eylem kategorisi çerçevesinde kullandığı değer yargısız ve işlevsel bir kavramdır. O, bu kavramla siyaset insanlarını, âlimleri veya toplumun önüne çıkan kesimleri anlatmak ister. Dolayısıyla, Pareto'nun "elit" algısı

sadece siyaset alanına daraltılmayarak, zaman zaman "*aristokrasi*" kavramıyla eşanlamlı kullanılır. Tarihi "*aristokrasilerin mezarlığı*" olarak nitelendiren Pareto, elitlerin ve buna bağlı olarak evrimci ya da devrimci egemenlik değişiminin önemine dikkat çeker. Devrimlerde dahi elitler her zaman için sadece "*yedek elitler*" tarafından ama aslâ kitle tarafından temsil edilmediklerinden, Pareto için "*halk iktidarı*" gibi söylemler tipik türevler olmaktan öte gidemezler. Pareto'ya yönelik eleştirilerin çoğunluğu, düşünürün İtalyan faşizmine yakınlığı tespitinde yoğunlaşır. Bunun nedeni Pareto'nun bizzat Benito Mussolini tarafından kendi öğretmeni olarak tanımlanmasında aranmalıdır. *Modern Makyavelizm* adlı eserinde Erwin Faul, Pareto hakkında şu ifadeleri kullanır: "*Onun sosyolojik yazıları, modern siyasal yönelimsizliğin doruğu gibi yansımaktadır*" (Faul 1961).

Elitlerin bir yerden başka bir yere geçmelerinin hem dikkat çekmeyen hem de devrimci bir tarzda olabileceğini ilk kez ifade eden Pareto, geniş tarihsel referansları ile "*elitlerin dolaşımı*" kuramını geliştirmiştir. Burada önce statik olarak elitler ve "*yedek elitler*" arasında bir ayrım yaparken, kuramının dinamik özelliği zaman boyutunda ortaya çıkarr. "*Yedek elitler*" içerisinde yeni elit oluşumlarının potansiyeli bulunmaktadır. Egemen pozisyondaki elitlerle bir karşıtlığı temsil eden "*karşı elitler*", her zaman kitleleri harekete geçirebilme yeteneğine sahip olduklarından, egemen elitlerin yerine geçme olanağına sahiptirler. Her ne kadar "*karşı elitler*" kitle için harekete geçtiklerini iddia etseler de, kitleler hiçbir zaman iktidara gelemediklerinden yeni bir elit tarafından yönetilmek ve yönlendirilmek durumunda kalırlar. Dolayısıyla, hem egemen elitler hem de egemen olmayan karşı-elitler Pareto'ya göre, kendilerini başarıya götürebilecek ve bu başarıya kalıcılık sağlayacak derivasyonlara (Mosca'ya göre, "*siyasal formüllere*") rağbet ederler. Her iki elit kesimin de amacı, ilgisiz ve kayıtsız olan kitleyi yanıltma ve ideolojileştirme şeklinde bir ortaklık gösterir. Niccolo Machiavelli'ye referansla Pareto, "*aslanlar*" ve "*tilkiler*" metaforlarını kullanarak, iktidar mücadelesinde karşılaşan iki uç iktidar tipini kavramsallaştırır. Burada vurgulanması gereken husus, Pareto düşüncesinde elitlerin kişisel, entelektüel ve ahlâkî yapılarının, sosyal bütünleşme düzeyinin belirleyici bir öğesi olduğudur. Onun kuramına göre, tüm toplumsal davranışların temelinde "*tortular*" mevcuttur. Elit oluşumunda ise öncelikle iki tortusal yapı olmaktadır: Bunlardan birincisi, Pareto tarafından, toplumdan uzak, şiddetten kaçınmayan ve süreklilik arz eden yapılar ("*bütünün sürekliliği*" - aslanlar eliti) olarak tanımlanırken, ikinci tortu ise liberal yaklaşımları ve iç bütünlüğü olan ifadeleri olanaklı kılan yapıları ("*bütünlük güdüsü*" - tilkiler eliti) kapsamaktadır. Pareto'nun döneminde yaşayan Gaetano Mosca ve Robert Michels, "*siyasal sınıfın*" (Mosca) ve/veya iç örgütlenmede "*oligarşinin*" (Michels) ortaya çıkışının kaçınılmazlığına vurgu yapmışlardır. Mosca ve Michels'in düşüncelerinden yola çıkılacak olunursa, demokratik sistemlerde de zorunlu olarak bir elit oluşumu söz konusu olmaktadır.

Gaetano Mosca (1858-1941) İtalyan hukukçu, siyaset bilimci ve sosyolog olması yanı sıra elit kuramcısı olarak tanınmaktadır. "*Siyasal sınıf*" kavramı, Mosca tarafından belirlenen bir kavramdır. İrdelemelerinin birçok özelliği Pareto ile benzerlik gösterse de, Pareto aynı dönemin düşünürü olmasına rağmen Mosca'ya referans vermez. Benzerliklere rağmen, son derece şüpheci bir yaklaşım sergileyen Pareto'dan farklı olarak Mosca'nın kuramında, demokrasi ve elit egemenliği söylemlerinin birbirlerini dışlamadıklarına vurgu yapılır. Mosca'nın bir diğer önemli farkı ise, onun sosyal darwinizmi reddetmesinden oluşur. Mosca'nın düşünsel duruşunun, devletin bir sınıfın fonksiyonu olarak tanımlanması noktasında Marksist devlet yorumuyla bir koşutluk gösterdiği söylenebilir. Marksizm ve Mosca düşüncesindeki bu asgarî benzeşme bu alanda bitmektedir, zira Mosca, Marx'ın hem ekonomizmini hem de sınıf mücadelesi ile ütopi olarak algıladığı sınıfsız toplum vizyonunu şiddetle reddeder. Mosca'nın çalışmaları, Robert Michels'in "*oligarşinin tunçtan yasası*" ve C. Wright Mills'in "*iktidar eliti*" kuramlarına kaynaklık etmiştir.

Robert Michels (1876-1936) kuramsal olarak daha fazla İtalya'da etkin olan bir Alman sosyologdur. Onda özellikle dikkat çeken husus, onun yaşamındaki düşünsel gezginciliktir. Erken yaşlarında Alman Sosyal Demokrat Parti üyesi olan Michels, daha sonra

sendikalizm doğrultusunda örgütlü çalışmış ve yaşamının son yıllarında ise faşizme meyletmiştir. Önemli bir parti eleştirmeni ve kuramcısı olarak bilinen Michels aynı zamanda faşizmin öne çıkan kuramcılarından birisidir. Günümüzde de sıklıkla referans verilen eseri, 1911 yılında yayınladığı sosyalist ve sosyal demokrat partiler hakkındaki incelemesidir. Söz konusu incelemesinde Michels daha sonra geliştirdiği elit kuramında merkezî yere sahip olan "*oligarşinin tunçtan yasasını*" ortaya koyar. Michels'in bu tespitine göre, çıkışında idealist hedeflere sahip olan her yapının, egemenliğe ulaştığı noktadan itibaren sadece ve sadece kendi iktidarının devamlılığını gözetmesine bağlı olarak bir zemin kaymasının söz konusu olur. Dolayısıyla, her idealist yönelimli parti oluşumu, iktidar ve egemenlik ilişkisinde, egemenliği sürdürme talebinde olan bir parti kliğine yol açar. Michels oligarşi, parti oligarşisi ve elit-egemenlik ilişkisine dair bu tespitlerini, Alman Sosyal Demokrat Partisi'yle ilgili incelemelerine dayandırır. Siyasal sınıfa vurgu yapan sözü konusu klâsik elit kuramlarının özü, elit oluşumların bilinçsiz diye nitelendirilen kitleleri geleceğe doğru yönlendirmek ve sosyal Darwinist anlamda ele alınan uluslar arası rekabette güçlü kalınması bakımından zorunlu olduğuna yapılan vurguda bulunur.

"Elit" ve "Elitizm"de Algı Dönüşümü

Toplumsal teorik ve siyasal geçerliliğe sahip olması anlamında ele alınan elit kavramı, kitle kavramına ve eşitlik talebindeki demokratik kitle toplumuna bir karşıtlık olarak tasarlanmıştır. Bu yüzden, elit kavramı ile değerlerle ilgili bir bilince ve geleceğe yönelik egemen olma özelliğine sahip küçük ve seçilmiş insan grupları anlaşıldı. Bununla birlikte, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, günümüzde de kabul gören ve tüm topluma referans veren bir elit kavramsallaştırmasına ulaşılmıştır. Elit kavramının "*arî ırk*" ve "*arî insan*" söylemleri tarafından belirlenmiş olduğu Almanya'da, kavramı bu bağlamından arındırmak ve analitik bir kategori olarak ele alabilmek için, ayrıca özenli bir çaba gerekmekteydi. Siyaset bilimci ve sosyolog Otto Stammer'in *Das Elitenproblem in der Demokratie* [Demokraside Elit Sorunu] adlı eseri, işte böyle bir çabanın ürünü olarak öne çıkar. Stammer elitleri, "*var olmaları, oluşum şekilleri ve seçilme tarzları, tek tek yönetici kesimin siyasal etkinlik mekanizmasında aldıkları işlevlere bağlı*" olan "*işlevsel elitler*" olarak tasvir eder (1962). Stammer'in etkisinde altında kalan Ralf Dahrendorf ise, ilk kez olarak 1965 yılında yayınlanan ve büyük bir yankı uyandıran *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* [Almanya'da Toplum ve Demokrasi] adlı eserinde, merkezî siyasal etkinlik alanlarına vurgu yapar. Bu alanlar, ekonomi, siyaset, kamu idaresi, bilim, araştırma ve eğitim sektörü, kiliseler, kültür, sanat, "*boş zaman*" endüstrileri ve nihayet, adalet ve askerî kurumlardan oluşmaktadır. Elit kavramının bu işlevsel ele alınışının kabul edilmesi, ancak fırsat eşitliğinin her insan için geçerli olduğunun ve işlev elitlerinin konumlarına seleksiyon mekanizmaları temelinde ulaşabileceklerinin saydamlaşması ile birlikte söz konusu olmuştur.

Bu gelişmenin bir sonucu olarak, ve "*60'lı yıllardan itibaren eğitimli insan artışı ve toplumun büyük çoğunluğunun meslekî olarak daha nitelikli hâle gelmesi ile beraber, demokraside elit sorununun*" (Stammer, 1962) çözülebilirliği tartışılmaya başlanmıştır. Ancak elit kavramıyla ilgili kavramsal ve işlevsel ayrıştırma çabaları, gerçeklikler ile çoğu zaman örtüşmez. Nitekim, Charles W. Mills, özellikle Batı dünyasında büyük yankı uyandıran *Power Elite* [İktidar Seçkinleri] adlı eseri ile işlev alanları ve o alana ait olan elitlerin birbirlerinden ayrı ele alınamayacağına, tam tersine bu birlikteliğin, askeriye, siyaset ve sanayi arasındaki etkileşim ile anti-demokratik bir yapıya hizmet edeceğine işaret eder. Dolayısıyla, elitist bilinç, seçilmiş pozisyonun varlığına ve doğru karar verme yeteneğine sahip insanlar olduğuna gönderme yaparak, taban ve kitlelerin yanı sıra parlamentoyu da önemsiz bir kurum olarak algılamayı, hatta yetkili bir merci olarak kabul etmemeyi temel alır.

İktidar eliti anlayışına tekabül eden bu algıya bir tepki olarak, iktidar elitine karşı bir "*değer eliti*" kuramı gelişmiştir. "*Değer eliti*" anlayışının önemli temsilcilerinden Ralf Dahrendorf, işte bu bağlamda "*eşitlik temeli*" ve "*elitlerin mahyası*" kavramlarına işaret eder. Dahrendorf'un bu yaklaşımı, gelişen demokrasi ve giderek kabul gören fırsat eşitliği düşüncesi ile bir koşutluk arz eder.

Ancak, günümüz gelişmelerine bu kavramsallaştırmanın ışığında bakıldığında, elitler ve demokratik taban arasındaki çelişkili ilişkinin, giderek yoğunlaşan eleştiriler ve eleştirel yaklaşımın siyasal ve toplumsal kurumların gelişmesini zedeleyeceği korkusu ile arttığı söylenebilir. "*İşlevsel elitler*" ve "*değer elitleri*", işte bu bağlamda karşı karşıya getirilir. Değer elitleri, bir topluluğun kendi bütünlüğü ve bekâsı için gereksinim duyduğu kültürel kazanımları, kültür ve bilgi ürünlerini ve değer yargısı ölçülerini temsil etmektedir.

Burada, fırsat eşitliğinin "*demokratik*" seleksiyon mekanizmaları ve üretimin kalitesine göre bir seçim değil, örnek olma ve kanıtı savunmadaki yetenekler geçerli olur. Değer elitleri, kendilerini kendilerinin oluşturdukları değer yargı ölçüleri ile meşrulaştırırlar: Bu meşrulaştırma sürecinde yer alan kesimler aynı zamanda işlevsel elit olabilme özelliğine sahiptirler (örneğin, işlevsel elit olan Cumhurbaşkanı, bir topluluğun siyasal ve sosyal temellerine etkileyici delillerle vurgu yaparak bütünlüğün devamına hizmet edebilir). Ancak değer elitlerin büyük bir çoğunluğu, tartışılmaz toplumsal konumlarından dolayı iletişim araçlarının öne çıkarttığı edebiyat, teoloji, bilim ve sanat alanlarında yer alan insanlardan oluşur. "*Değer elitlerinden, karşıt bir kamp olarak, iktidar elitlerinin mutlak iktidar tehlikesini engellemeleri beklenir*" (Lenk, 1982). Bununla birlikte değer elitlerinin sorunu, değer sisteminin çeşitliliği nedeniyle, onların sadece özgür ve demokratik temel bir üzerinde, tüm toplum adına konuşmak durumunda olmalarından kaynaklanır.

Öte yandan işlevsel elitler, herkes için konuşma yetkisine sahip olurlar; burada, vatandaşların kabul edip etmemeleri göz ardı edilir. Söz konusu olan, "*iktidar elitlerinin mutlak iktidarını*" sadece siyasetten, sendika ve derneklerden değil, iletişim ve spor sektöründen de arındırmaktır, zira birçok alanda ve kurumda, işlevsel elitlerin tabandan giderek uzaklaştıkları gözlemlenir. Bu noktada sorgulanması gereken husus, elit ve demokrasi ilişkisidir. Sosyal bilimlerde, işlevsel elit kavramsallaştırmasında, 60'lı yıllardan itibaren toplumun yapılanması ve değişimi yanı sıra işlevsel olarak ayrıştırılan alanlarına müdahale eden işlevsel elitler tanımı yaygınlık kazanmıştır. Bu çevrede yer alan işlevsel elitlerin, kurumsallaşma özelliği gösteren belli bir seleksiyon mekanizmasına tâbi oldukları bilinmektedir. Bu tanım, birçok açıdan muğlâk olan bir kesinliğe tekabül eder, zira "*elit*" kavramı, "*egemen sınıf*", "*en zenginler*" ve/veya "*en eğitimliler*" gibi, geniş insan gruplarını algılamada ve tanımlamada kullanılır. Dolayısıyla, "*elit*" sözcüğü anlaşılabilirlik açısından, "*iktidar eliti*" ve/veya "*siyasal elit*" gibi ayrıntılı bir ifadeye ihtiyaç duyar. Yine, elit kavramının sürekli bir devamlılığa sahip olan tarihsel semantiği ve kavramın, kentli ve bölgesel, ulusal ve uluslar arası hareket hâlindeki elitler olarak farklı coğrafî alanlarda ve farklı içeriklerde kullanılması nedeniyle, daha özgül bir adlandırma gerekir. Elit kavramı sosyal bilimlerde, analitik bir kategori olarak her ne kadar tartışmalı olsa da, toplum içerisinde genel bir kabul görmektedir. Eleştirel kamuoyu tarafından, elitlerin kişisel ve kurumsal temellerinin ne kadar geniş olduğu ve "*sosyal çevrelerin kapanması*"nın (Weber 1984) yeniden güncel olabileceği büyük bir ilgiyle izlenmektedir. Demokrasilerde elit sorunu, "*sosyal adalet*" kavramında olduğu gibi, kolay bir çözüme ulaşmaktan çok uzaktır. Dolayısıyla, demokratik bir düzen içerisinde, farklı elitizmler ve bu kesimin gerekliliği talepleri, özellikle eleştirel bir tartışmayı gündeme getirir.

"Elit" ve "Elitizm" Konusunda Farklı Yaklaşımlar

20. yüzyılın başlarında elit olgusu, dar anlamda kitle ile bağlantısında tartışılmıştır. Söz konusu dönemde elit kavramı sosyologlar tarafından olumlayıcı bir tarzda düşünülmekteydi. Bu yaklaşımı takiben, işlevsel elit kavramsallaştırması gündeme gelmiştir. Son yıllarda ise elit kavramı giderek eleştirel bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Eleştirel analizlerin temel bileşeni, klâsik elit sosyologları olan Pareto, Mosca ve Michels gibi düşünürlerin ortak yanlarından çıkar. Her üç düşünür de Machiavelli'nin elit kuramına gönderme yaparak, elit ve kitle konusunda düalist bir tutum sergiler. Klâsik elit kavramı, Amerikan sosyolojisi üzerinde de yoğun bir etki yapmıştır. Talcott Parsons etrafında oluşan yapısal işlevci kuramda; ekonomi, siyaset, hukuk, sanat alanlarıyla, bir bütün olarak entelektüel sahada üst pozisyonlarda bulunan kişilerin toplumun ilerlemesindeki itici ve yönlendirici işlevlerine vurgu yapılır.

Buna göre, yapısal işlevselcilik akımı, "*işlevsel elitler*" kavramsallaştırmasına vurgu yaparken, bu elitlerin "*kendi kurumlarını*" en ideal tarzda temsil edebildiklerinin altını çizer. Genel iradeye bağlı olarak ifade edilen bu elitler "*stratejik elitler*" olarak birleşerek, yaşama ve yaşamın devamlılığına dair merkezî sorulara yönelik bir uzlaşma yaratmak durumundadırlar. C. Wright Mills gibi "*iktidar eliti*" kuramcıları, sosyolojik ve siyaset bilimi içinde çoğulculuk kuramı kapsamı içinde geçen yaklaşımı eleştirir ve yapısal işlevcilerle çoğulculuk kuramcılarına, toplumsal iktidar ilişkileri konusunda oldukça uyumlu bir portre çizdikleri için karşı çıkar. Gerçeklikte, "*askerî ve sanayi alanında*", "*örgütlü bir sorumsuzluk*" rejimi içerisinde egemen çıkarları yerleştirmeyi ve sürdürmeyi hedefleyen her şeye kâdir bir "*bütünlük*" manipüle edilen bir kitlenin karşısında durmaktadır. Amerikan siyaset biliminde gözlenen karar vermeme yönelimi, işte bu çerçeve içinde, elitlerin bazı göstergelerden hareketle, çevrebilim ve/veya azınlık sorunları gibi konuları, siyasal gündemin konusu hâline getirmekten kaçınmaları örneğinde olduğu gibi yaygınlaştırılır.

İşlevsel Elit Sosyolojisi: Modern demokratik toplumlarda değişik sektörlerde belli bir görev seleksiyonu ile ortaya çıkan kesimler, işlevsel elit kuramı ile irdelenir. İşlevsel elit sosyolojisi, elit kavramının İtalya ve Almanya'daki faşizmle birlikte, faşizm ideolojisi ile irtibatlandırılarak ele alınması nedeniyle ve dolayısıyla demokratik toplumlar için kullanılabilirliği olmadığı tespitiyle 50'li yılların başında oluşmuştur. İşlevsel elit sosyolojisinin en önemli temsilcisi olarak Yahudi kökenli sosyolog ve felsefeci Karl Mannheim öne çıkmaktadır. Özellikle Marx, Wilhelm Dilthey, Max Scheler ve Max Weber'den etkilenen Mannheim, felsefî bir epistemolojiden yola çıkıp, bilim sosyolojisi doğrultusunda bir yol izlemiştir. İnsan düşüncesinin ve algısının sadece kuramsal bir çerçevede gelişmediğini savunan Mannheim, aynı zamanda toplumsal ve tarihsel bağlantıların etkisinin önemine vurgu yapar.

O, "*bütünlüklü ideoloji kavramı*" belirlemesi ile rölativist bir argümanı temel alan ve karşıtları tarafından nihilist diye nitelenen radikal bir bilim sosyolojisinin savunuculuğunu yapar. Marx'ın aksine Mannheim, insanın kendi düşüncesi de dâhil olmak üzere, her düşünceyi ideolojik olarak, diğer bir ifadeyle gerekli ve bakış açısını genişletici bir perspektif ile algılamasını sağlayan ideoloji kavramsallaştırması üzerinde durur. İdeoloji anlayışını örneğin muhafazakâr, liberal ve sosyalist düşüncelere ilişkin incelemesinde ortaya koyan Mannheim, bu bağlamda kitle demokrasileri içerisinde siyasal kriz olguları ile yakından ilgilenir. Tek taraflı yönlendirilen düşünce sistematiklerinin ve liberal demokrasinin "*laisser-faire*" tutumunun totaliter bir diktatörlüğe dönüşme tehlikesini içinde barındırdığı görüşünde olan Mannheim, buna karşılık "*özgürlük yönünde bir plânlama*" içeren ve "*planlı demokrasi*" olarak adlandırdığı üçüncü bir yol önerisinde bulunur. Burada Mannheim plânlama olarak "*irrasyonel güçlerin rasyonel olarak denetlenmesini*" ifade eder, çünkü "*planlı özgürlük*" ancak insanların dönüşümleri ile mümkün olabilir; bunun için de sosyoloji ve teoloji alanlarının birlikte çalışmaları gerekmektedir. Bu bağlamda "*serbest dolaşan zekâ*" veya "*yüzer gezer entelektüel*" kavramını literatüre dâhil eden Mannheim, herhangi bir sınıfa normatif bir bağlılığından "*özgürleşen*" insanlardan söz eder.

Mannheim'ın "*plânlı demokrasi*" ve "*özgürlük yönünde plânlama*" söylemleri Friedrich August von Hayek tarafından, kendisinin *Der Weg zur Knechtschaft* adlı kitabında sert bir dille eleştirilmiştir. Hayek, demokrasiler tarafından kararlaştırılan plânlı ekonomi önlemlerinin, birey haklarıyla çeliştiğini ve böylelikle, ister istemez totaliter sistemlerin yolunun açıldığını vurgular. Bu durumda "*insanın yeniden biçimlendirilmesi*"nin şiddet unsuru kullanılarak gerçekleşeceğini düşünen Hayek, Mannheim'da hukuk devleti ilkelerinden sözde yüksek idealler lehine bir uzaklaşma eğiliminin ilk adımlarının izleri bulunduğu görüşündedir (Hayek 2003).

Elit ve elitizm konusunda eleştirel yaklaşımın en önemli isimleri olarak C. Wright Mills (1916-1962), Pierre Bourdieu (1930-2002) ve Michael Hartmann (1952-..) gösterilmektedir. Bu kuramcılardan Mills 'in *Power Elite* [İktidar Seçkinleri] adlı kitabı, askerî, korporatist ve siyasal elitlerin dört dönemlik aşamadan geçerek bir iktidar elitine dönüştüğünü öne sürer. Onun bu kuramına referansla sosyolojide "*Power Structure Research*" (İktidar Yapılanmaları Araştırması) yöntemi,

günümüzde elit araştırmalarının bir kolu olarak ortaya çıkmıştır. Bu araştırmanın amacı, iktidar elitinin iktidar ve öncelik yapılarını; iktidarın ve gücün yoğunlaşarak kurumsallaştığı biçimsel ve biçimsel olmayan iletişim ağlarını mümkün olduğunca güncelleştirilmiş düzeyde tanımlayarak ortaya çıkartmaktır. Söz konusu çağdaş "*Power Structure Research*" yönteminin tarihsel kökeni, 1960 ve 1970'li yıllarda ABD'de yaşanan radikal sosyal hareketlerde ve özellikle de Mills'in eserinde aranmaktadır. Mills, az sayıda zengin ailenin İkinci Dünya Savaşı sonrasında "*corporate rich*" (korporatist zenginler) olarak yeni bir elit kesim oluşturduklarını ve bu kesimin gücünün siyasal, askerî, bilim ve iletişim sektörüne yansıdığını ortaya koyar. Araştırma yönteminin hedefi, az sayıda kişinin oluşturduğu iletişim ağı içerisinde devleti, parlamenter çalışmaları ve yasama faaliyetlerini ilgilendiren önemli kararların önceden alındığını gözler önüne sermektir. Bu işlevsel beraberliğin özünde "*para elitlerinin*", onların etrafında bir "*değerlendirme gücünün*", onların etrafında bir "*dağılım gücünün*" ve çemberin en son halkasında ise "*teknokratlar kesiminin*" olduğu savunulmaktadır. Noam Chomsky bu çember şemasının en önemli temsilcisidir.

Elitizm eleştirisinin bir diğer önemli ismi de Michael Hartmann'dır; Hartmann, Almanya genelinde, 1950 ve 1980 yılları arasında yapılan 6500 doktoranın sahiplerinin biyografilerini inceleyerek, akademisyenlerin doktora unvanlarının elit kesime dâhil olmak için yeterli olup olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Hartmann'ın bulgusuna göre, ekonomi sektöründeki elitlerin büyük bir çoğunluğunun ailevi yapısı yine ekonomi sektöründeki elit kesimden oluşurken, emekçi kökenli ve kadın doktoralı olanların hemen hemen hiçbir yükselme şansı yoktur. Hartmann, işlevsel elit yaklaşımına, bu ampirik sonuca dayanarak karşı çıkar.

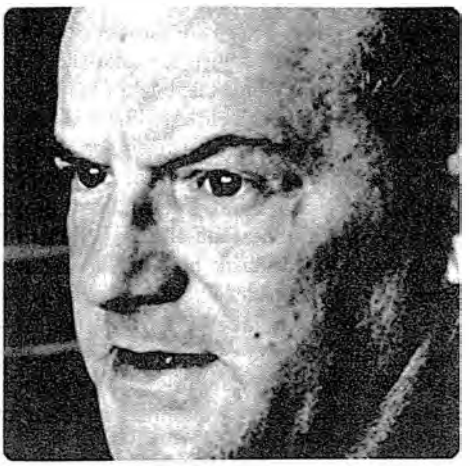
Gelinen noktada birbirinden ayrıştırılması zorunlu olan üç elit türünden söz etmek mümkündür: Kültürel sermayeye sahip olan ve "güzel sanatlar eliti" olarak ifade edilen *Avantgardlar*, önceleri bilgi birikimli burjuvazi (*Bildungsbürgertum*) olarak tanımlanan "*hümanist ve dienstleistende elit çevreler*" ve üçüncü olarak ekonomik sermayeye sahip olan "*ekonomik elit çevreler.*" Elitlerin bu üçlü farklılığına dikkat çeken ilk düşünür olarak Pierre-Felix Bourdieu (1930-2002) olmuştur. 20. yüzyıl Fransa'sının en önde gelen sosyologlarından olan Bourdieu'nün araştırmaları, o genel olarak gündelik yaşamdan yola çıktığı için, kültür sosyolojisinin bir açılımı olarak değerlendirilebilir. Ancak Bourdieu, özellikle elitizm konusundaki yaklaşımları ile siyaset felsefesine yakın durur. Yapısalcılığa referansla, öznel faktörleri nesnel gerçekliklerle bir bütünlük içerisinde ele alan Bourdieu, bilim teorisi olarak öznellik ve nesnellik, idealizm ve materyalizm arasındaki ikiliğin ortadan kaldırılmasını savunur. Ortaçağ'ın ünlü tümeller kavgasından yola çıkan Bourdieu, nominalizm ve realizm arasında bir arabuluculuk konumu alır. Kuramsal kavramlarını, bireylerin deneyimlerine referansla oluşturan Bourdieu, "*habitus*", "*sosyal alan*", "*sosyal çevre ve sermaye*" gibi yönlendirici kavramlara imza atmıştır. Sosyal bilimlerde ve ekonomide kullanılan bu kavramları geliştiren Bourdieu, aynı zamanda günümüz sosyal bilimlerinde önemli bir yer tutan "*pratik kuramı*"nın temelini atmıştır.

Kültür kuramında gündelik yaşam ilişkilerini bir "oyuna" benzeten Bourdieu, bireylerin birçok ve farklı enerjisinin olduğunu; bunları farklı biçimlerde kullandıklarını, hatta biçimsel olarak değiştirebildiklerini ifade etmektedir. Bu enerjileri sermaye olarak adlandırırken, o sermayeyi ekonomik, sosyal, sembolik, bilgi ve kültürel sermaye olarak sınıflandırır. Kültürel sermaye edinimi, örneğin ekonomik sermayenin arttırılmasında kullanılabilmektedir. Burada önemli olan şey, sosyal alanın yapılandırılmasında ekonomik ve kültürel sermaye arasında ortaya çıkan ilişkidir. Bourdieu'nün "*egemen sınıf*"ın alanı olarak tanımladığı iktidar alanında, büyük kültürel sermayeye sahip olan entelektüeller ve büyük ekonomik sermayeye sahip olan sanayiciler ve iş adamları karşı karşıya gelmektedir. Söz konusu alanda belirli kişiler, belirli "*düşünce, algılama ve hareket şemalarına*" göre, diğer bir ifadeyle "*habitus*" ile hareket etmekte ve sosyal alanlara etkide bulunmaktadırlar. Burada Bourdieu yapısal determinist ya da individüalist bir yönelimde değildir. Temel eseri olarak görülen *Die feinen Unterschiede* adlı kitabında, Bourdieu "*ayrılık vurgusu*" kavramını, toplumsal egemenlik konumlarında belirleyici ve etkin olan yakla-

şımların yerleştirilme sürecini ifade etmek için kavramsallaştırır. Ona göre, toplumsal sınıflar arasındaki kültür mücadeleleri, *"yaşam tarzları"* adı verilen alanlarda süregelmektedir. İnsanın özgürlüğünün bilinçaltında içselleştirilmiş faktörlerin, hayallerin, sosyo-ekonomik yapıların, tarihsel gelişmelerin, cinsiyetin, ulusal aidiyetlerin ve dünya görüşlerinin oluşturduğu çok sayıda sınırlamalarla karşı karşıya kaldığı, Bourdieu için yadsınamaz bir gerçektir. Toplumlar kapsamlı bir örgütlenmeye sahip olduğu sürece, topluma ait olan her insan, var olan sınırlar içerisinde artan oranda bireysel hareket alanına sahip olur. İşte sosyal değişim ve gelişme, bu sınırlı arkaplânda mümkün olur.

Elitizm konusunda öne çıkan başka bir yaklaşım da, nesnel ve öznel katmanlarla ilgili modelleri temele alır. Klâsik modeller, katman ve sınıfların her toplumda nesnel olarak her zaman var olduğu izlenimi vermektedir. Ancak nesnel olarak var olan hiyerarşilere rağmen, bireyler her zaman kendi sosyal çevrelerini düzenleme ve kategorileştirme çabası içine girerler. Dolayısıyla, sosyal bilimlerde, toplumsal katmanların temsili önemli bir araştırma alanı meydana getirir. Bourdieu, nesnel ve öznel sınıflandırma anlayışlarını bir totalite içinde ele alarak, bireylerin sınıf ve katmanlar ile iktidar ilişkisinin sürekli bir hareket hâlinde olduğunu ve her daim yeniden belirlenmek durumunda olduğunu ortaya koyar. Toplumsal hiyerarşiler esas olarak işte bu süreç içinde meşrulaşabilirken, *"sosyal bir yapılanma içinde hiyerarşikleşen toplumsal düzen giderek nesnel bir varlık olmaktadır."* Söz konusu meşrulaşma ve var olma, toplumun tek tek her bireyinde içselleştirilerek, *"sosyal düzen zamanla beyinlere kazınır. Sosyal dünya algısını düzenleyen sosyal farklılıklar, işte böyle araştırma konuları olabilirler"* (Bourdieu, 1979).

Modern toplumların karmaşık yapısında, sermaye iktidarı sadece ekonomik olmayan (sembolik) kaynakların güce dönüştürülmesiyle güçlü kılınma şansına sahip olur. Sembolik kaynakların bu doğrultuda güce dönüşümünün en belirgin göstergesi ise, birtakım *"yönetim uzmanları"*nın ortaya çıkmasıdır. Bu uzmanlar, bir "elitler" grubu olarak "siyasal bir sınıf" olma özelliğine sahip olurlar. Söz konusu "elitler" kolektif *"duygu sellerini"* temsil ederlerken, bu duygulara etik, din ve



C. W. Mills

siyaset alanlarında sözde mantıklı kavramsal rasyonelleştirmeler yoluyla ifade ve şekil verirler. İşte bu temelde gelişen elitler, söz gelimi Pareto'ya göre, *"idare edilen dünyada"*, *"iktidar ve onur"* mücadelesi içinde bulunurlar. Bu şekilde oluşan parti ve endüstri bürokrasileri içerisinde, *"oligarşi"* adı verilen kronik bir hastalık oluşmaya başlar (Robert Michels). Oligarşi sayesinde yönetici klikler artık seçmenlerin talepleri doğrultusunda değil, kişisel öncelikleri doğrultusunda mücadele verirler (*"demokrasi paradoksu"*).

"Elitizm" ve Güncel Yansımalar

Elitizm konusunda, bugün elit davranışı ve *"elit iktidarı"* gibi sorunların doğrudan faşizm olgusundan çıkartılacak tarihsel deneyimler ile bağlantılı olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Bilindiği üzere, burjuvazi sınıfından çok büyük sayıda kişi tarihsel olarak ilk kez Nasyonal Sosyalizm tarafından elit pozisyonlara taşınmıştır. Küçük burjuvazinin elitleşmesi süreci, doğal olarak devlet erkânı, askeriye ve ekonomide var olan eski elitlerin desteği olmaksızın gerçekleşemezdi. 1945 sonrasında bu küçük burjuva elitler tamamen geri plâna düşerlerken, eski elitler yeniden siyaseti belirlemede görevler aldılar (Wolfgang Zapf). Küçük burjuvazinin elitleştirilmesi ve dönemin iktidarının arkalayıcı gücü olmasına tekabül eden *"yardımcı elitlik"* ya da *"işlevsel elitler"* ile *"gerçek"* elitler arasındaki farklılık, özellikle ampirik elit araştırmalarının temel sorularından birisini teşkil etmektedir. Elit kavramı, geçmişte çoğu zaman *"egemen sınıf"* kavramı sayesinde sorgulan-

mıştır. Mills'in "*iktidar eliti*" kavramsallaştırması, burada bir uzlaşma, hatta kesişme noktası sunma özelliği taşır. İşte böyle anlaşıldığında, toplumsal elitler, finans iktidarının işlevleri ve pratiklerinin, sermayenin değerlendirilmesinin, toplumsal zenginliğin dağılımının ve bilginin akümülasyonu ile teknik yetkilerin bir arada olduğu ve birbirlerini etkilediği karmaşık bir ağ oluşumunun içerisinde bulunurlar. Egemen sınıfların ve elitlerin hareket ve davranışları, burada toplumu sınıflandırma ve sınırlandırmaların yanı sıra toplumsal refahın gelişim ve dağılım sistemlerinin kendi dinamikleri yönünde işlevselleştirilir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde gözlenen "*power structure research*" geleneğinde, diğer geleneklerden farklı bir gelişme söz konusu olmaktadır. Burada öncelikle, küresel finans kapital sisteminin, jeopolitik alanda hareket yeteneği edinen "*küresel iktidar elitlerinin*" varlığı gözlenmektedir (Saskia Sassen). Burada ortaya çıkan "yeni" elit modelinde, elitlerle bir yandan trans nasyonal şirketlerin ve kurumların, yeni bir küresel "hizmet sınıfı" niteliğindeki *Chief Executive Officer*'leri, küreselleşme sürecine doğrudan katılan bürokratlar, "*küreselleştirme*" siyasetini benimseyen siyasetçiler ve uzmanlar, diğer yandan da ticaret ve medya alanlarındaki yönetici güçler anlatılmak istenir (Leslie Sklair). Öte yandan, günümüzde "*küresel süper zenginler*" olarak kendilerine son derece yüksek değer atfedilen bireyler, belirleyici konumlarda bulunurlar. Bu yeni "elitler", evrensel yönelimli bir tür "*yeni aristokrasi*" oluşturmaya başlamışlardır. Dolayısıyla, ulus devlet egemenliğinden biçimsel olmayan örgütlü egemen bir sınıfa doğru bir eğilim söz konusudur. Bunun en belirgin örneklerini uluslar üstü alanlarda, "*elit medya*" (Noam Chomsky), *Think Tank* ve vakıflar benzeri kavram ve kurumlarda izlemek mümkündür. Bu yeni alanlarda elitlerin, "*en iyiler arasında bir seçim*"nin ifadesi olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ancak bu yaklaşımın toplumsal olarak gerçekten etkin olan günümüz elitleri için kolaylıkla uygulanabilir olduğunu söylemek pek mümkün gibi görünmemektedir. Zira toplumsal olarak etkin elitler, süreklilik gösteren, hatta miras yoluyla devredilebilen, belli öncelik ve çıkarlarla bezenmiş toplumsal pozisyonları talep ederler. Bu iktidar elitlerinin kendilerini herhangi bir seçim izleğinden uzak tutmak istedikleri, hatta konumlarından uzaklaştırılmaya karşı çıkacakları açıktır. Bu eğilimin en dikkat çekici göstergesi, iktidar elitlerinin karşı elitleri ısrarla egemenlik alanlarının dışında tutma çabasında olmalarıdır.

Dolayısıyla, Pareto tarafından savunulan "*elitler dolaşımı*" miti ve en iyi olanların seçilmesinin tamamen demokratik bir biçimde gerçekleştiğini dile getiren görüş diye yorumlanan meritokrasi, olsa olsa orta sınıftan devşirilen ve hizmet sektöründe istihdam edilen kesimler için geçerli olabilmektedir. Zira "*elit üniversiteleri*" sistemin, toplumun en iyi olanlarını yukarıya taşıyacak ve sonra toplum yönetimini onlara devredecek, bir parçası olarak görülemezler. "*Elit üniversitelerinin*" temel amacı, küreselleşme süreci içinde rekabet hâlinde olan bir toplumun en iyilerinin enerjisini egemen kesimin hizmetine sunarak karşı enerjileri ("*karşı elitleri*") engellemektir. Bu yüzdendir ki, elit ve meritokrasi söylemleri, toplumlarda egemen sınıflar bulunduğu, toplumlarda derin, sarsılmaz ve miras yoluyla geçen egemenlik yapılarının mevcut olduğu gerçeğini her zaman gizlemeye çalışır. "*Gerçek elitler*" olan iktidar elitleri hiçbir zaman seçilmez ve ayrıştırılmazlar; seçen, seçtiren ve ayrıştıran her zaman iktidar elitlerinin kendisidir. "*Hiç kimsenin sosyolojilerini yazmaya cesaret edemediği kesim elitlerdir*" derken, Carl Schmitt işte bu sınıfsal sürekliliğe işaret ederr (Schmitt 2004). Bu noktada, demokratik bir toplumda meritokrasinin kabul görmesinin mümkün olup olamayacağı hususunun sorgulanması gerekir (Minton 1988). Meritokrasi iki karşıtlıktan oluşmaktadır: Bir yandan, sosyal kökenden ziyade kişinin entelektüel üretimini temel aldığından, belli bir anlam içinde "*herkes için eşit olanak*" temin edilmekte, öte yandan doğuştan gelen yetenekler ve uzun çabalar sonucunda bazı insanların öne çıkabildikleri şeklinde bir "*eşitsizlik*" kabul edilmektedir. Bu noktada entelektüel farklılıklara dayanan toplumsal yapının "*politik hakkaniyet*" ile ne ölçüde örtüştüğü tartışılmalı bir konu olarak ortaya çıkar. L. N. Terman tarafından savunulan meritokraside haklı bir elitizm beklentisinin mevcut olduğu, William Henry imzalı *In Defense of Elitism* [Elitizm Savunusu] adlı eserde dile getirilmektedir. Elitizm ve eşitlik arasındaki karşıtlığın gerçek olduğunu savu-

nan Henry, günümüzde *"eşitliğin egemen olduğunu"* düşünmektedir. Ancak, insanların doğaları gereği eşit yaratılmadıklarını ve dolayısıyla birbirlerine eşitlenemeyeceklerini iddia eden Heny, elitizm kavramını şu ifadelerle tanımlamaya çalışır. Elitizm, *"performansın takdir edilmesi"*ni, *"rasyonel yaklaşım ve bilimsel öngörü"*yü, *"bazı düşüncelerin diğerlerinden daha iyi olduğunu"*, *"nesnel ölçülerin korunmasını"*, *"belli düşüncelerin ve kazanımların diğerlerinden daha iyi olduklarını uzlaşmaz bir tavırla savunmayı"*, *"söylemeye cesaret edemesek de, bazı kültürlerin daha ileri bir gelişme düzeyini yakaladıkları ve incelemeye değer oldukları"* görüşlerini içermek zorundadır. İşte bu yüzden, *"elitist"* ve *"ırkçı"* gibi kavramlar, Henry'e göre, kaçınılmaz olarak pejoratif ve genellemeci bir özellik taşırlar.

"Elitizm" ve "elitler" konusu, son yıllarda feminizm ve toplumsal cinsiyet tartışmalarında da öne çıkmaya başlamıştır. Bugüne kadar kavramların salt *"erkeklikleri"* ifade etmesi ve elit kesimde kadınların varlığının hemen hemen hiç hissedilmemesi karşısında, feminizm özellikle *"erkeklik"* ve *"toplumsal cinsiyet"* bağlamında kavramlara yeni bir içerik getirme çabası gösterir. Kadınların bilim ve ekonomi alanlarında hâlâ yeterince temsil edilmemeleri, elitlerin seçilmesi (veya devşirilmesi) için gerekli olan *"yapıları ve çağdaş sanayi devletlerinde sosyal iktidarın yeniden üretilmesini"* (Sebastian Braun, 1999) sorgulamayı zorunlu kılmaktadır. *"Camdan örtüler"* - *glass ceiling* - kadınların elit sınıfa dâhil olmalarının önündeki en büyük engel olarak varlığını sürdürdüğünden, özellikle kadın araştırmacılar bu bağlamda yetenekli ve iyi eğitimli kadınların *"ortadan yok olduklarına"* vurgu yapmaktadırlar (Katrin Hansen ve Gisela Goos, 1997). Elit kavramı ve tartışmaları, hiyerarşiler ve egemenlik ilişkilerine gönderme yaptıkları için, elbette eşitsizlik ile doğrudan bir ilişki içinde olmak durumundadır (Sigrid Metz-Göckel, 2000).

Feminist kuramda elitizm ve eşitsizliğin ortadan kaldırılması yönündeki tartışmalar, en azından bir dereceye kadar belli kadınların elitist kesime dâhil edilmesini talep etme ve kadınlar arası farklılığı kabul etme anlamına geldiği için, son derece problematik düşünce ve mülahazalar olarak değerlendirilir. Sorun, feminist araştırmanın içerisinde bulunduğu ikilemde ortaya çıkmaktadır, zira eşitlik hedefi aynı zamanda kadın elit oluşumlarını ve dolayısıyla cinsiyet temelinde bir elitizmi ve *"üstü örtülü feminist elit tartışmasını"* içermektedir. Her ne kadar kadınların eğitimi ve yönetici pozisyonlarda istihdam edilmesi kadın hareketinin amacını ve feminist kuramın araştırma alanlarından birisini oluştursa da, kadınların "iktidar elitine" dâhil edilmesi doğal olarak *"iktidar ilişkilerini sorgulamayı beraberinde getirmektedir"* (Heike Kahlert 2000). Dolayısıyla, iktidar kavramı feminist kuramda ve tartışmada önemli bir yere sahiptir. Feminist söyleme göre iktidarı, kadın politikası ve demokratik talepler doğrultusunda, elitist bir gruba dâhil olan kesimlerin sorumlu olmaları yoluyla değişime uğrayabilir. Ayrıca iktidarın nasıl işlediği, eleştirel kadın elit sayısının artması ile geliştirilme şansına sahip olacağı düşüncesiyle son yıllarda feminist elit tartışmaları, andro merkezli yaklaşımların bir eleştirisi olarak gündeme gelmektedir.

P. BOURDIEU, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*; Frankfurt, Suhrkamp, 1982; P. BOURDIEU, *Homo academicus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988; S. BRAUN, *Elitenrekrutierung in Frankreich und Deutschland*, Köln, Strauss, 1999; N. CHOMSKY, *Media Control*, Hamburg, Europa Verlag, 2003; E. FAUL, *Der moderne Machiavellismus*, Köln, Kiepenheuer&Witsch, 1961; M. A. FINOCCHIARO, *Beyond Right and Left. Democratic Elitism in Mosca and Gramsci*, New Haven, Yale University Press, 1999; S. FRASER(ed.), *The Bell Curve wars*, New York, Basic Boks, 1995; G. FRIESEN & P. VOESTERMANS, "De Bell Curve hype", *De Psycholog*, 30(1995), pp. 467-470; O. W. GABRIEL – B. NEUSS – G. RÜTHER(ed.), *Konjunktur der Köpfe. Eliten in der modernen Wissensgesellschaft*, Duesseldorf, Droste, 2004; O. Y GASSET, *Invertrebate Spain*, New York, Heward Fertig, 1974; A. H. HALSEY (ed.), *Ability and Educational Opportunity*, Paris, OECD, 1961; K. HANSEN – G. GOOS, *Frauenorientiertes Personalmarketing, Chancen – Wege – Perspektiven*, Berlin, Wissenschaft & Praxis, 1997; M. HARTMANN, *Elitensoziologie. Eine Einführung*, Frankfurt, Campus, 2004; K. A. HELLER, *Aktivierung der Bildungsreserven*, Bern, Stuttgart, Huber & Klett, 1970; F. A. von HAYEK, *Der Weg zur Knechtschaft*, München, Olzog, 2003; K. A. HELLER – F. J. MÖNKS – A. H. PASSOW (eds.), *International Handbook of Research and Development of Giftedness and Talent*, Oxford, Pergamon, 1993; W. A. HENRY, *In Defense of Elitism*, New York, Doubleday,

1994; R. J. HERRNSTEIN –C. MURRAY, *The Bell Curve, Intelligence and class structure in American life*, New York, The Free Press, 1994; S. HRADIL – P. IMBUSCH(ed.), *Oberschichten-Eliten-Herrschende Klassen*, Opladen, Leske+Budrich, 2003; R. JACOBY – N. GLAUBERMAN, *The bell curve debate*, New York, Times Bocks, 1995; H. KAHLERT, *Die Debatte um Gleichstellung von Frauen in Führungspositionen: eine verdeckte feministische Elitediskussion*, in Metz-Göckel, Sigrid v.d., Hochschulreform und Geschlecht, Opladen, Leske+Budrich, 2004; H. KLATT, *Der Begriff der "Leistungsunfähigkeit" und die Praxis der Ausnahmeregelung für "lernunfähige" Studenten an nordamerikanischen Universitäten*, Vortrag (Abstract) für den 40. DGPs Kongreß in München, LMU, 1996; G. KONRAD – I. SZELENYI, *Die Intelligenz auf dem Weg zum Klassenmacht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978; B. KRAIS, *An der Spitze. Von Eliten und herrschenden Klassen*, Konstanz, UVK-Verlag, 2001; H. J. KRYSMANSKI, *Hirten & Wölfe. Wie Geld- und Machteliten sich die Welt aneignen–oder: Einladung zum Power Structure Research*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2004; K. LENK, *Volk und Stat. Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Kohlhammer, 1971; K. LENK, "Elite – Begriff oder Phänomen?", *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 43(1982), ss. 27–37; H. LÜBBE, *Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernitaet*, Graz, Styria, 1987; K. MANNHEIM, *Diagnose unserer Zeit*, Gütersloh, Gutenberg, 1952; K. MANNHEIM, *Strukturen des Denksens*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980; K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, Klostermann, 1995; S. METZ-GÖCKEL, "Bildungseliten und Elitebildung von Frauen", in *Hochschulreform und Geschlecht*(ed. S. Metz-Göckel), Opladen, Leske+Budrich, 2000; R. MICHELS, *Masse, Führer, Intellektuelle*, Frankfurt, Campus, 1987; R. MICHELS, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Stuttgart, Kröner, 1989; C. W. MILLS, *The Power Elite*, Oxford, Oxford University Press, 2000; H. L. MINLON, *Lewis M. Terman - Pioneer in Psychological Testing*, New York, New York University Press, 1988; G. MOSCA, *Die herrschende Klasse*, München, Lehnen, 1950; F. J. MÖNKS, "Ein interaktionales Modell der Hochbegabung", in *Begabung und Hochbegabung*(eds. E. A. Hany - H. Nickel), Göttingen, Huber, 1992, pp. 17-23; F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Ditzingen, Reclam, 1988; OECD (ed.), *Third international survey on the demand for and supply of scientific and technical personel*, Paris, OECD, 1963; V. PARETO, *Allgemeine Soziologie*, Tübingen, Mohr, 1955; V. PARETO,. *The Mind and Society*, Whitefish, R. A. Kessinger Publishing, 2003; V. PARETO, *Ausgewaehlte Schriften*, Berlin, Ullstein, 1984; Platon, *Devlet*(çev. M. A. Cimcoz – S. Eyüboğlu), 1982; N. M. ROBINSON, "Rescuing the baby, A commentary on The Bell Curve", *Gifted Child Quarterly*, 39(1995), pp. 180-182; H. ROSEMANN, *Intelligenztheorien. Forschungsergebnisse zum Anlage-Umwelt-Problem im kritischen Kontext*, Hamburg, Reinbeck, 1979; S. SASSEN, *The Global City*, New York, Princeton, Princeton University Press, 2001; C. SCHMITT, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin, Duncker & Humblot, 2004; L. SKLAIR, *The Transnational Capitalist Class*, Oxford, Blackwell, 2001; O. STAMMER, *Das Elitenproblem in der Demokratie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1962; R. J. STERNBERG – J. E. DAVIDSON(ed.), *Conceptions of giftedness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 L. M. TERMAN, "The Discovery and Encouragement of Exceptional Talent", *American Psychologist*, 9(1954), pp. 221-230; H. VON RECUM (Hrsg.), *Perspektiven der Bildungsplanung*, Paris, UNESCO, 1967; M. WEBER, *Soziologische Grundbegriffe*, Stuttgart, UTB, 1984; W. ZAPF, *Wandlungen der deutschen Elite. Ein Zirkulationsmodell deutscher Führungsgruppen 1919-1961*, München, Piper, 1965.

Ayrıca **bkz.,** ENTELEKTÜEL, MERİTOKRASİ, SİYASET FELSEFESİ, SİYASET SOSYOLOJİSİ, TOPLUMSAL CİNSİYET.

Hilâl ONUR İNCE

EMEK, insanlık durumunu tanımlayan temel etkinliklerden biridir. Emek kavramı, ilk kez burjuva toplumunun doğuşuyla birlikte modern çağda politika felsefesinin en önemli meselelerinden biri hâline gelmiş ve sorunsallaştırılmıştır.

Antik Dünyada Emek

Emek, antik dönemde ve sonrasında da insanî etkinliklerden biri olarak görülmesine karşın, modernlik öncesinde politik bir anlam ve öneme sahip olmadığı gibi, etkinliklerimiz arasında en aşağı görüleni olmuş, yaşamı sürdürmek için emek harcamaya mahkum olmak zorunluluğun esiri olmakla özdeşleştirilmiştir. Antik dönem politika felsefesinde, sadece bedenin gereksinimlerini karşılama amacına hizmet ettiği, kişiyi zorunluluğa tâbi kıldığı ve dolayısıyla politikaya veya düşünmeye adanabilecek bir yaşamdan mahrum ettiği için emekten özgürleşememiş bir hayatın kölelik olduğu kanısı hâkimdir. Platon *Devlet*'te (590c) işçiler ve kölelerin bedenleriyle iş gördükleri ve yaşam zorunluluklarının

sultasından kurtulamadıkları için, insana lâyık bir yaşam süremediklerini ve içlerindeki hayvana hâkim olmaktan aciz olduklarını söyler. Benzer bir şekilde *Politika*'nın birinci kitabında Aristoteles de yaşamın zorunluluklarını temin etmeye mahkum olanların kölece bir hayat sürdüklerini dile getirir. Aristoteles'e göre emek harcayarak yaşayanlar iki konuda yeteneksizleşirler: Düşünmek ve karar vermek ile seçimde bulunmak. Dolayısıyla, antik dönem, emeğin, insanı diğer canlılardan ayıran ve aynı zamanda hem düşünsel hem de politik bir önem arz eden bu iki yeteneği aşındırdığı düşüncesine odaklanır; klâsik politika felsefesinin emeği değerlendirirken temel kıstası budur.

Emeğe yüklenen bu olumsuz tını aslında sıradan hayatın hakir görülmesinden, gündelik hazların ve işlerin insanı tinsel ve zihinsel faaliyetlerden uzaklaştırdığı düşüncesinden kaynaklanıyordu. Bu bakışın antik dönemden Ortaçağ Hristiyan felsefesine aktarıldığını, hatta erken modern döneme kadar geçerliliğini uzun bir süre koruduğunu ve Avrupa felsefesinde derin bir etkisi olduğunu görüyoruz. Bunu anlamak için Pascal gibi 17. yüzyılda yaşayan bir filozofun bile *Düşünceler*'de emeğin her türlü dünyevî etkinliğin beyhude bir çaba olduğunu kanıtladığını vurgulayışını hatırlamak yeterlidir: Pascal'a göre, insan, çalışmayla ve diğer bütün dünyevî etkinliklerle zamanı doldurduğu yanılsamasını yaşamayı ve bu şekilde varoluşun acısını unutmayı arzular.

Modern Düşüncede Emek

Sıradan hayata, dünyevî işlere ve emeğe atfedilen bu olumsuzluk ancak Protestan dönüşle ve sekülerleşmeyle birlikte kırılmıştır. Antik politika felsefesinin ve Hristiyan geleneğin emek anlayışını doğrudan hedef alan bu dönüş, burjuva dünyasının emeği ve dünyeviliği olumlayıcı tavrını yansıtır: Harcanan emekle ve dünyevî etkinliklerle hayata bir içerik kazandırmak, emeğin ürünlerinden doyum sağlamak ve dünya nimetlerinden yararlanmak artık herhangi bir olumsuzluk içermediği gibi, tam tersine onaylanır, hatta kutsanır ve normatif bir anlam kazanır. Dahası, işsiz güçsüz bir anlam ifade edemeyecek olan hayata anlam katmak ve yaşamın boşa harcanmaması için çalışmak gerektiği fikri, emeği, modernliğin düşünsel ufkuna bir daha hiç çıkmayacak şekilde yerleştirilir.

Emeğin kapsamlı felsefî tartışmalara konu olması, emek değer teorisinin modernliğin özgürlük ve devlet kavrayışında merkezî bir rol oynamaya başlamasıyla gerçekleşir. Soykütüksel oluşumu 17. yüzyıla kadar izlenebilecek emek değer teorisi, emeği, değerin ana kaynağı olarak tanımlar. Modern çağın insan kavrayışını, siyasal ufkunu ve felsefî söylemini derinlemesine etkileyen bu kuram, her metanın değerini belirleyen unsurun o metanın üretiminde kullanılan toplam emek miktarı olduğu fikri üzerine kuruludur. Bu fikrin 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren farklı şekillerde yorumlandığını; özel mülkiyet ve sivil hakların temellendirilmesinden, tarihsel ilerleme nosyonunun ve yabancılaşma kavramının geliştirilmesine kadar pek çok felsefî tartışmanın odağına taşındığını görüyoruz.

Locke: Modernliğin emek algısına ilk önemli katkıyı yapan Locke, emeği mülkiyet hakkı ve ondan hareketle sivil haklar ve özgürlükler kavrayışının temeline yerleştirir. Locke'un emeği mülkiyetin kaynağı olarak değerlendirmesiyle birlikte, modernliğin emek algısında önemli bir mutasyon gerçekleşir. Bu dönüşümle birlikte emeğin bütün insanî etkinlikler içinde en aşağı görülen konumdan en itibarlısı hâline gelişi yolunda önemli bir adım atıldığını söyleyebiliriz. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, Locke'un öncelikle ilgilendiği mesele, emeğin kendisi değil, özel mülkiyetle olan ilişkisidir. Locke, liberal düşüncenin ve politika felsefesi kanonunun temel metinlerinden biri olan *Devlet Üzerine İkinci İnceleme*'de, özel mülkiyetin kökenini insanın kendi bedeni üzerindeki mülkiyetinde görür ve özel mülkiyetsiz insanca bir yaşamın mümkün olamayacağını öne sürer; özel mülkiyet, insanlık durumunun gerektirdiği bir olgu, iyi yaşamın vazgeçilmez önkoşuludur. Locke'un geliştirdiği argümanı şu şekilde özetleyebiliriz: Tanrı doğayı bütün insanlara faydalanmaları için vermiştir; doğa insanların ortak malıdır. Hayatta kalabilmek için insanların bu dünya malından istifade etmeleri gerekir ve bunu gerçekleştirebilmeleri için de insanlara akıl ve beden bahşedilmiştir. İnsan kendi bedenini ve aklını kullanarak -yani çalışarak ve emek harcayarak- kendine ait özel bir dünya yaratır. Kendi bedenini kullanarak ve çalışarak

dünya malından yararlanma ve mülk edinme hakkı bütün insanların doğal hakkıdır. Locke, beden-emek-mülkiyet arasında kurduğu bu ilişkiden hareketle bir yandan mülkiyet hakkını temellendirirken, öte yandan sadece mülkiyet hakkını değil, ama aynı zamanda değeri yaratan en önemli unsurun emek olduğunu söylemiş oluyordu.

Smith: Modern çağın emek anlayışındaki ikinci halkayı İskoç Aydınlanması'nın önde gelen filozoflarından Adam Smith temsil eder. Smith ve onun klâsik ekonomi politik alanındaki takipçileri emeğin zenginliğin üretilmesindeki rolüyle ilgilenmişler, toplumsal ve tarihsel ilerlemenin zenginliğin sınırsız birikiminden kaynaklandığı sonucuna varmışlardır. Temelde bir ahlâk felsefecisi olan fakat aynı zamanda "Ekonomi Politiğin Luther'i" olarak bilinen İskoçyalı filozof, *Milletlerin Zenginliği* kitabında, emeğin zenginliğin oluşumuna etkisini bireysel özçıkar üzerine kurulu felsefî bir antropolojiden hareketle açıklamayı amaçlar. Bütün insanların bireysel çıkar dürtüsüyle hareket ettiğini söyleyen Smith, böyle bir dürtünün toplumsal hayatta bir kaos ve çıkar çatışması yaratmadığını, tam tersine bireysel çıkara dayalı etkinliklerin sonucunun, adeta bir "görünmez el" vasıtasıyla toplumsal düzenin sağlanması olduğunu ileri sürüyordu. Bireysel özçıkar dürtüsüyle toplumsal ve iktisadî hayatta bir iş bölümüne gidilecek, sermaye birikimi gerçekleşecek, verimlilik artacak ve uluslar zenginleşecekti.

Dolayısıyla, *Milletlerin Zenginliği*'nin bakışı, bireysel çıkarla ulusal çıkar arasında bir uyum olduğu anlayışı üzerine kurulur. Smith'e göre, ulusal zenginliğin kaynağı emektir ve insanların gereksinimlerini karşılayan mallar her şeyden önce emek ürünüdür. Fakat Smith için merkezî öneme sahip olan husus, iş bölümünün emekle ve emeğin verimliliğiyle ilişkisidir. Kitabın en önemli bölümlerinden birinde, emeğin verimliliğinin, dolayısıyla refahın artışının, iş bölümünün derecesine bağlı olduğu belirtilir. Smith bunu açıklamak amacıyla ünlü toplu iğne üretimi örneğini verir: Eğer toplu iğne üretimi tek kişi tarafından yapılmak yerine, yapılacak işler ayrıştırılır ve üretimin her safhasında işçilerin uzmanlaşması sağlanırsa üretim ve sonuçta, zenginlik katlanarak artacaktır. Tekrar belirtmeliyiz ki, Smith için burada en önemli mesele, iş bölümünün emeğin üretim gücünü yükselttiğini ve uzmanlaşma eğiliminin özünde doğal bireysel çıkar arayışının bir sonucu olduğunu göstermektir.

Hegel: Emek kavramının bu şekilde yorumlanışı Alman politika felsefesi geleneğinde, bilhassa Hegel ve Marx tarafından, kökten bir eleştiriye tâbi tutulur. Hegel'le başlayan bu gelenek emeğin yalnızca ekonomik bir etkinlik olarak tarif edilemeyeceğini vurgular. Alman idealizmi'nin doruk noktası olan Hegel felsefesinde, iş veya emek kavramının üç kez ele alındığını görüyoruz: Jena derslerinde, *Tinin Görüngübilimi*'nde ve *Hukuk Felsefesi*'nde. Hegel, tinsel bir anlam yüklediği emeğin, insan varoluşunun en temel etkinliği, insanın kendi var olma biçimini ve hayatını üretme tarzı, kişinin içindeki ve dışındaki doğayı dönüştürerek kendini gerçekleştirme ve dünyayı biçimlendirme yolu olduğunu belirtir.

Hegel'e göre, emeğin, kendi özgürlük felsefesiyle de ilişkili, iki önemli işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Hegel, Kant'ı izleyerek, özgürlüğü, kişinin kendini belirleme yetisi olarak tanımlar. Doğadaki diğer varlıklardan insanı ayıran da insanın kendini belirleme, kendi kaderini tayin edebilme yetisidir. İnsan bu yetiyi iki şekilde hayata geçirir. Bunlardan ilki, insanın kendi dışındaki doğayı kendi amaçları ve ihtiyaçları için kullanıp dönüştürerek doğa üzerinde hâkimiyet kurmasıdır ki, Hegel modern teknoloji ve modern ekonomik iş bölümünü doğayı bu şekilde dönüştürme tarzının bir tezahürü olarak görür. Hegel tinin özgürlüğünü bu şekilde açığa çıkarmasını -yani doğayı araçsallaştırmasını, gereksinimlerini emek harcayarak, araçlar ve makineler icat ederek ve kullanarak tatmin etmesini- dünyayı olumlayıcı bir şekilde yıkmak olarak tarif eder. Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde "ihtiyaçlar sistemi" olarak adlandırdığı modern ekonomik iş bölümü, doğa üzerinde kurulan bu hâkimiyetin en gelişmiş, en evrensel ve en soyut biçimidir, çünkü modern toplumda kimse kendi emeğinin ürününü tüketmez. İnsanın başkaları için çalıştığı ve öteki insanların gereksinimlerini karşılamak için emek sarfettiği modern toplum, bireylerin, bütün insanların ortak yararına en çok katkıda bulunabildikleri, farklılaşmış ve zenginleşmiş ihtiyaçların karşılanması vasıtasıyla insanlar arasında evrensel

bağların kurulduğu bir müşterek menfaat ağıdır.

Hegel, Locke'tan Smith'e uzanan emek kavrayışının, modern iş bölümünün evrensel ve akılcı yönünü yakaladığını düşünmekle birlikte, bu düşünce çizgisinin emeği sadece mülkiyet veya zenginlik kaynağı olarak ele almasına itiraz eder. Bu noktada Hegel'in özgürlük felsefesinin ikinci boyutu devreye girer: İnsanın kendini belirleme yetisi olan özgürlük, kişinin sadece kendi dışındaki doğa değil, ama aynı zamanda kendi içindeki doğa üzerinde de hâkimiyet kurmasını, dolayısıyla arzularını ve ilkel dürtülerini terbiye etmesini ve eğitmesini (*Bildung*) gerektirir. İşte bu yüzden Hegel, "iş (yani bedenimizin emeği, elimizin veya aklımızın işi) eğitilmiş ve yüceltilmiş arzudur", der. Hegel'in politika felsefesinde emeğin tinsel ve kültürel bir yönü oluşunun sebebi de budur.

Çok daha sonraları Engels'in *Anti-Dühring*'de belirteceği gibi, Hegel felsefesinin emeğin algılanışına getirdiği yeni soluk, Hegel'in, emeğin kültür ve uygarlık yaratan en temel unsur olduğunu görmesinden kaynaklanır. Emek, insanı kültürel açıdan eğiten bir etkinliktir. Hegel'e göre, emeğin bu eğitici ve tinsel yönü, Smith'in sadece özçıkara dayalı olduğunu düşündüğü modern iş bölümünde bile kendini gösterir. Bir iş yapan ve meslek sahibi olan kişi, sadece kendinin veya başkalarının ihtiyaçlarının karşılanmasına katkıda bulunmakla kalmaz. Buna ek olarak, kişi, yaptığı iş ve harcadığı emek dolayımıyla kendini ve dünyayı yaratır, doğayı dönüştürür, bunun için gerekli pratik ve teorik bilgiyi edinir ve bir işle meşgul olmanın insan hayatındaki önemini kavrar. Daha da önemlisi, emeği bu şekilde düşünebilmek kişiyi başkalarının emeğine ve ihtiyaçlarına duyarlı hâle getirir. Dolayısıyla, emek, insanın, ötekini ve ötekinin emeğinin değerini tanıyışında ve evrensel özgürlük fikrini idrak edişinde hayatî öneme sahip tinsel bir boyutu içinde barındırır.

Marx: Marx büyük ölçüde Hegel'in açtığı doğrultuda ilerlemekle birlikte, Hegel felsefesinin emeğin gerçek doğasını ve modern kapitalist toplumda maruz kaldığı patalojik deformasyonu, yani yabancılaşmanın insan yaşamında sebep olduğu tahribatı gözden kaçırdığına işaret eder. Hegel sonrası Alman felsefesinin en önemli eserlerinden olan *1844 El Yazmaları* ve *Alman İdeolojisi* bu eleştirinin çok kapsamlı ve güçlü bir şekilde ifade edildiği kitaplardır. Marx, erken dönem çalışmaları olarak bilinen bu iki kitapta, gerek Smith'in gerekse Hegel'in emek kavrayışını yetersiz bulur ve kıyasıya eleştirir. Smith'in emek algısı, değeri ve zenginliği üretenin emek olduğunu kabul ettiği için önemlidir; fakat Marx, Smith'in insan doğası anlayışının, insanı, özçıkarı peşinde koşan bir işçi olmaya indirgediğini ve böylelikle emeğin modern dünyada maruz kaldığı yabancılaşmayı göremediğini vurgular. Bu anlamda Smith'in emek kavrayışı maddeci bir indirgemeciliği yansıtır. Hegel felsefesi ise, emeği *praksis* bağlamında ele almadığı, özbilince dayalı soyut bir ferdiyetçilik geliştirdiği ve modern toplumda zorla çalıştırılan insanın makinenin bir parçası olmasına kayıtsız kaldığı için idealist bir indirgemecilikten muzdariptir. Öte yandan Marx, Kant'tan Hegel'e kadar uzanan özgürlük felsefesini takip eder ve özgürlüğü, kişinin kendini gerçekleştirme ve kendi kaderini belirleme yetisi olarak tanımlar. Fakat kişi bütün imkân ve kâbiliyetlerini sadece, insanların hâkimiyetine girmiş bir ekonomik etkinlikler, ilişkiler ve iş bölümü bütünü üzerinde yükselen bir toplumda kazanabilir.

Marx'ın politika felsefesine göre insan, emeğiyle ve türlü etkinlikler vasıtasıyla kendini yaratan ve ifade eden varlıktır. Fakat ücretli işçi olarak yaşamak zorunda kaldığı, emeğini satarak hayatta kalma mücadelesi verdiği modern toplumda, emek ekonomik bir etkinliğe indirgenir ve özgürlüğün temeli olan yaratıcı ve zenginleştirici emek hâline gelemez. Marx, üretim araçlarının özel mülkiyeti ve modern iş bölümünden dolayı, çalışarak ürün ortaya koyan insanın, bu ürünü elinden kaçırdığını, yaratmak için giriştiği çalışma etkinliğini artık benimseyemez hâle geldiğini söyler. Bu şartlar, insanın insanlıktan çıkması ve makinenin parçası olması sonucunu doğurduğu için, emek artık insanın yaratıcı etkinliğinin ifadesi olmaktan çıkar, insanı bir "şey", bir araç hâline getirir. Dolayısıyla, Marx'ın *El Yazmaları*'nda "emeğin kaldırılması" ifadesini kullanırken, emeğin kendisini değil, kısıtlayıcı ve yabancılaştırıcı özelliğini, yani "ücretli emeği" kaldırmayı kastettiğini unutmamak gerekir. İnsanların toplumsal ilişkileri ve kendi ürünlerini kont-

rol altına aldıkları bir toplumda, "bütünsel insan"a ulaşılacak; emek yaratıcı emek hâline gelecek; insan, zenginleştirici emek yoluyla, kişi olarak bütün yeteneklerini kazanabilecek ve imkânlarını gerçekleştirebilecektir.

H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1998; ARİSTOTLE, *The Politics and the Constitution of Athens*, University of Chicago Press, 1996; G. W. F. HEGEL, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, 1991; J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1988; K. LÖWITH, "The Problem of Work", in *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Columbia University Press, 1991; K. MARX, The Marx-Engels Reader, Norton, 1978; PLATO, *The Republic*, Cambridge University Press; A. SMITH, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Bantam Classic, 2003.

Ayrıca **bkz.,** EKONOMİ, EKONOMİ FELSEFESİ, HEGEL, LOCKE, MARX.

Devrim SEZER

EMERSON, RALPH WALDO Amerikan düşüncesi veya felsefe geleneğinin ilk temsilcisi olarak kabul edilir. Zira pek çok Amerikalı filozof, onun, Amerikan nesillerinin zihinleri üzerinde bütün diğer filozoflardan daha fazla etkide bulunduğunu söyler. Emerson'un ilhamları, Amerikan düşüncesinin oluşumundaki öncü çabaları temsil eder. Gerçekte, o, ne Jonathan Edwards gibi sistematik bir zihne, bir argümantasyon ve delillendirme yeteneğine sahip biriydi, ne de Thomas Jefferson gibi icatçı, girişimci bir devlet adamı idi. Aynı şekilde o, profesyonel düşünür ve yazarlar üzerinde yaygın bir etkide bulunmuş değildi. Yazıları vaaz üslubunda ve romantik unsurlar içerdiği için, onu bir filozof olarak kabul etme konusunda varlığını bugün bile sürdüren tartışmalar söz konusudur. Sözgelimi George Santayana, "Emerson'un hiçbir zaman bir filozof olmadığını ama her daim felsefe yaptığını" söyler. Filozofu görüşlerinde tutarlılık arayan, incelikli ve yekpare doktrinler ortaya koyan çıkarımları hayli kudretli, akıl yürütmeleri üstün, argümantatif gücü oldukça yüksek biri olarak kabul edersek, kabul edilmelidir ki, Emerson bir filozof değildir. Ama Emerson'u yazıları ve konuşmalarıyla vatandaşlarına hayat *tarzı* öneren bir entelektüel olarak düşünürsek, onun bir filozof olarak kabul edilmemesi için hiçbir gerekçe bulamayız. Nitekim o, felsefeyi geleneksel anlamından farklı bir tarzda anlayıp icra eden bir filozof olarak kabul edilir. Bu durumun bir yansıması ya da delili de, günümüz Amerikan pragmatistlerinin hemen tamamının, Emerson'u Amerikan pragmatizminin habercisi olan bir filozof olarak kabul etmesidir. Bu kadarla da kalmaz, Nietzsche ve Bergson, onu on dokuzuncu yüzyılın birkaç büyük nesir yazarından biri olarak kabul eder.

Hayatı ve Eserleri

Ralph Waldo Emerson, 1803'te Boston, Massachusetts'te doğmuştur. Ataları arasında Protestan rahipler olan bir ailenin evladı olan Emerson sekiz yaşında iken, bölgesinde seçkin bir Unitarian rahibi olan babasını kaybeder. O da babası gibi, Boston ve Harvard'da eğitim görür ve 1821'de Boston Üniversitesi'nden, 1829'da Harvard'dan mezun olur ve aynı yıl Boston'da İkinci Unitarian Kilisesi'nde papazlık görevine başlar. Aynı yıl, Ellen Lousia Tucker ile evlenir fakat eşi iki yıl sonra tüberküloz hastalığı sebebiyle ölür. Kısa bir süre sonra da, 1832'de rahiplik görevinden ayrılarak, serbest yazılarını kaleme almaya başlar ve konferanslar vermek amacıyla, başta Hindistan olmak üzere çeşitli ülkelere seyahat eder. 1832'de Avrupa'ya gittiğinde, burada, uzun bir süreden beri yazıştığı arkadaşları William Wordsworth, Samuel Taylor Coleridge ve Thomas Carlyle ile görüşür. Birleşik Devletlere geri döndükten sonra doğal tarih, biyoloji ve tarih üzerine konferanslar verir. Yazıları ve konferansları ile Yeni İngiltere Transandantalizminin lideri kabul edilen Emerson, 1882'de zatürreeden ölmüştür.

Emerson'un hayatı gerçekte trajik olaylar, erken ölümler ve hastalıklar ile evindeki yangının sebep olduğu tahribat arasında akıp gitmiştir. O, sekiz yaşında iken babasını, evlendikten iki yıl sonra eşini, bir süre sonra da beş yaşındaki oğlu Waldo'yu kaybetmiştir. Hayatındaki diğer kişisel trajediler, özellikle meslek hayatında karşılaştığı ciddî hayal kırıklıkları ve yaşadığı yoğun sağlık problemleri onun düşüncesinin şekillenmesinde oldukça belirleyici olmuştur. Nitekim, düşüncelerinde yaşadıklarına ışık tutacak yansımalar görülebilir.

Felsefesi

Emerson, on dokuzuncu yüzyıl Amerika'sının en etkili entelektüel hareketi olan Amerikan Transandantalizminin, hiç kuşku yok ki en önemli şahsiyetidir. Onun felsefesi, Yeni-Platonculuktan, Hint felsefesinden, ve bu arada Kantiyen ve Coleridgeci birçok unsurun karışımından meydana gelmektedir. Birbirlerinden büyük farklılıklar gösteren bütün bu felsefelerin ortak yanı, onların insan zihnindeki içkin kuvvetlerin gerçekliğini ve bilgimizi belirlediğini ileri sürmeleridir. Buradan yola çıkan Emerson'un hayatının ve çalışmalarının ana teması *imkân* konusu etrafında döner. Onun üzerinde yoğunlaştığı imkân düşüncesi, özde iki kaynaktan beslenir. Bunlardan ilki, doğanın sembolik zenginlikleriyle ilgili olduğundan, bireyin ruhundaki gizli kuvvetlere duyulan olağanüstü büyük güvenle, ikincisi ise Amerikan deneyiminin yeni ve yaratıcı bir manevî enerji kaynağı olabileceğine inançla belirlenir. Emerson'un mesajı çok açıktır: Durumumuzun açıklığını kendi deneyimimizi yaratan imkânlardaki sembollere aktarmamız gerektiğini öne süren Emerson'a göre, imkânın işte bu durumudur ki, varoluşun anlamının kişisel keşfi için felsefî bir zemin sağlar. Emerson sıradan deneyimin kendimizi sonsuz mesaja açtığımızda bile, ortaya çıktığını ve kendimizdeki ya da içimizdeki potansiyelleri bildiğimiz takdirde, haricî bir kurtuluşa gereksinim duymayacağımızı söyler. Onun hayata karşı tavrı yoğun doğa aşkına dayanır. Doğayı, insanın değişmeyen özü olarak takdim eden Emerson'un felsefesinin köşe taşları Evrensel Ruh ve özgüvendir.

Aydınlanma çağına ve materyalizme gösterilen en ciddî ve en önemli tepkiyi ifade eden transendentalizm, 1830'larda Amerika'da insanlar, özellikle de gençler arasında büyük bir hızla yayılmaya başlamıştır. Üyeleri arasında, Emerson, Henry David Thoreau, Theodore Parker, Margaret Fuller, William Ellery Channing olan Transandantal Kulüp 1836'da kuruldu. Kulübün toplantıları düzensiz olmasına ve kurulduktan dört sene sonra kapanmasına rağmen, bu toplantıların akımın güçlenip gelişmesinde önemli bir etkisi olmuştur. Kulübün amacı, kamu bilincinde güç kazanan ticarî zihniyete karşı çıkmak, bu zihniyetin yaygınlaşmasına engel olmak ve dolayısıyla idealizmi yeniden tesis

Ralph Waldo Emerson

edip Amerikan insanını manevî değerlere bağlanmaya teşvik etmek idi. Kulübün üyeleri, Hristiyan doktrininin ve uygulamalarının (bununla genelde Unitarianlığı kastediyorlardı) zayıfladığı yönünde bir kanaate sahiptiler. Onlar, dinî dünya görüşünün yeniden tesis edilmesini istiyorlardı. Toplumla ilgili bazı temel fikirlere sahip olan klüp üyelerinin tümü, fizikî dünyanın ötesinde birtakım temel değerler bulmak, aşkın kimi ahlâkî ve tinsel hakikatleri kavramak isteyen metafizik idealistler idi. Bununla beraber onlar, genelde romantiklerdi; hem ahlâkî hem de epistemolojik olarak, akıl ve ampirik kanıt yerine, his ve sezgiye güveniyorlardı. Daha da önemlisi, transendentalistler Tanrı'nın ilâhîliğinin insanoğlunda kutsandığı yönünde bir inanca sahiptiler. Onlar, bu durumun veya söz konusu kişisel inançlarının günlük hayattaki sonuç veya içerimlerini araştırıyorlardı.

Emerson ve diğer romantiklere göre, "transendental" terimi, kişinin sezgi ve doğrudan vukufiyetinin sonsuz düzenine işaret eder. Bu sezgiler, sadece bilginin değil, fakat aynı zamanda en derin ve en önemli doğruların kaynağı olmak durumundadır. "Transandantalizm" terimini Kant'tan ödünç alan Emerson, sözcüğe yeni ve romantik bir anlam verir. Coleridge ve diğer romantikleri takip

eden Emerson, nitekim "sezgi"yi eşyayı en zengin ve en yaratıcı formu içinde şairane bir tarzda görme yeteneği diye tanımlar. Ona göre duyusal insanlar düşünceleri eşyayla uzlaştırır. Oysa ozan eşyayı düşüncelerle uzlaştıran kişidir. Yaratıcılığı dolayısıyla şair, doğal olarak bir transendentalist ya da idealisttir. Zira o, kendisine gerçekten güvenir. Bundan dolayıdır ki, Emerson'un transendentalizmi bir "romantik idealizmdir." O, "The Transcendentalist" adlı makalesinde entelektüel bağımsızlığın, yegâne gerçeklik olduğunu ileri sürer. Emerson'a göre, zihin veya benliğin farkındalığı, sezgi ya da tahayyülün bir işlevi olmak durumundadır. Bu yüzden her felsefe, varoluş üzerine bir tefekkür olarak karşımıza çıkar. Transandantalizmde hakikatin biricik dayanağı ve teminatı, zihnin kendine olan güvenidir.

Emerson, ilâhî ruhun -veya onun deyimiyle evrensel ruhun- doğal dünyanın ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünür. Varoluşun tüm veçhelerine yayılan ve ona anlamını veren evrensel ruh, kendisini esas insanoğlunda ve doğada gösterir. Ona göre, yerçekimi, süre durum benzeri doğal yasalar, tanrısal varlık veya ilâhî mevcudiyetten sudur eden metafizik kanunlar gibidir. Aslında, varoluşun her görünümü, özel biçimini evrensel ruhtan alır ve kendisini öyle ifade eder. Emerson, evrenin kendisini bir atomda, zamanın bir anında gösterdiğini söyler. İnsanoğlu, bu ilâhî yasalara evrensel ruhun şekillendiricileri olarak katılır. Leibniz gibi Emerson da her bireyin kendi bakış açısından tüm evreni oluşturduğunu ve ifade ettiğini söyler. Her birimiz, ona göre, varoluşun bütünüyüzdür. Ayrıca, her birimizin eylemi, evrensel ruhun bir ifadesidir. O, evrende her parçanın birbirine bağlı olduğunu ileri sürer. Her birimiz, bütün bir insan hayatının simgesiyizdir.

Onun metafiziği, epistemolojisi ile paralel gider. Evrende ilâhî gücün ifadesi olarak yükümlülüğümüzün ağırlığı, görevimizin önemi dikkate alınırsa, kendimizdeki ilâhî unsuru açığa çıkarmaya görevli olduğumuz kolaylıkla görülür. Emerson'a göre, yalın aklî yeteneğimiz yeterli değildir. Akıl ve anlama yetisi arasındaki ayırımı ortaya koyarken; o, "anlama" terimini kavrayış gücümüzün günlük durumu için kullanır. Anlamamız, bizi dünya ile anlaşmaya muktedir kılar ve günlük hayatımızın dünyevî ayrıntıları ile temasa geçirir. Bizler işte bu sayede, mekanizmler vasıtasıyla bilim, matematik, tarih ve benzeri alanlarda teoriler üretiriz. Fakat çok daha önemlisi, bireyin evrenle olan gerçek ilişkisi anlama ile değil, fakat "akıl" ile kurulur. "Akıl," Emerson'un gerçek düşüncesini ifade eden iyi bir sözcük değildir. O akıl kelimesi ile akılyürütme, mantık ya da çıkarımsal düşünmeyi kastetmez. Ona göre, "akıl," aşkın sezgi yeteneği veya zaman zaman kendi deyimiyle "içgüdü"dür. Emerson'a göre, aşkın sezgi, özel, kişisel ve öznel olsa da, onun güvenilmez veya kişiye özel bir şey olarak kabul edilmemesi gerekir. Gerçek bilginin kaynağı olan bu yeti, bizi evrensel ruh ile doğrudan temasa geçirir.

Emerson, bilmenin gerçek anlamının bu doğrudan-sezgisel kavrayışta yattığını ileri sürer. O, ikinci el kaynaklardan -kitap ve başkalarından gelen- bilgiyi pek değerli bir bilgi olarak görmez. Ona göre, gerçek doğrular, ahlâkî ve dinî hakikatlerdir. O ideal insan tipini ortaya koyarken, evrenin epistemik ve ahlâkî merkezine insanı yerleştirir. Onun ideal kişi anlayışı, azamet ve yüceliğin niteliklerini gerektirir. Emerson'a göre, özgüven, insan mükemmelliğinin kusursuz veya şaşmaz göstergesidir. O, bireyi toplumsal uzlaşımlar veya ahlâkî kurallarla uzlaştıran hayat telakkilerini ve ahlâk anlayışlarını hiç tereddüt etmeden elinin tersiyle iter. Sosyal kurumlara güvenmez ve dolayısıyla toplumu, bireyin yaratıcılığını ve kendini ifade etmesini engelleyen ezici ve boş bir kaynak olarak görür. Emerson'a göre, kişi, başkalarının görüşlerinden hiçbir şekilde sorumlu değildir.

Emerson, refleksif şahsın gelişmesinde üç ana etkiden; sırasıyla doğa, tarih, eylem veya deneyimden söz eder. Düşünsel olanın aktif hayat üzerinde geleneksel üstünlüğünü kabul etmeyen Emerson, eylemin aslî olduğunu, eylemsiz insanın eksik olacağını, düşüncenin de olgunlaşmayacağını ileri sürer. Ona göre, yaşam bir bütün olarak eylemdir, oysa düşünce ancak kısmî eylem olabilir. Bu yüzden Emerson, Amerikalıları doğa ile orijinal bir ilişki içinde olmaya teşvik etmiştir. O, doğanın deneyimde zaten mevcut olan zengin sembolleri ortaya çıkararak, bizi yeni imkânlara sevk edeceğini söyler. Ona göre, bu ilişki her yönüyle açık doğa ile aktif ruhlar arasın-

da olabilir. Aslında her yeni ilişki, yeni bir dünyadır. Sözcüklerin yaratılması gerçekte yeni dünyaların yaratılması anlamına gelir. İlişkilerin güçlendirilmesi sözcükleri daha iyi ve daha fazla tanımlar. Onlar da zaten deneyimlediğimiz dünyanın ürünleridirler. Emerson'a göre, dünya özü itibarıyla sembolik olup, insanın hayatın sembolik karakterini öğrenene kadar bir şey öğrenmesinden söz edilemez. Ona göre, doğanın tümü, gerçekte insan zihninin bir metaforudur. Doğanın ham verileri ile insan tasavvurunun sembolik formüllendirmeleri arasındaki diyalektik üzerinde odaklaşan Emerson'un kozmopolit dinî öğreniminin demokratik mizacı, Amerikan felsefesinin klâsik öncesi dönemi açısından büyük bir değer ve önem taşır.

Emerson, vatandaşlarına sadece diğer insanların sınırlayıcı yargılarından değil, fakat aynı zamanda kendi seçimlerinin sınırlamalarından da ne yapıp edip kurtulmalarını tavsiye eder. Kişinin eylemleriyle ilgili ilkelerini eleştirel olarak gözden geçirmesine gerek yoktur, zira onun bizzat özünden gelen şey daima ve zorunlu olarak doğrudur. O insanın kendisine güvenmesini, fikirlerinde tutarlılık aramamasını söyler. Ona göre, aptalca tutarlılık, küçük zihinlerin şakacı cinidir; tutarlılık bireye fayda vermez.

Emerson'a göre, uzlaşma, bireyin kendisini ifade etmenin doğru hatta uygun bir yolu bile değildir. Başkalarına benzemek, eşsiz enerjilerimizi ve yeteneklerimizi israf etmektir. Başka birini taklit etmek, özgünlük değildir. İlâhî ilke, kişinin kendini ifade etmesidir. Emerson'un düşüncesinde bireysellik, bazı egzistansiyalistlerin talep ettikleri şekilde âdeta sınırsızdır. O, tıpkı antik Stoacılar gibi, bireyin kendisini ifade etmesinin uygun rol ve uygun hayat şeması bağlamında oluşabileceğini iddia eder. İnsanlığın evrensel ifadesinde her birey kendi rolünü oynamak zorundadır. Bu rol bağlamında görevimiz açık olup, bizim onu enerjik ve neşe içinde yerine getirmemiz gerekir. Ona göre, hayatın anlamı insanların evrensel insanın görünümlerini oluşturması ile gerçekleşir.

Emerson düşüncesinde bireyin sosyal rolü ciddî bir sorun oluşturur. Ona göre, bireyler çözümlerini toplumsal alanda değil, fakat kendi algı ve davranışlarında bulmalıdır; onların dış çevre yerine kendilerini değiştirmeleri gerekir. Emerson da, tıpkı Stoacılar gibi, hayat ve özgürlüğün anahtarını bireyin kendi hayatını yorumlamasında bulur. Kişinin psikolojik yaklaşımı, kendi durumunu düzeltmesinde, elbette işe yarar. Ona göre, toplumsal sorunların yegâne çözümü kişinin kendi şahsî bakış açısını değiştirmesinde yatar. Emerson'un toplum felsefesinin nokta-î nazarından, bireylerin hayatı, onların formel düşünceleri ile her zaman birlikte gitmeyebilir. Bu yüzden, o da, diğer transendentalistler gibi, bireyin toplumcu sosyal reform hareketlerine katılmasını istemez. Zira tüm sosyal gruplar bireyselliğin parçalanmasına sebep olur. Bununla beraber, Emerson düşüncelerini ortaya koymaktan daha fazlasını yapıp, toplumsal problemlerin çözümüne fiilen katılmıştır. Onun sosyal muhafazakârlığı ancak metafiziğinin geniş çerçevesinden görüldüğü takdirde, gereği gibi anlaşılabilir. Her bireyin kutsallığı ve gücü, kendisini geliştirmesi ve ifade etmesi, onun sosyal uzlaşımını engellemez. Evrensel ruhun en derin seviyedeki ifadesinde birey, bir aracıdan başka bir şey değildir.

Emerson, "Self-Reliance" adlı makalesinde bir yandan da, bireylerin başka insanlardan sorumlu olduğunu ileri sürer. Bu sorumluluk bireyin iç sesinin bir sonucu olmak durumundadır. Sözgelimi başkalarına yardım etmek, onların yardıma ihtiyaç duymalarından değil; bireyin kendi öz-gelişiminde yardım etmeye ihtiyaç duymasından kaynaklanır. Bu yüzden bireyin kendisini ifade etmesi, gerçekte kendi hayatının değerini ortaya koymasıdır. Bu noktada Emerson'a göre, evren, tümüyle hayırdır. Kötülük problemi diye gerçekte mevcut değildir. O, tıpkı Aziz Agustinus gibi kötülüğün gerçekte yoksunluk, iyiliğin yoksunluğu olduğunu düşünür. Onun felsefesi, işte bu yönüyle mutlak bir optimizmin savunuculuğunu yapar. Söz konusu optimizmin kökleri, bireyin metafiziksel sezgisinde temellenir. Bu metafizik sezgisel hakikatler, sıradan ampirik argümanlar ile çatışabilir.

Emerson'a göre, ahlâkın metafiziksel kaynakları, evrensel ruh doktrininde temellenir. Bireysel kahramanlığı teşvik eden Emerson'un ahlâkı, kişi bağlamında olması gerekene odaklanmış bir karakter ahlâkıdır. Onun ahlâkının diğer bir özelliği de, bu ahlâkın sınırlayıcı olmayıp, tamamen olumlayıcı olmasıdır. Onun tasvirinde birey, sosyal iyiler

için ahlâk kurallarına uymaz; aksine kendisini ifade etmek için iyilik yapar. O, kendi karakter ahlâkının ötesinde ahlâk kuralları aramaz; karakterini ifade edecek özel eylemlerin peşinde koşar. Emerson, hayatımızın sadece eylemlerde görülebileceğine inanır. Eylemin karakterin aynası olduğunu söyleyen Emerson'a göre, özgün olmak, hayatını anlama göre yönlendirmek, gerçekte evrensel ruhun ifadesidir. Onun ahlâk felsefesinin temelinde, iyilik yapmaktan, ahlâk kurallarına uymaktan ya da kendini başkalarından farklı şekilde ifade etmekten ziyade, kendi kimliğini mükemmelleştirmek ve ifade etmek vardır. Ahlâkın nihaî amacı, katkıda bulunmak değil; aksine, olmaktır. Diğer transendentalistler gibi Emerson da, insanların birtakım erdemlere sahip olmaları gerektiğine inanır. O eserlerinde, bir yetkinlikler demeti olarak ideal insan tipini insanlara empoze eder. Unitarian bir papaz olarak yetişen ve papazlık yapan Emerson'un ahlâk felsefesi, dinî ve metafizik teorilerden beslenir ve kökleşir.

Emerson'a göre, özgüven ve bireyselliğin geliştirilmesi, ilâhî ilkelerin ifadesi açısından çok büyük bir önem taşır. Emerson'un, kendisini gerçekleştirmiş bireylerle ilgili çoğulculuğu, monizme indirgenmesi mümkün olmayan bir çoğulculuk olmakla birlikte, onun düşüncesinde birliği oluşturma arzusu da kendisine bir yer bulur. Bizler evrensel ruhu oluşturduğumuz için, ilâhî ilkelere hepimiz eşit derecede katılırız. Emerson'un özgüven felsefesinin ana idealleri, kişisel kutsallığın ve gücün önemi ve diğerleri ile ilâhî olanda birleşme, onun çalışmalarının tümünde tekrarlanır.

Pek çok yazara göre, Emerson felsefesi, tümüyle Amerika'ya ait bir felsefedir. Onun felsefesi oluşmakta olan Yeni Dünya'nın fiilî hayatında karşılaştığı kâbuslardan kurtulmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Pek çok Amerikalı filozof gibi, o da sistem inşası, soyut metafizik ve epistemoloji ile ilgilenmemiştir. Düşünme, soyut bir teşebbüs değil; hayatın somut durumlarını geliştirme yolunda bir araçtır. O teorilerini aşkın metafizik bağlamında bile, doğrudan doğruya ahlâkla ilişkilendirir. Evrenin mahiyeti ile yalnızca onun bireyin hayatında nasıl ifade edileceği ve etkisinin ne olacağı meselesi bağlamında ilgilenir. Bu yüzden çıkarımsal akıl yürütmeye en küçük bir değer vermez. Ona göre, felsefenin işlevi, doğruları tasvir etmek, göstermek değil; aksine bu hakikatleri bilişsel olarak sergilemektir. Bu yüzden filozof, keşfettiği doğruları hayatında sergilemelidir. Filozofun ikinci özelliği, deneyimsel olmayan şeylerle ilgilenmemesidir. Filozof bütün meseleleri, son tahlilde deneyimde test etmelidir. Ona göre, filozofun üçüncü özelliği, eleştirel olmasıdır.

Bugün, Emerson'un düşüncelerinin önemi ve etkileri üzerine çeşitli çalışmalar olmasına rağmen, pek çok bilim adamı tarafından onun yeterince anlaşılamadığını ileri sürülür. Onlara göre, Emerson ile ilgili çalışmalar, Amerikan deneyiminin pratik veçhelerinin araştırılmasında dikkate alınması gereken en önemli temaları oluşturur. Emerson'un devrimini ve mirasını araştırmanın deneyimin anlaşılması için sağlam bir zemin sağlayacağına inanılır.

V. W. BROOKS, *The Life of Emerson*, New York, 1932; R. W. EMERSON, *Selected Writings of R. W. Emerson*(ed. Brooks Atkinson), New York, 1950; E. FLOWER - M. G. MURPHEY(eds.), *A History of Philosophy in America*, New York, 1977; R. B. GOODMAN, *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge, 1990; J. J. MCDERMOTT *Streams of Experience*, The University of Massachusetts Press, 1986; J. PORTE, *Emerson: Essays and Lectures*, New York, 1983; J. PORTE - D. MORRIS(eds.), *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*, Cambridge University Press, 1999.

Ayrıca **bkz.,** AMERİKA'DA FELSEFE, ÇAĞDAŞ AMERİKAN FELSEFESİ, EDWARDS, PRAGMATİZM.

Celal TÜRER

EMİN BİR TAVIR SERGİLEME YANLIŞI, uydurma delil yanlışlarından biridir. Delil sunma yerine, hareketlerle, ses tonuyla ve olumlu bir dille kesin olarak haklı olduğunu telkin etmek isteyenin yaptığı yanlıştır. Savaş alanında, mitinglerde, müsabakalarda ve diğer bazı durumlarda güven gösterisinde bulunmak gayet ikna edici olur. Nitekim, bir aday seçimde taraftar ve oy toplamak için "Enflasyonun ne olacağını ben size söyleyeyim!" sözleriyle, seçmenlerin karşısına emin bir tavır sergileyerek çıkabilir.

Emin bir tavır sergileme, uydurma delil yanlışının bir çeşididir. Uydurma delil yanlışı, adından da anlaşılacağı gibi, delil olarak

sunulacak nitelikte olmayacak şeyleri delil olarak almaktadır. Bir kişinin emin bir tavır sergilemesi, onun durumunun sağlam olduğu anlamına gelmeyebilir. O, halkın deyimiyle, kaba gürültü çıkarıyor veya havanda su dövüyor olabilir. Kendisinden emin olarak konuşan bir kişinin sözlerinin ikna etme gücü kuvvetlidir. Fakat bu kuvvetli sözler sonuç için yeterli olmaz ise, sadece emin bir tavır sergilemek delil yerine geçmez. Bu görünümde olan kişinin durumunu nesnel olarak denetlemek ve sunduğu şeylerin sağlam olup olmadığını görmeye çalışmak gerekmektedir.

W. L. WINSON - W. H. WILSON -W. E. MOORE, *Applied Logic*, Cambridge, 1955; İ. EMİROĞLU, *Mantık Yanlışları*, İstanbul, 1993.

Ayrıca **bkz.,** FORMEL YANLIŞLAR.

İbrahim EMİROĞLU

EMPATİ. Bugün kullanılan empati kavramının gelişimi 19.yüzyılın sonlarında, kökeni Alman estetiğinde yer alan *Einfühlung* kavramı ile başlamış ve 20. yüzyılın başlarında Amerikan deneysel psikolojisine empati olarak girmiştir. 1930'larda pek çok kişilik kuramcısı bu kavramı kullanmış, özellikle Roger yanlısı psikoterapistlerce benimsenmiştir. Empati, bir insanın kendisini karşısındaki insanın yerine koyarak onun düşüncelerini doğru olarak anlama, duygularını hissetme ve bu durumu ona anlatma sürecidir. Bugün üzerinde uzlaşılan bu tanım, Rogers'ın 70'li yıllarda ulaştığı empati tanımıdır. Empati bilişsel ve duyuşsal öğeleri içermekte ve davranışsal tepki ile ifade edilmektedir. *Bilişsel empati*, zihinsel olarak diğer kişinin bakış açısıyla bakma, onun rolünü alma ya da diğerinin yerinde kendini imgeleme anlamını taşır ve bu diğerinin fenomenolojik alanına girmek demektir. *Duyuşsal empati*, diğer kişinin duygusuna aynı duygu ile karşılık vermektir. Empati, "bilişsel olarak diğerinin bakış açısını algılayıp, içindeki duyuşsal uyarılmayı tanımak ve bu algılarla artan güdülenme üzerine davranışsal tepkileri oluşturmaktır."

Empati kurarken, o kişinin rolüne kısa bir süre geçmeli ve onun gibi düşünüp, hissetmeye çalışılmalıdır. Kişinin duygu ve düşüncelerini doğru olarak anlamak, duygusal ve bilişsel bileşenlere önem vermek demektir. Karşıdakinin ne düşündüğünü anlamak bilişsel, ne hissettiğini hissetmek ise duygusal nitelikli etkinliklerdir. Araştırıcılar bu iki bileşen konusunda anlaşmaktadırlar. Empati fiziksel durum, ağrı, açlık, susuzluk, cinsel haz gibi parametreleri de içermektedir. Zihinde oluşan empatik anlayışın karşıdaki kişiye iletilmesiyle empati kurma süreci tamamlanır. Araştırmalar zihinde kurulan empati ile iletilen empati arasında farklar olduğunu göstermektedir. Davranışsal tepki vermenin doğru yolu; yüzümüzü, bedenimizi kullanmak ve sözlü olarak karşımızdakini anladığımızı ona ifade etmektir. Kısaca empatik tutum ve ton çok önemlidir.

Empati, bir başkasının ayakkabılarını giyebilmek ve onlarla hissetmektir; ancak o kişiyle birlikte üzülmek, kederlenmek yani benzer duyguları taşıyıp, sempati duymak değildir. Sempatide anlamak değil, yandaş olmak esastır, diğerine hak vermek söz konusudur. Günlük yaşamda her ikisi de kullanılmaktadır. Çevresindekiler empati kurduklarında, kişi bir gruba ait olduğunu hissederken, empati kurulduğunda anlaşıldığını hisseder. Empati içgörüyü içerir; birisine empati duyabilmekle, o insanın niye öyle davrandığı daha iyi anlaşılabilir. Empati, zihinsel ve duygusaldır derken, otomatik bir tepki olmadığı ifade edilmektedir. Empati belki de doğuştan vardır, ancak pasif bir davranış değildir, geliştirilebilen bir yetenektir. Diğer bir insanı anlamak için sabır ve gerçekten istemek ve iyi bir dinleyici olmak gerekmektedir. Dinlerken konsantrasyonumuzun 15-20 dakika sürmesi gerçeğine karşı, iyi bir dinleyici netleştirici sorular sorar, yüz ve beden diline dikkat eder, göz temasına önem verir ve anladığını karşısındakine bir şekilde ifade eder.

Empati ve sempati gibi birbiriyle ilişkili olan süreçlerin sosyal ve ahlâkî gelişmedeki rolü psikologlar kadar filozofların da tartışma konusu olmuştur. Tür olarak devamımızda önemli yeri olan empati bizi insan yapan en önemli yönümüzdür. Sosyal bilimcilere göre, bu yetenek insanların toplumsal olarak yaşamasını sağlamakta ve diğerlerine yardımcı olmalarına yol açmaktadır. Empatinin varlığının, tutum ve davranışlar üzerinde yararlı; yokluğunun ise olumsuz etkileri vardır. Empati olumlu sosyal davranışa yol açarken, empatinin yokluğu anti-sosyal davranışlara neden olmaktadır. Empati diğerleri sıkıntıda ya da tehlikede ise, bunu anlamayı sağlar ve

kişiyi yardım için güdüler. İnsanlara "sen benim gibisin, ben de senin" duygusunu verir. Empatiyi 30 yıl kadar önce çalışan Hoffman'ın modeline göre, empati benliğini diğerlerinden ayırma yeteneği ile beraber gelişmektedir. Yeni doğmuş bir bebek, bir başka bebeğin ağladığını duyduğunda ağlamaya başlar. Araştırmalara göre, burada yüksek bir ses değil de sıkıntılı bir insan sesi ağlamayı başlatmaktadır ve bu ağlama insandaki empatinin habercisidir. Pek çok empati araştırıcısına göre, empatinin altında bazı biyolojik eğilimler vardır. Empati ölçümünde on dört ay boyunca tek yumurta ikizleri birbirine çok benzer bulunmuştur, ancak iki yaşındaki çocukların empati tepkilerinin birbirlerinden farklı olduğu da gözlenmiştir. Araştırıcılara göre, empatinin şekillenmesinde çevre anlamlı rol oynamaktadır. Yaşamın ilk haftalarında çocukla empatik ilişki kurulursa, ileride onun da empatik olacağı ileri sürülmektedir. Çocuklarına karşı sıcak davranmaya başlayan annelerin çocuklarının, ikinci yılın sonunda empatik becerilerinde artış olduğu bulunmuştur. Çocuklarını kızgınlıkla kontrol eden annelerin çocuklarının empatik becerilerinin ise daha düşük olduğu görülmüştür. Ayrıca, anne diğerlerinin incitici davranışları üzerine açık mesajlar verirse, daha empatik bir çocuğa sahip olmaktadır. Kızlar daha empatik bulunmaktadır, ailelerin açık mesajları daha çok kızlarına vermelerini, bu durumun nedeni olarak gösteren araştırmacılar vardır. Aileler kızlarını empatik role erkenden hazırlıyor olabilirler. Yetişkinlerin çocuklara göre, büyük çocukların daha küçük olanlara göre, empatik duyguyu daha yüksek derecede ve açıkça gösterdikleri de araştırmalarla belirlenmiştir. İnsanların daha çok kendilerine benzer kişilere (örneğin kadın kadına, etnik gruplar birbirlerine) empati duydukları düşünülmektedir.

Bir kişiye empati duyunca, o ve onun durumu hakkında duygusal bilgi alınır ve gereken bilgi toplanarak diğerinin duyguları daha iyi bilinir hâle gelir. Benzer şekilde kendi ve diğerlerinin duyguları ile kendi ve diğerlerinin temel duygusal ihtiyaçları arası benzerlikler de fark edilir. İnsanların tümünün benzer duygusal ihtiyaçları olduğu söylenebilir, ancak aralarında derece olarak fark vardır. Duygusal zekânın yüksek olması güçlü empati kapasitesi sağlar. Duygusal duyarlık ve farkındalığın yüksek olması empati düzeyini de yükseltir. Ancak kendimizi savunma durumunda ya da kendi ihtiyaçlarımızın ön plânda olduğu özel durumlarda karşımızdakine empati duyamayız. Empati kurmak için gerekli ön şart ben merkezcilikten uzak olmaktır, aksi takdirde iletişim çatışmaları yaşanabilir. Empatinin varlığının tutum ve davranışlar üzerinde yararlı, yokluğunun ise olumsuz etkileri vardır. Örneğin, narsistik, anti-sosyal kişilik bozukluğu olan, empatik olmayan kişilerde diğerlerini kötüye kullanma eğilimi ortaya çıkar. Empati yokluğu duygusal ve bilişsel olgunlaşamamaya ve sevgi yetersizliğine yol açar. Kaygı, depresyon, fiziksel ve cinsel taciz ile empati arasında negatif ilişkiler olduğunu gösteren bulgular mevcuttur. Saldırgan davranış empati ile ketlenir. Empatinin varlığı kendilik farkındalığının, kendinle barışık olmanın, sağlıklı kimliğin işaretidir.

Empatik anlayış insanları birbirine yaklaştırır ve empatik kişilerin çevrelerince aranan kişi olma olasılıkları da artar. Empati psikolojik açıdan ziyade, sosyal açıdan önemlidir. Sosyalleşme sürecinin bir parçası olan empatinin yardım davranışını arttırdığı da belirlenmiştir. Yardıma ihtiyacı olanlara empati kuranlar, diğerlerine göre daha çok yardımda bulunmaktadırlar. Empatinin yardım davranışına dönüşmesi konusunda iki kuramsal açıklama geliştirilmiştir. Bunlardan birincisine göre, sıkıntılı kişiyle empati kuran kişi, diğerinin durumunu anlar ve duyduğu sıkıntıyı gidermek, yani kendini rahatlatmak için yardım eder. İkincisine göre ise, empati ile diğerinin durumundan haberdar olan kişi, o kişiyi rahatlatmak üzere diğerkam, yani onu gözeten davranışta bulunur, ona yardım eder. Empatinin her ikisine de bağlı olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Aşırı empati kurmanın uyumsuzluk oluşturabileceği de düşünülmektedir. Örneğin çocuklar kendileri neden olmadıkları hâlde, diğerlerinin acısından kendilerini suçlamaya başlayabilirler.

Empatik anlayış her zaman kişiler arası alan içinde oluşur. Kişiler arası etkileşim her iki yönde bilgi ve duyguların akışını içerir, bu da karşılıklı geribildirim süreçlerini güçlendirip, anlayışı arttırır. Karşılıklı yaşantılara empati kurma, anlam ve eylem iş birliğini

istemeye dayalıdır. İki empatik birey dili fazla kullanmadan, birbirini kolayca ve etkili bir şekilde anlayabilir. Empati karşılıklı olarak, diğerinin duygu durumuna açık olmaya hazır oluş ve kişiler arası ilişkide "çok yakın olma" ile de bağlantılıdır. Yakın ilişkiler üzerine yapılan çalışmalara göre, olaylara eşin bakış açısıyla bakmak evlilikte yaşanan gerilimi azaltmada yardımcı olmakta ve eş doyumunu etkileyen çeşitli davranışların da güçlü yordayıcısı olmaktadır. Ayrıca empati evlilik uyumunu anlamlı olarak yordamaktadır. Yakın ilişki ve duygulanım arasındaki bağ karşılıklı empati ile artmakta ve bu da duygusal açılımı başlatmaktadır. Empatinin insanların bağışlama ve unutmasına yardımcı olduğuna ilişkin bulgular da vardır. Doyumun yüksek olduğu evliliklerde, karşılıklı olarak incinme durumunda, özrün ardından, kırıcı olan eşin bağışlandığı ve bağışlamayı sağlayan şeyin ise empati olduğu vurgulanmaktadır. Sosyal açıdan "çok yakın ilişki" adını alan söz konusu ilişki, kısmen terapi ilişkisini de anlamlı ve yararlı kılmaktadır. Kısaca etkili terapi için empati çok önemlidir. Elli yıl önce Carl Rogers "doğru empatiyi" etkin terapistin en önemli üç özelliğinden biri olarak tanımlamış ve psikoterapi araştırma alanını başlatmıştır. Bunun sonucunda da empatinin etkinliğini destekleyen çok sayıda bulgu bir araya getirilmiştir. Doğru empati, o anla, yani terapinin burada ve şimdisi için en önemli şeydir. Hastanın geçmişini bilmek dışarıya hastanın penceresinden bakmayı büyük ölçüde kolaylaştırır. Geçmişin araştırılması yalnızca nedensel zinciri oluşturmak adına değil, daha doğru bir şekilde empati kurmayı kolaylaştırdığı için önemlidir.

Empatinin hastayla ilişki kurmada önemli bir yeri vardır. Hastanın kendini ve problem durumu incelemesine yardım eder, kendini keşfetme düzeyini yükseltir, kendinden daha çok haberdar olma gücünü arttırır. Empati olmadan terapötik ilerleme yavaşlar. Empati hasta ve yaşantılarına dokunma yoluyken, aynı zamanda destek verme yoludur. Empati diyalogu arttırır, birlikte çalışmayı kuvvetlendirir, güvene ve açıklığa yol açar. Hastanın yaşantı, davranış ve duygularının anlaşılması ve bunlar içinde gömülü olan önemli mesajları anlaması ve tekrar görmesi açısından cesaretlendirmeye yardım eder. Başlangıç düzeyinde empatide, hastanın farkında olduğu yaşantı ve duygularına ilişkin anlayış iletilirken, ileri düzeyde empatide, terapist hastanın ayırdında olmadığı, örtük olarak ifade ettiği yaşantıları, güdüleri, duyguları ile ilgili anlayışını iletir. İleri düzeyde empati kurarken hata yapma riski de artmaktadır. Terapist kendi algılarını kattığında hastanın ihtiyaçları dışına çıkabilir ya da hastanın o konudaki gelişimsel düzeyi çok düşük düzeyde olabilir. Hasta neyi ne oranda kabul etmeye hazır ise o kadarının iletilmesine çalışılır. Terapide hastaların başkalarına karşı empati geliştirmelerine de yardımcı olunur.

Kültürün empatik deneyimler üzerindeki rolünün ise ihmal edilmiş bir alan olduğu, literatürde özellikle vurgulanır. Empatinin eğitimle arttırılabildiğini kanıtlayan çalışmalar vardır. Romantik ilişki yaşayan çiftlerde on saatlik empati eğitimi sonunda empatideki olumlu değişimin, ilişkiden alınan doyumla olan pozitif ilişkisi belirlenmiştir. Kişinin empati becerisini belirleyen ölçekler de geliştirilmiştir.

Bazı kuramcılara göre, empati kurulduğunda iki kişide ortaya çıkan duygu ya da duyumlar her zaman aynı olmayabilir. Empati kurarken kendi ve diğeri arasında en azından minimal bir farklılık vardır. Örneğin, mutsuzluk adı verilen şey, diğerinin dediğiyle benzerlik taşımayabilir. Aynı kelimeler kullanılsa da, aynı yaşantı, duygular ve duyumlardan söz edildiği kesin olmayabilir. Bu durumda belli bir duygu üzerinde anlaşmaya varılmasının fazla bir anlamı yoktur. İki kişinin mutsuzluğunun aynı olduğunu ortaya koymak güçtür, direkt olarak karşılaştırılamaz, gözlenemez ve yanlışlanamaz. Empati suç, şiddet, terör, zihinsel bozukluklar, kötüye kullanma eğilimleriyle anlaşılabilir. Son yüzyılda insanlık tarihinde saldırganlık artmış, empatik beceri ise azalmış görünmektedir. Sonuç olarak, duyguların bire bir anlaşılmasında zaman zaman güçlük yaşansa, yetersiz kalınsa ya da empati üzerine dolaylı kanıtlar elde edilse bile, insanları yakınlaştıran, sosyalleştiren, yardıma yol açan, bağışlamayı sağlayan empatik deneyimleri olabildiğince arttırmanın insani değerlere katkısı kaçınılmaz görünmektedir.

M. C. DONAHUE, "Empathy: Putting yourself in another person's shoes", *Current Health*, 24(1997), pp. 22-25; Ü. DÖKMEN, *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Em-*

pati, İstanbul, Sistem Yayınları, 1999; N. EISENBERG – J. STRAYER, *Empathy and Its Development*, Cambridge University Press, 1990; G. EGAN, *The Skilled Helper. A Systematic Approach to Effective Helping*, 4th ed., Califomia: Brooks/Cole pub.comp., 1990; P. GIBLIN, "Empathy: The essence of marriage and family therapy?", *Family Journal*, 4(1996), pp. 229-236; M. GLADSTEIN, "Understanding empathy: Integrating counseling, developmental, and social psychology perspectives", *Journal of Counseling Psychology*, 30(1983), pp. 467-482; E. C. J. LONG – J. ANGERA, "Understanding the one you love: A longitudinal assessment of an empathy training program for couples in romantic relationships" *Family Relations*, 48(1999), pp. 235-243; W. G. STEPHAN – K. FINLAY, "The role of empathy in improving intergroup relations", *Journal of Social Issues*, 55(1999), pp. 729-747; B. L. OMDAHL, *Cognitive Appraisal, Emotion and Empathy*. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Inc, 1995; Ş. TUTAREL-KIŞLAK – F. ÇABUKÇA, "Empati ve demografik değişkenlerin evlilik uyumu ile ilişkisi", *Aile ve Toplum*, 2(2002), ss. 35-41.

Ayrıca **bkz.**, PSİKOLOJİ, SOSYAL PSİKOLOJİ.

Şennur TUTAREL-KIŞLAK

EMPEDOKLES, Sokrates öncesi doğa felsefesinin son döneminin önemli düşünürlerindendir. Anaksagoras ve atomcular gibi çoğulcu filozoflarla birlikte sınıflanan, yani tarihsel olarak, Parmenidesçi varlık felsefesiyle sağduyunun dünya görüşü arasında bir senteze gitmiş filozoflar arasında yer alan Empedokles, değişmezlik felsefesini dünyadaki apaçık değişme olgusuyla bağdaştırma yoluna girmişti. Fenomenler dünyasını Parmenides'in statik monizminden kurtaran parçacık fiziğinin en erken teorilerinden birisi olarak, maddeye ilişkin dört unsur teorisi ona aittir. O da, Presokratik felsefenin bilim adamı-filozof tipini kusursuzca örnekler ve kişiliğinde sadece azımsanmayacak bir argümantasyon yeteneğine sahip bir filozofu değil, fakat aynı zamanda, özellikle tıbbî ve biyolojik araştırmalarıyla seçkinleşen bir bilim adamını temsil eder.

Pek çok antik felsefe tarihçisinin de kabul ettiği gibi, karakterindeki bilimsel araştırma tutkusuyla ondan daha aşağı olmayan tutkulu bir kendini aşma uğraşının terkibini görüp anlamadıkça, Empedokles'i anlamak pek mümkün değildir. Çünkü özellikle onunla birlikte, sadece doğa bilgisi sorunu değil, fakat doğaya hâkim olma meselesi de gündeme gelmişti. Empedokles'in peşine düştüğü şey, bu yüzden doğal dünyaya hangi güçlerin hâkim olduğunu keşfetmek ve bu keşiflerle elde edilecek bilgiyi insanların hizmetine sunmaktı. İşte bundan dolayı, Empedokles pek çok kaynakta söz konusu rasyonel boyut veya kimliğine ek olarak irrasyonel yönleri de çok güçlü olan, kendisine birçok insanüstü özelliğin atfedildiği bir büyücü olarak da görülmüştür. Zaten kendi de, doğuş çarkıyla ilgili görüşlerinin oluşturduğu zemin üzerinde, doğa bilimci, filozof, şair ve insanların önderi olarak kendisinin, tanrıların sükûn içerisindeki dünyasına dönüşün mümkün olduğu nihaî ve en yüksek düzeye ulaştığından, ulvî bir varlık olduğuna inanıyordu. Fakat şimdilik hâlâ ölümlüler arasında ölümsüz bir tanrı gibi dolaşıyordu. Nitekim, bir kentten geçtiğinde binlerce insan etrafına toplanarak, Empedokles'e kurtuluş yolunu göstermesi için yalvarıyordu. O da buna uygun olarak, sahip olduğu doğa bilgisini öğrencisi Pausanias'a, sanki yüksek bir vahiy indiriyormuşcasına aktarıp, öğretileri için mutlak bir iman talep etmişti.

Presokratik filozofların en önemlilerinden birisi olan ve Parmenides'ten sonra nazım şeklinde yazan ikinci önemli filozof olarak kabul edilen Empedokles, Homeros, Ennius ve Lukretius gibi kendisinden sonrakileri üslubuyla etkilemiştir.

Hayatı ve Eserleri

Empedokles 492-432 yılları arasında yaşadı. Empedokles'in yaşamı hakkında en ayrıntılı kaynak, Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı eseridir. Muhtemelen kendisine atfettiği kutsal statü ve gizemli güçlere ilişkin iddialarından dolayı antik çağlarda Empedokles'in yaşamıyla ilgili, doğruluğu tartışılan çok sayıda hikâye geliştirilmiştir. Bu hikâyelerin, Empedokles'in şiirlerinde kullandığı sözlerden türetilmiş olabileceği yönünde iddialar da ortaya atılmıştır. O, Sicilya'nın Akragas (şimdiki Agrigento) kentinde doğmuştu. Önemli ve köklü bir aileden gelen Empedokles, demokrasi yanlısı Meton'un oğludur. Kendisiyle aynı adı taşıyan büyükbabasının milattan önce 496'da Olimpiyat oyunlarında at yarışını kazandığı söylenir. Empedokles, "Evlenmek için drahoması olmayan kadın yurttaşların çoğuna, zengin olduğu için, drahoma veri-

yordu; gene aynı nedenle erguvan rengi giysiler giyiyor ve altın bir kemer takıyordu [...] ayrıca ayağında tunç ayakkabıları, başında da defne dalından Delphoi tacı vardı. [...] köle çocuklar peşinden gelirdi. Asık suratlıydı ve tavrını hiç bozmazdı."

Doğduğu kentteki demokratik gruba liderlik yapmıştır. Politik kariyeri, iki devlet görevlisinin, zalim eğilimlerin göstergesi olarak kabul edilen yabancı konuklara karşı küstah ve kibirli davranmalarına ilişkin bir davayla başlamış, anti-demokrasi yanlısı yurttaşlara karşı çeşitli etkinliklere katılmıştır. Eşitlik üzerine iki konuşmasından da söz edilir. Empedokles'in yine "Binler Meclisi" adlı oligarşik bir örgütü çökerttiği söylenir. Akragaslılar'ı parti çekişmelerinden vazgeçmeye ve politik eşitliği kabul etmeye ikna etmiş, kendisine sunulan tacı reddetmiştir. Demokratik fikirlerinden dolayı düşmanları, kent dışında bulunduğu bir sırada onun geri dönmesine karşı çıkmışlar ve Empedokles, ölümüne kadar sürgünde yaşamıştır.

Empedokles'in Akragas'ın havasının temizlenmesi için kentin kuzeyindeki kayaları parçalattırdığı ve Salinento kentindeki veba salgınını, bu kentin çevresindeki bataklıkları kurutarak önlediği söylenir. Ölümüne ilişkin pek çok rivayet vardır. Bir rivayete göre, bir geminin güvertesinden düşüp boğulmuştur, bir diğerine göre arabasından düşünce kalça kemiği kırılmış ve ölmüştür, bir başkasına göre kendisini asmıştır. Bu rivayetlerden en bilineninde ise, ölümünün yaklaştığını hissetmiş ve tanrılaşmak adına kendini Etna kraterine atmıştır. Öyle ki, pek çok insan, Empedokles'in bedeninin yok olduğuna ve ölümsüz bir tanrıya dönüştüğüne inanmıştır. Empedokles'in Pelopennesos'da sürgünde öldüğüne dair inandırıcı deliller vardır. Ölümü, Hölderlin'in oyunu *Tod des Empedokles* [Empedokles'in Ölümü] ve Matthew Arnold'un şiiri "Empedokles Etna'da" ("Empedokles on Etna") ile edebiyatta da yansımasını bulmuştur.

Empedokles'in amacı "doğal dünyaya hangi güçlerin hâkim olduğunu keşfetmek ve bu keşifleri hemcinslerinin hizmetine sunmak"tı. Kendisine pek çok insanüstü özellik atfedilmiştir. Eserlerinde kendisini, binlerce istekli takipçiye "kehanetler" ve "her tür hastalığı iyileştiren sözler" sunan gezgin bir şifacı olarak tanıtır. O, "şimdilik ölümlüler

arasında ölümsüz bir tanrı gibi dolaşmaktadır." Sofistlerin temsilcilerinden olan öğrencisi Gorgias, onu "büyü" yaparken görmüştür. Sahip olduğu doğa bilgisini, öğrencisi Pausanias'a sanki yüksek bir vahiymişçesine talim ettirmiştir. "Bu bilgiyi benimsemek ve ondan istifade etmek için insanın saf ve iyi bir zihne sahip olması gerekir."

Onun bilgilerini öğrencilerine bir gizlilik yemini ile aktardığı anlatılır. Öğrencisi Pausanias'a "hastalık ve yaşlılığı kaldıracak bütün iksirleri öğreteceği" vaadinde bulunur ve kendisinin "karanlıklar evinden bir ölünün ruhunu geri getirtecek bilgilere sahip olduğu"nu söyler: "Hastalara ilaç verenleri, yaşlılara yardım edenleri öğreneceksin, çünkü tüm bunları yalnız senin için gerçekleştireceğim. Ve sen, yeryüzünü silip süpüren yorulmaz rüzgârın gücünü keseceksin, soluğuyla hasatları öldüren rüzgârın ve yine, eğer istersen, bunu dengeleyecek meltemleri getirebilirsin. Ve kara yağmurdan sonra, insanlar için mevsimlik hava akımı üreteceksin ve yaz rüzgârından sonra, eter içinde yaşayan ve ağaç-besleyen akımları üreteceksin. Ve ölü insanların gücünü Hades'ten getireceksin." Bu sözler onun kendisinde doğaüstü güçlerin bulunduğuna inandığının göstergesidir.

EMPEDOKLES

Yunan rasyonalizmi, aydınlanması ve şüpheciliğinin altın çağında yaşayan Empedokles'in çağdaşları arasında muhtemelen Protagoras, Perikles ve Sofokles, Sokrates ve Euripides bulunmaktadır. Nerede ve kimin rehberliğinde felsefe çalıştığı bilinmemekle birlikte, antik kaynaklar tarafından farklı hocalardan söz edilmektedir, bunların arasında Parmenides, Herakletios, Pythagoras, Ksenophanes, Anaksagoras ve Anaksimadros (kendisinden abartılı giyim tarzını aldığı söylenir) yer alır. Öğrencisi olduğu bilinmemekle birlikte Empedokles, heksametre (altı ayaklı dize) şiirinin esinini aldığı ve fizik sistemini kısmen benimsediği kısmen uyarladığı Parmenides'in eserlerine aşinaydı. Parmenides gibi varlığın ezelî, ebedî, değişmez, sürekli, içine nüfuz edilemez olduğunu öne sürmüştür. Felsefî ve bilimsel teorileri Platon'un birkaç diyalogunda tartışılmış, Aristoteles'in fizik ve biyoloji üzerine yazılarında ve daha sonra Aristoteles yorumcularının eserlerinde Empedokles'ten söz edilmiştir. Empedokles bütün canlı varlıkların aynı tinsel düzlemde olduklarını öne sürerek Pythagorasçı spiritüalizmden de etkilendiğini açığa vurmuştur. Pythagoras gibi o da, insanlar ve hayvanlar arasında ruh göçüne inanmış ve vejeteryan bir yaşam tarzını benimsemiştir.

Tragedyaları ve 600 dizelik *Tıp Kitabı*'nın da içinde yer aldığı pek çok yazı günümüze gelememiştir. Günümüze kadar gelebilen fragmanlar ise Aristoteles, Simplikios, Plutarkhos, Hyppolytus, S. Empirikus, Clement, Gorgias, Stobeaus gibi yazarların eserlerinde alıntılar ya da göndermeler hâlindedir. Diogenes Laertios açık bir biçimde filozofun iki ayrı şiirinden söz ederek Empedokles külliyatındaki bölünmenin temelini oluşturur: "*Doğa Üzerine* ve *Arınmalar* adlı eserleri beş bin dizeye ulaşır, *Tıp Kitabı* da altı yüz dizedir." Mevcut fragmanların çoğu (450 dize) *Doğa Üzerine* (*Peri Phuseôs*) ya da alternatif bir isimle *Fizik*'te (*Phusika*), bir kısmı da (120 dize) geleneksel değerlendirmede ayrı bir eser olarak kabul edilen *Arınmalar*'da (*Katharmoi*) bulunmaktadır ve Aristoteles'in, retoriği icat edenin Empedokles olduğu iddiasını kanıtlarcasına her iki şiirdeki retorik özellik çarpıcıdır. Fragmanlarda fiziğe ve kozmolojiye -dört unsur, kozmik döngü vb.- göndermede bulunulurken aynı zamanda ruhun yazgısı, günah ve arınma gibi konular incelenir. Bu dizelerin iki ayrı şiire atfedilmesi, dizelerdeki ana temanın, radikal biçimde ayrık ve birbirleriyle uyuşmayan düşünce alanlarına ait olmasından kaynaklanır. Nitekim klâsik doksografide bu ayrım kabul görse de, 1850'lerden bu yana Empedokles'in felsefesiyle ilgili akademik uzlaşma, filozofun tutarsızlığını öne çıkarmaktadır: Ya aynı zamanda ya da felsefî kariyeri boyunca farklı zamanlarda aynı filozof-şairin iki ayrı şiirsel eserinde iki farklı ve uyumsuz dünya görüşü sunulmuştur. Doğa felsefesiyle dört klâsik unsura ilişkin kozmogonik teorinin kaynağını oluşturan Empedokles, felsefesinin daha mistik ve teolojik yönlerini ayırmamıştır. Antik yazarların zikrettiği hemen bütün fragmanlar *Doğa Üzerine*'den alınmıştır. Yalnızca iki fragman *Arınmalar*'a atfedilir.

Modern eleştirel çalışmaların çoğu, fragmanları bu iki başlık arasında bölüştürür. Bu tür yeniden yapılandırmaların en önemlisi, Diels'in *Poetarum Philosophorum fragmenta*'sında (1901) yapılır. Diels'in bu eseri daha sonra, *Vorsokratiker*'inde (1903) özetlenir. Diels'in eseri *Doğa Üzerine*'yi bütün biyolojik ve kozmolojik parçaların asıl yeri olarak yeniden yapılandırır. Mitik ya da dini konular, *Arınmalar*'a atfedilir. İlk kez 1999'da A. Martin ve O. Primavesi tarafından basılan Strasburg Papirüs'ü Empedokles'in yalnızca tek bir dünya görüşü olduğunu destekler niteliktedir. Bu yeni materyal, iki ayrı şiirin varlığını doğrudan reddetmese de, papirüsün ikinci ve daha uzun bölümü Empedokles'in *daimôn* öğretisini fiziğiyle birleştirir. Bu perspektiften bakıldığında, Empedokles, "*daimônolojik*"ten fiziksel olana bir geçiş yapmıştır.

Aslında, Empedokles'e göre, fizik ile din arasında temel bir ayrım yoktur. Empedokles ruhun döngüsüyle kozmosun döngüsü arasında yakın bir analoji kurar. *Daimôn*'un işlediği günah, ruhun yalnızca canlı yaratıkların farklı düzenlerinde değil kozmosun fiziksel unsurlarında da çıktığı kefaret yolculuğuyla sonuçlanır. Ruhun yolculuğunu ya da unsurların döngüsünü tanımlarken aynı dili kullanır. Strasburg fragmanları, hem fizik hem de din hakkındaki konuların aslında orijinal olarak *Doğa Üzerine*'de toplandığı varsayımını öne çıkarır. Empedokles külliyatının iki esere bölünmesi ya da Empedokles'e iki ayrı felsefî görüşün atfedilmesi egzoterik

ve ezoterik bir ayrıma da dayandırılabilir. Egzoterik *Arınmalar*, öğrencileri etkilemek ve ikna etmek amacını güderken, ezoterik *Doğa Üzerine* gerçek bir öğreti, "dramatik etkiden uzak, daha katı bir felsefî açıklama" olarak değerlendirilebilir. "Dar kafalıların yetenekleri, onların organlarına yayılmıştır; düşünceyi körelten birçok kötü engeller bulunur." (B2.1) ya da "Aptallar -düşüncelerinin kapsamını geniş tutamıyorlar: Doğumdan önce var olmayanları, ya da bir şeylerin ölebileceğini ve tümüyle yok olacağını doğru sanıyorlar" (B11) gibi argümanlar bu görüşü destekler niteliktedir. Yine de gerçekten iki şiirin mi yoksa hem fiziksel hem dinî konuları içeren yalnızca tek bir şiirin mi olduğu yönünde tartışmalar sürmektedir.

Görüşleri

Dört Öğe Teorisi: *Doğa Üzerine* adlı eserinde Empedokles dört sonsuz "kök"ün (toprak, hava, ateş ve su) geçici kombinasyonları olarak şeylerin keskin materyalist bir açıklamasını yapmıştır, oysa diğer eseri *Arınmalar*'da kendisinin kutsal tanrılar topluluğundan sürgün edilişini ve farklı reenkarnasyonlar aracılığıyla Yitik Cennet'i yeniden kazanma mücadelesini anlatır. Genellikle yeniden-yapılandırıldığı şekliyle *Doğa Üzerine'de* kendi dünya sistemini açıklayan Empedokles, geleneksel tanrıların yerine dört cansız, tarafsız unsuru, iki kozmik gücü, Sevgi'yi -ya da Aşk'ı- (Yunanca: *philia*) ve Nefret'i -ya da Kavga'yı- (Yunanca: *neikos*) geçirmeye çalışan mekanist bir fizikçi görünümündedir: "Size bir çift-öykü anlatacağım. Bir kerede birçok varlıktan bir gelişir ve bir başkasında, bir tek varlıktan yine birçoğu kendi başına büyür. Ölümlü şeylerin oluşumu çifttir, onların ölümü de çifttir: Birisi doğar ve her şeyin bir araya toplanmasıyla yıkılır, ötekisi, beslenir ve bir kez daha ayrıca büyüdüğü gibi, kendi başına uçar. Ve bunlar, aslâ kendi sürekli değişimini durdurmazlar, şimdi yine Sevgi ile hepsi bire dönüşür; bak yine tüm varlıklar, Nefret'in öfkesiyle öteye giderler [...] ateş ve su ve toprak ve sonsuz yükseklikteki hava ve onlardan ayrı lanetli Nefret, her yolda dengeli ve onlar arasında Sevgi, uzunlukta ve genişlikte eşit."

Empedokles'in dört köke esasen tanrıların adını vermesi, bu adları dinsel anlamlarında kullanmasından değil, bu kökleri ezelî, ebedî ve ölümsüz varlıklar olarak görmesinden kaynaklanmaktadır: "Önce her şeyin dört kökünü öğren: Parlayan Zeus [ateş], hayat veren Hera [toprak], Hades [hava/*aether*] ve gözyaşlarıyla ölümlü insanlar için hayat kaynaklarını besleyen *Nestis* [su]" (B6). Merkezî döngünün temel özellikleri şöyle açıklanabilir: Bu dört sürekli unsur (kök), Sevgi olarak adlandırılan yapıcı bir güç tarafından homojen bir siferde periyodik olarak birleştirilir; sonra karşıt bir güç olan Nefret tarafından bilindik çok katmanlı dünyaya ayrıştırılır: "Kimi zaman her şey Sevgi'yle birleşirken, kimi zaman da anlaşmazlığın doğurduğu Nefret'le her biri başka yöne gider." Empedokles'in doğa izahı ebedî değişim (Herakletios) ve ezelî değişmezlik (Parmenides) arasında yer alır: "Mutlak bir oluş ve bozuluş diye bir şey yoktur, ancak tikel şeyler gerçekten sürekli bir değişim süreci içerisindedirler." "Meydana geliş ve yok oluş denilen şey gerçekte ölümsüz ve değişmez temel tözlerin karışımı ve ayrılmasıdır."

Herakletios'un ontolojisiyle ortak noktaları olsa da Empedokles daha hoşgörülüdür. Nitekim Platon, *Sofist*'te Empedokles'i yumuşak başlı olarak tanımlar: "Ama daha sonra İonyalı ya da Sicilyalı Musa'lar, en sağlam yolun ikisini birleştirmek olduğu düşüncesine vardılar. Yani var olan, hem çok hem bir'dir ve düşmanlıkla dostluk birbirine bağlıdır. Çünkü ayrılan daima yeniden birleşir. İşte böyle diyor, o yaman Musa'lar. Ama daha yumuşak başlı olanları da, her zaman böyle olması gereken bu yasayı görmezden gelip, her şey'in, sıra ile, bazen bir olduğunu, Afrodit'in gücü (yani Sevgi) sayesinde birbirleriyle dost olduğunu, bazen de yeniden çok olduğunu, Nefret diye adlandırdıkları şey yüzünden birbiriyle düşman olduklarını öne sürüyorlar" (*Sofist* 242d-e, 243a). Empedokles var olan her şeyin bu dört yok edilemez maddî unsurdan oluştuğunu öğretir. Bunların hiçbiri bir diğerine dönüşmez veya yenisini oluşturmak için onlarla birleşmez. "Unsurların her bir karışımı yalnızca bunların küçük parçalarının mekanik karışımına dayanır. Benzer şekilde bir diğerini meydana getirmek için cisimleri tözsel olarak ayıran her bir etki, birinin küçük parçalarının diğerinin gözenek veya çatlaklarına uçuşması ve nüfuz etmesi nedeniyledir. Çıkıntı ve gözenekleri birbirine karşılık geldiğinde iki cisim

[...] birbirini çeker."

Sevgi ve Nefret Öğretisi: Empedokles, atmosferin sırf bir boşluk olmadığını, fiziksel bir tözü olduğunu, esasen Parmenides'i yankılayarak boşluğun var olmadığını öne sürer: "Bütünde ne eksiklikten meydana gelen boşluk, ne de varlık fazlalığı vardır. Bütün, doludur...", "Bütün nasıl yok olabilir? Çünkü hiçbir şey boş olamaz" (B13-14, 17) Ancak "hareket"in, "oluş"un, "çokluk"un var olmadığını, sadece "Varlık"ın, "Bütün"ün veya "Bir-olan"ın var olduğunu öne süren Parmenides'ten ayrılarak, boşluğun ya da boş uzayın yokluğunda hareketi, iki gücün yani uyum ve uyumsuzluğun değişen eylemi içinde unsurların (kendi deyimiyle köklerin) birbirinin içine girmesi olarak tanımlar: "Ölümlü olan hiçbir şeyin ne varlığa gelmesi, ne de her şeyi alıp götüren ölümle son bulması vardır. Var olan sadece unsurların bir araya gelmesi ve birbirine karıştıktan sonra ayrılmasıdır. Ölüm, şeylerin bu ritminin bir anına insanlar tarafından verilen bir addan ibarettir. Bu unsurlar bir insan, bir vahşi hayvan, bir bitki veya bir kuş biçiminde birbirlerine karıştığında, insanlar bir doğuşun ortaya çıktığını söylerler. Unsurlar birbirlerinden ayrıldığında ise, insanlar bunu acıklı "ölüm" kelimesiyle açıklarlar. Ancak bu doğru bir adlandırma değildir" (B8-9).

Bu hareketin ya da yer değişiminin olanaklı tek değişiklik türü olduğuna inanan Empedokles, nitelik ya da nicelikteki bütün değişiklikleri, görünür nesnenin temelini oluşturan unsurların konumundaki değişiklikler olarak açıklar. Bu yüzden fiziğin merkezini oluşturan bir ilkeyi ifade eden ilk kişi olarak kabul edilir. Fiziğinin temellerini oluşturan unsurlar farklı kombinasyonlarda ve oranlarda birleşerek canlılar da dâhil her şeyi yaratabilirler. Ancak unsurların her biri karışımda kendi karakteristiklerini korur ve bu unsurlardan her biri ebedî ve değişmezdir. Maddenin bu dört kökünü varsaymak, Presokratik felsefede karşıt maddî yaratıcı ilkeler geleneğinin bir parçasını oluşturur. Eleacı monizm olarak bilinen teorinin temelinde yer alan "Hiçten hiçbir şey çıkmaz, hiçbir şey varken yok olamaz; varlık meydana gelemez ve ortadan kalkamaz, çünkü var olan bir şeyin yokluğa gitmesi veya yokluktan bir şeyin meydana gelmesi imkânsızdır. Bu yüzden dünya tek ve değişmezdir" benzeri iddialarda bulunan Parmenides'in teorisini kabul etmekle birlikte, ondan ayrıldığı noktalar da vardır. Empedokles Parmenides'in fikirlerini alır ve bunları, onun kendisine karşı kullanır: "Hiçten hiçbir şey çıkmaz, hiçbir şey varken yok olamaz, ve bu yüzden fenomenal dünyanın gerçekliğini kurtarmak için görünür dünyanın sürekli değişiminin, gelişiminin ve çürümesinin altında ebedî ve değişmez bir şeyin var olduğunu varsaymak gerekir."

Empedokles Parmenides'in bütün dünyaya atfettiği değişmezliği kendi dört unsuruna aktarır ve Parmenides'in dünyasındaki statik tekilliğin yerine dinamik çoğulluğu geçirir. Bu dört unsur kozmosun yeryüzüne, denize, havaya ve göksel cisimlerin ateşten *ether*'ine geleneksel dört parçalı bölünmesiyle doğanın makroskopik seviyesinde de karşılıklarını bulur: Kozmosun doğal olarak ortaya çıkan bu dört unsuru en geniş ölçekte maddenin temel bir doğal bölümlenmesini temsil eder. Gerçekliğin mikroskopik seviyesindeki bu bölümlenme, makroskopik seviyede indirgeyici biçimde maddenin bileşenleriyle kozmosun temel bileşenleri arasında bir paralellik oluşturmak için kullanılır. Ancak dünyanın dört madde parçacığı tipine indirgenmesi, gördüğümüz dünyanın gerçekliğini göz ardı etmez, bunun yerine onu onaylar. Empedokles güneş, deniz ve yeryüzü terimlerini ateş, su ve toprak terimleriyle alternatif biçimde kullanarak farklı gerçeklik seviyelerindeki bu paralelliği vurgular. Bu unsurların güç eşitliğinden söz etmesine rağmen, hem diğer unsurların karışımlarında sertleştirme etkisiyle hem de canlıların temel ilkesi olarak ateşe özel bir rol biçer.

Bu dört unsur kuramı Thales (su), Anaksimenes (hava) ve Herakleitos'un (ateş) unsurlarına dördüncü bir unsurun (toprak) eklenmesi olarak görülebilir: "Çünkü cisimler ya sıvı (su), ya katı (toprak) veya gaz (hava) hâlinde bulunurlar. O hâlde burada maddî olan her şeyde ortak olan *formlar* veya hâl*ler* özel bir bireysellik kazanmakta ve temel *maddeler*e dönüşmektedirler." Anaksimandros'un da Empedokles'i etkilediği düşünülebilir. İlk Yunan filozoflarında niteliklerle şeyler arasında bir ayrım yapılmamıştır. Nitekim Anaksimandros "zıtları birer 'şey' olarak" ele alır. Onun temel karşıtları sıcak, soğuk, kuru ve ıslaktır. "Empedokles, Anak-

simandros'un zıt niteliklerini almakta ve onları Parmenidesçi anlamda varlıklara dönüştürmektedir."

Empedokles'in iki kozmik gücü Sevgi -çekim ve bileşim gücü- ve Nefret -itme ve ayrılma gücü- dört unsur gibi "uzamsal ve cisimsel şeyler"dir: "Ateş, su, toprak ve sonsuz yüksekliğinde hava; dışsal ve yıkıcı güç olan ve ağırlık bakımından onların her birine eşit olan Nefret; içsel güç olan ve bir araya getirmiş olduğu o şeylere [dört unsur] uzunluk ve genişlik bakımından eşit olan Sevgi". Bu kozmik güçlerin, basitçe mekanist açıdan şeylerin oluş şekli tanımları olarak mı, unsurların özniteliklerinin ifadeleri olarak mı, yoksa unsurlara göre hareket eden dış güçler olarak mı düşünüleceği açık değildir. İki gücün tarafsız mekanist fiziksel güçler olarak mı yoksa yaratılışta ve yok oluşta kasıtlı biçimlerde hareket eden akıllı kutsal güçler olarak mı kabul edileceği de muğlak bırakılmıştır. Açık olan şey şudur ki, bu iki güç kozmosa egemen olmak için sürekli bir savaş hâlindedir ve her biri sonsuz bir kozmik döngüde sırayla baskın çıkmaktadır. Sevgi her şeyi ahenkli bir sifer içinde birleştirmeye, Nefret farklı kendilikler olarak ayırmaya çalışır. Bu kozmik döngünün ayrıntılarının saptanması güçtür. Unsurlar periyodik olarak Sevgi'nin gücüyle tanrısal ve türdeş bir küre içinde birleşir, sonra Nefret'in ağır basmasıyla bu küre ayrışır ve dünya bir dizi evrede yer alır. Sonra evren aşama aşama küre durumuna geri döner. Kozmik döngü devam eder. Kozmos sürekli bir akış hâlindedir, bu akışın altında unsurların sonsuzluğunda belli bir tür istikrar vardır. Dünya sürekli bir organik evrim hâlindedir ve iki farklı yaratılış ve iki farklı dünya vardır, bunların arasında doğrudan bir bağ yoktur. "Dünyayı yöneten iki kuvvet, dün var olmuşlardır ve yarın var olacaklardır. Sonsuz zaman aslâ bu çiftten yoksun kalmayacaktır." Kabul gören yorum, "Empedokles'in yaşasaydı eğer, şimdi bizim Nefret'in artan gücü altındaki dünyada yaşadığımızı düşüneceği" yönündedir.

Buna göre, sevgi ve nefreti fizikî güçler olarak değil, fakat aynı zamanda psikolojik ve moral ilkeler olarak yorumlayan Empedokles'te *Sevgi* evrendeki iyiliğin, *Nefret* de kötülüğün nedenidir. Bu açıdan bakıldığında, onun fizikî ve moral düalizmin bir sentezi ya da birleşimini düşünce tarihinde bir eşine daha rastlanmayacak şekilde öne sürdüğü söylenebilir. Metafiziği şu hâlde, dördü edilgin, ikisi etkin olmak üzere, altı temel faktörden meydana gelen Empedokles evrenin tarihini de, döngüsel bir tarih tasarımı içinde, *Sevgi* ve *Nefret* güçleriyle açıklamaya çalışmıştır. Başka bir deyişle, o, *Sevgi* ve *Nefret*in uyguladığı çekim ve itim güçlerine tâbi olan dört kök-madde ya da temel öğeyi içeren bitimsiz ve döngüsel bir değişme sürecinin varlığından söz etmiştir.

Empedokles'in fiziği özellikle biyolojik bir odağa sahiptir. Bu, onun yaratıcı potansiyele sahip "kökler" sözcüğünü seçiminde belirgindir, daha sonra "unsurlar" sözcüğü, "kökler" sözcüğünün yerine geçecektir. "'Unsurlar' [Elementler], (Yunanca *stoicheia*, Latince *elementa*), alfabenin harfleri için kullanılan bir sözcüktür ve sınırlı sayıda harfin sayfa üzerinde farklı türden sözcükler oluşturabilmesi gibi, maddenin unsurlarının da konum değişimiyle farklı madde türlerini oluşturan gücünü gösteren bir metafordur." Empedokles köklerin yaratıcı yetenekleriyle, ressamların sınırlı sayıda renk kullanarak bütün farklı renk türlerini yaratabilmeleri ve doğanın bütün farklı ürünlerini temsil edebilmeleri arasında bir analoji kurar: "Nasıl ki ressamlar tapınaklara adak olarak adanacak resimleri yaparken ellerine çeşitli boyaları alır ve onları uygun oranlarda birbirine karıştırırlarsa, bunun için de bazı boyalardan daha fazla, bazılarından ise daha az miktarlar alırlarsa ve böylece bu boyalardan dünyada rastlanan sayısız şeylerin, örneğin ağaçların, erkeklerin, kadınların, kuşların, balıkların, hatta uzun ömürlü tanrıların resimlerini yaparlarsa, aynı şekilde doğa da dört unsuru alarak, onların her birinden farklı miktarları farklı oranlarda karıştırıp var olan her şeyi meydana getirir." Bu analoji, Empedokles'in unsurların yaratıcı yeteneklerini, ürettikleri biyolojik ürünler açısından düşünme eğilimini sergiler: Bitkiler, insanlar, hayvanlar, kuşlar, balıklar, tanrılar. Empedokles, mikroskopik ve makroskopik düzeylerde unsurlar arasında paralellik kurduğu gibi, canlı yaratıklar ve onların bileşen unsurları arasında da bir paralellik kurar.

Kozmogonisi: Empedokles'in kozmogonisinde başlangıçta her şey bir arada uyum içindeydi. Evren yuvarlak, hareketsiz, her tarafta kendisine benzer veya eşit bir küreydi.

Sonra bu küreye bir "dış kuvvet" olan Nefret nüfuz etti ve bir döngüsel hareketle ağır unsurları hafif olandan ayırdı. Evrenin mutlu ve birlikli durumu muhtemelen "sağlam yemin"le bozulmuştu. Bu yemin hakkında Empedokles ayrıntılı açıklamalara girişmez. "Sağlam yeminle gösterilen zamanın tamamlanışı," uyumun bozulması ve hareketin doğması sonucunu doğurur. Bu hareket ve "tanrı'nın bütün uzuvları[nın] sarsılma"sı sonunda ağır unsurlar olarak nitelenen su ve toprak merkezde, hafif unsurlar olan hava ve ateş çevrede toplanır. Ateş havayı sabitleştirir ve "göğün kristal küresini" oluşturur. Merkezdeki ağır kütle hareketsiz bir duruma geçerken, toprağın çevresindeki döngü hareketi devam ettiğinden, su dışarı çıkar. Göksel ateş buharlaştırarak "toprağın teri olan deniz"den içindeki havayı dışarı çıkartır.

Bu şekilde iç içe geçmiş dört unsur küresi ortaya çıkar. Bunlar evrenin merkezinden itibaren sırasıyla toprak, su, hava ve ateş küreleridir. Empedokles bütün evrenin bu dört unsurdan meydana geldiğini öne sürer. (Aristoteles bu teoriyi kabul etmekle birlikte, ay-altı âlem ile ay-üstü âlem arasında ayrım yapar: Dört unsurun oluşturduğu dört ortak merkezli küreyi sadece ay-altı âlem için kabul eder. Ay-üstü âlemin ise, beşinci bir unsurdan ya da maddeden daha akıcı ve daha az maddî olan "*aitheros*"tan yani eter veya esirden oluştuğunu öne sürer.) Empedokles, gece ve gündüzün oluşmasını dünyanın çevresindeki iki yarım küreye atfeder: Gece yarım küresi, gündüz yarım küresi. Gündüz yarım küresi tamamen ateşten, gece yarım küresi ise biraz ateş barındıran havadan meydana gelir. Evrenin merkezi olan dünya hareketsizken, bu yarım küreler dairesel hareketlerle dünyanın etrafında döner. Gündüz yarım küresi dünyanın üzerine geldiğinde gündüz olur, dünyanın altına geldiğinde gece olur.

Empedokles, bu düşünceleri desteklemek için ressamların boyaları, havada döndürülen su dolu sürahi, saydam bir cisimle kaplı ve içinde ateş bulunan fener gibi analojilerden yararlanır. Empedokles'in ışığın (büyük olsa da) sonlu bir hızla hareket ettiğini ve insanın yalnızca ağız ve burun yoluyla değil, derisinin üzerindeki gözenekler aracılığıyla da sürekli solunum yaptığını, havanın bir cisim olduğunu, evrenin merkezini oluşturan dünyanın topraktan meydana geldiğini öne sürüp, bu konularla ilgili deneyler yaptığı söylenmektedir. Ay ve güneş tutulmalarına ilişkin bazı düşünceleri de vardır, ancak bunların ayrıntısına girmez.

Biyolojik Açıklamaları: Empedokles'in bir düşünür olarak gücüyle bir ozan olarak yetenekleri, var olan her şeyin birbirine akraba olduğunu, doğadaki tüm varlıkların birbirleriyle tam bir yakınlık içinde bulunduğunu gözler önüne sermeye koyulduğu biyolojik açıklamalarında bir araya gelir. Onun bu türden açıklamalarının en seçkin örneklerinden biri solunum olgusuyla ilgili açıklaması veya yorumudur. İnsan ve hayvan vücutlarının yüzeylerinde, ağızları açık olan birtakım borucuklar ya da gözenekler bulunduğunu öne süren Empedokles'e göre, dışarıda bulunan hava insan vücuduna, ancak onun yüzeyine kadar çıkıp yayılmış olan kan deriden çekildiği ve iç organlara aktığı zaman nüfuz edebilir. Son derece küçük veya dar olduklarından, içlerinde bulundurdukları kanın dışarı akmasına izin vermeyen gözenekler, bununla birlikte, kandan daha akıcı ve daha ince olan havanın içeri girmesine engel olamazlar. Kan işte bu borucuklardan geri çekildiğinde, onun bıraktığı yere hava dolar.

Empedokles'in gözlemle sezgi ve felsefî düşünümü oldukça iyi bir biçimde bir araya getirdiği bir başka yer de, onun hayvanların ortaya çıkışıyla ilgili yorumudur. Aynen Anaksimandros gibi, ayakta kalmaya en elverişli olanın hayatta kalacağını öne süren Empedokles, *Nefret*in egemenliğinden sonra *Sevgi*nin tekrar sahneye çıkmaya başladığı dönemi anlatırken, *Sevgi*nin *Nefret*in ayırdığı öğeleri parça parça birleştirme eylemi sırasında, hayvanların çeşitli kısımlarının tamamen gelişigüzel bir biçimde ortaya çıktığını söyler. "Boyunsuz başlar çıkar ve omuzsuz kollar dolaşır bir başına. Alınsız gözler yuvarlanır bir aşağı bir yukarı" diyen Empedokles'e göre, *Sevgi* şeyleri karıştırmayı sürdürdükçe, bu parçalar tamamen gelişigüzel bir tarzda birleşir. Bu türden birleşimlerin ve organların birbirlerine rastlantısal olarak eklenmelerinin sonucunda, insan başlı öküzler, öküz başlı insanlar, çift yüzlü, çift göğüslü varlıklar ve her türden acayip hayvanlar çıkmıştır.

Empedokles, rastlantısal olarak meydana gelmiş bütün bu farklı birleşimlerden ayakta kalmaya elverişli olanlar ile kendilerini de-

vam ettirme yeteneğine sahip bulunanların varlıklarını koruduklarını, böyle olmayanların zaman içinde yok olup gittiklerini söyler. Organlar, ona göre, birbirleriyle iş birliği yaparak, birbirlerinin ihtiyaçlarını tamamlayarak hayatta kalabildiler; dişler yiyeceği kesip parçalarken, mide onu sindirdi, karaciğer ise kanlaştırdı. Bugün varolan hayvanlar, bu şekilde birbirlerini ihtiyacını tamamlamak, birbirleriyle iş birliği yapmak suretiyle varlıklarını devam ettirme yeteneği gösteren türlerdir.

Aslında Empedokles, insanın da yer aldığı bütün hayvan yaşamının kapsamlı ve rasyonel bir mekanizmasını, düzenleyen ve türlere ayıran dışsal bir faile gereksinim duymadan sunmaya çalışırken, türlerin kökenine ilişkin birbirinden farklı iki teori ortaya atmıştır. B57- B59, B60 ve B61 fragmanlarına göre ilkin tek tek uzuvlar ve organlar yeryüzünden doğdu. Bunlar önce ayrıydılar, "boyunsuz başlar, omuzsuz kollar ve alınsız gözler" gibi. Sonra Sevgi'nin birleştirici gücüyle keyfî melez kombinasyonlarla bir araya geldiler. Empedokles, "bu ilk durumu ifade etmek için 'Küre' (*Sphairos*) veya 'Bütün' kavramlarını kullanmaktadır." Bu kombinasyonlarda "çift yüzlü yaratıklar, hermafroditler, öküz yüzlü insan yaratıklar ve insan yüzlü öküz yaratıklar" da vardır. Bu, önce Aristoteles tarafından *Fizik*'te, daha sonra ayrıntılı biçimde Simplikios tarafından, *Fizik* yorumunda doğal seleksiyonun etkin olduğu türlerin kökeni teorisi olarak açıklanır. Tamamen farklı hayvanların parçalarından yanlış şekilde düzenlenen yaratıklar ya hemen ya da üreyemediklerinden yok olacaklardır. Yalnızca şans eseri homojen uzuvlarla düzenlenen yaratıklar yaşayacaklar ve türleri oluşturmaya devam edeceklerdir. Türlerin üretimi ve düzenlenmesi Darwin'in doğal seleksiyon teorisinin öncüsü olarak mekanik bir süreçle açıklanır. Ancak Darwin'in teorisinde bir türün başka türe yavaş evrimine yer yoktur ve doğanın bütün çeşitliliği başlangıçta büyük doğum patlamasıyla üretilmiştir ve sonra soyların tükenmesiyle bu çeşitlilik azalmıştır.

Bununla beraber, Empedokles bu teoriye insanların kökeniyle ilgili geleneksel otoktonik mitlere çok benzer başka bir açıklama ekler. Yunan gelenekleri bir insandan transformasyon ile belirli bir hayvan türünün kökenine ilişkin aetiolojik mitleri içerir (bu antik mitolojik aetiolojilerin pek çoğu Ovid tarafından *Dönüşümler*'de [*Metamorphoses*] derlenmiştir). B62 fragmanında ve Strasburg fragmanı d'de erkeklerin ve kadınların yeryüzünden fışkırıverdiğini belirtir. Yaşam, bütün yaratıklarıyla beraber yeryüzünde orijinal biçimde ve kendiliğinden zuhur etmiştir. "Benzerlerin benzerler tarafından çekilmesi yasasına uygun olarak toprağın bağrında saklı veya sıkışmış olan ateşin dünyanın çevresinde bulunan benzerine ulaşmak için sarfettiği çaba sonucunda, dünya yüzünde 'tamamen teşekkül etmiş bir tarzda' birtakım varlıklar meydana gelir." Ancak bu varlıklar tür ve cinsiyet bakımından farklı değillerdir. Daha sonraki gelişimlerinde üreme organları meydana gelecek ve "üreme yoluyla benzeri canlılar ortaya çıkacaktır" (B62-63). Empedokles pangenetik embriyoloji teorisinin de bir savunucusudur. Bu teoride hem anneden hem babadan gelen karakteristiklerin kalıtımı her iki ebeveynin, kendilerinin minik kopyalarını yaratan organları aracılığıyla açıklanır. Bu organlar üretici tohum içinde akarlar ve iki tohum rahimde birleşir ve farklı organları oluştururlar.

Bilgi Görüşleri: Empedokles, şeyleri algılayışımıza ilişkin mekanizma konusunda da ayrıntılı bir açıklama sunan ilk filozof olarak kabul edilir. Onun gözenekler ve akıntılar kuramı olarak bilinen algı kuramına göre, gerek algılanan ve gerekse algılayan şeyler olmak üzere, bütün nesneler dışarıya akıntılar fırlatırlar. Algının duyu organı üzerinde bulunan gözeneklerden çıkan akıntıların nesnelerden gelen akıntılarla buluşması olduğunu söyleyen Empedokles, gözeneklerle akıntılar arasında belli bir oranın olması gerektiğini, duyu organları üzerinde bulunan gözeneklerin nesnelerden gelen akıntılar için fazla geniş ve aşırı dar olması durumunda algının söz konusu olamayacağını belirtir. Söz gelimi, göz hemen tamamen ateş ve sudan meydana gelir; yani, onda, ateşten yapılmış olan bir gözbebeği ve etrafında onu çevreleyerek koruyan bir zar, yani sudan meydana gelen saydam zar vardır. Benzerin benzerini çektiğini bildiren Empedokles'e göre, göz bebeklerinde bulunan ateş sayesinde insanlar ateşli, yani parlak nesneleri; buna mukabil gözün saydam kısmında bulunan su sayesinde sulu, yani karanlık nesneleri algı-

larlar. Başka bir deyişle, nesnelerden çıkan ateş akıntıları göze yaklaştığı zaman, gözde bulunan ateş akıntıları onlara doğru ilerleyip, bu ikisi gözün dışında, ama göze yakın bir yerlerde buluşur ve ortaya böylelikle aydınlık nesnelerin görüntüsü çıkar. Aynı durumun karanlık nesnelerin görülmesi için de geçerli olduğunu söyleyen Empedokles, şu hâlde, görme algısını dokunma algısına indirgemiştir.

Açık renkleri gözdeki ateşle, koyu renkleri suyla algıladığımızı, kokunun burun deliklerinde nefesin varlığıyla algılandığını söyleyen Empedokles'e göre, haz ve acı duyumları da aynı şekilde gerçekleşir. Haz "unsurlarda ve onların karışımında benzer olandan, acı ise karşı olandan" ortaya çıkar. Bu durumda "algı, sadece algı nesnesine değil, aynı zamanda algılayan özneye, onun algı organının yapısına bağlıdır. [...] bütün duyumlarda ve algılarda öznel bir yan vardır."

Empedokles'te algılama düşünceyle yakından bağlantılıdır ve algıladığımız şey ile düşündüğümüz şey arasında yakın bir ilişki vardır: "Her şey düşünür, haz duyar ve acı çeker." Ayrıca düşüncelerimiz fiziksel yapımız tarafından etkilenir. İnsanda unsurların en mükemmel kombinasyonundan ortaya çıkan organ kalptir ve "Kalbin kanı, düşüncedir." Ona göre, "her şey canlı, duyarlı ve bilinçlidir." Madde ve ruh arasında, organik ve inorganik arasında bir ayrım yapmaz. İşte bu bağlamda onun bir "hilozoist" ve "animist" olduğu söylenebilir.

Öte yandan bireysel ruhun ya da "*daimôn*"un kirlenmesi ve göçü üzerine teorilerine ait bütün fragmanların atfedildiği ikinci şiir *Arınmalar*'da Empedokles dindar bir Pythagorasçı mistik görünümündedir. Gerçekten de, Empedokles ve Pythagoras'ın ruh göçüyle ilgili öğretileri arasında güçlü benzerlikler vardır. Empedokles açıkça en azından etik ve psikolojide Pythagoras'ın takipçisidir ve onun vejeteryanizmi ve pasifizmini paylaşır. *Arınmalar*'ı, *Doğa Üzerine*'deki mekanist materyalist konumdan bir kaçış olarak ya da dünyaya oldukça farklı bir perspektiften bakıp, *Doğa Üzerine*'ye bir ek olarak yazdığı öne sürülmektedir. Hayvan öldürme (kan dökme) ve et yeme en korkunç günahlardır ve aslında hayvan öldürme bir cinayet ve et yeme ise yamyamlıktır. Et yemenin korkunç sonuçları vardır: Cinayet, yamyamlık, bütün ailelerin ve nihayetinde bütün toplumların yok oluşu. Bu, hem politik hem de dinî açıdan oldukça radikal bir konumdur. Empedokles'e göre, savaş bütün cürümlerin en korkuncudur ve mücrimler ölümsüzler tarafından yalnızca insan topluluğunun dışına değil, en düşük doğa formlarının da aşağısına fırlatılırlar.

Olimpos tanrılarının doğal dünyanın yanlış yorumlanması sonucunda varlığa geldiklerini ima eder: "Gerçek" tanrılar sonsuz evrimsel döngüyü yöneten doğanın unsurları ve kozmik güçlerdir. Başlangıçta insanlar tek bir tanrıya, Sevgi'ye tapıyorlardı ve bu, insanlar ve hayvanlar arasında evrensel ahengi doğurdu. Olimpos tanrılarına, Ares, Zeus ve Poseidon'a tapınma ve bunlara verilen kurbanlar bu ahengi bozdular. Geleneksel din, kurban kıyımlarıyla ve et yemekle toplumu düşük bir seviyeye indirdi. İnsanlar hayvan eti yiyerek yozlaştılar. *Arınmalar*'a atfedilen fragmanlarda daha yüksek bir durumdan düşüşünü birinci şahısla anlatan, insanlara işledikleri günahlardan ötürü bu dünyaya sürülen *daimôn*'lar olarak gerçek doğalarını öğreten Empedokles'in bir tanrı olduğu iddiası yer alır. Bu *daimôn*lar, tanrıların arasına dönmek istiyorlarsa eğer, onların çeşitli ölümlü reenkarnasyonlar aracılığıyla günahlarından arınmaları gerekir. Hâlihazırdaki reenkarnasyonlarında entelektüel yeteneklerini geliştiren ve daha pratik bir düzlemde öldürmekten ve et yemekten kaçınan insanlar, bu nihaî amaca "saf" bir yaşam sürerek erişebilirler.

Fragman 115'te Empedokles kendisini uzun ömür bahşedilen, ancak et-yeme ve hayvan öldürme günahlarını işleyen ve sonuç olarak ölümsüz tanrılar topluluğundan sürülmekle cezalandırılan bir varlık, yani "*daimôn*" olarak tanımlar. Bu sürgün çok uzun bir süreye tekabül eder. Her hâlükârda onun doğanın farklı düzenlerine ait bütün farklı yaşam formlarında sürekli reenkarne olarak günahını telafi etmesi gerekir: "Çünkü bundan önce bazen erkek, bazen kız, çalı, kuş ve denizde sessiz bir balık oldum." (B117). Empedokles, bu neredeyse sonsuz reenkarnasyon döngüsünü zaten yaşamış ve en sonunda arınmıştır. B112'de belirttiği gibi o, artık ölümsüz bir tanrıdır. *Daimôn*ların biz sıradan ölümlülerden farklı bir yaratılışa ve farklı bir kadere sahip kutsal varlıklar mı,

yoksa sıradan ölümlüler olarak başlayıp kendilerini arındıran ve kusursuzluğa ulaşan ve artık kutsal bir statüye yaklaşan insanlar mı olduğu açık değildir.

A. ARSLAN, *İlkçağ Felsefesi Tarihi I*, İzmir, Ege Üniversitesi yayınları, 1995; J. BARNES, *Presocratic Philosophers*, Routledge and Kegan Paul, London, 1982; J. BARNES, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2004; A. CEVİZCİ, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 4. baskı, 2006; DIOGENES LAERTIOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. Candan Şentuna), İstanbul, YPK yayınları, 2003; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Basil Blackwell, Oxford, 1953; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, *The Presocratic Tradition From Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; P. KINSLEY, *Antik Felsefe, Gizem ve Büyü: Pythagoras ve Empedokles Geleneği*(çev. K. Kalyon), Kabalcı, İstanbul, 2002; PLATON, *Sofist*(çev. Ö. N. Soykan), *Diyaloglar* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986; M. SCHOFIELD, "Empedocles", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001; D. SEDLEY, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; S. TRÉPANIER, *Empedokles: An Interpretation*, Routledge, New York, 2003; E. ZELLER, *Grek Felsefesi Tarihi*(çev. A. Aydoğan), İz Yayınları, İstanbul, 2001.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, ELEA OKULU, EROS, PARMENİDES, PYTHAGORAS.

Ali UTKU

EMPERYALİZM, genel olarak (1) bir devletin topraklarını ya da egemenlik sahasını genişletme amacıyla başka bir ülke ya da halk üzerinde siyasal, askerî, ekonomik, kültürel denetim sağlama siyaseti, ve (2) kapitalist devletlerin başka topraklar ve toplumlar üzerinde siyasal ve kültürel ya da malî ve ekonomik bağımlılık yaratarak kendi 'ulusal' çıkarlarını koruma politikası anlamına gelir.

Giriş

Emperyalizmin etimolojik kökeninde Latince yönetmek, emretmek, yetkisi altına almak anlamlarına gelen "*imperium*" sözcüğü bulunur. Ortaçağ kayıtlarında *imperium*, Çin, İran, Roma gibi antik dünyanın askerî açıdan güçlü, sağlam bürokratik temellere dayalı, büyük, geniş, çok-uluslu ve çok-dinli devlet sistemlerini adlandırmakta, emperyal hükümet ise bu devletlerin yönetimlerini tanımlamakta kullanılmaktaydı. Oxford İngilizce Sözlüğü, emperyalizm sözcüğünün Britanya İmparatorluğunun genişleme politikasını tanımlamak üzere ilk kullanılışına 1858'de rastlandığını belirtmektedir. Dolayısıyla, imparatorlar ve imparatorluklar eskiden beri varolmalarına rağmen, askerî ve ekonomik genişleme, işgal, denetleme ve yönetme anlamında emperyalizm modern çağın bir kavramıdır. On altıncı yüzyılda imparatorlukların yönetimi, özellikle imparatorlukların mutlak ve keyfî hükümet politikası anlamında kullanılan emperyalizm, günümüzdeki anlamını Avrupa devletlerinin iki büyük tarihsel dönemde genişleme politikalarını izlemesiyle kazanmıştır.

Sömürgecilik

Bu genişleme dönemlerinin ilki on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar süren ve Avrupalı devletlerin Amerika ile Asya'nın birçok bölgesini egemenlikleri altına aldıkları sömürgecilik dönemidir. İkinci büyük sömürgecilik dalgası on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiş, bu dönemde Asya'nın geri kalanı ile Afrika sömürgeleştirilmiştir. İkinci yayılmacılık dalgası, on altıncı yüzyıl sömürgeciliğinin devamıdır, ancak ondan hem daha kapsamlı hem de nitelik olarak farklıdır. On altıncı yüzyıl kolonileri sömürgeci güce bağlı ve bağımlı sömürgelerdir, emperyalizmde ise sömürge toprakları emperyalist ülkeyle siyasal olarak birleşmiştir, sömürgeci gücün yönetimi altındaki topraklardır. 1850 yılından itibaren Avrupalı büyük devletler, özellikle İngiltere, Belçika, Hollanda ve Fransa, ulus-devlet yapılarını pekiştirmiş, ülke ekonomilerini ulusallaştırmış ve sanayi devriminin kömür ve çelik aşamasını büyük ölçüde gerçekleştirmişlerdi. Ulaşım ve iletişimin hızlanması, özellikle deniz güçlerinin ve ticaret filolarının gelişmesi sömürgecilik sürecini hızlandırdı. Metropol ülkelerde sanayileşme sonucunda artan üretim için pazar ve ham madde gereksinimi, sömürge toprakların emperyalist güçlere bağımlılığını arttıran en önemli etken oldu.

On altıncı yüzyılda başlayan sömürgecilik, Avrupa'da ulus-devletin kuruluşu ve siyasal-ekonomik politikaların ulusal çıkarlar

temelinde belirlenmesiyle birlikte gelişti. Avrupa'da nüfus artışı sonucunda tarımsal üretim, iç ve dış güvenlik ve vergi gelirlerinin daha etkin bir biçimde elde edilmesi gereksinimlerinin doğmasıyla giderek merkezileşen devletler, siyasal karar alma süreçlerini güçlü bir bürokrasi yardımıyla yapmaya başladılar. Aynı şekilde bakanlıklar, askerî kurumlar, harp okulları ve akademileri oluşturarak güçlü askerî bürokrasilerini geliştirdiler. Örneğin Fransa, ilk Harp Bakanlığı ile merkezî biçimde örgütlenmiş Fransız donanmasını Fransa'nın Güneş Kralı XIV. Louis'nin (1643-1715) yetmiş iki yıllık uzun iktidarı zamanında oluşturdu. On altıncı yüzyıl boyunca İspanya'nın dünya ölçeğinde ticarî çıkarlarını korumakla görevli büyük İspanyol Armadası, 1588'de 130 savaş gemisi ve 30,000 denizciyle saldırdığı İngiltere'nin düzenli birlikleri ve güçlü donanması karşısında yenilgiye uğradı. Eğitimli ve disiplinli ordular için gereken altyapıyı, kurumsal gelişmeleri, okullar, hastaneler ve kışlaları, askerî teknoloji ile savaş taktiklerini, kısaca askerî gücün bürokratik merkezîyetçiliğini tamamlamış olan Portekiz, İspanya, Hollanda, Fransa ve İngiltere gibi devletler, egemenliklerini genişletmek ve ülkelerinin ekonomik çıkarlarını korumak için, bir yandan Avrupa kıtasındaki savaşlarla olası rakiplerini safdışı bırakmayı, diğer taraftan sömürgeler elde ederek dünya ticaretindeki ülke çıkarlarını korumayı amaçladılar.

On altıncı yüzyılın başından itibaren İspanya, Christopher Colombus'un Batı Hint Adaları'na, Magellan'ın Pasifik Okyanusu'na ulaşmasıyla Amerika kıtasında sömürgeler edinmeye başladı. İspanyol sömürgeciler, Aztek ve İnka gibi Orta ve Güney Amerika'nın büyük uygarlıklarını yıkarak, Avrupa'ya değerli maden akışını sağladılar. Portekiz ise Asya'da koloniler kurmakla meşguldü; ilk olarak Vasco de Gama, Ümit Burnu'nu dolaşarak 1498'de Hindistan'a vardı ve Baharat Adaları da denilen Doğu Hint Adaları'nı (Endonezya) sömürgeleştirdi. Portekizli sömürgeciler, ülkelerinin Çin ile olan ticaretini güven altına almak ve Hint Denizi'nde egemenlik kurabilmek amacıyla, Arap Yarımadası'nın güneyinde Aden'e ve Basra Körfezi'nde Muskat ve Hürmüz'e yerleşti. Portekiz ve İspanya sömürgeciliğini Britanya ve Fransa imparatorluklarının Asya'daki egemenlik ve sömürge mücadeleleri izledi. VIII. Henry'nin kızı Kraliçe I. Elizabeth (1558-1603), bir kraliyet fermanı yayınlayarak İngiliz Doğu Hint Adaları Şirketi'ne Hindistan ticaretinde kraliyet desteği ve ayrıcalıklar tanıdı. Kamu ve özel karma bir yapıda oluşturulmuş olan Doğu Hint Adaları Şirketi, dünya ticaret sisteminin en önemli mahreçlerinden biri olan Hindistan'ın sömürgeleştirilmesinde ve Hint ticaretinde tekelci bir güç hâline geldi. On dokuzuncu yüzyılda şirkete tanınan idarî, siyasî ve askerî yetkiler sonucunda, şirket, fiilen Britanya İmparatorluğunun Hint hükümeti hâline geldi ve İngiliz emperyalizminin en önemli araçlarından biri oldu. İngiliz sömürge şirketinin kuruluşundan iki yıl sonra, 1602'de bu kez Hollanda Kraliyet Sarayı, Birleşik Hollanda Doğu Hint Adaları Şirketi'ni kurdu. Bu şirket, öncekinin İngiliz çıkarlarının gerçekleşmesi için kurulmuş olmasının aksine çok-ulusluydu, Portekizli sömürgecilerle yaptığı uzun mücadeleler sonucunda ortaklarına Uzak Asya'da özellikle Endonezya'da sömürgeler kazandırdı. Hollanda, on yedinci yüzyıl başında Hollandalı tüccarlar tarafından kurulan Batı Hindistan Şirketiyle Karayip Adaları, Brezilya ve Kuzey Amerika'da koloniler edindi, böylece Hindistan'ın batı kıyısında ve Endonezya'da, Afrika'nın en güney ucunda ve Yeni Gine'de, Amerika kıtasının batısında sahip olduğu kolonilerle emperyal dünyasını oluşturdu. Fransa da on yedinci yüzyılda Hindistan alt-kıtasının doğu kıyıları boyunca sömürgeler edindi. Seylan, Karikal, Pondicherry, Yanam ve Chandernakar kıyı kentleri, Fransız sömürge imparatorluğunun ticaret merkezleri hâline geldiler. Batı'ya açılan Fransız sömürgecileri de on yedinci yüzyılda Kanada ve Kuzey Amerika'ya yerleştiler; yaklaşık yüzyıl içinde Göller Bölgesi'ni, Kuzey Amerika'nın batısını ve Meksika Körfezi'ni sömürgeleştirdiler. Aynı yüzyılda Rusya da Doğu'ya açılıyor; tarım, maden ve ticarî zenginlikleriyle bilinen Orta Asya, Kafkaslar, Mançurya ve Sibirya Rus yayılmacılığının hedefleri hâline geliyordu.

Sömürgecilikten Emperyalizme

Sömürgeciliğin emperyalizme dönüşmesini sağlayan koşullar, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı. Sanayi Devrimi'yle birlikte birçok Avrupa ülkesinde

üretim sistemlerinde meydana gelen gelişmeler, nüfusun ve refahın artması sonucunu doğurdu. Tarımda ve sanayide makineleşme, üretim yerlerinin sayısını arttırdığı gibi, ölçeklerini de büyüttü. Sanayi Devrimi'nin atölye ve fabrikalarında üretimin merkezileşmesi, üretim maliyetlerini düşürdü ve daha karlı, etkin ve verimli üretimin gerçekleşmesini sağladı. Sanayi Devrimi büyük bir işçi sınıfı yarattı, sürekli olarak gelişen fabrikalarda uygulanan iş bölümü ve uzmanlaşma, bu işçi sınıfının tarımsal işçilerden farklı olarak ücretli emek hâline dönüşmesine yol açtı. İşçi sınıfının büyümesi ve nüfus artışı, gıda üretimine ve sağlık, ulaştırma, altyapı, çevre hizmetlerine duyulan gereksinimi ve üretimin sunulacağı piyasayı, o zamana dek hiç olmayan ölçekte büyüttü. Avrupalıları emperyalist yayılmaya iten nedenlerin en önemlisi de, bu toplumsal ve ekonomik değişim oldu. Ticarî çıkarları korumak, dünya ticaret yollarını denetim altına almak, askerî ve siyasî kontrol noktaları oluşturarak egemenlik alanını genişletmek amaçları üzerine kurulan geleneksel sömürgeci yayılmacılık, Sanayi Devrimi'yle artan üretimin ve fazla sermayenin ihraç edileceği pazarlar ile üretim maliyetlerini daha da düşürecek ucuz ham madde arayışının en temel amaç olduğu emperyalizme dönüştü. 1850'lerden başlayarak üretim fazlasının satılacağı ve dış sermaye yatırımlarının yöneleceği yeni pazarların bulunması, fazla nüfusun yerleştirileceği yerleşim alanlarının işgal edilmesi, ucuz iş gücü ve ham madde kaynaklarının askerî ve siyasal denetim altına alınması, Avrupalı devletler arasındaki emperyalist güç mücadelelerini dünya ölçeğinde genişletti ve diğer kıtalarda elde edilecek topraklar için rekabeti arttırdı.

Emperyalist Söylemin Mantığı

Emperyalizm, Batılıların sömürgecilik döneminden miras aldıkları diğer toplumlara üstün olma inancıyla, geri kalmış toplumları uygarlaştırma, geliştirme ve çağdaşlaştırma politikasını da sürdürmüştür. Batılı toplumların diğer toplumlara üstünlüğü düşüncesi, başka toprakların yönetimlerini ele geçirme başarılarıyla açıklanmış, "üstün olan yönetir" anlayışıyla meşrulaştırılmıştır. Emperyalizmi imparatorluk yönetimlerinin politikası olarak tanımlayan ve özellikle on dokuzuncu yüzyılda İngiltere'de egemen olan liberal görüşler, imparatorluk yönetiminin azgelişmiş toplumlara düzen getirdiği, ekonomik gelişmeyi sağladığı, bağımlı da olsa sanayileşmeyi başlattığı ve bu toplumların uzun yüzyıllarca sağlamayı başaramadığı hizmetleri sağladığı varsayımlarından hareket etmişlerdir. "Beyaz adamın omuzlarındaki yük", tam da Batı'nın uygarlaştırma göreviydi; emperyalizmin misyonunun felsefî temellerini, İngiltere'nin Hindistan'a götürdüğü sağlık hizmetleri nedeniyle Hindistan'da yaşam süresinin uzadığı ya da asker sevki ve tarımsal ürünlerin pazara ulaştırılması için döşenen demiryollarının ulaşımı kolaylaştırdığı ve Hindistan'ın iç ticaretini canlandırdığı veya Fransa'nın Cezayir işgalinin Cezayir modernleşmesini sağlamak gibi olumlu sonuçları olduğu iddiaları oluşturuyordu. Emperyalizmin sömürgecilikten devraldığı bir başka miras, Avrupalıların Batılı olmayan insanları Hristiyanlaştırma amaçlarıydı. Sömürgeci dönemde keşfedilen, emperyalist genişleme sırasında fethedilen topraklardaki "çocukça cahil" ve "barbar" toplulukların dinsizlikten kurtarılmaları ve ilâhî hakikate kavuşturulmaları, emperyalist politikacıların kullandıkları misyon söyleminin dinsel çerçevesini çiziyordu. Öyle ki, cennet vaadiyle barbarların uygarlaştırılması ve Hristiyanlığın yayılması, Avrupa kamuoylarının emperyalist politikaları desteklemesini, işgale gidecek modernleştirici ordulara yazılmalarını, ekonomik gelişmeler nedeniyle ülkelerinde çektikleri sıkıntıları aşmak için yeni topraklar ve yeni fırsatlar arayışına katılmalarını kolaylaştırdı. Emperyalizmin dinsel misyonu, Avrupa kamuoyları üzerinde Haçlı seferlerinin kutsal yerleri inançsızlardan ve sapkınlardan kurtarma görevi etkisi yaratıyordu.

Halklarının desteğini arkasına alan emperyalist hükümetlerin imparatorluklarını genişletmeleri, sömürülen ülkelerin halklarının sömürgecilikten kurtuluş mücadelelerine ve sömürgeciler arasında paylaşım savaşlarına yol açtı. Bu savaşların en önemlisi 1756-1763 arasında İngiltere'nin Fransa ve Hollanda'ya karşı mutlak üstünlüğüyle sonuçlanan Yedi Yıl Savaşları oldu. İngiltere, Yedi Yıl Savaşları sonunda Fransa'nın Amerika'daki ve Hindistan'daki topraklarının büyük bölümünü, Viyana Kongresi'nde Hollanda'nın Seylan ve Güney Afrika sömürge topraklarını

ele geçirerek dünya hâkimiyetini ilân etti. 1763 Paris Barışı'yla uzak denizlerdeki egemenliğini İngiltere'ye terk eden Fransa, bu tarihten sonra bir yandan Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuzey Afrika topraklarına, diğer yandan Çin Hindi'ne yöneldi. 1815'de Güney Afrika'yı İngiltere'ye kaptıran Hollanda sömürgeciliği ise Endonezya'daki Hollanda egemenliği ve Güney Afrika'daki Hollandalı Boerler'in kurduğu Transvaal ile sınırlı kaldı. Yedi Yıl Savaşları'nın yarattığı malî krizler Fransız İhtilali'ne yol açtı. Amerika'daki İngiliz sömürgeciliği 1770'den itibaren sömürgeciliğe karşı savaş ve Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulmasıyla sonuçlandı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Batıya doğru kıtasal genişlemesini tamamlayan Birleşik Devletler, 1890'lardan itibaren Pasifik Okyanusu'na açılarak Japonya ve Çin ticareti için Filipinler'e yerleşti. On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde, Güney Amerika'da İspanyol ve Portekiz sömürgeciliklerinin zayıflamasıyla birlikte sömürgeci ordularla savaşan Orta ve Güney Amerika ülkeleri bağımsızlıklarını kazandılar. İspanya, Filipinler'i, Küba'yı ve Porto Riko'yu A.B.D.'ye kaptırdığında elinde yalnızca Batı Hint Adaları üzerindeki egemenliği kalmıştı. Avrupa güç mücadelesinde geride kalan Portekiz ise Angola, Mozambik, Gine ve Çin'de Makao bölgesindeki egemenliğini sürdürmeye çalışıyordu. Üzerinde güneş batmayan dünya imparatorluğunu kuran Britanya, Viktorya döneminde İngiliz emperyalizmine karşı isyanları şiddetle bastırarak İngiltere'nin ticarî, ekonomik ve malî üstünlüğünü korumaya çalıştı. Bu ayaklanmaların en önemlileri, İngiltere'nin Çin'de ekonomik ve finans ağlarını derinleştirmesine neden olan 1839 Afyon Savaşı ile Hindistan'ın bütünüyle İngiliz egemenliği altına girmesiyle sonuçlanan 1847 Sipahi İsyanı oldu.

Emperyalizmin Üst Aşaması

Kapitalist ülkelerde gelişen sanayileşme sonucunda artan ham madde ve pazar gereksinimi, sermayenin ihraç edileceği yeni yatırım alanlarının bulunması ve ekonomik büyüme nedeniyle hızlı nüfus artışıyla birlikte yeni topraklara duyulan ihtiyaç 1870'lerden itibaren emperyalizm yeni bir aşamaya ulaştı. Geçmiş yılların sömürgeci büyük devletleri olan İngiltere, Fransa, Hollanda ve Rusya'ya, ulusal birliklerini henüz tamamlamış olan Almanya ve İtalya'nın, hızlı sanayileşme sonucunda yeni yerler arayışına giren Belçika'nın, Pasifik'te giderek etkinliğini arttıran A.B.D. ile büyük bir kalkınma başarısı gösteren Japonya'nın katılmasıyla emperyalizm dünya egemenliği için güç mücadelesi hâlini aldı. 1870-1914 döneminde emperyalist genişlemenin yarattığı çatışma bölgeleri Afrika, Güneydoğu Asya ve Pasifik adaları oldu. İngiltere, 1874'de Pasifik'te Fiji Adaları'nı ele geçirdi, 1884'den 1886'ya iki yıl gibi kısa bir süre içinde Afrika'da Somali, Nijerya, Uganda ve Kenya'yı emperyal yönetimi altına aldı. 1894'e kadar da Cecil Rhodes'un kurduğu Rodezya, Niyasaland ve Bechuanaland Britanya İmparatorluğu'nun parçaları hâline getirildi. Güneydoğu Asya'da bugünkü Vietnam için Fransa'ya rakip olan İngiltere 1886'da Birmanya'yı işgal etti. Angola üzerindeki emelleri Portekiz ve Fransa ile çatışan Belçika Kralı II. Leopold, İngiltere'nin de desteğiyle Kongo'yu kurdu ve Kongo Irmağı'nın güneyi Belçika Kralı'nın yönetimindeki Uluslararası Afrika Birliği'ne katıldı. 1830'da Cezayir'i ele geçirmiş olan Fransa, 1881'de Tunus'a, 1884'de Fransız Kongosu'na, Fildişi Sahili'ne ve Gine'ye yerleşti. Emperyalist mücadeleye yeni katılan Almanya, Togo, Kamerun, Güneybatı Afrika ve Doğu Afrika'da Tanganika'ya uzandı, Alman zırhlıları Akdeniz'de başta Fas olmak üzere Kuzeybatı Afrika için İngiliz donanmasıyla rekabete girişti. Güneydoğu Asya'da Hollanda ve İngiltere ile çatışmakla birlikte Kayzer II. Wilhelm, Bismark Takımadaları'nı, Marshall ve Karolin adalarını Alman İmparatoluğu'na kattı. İtalya ise Kızıl Deniz kıyısında Habeşistan ve Akdeniz'de Trablusgarp üzerinde egemenlik kurma amacındaydı. 1894-95 Çin-Japon Savaşı, Kore ve Mançurya'nın Çin'den kopmasına ve Rusya ile Almanya etki sahası altına girmesine yol açtı. 1898 yılında Küba sorunu nedeniyle A.B.D.-İspanya Savaşı, Küba, Filipin Adaları ve Guam'ın Amerika himayesine girmesiyle sonuçlandı. 1904-05 Rus-Japon Savaşı ise Uzak Doğu emperyalist güç mücadelesinin başlıca konuları olan Çin, Kore ve Mançurya üzerinde Japonya'yı söz sahibi kıldı. 1914'e gelindiğinde dünyadaki karaların toplam yüzölçümünün dörtte biri emperyalist ülkelerin kontrolü altına girmiş bulunuyordu. Büyük Britanya İmparatorluğu

topraklarını 10.4 milyon kilometrekareye çıkarmış, Fransa 9.7 milyon kilometrekare toprak sahibi olmuş, Almanya ve İtalya'nın her biri ise 2.6 milyon kilometrekareye ulaşmıştı. A.B.D.'nin İspanya'dan edindiği toprakların yüzölçümü 260.000 kilometrekare idi, Japonya'nın Kore, Çin ve Rusya'dan elde ettiği toprakların yüzölçümü de buna yakındı. Emperyalizm ve emperyalist savaşlar, 1900'den başlayarak büyük devletler arasında çatışmaların ve ittifakların başlıca nedeni oldu.

Birinci Dünya Savaşı, Almanya, Avusturya, Osmanlı ve Rus İmparatorluklarını sona erdirmekle kalmadı, aynı zamanda dünya güç mücadelesinde kapitalist ülkelerin askerî ve ekonomik üstünlüğünü kanıtlayarak emperyalist işgalleri ve doğrudan yönetimleri kalıcı hâle getirdi. Osmanlı İmparatorluğu, Rusya ve Çin, sahip oldukları geniş topraklar, nüfus ve yeraltı zenginlikleri nedeniyle on dokuzuncu yüzyıl sonunda Avrupa'nın büyük devletlerinin ekonomik olarak yarısömürgesi hâline gelmekle birlikte yirminci yüzyıldaki emperyalist genişleme, Birinci Dünya Savaşı'na kadar geleneksel emperyal yönetimlerin kurulmasıyla sonuçlanmadı. Osmanlı İmparatorluğu, Çin ve Rusya'da on dokuzuncu yüzyılda söz konusu olan yarısömürgeleşme durumu, gerek on altıncı yüzyılda kurulan fetih ve hükmetme anlayışına dayalı emperyal yönetimden, gerekse on dokuzuncu yüzyılda hızlanan ekonomik ve askerî güç mücadelesinden farklı bir yapıdaydı. Bu yeni emperyalizm, sömürülen ülke yönetimlerine dışarıdan müdahaleleri gerektirmekle birlikte daha çok ülke ekonomileri üzerinde kapitalist ülkelerin malî sermayelerinin egemenliği biçiminde gelişti. Mali sermayenin egemenliğine dayalı yeni emperyalizm, Büyük Savaş sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasıyla ortaya çıkan Orta Doğu ve Kuzey Afrika Arap devletleri üzerinde Milletler Cemiyeti tarafından kurulan İngiliz ve Fransız mandater yönetimlerine yansıdı. İki Dünya Savaşı arasındaki dönem, Suriye ve Lübnan'da Fransız, Mısır, Irak ve Filistin'de İngiliz iktisadî, malî ve idarî egemenliklerine karşı ulusal tepkilerin örgütlenmesiyle geçti. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Afrika'da, Güneydoğu Asya ve Pasifik adalarında sömürgeciliğin tasfiyesi için ulusal kurtuluş mücadeleleri, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da yeni emperyalizmden kurtuluş için askerî darbeler gerçekleşti. Bununla birlikte, yeni emperyalizm, ülkeler arasında gelişmiş-azgelişmiş, kuzey-güney, batı-doğu gibi çeşitli ayrımlarla ve kültürel hegemonyayı da kapsayan değişik biçimlerde devam etmektedir.

Emperyalizm Kuramları

Emperyalizmin sömürgecilikten kültürel egemenliğe giden tarihsel dönüşümü hakkında birçok kuram üretilmiştir. Emperyalizm sözcüğü Karl Marx'ın yazılarında yer almaz; Marx, ekonomik süreçlerin tarihsel gelişimini incelediği *Grundrisse* ve *Kapital*'de üretim ve mübadele ilişkileri ve kapitalist sömürü ile kapitalizmin Avrupa dışı ülkelerdeki etkilerine vurgu yapmıştır. Ancak Marx'ın kapitalizm incelemesinden hareket eden birçok düşünür emperyalizm kuramları geliştirmişlerdir. Rosa Luxemburg, 1913'de yayınlanan *Sermaye Birikimi*'nde kapitalist olmayan tüketicilerin varolmadığı bir durumda sermayenin kendini yeniden üretmesinin mümkün olmadığını, böylece saf anlamıyla kapitalizmin bulunamayacağını, kapitalist rekabet koşullarının kapitalist devletleri kapitalist olmayanlarla ilişkiye girmeye ve emperyalist bir sistem yaratmaya yönlendirdiğini yazmıştır. Joseph Schumpeter'in emperyalizme yaklaşımı ise son derece liberaldi. Schumpeter, 1919'da yazdığı *Emperyalizmin Sosyolojisi*'nde, Büyük Britanya'nın dünyaya hükmetme isteğinin büyük devlet olma niteliğinden kaynaklandığını, emperyalist genişlemenin devletin gücünü amaçsız ve sınırsız bir şekilde yaygınlaştırmaktan başka bir şey olmadığını yazarak sömürü ilişkilerine değinmeden emperyalizm tanımı yapabilmiştir. Oysa bir başka liberal İngiliz düşünür J. A. Hobson, emperyalizmi devlet ve kapitalizm arasındaki ilişkiye dayandırmaktaydı. Hobson, 1902'de yayınladığı ve daha sonra Lenin, Baran ve Sweezy'ye esin veren *Emperyalizm*'de yaygın tekelci sermayenin büyümesi, yetersiz tüketim ve aşırı tasarruf, artan dış yatırımlar ve emperyalist yayılma arasında zincirleme bir ilişki dizgesi kurmuştur. Schumpeter'in aksine Hobson'ın ekonomik çıkarların emperyalizmin itici gücü olduğuna dair görüşleri Rudolf Hillferding'in 1910'da yayınladığı *Finans Kapital* adlı eserinin başlıca konusu olmuştur. Emperyalizm, Bukharin'in

Birinci Dünya Savaşı'nın ilk yılında yazdığı *Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi* ile Lenin'in 1916 başlarında yazdığı *Emperyalizm: Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*'nda malî sermayenin sömürü politikası ve sınaî kapitalizmin genişlemekte kullandığı bir ideoloji olarak tanımlanmıştır. Lenin ve Bukharin'in düşünceleri, 1960'lı yılların sonunda dünya ekonomisi ve bağımlılık ilişkilerini inceleyen Andre Gunder Frank (*Kapitalizm ve Latin Amerika'da Gerikalmışlık*), Immanuel Wallerstein (*Modern Dünya Sistemi*) ve Samir Amin (*Dünya Ölçekli Sermaye Birikimi*) tarafından geliştirilmiştir.

G. ARRIGHI, *Uzun Yirminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*(çev. R. Boztemur), Ankara, İmge Yayınları, 2000; A. BREWER, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* 2. ed., New York, Taylor and Francis E-Library, 1990; M. FERRO, *Fetihlerden Bağımsızlık Hareketlerine Sömürgecilik Tarihi, 13. Yüzyıl-20. Yüzyıl*(çev. M. Cedden), Ankara, İmge Yayınları, 2002; E. HOBSBAWM, *The Age of Empire, 1875-1914*, New York, Vintage Books, 1989; J. MERRIMAN, *A History of Modern Europe: Vol II, From the French Revolution to the Present*, New York: W. W. Norton Co., 1996; C. ROHMANN, *A World of Ideas*, New York, Ballantine Books, 1999; H. SPODEK, *The World's History, Vol. II Since 1100*, New Jersey, Prentice Hall, 2001; R. TIGNOR – J. ADELMAN *et al.*, *Worlds Together, Worlds Apart*, New York: W. W. Norton Co., 2002; H. ÜLMAN, Haluk, *Birinci Dünya Savaşına Giden Yol ve Savaş*, II. Baskı, Ankara, A. Ü. SBF Yayınları, 1973.

Ayrıca **bkz.,** DÜNYA SİSTEMİ KURAMI, KOLONYALİZM, KÜRESELLEŞME, MARKSİZM, MARX, SİYASET FELSEFESİ.

Recep BOZTEMUR

EMPİRİYO-KRİTİSİZM. **Bkz.,** ELEŞTİREL POZİTİVİZM.

EN AZ EYLEM İLKESİ. Bilimin aslî görevi evreni bir bütün olarak yönlendiren doğa yasalarını keşfedip, kolay anlaşılır bir biçimde ortaya koymaktır. Evreni dolduran milyarlarca galaksi içinden, ortalama bir galaksideki milyarlarca yıldızdan biri, güneşin çevresinde dolanan sıradan bir gezegen olan Dünya üzerinde varlığını sürdüren insan nesli için yukarıdaki ifade çok iddialıdır, ama gerçekten bilimin temel amacı budur. Evrenin her köşesinde, her türlü koşullar altında geçerli olduğunu iddia edebileceğimiz doğa yasalarının çoğunu fizik biliminde bulabiliriz. Bu tür "geniş kapsamlı" doğa yasaları iki grup içinde sınıflandırılabilirler: Korunum ilkeleri ve minimal ilkeleri. Korunum ilkelerine uyan fiziksel büyüklükler vektör (birden fazla sayı ile belirlenmesi gereken nicelik) veya skaler olmalarına karşın, minimal ilkeleri yalnızca tek bir sayı ile ifade edilebilen skaler büyüklüklerle ilgilidirler; onlar, bu yüzden bir referans sisteminde geçerli oldukları zaman diğer bütün referans sistemlerinde da geçerli olma gibi görelilik ilkesince arzulanan bir özelliğe sahiptirler.

Newton sonrası fiziğe katkısı olan düşünürler korunum ilkelerine Galileo öncesi devirlerde kutsal addedilen, örneğin gök küre, bazı olgular için öngörülen ezelî ve ebedî olarak değişmez kalma koşulunu doğada başka yerlerde de arama çabalarının sonucunda ulaşmışlardır. Newton'un hareket yasalarını dikkatle inceleyen fizikçiler, onların çevreden yalıtılmış, yalnızca aralarında etkileşen parçacıklardan oluşan sistemlerde bazı ölçülebilir fiziksel büyüklüklerin sabit, değişmez kalacağını ima ettiklerini keşfettiler. Bu gibi bir değişmezliğe "korunum ilkesi" adı verilir ve her bir değişmez büyüklüğün adı, kendine ait korunum yasası içinde anılır.

Korunum ilkelerinden bütünüyle ayrı olan minimal ilkeler, doğal fenomenler üzerine koşulan, onlara ait bazı ölçülebilir niceliklerin mümkün olan en küçük miktarda değişmesi şartı olarak ifade edilirler. Minimal ilkelerine uyan büyüklükler korunumlu niceliklerden farklıdırlar; ama hem korunum, hem de minimal ilkelerine konu olan niceliklerin hepsi Newton yasalarına giren fiziksel büyüklüklerden türetilebilen, hareketle ilgili, ölçülebilir dinamik niceliklerdir.

Fizikte yasa adıyla anılan her ilke genel olarak evrendeki tüm olguları, her koşul altında birlikte betimleyebilecek yapıda, geniş kapsamlı değillerdir. Örneğin klâsik fiziğin temel yasası olan II. Newton hareket yasası **F=ma**, uzunluk ölçeğiyle konuşursak yalnızca gündelik hayatta karşılaştığımız, makroskopik boyutlarda geçerlidir. İçinde yaşadığımız fiziksel dünyayı uzunluk ölçeğinde kabaca üç bölgeye ayırabiliriz: **(1)** Moleküllerin, atomların ve atom altı parçacıkların dünyası, kabaca 10^{-6} metre ve daha küçük uzunlukların ortaya çıktığı bölge, "mikroskopik ölçek". **(2)** 10^{-6} metre ile, Dünya-güneş arası mesafe, kabaca 2.5 10^{10} metre

arası bölge, gündelik yaşam boyutları, "makroskopik ölçek". (3) Dünya-güneş arası uzaklıktan daha büyük uzunlukların görüldüğü bölge, "astronomik ölçek". Bu ayırım temele alındığında, Newton mekaniğinin yerini mikroskopik ölçekte kuantum mekaniği, astronomik ölçekte ise ağırlıklı olarak genel görelilik kuramı alır. Geniş kapsamlı doğa yasaları, yani korunum ve minimal ilkeleri mikroskopik, makroskopik ve astronomik her türlü ölçekte aynen geçerli olan kurallardır.

Korunum ilkelerinden enerjinin korunumu, çizgisel momentumun korunumu, açısal momentumun korunumu ve elektrik yükünün korunumu yasaları en basit düzeydeki fizik kitaplarında bile sözü edilen, en meşhur korunum yasalarıdır. Enerjinin korunumu yasası şu cümle ile özetlenebilir: "*Enerji aslâ yaratılamaz veya yok edilemez. Bir şekilden diğerine dönüşebilir, bir cisimden diğerine aktarılabilir, ama her türlü değişim altında toplam enerji değişmez kalır.*" Evrenin toplam enerjisi sabittir. Çizgisel momentumun korunumu ilkesi, "*Çevreden yalıtılmış bir parçacıklar sisteminde parçacıkların momentumları toplamı sabittir*", olarak özetlenebilir; evrendeki tüm cisimlerin momentumları toplamı sabittir. Açısal momentumun korunumu ilkesi de benzer biçimde ifade edilebilir: "*Çevreden yalıtılmış bir parçacıklar sisteminde toplam açısal momentum sabittir*". Örneğin, dünyanın güneş çevresindeki hareketinde açısal momentumu sabittir, onun, güneş sistemi oluştuğundan beri değeri değişmemiştir. Dünyanın güneşe göre açısal momentumunun değişmesi üzerindeki canlı hayatın sona ermesine, yani kıyamete neden olur. Doğada elektrik yükü yalnızca toplam yük sıfır olmak üzere, artı ve eksi yükler eşit miktarda yaratılırlar: Elektrik yükü korunumludur; evrenin toplam elektrik yükü sıfırdır. Korunum yasaları deney ve gözlem sonuçlarına dayalı, "ampirik" yasalardır, onlara uymayan herhangi bir fenomene henüz rastlanmamıştır.

Fizik öğretisi içinde yeteri kadar vurgulanmayan minimal ilkeleri, ilk olarak optikte karşımıza çıkarlar. Milattan sonra yaklaşık 60 yılında Heron, ışığın bir yüzeyden yansıyarak bir noktadan diğerine giderken mümkün olan en kısa yolu izlediğini gözlemiştir. "En Kısa Yol İlkesi" adını verebileceğimiz bu bilgi yardımıyla yansıma olayındaki geliş açısı ile yansıma açısının birbirine eşit olması gözlemi açıklanabilir, ama ışığın bir ortamdan diğerine geçerken kırılma olayının işleyişi bu minimal ilkesi ile açıklanamaz. 1621 yılında Willebrord Snell ışığın kırılması fenomeninde sinüsler yasasını keşfetti: Kırılma indisi n_1 olan bir ortamdan, n_2 olan başka bir ortama geçerken kırılan ışık ışınının ortamları birbirinden ayıran yüzeyin normali ile yaptığı açılar θ_1 ve θ_2 ise, $n_1\sin\theta_1=n_2\sin\theta_2$'dir. 1657 yılında Pierre de Fermat ışığın bir noktadan diğerine, en kısa zamanda varabileceği yolu kullanarak gideceğini önererek kırılma fenomeni için Snell yasasını matematiksel olarak türetti; Fermat'ın "En Kısa Süre" ilkesiyle kırılma yasasının yanı sıra yansıma yasası da açıklanabilir.

Klâsik mekanikte genel bir ekonomi fikri ilk olarak, 1746 yılında Fransız matematikçi ve düşünürü Pierre Louis Maupertuis tarafından dile getirilmiş ve dört yıl sonra *Essai de cosmologie* [Kozmoloji Denemeleri] başlıklı eserinde basılı olarak kabul görmüştür. Bu ilke "Maupertuis İlkesi" veya "*Maupertuis'in En Az Eylem İlkesi*" olarak anılır. Klâsik fizik terimleriyle eylem, uzunluk çarpı momentum, zaman çarpı enerji veya açısal momentum boyutuna sahiptir ve temel fiziksel büyüklükler, uzunluk, kütle ve zaman cinsinden, kütle çarpı uzunluğun karesi bölü zaman boyutundadır. Klâsik fizikte hareketli bir cismin yeri ve hızının, dolayısıyla kütlesi çarpı hızı olarak tanımlı momentumunun herhangi bir anda birlikte sonsuz duyarlılıkla tayin edilebileceği varsayılır. Fizik kitaplarında sıklıkla kullanılan bir notasyonla vektörel büyüklükleri kalın harflerle temsil edersek parçacığın yörüngesini bilmek demek, herhangi bir anda onun yeri **s**, hızı **v** ve momentumu $\mathbf{p}=m\mathbf{v}$ bilmek demektir. Hız yer değiştirmenin zamana göre türevidir: $\mathbf{v}=d\mathbf{s}/dt$, burada $d\mathbf{s}$ sonsuz küçük dt süresi içinde oluşan sonsuz küçük yer değiştirmedir. Parçacık hareket ederken dt süresi boyunca $\mathbf{p}=m\mathbf{v}=m\,d\mathbf{s}/dt$ olarak tanımlı momentumu sabit gibi alınabileceğinden $\mathbf{p}.d\mathbf{s}$ çarpımından söz etmek ve bu çarpıma "sonsuz küçük eylem artışı" adını vermek anlamlı olur. Eylem, parçacığın sahip olduğu, tek bir sayı ile ifade edilen bir "skaler" niceliktir ve parçacık yörüngesi boyunca hareket ederken eylem toplamı sürekli artar.

Maupertuis'in "En Az Eylem İlkesi",

EN AZ EYLEM İLKESİ

"Herhangi bir cisim bir noktadan diğerine gitmek için, olası yörüngeler içinden eylem artışının en az olacağı yörüngeyi kullanır" cümlesi ile ifade edilebilir. İlkenin basit terimlerle açıklanabilecek göz alıcı bir anlamı vardır. Cisim bir noktadan yola çıkmadan önce gitmek istediği nokta ile bulunduğu noktayı birleştiren mümkün bütün yörüngeleri analiz eder, eylem artışının en az olacağı yörüngeyi tespit eder ve onu kullanarak gideceği yere varır. Cismin bulunduğu ve gideceği noktaları içeren uzay, eylem artışı hesabı için gerekli fiziksel bilgilerle doludur; bu bilgiler cismin hareketini yönlendirir. En az eylem ilkesi bu yorumuyla Newton'un evrensel kütle çekimi yasasının açıklanmalarında eksik kalan "uzaktan etkileşme" fenomenine bir betimleme, hatta açıklama getirir. Boş uzayda kütleli bir cismin varlığı uzaya bir fiziksel özellik kazandırmıştır. Diğer kütleli cisimler sonradan "kütle çekimi kuvveti alanı" adı verilecek olan bu fiziksel özellik yardımıyla bir noktadan diğerine gitmek için kullanacakları, eylem artışının en az olacağı yörüngeyi tespit edebilirler.

Maupertuis "En Az Eylem İlkesi"nin evrenin yasalarını birleştireceğine ve Tanrı'nın varlığının ispatına öncülük edeceğine inanıyordu. Bir arkadaşına yazdığı mektupta şunlar vardı: " *Böylece buradan (en az eylem ilkesinden) türetilen hareket yasalarının, doğada gözlenenler ile tamamen aynı oldukları bulunmuştur. İlkenin hayvanların hareketindeki, bitkilerin gelişimindeki, gök cisimlerinin dolanımlarındaki bütün fenomenlere uygulanabilir olmasına hayran kalabiliriz: Bu ilkenin ışığı altında evrenin görünümü çok daha haşmetli, çok daha güzel ve Yaratıcısı için çok daha değerli bir şekle bürünmüştür... Bu yasa öyle güzel ve basittir ki, o her şeyin Yaratıcısı ve Düzenleyicisi tarafından görünür dünyadaki bütün olguları yönetmek üzere vazedilen tek ve yalnız tek yasadır.*" Benzer düşünceler içinde olan diğer bilim adamları da bu ekonomi ilkesini geliştirmek ve genellemek için yoğun çabalar sarf etmeye başlamışlardı. Leibniz bir eserinde minimal ilkeleri için, *"en büyükler veya en küçükler dikkate alındığında genel olarak her şeyi belirleyen ve basit"* ifadesini kullanmıştır. Euler, 1748 yılında yayınlanan bir eserine Maupertuis ilkesine yakınlığını ifade ederek başlamıştır. Doğada genel bir minimal ilkesi arayışı içinde Gauss "En Az Sınırlama İlkesi"ni, Hertz "En Küçük Eğrilik İlkesi"ni öne sürmüşlerdir.

En az eylem ilkesi Maupertuis'in öncü çalışmasından yaklaşık 100 yıl sonra İngiliz matematikçi Sir William Rowan Hamilton'un elinde nihaî şeklini almıştır. Genel olarak fiziğe büyük katkıları olan ve özellikle Newton mekaniğini göz alıcı ve görkemli bir matematiksel yapı hâline getiren Hamilton, bu konu üzerinde çalışmaya başladığında, Fermat'ın "En Kısa Süre İlkesi" ve Maupertuis'in "En Az Eylem İlkesi" arasındaki çok yakın benzerlik dikkatini çekti ve bu iki ilkenin geniş kapsamlı, optik ile mekaniği, ve hatta tüm fiziği birleştirecek daha genel bir yasanın özel, alt ifadeleri olabileceklerini düşündü. Çalışmalarının hemen başında Fermat ilkesini matematiksel olarak Maupertuis ilkesiyle bütünüyle eşdeğer görünecek bir forma soktu. Ardından optik ile mekanik arasındaki simetri bozukluğu üzerinde düşünmeye başladı. O yıllarda optik iki farklı anlatıma sahipti: Işığın doğrusal yollarla yayılan ışık ışınlarından oluştuğunu varsayan geometrik optik ve optik fenomenleri ışığın dalga karakteristiklerini kullanarak açıklamaya çalışan fiziksel optik. Buna karşın klâsik parçacık mekaniğinde tek bir anlatım vardı: Deterministik, Newtoncu parçacık yörüngeleri betimlemesi.

Optikteki dalgalar ile doğrusal yollarla yayılan ışık ışınları kavramları birbirlerine, herhangi bir noktadaki ışık ışının, o yerdeki ışık dalgalarının sabit fazıyla belirlenen dalga cephesine dik olması gerektiği gerçeğiyle bağlanırlar. İlerleyen bir dalganın fazına uzay koordinatları ve zaman simetrik olarak girerler; o hâlde uzay koordinatları ve zaman genel bir minimal ilkesi içine birlikte, simetrik bir görünüm sergileyerek girmelidirler. Maupertuis'in eylem tanımı eksiktir, eylem tanımı içinde uzay koordinatları s'nin yanı sıra zaman (t) de girmelidir. Mekanikteki kesinlikle belirli, Newtoncu parçacık yörüngelerinin dik olacağı, parçacık hareketinin optikteki dalgalar anlatımına paralel, alternatif bir betimlemesine temel olacak dalgalar var mıdır? Varsa bu dalgaların "dalga cepheleri" nasıl belirlenebilir? Optikteki faz kavramının mekanikteki karşılığı ne olabilir? Bu sorulara tatmin edici yanıtlar arama çabaları Hamilton'a en az eylem ilkesinin genel hâlini bulmada önderlik etmiştir.

Optikte ışık ışınları anlatımı, belirli bir

dalga boyları aralığında doğru sonuçlar veren, ışığın yayılmasının yalnızca "yaklaşık olarak doğru" olan bir betimlemesidir ve ışığın dalga boyu küçüldükçe, yani rengi mora doğru değiştikçe, ışık ışınları betimlemesinin yetersizliği görülmeye başlar. Işık ışınları kavramını temel alan geometrik optik özellikle ayna, dürbün, teleskop, mikroskop gibi optik araçların çalışma ilkelerini anlama ve onları geliştirmede kullanışlıdır, fakat çok hassas ve kaliteli bir optik araç yapılmak istendiğinde, ışığın dalga karakterinin de hesaba katılması kaçınılmaz olur. Benzer bir biçimde mekanikteki klâsik, Newtoncu parçacık yörüngeleri betimlemesi de, yalnızca yaklaşık olarak doğru olan bir anlatımdır. Bunun böyle olduğu 19. yüzyılın sonlarına doğru bazı deney sonuçlarının Newton mekaniği ile açıklanamaması üzerine su yüzüne çıkacak ve ardından dalga mekaniği, diğer adıyla kuantum mekaniği gelişmeye başlayacaktır.

Hamilton'un en az eylem ilkesinin nihaî şekline nasıl vardığını açıklayabilmek için, klâsik mekaniğin ihtişamlı matematiksel yapısının oluşmasına büyük katkıları olan Fransız matematikçi Joseph Louis Comte de Lagrange'ın buluşlarından söz edilmesi gerekir. Lagrange'ın 1788 yılında basılan *Mechanique analytique* [Analitik Mekanik] başlıklı kitabı, Newton'dan beri süregelen yorucu araştırmaların güzel bir senteziydi ve genelleştirilmiş koordinatlar, serbestlik derecesi gibi yepyeni kavramları mekaniğe kazandırmıştı. Lagrange'ın elinde II. Newton hareket yasası, üzerine uygulanan kuvvetler bilinen tek bir parçacığın hareket denklemi olmaktan çıkıp, genelleştirilmiş koordinatlar kavramıyla birlikte, çok parçacıklı sistemlerin zaman içindeki evrimini betimleyen bir kısmî diferansiyel denklemler takımına dönüşmüştür. Lagrange'ın hareket denklemlerinin özünde, "Lagrange Fonksiyonu" bulunur. Yalnızca korunumlu kuvvetlerin işe karıştığı basit mekanik sistemler için Lagrange fonksiyonu, sistemdeki parçacıkların kinetik enerjileri toplamı eksi sistemdeki potansiyel enerjilerdir; genelde "L" harfi ile temsil edilen Lagrange fonksiyonu, genelleştirilmiş koordinatlar ile onların zamana göre türevleri ve zamanın fonksiyonudur. Lagrange fonksiyonu daha genel fiziksel terimlerle ele alındığında, fizikçilerin kütle çekimi, elektromanyetik etkileşmeler gibi temel etkileşme alanlarını dinamik olarak inceleyebilmelerine olanak sağlamıştır.

Hamilton'un evrensel bir en az ilkesine ulaşabilmek için yaptığı araştırmaların yalnızca matematiksel çıkarımlar (akıl yürütmeler) yoluyla sürdürülen, bütünüyle kuramsal çalışmalar olduğunu belirtmemiz gerekir. Matematiksel ayrıntılarını veremeyeceğimiz bu çabalar sonunda Hamilton, Maupertuis ilkesini hareketli parçacığın momentumunun yanı sıra enerjisini de içerecek şekilde genelledi. Eylemi parçacık yörüngesinin sonsuz küçük bir kısmı boyunca parçacığın momentumu çarpı yer değiştirme (**p**.ds) şeklinde tanımlama yerine, sonsuz küçük süre boyunca bu süre çarpı parçacığın Lagrange fonksiyonu (Ldt) olarak tarif etti. Belli bir cebirsel işlem sonucu bu şekilde tanımlanan eylemin iki çarpımın farkına eşit olduğu görülebilir: parçacık sonsuz küçük dt süresi içinde ds kadar yol almış ve momentumu **p**, enerjisi E ise,

Hamilton Eylemi = Ldt = **p**.ds - Edt = Maupertuis Eylemi - Edt,

gibidir. Hamilton eylemi ile birlikte "En Az Eylem İlkesi" mekanik fenomenler için şu şekilde özetlenebilir: "*Bir dinamik sistemin t_1 ve t_2 anları arasında bir noktadan diğerine hareketi için, ∫L.dt integralinin en küçük olduğu yörünge kullanılır.*" En az eylem ilkesinin bir diğer adı da "Hamilton İlkesi"dir.

Hamilton ilkesi fiziğin en temel yasasıdır. Fermat'ın optikte bulduğu "En Kısa Süre" ilkesi ve Maupertuis'in mekanik fenomenler için önerdiği "En Az Eylem" ilkesi, Hamilton ilkesinde birleşir; optik ve mekanik yasaları, optik ve mekanik fenomenlerin kökenleri aynı olduğu için, aynı olmak durumundadır. Bu, Newton'un hareket yasalarının gökyüzündeki ve yeryüzündeki olguları birlikte açıklayabilmesine benzer bir başarıyı ifade edip, fizikte Newton'dan sonra başarılan ikinci büyük sentezdir. Eylem integralinin, ∫Ldt, en küçük olması matematiksel koşulundan Euler hareket denklemleri, onların özel hâli olarak Lagrange hareket denklemleri ve klâsik fiziğin temel yasası olan 2. Newton hareket yasası türetilebilir. İkinci Newton yasasının gözlem ve deney sonuçları incelenerek varılan bir ampirik yasa olduğunu hatırlayalım. Onun Hamilton ilkesinden

kuramsal olarak türetilebilmesi en az eylem ilkesinin ne denli geniş kapsamlı ve temel bir yasa olduğunun açık delilidir. Bunun da ötesinde doğru seçilmiş Lagrangian fonksiyonları Hamilton ilkesiyle birlikte kullanılarak kuantum mekaniğindeki Schrödinger dalga denklemi ve benzerleri türetilebilir. Bu bağlamda Hamilton ilkesinden yola çıkılarak tüm klâsik mekanik, optik, elektromanyetizma, kuantum mekaniği, özel ve genel görelilik, kuantumlu alanlar kuramı türetilebilir. 1940-50'li yıllarda Nobel ödüllü ünlü fizikçi Richard Feynman tarafından geliştirilen kuantum mekaniğinin özel görelilik kuramıyla uyumlu farklı bir formalizminde Hamilton eylem integrali kendiliğinden ortaya çıkar. Bu anlatımda eylem integrali parçacığın tüm olası geçmişleri üzerinden toplam alma anlamına sahiptir: Parçacığın belirli tek bir geçmişi yoktur.

Yukarıdaki şekli ile Hamilton eylemi 20. yüzyılın başlarında filizlenmeye başlayan iki yeni fizik kuramının müjdecisi olmuştur: Özel görelilik teorisi terimleriyle Hamilton eylemi, dörtlü enerji-momentum vektörü, (p_0=E/c, **p**) ile sonsuz küçük dörtlü yer vektörünün, (s_0=ct, s) skaler çarpımının ters işaretlisidir. İki vektörün skaler çarpımının sonucu bütün referans sistemlerinde aynı değere sahip olur. Hamilton eyleminin bu özelliği Galileo'dan beri dile getirilen ve özel görelilik kuramının iki postülasından biri olan görelilik ilkesini otomatik olarak sağlar. Görelilik ilkesine göre, doğa yasaları, hareket durumları ne olursa olsun tüm referans sistemlerinde aynı olmalıdırlar.

Klâsik mekanik ile kuantum mekaniği arasındaki fark, doğadaki en önemli fiziksel niceliklerden biri olan eylem cinsinden daha iyi açıklanabilir. Kuantum mekaniğindeki temel fiziksel sabit olan Planck sabiti, (h=6.626 10^{-34} joule.saniye) eylem boyutuna sahiptir. Klâsik mekanik anlayışına göre, eylem artışı istenildiği kadar küçük, matematiksel deyimle sonsuz küçük miktarlarla oluşabilir. Kuantum mekaniği anlatımına göre, eylem artışı kuantumludur; yalnızca en az Planck sabiti kadar basamaklarla oluşabilir. Eylem değişimi için bu sınırlama "Heisenberg Belirsizlik İlkesi"nin bir sonucudur ve harekette bir basamak sonra sistemin durumunun bütünüyle belirsizleşmesine yol açar. Aynı kısıtlama makroskopik ölçekteki fenomenler için de geçerlidir, fakat Planck sabitinin değerinin çok küçük olması nedeniyle gündelik hayatta belirsizlik ilkesi kısıtlamaları ölçme hataları içinde kaybolup gider, hissedilmez olur. Eylem boyutuna sahip fiziksel büyüklüklerin Planck sabiti mertebesinde değerler aldığı atom ve atom altı ölçekteki olaylarda belirsizlik kısıtlamalarını göz ardı etmek mümkün değildir. Gerçekte doğanın özünde kuantum mekaniği yasaları geçerlidir. Klâsik mekanik, Planck sabiti h'nın sıfır alınabileceği veya gözlenen fiziksel büyüklüklerin gündelik hayat ölçeğindeki makroskopik değerlerine yaklaşmaları limitinde, yaklaşık olarak doğru olan bir anlatımdır.

H. GOLDSTEIN, *Classical Mechanics*, London, Addison-Wesley, 1950; G. HOLTON, *Introduction to Concepts and Theories in Physical Science*, Addison-Wesley Pub. Co., 1978; C. ITZYKSON – J. B. ZUBER, *Quantum Field Theory*, Singapore, McGraw Hill, 1985; S. F. MASON, *Bilimler Tarihi*(çev. U. Daybelge), Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001; J. J. O'CONNOR – E. F. ROBERTSON, internet sitesi; *MacTutor History of Mathematics*, http://www-history.mcs.-st.andrews.ac.uk/history/index.html. L. MOTZ - J. H. WEAVER, *The Story of Physics*, Plenum Press, New York, 1989; F. REIF, *Fundementals of Statistical and Thermal Physics*, McGraw-Hill, 1965; J. RIFKIN - T. HOWARD, *Entropi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993; C. A. RONAN, *Bilim Tarihi*(çev. E. İhsanoğlu – F. Günergün), TÜBİTAK, Ankara, 2003.

Ayrıca **bkz.,** BİLİM TARİHİ, EINSTEIN, EULER, FİZİK TARİHİ, HEISENBERG, KUANTUM MEKANİĞİ, LAGRANGE.

Emin ÖZMUTLU

ENÇ, BERENT. 1938-2003 yılları arasında yaşamış ve başta edim felsefesi olmak üzere zihin felsefesi, nedensellik, bilim felsefesi, empirisizmin tarihi, özcülük, özdeşlik ve gönderme kuramı üzerine eserler vermiş Türk felsefecisidir.

Berent Enç 1938 yılında İstanbul'da doğdu. Robert Kolej Yüksek Okulu'nda mühendislik eğitimi gördü. Mezun olduktan sonra Princeton Üniversitesi'nde bir süre elektrik mühendisliği okudu, ama eğitimini tamamlamadan Oxford Üniversitesi'ne geçti ve burada felsefeye yöneldi. Doktora derecesini Rom Harre'nin yönetiminde yazdığı tezle 1967 yılında alan Berent Enç, Amerika Birle-

şik Devletleri'ne yerleşerek Madison'daki Wisconsin Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne öğretim üyesi oldu. İki kez bölüm başkanlığı görevini de yürüten Berent Enç, Boğaziçi ve Southern California Üniversiteleri'nde misafir öğretim üyesi olarak dersler verdi, 2002 yılında Wisconsin Üniversitesi'nden emekli oldu.

Berent Enç *Journal of Philosophy, Mind, Philosophy of Science, Philosophical Studies, Nous, History of Philosophical Quarterly, Canadian Journal of Philosophy, Journal for the Theory of Social Behavior* gibi seçkin dergilerde yayınladığı makalelerle, Anglo-Amerikan analitik felsefe camiasında saygın bir yere sahip oldu. Edim felsefesi üzerine yazılarını bir bütün hâlinde senteze ulaştırdığı *How We Act* [Nasıl Eylemde Bulunuruz?, Oxford, 2003] adlı ve ancak ölümünden sonra yayınlanan kitabı büyük ilgi gördü.

Berent Enç'in ilk çalışmaları bilim felsefesi alanındaydı. Doktora tezinde bilimsel kuram-sınıflandırma (*taksonomy*) ilişkisini inceledi ve bunların birbirlerine bağımlı olduğunu gösterdi. Ele aldığı tüm konularda natüralist bakış açısını benimsemesi mühendislik geçmişi ve bilime (özellikle de biyolojiye) duyduğu ilgi ile açıklanabilir. Bunun en belirgin örneği *Nasıl Eylemde Bulunuruz?* adlı kitabında görülür. Ona göre, insan eylemi dünyanın doğal nedensel düzeni içinde, salt doğal olay ve durumlar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerine dayanarak, istenç gibi indirgenemez güç ya da yetilere başvurmaksızın açıklanabilir. *Nasıl Eylemde Bulunuruz?* analitik felsefe camiasında insan eylemini natüralist nedensel çerçeve içinde ele alan en yetkin çalışma olarak değerlendirilmiştir.

Enç'in natüralist bakış açısı zihin felsefesi üzerine makalelerinde de görülür. Zihinsel hâl ve özelliklerin beyinde gerçekleşen hâl ve özelliklerden başka bir şey olmadığını iddia eden "özdeşlik kuramı"nı savunmuş ve bu kurama yöneltilen yaygın bir eleştirinin geçerli olmadığını büyük bir ustalıkla göstermiştir. Benzer biçimde, sadece zihinsel (psişik) olana atfedilen yönelmişliğin mekanik aygıtlarda da bulunduğunu; yönelmişliğin, işlev, doğa yasası ve nedensel ilişki cinsinden açıklanabileceğini zekice savunmuştur. Bu itibarla, zihinsel olanın ayırt edici özelliğini yönelmişlik olarak gören Aquinalı Aziz Thomas, Franz Brentano, Edmund Husserl gibi filozoflardan ayrılır.

Berent Enç'in bilimsel doğalcılığı benimsemesi, felsefî problemlerin salt bilimle çözüleceğine inandığı anlamına gelmiyordu. Felsefî problemlere bilimin bulgularının ve genel olarak bilimsel düşüncenin natüralist ışığı altında yaklaşmakla birlikte, bilimin felsefenin çözümleyici gücüne muhtaç olduğunu düşünüyordu. Yapıtları, bu gücün neler başarabileceğinin en güzel örnekleri arasındadır.

F. DRETSKE - B. ENÇ, "Causal Theories of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy*, 9(1984), pp. 517-28; B. ENÇ, "Numerical Identity and Objecthood", *Mind*, 84(1975), pp. 10-26; B. ENÇ, "Theory of Action", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 5(1975), pp. 145-67; B. ENÇ, "Spiral Dependence Between Theories and Taxonomy", *Inquiry*, 19(1976), pp. 41-71; B. ENÇ, "Identity Statements and Micro-reductions", *Journal of Philosophy*, 73(1976), pp. 285-306; B. ENÇ, "Reference of Theorelical Terms", *Nous*, 10(1976), pp. 261-82; B. ENÇ, "Functions, Attributes and Functional Explanations", *Philosophy of Science*, 46(1979), pp. 343-65; B. ENÇ, "Intentional States of Mechanical Devices", *Mind*, 91(1982), pp. 161-82; B. ENÇ, "In Defense of the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, 80(1983), pp. 297-98; B. ENÇ, "Redundancy, Degenarcy and Deviance in Action", *Philosophical Studies*, 48(1985), pp. 353-74; B. ENÇ, "Essentialism Without Individual Essences – Causation, Kinds, Supervenience and Restricted Identities", *Midwest Studies in Philosophy*, 11(1986), pp. 403-26; B. ENÇ, "Not Quite By Accident", *Dialogue*, 27(1988), pp. 287-97; B. ENÇ, "Causal Theories and Unusual Causal Pathways", *Philosophical Studies*, 55(1989), pp. 231-61 ;B. ENÇ, "Is Realism Really the Best Hypothesis", *Journal of Philosophy*, 62(1990), pp. 667-68; B. ENÇ, "Units of Behavior", *Philosophy of Science*, 62(1995), pp. 523-42; B. ENÇ, "Functions and Goal Directedness", *Philosophy of Science*, 62(1995), pp. 635-54; B. ENÇ, How we act: causes, reasons, intentions, Oxford University Press, 2003; B. ENÇ, "Causal Theories of Intentional Behavior and wayward Causal Chains", *Behaviour and Philosophy*, 32(2004), pp. 149-166.

Ayrıca **bkz.,** ANALİTİK FELSEFE, DOĞALCILIK, TÜRKİYE'DE FELSEFE, ZİHİN FELSEFESİ.

Gürol IRZIK

ENDÜLÜS'TE FELSEFE, genel bir şemsiye terim olarak, Ortaçağ'da Müslümanların

fethinden sonra, İspanya yarımadasında yetişmiş olan Müslüman filozofların ortaya koyduğu felsefe mirasını ifade eder. Müslümanlar Endülüs ismini, İspanya'da yönetimleri altına aldıkları İberik Yarımadası'ndaki toprakların tümünü ifade etmek için kullanmışlardır. İspanyolca *Andalucia* olarak söylenen Endülüs adını Vandallar ülkesi anlamında *Vandalus* kelimesinden geldiği söylenmektedir. Ancak 11. yüzyıldan sonra başlayan, Endülüs'ü Müslümanlardan geri alma (*reconquista*) politikası ile yarımadadaki toprakların büyük bir kısmı yavaş yavaş yeniden İspanyolların eline geçmiş ve bundan sonra Endülüs ismi de sadece Benî Ahmer Emirliği'nin idaresinde kalan daha küçük bir bölge için kullanılan bir isme dönüşmüştür. Bugünkü İspanya'da, Endülüs (*Andalucia*) dendiğinde Almeria, Granada, Jaen, Cordoba, Sevilla, Huelva, Malaga ve Cadiz şehirlerini içine alan bölge anlaşılmaktadır. Zaten adı geçen bu şehirlerin tamamı Müslümanların kullandığı isimlerin İspanyolca söylenmiş biçiminden ibarettir.

Kuruluş Dönemi

Bahsi geçen bu topraklara, 710 yılında Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusâyr, Emevi Halifesi Velîd b. Abdülmelik'ten izin alarak 500 kişilik bir keşif gücü yollamış ve daha sonra bu öncü birliklerin getirdiği olumlu bilgiler üzerine, 711 yılında, Cebel-i Târık boğazına ismini veren Târık b. Ziyâd komutasında bir orduyu İspanya'nın fethi için görevlendirmişti. Kendisi de bir yıl sonra 18 bin ordusuyla bizzat İspanya'nın fethine katılmış olan Vali Mûsâ b. Nusâyr, İspanya'nın çok büyük bir kısmının Müslümanların eline geçmesini sağlamıştı. Vali Mûsâ b. Nusâyr, 714 yılında, Halife'nin emriyle Endülüs'ün yönetimini oğlu Abdulazîz'e bırakarak, Endülüs Fatihi Târık b. Ziyâd ile birlikte, yanlarında yüklü miktarda ganimet olduğu hâlde Şam'da bulunan Halife'nin ziyaretine gitmişti. Endülüs adı verilen bu toprakların fethi 715 yılında ana hatlarıyla tamamlanmış olmasına rağmen, çeşitli vali ve emirler yoluyla yönetilen Endülüs İslâm devletinin sınırları 755 yılında hemen hemen bütün yarımadayı içine alacak genişliğe ulaşmıştı. Bu arada 749 yılında Emevi hanedanının yıkılarak, yerine Abbasi hanedanı kurulmuş ve Emevi hanedanından sağ kalan tek isim Emir Abdurrahman (I. Abdurrahman) her türlü takibe rağmen Endülüs'e ulaşmış ve 756 yılında burada kurulan İslâm devletinin başına geçmiştir. Bundan sonra buradaki idare Endülüs Emevi Devleti olarak anılmıştır. İşte bu coğrafyada, tam 781 yıl süren bir İslâm hâkimiyeti ve uygarlığı geliştirilmiştir.

Endülüs İslâm devletinin ilk yıllarında ciddî bir taassup yaşanmış, felsefe ve mantık eserleri yasaklanmış; ama daha sonraları yavaş yavaş emirler ve diğer üst düzey yöneticilerin himayesi altında kurulan ilim merkezleri ve buralarda sağlanan özgür eğitim-öğretim imkânları sayesinde bir ilim ve felsefe iklimi oluşmuştur. Bu ortamın oluşmasında II. Abdurahman'ın Doğu İslâm dünyasında Arapça'ya çevrilen antik ilim ve felsefe eserleri ile dünyanın diğer ilim ve kültür merkezlerinde bulunan düşünce eserlerini toplatmak için ortaya koyduğu olağanüstü çaba çok etkili olmuştur. Bu maksatla o, zamanındaki ilim ve düşünce havzalarına özel heyetler göndererek pek çok nadide kitabı toplatmış ve bu eserlerin Arapça'ya çevrilmesi için elinden gelen her şeyi yapmıştır. Onun bu faaliyetin bir parçası olarak Abbas b. Nâsih adında birini Mezopotamya Bölgesine gönderdiği ve onun bu bölgede bulunan pek çok önemli eserin Endülüs'e ulaşmasını sağladığı bilinmektedir. Endülüs özellikle 11. yüzyıldan sonra tarihte nadir görülen güçlü tefekkür merkezlerinden biri olmuştur. Bu kültür atmosferi sadece Müslümanlar için yararlı olmamış, aynı zamanda bugünkü çağdaş Batı uygarlığının temeli sayılan Rönesans'ın doğmasında da etkili olmuştur. Doğu İslâm âleminden gelen Müslüman, Yahudi ve Hristiyanlar bu özgür ilim ortamında yetişmiş ve böylece Endülüs zengin bir ilim ve kültür coğrafyasına dönüşmüştür.

İlim ve felsefenin gelişimi açısından Endülüs'ün en parlak dönemi, 912 ve 961 yılları arasında yaşanmıştır. Bu dönemde kendi halifeliğini ilân eden III. Abdurrahman, Endülüs'ün ilim adamları için cazibe merkezî hâline gelmesini sağlamış ve onlara karşı çok cömert davranmıştır. Bu arada daha önce başlatılmış olan Arapça'ya çeviri faaliyetlerinin artarak devam etmesini sağlamıştır. Onun tarafından hizmete sokulan Kurtuba Medresesi'nde din, dil ve ırk ayrımı yapmadan dünyanın her tarafından gelen öğrencile-

re her konuda eğitim verilmekteydi. Kendisinden sonra gelen II. Hakem (El-Mustansır) de ilim adamlarını daima himaye etmiş ve onlara cömertçe imkânlar sağlamakla kalmayıp, Kurtuba'da ücretsiz eğitim öğretim yapan 27 okulun açılmasını sağlamıştı. Bu arada daha önce de belirtildiği gibi, o da haleflerini izleyerek Doğu İslâm dünyasında öne çıkan felsefe ve bilim eserlerinin Endülüs'e getirtilmesi çabasını sürdürmüştür. Bu çabaların bir sonucu olarak da Kurtuba'da 400 bin ciltlik muazzam bir kütüphane ve bugünkü üniversitelerin ilk tipik örnekleri sayabileceğimiz eğitim kurumları oluşturuldu. Bu tarihten sonra artık Endülüs ilim havzası Bağdat ile rekabet edebilecek bir güce ulaşmıştı.

Endülüs'te ilk yıllarda yukarıda ifade edilen türden felsefe karşıtlığı olmuş ve bazı taassup sahibi fıkıh âlimleri ve onların etkisinde kalan halk felsefeye karşı başta olumsuz bir tutum geliştirmişti. Bu da ister istemez Endülüs İslâm devletinde felsefe alanında 10. yüzyıl sonuna kadar ciddî gelişmelerin olmasını engellemiştir. Bunun bir örneği de Halefi II. Hişam'ın halkın ve bazı kelâmcıların baskısına boyun eğerek mantık, felsefe ve astronomiye ait şikayete konu olan bazı eserlerinin yakılmasına kadar varan olumsuz bir tutum sergilemesidir. Bu gecikmede rasyonel bilimlere karşı katı bir tutum içinde olan Malikîlik ve Zâhirilik mezhepleri de etkili olmuştur. Miladî 10. yüzyıl sonunda Doğu ve Batı İslâmlığı arasındaki uzak mesafeye rağmen, seyahatlerin başlaması ve Doğu'da bulunan Arapça ve Yunanca eserlerin Endülüs'e taşınması ve çevirilerinin yapılması yavaş yavaş bazı felsefî grupların oluşmasına imkân sağlamış ve entelektüeller arasında felsefî eserlere olan ilginin artmasına zemin hazırlamıştır.

Bu tarihlerde, Endülüs'ün ilk kimyacısı olarak kabul edilen Ahmet el Mecrîti'nin bütün Doğu vilayetlerini gezerek önemli eserler topladığı bilinmektedir. Onun çabalarıyla *İlvânu's-Safâ Risaleleri* Endülüs'e getirilmiş ve bu eserler üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunun yanında Sicistânî ekolünün benimsediği mantık eserleri ile Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleri de Endülüs'e girmiştir. Bu olumlu ortamda dinî ya da tasavvufî kılık altında ilk felsefî görüşlerin ve grupların ihtiyatlı bir şekilde de olsa ortaya çıkmaya başladığını görüyoruz. Bunlar arasında Ebu Osman Sâid Fethûn, felsefî çalışmalara *hikmet ağacı* adlandırmasıyla çeşitli önsözler yazmış ve dolaylı yoldan felsefî eser yazma geleneğini başlatmıştır. Bu olumlu zeminde, El Kirmânî, İbn el Cellâbî, İbn el Kannûrî ve İbn Hazm gibi edebiyatçı, fizikçi, metafizikçi ve din bilgini olan kimselerin yetişmeye başladığı görülmüştür. Fakat teknik anlamda felsefî diyebileceğimiz çalışmalar henüz bahsi geçen 10. asırda gözükmemiştir.

Bu ilk dönemde yetişen kişilerden biri olan İslâm âlimi İbn Hazm felsefî içerikleri olan bazı edebî ve dinî eserler vermiştir. Onun *Güvercin Gerdanlığı* adlı eseri felsefî özellik taşıyan tipik bir edebiyat eseridir. Endülüs İslâm düşüncesinde etkili bir isim olan İbn Hazm, pek çok eserinde felsefî konuları da işlemiş olmasına rağmen, İslâm dünyasında bir filozof olarak değil, bir İslâm âlimi ya da din bilgini olarak tanınmıştır. Eserlerinde ağırlıklı olarak mensubu bulunduğu Zâhirilik mezhebini ölçü almak suretiyle, İslâm öğretisine uygun olmayan bazı fikirleri ve filozofları tenkit etmesi de onun filozof olarak kabul edilmemesinin diğer bir sebebi olabilir. Onun aynı zamanda diğer Endülüslü Müslüman filozofların aksine Platoncu görüşe bağlı olduğu yorumları da yapılmıştır.

Bu geçiş aşamasında yer alan kişiler arasında bazılarının filozof olarak adlandırdıkları ilk kişi, Empedokles felsefesini temele koyan ve bunu İhvân-ı Safa felsefesi ve Bâtınîlik unsurlarıyla besleyerek yeni bir öğreti oluşturmak isteyen İbn Meserre olmuştur. Hem sûfi hem filozof olan Meserre, Almeria Okulunun da kurucusudur. Onun İbn Arâbî'ye kadar uzanan sûfi düşüncesi ve Yahudi düşünür Gabirol (Avecebrol) aracılığıyla Yahudi felsefesini etkilediği bilinmektedir. Aynı zamanda Yeni-Platoncu ve Empedoklesçi öğretilerin birleşmesinden oluşan ve *Sahte Empedoklesçilik* diye tanınan düşünce hareketinin kurucusu olarak da, onun adı zikredilmektedir. Doğu'daki İslâm bilim merkezlerini gezen ve oralardaki ilim adamları, filozof ve diğer düşünürlerle görüşerek Endülüs'e dönen İbn Meserre, Endülüs İslâm felsefesinin ve tasavvuf anlayışının oluşmasında etkili olan, önemli geçiş dönemi düşünürlerinden biri olmuştur. Meserre'nin ortaya koyduğu fikirler, 12. yüzyılda muta-

savvıf İbn Arîf tarafından sistemleştirilerek Endülüs'te etkili bir fikir ve tasavvuf yolu hâline gelmiştir.

Endülüs'te Felsefenin Altın Çağı

Endülüs'te felsefe denince, akla gelen asıl isimler ise 12. yüzyılda birbiri ardından yetişmiş olan üç büyük filozoftur. Bunlar sırasıyla İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İslâm Felsefesinde yetişmiş olan en büyük Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd'dür. Endülüs'te felsefe denince dar anlamda bu üç filozofun ortaya koyduğu görüşler anlaşılmaktadır.

İbn Bacce: Aristotelesçi felsefenin Endülüs'teki ilk sistemli temsilcisi, İbn Bâcce'dir. Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. El-Sâiğ olan İbn Bâcce'nin hayatı hakkında çok sınırlı bilgiye sahibiz. Onun İşbiliye, Gırnata ve daha sonra da Fas'ta yaşadığı ve burada öldüğü bilinmektedir. Latinler arasında Avempace diye bilinen İbn Bâcce, hem bir filozof, hem bir bilim adamı, hem de bir devlet adamıdır. Başta felsefe ve tıp olmak üzere matematik ve astronomi ile ilgilenmiş ve müzikle ilgili teorik çalışmalar yapmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesine hayran olan İbn Bâcce Gazzâlî'yi tasavvufa angaje olmakla suçlamıştır. Bâcce'nin Endülüs'te başlattığı bu Gazâlî karşıtlığı İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'u yazmasına kadar giden bir gelenek başlatmıştır. Aristoteles fiziğini Batlamyus'a karşı savunmuş ve Aristoteles'in eserleri üzerine bazı şerhler yazmış olan İbn Bâcce aynı zamanda bazı özgün eserler de kaleme almıştı. Fakat öğrencisi Ebul Hasan el İmâm, ondan İbn Sînâ ve Gazâlî seviyesinde bir filozof olarak övgüyle bahsetmesine rağmen yine de hocasının bazı yüksek metafizik konularında çok dikkatli olmadığını yazmıştır. Bunun nedenleri olarak o, hocasının siyasî kimliğinden ötürü çalışmalarına özenle eğilememesini ve erken yaşta vefat etmesini gösterir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, İbn Bacce de felsefede amaç olarak ahlâkı görür. Amaç, bu yolla *Etkin Akıl* (Tanrı) ile bağ kurarak ruhânî ve aklî bir mertebeye ulaşmaktır. Bu fikirlerini İbn Bâcce'nin *Tadbir el-Mutaavahhid* [Yalnız Adamın Düşünce Tarzı] adlı eserde işlemiştir. Bu eserde, İbn Bacce kötü bir toplumda yaşamak zorunda kalan *erdemli yabancıların* nasıl davranmaları gerektiği konusunda bir görüş ya da felsefe geliştirmeye çalışmış ve insanın en kötü toplumda bile mutlu olabileceğini göstermek istemiştir. Bu tür erdemli kimselerin kötülüğe bulaşmamaları için cismaniliği gaye edinen kimselerin arkadaşlığını terk etmeleri, zorunlu durumlar hariç, kötülerin ve kötülüğün hâkim olduğu bir toplu yaşamdan feragat etmeleri gerektiği fikrini savunmuştur. İbn Bâcce bu tür bir yaşam biçimini takip eden bir kimsenin sonunda *Etkin Akıl* (Tanrı) ile temasa geçerek bir güç kazanacağını savunmuştur. Kötülüklerden uzak yaşayan ve *Etkin Akıl*la birleşen insan tipinin, daha sonra İbn Rüşd'de *ruhların birliği* fikrine dönüştüğü görülür.

İbn Bâcce'ye göre, insanların hayvanlarla içgüdüden doğan ortak bir yönü vardır; fakat bunun yanında bir de gerekçesi insanın kendi içinde olan bazı fiilleri seçip seçmeme yönündeki özgür tercihleri onu diğer varlıklardan ayırır. İnsanların insanlığın gerektirdiği amaca uygun davranmamaları, nefsine uymaları ve böylece hayvanî yönlerinden doğan şehvetlerinin emri altına girmeleri, onları hayvanlardan daha aşağı bir konuma düşürür. Çünkü bu durumda hayvanlar kendi doğalarına uygun davranırken, insanlar kendi özlerine aykırı bir yaşamı seçmiş, yani özlerine yabancılaşmış olurlar. Peki, Bâcce için amaca uygun davranışın ölçüsü nedir? Onun bu soruya cevabı, "akla uygun davranmak" şeklini alır. Bu yüzden olsa gerek, o ruh deyince de hep aklî ruhu anlatmak ister. Bu yüzdendir ki, onun yolunu bir tasavvuf yolu olarak değil de, rasyonel düşünme etkinliği ile hakikate varma yolu olarak görmek daha doğru olur.

İbn Tufeyl: Endülüs'te felsefe hareketi daha sonra İbn Bâcce'nin iki öğrencisi tarafından yürütülmüştür. Bunlardan ilki olan Ebu'l-Hasan Ali b. El-İmâm, daha ziyade hocasının fikirlerini yaymak ve eserlerini çoğaltmakla yetinmişken, diğer bir öğrencisi olan İbn Tufeyl temelde hocasının fikirlerini benimsemekle birlikte, bir yandan da yeni felsefî görüşler ortaya atmıştır. Aynı zamanda *el-Endülüsî* lakabıyla da anılan İbn Tufeyl, 1106 yılında Gırnata'da doğmuş, İşbiliye'de tıp ve felsefe tahsili görmüş ve sonradan yine Gırnata'ya dönerek kâtipliğe başlamıştır. Sonradan Muvahhidî Halifesi Ebû Yakup Yusuf'un özel doktoru ve veziri olan İbn Tufeyl, nihayet 1185 yılında Marekeş'te ölmüştür. Tıp ve felsefeye konusunda yazmış

olduğu pek çok eserden, bize bütün olarak sadece bir kitabı ulaşmıştır. Sultanın himayesinde uygun bir çalışma ortamı bulan ve özellikle onun zengin kütüphanesinden istifade eden İbn Tufeyl'den günümüze tam olarak ulaşan tek eser, alegorik bir tarzda yazılmış olan *Hayy İbn Yekzân*'dır. Her ne kadar İbn Tufeyl bu eserini İbn Sînâ'nın aynı adı taşıyan eseri ile İbn Bâcce'nin *Tedbir el-Mütevahhid* adlı eserinden etkilenerek yazmış olsa da, bu eser bir orijinaliteye sahiptir. Eserin başında kendinden önce yaşamış olan İbn Sînâ, Gazâlî ve Fârâbî gibi filozofları eleştirerek, işe koyulur; İbn Tufeyl'in bu filozoflardan birçok konuda etkilendiği açık olmakla birlikte, o Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Yeni Platoncu görüşlerinden ziyade, *Doğu felsefesi* (*Hikmet'ül İşrak*) anlayışından yararlanmıştır. Yalnız bir insanın nasıl bilgi elde ettiği ve fizikî çevresi ile nasıl bir ilişki kurduğu konusunun işlendiği bu eser, melikin kız kardeşi ile gizlice evlenen Yakzân'ın bu evlilikten doğan çocuklarını bir ıssız adaya bırakması ile başlar. Romanda Hayy aklını kullanarak duyu ve akıl yoluyla bilgi edinir ve bir çeşit tümevarımsal akıl yürütme geliştirir. Buna bağlı olarak çıplaklığını gidermek için elbise, kendini korumak için sopa kullanır ve bu arada teknik yaratmada ellerinin gücünü fark eder. Hayy kendisini besleyen ana ceylanın ölmesi ile ilgili merak ve hayretini gidermeye yönelik araştırma ve düşünme faaliyetleri sonunda ölümü anlamlandırıp ruhsal varlığının bilincine varır. Ve bu arada hayatın amacına yönelik birtakım sonuçlar çıkarır.

Eserde, Hayy doğa üzerine düşünmeyi sürdürerek nesneleri özelliklerine göre sınıflar, nesneler ve olaylar arasındaki nedensonuç ilişkisini görür. Bu nedensellik bağının sonsuza kadar gidemeyeceğinden hareketle de ilk sebebi (*Fâil Sebep)* yani Tanrı'yı bilir. Fakat bu *Fâil Sebeb*in beş duyu yolu ile değil de akıl yoluyla bilinebileceğini savunur ki; bu, İbn Tufeyl'in epistemolojisinin deneyimden başlayarak soyut kavramlara ve oradan da aklî bilgiye ulaşmaya dayandığını ortaya koyar. Bununla birlikte, Hayy, eserde bilgi aşamasından sevgi aşamasına ulaşır ve bu aşamada Tanrı sevgisi ile kendinden geçme noktasına kadar ilerleyip ilâhî âlemi temaşa etmeye başlar. Her ne kadar temaşa ettiği varlık Tanrı'nın kendisi olmasa bile; Tanrı onun bir ayna hükmünde olan kalbine yansımış olur; işte burası, artık cisimsiz bir âlemin başlangıcıdır.

Eserin bu noktasında, aklî bilgiyi ve ilâhî kaynaktan gelen vahiy bilgisini temsil eden Absal çıkagelir. Hayy'ın kendi tecrübesi ve akıl yürütmesine dayanarak elde ettiği bilginin Absal'ın getirdiği peygamberlere ait ilâhî bilgiyle de örtüştüğü fark edilir. Romanda, ikisi birlikte Absal'ın arkadaşı Salaman'ın idare ettiği, dinî ilkelere göre yaşayan adaya döndükleri ve kendilerinin soyut kavramlar aracılığıyla ulaştıkları sonuçları ada halkına anlatmaya koyuldukları hikâye edilir. Eserin kahramanları, en sonunda bunun mümkün olmadığını, zira halkın saf ve soyut kavramları anlamaktan aciz olduğunu anlarlar. Bu noktada, peygamberlerin Allah'tan aldıkları dinî bilgi ve hikmetleri duyular âlemine ait ifadeler ve formlarla anlatmalarının sebebini de keşfederler. Ve sonunda kendi adalarına dönerek geri kalan ömürlerini ibadetle geçirirler. Burada Hayy filozofu, Absal sufiyi, Salaman ise dinî kurallara bağlı âlimi temsil etmektedir. Çıkartılan sonuç açıktır: Felsefe, din (şeriat) ve tasavvuf, aynı ezelî hakikatin değişik ifadeleri ve uygulamalarıdır.

Bu eserde İbn Tufeyl, insanın ilâhî varlığın bilgisine, tasavvuf yoluna başvurmadan da, akıl yoluyla ulaşabileceğini ve manevî hazları akıl yolu ile kazanabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Nitekim yorumcular, bu eserin yazılış amacını şu üç problemin çözümüne yönelik bir çaba olarak değerlendirir: Bunlardan birincisi, insanın hiçbir eğitim almadan tabiatı inceleyerek ve bunun üzerine aklını kullanarak *insan-ı kamil* mertebesine ulaşabileceğini göstermektir. İkinci amaç ise, duyulara, deneyime ve aklî tefekküre dayanan bilgilerin vahiy kaynaklı bilgilerle çelişmediğini ortaya koymaktır. Eserde İbn Tufeyl tarafından gözetilen üçüncü amaç da, mutlak bilgiye ulaşmanın her insanın başarabileceği bir şey olmadığını ve bunun ancak ciddî bir bireysel çaba ve çalışma ile hayata geçirilebileceğini kabul ettirmektir.

Bunun yanında, İbn Tufeyl'in, benimsemiş olduğu *Hikmet'ül İşrak* (Doğu Hikmeti) anlayışına uygun olarak, varlıkların ve Tanrı'nın hakikî bilgisine sadece duyular ve cismani güçler aracılığıyla ulaşılamayacağı ve bunun riyazet yolu ile bir tür ruh terbiyesini gerektirdiği kanaatine de sahip olduğu bilinmektedir. Onun bu düşüncesi dışarıdan

bakıldığında Gazzâlî ve Sühreverdi'nin tasavvuf anlayışlarına yakın gibi gözükmektedir; bununla birlikte, o *Hikmet'ül İşrak* kavrayışı çerçevesinde, bu iki filozofun aksine, ruhun riyazet yolu ile temizlenmesi ve terbiye edilmesi için, herhangi bir dinî öğretiyi takip etmeyi gerekli görmez. İbn Tufeyl, bu amaca ulaşmak için doğayı rehber edinmeyi ve salt düşünmeyi yeterli görmektedir. Yani ona göre, insan doğayı ve tabiat olaylarını gözlemleyerek ve düşünerek de hakikatin bilgisine ulaşabilir. Bu anlayış, klâsik İslâm tasavvufu görüşünden çok farklı olan, daha ziyade rasyonalist ve natüralist bir tasavvuf anlayışı ortaya koymaya çalışır; gerçekten de, bu görüş, Sühreverdi'nin irrasyonel tasavvuf anlayışından farklı bir İşrakîlik taşımaktadır. İbn Sînâ'nın *Hayy İbn Yakzan*'ındaki şahıslar birer semboldür ve sadece aklîdir. Oysa İbn Tufeyl'in *Hayy İbn Yakzan*'ındaki insan tipleri tabiatla baş başa olan ve hakikati toplumsal hayatın etkisinden uzak olarak araştıran kişilerdir.

İbn Tufeyl'in Batı dünyasında en önemli etkisi *Hayy İbn Yakzân* aracılığıyla olmuştur. Bu felsefî roman, Batı edebiyatı ve düşüncesine tercümeler yoluyla geçmiş ve orada, kendisinden etkilenen bir edebiyat geleneğine yol açacak kadar yaygınlaşmıştır. Söz gelimi Francis Bacon'un *Atlantis* adlı felsefî romanı, söz konusu felsefî roman geleneği içinde yazılmış eserlerden biridir. Bazı yorumcular Robinson tipinin de, dolaylı bir biçimde dahi olsa, bu eserden etkilendiğini ve buna benzer pek çok ada romanlarının bu eser model alınarak oluşturulduğunu kabul eder. İbn Tufeyl'i kastederek Leibniz onun büyüklüğünü şu sözleriyle dile getirmiştir: "Arapların öyle filozofları var ki onların uluhiyet hakkındaki his ve fikirleri en yüksek Hristiyan filozofların fikirleri kadar yüksektir." İbn Tufeyl'in Endülüs düşüncesi üzerindeki bir diğer etkisi de, onun yetişmelerinde önemli katkısının olduğu iki büyük şahsiyet aracılığıyla olmuştur. Bunlardan birincisi bizzat öğrencisi olan ünlü Müslüman âlim el-Bitrûcî, diğeri ise felsefe ve hukuk çalışmalarını desteklediği ve aynı zamanda Sultan Ebu Yakub Yusuf'la tanışmasını sağlayarak Aristoteles Şârihi olması için yüreklendirdiği meşhur Müslüman filozof İbn Rüşd'dür.

İbn Rüşd: Batı'da Averreos olarak tanınan İbn Rüşd, Endülüs felsefesinin en önemli filozofudur. Aristoteles'in en büyük Ortaçağ yorumcusu olarak kabul edilen İbn Rüşd'ün Meşşailiği de önceki Meşşailerden farklıdır. İbn Rüşd'ü diğerlerinden farklı kılan en önemli özellik, onun Aristoteles yorumları için orijinal Aristoteles külliyatına dayanmış olmasıdır. Onun felsefede ulaştığı bu gücü Batı'da İbn Rüştçülük (*Averreoisme*) diye anılan bir akımın doğmasına kadar varan etkili bir tesir bırakmıştır. Bu yüzden o, Yeni Platonculuğa bulaşmamış tam bir Meşşaî filozofu olarak bilinir. İbn Rüşd sadece filozof olarak değil, bir hukukçu olarak da tanınır. *Al-Bidâye* adlı eseri İslâm hukuk çalışmaları açısından meşhur bir klâsik eser olarak kabul edilir. Şeceresinde birçok kadı bulunan bir aileye mensup olan İbn Rüşd'ün kendi oğulları da hukukçudur. İbn Rüşd'le aynı künyeyi paylaşan büyükbabası Kuzey Afrika'da kurulmuş olan Murabitîn devletinde *Kadıların Kadısı* (*Kadı-yül Kudat*) unvanını almıştı. Kelam ve fıkıh tahsilinden sonra, edebiyat ve şiir gibi, devrinde öne çıkan bilgi dallarında da eğitim aldıktan sonra İşbiliye ve Kurtuba'da kadılık yapmaya başlayan İbn Rüşd'ü devrin hükümdarına takdim eden kişi ise İbn Tufeyl'di.

İbn Rüşd felsefî fikirlerini, *Fasl el Makâl, Keşfû Menâhic il-Edille* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı üç temel eserinde toplamıştır. Adı geçen ilk iki eserinde hem kelâm ilminin yetersizliğini hem de felsefe ile dinin esasta birbirine ters düşmeyeceği konusunu işlemiştir. Bunlardan *Fasl el-Makâl*'ı, İbn Rüşd daha çok din-felsefe ilişkisine ayırmıştır. Bu eser boyunca, İbn Tufeyl'in bir roman formunda dile getirdiği vahiy-akıl tartışmasını, İbn Rüşd ciddî bir felsefe problemi olarak ele almış ve din ile felsefenin birbiri ile uyum içinde olduğunu çeşitli delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Burada, olaya İslâm hukuku açısından "felsefenin caiz olup olmadığı" sorusunu sorarak cevap arayan İbn Rüşd, bu soruya "sadece *İslâm'da felsefe caizdir*" cevabını vermekle kalmayıp, İslâm açısından felsefenin sadece caiz olan bir bilgi dalı olmadığını, fakat aynı zamanda tavsiye edilmiş bir düşünsel etkinlik olduğunu Kur'ân-ı Kerim'den aldığı pek çok örnekle ispat etmeye çalışmıştır. Böylece o, Batı felsefesinde *çifte hakikat teorisi* olarak adlandırılan dinin ve felsefenin birbirinden farklı iki ayrı hakikat olduğunu değil, ikisinin de aynı hakikatin farklı bir dille anlatılması

olduğunu göstermiştir. Bu yüzden, onun din ve felsefeyi bir sayması bazen yanlışlıkla Batı Ortaçağı sonunda işlenen *çifte hakikat teorisi* olarak anılmıştır.

İbn Rüşd felsefesinin bir diğer temel sorunu da nedensellik ilkesidir. O, bu noktada Gazzâlî ile tam bir zıtlık içindedir. Bundan dolayı Gazzâlî'nin Meşşai filozofları tenkit etmek için yazdığı *Tehâfüt el-Felâsife* adlı eserine *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı eserle cevap vermiştir. Bu eleştiri her ne kadar Gazzâlî'ye yönelik olsa da, yer yer Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşaî filozoflarına yönelik eleştiriler de içermektedir. Onun Gazâlî'ye karşı yazdığı bu eser, bir Meşşâilik savunmasından çok, bir Aristoteles savunmasıdır. Bu eserde İbn Rüşt, Gazzâli'nin -Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere- Meşşâi filozoflarına yönelttiği "onların üç temel konuda küfre düştükleri"ni bildiren fetvasına karşı şu cevapları vermiştir: Her şeyden önce, Gazâlî'nin adı geçen Meşşâi filozoflarının *Allah'ın cüzileri bilemeyeceği*ni söyleyerek küfre düştükleri yorumuna karşı İbn Rüşd, Allah'ın değişmez doğa yasalarını baştan yaratarak evrenin gidişini bu ilkelere bağlı olarak önceden kurduğu ve dolayısıyla, O'nun evrene her adımda müdahale etmesine gerek olmadığı görüşünü savunur. Zaten İbn Rüşd'e göre, "Tanrı'nın ezeli bir bilgiye sahip olduğu" söylenirken, O'nun varlıkları, bu bilgisine bağlı olarak ve yarattığı yasalar ile yönettiği anlatılmak istenir. Bu yönü ile o, Gazzâlî'nin mümkün nedensellik anlayışına karşı doğa yasalarına bağlı bir determinizm görüşü geliştirmiştir. Gazzâlî'nin Meşşailerin *bedensel dirilişi ve bedensel cezayı reddettikleri ve bu yüzden küfre düştükleri* fetvasına karşı, İbn Rüşd, yine Gazzâlî'yi Meşşaî filozofları yanlış anlamakla suçlamış ve filozofların bedensel dirilişi reddetmediklerini, sadece bu dünyadaki vücutla tekrar yaratılmayacaklarını söylediklerini savunmuştur. Gazalinin Meşşâi filozoflara yönelik olarak verdiği *"Âlemin zaman içinde yaratıldığını reddettikleri için filozofların küfre düştükleri"* yönündeki üçüncü fetvasına karşı ise İbn Rüşd, İslâm'da âlemin zaman içinde yaratılmış olduğuna dair açık bir delil (*nass*) bulunmadığını söyleyerek cevap vermiştir.

İbn Rüşd'ün çoğu görüşünün Batı'ya tanıtılmasında Yahudi filozofları önemli rol oynamışlar ve onun yakılan ya da kaybolan felsefî eserlerinin büyük bir kısmı Yahudi mütercimler sayesinde korunarak günümüze ulaştırılmıştır. Batı skolastiğinin yıkılmasında ve Rönesans'ın doğmasında İbn Rüşd'ün akılcı felsefesinin çok önemli bir etkisinin olduğu kabul edilmektedir. Hatta onun Doğu'dan çok Batı'da etkili olan bir Müslüman filozof olduğu düşünülür. 13. yüzyılda İbn Rüşd'ün bütün eserleri Latince'ye çevrilmiş ve Avrupa bilim çevrelerinde kendisinden saygıyla bahsedilmeye başlanmıştır. Bunun tek istisnası kilise kurumları ve bu kuruma bağlı çevrelerin onun eserlerine koyduğu sansürdür. Kilise, onun görüşlerini Hristiyan teolojisi açısından zararlı fikirler olarak yorumlamış ve 1209, 1215 ve 1277 tarihlerinde Paris'te yapılan üç ayrı Konsülde onun doğa felsefesi ve metafiziğe dair şerhleri yasaklanmıştır. Zira onun, "âlemin ezeliliği, yokluğun inkârı, insan aklının birliği, bireysel ruhun bedenle birlikte yok olduğu, beşerî fiillerin Tanrı'nın inayetinin dışında kaldığı ve insanı Tanrı inayetinin bile ebedî kılmaktan aciz kalacağı" şeklinde lanse edilen görüşleri, kilise öğretisine ters düşmekteydi. Bu yüzden o din karşıtı ve şeytanın öğrencisi gibi kötü sıfatlarla yaftalanmıştı. Fakat buna rağmen, Michell Scot ve Hollandalı rahip Hermann van Riswik, Amaury de Bène, David de Dinant ve Guillaume d'Auvergene gibi düşünürler, ondan yoğun bir biçimde etkilendiler. Söz konusu İbn Rüştçüler arasında, onun en ateşli savunucusu Guillaume olmuştur. Hilmi Ziya Ülken'in bildirdiğine göre, yukarıda adı geçenler arasında Hollandalı rahip Hermann van Riswik İbn Rüşd'ün görüşlerini savunmaktan ötürü suçlu bulunmuş ve 1512'de ateşte yakılarak cezalandırılmıştır. Bunların dışında 1226'da Sorbonne Üniversitesi çevresinde yetişen İbn Rüştçü Siger de Barabant da aynı suçtan öldürülmüştür. İbn Rüşd'ün etkisi buna rağmen devam etmiş ve onun muarızları bile bir biçimde ondan etkilenmişlerdir. Aquinalı Aziz Thomas, İbn Rüşd aleyhine *Contra Averrois* adlı bir eser yazmasına rağmen, ondan ciddî bir şekilde etkilenmiş ve kendi ifadesiyle, Aristoteles'i şerh ederken, İbn Rüşd'ün yönteminden yararlandığını beyan etmiştir. Yine bunun gibi, İbn Rüşd'ü eleştiren Duns Scottus da onun şekilsiz madde ile ilgili görüşlerini aynen benimsediğini belirtmiştir.

Temel Özellikler

Endülüs'te felsefe adı altında ele alınan konulara ve bu coğrafyada ortaya konan felsefî eserlere baktığımızda, İslâm coğrafyasının bu en Batı ucunda ortaya çıkan felsefenin kendine özgü bazı özellikler taşıdığı görülür. Böyle olmasaydı eğer, Endülüs'te felsefe gibi bir deyim ya da tanımlama anlamlı olmazdı. Bu özellikler şu şekilde sıralanabilir: **(1)** Doğu İslâm felsefesinde karşımıza çıkan Yeni-Platonculuk ve Platon - Aristoteles uzlaştırmacılığına dayanan Meşşâilik, Endülüs felsefesinde saf bir Aristotelesçiliğe dönüştürülmüştür. İşte bu durumun bir sonucu olarak, ilk kez Endülüs felsefesinde, Aristoteles külliyatı Yeni-Platonculuktan arınmış bir tarzda yeni baştan ele alınıp tefsir edilmiştir.

(2) Din ile felsefenin aynı hakikatin iki ayrı ifade biçimi olduğu düşüncesi, Endülüs'te İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tarafından çok çeşitli boyutlarıyla tartışılmış ve bu ikisinin Batı Ortaçağında olduğu gibi *çifte hakikat* olarak değil aksine bir ve aynı hakikatin iki ayrı ifadesi ya da görünümü olduğu görüşü açık bir şekilde savunulmuştur. Bu da din-felsefe ve akıl-vahiy çatışmasına getirilen orijinal bir çözüm olarak görülmüştür.

(3) Gazzâlî ve Meşşâi filozofları arasındaki tartışmada Endülüs filozofları çoğunlukla Meşşâilerin yanında yer almakla birlikte, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi Meşşâileri de Aristoculuktan uzaklaştıkları için eleştirmekten geri durmamışlardır. Bu da onların profesyonel felsefeciliklerinin bir kanıtı olarak görülmüştür. **(4)** Endülüs felsefesinde, felsefî problemlerin klâsik felsefe kitapları formu dışında, bir tür roman ve hikâye tarzında yazılmış eserlerle de işlenebileceği çeşitli örnekler yardımı ile ortaya konmuştur. Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki açısından, bu form çok dikkat çekicidir. Batı düşüncesinde de benimsenen bu yaklaşım, düşünce üretimi ve aktarımı için çeşitli edebî tarzlar biçiminde sunulan örneklerle sergilenmiştir. İbn Bâcce'nin *El İnsan'ul Mütevahhid*'i ile İbn Tufeyl'in *Hayy İbn Yakzân*'ı bu konuda iki tipik klâsik örnektir. Edebiyat-felsefe ilişkisi açısından bir diğer dikkat çekici örnek de bir Endülüs düşünürü olan İbn Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı* adlı eseridir.

(5) Endülüs İslâm medeniyetini değerli kılan diğer önemli bir özellik de, İslâm düşünürlerinin Batı Ortaçağı'nın aşılmasına, Rönesans ve reform hareketlerinin gerçekleşmesine yönelik entelektüel katkılarıdır. Bu katkıların hiç şüphesiz en önemli dayanağı Arapça'dan Latince'ye yapılan çevirilerdir. Bu çeviri faaliyetlerinde, her iki dili de iyi bilen Yahudi ilim adamları etkili olmuştur. Bu yolla başta felsefe olmak üzere İslâm düşünce eserleri 12. yüzyıldan itibaren Sicilya ve Endülüs yolundan Batı'ya geçmeye başlamıştır. Müslümanlar tarafından kurulan Salerna Okulu bu geçişin merkezî durumundaydı. Tercüme ve nakiller döneminde İslâm filozoflarının eserlerinin Arapça ve İbranice'den Latince'ye çevrilmesi sonucu Batı'da köklü bir kültür ve düşünce değişikliği yaşanmıştır.

A. ARSLAN, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002; M. AYDIN, "Edebi Kaynaklara Göre Son Dönem Endülüs Müslümanlarının Durumu", *Endülüs'ten İspanyaya*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996; M. BAYRAKTAR, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997; A. E. BEKAÇ, "Endülüs", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 11, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995; S. H. BOLAY, "Endülüs'te gelişen Düşünce Hayatı ve Batı'ya Tesirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996; A. BULAÇ, *Din- Felsefe/ Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995; H. CORBİN, *İslâm Felsefesi Tarihi*(çev. H. Hatemi) İletişim Yayınları, İstanbul, 1994; M. FAHRİ, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. K. Turan), İklim Yayınları, İstanbul, 1992; İBN HALDUN, *Mukaddime* (çev. H. Kendir), Yeni Şafak, İstanbul, 2004; B. KARLIĞA, *İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesine Etkisi*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004; M. KAYA, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klâsik, İstanbul, 2005; N. KEKLİK, *Felsefe (Mukâyeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978); A. HYMAN - J. W. JAMES, *Philosophy in The Middle Ages*, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1983; H. SARIOĞLU, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, Klâsik, İstanbul, 2003; S. ŞATIR, *Başlangıçta İlgisizlik ve Korku Vardı* (*Düşünmenin Öyküsü*), Pan, İstanbul, 2001; N. TOZLU, *İbn Tufeyl'in Eğitim Felsefesi*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1993; H. Z. ÜLKEN, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, İş Bankası, Ankara, 1967.

Ayrıca **bkz.,** GAZALİ, İBN ARABÎ, İBN BACCE, İBN TUFEYL, İBN RÜŞD, İSLÂM FELSEFESİ.

Mehmet ÖNAL

ENDÜSTRİ DEVRİMİ, iktisatçı ve tarihçi A. Toynbee'nin İngiltere'nin 1760 ve 1840 yılları arasındaki ekonomik gelişimini ele alırken,

kullanmasıyla popüler hâle gelen bir terimdir. Toynbee'nin eserlerinde dar bir anlama sahip olan bu terim, kendisinden sonra gelen yazarlar tarafından oldukça farklı ama birbirine bağlı değişikliklere atıfta bulunmak için kullanılmıştır. Bunlar; on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına kadarki dönemde Britanya'da yeni buluşların üretim alanında uygulanması ve buhar gücüyle çalışan makinelerin geniş çaplı fabrika üretimine dayalı endüstriyi beraberinde getirmesiyle birlikte ortaya çıkan ve önceki dönemlerden farklı olarak, son derece hızlı bir nitelik taşıyan demografik, sosyal, ekonomik ve teknolojik değişiklilerdir. Daha genel bir düzeyde, bu terim, Britanya'dakiyle tam olarak aynı zaman aralığında ve tempoda olmasa da, Fransa ve Almanya gibi Batı Avrupa ülkelerinin yanı sıra Amerika Birleşik Devletleri'nde gözlenen benzer süreç ve değişiklikleri de içine alacak şekilde kullanılır.

Fransa'daki endüstriyel değişme, on yedinci ve on sekizinci yüzyılın büyük bir bölümünde İngiltere ile paralellik göstermesine rağmen, hızlı bir ilerlemeyi beraberinde getirmemiştir. Fransa'nın hızlı bir şekilde sanayileşmesi, ancak 1830'lardan sonra söz konusu olmuştur. Benzer bir şekilde, özellikle demiryolunun ve ulaşım olanaklarının gelişmesi ile birlikte 1850'lerden sonra Almanya, 1890'lardan sonra da İtalya endüstriyel bir ülke hâline dönüşmeye başlamıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nin endüstri toplumuna dönüşümü ise, daha çok iç savaştan sonra gerçekleşmiştir. Öte yandan, Hobsbawm'ın yazılarında da tasvir edildiği gibi, İngiliz modeline dayalı olarak 1880 ve 1910 yılları arasında endüstriyel alanda özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Almanya'nın gerçekleştirdikleri büyük dönüşümler için, bazen "*İkinci Endüstri Devrimi*" terimi kullanılmaktadır. Bu devrim, aynı zamanda örgütlenme, üretim ve pazarlama alanında teknik ve bilimsel bilgiyi ön plâna çeken ve kitlesel üretim ilkelerini uygulayan büyük şirketler tarafından da karakterize edilmektedir. Küresel bir bağlamda ele alındığında, üretim sürecinde temel ham madde ve enerji kaynaklarında değişikliklerin olduğu on dokuzuncu yüzyılın son yılları ile yirminci yüzyılın ilk yıllarında özellikle Çin, Hindistan ve Japonya'da da endüstriyel alanda önemli gelişmeler olmasına rağmen, yalnızca Japonya'nın gerçek anlamda bir Endüstri Devrimi'ni gerçekleştirdiği söylenebilir.

Tanımlanmasında farklı görüşler ve tartışmalar olmasına rağmen, Endüstri Devrimi, genellikle göreli olarak durağan bir yapı gösteren kırsal ve tarıma dayalı bir toplumdan imalata dayalı modern endüstri toplumuna geçişi işaret eden değişmeler için de kullanılır. Bu terimin kullanılmasına ilişkin tartışmalar, aynı zamanda içerdiği değişmelerin bir devrimle özdeşleştirilmesiyle ilişkilidir. "*Devrim*" kelimesinin ani, şiddetli ve olağanüstü değişimleri önermesinden dolayı, bu terimin kullanılmasına karşıt görüşler vardır. Çünkü, tarih içerisinde Çin, Rusya ve Fransa gibi ülkelerde farklı zamanlarda gerçekleşen ve devrim olarak tanımlanan anı ve köklü dönüşümlere karşılık, İngiltere ve diğer Batı ülkelerinde ortaya çıkan ve Endüstri Devrimi adı altında tanımlanan dönüşümler, göreli olarak yavaş ve uzun süreli bir süreç olarak değerlendirilir (Calvert, 1990: 2-6). Buna rağmen, özellikle 1750 ve 1850 yılları arasındaki değişmelerin şiddeti ve boyutu göz önüne alındığında, bu terimin kullanılması çoğunlukla uygun görülür.

Üzerinde tam bir fikir birliği olmamasına rağmen, Endüstri Devrimi'ni ortaya çıkaran birçok etken ön plâna çıkarılabilir. On yedinci yüzyıldaki Aydınlanma Çağı filozoflarının geliştirdikleri bilimsel yöntem ve rasyonel düşünme ilkelerinin yanı sıra, Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele aldığı, edinilen kazancı lüks bir yaşam için tüketmemeye güdüleyen, ama insanları çalışmaya ve yatırım yapmaya yönelterek kapitalizmin ruhunun doğmasına yol açan Protestan etik anlayışı (Weber, 1990: 33-56), Endüstri Devrimi'nin ortaya çıkmasına katkıda bulunan düşünsel etkenlerdir. Daha somut bir düzeyde düşünüldüğünde, Avrupa'daki hızlı nüfus artışı, bilimsel buluşlar, tüketim malları için ortaya çıkan talep artışı ve sömürgelerden getirilen ham maddeler gibi etkenlerin, Endüstri Devrimi'nin alt yapısını oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca, yeni finans ve kredi kurumlarının gelişmesine öncülük yapan ticaret ve para ekonomisinin canlanması ve sermaye birikiminin oluşmaya başlamasıyla birlikte yeni yatırım alanlarının aranması gibi faktörler böyle bir devrimin ortaya çıkmasın-

da önemli rol oynamıştır. Ancak bu etkenlerin çoğu, aynı zamanda Endüstri Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan ya da ivme kazanan değişme ve gelişmeler şeklinde ele alınması gereken sonuçlar olarak da kabul edilmelidir.

Genel olarak Batı dünyasını tarıma dayalı bir toplumdan endüstriye dayalı bir topluma dönüştüren birbiriyle bağlantılı teknolojik, sosyo-ekonomik ve kültürel gelişmeleri içine alan bir olgu olarak görülmesi gereken Endüstri Devrimi'nin, aşağıda ifade edebileceğimiz bazı görünümlerini belirlemek mümkündür: Sanayi Devrimi, her şeyden önce, makineleşmeyi beraberinde getirmiştir. Bu nedenle on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında başlayıp, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar süren endüstrileşme süreci, demir ve kömürün temel enerji kaynağı ve ham maddeyi oluşturduğu "*makineleşme çağı*" olarak adlandırılır. Endüstriyel alandaki ilerlemelerle birlikte, artık pek çok mal makinelerle üretilmeye başlanmıştır. Biraz abartılı olsa da, ünlü Amerikan silah üreticisi S. Colt'un deyimi bu süreci özetler niteliktedir: "Makineyle üretilemeyen hiçbir şey yoktur artık". Makine kullanımının yaygınlaşması ve büyük ölçekli fabrikaların ortaya çıkması, hangi malın nerede ve nasıl üretileceğini kapsayan üretim sürecinin doğasında da önemli değişmeleri beraberinde getirmiştir. Önceleri evlerde ya da küçük atölyelerde üretilen mallar, geniş ölçekli fabrikalarda üretilmeye başlanmıştır. "*Fabrika sistemi*" olarak adlandırılan bu değişme ile birlikte, hem kitlesel üretime geçişin temelleri atılmış, hem de daha ucuza ve hızlı bir şekilde mal üretilmiştir. Yine bu süreçle birlikte teknolojik ilerlemeye paralel olarak, Endüstri Devrimi için önem taşıyan ve üretim sürecinin basit ve bireysel görevlere ayrılması olarak adlandırılan iş bölümünde farklılaşmalar ortaya çıkmış, dolayısıyla işin doğası da değişmiştir. Basitleştirilmiş pek çok fabrika işinin aynı zamanda can sıkıcı ve tekdüze bir hâl almasına neden olan iş bölümü, verimliliğin kayda değer bir şekilde artmasına olanak sağlamıştır. Ancak verimliliğin artışı, yalnızca iş bölümünün gelişmesinden değil, bilimsel ve pratik bilginin üretim sürecine uygulanmasından kaynaklanmıştır.

Endüstri Devrimi'nin toplumsal yapı üzerinde önemli etkileri olmuştur. Devrim öncesinde işin ve üretimin çoğunun ev içerisinde gerçekleştirilmesi, dolayısıyla da pek çok durumda erkek ve kadınların bu süreçlerde yer alması nedeniyle kamusal ve özel alan arasındaki sınırlar oldukça belirsiz kalmıştır. Öte yandan, Endüstri Devrimi'nin beraberinde getirdiği değişimlerle birlikte, –ki, buradaki en temel etkenlerden biri üretim sürecindeki değişmelerdir– ev ve işyerinin birbirlerinden oldukça farklı mekânlar olduğu düşüncesi temelinde, kamusal ve özel alan birbirlerinden ayrılmaya başlamıştır. Bu değişme, aynı zamanda üretim süreci ve güç ilişkileri bağlamında cinsiyet rollerinin yeni bir boyutta farklılaşmasına ve geleneksel aile dokusunun dönüşmesine neden olmuştur.

Endüstri devrimi'nin ilk aşamasında buhar, kömür ve demirin birleşimi "*demiryolu çağı*"nı da açmıştır. Kömür trenlere güç sağlarken, trenler de fabrikalar için temel bir enerji kaynağı olan kömürün daha uzak yerlere götürülmesini olanaklı kılmıştır. Böylece, Avrupa'da kömürle çalışan makineleri barındıran fabrikalar hem büyümüş hem de en uzak noktalara kadar yayılmıştır. Demiryolu sisteminin bulunması ve geliştirilmesi, buhar enerjisi ile çalışan gemilerin inşa edilmesi, yalnızca üretilen malların değil, üretim için gerekli olan ham maddelerin de daha geniş alanlara daha hızlı bir şekilde taşınmasını kolaylaştırmıştır. Öte yandan, sanayileşmenin getirdiği ham madde ihtiyacı ve üretilen mallar için pazar bulma çabası, hızla sanayileşen devletleri, daha yoğun emperyalist (sömürgeci) politikalar izlemeye itmiştir.

Endüstri devrimi'yle birlikte gözlenen bir başka değişme, Batı'nın toplumsal sınıf yapısında ortaya çıkan önemli farklılaşmalardır. Sanayi kuruluşlarının giderek kapitalistleşmesi doğrultusundaki bir eğilimin ve daha genel anlamda sanayileşmenin daha ileri bir düzeye erişmesinin bir sonucu olarak, iş gücünün farklılaşması ve nitelik değiştirmesi süreci ortaya çıkmıştır. Endüstri devrimi'yle birlikte, fabrika sahiplerini ve kapitalist girişimcileri içine almaya başlayan eski burjuva sınıfının yapısı değişirken, yeni ve her zamankinden daha geniş bir işçi sınıfı da ortaya çıkmıştır. Esasen Avrupa'da Endüstri Devrimi öncesinde de bir işçi sınıfı olmasına rağmen, bu sınıf yalnızca Endüstri Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan gelişmeler neticesinde sayısal açıdan en kalabalık sınıfı oluşturmaya

başlamıştır. En basit anlamıyla mülk sahibi olmayanların emeğini pazarda satın alan sermaye sahibi bir sınıfın kâra el koyduğu bir üretim sistemi olan kapitalizm (Poggi 1991: 120) gelişmeye devam ederken, yeni ortaya çıkan ve fabrika sahipleri olarak adlandırılan yatırımcılar sınıfı, erkek işçilerin yanı sıra daha düşük bir ücret karşılığında çocuk ve kadınları da çalıştırmışlardır. İşçi sınıfı, sayıca büyüklüğüne karşın, hem ekonomik ve siyasal haklardan mahrumdu, hem de kötü yaşama ve çalışma koşulları altında bulunuyordu. İşçiler günde on iki saat, bazen daha da uzun bir süre ve haftanın altı gününde çalışmaktaydılar. Buna rağmen, edinebildikleri ücretler yetersiz bir düzeydeydi. Fabrikalar ise, havasız ve her türlü sağlık koşullarından uzaktı. Zaman içerisinde giderek daha fazla bilinçlenen bu sınıf, özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren siyasal ve sosyal haklarını elde etmeye başlayacaktı. Yine de, Endüstri Devrimi süreci boyunca ortaya çıkan fabrika sisteminin olumsuz sosyal sonuçlarından biri, emek ve sermaye arasındaki ilişkilerde çatışmaların artması olacaktı. Karl Marx tarafından kuramsal temelleri hazırlanan Marksizm, bu çatışmanın ürünlerinden biridir. Endüstri devrimi'yle eş zamanlı olarak, üretim sistemi içindeki konumu işçi sınıfına benzeyen ancak, işçi sınıfına paralel bir büyüme göstermeyen geniş bir çalışan orta sınıf da ortaya çıkmıştır. Bütün bu farklılaşmaların yanı sıra, Endüstri Devrimi'yle birlikte, ihtiyaç duyulan iş gücünü kontrol etmek, hizmetleri sağlamak ve gelişen kapitalist ekonomik sistemin gereklerini karşılamak için, geniş ekonomik bürokrasiler ortaya çıkmıştır. Bu ekonomik sistemdeki ideal, endüstriyel sistemin pek çok ürünlerinin mübadele edilebileceği "*serbest piyasa*" olmuştur. Adam Smith ve David Ricardo'nun yazılarında yer alan "*laissez-faire*" doktrinleri, yeni üretim araçlarının en verimli şekilde kullanımını öngörmüştür. Ancak, Endüstri Devrimi'nin çalışma yaşamı ile ilgili olarak beraberinde getirdiği bazı sonuçlar, çalışanları korumak ve gerekli hizmetleri sağlamak için yeni türde bir devlet müdahalesinin kaçınılmazlığını da orta koymuştur. *Laissez-faire*, Keynes'in ekonomik kuramlarında yansıdığı gibi, yerini yavaş bir süreç içerisinde refah kapitalizmine bırakmıştır.

Endüstri devrimi esnasında belirginleşmeye başlayan kapitalist üretim ilişkileri temelinde, rasyonel kâr güdüsüne dayalı geniş ölçekli üretimin ön plâna çıkmasıyla beraber, yalnızca üretimde değil, doğal olarak tüketimde de belirgin bir artış olmuştur. Sanayi üretiminin ortaya çıkardığı yeni bir tüketim malları dünyası, yine bu dönemlerde ortaya çıkmaya başlayan ve kapitalist girişimcilerden oluşan yeni bir burjuva sınıfının yanı sıra maaş ya da ücretlerinin çok az bir kısmını temel ihtiyaçlarının ötesinde harcayabilecek durumdaki genişleyen bir orta sınıfa ve farklı üretim alanlarında çalışan bireylerin oluşturduğu işçi sınıflarına açık kalmıştır. Böylece, Storey'in işaret ettiği gibi, yüzyıllardır yalnızca zenginlerin ayrıcalıklı sahipliği altında kalan pek çok tüketim malı, birkaç kuşaklık bir zaman içerisinde toplumun her zamankinden daha geniş bir kesiminin erişimi alanına girmiştir (Storey 1987: 7).

Endüstri Devrimi'nin bir sonucu olarak, tarım sektörünün daha az istihdam fırsatları sunması ve nitelikli işçilerin yerini makinelerin alması gibi gelişmelerden dolayı, kırsal alanlarda yaşayan nüfusun önemli bir kısmı, sayıları hızla artan fabrikaların bulunduğu kentsel alanlara göç etmeye başlamıştır. İngiltere'de Liverpool, Birmingham, Leeds, Sheffield ve özellikle Manchester gibi yerleşim alanları, bu sürece tâbi olan kentlerdir. Göç o kadar belirgin bir olgu olarak kendini göstermekteydi ki, pamuk üretim merkezi hâline gelen ve 1700'lerin başında nüfusu yalnızca 25 bin olan Manchester'ın nüfusu, 1850'lere kadar 350,000'e ulaşmıştı. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, 1800 ve 1850 yılları arasındaki dönemde Avrupa'da büyük şehirlerin nüfusu göz kamaştırıcı bir şekilde artarken, diğer pek çok yerleşim yeri de hızlı bir demografik değişmeyi yaşamıştır. 1800'lerin başında, Avrupa'da nüfusu 100,000'i aşan şehirlerin sayısı yalnızca iki düzine iken 1900'lara gelindiğinde bunların sayısı 150'yi geçecekti. Amerika Birleşik Devletleri için bu sayılar, sırasıyla 9 ve 38'di. Ülkeler açısından değerlendirildiğinde, Endüstri Devrimi öncesinde İngiltere nüfusunun yalnızca dörtte biri kentsel alanlarda yaşamlarını sürdürürken, bu oran on dokuzuncu yüzyılın ortasında yüzde 50'ye, 1901 yılında ise, yüzde 77'e yükselmiştir. Benzeri bir süreç, aynı hızda olmasa da, kısa zaman

içerisinde diğer bazı Batı Avrupa ülkelerinin yanı sıra, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'da da gözlenmiştir. Öyle ki, aynı yüzyılın sonlarına doğru Fransa, Almanya ve Belçika gibi pek çok ülkede, nüfusun yarısı şehirlerde yaşamını sürmekteydi. Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya ise, bu orana 1920'lerde ulaşmıştır.

Endüstri devrimi ile birlikte kırsal alanlardaki yaşamı derinden etkileyecek şekilde bir *"tarım devrimi"* de ortaya çıkmıştır. Tüketimin artması, dolayısıyla da, tarım ürünleri için pazarların büyümesi, makineleşmenin tarım alanında daha etkin olarak kullanılmasını gerektirmiştir. Bu süreçle birlikte, çiftçilik tekniklerindeki ilerlemeler, ekili alanların oranında bir artışa ve tarımsal üretimin çoğalmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca, geçimini çiftçilik yaparak kazananların gelirlerinde de önemli iyileşmeler olmuştur. Buna rağmen, ticaret, sanayi ve hizmet sektörlerindeki gelişmeler, gerçekte tarımın ekonomik önemini azalmasına yol açmıştır.

Hayat standartlarında iyileşme, üretimde ve tüketimde olağanüstü artışlar ve ulaşım alanında kaydedilen gelişmeler gibi, pek çok olumlu sonuçları olmasına rağmen, Endüstri Devrimi'yle birlikte sanayileşen toplumlar, bazı önemli sorunlarla da karşı karşıya kalmışlardır. İşin doğası daha da kötüleşmiş ve endüstriyel iş yaşamı insanoğlunu sıkıcı ve yeknesak bir çalışma disiplini altına sokan alçaltıcı sonuçları beraberinde getirmiştir. Sanayileşme geleneksel aile yapılarında çözülmelere yol açarken, kapitalist sistemin giderek gelişmesiyle birlikte, sınıflar arasındaki ekonomik ve sosyal farklılıklar, her zamankinden daha belirgin hâle gelmiştir. Dahası, endüstriyel gelişmenin neden olduğu büyük göç hareketlerinin sonucunda, hem kısa zaman içerisinde genişleyen ve altyapıları yetersiz kalan kentler, hem de kent yaşamına uyum sağlamaları gereken insanlar için pek çok önemli sorunu beraberinde getirmiştir. Nüfus yoğunluğu, çevre kirliliği, gecekondu bölgelerinin büyümesi, artan suç oranları ve sağlıkla ilgili sorunlar, bunlardan yalnızca bazılarıdır. Bütün bu sorunlar ve bunlara karşı ortaya çıkan tepkiler Batı toplumlarında yeni dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Bu devrimle birlikte ortaya çıkan köklü değişmeler, süreçler ve sorunlar Comte, Durkheim Spencer, Marx, Weber, ve Simmel gibi düşünürlerin çalışmalarında önemli bir yer teşkil etmiştir.

P. CALVERT, *Revolution*, University of Minesota Press, Minesota, 1990; P. DEANE, *The First Industrial Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; T. G. DERY – T. I. WILLIAMS, *A Short History of Technology: From the Earliest Times to A.D. 1900*, Dover Publications, New York, 1993; E. J. EVANS, *The Forging of the Modern State: Early Industrial Britain*, Longman, London, 2001; P. HEPPLEWHITE – M. CAMPBELL, *The Industrial Revolution*, Hodder Wayland, London, 2002; E. J. HOBSBAWM, *Devrim Çağı; 1789-1848*(çev. B. S. Şener), Dost Yayınevi, Ankara, 2005; E. J. HOBSBAWM, *Sermaye Çağı; 1848-1875*(çev. B. S. Şener), Dost Yayınevi, Ankara, 2005; P. HUDSON, *The Industrial Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 2000; S. KING – G. TIMMINS, *Making Sense of the Industrial Revolution: English Economy and Society*, Manchester University Press, Manchester, 2001; C. MORE, *Understanding the Industrial Revolution*, Routledge, London, 2000; G. POGGI, *Çağdaş Devletin Gelişimi*(çev. Ş. Kut - B. Toprak), Hürriyet Vakfı, İstanbul, 1991; J. STOREY, *Cultural Consumption and Everyday Life*, Arnold, London, 1997; E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Harmondsworth, 1968; M. WEBER, *Protestan Ahlâkî ve Kapitalizmin Ruhu*(çev. Z. Gürata), Ayraç, Ankara, 1999.

Ayrıca **bkz.,** EKONOMİ, ENDÜSTRİ TOPLUMU, ENDÜSTRİYALİZM, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, SOSYOLOJİ, WEBER.

Cengiz YANIKLAR

ENDÜSTRİ TOPLUMU. Saint-Simon tarafından ortaya atılan ve sosyal yaşam için gerekli olan mal ve hizmetlerin çoğunlukla fabrikalarda üretildiği ve iş gücünün büyük bir kısmının çiftçilik ve tarım sektörlerinde değil, imalat ve sanayi için gerekli olan hizmetlerde istihdam edildiği toplumlara atıfta bulunmak için kullanılan bir kavramdır. Bu durumda, endüstri toplumunun en temel özelliği ve bazı bakımlardan onun zenginliği, birincil etkinliklerden çok ikincil ve üçüncül etkinliklere, yani, endüstri ve ticaretin tarım ve maden çıkarmanın önüne geçmesine dayalıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde yirminci yüzyılın ortalarına kadar, mamul mal üreticisi olan Batı Avrupa ülkeleri, Sovyetler Birliği, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya tipik endüstri toplumları olarak tanımlanabilir. Bu kavram, daha geniş anlamda, toplumların

tarihsel gelişme aşamaları içerisinde tarıma dayalı geleneksel bir toplum yapısından sanayi üretimi sürecinin toplumun gelişmesini, kültürünü, ilişkiler ağını ve kurumlarını belirlediği bir topluma geçildiğini işaret eden ve bu yeni toplum tipini betimlemede de kullanılır.

Bu çerçevede, böyle bir toplumun en temel ve merkezî kurumunun genellikle ekonomi kurumu olduğu kabul edilir. Toplumun diğer kurumları, bu kurumun taleplerine ve ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yapılandırılmıştır. Bu nedenle, endüstri toplumlarında, örneğin, eğitimin temel işlevlerinden biri, ekonominin ihtiyaç duyduğu iş rolleri için bireyleri yetiştirmek, aile kurumunun temel işlevlerinden biri ise, ekonomik sisteme uyum gösterebilmeleri için bireyleri sosyalleştirmektir. Bu genel işlevsel özelliğinin yanı sıra, Daniel Bell'e göre, endüstri toplumlarında "yaşam farklılaşmış doğaya karşı bir oyundur.... Makineler belirleyici; yaşamın ritmi mekanik olarak ilerlemektedir; zaman kronolojik, metodolojik ve hatta mekansallaşmıştır. İnsan gücünün yerini üretkenlik –az girdi ile çok çıktı elde edebilmek– ve sanayi toplumlarının temel özelliği olan kitlesel üretim için gerekli güç kaynağı olan enerji almıştır. Enerji ve makineler işin doğasını değiştirir" (Bell, 1973: 155). Ancak Bell'in bu betimlemesi, endüstri toplumlarının bazı önemli özelliklerini kapsayıcı nitelikte değildir. Bu özelliklerden birincisi, endüstri toplumlarında bürokratik örgütlenmelerin toplumun bütün kurumsal alanlarında derin bir etkiye sahip olmasıdır. Batı dünyasının modernleşmesini değerlendiren Weber, Durkheim ve Toennies gibi düşünürler, örgütlerin giderek büyüyen ve karmaşıklaşan etkisinin farkındaydılar. Ancak, özellikle Weber'in görüşlerinde en açık şekliyle anlaşılacağı üzere, bireysel yaratıcılığı ve özerkliği ezen bürokrasi, endüstri toplumunda kaçınılmaz bir olgu olarak ortaya çıkar. Ona göre, modern ve kapitalist bir formasyona tekabül eden endüstri toplumunda gizem, duygu ve gelenek yok olmakta ve tüm bunların yerini akılcı hesaplama almaktadır. Weber'in araştırma ve yazılarında temel bir tema olarak yer alan ve akılcılaşma olarak adlandırılan bu süreç kapitalizmin, bürokrasinin ve hukuk devletinin ortaya çıkışının temelini oluşturmasının yanı sıra iktisadı, yaşamı, hukuku, idari yapıyı, dini, bilimi ve sanatı etkilemektedir.

İkincisi, endüstri toplumlarında, rasyonel düşüncenin üretime uygulanmasının yanı sıra, teknolojik alandaki ve maddî çevredeki değişmeler, önemli farklılaşmaları beraberinde getirmiştir. Teknolojik değişmeye her zaman bütün endüstri toplumlarının bir özelliği olan iş bölümündeki değişme eşlik etmiştir. Geleneksel toplumun üyeleri geniş bir dizi faaliyetleri gerçekleştirirken, endüstri toplumunda meslekler son derece farklılaşmıştır ve sosyo-kültürel bir evrim boyunca genişleyen ve her zamankinden daha büyük önem taşıyan uzmanlaşmaya dayalıdır. Zorunlu olarak karmaşık bir özellik gösteren iş bölümü sürecinde iş rollerinin dağıtımı, çoğunlukla yetenek esasına göre yapılır.

Daha yüksek oranda üretimin ve verimliliğin gerçekleşebilmesi için gerekli olan iş bölümü, aynı zamanda, endüstri toplumunun iç yapışkanlığını sağlayan temel bir olgu olarak kendisini gösterir. Durkheim tarafından ortaya atılan bu görüşe göre, geleneksel toplumlarda insanlar arasındaki dayanışmayı sağlayan gelenekler ve değerlerin yerini endüstri toplumunda, farklı meslekler arasındaki karmaşık ayrımların ortaya çıkması olarak tanımlanan iş bölümü almıştır. Her biri uzmanlık gerektiren mesleklere sahip bireylerin karşılıklı bağımlılığı ya da Toennies'in *"gesellchaft"* (Toennies 1963: 65) kavramına tekabül eden *"organik dayanışma"*, endüstri toplumunda bireyleri bir arada tutan temel bir etkendir. Diğer bir deyişle, endüstri toplumunda benzerlikten çok, farklılık toplumun iç yapışkanlığını sağlar. Ayrıca, endüstri toplumunda insanlar, geleneksel toplumlarda olduğu gibi akrabalık bağları ile değil, daha çok çalışma yaşamındaki rolleri ile birbirleriyle kenetlenmişlerdir.

Üçüncüsü, endüstri toplumu modern anlamda kalifiye bir iş gücüne ihtiyaç duyar. Eğitimli ve nitelikli iş gücünün talep edilmesi, toplumun sosyal tabakalaşma yapısında bazı farklılaşmaları beraberinde getirir. Özellikle, giderek genişleyen orta sınıfların varlığı, Endüstri Devrimi'yle beraber ortaya çıkmaya başlayan kapitalist ve işçi sınıflarından oluşan iki kutuplu sınıf yapısının yerine, daha farklılaşmış ve daha az kutuplaşmış bir meslekî tabakalaşma sistemine geçişe olanak vermiştir. Yine böyle bir toplumda, ekonomik

büyümeye ilişkin değerlerin gerektirdiği kadarıyla, hem bireyin yaşamı boyunca hem de kuşaklar arasında, sosyal hareketlilik yüksek bir düzeyde gerçekleşmekte ve kişinin statü düzenindeki konumu, geleneklere dayalı birtakım ilkelerle belirlenmemektedir. Çoğunlukla işlevselci yazarlar tarafından ortaya konulan argümanlara göre, esnek, istikrarsız ve değişken bir özellik gösteren bir statü düzenine sahip olan endüstri toplumlarında statünün kendisi, aileden alınan bir mirasın parçası olarak değil, başarıyla, bilhassa eğitim ve teknik becerilerle kazanılan bir değer olarak algılanır.

Dördüncüsü, tabakalaşma yapısının karmaşıklığı ve esnekliği nedeniyle, endüstri toplumlarında politik gücün dağılımında bir farklılaşma olduğu, dolayısıyla da politik sistemin de temsili demokrasiye dayandığı ileri sürülür. Başka bir deyişle endüstri toplumu, Karl Popper'in deyimiyle açıklık ve yaratıcılık üzerine kurulu, hem liberal hem de demokratik olan "*açık bir toplumdur.*" Aynı süreç bazı kuramcılarca, daha geniş bir anlamda otoriter siyasal sistemlerin yıkılıp, ideolojik nitelikte olmayan, temsili kitle partilerinin ortaya çıkması anlamına gelen ve çoğulculuk diye adlandırılan bir siyasal yapının ortaya çıkması olarak kabul edilir. Bu kuramcılar, sanayileşmenin ve teknolojinin genel mantığı nedeniyle komünist toplumların da kapitalist toplumlar gibi çoğulcu endüstriyalizm modeline benzer bir şekle bürüneceklerini varsayar.

Beşincisi, endüstri toplumunda temel aile tipi, geleneksel toplumların bir özelliği olan geniş aile değil, sosyal hareketlilik ve yaşam standartlarının artması gibi nedenlerle ortaya çıkan ve geleneksel bazı işlevlerinin ekonomi ve eğitim gibi toplumsal kurumlara devredildiği çekirdek ailedir. Endüstri toplumlarında gözlenen yüksek düzeydeki coğrafî ve sosyal hareketlilik, geniş akrabalık sistemleri için birtakım olumsuz sonuçları beraberinde getirmekte ve bireyler arasında varolan akrabalık ilişkilerine dayalı bağları azaltma eğilimindedir. Bazı yazarlar endüstri toplumlarında yalnızca küçük aile sistemlerinin mümkün olabileceğini ileri sürseler de, bu görüşün çok yüzeysel bir genelleme olduğunu ifade etmek gerekir. Gerçekte, "*çekirdek aile*" üyelerini kapsamayan akrabalık ilişkileri zayıflama eğilimi içinde olsa dahi, gelişmiş endüstri toplumlarında varlıklarını ve etkilerini sürdürmektedir. Daha genel bir düzeyde bakıldığında, endüstri toplumunda insanlar arasındaki etkileşim göreli olarak zayıftır ve ilişkiler birincil değil, ikincil düzeydedir. Ayrıca, akrabalık ilişkileri insanlar arasındaki sosyal etkileşimlerde önemli bir yer tutmaz.

Altıncısı, endüstri toplumu hızlı bir değişme ile karakterize edilir. Bu toplum, dinamik bir nitelik taşımakta ve sürekli artan bir hızda değişime tâbi olmaktadır. Bir alandaki yeni buluş ve yenilikler başka alanlardaki yenilikleri harekete geçirdiğinden endüstri toplumunda teknolojik yeniliklerin hızı, geleneksel toplumlara kıyasla son derece yüksektir. Geleneksel toplumlarda toplum yaşamında son derece önemli olan ve değişmeye karşı bir "fren" görevi yapan gelenekler, endüstri toplumunda, teknolojik yenilikler, endüstri ve genişleyen bürokrasinin etkisiyle zayıflamakta ve ortadan kalkmaktadır.

Yedincisi, endüstri toplumları yalnızca kitlesel üretimle değil aynı zamanda kitlesel tüketimle özdeşleştirilir. Daniel Bell'in *The Cultural Contradiction of Capitalizm* [*Kapitalizmin Kültürel Çelişkileri*] adlı eserinde dile getirdiği gibi, endüstri toplumlarında giderek artan üretimle birlikte 1920'lerde başlayan kitlesel tüketim, "teknolojideki devrimlerle, çoğunlukla elektrik enerjisinin ev içi işlere uygulanmasıyla ve üç toplumsal buluşla gerçekleşti. Bu üç buluş; ucuz otomobili olanaklı kılan montaj hattındaki kitlesel üretim; farklı türdeki satın alıcı grup ve iştah kabartıcı tüketici arzularını belirleyen sanatı ussallaştıran pazarlama alanının gelişimi; ve eski Protestanların borç korkusunu alaşağı eden taksitli satış yönteminin yaygınlaşması" (Bell 1976: 66). Öte yandan, tüketim olgusuyla ilgilenen pek çok yazarın vurguladığı gibi endüstri toplumlarında tüketimin doğası zaman içerisinde olağanüstü bir şekilde değişmiş ve bu toplumlar kendilerine özgü bir tüketim kültürüne sahip olmuşlardır.

Endüstri toplumunun bir başka özelliği, geleneksel toplumlara kıyasla, onun daha gelişmiş ve yoğun olan politik sistemine ilişkindir. Geleneksel toplumlarda, politik güç sahiplerinin, özellikle köylerde yaşayan tebalarının büyük bölümünün yaşamları üzerindeki doğrudan etkileri sınırlı kalmıştır. Sanayileşme ile birlikte, taşımacılık ve ileti-

şim alanındaki gelişmeler, daha bütünleşmiş bir "ulusal" topluluğun ortaya çıkmasını olanaklı kılmıştır. Endüstri toplumları ulus-devletlerin ilk örnekleriydi. Meşruluklarını halktan alan bu devletleri geleneksel devletlerden farklı kılan en temel özellik, ulus devletlerin açıkça sınırları belli olan politik topluluklar olmasıdır. Ulus-devlet hükümetleri, kendi sınırları içerisinde yaşayan herkese uygulanan yasaları düzenleyerek vatandaşlarının yaşamlarının pek çok alanında söz sahibi olurlar.

Daha pek çoğunu ekleyebileceğimiz endüstri toplumunun özellikleri, aynı zamanda modern toplumun karakteristikleri arasında yer alır.

Bir terim olarak düşünüldüğünde, endüstri toplumunun hem geniş hem de dar anlamdaki kullanımı, yüzeysel bir düzeyde de olsa bazen materyalizmi çağrıştırmaktadır. Çünkü, endüstrinin yapısı bir bütün olarak toplumun yapısını geniş bir şekilde şekillendirmektedir. Dinî yaşam sekülerleşmekte, aile yapısı dönüşmekte ve insan ilişkilerinin boyutları değişmektedir. Bu bakımdan düşünüldüğünde endüstri toplumu nosyonunun meşhur rakibi kapitalist toplum kuramıyla olan benzerlikleri de ortaya çıkmaktadır.

Endüstri devrimi sonrasında hızla değişen ve betimsel düzeyde mamul mal üreten, analitik düzeyde ise, modern bir sosyal yapıya sahip toplumlara atıfta bulunmak için kullanılan bu kavramın kendisi ve endüstri toplumu ile ilgili geliştirilen kuramlar, 1950'lerde ve 1960'ların başlarında popülerliğini sürdürmüştür. Ancak inceleme alanının oldukça geniş olması ve bazı görüşlerin kestirimlere dayanması gibi nedenlerle, endüstri toplumlarına ilişkin kuramlar yoğun eleştirilere açık kalmıştır.

1960'lardan günümüzde kadar, toplumsal değişme süreçlerinin bizi sanayi düzeninin ötesine taşıdığını savunan pek çok yazar, gelişmiş Batı toplumlarını ve dünyanın gelişmiş diğer formasyonlarını göz önüne alarak, endüstri toplumun artık geride kaldığını ve kitlesel refahın, bilginin ve nitelikli insan sermayesinin önem kazandığı, hizmet sanayilerinin imalattan daha önemli hâle geldiği farklı bir aşamaya geçildiğini işaret ederler. Özellikle üretim alanındaki değişmeleri göz önüne alan ve farklı kamplardan gelen Bell, Tourraine, Riesman, Mills, Toffler gibi pek çok düşünürün ileri sürdüğü gibi, sanayi-sonrası toplum ya da bilgi toplumu olarak adlandırılan bu yeni aşamada üretim süreci bilgi, bilim, uzmanlık, sistemler, plânlama ve sibernetik nitelikleri dâhil edecek şekilde, giderek maddî olmayan işlevler tarafından yönlendirilmektedir. Teknolojik gelişmelerin sonucunda çoğu sanayinin ham maddesi, uluslar arası finansal ve yatırım ağlarının soyutlanması gibi süreçlerle birlikte giderek maddî olmayan ham maddeye dönüşmektedir. Bu durum, bilgisayar sistemleri ve tasarımları, danışmanlar tarafından satılan uzmanlık bilgileri, plânlama ve pazarlama işlevleri ya da personel yönetimi gibi maddî olmayan mallar için yeni ve sürekli genişleyen pazarları ortaya çıkarır. Benzer bir süreçte, maddeyi dönüştürmek için daha az emek harcanırken, müşterilerle ilgilenme, firmaları temsil etme ve pazarlama konuları üzerinde daha fazla emek harcanmaktadır. Öte yandan, sanayi sonrası toplum ya da bilgi toplumu, geçildiği varsayılan yeni bir aşamayı betimlemekte kullanılan tek kavram da değildir. Postmodern toplum, gösteri toplumu, tüketim toplumu gibi kavramlar ve bu kavramlar temelinde geliştirilen kuramlar modern dünyada ortaya çıkan yeni oluşumları açıklamaya çalışmışlardır.

D. BELL, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York, 1973; D. BELL, *The Cultural Contradiction of Capitalizm*, Basic Books, New York, 1976; R. DAHRENDORF, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press, Stanford, 1992; E. DURKHEIM, *Toplumsal İşbölümü*(çev. O. Ozankaya), Cem, İstanbul, 2006; K. KUMAR, *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, Blackwell, Oxford, 1995; M. MORISHIMA, *The Economics of Industrial Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985; R. C. Scharff – V. Dusek, *Philosophy of Technology: The Technological Condition*, Blackwell, Oxford, 2003; F. TOENNIES, *Community and Society (Gemeinschaft und Gessellschaft)*, Harper & Row, New York, 1963; M. WEBER, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*(çev. Z. Gürata), Ayraç, Ankara, 1999.

Ayrıca **bkz.,** EKONOMİ, ENDÜSTRİ DEVRİMİ, ENDÜSTRİYALİZM, ENFORMASYON TOPLUMU, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, SOSYOLOJİ, TOPLUM, WEBER.

Cengiz YANIKLAR

ENDÜSTRİYALİZM. Geniş ölçekli sanayilerin gelişimine dayalı olan ve mamul malların çok büyük miktarlarda üretilmesinin yanı sıra, istihdamın tarım ve çiftçilik sektörlerinden çok, fabrikalarda yoğunlaşması ile karakterize edilen ekonomik ve sosyal bir sistemi tanımlamak için kullanılır. Endüstriyalizm benzer bir şekilde, gelişmiş enerji kaynaklarıyla çalışan karmaşık makinelere güç veren teknolojinin kendisi olarak da tanımlanır. Her iki durumda, bu kavram kitlesel üretimin gerçekleşmesini sağlayan yeni üretim yöntemlerine geçişin karşılığıdır. Bu bağlamda, endüstriyalizmi çoğunlukla mal imalatını etkileyen faktörler dizisi olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak değinilmesi gereken önemli noktalardan biri, endüstriyalizm ve kapitalizmin aynı olgular olarak görülemeyeceğidir. Endüstriyalizm ve kapitalizm arasında belirgin bağlantılar kurabilir; bunlar, örneğin, "endüstriyel üretim ve onun yardımcısı olan teknolojinin sürekli biçimde tümden yenilenmesinin, daha etkin ve ucuz üretim süreçlerinin oluşmasına olanak tanıması ve iş gücünün metalaştırılması gibi" (Giddens 2004: 66), oldukça iyi bilinen ve belgelere dayandırılmış bağlantılardır. Ancak, özellikle "modern toplumlar kapitalist mi yoksa endüstriyel toplumlar mıdır?" sorusu çerçevesinde ortaya çıkan tartışmalardan anlaşılabileceği gibi, kapitalizm ve endüstriyalizm arasındaki bağlantı kısmen de olsa yanlış öncüllere dayandırılır; çünkü, her bir durumda işin içine indirgemecilik girmektedir: Ya endüstriyalizm kapitalizmin ya da kapitalizm endüstriyalizmin bir alt türü olarak görülür. Giddens'a göre, bu tür bir indirgemeciliğe karşı, kapitalizm ve endüstriyalizmi iki ayrı "*örgütsel küme*" ya da modernlik kurumlarıyla ilişkili boyutlar olarak görülmelidir (Giddens 2004: 22). Anamalcılık, serbest piyasa sistemi, özel teşebbüs sistemi gibi adlar verilen *kapitalizm*, üretim araçlarının özel mülkiyetinin söz konusu olduğu, sermayenin daha fazla kâr elde etmek için kullanıldığı ve geniş kitlelerin ücret karşılığında emeklerini sattığı ekonomik bir sistem, daha dar anlamda ise, bir meta üretim sistemidir. Ekonomik faaliyeti yönlendiren temel güdünün, daha fazla kâr elde etme arzusu olduğu kabul edilen ve liberalizm ve bireyciliğin felsefî dayanağını oluşturduğu bu sistemde, rekabetçi pazarlar için üretim yapmak temel bir ilkedir. Endüsriyalizmin temel karakteristiği ise, geleneksel toplumlarda geçerli olan mal üretiminde insan gücünün egemen olması sürecinin yerini cansız maddî güç kaynaklarının almasıdır. Önceden belirlenen bir dizi işi gerçekleştirmesi için insan tarafından yapılan bir araç olarak tanımlanabilecek makineler ve daha genel anlamda teknolojinin kendisi bu üretim sürecinde temel bir rol oynar. Endüstriyalizm aynı zamanda, "insan etkinliğinin, makinelerin, ham madde ve ürün girdi ve çıktılarının eşgüdümü için üretimin belli kurallara göre toplumsal örgütlenmesini öngörür" (Giddens 2004: 61). Ancak, Giddens'ın da işaret ettiği gibi, bu kavram -'Endüstri Devrimi'ndeki kökeni, bizi, böyle düşünmemiz için baştan çıkarsa da - çok dar bir anlamda da anlaşılmamalıdır. "Endüstriyalizm, akla hemen kir pas içindeki atölye ve fabrikalarda şakırdayan büyük, hantal makineleri, kömür ve buhar gücü imgelerini getirir. Endüstriyalizm kavramı, bu tür konumlardan hiç de az olmamak üzere, tek güç kaynağının elektrik, kullanılan tek mekanize aygıtın da elektronik mikro devreler olduğu ortamlara da uygulanabilir. Dahası, endüstriyalizm yalnızca iş ortamını değil; ulaşım, iletişim ve gündelik ev yaşamını da etkiler" (Giddens 2004: 62). Dolayısıyla, ekonomik bir sistemin ya da toplumun kitlesel üretim etrafında örgütlenmesi olarak kabul edilmesine rağmen, endüstriyalizm, kapitalizmden farklı bir olgudur. Ayrıca, onun etkisi kesinlikle üretim alanıyla sınırlı değildir. Bir süreç olarak ele alındığında, endüstriyalizm, insanların maddî çevreyle etkileşimlerinin genel karakterini olduğu kadar, gündelik yaşamın birçok yönünü de etkiler.

Endüstriyalizmin modernlik kurumlarını biçimlendirmede başlıca güç olduğu ileri sürülür. Diğer bir deyişle, bu süreç en azından modernliğin yükselişiyle ilişkili olan önemli bir boyutu oluşturur ve "insanoğlunun modernlik koşullarında doğayla olan etkileşiminin ana ekseni durumuna gelir. Bilim ve teknolojinin güç birliğiyle biçimlendirilen modern endüstri, doğal dünyayı önceki kuşaklarca hayal bile edilemeyecek yollarla değiştirmektedir".

Aynı etkilerin toplumsal bağlamlarda da Endüstri Devrimi'nin hemen sonrasında geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Saint-Simon geleneği doğrultusunda modern kurumların doğasını endüstriyalizmin etkisi bazında değerlendiren Durkheim, endüstriyalizmin daha çok yayılmasının, iş bölümü ve ahlâkî bireyciliğin birleştirilmesiyle bütünleşmiş, uyumlu ve doyurucu bir toplumsal yaşamı beraberinde getireceğine inanırken, Marx, aynı süreçle birlikte, sınıf çatışmalarının artacağına ve bununla bağlantılı olarak daha insancıl bir toplumsal sistemin ortaya çıkacağını öngörmüştür (Giddens 2004: 17). Oldukça karamsar bir tablo çizen Weber'e göre ise, endüstriyalizmin yayılmasıyla akılcılaşma süreci giderek gelişmekte ve bu süreçle birlikte, toplumsal aktörler çevrelerindeki dünya üzerinde daha fazla denetim kurmak için bilimsel bilgiye daha çok başvurmaktadırlar. Bununla birlikte, akılcılaşma özgürlük ya da özerklikten çok, amaçların araçlarını yaratır ve bireyi akılcılaşmış kurumların, organizasyonların ve etkinliklerin "demir kafes"ine hapseder. Weber'le aynı görüşü paylaşan Eleştirel Kuram temsilcilerinden Marcuse'a göre, endüstriyalizmin gelişmesiyle birlikte "bireysellik toplumsal olarak zorunlu ama acılı işlerin makineleştirilmesinde bastırılır; bireysel girişimler daha etkili, daha üretken işlerde yoğunlaşır; eşitsiz donatımlı ekonomik özneler arasında özgür yarışmacılık düzenlenir; ve kaynakların uluslar arası örgütlenişini engelleyen öncelik hakları ve ulusal egemenlikler kısılır" (Marcuse 1997: 15). Daha çok bireyin durumunu göz önüne alan bu karamsar bakış açıları haricinde, ekolojik bir çerçevede Giddens'ın *Modernliğin Sonuçları* adlı eserinde betimlediği şekliyle, günümüzde endüstriyalizmin yayılması, olumsuz ve korkutucu anlamda bir "tek dünya" - içinde, gezegenimiz üzerindeki herkesi etkileyecek zararlı nitelikli, fiili ya da potansiyel ekolojik değişmelerin var olduğu - bir dünya yaratmış bulunmaktadır (Giddens 2004: 79). Endüstriyalizmin yol açtığı olumsuz sonuçlar, farklı ve geniş bir bağlamda, yeni teknolojilerin önceki zamanlardan farklı olarak yeni türde riskleri ortaya çıkardığını vurgulayan Beck'in *Risk Society* [Risk Toplumu] adlı çalışmasında ortaya konmuştur.

Üretim, yönetim ve yaşamın diğer alanlarında bilimsel ve teknik bilgiye başvurulması, çok sayıdaki insanın etkin bir şekilde örgütlenmesinin tek yolu olarak kabul edilen ve ekonomik gelişmeyle birlikte kaçınılmaz olarak artan bürokrasi, makineleşme ve makinelerin kullanılmasıyla zorunlu hâle gelen iş gücünün yeni bir tarzda örgütlenmesi anlamına gelen fabrika sistemi ve iş bölümü, endüstriyalizmin tipik özellikleri arasındadır. Bu özelliklerin pek çoğu günümüzde küresel içerimlere sahiptir. Weber'in akılcılaşma olarak adlandırdığı bilimin, modern teknolojinin ve bürokrasinin gelişimi toplumlar üzerinde benzer etkileri beraberinde getirmektedir. Benzer bir şekilde endüstriyel gelişme ile birlikte ticaretin uluslar arası boyutlarda artması, kapitalizmin yükselişi ve endüstrileşme süreçlerinin karmaşıklıkları ile özdeşleştirilen iş bölümü de küresel bir niteliğe bürünmüştür.

J. AKERMAN, *Theory of Industrialism*, Porcupine Press, London, 1980; U. BECK, *Risk Society*, Sage, London, 1992; A. GIDDENS, *Modernliğin Sonuçları*(çev. E. Kuşdil), Ayrıntı, İstanbul, 2004; C. KERR, *Industrialism and Industrial Man*, Penguin, Harmondsworth, 1962; H. MARCUSE, *Tek-Boyutlu İnsan*(çev. A. Yardımlı), İdea, İstanbul, 1997; A. J. PENTY, *Post Industrialism*, Kessinger Publishing CO, New York, 2004.

Ayrıca **bkz.,** EKONOMİ, ENDÜSTRİ DEVRİMİ, ENDÜSTRİ TOPLUMU, GIDDENS, KAPİTALİZM, LİBERALİZM, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, SOSYOLOJİ, TOPLUM, WEBER.

Cengiz YANIKLAR

ENERGEİA, "etkinlik"; "etkinlik hâlinde olma", "etkin hâlde varolma", "etkinlik hâline geçme", "edim"; "edimsellik", "edimsel hâlde olma", "gerçekleşme", "gerçekleşme hâlinde olma", "iş"; "işini yapıyor olma", "işler hâlde" veya "işte olma", "işlerlik" anlamlarına gelen Grekçe terimdir.

Energeia terimi kökensel olarak incelendiğinde, onun –Aristoteles tarafından– iş, eser, işlev, işleyiş, anlamına gelen ve aynı zamanda *argos* teriminin de karşıtı olan *en-ergon* sıfatından türetildiği söylenebilir (*Metafizik* 1050a 25). *Energia* terimi, *energon* sıfatının sonuna bir isim eki eklenmesiyle meydana gelir. *Ergon* ise bir şeyin doğal olarak kendisine uygun olan işlevi görmesi; kendisinde saklı bir biçimde bulunan gizilgüce, sahip olduğu yetiye, olanağa göre iş görmesidir, işlemesidir. Eski Yunanca'da içinde anlamına gelen *en-* önekiyle türetilmiş olan *en-ergeia* böylelikle işleyen, işlev gören varlığa karşılık

gelir ve en kısa yoldan da erek (*telos*) kavramıyla ilişkilendirilir. İşlev bir amaç, bir nesnenin işlevi de onun ereği (*telos*) olduğundan, *energeia* aynı zamanda tamamlanmış durumdaki varlık olan *entelekheia* ile de kesin bir biçimde bağlantılıdır (*Metafizik* 1049b 5-35, 1050a 5-35). Aristoteles'te bu iki terim özdeş olmasalar da çok yakın anlamlarda kullanılırlar ve onların birbirleriyle kesiştikleri noktalar ve örnekler söz konusudur. *Energeia* etkinlik olarak gerçeklik ya da etkinliğin gerçekleşmesi iken, *entelekheia* tamamlanma olarak gerçeklik ya da tamamlanmış olan gerçekliktir.

Energeia terimi daha çok Aristoteles tarafından bir olanağa karşılık olarak bir şeyi gerçekleştirme bağlamında; gizilgüç (*dynamei*) hâlinde olanı gerçek olana dönüştüren edim biçiminde kullanılmıştır. *Energeia* bir şeyin etkinlik hâlinde ortaya çıkışıdır. Bu nedenle o, *dynamei hâl*inde olan maddeyi (*hyle*) etkin hâlde varolma biçimine getirir, belirsiz olanı belirli bir hâle getirir. Bu nedenle etkin (*energeia*) hâlde bulunma Aristoteles'in dile getirdiği üç tür varolma tarzından da biridir. Bunlar güç (*dynamei*) veya olanak hâlinde varolma, etkinlik (*energeia*) hâlinde varolma ve amacını kendi içinde taşıyarak (*entelekheia*) varolma. Dolayısıyla, madde (*hyle*), olanak hâlinde bir varolma tarzını dile getirirken, öte yandan tek tek varolanlar ise etkinlik hâline geçmiş olanlar, başka deyişle bir biçim (*eidos*) kazanmış olanlar ise etkin hâlde varolanlardır denilebilir. Salt edim olarak *energeia* ise, gizilgüçten (*dynamis*), başka deyişle güç hâlinde, olanak hâlinde olandan tamamen sıyrılmış, kendini gerçekleştirmeye, bu olanağı gerçekleştirmeye adım atmış olan anlamına gelir.

Ancak gizilgüç durumundan edim hâline, etkin hâle geçme birçok derece içerir. Öyle ki salt olanak, herhangi bir işleve sahip olan "hal" (*heksis*) ile belirlendiğinde bir edim olur, bu edim de kendi payına tam olarak gerçekleşmiş, tamamlanmış olan tam gerçekleşme durumuna geçer. Söz gelimi, bilimin bilgisizliğe olan durumu *energeia*nın *dynamis*e olan durumu gibidir. Diğer taraftan, uygulama veya işler durumda olan bilim, yalnızca sahip olunan ancak şimdi ve burada kullanılmayan bilime göre, etkin hâlde olandır.

Aristoteles, *Metafizik*'in *Theta*(Θ) kitabında, *dynamis* ile *energeia* teriminin hangi anlamlarda kullanıldığını; neye gizilgüç hâlinde olan (*dynamei*), neye etkinlik hâlinde, edim (*energeia*) hâlinde olan dendiğini uzun uzadıya ele alarak, aralarındaki farklı yanları örnekler aracılığıyla gösterir. Öyle ki, bu iki terimin anlaşılması birbirleriyle olan karşılaştırılmaları noktasında söz konusudur. Aristoteles bu bölümün hemen başında, *dynamis* teriminin genel kullanım içindeki iki anlamını birbirinden ayırır (1045b 35, 1046a 11, 1048a 25, 1048b 4). Bunlardan biri, terimin Yunan dilinde kullanılagelen temel anlamıdır: Bir şeyin bir başka şey veya başka bir şey olmak bakımından aynı şeyde bir değişime kaynak olması demeye gelen kullanımı (1046a 5). Bu türden *dynamei* hâlinde olma, daha çok etkilenme, edilgin hâlde olma durumuna karşılık gelir; başka deyişle edilgin olanda onun ilkesi, bir başka varlığın veya bir başka varlık olarak kendisi tarafından edilgin bir biçimde değiştirilmesidir. Bir başka tür *dynamei* ise, bir şeyin başka bir şey veya bir başkası olmak bakımından bir değişme ilkesi dolayısıyla kötü yönde ve ortadan kalmak yönünde bir değişmeye uğramama durumudur (1046a 15). Bütün bu tanımlar *dynamei* teriminin ilk anlamında dile getirilişlerdir.

Böylelikle etkin hâlde gizilgüç ve edilgin hâlde gizilgüç bir anlamda tek bir gizilgüçtür (*dynamis*); çünkü bir şey ya kendisinde etkilenme ya da aynı zamanda başka bir şeyi etkileyebilme eğilimine (*dynamis*) sahip olduğu için bir gizilgüçtür, yani olanaktır (*dunaton*) (1040a 20). Bu bağlamda aynı olmalarına karşın, başka bir anlamda ise farklıdırlar. Çünkü biri etkilenendedir, (belli bir ilke içermesinden ve maddenin de bir ilke olmasından dolayı etkilenen şey etkilenendir, örneğin bir şey bir başka şey tarafından, bir şey de bir şey tarafından etkilenir: Örneğin yağlı olan, yanabilir; esneyen bir şey de sıkıştırılabilir (1040a 25)). Aristoteles'e göre diğeri ise etkileyendedir, yani etki eylemini yapandadır, sıcaklık ve yapı sanatında olduğu gibi: Birincisi sıcaklığı üretebilende, diğeri ise yapı yapabilende bulunur (1046a 27).

Aristoteles'e göre, Megara Okulu, bir şeyin işler (*energeia*) hâlde olduğu zaman ancak bir güce (*dunastai*) sahip olduğunu, aksine işler bir durumda olmadığında ise bir güce sahip olmadığını ileri sürerek güç (*dynamei*) hâlinde olanın varlığını reddetmişlerdir (1046b 30). Bu ise bir şey ya değişim içindedir

ya da değildir, herhangi bir şey durağan ve değişmezken onda bir değişim söz konusu olmaz (1047a 15). Böyle olduğu için de gizilgüç durumu tek başına hiçbir şey açıklamamaktadır. Bundan dolayı da gizilgüç kavramı olmaksızın değişmeyi de açıklamak olanaksız hâle gelmiştir. Buna göre, bina yapmayan, bina yapma gücüne sahip değildir; bir kimse bu güce ancak bir bina yaptığı an sahiptir. Aristoteles'e göre, bu anlayış açısından ortaya çıkan sonuç ise şudur; insan bina yapmadıkça mimar değildir, çünkü mimar olmak bina yapabilme gücünden sahip olmaktan başka bir şey değildir (1046b 35). Ancak Aristoteles bundan daha fazlasının söylenebileceğini dile getirir. Öyle ki A'nın edimsel olarak B durumunda olmadan önce gizilgüç olarak o durumda olduğunu söylemek, pek de önemli bir şey değilmiş gibi görünebilir ve bu nedenle "Niçin A edimsel olarak B oldu?" sorusuna, "çünkü o gizilgüç olarak B idi" biçiminde bir yanıt vermek aranılan sorunun yanıtı olmaz (Ross 2002: 207). Bu bakımdan mutlak anlamda B-olmayan bir A'nın, birden B olması söz konusu değildir. Böyle bir durumda A incelendiğinde, onun B olmanın kimi durumlarını daha önceden içerdiği görülür. Eğer aksi bir durum söz konusu olsaydı, yani bir şey olabilmenin bazı koşullarını içermemiş olsaydı, o hiçbir zaman B olmazdı. Söz gelimi yapı sanatı bilen bir insan bir bina inşa etmek istediğinde, bir bina yapmak için istenilen ve gerekli olan malzemeye sahip olduğu zaman bir bina inşa etmeye başlayabilir. Aksine yapı sanatını bilmeyen veya öğrenmeyen bir kişi ise bunu hiçbir zaman gerçekleştiremez. Dolayısıyla, bu iki kişi karşılaştırıldığında, onlardan birinde, diğerinde olmayan bir bina yapma gücünün, kapasitesinin varolduğu söylenebilir. Ancak Aristoteles açısından değişim yalnızca güç hâlinde olma ile açıklanmaz. Öyle ki edimsel bir şeyin eylemliliği olmaksızın hiçbir şey gizilgüç durumundan edimsel, etkin hâle geçemez (Ross 2002: 207).

İşte Aristoteles, *Theta* kitabının altıncı bölümünün hemen başında gizilgüç'ün hareketle ilgisinde incelendiğini, bundan sonra ise incelemenin edimsellikle (*energeia*) ilgili olarak; onun ve niteliklerinin ne olduğunun araştırılmasının söz konusu olacağını belirtir. (1048a 25). Öyle ki bu araştırma yapılırken söz konusu olan, her iki kavram, yani *energeia* ve *dynamei* arasındaki ayrımın tek tek örnekler aracılığıyla gösterilmesidir. Aristoteles, bu inceleme süresince gizilgüç'ün –*dynamei*nin–, ya bir niteleme olmaksızın ya da belirli bir yolda olsun, yalnızca bir başka şeyi harekete geçiren veya bir başka şey tarafından harekete geçirilen özelliği anlamında değil, aynı zamanda başka anlamlara geldiğinin de açık olacağını söyler (1048a 30).

Böyle bir düşünce noktasında edimsellikle, etkinlik –*energeia*– ile kast edilen, güç hâlinde olma ile dile getirilen değil, bir şeyin gerçekte olmasıdır. Hermes'in tahtada veya yarım-doğrunun bütünden çıkarılabilmesinden dolayı onda bulunması gibi ve bir adam araştırma yapma yetisine sahip iken araştırma yapmıyorsa bile onun bilgin olduğunu söylememiz gibi, bir şeyin güç hâlinde olduğunu söyleriz. Aristoteles'e göre, bunların zıddı etkin (*energeia*) hâlinde olmaktır (1048a 35). Öyle ki edimselliğin, yani *energeia*nın güç (*dynamei*) hâlinde olana göre durumu, bir bina inşa edenin bina inşa etmesini bilen kişiye, uyanık olan bir insanın uyuyan bir insana, gören birinin görme duyusuna sahip ancak gözleri kapalı olan birine, bir maddeden gelmiş olan bir şeyin maddesine, bitmiş bir ürünün ham maddeye göre olan durumu gibidir (1048b 3, 5). Dolayısıyla, edimsellik bu karşıt örneklerden daha çok birincilerle ilgiliyken, güç hâlinde olma ise ikinciler olmaktadır. Ancak Aristoteles her şeyin aynı anlamda edimsel olarak varolduğunun yalnızca analoji yoluyla söylenebileceğini belirtir: "Herhangi bir şeyin herhangi bir şeyde veya ona göre olduğu veya herhangi bir başka şeyin herhangi bir başka şeyde olduğu ve bu başka şeye göre olduğunun söylenmesi gibi" (1048a 7). Öyle ki edimsellik ya güç hâlinde olanın hareketiyle ya da tek bir maddenin tözüyle (*ousia*) ilgilidir.

Sonsuz, boşluk ve bu türün diğer kavramlarının, gören, yürüyen ve görülen şeylerin çoğunluğundan farklı bir anlamda güç (*dynamei*) ve edimsel (*energeia*) durumda olduğu söylenir. Öyle ki bu sonuncular hakkında söz konusu olan yüklemler kimi zaman niteleme olmaksızın doğru bir biçimde yapılabilirler, çünkü görünen kimi zaman görünmesinden ve kimi zaman da görünebilmesinden dolayı görünen olarak adlandırılır; ancak sonsuz daha sonra ayrı olarak edimsellik durumunda varolacağı anlamda güç

hâlinde varolamaz; yalnızca o, bilgide ayrıdır (1048b 13). Çünkü bölme işlemi, gizilgüç hâlinde varolan bu edimselliği ayrı olarak aslâ gerçekleştiremez.

Aristoteles'e göre, edimsellik ve hareket (*kinesis*) birbirinden ayrıdır. Bir sınıra sahip olmayan hiçbir eylem kendisi bir amaç ya da erek (*telos*) değil, aksine bir amaçla ilgilidir, örneğin zayıflama sürecinde olduğu gibi. Zayıflama ve vücudun farklı kısımlarının kendilerinin zayıflamasında, vücudun bu kısımları bu biçimde bir hareket içinde bulunduklarından, başka bir deyişle bu eylemlerin kendileri hareketin amacı olmamasından dolayı, bütün bu durumlarda bir eylemin veya en azından tam eylem söz konusu değildir. Öyle ki eylemler bir amaç değildir, yalnızca amacı içeren hareket bir eylemdir (1048b 20,25). Söz gelimi aynı zamanda hem görürüz, hem de görmüşüzdür; hem anlarız, hem de anlamışızdır; hem düşünürüz, hem de düşünmüşüzdür; ancak aynı zamanda hem öğreniyor, hem de öğrenmiş; hem iyileşiyor, hem de iyileşmiş olmamız söz konusu değildir. Fakat aynı zamanda hem iyi yaşıyor, hem de iyi yaşamış olabiliriz; hem mutlu, hem de mutlu olmuş olabiliriz; diğer taraftan zayıflama sürecinde ise bir zamanda bir durma noktaları söz konusudur; ancak gerçekte durma noktaları yoktur: hem yaşıyoruz hem de yaşamışızdır.

İşte Aristoteles, bu süreçlerden birini hareketin türlerinden biri, diğerini ise edimsel hâlde olanlar olarak adlandırır (1048b 30). Öyle ki her hareket, bina yapma, yürüme, öğrenme, düşünme ve zayıflama sürecinde olduğu gibi tam değildir, yani eksiktir. Çünkü aynı anda hem bina yapıyor, hem de yapmış; hem yürüyor, hem de yürümüş; hem oluyor, hem de olmuş; hem hareket hâlinde, hem de hareketlenmiş olamayız. Ancak hareket ettirmek ve hareket ettirmiş olmak ise farklıdır. Buna karşılık, hem görmekteyizdir, hem de görmüşüzdür; hem düşünüyoruzdur, hem de düşünmüşüzdür ise aynı şeylerdir. Dolayısıyla, yukarıda dile getirilen bu süreçlerden en son olanları edimsellik hâlinde olanlar iken, öncekiler harekettir (1048b 30,35).

Aristoteles'e göre, edimsellik (*energeia*), güç (*dynamei*) hâlinde olandan önce gelir. Aristoteles burada, güç ile aynı şeyin başka bir niteliğinde veya değişmiş bir şeyden çok başka bir şeydeki değişmenin bir ilkesini değil, genel olarak her türlü devingenlik ve dinginlik ilkesini kast ettiğini belirtir (1049b 5). Çünkü doğa da güç hâlinde olan gibi aynı türdendir; öyle ki o, bir başka şeyde değil, kendisi olmak bakımından kendisinde bulunan bir hareket ilkesidir. Dolayısıyla, edimsellik hem tanım, hem de töz (*ousia*) bakımından güç hâlinde olandan önce gelir, ancak zaman bakımından ise bir anlamda önce bir anlamda ise sonra gelir (1049b 5,10).

Edimsel olanın tanım bakımından önce gelmesi, ilk anlamında, yani hareket anlamındadır. Bu bağlamda güç hâlinde olan, edimsel hâle geçmesi olanaklı olan olduğu için güç hâlinde olandır (1049b 15). Söz gelimi, bir bina yapabilene güç hâlinde bina yapan, görebilene güç hâlinde gören, görülebilene de güç hâlinde görülebilen denir. Buna göre, edimsel olanın tanımı ve bilgisi, güç hâlinde olanın bilgisinden önce gelir (1049b 18).

Edimsellik, güç hâlinde olandan zaman bakımından bir anlamda önce, bir başka anlamda ise sonra gelir. Edimselliğin zaman bakımından önce gelmesi, sayı bakımından değil de form (*eidos*) bakımından önce gelmesi demektir (1049b 20). Bununla dile getirilen ise şudur: Henüz edimsel hâlde olmayan ama güç hâlindeki insan, buğday ve gören olan madde, tohum ve görme yetisi, zaman bakımından önceden gerçeklikte varolan tek bir insandan, buğdaydan ve görülenden önce gelir (1049b 24). Ancak zaman bakımından önce olan bu güç hâlindeki varlıklar, öncekileri meydana getirmiş olan diğer edimsel varlıklardır; öyle ki edimsel durumdaki bir varlık, her zaman edimsel olarak varolan bir şey aracılığıyla güç olarak varolandan meydana gelir. Böylece insanı edimsel hâle getiren, insan; müzisyeni de edimsel hâle getiren müzisyendir; bir ilk hareket ettirici daha önceden edimsel olarak vardır (1049b 25).

Edimsellik, töz (*ousia*) bakımından da gizilgüç (*dynamei*) hâlde olandan önce gelir; çünkü meydana geliş bakımından sonra gelen, form ya da biçim (*eidos*) ve töz (*ousia*) bakımından önce gelir; söz gelimi büyük bir insan çocuktan, insan da meniden önce gelir, çünkü biri önceden bir forma (*eidos*) sahip iken, diğeri ise böyle bir şeye sahip değildir. Ve olan her şey bir ilkeye, yani ereğine doğru yönelir (1050a 1,5). Öyle ki bir şeyin nedeni

onun ilkesidir ve oluş, nedeni olarak bir ereğe sahiptir, başka deyişle oluşun nedeni, ereğidir. Buna göre, edimsellik erektir ve güç hâlinde olan, erek için elde edilmiştir. Çünkü hayvanlar görme yetisine sahip olmak için görmez; onlar, görebilmek için görme yetisine sahiptirler; benzer bir biçimde bina yapma sanatına bina yapmak, seyretme yetisine seyretmek için sahip olunur, aksine seyretme yetisine sahip olmak için seyretme söz konusu değildir (1050a 10, 14).

Madde (*hyle*), formuna (*eidos*) varabilmek için güç hâlinde, daha çok olanak hâlinde vardır (1050a 15); ancak edimsel olarak varolduğunda artık biçimindedir ve dolayısıyla, madde değildir denilebilir. Aristoteles'e göre, aynısı bütün diğer durumlar için, amacı hareketi içerenler için de söz konusudur. Böylelikle doğa, amaçlarını ancak öğrencilerinin yaptıkları bir etkinlikte gösterdikleri zaman ulaştıklarını düşünen ustalar gibidir. Ne ki eğer böyle olmasaydı, Pauson'un Hermes'inde olduğu gibi olurdu; Hermes'in durumunda olduğu gibi bilginin öğrencide veya onun dışında kalıp kalmadığını söylemek olanaksız olacaktır. Öyle ki gerçekleştirilen, yapılan iş (*to ergon*), erektir ve edim (*energeia*), gerçekleştirilen iştir (1050a 23); bundan dolayı edimsellik sözcüğü, iş sözcüğünden türetilir ve edimsellik bu bakımdan "tam gerçeklik" (*entelekia*), başka deyişle tamamlanmış olan gerçeklik anlamına gelebilir (1050a 25). Oysa bazı durumlarda son olan (*ton eskaton*), görme işinde olduğu gibi, bir yetinin kullanılmasıdır, öyle ki görme işinde son olan şey, görmedir, burada bundan başka bir şey söz konusu değildir. Ancak başka durumlarda, söz gelimi bina yapma sanatından yalnızca bina yapma işi değil, ev, yani bir eser, ürün ortaya çıkar. (1050a 25). Bununla birlikte birinci durumda görme yeteneğinin kullanılması erek iken, ikinci durumda yapılan ise güç hâlinde olandan daha fazla olan bir amaç ya da erektir. Çünkü bina yapma işi, bina ile birlikte gerçekleşmektedir. Böylelikle bir yeteneğin uygulanmasının dışında bir şeyin meydana geldiği bütün durumlarda edim, ortaya çıkan şeydedir; söz gelimi bina yapma işi, yapılan binada, dokuma işi de dokumadadır (1050a 32).

Öte taraftan Aristoteles'e göre, edimselliğin dışında hiçbir eserin (*ergon*) meydana gelmediği durumlarda edimsellik, onu yapanın kendisinde bulunur; görme görende, yaşam da ruhtadır, bu nedenle mutluluğun da ruhta olduğu söylenebilir, öyle ki o, yaşamın bir parçasıdır. Bu nedenle töz'ün ve biçimin bir edimsellik olduğu açıktır (1050b 1). Bütün bunlara göre de edimselliğin (*energeia*), töz bakımından gizilgüç'ten –*dynamei*'den– önce geldiği söylenebilir (1050b 4).

ARISTOTLE, *Metaphysics* (trans. by H. Tredennick), Harvard University Press, Loab Classical Library, 1933; H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford at the Clarendon Pres, 1968; F. E. PETERS, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (çev. H. Hünler), Paradigma Yay. İstanbul 2005; W. D. ROSS, *The Works of Aristotle, Metaphysica*, vol. 8, 2nd ed., Oxford at the Clarendon Press 1928; W. D. ROSS, *Aristoteles* (Çev. Ahmet Arslan) Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1990.

Ayrıca **bkz.,** ARISTOTELES, *DYNAMİS, EIDOS, ENTELEKHEIA*.

Mehmet Ali SARI

ENFORMASYON'un kelime olarak kökeni, "biçim vermek", "şekillendirme" anlamı taşıyan Latince *informo* ve *informatio* kelimeleridir. "in" öneki Latince'de eksiklik anlamı verebiliyor olmasına rağmen, *informo* ve *informatio* kelimelerinde "bir şeylere biçim verme" eylemini güçlendiren bir anlama neden olmaktadır. Capurro'ya göre, Latince *informatio* ve *informo* kelimelerinin "temas edilebilir" ve "edilemez" iki bağlamı vardır. Temas edilemez bağlamda, "biçim verme eyleminin" ahlâkî ya da eğitimle ilgili kullanımları; temas edilebilir bağlamında ise biyolojik kullanımları yer almaktadır. Capurro, kelimenin Yunan kökenlerini ve sonraki gelişmelerini ele alan çalışmasında, kelimenin daha üst düzey kullanımlarının çağımızdan ziyade Helenistik dönemde bulunduğunu göstermektedir.

Oxford İngilizce sözlükte, enformasyon kelimesine ilişkin iki tanım bulunmaktadır: "Zihni şekillendirme işi" ve "bilginin iletilmesi işi" olarak tanımlanan iki eylem, birbiriyle olduğu kadar, kelimenin Latince kökeniyle de yakından ilgilidir. Sadece İngilizce'de değil, diğer Avrupa dillerinde de kelimenin modern kullanımı 14. yüzyılda edindiği "eğitim, öğretim ya da telkinle bir niteliğe ya da zihne biçim verme, onu şekillendirme" anlamıyla ilişkilidir.

ENFORMASYON

Giriş

Gündelik kullanımları bir yana, birbirinden son derece farklı alanlar enformasyonu konu edinmekte ve tüm bu alanlarda ilginç ve yararlı enformasyon tanımları yapılmaktadır. Ancak bunların tamamı tanımın yapıldığı alana özgüdür. Enformasyona ilişkin alanlar arası sınırları aşan ve bu sınırlar boyunca bir diyalogu olanaklı kılan bir kavramsallaştırmaya ulaşmak ise, "Enformasyon Felsefesi"nin en önemli uğraşlarındandır.

Enformasyon, 2. Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren yaygınlaşan bilgisayarlar ve 1950'lerde bir disiplin olarak ortaya çıkan enformasyon bilimi ile birlikte, modern toplumda, iletişimsel bilgi açısından merkezî bir rol oynamaya başlamıştır. Bilgi ve bilgi iletişimi her insan topluluğu için son derece önemli olsa da, enformasyon teknolojilerinin yükselişi ve küresel etkileri ile birlikte, modern toplum enformasyon toplumu olarak anılmaya başlanmıştır. Günümüzde, enformasyon, sermaye, emek ve ham madde gibi kavramlarla birlikte, ekonomik gelişmenin temel koşullarından birisi olarak anılmaktadır. Enformasyon teknolojilerinin doğa ve toplum bilimleri üzerindeki etkisi, bu gündelik terimi, son derece tartışmalı bir kavram hâline getirmiştir. Claude Shannon'un *İletişimin Matematiksel Kuramı* (1948) enformasyonun yaygın kullanımının anlam ve kullanımsal boyutlarına gönderme yapan, diğer taraftan kavramı mühendislik çerçevesinde yeniden tanımlayan önemli bir eserdir.

1940'larda Shannon tarafından geliştirilen enformasyon teorisi 20. yüzyılın en önemli entelektüel başarılarından birisi olarak kabul edilmektedir. Shannon'un çalışmaları asıl olarak iletişim mühendisliği çerçevesine dair olsa da, bu çalışmaların iletişim alanından, matematiğe pek çok alanda önemli etkileri olmuştur. Enformasyon teorisinin en temel önermelerinden birisi, enformasyonun ölçülebilir fiziksel bir çokluk olduğudur. Shannon'un matematiksel iletişim modelinde, enformasyon "insanların veya elektronik işlemcilerin doğrudan ya da teknolojik araçlar yardımıyla algılayabildiği her türlü sinyal -imlem" olarak tanımlanır. Shannon'un kuramında, genel bir iletişim sistemi, enformasyonu iletim aracından iletilebilecek biçimde kodlayan bir enformasyon kaynağı, üzerinden enformasyonun iletileceği bir kanal ya da aracı, enformasyonu yeniden orijinal biçimine dönüştüren bir alıcı cihazı, niyet edilmiş bir alıcı ya da bir varış noktası, ayrıca da iletim esnasında kodlanmış enformasyonu beklenmeyen biçimde değiştiren gürültü kaynaklarından oluşmaktadır. Enformasyon, tüm bu iletişim sürecinde herhangi bir anlamla birlikte düşünülmediği gibi, diğer fiziksel çokluklar gibi ölçülebilir bir şey olarak anlaşılır.

Enformasyonun Doğası

Enformasyon teorisi ile birlikte kullanılan geniş kapsamlı teknikler, olasılık matematiğinden geliştirilmiştir. Verili bir (iletilen) enformasyonun doğruluğu, bilinen gürültü parazitleri durumunda oluşabilecek belirsizlikleri ya da hataları en aza indirmek için olasılık hesapları gibi matematiksel yöntemleri kullanmak anlamına gelmektedir. Enformasyon ve belirsizlik, bir dizi nesneden bir ya da daha çok nesneyi seçme sürecini tanımlayan teknik terimlerdir. Enformasyon teorisi, enformasyonun anlam ya da imaları ile ilgili değildir.

Enformasyon teorisinde, enformasyon ve belirsizlik kavramlarının birlikte kullanımı, enformasyonun, "olasılıkların azaltılması ya da varolan olasılıklar arasından bir seçim yapılması, düzensizliğe son verilmesi olarak" kavramsallaştırılmasını olanaklı kılmaktadır. "Belirsizliği ve seçeneklerin sayısını azaltan her tür içerik" olarak tanımlanan enformasyon, kaos ya da rastlantıların düzene koyulmasıdır. Örneğin, bir kelime mümkün olan ses kombinasyonlarından belli bir sesin seçimidir.

Aynı şekilde, bu bakışla, enformasyon olası olmayanın bir ölçütüdür. (daha az olası bir olay, daha fazla enformasyon sağlar). Enformasyon, alıcının beklenmedik, nadir, olası olmayan hakkında farkındalığını sağlar. Diğer taraftan, tam bir kesinliğe sahip olan olaylar hiç enformasyon sağlamazlar.

Enformasyon kuramından yola çıkan ve enformasyona bir "gerçeklik olarak" (mantıksal "var" ve "yok" olarak fiziksel işaretlerin örüntüleri) yaklaşan bu kavramsallaştırmada, bilişsel süreçler dışlanmakta ve anlamlandırma/yorumlama süreçleri ele alınmamaktadır. Bu kavramsallaştırmanın en ucunda, fizikçilerin ve mühendislerin enformasyonu tamamen fiziksel niteliklerle açıklayan ve

enformasyon iletim sürecinden anlamı, psikolojik etkenleri tasfiye eden yaklaşımları yer almaktadır. Fizikçilere ve mühendislere göre, anlam yüklü mesaj ile tamamen zırva bir mesaj, enformasyon açısından birbirine eşittir.

Bu kavramsallaştırmanın diğer ucunda, "gerçeklik hakkındaki" enformasyon, yani "nitelenebilir ve bilginin kurucu unsuru" olarak anlamlı enformasyon kavramsallaştırması vardır. Bu kavramsallaştırma, enformasyonun bir kaynaktan yayılsa bile nesnel olarak kaynakta ya da yaratıcıda içsel olmadığını, dahası, enformasyonun kaynak ile alıcı arasında bir etkileşimin sonucu olduğunu ve bu etkileşimin bir zihinden kaynaklanan ve diğer zihin tarafından özümsenen bir süreci işaret ettiğini öngörür. Etkileşim, kaynağın özelliklerinin alıcıda oluşması ile sonuçlanır. Bu süreçte, enformasyon alıcısı tarafından işlenir ya da yorumlanır. Fakat enformasyon kaynaktan ilerlediği ve alıcıda özümsendiği için, iletişim her zaman öncelikle alıcının kaynağın durumuna dair bir bilgilenmesidir.

Bu yaklaşıma göre, enformasyon bazı şeyleri temsil eden ve göstergebilimin öncülü olan sembol veya işaretleri kapsar. Enformasyon tek başına değildir, fakat kaçınılmaz olarak bir şeyleri gösterir. Işık dalgalarının, bir nesneden yansıdığında ve bir izleyici tarafından algılandığında nesnenin yüzey özelliklerini iletmesi, ancak bu nesneyi oluşturmadığı gibi, kelimeler de bir şeyleri temsil eder ancak o şey değildirler. Mademki enformasyon kendisinden başka bir şeyleri temsil eder ya da gösterir ve daima kaynakla alıcı arasındaki bir etkileşimi sonuçlandırır, o hâlde onun bir diğer özelliği de maddî olmamasıdır. Bu yaklaşımda, enformasyon çıkış noktasında, iletilirken ve ulaştığı noktada maddî değildir. Her ne kadar, iletim ortamı maddî bir ortam olsa da, gönderilmek üzere kodlanan enformasyonun enformasyonun kendisi olmadığı açıktır. Diğer deyişle, enformasyon kaçınılmaz olarak zihinde işlemden geçirilir ve işlendiğinde anlam kurulur.

Enformasyonun bu iki kavramsallaştırması arasında farklı alanlardan bir dizi başka kavramsallaştırma düzeyi yer almaktadır. Bunlar arasından özellikle doğa bilimlerindeki farklı yaklaşımların enformasyon kavramsallaştırmaları ilgi çekicidir: Enformasyon bağlamsal bir kavramdır. Başka bir deyişle, neyin enformasyon olduğu bir duruma referans vermeden belirlenemez; çünkü enformasyon gözlemlenebilir bir şey değildir, kuramsal olarak inşa edilmiştir. Bu anlamıyla enformasyon ve anlamı ayırt etmek son derece önemlidir. Enformasyon, alfabedeki harfler ya da DNA sarmalındaki nükleotidlerdir. Bunlar ancak işlemden geçirildikleri zaman anlamlı bir mesaja yol açarlar.

Enformasyonun doğa bilimlerindeki kavramsallaştırılmaları ile sosyal ve beşerî bilimlerdeki kavramsallaştırmaları arasındaki köprüyü kuran psikolojidir. Psikoloji açısından son derece önemli olan bilişsel süreçlerde, enformasyon merkezî bir rol oynar. Bu alandaki egemen eğilim, insanın bilişsel işlemlerini, bilgisayarların enformasyon işlemesiyle benzeştirir. Bu yaklaşım insanı fiziksel ve kimyasal duyum uyaranlarından enformasyon çıkartan bir varlık olarak görmesi nedeniyle daha yorumsamacı ve tarihsel anlamlandırmalara göre indirgemecidir. Ancak psikoloji alanında bu yaklaşımla ilgili bir tartışma olsa da, enformasyon kavramsallaştırmasına dair bir tartışma yoktur.

Sosyal bilimlerin diğer alanlarında enformasyon kavramsallaştırmalarını bir toplumsal tarih bağlamında ele almak zorunludur. Enformasyon tarih boyunca, devlet iktidarı tarafından dikkatli bir şekilde toplanmış ve biriktirilmiştir. Bu toplama ve biriktirme sürecinde bir yandan stratejik amaçlar, diğer yandan ise enformasyon akışı ile malların ticareti arasında kopmaz bir bağ olduğu algısı yer almaktadır. Burke, 16. yüzyılda İspanya tarafından sömürgeleştirilen Yeni Dünya hakkında toplanan büyük miktardaki enformasyonun, bu topraklardan ithal edilen gümüşün giriş yeri olduğu için Sevilla'yı bir enformasyon merkezi hâline getirmiş olduğunu söylemektedir. 17. yüzyılda Antwerp, Amsterdam ve Londra limanları meta ticaretinin merkezi hâline gelirken aynı zamanda da enformasyon merkezi hâline gelmişlerdi. Siyasal enformasyon açısından ise aynı dönemlerde Avrupa başkentleri merkez durumundadır. Tarih boyunca siyasî ve iktisadî güçlerin önemli etkinliklerinden birisinin enformasyon toplamak olmuştur. Sosyal bilimler alanında enformasyon kavramsallaştırmasını etkileyen ve günümüzdeki

tartışmaların da odak noktası olması gereken bir dönüşüm ise, gelişen enformasyon teknolojilerinin sonucunda yaşanmıştır.

19. yüzyılda kitlesel gazeteler ve dönemin enformasyon teknolojileri ile birlikte enformasyon toplanan ve mülk edinilen bir şey olmaktan, paylaşılabilen kamusal bir şey olmaya doğru bir dönüşüm göstermiştir. 1940'lardan sonra ise, sayısal bilgisayarla birleşen elektronik enformasyon ve iletişim teknolojileri, enformasyonun alınan, satılan, çalınan, değiş tokuş edilen, paylaşılan, depolanabilen ve çeşitlenen ortamlar boyunca iletilebilen bir meta olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu dönüşümler, bugün sosyal bilimler alanında enformasyon kavramsallaştırmasına ilişkin yaşanan tartışmalardan bazılarının da özünü oluşturur. Özellikle ekonomi alanındaki enformasyon tanımı, tam da bu değişimi ve bu değişimin sonuçlarını yansıtmaktadır. Son yıllarda önem kazanan enformasyon ekonomisi literatüründe enformasyonun şu özelliklerine dikkat çekilir: Bir ölçek ekonomisi olması, yani enformasyon üretiminin hacmi arttıkça maliyetinin düşmesi, öte yandan hacmi küçüldükçe ve üretici sayısı arttıkça maliyetinin artması durumu; üretiminde belirsizlikler ve riskler olması; elle tutulamazlığı ve manevî değerinin maddî değerinden büyük olması; üretim maliyetine göre, dağıtım maliyetlerinin genellikle daha büyük olması, dağıtımının genellikle büyük ve pahalı altyapılar gerektiriyor olması. Enformasyon, bu özellikleri ile birlikte, kullanıldığında tükenmeyip, tam tersine kullanıldıkça artıyor olması, tüm diğer mal ve hizmet üretim süreçlerinin asıl girdisi olması, üretiminin zor ve pahalı olmasına rağmen, yeniden üretim maliyetlerinin düşük olması gibi özellikleri nedeniyle "sanayi toplumunun mal üretimine dayandığı gibi, sanayi sonrası toplum da enformasyon toplumudur" saptamalarına ve "enformasyon toplumu kuramları" üst başlığında toplanabilecek fütürist çalışmalara kaynaklık etmiştir.

Enformasyon Toplumu

Sosyoloji, siyaset bilim ve ekonomi gibi diğer alanlarda enformasyon, özellikle "enformasyon toplumu kuramları" nedeniyle önemli bir kavram hâline gelmiştir. Enformasyon toplumu tanımlarını, Frank Webster çözümlemeyi kolaylaştırmak amacıyla her biri yeniyi tanımlama açısından ele aldığı farklı kıstaslara göre beşe ayırmaktadır. Bunlar teknolojik, ekonomik, meslekî, uzamsal ve kültürel kıstaslardır. Ancak bu ayrım, bir tanımın bu kıstaslardan birine vurgu yaparken diğerlerini dışladığını ima etmez. Tam tersine enformasyon toplumu kuramları, enformasyon toplumunu tanımlarken bu beş kıstas üzerinde de dururlar, ancak farklılık bir kıstasın diğerlerine göre daha fazla öne çıkmasında açığa çıkmaktadır. Enformasyon toplumu kuramlarının ilk örneklerinde, enformasyon ekonomisinin büyümesi ve enformasyon sanayilerinin GSMH'ya yaptığı katkı üzerinde duran ekonomik kıstas ile enformasyon ve iletişim teknolojilerinin yayılmasına odaklanan teknolojik kıstas daha fazla ön plâna çıkmaktadır.

Meslekî kıstas, Bell'in sanayi sonrası toplum tartışmalarında, enformasyonun sektörünün büyümesi sonucunda mesleklerin öneminde değişiklikler olacağı vurgusunu, enformasyon toplumu tanımında esas alan yaklaşımı tanımlamak için kullanılmaktadır. Yirminci yüzyılın son on yılında ise enformasyon ve iletişim teknolojileri alanında yaşanan yeni gelişmeler ve ortaya çıkan internet, sayısal televizyon, cep telefonları gibi yeni iletişim teknolojileri uygulamaları, enformasyon toplumu tezlerinin somutlaşması olarak ele alınmıştır. Bu enformasyon ve iletişim teknolojileri alanında yaşanan "devrim" niteliğindeki gelişme, pek çoklarına göre toplumun, ekonominin, kültürün ve politikanın "yeni" biçimini yaratmıştır. 21. yüzyıl insanı "yeni zamanlar"da yaşamaktadır. Enformasyon ve iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişme "yeni ekonomik, toplumsal ve kültürel bütünlüğün" çözümlenmesinde "insan etkinliğinin tüm alanlarına yayılma özelliği nedeniyle" başlangıç noktası olarak tanımlanmaktadır. Enformasyon toplumu kuramlarının son dönem versiyonlarında ise enformasyon ağlarının yerellikleri bağladığı ve uzamla zamanın örgütlenişinde devrim niteliğinde bir değişim yarattığını vurgulayan uzamsal kıstas ile yaşanan enformasyon bolluğunun gündelik yaşam biçimleri üzerindeki etkileri üzerinde duran kültürel kıstas daha fazla önem kazanmaktadır.

Enformasyon Teknolojileri

Enformasyon toplumu tanımlarının merkezinde olduğu kadar, enformasyon kavramının toplumsal algı düzeyindeki dönüşümünün de temelinde, enformasyon işleme, depolama ve iletimi alanında yaşanan teknolojik gelişmeler ve bu dolayımla enformasyonun ekonomik alanda yaratacağı değişimler bulunmaktadır. Headrick, "enformasyon çağının ne zaman başladığı" sorusuna, on sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyıl başı arasındaki üç çarpıcı değişimi, Aydınlanma, Avrupa ve Amerika'da yaşanan siyasî değişimler ve Sanayi Devrimi'ni hatırlatarak yanıt vermeye girişmektedir. Bu dönemde ilerleme ruhu ile birlikte bilginin insanlığı geliştireceğine olan güçlü inanç, enformasyon çağını başlatmıştır. Headrick, enformasyonu kavramsallaştırmaya kalkışmanın bitmeyecek bir uğraş olduğu yargısıyla, enformasyon sistemlerini incelemeye girişmektedir. Enformasyon teknolojileri ile eşanlamlı olabileceğini kabul ettiği enformasyon sistemleri, Headrick'e göre beşe ayrılarak sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırma, kategoriler birbirini dışlamıyor ve pek çok teknoloji aynı anda birden fazla kategoride yer alabiliyor olsa da, oldukça yararlıdır. İlk kategori, enformasyon toplamak için kullanılan çok sayıda sistemden oluşmaktadır. Gazetecilerin, araştırmacıların, hatta casusların enformasyon toplamak için kullandıkları yöntemler yanında, araştırma örgüt ve laboratuarlarının etkinlikleri, anketler ve nüfus sayımları da bu kategoriye dâhildir. İkinci kategori, enformasyonun adlandırılması, sınıflandırılması ve düzenlenmesi ile ilgili sistemleri içermektedir. Üçüncü kategoride, enformasyonu dönüştüren ve değişik biçimlerde yeniden sunuma hazırlayan sistemler bulunmaktadır. Dördüncü kategori, enformasyonun saklanmasını ve saklanan enformasyona erişilmesini sağlayan sistemlerden oluşmaktadır. Son kategori ise enformasyonun iletilmesiyle ilgili sistemleri içermektedir.

Enformasyon toplumu kuramlarında toplumu ekonomik, politik, kültürel boyutlarda olağanüstü bir biçimde değiştirerek yeni bir aşamaya geçirdiğinden önemli kabul edilen gelişen enformasyon ve iletişim teknolojileri tam da bu kategorilerin hepsinde değerlendirilebilecek teknolojiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Enformasyon ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi enformasyonu önemli hâle getirirken, bir yandan da Shannon'un kavramsallaştırmasına benzer bir biçimde enformasyonu diğer fiziksel çokluklar gibi ölçülebilir bir şeye dönüştürmektedir. Enformasyon ve iletişim teknolojileri alanındaki gelişmeler, aynı zamanda enformasyon ve iletişim arasındaki paradoksal ilişkiyi de açığa çıkartmaktadır.

Bougnoux, bu paradoksal ilişkinin, enformasyonun totoloji ya da saf iletişimle saf olumsallık arasından yaratıldığını, bir mesajın enformasyon olarak idrak edilebilmesi için hem iletişimi ya da başka bir deyişle paylaşılan bir ön-anlamayı gereksindiğini, hem de bilinmeyen ya da olası görülmeyen konusunda farkındalık yaratması gerektiğini söylemektedir. Bu, aynı zamanda da enformasyon sürecinin tarafsız olmadığının en önemli kanıtıdır. Bu tarafsız olmama durumu, enformasyon kavramını iktidar kavramı ile bağlantılandırır. Enformasyon ve iktidar ilişkisi mesajın dayatıldığı dikey olan ile serbestçe değiş-tokuş edildiği yatay olanı birlikte içermektedir. Bu ilişki bütünüyle yatay ya da bütünüyle dikey olamayacağı gibi, dikey olanın yataya doğrudan ya da ideal bir geliştirilmesi de beklenemez. Cappuro, enformasyonun soykütük çözümlemesini yaptığı çalışmasında, varolan enformasyon kavramsallaştırmalarından pek çoğunun, mesajın "yukarıdan" gönderildiği ve "aşağıdakiler" tarafından alındığı mitolojik, şiirsel ve dinsel yapılara pek az önem verdiklerini, bunun sonucunda da enformasyonun iletilmesine ilişkin dikey ve yatay biçimlerin gerilimini gözden kaçırdıklarını söylemektedir. Enformasyonun soykütüğü çözümlemesi, özellikle de enformasyon ve iletişim teknolojilerinin gelişme çizgisinin ulaştığı noktada, günümüzün "elektronik gezegeninde" enformasyonun ayırt edici özelliklerini ortaya çıkartmak açısından önemlidir. Enformasyon ve iletişim teknolojilerinin yarattığı internet gibi büyük iletişim ağlarının sağladığı düşünülen yatay iletişim biçimi içerisindeki hiyerarşileri, iktidarları keşfetmek ancak bu soykütük çözümlemesi ile mümkün hâle gelmektedir.

Enformasyonun teknolojik yapılarca iletildiği günümüzde, bu hiyerarşilerden bir kısmı, enformasyon ve iletişim teknolojilerinin yararlarının tüm insanlığa eşitçe paylaştı-

rılıp paylaştırılamadığı, tüm insanların bu teknolojileri kendi yaşamlarına biçim vermek için kullanıp kullanamadığı sorunları ile ilgilidir. Bu sorunlar, enformasyon zenginleri ile enformasyon yoksulları arasında giderek derinleşen uçurumu, enformasyon kaynaklarının bir azınlık iktidarı tarafından denetlenmesi, belli sınıfsal, etnik ya da cins gruplarının toplum içerisinde ya da bir toplumun dünya toplumları içerisindeki kültürel yabancılaşması ve yaşamın teknolojik sömürgeleştirilmesi gibi etkileri açığa çıkartmaktadır.

Sadece enformasyonun nasıl kavramsallaştırıldığı ile değil, enformasyon ve iletişim teknolojilerine erişim ile ilgili olan bu etkilerle başa çıkabilmek bir "enformasyon etiği" oluşmasını gerektirmektedir. "İfade özgürlüğü" açısından düşüncesini ifade etme, basın özgürlüğü açısından hem düşüncenin ifade edilmesi, hem de bu düşünceyi bilme isteğini içine alan bir bağlama yerleşen "enformasyon etiği", günümüz toplumunda ise enformasyon ve iletişim teknolojilerine ve dolayısıyla da enformasyona erişimi içermek zorundadır.

D. BELL, The *Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973; M. K. BUCKLAND, Review of "The philosophy of Information", *Journal of Documentation*, 61((2005), ss. 684-686; P. BURKE, *Bilginin Toplumsal Tarihi*(çev. M. Tunçay), İstanbul, Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2001; R. CAPURRO – B. HJØRLAND, "The Concept of Information Annual Review of Information Science and Technology", (*ARIST*) (ed. B. Cronin), 37(2003), ss. 343-411; R. CAPURRO, "Information Technology and Technologies of the Self", *Journal of Information Ethics*, 5(1996), ss. 19-28; R. CAPURRO, "On the Geneology of Information", *Information - New Questions to a Multidisciplinary Concept*(ed. K. Komwachs – K. Jacoby), Berlin, Akademie Verlag, ss. 259-271; F. I. DRETSKE, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, MA, MIT Press, 1981; D. R. HEADRICK, *Enformasyon Çağı* (çev. Z. Kılıç), İstanbul, Kitap Yayınevi, 2002; K. KORNWACHS – K. JACOBY(eds.), *Information. New questions to a Multidisciplinary Concept*, Berlin, Akademie Verlag, 1996; F. MACHLUP – U. MANSFIELD (eds.), *The Study of Information. Interdisciplinary Messages*, New York, Wiley, 1983; C. SHANNON – W. WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, The University of Illinois Press, 1972; C. SHANNON, "A Mathematical Theory of Communication", *Bell System Technical Journal*, 27(1948), ss. 379-423, ss. 623-656; F. WEBSTER, *Theories of the Information Society*, London, Routledge, 1995.

Ayrıca **bkz.,** ENFORMASYON TOPLUMU.

Funda BAŞARAN

ENFORMASYON TOPLUMU. Genel bir çerçevede ve sosyal tarih sürecinde, tarım toplumu ve sanayi toplumu yapılanmalarından sonra; 21. yüzyılın eşiğinde, toplumlar ve kültürler çok hızlı bir değişim ve dönüşüm temelinde yeni bir yapılanma sürecine girmektedirler. Yeni gelen çağ "enformasyon çağı" ve yeni yapılanan toplum da "enformasyon toplumu" olarak nitelendirilmektedir.

Giriş

"Enformasyon Toplumu" kavramı Türkçe'de "bilgi toplumu" ya da "bilişim toplumu" olarak da adlandırılmaktadır. Ancak, bilgi sadece çağımıza özgü bir şey olmayıp, insanlık tarihi bir bakıma bilginin tarihidir. Mesela, Antikite'de felsefe, Roma'da hukuk, Ortaçağ Avrupası'nda din, sanayi toplumlarında teknik, günümüzde de bilimsel ve teknolojik bilgi hâkim bilgi türü olarak görülmektedir. Dolayısıyla, "bilgi çağı" ve "bilgi toplumu" terimlerindeki "bilgi" kelimesiyle vurgulamak istenen, bilginin günümüzde hızlı bir biçimde çoğalması ve yayılmasıdır. Bu anlamda, bilginin bu özelliğini "enformasyon" kelimesi daha iyi tasvir etmektedir. Nitekim İngilizce'de enformasyon (*information*); bilgi, haber ve mesaj iletme anlamını da içermektedir. Günümüzde alabildiğine gelişmekte olan "iletişim" teknikleri sayesinde her türlü bilgi süratle çok geniş insan kitlelerine ulaştırılabilmekte, böylelikle bir anlamda da dünya küçülmektedir. Globalleşme ile dünya insanlarının ortak değerler etrafında birbirlerine yaklaşması süreci hızlanmaktadır. Enformasyon ulusal sınır tanımadığına göre, yeni "uluslar-aşırı" insan toplulukları da yaratacak ve bunlar birbirlerinin yüzünü bile görmeden, iletişim hâlinde oldukları için, paylaşma duygusunu yaşayacaklardır. Dolayısıyla, McLuhan'ın söylemiyle dünyamız "Global Köy"e dönüşmektedir.

Enformasyon toplumu, bilgisayarın geliştirilip etkinliğinin artması çerçevesinde bilgisayarla simgelenmektedir. Sanayileşmenin ileri aşamalarında üretim, otomatik makineler ve bilgisayarlarla otomasyona geçmiştir.

Dolayısıyla, insanın emeğine duyulan ihtiyaç azalmıştır. Otomasyon ile üretimde çalışan insan, giderek bir koordinasyon görevi üstlenmektedir. Üretim, insanın el emeğinden çok makineleri kullanmada karar verme ve uygulama işlevi ile bilgili olmayı gerektiren bir yapıya geçmektedir. Otomasyon üretimi ile insanların serbest zamanları çoğalmaktadır. Önemli olan bu serbest zamanları verimli kullanarak, hayat alanlarını daha yaşanılır kılma sürecinde, yeni gelişmeler sağlayabilmektir. Zaten geçmişte de tarım devrimi sürecinde buğdayın yetiştirilmesi, özellikleri itibarıyla yerleşik hayata geçişte önemli olmuş, buğday yetiştirirken artan serbest zamanlarında insan, hayat alanlarını daha da yaşanılır kılma uğraşısında birikimler yaratabilmiştir. Enformasyon toplumunda da, insanların otomasyon sonucunda oluşan serbest zamanlarını kullanma uğraşıları önem kazanmaktadır. Bu bağlamda, acaba insan eleştirel bir zihniyet kazanarak, zihinsel aktivitelerini geliştirip, daha iyi bir doğal ve sosyo-kültürel çevre oluşturma faaliyeti mi geliştirecek? Yoksa, tüm serbest zamanını teknoloji karşısında pasif ve izleyici bir konumda mı geçirecektir? Eğer insan kendi yarattığı teknolojinin hâkimiyetine girerse kendisine, çevresine, insanlara, dünyaya yabancılaşmış demektir. Özne iken nesne olmak, hem de kendi ürettiği objenin objesi olmak yabancılaşmaktır. Hayatta var kalmasının anomikleşmesidir. Dolayısıyla, insan, hem yarattığı teknolojiye hâkim olup onu geliştirmeli, hem de başkasının teknolojiyi kullanarak kendisini obje yapmasına engel *olmalıdır*. Aksi takdirde, George Orwell'in 1984 romanında betimlediği, "Büyük Birader" tasarımıyla teknolojinin kullanılarak insanın köle yapıldığı bir anomik duruma düşmesi kaçınılmaz olacaktır.

Enformasyon Toplumunun Özellikleri

Enformasyon toplumunu karakterize eden özellikler enformasyon toplumu model ve teorileri çerçevesinde genel olarak şu biçimde özetlenebilir: **(1)** Enformasyon toplumunda "beyaz yakalı" iş görenlerin sayısı "mavi yakalı" iş görenlere oranla daha fazladır; dolayısıyla enformasyon toplumunda hizmetler sektöründe çalışanların oranı, tarım ve sanayi sektörlerindeki istihdama göre fazlalık gösterir.

(2) Bilgi birikimi, özellikle gelişme ve kalkınmanın temelinde bulunan teknolojik bilgi, teorik bilginin kodlanması ile daha da artarak gelişmektedir. **(3)** Ekonomik ve toplumsal mekanizmaların işlenmesinde, sistem analizi ve karar alma teori yaklaşımlarını ifade eden "entelektüel teknoloji" önem kazanır. **(4)** Enformasyon toplumunda, teknolojik keşif ve teknoloji hâkimiyeti geleceği belirler.

(5) Tarım toplumunda ana kaynak toprak, sanayi toplumunda makine, enformasyon toplumunda ise bilgidir. Dolayısıyla, tarım toplumunda güç kaynakları toprak sahiplerinde ve askerlerde, sanayi toplumlarında dolaylı da olsa iş adamlarında, enformasyon toplumunda ise üniversite ve araştırma kurumlarındadır. **(6)** Enformasyon toplumunun ortaya çıkışında, bilimsel bilginin üretilme ve iletilmesinde, bilgisayar ve iletişim tekniklerinin fonksiyonu önemlidir. Bu anlamda, telefon ve bilgisayar sistemlerinin iç içeliği, kablolu televizyonun çok sayıda kanal ve çeşitli kullanım alanı sağlaması, veri bankalarının ortaya çıkışı ve bilgisayar destekli eğitimin etkinliği önem arzeder.

(7) Enformasyon toplumu, bugünkü sanayi toplumundan bütünüyle farklı, yeni bir toplum biçimini tanımlar. Zira, sanayi toplumunda temel itici güç maddî değerlerin üretilmesi olduğu hâlde, enformasyon toplumunda temel itici güç, enformatik değerlerin üretilmesi olup çıkar. Bundan önceki teknik yenilikler, öncelikle maddî üretim gücünü artırmaya yönelikti. Geleceğin enformasyon toplumu ise, yepyeni bir çerçevede inşa edilecektir. Bu çerçeve, bilgisayar-iletişim teknolojisi tarafından çizilmektedir. (8) Enformasyon toplumunun gelişme dinamiğini bilgisayar teknolojisi yönlendirecektir. Bilgisayar teknolojisi, insanın zihinsel emeğinin çerçevesini genişletecektir. Enformasyon toplumunda bilgisayarlar, enformatik üretim gücünü olağanüstü artırarak; enformasyonun kitle hâlinde üretilmesine, işlenmesine, dağıtılmasına, saklanmasına ve tüketilmesine imkân veren enformasyon devrimine yol açmaktadır.

(9) Sanayi toplumu özel mülkiyete, serbest rekabete ve kâr maksimizasyonuna dayandığı hâlde, enformasyon toplumunda belirleyici olan teknolojik altyapıdır. Bu alt yapıda önemli olan, maddî sermaye değil, bilgi-enformasyon ağırlıklı beşerî kaynaklar-

dır. (10) Sanayi toplumunda merkezî bir iktidarın etrafında, sosyal sınıfların hiyerarşik oluşturdukları ilişkiler ağı vardır. Enformasyon toplumunda ise, iktidar çok merkezli bir nitelikte, sosyal örgütlenme de hiyerarşik bir yapıda olmayıp, yaygın ve yatay ilişkilerle birbirini tamamlayan sosyal kümeler esasına dayanır.

(11) Enformasyon toplumunda, sanayi toplumlarının karşılaştığı temel problemler de nitelik değiştirir. Genel olarak sanayi toplumlarının karşılaştıkları üç büyük problem, iktisadî durgunluğun yol açtığı işsizlik; uluslararası sorunların yol açtığı savaşlar; ve her türden diktatörlükler olarak sayılır. Enformasyon toplumlarını bekleyen tehlikeler ise, çok hızlı seyreden toplumsal dönüşümlere ayak uyduramamaktan kaynaklanan gelecek korkusu; bireysel ve örgütlü terörün yaygınlaşması; özel hayatın mahremiyetine tecavüzlerin artması ve özellikle bireylerin mahremiyetine devletin sınırsız müdahalesine imkân veren teknolojilerin yaygınlaşması gibi tehlikelerdir.

(12) Sanayi toplumlarının ileri safhasını, özellikle dayanıklı tüketim maddelerinin kitlesel tüketimi yani "yüksek kitle tüketimi toplumu" oluştururken; enformasyon toplumunun en ileri safhasını, bilgisayarlaşma sayesinde herkesin bilgi üretimine katkıda bulunabilmesiyle ortaya çıkacak olan "yüksek kitlesel bilgi üretimi toplumu" evresi oluşturur. (13) Sanayi toplumunun manevî dayanağı, insanın özgürlüğü, temel insan haklarına saygı gösterilmesi, bireyin yüceltilmesi, insanlar arasındaki eşitsizliklerin giderilmesi gibi ilkelerin ön plânda olduğu "Rönesans Ruhu"dur. Buna karşılık enformasyon toplumunun manevî dayanağını, insanın hem beşerî çevresi, hem de doğal çevresiyle uyum hâlinde yaşamasını hedef alan global tutum teşkil eder.

Tüm enformasyon toplumu modellerinde, sanayi toplumundan enformasyon toplumuna dönüşümün belirtisi olarak ekonominin sektörel dağılımında, faal nüfusun büyük çoğunluğunun hizmetler sektöründe çalışması gösterilmektedir. Bu bağlamda, ABD'de 1956'larda faal nüfus içinde hizmetler sektörünün, imalat sektöründen daha fazla olması temel alınarak, ABD'nin enformasyon toplumu sürecine girdiği öne sürülür. Bu çerçevede günümüz verilerine bakarak, Türkiye ile bir karşılaştırma yapılırsa; ABD'de 1987 verilerine göre faal nüfus, tarım sektöründe % 3,3; sanayi sektöründe % 28,5 ve hizmetler sektöründe ise % 68,2'dir. Türkiye'de ise 1990 verilerine göre faal nüfus, tarım sektöründe % 50,9; sanayi sektöründe % 13,7; hizmetler sektöründe ise % 35,4'dür. Dolayısıyla, Türkiye, sektörel dağılımda faal nüfusunun tarım sektöründe daha fazla olması itibarıyla, bir tarım toplumu görünümündedir. Türkiye'deki bu sektörel dağılım 100 yılı aşkın bir gecikmeyle, ABD'nin 1870 yıllarındaki sektörel dağılım oranına yakındır. Bu çerçevede sanayi devrimini 150 yıl sonradan takip etmeye çalışan Türkiye'nin, teknolojik-bilimsel gecikmesi sanayileşmenin anomik bir süreç izlemesini getirmiştir. Sanayileşme sürecinde hâlâ tarım toplumu görünümünde olan, verimli sanayi yatırımları yapamayan Türkiye, faal olan nüfusunu tarım sektöründen sanayiye aktaramamaktadır. Dolayısıyla, tarımdaki makineleşme, köyün iticiliği ve şehrin çekiciliği bağlamında, 1950'lerden itibaren artan sosyal hareketlilik ile şehirlere göç eden aşırı nüfus, yeterli sanayi tesisleri olmadığından düşük ücretli ve düşük nitelikli-kapıcılık, odacılık vb. gibi hizmetler sektöründe çalışmak durumunda kalmaktadır. Bu anlamda, Türkiye'nin sektörel dağılımında görülen hizmetler sektöründe istihdam edilenlerin sanayi sektöründe istihdam edilenlerden fazla olması, anomik şehirleşme ve sanayileşme sürecinin bir sonucu olmak durumundadır. Bilimsel-teknolojik gecikme, kültürel gecikme ile birleşince, politik söylemiyle "çağ atlamak" hayal hâline gelir.

Enformasyon Toplumuna Geçiş

Bu bağlamda, Türkiye ve aynı konumda gelişmekte olan ülkelerin enformasyon toplumuna geçiş süreci tartışılırken, iki farklı görüş geliştirilmiştir: Bu görüşlerden birincisi, sanayileşmenin şart olduğunu, önce sanayileşerek daha sonra enformasyon toplumuna geçilmesi gerektiğini savunur; diğer görüşe göre ise, gelişmekte olan ülkeler, iletişim ve bilgi-işlem tekniklerini ithal ederek, optimal-verimli bir rasyonalite ile plânlı bir şekilde, hem sanayileşme hem de enformasyon toplumu sürecine girmek şeklinde bir yapılanma sağlayabilirler. Bu görüşlerin geçerlilik derecesi, ülkelerin aldıkları kararlara göre

uygulanarak gelecekte görülebilecektir.

Enformasyon toplumunun temel dinamiği, bilimsel ve teknolojik bilginin üretilmesidir. Doğallıkla, bu süreçte birincil görev üniversitelere düşer. Üniversitelerin niteliği, etkinliği ve yetkinliğinin, araştırma-geliştirme çalışmaları yapmalarının gerekliliği yanında; ülkede üniversite öğrenimi görebilecek çağdaki nüfusun oranının yüksekliği ve sürekliliği, enformasyon toplumunun en önemli konusunu oluşturmaktadır. Bu anlamda, enformasyon toplumu aşamasına gelmiş bulunan ülkelerde yüksek öğretimde okullaşma oranı ile yükseköğretim görmüş 25 yaş ve üzerindeki nüfusun bu yaştakilere oranı diğer ülkelerden fazladır.

Enformasyon toplumu yapılanmasında üniversite ve araştırma kurumlarınca üretilen blimsel-teknolojik bilginin uygulamaya açık olması, pragmatik bir özellik taşıması büyük bir önem arz eder. Üniversite ve sanayi iş birliği olarak isimlendirilen bu yapılanmada, üniversite ile sanayinin bütünleşerek her alanda nitelikli ürünlerin ortaya çıkartılması gerçekleşmektedir. Ancak, Türkiye'de üniversite ve sanayi kuruluşları birbirinden kopuk olarak, alt kurumlar biçiminde, koordinasyonsuz durumda çalışmaktadırlar. Ayrıca, Araştırma-Geliştirme harcamaları (AR-GE) bazında, yine Türkiye'nin durumu gelişmiş ülkelerden geri durumdadır. Mesela, 1992 yılı itibarıyla GSMH'dan AR-GE harcamalarına ayrılan payın yüzdesi; ABD'de % 2.7, Kanada'da % 1.5, Fransa'da % 2.4, Almanya'da % 2.6 iken Türkiye'de % 0.50 düzeyindedir. Dolayısıyla, Türkiye'de AR-GE harcamalarına daha çok pay ayrılması yanında, birbirinden kopuk olan üniversite ile sanayinin bütünleşmesi gerekmektedir.

Bir ülkenin enformasyon toplumu aşamasına gelip-gelmediğinin niceliksel ölçütü, Japonya'da "Johoka Shakai", yani "enformasyon toplumu" araştırmaları çerçevesinde geliştirilmiştir. Bu bağlamda, Japon Telekomünikasyon ve Ekonomik Araştırma Enstitüsü'nün geliştirdiği ölçüt çerçevesinde, bu kurumun 1970 yılında hazırladığı rapora göre, herhangi bir topluma "enformasyon toplumu" denilebilmesi için şu dört koşulun yerine gelmiş olması zorunludur: **(i)** Kişi başına düşen gelir 4000 dolardan fazla olmalıdır. (2003 yılı itibarıyla bu gelir 30 bin dolar olmalıdır). **(ii)** Hizmet sektöründe çalışanların toplam çalışanlara oranı % 50'yi aşmış olmalıdır. **(iii)** Üniversite öğrencilerinin üniversite çağındaki toplam genç nüfusa oranı % 50'yi aşmış olmalıdır. **(iv)** "Enformasyon oranı" % 35'ten fazla olmalıdır.

Enformasyon toplumunun sosyal ve kültürel yapılanmasının diğer boyutları şu şekilde ifade edilebilir: 21. yüzyıla girerken iletişim araçları ve bilgisayar ağları vasıtasıyla ekonomik, siyasal ve kültürel globalleşme ya da başka söylemiyle küreselleşme, ülkeleri ve toplumları etkilemektedir. Üretim, parçalara bölünmekte mesela, bir işletmenin merkezî bir ülkede, üretimin bir bölümü başka bir ülkede, Araştırma-Geliştirme faaliyetleri daha başka bir ülkede yapılabilmektedir. Üretimin bu parçaları arasında eşgüdüm, iletişim araçları ve bilgisayar ağları ile sağlanmaktadır. Ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel globalleşmenin diğer yapılanması, Avrupa Birliği (AB), Karadeniz Ekonomik İş birliği Bölgesi (KEİB), Avrupa Serbest Mübadele Birliği (EFTA) gibi oluşumlar çerçevesinde meydana gelmektedir. Siyasal globalleşme, Avrupa Güvenlik ve İş birliği Konferansı (AGİK) oluşumunda sağlanmaktadır. Kültürel globalleşmenin boyutu, uydu yayınları vasıtasıyla medyaların etkinliğinde artmaktadır. McLuhan'ın söylemiyle dünyamız "global bir köy"e dönüşmektedir. Dünyanın her yerinden, anında haberdar olmaktayız. Ayrıca, medyalar dizi film, sinema gibi kültürel ürünler üreten ülkelerin ürünlerini sunmaktadır. Bu yayıncılıkta kültürel enformasyon üretimini elinde bulunduran hâkim ülkelerin "kültür kodları" ve "kültür modelleri" diğer ülkeleri etkilemektedir. Bu, birçok durumda, yabancılaşmaya yol açmaktadır. Millî kültür kodları ile yabancı kültür kodlarının çatışması ve uyumsuzluğu, sosyal ve kültürel hayatta ikilemlere, bunalımlara ve anomik yapılanmalara neden olabilmektedir.

Medyalarda yayınlanan kültürel enformasyon ürünleri, ABD kaynaklı olduğu için "hayat alanlarının Amerikanlaştırılması" sürecinden söz edilebilir. Dünya çapındaki ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel globalleşme yanında, diğer taraftan bir karşı yönelim olarak "milliyetçilik" hareketleri yoğun biçimde görülmektedir. Bu durum, iletişim araçlarıyla, özellikle ABD kültürünün yaygınlaşmasına bir tepki olarak, her milletin kendi öz kültürünü yaşatması ile ilgili olduğu gibi;

maddeleşmiş, yabancılaşmış ve kültürsüzleşmiş bir dünyaya karşı her toplumun kendi öz kültürlerine yönelmeleri ile de ilgilidir.

Enformasyon toplumu yapılanması sürecinde üretimin yapısı da değişir. Sanayi toplumunun büyük ölçekli işletmeleri, fabrikaları çerçevesindeki kitle üretimi yerine, yeni çağda küçük ve orta ölçekli işletmelerde önerilen üretim önem kazanır. Bu durum üretimin yerelleşmesini gündeme getirir. Devlet yatırımları ve işletmeleri özelleştirilir. Yerelleşme, cemaatleşmeyle de bağlantılı bir gelişmedir. Bu bağlamda, sanayi toplumunda kitle iletişim araçlarıyla oluşan kitle kültürü dağılmaktadır. İletişim araçlarının çeşitliliği, her cemaatin kendi yayınını yapmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla, bir yandan da enformatik cemaatler oluşur. Aynı kültürü ve anlam dünyasını paylaşan bireylerin, iletişim araçları vasıtasıyla birlikteliği çerçevesinde yapılanan enformatik cemaatler, mekân birliği olmasa da, duygu ve zihniyet birliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Cemaatleşme, kendi içine kapalı ve toplumdan soyut yapılanırsa, toplumda anomi ve yabancılaşmaya neden olur. Cemaatlerin diğer cemaatlerle ve toplumun tümüyle bütünleşmesi gereklidir. Türkiye'deki cemaatleşme eğilimleri anomik ve yabancılaşmış bir oluşuma yol açmaktadır. Cumhuriyet devrimiyle birlikte, dinin yerine ikame edilen Türk milliyetçiliği ve sekülarizasyona bir tepki olarak, çok fazla kendi içine kapalı dini cemaatleşme eğilimleri meydana gelmektedir. Bu cemaatleşmeler, anomik ve yabancılaşmış bir toplumun paradokslarıdır.

21. yüzyıla doğru enformasyon toplumu yapılanmasında bireysel sorumluluk önem kazanmaktadır. Bu, kimseyi umursamaksızın kişinin yalnızca kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesini öngören bir bireyselcilik değil, bireyi evrensel düzeyde değerlendiren etik anlayış olarak algılanması gereken bir bireyselciliktir. Çevrenin korunmasından, nükleer savaşın önlenmesinden, yoksulluğun sona erdirilmesinden, herkes sorumludur. Ayrıca, bireyin sanat, ticaret ya da bilim alanındaki başarılarından sonunda toplum yarar görmektedir. Bireysel girişimciliği bilgisayarlar, hücreli telefonlar ve faks makineleri desteklemektedir. Girişimci bireyler, bu iletişim sistemleriyle dünyanın bütün ülkeleriyle bağlantı kurmaktadırlar.

Bireyselleşme, yani özgür girişimci bireyin etkinliği, özellikle ABD'de başlayan "Yiffie"lik ile simgelenmektedir. "Bilgi güçtür" felsefesiyle de özetlenen "Yiffie"lik kavramı, İngilizce "*young, individualistic, freedom-minded and few*" kelimelerinden meydana geliyor. Yani, "genç, bireyci, özgür düşünceli ve seçkin" sözcüklerini içeren bir niteleme. 1980'li yıllarda ekonomide ve sosyal hayatta neo-liberalizmin ürünü olan sabırsız, çalıştıkları işleri parasal ihtiyaçlara cevap verebilecek araç olarak gören yepyeni bir işadamı kuşağı doğmuştu. Bu kuşağa "Yuppie" deniliyordu. Oysa, günümüz 90'lı yılların yeni kuşağı "Yiffie"ler ise, iyi eğitim almış, kendine güvenen, bağımsızlıktan hoşlanan, tırmanılması güç olan yerlere kendi yetenek ve bilgileriyle ulaşmayı hedef alan, seçecekleri meslekte manevî tatmini birinci sırada gözeten yepyeni bir kuşaktır. Dolayısıyla, yeni yetişen genç kuşak, enformasyon toplumunun dinamizmini oluşturur. Yetişme tarzları ve bilimsel-kültürel donanımlarıyla kendilerine, topluma, çevrelerine yabancılaşmamış, toplumla bütünleşmiş genç kuşak, Türkiye'nin gelişmesi için de temel koşulu oluşturmaktadır. Bu da ancak, eğitim sistemimizi rasyonel ve verimli olarak, çağın şartlarına göre yeniden yapılandırmakla mümkün olacaktır. Araştıran, sorgulayan, kendini aşan, eleştiren, kendine güvenen, maddî-manevî dengeyi kuran bir gençlik, toplumumuzun dinamik gücünü meydana getirecektir.

Bu bağlamda, enformasyon toplumu yapılanmasında, iletişim araçları ve bilgi-işlem tekniklerinin eğitimde kullanılmasıyla birlikte, eğitimin yapısı da değişmektedir. Bu çerçevede bilgisayarlı eğitim sürecinde, öğretmen bir koordinasyon görevi üstlenecek; öğrenmeyi öğretmek önem kazanacak ve eğitim, okullarla sınırlı kalmayacaktır. Hızla değişen çağımızda okulda öğrenilen bilgiler yeterli kalmamaktadır. Bunun için, insanın kendisini sürekli yenilemesi, mesleği konusundaki gelişmeleri takip etmesi önem kazanmaktadır. Bu çerçevede, bilgisayarın etkin işlevi olacaktır.

Enformasyon toplumunu simgeleyen bilgisayarlar, üretimden tüketime, eğitimden sağlık alanına ve oyun oynamaya kadar sosyal ve kültürel hayatın her alanına girmektedir. İnsanın zihinsel aktivitelerini ak-

tardığı, bilgi depolanabilen ve istenildiğinde kullanılan araç olarak bilgisayarın, hayat alanlarında olumlu etkilerinin yanında olumsuz etkileri de vardır. Bu anlamda, serbest zamanlarının çoğunu bilgisayar başında geçiren, özellikle çocuklar ve gençler, sosyal hayattan kopma ve soyutlanma tehlikesiyle karşı karşıya gelmektedirler.

Enformasyon toplumunda iletişim ve bilgi-işlem teknikleri ile enformasyon sektöründe çalışanlar için, çalışma hayatı ev merkezli hâle gelebilir. Ve, bu durum sosyal hayatta olumsuz etkiler getirebilir. İş ve yaşama mekânlarının birleşmesi, rol karmaşasına yol açabilir. İnsanın işindeki rolü ve hayat tarzı ile evdeki rolü ve hayat tarzı birbirinden tamamıyla farklıdır. Bu durum, sorun oluşturabilir. Ev merkezli bir hayat, sosyal ilişkileri de etkileyecektir. Televizyonun toplum hayatına getirdiği etki çerçevesinde, elektronik iletişimin sosyal ve kültürel iletişimin yerini alması "toplumun mutlak atomlaşması"na yol açabilir. Televizyon ve bilgisayar bağlantılarıyla insan, gerçek dünyayla etkileşime girememekte, sadece gerçekliğin yerine onun görüntüsünü, imajını, bir bakıma suretini ikame etmektedir. Dolayısıyla, yapay bir hayal dünyasında yaşayan insan, topluma yabancılaşmaktadır.

Enformasyon toplumunun aile yapısı plüralist özellik gösterir. Değişim sürecinde tarım toplumu geleneksel geniş aile; sanayi toplumu çekirdek aile yapısı ile karakterize edilmekteydi. Enformasyon toplumunun aile yapısı ise, somut olarak tek bir modelle nitelendirilemez. Bu anlamda, evlilik öncesi beraberliklerin artması, serbest evliliklerin yaygınlaşması, çoğunlukla sadece annenin olduğu tek ebeveynli ailelerin meydana gelmesi aile hayatı biçimlerindeki çoğulculuğun Batı toplumlarında daha hoşgörüyle karşılandığını ifade etmektedir. Ancak, aile hayatındaki 'anomik çözülmeler de artmaktadır. Mesela, ABD Nüfus Dairesi'nin 1991 yılı verilerine dayanarak hazırladığı rapora göre, ülkede 32.2 milyon çocuk sadece annesi ya da sadece babası veya yakın akrabalarının yanında kalmaktadır. Rapora göre, 1960 yılında anne ve babalarıyla birlikte yaşayan çocukların oranı yüzde 88 iken; 1991 verilerine göre, bu oran yüzde 50'dir. Dolayısıyla, Amerikalı çocukların yarısı anne-baba ve çocukların birlikte yaşadığı geleneksel aile ortamının dışında yetiştirilmektedir. Bu veriler çerçevesinde, ABD aile yapısının çözüldüğü, parçalanmış hâle geldiği ve dağılmış ailelerin oranının arttığı ileri sürülebilir.

Anomik aile yapılanmalarının önlenebilmesi amacıyla, enformasyon toplumlarında devlet, aileyi ekonomik ve kültürel bakımdan bağımsız kılmanın taraftarı görülürken, psiko-sosyal eksiklikleri giderecek müdahalelerde bulunmaktan da geri kalmamaktadır. Dolayısıyla, ABD'den, Kanada'ya; İngiltere'den İsveç ve İtalya'ya kadar uzanan toplumlar yelpazesinde devlet, "aile" için ayrı bir bakanlık kurmaktan, çocuk doğumunu teşvike kadar çeşitli paket politikalarla "aile"nin vazgeçilmezliğini öncelikli bir alan seçmiştir. Toplumun sürekliliğinde önemi dolayısıyla aile kurumunun, anomik yapılanmalardan ve olumsuz etkilerden korunması gerekmektedir.

Enformasyon toplumu yapılanmasında yerleşim alanları tercihleri de değişir. Sanayileşme sürecinde şehirleşme eğilimi artmıştır. Sanayi toplumu bir anlamda şehir toplumudur. Ancak, günümüzde şehirler artık yaşanmaz hâle gelmiştir. Şehrin sosyal ve maddî şartları artmadan, nüfus yoğunluğu artmıştır. Yerleşimden ulaşıma, çevre kirliliğinden sağlığa kadar sorunlar fazlalaşmıştır. Enformasyon toplumunda, iletişim araçları ve bilgisayarlar aracılığıyla mekân farklılığının önemli olmadığı çalışma alanlarına bağlı olarak, insanlar şehirden uzaklaşmaktadırlar. Şehrin yakınlarında uydu şehirler kurulmakta daha küçük şehirlere, kasabalara ve kır alanlarına yerleşim oranı ve eğilimi artmaktadır.

Enformasyon toplumu yapılanmasında, sanayileşme sürecinde artan çevre kirliliği ve çevreye yabancılaşmanın önlenmesi için tedbirler alınmaktadır. Bu bağlamda, devletler arasında "global çevre bilinci"ni geliştirmek üzere, uluslararası konferanslar düzenlenerek ortak kararlar alınmaktadır.

Enformasyon toplumunda yeni bir epistemoloji ve etikten söz edebiliriz. 20. yüzyılda bilgi, özellikle bilimsel bilgi çok hızlı gelişmiş ve birikmiştir. Artık bu biriken bilgi denizi içinde neyi bilip neyi bilmediğimiz, hangi bilginin doğru hangi bilginin yanlış olduğunu bilemez duruma geldik. Bir "bilgi kirlenmesi" içerisindeyiz. Enformasyon toplumunda bilgisayar sayesinde, bilgilerin doküman-

tasyonu, işlenmesi ve sınıflandırılması, bilgiye anında erişilmesi sonucunda "Amerika'yı yeniden keşfetmeden" yeni bilgilere ulaşabileceğiz. Bu anlamda, enformasyon toplumunda bilginin kirlenmesi, pür-elektronize iletişim ve bilgisayarlaşma ile önlenebilecektir. Ancak, enformasyon toplumu olmaya hazırlanan ülkelerin sorunu; bilgisayarlarla üretilen her bilginin bilimsel ve güvenilir olup olmadığı konusudur. Bu bağlamda, bunu denetleyecek bilim adamlarının yetkilerinin ve etkinliklerinin ne olduğu sorulabilir. Yine bilgilerin hepsine ulaşılabilmek mümkün olacak mıdır? Yoksa gelişmiş ülkelerin güdümlü tek boyutlu bilgi bombardımanına mı bağlı kalınacaktır? Sadece bilgisayar sahibi olmak sorunu çözmez, önemli olan bilgisayarı verimli kullanabilmektir. Gelişmekte olan ülkeler, eğitilmiş insan yetiştirmeden, sadece bilgisayar ithal ederlerse, sürekli gelişen ve değişen bilgisayar pazarında, gelişmiş ülkelerin eski teknolojili bilgisayarlarının çöplüğü olma tehlikesiyle karşılaşabilirler. Önemli olan bütün bu biriktirilenlere yetkin olarak egemen olabilecek yetişmiş insan unsurudur. Enformasyon toplumunda her şey eleştirel akıl süzgecinden geçirilmelidir, her şey sorgulanmalıdır. Elbette bu çerçevede sosyal bilimlerin önemi ve sorumluluğu da artmaktadır.

Enformasyon toplumun etik anlayışında, özel hayatın gizliliği önem kazanmaktadır. İletişim ve bilgi-işlem teknikleri aracılığıyla enformasyonun sınır tanımadan iletilmesi, insanların özel hayatlarına ilişkin özel bilgilerin başkaları tarafından elde edilmesini gündeme getirmektedir. Bunun önlenmesi için "özel hayatın gizliliği"yle ilgili yasalar, ABD'den başlayarak, diğer ülkelerde de çıkartılmaktadır. Ancak bu konuda, tam anlamıyla tatminkâr önlemler alınamamıştır. Bu çerçevede, enformasyon toplumunda etik problem, anomik duruma neden olabilmektedir. Bireyler hakkında bütün bilgilerin bilgisayarlara fişlenmesi, devletin eğitim, sağlık, hukuk ve güvenlik hizmetleri için fonksiyonel olmaktadır. Ancak, bir bireyi istemeyen ya da kötü amaçlı birisinin bilgisayar programlarına girerek, o birey hakkında bütün gizli kalması gereken mahrem bilgileri öğrenmesi, özel hayatın gizliliğini tehlikeye düşürmektedir. Bu durumda bireyler birbirlerine, devlete ve topluma kuşkuyla bakabilmekte, güvensizlik duyabilmekte, dolayısıyla anomik bir durum ve yabancılaşma meydana gelebilmektedir.

V. BAYHAN, Enformasyon Toplumunda Kültür: 21. Yüzyıla Girerken Kültürel Dönüşümlerin Bazı Belirtileri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Malatya 1992; V. BOZKURT, Enformasyon Toplumu ve Türkiye, Sistem Yay., İstanbul 2000; C. DURA, Bilgi Toplumu, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990; H. ERKAN, Bilgi Toplumu ve Ekonomik Gelişme, Ankara, 1998.

Ayrıca **bkz.,** ENDÜSTRİ TOPLUMU, KAPİTALİZM, LİBERALİZM, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ, SOSYOLOJİ, TOPLUM.

Vehbi BAYHAN

ENGELS, FRIEDERICH, 1820 - 1895 yılları arasında yaşamış, Marksizmin iki büyük kurucusundan biri olan ünlü düşünürdür. Onun yapıtı da, tıpkı arkadaşı Karl Marx'ın yapıtı gibi, yaşam serüveniyle iç içe örülmüştür.

Yaşamı

Engels, 28 kasım 1820 yılında Almanya'nın Barmen yöresinde (bugün Ren-Vestfalya eyaletinin Wuppertal bölgesi) dünyaya geldi. İplik endüstrisinin çok gelişmiş olduğu bu bölgede, Engels'in babası bir tekstil fabrikasının sahibiydi; şirketin Manchester'de de "Ermen & Engels" adıyla bir şubesi bulunuyordu. Engels, dillere olan olağanüstü yeteneği sayesinde olgunluk çağına geldiğinde Almanca, Latince, Yunanca, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, Rusça, Lehçe, Romence, Türkçe, Farsça, ve İskandinav dillerini öğrenmiş bulunuyor, yaklaşık 20 kadar dili anlayabiliyordu (Labica 1997: 10). Düşünür, bu dil dehası sayesinde, Avrupa ve Amerika'nın her bölgesindeki işçi akımlarını yakından izleyebilmiş, çeşitli işçi çevrelerine rahatlıkla katılıp bu çevrelerde büyük sempati kazanmış, yaşamı boyu işçi sınıfının örgütlenip güçlenmesine belirleyici katkılarda bulunmuştur.

Engels, çok okuyan, tiyatroya, konserlere meraklı, siyasete özellikle ilgi duyan bir gençti. Babası oğlunun iş dünyasını tanıyıp deneyim edinmesi için öğrenimini yarıda kesip onu yanına aldı. Çok genç yaşta babasıyla birlikte İngiltere'ye gitti, daha sonra Brême kentine yerleşti. Strauss, Hegel, Börne gibi düşünürlerin yapıtlarını okuyor, şiirler yazıyor, *Wuppertal mektupları* adlı bir metinde

Ren bölgesi emekçilerinin geçim koşullarının güçlüğünü dile getiriyordu. Bir ara Alman ulusal hareketine yakınlık duymuş olsa da, kısa zamanda, ulusal çıkarlarla sınırlı siyasal davaların dar görüşlü, sığ ve kısır niteliklerinin bilincine vararak Fransız devriminin evrensel ilkelerini benimsedi. Askerlik görevi için Berlin'e gitti. Berlin Üniversitesi'nde Hegel'in yerini alan filozof Schelling'in, aklın ve bilimin ilkelerine sırt çeviren tutucu felsefesini sert dille eleştirdi. Üniversite çevresinde oluşan "solcu genç Hegelciler" öbeğine katıldı. Ateist bir tutum sergiliyor, Feuerbach'ın materyalist felsefesinin savunuyor, Hegelci diyalektiğe özellikle ilgi duyuyordu. Marx'ın genel yayın yönetmenliğini üstlendiği *Neue Rheinische Zeitung* adlı gazetede yazılar yayınlamaya başladı. 1842 yılında babasının şirektinde iş deneyimi edinmek için Manchester'e gitti.

İki yıl kadar İngiltere'de kalarak, Avrupa'da endüstri devrimini en erken gerçekleştirmiş ülkenin işçi sınıfının somut yaşamı üzerine, hem kuramsal hem pratik incelemelerde bulundu. Manchester'de tanıdığı ve kendisiyle nikâhsız olarak yaşamını birleştirdiği sevgilisi, İrlanda işçisi Mary Burns, Engels'i kentin işçi çevrelerine soktu, ona işçilerin koşullarını içeriden tanıma fırsatını sağladı. Engels'in genç yaşta Manchester'de geçirdiği bu devre, devrim anlayışının biçimlenmesinde belirleyici rol oynadı; tam anlamıyla devrimci bir etkinliğin ancak İngiltere'de, yani ekonomisi en gelişmiş ülkede gerçekleşebileceğine kesinlikle inandı. Ekonomi politik alanında geliştirilen kuramlarla, Saint-Simon, Fourier, Cabet, Owen gibi toplumsal dönüşüme duyarlı düşünürlerle yakından ilgilendi. Gerek kuramsal kaynaklar üzerine gerekse de alan araştırması biçiminde İngiltere'nin çeşitli kentlerinde işçi sınıfının yaşam koşulları üzerine sürdürdüğü yoğun incelemelerinin ürünlerini 1845'te yayınlayacağı *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* ("İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu") adlı yapıtında ayrıntılı biçimde kullandı.

Engels, 1844 Ağustos'unda Almanya'ya geri dönerken, o sırada Paris'te bulunan Marx'ı görmek için Paris'e uğradı. Bu buluşma, ömür boyu sürecek köklü bir dostluğun başlangıcını oluşturacaktı. İki arkadaş, birlikte oldukları birkaç hafta içinde, çalışma yaşamlarının tümüne yön verecek bir "araştırma programı" geliştirdiler. Her ikisi de, değişik yollardan ilerleyerek aynı sonuca varmışlardı: İktisadî koşulların, *son çözümlemede*, siyasal ve hukuksal yapıları belirlediği tezini ikisi de paylaşıyordu. Ancak bu konuda Engels Marx'tan çok daha ileriye gitmiş, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* ("Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Taslak") adlı, ekonomi politiğin temel kavramlarını sorgulayan kuramsal bir inceleme gerçekleştirmişti. Bu çalışma, Marx'ın da yayın kurulunda bulunduğu *Annales franco-allemandes* adlı dergide, 1844 yılında yayınlandı. Marx'ı ekonomi politik literatürüyle derinlemesine ilgilenmeye yönelten etmen Engels'in sözü geçen yapıtı olmuştur. Almanya'daki genç Hegelcilerin idealizmini eleştiren *Die heilige Familie* ("Kutsal Aile") adlı ortak yapıtın ilk bölümleri sözü edilen buluşma süresinde kaleme alındı. 1844 Paris buluşmasında, kendilerini tanıtanımaz, materyalist ve komünist olarak tanımlayan bu iki genç, yaşamları boyu kesintisiz sürecek ve düşün tarihinde eşi olmayan, hem kuramsal hem varoluşsal bir iş birliğine ve dayanışmaya, denilebilirse, ant içiyorlardı.

Friedrich Engels

1845 yılı içinde Engels, *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu* adlı araştırmasını, Marx ise *Thesen über Feuerbach* [Feuerbach Üzerine

Tezler] adlı metni kaleme aldılar. Avrupa'nın çeşitli ülkelerinden gelen komünistlerle tanışmak için birlikte İngiltere'ye yaptıkları bir yolculuk sonrası *Die deutsche Ideologie* [Alman İdeolojisi] adında bir kitap yazmaya karar verdiler. Avrupa düzeyinde bir İşçi Partisi oluşturma amacıyla çalışmalara başladılar. Bu amaç çerçevesinde Engels Paris'e yerleşti, burada Fransız sosyalistleri ve *Ligue des Justes* ("Doğruların Birliği") adlı, Paris'e göçmüş Alman aydınlarının da içinde bulunduğu örgütle düzenli ilişki kurdu. Sözü geçen Birlik, daha sonra *Ligue des Communistes* ("Komünistler Birliği") adını alarak "Bütün ülkelerin emekçileri, birleşin!" sloganını benimsedi. Birlik, Marx'la Engels'i, örgütün temel ilkelerini içeren bir *Manifesto* yazmakla görevlendirdi. Engels, ilk adımda, *Grunsätze des Kommunismus* ("Komünizmin İlkeleri") adıyla bir program taslağı hazırladı (1847). 1848'de, iki düşünür, *Manifest der kommunistischen Partei* adlı ünlü metni kaleme aldılar. Birlik *Manifesto*'yu bütünüyle kabul etti.

Aynı yıl, gene ortaklaşa yazdıkları, *Forderungen der kommunistischen Partei in Deutschland* [Almanya'da Komünist Partisi'nin Talepleri] adlı bildiriyi yayınladılar. Marx'la Engels'in bu tarihten sonraki yaşamları, Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki siyasal otoritelerin baskıları, tutuklama kararları, yasaklamaları, oturma izni vermemeleri ya da verilmiş izinleri geri almaları yüzünden, ülkeden ülkeye, kentten kente taşınma biçiminde geçecekti. Almanya'nın çeşitli kentleri, Brüksel, Bern, Lozan, Paris arasında bir süre mekik dokuduktan sonra Marx, kurtuluşu, 1849 mayısında Londra'ya kaçmakta buldu; Engels ise, aynı yıl Prusya ordularına karşı ayaklanan işçi gruplarının içinde silahlı mücadeleye katıldıktan sonra, ekim ayında Londra'da dostuyla buluştu.

Londra'da, "Komünistler Birliği"'ni yeniden örgütleme çalışmalarına giriştiler. Birliğin içinde, çözümü salt ayaklanma ya da isyanda gören köktenci üyelerle çatışmak hem kendilerini yıpratıyor, hem de zamanlarını alıyordu. Avrupa'nın her yanında karşı devrimin üstün gelmesi, Marx'la Engels'i son derece üzüyordu. 1850 yılında Engels *Der deutsche Bauernkrieg* [Almanya'da Köylü Savaşı] adlı incelemesini yayınladı. Bu arada, özellikle Marx ve ailesinin geçim sıkıntıları dayanılmaz derecelere ulaşmıştı. Bilindiği gibi, Marx, yaşamı boyu düzenli bir iş edinememiş, bu yüzden kendisine ve ailesine düzenli bir gelir sağlayamamıştı. Dolayısıyla, Engels, kendisinin ve sevgilisi Mary Burns'un geçimi yanında, Marx'ın ailesinin geçimini de yüklenmek zorunda kalıyordu. Birikmiş parası kendisiyle sevgilisine ancak yetişebildiği için, babasının Londra'daki şirketinde ortaklık işine yeniden dönmekten başka bir çözüm yoktu. Abartmadan şunu söyleyebiliriz: Marx, dostunun, bu her türlü övgüyü hakkeden cömertliğinden, yaşamı boyu sürecek parasal desteğinden yoksun kalsaydı, *Das Kapital* öneminde bir yapıtı gün ışığına çıkarmakta çok zorlanacağı gibi, ailesiyle birlikte, o yıllarda Londra'da yaşayan yoksul işçi ailelerinin akıl almaz sefaletine, Engels'in çok yakından tanıdığı sefalete yuvarlanmayı, büyük olasılıkla, önleyemeyecekti. Engels dostunun dehasına mutlak biçimde inanmıştı; dostunun yapıtını gerçekleştirmesi için gerekli temel koşulları sağlamak uğruna her türlü fedakârlığı göze almayı baştan kabullenmişti.

Engels'in Marx'a verdiği destek yalnızca maddî türden bir destekle sınırlı kalmamıştı. Bu desteğin önemi konusunda şu noktaları vurgulamakta yarar görüyoruz: Marx, 1851 yılının sonunda *New-York Daily Tribune* gazetesinde ücretli ama geçici bir iş buldu, ancak İngilizce'ye hâkimiyeti henüz yeterli olmadığı için, gazeteye gönderdiği yazıların İngilizce'ye çevrilmesini dostundan rica etti. Engels, uykusuz geceler geçirme pahasına bu isteği geri çevirmedi. Bir kaç yıl sonra, Marx, bir Amerikan ansiklopedisine yazılar yazmayı kabul etti; ancak ansiklopediye gönderilen ve kendi imzasını taşıyan maddeleri Engels kaleme aldı (Badia 1997: 23-24). Aynı yıl, Marx'ın, evlerinin hizmetçisi Hélène Demuth'ten bir çocuğu oldu. Ancak Marx çocuğun babalığını kabule yanaşmadığı için, "ailenin onuru"na leke düşmesini önleme görevi Engels'e düştü; çocuğun sorumluluğunu ve bakımını Engels üstlendi. Bu olay, komünist rejimlerde kaleme alınan resmî yaşamöykülerinde edepli bir sakınımla sistemli bir biçimde göz ardı edilmiştir (Rubel 1965: LXXIX; Macciocchi 1979). Yukarıda da gördüğümüz gibi, Marx'ın ekonomi politiğin içeriğiyle derinlemesine ilgilenmesine Engels ön ayak olmuştur. Ayrıca, Marx'ın çözümlemelerini temellendiren ya da örneklendiren

somut verilerin çoğu Engels'in çalışmalarından devşirilmiştir. İleride göreceğimiz gibi, Marx'ın yapıtından kalkarak oluşan "Marksist" akımın mimarı, bir anlamda, Engels olmuştur.

1852'de "Komünistler Birliği"nin kimi üyelerinin Köln'de tutuklanıp yargılanmaları, Marx'la Engels'i, Birliği dağıtma kararına sürükledi. İki arkadaş, o günün koşullarında ivedilikle yapılması gerekenin, işçi sınıfının davasına kuramsal bir temel oluşturmak olduğuna inanmışlardı. Marx ekonomi politiğin eleştirisi için gereç toplarken, Engels çok çeşitli alanlarda (ordu ve savaş bilimi, Doğu uygarlıkları tarihi, doğa bilimleri, matematik, vb.) bilgi edinmeye yöneldi. Yakın Doğu sorunuyla, Osmanlı imparatorluğunun çözülmesi konusuyla yakından ilgilendi. Gerek İngiltere gerekse Çarlık Rusyası'nın güttükleri yayılma politikalarını sert biçimde eleştirdi.

1860'lı yıllarda Almanya'da sosyalist çevrelerde etkinliğini sürdüren Lassale'ın yönelimleri iki arkadaşın şiddetli tepkisine yol açtı. Lassale'ın tutumunda eleştirdikleri temel nokta, sosyalist liderin devrimci güçlere duyduğu güvensizlik, dolayısıyla Prusya hükümetiyle dayanışma kurmanın tek tutarlı yol olduğunu düşünmesi, kısaca uzlaşmacı bir politika gütmesiydi. 1861'in nisanında Amerika'da Kuzey-Güney savaşı patladı. Bu savaş, birkaç yıldır *New American Encyclopedia*'ya yazılar yazmakta olan Engels'e, savaşın özgün nitelikleri üzerine çok önemli çözümlemeler geliştirme olanağını sağladı. Düşünür yazılarında, askerî konulardaki bilgilerini, savaş yönetimi ve ordu örgütlenmesi konularında sürdürdüğü çözümlemelerini yetkin bir biçimde kullandı. Bundan böyle Marx'ın ailesi kendisine "General" takma adını yakıştırdı. 1863'ün şubatında sevgilisi Mary Burns öldü. Engels, bir süre sonra, Mary'nin kızkardeşi Lizzy ile yaşamaya başladı.

1864 Eylül'ünde, Marx'ın önemli katkısıyla, Londra'da *International Workers' Association* ("Uluslararsı Emekçiler Derneği" - "Enternasyonal") kuruldu. Engels'le Marx bu örgüt içinde ödünsüz mücadele vermeye kararlıydılar. Özellikle ulusların özgürlüğü ve özerkliği konusunda Proudhoncu çevrelerin ilgisizliğini eleştiriyorlardı. 1867 Eylül'ünde *Kapital*'in birinci kitabı yayınlandı; tamamlanmasını büyük bir sabırsızlıkla beklediği bu kitap üzerine Engels övgü dolu tanıtma yazıları yayınladı.

Engels 1869 yılında tekstil fabrikasındaki işinden, yüklü bir tazminatla ayrıldı; bundan sonra yaşamının tümünü bilime ve devrime adayacaktı. Bir yıl sonra Enternasyonal'ın Genel Yönetim Kurulu'na seçildi. 1871 Mart'ında Paris'te gerçekleşen *Commune* devrimi, Marx'la Engels'in büyük ilgisini çekti. Marx *Der Bürgerkrieg in Frankreich* [Fransa'da İç Savaş] adlı sentetik çalışmasını kaleme aldı; Engels ise Enternasyonal'ın Yönetim Kurulu için *Commune* üzerine bir rapor hazırladı. Bu çözümlemelerde iki düşünür, soruşturmalarını, özellikle "karşı devrim" kavramı üzerinde yoğunlaştırdılar. Engels, Enternasyonal'ın Belçika, İtalya, İspanya temsilciliklerine atandı. İspanyol devrimcileriyle yakın ilişki kurdu, *Emancipación* dergisinde yazılar yayınladı. Marx'la Engels, bir yandan da, o sıralarda örgüt içinde hayli yankı uyandıran Bakunin'in, gerici ve suikastçı olarak niteledikleri tezlerini çürütmeye çalıştılar. 1873'te, Bakunin yanlılarının sürekli kışkırtmaları karşısında, Lafargue'ı da yanlarına katarak *Ein Complot gegen die Internationale Arbeiter-Association* ("Uluslararası Emekçiler Derneğine Karşı Komplo") adlı manifestoyu yayınladılar. Aynı yıl yayınladığı *Zur Wohnungsfrage* [Konut Sorunu Üzerine] adlı soruşturmasında Engels, kimi "iyiliksever" burjuva düşünürlerinin idealizmini hicvetti. Bir yıl sonra, kırsal yörelerin emekçilerinin işçi sınıfı içine alınması gerekliliği tezini geliştirdi. *Flüchtlingsliteratur* ("Sığınmacılarla İlgili Yazılar") genel başlığıyla yayınladığı incelemelerde ulusalcı önyargılara karşı çıktı. Enternasyonal, 1876 yılında resmî olarak dağıtıldı. Bir yıl sonra Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [Sayın Eugen Dühring'in Bilimi Altüst Eden Devrimi] adlı ünlü yapıtını yayınladı. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu yapıt, ileride "Marksizm" deyimiyle adlandırılacak öğretinin felsefî, ekonomik ve siyasal ilkelerini düzenli ve anlaşılır bir biçimde sunmayı amaçlıyordu. 1878'de, Lizzy Burns öldü. Avrupa'nın birçok ülkesinde komünist partileri kurulmaktaydı. Engels bu kuruluşlarda etkin rol oynadı.

1883'ün ocağında Marx'ın kızı Jenny, geride beş öksüz bırakarak yaşamdan ayrıldı. Marx'ın sağlığı son derece kötülemiş, karısı

da ölmüş olduğu için, bu çocukların bakımını da bir kez daha Engels yüklendi. Aynı yılın 14 Mayıs'ında Marx yaşamdan çekildi. Engels Marx'ın ölümünden sonra kendi yaşamının sonuna değin, arkadaşının geride bıraktığı dolaplar dolusu el yazmalarını, hayranlık uyandırıcı bir inanç, sevgi ve sabırla deşifre edip (Marx'ın el yazısı son derece okunaksızdı) düzene sokarak yayınlama görevini yüklendi. Bir yandan da, kendi kuramsal çalışmaları yeni bir ivme kazandı.

1884'te, Marksist öğretinin, insan toplumunun evrimi ve devlet kuramı üzerine antropolojik varsayımlarını içeren *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* [Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni] adlı çalışmasını yayınladı. 1885 yılı *Dialektik der Natur* [Doğanın Diyalektiği] adlı felsefî soruşturmasının ana bölümünün yazıldığı yıl oldu. Engels'in diyalektik yöntem üzerine uzun zamandır geliştirdiği gözlemleri içeren, düşünürün özellikle önem verdiği bu inceleme, ölümünden sonra, 1925'te Rusya'da yayınlandı. Aynı yıl, Marx'ın notlarından hareketle *Das Kapital*'in ikinci kitabını, *Der Zirkulationsprozess des Kapitals* [Sermayenin Dolaşım Süreci] başlığıyla yayınladı. 1886 yılında *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu] adlı, Feuerbahçı materyalizmin sınırlarını gösteren ve Marksizmin genel bir özetini sunan yapıtını yayınladı.

Avrupa'da çeşitli işçi partilerinin yöneticileriyle sıkı ilişkilerini sürdürüyor, Marx'ın yabancı dillerde yayınlanan yapıtlarının denetimiyle de yakından ilgileniyordu. 1887'de Balkanlar'da yaşanan çalkantılar üzerine eğilerek, Rusya, Fransa, İngiltere, Osmanlı İmparatorluğu gibi büyük güçlerin bu bölgedeki çıkarlarını inceledi; bu güçler arasında yakın zamanda ortaya çıkabilecek büyük bir çatışmanın ne gibi sonuçlar doğurabileceğini kestirmeye çalıştı. Bu incelemeler, bir anlamda, Birinci Dünya Savaşı'nın habercisi niteliğindeydi. Aynı yıl *Das Kapital*'in birinci kitabının İngilizce baskısını gerçekleştirdi. Bir yıl sonra, dinlenmek için Amerika'ya gitti; bu ülkeyi "burjuvazinin vaad edilmiş toprağı" olarak adlandırdı.

1889'da Paris'te, 20 ülkenin sosyalist partilerinin temsilcilerinin katılımıyla bir toplantı düzenlendi. Engels'in ısrarlı teşvikleriyle düzenlenen bu toplantı, İkinci Enternasyonal'in doğumunu ilân ediyordu. İşte bu tarihten sonra Engels'in sağlığı ciddî biçimde bozulmaya başladı. O, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde sosyalist partilerin düzenledikleri toplantılara katılmayı sürdürdüyse de, yayın etkinlikleri ve kuramsal çalışmaları giderek yavaşladı. Amerika'daki başkanlık seçimleriyle ilgili kaleme aldığı bir yazıda, "tekelci kapitalizm" kavramına yeni kuramsal katkılarda bulundu. 1894 yılında Rusya'daki toplumsal ilişkiler üzerine kaleme aldığı bir metinde, Rusya'nın geleneksel komünü (*mir*) temelinde bir sosyalist devrim beklentisinin ütopyadan öteye gidemeyeceği, bu geleneksel kuruma devrimci bir devinim sağlayabilecek gücün ancak Avrupa proletaryası olduğu tezini geliştirdi. Bu tez, bir bakıma, Marx'la Engels'in 1880'li yıllarda Rusya komününün taşıdığı devrimsel potansiyel üzerine paylaştıkları umuda ters düşüyordu. Engels, son yıllarında, gençliğinde İngiliz işçi sınıfı üzerine gerçekleştirdiği incelemede vardığı inanca geri dönüyordu: Sosyalist devrimin olanaklılık koşulları yalnızca Avrupa'da gerçekleşmişti; dolayısıyla Avrupa'nın dışında, Avrupa'dan bağımsız bir sosyalist devrim olanaksızdı. Gene aynı yıl, *Die Bauernfrage in Frankreich und Deutschland* [Fransa ve Almanya'da Köylü Sorunu] adlı metni yayınladı. Burada, önceden beri savunduğu, kırsal kesimin emekçileriyle endüstri emekçilerinin birleşmesinin hayatî önemini yeniden dile getirdi. Ayrıca *Zur Geschichte der Urchristentums* [İlkel Hristiyanlığın Tarihi Üzerine] adlı bir çalışma kaleme aldı, ancak tamamlayamadı. 1895'te *Das Kapital*'in üçüncü kitabını *Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* [Kapitalist Üretim Sürecinin Bütünü] başlığıyla yayınladı. Engels, 5 Ağustos 1895 günü hayata gözlerini kapadı.

Ekonomi Politik

Engels'in ekonomi alanında ilk kuramsal çalışması olan *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* [Ekonomi Politiğin Eleştirisine Bir Taslak] ekonomi politiğin sert ve ödünsüz bir eleştirisini içerir. 1840'lı yıllarda, Avrupa'nın sol çevrelerinde, iktisat kuramcılarını, özellikle de Adam Smith'in geleneğinde konumlanan klâsik iktisatçıları hedef alan şiddetli eleştirilere rastlamak olağandır.

Fransa'da Saint-Simon ve Saint-Simoncular, Fourier, Proudhon, İngiletere'de Owen, "Ricardocu sosyalistler" diye tanınan öbek, ekonomi politik alanında geliştirilen kuramların, modern liberal sistemi yöneten ilkelerin kavramlaştırılmasından başka bir şey olmadığını, dolayısıyla ekonomi politiğin, son çözümlemede, yabancılaşmış bir dünyanın bilimi olmayı amaçladığı ölçüde, bu dünyayla suç ortaklığına girdiğini savunurlar. Söz konusu "suç ortaklığı" teması Engels'in metninde de ısrarlı bir biçimde vurgulanır. Gerçekten de, Engels'e göre, ekonomi politik mutlak serbest ticareti dolayısıyla tam rekabeti savunan bir öğretidir. Bu yüzden "ikiyüzlülüğün (*Heuchelei*), ahlâksızlığın ve tutarsızlığın" simgesi görünümüyle ortaya çıkar ve "her alanda insan özgürlüğünün karşısına dikilir" (Engels 1844: 38). Bu öğreti, Adam Smith'in *Wealth of Nations* [Ulusların Zenginliği] adlı kitabı üzerine inşa edilmiştir ve iktisatçılar Smith'ten kalkarak günümüze yaklaştıkça, dürüstlükten (*Ehrlichkeit*) biraz daha uzaklaşırlar; nitekim, Ricardo Smith'ten, Mc Culloch ile Mill, Ricardo'dan daha suçludurlar (*schuldig*) (Engels 1844: 40).

Kendilerini "liberal" sıfatıyla tanıtan, insancıl bir dünya görüşünü paylaştıklarını iddia eden modern iktisatçılar, aslında, despotizmini eleştirdikleri merkantilist sistemden daha despotik, daha "barbar" bir dünyanın oluşmasına hizmet ederler. Serbest ticaret rejiminin, mutlak rekabetin geliştiği her yerde toplum korkunç, dayanılmaz bir eşitsizliğin kurbanı olur: "İngilizlerin 'ulusal zenginliği' (*Nationalreichtum*) çok büyüktür; ancak güneş altında en yoksul halk da gene onlardır" (Engels 1844: 42). Liberal sistem geliştikçe bu sistemin barbarlığı (*Barberei*) daha bir belirginleşecek, su yüzüne çıkacaktır. Çünkü liberal iktisatçıların bilincine varamadığı bir süreç, serbest ticareti ya da tam rekabeti, zorunlu olarak, tekelciliğe sürükleyecektir. Modern toplumun temel çelişkisi burada yatar. Üretim geliştikçe, iktisadî büyüme arttıkça, ekonomik etkinlikler az sayıda elde toplanacak, bu yoğunlaşma süreci boyunca pazar ekonomisinin serüveni, ister istemez, tekelcilikte son bulacaktır. Başka bir deyimle, serbest ticaretin ya da tam rekabetin tarihsel devinimi, kendisinin tam karşıtı bir uğrakta, tekelcilikte, yolunu tamamlayacaktır.

Bu çözümlemelerin Hegel'in felsefesiyle yoğrulmuş bir bilincin kaleminden çıkması hiç şaşırtıcı değildir, elbette. İktisat kuramcılarının metinleri özgürlük, özerklik, insancıllık, öznel irade, birey haklarına saygı gibi yüce kavramlarla donanmıştır. Oysa modern toplumun gerçeğine yakından bakıldığında, bu toplum, antik kölelik gibi açık seçik görülmeyen ancak özünde daha acımasız bir köleliğin hüküm sürdüğü bir toplum görünümüyle karşımıza çıkar. Kapitalizmin doğurduğu kölelik, antik kölelikten daha insafsızdır; çünkü antik kölelikte efendi, en azından kölenin hayatta kalmasını sağlayacak koşulları karşılamakla yükümlüdür; oysa modern sistemin işçisi tek başına bırakılmış, her türlü dayanışmadan koparılmış bir kişidir. Dolayısıyla, modern ekonominin "insancıllığı" göstermelik, ikiyüzlü bir insancıllıktır. Üstü biraz kazındığında, altta özel mülkiyetin ahlâkından başka bir şey olmadığı görülür.

Liberal sistemin bir direği serbest ticaret ya da rekabetse, ötekisi özel mülkiyettir. Ekonomi politik özel mülkiyete kişinin en kutsal haklarından biri gözüyle bakar; özgürlüğün gerçek, etkin bir biçimde kullanım koşulunun özel mülkiyette yattığına inanır. Kişi özel mülkiyetleri sayesinde özerk bir özneye dönüşür, başkasının iradesine bağımlı olmaktan kurtulur. Oysa liberal sistemin gelişmesiyle, rekabetin başına gelen özel mülkiyetin de başına gelir. Özel mülkiyetin gelişme süreci, Engels'e göre, özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla son bulacaktır. Nitekim, toplumun tüm varlığı tek elde toplandığında, toplumun emekçileri her türlü mülkiyetten, özellikle üretim araçlarının mülkiyetinden yoksun kalmış olacaklardır. Örneğin, İngiltere gibi serbest ticaretin çok geliştiği toplumlarda, emekçiler, proletarya kimliğiyle, başka bir deyimle, her türlü mülkiyetten soyutlanmış bireyler kümesi kimliğiyle karşımıza çıkarlar. İktisat kuramcıları modern dünyanın bu temel çelişkisini göremedikleri, başka bir deyimle diyalektik devinimin mantığını aslâ kavrayamadıkları için, savundukları sistemin gelişmesiyle bu sistemi yöneten temel ilkelerin nasıl yok edildiğini anlayamazlar. Rekabet de, özel mülkiyet de zamanla yok olmaya mahkûmdur.

Engels Adam Smith'i "iktisadın Luther"i (*der ökonomische Luther*, Engels 1844: 44) diye adlandırır - bilindiği gibi Smith protestandı.

Luther gibi Smith de kendisinden önceki sistemi kararlılıkla eleştirir. Bireyi hiçe sayan, büyümeyi, zenginleşmeyi yalnızca devleti güçlendirdiği ölçüde destekleyen merkantilist sistemin karşısına, özel teşebbüsü, serbest ticareti çıkarır. Kişiler özgür bırakıldıkları, kendi çıkarları doğrultusunda hareket edebildikleri durumda, yani serbest ticaret ve özel mülkiyet ilkeleri etkin kılındığında, özel çıkarla genel çıkar *kendiliklerinden, bir dış müdahaleye gerek kalmadan* örtüşecek, uyuşacaktır. Oysa modern toplumun gerçeğine yakından bakıldığında gözlemlenen, özel çıkarla genel çıkarın giderek örtüşmesi değil, tam tersine çatışmasıdır. Mülkiyet konusunu ele alalım: Kişisel düzeyde her şeyi elde etme, her şeye sahip olma özel çıkara uygun düşer; oysa toplum düzeyinde genel çıkar herkesin üretilen varlıktan eşit pay almasını öngörür. Aynı şekilde, rekabet alanına bakacak olursak, kişisel düzeyde herkesin tekeli arzuladığını, dolayısıyla tekelin özel çıkara uygun düştüğünü, oysa toplumsal düzeyde genel çıkarın sağlanması için tekelin önlenmesi gerektiğini görürüz (Engels 1844: 74). Bu temel çelişki (*Widerspruch*), modern liberal sistemin toplumun ne denli zararına işlediğinin kanıtıdır.

Engels'in, incelemesinde açık olarak belirtmese de, 19. yüzyılın ilk yarısında İngiliz sosyalist hareketinin en önemli kişiliği Robert Owen'ın klâsik iktisatçılara yönelttiği eleştirilerden esinlendiği söylenebilir. Manchester'de bulunduğu yıllarda Owen'ın tezleri emekçi çevrelerde kuşkusuz çok rağbetteydi. Owen, gerek kuramsal çözümlemelerinde olsun (özellikle *Report to the Country of Lanark* (1820) adlı bildirisinde), gerekse 1830'lu yıllarda serbest ticaret sisteminin yerine koymaya çalıştığı *National Equitable Labour Exchange* adlı emeğe dayalı mübadele sistemi çerçevesinde olsun, iktisadî ürünlerin değişim değerlerinin *para* birimiyle değil *emek* birimiyle ölçülmesi gerektiği tezini savunur. İlk adımda bu tez, klâsik iktisatçıların, örneğin Ricardo'nun görüşüne aslâ aykırı düşmez. Ricardo da, bir nesnenin değişim değerini, o nesnenin üretimi için gerekli emek miktarının belirlediğini söyler. Ancak, Owen'a göre, klâsik iktisadın bu temel ilkesi, henüz lâfta kalmakta, hayata geçirilmemektedir. Bu ilkenin hayata geçirilmesi ise, alım satımda ölçü biriminin gerçekten emek olarak kabul edilmesine, paranın ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Emek hak ettiği -iktisatçıların da teslim ettiği- saygınlığa ulaşmalı, her türlü değerin ölçüsü olma saygınlığını kazanmalıdır. Kuramda gözlemlenen hakikat gerçek yaşamda da etkin kılınmalıdır.

Owen'ın bu gözlemi, 19. yüzyılın ilk yarısında yeşeren sosyalist hareketlerin hemen hepsinin paylaştığı bir gözlemdir. Owen, bu tezden kalkarak, üç temel üretim faktörü olarak kabul edilen emek, sermaye ve toprak faktörleri içinde, temel faktörün emek olduğunu vurgular. Dolayısıyla, gerek toprağın geliri rant, gerekse sermayenin geliri kâr, emeğin yarattığı değerin parçalarıdır. Bu demektir ki, kâr olsun rant olsun, son çözümlemede, emeğin hakkının bir bölümünün (çok büyük bir bölümünün) *gasp* edilmesidir. Kapitalistin de, toprak ağasının da işledikleri hırsızlığın bilincine varılması, dolayısıyla "ekmediği yerde biçmek" isteyen (*ernten, wo er nicht gesäet hat* - Engels 1844: 78) bu iki asalağın devreden çıkarılması, ulus çapında üretilen varlığın tümünün gerçek üreticiye, yani emeğe geri dönmesinin sağlanması zamanı gelmiştir.

Her ne kadar konuyu bu açıklıkta dile getirmese de, Engels, *Taslak*'da, kârla rantın varoluş nedenlerinin özel mülkiyette yattığını, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasıyla kârın da rantın da yok olacağını, emeğin kendi yarattığı değere, meşru hakkına, hiçbir gasp'a ya da hırsızlığa meydan vermeden, tümüyle kavuşacağını savunur (Engels 1844: 70). Owen'ın çözümlemelerinde ve Engels'in gözlemlerinde, ileride Marx'ın temel sorunsallarından biri olacak "emek-değer" sorunsalının bir ifadesini buluruz. Her ne kadar emek-değer kuramının bu versiyonu, Ricardo'nun kuramına bakarak, birbirinden kesinlikle ayrılması gereken iki kavramı, değerin *ölçümü* kavramıyla değerin *yaratımı* kavramını affedilmez biçimde birbirine karıştırıyorsa da (bu karıştırma, Owen'ın alış veriş düzeninde gerçekleştirmeye çalıştığı reformun kısa zamanda iflâsla sonuçlanmasının nedenlerinden birini oluşturur), Marx'ı 1850'li yıllarda çok yakından ilgilendirmiştir.

Engels, *Taslak*'da, Smith'ten çok Malthus'e yüklenir (Engels 1844: 83 sq.). Bilindiği gibi Malthus, *An Essay on the Principle of Population* [Nüfus İlkesi üzerine Bir Deneme, 1798] adlı ünlü yapıtında, son derece tedirgin

edici bir nüfus kuramı geliştirir. Beslenme ürünlerinin eşartanlı bir diziye (*aritlımetic progression*) göre artma eğilimi gösterdiğini, nüfusun ise eşçarpanlı bir diziye (*geometric progression*) uyarak arttığını savunur. Bu demektir ki, eğer önlem alınmazsa, çok kısa zamanda, bir yüzyıl içinde, nüfus miktarıyla beslenme ürünleri miktarı arasında 16 ya 4 oranında bir dengesizlik doğacak, yok edici güçlerin devreye girmesiyle (savaşlar, açlık, sefalet, vb.) nüfus miktarı, bu miktarı yaşatabilecek beslenme ürünleri miktarına, insanlar istesin istemesin, zorla düşürülecektir. Malthus, acımasız bir biçimde, "kendisini besleyemeyecek ailede dünyaya gelen insana, doğanın sofrasında yer yoktur; kısa zamanda dünyadan çekilip gitmesi gerekir" der. Engels'in gözünde, Malthus'ün nüfus kuramı, ekonomi politiğin en çirkin, en iğrenç yüzünü yansıtır. Büyük ölçüde haklı olarak, insanlığın ulaştığı üretim gücünün sonsuza uzanabileceğini, "sermaye, emek ve bilimin kullanımıyla toprağın verim gücünün sonsuz artırılabileceği"ni (Engels 1844: 83) savunur. Beslenme konusunda sorun *üretim* sorunu değil, Malthus'ün, kurulu düzene dokunmamak için, aslâ incelemek ve eleştirmek istemediği bir sorun olarak, *paylaşım* sorunudur. Günümüzün dünyası, teknolojinin ve bilimin baş döndürücü gelişmesiyle, Engels'in bu konuda ne denli haklı olduğunu kanıtlamaktadır. Günümüzde dünya nüfusu Malthus'ün kesinlikle imkânsız olarak gördüğü düzeylere ulaşmıştır. Dolayısıyla, günümüzde karşılaşılan beslenme sorunları, güçlüklerin üretim yetersizliğinden değil, dağıtım ve paylaşım düzeneklerinin gereksinimleri karşılayacak biçimde işletilememesinden kaynaklandığını açıkça göstermektedir. Aslında Malthus'ün nüfus kuramı, yakından incelendiğinde, nüfus artışı ile beslenme ürünleri artışı arasında gözlemlediği matematiksel bakışımsızlığın, hiçbir somut veriye dayanmayan bir gözlem, temelsiz bir varsayım olduğu görülür. Tek kuramsal dayanağı, klâsik iktisatçıların mutlak geçerliliğini itirazsız kabul ettikleri, "azalan verimler yasası"dır (*law of diminishing returns*). İleride göreceğimiz gibi, bilimsel gelişmenin sonsuzluğuna olan sarsılmaz inançları sayesinde, Engels de Marx da, söz konusu yasanın sözde mutlak geçerliliğine doğru mesafe alabilmişlerdir.

1885 yılında, entelektüel yaşamının bir değerlendirmesini yaparken, Engels Manchester'de geçirdiği yıllarla ilgili şunları söyler: "Manchester'de, tarihçilerin o güne değin hiç bir etkin rol tanımadıkları, hatta bir anlamda küçümsedikleri iktisadî gerçekle, denilebilirse, burun buruna geldim. Oysa iktisadî gerçek, en azından modern dünyada, belirleyici bir tarihsel etmen görevini yükleniyor, günün sınıf çatışmalarını doğuruyor ve bu çatışmalar, büyük endüstrinin itkisiyle ileri gelişme gösterdikleri ülkelerde, özellikle İngiltere'de, partilerin oluşumunda, dolayısıyla ülkelerin tüm siyasal tarihlerinin oluşumunda baş rolü oynuyorlar". (Engels 1885: 582). Genç yaşta endüstrinin en ileri gittiği ülkeye giden bir solcu Hegelci'nin bu deneyimi, ekonomi politikle neden o denli tutkuyla ilgilendiğini açıklıyor. İleride Marx'ın ünlü bir deyimle dile getireceği gibi, Engels, 1840'larda, "sivil toplumun anatomisinin ekonomi politikte aranması gerektiği"nin (Marx 1859: 8) bilincine varmıştır denilebilir ve yukarıda değindiğimiz gibi, bu bilince Marx'tan önce varıp, arkadaşını bu bilim dalıyla yakından ilgilenmeye, o itmiştir. Bununla birlikte Engels'in, genç Marx'ın, büyük ölçüde de Marksist akımın ekonomi politikle ilişkisi karmaşık, çelişkili, çapraşık ve değişik anlamlara çekilebilecek bir özellik gösterir. Bunun nedeni, ekonomi politiğin diyalektik bakış açısıyla okunup eleştirilmesinde aranmalıdır.

Ancak diyalektik konusuna geçmeden önce, Manchester'de devşirdiği kuramsal ve pratik verilerden hareketle Almanya'ya dönüşünde kaleme alacağı önemli yapıt, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu, 1845], üzerine de birkaç söz söylemek gerekir. Bu yapıt, *Taslak*'tan çok daha kapsamlı ve derinlemesine sürdürülmüş bir inceleme sergiler. İngiltere'deki işçi sınıfının yaşam koşulları üzerine çeşitli kentlerde sürdürdüğü ince, nesnel, sabırlı araştırmalar temelinde inşa edilen bu yapıt, iktisat tarihinin temel yapıtlarından biridir. Engels kitabında, üstün araştırmacı niteliğini, hem kuramsal düzeyde başvurulan kaynakçanın tutarlılığı açısından, hem de alan çalışmasının gerektirdiği sabırlı somut bilgi devşirme tekniklerinin kullanılışı açısından bütünüyle kanıtlar. Modern liberal sistemin, gerçek üreticilerin yaşam koşullarında ne korkunç bir sefalet doğurduğunu

ortaya koyar. Kitabın Fransızca çevirisine bir *Önsöz* yazan yetkin İngiliz tarihçisi E. J. Hobsbawm, Engels'in başvurduğu kaynakçanın her açıdan yeterli olduğunu vurgular (Hobsbawm 1975: 19). Engels bu incelemesinde, somut verilerden yola çıkarak yalnızca işçi sınıfın yaşam koşullarını betimlemekle yetinmez; aynı zamanda kapitalist sistemin evrimi üzerine de bir çözümleme geliştirir. Marx, ilerideki çalışmalarında, söz konusu verileri, kendi iktisadî kuramını, kimi temellendirmek, kimi örneklendirmek için yoğun biçimde kullanacaktır.

Diyalektik sorunu

Engels'e göre, 15. yüzyılın ikinci yarısından 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanan, Rönesans ve Reform akımlarını da kapsayan evre modern tarihin biçimlendiği evredir. Bu evre boyunca düşünce etkinliğinin her alanında belirleyici, çağ açıcı buluşlar, icatlar, keşifler gerçekleştirilir. Engels söz konusu evrenin bu yoğun bilimsel, sanatsal ve felsefî etkinliğini, *Dialektik der Natur* [Doğanın Diyalektiği] adlı yapıtında ayrıntılı bir biçimde anlatır. Özellikle doğa bilimleri alanında gerçekleştirilen ilerlemeler üzerinde durur. Antik dünyanın doğa bilimlerine oranla adı geçen evrenin doğa bilimlerinin ne denli yetkin, derin, sağlam, kesin, devrimci olduğunu vurgular. Rönesans ve sonrasının bilimsel etkinliğinin antik dünyanın bilimsel etkinliğini kesin olarak aştığına şüphe yoktur. Ancak bilgi düzeyinde ulaşılan bu yetkinlik, bu devrimci atılım genel doğa anlayışı ya da doğa felsefesi düzeyinde varlığını sürdüremez.

18. yüzyılın ikinci yarısına değin bilginlerin doğayı algılayış tarzları antik dünyanın doğa tasarımının berisinde kalır. Eski Yunan filozoflarının gözünde doğa, özünden, "gelişmiş" (*Entwickeltes*), "oluşmuş" (*Gewordenes*) bir gerçekliktir. Oysa incelenen evrenin bilginleri doğaya "kemikleşmiş" (*Verknöchertes*), "değişmez", "durağan" (*Unwandelbares*) bir gerçeklik gözüyle bakarlar. Doğayı devindiren gücün, kaçınılmaz olarak, dışarıdan gelecek bir ivme, "bir dış itiş" (*einen Anstoss von aussen*) olacağını düşünürler (Engels 1883-1885: 315). Kısaca Kant'ın 1755'te yayınladığı *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [*Evrensel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı*] adlı çalışmasına değin (Engels 1883-1885: 316), "doğanın mutlak değişmezliği" (*Unveränderlichkeit der Natur*) (Engels 1883-1885: 314) anlayışı doğa bilimlerine egemen olmuştur. Kant'ın sözü edilen soruşturmasıyla, "dünya ve tüm güneş sistemi zaman içinde *varlaşan* (*etwas im Verlauf der Zeit Gewordenes*) bir şey olarak ortaya çık[ar]" (Engels 1883-1885: 316; Türkçe çeviri, s. 37). Bu temel gözlemden yola çıkarak modern dünyanın doğa anlayışı, yani "doğanın salt *varolmadığı* (*die Natur nicht ist*), ama *varlaştığı* (*wird*) ve sonra *öldüğü* (*vergeht*)" anlayışı giderek benimsenir (Engels 1883-1885: 317; Türkçe çeviri, s. 38).

Engels'in gözünde diyalektik, bu doğa anlayışını olanaklı kılan bakış açısıdır. Buna göre, diyalektik durma, kemikleşme, fosilleşme nedir bilmeyen, baştan sona, durmaksızın, *dönüşüm* (*Umgestaltung*), *devinim, hareket* (*Bewegung*) *hâlinde* olan doğa tasarımına dayanır. Doğanın tümünü akan bir su, hiçbir parçasının evrensel devinimden koparak tek başına, salt özgün yasalarıyla varolamadığı bir bütün olarak düşünmek gerekir: "Doğanın tümü, sonsuz bir akım, çevrimsel bir gidiş (devridaim) (*in ewigem Fluss und Kreislauf*) içinde devinir" (Engels 1883-1885: 320; Türkçe çeviri s.42). Bu yüzden Engels, diyalektiği, "iç bağıntıların bilimi" (*Wissenschaft von den Zusammenhängen*) terimiyle tanımlar (Engels 1883-1885: 348; Türkçe çeviri, s. 74) ve onu metafiziğin karşısına çıkarır. Metafizik, son çözümlemede, olguları, dışarıdan getirilen ilkeler ya da yasalarla (dinle, aşkın irade, Ruh veya çeşitli efsanelerle) açıklama çabasıdır.

Diyalektik ise, olguların tümünün dışında bir gerçeklik, güç, ilke, irade tanımaz. Bir bütünün öğeleri olarak olgular yasalarını kendi içlerinde türetirler, kendi aralarında kesintisiz iletişim hâlindedirler. Ancak bu iç içelik, bütünün saf uyum hâlinde varolan bir gerçeklik olduğu anlamına gelmez. Bütün, uyumla uyumsuzluğu birlikte içerir; öğeler birbirlerini hem tamamlarlar hem yadsırlar. Diyalektik, olumluyla olumsuzun birlikte kavranılması, birlikte düşünülmesi, bu iki nitelik arasında bir neden-sonuç ilişkisi, bir öncelik-sonralık ilişkisi varsaymamak demektir. Bu tür bir bakış açısı, doğallıkla, bütünü, akan yani hareket hâlinde, devinen bir gerçeklik olarak tasarlayabilir ancak. Hareket hâlinde olma, akma tasarımı ise, doğanın -ve son çözümlemede doğanın bir

parçası olan insan olgusunun- *tarihsel* bir gerçeklik, tarih içinde oluşan bir gerçeklik biçiminde tasarlanmasını gerektirir. Sonsuz akım içinde olgular, durmaksızın, *varlaşır* ve *yok olur*. Bu demektir ki doğa dur durak bilmez bir *üretim* sürecidir. Tarihsellik kavramı zorunlu olarak *üretim* kavramını içerir. İnsan doğanın bir parçası olduğu ölçüde, insan gerçeği de, özünden, tarihseldir. Başka bir deyimle, insan gerçeği de kendini durmaksızın üreten, yaratan bir gerçektir. Bu yüzden *emek* insanın en özgün boyutudur. Öyle ki, ekonomi politikçiler gibi "emek bütün zenginliklerin kaynağıdır" demek yeterli olmaz; "emek insanın kendisini yaratmasıdır" ([*die Arbeit*] *hat den Menschen selbst geschaffen*) demek gerekir (ibid. "Maymundan İnsana Geçişte (*Menschwerdung*) Emeğin Rolü", s. 444 sq.).

Engels'in benimsediği diyalektik anlayışı, büyük ölçüde, Hegel'in felsefesinden esinlenir. Ancak Engels, öteki "solcu genç Hegelciler" gibi, Hegel'in metafizikten kurtulamadığını, idealizmi aşamadığını savunur. Hegel, son çözümlemede, maddeyi, gerçek olguyu, düşüncenin, *idea*'nın boyunduruğuna sokar, gerçek olgulara *Ruh*'un (*Geist*) ortaya çıkma, kendini gösterme biçimleri, *Ruh*'un tezahürleri (*Gestalt*) gözüyle bakar. Bu yüzden, daha sonra, Sovyetler Birliği Bilim Akademisi çevrelerinde, Engels'in tasarladığı diyalektik tarzına "diyalektik materyalizm" tanımı yakıştırılmıştır (*Dağanın Diyalektiği* yapıtının, Engels'in ölümünden sonra, Rusya'da, düşünürün geride bıraktığı ve uzun bir süre içinde kaleme aldığı değişik yazı ve makalelerden oluşturulduğunu unutmamak gerekir). Bu tanım, Marx ile Engels'in çağdaş okunma ve yorumlarında şiddetli tartışmalara yol açmış, özellikle Fransa'da Louis Althusser, mekanik ve dogmatik bir yaklaşımla Hegel'in "Ruh"unun yerine "Madde"yi koyan bu tutumu sert dille eleştirmiştir (Althusser 1984-88: 31). Althusser'e göre, "diyalektik materyalizm" tanımı, materyalizmin, tutucu giderek baskıcı bir dünya görüşüne dönüşmesine neden olmuştur. Yukarıda da görüldüğü gibi, Engels'in gözünde Diyalektik, Metafizik'in karşıtıdır; "diyalektik materyalizm"in geliştirildiği düşünsel bağlamda, bu karşıtlık, "Bilim"in "İdeoloji"nin karşıtı biçiminde algılanmasına ve uygulanmasına neden olmuştur. Bilindiği gibi, bu katı karşıtlık, Stalin'in baskıcı dünyasında, materyalist diyalektik ya da bilim adına, resmî öğretiye -yani iktidarı elinde tutan gücün çıkarlarına ve dünya görüşüne- karşı gelen her türlü felsefî, bilimsel, sanatsal ve siyasal tutumun tasfiye edilmesini haklı kılan bir kanıt olarak kullanılmıştır. Bir çok bilim dalı (örneğin genetik, psikanaliz), birçok sanat akımı, diyalektik materyalizmin taleplerine cevap vermediği iddiasıyla dışlanmış, hor görülmüş, yasaklanmıştır. Bu bağlamda, *Doğanın Diyalektiği*, Marksist gelenek içinde, "bilimci" tutumları besleyen yapıtların en önemlisini oluşturur.

"Bilimcilik" sözcüğünden şunu anlıyoruz: "Bilim" ya da "bilimsel" olduğu ilân edilen *özel* bir dünya görüşünün, genel kanının bilime yakıştırdığı olumlu nitelikleri (hakikat, nesnellik, yansızlık, nesnel deneyle ispatlanmış olma, şüpheden arınmışlık, eleştirilemezlik, vb) sahiplenerek ve genel kanının bilime beslediği sarsılmaz güvenin desteğinden yararlanarak kendini meşrulaştırması ve bu yolla, sözü edilen özel dünya görüşünün öteki dünya görüşleri üzerinde egemenlik kurması. Materyalizmin bilimcilik ideolojisine dönüşmesini önlemek için Althusser "rastlantısal materyalizm" (*matérialisme aléatoire*) kavramını önerir (Althusser 1984-88: 34). Bu kavram, geleceği açık tutan, tarihi tutarlı mantıkların yönettiği zorunlu bir süreç olarak değil, "öznesiz bir süreç", aşkın bir iradenin yani bir öznenin plânlayıp programlamadığı, gelişimi boyunca hiç beklenmedik, öngörülmemiş olguların ortaya çıkabileceği önü açık bir süreç olarak tasarlayan bir kavramdır. Rastlantısal materyalizm, büyük ölçüde, Darwinci bir bakış açısını, her türlü aşkın iradenin müdahalesinden arınmış bir bakış açısını içerir. Yakından bakıldığında, Engels, soruşturmasının birçok yerinde, rastlantısal materyalizmin kaygılarına yakın kaygılar paylaşır. Örneğin Darwin'in "çağ oluşturan yapıtı" (*das epochemachende Werk*) üzerine geliştirdiği çözümlemelerde; diyalektiği salt devinim, başlangıcı ve sonu olmayan, önceden belirlenmiş bir mantığın yönetmediği, her an beklenmedik yeniliklere, şaşırtıcı olgulara açık, gelişim yasalarını kendi dışında aşkın bir öznenin iradesine borçlu olmayan, durmaksızın değişim ve dönüşüm hâlinde bir süreç biçiminde tanımladığı bölümlerde; yalnızca yer değiştirmekle, nicel deği-

şimlerle yetinmeyip nitel dönüşümlere açık madde kavramını geliştirdiğinde; devinimin yok olmazlığı ilkesini benimsediğinde; devinim sürecine, değer yargılarıyla yaklaşıp, iyi kötü, olumlu olumsuz ayırımlarını devreye sokarak, gerçeğin bir durumuyla başka bir durumu arasında niteliksel ayırımlar yapmaktan kaçındığında, "rastlantısal materyalizm"e yakın bir konum sergiler (bkz. ibid., "Giriş", s. 325 sq.; "Devinimin temel biçimleri" s. 354-369).

Ancak Engels, bilimciliğin sirenlerine direnememiş, bilim üzerine, birtakım hakikatleri içeren genellemeleri, yukarılardan dile getirme tutkusuna gem vuramamıştır. Diyalektiğin, yasalarını kendi içinde üretip uyguladığı bir devinim olduğu gözleminin, düşünüre, söz konusu yasaları dışarıdan bulgulayıp devinimden soyutlayarak kesin formüllerle tanımlama girişimini yasaklaması gerektiğini görmek istememiş, "diyalektiğin yasaları"nın dökümünü yapmaya girişmiştir. Oysa bu tür bir girişimin, düşünürü, ister istemez, aşkın özne konumuna sürükleyeceği kesindir. Diyalektiğin yasalarını dile getiren bilimsel irade, bu yasaların bilgisiyle, neyin diyalektik olup neyin olmadığını bildirme hakkını, dolayısıyla gerçeği yönetme hakkını elde eder. En güçlü kaygısı Hegel'in idealizminden kurtulmak olan bir tutum, bu yüzden, yolun sonunda, Hegel'in idealizminden çok daha tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bir idealizme saplanmıştır. "Diyalektiğin yasaları"nı içeren bilimi elinde tutan irade ya da iktidar, her an karşımıza bir farklılıklar demeti görünümüyle çıkan gerçeğin kimi dallarını, bilim adına, kesip budamaya yönelir. Gerçekten de Marksizmin 20. yüzyıldaki serüveni boyunca diyalektik materyalizm öğretisi, gerçeği çözümleme uğraşını değil, gerçeği ayıklama ödevini yüklenmiştir. Burada Engels'in, özellikle doğa bilimleri alanında edindiği olağanüstü bilgi birikiminin, denilebilirse, tuzağına düştüğü söylenebilir. Düşünürün bilimsel bilgi dağarcığı, bilim kültürü, son derece, şaşırtıcı denilecek ölçüde geniştir. Marx'la birbirlerine yazdıkları mektuplar incelendiğinde, iki düşünürün de doğa bilimlerinde gerçekleştirilen en son gelişmeleri ne denli yakından izledikleri görülür. Ne var ki bu olağanüstü birikim, Engels'i, bilim konusunda üzücü bir yanılsamaya sürüklemiştir. O, bilimin bir "bilgi" sorunu değil, bir "araştırma etkinliği" (pratiği) sorunu olduğunu unutmuş, salt bilgiden yola çıkarak talihsiz bir "bilim felsefesi"nin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bilim üzerine somut bir araştırma etkinliğinden beslenerek sürdürülmeyen genel soruşturmalar, hemen her zaman, bilimsel etkinliğin yaratı olanaklarını kısıtlayıcı rol oynar, bilimsel etkinliği keyfî sınırlarla çevrili kuramsal çerçeveler içine çekip tutsak etmeye yönelirler. Araştırma etkinliği içinde devinen bilinçlerse, genellikle, bilim üzerine konuşmaktan kaçınırlar.

Engels'in diyalektik anlayışının "idealist" boyutu, başka bir açıdan daha karmaşık sorunlar çıkarır karşımıza. Örneğin *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu* adlı soruşturmasının şu bölümünü inceleyelim: "Bilgi (*Erkentniss*) kadar tarih de, insanlığın mükemmel bir ideal durumuna (*vollkommen Idealzustand*) varıp tamamlanamaz (*vollenden Abschluss finden*); mükemmel toplum, mükemmel "Devlet", hayal ürünlerinden başka şeyler değildir. Bunun tam tersine, tarih içinde birbirini ard arda izleyen durumlar (*Zustände*), insan toplumunun aşağıdan yukarıya doğru (*vom Niedern zum Höhern*) ilerleyen sonsuz gelişme süreci içinde yalnızca geçici aşamalardır (*nur vergängliche Stufen*). Her aşama zorunludur (*notwendig*), dolayısıyla çağına ve kökenini borçlu olduğu koşullara göre meşrudur (*berechtigt*); ancak her aşama, kendi bağrında (*eigenem Schoss*) yavaş yavaş gelişen daha üst düzeydeki yeni koşulların (*neue, höhere Bedingungen*) karşısında geçersiz (*hinfällig*) ve varlığı doğrulanamaz (*unberechtigt*) bir gerçeklik konumuna düşer; daha üst düzeydeki bir aşamaya (*einer höhern Stufe*) yer vermesi gerekir, bu yeni aşama da, sırası geldiğinde, yozlaşma (*Verfall*) ve yok olma (*Untergang*) devresine girecektir" (Engels 1886: 267)

Engels "mükemmellik", "tamamlanmışlık" kavramlarının diyalektiğe aykırı düşen kavramlar olduğunu vurgulayarak başlıyor; bu kavramların, tarihin bitmesi, devinimin durması anlamlarına geleceği ölçüde hayal ürünü kavramlar olduğunu söylüyor. Bu gözlemler, yukarıda sözünü ettiğimiz "rastlantısal diyalektik"in bakış açısına kesinlikle uygun düşüyor. Ancak Engels, hemen sonra, "insan toplumunun *aşağıdan yukarıya* ilerleyen sonsuz gelişme süreci"nden söz ediyor. İnsanlık tarihi, sürekli gelişme, ilerleme ("te-

kâmül") hâlinde devinen bir süreç: İlkelden gelişmişe, hamdan olmuşa, çaresizlikten yetkinliğe, korkudan cesarete, güçsüzlükten iktidara, kabalıktan inceliğe, saflıktan bilgeliğe, doğallıktan uygarlığa, karanlıktan ışığa, kölelikten özgürlüğe... Böylesine dur durak bilmeden gelişen, ilerleyen bir sürecin, ne için, bir zaman sonra, "mükemmel" bir evreye varıp "tamamlanamayacağını", bu varsayımın neden dışlanması gerektiğini anlamak güç. Bir sürecin sürekli geliştiğini, ilerlediğini varsaymak, bu sürecin giderek mükemmelleşeceğini varsaymaya eş değil midir? Mükemmellik perspektifine sırt çevrildiğinde, ilerleme (tekâmül) perspektifine de sırt çevrilmesi gerekmez mi? İlerleyen, gelişen bir süreç, son çözümlemede, *teleolojik*, yani Engels'in gözünde diyalektiğin karşısında yer alan metafizik bir mantığın yönetiminde devinmiyor mu? Engels hangi mantıksal temel üzerinde, önceki aşamanın yerini alan yeni aşamanın, zorunlu olarak, daha yüksek, daha gelişmiş, daha yetkin bir aşama olacağını varsayıyor? Hangi temele dayanarak "yeni"ye, en iyi, en üstün, en yetkin aşamayı oluşturma hakkını tanıyor?

Yorumladığımız bölümün biraz ötesinde şu satırları okuyoruz: "Doğabilimin öğretisi, yeryüzünün varlığının (*die Existenz der Erde*) bir gün sona erebileceği olasılığını haber verdiği gibi, yeryüzünün oturulabilirliğinin (*Bewohnbarkeit*; içinde yaşanabilirliğinin) de, büyük olasılıkla, sona ereceğini haber verir (*vorhersagen*); dolayısıyla doğabilim, insanlık tarihinde yalnız yükselen (*aufsteigende*) değil, ancak aynı zamanda alçalan (*absteigende*) bir evrenin (*Ast*; dal, kol) de olabileceğini kabul eder. Ne olursa olsun (*Jedenfalls*) insanlık tarihinin inişe geçeceği (*von wo an es mit ... abwärtsgeht*) dönüm noktasından henüz oldukça uzakta (*noch ziemlich weit*) bulunuyoruz..." (Engels 1886: 268).

Bu bölümde okuru en çok şaşırtan, Engels'in, sözünü ettiği "dönüm noktası"ndan "henüz oldukça uzakta bulunduğumuz"a olan sarsılmaz inancıdır. Bu inancı ne temellendiriyor? Henüz "inişe geçme" evresine varmamış olmamızın kanıtı, henüz "mükemmel" bir toplum aşamasına varamamamızda mı yatıyor? Yükselişin ne zaman sona ereceğini nasıl bilebileceğiz? Hangi yetke "dönüm noktası"nı bize haber verecek? Ya şu anda içinde bulunduğumuz aşama inişin başladığı aşama ise ne yapmamız, ne düşünmemiz gerekir? Ayrıca insanlık tarihini önce yükselen sonra alçalan evreler biçiminde tasarlarsak böylesi bir devinime nasıl diyalektik bir devinim gözüyle bakabileceğiz. Engels'in diyalektik anlayışında, olumluyla olumsuzun her an birbirinin içine girdiğini, olumlu ile olumsuz arasında neden sonuç ilişkisi kurulamayacağını daha önce gördük. Oysa yükselme evresi, ister istemez, olumlunun sürekli pekiştiği, güçlendiği, geliştiği bir evre tasarımını çağrıştırıyor. Alçalma evresi ise olumsuzun giderek ağır basmasını ve alçalan gerçeği çözüp ayrıştırarak yok etmesini varsayıyor. Bu durumda, insanlık tarihinin önce olumlu sonra olumsuz iki süreçten oluştuğunu kabul etmek gerekir ki bu tür bir sürecin Engels'in tasarladığı diyalektikle ilişkisi yalnızca sözde kalır. Diyalektiği, örneğin bir imparatorluğun yükselme ve gerileme devrelerine benzer bir devinime indirgemeye en başta Engels karşı çıkar. Görüldüğü gibi, Engels'in diyalektik kavramı üzerine sürdürdüğü çözümlemeler, yakından incelendiğinde, yanıtı olmayan sorular çıkarıyor karşımıza.

Ancak, yukarıda dile getirdiğimiz sorular, Engels'in, genel olarak da diyalektik kavramının karmaşıklığının çok berilerinde kalan "safiyane" denilebilecek sorular. Temelde Hegel'in son derece soyut felsefî çözümlemelerini sabırla özümsemiş bir bilincin tasarladığı diyalektik, doğallıkla, çok daha derin anlam katmanlarına inmeyi gerektirir. Yorumunu yaptığımız son iki alıntının ilki, her aşamanın, "kendi bağrında yavaş yavaş gelişen daha üst düzeydeki yeni koşullar" önünde varlığını sürdüremeyip yerini yeni aşamaya bırakacağı tezini öne sürüyor. Buradan, her tarih evresinin, gelişimi sırasında, kendini bir gün yok edecek güçlerin olanaklılık koşullarını da hazırladığı anlamı çıkar. Her diyalektik gerçeklik, kendi içindeki çelişkilerin ivmesiyle devinir, bu çelişkilerin ayrıştırıcı ve yok edici şiddetinin giderek artmasıyla, bir noktadan sonra, daha üstün bir gerçeklik karşısında yenik düşer. Her gerçeklik, oluşumu süresince, kendini aşarak daha yüce bir gerçekliğe çıkaracak güçlerin oluşumunu da sağlar. İnsan gerçeği söz konusu olduğunda, her toplum, her tür insan etkinliği, gelişirken, yani olumlu yönde yol alırken, bu olumluluğa son verecek olumsuz-

luğun da içinde kök salıp gelişmesine olanak tanır.

Burada ısrarla üzerinde durmak istediğimiz nokta şu: Engels'in diyalektik anlayışında her olumsuzluk, ne tür olursa olsun, bir olumluluğun habercisidir. Bugün hedef olduğumuz haksızlık, yozlaşma, yabancılaşma, kendi içinde, kendini aşmasını sağlayacak, dolayısıyla bizim kurtuluşumuzu sağlayacak koşulları da hazırlar. Ancak Engels'in diyalektiğe beslediği inanç daha da derindir. Düşünür, olumsuzluk arttıkça, bu olumsuzluğun ortadan kalkmasının olanaklılık koşullarının da güçlendiğini savunur. Bu olumlu-olumsuz ilişkisi, yabancılaşma ve onun aşılması konusu, Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda da hemen aynı biçimde dile gelir: "Kendine yabancılaşmanın ortadan kalkmasını sağlayacak yol, kendine yabancılaşmanın yolundan geçer."

Marx'ın özellikle gençlik yıllarında, Engels'in ise tüm yapıtında karşılaştığımız diyalektik çözümlemeleri, kimi, yukarıda bir örneğini vermeye çalıştığımız, son derece çetrefil, karmaşık, hatta baş döndürücü gözlemlerle örülmüştür. Bu metinleri bugün okuduğumuzda bizi en çok etkileyen özellik, gerek Engels'in gerekse Marx'ın, tarihsel sürecin, son çözümlemede, zorunlu olarak olumlu yönde ilerleyeceğine olan inançları, güvenleridir. Engels'in, yukarıda alıntıladığımız "insanlık tarihinin inişe geçeceği dönüm noktasından oldukça uzakta olduğumuz"a değgin gözlemi, söz konusu inancın ve güvenin temelini oluşturur. Tarihin "yükselen" bir evresinde bulunduğumuz aslâ *şüphe edilemeyecek* bir hakikattir, Engels'in gözünde. Bu hakikate ulaşmış, bu hakikate yürekten bağlanmış bilincin, bugünün yabancılaşma derecesi ne olursa olsun, geleceğin olumluluğuna olan *umudunu* yitirmesi söz konusu değildir, artık. Diyalektik, Engels için de Marx için de, tükenmez bir *umut* kaynağı oluşturur. Öyle ki, söz konusu umudun, dinsiz olduklarını sürekli vurgulayan iki düşünürün gerçeği algılama ve yaşama tarzlarında dinî bir işlev görebileceği varsayımı ister istemez belirir günümüz okurunun bilincinde.

Bu açıklamaların ışığında, ekonomi politiğin diyalektik bakış açısıyla okunup değerlendirilmesi konusuna geri dönersek, şunu görürüz. Serbest ticaretin tekelcilik yönünde, özel mülkiyetin, üretim güçlerinin emekçinin mülkiyetinden koparılıp alınması yönünde gelişmesi, ilk bakışta, toplumun büyük çoğunluğunun zararına ilerleyen bir devinim biçiminde görünür. Ancak bu yanıltıcı bir gözlem, daha doğrusu yüzeysel bir gözlem olur. Gerçeğe daha yakından, yani diyalektik açıdan baktığımızda, rekabetin giderek yok olması, emekçilerin giderek her türlü mülkiyetten yoksun bırakılmaları, "insanlığın doğa ve kendi kendisiyle barışması (*Versöhnung*)" olanağını da hazırlar (Engels 1884: 50). Bugün karşı karşıya olduğumuz düzenin, insanı insana düşüren, düşman kılan, kırdıran bir düzen olduğu yadsınamaz. Hobbes'un "doğa durumu" diye adlandırdığı evredeki ilişkileri betimlemek için kullandığı *homo homini lupus* deyimi, bugünün toplumsal koşulları için daha da geçerlidir. Modern liberal sistemin yerleşip güçlenmesiyle toplumun o güne değin temelinde yer aldığı savunulan değerler, ilkeler, kurumlar birer birer çözülmekte, o "yücelikler"in yerini aşağılık para ve çıkar ilişkileri almaktadır. Ancak bu yabancılaşma süreci salt olumsuz bir süreç değildir; daha doğru konuşmak gerekirse, bu yabancılaşma insanın kendi kendisine, gerçek kişiliğine ulaşma çabasında kat etmesi gereken yoldur. Eski dünyanın değerleri, ilkeleri, kurumları, bir bir yok oluyorsa eğer, onlar gerçek temelden, güçten, sağlamlıktan yoksun oldukları için yok olmaktadırlar. Serbest ticaretin yaygınlaşmasıyla eski dünya çözülüp ayrışıyorsa eğer, bunun nedeni, eski dünyanın, derme çatma, iğreti temeller üzerine inşa edilmiş olmasında yatar. İşte bu iğreti insan gerçekliğinin çökmesiyle insanlık kendisinin asıl suratıyla yüz yüze gelecek, kendi kendisiyle ve doğayla barışma olanağını, nihayet, bulacaktır.

Diyalektik yöntem ekonomi politik alanına uygulandığında şu gerçekle karşılaşırız. Smith olsun, Ricardo, Malthus, Say, Mill olsun klâsik iktisatçılar, insan gerçeğinin, toplumsal ilişkilerin hakikatine, spekülatif filozoflardan çok daha tutarlı, nesnel, bilimsel kesinlikle ulaşırlar. Ancak, ulaştıkları hakikat yabancılaşmış bir gerçeklik olduğu için, bu hakikatin bilgisi de, ister istemez, yabancılaşmış bilgi olacaktır. Klâsik iktisatçılar bu yabancılaşmayı aslâ görmedikleri ya da görmek istemedikleri için, ürettikleri kavramların, inceledikleri dünyanın haksızlıklarıyla,

eşitsizlikleriyle, zulmüyle, acımasızlığıyla, sömürüsüyle ne denli *suç ortaklığı* içinde olduklarını görmezler ya da görmek istemezler. Söz konusu kavramlar, özlerinden, *olumsuz* kavramlardır. Daha doğrusu, içlerinde yaratıcılarının da kendilerinin de farkında olmadıkları bir "olumlu" taşırlar; ancak söz konusu olumlunun ortaya çıkabilmesinin mutlak koşulu bu kavramların aşılması, yani bir anlamda yok edilmesidir. Üstelik klâsik iktisatçılar, kavramlarının kalıcı ve evrensel bilgi taşıdıklarına inanırlar. Oysa her olgu, her gerçeklik gibi, kavramlar da geçicidir; geçerlilikleri ancak belli bir tarih diliminde doğrulanabilir. Ekonomi politiğin kavramları ise tarihin son derece olumsuz bir evresinde üretilmiş kavramlardır.

Görüldüğü gibi Engels, daha da katı olarak Marksist gelenek, ekonomi politiğin kuramları ve kavramları karşısında yargılayıcı ve hüküm giydirici bir tutum alırlar. Yabancılaşmış dünyanın yabancılaşmış biliminin dışlanmasıdır amaçları. Bu yüzden, yukarıda gördüğümüz gibi, ekonomi politiğe mahkeme önünde yargılanması gereken suçlu gözüyle bakılır. Engels, iktisatçıların kavramlarının içlerinde taşıyabilecekleri göreceli, sınırlı bilgilere yöneltmez dikkatini. Acil olarak yapılması gereken bu kavramlardan nasıl kurtulunacağının saptanmasıdır. Dolayısıyla, kavramların nerede tökezletileceği, nasıl kıstırılacağı, hangi yöntemle yetersizlikleri, eksiklikleri, yanılgıları ortaya çıkarılarak saf dışı edileceği kaygısı üstün gelir. Bu anlamda, Engels ile ekonomi politik arasında sağlıklı bir ilişkinin yokluğundan söz edebiliriz.

Taslak'ın, ister Smith, ister Malthus eleştirilerine yakından baktığımızda, Engels'in kaygısının, söz konusu iktisatçıların yapıtlarını sabırlı bir okumayla anlamaya çalışmak değil, bu iktisatçıların kavramlarının serbest ticaretin ve özel mülkiyetin yabancılaştırdığı dünya ile ne denli riyakar bir suç ortaklığı içinde olduklarını gözler önüne sermek olduğunu görürüz. Tanımı gereği sınırlı bir alanda iş gören bir araştırma ve bilgi dalının ahlâksızlığından söz etmek, insanın yozlaşmasına hizmet ettiğini savunmak gerçekten şaşırtıcı bir tutumdur. Böylesi bir tutum, ekonomi politiğe, özel niyetleri, amaçları, hesapları olan bir *özne* kimliğini yükler. *İnsanbiçimci* (*anthropomorphiste*) denilebilecek bir tutumdur bu; insana özgü nitelikler bir bilgi dalına aktarılır. Bu yüzden, özneye çevrilmiş ekonomi politikle kurulan ilişki kavga, çekişme, dövüşme, boğuşma, atışma, didişme türünden bir ilişkiye dönüşür. Bir düşmanla çarpışıldığı gibi ekonomi politikle çarpışılır. Psikanalistlerin "imgesel" (hayalî, *imaginaire*) diye adlandırdıkları ilişkiye benzer bir ilişkiyle karşılaşırız burada. Sorun, düşmanı saf dışı bırakmaktır. Bu saldırgan tutum genç Marx'ın da tutumu olacaktır. "Genç Marx" deyimini Althusser'e özenerek kullanıyoruz. Öyle sanıyoruz ki, Marx olgunlaştıkça Engels'in gözlemlerinde karşılaştığımız türden genel ve köktenci bir ekonomi politik eleştirisine son verir; belli bir üretim tarzının, kapitalist üretim tarzının, özgün mantığına ulaşma amacıyla iş görmeye başlar. Ekonomi politikle atışmayı bırakır; ekonomi politiğin ürettiği kavramları da kullanarak olumlu anlamda bir iktisat kuramı inşa etmeye yönelir. İlk adımda yapılması gerekenin *anlamak* olduğunu, anlamanın da *çözümleme*den geçtiğini kavramış bir bilinçle soruşturmasını sürdürür. Ancak bu karmaşık konunun, doğallıkla, Marx üzerine sürdürülecek özel bir incelemede geliştirilmesi gerekir.

Bilimsel Sosyalizm ve Marksizm

Engels'in, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* [Sayın Eugen Dühring'in Bilimi Altüst Eden Devrimi] adlı yapıtının, "Marksizm"in bir "bilim" olarak kurulması sürecinde belirleyici bir rol oynadığını yukarıda dile getirdik. Karl-Eugen Dühring (1833-1921), 1860'lı yıllarda Berlin Üniversitesi'nde *Privatdozent* (kadrosu olmayan öğretim görevlisi) idi. Genç yaşta kör olduğu için hukuk mesleğinde ilerleyememiş, gazetecilik ve üniversitede öğretim yaparak geçimini sağlamak zorunda kalmıştı. Gerek üniversitedeki derslerinde, gerekse devrin ilerici ve sosyalist gazetelerinde, sosyalizmi savunan, hatta Alman toplumunun yeniden örgütlenmesini sağlayacak sosyalist bir kuram geliştiren, ancak öteki sosyalist düşünürlere, özellikle de Marx'a karşı saldırganca eleştiriler yönelten ve kendini koyu bir karşı-Hegelci olarak tanımlayan bir kişilikti. Ayrıca "antisemit" yaklaşımlarıyla tanınmıştı (Bottigelli 1971: 16). Engels, Dühring'in, özellikle *Kritische Geschichte der Nationalökonomie*

und der Sozialismus [Ekonomi Politiğin ve Sosyalizmin Eleştirel Tarihi", 1871], *Cursus der Philosophie* [Felsefe Dersleri"; 1875] ve *Cursus der National- und Sozialökonomie* [Siyasal ve Sosyal Ekonomi Dersleri"; 1876] adlı kitaplarını inceler.

Kullandığı yöntem, Marx'ın uzun süredir geliştirdiği ve daha 1843'te Hegel'in *Siyaset Felsefesi*'ni incelemesinde ilk izlerini gördüğümüz *okuma* yöntemidir. Burada, bir kez daha Althusser'in adını anmamız, onun, *Lire le Capital* [Kapital'i Okumak] adlı ünlü yapıtında dile getirdiği çarpıcı gözlemi hatırlatmamız gerekir: "*Okuma*'nın, dolayısıyla yazmanın *ne demek olduğunu* belki de yalnız Marx'tan beri, en azından kuram düzeyinde, sorgulamaya başladığımızı (*commencer de soupçonner*) söylemek abartılı olmaz (*j'oserais soutenir*)" (Althusser 1965: 13). Bu yöntem yalnızca bir düşünürün dile getirdiği düşünceleri çözümleyip eleştirmeyi, düşünürün nerede yanıldığını, hangi tezinin temelsiz olduğunu, incelediği konu hakkında edindiği bilginin nerelerde yetersiz olduğunu bulgulayıp ortaya çıkarmayı amaçlamaz. Bu "birinci" düzeyde sürdürülen bir okumadır. "İkinci" düzeyde sürdürülen okuma ise, metni çözümlenen düşünürün, kendi tezleri üzerindeki egemenliğinin ne denli sınırlı olduğunu, kararlılıkla inandığını söylediği birtakım gözlemlerin, metnini, dolayısıyla akıl yürütmesini yöneten mantığa kimi zaman ne denli ters düşebildiğini, bir metnin, çoğun üreticisinin dahi ayırımına varmadığı çelişkilerle örülü olduğunu, her metinde, metne ilk yaklaşımda görülmeyen, denilebilirse metnin bilinçaltında devinen anlam katmanlarına ulaşabilmemizi sağlayacak *belirtiler* bulunduğunu ortaya çıkarmayı amaçlar. Bu belirtiler, metinde *düşünülmemiş olanların*, ancak düşünülmemiş olmalarına karşın gene de, *bir biçimde*, metnin bir yanına yazılı olanların belirtileridir.

İkinci düzeydeki okuma, metnin derin yapısına duyarlı olmak anlamına gelir. Althusser'in, *lecture symptomale* ("belirtilere duyarlı okuma"; Althusser 1965: 28) adını verdiği bu okuma biçimi, özellikle Marx'ın daha sonra Engels'in uyguladıkları bir okuma biçimidir. Bir tikel özne olarak yazar ya da düşünür, hiç bir zaman kendi metnine bütünüyle egemen değildir. Kendi metnini yöneten mantık, kimi zaman, kararlılıkla bağlı olduğunu iddia ettiği tezleri derinden ayrıştırır, çözer, söker. Bu tür, "belirtilere duyarlı okuma" biçimi, Freud'un, psikanaliz sırasında konuşan öznenin söylediklerini "dalgalanan dikkat"le (*gleichschwebende Aufmerksamkeit*) dinleme yöntemini hatırlatır (Laplanche-Pontalis 1967: 38-40). Bir anlamda, Derrida'nın geliştirdiği "*déconstruction*" yöntemini de çağrıştırır (Ege 2006, "Derrida" maddesi). İşte Engels, Dühring'in metinlerine bu tür bir okuma yöntemiyle yaklaşır. İncelemesinin birçok yerinde, Dühring'in metnini yöneten mantığın, düşünürün savunduğunu sandığı tezleri ne denli yalanladığını göstererek, metnin bir kesiminin, başka bir kesimi nasıl çözüp söktüğünü gözler önüne serer (bkz. *Anti Dühring*'in ikinci kısmında "*Gewaltstheorie*" ("Şiddet Teorisi"), s. 147 sq.). İkinci düzeydeki okumanın gözünde metin göreceli özerkliğe sahip bir gerçeklik biçiminde algılanır. Toplum bilimlerinde araştırmayı metin çözümlemesi yöntemiyle sürdürmeyi Avrupa düşün tarihinde Marx başlatmıştır denilebilir. Kuşkusuz Engels'i de bu yönteme gene Marx duyarlı kılmıştır.

"Bilimsel sosyalizm" deyiminden ne anlaşılmalıdır? Bu sorunun yanıtını gene diyalektik sürecin özgün mantığında aramak gerekir. Engels, 1880 yılında, *Anti-Dühring*'in bir bölümüne, dostu Lafargue'ın isteği üzerine, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Evrimi] adı altında yeni bir düzenleme getirir. Metin, aynı yıl, Lafargue'ın çevirisiyle Fransızca olarak *Socialisme utopique et socialisme scientifique* [Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm] başlığıyla yayınlanır. İncelemenin Almanca baskısı ise 1882'de gerçekleştirilir. Engels'in başlığından da anlaşıldığı gibi, tarihin her devrinde sosyalist terimiyle tanımlanabilecek akımlara rastlamak olanaklıysa da, sosyalizmin bilimsel şekli ancak tarihsel evrim içinde oluşabilir. Başka bir deyimle, sosyalizmin bilimsel biçimi çok özgün tarihsel koşulların gerçekleşmesiyle ortaya çıkabilir. Bu koşullar, doğallıkla, emekçilerin sınıfsal bir güç yaratabilecek düzeyde çoğalıp olgunlaşmalarını varsayar. Emekçilerin güçlü bir sınıf oluşturabilmeleri içinse, bulundukları ülkenin endüstrisinin çok yüksek düzeylerde gelişmiş olması gerekir. Son çözümlemede, bilimsel sosyalizmin olanaklılık koşulu üretim araçlarının

olağan üstü güçlenmesinde yatar. Dolayısıyla, Avrupa'da bilimsel sosyalizmin beşiği İngiltere'den başka bir ülke olamaz.

Bilimsel sosyalizm bir düşünürün, bir bilim adamının, bir dehanın öznel çabalarıyla vücut bulan bir kuram ya da öğreti değildir. Kuşkusuz öznenin zekâsı, düşünsel yetenekleri, bilgi birikimi, çeşitli kişisel deneyimleri bilimin oluşmasında vazgeçilmez etmenlerdir. Ancak söz konusu etmenlerin kendileri bile, tarihsel koşullarla belirlenen gerçeklerdir. Kökeni burjuva sınıfında bulunan bir düşünürün ufku burjuva sınıfının dünya görüşüyle sınırlanır. Değişik bir dünya görüşünün oluşumu yeni bir sınıfın toplum içinde kök salmasına bağlıdır: "18. yüzyılın büyük düşünürleri, kendi çağlarının önlerine çıkardığı engelleri (sınırları; *Schranke*) kendilerinden önce gelen düşünürler (*Vorgänger*) nasıl aşamamışlarsa kendileri de aşamamışlardır" (Engels 1880: 190). Bilimin nesnelliğini sağlayan tarihsel koşulların nesnelliğidir. Araştırmacı ancak belirli tarihsel koşullar içinde iş görme olanağını bulduğu ölçüde bilimsel bir yapıt gerçekleştirebilir. İster 16. ve 17. yüzyıllarda ezilen ve sömürülen kitlelerin çıkarlarını savunan birçok akım ya da düşünür (Almanya'da köylüler savaşında anabaptisler, Thomas Münzer, büyük İngiliz devriminin "Leveller"leri -"eşitleştiricileri", büyük Fransız devriminde Babeuf, vb.) olsun, ister 18. yüzyılda köklü komünist devrimlerin rüyasını gören Morelly ya da Mably gibi düşünürler olsun, son çözümlemede, çok soyut bir eşitlik talebinden öteye gidememişlerdir. Bu yüzden, etkinlikleri siyasal haklar (*politischen Rechte*) uğruna verilen savaşımlarla sınırlı kalmıştır (*beschränkt*) (Engels 1880: 191). Bilimsel sosyalizmin gelişmesini sağlayan koşulların oluşmadığı toplumsal bağlamlarda sürdürülen devrimci hareketler siyasal düzeyde konumlanır. Örneğin belli bir sınıfın çıkarları uğruna savaşım verileceğine, her türlü eşitsizliğe son verilmesi amacıyla çarpışılır. Bu mücadeleler çoğunlukla biçimsel birtakım hakların kazanılmasıyla sonuçlanır ancak emekçi kitlelerin somut yaşamlarında köklü bir değişiklik olmaz. Yaşam koşullarının gerçekten değişimi ise işçi sınıfının gelişimiyle kazanılır. Bütün bunlar şu şekilde de dile getirilebilir.

Ütopyadan bilime geçmek, toplumsal savaşımların siyasal düzeyden iktisadî düzeye kaydırılması demektir. Bu tezi örneklendirmek için, Engels, 19. yüzyılın büyük devrimci düşünürlerinden üçünün adını anar: Saint-Simon, Fourier, Owen. Bu düşünürler de, önceki devrimciler gibi, siyasal ve soyut düzeyi aşamamışlardır. Her üçü de proletaryanın çıkarlarının temsilcileri olarak değil, fakat tüm insanlığın kurtarıcıları olarak ortaya çıkmışlar, tıpkı Aydınlanma devrinin filozofları gibi "akla dayalı Devlet"i (*vernünftiger Staat*), "akla dayalı toplum"u (*vernünftige Gesellschaft*) var kılma amacıyla iş görmüşlerdir (Engels 1880: 192). Akla karşı çıkan, akla direnen her şeyin yok edilmesi, onların kavgalarının en yüce ereğini oluşturmuştur. Bugünün sıkıntıları, acıları, eşitsizlikleri, adaletsizlikleri, sömürüsü, "ölümsüz akıl"ın (*ewige Vernunft*) yolunda yürümeyi bilmemenin sonucudur. İnsanlık yüce aklın isterlerine göre yeniden ve köklü bir biçimde düzenlenmedikçe, bugünün yabancılaşmış dünyasına son vermek olanaksızdır. Ancak yakından bakıldığında söz konusu ölümsüz akıl burjuva sınıfının idealleştirilmiş anlama yetisinden (*idealisierte Verstand*) başka bir şey değildir. Bu da son derece doğaldır, çünkü o devrin devrimcilerinin bağlı oldukları değerlerin tümü, yakından bakıldığında, burjuva sınıfının yükselip iktidarı eline geçirmesi sürecinde yararlandığı değerlerden devşirilmiştir.

Engels çözümlemelerini baştan sona bu mantığın yönetiminde sürdürür. Charles-Henri de Saint-Simon (1760-1825) ve Saint-Simoncular'ın gözünde, endüstri düzeyine ulaşmış modern toplum "teolojik" ve "metafizik" evreleri aşıp bilimle desteklenen "olumlu" (*positif*) evreye ulaşmıştır; bugün yapılması gereken, evrensel düzeyde yeni bir toplumsal "düzenleme" (*Organisation*) gerçekleştirmektir. İnsanlar birbirlerini yönetmeyi bırakıp dünyalarını etkin, yararlı ve akla yakın yöntemlerle düzenleme evresine ayak bastıklarının bilincine varmalıdırlar. Charles Fourier (1727-1837) de, aklın ve sağduyunun aydınlığına ulaşabilmek için tarih boyunca insanlığın kat etmek zorunda kaldığı sıkıntılı evrelerin artık son bulabileceğini, modern toplumun, yararcılığın (*utilitarisme*) kuru ve kısır dünyasını terk edip tutkuların (*passions*) yönetiminde düzenlenecek renkli ve coşkulu bir yaşama adım atabileceğini düşünür. Böylesi bir yaşam da, ortakçılık

temelinde düzenlenmiş küçük ölçekli topluluklar içinde, "*phalanstère*"lerde gerçekleştirilebilir. Fourier *phalanstère* sözcüğünü, Yunanca *phalange* -eski Yunanlılarda asker grubu, alay- ile *monastère* -manastır- sözcüklerinden türetmiştir.

Robert Owen (1771-1858) ise, insanlığın büyük yanılgılardan, insan karakterinin doğuştan belirlendiği inacının gafletinden kurtularak "kişinin karakterinin kişinin kendisince değil, kişi için oluşturulduğu" (*man's character is made not by him but for him*) gerçeğini görme zamanı geldiğini savunur. Dolayısıyla modern çağın insan ve toplum bilimlerinin, dikkatlerini, insanların yaşam koşulları (*circumstances*) üzerine yoğunlaştırması gerektiğini, insan karakterinin, içinde bulunulan ortamın özgün koşullarıyla belirlendiği hakikatine ulaşılmasıyla bugüne değin çekilen sıkıntıların son bulacağını, insanlığın bir anlamda "yeniden doğacağını" düşünür. Owen da devrin öteki devrimcileri gibi, modern dünyada gereken reformların yeni toplumsal düzenlemeler yönünde sürdürülmesi gerektiğine inanır. Bu düzenlemeler, onun "*Parallelogram*" adını verdiği, birbirlerine koşut sokaklardan oluşmuş köyler biçiminde, ya da "New Harmony" adını verdiği ve Amerika'da kurmağa çabaladığı ortakçı topluluklar biçiminde kurumlardır.

Görüldüğü gibi bütün bu girişimler, henüz gerçekleşmemiş ancak gerçekleşme koşullarının kazanılmış olduğu düşünülen yapıları oluşturmayı amaçlar. Bu yüzden, henüz bu dünyada "yeri-olmayan", "yer-siz" (*u-topos*), ütopik girişimlerdir. "Ütopik sosyalizm" terimini bu tarzda anlamak gerekir. Ancak yakından bakıldığında, ütopik denilen devrimcilerin de toplumun bilim üzerine inşa edilmesi zamanının geldiğine inandıkları görülür. (Bu noktada önemli bir uyarı yapmak isteriz: 19. yüzyılın toplum kuramcılarının içinde "bilimcilik" kışkırtmasına direnen tek düşünür kanımızca Fourier olmuştur; bunun nedenini de düşünürün, "çılgın bilgelik" diye adlandıracağımız kimliğinde aramak gerekir). Bu kuramcıların önerdikleri sosyalizm neden "bilimsel" olamamıştır? Engels'in bu soruya yanıtı bir kez daha diyalektiğin karmaşık ve karanlık yollarına girilmesini gerektirir.

Sosyalizmin, yani toplumun örgütlenmesi ve yönetimini konu edinen bir kuram ya da öğretinin bilim aşamasına ulaşabilmesi için yalnızca içeriğinin akla uygun olması yetmez. Öğretinin ön gördüğü düzenlemeleri, bugünün dünyasında, somut biçimde, "şimdi ve burada" (*hic et nunc*) gerçekleştirecek toplumsal bir güç de gerekir. Başka bir deyimle, söz konusu düzenlemelerin belli bir toplumsal gücün çıkarlarıyla uyuşması gerekir. Sosyalizm ancak bu koşullarda bilimsel aşamaya ulaşabilir. Ütopik sosyalistler bu noktayı göz ardı etmişler, sosyalizmin *sınıf çatışması* temelinde inşa edilmesi gerektiğini anlayamamışlardır. Engels'e göre, Marx'ın öğretisinin bilimselliğini sağlayan şey, bu öğretinin proletaryanın çıkarlarından esinlenmesidir. Öğretiyi öznel dilekler demeti konumundan kurtarıp ona nesnellik kazandıran olgu, öğretinin, somut bir sınıfın somut yaşam deneyimleriyle beslenmesinde yatar. Daha doğru bir deyim kullanarak şöyle söylememiz gerekir: Marx'ın öğretisinin ilkeleri proletaryanın burjuvaziye karşı sürdürdüğü savaşta hem doğrulandığı hem gerçekleştiği için, bu öğreti bilimsel sıfatına hak kazanır. Öğreti, bilimselliğini, proletaryaya borçludur.

Bununla birlikte, konu bu denli basit değildir, doğallıkla. Çünkü eğer bir öğreti özel bir sınıfın özel çıkarlarını dile getirmekten ileri gitmiyorsa, bu öğretiye bilim denilemez. Bilim, tanımı gereği, evrensel bir boyut içerir. Oysa sınıf kavramı, tanımı gereği, tikel bir gerçekliğe işaret eder. Bu son öneri tarih içinde ortaya çıkan her sınıf için geçerlidir kuşkusuz. Ancak proletarya "olağan" bir sınıf değildir, Engels'in gözünde. Proletarya, içinde devindiği koşullar yüzünden, zamanla, tikel bir konumdan evrensel bir konuma yükselir. Çünkü günümüz emekçisi, kapitalist üretim süreci içinde, yukarıda gördüğümüz gibi, her türlü mülkiyetten yoksun bırakılmaktadır. Burada "mülkiyet" kavramını, yalnızca sahip olunan nesne anlamında değil, bir öznenin özgünlüğünü yapan nitelikler anlamında da kavramak gerekir. Kapitalist üretim, egemenlik kurduğu her yerde, emekçiyi, öznel niteliklerinden soyutlar, emekçiyi, doğal bir gücün, "iş gücü"nün anonim taşıyıcısına dönüştürür. Dolayısıyla, modern dünyanın emekçisi, içinden geldiği özgün ulusal, ailevî, kültürel, dinî, dilsel koşulların farklılıkları ne olursa olsun, kapitalist sistemin üretim faktörlerinden birine dönüşmeye başlamasıyla, bir örnek bir kimlik kazanır.

Ülkesi, kültürü, dini, dili, değerleri, adetleri, töreleri, vb., ne olursa olsun kapitalist üretim koşulları içinde emekçiler, farklılıklarını, özel kimliklerini yitirirler. İşte bu "farklılıkların silinmesi süreci", kişiyi, içinde doğduğu küçük dünyanın yerel nitelikleriyle belirlenmiş sınırlı benliğinden koparır, onu büyük dünyaya, evrene açar; kişiye, sınırlı bir yörenin değil insanlığın bir parçası olduğunu açınlar. Bu anlamda emekçi, kapitalist üretim sürecinde, kendisine (sınırlı kişiliğine) yabancılaşırken, çok daha yüksek bir düzeyde, kendisini evrensel bir gerçekliğin parçası konumunda algılayabilmenin koşullarını da elde eder. Marx'ın yukarıda alıntıladığımız karmaşık önerisinin bir anlamını buluruz burada: "Kendine yabancılaşmanın ortadan kalkmasını sağlayacak yol, kendine yabancılaşmanın yolundan geçer". Kişinin kendisini yerel değil evrensel bir gerçeklik olarak bulgulayıp algılaması, kendisinin bütünüyle "toplumsal" bir varlık olduğu bilincine varması demektir. İşte toplumsallıklarını bu denli somut ve kökten biçimde deneyimleyen bireylerden oluşmuş sınıfa "olağan" bir sınıf gözüyle bakılamaz. Proletarya zamanla evrenselleşen bir sınıftır. Evrensel bir sınıfın deneyiminden esinlenen öğreti de evrensel sıfatına, yani bilim saygınlığına hak kazanır.

Engels'e göre, kapitalist üretim biçiminin gelişmesi ve proletaryanın olgunlaşmasıyla birlikte, iki "büyük bulgu" (*die beiden grossen Entdeckungen*) gerçekleşme koşullarına erişmiştir: Birisi "materyalist tarih anlayışı" (*die materialistische Geschichtsauffassung*) öteki kapitalist üretimin gizeminin (*das Geheimnis*) artı-değer (*der Mehrwert*) aracılığıyla açıklanması (Engels 1880: 209). Bu iki bulguyu da Marx'a borçluyuzdur. Marx'ın geliştirdiği sosyalist kuramı bilimsel kılan bu iki bulgudur. Materyalist tarih anlayışı, her toplumsal düzenin (*Gesellschaftordnung*) temelinde, üretimin ve üretim sonrasında ürünlerin değişiminin (mübadele, *Austausch*) yer aldığını kabul eder (Engels 1880: 210). Tarih içinde ortaya çıkan her toplumda ürünlerin bölüşümü (*Verteilung*) ve bu bölüşümle birlikte sınıfların (*Klassen*) ya da zümrelerin (*Stände*) aralarında kurdukları toplumsal ilişkiler (*die soziale Gliederung*), neyin nasıl üretildiğine, ve üretilenin nasıl alınıp satıldığına bağlıdır" (ibid.). Bu yüzden, toplumsal değişikliklerin (*Veränderungen*) ve siyasal sarsıntıların (*Umwälzungen*) asıl nedenlerini insanların kafasında değil, üretim ve değişim biçimlerinin uğradıkları değişikliklerde aramak, başka bir deyimle, dikkati *felsefe*ye değil *ekonomi*ye (*Ökonomie*) yöneltmek gerekir.

İşte bu gerçeğin bilincine varıldığında, *Alman İdeolojisi*'nin belirttiği gibi, "ahlâk, din, metafizik ve ideolojinin geri kalan kısmı ile bunlardan doğan bilinç biçimleri" her türlü özerk görünümlerini yitirir, tarihten yoksun gerçeklikler olarak karşımıza çıkarlar. Tek bir tarih vardır: Üretimin, üretim biçimlerinin tarihi. Başka bir deyimle, tarihi üretim biçimleri oluşturur. Dolayısıyla, her üretim tarzı kendi özgün düşünce biçimlerini, özgün ideolojisini, siyasal sistemini, hukuk düzenini doğurur: "Yaşamı (*das Leben*) belirleyen (*bestimmt*) bilinç (*Bewusstsein*) değil, tersine bilinci belirleyen yaşamdır" (Marx-Engels 1846: 26-27). Kapitalist üretim biçiminde bu tezi doğrulayan olgu şudur: Sermaye birikiminin durmaksızın gelişmesi üretim ölçeklerinin de durmaksızın büyümesine, dolayısıyla üretim araçlarının sürekli yenilenip geliştirilmesine neden olur. Kapitalist üretim geliştikçe, üretim araçları, tikel güçlerin, iradelerin, zekâların, becerilerin ürünleri olmaktan çıkıp her adımda daha toplumsal kimlik kazanırlar. Başka bir deyişle, bireylerin özel yaratısı olmaktan çıkıp her adımda daha karmaşık, daha girift, daha yoğun bir etkileşim ve bağıntı sistemine dönüşen iş bölümünün ürünleri görünümünü alırlar. Kapitalist öncesi üretim biçimlerinde ürünlerin büyük bölümü, tikel güçlerin etkinliklerinden doğar; kapitalist sistemde ise ürünlerin kaynağına, her geçen gün daha etkin biçimde toplumsal güçler yerleşir. Bu demektir ki, kapitalist üretim biçimi, her geçen gün, bir yandan, yukarıda gördüğümüz gibi, bireyleri daha evrensel kılarken, bir yandan da ürünleri, yani nesneler dünyasını, daha toplumsallaştırır. Zamanla bu denli toplumun malı konumunu kazanan ürünler, bir gün, özel mülkiyet temeline dayalı hukuk düzeninin kurallarıyla paylaşılamayacak noktaya gelirler. Bu noktada kurulu düzen çözülür, çöker, yeni üretim biçimine uygun düşen yeni bir hukuk düzeni ve siyasal sistem kurulur.

Marx'ın ikinci bulgusu olan artı-değer kuramı, "ütopik" sosyalizmle "bilimsel" sosyalizmin hangi noktada birbirleriyle çatıştıklarını göstermesi açısından çok anlamlıdır.

Yukarıda adlarını andığımız kuramcılar (bunlara Pierre-Joseph Proudhon da eklenebilir), modern iktisadî sistemde gözlemlenen anarşinin, düzensizliğin, keşmekeşin, uyumsuzluğun, değişim (mübadele) alanındaki, yani pazardaki temel adaletsizlikten ve eşitsizlikten kaynaklandığını savunurlar. Ekonominin sağlıklı bir yapıya kavuşabilmesi için, adaletli bir değişim sisteminin, alınan ve satılan değerlerin eşit değerler olmasını sağlayan bir değişim sisteminin kurulması gerektiğine inanırlar. Kapitalist sistemdeki sömürü düzeninin kaynağındaki ana neden, emeğin, pazarda, gerçek değeriyle satılmamasıdır, söz konusu kuramcıların gözünde. Oysa Marx, kapitalist sistemin tam rekabet üzerine kurulu bir sistem olduğunu baştan kabul eder. Dolayısıyla, tam rekabetin uygulandığı pazarda oluşabilecek bir değişim eşitsizliği istisna türünden bir durumdur. Çünkü tam rekabetin temel kuralı, Fizyokratlar'ın da dedikleri ve Marx'ın da birçok kez yinelediği gibi, "eşit değerin eşit değerle değiştirilmesi" (*échange de valeur égale pour valeur égale*) kuralıdır. Bu yüzden artı-değer olgusu değişim, alış veriş, dolaşım, pazar düzeylerinde irdelenip çözümlenebilecek bir olgu değildir. Salt değişim sürecinde artı-değer oluşamaz. Kapitalist sistemin özgün mantığını kavrayabilmek için değişim alanını terk edip üretim alanına yerleşmek, artı-değer olgusunu bu alanda açıklamaya çalışmak gerekir.

Başka bir deyimle, kapitalist sistemde emekçinin sömürülmesi konusu ahlâkı, adaleti, hukuku ilgilendiren bir konu değildir. Kapitalist sistem değişim düzeyinde emekçinin hakkını yemez. Değişim düzeyinde emekçi iş gücünün hakkını bütünüyle elde eder. Bu sistemde her üretim faktörünün ücreti, Smith'in sözünü ettiği "doğal değer" temelinde ödenir. Dolayısıyla, Marx'ın artı-değer kuramının temel sorusu şöyle tanımlanabilir: Eğer kapitalist sistemde, iş-gücü "gerçek" değeriyle alınıp satılıyorsa emekçinin sömürülmesi nasıl açıklanabilecektir? Marx'a göre, ütopik sosyalizm bu soruyu yanıtlayamaz, çünkü son çözümlemede, değişim ve dolaşım düzeninden kopup "üretim laboratuarı"na adımını atamaz. Marx ise soruşturmasının tümünü üretim ilişkileri üzerine yoğunlaştırır. Klâsik iktisatçıların çözümlemelerini son derece dikkatli bir gözle okuması sonucu, söz konusu soruya, ancak, kapitalist üretim biçiminin temel mekanizmalarının incelenmesiyle bir yanıt getirilebileceği kanısına varmıştır (bkz. "Ekonomi" maddesi).

Engels'in gözünde artı-değer kuramı, modern toplumu yöneten iktisadî yasaları en bilimsel yaklaşımla gözlemleyip ortaya çıkaran kuramdır. Engels'i, Marx'ın çözümlemelerinin yeni bir çağ açtığına, tam anlamıyla bir bilim oluşturduğuna mutlak biçimde inandıran etmen, artı-değer kuramıdır denilebilir. Artı-değerin gizini çözen dahinin yanında "ikinci keman" konumunda kalmasını, her açıdan, olağan karşılar. Marx'ın çözümlemelerinin "Marksizm" adıyla bir bilim, düşün ve toplumsal etkinlik akımına dönüşmesinin kaynağında, büyük ölçüde, Engels'in artı-değer kuramına beslediği sonsuz hayranlık yatar. Bu anlamda "Marksizm"i Engels kurmuştur denilebilir. Artı-değerin (kâr, faiz, toprak rantı ya da başka her türlü rant, vergi gelirleri, artı-değerin tikel biçimleri, "tezahürleri"dir) bir ahlâk sorunu olarak değil, fakat belli üretim ilişkilerini ilgilendiren bir sorun olarak algılanıp incelenmesi, Engels'in gözünde de hayatî bir önem taşır. Gerçekten de, diyalektik materyalizmin kanıtlanması açısından hayatîdir artı-değer kuramı. Çünkü eğer kapitalist sistemin toplumu içine sürüklediği olumsuzluk salt ahlâk düzeyini ilgilendiren bir konu ise, bireylerin daha dürüst, daha adil, daha insansever, ötekinin hakkına daha saygılı kişilere dönüşmeleriyle adı geçen olumsuzluğun aşılabileceği varsayılmış olur. Ancak olumsuzluktan yalnızca öznel davranışların değişimiyle kurtulunabileceğini varsaymak diyalektik materyalizmin iflâsı anlamına gelir. Gerçekten de, olumsuzluğun yalnızca tarih içinde, tarihin ilerlemesiyle, maddî koşulların zorunlu bir mantığın yönetiminde kademeli bir biçimde oluşmasıyla aşılabileceği varsayılmıyorsa, diyalektik materyalizmin hiçbir geçerliliği kalmamış demektir. İşte Marx, artı-değer sorununu değişim alanından üretim alanına taşıyarak kapitalist sistemdeki olumsuzluğun ancak nesnel üretim ilişkilerinin değişmesiyle aşılabileceğini, bunun da ancak belli bir tarihsel gelişme içinde olanaklı kılınabileceğini göstermiş dolayısıyla diyalektik materyalizmi kanıtlamıştır, Engels'in gözünde.

Kapital'in ikinci ve üçüncü kitaplarını düzenlerken, Marx'ın iktisadî kuramının diyalektik materyalizmin taleplerine uygun biçimde sürdürüldüğünü gözler önüne serme kaygısı belirgindir, Engels'te. Bu yüzden, Marx'ın geride bıraktığı el yazmaları ve notlar arasında, o, "kâr oranının düşme eğilimi yasası"na (*das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate*) özel bir ilgi gösterir. Bir öğretiyi bilim aşamasına yükselten özellikler, öğretinin yalnızca "olan"ı çözümleme yeteneğinde yatmaz; öğretinin öngörme, geleceği tahmin edebilme gücüne de sahip olması gerekir. "Kâr oranının düşme eğilimi yasası", Marx'ın çözümlemelerinin bu güce sahip olduklarının en somut kanıtıdır, Engels'in gözünde. Çünkü bu yasa, kapitalist üretimin hangi mantık gereğince, kendi kendisini yok edeceğini gösterir. Ortodoks marksist akım, daha sonra, söz konusu yasaya diyalektik süreci en açık ve kesin biçimde örneklendiren yasa gözüyle bakarak tam bir dogmaya çevirecektir. *Kapital*'in üçüncü kitabının üçüncü kısmında yer alan bu yasa (Marx 1895: 221 sq.), diyalektik zincirlenmenin en saf örneğini oluşturduğu varsayılarak, marksist ideolojinin el kitaplarında en ön sırayı tutmuştur uzun zaman.

Marx ilk adımda yasayı "kendisinde" sergiler (*Das Gesetz als solches*): Kapitalist üretim biçiminin özgün mantığı gereğince, sabit sermaye (*das konstante Kapital*), zaman içinde, değişen sermayeye (*das variable Kapital*) oranla çok daha yüksek ölçeklerde birikir. Dolayısıyla, sabit sermaye/değişen sermaye oranı (Marx'ın "sermayenin organik bileşimi" *-die organische Zusammensetzung des Kapitals-* diye adlandırdığı değişken), kapitalist üretim sürecinde durmaksızın artar; bu da kâr oranının, zaman içinde, zorunlu olarak düşmesine neden olur. Yasanın *kendisi*, diyalektik zincirlenmenin *tez* aşamasını oluşturur: buna göre kâr oranının bir gün sıfıra eşitlenmesiyle kapitalist sistem işleyemez duruma gelecek, çökecektir. Ancak yasa, önüne çıkan birtakım engeller yüzünden özgürce devinemez. Marx'ın "yasanın karşı yönünde iş gören etkenler" (*die entgegenwirkende Ursachen*) adını verdiği bu engellerin devreye girmesiyle diyalektik zincirlenmenin *antitez* aşamasına geçilir. Sabit sermaye birikimi engellenir, yavaşlar, değişen sermayenin miktarı göreceli olarak artar; dolayısıyla sermayenin organik bileşimi bir süre artmayıp sabit kalabilir, hatta bu oran birimin altına düşebilir; bu yüzden de kâr oranı bir süre sabit kalabilir hatta artabilir. Ancak üçüncü aşamada, yani *sentez* aşamasında, yasa özgün devinimini engelleyen bu etkenlerin üstesinden gelir, mutlak yasa konumundan çıkıp bir *eğilim* olgusunu yansıtan yasa konumuna dönüşür. Kâr oranının zamanla düşmesi mutlak olarak değil göreceli, eğilim olarak ispatlanmış olur. Bu da, kapitalist sistemin kendi kendini *er geç* yok edeceği anlamına gelir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız çözümleme karşısında şu soruyu sormak zorunda kalırız: Kapitalist sistemin, diyalektik materyalizmin yasaları gereğince çökeceğini ispatlama tutkusu, öne sürülen tezin analitik tutarlılığının göz ardı edilmesine neden olmuyor mu? Nitekim, Marx'ın akıl yürütmesi yakından incelendiğinde, burada ayrıntılarına giremeyeceğimiz nedenler yüzünden, yasanın tanımının, yasaya karşı çıkan etkenler hesaba katılmadan yapılamayacağı görülür. Başka bir deyimle, Marx'ın "yasanın kendisi" adını verdiği formülün değişkenlerinin yasayı engelleyen etkenleri de kapsaması gerekir. Analitik düzeyde, yasanın kendisi engellerden ayrı düşünülemez; önce yasayı tanımlayıp *daha sonra* engelleri göz önüne almak yapay, temelsiz bir varsayımdır. Dolayısıyla, kâr oranının zaman içinde *zorunlu olarak* düşeceği tezi analitik düzeyde doğrulanamaz: Düşebilir, artabilir, sabit kalabilir. Bu tezin diyalektik bir dogmaya dönüştürüldüğünü söylerken, tezin analitik temelden yoksun olduğunu vurgulamak istiyoruz. Yukarıda değindiğimiz gibi, "bilimci" diye adlandırdığımız tutumlar, her zaman, çözümlemesel tutarlılığı ya göz ardı ederler, ya da yok sayarlar.

Sonuç

Engels'in *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* [Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni] adlı yapıtına değinmedik. Bunun nedeni, adı geçen yapıtın önemsiz olduğunu düşünmemizden değil, tersine, çok önemli olduğu için, onun bu maddeye sığdırılamayacak bir inceleme gerektirdiğini düşünmemizdir. Lewis Henry Morgan'ın 1877 yılında yayınlanan ve kısa zamanda büyük bir ün kazanan *Ancient Society* [Eski Toplum] adlı yapıtının tezlerinden hareketle kaleme alınan bu inceleme,

Engels'in gözünde "bir vasiyetin (*das Vermächtnis*) yerine getirilmesidir" (Engels 1884: 27). Marx, Morgan'ın kitabı yayınlandığında kitabı hemen okumuş, ve büyük bir mutlulukla, Amerikalı antropologun tarih görüşünün kendisininkiyle ne denli örtüştüğünü görmüştür. Engels'e göre, "Marx'ın kırk yıl önce keşfettiği materyalist tarih görüşünü [Morgan] Amerika'da, kendi alanında yeniden keşfetmiş"tir. Marx, Morgan üzerine kapsamlı bir inceleme kaleme almak istemiş ancak buna ömrü yetmemiş olduğundan, Engels kendi kitabını bir vasiyetin yerine getirilmesi biçiminde görmektedir. Bu kitap, *Komünist Manifestosu*'nun ünlü tezinin, "bugüne değin tüm toplum tarihi, sınıf çatışmaları tarihidir" (*die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen* - Marx-Engels 1848: 2-3) tezinin somut biçimde insanlık tarihine uygulanması girişimidir. "Sınıfsız" denilebilecek yarı doğal yarı kültürel bir başlangıçtan sonra, üretim araçlarının toplumun bir bölümünün eline geçmesiyle tarihselliğe ayak bastığı varsayılan insanlığı harekete geçiren gücün sınıf çatışması olduğu tezi ne derece kabul edilebilecek bir tezdir?

Daha doğrusu, sınıf çatışması tezinin tüm insanlık tarihi için geçerli bir tez olduğunu savunmak tarihsel verilerle doğrulanabilir mi? Sınıf çatışmasının toplumun gelişmesinde belirleyici etmen olması, belli tarihsel koşulların gerçekleşmesini varsaymaz mı? Bu koşulların içinde belli bir *Devlet biçimi*ni de göz önüne almak gerekmez mi? Devlet, Engels'in düşündüğü gibi, tüm insanlık tarihi boyunca, egemen sınıfın çıkarlarını gözeten bir üstyapı mı olmuştur? Tarih boyunca değişik Devlet biçimleriyle karşılaşmıyor muyuz? Kapitalizmin kaynağında yeni bir devlet yapılanması yok mudur? Bu durumda siyasal düzenle iktisadî düzen arasında varsayılan üstyapı-altyapı ilişkisinin yeniden düşünülmesi gerekmez mi? *Ailein, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Marx'la Engels'in, özellikle de Marksizmin hiçbir zaman yeterince düşünmek istemedikleri, düşünmekten kaçındıkları, düşünemedikleri *Devlet sorunu*nu, "belirtilere duyarlı bir okuma"yla (*lecture symptomale*) soruşturmamızı sağlayabilecek bir yapıttır (Ege 1979: 86 sq.). Bu yüzden ayrıcalıklı bir konumu vardır. 20. yüzyılın felâketlerine tanık olan, bu felâketlerin temelinde, bireyin yaşamını, farklılığını, haklarını, özerkliğini, onurunu tanıyıp koruyan Hukuk Devletleri'nin yokluğunu gözlemleyen bilinçlerin, yüzyıl boyu sürdürülen toplumsal ve siyasal etkinliklerde *ne*yin unutulduğunu bir ölçüde görebilmeleri için Engels'in sözü geçen kitabını yeniden, *dikkatle*, okumaları gerekir diye düşünüyoruz .

L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, François Maspéro, 1965; L. ALTHUSSER, *Sur la philosophie*, L'Infini, NRF, Gallimard, 1984-88; "Aperçu Biographique De Friederich Engels" (İspanyol dergisi *Libertad Siete*'nin Engels'e ayırdığı, Eylül-Ekim 1995, 11. sayısındaki yaşam öyküsünün çevirisi), in *Friederich Engels, savant et révolutionnaire*(ed. G. Labica – M. Delbraccio), "Actuel Marx", Presses Universitaires de France, 1997, pp. 375-382; G. BADIA, "Engels et Marx: Histoire d'aşune amitié", in *Friederich Engels, savant et révolutionnaire*, (ed. G. Labica – M. Delbraccio), "Actuel Marx", Presses Universitaires de France, 1997, pp. 17-27; E. BALIBAR – P. MACHEREY, "Engels (Friederich) 1820-1895", in *Encyclopaedia Universalis*, 8(1990), pp. 372-373; E. BOTTIGELLI, "Avertissement", in *Anti-Dühring* (Fransızca çeviri), Ed. Sociales, 1971, pp. 7-31; R. EGE, *La signification du thème de stagnation* caractérisant *le Mode de Production Asiatique dans la conception marxiste de l'histoire*, Thèse de Troisième Cycle, Université Louis Pasteur, Strasbourg, 1979; R. EGE, "'Derrida' ve 'Diyalektik' maddeleri", *Felsefe Ansiklopedisi*(ed. A. Cevizci), Ankara, Ebabil yayınları, 4. cilt, 2006; F. ENGELS, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, Edition Bilingue Aubier, (1844)1974; F. ENGELS, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 2, (1845) 1972; F. ENGELS, *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, T.8, (1873-1885)1960; F. ENGELS, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 20, (1878)1962; F. ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, in *Werke*, Dietz Verlag, Band 19, 4, (1880)1973; F. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 2, 5, (1884)1999; F. ENGELS, *Dialektik der Natur*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 20, (1886)1962; F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 21, 5, (1886)1962; E. J. HOBSBAWM, "Avant-Propos", in F. ENGELS, *La situation de la classe laborieuse en*

Angleterre, Ed. Sociales, 1975, pp. 7-23; G. LABICA G.), "Avant Propos" in *Friederich Engels, savant et révolutionnaire*, (ed. G. Labica – M. Delbraccio), "Actuel Marx", Presses Universitaires de France, 1997, pp. 7-13; J. LAPLANCHE – J. B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2002; M. A. MACCIOCCHI, *Les Femmes et leurs maîtres*(ed. C. Bourgois) 1979; K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Marx-Engels Werke*, Ergänzungsband, 1. Teil, Dietz Verlag, (1844)1976; K. MARX, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 13, 7, (1859)1971; K. MARX, *Das Kapital Buch III: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 25, (1893)1983; K. MARX – F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 3, (1846) 1969; K. MARX – F. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Band 4, (1848) 1974; L. H. MORGAN, *Ancient Society or Researches in the Line of Human Progress from Savagery, through Barbarism to civilization*, Cambridge, Mass., (1877) 1964; R. OWEN, "Report to the Country of Lanark", in *A New View of Society and Other Writings*, Everyman's Library, (1820) 1963, pp. 245-298; T. RAMM, "Engels, Friederich", in *International Encylopedia of the Social Sciences*, The Macmillian Company & The Free Press, 5(1968), pp. 64-69; G. STEDMAN, "Engels, Friederich (1820-1895)", in *The New Palgrave A Dictionary of Economics*, The Macmillian Press Limited, Vol. 2, 1987, pp. 144-146; M. RUBEL, "Chronologie", in *Karl Marx Oeuvres, Economie I*, Bibl. Pléiade, Ed. Gallimard, 1965, pp. LVII-CLXXVI)

ENTELEKHEİA Ayrıca **bkz.,** ARTI-DEĞER, BATI MARKSİZMİ, DİYALEKTİK, DİYALEKTİK MATERYALİZM, EKONOMİ, MATERYALİZM, MARX, MARKSİZM.

Ragıp EGE

ENTELEKHEİA, tamamlanma veya mükemmellik, tam gerçeklik, edimsellik; tamamına veya ereğine ulaşmış olan aktüalite; tamlaşmış olan edimsellik; tamamına veya amacına erişmiş edim, tam gerçeklik anlamına gelen Grekçe sözcüktür.

Entelekheia terimi, eski Yunanca'da *en-* öneki, amaç anlamına gelen *telos* ve "iyelik" bildiren *ekhein*'den türetilmiş bir sözcüktür. *Entelekheia*, sözcük anlamı bakımından daha çok "amacını kendinde taşıyan" anlamına gelirken, Aristoteles bu sözcüğü, güç hâlinde olana karşıt olarak, tamamlanmış olanın niteliği ya da etkinliği anlamlarında kullanmıştır.

Aristoteles, güç olarak varolup da edim olarak varolmayan ancak varolabilecek olan, bu olanağı içinde barındıran varolma biçimine güç hâlinde varolan (*dynamei*); kendini gerçekleştirme yolunda ilerleyen edime etkinlik hâlinde varolma (*energeia*); bu sürecin son aşamasına, kendini gerçekleştirmiş, yetkinliğe ulaşmış edime ise amacını kendi içinde taşıyarak varolma biçimi, yani *entelekheia* adını verir. Buna göre, *energeia* ile *entelekheia* her ikisi de gerçekleşmeye, bir belirlemeye karşılık gelirken, *entelekheia* daha çok, "olanağı gerçekliğe dönüştürmüş", "gerçekliğe ulaşmış" gelir.

Aristoteles'te, *entelekheia* terimi, kimi zaman *energeia* teriminin yerine veya bu her iki terim eşanlamlı olarak kullanılsa da, onların en azından tamamen özdeş olmadıklarını da gösteren kimi yerler vardır. Söz gelimi *entelekheia* terimi, *Metafizik*'in *Theta* kitabında, *energeia* teriminden farklı bir anlamda kullanılır. Öyle ki burada *energeia*, daha çok edimsel olan gerçekliğe, gerçekleşme durumuna karşılık gelirken, *entelekheia* "tam gerçeklik", "gerçekleşmiş, tamamlanmış olan" anlamı taşır (1047a 30). Başka bir deyişle *entelekheia*, "tamamlanmış olan, tamlaşmış olan gerçekleşme veya gerçeklik", yani amacını kendi içinde taşıyarak gerçekleşmiş olan varolmaya karşılık gelir (1047a 31).

Metafizik'in *Theta* kitabında, *entelekheia* ve *energeia* terimleri, birbirlerine *ergon* terimiyle bağlanır; öyle ki *ergon*, güç hâlinde olanın (*dynamei*) bir işlevini gösterir; bu yüzden o, güç hâlinde olanın amacını tamamlaması ve gerçekleştirmesidir (*telos*). Bu bakımdan, işlemekte olma durum (*energeia*) tamamlanma durumuna (*en-entelekheia*) "doğru yönelir"; bundan dolayı, Aristoteles'in de işaret etmiş olduğu gibi, *energeia*, *kinesis*ten, ikincisinin tamamlanmamış olması (*ateles*), oysa ilkinin tamamlanmış olması bakımından farklılık gösterir (1048b). Dolayısıyla, *entelekheia* eylemden çok olmuşluğu, yetkinliğe ulaşmış bir edimi ifade eder. Bu nedenle o, etkinlik hâline geçmeyi değil, eylemle gerçekleşmiş olan ve artık hiçbir oluş içermeyen sonucu gösterir. Söz gelimi varolmayan şeylerin bazıları güç hâlinde vardır, bununla

birlikte onlar "tam gerçeklik" (*entelekheia*) hâlinde varolmadıkları için var değildirler (1047b 1).

Öte taraftan *entelekheia*, Aristoteles'in ruh tanımında *eidos*la aynı düzey ya da anlamda kullanılır. Burada terim, maddeye biçim veren, olanağı gerçekliğe taşıyan öze karşılık gelir ve böylelikle ruh da "güç hâlinde yaşama sahip olan doğal bir cismin ilk *entelekheias*ı" olarak tanımlanır (412a 21).

ARISTOTLE, *Metaphysics* (trans. by H. Tredennick), Harvard Uni. Press., Loeb Classical Library, 1933; ARISTOTLE, *On the Soul* (edit. and trans. R. McKeon), Random House, New York, 1968; H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* Oxford at the Clarendon Press, 1968; F. E. PETERS, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*(çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005; D. ROSS, *The Works of Aristotle*, vol 3, Oxford, Clarendon Press, 1928.

Ayrıca **bkz.,** ARİSTOTELES, *ENERGEIA*.

Mehmet Ali SARI

ENTELEKTÜALİZM genel olarak, zihni, bilginin ve eylemin tek gerçek ilkesi olarak gören öğretiyi; zihinsel fenomenlerin duygular ve irade karşısında önce ve üstün olduğunu öne süren felsefe anlayışını; insan zihninin daha soyut ve daha kavramsal bir düzeyde gerçekleşen bilişsel yeti ya da parçasını her alanda temele alan, ön plâna çıkaran yaklaşımı; varolan her şeyin, en azından ilke olarak fikirlere, yani zihinsel gerçeklere indirgenebileceğini savunan anlayışı ifade eder.

Epistemolojide, bilgiyi tümüyle saf akıldan türeten öğretiyi ifade eden ve dolayısıyla, akılcılıkla bu çerçeve içinde özdeş olan entelektüalizm, aklın bilginin tek ya da biricik kaynağı olduğunu, akla dayanan bilginin dış dünyadan duyular aracılığıyla alınan izlenimlerden bağımsız olduğunu öne sürdüğü için, duyumculuğun tam karşısında yer alan bir görüştür. Entelektüalizm, psikolojide ise, psikolojik olay ve durumlarda yalnızca tasarımı bulan yaklaşıma karşılık gelir. Buna karşın, etik alanında, entelektüalizm, ilk kez olarak Sokrates tarafından savunulan ve iradeyi, duygu, arzu ve eğilimleri hiç dikkate almadan, bilginin kendi başına eylemi belirlemek için yeterli olduğunu iddia eden öğretiyi anlatır.

Teoloji alanında ise, entelektüalizm, dinin kaynağı ve doğasıyla ilgili problemlerde, iradeyi, duyguları, arzuları tümüyle göz ardı ederek, yalnızca düşünceyi ön plâna çıkartan yaklaşımın adı olmak durumundadır.

A. CEVİZCİ, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001; Ş. GÜNDÜZ, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara, 1998; A. KREMER-MARIETTI, *L'Éthique*, Paris, 1987; A. LALANDE, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1962.

Ayrıca **bkz.,** AKILCILIK, EPİSTEMOLOJİ, İRADECİLİK, SOKRATES.

Ahmet CEVİZCİ

ENTELEKTÜEL. Kökenini *intellect* (anlama yetisi) teriminde bulan bu kavram, kendi eylemini sahip olduğu teorik bilgiden hareketle kuran kişiye işaret eden bir kavramdır. Bu anlamda entelektüel, karmaşık zihinsel ya da yaratıcı, sanatsal etkinlikleri uğraşı yapmış kişileri niteleyen bir kavramdır. Kavramın felsefî kökeni Aristoteles'in bilimler sınıflamasındaki entelektüel etkinlikler ayrımında ve erdemler hiyerarşisinde entelektüel ya da ahlâksal erdemler olarak tanımladığı nitelikler tasnifinde bulunabilir.

Aristoteles'e göre, entelektüel etkinlikler teorik, pratik ve üretime yönelik etkinlikler olarak üç gruba ayrılır. Bu üç gruptan ilki, teorik etkinlikler şöyle sıralanır: Ezelî-ebedî ve değişmez olanın bilgisi, *sophia*, felsefî bilgelik; bilimsel, deneysel bilgi, *episteme*; sezgisel kavrama, *nous*. Pratik etkinliğin bilgisi ise, pratik bilgelik, basiret, yani *phronesis*tir. Teorik etkinliklerin üçüncüsü, sanat, beceri gibi Aristoteles'in *tekhne* adını verdiği üretime yönelik etkinliklerdir. Aristoteles bu üç grup etkinliği yerine getirecek olanların belli niteliklere sahip olması gerektiğini düşünür. Ona göre, entelektüel etkinliklere eşlik etmesi gereken erdemler, doğruluk, samimiyet, bilgelik, doğru düşünme gibi niteliklerdir. Doğru düşünme erdemi, iyiyi kötüden ayırma yani bir eylemin sonucunu önceden tasarlama yeteneği, hakkaniyet ilkesi uyarınca değerlendirebilme ve yargılama kabiliyeti gibi nitelikleri içeren erdemdir.

Aristoteles'in entelektüel etkinlik olarak tanımladığı bilgi alanlarıyla uğraşan ve bu bilgiyi sahip olmaları gerektiği düşünülen erdemlerle donatarak edinen kişiler, tam da sahip oldukları bilgi ve erdemlerden dolayı özel bir bilgelik türüne sahip olurlar. Bu kişiler, kendi düşüncelerini tikel, bireysel bir

ilgi ya da çıkardan hareketle değil de, genel ya da evrensel bir bilgiden hareketle ortaya koymalarından dolayı toplumsal yaşamda farklılaşmış bir konuma sahip olmuşlardır. Aslında bu erdemli kişiler daha Platon'da "Cumhuriyet Muhafızları" şeklinde özel bir sınıf olarak tanımlanmıştı. Roma İmparatorluğu ile birlikte yurttaşlığın hukuksal bir statüye dönüşmesiyle entelektüel etkinliği yerine getirenlerin konumu da düzenlenmiş, yurttaşlar arasında bu türden niteliklere sahip kişilerin farklı bir grup oluşturduğu düşünülmüş ve onlara otonom bir statü atfedilerek, "Kelimeler Cumhuriyeti"nin yurttaşları biçiminde tanımlanmışlardır. Entelektüel etkinliklerle uğraşanlara verilen bu otonom statü, entelektüellerin toplumsal üretim ilişkilerinden tümüyle farklılaşmış bir etkinliği ortaya koymalarından kaynaklanmaktadır. Entelektüel, yarara, faydaya yönelik bir etkinlikte bulunmadığı, kendi aklı ya da hayal gücüne dayalı otonom bir bilginin peşinde koşan kişi olduğu, bilinen ayrımıyla bedensel değil de, zihinsel bir etkinliğin öznesi olduğu için, toplumsal üretim ilişkilerinden bağımsızlaşmış ve farklı bir işlev yüklenmiştir.

Toplumsal üretim ilişkilerinden nitelik bakımından farklılaşmış ve bağımsızlaşmış bir alanın, bilgi ve yaratıcılık alanının üyesi olarak tanımlanacak olan entelektüelin bu otonom statüsü, onun kamusal alanda tutacağı yerin de dayanağı olmuştur. Aslında, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar entelektüel kavramı, Roma'da işaret ettiği anlamı taşımıştır. Bu anlam özellikle 18. yüzyıl Avrupa'sında daha görünür hâle gelmiş, entelektüel terimi bireysel bir tipten daha çok bir sınıfa işaret eden bir terim hâline dönüşmüştür. Bu sınıf, ilgiler ve uğraşları bakımından toplumsal yaşamın niteliksel olarak dışında ve ondan farklılaşmış bir yaşam biçimine sahip bir sınıf olarak görülmüştür. Bu dönemde Avrupa'da, özellikle Fransa ve Almanya'da ortaya çıkan ve kadınlarca işletilen "Salon"larda bir araya gelen bu sınıf, daha çok edebiyat, sanat ve gazetecilik gibi etkinliklerle uğraşan kişilerden oluşuyordu. Salonlar zamanın entelektüel konu ve sorunlarına odaklanmış entelektüel tartışmanın merkezi hâline gelmişlerdi. Dönemin edebiyat ve sanatta ortaya çıkan yeni akımlarının genellikle bu salonlarda oluşturulduğunu ve özellikle toplumsal alanda yeni bir güç hâline gelmeye başlayan gazetelerin yayın çerçevelerinin bu salonlarda tartışıldığını söylemek mümkündür. Salonlar, dönemin Avrupa'sının kültürel bilgi üretim merkezleriydiler.

18. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkan bu durum, entelektüellerin toplumsal yaşam alanlarına ilişkin fikir ve değer üreten ancak toplumun "kenarında" bir yaşam sürdüren, bu nedenle de toplumsal sıradanlığın dışında kalan kişiler olarak görülmesine yol açıyordu. Gerçekten de 18. yüzyıl salonlarının entelektüel sınıfı kamusal bir rol yüklenen bir sınıf değildi.

Entelektüel teriminin bu bireysel niteliklere sahip olmaya ya da bu niteliklere sahip olanların oluşturduğu bir gruba ait olmaya işaret eden bir kavram olmaktan çıkıp, bu niteliklerle kamusal alana ait bir sorumluluk yüklenen kişi anlamına gelmesi, 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan koşullarla bağlantılıdır. Bugün kullanılan anlamda, yani kendi otonom bilgi ya da yaratıcılığına dayanarak, tikel bir ilgiden hareketle değil de, evrensel ya da müşterek değerlerden hareketle kamusal alana katılan kişi anlamında entelektüel kavramının kökeni "Dreyfus Olayı"nda açığa çıkan bir durumdur.

1894'te Fransa Ordusunda görevli olan Musevi yüzbaşı Alfred Dreyfus'un hiçbir somut delil ya da tanık olmaksızın casuslukla suçlanıp hüküm giymesi, dönemin Fransa'sında tartışmaya yol açmış ve devrin önemli ve tanınmış yazar ve bilim adamları, Dreyfus'un suçlanmasını mevcut rejimin haksız uygulamalarından biri olarak tanımlayıp, bir protesto metni yayınlamışlardı. Emile Zola'nın Aralık 1897 tarihli *Le Figaro*'da "Gençliğe Mektup", Ocak 1898'de de "Fransa'ya Mektup" başlıklarıyla yayınlanan ünlü "Suçluyorum..." konuşmasının yanında yer alan bu karşı çıkış hareketinde entelektüellerin takındığı tutumun nitelikleri, entelektüel kavramının o dönemden sonra yükleneceği içeriği belirlemiştir. Zola'nın mektuplarındaki tema, insanlık, adalet, hoşgörü ve hakikat değerleri adına haksızlığın ilânı temasıdır. Entelektüeller, kendilerine tamamen yabancı bir alanda, askerî alanda gerçekleşen bu suçlama ve yargılamanın haksızlığını Fransız kamuoyuna ilân etmeyi seçtiklerinde, aslında tam da Aristoteles'in entelektüel erdeme

sahip olanlardan beklediği şeyi, yani iyi ve kötüyü birbirinden ayırma ve adalet ölçütüne göre düşünme yeteneklerini sergilemiş ve bir adaletsizliği açığa çıkararak toplumu uyarma sorumluluğu yüklenmişlerdir. Emile Zola, Anatole France, Marcel Proust, George Sorel, Claude Monet gibi yazar ve sanatçı ve akademisyenler, bu haksız suçlamanın ardındaki Yahudi düşmanlığını tartışmaya açmışlardı. Bu tavır, entelektüelin evrensel bir değere, bir adalet ölçütüne referansla haksızlığı ilân etmesi ve haksızlığa uğrayanın yanında yer alması tavrıdır. Entelektüeller Dreyfus'un yargılanmasını adalet adına eleştirmişler ve toplumu adalet, eşitlik ve özgürlük idelerine referansla uyarma sorumluluğu yüklenmişlerdi.

Entelektüel teriminin bu türden kamusal bir rolü yüklenen kişilere işaret etmeye başlaması, entelektüelin çağdaş tanımının bu rolden hareketle ortaya konulması sonucunu doğurmuştur. Artık entelektüelin ne olduğuna ilişkin bir tanım, bu türden bir rolü yüklenebilecek olan kişinin uğraşı alanının ne olduğundan çok kamusal alanda görünürlük biçiminin ne olduğunu merkeze alacak bir tanım olacaktır. Emile Zola'dan beri entelektüel terimi, değerleri savunma adına kamusal alanda yer alan kişiyi ifade eden bir terim olarak anlaşılacaktır.

Aslında entelektüelin bu türden bir kamusal rol yüklenmeye başlamasının gerisinde Marksizmin "bilinç"e yüklediği rol yer alır. Marksizme göre, kendisi bir sınıf olmayan ancak özgür düşünebilme yetisinden dolayı edindikleri bilinç sayesinde olması gerekeni keşfedebilen kişiler, proletaryanın hakikatini ilân etme sorumluluğu taşırlar. Bu anlamda Marksizme göre, entelektüel baştan "taraf" olan bir tutumun taşıyıcısıdır. Entelektüelin bir değerin tarafı olma ve bu değeri savunmakla sorumlu kılınmasının ardındaki Marksist kuram, 19. yüzyıl Avrupa'sında etkili bir kuramdı. Ancak Marksizmin yanı sıra, Aydınlanma Felsefesinin neredeyse tümüne içkin olduğu söylenebilecek olan, bilince yüklenen sorumluluk anlayışı da entelektüel kavramındaki niteliksel dönüşümün kaynağıdır. Rousseau'dan itibaren bilgi ve yaratıcılığın toplumsal sorumluluk gerektirdiği düşüncesi politika öğretilerinde hâkim bir temadır. Rousseau'nun bilgi ve bilgelik sahiplerine yüklediği toplumsal sorumluluk, toplumun ortak iyisi uyarınca yurttaşların "eğitilmesi", bu ortak iyinin topluma içselleştirilmesi sorumluluğuydu. Rousseau'nun Türkçe'de "aydın" kelimesiyle karşılanan entelektüeli, toplumun önünde duran ve sahip olduğu bu öncülük vasfını toplumu ilerletme sorumluluğuyla donatan kişi anlamına gelir. Bu anlayış, entelektüelin otonom bir varoluşa sahip olma anlamındaki geleneksel anlamında bir değişikliğe yol açmış ve entelektüeli bir sınıf ya da halk adına düşünen ve eyleyen kişi olarak tanımlamıştır.

Entelektüelin "taraf" olma hâlini, Emile Zola'daki bir değer ya da ilkeye taraf olmaktan çok, bir sınıf ya da halk idesinin tarafı olma hâli olarak tanımlayan bu Rousseaucu ve Marksist anlayış, her koşulda Emile Zola ile başlayan "sorumlu entelektüel" anlayışının dayanağıdır. Ancak Kantçı otonomi ilkesinde temellenen eleştirel düşünme idesi entelektüelin bağımsız ama sorumlu bir vasfa sahip olmasını da mümkün kılmıştır. Kantçı kavrayışla birlikte, sorumlu entelektüel "eleştiri"nin taşıyıcısı kamusal özne ile birleştirilmiş ve eleştirel düşünceye kamusal alanda özel bir "seyretme" ve "yargılama" edimiyle, iyi ve kötü, haklı ve haksız arasında ayrım yaparak konuşma sorumluluğu yüklenmiştir. Emile Zola ile başlayan ve Sartre'ın "angaje (taraf olan) entelektüel" terimiyle karşıladığı bu kamusal sorumluluk idesi, entelektüelin çağdaş anlamının, teori ve sanat ehli kişilere değil, bu yeti ve becerileriyle kamusal rol yüklenen kişilere atfedilen bir nitelik taşımasına yol açmıştır. Bu nitelik Voltaire'in entelektüeli "kolektif işçi" olarak tanımlamasında da kaynağını bulacak ve entelektüelin "konuşamayanlar yerine konuşan" kişi olarak nitelendirilmesine yol açacaktır.

19. yüzyıl ortalarından itibaren ortaya çıkan ve özellikle Fransa'da oldukça önemli bir yer kazanan bu yeni entelektüel niteliği, çağdaş düşünce içersinde yeniden üretilmiş ve entelektüel genel anlamda "herkesin vicdanı" olarak görüle gelmiştir. Ancak 19. yüzyılın evrensel referanslarla ve evrensel değer adına, herkes için doğru ve haklı olan adına konuşan entelektüelinin yanına Foucault'nun tanımladığı gibi tikel haksızlıklara karşı çıkan ve sığınma, barınma, sağlık ve cinsel tercihlere dayanan haklar gibi bazı özel durum ve niteliklerin sahip olması gereken hakların ifade edilmesi ödevini yüklenen

"özel entelektüel" kavrayışı da eklenmiştir. Çağdaş felsefe ve siyasal teoride önemli bir yer işgal eden entelektüelin niteliği sorunu hakkında ortaya konulan görüşler, aslında entelektüelin sorumluluğunun niteliği hakkındaki görüşlerdir. Başka deyişle çağdaş düşünce için entelektüelin sorumlu bir özneye işaret etmesi ortak bir temayken bu sorumluluğun içeriği konusunda farklılaşmalar vardır. Örneğin Sartre için entelektüel "taraf"tır ve bu taraflılık doğrudan bir dünya görüşünden, hatta bir ideolojiden taraf olma hâlidir. Sartre'a göre, entelektüel tarih sahnesine çıkan bir öznedir. Bourdieu için ise entelektüel "kolektif bilinç"tir; eleştirel, otonom düşünmenin onu götüreceği kolektif bakış açısının taşıyıcısıdır. Bu nedenle entelektüel, kamusal alana kolektif bakış açısının müdahalesini taşımak bakımından sorumludur, dahası entelektüel sahip olduğu bu kolektif bilinç nedeniyle politik bir sözün ve eylemin taşıyıcısı olmalıdır. Edward Said'e göre ise entelektüel, taşıdığı eleştirel bakış açısı uyarınca eleştirisinin aktörü olmalı, kamuya konuşmalı ve kamusal alanda eylemelidir. Bu, taraf olan ve eleştirisini ortaya koymanın tüm risklerini göze alan bir entelektüel tip tanımıdır ki, Said'in kendisinin bu türden bir aktör olarak görünürlük kazandığı da belirtilmelidir.

Tüm bu tanımlamaların da gösterdiği gibi, sorumluluğunun dayanağı ne olursa olsun, entelektüel, kendi bilgi ve yaratıcılığını kamusal ve toplumsal bir sorumlulukla ortaya koyan kişiye işaret eden bir kavramdır. Bu sorumluluk, onun insansal yaşantıyı belli anlamlarda "dışarıdan" kavrayabilme, seyretme yetisine, becerisine sahip olma ve yaşantıyla arasındaki bu mesafe sayesinde otonom bir yargılama, değerlendirme, yani eleştiri gücü sayesinde bu yaşantıya ilişkin bir değer yargısı üretebilme niteliğinden kaynaklanır. Bu otonom düşünme ve yargının taşıyıcısı olma, entelektüelin toplum içindeki pozisyonunun da otonom ve hatta dokunulamaz bir pozisyon olarak tanımlanmasının kaynağıdır. Entelektüelin yargı ve eleştirinin sahip olması gereken muafiyet, onun kolektif ya da evrensel bir bakış açısının öznesi olmasından kaynaklanır.

Z. BAUMAN, *Yasakoyucular ile Yorumcular*(çev. K. Atakay), İstanbul, Metis, 1996; T. B. BOTTOMORE, *Seçkinler ve Toplum*(çev. E. Mutlu), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990; E. SAID, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*(çev. T. Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995; J. P. SARTRE, *Aydınların Savunusu*(çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985).

Ayrıca **bkz.,** AYDINLANMA, BOURDIEU, ENTELEKTÜELİN SORUMLULUĞU, FOUCAULT, KANT, ROUSSEAU, SARTRE, VOLTAIRE.

Nilgün TOKER KILINÇ

ENTELEKTÜELİN SORUMLULUĞU.

Düşünce, sanat ve yazının tarihsel süreci irdelendiğinde, düşünürlerin, sanatçıların ve yazarların profesyonel uğraşıları yanı sıra, zaman zaman toplumu bilgilendirme, bilinçlendirme veya yönlendirme gibi birtakım önemli görevleri de yerine getirdikleri görülür. Ancak toplumsal boyutlu bu tür işlevleri yerine getirmede onların uzmanlık alanları olan düşünürlük, sanatçılık ve yazarlık kimliklerinden çok, entelektüel sorumlulukları ön plâna çıkmaktadır. Dolayısıyla, hızla değişen ve gelişen yeni yüzyıl yolculuğunda farklı dünya görüşlerinin, dünyayı algılama biçimlerinin, ideolojilerin, duyguların, düşüncelerin ve önyargıların etkisinde kalsak da, entelektüel olma sorunu her zaman üzerinde düşünülmesi gereken önemli bir konu olmuştur. Çünkü sorunları saptama ve çözüm önerileri sunma evresinde her zaman nesnel ve bilimsel analizlere gereksinim vardır.

Geleneksel anlamı içinde, bilinçli düşünsel etkinliğe yönelmiş, bilgili, değerlendirme ve eleştiri gücü yüksek, topluma öncülük etme misyonu yüklenmiş entelektüeller, Rönesans'tan on dokuzuncu yüzyıla kadarki süreçte Avrupa'da zaman zaman düşünür, zaman zaman da bilim adamı kimlikleriyle topluma yüksek kültürel ürünler sunan ve değerler yaratan insanlar olarak görülmüşlerdir. Bu öncü kimlikleri ve düzeyli katkılarıyla toplumda saygın bir yer edinmiş, geleneksel bağımlılık gösteren topluluklara yeni düşünce ve bilgiler kazandırmak kaydıyla, tarihin akışını değiştiren üstün insanlar olarak algılanmışlardır. Fakat özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ün ve saygınlık kaybına uğrayan entelektüeller, beraberinde tarihin akışını değiştirme ve yüksek kültür yaratma gücünü de yitirmeye başlamışlardır. Dahası, yirminci yüzyılda etkin söylem ve ideolojileri eleştirme yetileri-

ni de kaybederek, ya önemli ölçüde azalıp marjinalleşmişler ya da bağımlı hâle gelerek kamusal alanın ve yönetimlerin otoriter, bürokratik ve ekonomik güç eksenlerine girmişlerdir.

Modern toplumlarda entelektüellerin açıkça tanımlanabilir bir grup oluşturamadıklarını vurgulayan Gordon Marshall, entelektüelleri tarihsel süreç içerisinde incelerken şöyle der: "Geleneksel düzlemde bakıldığında, entelektüelin rolü, düşünür ve hakikat arayıcısı rolüdür. Basit toplumlarda bunlar rahipler ya da şamanlar olabilir. Avrupa'da Rönesans'tan on dokuzuncu yüzyıla kadar yüksek kültürün yaratıcıları, filozoflar ve kendi çağlarının bilimsel yenilikçileri hep entelektüellerden çıkmıştır." *Seçkinler ve Toplum* isimli yapıtında T. B. Bottomore, aydın olarak nitelediği entelektüelleri kronolojik olarak ele alır ve şöyle der: "Aydınlar ise genel olarak fikirlerin yaratılmasına, iletilmesine ve eleştirilmesine doğrudan katkıda bulunan çok daha küçük bir kümeden oluştuğu kabul edilir; bunlar yazarları, sanatçıları, bilim adamlarını, filozofları, din düşünürlerini, toplum kuramcılarını, siyasal yorumcuları içine alır ... Aydınlar hemen her toplumda vardır -okuryazar olmayan toplumlarda büyücü ve rahip, ozan ve minstrel, soy kütükçüler (genealogist) vb olarak; okuryazar toplumlarda da filozof, ozan, oyun yazarı (dramatist) memur ya da hukukçu olarak- ama işlevleri ve toplumsal önemleri büyük ölçüde değişir."

Modern entelektüellerin veya aydınların kökenlerine bakıldığında, geçmişlerinin genellikle Ortaçağ Avrupası'nın üniversite geleneğine kadar uzandığı görülmektedir. Üniversitelerin gelişimi ve hümanist öğretinin yaygınlaşması, üyeleri toplumun farklı kesimlerinden gelen ve bir ölçüde feodal toplumun egemen sınıflarından ve öğretilerinden bağını koparmış bir entelektüel sınıfın oluşumuna olanak sağlamıştır ve bu entelektüel grup Aydınlanma Çağı düşünürlerini yetiştirmiştir. Yine bu gruptan birileri Fransa'da "*ancien régime*"nin egemen gücüyle Kilise'sine karşı çıkarak kendilerini toplumun eleştirmenleri olarak kabul ettirmişlerdir. Modern entelektüeller işte bu rolleriyle, yani toplumun eleştirmenleri olarak çoğu zaman ele alınmışlardır. Örneğin Sokrates, Platon, Aristoteles, More, Voltaire, Rousseau, Russell ve Sartre gibileri geleneklere bağlı toplumlara yeni düşünce ve bilgiler kazandırarak, toplumların gerçek anlamda değişimine katkıda bulunmuşlardır.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, kimileri kavramı ideolojik bağlamda ele alırken, kimileri de toplumsal ilişkiye vurgu yaparak tanımlamaya çalışır. Mussolini'nin 1926-37 yılları arasında hapiste tuttuğu ünlü İtalyan siyaset bilimci Antonio Gramschi, *Hapishane Defterleri* adlı yapıtında, bütün insanların entelektüel olabileceğini, fakat toplumda herkesin entelektüel işlevi göremeyeceğini belirtir. Bu durumda, kavramı daha anlaşılır kılmak için, entelektüelin kim olduğu, işlevi ve özelliklerinin neler oldukları konusunda daha somut ve kapsamlı tanımlamalar ve betimlemelere gereksinim duyulur.

Yirminci yüzyılın ilk yıllarında "entelektüeller" veya "aydınlar" kavramının ortaya konması Aydınlanma Çağı boyunca bilginin kazanılıp yayılmasıyla ilişkilendirilmiş olan toplumsal merkezciliği yeniden yakalamaya ve bir kez daha vurgulamaya yönelik bir girişimdir. Sözcük, toplumun zihnini etkileyip siyasal liderlerinin hareketlerine biçim vermek yoluyla, politik sürece doğrudan müdahale etmeyi ahlâkî sorumlulukları ve kolektif hakları olarak gören edebiyatçıların, sanatçıların, bilim adamlarının ve düşünürlerin bulunduğu karışık bir topluluğu kapsamaktadır. Toplumsal ve bağımsız kimliğiyle ele aldığı entelektüel kavramını betimleyen Karl Mannheim, entelektüelleri toplumlarına, özellikle de toplumlarındaki farklı çıkar kesimlerine ilişkin nesnel bir görüş edinme ve daha genel toplumsal çıkarları üste çıkaracak biçimde hareket etme yeteneğine sahip kişiler olarak betimler. Bir diğer ifadeyle, eğer özel çıkarları bir yana itmeye hazır ve gerekli nesnellikle ortak iyiyi algılayabilecek bir toplumsal durum varsa, bu da kesinlikle titiz entelektüel eğitimiyle olur.

Entelektüel kavramını ideolojik düzlemde sorgulayan Sartre, entelektüel için, "kendinde ve toplumda, pratik hakikatin araştırılması ile, egemen ideoloji arasında karşıtlığın bilincine varmış olan kişidir" der. Ona göre, bilinçlenme, sanayi toplumlarının ortaya çıkmasıyla oluşan toplumun temel çelişkilerinin, yani sınıf çatışmalarının kendinden başka bir şey değildir. Marksist söylem ışığında özellikle sınıf ayrımının ortadan kaldırılmasında

entelektüele büyük görevler düştüğünü söyleyen Sartre, entelektüelin bilimsel bir konumda olmadığını söyler. Fakat ideolojilerle çarpışarak bu ideolojilerin yarattıkları veya onayladıkları şiddet, vahşet, zulüm ve sömürüyü gözler önüne sererek, pratik bir aydınlatma veya bilinçlendirme işlevi görür. Yani, tüm insanların gerçekten özgür, eşit ve kardeşçe yaşayabileceği toplumsal bir uzlaşmayı yaratmaya çalışır. Bunu gerçekleştirmek için de, özellikle ayrıma, sömürüye ve sıkıntılara maruz bırakılan ayrıcalıksız sınıfların yanında olmak ve onların bakış açılarını benimsemek gerekir. Daha ideolojik bir söylemle, entelektüelin sorumluluğu "...halkı felce uğratan ideolojilerin sürekli dirilişine karşı, halk içinde çarpışmak olacaktır" der.

Bu denli ağır görev ve sorumluluklar üstlenen bir entelektüelin, diğer bir deyişle, Prometheus gibi birtakım sıkıntıları göze alarak yüreği avucunda dolaşan birinin, her şeyden önce demokratik bir tavır içinde olma sorumluluğu vardır. Biraz önce değinilen görev ve sorumlulukları yerine getirmede insanın demokratik bir tavrı benimseyip korumasından daha doğal bir şey olamaz. Demokratik bir tavrın egemen olmadığı bir yer veya düzlemde, onun kendisine de yer yoktur. Çünkü söz alabilmesi, doğru bilineni yanlıştan ayırt ettikten sonra bunu başkalarına aktarabilmesi için, en uygun yönetim biçimidir demokrasi. Sartre entelektüelin mutlak demokrasinin bekçisi olduğunu söylerken, "aydının sorumluluğunun, burjuva 'demokrasisinin' haklarının soyut karakterine muhalefet etmek olduğunu ama, bu hakları ortadan kaldırmak için değil, tüm demokrasi içinde özgürlüğün işlevsel doğruluğunu koruyarak, bu hakları toplumcu demokrasinin somut haklarıyla bütünlemek için muhalefet etmek" olduğunu anlatmak ister. Dolayısıyla, entelektüel demokratik tavır gereği aynı zamanda, yanlışa, bağnazlığa ve haksızlığa başkaldırmalı, karşı koymalı veya muhalefet etmelidir.

Entelektüeli entelektüel kılan en önemli özelliklerden biri olan muhalefet, sorgulama veya başkaldırı biçiminde ortaya çıktığında, doğal olarak onu iktidardan uzak tutmaktadır. Tabiî ki bu doğal bir süreç olmalıdır, çünkü muhalefet için muhalefet yapmak bir entelektüel girişim değildir. Burada kastedilen şey bir entelektüelin kendisinin de organik veya düşünsel boyutta içinde olduğu, onadığı bir siyasal hareketin ya da yönetimin, katılamayacağı, onaylayamayacağı hatta doğru bulamayacağı söylem ve etkinliklerine ayak uyduramaması ve karşı çıkmasıdır. Dahası, doğrunun yanlıştan, haklının haksızdan ayrılması uğruna, değil başkalarının çıkarlarını kendi kişisel çıkarlarını da göz ardı edebilen, kısaca başka türlü yapmak elinden gelmeyen kişidir, entelektüel. Bu denli muhalif ruha sahip entelektüellerin bu özelliklerinden dolayı, ne koruyacak makamları, ne başında nöbet tutacakları ve gücüne güç katacakları toprakları, ne de yüksek makamlarda eş dostları olur. Bu nedenle yalnız kalırlar, "ama her zaman sürüye uyup, mevcut duruma hoşgörü göstermekten iyidir yalnızlık." Toplumsal ve siyasal parametreler dikkate alındığında bu denli önemli bir sorumluluk ve görev anlayışının çeşitli nedenlerden dolayı sekteye uğradığı da görülmüştür.

İkinci olarak entelektüel büyük bir sorumluluk duygusu içerisinde insanlığın ortak değeri olan evrenseli ortaya koymalı ve savunmalıdır. Bu sorumluluğu yerine getirirken, onun amatör bir ruhla hareket etmesi ve tarafsızlıktan ödün vermemesi gerekir. Entelektüellik boyutunda evrensellik kavramını sorgulayan Said, onu şöyle tanımlar: "Çoğunlukla başkalarının gerçekliğini görmemizi engelleyen birer perde işlevi gören, yetiştiğimiz ortamın, sahip olduğumuz dilin ve milliyetin sağladığı ucuz kesinliklerin ötesine geçebilme riskini göze alabilmek demektir, evrensellik." Her toplum ve kültür kendi entelektüelini yaratırken, onu yalnızca kimliksiz bir profesyonel, salt kendi işine bakan bir grubun yetenekli bir üyesi olmaya indirgenmeyecek özgül bir kamusal role sahip biri olarak betimleyemez: "Bu rolün özel, ayrıcalıklı bir boyutu vardır ve kamunun gündemine sıkıntı verici sorular getiren, ortodoksi ve dogma üretmektense bunlara karşı çıkan, kolay kolay hükümetlerin veya büyük şirketlerin adamı yapılamayan, devamlı unutulan ya da sümenaltı edilen insanları ve meseleleri temsil etmek için var olan biri olma duygusu hissedilmeden oynanamaz. Entelektüel bunu evrensel ilkeler temelinde yapar."

Bu da, tüm insanların adalet ve özgürlük ekseninden herhangi bir dünyevî gücün etkisini duymadan çıkmamasının sağlanma-

sıdır. Evrenseli savunma noktasında önemle üzerinde durulması gereken dikkate değer bir nokta da, entelektüelin bilgisini irdeleyip sentezlemesi ve çok yönlü ve geniş düşünerek saplantı ve dogmalardan uzak duracak nesnelliği taşımasıdır. Yani, entelektüel duyduğu, gördüğü, okuduğu, kısaca bildiği şeyler arasında neden-sonuç ilişkisi kurmaya çalışarak, toplumun dar ve yüzeysel dünyasının ötesinde nesnel gerçekliği kavrama çabası verir. Çünkü toplumun dünyası her zaman insanlara ve düşüncelere dayanırken, entelektüelin dünyası her zaman kanıt ve araştırmayı gerektiren bilgilere dayanır. Öte yandan evrenseli yakalayıp topluma sunmada entelektüelin profesyonel bir beklenti içine girerek değil, aksine amatör bir bilinçle hareket etme sorumluluğu vardır. Çünkü amatörlük, "kâr ya da ödül beklentisiyle değil, tabloyu daha geniş çizmeye, belli çizgiler ve engeller arasında bağlantılar kurmaya duyulan aşk ve dinmek bilmez merakla; bir uzmanlık alanına kapatılmayı reddederek, belli bir meslekten olmanın insana getirdiği her türlü kısıtlamaya rağmen düşüncelere ve değerlere özen göstererek hareket etme isteğidir."

Şimdiye kadar vurgulamaya çalıştığımız çok yönlü ve güç bir görev ve sorumluluk mantığı içerisinde hareket eden entelektüelin pek de rahat ve huzurlu olması düşünülemez, hatta çoğu zaman olanaksızdır. Diğer bir ifadeyle entelektüel; hakikat, haklılık, nesnellik ve evrensellik adına ortaya koyduğu tavrından dolayı doğabilecek sıkıntılar yüzünden zaman zaman marjinalleşebilir, yabancılaşabilir ve hatta sürgün edilebilir. "Kültür Kavramı ve Trajedisi Üzerine" başlıklı incelemesinde Georg Simmel, entelektüelin birçok bilim adamı ve sanatçıdan farklı bir kimlik olduğunu belirterek, bilim, sanat ve teknolojilerle dolu dünyada entelektüelin yabancı olduğunu vurgular. Çünkü, "böyle bir dünyada entelektüel, geleneksel kültürel yasa koyucusu rolüyle trajik, yurtsuz bir gezgin olmak zorundadır. Aklın birçok uzmanlaşmış adacığından hiçbirinin onu yanlışlıkla ihmal edilmiş önder olarak yeniden bağrına basmasının olası olmadığını fark etmek, onun tragedyasını daha da yoğunlaştırmaktadır; birçokları onu modası geçmiş, ancak saygıyı hak eden önceli olarak bile hatırlamayacaktır. Kendisi gibi bir avuç yabancı dışında artık hiç kimse onun rehberliğine gereksinim duymamaktadır. Sartre, gerçek anlamda işlevini yerine getiren bir entelektüelin her zaman yalnız olduğunu belirtir ve neden olarak da, entelektüelin hiçbir otorite veya hegemonya tarafından görevlendirilmemesini gösterir. Entelektüelin yerine göre marjinal, yabancı, yalnız ve sürgün olabileceğini bir bölüm hâlinde inceleyen Said de benzer çıkarımlarda bulunmuştur. "Hatta bir yerin yerlisi" olamadığını söylerken kendisinin de marjinalliği, yabancılığı ve sürgünlüğü bir yurtsuz olarak bizzat yaşadığını belirtir: "En hüzünlü yazgılardan biridir sürgün. Modernlik öncesi dönemlerde sürgün iyice korkunç bir cezaydı, çünkü sadece aileden ve aşina mekanlardan uzakta amaçsızca dolaşmaktan öte bir şeydi, aynı zamanda kendini hiçbir zaman evinde hissetmeyen, etrafına hiç uyum sağlayamayan, geçmişe yatıştırılamaz bir acıyla, bugüne ve geleceğe ise buruklukla bakan biri, sürekli toplum dışı olan biri anlamına da geliyordu."

Dante ve More gibi ilk akla gelebilen sürgün entelektüellerin sayısı tarihsel süreçte her zaman varlığını sürdürmüştür. 1714 yılında İngiltere'de Tory'lerin -Tory sözcüğü "takip edilen, uyulan adam" anlamına gelen Galce kökenli bir ifadedir. 1600'lerde ilk kez İrlandalı haydut ya da yankesiciler için kullanılan sözcük, zamanla politik bir anlam kazanmış ve kralın yanında Parlamento'nun da varlığını kabul etmekle birlikte kralın otoritesinin daha fazla olması gerektiğini savunan siyasî grubu ya da kişileri tanımlamada kullanılmıştır. Günümüzde "Tory" sözcüğü muhafazakar ya da tutucu bireyleri tanımlar hâle gelmiştir- iktidarı kaybetmeleri sonucu saygınlığını ve etkinliğini kaybeden J. Swift yaşamının geri kalan kısmını İrlanda'da sürgün olarak geçirir. Sözünü kimseden esirgemeyen bir başkaldırı sembolü olan Swift öldüğünde mezar taşına da bu özelliğini ifade eden Latince "*saeve indignatio*" sözleri yazılmıştı. Çünkü yaşamı boyunca zaman zaman İrlanda'ya öfke duymuş olsa da, entelektüel kimliği ve sorumluluğu gereği ülkeyi İngiliz sömürgeciliğine karşı her zaman ve büyük bir heyecanla savunmuştur.

Modern dönem sürgünlerine baktığımızda, *A Bend in the River* adlı yapıtındaki sürgün tiplemesini Salim adlı başkişisiyle sunmaya çalışan V. S. Naipaul ve Thedor W.

Adorno ilk akla gelen isimler olarak dikkatleri çekmektedir. Adorno yaşamı boyunca komünizm, faşizm ve kapitalizm gibi tüm sömürü ideolojilerine karşı mücadele vererek, yirminci yüzyılın ortalarında toplumun entelektüel vicdanı hâline gelmiştir. Sürgün ve yabancı olmanın çoğu zaman olumsuz çağrışımları olsa da, gerçek bir entelektüel duruşa sıkı sıkıya bağlı kalındığında sürgünlüğün veya yabancılığın çokta üzücü olmayacağını ileri süren Said, bunun nedenini şöyle açıklar: "Sürgün her zaman bir marjinal olacağınız ve önceden belirlenmiş bir yolu izleyemediğiniz için bir entelektüel olarak yaptığınız her şeyi kendi kendinize yapmanız gerektiği anlamına gelir. Bu yazgıyı bir mahrumiyet, hayıflanılacak bir şey olarak değil de bir tür özgürlük; her şeyi önünüze koyduğunuz belli bir amaç tarafından belirlenen, kendi kendinize oluşturduğunuz bir modele göre yaptığınız, hangi konu ilginizi çekiyorsa onunla uğraştığınız bir keşif süreci olarak yaşayabilirseniz eşi benzeri olamayan bir haz alırsınız." Benzer biçimde marjinalliğin de zaman zaman entelektüele olumlu birtakım katkılarda bulunabileceği söz konusudur, çünkü; "sorumsuzca ya da uçarı gibi görünebilen marjinallik durumu, adımlarını her zaman dikkatle atmak zorunda olmaktan, pişmiş aşa su katmaktan korkmaktan, sizinle aynı gruba dâhil arkadaşlarınızı kırma endişesinden kurtarır sizi."

Şu ana kadarki süreçte özellikle ideal veya olması gereken bir entelektüel resmi çizilmeye çalışıldı. Uygulamada ise bu denli ağır ve riskli görev ve sorumluluk yüklü işlevleri yerine getirirken, entelektüel zaman zaman güçlüklerle karşılaşabilmekte ve bu güçlüklere karşı koymada zorlanıp bazen de egemen güç ve iradenin etkisinde kalabilmektedir. Bu durumun analitik sorgulamasını yapan bazı eleştirmenler entelektüelleri bu yönleriyle sınıflamaya çalışırlar. Jean-Michel Besnier, *İmkânsızın Politikası* isimli yapıtında aydınları işlevlerine veya toplumsal duruşlarına göre ele alırken, onları "eleştirel aydın, devrimci aydın, organik aydın, Mesih aydın veya daha basit olarak uzman aydın" diye kategorileştirir ve özellikle "patetik aydın" üzerinde yoğunlaşır, çünkü, ona göre, "patetik aydın nitelemesi, tanık olmaktan, yargılanmaktan veya öğretmekten ziyade tarihle, onları her hangi birisi kadar veya daha fazla altüst ve allak bullak eden tarihle bütün oluşturma kaygısında olan yazarlara, felsefecilere, sanatçılara veya bilim adamlarına uygulanır." Aydın veya entelektüeli olmayandan ayırt eden en önemli özelliğin, onun çıkarlarına değil de değerlerine sıkı sıkıya bağlı kalıp, yeri geldiğinde çoğunluğun aleyhine azınlığın haklarını savunmuş veya savunuyor olması gerektiğini vurgulayan E. Batur, bu işlevi yerine getirebilene "gerçek aydın" veya "sahici aydın" demekte ve onun *topos*'unun da sürekli muhalefet olduğunu söylemektedir. Çünkü "kişioğlunun gözü karanlıkta görmeye de alışabilir. Tek karanlığı kanıksamasın, ona katlanmasın, alışmasın."

Entelektüel kavramını sınıfsal bir toplum ekseninde sorgulamaya çalışırken Gramsci özellikle bilgi teknisyeni ve üstyapının küçük birer memurları olarak gördüğü aydın tipini "organik aydın" olarak betimler. Kavramın kronolojik irdelemesini yaparken, toplumda entelektüel işlevi olanları ikiye ayırır ve bunlardan birincisinin kuşaktan kuşağa aynı şeyi yapmayı sürdüren öğreticiler, din adamları ve yöneticiler gibi geleneksel entelektüeller; ikincisinin ise, entelektüelleri çıkarlarını örgütlemek, daha fazla iktidar, daha fazla denetim gücü elde etmek için kullanan sınıflarla ya da kuruluşlarla doğrudan bağlantılı olduklarını düşündüğü organik entelektüeller olduğunu belirtir. Bu iki tip entelektüeli karşılaştırırken, organik entelektüellerin topluma etkin olarak katıldıklarını, yani onların sürekli insanların zihinlerini değiştirip piyasaları genişletme mücadelesi içerisinde olduklarını, geleneksel olanların ise çoğunlukla aynı yerde duran, yıllar yılı aynı türden işler yapanlar olduğunu söyler.

Kavramı aynı şekilde siyasal düzlemde sorgulayan Sartre, aydının gerçek düşmanının "sahte aydın" olduğunu söyleyerek dolaylı bir sınıflamaya gider: "Aydının en doğrudan düşmanı, benim sahte aydın ve Nizan'ın da bekçi köpeği dediği şeydir; sahte aydın, egemen sınıf tarafından, partikülarist ideolojinin kesin olduğunu, yeni sağın yöntemlerin ürünü olarak ortaya çıkan akılyürütmelerde savunmak üzere kışkırtılmıştır. Gerçekte sahte aydınların gerçek aydınlarla tek ortak noktası şudur ki, her iki öbek de kökende, pratik bilgi teknisyenidir." Fakat onları ayırt eden en önemli noktayı dile

getirirken şöyle der: "Sahte aydın gerçekçi aydının dediği gibi 'Hayır' dememekte, 'Hayır ama..', 'Biliyorum ama, yine de', gibisinden sözleri ağzında geveleyip durmaktadır" der.

Bu konuda düşüncelerini kesin çizgilerle dile getiren ünlü bir eleştirmen de Julien Benda'dır. Entelektüelleri tanımlamaya çalışırken onları insanlığın vicdanı olan süper yetenekler ve ahlâkî açıdan kendilerini aşmış yönlendirici ve aydınlatıcı filozof krallar olarak sunan Benda, gerçek entelektüellerin özelliklerini sıralamaya çalışırken Sokrates, İsa, Spinoza ve Voltaire gibi bilinen somut örnekler verir. Gerçeklerinin çok nadir olduğunu ve genellikle bir ruhban sınıfı oluşturduklarını söylerken, onların bu dünyaya ait olmayan ebedî hakikat ve adalet ölçütlerini savunmalarını neden olarak gösterir ve şöyle devam eder: "Gerçekte pratik ve kişisel amaçlar gütmeyen etkinliklerde bulunan, bir sanat, bir bilim ya da metafizik spekülasyonla ilgilenmekten zevk alan, kısaca manevî avantajlara sahip olan, yani bir bakıma 'benim krallığım bu dünyanın krallığı değil'" diyen kişilerdir. Bu tür bir görüntüde gerçek entelektüeli dünyadan soyutlanmış kişiler olarak algılamak çok doğru olmaz. Tersine vurgulanmaya çalışılan şey yalnızca, "entelektüellerin en çok metafizik tutkunun, çıkar gözetmeyen adalet ve hakikat ilkelerinin etkisiyle yozlaşmayı mahkûm ettikleri, zayıfları savundukları, hatalı ya da baskıcı otoriteye meydan okudukları zaman kendileri" olduklarıdır. Kısaca Benda'nın açıklamaya çalıştığı gerçek entelektüeller "kazığa bağlanıp yakılma, sürgüne gönderilme, çarmıha gerilme riskine girme durumundadır. Başat özellikleri dünyevî kaygılarla aralarındaki gevşemez mesafe olan simgesel şahsiyetlerdir onlar."

Tarihsel süreci dikkate alındığında entelektüelliğin profesyonel bir meslek olmadığı, aksine merkeze insanı, insanlığı ve onların sorun ve sıkıntılarını koyan meslekler üstü bir uğraşı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, profesyonel işi ne olursa olsun entelektüel, görev, sorumluluk ve işlevi ile ön plâna çıkmaktadır. Sunulan örneklerden de anlaşıldığı gibi, entelektüel misyonu taşıyanlar kimi zaman filozof, kimi zaman din adamı ve çoğu zaman da sanatçı, yazar, şair ve eleştirmendir. Sokrates, More, Voltaire, Spinoza, Sartre ve Fanon gibi öncü isimlere bakıldığında, bu durum daha açık bir biçimde görülür.

E. BATUR, *Alternatif: Aydın*, İstanbul, Hil Yayın, 1985; Z. BAUMAN, *Yasakoyucular ile Yorumcular*(çev. K. Atakay), İstanbul, Metis, 1996; J. BENDA, *The Treason of the Intellectuals*, London, Norton, 1980; J.-M. BESNIER, *İmkânsızın Politikası: İsyanla Bağlanma Arasında Entelektüel*(çev. I. Gürbüz), İstanbul, Ayrıntı, 1996; T. B. BOTTOMORE, *Seçkinler ve Toplum*(çev. E. Mutlu), Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990; A. GRAMSCI, *Hapishane Defterleri*(çev. K. Somer), Sol Yayınları, 1986; P. HAZARD, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişme*(çev. E. Güngör), Ankara, Ötüken, 1981; G. MARSHALL, *Sosyoloji Sözlüğü*(çev. O. Akınhoy – D. Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999; K. MANHEIM, *Essays on the Sociology of Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956; K. MANHEIM, *Ideology and Utopia*, London, Kegan Paul, 1956; E. SAID, *Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı*(çev. T. Birkan), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995; J. P. SARTRE, *Aydınların Savunusu*(çev. S. R. Kırkoğlu), İstanbul, Alan Yayıncılık, 1985); G. SIMMEL, "On the Concept and the Tragedy of Culture", *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, New York, Teachers College Press, 1968.

Ayrıca **bkz.,** ENTELEKTÜEL, SAID, SARTRE.

Kamil AYDIN

ENTROPİ. On dokuzuncu yüzyılın başlarında buhar makinelerinin verimi konusundaki çalışmalardan kaynaklanan termodinamik entropi terimi bir fiziksel sistemdeki mekanik işe dönüştürülmesi mümkün olmayan enerji miktarının bir ölçüsünü ifade eder. Daha genel terimlerle entropi, belli bir sistemdeki düzensizliğin bir ölçüsüdür. SI (Uluslar arası Standart) birimler sisteminde entropinin birimi $J.K^{-1}$ (kelvin derecesi başına joule) olup, o ısı sığası ile aynı birime sahiptir.

Giriş: Temel Kavram ve İlkeler

Entropi kavramı derli toplu bir biçimde, ilk defa 1865 yılında Rudolf Clausius tarafından tanımlanmıştır. Clausius, bir tersinir süreç sırasında, sabit mutlak sıcaklık T derecede ΔQ kadar ısı alan bir termodinamik sistemin entropisindeki değişimi

$$\Delta S = \Delta Q / T$$

olarak tanımlamıştır. Clausius S niceliğine "entropi" ismini, "dönüşüm" anlamına gelen *entrope* sözcüğünden esinlenerek vermiştir. Entropinin bu tanımı entropi değişimi cinsinden ifade edildiği için, entropinin mutlak değeri ancak keyfî bir sabit eklenerek bulu-

nabilir.

Clausius'un entropiyi anlamlı bir nicelik olarak tanımlamasında esin kaynağı, onun tersinir ve tersinir olmayan termodinamik dönüşümleri araştırma amacı olmuştur. Termodinamik dönüşüm bir sistemin sıcaklık derecesi veya hacmi gibi termodinamik özelliklerinin değişimidir. Sistem her zaman termodinamik dengeye sonsuz küçük olarak yakınsa, dönüşüm *tersinir* (veya bir diğer deyimle sözde-durağan), aksi hâlde *tersinmezdir*. Bir örnek olarak pistonlu bir kaba doldurulmuş, hacmi pistonun hareketiyle değiştirilebilen belli bir miktar gazı düşünelim. Pistonu çok yavaş bir şekilde hareket ettirirsek, gazın yoğunluğu daima homojen kalır, böylece hacim değişimi tersinir bir süreç olur. Fakat pistonu ani olarak hareket ettirirsek gaz içinde basınç dalgaları oluşur, gaz denge hâlinde kalamaz ve dönüşüm tersinmez olur.

Bir ısı makinesi, bir dizi dönüşümler geçirdikten sonra en sonunda ilk durumuna dönen bir termodinamik sistem olmak durumundadır. Bu tür bir dönüşümler serisine "çevrimsel süreç" veya bir "çevrim" adı verilir. Bazı dönüşümler sırasında makine ısı depolarıyla ısı alışverişi yapabilir; bu ısı depoları o kadar büyüktür ki, makine ile ısı alışverişi yaparken sıcaklık dereceleri değişmez. Bir çevrimin net sonucu, **(i)** sistemin yaptığı mekanik iş (bu iş pozitif veya negatif olabilir, negatif iş makine üzerinde dışardan yapılan iş anlamındadır), ve **(ii)** ısı depoları arasında transfer edilen ısı olacaktır. Enerjinin korunumlu olması nedeniyle ısı depolarının kaybettiği toplam ısı, makinenin yaptığı mekanik işe eşit olur.

Çevrim içindeki her bir dönüşüm tersinir ise çevrimin tümü de tersinirdir ve böylece çevrim tersine işleyebilir: Bu durumda ısı transferleri ters yönde oluşur, yapılan işler işaret değiştirir. En basit tersinir çevrim, iki ısı deposu arasında ısı değiş tokuşundan oluşan Carnot çevrimidir.

Termodinamikte mutlak sıcaklık derecesi şöyle tanımlanır: İki ısı deposu olduğunu düşünelim. Bir Carnot çevrimi ile birinci ısı deposundan Q kadar ısı alır, ikinciye Q' kadar ısı aktarırsak depoların sıcaklık dereceleri T ve T'

$$Q/T=Q'/T'$$

eşitliğini sağlarlar. Şimdi T_1, T_2,.....T_N sıcaklık derecelerinde N tane ısı deposu arasında Q_1, Q_2,.....Q_N ısı transferlerini sağlayan bir makine ile tersinir bir çevrim oluşturduğumuzu düşünelim. Q'nun pozitif olması ısının depodan makineye, negatif olması ise ısının makineden depoya akmasını temsil etmek üzere tüm Q_i/T_i (i=1, 2,.....N) toplamının sıfır olduğu ispatlanabilir. Çevrim tersinir olduğu için makine herhangi bir anda denge durumuna sonsuz küçük olarak yakındır, ve bu nedenle sıcaklık derecesi o anda temas hâlinde olduğu ısı deposununkine eşittir. Tersinir çevrimin bir sürekli dönüşümler dizisinden oluştuğu limit durumunda toplam yerine integral alınır:

$$\int dQ/T=0$$

olur, burada integral tüm çevrim boyunca alınmıştır ve T çevrim boyunca herhangi bir noktada sistemin sıcaklık derecesidir.

Şimdi yalnızca çevrimler için değil ama herhangi bir termodinamik dönüşüm süresince entropi değişimi için önemli bir gerçeği türetebiliriz. Önce bir sistemi A denge durumundan başka bir B denge durumuna götüren tersinir bir dönüşümü düşünelim. Sistemi yeniden A durumuna geri döndürecek herhangi bir tersinir dönüşümü takip edersek, yukarıda bulduğumuz sonuca göre toplam entropi değişimi sıfır olacaktır. Bu sonuç ilk dönüşümdeki entropi değişiminin yalnızca başlangıç ve son denge durumlarına bağlı olacağını ima eder. Böylece bir sistemin herhangi bir denge durumunun entropisini tanımlayabiliriz. Bir referans durumu R seçelim ve bu durumun entropisine S_R diyelim. Başka bir X durumunun entropisi

$$S_X=S_R+\int dQ/T$$

olacaktır; burada integral R durumundan X durumuna kadar alınmalıdır. İntegralin sonucu sistemi R durumundan X durumuna taşıyacak dönüşüme bağlı olmadığından bu eşitlik daima belirli bir değer verir.

Şimdi tersinir olmayan dönüşümleri ele alalım. Bu hâlde iki denge durumu arasındaki herhangi bir dönüşüm boyunca entropi değişimi

$$\Delta S \geq \int dQ/T$$

olacaktır, burada dönüşüm tersinir olduğunda eşitlik ortaya çıkar. Bu ifadede dQ=0 ise $\Delta S=0$ olacağına dikkat edilmesi gerekir. Bazen bu sonuç ikinci termodinamik yasası

olarak sunulur: *"Çevreden ısısal olarak yalıtılmış bir sistemin toplam entropisi aslâ azalmaz."*

Sistemin ısı açısından yalıtılmış, ama çevresiyle mekanik olarak bağlantılı olduğunu varsayalım. Sistem çevresiyle mekanik olarak dengede değilse, çevresi üzerinde iş yapar veya tersine çevresi sistem üzerinde iş yapar. Örneğin çeperleri ısı açısından mükemmelen yalıtılmış pistonlu bir silindir içindeki gazı düşünelim. Gazın basıncı ile pistona uygulanan basınç farklı olursa gaz silindir içinde genişleyecek veya sıkışacaktır ve iş yapılacaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz sonuca göre bu süreç boyunca sistemin entropisi artacaktır (ilke olarak entropi sabit kalabilir, ancak bu durum hemen hemen hiçbir zaman ortaya çıkmaz). Tipik olarak sistemin bu şartlara bağlı olarak sahip olabileceği bir maksimum entropi miktarı vardır; bu en büyük entropi değeri kararlı bir denge durumuna karşı gelir, çünkü sistemin bir başka denge durumuna geçmesi entropinin azalması anlamına gelecektir ki bu olanak dışıdır. Sistem bu maksimum entropi durumuna ulaştığında daha fazla iş yapılamaz.

1877 yılında Boltzmann bir sistemin entropisinin onun termodinamik özellikleriyle uyumlu mümkün "mikrodurumlar" ının (mikroskopik durumlar) sayısıyla ilgili olabileceğinin farkına vardı. Örneğin bir kap içindeki ideal gazı göz önüne alalım. Bir mikrodurum, gaz içindeki tek tek herbir molekülün konum ve momentumları ile belirlenir. Bütün bilgilerin tutarlı olması gereği nedeniyle yalnızca, **(i)** bütün parçacıkların konumlarının kap içinde olduğu, **(ii)** gaz içindeki parçacıkların kinetik enerjileri toplamının gazın toplam enerjisine eşit olduğu vb mikrodurumlar göz önüne alınmalıdır. Böylece Boltzmann entropinin

$$S = k \ln(\Omega)$$

olarak verilebileceğini öne sürdü; burada k Boltzmann sabiti, ve Ω verilen makroskopik durumla uyumlu mikroskopik durumların sayısıdır. Boltzmann İlkesi olarak bilinen bu postülat, termodinamik sistemleri onların temel yapıtaşlarının istatistiksel davranışlarını kullanarak betimleyen istatistik mekaniğin temeli olarak düşünülebilir. Boltzmann ilkesi sistemin mikroskopik bir özelliğini (Ω), termodinamik özelliklerinden birine (S) bağlar. Boltzmann'ın tanımına göre, entropi açıkça durumun bir fonksiyonudur. Ayrıca Ω yalnızca doğal sayılardan birine eşit olabileceğinden entropi daima pozitiftir, bu basitçe logaritma fonksiyonunun bir özelliğidir.

Ω'yı sistemin düzensizliğinin bir ölçüsü olarak düşünebiliriz. Bu yorum mantıklıdır, çünkü bizim genelde "düzenli" sistem olarak nitelediğimiz durumların mümkün sayıları birkaç iken, "düzensiz" durumların sayısı pek çoktur. Örneğin elimize 10 tane madeni para alalım. Bunlarla yazı-tura oynarsak en "düzenli" makroskopik durumlar paraların hepsinin yazı, veya hepsinin tura gelmesi olaylarıdır; her iki durumun ortaya çıkışı da tek bir kombinasyon sonucudur. Aksine en "düzensiz" durum 5 yazı ve 5 tura gelmesi hâlidir, ve bu sonucu doğuracak 252 farklı kombinasyon vardır.

Entropinin istatistiksel tanımına göre termodinamiğin ikinci yasası, çevreden yalıtılmış bir sistemin entropisinin artma eğiliminde olduğunu ifade eder. Bu yasa madeni paralar deneyi kullanılarak kolayca anlaşılabilir. Paraların hepsinin yazı olduğu bir durumla başlayalım, ve belirli aralıklarla paraların her biriyle yazı-tura atalım. Uzun bir süre sonra paralara baktığımızda, hepsinin yazı, veya hepsinin tura gelmesi mümkün olmasına rağmen, bu durumların görülmesi hemen hemen imkânsız gibidir; çok büyük bir ihtimalle paraların beşi yazı, beşi tura durumuyla karşılaşırız.

Çevreden yalıtılmış bir sistemin entropisinin artma eğiliminde olduğu gerçeği keşfedildiğinden beri bu olgu bazıları karışık, yanlış veya hatalı olan pek çok düşüncenin odağı olmuştur. Bu konuda kişilerin yanılmasına neden olan temel nokta $\Delta S=0$ sonucunun yalnızca izole sistemlere uygulanabileceği gerçeğidir; örneğin dünya çevreden yalıtılmış bir sistem değildir, çünkü güneşten dünyaya sürekli enerji aktarılmaktadır. Gerçek anlamda çevreden bütünüyle yalıtılmış bir sistem bulmak hemen hemen imkânsızdır. Yine de evrenin tümünün izole bir sistem olduğu düşünülebilir; bu yüzden, evrenin toplam düzensizliğinin devamlı olarak artması gerekir. Evrenin kaderinin, tüm enerji türlerinin homojen dağılımlı ısı enerjisine dönüşeceği, ve böylece herhangi bir kaynaktan iş yapmak için enerji almanın mümkün olamayacağı bir termal ölüm olacağını ileri süren spekülasyonlar vardır. Ancak son zamanlardaki ça-

lışmalar evrenin termal ölümü hipotezi ve evrenin geneline basit bir termodinamik modelin uygulanabilirliği konusunda şüpheler yaratmıştır. Genişleyen bir evrende entropi sürekli olarak artmasına rağmen, bunun yanı sıra mümkün en büyük entropi değeri de çok daha hızlı olarak büyür, ve böylece zaman ilerledikçe sistem denge durumundan daha da uzaklaşır. Ayrıca kütle çekimi etkisi, boşluğun enerji yoğunluğu (ve bunun bir belirtisi olarak hipotetik bir "anti kütle çekimi"), ve alışılmışın dışındaki makroskopik kuantum etkileri gibi zıt faktörler güncel termodinamiksel modellerle uyuşmayarak astronomik ölçekteki termodinamiğin tutarlı öngörüler yapabilmesini çok güçleştirirler.

Algıladığımız hâliyle geçmiş ile gelecek arasındaki farkı ayırt edebilmemize yardım eden zamanın oku (zamanın yönü) kavramının, ikinci termodinamik yasasının insan beyninin evrimi üzerindeki etkisinin sonucu olduğu tartışıla gelmiştir. Bir şeyi hatırlamak için belleğimiz düzensiz bir durumdan daha düzenli bir duruma veya düzenli bir durumdan bir diğer düzenli duruma geçer. Yeni durumun istenilen durum olduğunu garantilemek için iş yapılması yani enerji harcanması gerekir ve böylece Evrenin geri kalan kısmında düzensizlik artar. Hatırlama süreci sırasında kazanılan düzen miktarı, çevredeki düzensizlik artışından daima daha azdır ve böylece içinde geçmişteki olayları hatırladığımız zaman akış yönü, evrenin düzensizliğinin artış yönü ile aynı olur.

Günümüzde çoğunluk tarafından kabul edilen Büyük Patlama modeline göre, evren başlangıçta enerji düzgün dağılmış olmak üzere çok, çok sıcaktı. Evren genişledikçe soğudu, böylece gelecekte faydalı iş yapmak için kullanılabilecek enerji miktarı geçmiştekinden daha az hâle geldi. Buna göre, evrenin bizzat kendisi termodinamik zaman okunu mükemmelen belirleyen bir sistemdir. Elektromanyetik dalgaların da genellikle bir kaynaktan çıkıp çevreye yayılması ve bu olgunun tersinin aslâ görülmemesi de başka bir zamanın oku göstergesidir. Burada termodinamik zaman oku ile ortak birçok özellik vardır.

Klâsik istatistik mekanikte, klâsik sistemlerin özellikleri sürekli olduğundan mikro durumların sayısı sayılamayacak kadar büyük, yani sonsuzdur. Örneğin bir klâsik gazın mikro durumları içindeki bütün parçacıkların, tüm gerçek sayılar aralığında sürekli olarak her değeri alabilen, konum ve momentumlarıyla belirlenirler. Ω nın değerini sonlu bir sayı olarak bulmak için, mikro durumları sayılabilir kümeler hâlinde gruplamak üzere bir yöntem geliştirmeliyiz. Bu işleme "kaba taneleme" adı verilir. İdeal gaz durumunda, iki parçacığın konum ve momentumu δx ve δp aralığında ise ikisini "aynı" durum olarak sayarız. δx ve δp değerleri keyfî olarak seçilebilecekleri için entropiyi tek bir değer olarak belirlemek mümkün değildir. Bu nedenle entropi, termodinamik tanımındaki gibi, ancak toplanabilir bir sabite bağlı olarak belirlenebilir.

Bu müphemlik kuantum mekaniği anlatımı içinde ortadan kaldırılabilir. Sistemin herhangi bir kuantum durumu, örneğin enerji özdurumları (yani Hamiltonian operatörünün özvektörleri) olarak alınabilecek "temel" durumların üst üste gelmesi olarak betimlenebilir. Kuantum istatistik mekanikte Ω sistemin termodinamik özellikleriyle uyumlu enerji özdurumlarının sayısı olarak alınabilir. Genellikle çevreden yalıtılmış, kapalı bir sistemin enerji özdurumları kesikli, sayılabilir miktarda olduklarından Ω sonlu bir değer olarak tayin edilebilir. Bu bilgi, bazen termodinamiğin üçüncü yasası olarak adlandırılan ve bir sistemin mutlak sıfır sıcaklık derecesindeki entropisinin duyarlılıkla hesaplanabilecek bir sabit olduğunu ifade eden Nernst teoremine öncülük eder. Mutlak sıfır derecesindeki bir sistem yalnızca taban durumunda olabilir, ve böylece entropisi taban durumunun dejenere hâllerinin sayısıyla belirlenir. Kristal örgüler benzeri pek çok sistemin yalnızca tek bir taban durumu vardır, ve sonuç olarak sistemin mutlak sıfır derecesindeki entropisi sıfırdır ($\ln 1 = 0$).

Gerçek deneylerde, pratik olarak bir sistemin entropisini ölçmek çok zordur. Bu amaca yönelik teknikler entropinin termodinamik tanımına dayalıdırlar ve çok hassas kalorimetre ölçümlerini gerektirir. Entropinin mutlak değerinin belirlenebilmesi için referans durumunun entropisi önceden, yapılan ölçümden bağımsız olarak tayin edilmiş olması gerekir. İdeal olarak, referans durumu sistemin gaz hâlinde olduğu çok yüksek bir sıcaklık derecesinde seçilir. Böyle bir duru-

mun entropisi, bir klâsik ideal gazın entropisi artı, spektroskopik yöntemlerle tayin edilmesi mümkün moleküler dönme ve titreşimlerden gelen katkılar olacaktır. Düşük bir sıcaklık derecesinde referans durumu seçmek bazen problemlere neden olabilir, çünkü düşük sıcaklık derecelerinde entropi beklenmedik davranışlar sergileyebilir. Örneğin mutlak sıfır derecede entropinin sıfır olduğunu varsayarak buzun entropisini tayin ederken sonuç aniden 3.41 J/(mol.K) değeriyle bir yüksek sıcaklık dereceli referans durumuyla elde edilebilecek değere dönüşebilir. Bunun nedeni buzun moleküler kristal örgüsünün geometrik gerilimlere sahip olması ve böylece keyfî çok düşük sıcaklık derecelerinde sıfırdan farklı "sıfır-noktası" entropisine sahip olmasıdır.

Entropinin Felsefe Açısından Anlamı

Yukarıda da değinildiği üzere, dünyamızda entropinin artması olgusunun sistemin bütününde ne gibi sonuçlar yaratacağıyla ilgili birtakım yorumların ortaya çıkışına yol açmıştır. Entropinin felsefeyle olan ilişkisi de bu yönde öne çıkmaktadır. Her ne kadar termodinamiğin birinci yasasına göre, kapalı bir sistemde hiçbir hareket entropinin toplam miktarını azaltamadığı için dünyamız gitgide bir denge durumu kazanacak ve maksimum entropiye ulaşarak sistem kendiliğinden yok olacaktır. Bu da bir tür doğal kıyametin yaklaşmakta olduğu senaryosunu haber vermektir. Evrende var olduğu kabul edilen kara deliklerin bu tür bir entropi durumu olarak çöküp yok oldukları yorumları da bu tartışmanın önemini arttırmaktadır. Çünkü Clausius'a göre, kendi hâline bırakılmış ve bir dengeye doğru giden sistemde entropi maksimum değere doğru giderken, dünya üzerinde enerjiye dönüştürülen yenilenemeyen kaynak sarfiyatı kirlenmeyi daha da arttırmaktadır. Geri dönüşümü için harcanan çabalar da, buna tam bir çözüm getirmez; çünkü bu dönüştürme için teknoloji ve enerji kullanımı gerekecektir ki bu da ister istemez bir geriye dönmeyen enerji harcaması demektir. Bu durum çevre çalışmalarına ilişkin, aslında ilk anda fark edilemeyen ciddî bir paradoks durumunu da ortaya koymaktadır. Başka türlü söylendiğinde, entropiyi çevre olayları açısından düşünürsek, kapalı bir sistem olan dünyamızda toplam madde ve enerji miktarı hiçbir zaman değişmeyecek ama bir nesneden uzaklaşan enerji yüzünden o nesnenin tekrar eski hâlini kazanması ya imkânsız ya da çok çok yavaş gerçekleşecektir. Şayet geriye dönüş bazı çevreci çabalarla sağlanmış olsa bile, bu durumda da başka bir kaynaktan geriye dönmeyen enerji akışını başlatarak bazı maddeleri geri döndürmeye çalışmış olacağız ki, bu yukarıda bahsedilen kısır döngüye yol açacaktır.

Entropi yasasına ve bu konudaki entropi artışına yönelik açıklamalara J. C. Maxwell ve Ludwig Boltzman gibi bazı bilim adamları tarafından itirazlar yapılmışsa da, bunlar yasayı daha da güçlendirmekten başka bir sonuç getirmemiştir. Mesela Maxwell, bir kimsenin dıştan bir enerji kullanmadan entropi sürecini tersine çevirebileceğini iddia etmiştir. O, bunun için öngördüğü kapalı bir sisteme bir cin vasıtasıyla müdahale edip entropi artışını tersine çevirebileceğini savunmuştur. Fakat onun teorik olarak öngördüğü bu durumun Stanley Angrist ve Loren Hepler tarafından yapılan bir deneyle imkânsız olduğu ispat edilmiştir. Entropi sürecinin tersine çevrilemeyen bir süreç olduğunu savunan Lord Kelvin "nasıl ki heyelanın yuvarladığı taşlar düşmüş oldukları bataklıktan çıkıp bir zamanlar kopmuş oldukları tepenin doruklarına çıkamıyorsa, aynen bunun gibi, entropi sürecini de tersine çevirmek imkânsızdır" demiştir.

Entropi olayına bir de çevre kirlenmesi kavramı açısından yaklaşılmıştır. Termodinamiğin bu ikinci yasasına göre dönüşüm tek yönlü olarak gerçekleştiği için madde ve enerji kaynakları sarf edilmiş hâle doğru bir kirlenmeyi de beraberinde getirir. Bu, artık elde edilemeyen enerji kirlenmesi dediğimiz durumu ifade etmektedir. Halbuki kirlenme denince günlük dilde sadece insanı ölçü alınarak, kötü gözüken, kötü kokan ya da artık insanın işine yaramayan bir hâle dönüşen madde ya da ortam anlaşılmaktadır. Entropi kavramını ölçü alarak kirlenme olayına bakacak olursak, kirlenme bize sistem içinde elde edilemeyen enerjinin ölçüsünü ifade eder. Fakat entropi artışında insanın yapıp ettikleri etkili olmakla birlikte aslında entropi, doğal bir olay olarak gerçekleşir. Yani, kendiliğinden gelişen süreçlerde entropi mükemmel bir ısı makinesinde olduğu gibi sabit kalmayıp sürekli yükselme

eğilimi gösterir. İnsan eliyle sürdürülen enerji kullanımı bu doğal yükselişi arttırmaktadır.

O hâlde entropi artışı, engellenmesi mümkün olmayan bir doğal akış olarak görülmelidir. Fakat insan eliyle yapılan çalışmalar da bu akışı hızlandıracak ve dünyamızdaki kirlenme artacaktır. Çünkü, bu yenilenemeyen enerji kaynaklarının ve maddenin sömürülmesiyle ortaya çıkan kirli (katı, sıvı ve gaz) artıkların dönüşümü yine bu dünyadaki enerji kaynaklarının harcanmasını gerektirmektedir. O hâlde geri dönüşüm çabaları toplam entropi miktarını azaltmak yerine iyice arttırabilir. Bu durumda, entropi artışının hızını azaltacak en güzel ve etkili yol israfı azaltmak, yani bir nesne ya da ortamı ilk kez kullanırken tasarruflu kullanmak ve kirletmemektir. Yine, günlük hayatın akışı içinde ihtiyaçtan fazla tüketmemek de bu entropi artışını yavaşlatabilecek tedbirler arasında kabul edilebilir.

E. FERMI, *Thermodynamics*, Prentice Hall, 1937; A. FLEW, *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books, London, 1979; M. GUILLEN, *Dünyayı Değiştiren Beş Denklem*, TÜBİTAK, Ankara, 2001; G. HOLTON, *Introduction to Concepts and Theories in Physical Science*, Addison-Wesley Pub. Co., 1978; T. HÖNDERICH(ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1995; Y. İNAN, *Kozmostan Kuantuma*, Mavi Ada, İstanbul, 2000; S. F. MASON, *Bilimler Tarihi*(çev. U. Daybelge), Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001; L. MOTZ - J. H. WEAVER, *The Story of Physics*, Plenum Press, New York, 1989; F. REIF, *Fundementals of Statistical and Thermal Physics*, McGraw-Hill, 1965; J. RIFKIN - T. HOWARD, *Entropi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993; C. A. RONAN, *Bilim Tarihi*(çev. E. İhsanoğlu – F. Günergün), TÜBİTAK, Ankara, 2003; Wikipedia, *The Free Encyclopedia*,http://en.wikipedia.org/Entropy.

Ayrıca **bkz.,** ÇEVRE FELSEFESİ, FİZİK TARİHİ, KUANTUM MEKANİĞİ, TERMODİNAMİK.

Emin ÖZMUTLU

EPAGOGE, genel olarak "sevketmek, yönlendirmek, neden olmak, getirmek; meydana getirmek, sürüme, sürüyerek götürme, gütme ve örnekler oluşturmak; indüksiyon, tümevarma/tümevarım; tümevarım aracılığıyla yol göstermek, öğretmek veya inandırmak, kanıtlama yapmak, bir tür uslamlama; tümevarımlı uslamlama veya kanıtlama", daha özel olarak "Sokrates ve Aristoteles'te "bir yere doğru götürme, gütme, sürme, sürükleme; mantık'ta, tümel bir sonuca götürecek şekilde bir dizi tikel örnek getirme, indüksiyondan hareket eden uslamlama" anlamına gelen Yunanca terimdir. Bir isim olarak *epagoge*'nin "-e doğru getirmek veya çekmek, gütmek, sürüklemek, iteklemek, götürmek, salmak, koyvermek, kışkırtmak, ayartmak, sevketmek, zorlamak; getirmek, sağlamak, tedarik etmek, yardıma çağırmak; önermek; üstüne getirmek, eklemek, katmak; kendine sağlamak, edinmek, kazanmak; müttefik veya yandaş edinmek; yazıda eklemek, katmak, zikretmek, alıntılamak, aktarmak" benzeri anlamlar taşıyan *epago*'dan türemiştir.

Platon, *epagein* fiilini "sevketmek, yönlendirmek, neden olmak, meydana çıkarmak, üstüne sürmek" anlamlarında (*Yasalar* 278a-881e'de) kullanırken, terimin daha genel bir anlamı olan "tanıklık etmek", "aktarmak", "zikretmek" anlamını (*Devlet Adamı* 364c, *Yasalar* 933d) da kullanmıştır. Terimin genel anlamı içinde yer alan "örnekler meydana getirme" veya bunlara dayanarak "tümevarım aracılığıyla yol göstermek, öğretmek veya inandırmak, kanıtlama yapmak" ise Sokratik diyaloglardan ziyade, *Protogoras* (347e), *Kratylos* (420d) ve *Devlet Adamı*'nda (278a) kullanılmıştır. Bu türden bir kullanıma bakıldığında tek tek örneklere dayanarak bir yol almanın veya kanıtlama yapmanın sık rastlanan bir durum olduğu görülebilir; ne var ki bunlar ya çürütme ya da doğrulama veya örnekler oluşturma, benzeşim ya da analojiler (*analogia*) kurma bakımından birer aktarım oluştururlar. Bu iki durum, araştırma yöntemi, başka bir deyişle Sokratik *elenkhos* yönteminin bir parçası olan ve ustaca kullanım yoluyla sonunda bir tanıma ulaştırabilecek ya da yalnızca *"aporia"* ile sonuçlanabilecek (bkz. *Theait*. 210b-d) bir tür sınama aracı işlevi görür.

Aristoteles, *"epagoge"* sözcüğünü "sevk etmek, yönlendirmek, neden olmak, meydana çıkarmak," ve "tümevarım aracılığıyla yol göstermek, öğretmek veya inandırmak, kanıtlama yapmak" anlamlarında (*Topikler* 108b 7-10, 156a 4, 157a 21), (*İkinci Analitikler* 81b 5, 71a 21-24, 91b 5), (*Retorika* 1356b 8)'de kullanır. Aynı zamanda sözcük, Aristoteles tarafından "tümevarımlı akılyürütme ve kanıtlama, temellendirme" (*logoi di'epagoges*) an-

lamlarında *Topikler* (105a 13), *İkinci Analitikler* (71a 6, 81a 40), *Nikomakhos'a Etik*, (1139b 27), *Retorik* (1356b 3)'de kullanılır.

Aristoteles, *Metafizik* (1078b)'de tümevarımsal konuşmaların (*epaktikoi logoi*) önemini ilk kabul edenin Sokrates olduğundan söz eder. Aristoteles'e göre, Sokrates, bu yöntemi özün bilgisine ulaşmak ve tümel tanımların peşine düşmek üzere kullanmıştır. Bu anlamda Sokrates, bilimin hareket noktasında bulunan tanım ve tümevarıma dayalı temellendirmelere, diyaloglar aracılığıyla ulaşmaya çalışır; "öyle ki Sokrates haklı olarak "neliği" aramaktadır; bu bakımdan öz, tasımın ilkesidir ve amaç, öz'ün ortaya konulabildiği tam tasıma ulaşmaktır." (1078b 1-25) Bu anlamıyla "tümevarımsal konuşma" ya da "tümevarıma dayalı temellendirme" (*epaktikai logoi*), öze kadar yükselmeye olanak veren, benzerliklerden çıkarılmış kanıtlamaya karşılık gelmektedir. Ancak Aristoteles'in tümevarımsal konuşma olarak adlandırdığı *epaktikoi logoi*yi, daha sonra Bacon'la birlikte başlayan felsefe geleneği içinde deneysel bilimlerin yegâne yöntemi olarak kabul edilen ve dile getirilen "*tümevarım*" anlamında anlamak pek de doğru bir belirleme olamaz. Öyle ki Platon'un Sokratik diyaloglarda göstermeye çalıştığı, özel bir yöntem olarak Sokratik araştırma yöntemi bir yönüyle kavramlara veya tanımlara, bir türe benzer olanların değil de ortak olanların, aynı olanların tek tek varolanlara bakarak nesneleştirilmesidir.

Aristoteles'te *epagoge*'nin temel önemi, onun tüm bilimsel bilginin (*apodeiktike episteme*) temel taşı rolünü oynamasından kaynaklanır. Biz, hem tümel bir kavram (*kathalou*) hem de tümel (*arkhe*) hakkındaki bilgimizi tek tek duyu deneyimlerinin (*aistheseis*) bir indüksiyonu yoluyla elde ederiz ve burada söz konusu edilen tümel önermeler, tanıtlamalı bilimin (*apodeiktike syllogismos*) tanıtlanamaz öncülleri olarak iş görür. (*İkinci Analitikler* II, 99b- 100b; *Metafizik* 980a-981a) Bu bakımdan Aristotelesçi *epagoge*'nin can alıcı noktası, tümelin tek tek duyu verilerinin maddî sınırları içerisinde bulunmasıdır ve zihin bu duyu deneyimine tekrar tekrar maruz kalmak münasebetiyle tümelin daha yüksek anlaşılırlığını kavramaya doğru yürür. (*İkinci Analitikler* II, 87b-88a) Bu yüzden Aristoteles'te *epagoge* teriminin hangi anlamlarda kullanıldığına baktığımızda dile getirilenlerin iki temelde ayrımlı olduğu, başka deyişle onun iki farklı bilgi edinme biçimini dile getirdiği söylenebilir. Bunlardan birincisinde, tümevarım bilmekle olan ilgisinde, tümel bir kavramın veya bir tümelin bilinme süreci içinde yer alır; burada *epagoge*, "meydana çıkarma, neden olma ve açık kılma" anlamlarında kullanılır. Terimin bu anlamda kullanılması, özellikle bilmekle ilgisinde bir bilme sürecini, tümelin ya da tümel bir kavramın bilinmesindeki bir süreci gösterir. Tümel bir kavramın bilinmesindeki bir aşamayı göstermesi açısından tümevarımsal işleyişin, tanıtlamalı akılyürütmeyle ilgisi akıl (*nous*) ile bağlantısında gündeme gelir; bunun dışında ise, duyumdan (*aisthesis*) kalkıp bellek (*mneme*) ve deneyimden (*empeiria*) geçen sürekli bir gelişim aşaması olarak, bilmekle olan ilgisinde "nasıl bildiğimiz" sorusunun gösterilmesini dile getirir. Kısacası, bu da bilgi oluşumunun gösterilmesiyle yakından ilgilidir. Bundan ayrı olarak diyalektik akılyürütmede ise *epagoge* bir argümantasyon formu olarak bir tür kanıtlama ve temellendirmedir. Bu da tümevarımlı akılyürütme ve kanıtlama, tümevarım yoluyla temellendirme" anlamlarına gelir.

Tümelin bilinmesini ifade ederken, başka bir deyişle bilmekle ilgisinde; *epagoge*, ilk olarak "yola çıkarak anlamak (*eks epagoges lambaneien*), tümevarım yardımıyla kabul etmek (*di' epagoges/epagoge lambenien*) ve tümevarım yoluyla açık olmak (*di'epagoges phaneron einai*)" anlamlarına gelir. (*Top.* 108b 7-10, 156 a 4, 157a 21; *İkinci Analitikler* II, 71a 21-24, 81b 5, 91b 5) Ancak bu kullanımların herhangi birinin, bir tanıtlama kuramı anlamına geleceği hiçbir zaman söylenemez; çünkü bu türden kullanımlar "tek tek örnekler aracılığıyla/yardımıyla kabul etmek ya da açık olmak" diye de anlaşılabilir. Bu bakımdan tümevarım, yalnızca tek tekleri bir bir sıralayarak tümel bir sonuç çıkarmak değil, bir bakıma verilen tümel bir kavramı, tek teklere bakarak anlamaktır veya başka deyişle, örtük olan tümelin tekler aracılığıyla açık kılınmasıdır. Dolayısıyla, bu durumda söz konusu edilen, tümel olanı tümevarım aracılığıyla -yardımıyla- kabul etmek ya da tümel olanın, tümevarım aracılığıyla açık kılınmasıdır. Öyle ki bu noktada tümevarım, esas itibarıyla, yalnızca temellendirme ve kanıtlama işi, yani bir tür akılyürütme işlemi ve

formu değil, bilmekle ilgisinde özel durumların bütünsel biçimini içeren bir doğrudan kavrayıştır ve bu da, bir yönüyle tümel bir kavramın nasıl bilindiğini yansıtır. Bu biçimiyle tümevarım, bazen ruhun içinde olmakla birlikte onun bir parçası olmayan, çekirdek hâlinde bulunan ruha dışarıdan gelen bir aklın eseri olarak ele alınırken, bunun yanında duyum, deneyim ve akıl (*nous*) bağlantısında bilgisel ve bilişsel bir süreci yansıtır. (*Metafizik* 981a 10) Kısaca söylenirse, belirtilen süreç, duyumdan kalkılarak bellek ve deneyimden geçen sürekli bir gelişmenin son aşamasını ifade eder. Ancak bu aşama tanıtlamalı akılyürütmede akıl (*nous*) ile olan bağlantısında söz konusu olur. (*İkinci Analitikler* II, 100a 5) Böylelikle tümevarım, tasımın daha doğrusu kanıtlamalı bilgi sunan tam tasımın (*apodeiktike syllogismos*) oluşmasını sağlayacak olan ilk ilkeyi, bir başka deyişle *arkhe*yi dile getiren terimin ortaya konulmasını gösterir. Bundan dolayı burada *epagoge*, adım adım ilerleyen gidimli bir süreç değildir ve tam tümevarımın aksine bir akılyürütme biçimine indirgenemez; daha ziyade bu, Aristoteles'in *nous* diye adlandırdığı ve zihnin, bizzat kanıtlamanın kendisi kadar güvenilmeye lâyık olan, sezgisel bir kavrayışıdır.

Aristoteles'in oldukça ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *epagoge* veya tümevarımsal işleyiş, ikinci olarak diyalektik bir yöntem, bir argümantasyon ve temellendirme biçimi olarak, tasıma koşut akılyürütmedir veya daha çok tasımın karşısında konumlandırılır; burada söz edilen daha çok tüme varma ve ulaşmadır. Aristoteles açısından iyi bir akıl yürütmenin daha bildik olandan başlaması gerektiği ilkesi, bilimsel kanıtlamaların da uymaları gereken bir ilke durumundadır. (*İkinci Analitikler* II, 71b 29-33) Ancak, bilimsel kanıtlamalar eristik olarak ilerlemez, bundan dolayı bilimde halledilme durumunda olan hiçbir sorun yoktur. Buna karşılık, tartışma konusu olan ve incelenmesi gereken şeyler, bu bilim tamamlanmış bir bilim olarak ifade edilmezden önce, bu bilime ait öncüllerdir. Her ne kadar bu öncüller tanıtlanamaz olsalar da genellikle onlar için diyalektik kanıtlamalar bulunabilir ve bu kanıtlamalar da genellikle tümevarımsaldır. Bundan dolayıdır ki, tümevarımsal işleyiş, özellikle diyalektik akıl yürütmede, "tümevarım yoluyla temellendirme" (*logoi di'epagoges*) biçiminde kullanılır (*İkinci Analitikler*. II, 71a 6); söz gelimi, "hiçbir tez temellendirmeden bağımsız olarak önümüze konamaz, her tez ya bir tümevarım ya da bir tasımla ileri sürülebilir" (*Fizik*, 252a 24, 25) Buna, mükemmel veya tam tümevarım (*induksiyon*) veya genel bir önermenin tüm örneklerinin ama bu örneklerdeki aynı olan yönlerin ele alındığı bir tür akılyürütme biçimi denebilir. Öyle ki bu durumda tümevarım, "teklerden tümele gidiş" ve "tümelin elde edilmesi" anlamında bir tür kanıtlama ve temellendirmedir. (*Top.*, 105a 13-14) Bu durumda "Aristoteles için tümevarımın doğası, insanı özel bir bilgiden tümel bir bilgiye 'sevk etme (*epagein*)'de yatar." Buna göre tümevarım, genel olarak teklerden tümele çıkıştır (*ephodos*); örneğin "en iyi dümenci kendi konusunu bilen ise, bu arabacı için de geçerli ise, mutlak anlamda iyi kişi kendi işini bilen kişidir." (*Top.*, 105a 13, 14) Bu anlamda dile getirilen, mantıksal bir işlem, başka deyişle bir akılyürütme biçimidir. (*Top.*, 105a 11, 108b 7-10) Burada *epagoge* bir diyalektik yöntemdir ve böyle olması dolayısıyla da bir temellendirmeyi (*logos*) gösterir; öyle ki bu anlamda tümevarım ve tasım, birbirine koşuttur. Tasım, yani tümdengelimsel akılyürütme, tümevarımdan biçimsel olarak farklılık gösterirken, tümevarım da aynı zamanda biçimsel olarak bir tür tasımı gösterir. Bundan dolayı buradan, tümevarımın bir çıkarım biçimi olduğu anlamı çıkarılabilir. (*Top.*, 105 a 13)

Aristoteles'e göre, iki tür diyalektik çıkarım vardır: Bunlardan ilki tasım (*syllogismos*); diğeri ise tümevarımdır (*epagoge*) (*Top.*, 105a 11). Ancak diyalektik tasım veya akılyürütme (*dialektike syllogismos*) bir yandan akılyürütme türlerinden biri olmakta, öte yandan ise tümevarım ve tasım olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Aslında bütün akılyürütme türleri biçimsel olarak bir tür çıkarımlamadır, yani belli öncüllerden hareketle belli sonuçlara ulaşan bir argümandır; ne var ki burada bir kanıtlama biçimi olarak diyalektik, daha genel bir akılyürütme olarak düşünülür. Bunu yapmanın da, bir başka deyişle bir kanıtlamada bulunmanın da iki yolundan biri tümevarımdır. Dolayısıyla, tümevarım ve tasım diyalektik akılyürütmenin temel aygıtlarıdır.

Bir diyalektik çıkarım biçimi olması münasebetiyle tümevarımlı çıkarım, tasımdan

farklılık gösterir; öyle ki tasım sıkı bir çıkarım ve açıklama iken, tümevarım bir şeyi başka bir tarzda açık kılmayı sağlar. (*Birinci Analitikler* 68b 30) Tümevarım oldukça ikna edici ve açık, duyusal olarak da daha anlaşılabilir ve çoğunluk için daha güvenilir iken, tasım zorlayıcı ve çürütme için daha etkilidir. Aristoteles'e göre, tümevarımın kavrayış için dile getirilen açıklığı ve güvenilirliği, mantıksal nedenlerden değil de, onun duyularla tespit edilebilmesinden, kökeninde deneyimi olanaklı kılmasından kaynaklanır. Bundan dolayı bir temellendirme biçimi olarak tasımla koşut sayılan tümevarım, aslında Aristoteles'in tam tümevarım dediği şeydir; çünkü burada söylenen işleyiş, genel bir tasım biçimi olmasa bile, geçerli tasımlı bir temellendirme ve kanıtlama biçimidir. (*Birinci Analitikler* 68b 30-35)

Bir temellendirme biçimi noktasında tümevarımın bir akılyürütme, daha doğrusu bir çıkarım biçimi olması, onun diyalektik akılyürütmenin altında yer almasının nedenidir. Ancak tümevarım (*epagoge*) sonuç çıkarma yönteminin işleyişi bakımından tasımdan (*syllogismos*) ayrılır; biçimsel olarak tasımda orta terim (*meson*) aracılığıyla uçlardan (*akron*) bir sonuç çıkarken, tümevarımda ise uçlar aracılığıyla orta terimden sonuç çıkmaktadır. (*Birinci Analitikler* 67a 25-30) Dolayısıyla, tümevarım orta terimsiz bir çıkarım biçimidir. Öte taraftan tasım, tümelden hareketle özel durumların bilinmesini gösterirken, tasımdan farklı olması bakımından tümevarım, özel durumlardan tümele doğru veya tikel olanlardan tikel olanlara yönelen bir işleyişi gösterir; işte bu da, tasım ile tümevarım arasındaki karşıtlığı yansıtmaktadır. Ancak Aristoteles'in belirttiğine göre "tasım, doğası bakımından daha önsel, daha zorlayıcı ve daha iyi bilinir; oysa tümevarımlı tasım insanlar için daha açık, daha ikna edici, duyusal bakımdan da daha açıktır" (*Birinci Analitikler* 68b 35). Öyle ki "tümevarıma dayalı kanıtlama, tümelleri gösteren benzerliklerin dayandığı tikellerden hareket etmesinden dolayı yararlıdır, ne ki benzer durumlar bilinmiyorsa tümelleri göstermek kolay değildir" (*Top.*, 108b 7-10).

Bir akılyürütme biçimi olarak ele alınan tümevarımlı tasımı Aristoteles, "bir ucun orta terimde bulunduğunu başka bir uç ile çıkarımlama" olarak tanımlar. (*Anal. Prot.*, 68b 20) Söz gelimi "A ve C'nin orta terimi B ise, A'nın B'de bulunduğu C'yle tanıtlanacaktır. Örneğin A 'uzun yaşamlı', B 'safrasız', C ise 'tek tek uzun yaşamlılar' -örneğin insan, at ve katır olsun" (*Birinci Analitikler* 68b 25) Bu durumda, A bütün C'lerde bulunur (çünkü her C uzun yaşamlıdır); fakat B yani "safrasız olan" da her C'de bulunur. Böylelikle C, B'yle evrilip (*üparkei*) orta terim genişlemezse, A'nın B'de bulunması zorunlu olur (*Birinci Analitikler* 68b 25) Bu durum, "iki nesne aynı nesnede bulunup, uç terim onlardan biriyle evriliyorsa, yüklenenlerden biri, evrilmiş öteki yüklenende bulunacaktır" tanıtlamasına dayanır. (*Birinci Analitikler* 68b 25)

ARISTOTLE, *Metaphysics* (trans. by H. Tredennick), Harvard Uni. Press., Loeb Classical Library, 1933; ARISTOTLE, *Topica* (edit. and trans. E. S. Forster) Harvard Uni. Press, Loab Classical Library, 1960; ARİSTOTELES, *Birinci Çözümlemeler* (çev. A. Houshıary), Ankara, Dost Kitabevi Yay., 1998; ARİSTOTELES, *İkinci Çözümlemeler* (çev. A. Houshiary), İstanbul: YKY, 2005; ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Kebikeç Yayınları, 2005; ARİSTOTELES. *Retorik* (çev. M. H. Doğan), İstanbul, YKY, 1995; H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* Oxford at the Clarendon Press, 1968; PLATO, *The Republic* (trans. P. Shorey) Harvard Uni. Press., Loab Classical Library, 1935; PLATO, *Cratylus* (trans. H. N. Fowler) Harvard Uni. Press., Loab Classical Library, 1935; PLATO, *Laws*, (Trans. R.G. Bury) Harvard Uni. Press., Loab Classical Library, 1926; PLATO, *Protagoras* (trans. W. R. M. Lamb) Harvard Uni. Press., Loab Classical Library, 1924; PLATO; *Theaetetus* (trans. H. N. Fowler) Harvard Uni. Press., Loab Classical Library, 1921; PLATO, *Statesman* (trans. H. N. Fowler), Harvard Uni. Press., Loab Classical Library, 1925.

Ayrıca **bkz.,** ARİSTOTELES, BİLİM FELSEFESİ, TÜMEVARIM, TÜMEVARIM PROBLEMİ.

Mehmet Ali SARI

EPİFENOMENALİZM. Zihin-beden ilişkisi konusunda, 19. yüzyılın sonlarına doğru, etkileşimcilik ve paralelizm öğretilerine alternatif olarak öne sürülen ve bilinci, beyindeki molekül hareketlerinin bir epifenomeni ya da yan ürünü olarak gören, zihinsel olayların fiziksel olayların sonuçları olduklarını, dolayısıyla fiziksel olaylara da başka zihinsel olaylara da neden olamayacaklarını savunan

öğretiyi ifade eder.

Doğaları itibarıyla tamamen farklı iki alan olarak görülen zihinsel ve fizikî alanlar arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere geliştirilmiş bir öğreti olarak epifenomenalizm, fizikî süreçlerin, bedensel olayların zihinsel olay ve süreçlere yol açmakla birlikte, zihinsel olayların ne başka zihinsel süreçlere, ne de fizikî olaylara neden olduğunu, zihnin bedeni herhangi bir şekilde etkileyemediğini savunur. Fizyolojik fenomenlerin zihinsel fenomenleri etkilediğini, zihinsel fenomenlerin kendi aralarında birbirlerine nedensel ilişkilerle bağlı olmadığını ve zihinsel fenomenlerin yalnızca fizyolojik fenomenlerin yan ürünleri, donuk yansımaları olduğunu ileri süren görüş olarak epifenomenalizm, elimi hareket ettirmezden önce, elimi hareket ettirme isteği ya da düşüncesinin söz konusu olmadığını, bu tür bir istek ya da düşüncenin bir yanılsama olduğunu, elimin hareketinin fizikî bir eylemden başka hiçbir şey olmadığını ve dolayısıyla tüm zihinsel süreçlerin fizikî olayların sonucu olduğunu iddia eder.

Zihin-beden ilişkisiyle ilgili olarak, epifenomenalist görüş çerçevesi içinde, şu analojiler örnek olarak verilebilir: Tıpkı cismin, kendi gölgesinin nedeni olması ve gölgenin ne cisim üzerinde ne de başka gölgeler üzerinde nedensel hiçbir etkisinin bulunmaması gibi, bilince neden olan da beyindir ve bilincin beyin üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Lokomotifin buhar meydana getirmesi, fakat buharın lokomotife neden olamaması gibi, beden de, kaynağıyla nedensel bir bağlantı içinde bulunmayan bilinci doğurur. Görüşün en önemli güçlüğü, irade özgürlüğünü imkânsız hâle getirmesidir.

K. CAMPBELL – N. J. SMITH, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London, 1998; A. R. LACEY, *Modern Philosophy*, Boston, 1982; S. PRIEST, *Theories of Mind*, London, 1991.

Ayrıca **bkz.,** BİLİNÇ, DAVRANIŞÇILIK, FENOMENALİZM, ZİHİN FELSEFESİ.

Ahmet CEVİZCİ

EPİFİZ BEZİ. Descartes insanı temel nitelikleri "düşünme" ve "yer kaplama" olan iki farklı tözün, yani ruh ve bedenin birliği olarak kabul etmiştir. Bilinçli olan ruh yer kaplamaz, yer kaplayan maddenin de bilinci yoktur. Her iki töz ya da cevher de birbirleriyle bağdaşmayan, bütünüyle farklı niteliklere sahip olan gerçekliklerdir. Beden, fizikî evrendeki, mekanik yasalarla işleyen her şey ya da bütün nesneler gibi, maddî dünyanın bir parçasıdır. Tıpkı yaşayan bitkiler ve hayvanlar gibi canlı beden de maddîdir; bu bakımdan, o da maddenin hareket yasalarına bağlı olarak çalışır ve faaliyetlerini sürdürür. Herhangi bir "ruh" bedenin veya vücudun hareket, biçimlenme ve fonksiyonlarının sebebi değildir. Vücudu hareket ettiren ve yöneten kuvvet yine onun kendi yaratılışında mevcuttur. Descartes *Discourse on the Method* [Metot Üzerine Konuşma] adlı eserinin beşinci bölümünde, insan bedenini otomatik olarak işleyen bir makineye benzetir ve bu hususta düşüncelerini şu sözleriyle dile getirir: "Tanrı'nın kendi elleriyle yapılmış bir makine olarak kabul edilen beden, insan tarafından icat edilmiş olan hiçbir makineyle karşılaştırılamayacak derecede mükemmel düzenlenmiştir. Beden, (insan eliyle taslağı çizilmiş) bu tür makinelerin hepsinden daha harika olan hareketleri kendi içerisinde barındırır." (AT VI 56; CSM I 139). Aynı şekilde, 16 Nisan 1648'de Descartes *Burman ile Konuşmalar*'da da, bu görüşünü şu sözleriyle desteklemiştir: "Tanrı bedenimizi bir makine gibi yaratmıştır ve O, onun daima kendi kanunlarına göre işleyen evrensel bir makine gibi hareket etmesini istemiştir." (AT 163-4; CSMK 346). Bu ifadeler gösteriyor ki, Descartes için, canlı insan bedenleri, yaşayan bitki ve hayvanlarla birlikte, ruhsuz makinelerdir. Beden mekanizmasının düzen ve işleyişini, yani bedenin yapısı ile yasalarını Tanrı, kendisi düşünmüş ve kendi özgür iradesiyle yaratmıştır.

Öte yandan, özniteliği düşünme, geniş anlamıyla bilinç olan ruhun veya zihnin işleyişi, tinsel bir töz olarak, bedenin yapı ve işleyişinden tamamıyla farklıdır. Kartezyen zihin felsefesinde "zihin" ya da "ruh" kavramı, *düşünen* "ben"e işaret etmek için kullanılmıştır. Burada düşünce (*pensée; cogitation*), bir zihnin veya "düşünen tözün" tanımlayıcı özniteliğidir. Bazen Descartes'in "düşünce" kavramını oldukça dar ve entelektüalistik bir anlamda kullandığını görmekteyiz. Bu bağlamda düşünen şey "akıl, zihin, idrak, bilinç" olarak tanımlanır (AT VII 27; CSM II 18). Bu nedenledir ki, "Düşünüyorum, o hâlde varım" (*cogito ergo sum*) argümanı veya akıl

yürütmesinin geçerliliği, düşünenin düşünüyor olmasından şüphe etmesinin kendi kendini çürütüyor olması olgusuna dayanır, çünkü şüphe etmek de düşüncenin bir tarzı ya da modudur. Bir kimse "Düşünüyorum, o hâlde varım" iddiasında bulunduğunda, varoluşunu basit bir çıkarımla düşünceden çıkarsamaz, fakat onu aklın sezgi gücü vasıtasıyla kendi kendini doğrulayan apaçık bir gerçeklik olarak tanır ve yaşar.

Ancak, Descartes'in eserleri incelendiğinde, onun düşünceyi daha geniş anlamda, tüm zihinsel faaliyetleri kapsayacak bir şekilde kullandığını gösterecek birtakım kanıtlara da rastlamak mümkündür: "Düşünen şey nedir? Şüphe eden, anlayan, doğrulayan, reddeden, irade eden, irade etmeyen ve aynı zamanda imgeleyen ve duyusal algılara sahip olan bir şeydir" (AT VII 28; CSM II 19). Görüldüğü gibi bu liste sadece şüphe etme, anlama gibi zihinsel faaliyetleri değil, aynı zamanda "irade etme", "irade etmeme", "tasdik etme" ve "inkâr etme" gibi iradî faaliyetleri de içermektedir. Burada düşüncenin etkin modu (irade) ile edilgin modu (akletme veya anlama) birbirinden ayrılmıştır.

Dikkatimizi geniş anlamdaki tanım üzerinde yoğunlaştırdığımızda, düşüncenin son iki modu, hayal gücü ve duyumlama, Descartes tarafından son anda düşünülmüş ve listeye iliştirilmiş gibi görünse de, önemli bir gerçekliğe işaret etmektedir. Çünkü, hayal gücü ve duyumsal deneyimlerimizin doğası, insanı iki uyuşmaz unsurun, bir taraftan mekanik yapılı bedensel töz ile, öte yandan cisimsel olmayan saf bir ruhun birleşmesinden oluşan bir karışım olmaktan çıkarıp, onun "ruh-beden tözsel birleşiminden" oluşmuş organik bir bütünlük olduğuna adeta tanıklık eder. Düşünen bir töz bir bedenle birleştiği zaman, insan daha farklı bir fenomen ve duyusal deneyime sahip olur. Bu çok özel deneyim, ne yalnızca zihne ne de yalnızca bedene atfedilebilir; ancak o, "ruh-beden tözsel birleşiminden" meydana gelmiş melez bir varlık olan insana ait olabilir. Ruh-beden ilişkisi konusunda, *Altıncı Meditasyon*'da Descartes, şu sözlere yer verir: "Doğanın bana öğrettiği şey, benim bedenimin içinde bir gemideki kaptan gibi bulunmadığımdır. Ben bedenime sıkı sıkıya bağlı ve hatta onunla birbirine karışmış olarak bir birlik oluşturmaktayım" (AT VII 81; SCM II 56). Kartezyen ontolojinin öngördüğü o keskin zihin-beden ayrılığı dikkate alındığında, böyle bir birliğin hayal gücü ve duyusal deneyimlerimizin doğası ışığında vurgulanmış olması gerçekten dikkat çekicidir.

Çağdaşlarını ve kendisinden sonra yetişmiş olan modern filozofları en çok meşgul eden "ruh ile beden arasındaki tözsel bağlantı" problemini Descartes, iki ayrı töz arasındaki bir çalışma birliği olarak tasarlamış ve değerlendirmiştir. Ruh, bedende meydana gelen birtakım uyarımları dolayımsız olarak duyar ve onlara birtakım duyumlarla tepkilerde bulunur; öte yandan, beden de ruhun birtakım eğilim ve isteklerini bazı hareketler olarak gerçekleştirir. Burada sorulması gereken en temel soru şudur: Karşılıklı etki bağı ile sürekli birbirine bağlı olan ruh ile beden birbirlerini nasıl etkilemektedirler? İşte bu noktada Descartes'in ruh ve beden arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşim problemine yeni bir bakış açısı getirebilme adına "epifiz bezi" kavramını devreye soktuğunu görmekteyiz. Filozofun sözünü ettiği o ünlü "epifiz bezi" veya "kozalaksı bez" (*pineal gland*) "ruhta bir faks makinesi" gibi işlev görmektedir. Konuyla ilgili olarak Descartes *Ruhun Tutkuları* adlı eserinde şunları yazar: "Bilmek zorundayız ki, bedenin tümü ruhla birleşmiş olmasına rağmen, bedenin belirli bir bölümü vardır ki, ruh kendi işlevlerini, diğer yerlerde olduğundan daha özel bir biçimde icra eder. Madde üzerine yaptığım titiz çalışmalar sonucunda, bu bölümün kalp ya da beynin tamamı olmadığını, fakat beynin en iç kısmında ve beyin maddesinin tam ortasında yerleşmiş bulunan ve ön beyin boşluklarında bulunan can ruhlarının arka beyin boşluklarında bulunanlarla iletişiminin sağlandığı geçit bölümü üzerinde yer alan, belirli bir küçük bez veya epifiz olduğunu tespit etmiş bulunuyorum" (mak. 31). Böyle bir belirlemenin altında yatan temel neden veya kanıt ise şudur: "İki gözden, ya da diğer herhangi bir duyumun çift organı aracılığıyla tek bir objeden gelen iki izlenimin ruha ulaşmadan önce tek bir imaj veya izlenim olarak bir araya getirilebilmeleri için zorunlu olarak tek bir nokta olmalıdır ki, ancak böylelikle ruha iki yerine tek bir nesne verilmiş olsun" (art. 32). Bu ilginç argümanın öngördüğü şey, duyumlamanın veya duyumsal algının ruhun "epifiz" üzerine "basılan" bir imgeyi görmesi

veya denetlemesi sonucunda meydana geldiği düşüncesidir.

Descartes, Mersenne ile yazışmalarında yine ruhun işlevlerini gerçekleştirdiği yer veya merkez olarak epifiz bezini görür ve bu hususta başka bir argüman daha geliştirir. Bu argümana göre, ruhun işlevlerini yerine getirdiği "fiziksel organın, duyumlardan gelen bütün izlenimleri alabilmesi için, sadece çok hareketli değil, aynı zamanda bu izlenimleri ileten can ruhları tarafından da hareket ettirilmesi gerekir" (AT III 362; CSMK 180). Buna göre, ruhun yeri, yani epifiz bezi, sinirsel taşıyıcılar olarak işlev gören *can ruhları*'nın anlık ve düzensiz hareketlerine karşı oldukça duyarlıdır. Epifiz bezinin canlılığının ve hareketliliğinin nedenlerinden biri onun can ruhlarının inişli çıkışlı hareketlerine karşı göstermiş olduğu bu duyarlılıktır. Gerekçesi hiçbir zaman açıkça ortaya konmamış bir başka sebep ise bilginin bedenden ruha değil, aksine ruhtan bedene taşınması veya iletilmesi problemiyle ilgilidir. Descartes'a göre, hafif ve oldukça hareketli olan bir organ cisimsel olmayan bir tözün arzu veya isteklerine cevap vermede daha uygundur. Bu organ da epifiz bezidir. Burada tamamıyla mekanik yapıya sahip olan bir bedensel töz ile maddî yapıya sahip olmayan zihinsel töz arasındaki ilişki sorunu, psiko-fiziksel nedensellik sorunu böyle garip bir kavrama başvurularak çözülmeye çalışılmıştır.

Ancak ne var ki Descartes böyle ilginç bir kavramı ortaya atmakla ne kendi çağdaşlarını ne de kendisinden sonra yetişen modern çağ düşünürlerini ikna edebilmiştir. Çünkü onlara göre, böyle garip ve ilginç bir kavramın psiko-fiziksel nedensellik sorununa bir çözüm getirmesini beklemek oldukça zordur. Çünkü maddî olmayan bir ruhun bedeni veya bedenin uzuvlarını, örneğin kol ve bacakları nasıl hareket ettirdiğini anlamak ne kadar zor ise, ruhun epifiz bezinde anî iç tepkiler oluşturmasını anlamak da bir o kadar zordur. Ancak Descartes *İnsan Üzerine Deneme* adlı eserinde, bu noktaya açıklık getirebilmek amacıyla ruhu bir kaynak veya menba bekçisine benzetir: "Rasyonel bir ruh [cisimsel] bir makine içinde bulunduğunda, beyinde özel bir yerde bulunacak, ve orada tıpkı kaynak [menba] borularının bağlandığı tankları [su depolarını] kontrol eden ve istediğinde onların hareketlerini bazı yönlerde yaptıran, önleyen, değiştiren bir su bekçisi gibi vazifede bulunacaktır." (AT XI 131; CSM I 101). Bu analojiye göre, nasıl ki bir su bekçisi su tanklarının başında bulunan bir görevli olarak tanklara bağlı olan su kanallarının ve borularının yapay sistemi içinde, suyun akışını kontrol edebilme irade ve yeteneğine sahip ise, ruh da beynin epifiz bezinde yerleşmiş ve orada can ruhlarının akışını şu ya da bu şekilde bedenin çeşitli uzuvlarına yönlendirilmesinden sorumlu olan bir güçtür. Descartes felsefesini takip eden düşünürler, yani Kartezyenler ruhun epifiz bezi üzerinde bu tür faaliyetlerde bulunmasının bir sorun oluşturmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre, burada bedendeki hareketin niceliğinin bütününde bir değişiklik olmamakta, sadece can ruhlarının yönleri değiştirilmektedir. Fakat, Leibniz böyle bir anlayışa da itiraz eder; çünkü ona göre, fiziksel parçacıkların yalnızca yönlerinin değiştirilmesi bile "şeylerin düzenine aynı ölçüde aykırıdır ve açıklanamaz" (*Considerations on Vital Principles*).

Konuyla bağlantılı olarak aydınlatılması gereken diğer önemli bir husus ise "can ruhları" (*animal spirits*) kavramıdır. Burada kullanılan "ruh" kavramı özellikle yanıltıcı olabilir. Can ruhları kavramından kastedilen şey, maddî niteliklere sahip olmayan herhangi bir töz değil, tam aksine bütünüyle fiziksel veya maddî parçacıklardır. Böyle bir yanıltıcı adlandırmaya rağmen Descartes'in sözünü ettiği can ruhları tamamıyla fiziksel şeyler olup, herhangi bir tinsel niteliğe sahip değildir. Bugünün nöro-elektriksel uyarıların oynadığı rolü Kartezyen fizyolojide çok hızlı hareket edebilme yeteneğine sahip, can ruhları adı verilen bu maddî parçacıklar üstlenmiştir. Yani, onlar bilginin sinir sistemi boyunca taşınması veya nakledilmesi için aracılık görevini üstlenirler. Bu hususta Descartes *Ruhun Tutkuları* adlı eserinde, şunları yazar: "Kasların bütün hareketleri ve aynı şekilde bütün duyumlar, sinirlere dayanır. Bu sinirler beyinden gelen çok ince tellere ve tüplere benzerler ve tıpkı beynin kendisi gibi 'can ruhları' adı verilen çok ince bir hava ya da rüzgar içerirler" (AT XI 332; CSM I 330).

Descartes, parçadan da anlaşıldığı gibi, sinir sisteminin işleyişini "hava" kavramı yardımıyla açıklamaktadır. Bazı gizli güçlere başvurma yerine, hava basıncıyla işleyen bir

sinir sistemi öngörür. Skolastik düşünceye göre, insanlar da dâhil tüm hayvanlar kendilerinde var olan hareket ettirici bir güç (*locomotive soul*) ya da hayvansal ruh dolayısıyla çeşitli hareketler sergileyebilmektedirler. Filozofun Aristotelesçi ruh anlayışına karşı negatif tavrı, işte bu noktada açıkça gözlemlenir. Çünkü ona göre, gerek insandaki gerekse hayvandaki tüm gayri-irâdî hareketlerin nedeni can ruhlarının hareketleriyle ilgilidir ki bunlar da tamamıyla maddî niteliktedirler. Yani, can ruhlarının hareketi de, diğer bütün cisimlerin hareketi gibi basınç ve çarpma yasalarına bağlıdır. Filozofun kendi ifadesiyle "Benim burada 'ruhlar' adını verdiğim şeyler yalnızca cisimlerdir; onların, bir meşaleden çıkan alev fışkırmaları gibi çok hızlı hareket eden son derece küçük cisimler olmaktan başka bir özelliği yoktur." (*Ruhun Tutkuları*, Bölüm I, mak. 10). İnsan bedeninde ve diğer rasyonel olmayan tüm hayvanlarda meydana gelen bütün hareket ve davranışlar, mekanik mikro olaylara başvurularak açıklanabilir. *Ruhun Tutkuları*'ndan daha önce kaleme aldığı *İnsan Üzerine Deneme* adlı bir eserinde Descartes, kaslarda meydana gelen kasılmaların (örneğin, soluk alma ve yutkunma esnasındaki kasılmaların) can ruhları tarafından nasıl gerçekleştirildiğinin detaylı bir açıklamasını yaparak refleks davranışlar teorisinin bir taslağını ortaya koyar: "Eğer *A* (ateş) *B* (ayağa) yakın ise, ateşin küçücük parçacıkları dokundukları deri parçasının alanını harekete geçirme gücüne sahiptir, böylece ona, yani deri parçasına bağlı olan ufacık *cc* (lifi) çekilir ve aynı anda lifin sona erdiği yerdeki noktada bulunan *de* gözeneği girişi açılır. Bu tıpkı, bir ipin ucunu çektiğimizde ipin diğer ucunda asılı bulunan çanın çalmasına sebep olmamıza benzer. *De* tüpüne giriş bu şekilde açılınca, *F* boşluğundaki can ruhları içeri girer ve bazıları ayağı ateşten çekmeye hizmet eden kaslara, diğer bazıları da ona bakmak için gözleri ve kafayı o yöne çeviren kaslara nakledilir..." (AT XI 142; CSM I 102). Bilinçli algılamayı hiçbir şekilde gerektirmeyen bu işlem, aşağıdaki figürde güzel bir şekilde tasvir edilir:

İnsan bedeninde ve hayvanlarda meydana gelen bu tür hareketler gayri iradî olarak meydana gelirler ve onlar her iki tür için de ortaktırlar. Fakat insanda "ruh-beden birliğinden" doğan hayalgücü ve duyumlama gibi farklı duyumlara da rastlamak mümkündür. Eğer Tanrı, diyor Descartes, bir ruhu bir bedenle birleştirirse, "beynin iç yüzeyindeki gözeneklere girişlerin sinirler tarafından farklı şekillerde açılmasına karşılık gelen duyumlar meydana gelir" (AT XI 142-3; CSM I 101-2).

Görüldüğü gibi, Descartes'in mekanik doğa anlayışı sadece cansız doğada durup kalmamış, aynı zamanda canlı doğayı da içine almıştır. Doğa içerisinde bulunan canlı ve cansız tüm varlıklar aynı yapıya sahip olduklarından aynı yasalara göre işleyerek faaliyetlerini sürdürürler. Yalnız canlı bir varlık cansız olana göre biraz daha karmaşık bir yapıya sahiptir - "Tanrı'nın kendi elleriyle yapılmış mükemmel bir makineden ibarettir" (AT VI 56; CSM I 139). Canlı bir cisimde meydana gelen solunum, beslenme, kan dolaşımı, üreme gibi tüm hayat olayları, cansız doğadaki diğer olaylar gibi, aynı nedenlerle açıklanmalıdırlar. Yalnız insanda bir ruhun etkisi ile meydana gelen iradî hareketler bu tür mekanik açıklamaların dışında kalır. Sadece can ruhlarının etkisiyle oluşan refleks hareketleri mekanist açıklamanın içinde tutulmalıdır. İnsan, diğer canlılarla birlikte, dünya içinde yaşayan bir varlıktır. Ancak insan bu mekanik sistemin bütünüyle bir parçası değildir. Bedensel yönüyle mekanik sistemin bir parçası olmasına rağmen, diğer canlılardan farklı olarak, en azından bir yönüyle bu mekanik sistemi aşmaktadır. İnsan ruhu olan bir varlık olarak tinsel bir boyuta sahiptir. İnsan hem düşünce hem de özgür irade gücüyle doğa yasalarına göre işleyen maddî dünyayı kısmen de olsa aşmaktadır. Özgür irade gücü sergileyen bir

varlık olarak insan bu yönüyle mekanik nedensellik alanı dışına çıkmıştır. Mekanik olarak açıklanamayacak olan söz konusu iradeli hareketlere yalnızca insan sahiptir. Ruhtan yoksun olan diğer canlılarda bu tür hareketler yoktur. Bitki, hayvan ve insan bedeni maddîdir. Bu bakımdan onlar da maddenin hareket yasalarına bağlı olarak işleyen birer makineden başka bir şey değildirler.

Descartes burada insan ve hayvan bedenini bir makine veya bir otomat olarak tanımlar. Bu otomatın işleyişine ve davranışsal tepkilerine herhangi bir "hareket ettirici ruh", gizli içsel bir güç olarak hiçbir şekilde karışmaz. Söz konusu otomatın işleyişi ve davranışsal tepkileri sadece onu oluşturan içsel parçaların yapısal organizasyonu ile değil, aynı zamanda uygun dışsal uyarımlar yardımıyla da açıklanmalıdır. Bir otomatın işleyiş ve davranışlarının açıklanmasında bu iki temel faktör daima göz önünde bulundurulmalıdır. Descartes, bedenle ilgili tüm insan faaliyetlerini kendinden hareketli bir makinenin (örneğin saat, yapma bir çeşme veya değirmen) işleyişine benzeterek açıklamaya çalışır. Kendinden hareketli bir makine, o makineyi oluşturan ilgili organların eğilimlerine ya da yaradılışlarına bağlı olarak sadece kendi içsel ilkelerine göre hareket edebilme güç ve yeteneğine sahiptir (AT XI 120; CSM I 199). Otomat kendinden hareketli olan, kendi içsel hareket ilkesine sahip olan şeydir. Otomat kavramı özellikle on yedinci yüzyılda bu anlamda kullanılmıştır. Bu nedenle, otomat dışsal herhangi bir hareket ettiriciye bağımlı olmadan, kendisini oluşturan parçalarının yapısal organizasyonu doğrultusunda, kendi kendine mekanik olarak hareket eder.

Görüldüğü üzere, Descartes'in cansız doğa üzerindeki mekanist anlayışı canlı doğayı da büsbütün içine almıştır. Gerek cansız doğadaki olaylar (örneğin jeolojik, meteorolojik ve astronomik gibi), gerekse canlı bir cisimde olup biten hayat olayları (örneğin, solunum, kan dolaşımı, beslenme, büyüme, üreme, hareket gibi) hep *aynı nedenlerle* açıklanmalıdırlar. Çünkü Kartezyen kozmolojiye göre, doğadaki cansız cisimler gibi canlı varlıklar da *aynı yapıda* yaratılmışlardır. Bu nedenle, canlı ve cansız varlıklar hep *aynı yasalara* tâbi olarak işlerler. Yalnız, canlı olan bir cisim cansız bir varlığa göre daha karmaşık bir makine olup, vücut organlarının görev ve hareketlerine ait, örneğin solunum, göz kırpıştırma, yutma gibi işlevleri anlamanın yolu merkezî sinir sisteminin işleyişini anlamaktan geçer. Bedenin gayri iradî bütün refleks hareketleri çok ince, hareketli ve akıcı bir madde olan can ruhlarının, birtakım izlenimler yüzünden harekete geçerek, sinirler yoluyla önce beyne ve buradan da tekrar sinirler yolu ile kaslara ulaşmasıyla meydana gelir. Örneğin, düşerken kollarımızı ileriye uzatmamız, yüzümüze doğru bir şey fırlatıldığında ani olarak gözümüzü kapatmamız bu türden refleks hareketleridir. Fakat, ruhun etkisi ile meydana gelen istençli hareketler bu tür bir mekanik açıklamanın dışında kalırlar. Böyle hareketler de yalnızca insana özgüdür. Duyu organları yoluyla elde edilen etkilerin ruhta bir renk, ses, koku vb. duyumu olabilmeleri için söz konusu etkilerin beyne ulaşmaları gerekir. Birtakım etkiler nedeniyle harekete geçen can ruhları sinirler yoluyla beyne ulaşarak, ruhun "yer"i olarak düşünülen "epifiz bez"i noktasında, ruhun etkisi altına girerler. Ruh, can ruhlarının hareket miktarında niceliksel anlamda herhangi bir değişiklik yapmaksızın, onların hareket yönü veya doğrultularını değiştirir; onları, ani istek veya iç tepkiler olarak, beynin yine o tek bir noktasından çıkan sinirler vasıtasıyla, çeşitli organlara ulaştırmak suretiyle, bedene ait iradî hareketlerin oluşumunu sağlar. Görüldüğü üzere beyinin "epifiz bez"i veya "kozalaksı bez"i öyle bir noktadır ki, duyu organları yoluyla alınan uyarımları veya etkileri beyne ulaştıran sinirler burada son bulduğu gibi, yine iradî hareketlerin dürtülerini çeşitli organlara götüren sinirler de buradan başlar. İşte, ruhun beyin (beden) üzerindeki etkileri; bedenden gelen uyarımların da ruha iletilmesi, sadece bu tek noktada mümkün olmaktadır.

ARISTOTLE, *De Anima* (trans. by W. Lawson-Tancred), Penguin, Harmondsworth, 1986); A. G. A. BALZ, "Cartesian Doctrine and the Animal Soul: an Incident in the Formation of the Modern Philosophical Tradition", in *Cartesian Studies*; J. COTTINGHAM(ed. and trans.), *Descartes' Conversation with Burman*, Oxford, Oxford University Press, 1976; J. COTTINGHAM, *A Descartes Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993; J. COTTINGHAM – R. STOOTHOFF – D. MURDOCH (eds. and trans.), *The philoso-*

phical Writings of Descartes, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1985; J. COTTINGHAM – R. STOOTHOFF – D. MURDOCH – A. KENNY (eds. and trans.), *The Philosophical Writings of Descartes: The Correspondence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; T. S. HALL (ed. and trans.), *Descartes: Treatise on Man*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972; A. KENNY, *The Metaphysics of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1989; G. W. LEIBNIZ, *Philosophical Papers and Letters* (trans. L. E. Loemker), 2nd ed., Dordrecht, Reidel, 1969; M. MIDGLEY, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, London, Methuen, 1980; T. R. MILES, "On the Difference Between Men and Machines", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 7(1957), pp. 277-92; D. M. ROSENTHAL, *The Nature of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1991; W. SEAGER, "Descartes on the Union of Mind and Body", *History of Philosophy Quarterly*, 5 (1988), pp. 119-32; S. H. VOSS(ed.), *René Descartes, The Passions of the Soul*, Indianapolis, Hackett, 1989.

Ayrıca **bkz.**, DESCARTES, ETKİLEŞİMCİLİK, KARTEZYANİZM, ZİHİN FELSEFESİ.

Hülya YALDIR

EPİKTETOS, milattan sonra birinci yüzyılda yaşamış, ünlü Stoacı filozoftur.

Hayatı ve Eserleri

Epiktetos, özel bir isim olmayıp, "satın alınmış köle" ya da "uşak" demektir. Onun gerçek adını bilemiyoruz. Milattan sonra birinci asrın ilk yarısında Firigya (Batı Anadolu) bölgesinde bulunan Hierapolis'te esir bir ailenin oğlu olarak doğduğu, Neron zamanında Roma'ya götürüldüğü ve Epaphroditos adında kaba ve ahmak bir adama verildiği ya da satıldığı bilinmektedir. Rivayetlere göre, bir gün efendisi Epaphroditos bir tel parçasını kıvırmak için Epiktetos'un bacağını kullanıp eğlenir. Epiktetos, onu "bacağımı kıracaksın efendim" diye sükunetle uyarır, fakat efendisi aldırmayıp eğlencesine devam eder ve en sonunda bacağını kırar. Bunun üzerine, Epiktetos soğukkanlılıkla, "kıracağınızı söylemiştim, işte kırdınız", der. Hayatı boyunca topal ve hastalıklı biri olarak yaşar. Bu olaydan sonra, Epiktetos, hayatına topal bir köle olarak devam etmiştir.

Epiktetos, Roma'da felsefe okuma imkânı bulmuş ve Neron'un ölümünden sonra özgürlüğüne kavuşmuştur. Epiktetos'un Stoacı Mosonius Rufus'un derslerini takip ettiği ve daha sonra Stoa felsefesinin ateşli bir savunucusu olarak Roma'da görüşlerini yaymaya çalıştığı bilinmektedir. Ama 90-94 yılları arasında Roma İmparatoru Domitianus bütün filozofları Roma'dan kovunca, Yunanistan'ın Güney Epiros bölgesinde bulunan Nikopolis'e geçmiş ve orada bir okul açarak Stoa felsefesinin ilkelerini öğretmeye başlamıştır. O, bu şehirde belki de Adrianus zamanına kadar, felsefesini yaşamıştır. Epiktetos, felsefesini yazmak yerine yaşamayı tercih ettiği için kendi kaleminden yazılı bir eser bırakmamıştır. Ömrü boyunca hiç evlenmemiş olan Epiktetos'un, kapısı olmayan bir viranede yaşadığı ve dünya malı olarak da bir masa, bir tahta sedir ve bir paçavra yatağa sahip olduğu söylenmektedir. Arrian'ın bildirdiğine göre, Tanrı'ya ruhunu nerede ve ne zaman teslim ettiği bilinmeyen Epiktetos'un mezar taşında, bizzat kendisinin yazdığı rivayet edilen şu sözler yer almaktadır: *"Ben, esir, sakat, fakirlik ve sefaletten başka bir şey bilmeyen, ama yine de Tanrı'nın sevgilisi olan birisiyim."*

Epiktetos'un mensup olduğu Stoa felsefesinin kurucusu milattan önce 3. yüzyılda yaşayan Kıbrıslı Zenon'dur ki o, Atina'da, ölçülü davranan ve azla yetinen, yaşayışı ile üne kavuşmuş bir ahlâk felsefecisiydi. Rivayetlere göre, Zenon 75 yaşında, "insan işe yaramadığını düşündüğü an kendini öldürebilir", diyerek intihar etmişti. Zenon, resimlerle süslü sütunlu bir galeride okulunu kurmuş olduğu için burasına *"direkli galeri"* anlamında *stoa*, bu felsefî ekole de *direkli galeri felsefesi* anlamına gelen *Stoa Felsefesi* adı verilmiştir. Felsefeyi ilk kez, etik, fizik ve mantık olarak üç gruba ayıran da Zenon olmuştur. Ona göre, doğada bulunan her varlıkta ilâhî bir soluk bulunmaktadır. Bir çeşit panteizm olan bu anlayışa göre, doğa ve Tanrı aynı şeydir. Ona göre, her varlıkta Tanrı kendini bir soluk olarak gösteren bir ilke olarak yer alır. Bu tanrısal ilke, insanda akıl, hayvanda can, bitkide büyüme ve cansız cisimde güç olarak ortaya çıkar. Zenon'a göre, felsefenin asıl konusu ahlâktır. O, ahlâk felsefesine çıkış noktası olarak Kinik felsefesini alır, fakat bu felsefede çok köklü değişiklikler yapar; adeta bu felsefeyi yeniden yorumlar ve kurar. Zenon'a göre, felsefî ve bilimsel çalışmalar ancak ahlâk için bir giriş hükmündedir. O, bu ahlâkın en güzel örne-

ğini Sokrates ve Kinizm'in kurucusu Antistenes'in hayatlarında görür.

Zenon tarafından ortaya konan bu İlk Stoa (Eski Stoa)'dan sonra milattan önce 2. ve 1. yüzyılda, Orta Stoa denen ikinci bir dönem yaşanmıştır. Bu çağın genel özelliği olan ve hemen hemen bu çağdaki bütün çığırları etkileyen, senteze ulaşma çabası Orta Stoa öğretisini de etkilemiştir. Bu yüzden Orta Stoa'nın iki önemli temsilcisi olan Panaitios ile öğrencisi Poseidonios, Aristoteles ile Platon'un görüşlerini Kıbrıslı Zenon'un görüşleri ile uzlaştırmaya çalışmışlar ve doğal olarak da bu dönem Stoacıları, Kıbrıslı Zenon'un görüşlerinden bir hayli uzaklaşmışlardı. Fakat daha sonra, özellikle milattan sonra birinci yüzyılda ortaya çıkan Son Stoa, Orta Stoa'nın bu uzlaşmacı tavrına karşı çıkarak Zenon'un görüşlerini yeniden canlandırmaya çalışır. Roma döneminde yaşadıkları ve görüşleri ile özellikle Romalı aydınlar arasında çok sevildikleri için bu Son Stoa'nın aynı zamanda Roma Stoası adı ile anıldığı da bilinmektedir. Roma Stoası'nın üç tipik temsilcisi vardır. Bunlardan birisi, bir Kral olan Marcus Aurelius, diğeri Roma sosyete ve bürokrasisinde yetişen Seneca ve sonuncusu da, azatlı bir köle olan Epiktetos'tur. Bu üç filozofun ortak özelliği ahlâkı, felsefenin temel kavramı ve amacı yapmaları ve insanın kendisini bağımsız bir kişi olarak yetiştirmesini önermeleridir.

Epiktetos, tamamen Eski Stoaya bağlı bir ahlâk felsefesi geliştirmiştir. Bu yüzden, Zenon'un sert ahlâk tutumunu en aşırı kadercilik ve başa gelene sabırla katlanma felsefesine taşıyan da, Epiktetos olmuştur. Zaten bu dönemde yalnızca ahlâkla ilgilenilmiştir. Stoacılar için bütün değerler erdeme ulaşmak için kurulmuş olduğu için; gerek zenginlik, gerek maddî zevkler, gerekse şan, şeref ve saygınlık gibi amaçlar, peşinden koşmaya değmeyecek şeylerdir. Hatta sağlık ve hayatın kendisi bile, erdem sahibi bir bilgenin gözünde fazla bir şey ifade etmez; bunların hepsine ilgisiz kalınabilir. Doğal olarak zenginlik ve sağlık gibi hâl ya da durumlar istenen şeylerdir, ama bunlar mutlak iyi olan erdemin yanında çok fazla bir şey ifade etmez. Gerektiğinde bu doğal isteklerden de vazgeçilebilir. İşte Epiktetos, kendinden önceki Stoacılardan bu ilkeleri öğrenmiş ve kendi öğretisini bu temeller üzerinde inşa etmiştir. Hatta Stoa felsefesini en aşırı kadercilik ve katlanma felsefesine taşıyan da yine Epiktetos olmuştur.

Epiktetos'un yaşadığı milattan sonra birinci yüzyıl, Helenistik felsefenin Roma dönemine tekabül etmektedir. Bu dönemde öncelikle, hayatın amacını ve mutluluk yollarını arayan üç önemli ahlâk öğretisi ile karşılaşıyoruz. Bunlardan birincisi, Epikürosçuluk (Hazcılık), Septisizm (Şüphecilik) ve Stoacılık'tır. Bu üç ekolün de vardığı nihaî sonuç, mutluluğun bilgelerin ulaştığı gönül huzuru ile sağlanacağı yönündeydi. Fakat bu gönül huzuruna nasıl ulaşılacağı ve mutluluğun pratikte nasıl sağlanacağı hususunda, bu ahlâk öğretilerinin her biri farklı sonuçlara ulaşmışlardı. Aslında, hem Epikürosçular, hem de Stoacılar mutluluğu *doğaya uygun yaşama*da aramışlardı, ama bunlardan Epikürosçular, doğaya uymaktan duyumculuk ve hazcılığı anlarken, Stoacılar olayların düzenine uymayı anladılar. Kısacası, Epikürosçular mutluluğu hazda, Stoacılar doğaya ve akla uygun yaşamada bulmuşlardı. Septiklere gelince, onlar da mutluluğu her şeye kayıtsız kalmada gördüler. Çünkü bu sonuncular, insanın doğru davranış biçimlerini birtakım ahlâkî ilkelerle bulamayacağı ve bilim yolu ile hakikate ulaşamayacağı görüşünden hareket ettiler.

Stoa felsefesinin en çok tanınan filozoflarından olan Epiktetos hakkında hemen hemen bütün bildiklerimiz öğrencisi Arrian'ın günümüze kadar ulaştırmış olduğu eserlerle sınırlıdır. Epiktetos'a atfedilen bu eserler arasında *Diatribai* [Sohbetler] adlı kitabın en azından ilk dört babının orijinal olduğu hususunda çok az şüphe vardır. Çünkü Arrian, "*Epiktetos'un sözlerinin doğruluğu, düşünme yolu ve ilerde kendi kullanımı için bir hatıra olarak korumak amacı ile Epiktetos'tan ne duyduysa, yapabileceğinin en iyisini yaparak kelime kelime yazdığı*"nı söylemektedir. Maalesef, sekiz bölümden oluşan bu eserin son dört bölümü kayıptır. Elde kalan kısmına bakarsak; bu, sadece ahlâk konusuna hasredilmiş, duru vurgularla ve özentisiz söyleyişlerle sunulan, derin düşüncelerle işlenmiş bir eserdir.

Arrian hocasına ait fikirleri topladığı *Sohbetler* adlı eserin sonuna bir de *Enchieridion* [Düşünceler] adlı başka bir kitap eklenmiştir. Bu eklenen kısmın Epiktetos'a ait olmadığı,

en azından orijinal olarak onun tamamen kendi sözlerinden oluşmadığı bilinmekle birlikte, esere ana fikir olarak Epiktetos'un düşüncelerinin hâkim olduğu söylenebilir. Bu eser daha çok bir derleme olup, Epiktetos'a ait olan *Sohbetler* adlı kitabın ilk dört bölümünün özetidir. *Düşünceler* adlı bu eser aynı zamanda bir el kitabı olarak da bilinir. Yine Arrian tarafından daha çok hocasının görüşlerine paralel olarak derlenen, antik düşünürlere ait bir eser daha vardır. *Fragmanlar* adı ile bilinen bu eser de zaman zaman Epiktetos'a atfedilmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre, Arrian'ın aynı zamanda, hocası Epiktetos'a ve kendisine ait bu yazıları bir araya getirme nedenlerini ortaya koyduğu küçük bir risalesi vardır ki, bu da *Sohbetler ve Düşünceler* olarak birleştirilen bu iki kitabın başına adeta bir önsöz gibi eklenerek günümüze kadar gelmiştir. *Sohbetler ve Düşünceler* adlı bu eserin ilk bölümü olan sohbetlerin orijinal olarak Epiktetos'a ait olduğunun en önemli delili de, bu kısmın Doğu Roma'da kullanılan günlük halk dilinde yazılmış olmasıdır. Bu kitap, yüksek Roma elitlerinin dili ile yazılmış olan, Arrian'ın bizzat kendi eserleri ve derleme şeklinde yazdığı diğer kitaplarla karşılaştırıldığında, bu farklılık kolaylıkla görülebilir hâle gelir.

Görüşleri

Stoa felsefesinin geleneğine uyarak Epiktetos da felsefeyi üç kısma ayırmıştır: Mantık, fizik ve ahlâk. Fizik hem teoloji hem de psikolojiyi içine almaktadır. Epiktetos'un tamamen pratik eylemlerin öne çıkarılması ile gerçek anlamda bir değer taşıyacağını savunduğu ahlâk anlayışı da mantık ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bu yüzden olsa gerek bazı kişiler stoa ahlâk felsefesini, akılcı ahlâk felsefeleri grubunda anarlar. Epiktetos için felsefe yapmanın ideal yöntemi, Kiniklerin ve Sokrates'in diyalektik yöntemidir. Epiktetos'a göre, felsefenin asıl amacı, insanı Sokrates gibi biri yapmaktır. Bu yüzden Epiktetos, Sokrates ve Kinizmin kurucusu Diogenes'i ideal figürler olarak görmüştür. Fakat onun felsefesine asıl rengini veren kişi olan Kıbrıslı Zenon'un kişiliğinde temsil edilen Stoa felsefesinin sistematik ve dogmatik karakteri olmuştur.

Daha ilk başından beri Stoa felsefe geleneğinde, felsefe denen düşünme ve eyleme etkinliği üç temel bilgi sahasına dayanmaktadır: Fizik, mantık ve ahlâk. Bu üç alan birbirine çok içten bir biçimde bağlıdır. Mesela teoloji ve psikoloji fizikle, bilgi teorisi mantıkla ve ahlâk da, bu sahaların tümüyle ilişkilidir. Bu ayrımı kabul etmekle birlikte Epiktetos hemen hemen bütün gücünü ahlâka harcadığı için, daha çok bir ahlâk filozofu olarak bilinmektedir. Fakat burada söz konusu olan, bir ahlâk teorisinden çok bizzat yaşanan bir ahlâk öğretisi pratiğidir. Bu pratiğe yönelmede, Epiktetos'un Sokrates'i örnek bilge olarak görmesi etkili olmuştur. Bu yüzden Epiktetos, bir konuşmasında, "*Cahillerin önünde güzel vecizeler sayıp dökme. Bunun yerine bu vecizelerin emrettiği şeyi yap. Mesela bir ziyafette nasıl yemek yendiğini anlatma. Fakat nasıl yenmesi lazımsa öyle ye, felsefe ile uğraşıyorum deme; kendimi kurtarıyorum, de*" diyerek, eylem felsefesinin teorik olana tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Epiktetos'ta eylem felsefesinin bu denli öne çıkmasında aynı zamanda onun içinde yaşadığı çağın da etkisi olduğu unutulmamalıdır. Bu etkinin kaynağı, Doğu düşüncesi ile Batı düşüncesinin İskender'in seferleriyle başlayan kaynaşmasının ardından zirveye çıkan ve teorik olandan çok pratik olanı önemseyen yaygın Helenistik anlayıştır. Helenistik-Roma dönemi olarak bilinen bu dönemde, teorik alanda tek tek bilimlerin ortaya çıkmaya başladığını, pratik alanda ise ahlâk öğretilerinin kurulmasıyla bu konudaki düşüncelerin billurlaştığını görüyoruz. Fakat bu dönemin sonuna doğru felsefenin pratik yönü iyice öne çıkmaya başlamış ve insanın mutluluk yollarını yakalamak için bir bilgelik arayışı içine girmesi gerektiği savunulmuştur. Bunun da altında yatan en temel sebep, bu dönemde devlet ve din gibi iki otoritenin gücünü yavaş yavaş yitirmesidir. Bu yüzden olsa gerek, bu dönemde dinin yerine yaşayış bilgeliği ön plâna çıkmıştır. Bu dönemde, din ve devlet gibi iki otoriteyi kaybeden Romalı aydınlar, Hristiyanlık doğup gelişene kadar tek kişinin mutluluğunu hedefleyen Stoacı ve Epikürosçu ahlâk öğretileriyle yetinmişlerdir. Buna rağmen, söz konusu dönemde din ya da inanma ihtiyacı içinde olan Romalı aydınlar, dinî alçakgönüllülük ve dünyaya fazla kıymet vermemeyi öğütleyen Stoa ahlâk anlayışını din ile açık bir çatışma hâlinde olan Epikürosçu felsefeye tercih etmişlerdir.

Epiktetos eylem felsefesine dayalı ahlâk öğretisini işte böylesi bir ortamda oluşturmuştur.

Çağının özelliğine uygun olarak, Epiktetos da "*Nasıl mutlu olabilirim?*" sorusuna cevap aramıştır. Epiktetos bu soruyu, aslında çoğu ahlâk felsefesi öğretilerinde gördüğümüz özgürlük kavramına dayanarak çözmeye çalışmıştır. Belki de kölelikten azat edilmiş biri olması, onun özgürlük kavramını öne çıkarmasında etkili olmuştur. Fakat onun özgürlükten anladığı sadece fiziksel veya siyasî anlamla sınırlı değildi. Hatta Epiktetos için bu alanlardaki özgürlük, hayat için ciddî bir problem değildi. Onun asıl amacı ruh açısından veya tinsel yönden özgürlüğü yakalamaktı; zira, fiziksel olarak hür olma anlamında bir özgürlük, onun asıl amacı değildir. Epiktetos'un özgürlükle kastettiği şey, insanın dış dünyanın bütün baskısına ve kendisini değiştirme yönündeki zorlamalarına rağmen, aklın iç tutarlılığını ve barışını sürdürebilmesidir. Bunun için, Epiküros'a göre, bedenin aşırı istek, arzu ve ihtiraslarından vazgeçmek gerekir. Her şeyin insanın kendi arzusuna göre olup bitmesini değil de, nasıl oluyorlarsa öyle olmalarını istemek gerektiğini bildiren Epiküros'a göre, özgürlük kısacası, iç dünyayı dış dünyada olup bitenlere karşı korumaktır; *doğaya uygun yaşamaktır.*

İlk Stoa'da olduğu gibi Epiktetos için de mutlu bir hayat "*doğaya uygun yaşa*" özdeyişi ile özetlenmektedir. Yalnız, burada kastedilen "*doğa*" kavramı bildiğimiz taş, toprak, su ve havadan oluşan dış dünya varlığı değil, *tabiat, ilâhî düzen* ya da *akıl* anlamındadır. Bu yüzden olsa gerek Epiktetos'un ahlâk felsefesi daha çok, doğalcı ahlâk anlayışlarıyla değil de Yahudilik, Hristiyanlık ve hatta İslâm ahlâk anlayışı ile aynı kategoride değerlendirilmiştir. Burada doğayla, *akıl açısından düşünülmesi doğal olan* anlatılmak istenir. Doğanın bir parçası olan insan, Epiktetos'a göre, aynı zamanda, ilâhî bir soluk taşımaktadır. O hâlde doğaya uygun yaşamak doğalcı ahlâk felsefecilerinin savunduğu anlamda, insan tarafından ortaya konan normları terk edip tamamen doğada yaşayan diğer canlılar gibi yaşamak ve uygarlığı reddetmek değildir. Burada anlatılmak istenen doğa ya da duyuüstü bir şey olup, doğruluğu kesinlikle akıl tarafından kabul edilen bir bilgide ifadesini bulur. Zaten doğa ile akıl bir olduğu için, akla uygun olan ister istemez doğaya da uygun olacaktır. Çünkü Epiktetos bilinen anlamında doğalcılığı savunmuş olsa idi, onun ahlâk felsefesinin Kinik ve Epikürosçu ahlâk felsefelerinden hiçbir farkı kalmazdı. Burada gönderme yapılan şeyin doğadan ziyade, *doğal akıl yürütme* olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın bütün ödevleri onun doğru/doğal düşünme durumuna yatkınlık hâli ile belirlenir. Doğanın rolü, onun sahip olduğu ilâhî soluk aracılığıyla bizim şu ya da bu şekilde düşünmeye yatkınlığımızı belirlemesidir.

Sohbetler adlı eserde Epiktetos, insanın hayvanlarla bazı ortak yönleri olduğunu, fakat insanın kendisini etkileyen şeylerin farkında olmasının onu hayvanlardan üstün kıldığını vurgulayıp, sonra da insanın sahip olduğu bu bilinç durumuna dayanarak mutluluğa ulaşabileceğini savunmuştur. Yine aynı eserde, mutluluğun formülü kısaca şöyle özetlenir: Dünyada olup bitenlerin bir kısmı elimizdedir, bir kısmı değildir. Onun görüşlerinin özünü oluşturan bu öğretiye göre, elimizde olan şeyler görüşlerimiz, arzularımız, eğilimlerimiz, yani kısaca bize bağlı bütün iyi ve kötü davranışlarımızdır. Elimizde olmayan şeyler ise mal, şöhret ve yüksek makam gibi genellikle başkalarının tasarrufunda olan şeylerdir. Bu türden elimizde olmayan şeyleri elde etmek, her zaman bizim çabamızla gerçekleşmez. Bu türden şeyleri elde etmek başkalarına bağlı olduğu için, onlar çoğunluk bir bedel isterler. Bazen bir ömür bunları elde etmeye çabalar, ama başaramayız. Hatta Epiktetos'a göre, bunları elde edemediğimiz gibi, özgürlüğümüzü ve mutluluğumuzu dahi kaybedebiliriz. Bazen de bu elimizde olmayan şeyleri bizzat özgürlük ve mutluluğumuzla takas ederiz; şan, şöhret ve makam için, bazılarına esir oluruz.

Epiktetos'a göre, bizim elimizde olmayan şeylerin bir kısmı doğrudan Tanrı'ya bağlıdır. İnsan Tanrı'dan gelen şeylere -iyi ya da kötü- katlanmak için yaratılmıştır. İnsan bu dünyada âdeta bir aktör gibi, rejisör olan Tanrı'nın verdiği rolü sızlanmadan oynamakla yükümlüdür. Söz konusu rejisör bizlere ister bir dilenci, ister bir topal köle ya da isterse de bir kral rolü vermiş olsun, bu hiçbir şeyi değiştirmez; insana düşen, rollere itiraz etmek değil, verilen rolleri en uygun şekilde oynamaktır. Epiktetos'a göre, başımıza gelen

ve felâket zannettiğimiz durumların hepsi Tanrı'dandır. Onun bizim için istediği, bizim kendimiz için istediklerimizden daha hayırlıdır. Bu konuda ilâhî adalete güvenmek, ona itiraz ve isyan etmemek gerekir. Çünkü Epiktetos'a göre, bizim dışımızdaki dünyada kötü diye bir şey yoktur. Kötülük bizim olaylarla ilgili yorumlarımızdadır. Bu yüzden, biz olayların dilediğimiz gibi gelmesini beklememeli, bunun yerine nasıl geliyorlarsa öyle gelmesini istemeliyiz. İnsanoğlu böyle yaptığı takdirde, her daim mutlu olur. Yoksa başımıza gelen şeylerden dolayı ilâhî adaleti suçlayıp, her şeye sızlanırsak, çok sıkıntılı ve mutsuz bir hayat yaşarız.

Epiktetos'a göre, ahlâk alanının dışında olup biten olaylar ya da varlıklar için iyi-kötü kavram çifti ile ifade edilecek ya da değerlendirilecek hiçbir şey yoktur. Ahlâk alanına ilişkin ne varsa hepsi benim kontrolüm altındadır. Yine Epiktetos'a göre, bize sunulmuş olan sağlık ve zenginliği elde tutmaya gayret etmek elimizdedir; ama bunları elde etmek bizim elimizde değildir. Örneğin, insanın yaşamı kendisine ait olmayıp, Tanrı'ya aittir. Erdemli insan "dış dünyada sahip olduğu, kendisine bağlı bulunmayan, elinde olmayan şeyler için, onları kaybettiğini" söylemez; "onu geri verdim", der. Çünkü onun ahlâk anlayışının temelinde özgür irade bulunur. Öyleyse, kontrolümüz dışındaki her şey ahlâkın da dışındadır. Onun deyimiyle, hiç kimse, gündüze iyi; geceye kötü diyemez. Ancak, bizi bunlardan hangisi ile amacımızı daha rahat gerçekleştiriyor isek ona iyi, diğerine kötü diyoruz. Her ne kadar günlük hayatta iyi ve kötüyle ifade edilen değer yargıları kişiden kişiye değişse de, Epiktetos'a göre eğitim yolu ile bunları birbirine yaklaştırmak ya da aynı kılmak mümkündür. Bunun için Epiktetos, o meşhur "kendini bil!" parolasını önererek, "elimizde olan ya da olmayan şeylerin neler olduğunu ta en başından insanlara eğitim yolu ile öğretmenin mümkün olduğu" görüşünü savunmuştur. Ona göre, mesela biri seni üzdüğünde esas seni üzen o kişi değil, bizzat senin o kişinin söylediği şeylerle ilgili yorumundur, yani kendi görüşündür. Senin onurunu kıran, seni döven, sana küfreden değildir, asıl senin onurunu kıran senin, hakarete uğradığın ya da aşağılandığın şeklindeki görüşündür. Kısacası, Epiktetos'a göre, dış dünyada meydana gelen olayların oluşturduğu sarsıntılara rağmen, bizim iç huzuru ve dengeyi korumamız hem özgürlüğümüzün sürekliliğini hem de mutluluğumuzun garantisini oluşturmaktadır.

Epiktetos'a göre, bizim iyi sıfatını vereceğimiz şeyler ancak anne, baba, vatan ve kardeş gibi şeylerdir. Bunlara iyi sıfatını yükleyebiliriz. Çünkü bütün bunlar doğal olarak bizimle kayıtlı şeyler olmaları açısından iyidirler ve doğa bizi ister istemez bu ilişkiler içinde var etmiştir. Bu da bizim anne ve babamıza, kardeşlerimize ve yurttaşlarımıza karşı sorumluluklarımızı belirler. Kısacası, bunlar da aynen bize sunulan sağlık ve zenginlik gibi iyiliklerdir. Nasıl ki sağlığımızı korumak zorundayız, aynen bunun gibi anne baba ve akrabalarla olan ilişkimizi de korumamız gerekir. Epiktetos bu yorumu ile sanki iyiliği bizim dışımızda bir şeylere; annebaba, çocuk ve ülkeye yüklemiş gibi gözükse de, bu yanıltıcı bir görüntüdür. Çünkü burada o, bunların iyi olduğunu değil, onlarla evladın bu ilişki ağının iyi olduğunu vurgulamak ister. Yani bizim bunlarla olan ilişkimizi ve bunlara olan sevgimizi sürekli kılmak suretiyle elimizde olan bir şeyi yapmış oluruz ki, bu da bizim doğal olarak iyiye yönelmemizdir. Çünkü bunlara karşı sorumluluk alıp almamak bizim elimizdedir. Epiktetos'un bu konudaki görüşleri yine onun doğaya uygunluktan kastının doğal (akla uygun) olan olduğunu ortaya koymaktadır.

Buraya kadar söylenenlere bütün olarak bakılınca, ahlâkî bir eylem için Epiktetos özgür iradeyi temel koşul olarak belirlemekte ve bunu da akla dayandırmaktadır. Ama ona göre bu, bir eylemin ahlâkî olmasının zorunlu koşulu olmakla birlikte yeter koşulu değildir. Bunun yanında, insanın kültürden intikal eden bazı iyi şeyleri istemesi, toplumda tartışmasız olarak iyi kabul edilen eylem ve düşüncelere de yönelmesi beklenir. Aynen Sokrates gibi Epiktetos için de erdemli olmanın temel koşulu, bedensel ve maddî iyiliklerin bir temel ahlâkî zorunlulukla karşılaşılmadığı müddetçe sürdürülmesi yönündedir. Bu bağlamda dünya malına sahip olmak, sağlıklı olmak ya da bir makam sahibi olmak kötü değildir, sadece bunları elde etme yolları kötü olabilir. Bunlar sana hiçbir ücret istenmeden verilirse, ya da senin talep etmediğin, makam ve mevki sana el-etek öpmediğin

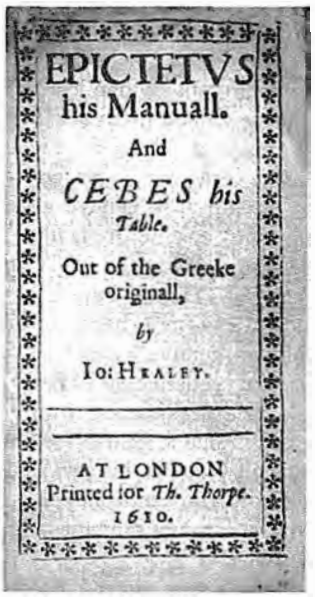
hâlde sunulursa ne ala. Yok, belli bir ödün vererek bunları elde edeceksen, işte o zaman kötü bir iş yapmış olursun. Epiktetos nadir de olsa bu tür kendiliğinden elde edilen makam ya da servet için özetle şu metoforu kullanmaktadır: "Halka incir ve fıstık atarlar. Çocuklar onu toplamak için birbirine girer. Ama büyükler hiçbir durumda bunu yapmaz. Sen de bu büyükler gibi olmalısın. Eyalet valilikleri dağıtılır, bunlar da çocuklar içindir. Yargıçlık ve konsüllükler dağıtılır; bunlar da çocuklar içindir. Bunlar benim için incir ve fındıklardır. Bunlardan biri rastlantıyla elbisemin üzerine düşerse alıp yerim. Ama onları toplamak için aslâ eğilmem ve hiç kimseyi itmem."

Epiktetos bizi mutsuz kılan diğer bir olumsuzluğun da dünya malına olan aşırı tutkumuz ve bunlar elimizden çıktığı zaman yaptığımız yanlış yorumlar olduğunu söyler. Her ne olursa olsun, dünya malı için, "onu kaybettim dememek, onu geri verdim" demek gerektiğini ısrarla tekrar eder. Epiktetos bu durumu şöyle örneklendirir. "Çocuğun mu öldü, geri verdin. Karın mı öldü, onu da geri verdin. Tarlanı mı elinden aldılar, işte yine bir geri verme. *Ama onu elimden alan kötü bir adamdı*, diyeceksin. Olsun, onu sana verenin şu ya da bu elle geri almasının ne önemi var. O dünya malı sende kaldığı müddetçe ondan yolcuların otellerden yararlandığı gibi, yani senin olan bir şey değilmiş gibi yararlan. Bu dünya bir konaktır ve hayat bir şölenden başka bir şey değildir" diyerek, bunları bilmenin insanı mutlu kılacağını söylemiştir.

Ölüm, fakirlik ve hastalık korkusunun da insanı alçaltan ve mutsuzluğuna sebep olan unsurlardan olduğunu savunan Epiktetos için ölüm bizatihi kötü değildir, ama onu kötü gösteren bizim ölüm hakkındaki görüşümüzdür. Ona göre, insanlar ölümden, fakirlikten ve hastalıktan korkarsa, hem mutsuz olur hem de alçalırlar. Epiktetos, bunun yerine insanın ölümü daima göz önünde tutması gerektiğini de tembihler. Fakat insanın ölümü daima hatırda tutması, onun korkunç bir şey olmasından değil, gerçek olmasındandır. Bu yolla insanın, aslâ âdi endişelere kapılmaması ve hiçbir dünya malına aşırı bir tutkuyla bağlanmaması amaçlanmaktadır. Eğer ölümü düşünmezsek, her adımda kırılır, üzülür, incinir ya da incitiriz. Epiktetos'un bu konuyu anlatmak için kullandığı metafor ise çok daha anlamlıdır. Özetle şöyle der, o: "Bir gemi yolculuğunda iken, kaptanın seni kıyıdan içme suyu almak için yollarsa, yolda midye kabuğu ya da mantar bulursan bunları toplayabilirsin. Fakat aklın ve gözün daima gemide olmalı. O, sana el edip artık gemiye gelmeni işaret ettiğinde, bu eteğine topladığın her şeyi yeniden denize döküp gemiye koşman gerektiğini unutma. Dünya hayatı da böyledir. Kaptan seni çağırınca, hanımın ya da çocuğunu bırakıp gemiye koşmalısın. Şayet ihtiyar biri isen, yetişememe korkusu ile gemiden çok fazla uzaklaşmamalısın." Başka bir yerde ise, "zamanı geldiğinde, bir insanın kendisine ait olmayan bir şeyi sahibine nasıl geri iade ediyorsa, kendisinin de o an emanet olarak tuttuğu canını sahibine öyle geri vereceğini" söyler.

Epiktetos'a göre, diğer bir alçalma durumu makamlara olan aşırı talebimiz ya da elde ettiğimiz bir makam, mevki ya da ünü kaybetme korkumuzdur. Bunları korumak için çoğu zaman özgürlüğümüze zarar verir ve bayağılaşırız. Ona göre, elimizde olmayan şeyler bize güzellikle verilmemiş ise, biz bir gün bunların geri alınabileceğini düşünmeli ve bunları kaybetmemek için alçalmamalıyız. Bu bilinç içinde olursak hem adaletli olur, hem de özgürlüğümüzü koruruz. Epiktetos, elinde olmayan şeylere düşkün olan, meraklı ve sıradan bir adama sır verilmemesini sıkı sıkıya tembihler. Bu konuda şunları söyler: "Gizli şeyleri öğrenmeye meraklı ve elinde olmayan şeyleri elde etmek için çok istekli ve bunları elde etmek için alçalabilecek karakterde olan birisine rastlarsan, sakın sırrını açma. (Çünkü) Bir başkasının o kişiden senin sırrını öğrenmesi için, onu kızgın zifte veyahut insanın uzuvlarını kıran çarka yaklaştırmasına lüzum yoktur. Bir kızın bir göz işareti, hafifmeşrep bir kadının en basit okşaması, en küçük bir mevki ve makam ümidi, bir vasiyetnamede bir mirasa nail olma ihtirası, buna benzer binlerce şey kolayca, senin sırrını ele vermesi için kâfidir."

Bu iç huzuru sağlamaya yönelik çabalar, Epiktetos'a göre, ancak insanın isteklerini yok etmesi veya etkisiz kılması ile başarılabilir. Ama onun isteklerle kastettiği şey bildiğimiz anlamda doğal ya da fiziksel ihtiyaç ve isteklerimiz değildir. Bu öneri, daha çok Kinik ahlâk felsefesinin ve dinî ya da mistik öğreti-


EPICTETVS
his Manuall.
And
CEBES his
Table.
Out of the Greeke
originall,
by
Io: Healey.
AT LONDON
Printed for Th. Thorpe.
1610.

Epictetus'un *Encridion*'unun İngilizce çevirisi.

lerin önerdiği dünyadan el-etek çekme biçiminde bir şey olmayıp; tam tersine, insanın doğasına (fıtratına), yani aklına uygun bir hayat yaşamasıdır. Bu, insanın akla aykırı gelişmelerin temelinde yer alan aşırı isteklerden ve ihtiraslardan kurtularak duygularını kontrolüne alması; acı ve ıstırap verici duygulara kapılmaması demektir. Zaten erdemli insan Epiktetos'a göre, bu aşırı istek ve ihtiraslardan kurtulmuş olan kişidir. Ona göre, bizi mutsuz kılan şeyler, dünya malına aşırı tamah ve bunları elden kaçırmaktan dolayı yaşanan kızgınlıklar ve korkulardır. Fakat Epiktetos'ta bu durum; bir duygusuzluk durumu değil, daha ziyade bir kabullenme, bir razı olma ve şikâyet etmeme durumu olarak ortaya çıkar.

Epiktetos, bütün bu olumsuzlukları aşmak için şu temel öneriyi getirmek istemiştir: İdeallerimiz için özgürlüğümüzü satmamalı ve kimliğimizi kirletmemeliyiz. Ayrıca ideallere aşırı tutku, dostları ve arkadaşları incitmeyi ve insanları üzmeyi gerektirecek boyutta ise, durup bir muhasebe yapmamız öğütlenir. Bu, bizim mutluluğumuz kadar, akıl sağlığımız için de çok önemlidir. Çünkü Epiktetos felsefeyi aklın ilacı olarak görmektedir. Belki de Epiktetos'un bütün görüşlerini yine ona ait olduğu kabul edilen şu düşünceler özetlemektedir. "Başına gelen felâketler yüzünden başkasını itham etmek, cahilin yapacağı iştir. Yalnız kendini mesul saymak, gözü açılmak üzere olan bir adamın işidir. Ne kendini, ne de başkasını itham etmemek ise uyanık bir kimseye yakışan harekettir."

Stoa öğretisinde Tanrı ile âlemin bir sayılması ve insanın Tanrı'nın bir parçası olarak kabul edilmesi, ister istemez onları diğer tanrılı dinlerden ayırır. Çünkü bu dinlerde âlem ile tanrı birbirinden tamamen farklıdır. Diğer bir fark da şudur: İlâhî dinler olarak kabul edilen inanç sistemlerinde, Tanrı daha çok sevgi ve sempati sıfatı ile ifade edilirken, ya da sevgisinden mahrum kalma veya gazabına uğrama korkusu öne çıkarılırken, Stoacıların tanrısı *görev* sıfatı ile ifade edilmektedir. Bu noktada "kötülük probleminin nasıl çözüleceği" sorusu; Tanrı ile doğanın özdeş ve her ikisinin de mükemmel olduğu yerde, bizim mükemmel olmama durumu olan kötülüğü nasıl açıklayacağımız sorusu gündeme gelir. Epiktetos'un bu soruya cevabı, tıpkı diğer Stoacılar gibi, "kötülüğün iyilikle kıyaslanması için varolduğu" şeklinde olur. Ona göre, nasıl ki tatlıyı acıyla, temiz olmayanı temizle ölçüyoruz, aynen bunun gibi kötülükle de iyiliği takdir etmiş olmaktayız. Epiktetos'un aslında bütün yapmak istediği, kötülüğün bizim düşüncemizde varolan bir şey olduğunu kabul ettirmektir; çünkü gerçeklikte, ona göre, kötülük diye bir şey yoktur. Dahası, tek bireye kötü gözüken evren açısından iyidir. Öte yandan, kötülük aynı zamanda bizim kötü addedilen şeyler ile savaşmamızı ve böylelikle karakter kazanmamızı sağlamaktadır ki, bu da bizi olgunlaştıran bir şeydir.

Epiktetos, bir yandan da evrensel insandan, genel olarak insanlıktan söz edip, bütün insanları dünya dediğimiz büyük ülkenin vatandaşı sayar. Kozmopolitanizm olarak bilinen anlayış, bugünkü *Birleşmiş Milletler* fikrinin doğmasında ve evrensel hukuk normlarının geliştirilmesine ciddî katkılar sağlamıştır. Hem ahlâk alanında, hem de felsefenin diğer pek çok alanında Stoa düşüncesinden ve özellikle de Epiktetos'tan etkilendiğini bildiğimiz Kant'ın, "Birleşmiş Milletler" fikrini felsefî anlamda ilk kez dile getiren bir filozof olması, rastlantı olmasa gerekir. Epiktetos, insanın kendisinden başlayarak, önce ailesi, sonra ülke vatandaşları ve daha sonra da diğer insanları severek git gide genişleyen halkalar şeklinde gerçekleşeceğine inandığı bir dünya barışı fikrini temel-

lendirmek istemiştir. Yine dünya vatandaşlığı kavramının gelişmesine de önemli katkılar sağlayan Epiktetos'un bu yaklaşımı, insanın kendisiyle, Tanrısıyla, doğasıyla ve toplumuyla barışık olmasını ifade eder.

Kısacası, Epiktetos felsefesinin temelinde çok güçlü bir irade felsefesi yatmaktadır. O, insan için iradenin dışında, iyi ya da kötü olan hiçbir nesne, eylem, ahlâkî kural olmadığını savunurken, irade dışında hiçbir şeye değer vermez. Gerçekten de, kötülük ve mutsuzluk onun gözünde, bizatihi var olan şeyler değildir. İnsanların mutsuzluğu, bizim olayları önceden olmalarını istediğimiz tarafa yönlendirememiz ve onları geldikleri gibi kabul etmeyişimizden kaynaklanır. Çözüm, elimizde olmayan konularda kaderimize razı olmak ve sızlanmayı bırakmaktır. Epiktetos felsefesinin bu katlanma iradesine yönelik pratik yönü, çağdaş dünyada bir nevi terapi olarak görülmüş ve hatta uygulamaya konmuştur. Vietnam savaşında esir düşen Koramiral James Stockdale, psikolojik işkenceye tâbi tutulduğu 1965-67 arasında daha önce Stanford Üniversitesi'nde öğrenmiş olduğu Epiktetos'un prensiplerini uygulayarak ruh sağlığını koruduğunu dile getirmiştir. O ve eşi Sybil yaşadıklarını *In Law and War* (A.B.D. Roman Yayın Kurulu, 1991) adlı romanda ayrıntıları ile anlatır. Bundan başka A. A. Long gibi antik Yunan felsefesi uzmanları da, Epiktetos'un ahlâk felsefesinin bir tür terapi olduğunu; onun önerilerinin insanın izlenimlerini doğru kullanması açısından müthiş bir potansiyele sahip bulunduğunu açıklıkla gösterdiğini yazmıştır.

Çok aşırı bir kadercilik ve teslimiyet anlayışı Epiktetos'un ahlâk öğretisinin eleştirilen en zayıf noktalarını meydana getirir. Bunun yanında, genelde akılcı bir ahlâk felsefesi savunan ve maddî hazlara önem vermeyen Epiktetos'un kızmak, suçlamak, nefret etmek gibi bazı ahlâkî ve psikolojik kavramları, akla değil fakat duyu izlenimlerine dayandırması da, bir çelişki olarak yorumlanabilir. Ayrıca onun vatandaşlık görevleri karşısında; evlilik, devlet ve çocuk yetiştirme gibi hususlarda takınılacak ahlâkî tutumu, her zamanki gibi aklî olarak değil cemiyette hazır bulunan kalıplar olarak yorumlaması da önemli bir çelişki olarak dikkati çeker. Bu çerçeve içinde "aile ve akraba bağlarını güçlendirmek ve bunlara karşı vazifelerimizi sürdürmek zorunda olduğumuzu" dile getiren Epiktetos söz konusu görev bilincini de akılla izah edememiş ve doğalcı bir yaklaşım geliştirerek, "bu türden şeylerin zaten hep böyle olagelmiş olan şeyler olduğunu" dile getiren açıklamalara girişmiştir. Epiktetos'un *"doğaya uygun yaşamı"* ilkesi ile anlatmak istediği şeyin doğalcılığa değil, fakat akılcılığa yaslandığı göz önünde bulundurulursa, bu durum da bir çelişki olarak okunabilir. Bu yönleri ile Epiktetos'un ahlâk öğretisini zaman zaman doğalcı ahlâk anlayışına, zaman zaman da akılcı ahlâk anlayışına dayanması nedeniyle eleştirenler olmuştur.

Epiktetos'un yazılarında çok açık olmasa da kâhinlerin gelecekte olacak olan olaylarla ilgili bilgiler verdiklerinden bahseden ifadelere rastlanmaktadır. Onun, "Bizi esas rahatsız eden, kâhinlerin söylediği şeyin meydana gelmesi değil, bizim meydana gelecek olan şeylerin kötü olduğu konusundaki yorumlarımızdır" şeklinde yargılarda bulunurken, asıl maksadı elbette insanları kâhinliğe inandırmak değildir. Burada onun, yaşadığı devirde insanları mutsuz eden şeylerden birisi olarak bu konuyu ele aldığı düşünülebilir. Yine de buradan hareketle, felsefenin temel argümanlarına aykırı olarak, onun da diğer Stoacılar gibi kâhinliğe inandığı sonucu çıkarılmakta ve düşünceleri bu yönden eleştirmektedir.

Epiktetos tam anlamı ile bir felsefî eser yazmadığı için, onun düşünce bütünlüğünden mahrumuz. Bu yüzden yukarıdaki eleştiriler ile ilgili olarak tam bir değerlendirme yapmak zordur. Bize kadar ulaşan ve daha çok fragmanlar biçiminde kitaplaştırılan eserlerde, onun bazen normatif bazen de deskriptif olan bir ahlâk felsefesi dili geliştirdiğini söyleyebiliriz. Ona ait olduğunu kabul ettiğimiz bu eserler gerçekten otantik ise, bu betimleyici ve normatif yönün aynı eserde yer alması da felsefe açısından bir zayıflıktır. Ahlâk öğretisinde daha çok olgudan değere, yani olandan olması gerekene doğru bir gidiş izlediği göz önünde bulundurulur ise, Epiktetos'un bildiğimiz anlamda bir filozof değil de daha çok hikmetli sözler söyleyen bir bilge olduğu daha kolay kabul edilebilir. Epiktetos bir filozoftan çok bir pratik eylem adamı, bir ahlâkçı ve bir bilge olarak düşünülürse, onun felsefesini biraz daha toleranslı okumak mümkündür.

H. ALPERN, *The March of Philosophy*, The Dial Press, New York, 1933; J. BRUN, *Stoacılık*(çev. M. Atıcı), İletişim Yayınları, İstanbul, 1994; A. CEVİZCİ, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, 3. baskı, İstanbul,1999; , *The Discourses* (çev. W. A Oldfather), Harward University Press, Cambridge, 1996; EPICTETUS, *The Discourses* (edit. by C. Gill), Everyman, London, 1998; EPİKTETOS, *Düşünceler ve Sohbetler*(çev. B. Toprak), M.E.B. İstanbul, 1989; S. EVERSON, "Representation and Self in Stoicism" *Psychology, Companions to Ancient Thought*, 2 Cambridge University Press, Cambridge, 1991; A. FLEW, *A Dictionary of Philosophy*, Pan, London, 1979; M. GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1980; T. HONDERICH (ed.) *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995; M. KARASAN, *Büyük Feylesoflar Antolojisi I*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949; B. RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. M. Sencer) Bilgi Yayınları, Ankara, 1969; W. L. REESE, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanity Press, New Jersey & London, 1980; S. YAZICI, "Epiktetos'un Ahlâk Felsefesinde Akılcılık ve Doğalcılık", *Felsefe Dünyası*, 29(1999).

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, EPİKÜROSÇULUK, HELENİSTİK FELSEFE, ROMA FELSEFESİ, STOACILIK.

Mehmet ÖNAL

EPİKÜROS, Helenistik çağın önemli filozoflarından olup; felsefe tarihinde, daha ziyade belli bir yaşam tarzının savunuculuğunu yapmış bir ahlâkçı olarak bilinir. O, insan yaşamının sıkıntılarıyla ilgilenmiş, insanın bu dünyadaki mutsuzluğunun, tanrılarla, ölüm ve kaderle ilgili yanlış inançlardan kaynaklandığını, söz konusu yanlış inançların, ancak onların yanlışlığını ve temelsizliğini gözler önüne serecek bir varlık görüşüyle ortadan kaldırılabileceğini düşünmüştür. Başka bir deyişle, özgün katkısı etik alanında olan Epiküros, bu amacına ulaşabilmek için, belli bir bilgi ve varlık görüşü ortaya koymak durumunda kalmıştır.

Bu çerçeve içinde, felsefenin amacının, insana mutlu bir yaşam sürmesi için yardımcı olmak olduğunu düşünen Epiküros, tıpkı Sokrates gibi, özel bilimlerin bu amaca hiçbir katkı sağlamayacağını düşünmüştü. Ona göre, bizim temelde ve öncelikle, varlığa ilişkin doğru bilgiye ulaşırken sağlam bir bilgi ölçütüne sahip olabilmek amacıyla mantık bilgimiz ya da bir bilgi kuramımız olmalıdır. İkinci olarak da, varolan şey ve olayların doğal nedenlerini, var olan her şeyin, doğaüstü değil de, doğal nedenlerin eseri olduğunu anlayabilmemiz için, fizik ya da varlık bilgimizin olması gerekir. İşte bu bilgi, bizi Tanrı, ölüm ve kader korkusundan kurtaracağı için, gerçekten de yararlı olan bir bilgidir. Nitekim, o materyalist görüşüyle insanları bu korkulardan kurtarmaya çalışmıştır. Son olarak da, neden sakınıp, neyin peşine düşmemiz, neyi arzu edip, neden uzak durmamız gerektiğini öğrenmek için, insan doğasını tanıma ve bilme zorunluluğumuz vardır.

Hayatı ve Eserleri

Epiküros'un doğum yeri kesin olarak bilinmemekle birlikte, Samos adasında doğmuş olduğu kabul edilir. Epiküros'un doğumundan 24 yıl önce, milattan önce 365'te Atinalı General Timotheus, o zamanlar Atina'ya düşman olan ve Persler'in yanında yer alan ada-kent-devleti Samos'a saldırmıştı. Adanın fethinden sonra, halkının bir kısmı general tarafından sürüldü ve toprakları, Epiküros'un babası Neokles ve annesi Khairestrate'nin de aralarında yer aldığı Atinalı sömürgecilere verildi. Çünkü Atina, girdiği savaşlardan dolayı Levant'ta ticaret ve denizcilikteki üstünlüğünü kaybetmiş, ticarî etkinliğin esas merkezleri Rodos Adası ve Byzantium kenti olmuştu. İskender, Atina'yı istila etmiş ve Platon'la Aristoteles'in toplum ve devlete ilişkin felsefî anlayışlarının dayandığı kent-devletinin temelini yıkmıştı.

Keskin bir akılcı olan Epiküros, gençliğinde çeşitli okulları gezdi. Muhtemelen 14 yaşından 18 yaşına kadar, dört yıl boyunca, Pamphilus'la birlikte Samos'ta Platonculara katıldı. Diogenes Laertios, Epiküros'un felsefeyle tanışmasını şöyle aktarır: "On dört yaşında felsefeyle ilişki kurduğunu kendisi söylüyor. Epikürosçu Apollodoros *Epikürosun Yaşamı Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında, onun, Hesiodos'taki 'kaos'un anlamını açıklayamadıkları için okul hocalarını küçümseyip felsefeye yöneldiğini söyler. Ama Hemippos'a göre, kendisi okul hocasıymış, sonra Demokritos'un kitaplarıyla karşılaşınca felsefeye atılmış."

Bir genç Yunanlı olarak Epiküros'un da iki yıl askerlik hizmetinde bulunma zorunluluğu vardı. Bu yüzden milattan önce 323'te, 18 yaşındayken ilk kez Atina'ya gitti ve aske-

rî görevini bir kent devleti olarak Atina'nın çalkantılı bir döneminde tamamladı. Bu sırada bazı vatansever Atinalılar, Makedonya ordusuna karşı sonu başarısızlıkla bitecek bir isyan örgütlediler. Epiküros bu isyana katıldı ve kendisine politik hırsın beyhudeliğini öğreten acı ve utanç verici bir deneyim yaşadı. Bu deneyimin genç Epiküros üzerinde büyük etkisi olduğu söylenir. Bu yüzden sonraları, politik kariyeri ve buna yönelik eğitim programlarını onaylamadı; politik olmayan bir felsefe geliştirdi. Laertios'a göre, "Makedonyalı İskender öldükten sonra Atinalı yerleşmeciler Perdikkas tarafından Samos'tan kovulunca, Epiküros Atina'yı terk edip Kolophon'a babasının yanına gitti." Yetkin bir Peripatetik olan Rodos'lu Praxiphanes'in ve daha sonra atomcu Demokritos'un öğretilerini devam ettiren şüpheci eğilimlere sahip Teos'lu Nausiphanes'in derslerine katıldı. Fakat sonradan Nausiphanes'in yanından şiddetli bir kavga sonucu ayrıldı. Öğretmenlerine olan borcunu reddetti ve kendi kendini eğittiğini öne sürdü. Epiküros bilgeliğe öğretmenlerin yardımıyla ulaşılabileceği yönündeki umudunu yitirmişti ve ailesi ve kardeşleriyle Kolophon'da yaşamayı sürdürdü.

Eduard Zeller, Epiküros'un Kolophon'da on iki yıl süren araştırmalarının kendi kendisini yetiştirdiği iddiasını açıkladığını kaydeder. Epiküros'un yüksek eğitimi onaylamayışı öğrencilerin aidatlarıyla geçinen retorik ustalarının onu bir ahmak, cahil ve kültür düşmanı olarak suçlamalarına neden oldu. Bununla birlikte, daha sonraları Epiküros, epistemoloji üzerine temel eseri *Kanon* için Nausiphanes'in *Üçayak* adlı eserine başvurmuştur. Nausiphanes'in etikte iyi bir yaşamın özü olarak Demokritos'un "korkusuzluk (*athıambiê*) terimi yerine kullandığı "yıldırılamazlık" (*akataplêxia*) terimi, Epiküros'un *ataraksiya* (*ataraksía*) terimiyle karşılaştırılmaya açıktır.

On yıl sonra, Epiküros Lesbos Adası'ndaki Mytilene'ye gitti ve orada kamu öğretmeni olarak çalışmaya başladı. Bütün eğitim programlarını, özellikle retoriği para kazanma aracı olarak alenen suçladığı için kısa zamanda bölgedeki Platoncu filozofları kızdırdı. Bu düşmanları, Epiküros'u Yunan yasalarına göre ihanet olarak kabul edilen ve ölümle bile cezalandırılabilen, büyüklere ve

Epiküros

kutsal olana karşı saygısızlıkla suçlayarak karşılık verdiler. Resmî otoriteyi ve ayak takımını ona karşı kışkırttılar. Epiküros büyük güçlüklerle anakarada yakın bir kent olan Lampsakus kentine sığındı. Tepki çekecek davranışlardan uzak bir yaşam sürmeye çalıştı. Kendisini barışçıl yöntemlerle sınırladı ve takipçileri için güvenlik kuralları belirledi. Lampsakus'ta mülteci olsa da korundu ve aralarında yaşamı boyunca kendisini malî açıdan destekleyen Idomeneus'un da yer aldığı güçlü dostlar edindi. Burada yetkin öğrencilerden oluşan bir grup oluşturdu. Bunların arasında onu Mytilene'den takip eden Hermarkhos ile Metrodoros ve Polyainos yer alıyordu. Pythagorasçı kültte olduğu gibi, öğrencileri arasında kadınlar da vardı. Örneğin Epiküros şöhretin beyhudeliği üzerine bir kitap yazmış olan Lampsakus'lu Themista'dan söz eder. Lampsakus'ta dört yıl kaldıktan sonra, kendisini buraya getiren nedenlerden dolayı gitmesi tavsiye edildi. Yeni bir felsefenin yayılması için en uygun yer olan ve hâlâ kültür merkezi konumundaki Atina'ya gitti (M. Ö. 306).

Atina'da da kendisini bir kamu öğretmeni olarak tanıtmaya cesaret edemedi. Böylesi bir girişim, "*gymnasiarkh*" olarak bilinen eğitim yöneticilerinin onu yargılamasına neden olabilirdi. Ayrıca Epiküros'un Atina'ya gitmesinden bir yıl önce, yönetimden izin almadan kamu öğretmenliği yapan filozofları ölüm cezasına çarptıran bir yasa da kabul

edilmişti. Yasa o yıl içinde iptal edildiyse de, Epiküros ihtiyatlı davrandı. Atina'da bir ev ve "Bahçe" (daha sonra kendi okulunun adı olarak kullanılacaktır) olarak bilinen bir arazi satın aldı ve 36 yaşında yeni bir felsefe okulu kurdu. Kısa sürede Epiküros'un Bahçe'sine (*Ho Kepos*), dönemin felsefî etkinlik merkezleri olan Platoncuların Akademi'si (*Akademia*) ve Aristotelesçilerin Lise'si (*Lykeion*) ile eş statü tanındı.

70 ya da 71 yaşındaki ölümüne kadar sosyal yaşamın bir parçası olmadı, resmî görev talep etmedi. Yaşamını dünyanın doğasını ve ahlâkı incelemekle, Bahçe'de, ilişkilerinde eşit bir temele bağlı oldukları söylenen kadın ve erkek arkadaşlarıyla sohbet etmekle ve aynı amaçları taşıyan arkadaşlarla mektuplaşmakla geçiren Epiküros, kamu sorunlarından uzakta durarak, muhtemelen Platon ve Aristoteles'in pratiklerine olmasa da, daha önceki felsefî öğretilere karşı çıktı. Ancak Atina'nın o dönemdeki durumunu da göz önüne almak gerekir. Ege Denizi'ndeki adalar üzerinde hükümran bir devlet olma özelliğini kaybeden Atina'nın politik açıdan istikrarsız ortamında toplumsal yaşam aldatıcıydı. Politik gücün kaynağı diplomatik entrikalara dayanıyordu. Epiküros politikadan uzak durmayı tercih etti ve bireysel yaşamın amaç ve isteklerine daha yalın ve doğal bir tarz vermeye çalıştı. Platon'un aksine yönetenlerin kontrolüne çok az, bireysel özgürlüğe fazlasıyla itibar etti. Toplumsal sınıf açısından eğitimli yoksullar sınıfında yer alan Epiküros'un öğretisi orta sınıf içinde filizlenmiştir. Epiküros, çocukluk döneminden itibaren sağlık sorunları yaşadı. Çocukluğunda çok zayıftı, gözleri güneşe ya da ateşe bakamayacak kadar hassastı, cildi tunikten başka bir şey giyemeyecek kadar duyarlıydı. Bu hastalıkların tanrılara ve büyüklere karşı saygısızlığından kaynaklandığına inanılıyordu. Epiküros, milattan önce 270'de öldü. Son iki haftasında mesane tıkanıklığından muzdaripti, ancak zihni son anına kadar açık kaldı.

Laertios, Epiküros'un muhalifleri tarafından anlatılan yerici nitelikte birkaç hikâye nakletse de, Epiküros'un olağanüstü insancıl nitelikte bir karakteri olduğunu kabul eder. Epiküros, kendisini "hakikatin yaratıcısı" olarak görüyordu. Yazılarında aslâ otoritelerden alıntı yapmadı, ifadeleri kehanetler olarak sunuldu. Öğretilerine "gerçek felsefe" olarak göndermede bulunuyordu. Öğrencileri onu bir tanrı ve hakikatin biricik kâşifi olarak yüceltiyor ve "kurtarıcı" olarak adlandırıyorlardı. Laertios, Epiküros'un vasiyetini de aktarır. Bu vasiyette başka konular arasında arkadaşlarının çocukları için de çeşitli taahhütleri vardır. Küçük serveti, topluluğunun ve öğretisinin genel çıkarlarına ve arkadaşlarından ikisinin yetim çocuklarına harcandı. Epiküros'tan sonra okulun başına sırasıyla Hermarkos, Polystratus, Dionysius, Basilides ve Apollodoros geçti. Akademi ve Lise'nin aksine Bahçe, felsefî düşünceleri kadar, "iyi yaşam" ve "gerçek dostluk" ilkeleriyle de tanındı.

Epiküros'un temel düşüncesini, Diogenes Laertios'un klâsik Yunan filozoflarının yaşamları ve öğretileri üzerine bir bilgi derlemesi olan *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*'inde korunan kırk ana ilkeyle özetlediği kabul edilir. Epiküros'un hedonizmi hakkındaki en ilginç fikirler, onun *Mektuplar*'ında bulunabilir. Kitabın Epikürosçuluğa ayrılan onuncu ve son bölümünde Laertios, Epiküros'un öğrencilerine yazdığı, temel görüşlerini özlü ve kullanışlı bir biçimde sunduğu üç mektubunu kapsamlı biçimde alıntılar: Felsefesine en iyi giriş yolu *Menoeceus'a Mektup*'unda bulunabilir. *Herodotos'a Mektup*, Epiküros'un fizik teorisini özetler; *Menoikeus'a Mektup* ise Epikürosçu etiğin özetini sunar, buna mukabil *Pythokles'e Mektup*, astronomik ve meteorolojik meseleleri inceler. Laertios, Epiküros'un yazılarından ya da bazı durumlarda yakın tanıdıklarının yazılarından çıkarttığı, "Temel İnançlar" ya da "Temel Öğretiler" (*Kyriai doxai*) adını verdiği kısa özlü sözlerin bir derlemesini yapmıştır; ilkiyle örtüşen bir diğer derleme ayrı bir elyazmasıyla saklanmış ve "Vatikan Özdeyişleri" olarak adlandırılmıştır. "*Mektuplar*" gibi her iki derlemenin de amacı, temel öğretilerin hatırlanmasını kolaylaştırmaktır. Laertios, *Mektuplar*'da bulunmayan konulara da değinir, Epiküros'un yazılarının bir listesini çıkarıp, diğer biyografik bilgileri sağlar. Her hâlükârda Laertios, özellikle epistemoloji ve metot konusunda iyi bir kaynak oluşturur. Epiküros'un eserlerinden kısa alıntılar, başka yazarların eserlerinde de görülür.

Bu yazarlar, konu dışına çıkarlar ya da bu alıntıları tartışmalı ve çarpık bir tarzda sunar-

lar. 300 cilt kadar tuttuğu söylenen Epikürос'un yazılarından çok azı muhafaza edilebilmiştir. *Peri phuseôs* [Doğa Üzerine] –37 papirüs rulosundan oluşan bir dizi ders-adını taşıyan temel incelemesi, bir iç çevreye hitap ediyor görünür. 18. yüzyılda Herculaneum'daki kazılara kadar bu eserin yalnızca başlığı biliniyordu. Şans eseri bu kazılar, milattan önce I. yüzyılda İtalya'da filizlenme döneminden kalma oldukça büyük, özel bir Epiküros kütüphanesini açığa çıkarmıştır. Bu kütüphanede, Atina'da öğrenim gören ve İtalya'ya taşınan Suriyeli Epikürosçu filozof Philodemos'un eserlerinin derlemesi de yer almaktadır. Pek çok rulo, Philodemos'un eserlerinden oluşmaktadır ve Epikürosçuluğun tarihi hakkında daha geç meselelere ilişkin değerli bilgiler sunmaktadır. Diğer şeyler arasında *Doğa Üzerine*'nin papirüs kalıntıları da bulunmuştur. Ancak bunlar büyük oranda hasarlıdır ve durumlarında o zamandan beri bir değişiklik olmamıştır. Muhafaza edilen ve henüz tam olarak düzenlenmemiş olan materyaller, belirli konulara yeni bir ışık tutacak niteliktedir.

Epistemoloji ve metot üzerine Demokritos modelini takip eden -muhafaza edilmemiş- bir inceleme, *Kanon* olarak adlandırılır. Epiküros, *Doğa Üzerine* dışında temel görüşlerini özet ve mektup formunda aforizma derlemelerinde sunar. Yeni başlayanlara süslü bir üslupla, ilerlemiş olanlara üslup gösterişinden uzak terminoloji ağırlıklı yazılar yazmıştır. Philodemos'un aşağı yukarı çağdaşı olan Lukretius (MÖ I. yüzyıl), epik ve didaktik şiirin karakteristiği olan heksametre (altı ayaklı dize) tarzında, 6 kitaplık, Latince, *De rerum natura* [Şeylerin Doğası Üzerine] adlı eseri yazmıştır. Kendisini adamış bir Epikürosçu olan Lukretius, onun öğretisini sadakatle yeniden oluşturur. Onun şiirleri temel olarak Epikürosçuluğun fiziksel ve psikolojik ya da epistemolojik yönlerine yoğunlaşır ve büyük ölçüde etik olanı dışarıda tutar. Saldırgan bir bakış açısından Cicero, Epiküros'un fikirlerini, özellikle etikle ilgili olanları *De finibus* [Ahlâkî Amaçlar] ve *Tusculum Tartışmaları*'nın da dâhil olduğu birkaç felsefî eserinde anlatıp eleştirmiştir.

Görüşleri

Epiküros, Platon ve Aristoteles felsefelerinin takipçileri tarafından iyi eğitilmişti. Önce Platon'un felsefesini eleştirdi, daha sonra Lise filozoflarından koptu. Bazı araştırmacılara göre, yeni bir "felsefî kurtuluş" mesajıyla ahlâk felsefesinde bir reforma girişti. Epiküros felsefesi, soyut bir düşünce sistemine değil, insanın kendine özgü pratik ilgilerine, yaşam tarzına odaklanır. En büyük cazibesi, yalınlığı ve sağduyusuydu. Epikürosçu perspektiften felsefe, temel unsuru haz olan mutlu bir yaşamı güvence altına almalıdır. Epiküros felsefesi "insan yaşamının amacına ilişkin bir görüşü (bedensel acıdan ve zihinsel bozukluktan uzak mutluluk), empirist bir bilgi teorisini (haz ve acı algısı dâhil duyumlar yanılmaz kriterlerdir), atomcu materyalizme dayalı bir doğa tanımlamasını ve dünyanın oluşumundan insan toplumlarının ortaya çıkışına kadar natüralist bir evrim açıklamasını kapsayan, tam ve birbirine bağlı bir sistemdir."

Epiküros, Platoncu İdealar ya da Formlar gibi aşkın kendilikleri geçersiz kılan bir radikal materyalizm temelinde ruhun ölümsüzlüğünü ve böylelikle öbür dünyada cezalandırılma ihtimalini çürütebileceğine inanıyordu. Ölüm korkusunu ve cezalandırılmayı insanlar arasındaki kaygının temel nedeni olarak görüyordu; bu kaygı, sırasında aşırı ve irrasyonel arzuların kaynağıydı. Korkuların ve bunlara tekabül eden arzuların ortadan kaldırılması, doğal olarak insanları cazibesine kapıldıkları bedensel ve zihinsel hazları izlemekte özgür kılacaktı ve bunun sonucu onlar sürekli umdukları ve gerçekleştirdikleri tatminden dolayı huzura kavuşacaklardı. Öncelikle irrasyonel korkuların ortaya çıkışının açıklanmasıyla bir toplumsal evrim görüşü önem kazanır. Epiküros, kökleri derinlerde yatan düşünce alışkanlıklarının kolayca düzeltilemediğinin farkındaydı ve bu yüzden bu alışkanlıkları kırmak isteyenlere yardımcı olacak çeşitli pratikler önermişti.

Sistemi, "politika (mümkün olan her yerde sakın), tanrılar (onların insanlarla ve insanların davranışlarıyla ilgilendiklerini düşünme), cinselliğin rolü (şüpheli), evlilik (şüpheli) ve arkadaşlık (temel) üzerine tavsiyeler, kesin bir doğrulama olmadığında zihni açık tutmanın en iyi yol olduğu meteorolojik ve astronomik fenomenlerin yapısı hakkında düşünümler, erken atomcuların zekâlarına önemli meydan okumalar içeren yer çekimi ve manyetizm gibi süreçlerin açıklamalarını

kapsıyordu." Epikürosçuluğun yapısı, birbirleriyle bağlantılı ve onların temel etik amaçlarına hizmet etmek üzere tasarlanmış olsa da, atomların boşluktaki hızından optik yanılsamaların kökenine kadar sistemin her bir yönüne ilişkin pek çok şaşırtıcı felsefî argümana da yer verir. Bu felsefe, seküler atomcu materyalizme dayanan bir fizik anlayışını, rasyonel hedonizme dayanan bir etikle birleştirir. Dünya görüşü, insanı ölüme ve doğaüstü güçlere duyulan korkudan kurtarma ve her durumda mutluluğa nasıl ulaşılabileceğini öğretme yönünde iyimser bir eğilim taşır. Bilimi temel alan bu dünya görüşü ve insan psikolojisine ilişkin pratik kavrayışları, Epikürosçuluğa Batı medeniyetinin entelektüel gelişiminde önemli bir rol kazandırmıştır.

Mantık ve Bilgi Teorisi: Eski atomculuğun başlangıç noktası maddenin bölünebilirliğine ilişkin teorik problemlerde yatarken, Epikürос işe diğer Helenistik filozoflar gibi başka yerden başlar: Kesin bilginin var olduğu nasıl kanıtlanabilir? Ve Epiküros, felsefesi için başlangıç niteliğindeki epistemolojisini, kendi fizik teorisine bir hazırlık olarak kurar, fiziğini de kendi ahlâk anlayışının temeline yerleştirir. Epistemoloji bize yanlışlardan nasıl kaçınacağımızı öğreten yardımcı bilgileri sağlayan, fizik de doğru davranmamıza yardımcı olan bir araçtır. Bu açıdan bakıldığında, Epiküros felsefesinin pratik sorunları öne çıkardığı ve onlara odaklandığı daha bir açıklıkla anlaşılır.

Epikürос, faydasız oldukları ve gerçekle örtüşmedikleri gerekçesiyle karşı çıktığı bilimsel araştırmalardan ya da matematik bilimlerden çok az istifade etmiştir. Her iki alanda da eğitimi oldukça yüzeyseldir. Fiziğe doğal nedenler hakkındaki bilginin bizi tanrılardan ve ölümden duyulan korkudan kurtardığı için gereksinim duyduğumuzu, buna mukabil insan doğasına dair bilginin bize arzulamamız ve uzak durmamız gereken şeyleri gösterdiğini söylemiştir. Böylelikle Epiküros'un epistemolojisi bütün bir psikolojiyi ilgilendirir. Aynı zamanda bir yöntem niteliği taşıdığından, mantığını da kapsar. Amacı, Aristoteles'in *Organon*'undaki katı ve kuru teoriler yerine, sade ve uygun bir mantık inşa etmek, yani az sayıda açık seçik birtakım kurallar getirmektir. Duyumlar verili başlangıç noktasıysa, hayalî bir hiçlikte kavranan soyut, formel mantık uygulanamaz. Kanıtlayıcı bilgi, yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda yanıltıcıdır da. Epikürosçu kanon, somut duyu fenomenlerine bağlıdır ve bu yüzden "mantık" fizikle yakından ilişkilidir – gerçek dünyanın bilimi dışında hiçbir *organon* yoktur (Laertios. X 30-31).

Epikürос, bu konudaki düşüncelerini *Kanon* adlı eserinde toplamıştır. "Kanon" ile hakikatin ya da bilginin test edileceği ölçütler kastedilir. Bu ölçütler üç tanedir: Duyum (*aisthesis*), yani duyuların sunduğu doğrudan deneyim; duygu (*pathos*), bir tür içsel duyum yani hazzın ya da acının doğrudan deneyimi; duyumdan doğrudan türetilen kavram (*prolepsis*). Bazen dördüncü bir kriter olarak *epibole tes dianoias* kavramı (düşüncenin doğrudan kavranışı ya da düşünce üzerine odaklanma) eklenir; bu da düşüncenin nesnesine kasıtlı yönelimi ve onu kavrayışıdır. Bir *prolepsis* duyumdan türetilir, bir *epibole tes dianoias*'ın kasıtlı duyu gözlemiyle benzer olduğu kabul edilir. Bütün kriterlerin tartışılmaz biçimde apaçık olan şeyle ilişkili olduğu düşünülür ve bunlar gerçek bilginin temelini oluştururlar. İlk bakışta hem duyumun irrasyonel hem de daima doğru olması şaşırtıcı görünebilir; ancak "doğru" gerek Epikürос'ta gerekse Yunan geleneğinde (Platon, Aristoteles) hem mantıksal hem de ontolojik bir kavramdır. "Doğru" bir yargının özelliğidir ve var olanı ya da yalnızca mevcut olanı temsil eder. Doğrudan duyumun her zaman doğru olduğu iddia edildiğinde, söz konusu iddia şu anlama gelir: Verili bir duyu deneyiminin şimdi benim için mevcut olduğu tartışılmaz bir biçimde doğrudur. Ancak Epikürос buna, duyduğum şeyi gerçekten duyuyor olmamdan daha fazlasını katar; ona göre bu, yalnızca hiçbir duyu deneyiminin çürütülemeyeceği ve bütün duyu deneyimlerinin eşit derecede geçerli olduğu anlamına gelmez, ayrıca duyduğum şeyin gerçek varoluşa sahip olduğu anlamına da gelir. (Laertios, X 32).

Epikürос'un Demokritos'tan aldığı duyum teorisine göre, duyu nesneleri fiziksel cisimlerden durmadan yayılan minimal biçimde ince imgelerdir (*eidola*). Bu, şu anlama gelir: Duyu nesneleri zihinsel değil, fakat fizikî "şeyler" ile aynı statüye sahip cisimsel kendiliklerdir ve fiziksel şeyler hareket edebilen ya da hareket ettirilebilen şeyler olarak

tanımlanır. Bu, bir yandan da şu radikal sonucu ima eder: Rüyalar ve halüsinasyonlar, bütün diğer duyu nesneleriyle aynı gerçekliğe sahip nesnelere göndermede bulunur (Laertios, X 32).

Duygular, oldukça benzer bir modele göre açıklanır -onlar gerçek, fiziksel bir temele sahiptirler: Bu temel de kişinin içindeki atomik kümelenmelerden başka bir şey değildir. "Saf" duyu deneyimleriyle "saf" duygular elbette bir epistemolojinin yeterli malzemesi olamaz, onların hareket noktasını oluşturmaları gerekir. "Eğer bir inek görürsem, onu bir inek olarak tanımlamak zorundayım, öyle ki 'Bu bir inektir' yargısında bulunabileyim" (Laertios, X 33). Yüklem bir kavramı temsil eder ve bu kavram da tümel olmak zorundadır. Böyle bir kavram nasıl oluşturulur ve nasıl uygulanır? Burada Epiküros kendisinin genel yöntemi olarak adlandırılabilecek bir yöntemi izler: Platon'un *Theaetetos*'unda (II. Bölüm) reddedilen tezleri kabul etmek ve Aristotelesçi düşünce yapılarına mümkün olduğunca yaklaşmak. Bir inek kavramı gibi basit bir nesne kavramı duyu deneyimlerinin hafızada bir şekilde depolanmasıyla oluşur ve bunlar birlikte evrensel olanı oluştururlar -başka bir deyişle, rasyonel sezgi olmaksızın Aristotelesçi şema. Kavram oluştuğu her seferinde, duyu deneyimlerine de uygulanabilir. Bu anlamda kavram şeyden önce var olur -*prolepsis*, önkavrayış anlamına gelir- bir ineğin ne olduğunu bilmeden ineği tanımlayamam. Basit nesne kavramı -*prolepsis*- apaçık doğrudur, bunun bir inek olduğu apaçık biçimde doğru olmasa bile, bir ineğin inek olduğu apaçık doğrudur.

Teori bazı problemlere yol açar. İlkin basit kavramlar hangi ontolojik statüye sahiptir ve mevcut bir nesne duyusu olmadan bir şeyi kavrayabilmem nasıl açıklanabilir? Burada Epiküros duyu nesnelerinden bir analoji aracılığıyla akıl yoluyla kavranabilir nesnelere doğru cüretkâr, ancak tutarlı bir çıkarımda bulunur -burada muhtemelen Demokritos'tan bir etkilenme vardır. Duyu nesneleri ve akledilir kavramlar zihinsel varoluşa sahiptir. Bu, şu demektir: Dış dünyada yalnızca duyulur *eidola* değil, ayrıca duyu eşiğinin altında bulunan ve zihin tarafından kavranabilen sonsuz sayıda ince atom kümeleri de mevcut olacaktır. Düşünce nesneleri fiziksel kendiliklerdir ve bir düşünce nesnesi her ne olursa olsun dış dünyada dolayımsız bir biçimde mevcuttur. Bu, sadece zihnin dikkatini x düşünce nesnesine yöneltmeyi seçip y düşünce nesnesini dışlama meselesidir. İşte bir düşünce nesnesine bu kasıtlı yönelim, *epibole tes dianoias* olarak adlandırılır.

Doğru nesne tanımıyla ilgili bir diğer güçlük de, bu ya da şu duyu deneyimine göre bir inek hakkında bir *prolepsis* uygulamanın nasıl haklılaştırılabileceğidir? Daha doğrusu duyu nesnesi (*eidolon*) ile fizikî nesne arasındaki ilişki nedir? Bu, bilinen örneklerle gösterilebilir: Kare şeklinde bir kule, uzaktan yuvarlak görünebilir; düzgün kürekler suyun içinde kırılmış görünür; şarap birine tatlı birine acı gelebilir. Aslında sorun Platon'un *Theaetetos*'una kadar gider. Epiküros'a göre, duyu nesnesi "apaçık"tır, mevcuttur ya da değildir ve her zaman "doğru"dur -tıpkı Aristoteles'teki özel duyu nesneleri gibi. Öte yandan verili bir nesne hakkındaki yargım ya da inancım (*hypolepsis*) doğru ya da yanlış olabilir. Bu konu hakkında Epiküros, Aristoteles'in doğruluk veya hakikatle ilgili meşhur "mütekabiliyet" teorisine uzak değildir. İnsanın fiziksel nesneler hakkında doğru ya da yanlış inançlara sahip olması kolayca açıklanabilir. Bunun fiziksel bir nedeni vardır ve *eidola* teorisine dayanır. Verili bir fiziksel nesne -örneğin kule- durmadan kendi imgesini yayar: Bu tür bir imge -bir *eidolon*- fiziksel olduğundan, nesnenin kendisiyle nesneyi gören arasındaki mesafede dış etkilere maruz kalır. Mesafe ne kadar büyükse, hata oranı da o kadar artar. Kulenin imgesi aşınır ya da bozulur; aşırı durumlarda imgeler birleşir, öyle ki mevcut olmayan fiziksel bir nesne resmi bile oluşabilir -örneğin bir Kentaur (yarı insan yarı at biçimindeki yaratık): "Yuvarlak bir kuleye ilişkin duyu deneyimine sahibim" ya da "bir Kentaur'la ilgili bir duyu deneyimim var" yargısında bulunduğumda doğru bir yargıda bulunuyorum demektir, çünkü bu, fiziksel bir gerçekliğe (*eidolon*) tekabül eder. Ancak "işte bir yuvarlak kule" ya da "işte bir Kentaur" dersem, fiziksel bir nesne (şey) hakkında yanlış bir yargıda bulunmuş oluruk.

Bu ölçüt, Epiküros'un epistemolojik yöntemiyle ilgili kimi sonuçlar barındırır. Bazı durumlarda yargımın doğru olduğuna dair çürütülemez, pozitif tanıklık (*epimartyresis*) vardır -örneğin Epiküros, kare bir kulenin

hemen yanında duruyorsam, fiziksel bir nesne hakkında doğru bir yargı formülleştirebileceğimden şüphe etmez, burada kanıt vardır (*enargeia*). Başka durumlarda yargım doğrulanmayı beklemek zorundadır ve bu da mümkündür -uzakta bir kule görürüm, ona ulaşana kadar doğru bir yargı formüle edemem. Ancak pratik nedenlerden dolayı ya da ilkece yanılmaz gözlemle doğrulamanın olanaksız olduğu durumlar vardır. Bu, geniş anlamıyla "gizli" olan ya da görülmeyen şey olarak adlandırılır; örneğin matematiğin ya da metafiziğin nesneleri gibi kurgusal nesneler böyledir, bunlardan kaygı duymak için mantıklı bir neden yoktur. Burada karşı kanıtın (*ouk anti-martyresis*) olmaması yeterlidir ve bu durumda tümevarım ve analoji yoluyla bazı çıkarımların yapılması gerekir. Bazı durumlarda açık bir karara varılamaması çok önemli değildir -çöldeki kum tanelerinin sayısını belki de aslâ bilemeyeceğim, fakat bunun çok da önemi yoktur. Bu, Aristotelesçi mantığı da kapsar. Duyumdan hareketle analojiye ve tümevarıma gereksinim duyulur, yoksa var olmayan özlerin tanımlarından hareketle tümdengelime değil.

Her şeye rağmen, gizli olan hakkında bazı çıkarımlarda bulunmak zorundayız. Bu, atomik teorideki temel aksiyomlar ve temel elementler için de doğrudur: Şeyler hiçlikten var olabilseydi ve hiçlikte yok olabilseydi, dünya ya kaos olur ya da hiç var olmazdı. Dünyanın boşlukta hareket eden atomlardan oluşmasına hiçbir karşı kanıt yoktur; eğer durum böyle olmasaydı dünya göründüğü gibi görünmezdi- boşluk hareketin zorunlu önkoşulu olarak var olmak zorundadır, atomlar dünyadaki değişmezliğin haklı nedeni olarak var olmak durumundadırlar. Bunlara karşı kanıt yoktur ve atom teorisi dünyanın algıladığımız gibi olmasının mümkün tek açıklamasını meydana getirir. (Atom teorisinin yegâne alternatifi şüpheciliktir, ancak şüphecilik, "hiçbir şey bilmediğimin" bilgisini önvarsaydığı için, kendisini çürütür) Epiküros astronomik fenomenleri de bu kategoriye yerleştirir. Astronomlar ne derlerse desinler, gezegenleri ve güneşi hiçbir zaman bir kule durumundaki yakınlıktan inceleyemeyiz. Bu yüzden tek doğru konum, bir olası açıklamalar çoğulluğunu kabul etmektir. Aslında yeterinden fazla açıklama vardır, yeter ki zihinsel huzurumuzu göksel olaylara ilişkin batıl fikirlerle bozmayalım. Epiküros, "Şuna inanmalıyız ki bildiğimiz kadarınca güneş, hemen hemen göründüğü boyuttadır," der. Böyle bir ifade uygun olmayabilir, ancak Epiküros'un belirttiği gibi: "Yelkenini aç, eğitimin her türlüsünden kaç, dostum!" (Laertios X 6).

Epiküros'ta karşı kanıtın olmaması ile doğrulama ve Demokritos'un ekonomi ilkesi arasında benzerlikler bulunmakla beraber, farklılıklar da vardır. Demokritos'ta temel sorun şudur: Materyalist bir sistemde rasyonel kavrayış nasıl söz konusu olabilir? Epikürosçu sistemin paradoksu, bir yandan katı biçimde duyumcu olması, öte yandan fiziksel gerçeklik veya temeli (atom teorisi) sadece rasyonel çıkarımla açıklamak zorunda kalmasıdır. Bütün bilgi sözcüklerle formüle edilir veya dil, bilgiyi açığa vurmada bir araçtır ya da araç olmalıdır.

Dilin doğuştan mı yoksa uylaşımla mı var olduğuyla ilgili tartışmada, Epikürosçu dil teorisi orta yolu işgal eder. İnsanlarda ve hayvanlarda dil doğal bir üründür -ses yansılamalı olması ölçüsünde dil, dış dünyaya doğrudan duygusal bir tepkiyi yansıtır. Bununla birlikte, kültürel gelişim yavaş yavaş ilerlediği için, iletişim aracı olarak dil, bilişsel bir işlev edinir. Bu, kasıtlı kararlarla ortaya çıkmaz; dil hiçbir yasa koyucu tanımaz, bir iletişim aracı olarak toplumsal bir üründür ve bu yüzden bir tür bilinçdışı kolektif uylaşıma dayanır. Fonetik göstergenin (ses) anlamıyla olan bağıntısı olumsaldır; gösterge olanaklı olduğu kadar, kesin ve muğlak-olmayan biçimde şeyin kendisinden doğrudan türetilen kavramı (*prolepsis*) temsil etmelidir. Böylece kavram, dilbilimsel ifadeyle nesnel ampirik dünyayı birbirine bağlamaya başlar - kavramın zorunlu olarak bizim için bir nesneyi doğru biçimde tanımlaması ve ona muğlak-olmayan bir linguistik isim vermesi gerekir. Dil, en uygun bilişsel işlevini gerçekleştirmek durumundaysa eğer, arınmak zorundadır. Edimsel dil çoğunlukla muğlak ve metaforiktir, kökeni bakımından duygusal ifade olarak yüklüdür, ve bu durum duyum ile kavram arasındaki ilişkinin hatalı yorumuna katkıda bulunabilir. Bu yüzden anlamlı bir dil için, "muğlak-olmayan" ilkel kavrama geri gidilmeli ve verili bir durumda açık ve hatasız bir ifade yaratılmalıdır -Epiküros terminolojiyi oluştururken çok dikkatli dav-

ranır. Bu yüzden teori, dilin "olguları" yeniden üreteceğini vurgular. Örneğin metafiziksel bir dil, gösterişçi bir hiçliğe ve şiirsel bir dil, yalnızca "içsel" olgulara, duygulara göndermede bulunur.

Epikürosçu teoride, esas itibarıyla dilbilimsel isim -sözcük- üzerinde yoğunlaşılır, ancak o, dilbilimsel bir birim olarak cümle ya da önerme üzerine fazla bir şey söylemez. Aristoteles'in semantiğinde olduğu gibi, Epiküros'ta da, ifade ve içerik arasındaki ilişki keyfîdir ve kavram ile "gerçeklik" arasında formel bir özdeşlik vardır. Fark, Epikürosçuluk ve Aristotelesçilik'te "içerik" ve "gerçeklik"in aynı anlama gelmemesinden doğar. Epikürosçu epistemoloji akla çoğu zaman Platoncu soru ve problemleri getirir; fakat o, bir noktadan sonra Aristotelesçi kalıplar üzerinde modellenir. Epiküros'un Aristoteles'e dönüşü, her yerde aynı yöne işaret eder: Dil ve düşünce her tür metafiziksel bağımlılıktan kurtarılmalıdır; ontolojinin pozitif, ampirik ve somut olandan ayrılmaması gerekir.

Metafiziği: Bütün etik sistemini fizik teorisine dayandıran Epiküros, bilgeliğin ve bilginin Doğada gizli olduğunu savunur. Doğanın temel bileşenlerinin, algı eşiğinin altında ayrı, katı, bölünemez parçacıklar (atomlar) biçiminde farklılaşmış madde artı boş uzay olduğuna inanan Epiküros, ister hayvan ister mineral olsun bir maddenin moleküler yapısı konusunda atomik teoriyi destekler. Epiküros, bu sistemi erken atomculardan, özellikle Demokritos'tan almıştır. Atomcular, boşlukta hareket eden parçacıklardan oluşan bir dünya tanımı yaparlar. Bu parçacıklar bölünemez, bu yüzden "a-tom" olarak adlandırılırlar. Atom terimi, maddenin kendi başına varolan minimum parçacığına işaret eder. Bu sözcük "bölünemez" anlamına gelir ve bu fikri Latince'de ifade etmek için Romalılar "*individuus*" sözcüğünü türetmişlerdir. Antik çağda atomun belirleyici niteliği bölünemez oluşuydu. Maddî dünya bu atomlardan oluşmuştur; farklı maddeler, birleştikleri konfigürasyonlara bağlı olarak ve kendilerini oluşturan atomların farklı şekillerinden dolayı farklı nitelikler sergiler.

Atomlar sürekli hareket hâlindedir. Demokritos, atomizmin günlük fenomenleri nasıl açıklayabileceğiyle ilgili olarak sayısız örnek verir. Örneğin, "keskin" tatlara sivri atomların neden olabileceğini öne sürer. Bununla beraber Demokritos'un teorisi, kısmen sonsuz boşluk nosyonundaki tutarsızlıklar, kısmen minima ya da en küçük kavranabilir ölçüdeki kendiliklere ilişkin sorunlardan dolayı daha sonraki düşünürler, özellikle de Aristoteles ve takipçileri tarafından oldukça eleştirilmişti. Aristoteles'in bu teoriye itirazının temelinde, söz konusu görüşle birlikte evrenin temelde plândan ya da amaçtan yoksun hâle gelmesi olgusu bulunur. Bunun yerine Aristoteles doğaya bir amaçlılık yükleyen doğa felsefesini destekler. Aristoteles'ten farklı olarak Epiküros, atomculukta, evrensel olarak irade sahibi yaratıcı bir fail bağlamında batıl bir saçmalık olarak gördüğü şeyin neden olduğu sıkıntıyı giderecek görkemli bir araç bulur. Bununla beraber bazı Aristotelesçi eleştirilere katılır ve şüpheleri en aza indirgemek için Demokritusçu atomculuğu güncelleştirir.

Maddenin atomik yapısı konusunda Epikürosçu argüman, Laertios'un alıntıladığı *Herodotos'a Mektup*'ta -Lukretius'un aktarımı da buna paraleldir- şu noktadan hareket eder: "İlk olarak, hiçbir şey yoktan varolmaz. Böyle olsa, kendi tohumuna gerek kalmadan her şey her şeyden çıkardı. Ve eğer gözden yiten şey yokluğun içinde bozulup gitseydi, bütün her şey içinde dağılıp gideceği şey olmadan yok olmuş olurdu. Gerçekte evren her zaman şimdi olduğu gibiydi ve hep öyle olacaktır. Nitekim, onun içinde değişeceği bir şey yoktur. Çünkü evrenin dışında, içine girip değişmeyi gerçekleştirecek bir şey bulunmaz. Bundan başka evren 'boşluk ve cisimlerden' ibarettir. ... cisimlerin varolduğuna duyular her şeyde bizzat tanıklık eder." (Laertios, X 38). Epikürosçu perspektiften bakıldığında, hiçten hiçbir şey çıkamaz, yalnızca belirli tür meyveler belirli tür ağaçlardan meydana gelebilir ve bunun nedeni de doğru türden "tohumlara" gereksinim duyulmasıdır ("tohumlar" açıkça atomlar için genel bir terim olarak kullanılmıştır). Belirli türden bir meyve, belirli türden atomlara gereksinim duyar. Ve bir atom doğası gereği belirli türden madde, yani belirli bir şekle ve boyuta sahip bir parçacıktır. Söz konusu atomlar bölünemez ve cismin ve boşluğun karşılıklı sınırlanmışlığında bulunur. Hareketin olması için boşluk varolmak zorundadır, hem boşluk hem cisim varsa, cismin hiçbir

boşluk içermeyecek kadar küçük parçacıkları olması gerekir. Eğer bunlar hiçbir boşluk içermiyorlarsa, fiziksel olarak bölünemez ve değiştirilemezler.

Daha öte sonuçlar da, bu temel argümanı izler: Antik felsefe ve bilimdeki başat görüşün tersine, evrenin sınırsız olduğu varsayılır. Demokritos da böyle düşünüyordu ve Epiküros bu düşünceyi anti-Aristotelesçi bir argümanla destekler: Bir sınır, sınırın ötesinde bir şey önvarsayar ya da Lukretius'un tanımladığı şekliyle: "Evrenin sınırının ötesine geç ve bir mızrak fırlat: İster yörüngesinde devam etsin, ister geriye fırlatılsın; her durumda sınırın ötesinde bir şey olmalıdır." Evren sınırlanmamış olduğundan, bundan uzayın da sınırsız olduğu sonucu çıkar; ayrıca sınırsız sayıda atomun olması gerekir, yoksa atomların karşılaşmaları ve cisimleri oluşturmaları imkânsız olurdu. Sınırsız sayıda atom olduğundan, bizim dünyamıza benzeyen ya da benzemeyen sınırsız sayıda dünyanın varlığını engelleyecek bir şey yoktur. (Laertios, X 42; 56).

Bununla birlikte, atomik formların sayısı sınırsız büyüklükte olmayıp, kavranamayacak kadar büyüktür. Aksi takdirde, bazı atomlar duyu eşiğinin üstünde ortaya çıkardı ki, bu da saçma olurdu. Epiküros atomların aslâ hissedilmediği veya deneyimlenmediği konusunda Demokritos'a katılır. Ancak onların bu yüzden küçük olmaları zorunluluğu, önemli bir yenilik oluşturur. Atomlar yoğun, katı, sürekli hareket hâlinde ve niteliksel olarak özdeş madde parçacıklarıdır. Belirli bir forma ve boyuta sahip olmaları zorunludur; Epiküros, Demokritos'un tersine, onların ağırlıkları olduğuna inanır (Laertios, X 54). Aristoteles'in onu rahatsız ettiği açıktır. Aristoteles'in siferik dünyasında evrenin merkezine, aşağıya doğru doğal bir hareket söz konusudur –ağır cisimlerin ağırlıkları vardır; Straton, sınırlı bir evrende yalnızca doğal bir harekete, aşağıya doğru harekete gereksinim duyulduğu olgusunu ortaya atmıştı. Epiküros bunu kabul ederek, özgün durumlarında atomların aralarında kaotik olarak hareket ettiklerine inanan Demokritos'tan ayrılır.

Epiküros, bunu neden kabul edemez? O, muhtemelen Demokritos'u hareketi açıklayamaması nedeniyle eleştiren Aristoteles'e karşılık vermek zorunda olduğuna inanıyordu; yine muhtemelen bu yüzden, Aristotelesçi geleneğin yaptığı gibi, kısmen hareketi maddenin kendisindeki bir ilkeyle (ağırlık) açıklamaya ve kısmen bileşik hareketi (düz bir hat boyunca) tek bir temel harekete indirgemeye çalıştı. Bununla beraber, Epiküros'un evreni sonlu değildir ve onun bir merkezi yoktur; bu yüzden aşağıya hareketin hayal edilen bir gözleyene göre göreli olarak anlaşılması gerekir (Laertios, X 60). Her şey bir yana kesin olan şey, ilk hareketin tekbiçimli olmasıdır. Ayrıca şu nokta da önemlidir: Aristoteles, başka şeylerle birlikte boşluğun varlığını da reddetmişti. Oysa Epiküros'a göre, ağır ve hafif atomlar boşlukta aynı hızla düşerler ve "düşünce kadar hızlı" hareket ederler. Boşlukta atomların aşağıya doğru aynı hızla düşüşleri fikri parlak bir fikirdir, fakat bununla kalınırsa onların hiç karşılaşmamaları ve cisimleri oluşturamamaları gibi bir sonuç ya da karışıklık ortaya çıkabilir. Fakat her şey bundan ibaret değildir. Aslında atomlar bileşimleri ve bunlar da cisimleri oluşturur. Bu yüzden, atomların ara sıra rotalarından sapmaları gerekir. Temel düzeyde "düşme yasası"na karşı çıkan belirli olaylar yoktur. Duyumla çelişen büyük, dramatik sapmalara gerek duyulmaz. Zamanın ve uzayın minimal biriminde belirli olmayan "özgür" sapma (Yunanca: *parenklisis*, Latince: *clinamen* ya da *declinatio*), zincirleme bir reaksiyonun başlaması için yeterlidir. Bu sapmadan Epiküros günümüze ulaşan eserlerinde doğrudan bahsetmez. Ancak ağırlık, aşağı tekbiçimli hareket fikrine bağlıdır ve sonraki gelenek –Epikürosçular, Epikürosçuluk karşıtları ve doksografi– bu teorinin Epiküros'a atfedilmesinde hemfikirdirler (Bu konuda temel kaynak Lukretius'tur). Geleneğe göre, teori, Epikürosçu fiziği ve etiği özel bir tarzda birleştirir. Atomik bileşimler eski atomculuktaki kalıba göre oluşurlar –atomlar çarpışırlar ya da dolaşırlar ve cisimleri oluştururlar (Laertios, X 43). Ancak atomik formlar tümüyle birbirine uymadığı zaman da kaotik düzensizlik oluşmaz; Lukretius'tan hareketle düzenli dünyalarda olası kombinasyonlara "gizli" bir sınır tesis edilmiştir – açıkça bu, atomculuktaki zayıf noktayı açıklamaya yöneliktir: Aslında bileşik cisimler oluşur, ancak bir bileşik cisim her ne olursa olsun değişkendir –var olur ve yok olur. Kendisini çevreleyen dünya ile sonsuz bir etkileşime girer ve aldığı atomlarla cisim

tarafından yayılan atomlar (*eidola*) arasında bir denge olduğu sürece bir cisim olarak kalır (Laertios, X 54).

Cismin içinde -duyu eşiğinin altında- tek tek atomlar, kendilerine özgü ileri geri hareketlere sahiptirler, tıpkı güneş ışığındaki toz parçacıkları gibi. Ancak bu tür bir cisim kendisine özgü bir -hissedilir- harekete sahiptir; az miktarda boşluğuyla tıkız, ağır bir cisim, pek çok boşluğa sahip, gözenekli ve hafif bir cisimden daha hızlı hareket edecektir. Bu yüzden bileşik cisimler farklı hızlarda hareket ederler (Laertios, X 62). Epiküros atomların öznitelikleriyle atomik bileşiklerin öznitelikleri arasında ayrım yapar ve bu ayrımı Demokritos'tan daha ustaca kullanır. Sadece atomlar değişmeyen özniteliklere sahiptir - form, boyut ve ağırlık. Bir atom bileşiği başka özniteliklere de sahiptir. Bileşik cisimlerin öznitelikleri yok olabilir ve şu açıktır ki, onlar gerçek varlığa sahip değildirler (Platon), gayri maddî olmayıp, cisimlerin doğasında mevcutturlar (Aristoteles), ve kendi içlerinde cisimsel değildirler (Stoacılar).

Aslında yalnızca fiziksel cisimler gerçek varlığa sahiptir, çünkü yalnızca hareket edebilen ve ettirilebilenler, gerçek varlığa sahiptir ve öznitelikler hareket ettirilemez, buradan onların epifenomenler olduğu sonucu çıkar. Ancak makroskopik nesnelerin iki tür özniteliği vardır: Nesne bozulmadan çıkarılamayan öznitelikler -boyut, form, ağırlık ve örneğin nesnenin rengi- ve nesne bozulmaksızın çıkarılabileceği düşünülenler -örneğin bir kimsenin köle ya da zengin olması ya da bilumum arazlar. Burada iki nokta dikkat çekicidir: Her şeyden önce form, boyut ve ağırlık atomlarda bozulmayan öznitelikler, nesnelerde bozulabilen özniteliklerdir. İkinci olarak renk de öznitelikler dizisi içinde görünür, çünkü renk değişse de bir şey zorunlu olarak renge sahip olur. Duyulabilir her şey nesnel varlığa sahiptir, sonuç olarak renk duyu nesnesi ve duyu öznesinin karşılaşmasından değil, belirli dışsal atomik kümelenmelerden kaynaklanır. Burada Epiküros bir bileşikteki atomların sürekli olarak hareket hâlinde oldukları ve bu yüzden görece konumlarını değiştirdikleri olgusunu kullanabilir. Lukretius kusursuz örnekler sunar: Deniz rengini değiştirebilir -mavi olabilir ya da beyaz renkte köpürebilir- tavus kuşunun kuyruğu çeşitli nüanslarla parıldar.

Zaman özel bir tür ilinektir (Laertios X 72). Aristoteles'e göre, zaman bir özniteliğin bir özniteliği idi. Epiküros'un kavramsal çerçevesinde zaman, neredeyse gerçekdışı bir karakter kazanır. Zamana ilişkin olarak açık bir kavram (*prolepsis*) oluşturamadığımız sürece, o gerçekdışıdır. Bir "sezgi formu" olarak gerçektir -olayların zaman "içinde" gerçekleştiğini sezgisel bir kesinlikle deneyimleriz. Eski atomculuğun hareket noktası bölünebilirlik sorunuydu ve Epiküros, Demokritos'un atomları fiziksel anlamda bölünemez, teorik anlamda bölünebilir birimler olarak düşünüp düşünmediği karmaşık sorusunu ortaya koydu. Epiküros'a göre, şu açıktır: Atomlar farklı boyutlara ve formlara sahip olduklarında teorik olarak bölünebilirler. Ancak teorik bölünebilirliğin bir sınırı olması gerekir; atomlarda bir teorik *minima*nın (en küçük parçacık) olması gerekir. Atomların içindeki bu *minima*, atomdan fiziksel olarak ayrılmaz, ancak verili bir atomik formun ortak ölçü birimleri olarak işlev görür.

Epiküros'un bu tür minimal birimlerin varlığı konusundaki argümanı, onun çağdaş matematikçilerden etkilenmediğini gösterir. "Sonlu bir kendiliğin sonsuz biçimde bölünebildiği takdirde, onun hem hiçbir şey, hem de sonsuz biçimde geniş olduğunu" dile getiren eski argümanı canlandırır. Bu argümanla Epiküros'un amaçladığı şey, her ne pahasına olursa olsun Aristotelesçi sürem dünyasına karşı, kendi deyişiyle "her şeyi zayıflatmaya" karşı önlem almaktır -teorik olarak böyle bir şey her ne kadar mümkün olsa da, her şeyin bölünebilir olduğu bir dünyada hiçbir şey kalmaz. Bu yüzden sonlu *minima* var olmak zorundadır. Bir *minimum*un bölünebilmesi düşünülemez. Atomik dünyayla ilgili her varsayımın duyulur dünyadan alınan analojilere dayanması gerekir. Göz, duyulur minimal noktadan daha küçük hiçbir şeyi göremez.

Epiküros analoji yoluyla zihnin teorik bir minimal noktadan daha küçük bir şeyi göremeyeceğini öne sürer. Bakışla ya da düşünceyle bir minimumdan daha küçük şey fark edilemeyeceğinden, o şey var olmaz. Çünkü düşünce gerçeklik gibi kurulur, hakikat ölçütlerinden biri tarafından kavranamayan şey, var olamaz. Fiziksel olarak süreksiz bir dünya, teorik olarak da süreksiz olmalıdır. Aris-

toteles'e göre, bir çizgi kesitler arasında sonsuz bölünebilir, ancak uzam olmadan noktalardan oluşamaz. Epiküros, bunun alternatifini seçmiştir: Çizgi uzamla *minima*dan -noktalar- oluşur. Teorik *minima* kabul edildiği takdirde, ona göre, Aristotelesçi süreklilik ve süreksizlik paradoksları aşılabilir. Edimsellik ve potansiyellik ayrımı ortadan kalkar ve bu durumda idealleşen geometrinin tek ilerleme olması olgusundan uzaklaşılır. Bu düşünce şeklinin daha öte sonuçları vardır: "Sonsuz sadece uzayın, zamanın bir yüklemi ve atom sayısı olabilir. Atomcu teorik *minima* nosyonu, mantıksal olarak atomcu teorinin genelleşmesine yol açar. Maddî uzamın minimal ölçüleri olduğundan, zamansal ve uzamsal minimaların da var olması gerekir ve böylece hareketin minimal birimleri de var olmak zorundadır: Bir minimal birim, zamanda ve uzayda sürekli hareket edemez. Atomlar "düşünce kadar hızlı" hareket ederler, ancak onların hareketi, minimal ani hareketlerden oluşmak zorundadır -böylece düz bir çizgiden sapmanın zaman ve uzayın bir minimumunda gerçekleştiğinin düşünülmesi gerekir.

Epiküros bütün fizik teorisini On İki Temel İlke'ye indirgemiştir. Modern terminolojiyle bu ilkeler şu şekilde sunulabilir: (1) Madde yaratılamaz; (2) madde yok edilemez; (3) evren atomlardan ve uzaydan ibarettir. (4) Var olan her şey ya atomdur ya da atomların bir bileşimidir. (5) Atomlar çoklukta sonsuzdur; (6) uzay, boyut olarak sonsuzdur. (7) Atomlar daima hareket hâlindedirler.

Bu ilkelerden en çok itiraza hedef olanı, üçüncüsüdür. Çünkü bu ilke, insan ruhunun, tıpkı beden gibi atomlardan oluştuğunu ve beden gibi ayrışabileceğini ima eder. Epiküros'a göre: (i) Atomlardan ve boşluktan oluşmayan hiçbir şey yoktur. (İkincil nitelikler yalnızca atomların düzenlenmesindeki ilineklerdir.) (ii) Cisimsiz bir kendilik, ruhun yaptığı gibi, ne cisimleri harekete geçirebilir ne de cisimler tarafından harekete geçirilebilir. İnsan ruhunun zorunlu olarak maddî, cisimsel olması gerekir (Laertios, X 63 vd.), çünkü hareket edebilir ya da ettirilebilir, etkiler ya da etkilenir (Laertios, X 67). Ruh duyabilir, akıl yürütebilir, yani zihin duyulur ve anlaşılır nesnelere yönlendirilebilmek zorundadır; hissetmek zorundadır, yani, onun içsel atomik durumları fark etmesi gerekir; o, bedeni hareket ettirmek zorundadır. Bunun için farklı türden atomların oldukça karmaşık bir bileşimi gerekir. Epiküros, ruh atomlarının özellikle ince olduğunu ve bedenin her tarafına yayıldığını öne sürer; ona göre, işte bunlar aracılığıyla duyumlara (*aisthêseis*), ve Epiküros'un *pathê* (Aristoteles ve diğerleri tarafından duyguları ifade etmek için kullanılan bir terim) adını verdiği acı ve haz deneyimine sahip oluruz. Ruh atomları olmadan beden, bilinçsiz ve hareketsizdir ve bedenin atomlarının düzeni bozulup bilinçli yaşamı destekleyemeyecek bir duruma geldiğinde, ruh atomları dağılır ve bundan böyle duyum kapasitelerini koruyamazlar. İnsan ruhunun göğüste yoğunlaşan bir bölümü vardır; işte orası, daha yüksek entelektüel işlevlerin yuvasıdır. Bu ayrım önemlidir, çünkü yargıda hatanın oluşacağı yer, rasyonel bölümdür. Duyum düzeltilmez, çünkü o, bir görüş ya da inanç ilavesiyle -makroskopik cisimlerden yayılan tabakanın pasif ve saf alımlanması olan- algıyı değiştirmeyen rasyonel-olmayan bölümün bir işlevidir.

Psikolojisi: Epiküros, aynen Demokritos gibi, fiziksel olayların psişik deneyimlere nasıl dönüştürülebileceği ile ilgilenmez. O, gerçekte insan benliğiyle de ilgilenmez - örneğin ne tür bir benlik şuna ya da buna karar verir ya da dikkatini şu ya da bu nesneye yöneltir? Epiküros, bütün bu soruları muhtemelen sözde-sorular olarak düşünmüştür -psişik fenomenler fiziksel fenomenlerin ilinekleri ya da özellikleridirler; ruh atomları fizikseldir. Epiküros, düşünce gibi zihinsel süreçleri de fizik teorisine uygun biçimde ruh atomlarının çarpışmalarıyla açıklar. Atomların çarpışması duyu organını harekete geçirir; düşünce, işte böyle ortaya çıkar. Epiküros'a göre, canlı bir varlık ile cansız bir cisim arasındaki fark, cansız cisimlerde ruh atomlarının bulunmamasıdır. Ruhun fiziksel yapısının Epikürosçuluk açısından iki önemli sonucu vardır. Bunlardan birincisi, Epiküros'un ruhun varoluşunun bedenin ölümünden sonra devam etmediğiyle ilgili argümanının temelini oluşturur. Canlı bir varlık, bir insan öldüğü zaman, ruh atomları atomların söz konusu canlıyı meydana getiren düzeninden ayrılıp gider ve geride yalnızca cisimsel atomlar kalır. Ruh, içinde yer aldığı bedenden bağımsız olarak devam edemeyecek

kadar hassastır ve her hâlükârda, duyumların gerçekleşmesi için beden ile bağlantı zorunludur. Buradan şu sonuç çıkar: Ölümden sonra cezalandırılma ya da kaybedilen yaşam için herhangi bir pişmanlık olamaz. İkincisi, ruh ister *lamina* (tabaka) ya da *simulakra* şeklinde dışarıdan, ya da ister bedenin içsel hareketlerinden gelsin, fiziksel izlenimlere yanıt verir.

Diğer Helenistik okullardan, örneğin Aristoteles ve Stoikler'in okullarından farklı olarak Epikürosçular biçimsel mantıkla çok ilgilenmezler; bununla birlikte, onların inançların oluşumuyla ilgili bir teoriye ihtiyaç duydukları açıktır. Düşüncenin –bir şeyin düşüncesi– oluşumu ve içeriğiyle ilgili olarak Epiküros radikal biçimde indirgeyici bir hipotez öne sürmüştür: Tıpkı duyumların nesneler tarafından yayılan, uygun duyu organlarına girecek, ince tabakaların bir sonucu olarak ortaya çıkması gibi, bu *simulakra*lardan bazıları da doğrudan (göğüste bulunan) zihne nüfuz edecek kadar ince olup biz nesneleri bu şekilde hayal edebiliriz. Yalnızca rüya imgelerinin açıklanmasında değil, istemli düşünceyi oluşturan izlenimlerin dâhil olduğu her tür zihinsel izlenimin açıklanmasında da, işte bu sürece başvurulur: İstemli düşünce sürekli olarak havada yüzen küçük fiziksel tabakaların birine ya da diğerine dikkat ettiğimizde gerçekleşir. Bu yüzden bir şeyi hayal etmek, o şey tarafından yayılan ve o şeyin yaşamından sonra da sürebilen *simulakra*yı fark etmekten başka bir şey değildir (ölüleri bu sayede düşünebiliyoruz). Bu zihinsel imgelerin (*eidóla*), Platon'un kendi noetik İdealarına ya da Formlarına verdiği türden, ayrıcalıklı bir statüleri yoktur. Onlar her zaman doğrudur, ancak burada da duyular tarafından sunulan bilgiden farklılaşmazlar. Burada da hatalar olur, örneğin yanlış inançlar bu tür izlenimlerle bağlantılıdır: Ölü biri hakkında zihinsel imgeye sahip olabiliriz, buradan onun hâlâ hayalet şeklinde var olduğu sonucu çıkabilir. Oysa, Epikürosçu fizik bunun olanaksız olduğunu kanıtlar. Yanlış anlamada suçlu olan, daima duyumlardan gayri meşru bir çıkarımda bulunmaktır. Akıl yürütme ya da hüküm verme yeteneği (*logismos*), imgelerin bir işlevi olamaz. Bu, analoji yoluyla görünür dünyadan görünmez dünya hakkında çıkarsamada bulunmamızı, bazı anlık hazların uzun vadede acı ya da zarar verebileceğini, bu yüzden bütün hazların seçilemeyeceğini fark etmemizi sağlayan bir yetidir. Dahası, hazzı rasyonel biçimde takip etmek için hazzın doğasını iyi bilmeliyiz, aynı şey acı için de söz konusudur.

Öyle görünüyor ki Epiküros, haz ve acı (*hêdonê*, *algêdôn*) terimlerini fiziksel *pathê* ya da duyumlara, yani bedene yayılmış rasyonel-olmayan ruh aracılığıyla deneyimlenen duyumlara göndermede bulunmak için kullanmaktadır. Rasyonel kısma ya da zihne gelince, onun aracılığıyla da pozitif ve negatif deneyimlere sahip oluruz. Negatif zihinsel durumlar arasında en önde geleni korkudur: Her şeyin ötesinde ölüm gibi gerçek olmayan tehlikelere karşı duyulan korku. Epiküros ölümün bizim için önemsiz olduğunu öne sürer; çünkü biz varken, ölüm yoktur, ölümümüz gerçekleştiğinde ise biz yokuz; ancak insan ölümün boş ismiyle korkutulduğunda bu korku sürüp gider, çünkü hepimiz eninde sonunda ölmek zorundayız.

Bu korku, tedirginlik (*tarakhê*) kaynağıdır ve fiziksel acıdan daha kötü bir beladır; bu tür korkunun ve tedirginliğin yokluğu *ataraksia*dır; Epiküros'a göre, *ataraksia* fiziksel acıdan uzak olmanın ve yaşamın amacını belirlemenin bir yoludur. Epiküros'a göre, insanın ruh dinginliğine erişmesini engelleyen bir diğer korku da, Tanrı korkusudur. İnsan kültürünün en büyük felâketi, onun insanın kendi imgeleminde yaratılan tanrılar hakkında yanlış inançlara ve onların gazabından ya da kaçınılmaz bir yazgıdan korkuya yol açmasıdır. Epiküros tanrıların varlığını kabul eder. Tanrılar vardır. Çünkü onların varlığı bütün insanlar tarafından kabul edilir ve Tanrıların var olduğu bilgisi aşikârdır - yani, Tanrıların varlığı evrensel olarak kabul gördüğünden dolayı, Tanrılar tarafından yayılan *eidola*'yı aldığımız olgusuna dayanmak zorunda olan bu bilgi, çürütülemez bir bilgidir. Sonuç olarak Tanrı kavramı da (*prolepsis*) açık bir kavramdır. Yine, Tanrı'ların genel bir kabulle –*consensus omnium*– insan şekline sahip olmaları, sonsuza kadar yaşamaları ve mutlu olmaları, Tanrı kavramının bir parçasını oluşturur. Ancak Tanrılar hakkında yanlış fikirler (*hypolepseis*) vardır: Felsefî-teleolojik Tanrı kavramı ve popüler inanç, her ikisi de eşit derecede vahim hatalar ihtiva eder. Varoluş, fiziksel varoluş anlamı-

na gelir; ancak Tanrılar ölümsüz olduğundan duyu nesneleriyle aynı varlık formuna sahip olamazlar. Aslında onlar duyumla değil, zihinle bilinebilir olan "cisim-benzeri" varlıklardır; yani Tanrılar, duyulur, fiziksel nesnelerin aksine, cisimlerden çıkan ve onlar tarafından alınan atomlar arasında sürekli bir dengenin bulunduğu olağanüstü ince atom kümelerinden oluşurlar. Bu yüzden Tanrılar fiziksel olarak meydana gelmiş olmalıdır ve bu tür varlıkların sonsuz bir evrenin uzak göksel alanlarında (Lukretius'ta *intermundia*) varolmadığını gösterecek hiçbir karşı-kanıt yoktur. Bu Tanrılar mutludur, çünkü barış ve saf neşe içinde yaşarlar. Bu, doğru Tanrı kavramı içinde ima edilir ve tam da bu yüzden Tanrılar insanların işlerine karışmazlar ve Tanrılara eylemler, arzular, ihtiyaçlar ve müdahalecilik atfeden yanlış inançlar, Epikürosçulukta işte böyle reddedilir -bütün bunların gerçek mutlulukla ilgileri yoktur ve onlar, gerçekte zayıflığın bir göstergesi olmak durumundadırlar. Epiküros, Tanrılara kendi maddî evreninde yer vererek, onlara paradigmatik bir işlev yüklemiştir: Tanrılar mutludur, insan doğru bir kavrayışla insanların arasında bir Tanrı gibi yaşamaya çalışmalıdır.

Menoikeus'a Mektup'ta Epiküros bazı şeylerin zorunlulukla, bazı şeylerin rastlantıyla ortaya çıktığını söyler; onların bazıları da kendi kudretimiz dâhilindedir (Laertios X 133). Kudretimiz dâhilinde olanlar hangileridir? Aristoteles'e göre, bunlar, iradî eylemlerdir. Epiküros bunu kabul eder, ancak temelde mekanist, materyalist görüşüyle Aristoteles'den daha fazla bir biçimde insan edimlerinin tümüyle dışsal çevrenin ya da kalıtımın bir sonucu olmadığını açıklar. Nedenleri kendi içimizdeki nedenlerle -insanın orijinal yapısı- çevreye bağlı olan ve Demokritosçu terminolojiyle "nüfuz eden" zorunluluk olarak ayırır. Bizi çevreleyen ve nüfuz eden şeyler dışarıdan gelen atomik yapılardır. Orijinal yapı insanın doğuştan atomik yapısıdır ve bu değiştirilebilir, öyle ki derece derece katı bir mizaç geliştirmek mümkündür. Epiküros'un içimizdeki nedenlerle ilgili argümanı pragmatiktir: Gündelik dilimizde ve yapıp etmelerimizde irade özgürlüğünü önvarsayarız, hiç kimse dünya katı biçimde önbelirlenmiş gibi yaşamaz. Epiküros bu noktada kendisini, anladığı şekliyle eski atomculuktan ayırır. Zorunluluğa göre yaşamak gerekmez; zorunluluk yasasını uygulayan, onu yok sayanı eleştiremez -zorunluluktan dolayı bu, aforistik biçimde formüle edilen temel düşüncedir.

Bununla birlikte, insan özgürlüğü atom teorisiyle nasıl uzlaştırılabilir? Bu konuda Epikürosçu metinler açıklama yapmaz. Oysa daha sonraki gelenek -destekleyiciler ve karşı çıkanlar- sessiz kalmaz. Fizikle etik arasındaki bağlantının tek tek atomların belirlenmiş olmayan sapmalarına dayandığı yönünde genel bir kabul vardır. Başka her şey gibi insanlar da kendi sabit yasalara göre hareket eden atomlardan oluşsa da, eylemlerimiz tamamıyla önceden belirlenmiş değildir. Mekanistik bir evrenden bizi kurtaran şey, atomların hareketlerinde çok küçük bir sapma biçimini alan belirli bir rastlantısallığın varlığıdır (bu öğretinin kanıtı Lukretius ve Cicero'nun dâhil olduğu daha sonraki kaynaklardan çıkarılır).

Etik Anlayışı: Epiküros'un ahlâk ya da yaşam öğretisi, haklı biçimde yaşam felsefesi olarak adlandırılır. Ya da buna akıl ve zekâ tarafından yönlendirilen haz takibi de denilebilir, çünkü insan anlık, duyulara hitap eden hazların yoğunluğu ve sahte cazibesine körü körüne köle olmaktansa, kendi hazzının efendisi olur. Mutlu yaşamın ilkesi ve amacı hazdır (Laertios, X 128). Herkes hayvanların, çocukların ve bozulmamış ruhların hazzı aradığını ve acıdan kaçtığını görür. Bu ampirik bir olgudur ve olguların rasyonel argümanlar karşısında önceliği vardır. İnsan hazzı yalnızca aramaz, üstelik aramak zorundadır da. Haz mutluluktur. Haz ve acı hakikat ölçütlerine aittir. En iyi hazzı göz önünde tutarak yarar ve zararı tartmak ve "hazcı kalkül" uygulamak aklın görevidir (Laertios, X 129).

Burada Epiküros, aklın rolü konusunda Platon ve Aristoteles'ten farklı düşünür. Ona göre akıl, ilksel gereksinime, yani hazza hizmet etmelidir. Bu tür bir hesaplamanın yapılması zor değildir. Zekâ aslında duyguları ve arzuyu kontrol eder ve bu da, kişinin gerçekten özgür olmasına olanak tanır. Öztatmin ve özyeterlik en büyük iyidir; bütün koşullar altında azla yetinmek değil, bolluğun olmadığı yerde az ile yetinmektir. Karşılanması gereken doğal ve zorunlu arzular vardır, ancak bunlar basit gündelik gerek-

sinimleri aşmazlar. Ayrıca doğal, ancak zorunlu olmayan arzular vardır, fakat en tehlikeli olanlar, ne doğal ne de zorunlu arzulardır. Bunlar, sınır tanımayan insan ahmaklığının ürünleridir ve servete, başarıya vb. yönelik bu yanlış arzular insanda sınırsız bir ıstırap doğurur. Her doğal isteğin tatmini kolaydır, ancak doğal olmayan isteklerin tatmini zordur. Bu yüzden "yoksulluktan ileri gelen acıyı ortadan kaldıran yalın tatlar da zengin bir sofrayla aynı hazzı verir; ekmekle su aç birinin ağzında en büyük hazzı yaratır" (Laertios X 130-131), çünkü bunlar da gereksinimden ortaya çıkan acıyı defederler. Bu yüzden insanın kendi ruhunu kontrol etmesi, günlük zihinsel karışıklıklardan ve körü körüne bedensel hazzın peşinde koşmaktan ve bedensel hastalık ve acıdan kurtulma durumudur. Başka bir deyişle, ruhun huzuru ve bedenin sağlığı insanın gerçekleştirebileceği en büyük mutluluktur. Bu yüzden "Ye, iç ve eğlen, çünkü yarın ölebilirsin" sözü, Epikürosçuluğun kötü bir taklidi olarak ortaya çıkar. Basit bir hazcılık, her hazzın daha fazlasının istenmesi, haz gereksiniminin aslâ tatmin edilememesi gibi bir paradoks doğurur. İnsanı mutlu kılan, makûl ve sade alışkanlıklardır, peşinden koşacağımız ve sakınacağımız şeyleri ölçebilen akıldır. Öyleyse temel erdem bilgeliktir, çünkü bilge insan, kendi doğasının ihtiyaç duyduğu en azı belirleyebilecek ve bu ihtiyaçları kolaylıkla karşılayabilecek olan insandır. Bu ihtiyaçları karşılandığı zaman, onun ruh hâli dengededir. Böyle biri ruh dinginliğine erişmiştir.

Ruh ve beden birbirine bağlıdır, ancak psişik ve bedensel hazlar arasında fark vardır. Bedensel rahatlık temeldir, ancak psişik bir haz da büyük öneme sahiptir. Bedensel bir zevk geçicidir, ancak psişik zevk hatırlama ve ruhun öngörüsü sayesinde bütün ömür boyu sürebilir. Zevkli bir yaşam, erdemli bir yaşamla uzlaşmaz değildir; tam tersine "erdemler zevkli yaşamın içinde onunla birlikte var olurlar, zevkli yaşam da bunlardan ayrılamaz" (Laertios, X 132). Zekî bir hazcı, sadece yaşamda en fazla hazzı ve en az acıyı ister. Soyut ahlâki ilkelerden ya da soyut iyilik ve kötülük kavramlarından çok, neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda temel haz ve acı duyumlarını kılavuz edinir. Esasen bütün duygulu varlıklar doğaları gereği acıdan kaçıp hazza ulaşmayı ister. İnsan zihninin işlevi yüksek şeylerin peşinde değildir, hazzı maksimize ve acıyı minimize etmeye çalışır. Çoğunlukla daha uzun süreli hazzı sağlayacak anlık acılardan rahatsız olmayı seçer. Daima hoş olmayan bir sonucu doğuran fiziksel istek ya da arzuya müsamahadan kaçınır. Her ne kadar hazlar arasında niteliksel bir farklılık kabul etmese de, Epiküros hazzın niteliğini anlık yoğunluğundan çok, zamansal süresi açısından yorumlamıştır. Böylelikle Epiküros, duyuların havai hazlarına karşı, bedensel acıdan kurtulmuş olmayı ve zihinsel karmaşıklık ve ıstıraptan bağışık olmayı mutluluk olarak seçmenin felsefî nedenlerini sunabilmiştir. Bu bakımdan insanın kendi hazlarını "bilinçli olarak kontrol etme"si gerektiğinden bile söz etmiştir. "Birazın yetmediği kişiye hiç bir şey yetmez. Bana biraz arpa ekmeği ve su verin, mutlulukta Zeus'la bile çekişmeye hazırım." İlk bakışta bunlar hazcı değil, fakat çileci deyişler olarak görünse de, ödev değil haz olarak sade yaşamı aşılarlar. Epiküros, hazzın en yüksek iyi olduğuna, hazzın peşinden gidilmesi gerektiğine ve acıdan kaçınmakla gerçek mutluluğun elde edileceğine inanıyorsa da, doğal duyulara hitap eden anlık hazzın doğal dürtüsüne kapılıp bunun peşinden koşmanın acı dolu sonuçlarını göremeyen Kinikler'in kusurlarını ve eksiklerini açıkça fark etmiştir.

Toplum Felsefesi: Epiküros'un insan toplumunun evrimi üzerine görüşleri konusunda ana tanığımız Lukretius'un şiiri olsa da, Lukretius esasen Epiküros'un *Doğa Üzerine* ve diğer risalelerinde kaydedilen fikirlerini izliyordu. Başlangıçta insanlar gruplar hâlinde değillerdi; düzensiz biçimde çoğaldılar, sözel olarak iletişimleri yoktu, toplumsal kurumları bulunmuyordu; onlar buna rağmen yaşamlarını sürdürdüler, çünkü modern torunlarından fiziksel olarak daha güçlüydüler. Zamanla, kısmen ateşin bulunması sayesinde, kısmen ailenin ortaya çıkışı ve ailenin meydana getirdiği eş ve çocuklara karşı daha nazik duygulardan dolayı insan soyu yumuşadı. Bu aşamada insanlar, vahşi hayvanlar gibi doğal tehlikelere karşı koymak için bir araya gelmek durumundaydılar ve ziraat, ev inşası ve dil gibi farklı türlerde teknik ustalıklar geliştirdiler. Toplumsal yaşamın bu erken biçiminin çeşitli avantajları vardı: Örneğin

malların göreli kıtlığı, aşırı rekabeti önledi (yaşamı devam ettirmek için paylaşım zorunluydu) ve böylece daha sonraları, daha zengin toplum evresinde savaşlara ve diğer karışıklıklara sevk edecek doğal-olmayan arzuları sınırladı. Ancak yavaş yavaş servet birikimine bağlı olarak mallar üzerindeki mücadele toplumsal ilişkilere de bulaşmaya başladı ve fiziksel güçleri sayesinde değil, altın vasıtasıyla diğerleri üzerinde egemenlik kuran krallar ya da tiranlar ortaya çıktı. Bu otokratlar devrildi ve şiddetli bir anarşi döneminin ardından, Epiküros'a göre, insanlar sonunda yasanın egemenliği altında yaşam bilgeliğini gördü.

Bu, politik örgütlenmede en yüksek kazanımı temsil ediyor görünebilir, ama Epikürosçular için böyle değildir. Çünkü yasayla birlikte yaşamın nimetlerini kirleten genelleşmiş bir ceza korkusu başladı. Bu noktada Lukretius, dinî hurafelerin ve tanrılara karşı duyulan büyük korkunun bir açıklamasını verir ve bu kaygıyı doğrudan insanî yasa altında cezalandırılma korkusuna bağlamasa da, yıldırım ve şimşeğin tanrıların insan günahlarına kızmalarının işareti olarak yorumlandığını ifade eder. Toplumsallaşma öncesi ya da erken topluluk evrelerinde ilkel insanlar doğal gücün bu tür tezahürlerinden dehşete düşüp bunları tanrıların eylemine bağlasalar da, ceza kavramı yasa rejimi altında bilindik hâle gelmeden önce, bunları insanî suçların cezalandırılması şeklinde açıklamaları gerekmiyordu. Epiküros'a göre, tanrıların tam olarak doğaları bilinmese de erken zamanlarda insanlar, tanrıların var olduğunu, yaydıkları *simulakra* sayesinde biliyorlardı; ancak ona göre tanrılar insanî meselelerle ilgilenmezler, çünkü durum aksi olsaydı, tanrıların mutlak saadetleri tehlikeye girerdi.

Eğer tanrılardan korkulmuyorsa adil bir biçimde yaşamaya sevkeden motif ne olabilir? Epiküros şunu kaydeder: Yasaların geçerli olduğu yerde, suç işlememek tercih edilir, çünkü bu konuda daima kaygı olur ve bu, yaşamdaki mutluluğun asıl temeli olan *ataraksia*yı engeller. Erdemlerin görece karakteri, en açık biçimde adalet açısından görülebilir. Kendi içinde bir adalet yoktur, adalet insanlar arasında zarar vermeme ve zarar görmeme yönünde yapılan bir anlaşmadır. Böylece ortak bir iyiye hizmet ederken, dolaylı biçimde bireyin yararına da hizmet eder. Eğer yasa artık bu amaca hizmet etmezse, iyi vicdanlı biri bu anlaşmayı bozabilir. Nitekim hukuk, herhangi bir yerde ve zamanda, toplum içinde kötülük etmemek ve kötülük görmemek için yapılmış bir anlaşmadan başka bir şey değildir ve sağduyulu, onurlu ve adil biçimde yaşayamayan insan, haz duyarak yaşayamaz.

Dahası, sağduyu ya da bilgelik (*phronêsis*) erdemlerin başıdır. Neyin arzu edilebilir olduğunu ve neyin korku uyandırması gerektiğini anlayan insan, aşırı servet ya da güç kazanmak için harekete geçmez, ancak politikadan ve genel olarak kavgadan kaçınarak mümkün olduğunca huzurlu bir yaşam sürer. Epiküros'un etiğinin bencil olması, onun komşusunun felâketini düşünmesi anlamına gelmez. Başka insanlar bireyin yaşamının bir parçasıdır, ancak diğerleriyle bir arada varoluşun yaşamın amacına, bireyin içsel bağımsızlığına destek olması ölçüsünde. Politikada durum böyle değildir. Bu yüzden bilge adam, kamusal hayattan kaçınır ve kapalı bir yaşam sürer. Ancak yaşamın bir alanında saf bencillik ve saf fedakârlık birbirine girer: Dostluk (*philia*). Epiküros, bilge bir insanın bir arkadaşının ıstırabını kendi ıstırabı kadar hissedeceğine ve ona ihanet etmektense, o arkadaşı için öleceğine inanıyordu; çünkü aksi taktirde kendi yaşamı allak bullak olurdu. Bunlar, fiziksel acıdan ve zihinsel kaygıdan kurtuluşa dayanan mutluluğu yaşamın biricik gayesi olarak öne süren bir filozof için çok özgeci görüşler olmak durumundadır. Epiküros bu tür bir tutumu, adil biçimde yaşamayı desteklemek için kullandığı aynı sağduyulu kalkül ile haklı çıkarabilir: İnsan, yalnızca arkadaşlara sadakatin eksiksiz bir değer olarak algılandığı bir tarzda yaşamakla kendi arkadaşlarında güveni hissedebilir ve kendi mutluluğunu böylece maksimize edebilir. Yine de bu, "dostluk yararlılık sonucu olarak başlar" diyen Epiküros'un tam olarak kastettiği şey değildir. Cicero'nun *Ahlâkî Amaçlar* (1.66–70) adlı eserinde geçen ve "daha sonraki Epikürosçular arasında dostluk konusunda görüş farklılığı olduğunu" bildiren sözlerle, sorun daha da karmaşıklaşır. İnsanlar doğaları itibarıyla veya köken olarak toplumsal olmadıklarından ve ancak sonraları ittifaklar ve anlaşmalar yapmayı öğrendiklerinden, Epiküros'un şunu söylemeyi istemiş olması da çok muhtemeldir:

"Dostluğa yönelik bu kapasite, ihtiyaçtan ortaya çıktı, ancak bu tür duygular için bu kapasite bir kez kazanıldığında, bunları hissetmek kendi başına değerli hâle geldi." Bu argüman özgeciliğin doğal seleksiyonun bir sonucu olarak geliştiği yönündeki modern fikre benzer.

Aslında dostluk bağlamında ortaya çıkan bu ikilem ya da iki karşıt sonuç arasındaki gerilim, onun etiğiyle toplum felsefesi arasındaki gerilimi ifade eder; yani, arzuları sınırlanmış bir birey için, iyi hayatın kendine her koşul altında yeten bir hoşnutluğa ve dış dünyadan bağımsızlığa ulaşma hedefiyle belirlenmiş bir yaşam olduğunu öne süren Epiküros'un etik anlayışı, onun tutarlı bir toplum ve siyaset felsefesi ortaya koyabilmesini çok zorlaştırmıştır. Başka bir deyişle, arzu ve ihtiyaçlarını sınırlamış, kendine yeten insan ideali Epiküros'un insan için toplumsal hayatın gerekliliğini ve anlamını tesis etmesini daha da zorlaştırmıştır. Sistemi, bu yüzden çok fazla açık kapı bırakmayıp, sadece tek bir şeye izin verir: İnsanların bir arada yaşamalarından, birlikte olmaktan elde edecekleri faydalarla ilgili mülahaza. Bu faydaları ise, acı ve tasadan uzak olmayı en yüksek iyi olarak gören Epiküros, en başa güvenlik ve düzen ihtiyacını koyarken, esas itibarıyla ahlâkî toplumun bireye sağlayacağı herhangi bir müspet faydada bulunması muhtemel zarardan korunmada aramıştır. Onun gözünde bu, özellikle devletin temin edeceği iyi için doğrudur.

Buradan hareketle, Epiküros'un tarih görüşü bakımından evrimci bir tarih anlayışı benimsediğini söyleyebiliriz. O, söz konusu evrimci tarih anlayışı içine sözleşmeye dayandırdığı bir devlet öğretisi yerleştirmiştir. Bu sözleşmeci devlet anlayışı, önceleri ortak çıkar anlayışından yoksun olarak birbirleriyle mücadele eden insanların, zamanla ortak bir çıkar duygusuna sahip olduklarını, devleti tehlikeleri birlikte önleyip, birlikte çalışarak daha fazla haz ve mutluluk elde etmek amacıyla, bir sözleşme temelinde kurduklarını söyler.

Bu devlet görüşü, devleti doğal bir kurum olarak gören Platoncu-Aristotelesçi devlet anlayışına taban tabana zıt olan bir görüştür. Buna göre, devlet doğal bir kurum olmayıp, birey için varolan, sözleşmeye dayalı bir kurumdur. Toplumsal yaşam, bireyin çıkarı ilkesine dayanır; bireyler, kendilerini korumak, varlıklarını sürdürmek ve dolayısıyla mutlu olmak için bir araya gelerek, devleti bir sözleşmeyle kurmuşlardır. Adalet de, bu sözleşmeye dayalı, salt uzlaşımsal olan bir değerdir. Bizim doğal haklar adını verdiğimiz haklar ise, insanların yararlılıklarından dolayı benimsediği genel davranış kurallarıdır. Tüm yasalar ve, devlet de dâhil olmak üzere, tüm kurumlar, bireyin güvenlik ve mutluluğuna katkı yaptıkları, eşdeyişle yararlı oldukları sürece, gerekli ve âdil olur. İnsanlar âdil olmak çıkarlarına uygun düştüğü için âdil olur, adaletsizlik yapmak ise, onların çıkarlarına ve dolayısıyla kendilerine çeşitli cezalar yoluyla zarar verdiği için, kötülükten ve adaletsizlikten kaçınırlar. Bundan dolayı, adaletsizlik kendi içinde kötü olduğu için değil de, sonuçları olumsuz olduğu için kötüdür.

N. W. DEWITT, *St. Paul and Epicurus*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954; EPİKÜR, *Mektuplar ve Maksimler* (çev. Hayrullah Örs), İstanbul, 1962; K. FRIIS-JOHANSEN, *History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to St. Augustine*, Florence, KY, USA, Routledge, 1999; J. GOSLING -. C. W. TAYLOR, *The Greeks on Pleasure*, London, 1982; D. KONTSAN, "Epicurus," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,http://setis.library.usyd.edu.au/stanford/entries/epicurus; D. LAERTİOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*(çev. C. Şentuna), YKY, İstanbul, 2003; A. A. LONG, *Hellenistic Philosophy*, London, 1986; J. V. LUCE, *An Introduction to Greek Philosophy*, London, 1992; LUKRETIUS, *Evrenin Yapısı* (çev. T. Uyar – T. Uyar), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974; J. L. SAUNDERS, *Greek And Roman Philosophy After Aristotle*, New York, 1966; R. W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans, and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*, Routledge, New York, 1996; W. WALLACE, *Epicureanism, Society for Promoting Christian Knowledge*, London, 1880; J. WARREN, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Clarendon Press, Oxford, 2004; L. L. WHYTE, *Essay on Atomism: From Demokritos to 1960*, Wesleyan University Press, Middletown, 1961; E. ZELLER, *Grek Felsefesi Tarihi* (çev. A. Aydoğan), İz Yayınları, İstanbul, 2001.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, HAZCILIK, HELENİSTİK FELSEFE, LUKRETIUS, ROMA FELSEFESİ, SİYASET FELSEFESİ.

Ali UTKU

EPİSTEME, antik felsefede, çoğu zaman "zanaat" ya da "sanat" diye tercüme edilen *teklıne* sözcüğünden farklı olarak, "bilgi" anlamına gelecek şekilde kullanılmış olan Grekçe sözcüktür.

Episteme-Teklıne İlişkisi

Aslında sadece Grek dilinde değil, fakat düşüncesinde de ifade edilen *episteme* ve *teklıne* karşıtlığı, bilgi alanını meydana getiren teori ile sanat veya zanaatın ilgi veya faaliyet alanını oluşturan pratik ilişkisi veya karşıtlığıyla ilgili çağdaş kabullerimize hiç kuşku yok ki, en azından bazı yönlerden uygun düşer. Fakat ikisi arasında, büyük bir kopuşa işaret edecek derecede önemli farklılıklar da vardır. Söz gelimi, bilimsel faaliyetin bilfiil içinde olmayanlarda veya daha genel olarak bilimin dışında, teorinin pratiğe uygunluğu veya teorinin pratikle ilişkisi söz konusu olduğunda, genellikle şüpheci bir tavırla karşılaşırız. Çünkü teorinin, pratiğin sahasını veya ilgi alanını meydana getiren gerçeklikten, onun pratikle temasını neredeyse büsbütün kaybetmiş olmasını ifade edecek kadar, uzak bir düzeyde geliştirildiği kabul edilmiştir. *Episteme* en azından önemli bir dönem boyunca *tekhne*yle özdeşleştirildiği veya *tekhne*nin belli bir teorik kavrayışı ihtiva ettiği düşünüldüğü için, antik felsefede böyle bir kabule rastlanmaz.

Yine modern dönemde, bu kez bilimin kendi içinde, teorinin değerden bağımsız bir gerçeklik resmine ulaşmaya çalıştığı kabul edilir. İşte bu kabulün bir sonucu olarak, bilimsel teorinin bize, sanat ya da zanaat alanını ilgilendiren bir konu olarak, şeylerin nasıl olmaları gerektiğini söyleyemeyeceği öne sürülür. Bundan dolayıdır ki, bizim hayatlarımızı nasıl yaşamamız gerektiği benzeri birtakım derin ve önemli birtakım pratik soruların yanıtları için başka yerlere dönmemiz gerektiği kabul edilir. Söz konusu kabulün de antik Yunan düşüncesine yabancı olduğunu görmek için, sadece İyi'nin bilgisini *epistemen*in en yüksek düzeyi olarak gören Platon'a bakmak yeterli olur.

Platon'da *Episteme*

Bu yüzden, antik Yunan düşüncesinde, en azından Platon'a kadar, *episteme* ile *teklıne* arasında pozitif bir ilişkinin bulunduğu, hatta pek çok durumda bu ikisinin birbiriyle özdeşleştirildiği söylenebilir. Örneğin Sokrates'te *episteme* ile *teklıne* arasında hemen hiçbir fark yoktur; onun düşüncesini aktaran kaynaklar, söz gelimi bir Ksenophanes, onda *episteme* sözcüğünün kökeninde bulunan *epistasthai* fiilinin bir şeyin nasıl yapılacağını bilme anlamını taşıdığını göstermeye özel bir özen gösterir. Platon'a gelince, o, bir yandan *episteme* ile *tekhne* arasındaki bu yakın ilişkiyi korurken, bir yandan da onlar arasında, amaç/konu ve entelektüel durum bakımından farklılıklara dayalı, bir karşıtlık tesis etmeye başlar. Başka bir deyişle, bilgi için genel bir sözcük olarak *epistemeyi* kullanan Platon'da sözcük bazı bağlamlarda oldukça özgül bir anlam kazanmaya başlar. Buna göre, *episteme* onda bazen, bir şeyin zanaata veya sanata özgü bir tarzda nasıl yapılacağını bilme anlamına gelirken, bir yandan da belli bir kavrayışa sahip olma anlamı taşır. Bu gerilimi en iyi Platon'un *Devlet* adlı eserinde görürüz. Bu eserde, Platon başkaca şeyler yanında yöneticilerin, İdeaların bilgisine sahip olmak durumunda olan kimseler olarak filozof olmaları gerektiği düşüncesini geliştirip öne sürer. *Devlet*'in söz konusu filozof-kral düşüncesinin ilk kez telaffuz edildiği IV. kitabında, bilgiyle (*episteme*) zanaat (*tekhne*) değişimli olarak, birbirlerinin yerini tutacak şekilde kullanılır. Fakat kent-devletinin veya Platon'un ideal toplumunun üç sınıfı tanımlandıktan sonra, Platon'un sözcüsü durumundaki Sokrates, filozof-kralın sahip olması gereken bilgiyi, kenti ya da politik toplumu her şekilde daha iyi kılacak bilgi türünü aramaya başlar. O, işte bu noktadan itibaren daha önce *teklıne* anlamında bilgi (*episteme*) diye adlandırılmış olan marangozluk, çiftçilik benzeri bütün zanaatları bir tarafa bırakır (*Devlet* 428b-c) ve tamamen kent için gerçekten neyin iyi olduğunun, bir bütün olarak toplum için, dışsal ve içsel yönden en iyi olanın bilgisi olarak yönetim bilgisi üzerinde yoğunlaşmaya başlar. Bundan çok kısa bir süre sonra da, *Devlet*'in beşinci kitabında yeni ve özgül bir *episteme* telakkisiyle ortaya çıkarak, filozoflarda bulunması gereken bilgiyi İdeaların bilgisiyle özdeşleştirir. Buna göre, *episteme* gerçek olanı, olduğu şekliyle bilme gücü ya da yeteneğidir (*Devlet* 477b). Gerçek olanla kastedilen de, hiç kuşku yok ki İdealardır.

Gerçekten de, İdeaların zorunlu olarak tefekkürün objeleri, teorik temaşanın nesneleri

olduğunu söyleyen Platon'a göre, insanın ya da geleceğin filozof-kral adayının diyalektik yoluyla kazandığı, en soyut ve en yüksek bilgi İdeaların bilgisidir.Duyusal dünyadaki değişen şeylerin bilgisinin olamayacağını, onlara ilişkin olarak ancak algı temeli üzerinde birtakım sanı, kanaat ya da inançlara sahip olabileceğini düşünen Platon, bununla birlikte, özellikle Güneş benzetmesinde, İdeaların akla dayalı bilgisini onlara ilişkin, algıya benzeyen, bir tür entelektüel kavrayış olarak ifade eder. *Episteme*, İdealara ilişkin kavrayış olup, ruhun İdealara ilişkin, görmeye benzer bir kavrayışında en etkili olan unsur ise İyi İdeasının sağladığı ışık, temin ettiği anlaşılırlıktır.

Buradan da anlaşılacağı gibi, Platon'a göre bilen, düşünen bir akıl olmadan da, bir İdealar dünyası tasarlamak mümkün olmakla birlikte, İdealar olmadan bilgiyi düşünmek imkânsız bir şeydir. Bilginin nesnesine bağımlılığı, düşüncenin bir nesnenin, yani varolan bir şeyin düşüncesi olması gerektiği, bilginin aynen nesnesi gibi, yetkinlikten yoksun ve dolaylı olabildiği kadar, yetkin ve dolayımsız olabilmesini de gerektirir. Platon'un gerçek bilgiden sadece ve sadece *epistemeyi*, tüm zamanlar için ve zorunlulukla doğru olan bilgiyi anlaması, dolayısıyla söz konusu bilginin nesnesinin değişmez ve zorunlulukla var olan bir nesne, yani İdea olmasını zorunlu kılar.

İdeayla kıyaslandığında, fenomen, zorunlu değil de, olumsal bir varoluşa sahiptir ve olumsal nesnelerin bilgisinden, bu nesnelerle ilgili yargılar yanlış olabilecekleri için, söz etmek mümkün değildir. Bu yüzden fenomen sadece, doğru ya da yanlış olabilen *doksa*nın, yani sanı ya da inancın nesnesi olabilir. İşte bu iki kavram, yani *episteme* ile *doksa*, Platon'da ontoloji ile epistemoloji arasındaki çok yakın ilişkiyi, bilginin ontolojiye olan bağımlılığını açıklıkla ortaya koyar. Buna, ve dolayısıyla İdealar kuramına dolayımlı olarak işaret eden iki temadan, onun zihin hâlleri olarak *episteme* ve *doksa*ya ilişkin tartışmalarının arka plânında yer alan iki temadan daha söz edilebilir. Bunlardan birincisi, Platon'a Presokratiklerden miras kalan "benzerin benzerini bildiği" eski tezinin yeniden yorumlanmasıdır. Platon bu tezi ruh ile İdealar arasında bir benzerlik veya yakınlık ilişkisi kurarak ve dolayısıyla, ruhun İdeaları bilebildiği sonucunu çıkarsayacak şekilde yorumlar. Bilgiyle gerçeklik arasında yakın bir ilişkinin olması anlaşılır bir durum, hatta ampirik bir olgudur. Gelgelelim, kendi içinde ruh bildiği şeyle benzer bir doğaya sahip olmazsa eğer, böyle bir ilişki hiçbir zaman tesis edilemez ve sonuç, gerçeklik, bilgi ve dil arasına aşılmaz engeller koyan mutlak bir kuşkuculuk olur. Söz konusu ilişkiyi kuran Platon *Menon*, *Phaidon* ve *Phaidros*'ta gündeme getirdiği yarı mecazî anımsama öğretisiyle, *a priori* bilgiyi mümkün hâle getirir.

Platon'un bilginin ontolojik bağımlılığı anlayışına ve dolayısıyla, bilgi teorisine etki eden bir diğer etmen ise, Sokrates'ten gelen teorik bilgiyle pratik bilginin birliği anlayışıdır. O söz konusu anlayışı, hemen bütün olgunluk dönemi diyaloglarında, bilginin nesnesinin bir ve aynı anda hem soyut bir şey, hem de mevcut, somut koşullar altında el altında olan bir şey olduğunu öne süren kabulüyle ifade eder. Buna göre, bir İdea hem kendi başına hem de bir şey aracılığıyla bilinebilir. Söz gelimi, adalet gibi ahlâkî bir nitelik sadece soyut bir norm olmayıp, eylemde gerçekleşen bir normdur; iyi hem aşkın bir ilke, hem de ahlâkî eyleme, hatta bütün varlıklara izafe edilebilen bir niteliktir. Bu açıdan bakıldığında, Platon'da teorik bilgi ile pratik bilgi iç içe girer ve felsefî bilgi olarak *epistemenin* onda bilginin nesnesiyle dolayımsız sezgisel bir tanışıklığa mı, söz konusu bilgiyi kullanabilme yeteneğine mi, yoksa başkaca doğru tümceler ortaya koyabilen bir bilgi türüne mi karşılık geldiği çoğunluk belirsizleşir. Bu, hiç kuşku yok ki, Platon'un sadece konuyu veya İdeayı doğrudan bilen kimsenin bu bilgisini ona uygun eyleyebilecek ve onunla ilgili doğru cümleler kurabilecek şekilde kullanabilmesini öngördüğü anlamına gelir.

Başka bir deyişle, Platon bilgiyle ilgili bu kesin talepleri ışığında, ne kuramsal ne de pratik bilginin kendilerinde ve kendi başlarına geçerli olabileceğini, onların muhtemelen ancak ideal bir düzeyde hayata geçirilebileceğini anlatmak ister. Bunun da gerisinde elbette bir kez daha, bilginin hem metafiziksel ve hem de etik bir boyutu olduğunu, her tür bilginin son çözümlemede sadece nesnel bir gerçeklik olarak değil, fakat aynı zamanda bir eylemi gerçekleştirmede dikkate alınacak mutlak norm olarak iyinin bilgisine dayandı-

ğını ima eden Sokratik hakikat anlayışı ve onun "erdemin bilgi olduğu" iddiası bulunur. İdealar dünyası düzenli, aklî veya akledilir ve bilinebilir dünyadır; fakat bu dünya aynı zamanda normatif ve ividir. Fenomenler veya görünüşler dünyası ise, bu ideal dünyanın başka bir ortamda, yani zaman ve mekân alanında ancak kısmen veya belli bir yakınlaşma ölçüsünde gerçekleşmesidir. Bu yüzden iyinin aynı zamanda hem ahlâkî hem de metafiziksel bir ilke olduğunu ifade eden Platon açısından, insan sadece bu görünüşler dünyasının üyesi olmayıp, daha büyük bir dünyanın üyesidir. Gerçek benliğini meydana getiren aklı dolayısıyla insan, bu büyük, ideal dünyaya yakın olup, tıpkı İdeaların kendileri gibi, ruhsal varlığı dolayısıyla ölümsüzdür. Fakat insan bir yandan da, aynı zamanda bedenine ve fenomenlerin maddî dünyasına mahkûm olan iki yönlü; kendi ideal doğasını akıl ve ahlâkî eylem yoluyla gerçekleştirmek veya maddî doğası tarafından sadece görünüşte iyi olana doğru yanlış yönlendirilmek bakımından sorumlu olan özgür ve ayrıcalıklı bir varlıktır.

Platon söz konusu *episteme* telakkisiyle bu bilgi anlayışının gerektirdiğine inandığı ontolojiyi, *Devlet*'te sonradan esas olarak Bölünmüş Çizgi Analojisi'nde biraz daha teknik bir dille ve teorik bilgiyi pratikten biraz daha belirgin bir biçimde ayırmaya özen göstererek ortaya koyar. Burada varlık alanını gözle görülür (*horaton*) dünya ve akledilir (*noeton*) dünya diye ikiye ayıran Platon, akledilir dünyanın veya İdeaların, genel bir nitelemeyle *episteme* veya *gnosis* diye adlandırılan bilgisini, kendi içinde ikiye ayırır. Bunlardan birincisi, matematiğin ideal kendiliklerini konu edinen matematiksel bilgi veya diskürsif akılyürütme (*dianoia*), ikincisi ise İdealara, özellikle de hipotetik olmayan İyi İdeasına ilişkin sezgisel veya entelektüel kavrayıştan (*noesis*) meydana gelir. Demek ki, *epistemenin*, biri matematiksel, diğeri felsefî olan iki türü vardır. Platon, iki noktada eleştiri yönelttiği matematiği, bu yeni *episteme* anlayışının merkezine veya temeline alır. Buna göre, *episteme* tıpkı matematik gibi, dedüktif ve mantıksal olacaktır; matematiğin tersine, onun dedüksiyonları başkaca bir yerde veya şeyle haklılandırılmaya ihtiyaç duymayan temellere dayanan dedüksiyonlar olacaktır. İşte bu son noktayla birlikte, Platon'da episteme, benimsenen matematiksel modele uygun olarak tamamen teorik hâle gelir.

Aristoteles'te *Episteme*

Söz konusu teori pratik ayrılığı veya artık güçlenmeye başlayan *episteme-teklıne* karşıtlığı, Aristoteles'ta çok daha belirgin hâle gelir. O da, tıpkı Platon gibi, *epistemeyi* açıklarken, onun konu aldığı varlık türüne, dayandığı psikolojik temele ve nihayet zihin hâline gönderme yapar. Gerçekten de *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde iki tür erdem arasında bir ayrım yapan Aristoteles, buna temel oluşturacak şekilde rasyonel aklın iki parçasını birbirinden ayırır. Bunlardan birincisi ölçüp biçen (*to logistikon*), diğeri ise bilimsel olan (*to epistemonikon*) parçadır. Ölçüp biçen pratik akıl boyutunda bizim değişen, değişmeyi kabul eden şeyleri, buna mukabil teorik akılda veya rasyonel aklın bilimsel parçasında değişmeyen şeyleri düşündüğümüzü veya konu edindiğimizi söyleyen (*Nikomakhos'a Etik* 1139a) Aristoteles'e göre, değişen şeyler gündelik hayatın olumsal, olmaları kadar olmamaları da mümkün olan şeyleri, değişmez olan şeyler de matematiğin zorunlu doğruları, ezelî-ebedî hakikatler olmak durumundadır. Pratik akılda veya pratik düşünmede (*praktike dianoia*), insan doğruluk ve yanlışlığa eylem bakımından veya doğru arzuyla ilişki içinde bağlanır. Doğruluk ve yanlışlığın her tür düşünmenin en büyük amacı olduğunu söyleyen Aristoteles, daha sonra, teorik aklın veya düşünmenin (*theoretike dianoia*) eseri olan ürüne, *episteme* adını verir (*Nikomakhos'a Etik* 1139a). Bu, hiç kuşku yok ki, bilimsel bilgidir. Bununla birlikte, deneysel yöntemin kullanılması, hipotezleri doğrulamak amacıyla deneyler yapılmaya başlanması, nispeten modern bir gelişme olup, burada kullanılan bilimsel bilgi ifadesiyle *epistemenin* kesinlik özelliğine gönderme yapılır. Buna göre, *episteme* her şeyden önce objeleriyle, değişmeyen konularıyla farklılaşır; gerçekten de, *epistemenin* nesneleri ezelî-ebedî ve zorunlulukla var olan şeylerdir. Çok daha önemlisi, *episteme* ya da bilimsel bilgi, başka yollardan bilinen ispat ya da kanıtlamayı içerir.

Buna göre, bilimsel bilgi her şeyden önce nedenlerin bilgisidir; daha doğrusu, o, aynı anda hem olgunun kendisine bağlı olduğu

nedenin ve hem de olguyla nedeni arasındaki zorunlu bağıntının bilinmesi olup, tikel olanın genel olandan ya da koşullu olanın nedeninden söz konusu zorunlu bağıntıyı bilecek şekilde çıkarsanmasıdır. Diğer bir deyişle, Aristoteles'e göre, başka hiçbir olgunun değil, fakat yalnızca söz konusu olgunun nedeni olarak, olgunun kendisine bağlı olduğu nedeni bildiğimiz zaman bilimsel bilgiye sahip oluruz. Bu bilgi ise tasımsal, yani tümdengelimsel bir yapıda olan bir kanıtlamanın sonucu olan bir bilgidir. İşte bundan dolayıdır ki, bize nedeni veren ve olgunun niçin olduğu gibi olduğunu veya olduğundan başka türlü olamayacağını açıklayan şey kanıtlamadır: Bilgi her ne kadar duyumla başlasa da, duyumun kendi başına bize bilgi verememesinin nedeni, budur. Duyum bize olguların, olup bitenlerin nedenini veremez; onların nasıl olduklarını söyler, fakat niçin oldukları gibi olduklarını söyleyemez; örneğin, duyum yoluyla ateşin sıcak olduğunu öğreniriz, bununla birlikte, duyum ateşin niçin sıcak ve dolayısıyla hep aynı olduğunu aslâ gösteremez.

ARİSTOTELES, *İkinci Analitikler* (çev. H. R. Atademir), Ankara, 1967; ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Kitabevi, 1993; D. BOSTOCK, *Plato's Theaetetus*, Oxford, 1988; D. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1989; L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976; A. CEVİZCİ, "*Devlet*'teki Bölünmüş Çizgi Analojisi", *Araştırma*, 15(1994), ss. 76-157; J. M. COOPER, Plato on Sense-perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis*, 15(1970), ss. 123-46; F. M. CORNFORD, *Platon'un Bilgi Kuramı, Metne Eşlik Eden bir Yorumla Birlikte Platon'un Theaetetos ve Sofist adlı Diyalogları*(çev. A. Cevizci), Ankara, 1989; PLATON, *Devlet*, 3. baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV-6, Cambridge, Cambridge University Press, 1975-81.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, DOKSA, EPİSTEMOLOJİ, PLATON, TEKNİK, TEKNOLOJİ FELSEFESİ.

Ahmet CEVİZCİ

EPİSTEME. Foucault'nun terminolojisinin en başta gelen kavramlarından birisi olan *episteme*nin bilgi felsefesindeki kullanılışı Platon'a kadar geri gider. Bu bakımdan antik felsefe kökenli olan bu sözcük, Sofistlerin algılarımızdan kaynaklanan, bundan dolayı da göreli olan, duyusal bilgiyi dile getirmek için kullandıkları *doxa* (sanı) nın tam karşısında olmak üzere, tamamıyla akıldan kaynaklanan, bundan dolayı da kesin, zorunlu ve genel geçer olan, akılsal bilgiyi dile getirmek için Platon tarafından kullanılmıştır.

Bilgi, gerçekten var olanın bilgisidir. Ortada bilgiye konu edilecek gerçek bir varlık yoksa bilgi de olmayacaktır. Platon'dan önce, Parmenides'le Herakleitos arasındaki *varlık* ve *oluş* kavramlarını temele alan bu tartışma böyle bir zeminde yer alıyordu. Varlık, içinde sürekli değişmeyi, bundan dolayı da süreksizliği barındıran *oluş*a indirgendiği zaman, varlık hakkındaki bilginin kesin, zorunlu ve genel geçerlik özellikleri ortadan kalkmakta, hatta bilginin kendisi imkânsız hâle gelmektedir. Çünkü oluşun ya da değişmenin egemen olduğu yerde, Parmenides gibi düşünecek olursak, varlıktan söz edilemez.

Sofistler, büyük ölçüde, Herakleitos'un evrende sadece oluşun egemen olduğu fikrinden hareketle bilgiyi *doxa* ile sınırlı tuttukları hâlde; Platon, ilk ve orta dönem diyaloglarında geliştirdiği ideler kuramıyla, sürekli oluş hâlinde olan, dolayısıyla hiçbir gerçekliği bulunmayan bir *duyular dünyası*ndan, bir de Parmenides'in varlığa atfettiği bütün özellikleri kendilerine yüklediği tamamıyla kavramsal düzeydeki idelerden oluşan *gerçeklikler dünyası*ndan söz eder. Ona göre, duyular dünyası *sanılarımıza*, gerçeklikler dünyası da *bilgiler*imize konu olur. Platon'un duyular dünyasını oluşturan gölge varlıkları, gerçeklikler dünyasını oluşturan idelerin bu dünyaya yansıyan birer gölgesi olduğu, yani gölgelerin varoluşlarını gerçekliklerine borçlu bulunduğu düşünülürse, bilgi konusunda *sanı*ların da *episteme*lerden bağımsız olmadığını düşünmek gerekecektir. Buna göre, varlık kuramı bakımından *ide*, bilgi kuramı bakımından da *episteme* Platon'un düşünce sisteminin merkezinde yer alır.

Aynı kavramın, on yedinci yüzyılın ünlü İtalyan filozofu Giambattista Vico tarafından da kullanılmış olduğu söylenmektedir. Gerçekte, *episteme*nin ve bilginin bir mecaz temelinin bulunduğu ana fikri Vico'yla birlikte Rönesans Çağında ortaya çıkmış; onun *Yeni Bilim* adlı eseri tarihte ilk defa mecaz ve anlatı olarak dilin dünyadaki şeyleri ne oranda temsil ettiği ve aynı zamanda onlar arasında

var olduğu sanılan ilişkilerle ilgili anlayışımızı ne ölçüde kurduğu üzerinde durmuştur.

Kelimeler ve Şeyler'in İngilizce'ye çevirisine yazdığı önsözde, Foucault'nun kendi düşünce evreninin en önde gelen kavramlarından birisi olan *epistemeyi* şöyle tanımladığı görülür: *Episteme* "belirli bir dönemde, bir bilgi alanını yaşamın bütünlüğü içinde sınırlayan, bu alanda görünen nesnelerin varlık biçimini tanımlayan, insanın günlük kavrayışını teorik güçlerle donatan ve doğru olarak bilinen şeyler üzerine kendilerinde insanın bir söylem geliştirdiği koşulları belirleyen tarihsel *a priori*dir." Bu tanıma dikkatlice bakıldığında, Foucault'nun *epistemes*inin tarihsel süreç içerisinde Platon'un *episteme*sine göre bir anlam değişikliğine uğramış olduğu görülmekle birlikte, insanın kavrayışı üzerinde belirleyicilik niteliği taşıması ve *a priori* olması bakımından, ondan önemli ölçüde etkilenmiş bulunduğu söylenebilir. *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde de, o *episteme* hakkında şöyle bir tanım verir: "Dünya hakkında bir vizyon, bütün bilgilerde ortak ve her bir bilgiye aynı yasaları ve aynı postülaları empoze edecek olan bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, bir çağın insanlarının kendisinden kaçıp kurtulamayacağı belirli bir düşünce yapısı –genel bir el tarafından herkes için yazılmış bir yasalar toplamı– gibi bir şey."

Tanımda geçen söz konusu genel elin kontrolünde ilkeler ya da kavramlar oluşturan bu yasalar toplamını *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabında ayrıntılarıyla ele almış bulunan Foucault, hayat tarzımızın insana özgü üç pozitiflik alanına –*yaşama* (biyolojik söylem), *çalışma* (sosyo-ekonomik söylem) ve *konuşma* (kültürel söylem)– ilişkin betimlemelerde içerilmiş bulunan kavramlara nasıl uyduğunu gösterir. Rönesans'ın başlangıcından bu yana, Batı düşüncesinin dört büyük dönemini gösteren bilgi sistemlerini birbirinden ayırmaya ve onları betimlemeye özen gösteren Foucault, bu çağlara *Rönesans*, *Klâsik*, *Modern* adını vermiş, *Postmodern* Çağdan açıkça söz etmemekle birlikte böyle bir dönemin geleceğine işaret etmiştir. Bu dört çağdan her birinin belirleyicisi konumunda bulunan dört *episteme* organik olarak birbirlerinden doğmadığı gibi, birbirleriyle zıtlaşmalarının ortaya çıkaracağı bir diyalektik sürecin içerisinde düşünce devrimleri olarak da gerçekleşmezler; tam tersine, başka bilgi koşullarının boşalttıkları alanları eşzamanlı olarak birdenbire ve kendiliğinden doldurmak suretiyle ortaya çıkarlar.

Düşüncelerin oluşumu konusunda, geleneğin içinde ya da öznelerin bilinçli üretimleri çerçevesinde, düşüncenin kesintisiz olan evrimini savunan idealist ve hümanist yaklaşımı reddeden Foucault, bu yaklaşıma karşı bilginin mümkün oluşunun koşullarını ve kurallarını arkeolojik olarak belirlemeye girişir. Karakterleri bakımından evrensel ve değişmez olmayıp, tarih içinde değişmekte ve belirli söylemsel bölgelere özgü kalabilmekte olan bu kurallar, belirli bir tarihsel dönemin deneysel düzenlerini ve toplumsal pratiklerini belirleyen *epistemeyi* ya da bilginin biçimini inşa eden "bir kültürün temel kodları"nı oluştururlar. Foucault on altıncı ve yirminci yüzyıllar arasında var olduğunu söylediği söz konusu dört ayrı tarihsel dönemin ya da *epistemenin* her birinde bilinçsizce kendiliğinden oluşmuş birbirinden bağımsız bilgi sistemlerinin ortaya çıktığını öne sürer; ve insan bilincine egemen olan söylemsel yapılar arası süreksizliklere dayanan bir tarihten yana çıkarak, çağlar ya da *epistemeler* arası doğrusal tarihsel nedenselliği reddeder.

Bilginin düzenli birikimi ya da aklın tedricî ilerlemesi olarak ortaya konulmuş bulunan geleneksel tarih anlayışına karşı çıkmak ve bilginin biçimlenmesinde beklenmedik anlık değişimlerin gün yüzüne çıktığını göstermek için bu *süreksizlik* söylemini benimserken, Foucault tarihsel ilerleme ve *süreklilik* konusundaki geleneksel teorilerin egemenliğini kırmak için tarihsel kopuşların önemini zaman zaman abarttığını da kabul eder. Ona göre, *süreksizlik* bir tarihsel dönemden bir başka tarihsel döneme geçişte şeylerin artık aynı tarzda algılanmaması, betimlenmemesi, ifade edilmemesi, sınıflandırılmaması ve bilinmemesi gerektiği gerçeğini gösterir.

Rönesans'tan Klâsik Çağ'a geçişte ortaya çıkan epistemik kaymada, örneğin, düşünce *benzerlik*in gerektirdiği biçimde hareket etmeyi bırakır; çünkü benzerlik Rönesans Çağı'nın bilgisinin oluşmasında temel bir unsur rolünü oynarken, Klâsik Çağ'da tam tersine bilgide bir yanlışlık vesilesi olarak görülmeye başlanır. Her bir disiplinin tüm bilgilerimizin kendileriyle örgütlendiği düşünce koşullarına ilişkin disiplinler ötesi ortak zihinsel tutum-

larla desteklendiğini savunan Foucault, söz konusu tutumların genelde *farklılık, benzerlik* ve *temsil* anlayışlarımıza karşılık geldiğini düşünür; ve onu, her *epistemeyi* kendi çağında bilgiyi tespit eden ve tanımlayan bir kavramlar yumağı olarak formüle etmeye sevk eden temel etkenin de bu düşünce olduğundan kuşku yoktur.

Belirli bir düşünce biçimini gerekli kılanın tarihini ifade etmek için *arkeoloji* sözcüğünü kullanmış olan Foucault, söz konusu terimin *epistemeler* dediği gerekli, bilinçsiz ve ortak düşünme biçimlerini incelediğini söyler. Ona göre, *episteme* her çeşit bilimin ötesine geçtiğinden, bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek birliğini gösterecek olan bir bilgi biçimi veya bir akledilebilirlik tipi değil, söylemsel düzenlerin seviyesinde çözümlendikleri zaman, belirli bir çağ için, bilimlerin arasında bulgulanabilecek olan ilişkilerin tümüdür. Bir kültürde ve belirli bir zamanda, her bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen ancak bir tek *epistemenin* olabileceğini söyleyen Foucault, *epistemenin* bilimler, bilgikuramsal biçimler, pozitiflikler ve söylemsel pratikler arasındaki ilişkilerin toplamı olduğunu öne sürer.

Episteme, Platon'un düşüncesinden farklı olarak, bilginin eşanlamlısı değil, herhangi bir bilimsel çaba tarafından gerçekleştirilmiş bir söylemin düzene sokuluşundan ve söylemden bağımsız olarak bulunan bilgilerin tarihsel bir düzenin içine konuluşundan önce var olan ilkenin ifadesidir. *Epistemenin*, belirli bir çağa bilgi olarak bir pozitiflik verdiğini, onun bilginin özgün düzeni olduğunu söyleyen Roberto Machado, 1988 yılında düzenlenmiş olan uluslararası *Filozof Michel Foucault Sempozyumunda* sunduğu "Arkeoloji ve Epistemoloji" başlıklı bildirisinde *epistemenin* birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olan iki yönünün ayırt edilmesi gerektiğini öne sürer. "Genellik" olan birinci yönüyle *episteme*, belirli bir çağda her bilginin mümkün oluşunun koşullarını belirler ve bundan dolayı da her çağda bilgilerin birliğini yöneten uygun bir *episteme* bulunur. "Derinlik" olan ikinci yönüyle, o bilgileri en temelinden başlayarak belirginleştirmeye çalışan tarihsel çözümleme diyebileceğimiz arkeolojiye konu olur.

Arkeoloji, bilgileri bir "tarihsel *a priori*"den, yani belirli bir çağda bilgilerin mümkün oluşunun koşulu olan *epistemeden* hareketle çözümler. Demek ki, arkeoloji bilgilerin mümkün oluşunun koşullarından, yani ilk ve temel bir tekdüzeliği derinlemesine açımlayan bir tarihsel *a priori*den hareketle, bir çağın *epistemesini* (bir tek zorunluluklar ağını) göstermek suretiyle bilgiler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları çözümler. Bir çağın bilgisinin genel ve derin karakteristiği olarak, düşeyliği ve yataylığı içinde, böylece kabul edilmiş olan *episteme*, süreksizlik açısından, arkeolojiyi bilgikuramına göre kurmak imkânını verir.

Bir çağ, bu çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir *episteme* tarafından belirginleştirilir ve her yeni *episteme* bir kopukluğu, bir süreksizliği içerir. Postmodern bir tarih kavramına kaynaklık edebilecek nitelikte farklılıkları öne çıkaran bir tarih anlayışını, Hegel ve Marx gibi Modern Çağ'ın ünlü düşünürlerinin bütünleştirici tarih anlayışlarının karşısına koyan ve "bütünleştirici bir betimlemenin tüm fenomenleri tek bir merkez, yani bir ilke, bir anlam, bir tin, bir dünya görüşü etrafında toplarken genel tarihin bir dağılım alanını kullandığını" öne süren Foucault'nun reddettiği tamlık tipleri tarih, medeniyet ve çağ gibi yekpare dikey tamlıkları, toplum ya da dönem gibi yatay tamlıkları içerir. Onun arkeolojik yaklaşımının da amacı, Baudrillard, Lyotard ve Derrida'nın yaklaşımlarından farklı olarak yan yana konulmuş ve birbirinden bağımsız olan bir tarihler çoğulluğuna varmak değil, farklı şeylerden oluşan diziler arasında ne gibi bağıntı biçimlerinin bulunduğunu belirlemektir. Foucault'nun gerçekleştirmek istediği amaç, öyle görünüyor ki, bu geniş birliklerden bağımsız kalmak ve söz konusu birliklerin meşru olarak yeniden onaylanıp onaylanamayacaklarını ya da başka gruplandırmaların yapılması gerekip gerekmediğini görmektir.

Machado'ya göre, *Kelimeler ve Şeyler*'de özel bir ilkesellik vardır ve bu ilkesellik kendisini özellikle *episteme* kavramında gösterir. Foucault'nun *epistemenin* zorunluluk karakteri üzerinde ısrar etmesi bundan dolayıdır. Arkeolojik ilkesellik hem çağdaşlığı, hem genelliği, hem derinliği içinde dikkate alınmış olan bilginin kendisinden, yani *epistemeden* hareketle bir çağın bilgilerinin düzene konuluşudur. Arkeoloji, bilim tarafından belirlenmiş doğruluk ölçütlerini bir yana bırakır. Temeli tarihsel *a priori* olan doğrunun

bilgikuramsal ölçütlerini, bilimden ve bilimin aktüelliğinden bağımsız olarak belirleyen çağın kendisidir. Bilgi ve söylemin sistematik inşasını toplumsal pratikle üst üste bindirilmiş dil sistemleri olarak kavramaya çalışan Foucault, on yedinci yüzyıldan, yani Klâsik Çağ'dan itibaren derin uykusundan uyanan aklın her yerde düzensizlikle karşılaştığını ve toplumsal dünyayı rasyonel bir biçimde düzenlemeye giriştiğini, tüm yaşantı biçimlerini bilginin ve söylemin sistemleştirilmesi yoluyla sınıflandırmaya ve kurallara bağlamaya çalıştığını öne sürer. Delilik, cinsellik ve buna benzer insan yaşantılarının derinlemesine incelenmesi ve çözümlenmesi gereken konular hâline geldiğini savunur.

Foucault'nun insan bilimleri alanındaki (özellikle tıp ve tarih disiplinlerindeki) arkeolojik kazısı, bu bilimlerin kavramsallaştırılmasını yetkinleştiren figüratif ve anlatısal stratejileri açığa çıkarır; Hayden White buna dilsel protokollerin –mecazlar– derin yapısı adını verir. İnsan yaşantıları modern bilginin rasyonalist ve bilimsel söylemleri içerisinde söylemsel olarak yeniden oluşturulur, böylelikle yönetilmeye ve denetlenmeye uygun hâle getirilir. Bu durum, gerçekliğin toplumsal olarak kurulduğu düşüncesinin ve aynı zamanda bilgi/iktidar denkleminin Foucault tarafından öne sürülmesinin nedeni olur.

Foucault'nun, her araştırmada arkeolojiyi farklı biçimde gerçekleştirdiği görülür. *Klâsik Çağda Deliliğin Tarihi*'nde, örneğin, arkeoloji model olarak alınmış olan bir temel tecrübeden hareketle deliliğin algısını ve bilgisini değerlendirirken; *Kliniğin Doğuşu*'nda tıbbın iki tarihsel tipi arasındaki arkeolojik bir kopuşa, tıbbî bilginin derinlik boyutuna işaret eder; *Kelimeler ve Şeyler*'de ise, düzene konuluş ölçütü olarak kabul edilmiş olan *epistemeden* hareketle, bilgilerin bir iç ve kurucu düzenini, onların pozitifliği içinde, gerçekleştirir. Onun *Kelimeler ve Şeyler* ile *Bilginin Arkeolojisi*'nde düşüncesini özellikle üç deneysellik alanının üzerinde yoğunlaştırdığı dikkati çeker: *Yaşama, çalışma, konuşma.* Bu bakımdan, "insan bilimlerinin bir arkeolojisi" olduğunu söylediği *Kelimeler ve Şeyler* onun yaşayan, çalışan ve konuşan bir varlık olan insan hakkında yapılmış arkeolojik bir çözümlemesidir.

Klâsik Çağda insan, yaşayan yönüyle *Doğa Tarihi*'ne, çalışan yönüyle *Zenginliklerin Çözümlemesi*'ne, konuşan yönüyle de *Genel Dilbilgisi*'ne inceleme ve araştırma konusu edilirken; Modern Çağda söz konusu disiplinlerden ilkinin *biyoloji*ye, ikincisinin *iktisat politikası*na, üçüncüsünün de *filoloji*ye dönüştüğü görülür. Foucault'ya göre, bu dönüşümler her çağın bilgi biçimlerinin birliğini yöneten *epistemelerin* değişmesiyle mümkün olur. Tarihsel değişim de bu *epistemeler* arasında ortaya çıkan çöküş ve altüst oluşlardan ibarettir.

Merquior'un, kognitif çalışma için bir model olarak alınmaması kaydıyla, *paradigma* olarak nitelenebileceğini söylediği *episteme*, düşüncenin bir temel taşı, belirli bir çağda insanla ilgili bütün bilgi biçimlerini destekleyen zihinsel üstyapı, bir tarihsel *a priori*yi veya Kant'ın kategorilerinin tarihselleşmiş biçimini oluşturan kavramsal bir çerçeve konumunda görünür. Foucault'ya göre, örneğin, on sekizinci yüzyıla egemen olan klâsik *epistemenin* en iyi temsilcisi sayılabilecek olan Buffon, Rönesans Çağı'nın doğabilimcisi Aldrovandi tarafından bir hayal ürünü olarak ortaya konulmuş *Yılanlar ve Ejderhalar Tarihi*'nin gerisinde yatan anlamı kavramakta yetersiz kalır. Foucault, Buffon'un şaşkınlığının, onun Aldrovandi'den ne daha kötü bir gözlemci, ne daha safdil, ne de bakışın güvenilirliğine veya şeylerin akledilirliğine daha az bağlı bulunmasından ileri gelmediğini, ama Buffon'un bakışının şeylere *epistemenin* aynı sistemi ve aynı düzeniyle bağlanmasından ileri geldiğini düşünür.

Yeryüzünün hareket ettiğini söylediği için Kopernik'e deli diyen insanların bunu söylerken basit bir hatâ yapmadıklarını, *yeryüzü* denince akıllarına sabit, değişmez bir konumun geldiğini; buna bağlı olarak Kopernik'in yeniliğinin de sadece yeryüzünü harekete geçirmek olamayacağını; yeniliğin daha çok fizik ve astronomi alanıyla ilgili sorunlara yeni bir bakış açısının getirilmesi ve *yeryüzü*, *hareket* gibi kavramların anlamlarının zorunlu olarak değişmesi olduğunu söyleyen Thomas Kuhn, bu değişiklikler yapılmadan hareket eden bir dünya kavramını öne sürmenin gerçekten delilik olacağını düşünür. Kuhn'a göre, farklı dünyalarda uygulama yapan iki bilim adamı aynı noktadan aynı yöne doğru baktıkları zaman bile farklı şeyler gördüklerinden dolayı birinin diğerinin söylediklerini anlamakta güçlük

çekmesi kadar doğal karşılanması gereken bir şey olamaz. Onların farklı şeyler görmelerinin gerisinde yatan temel etken, Kuhn'a göre, her birinin düşüncesini yöneten *paradigma*nın farklı olmasıdır.

Birçok okurun paradigmayla birlikte yalnızca bilim adamlarının gözlemleri yorumlayış tarzlarının değiştiğini, yorumlanan gözleminse, çevre yapısı ve algılama açısından tek ve değişmez olduğunu düşüneceğinden emin olduğunu söyleyen Kuhn, ben kendi hesabıma, diyor, Aristoteles ve Galileo sallanan taşlara baktıkları zaman, birincisinin engellenmiş düşme ikincisinin ise bir sarkaç gördüğünü söylemenin yarattığı sorunları derinden duyuyorum. Batlamyus'un astronomi alanında öne sürdüğü yer merkezli sistemiyle Aristoteles'in fizik alanında ortaya koyduğu hareket anlayışı ortak bir *paradigma*da buluşuyorlardı.

Aristoteles fiziğine göre, ay altı evrenin dört unsurundan her birisi kendi doğal yerinde bulunmak eğilimindedir. Bu eğilim, onların hareketlerinin yönünü belirler. Ağır unsurlar merkeze doğru giderken hafif olanlar çevreye doğru hareket ederler. Buna göre, evrenin merkezinde toprak, toprağın çevresinde su, suyun çevresinde hava ve en dışta ateş bulunacaktır. Fizikteki bu anlayış, astronomide yermerkezli bir sistemin kabulünü gerektirir. Aristoteles fiziği, Batlamyus'un astronomisi temelde sadece gördüklerimizin doğru olduğunun kabulüne dayanır. Bu temel anlayış astronomide Kopernik, fizikte de Galileo ile birlikte geçerliliğini yitirir.

Gök Kürelerinin Dolanımı Üzerine adlı eseriyle düşünce tarihinde bir dönüm noktasını simgeleyen Kopernik, gözlemlenen her yer değişiminin ya gözlenen nesnenin hareketinden ya gözlemcinin kendi hareketinden ya da her ikisinin hareketinden ileri geldiğini söyleyerek evrenin merkezinde hareketsiz duranın yer küresi değil, güneş olduğunun düşünülmesi olanağını ortaya çıkarmıştır. Baltamyus'un yer merkezli sisteminden Kopernik'in güneş merkezli sistemine geçişi bir *paradigma* değişikliğine bağlayan Kuhn on altıncı yüzyılın başlarına varıldığında Avrupa'nın en iyi astronomları arasında astronomi'ye ilişkin *paradigma*nın kendi geleneksel sorunlarını çözmekten âciz kaldığını görenlerin sayısının giderek arttığını, Kopernik'in de Baltamyus'un *paradigma*sını reddederek yeni bir yol aramasının aynı görüşe dayandığını öne sürer.

Kuhn bilim tarihinden bu tür örneklere başvurmak suretiyle bilimsel ilerlemenin devrimci karakter taşıdığına "yaşanan yeni *paradigma*ya geçiş bilimsel bir devrimdir" cümlesiyle vurgu yapar; ve sözünü ettiği devrimden de bir teorik yapının terk edilerek yerine, ona uymayan başka bir teorik yapının geçirilmesini anlar. Bilimin ilerleme biçimini [*bilim öncesi-olağan bilim-bunalımlar-devrim-yeni olağan bilim-yeni bunalımlar*] şeklindeki açık uçlu şemayla gösteren Kuhn'a göre, doğası gereği kesin bir tanımı yapılamayan *paradigma* yönlendirdiği bilimdeki meşru işleyişin standartlarını belirler.

"Bir *paradigma*ya bağlanmadan olağan bilimin yapılamayacağını" söyleyen Kuhn, olağan bilimi, bir *paradigma*nın kuralları tarafından yönlendirilen bir bulmaca çözme faaliyeti olarak düşünür ve bulmacayı çözmekte uğranılan başarısızlığı da *paradigma*nın yetersizliğinden çok, bilim adamının yetersizliğine bağlar. Bir *paradigma*nın belirli kurallar formu içinde apaçık var olandan daha fazla bir şey olduğunda ısrar eden Kuhn'un, kastettiği şeyi açıklamak için Wittgenstein'ın "oyun" kavramına başvurduğu görülür. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı İngilizce'den Türkçe'ye çeviren Nilüfer Kuyaş'ın kitabın başında verdiği sunuş yazısında da belirttiği gibi, Kuhn'un Wittgenstein'ın ikinci döneminin eseri olan *Felsefi Araştırmalar*'ın konusu olan "oyun kuramı"ndan paradigma değişikliği ile ilgili olarak önemli ölçüde yararlandığı söylenebilir.

Kuhn'un *paradigma*ları ile Foucault'nun *episteme*lerinin hiçbir noktada benzerlik göstermeyecek ölçüde birbirlerinden farklı olduklarını söylemek kolay görünmüyor. *Paradigma*lar *episteme*lerle karşılaştırıldıklarında, *episteme*lerin dünya görüşünden daha fazla bir şey oldukları ve bilincin ya da bilinçdışının çok daha derin bir düzeyinden ileri geldiklerinin düşünülebileceği öne sürülürken, *paradigma*ların teori düzeyinde kurulduklarına dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte, Foucault'nun *episteme*lerinin Kuhn'un *paradigma*larına benzer bir işlevi yerine getirdiklerini söylemek mümkün görünüyor.

Kuhn'nun *paradigma*larının bunalım dönemlerinin ortaya çıkardığı bilimsel devrimlerden söz etmesine benzer bir biçimde,

Foucault'nun da *Klâsik* ve *Modern* olarak iki *episteme* arasındaki kopukluklardan ve bitkinliklerden söz ettiği görülüyor. Kuhn *paradigma* bunalımlarının sonunda ortaya çıkan bilimsel devrimlere rağmen eski *paradigma*nın temsil ettiği bilimsel anlayış ile yeni *paradigma*nın temsil ettiği bilimsel anlayış arasında tam bir kopukluktan söz etmemeye özen gösterirken, Foucault'nun, tam tersine, düşünce tarihinin, arkeolojinin kopukluklardan, kırılmalardan, büyük açıklıklardan, tümüyle yeni pozitiflik biçimlerinden söz ettiği üzerinde ısrarla durduğu görülür.

Foucault'nun *episteme*lerle ilgili çözümlemelerini okurken Kuhn'un *paradigma*larını düşünmemenin zor olduğunu öne süren Piaget, Foucault'nun çözümlemelerinin Kuhn'unkilere göre daha derinlikli göründüğünü söylemekle birlikte, Foucault'yu pek başarılı bulmadığı izlenimini de verir. Eğer başarılı olsaydı, diyor Piaget, Kuhn kendini dönüşümlerin içine sürükleyen krizlerin betimlenmesi ve tarihsel çözümüyle sınırlarken, Foucault'nun da bir dönemin biliminin temel ilkelerini birbirine bağlayan epistemolojik yapıların keşfini tamamlamış olması gerekirdi.

Kuhn'un *paradigma*sının hangi koşullarda gerçekten tanımlanmış anlamıyla bir *episteme* olarak dikkate alınması gerektiğini ve bilimlerin tarihini değişik yorumlama biçimlerine göre oluşturabilecek olan farklı bir *epistemeler* sisteminin hangi ölçütler karşısında yanlış sayılabileceğini sorgulamak yerine, Foucault sezgilerine gereğinden fazla güvenmiş ve tartışmaya açık doğaçlamasını her sistematik metodolojinin yerine geçirmiştir. Piaget'ye benzer bir biçimde, Merquior da Foucault'nun ısrarla altını çizdiği epistemolojik kopuşların ve yekpare sütunlar hâlinde tasarladığı *epistemelerin* onu bazı temel olguları göz ardı etmeye zorladığını öne sürer ve ona hiç de küçümsenmeyecek eleştiriler yöneltir.

İlkin, Merquior aralarında hiçbir ilişki bulunmayan yekpare sütunlar olarak düşünülmüş olan *epistemelerin*, Foucault'yu *epitemeler*-ötesi düşünce akışlarını görmezlikten gelmeye götürdüğüne; böyle bir epistemik yaklaşımın, söz konusu temel olguyu dikkate almayı reddettiği takdirde, *anakronizma* olarak nitelenebilecek ciddî bir problemle karşılaşacağına; Foucault'nun gerçekleştirdiği dönemselleştirmeye bağlanıldığı ölçüde, *anakronizma*larla dolu olmalarından dolayı, onun *epistemelerinin* akla yatkınlıklarının azalacağına ve bununla ilgili bazı çarpıcı örneklere dikkat çeker.

Foucault'nun sistemli bir biçimde görmezlikten geldiği ikinci temel olgunun, *epistemik geri kalışlar* (*retards épistemiques*) olduğu üzerinde duran Merquior, bilimlerin tarihinde geçmişe yönelik fikir sahibi olanlarla geleceğe bakanlar arasındaki tartışmaların hiç eksik olmadığını; ve bu anlayışlar arasındaki sürtüşmenin birçok kez, Foucault'nun bir *epistemeye* biçtiği ömrün süresi içinde söz konusu *epistemenin* belirlediği bakış açısına ilişkin farklı düşünce biçimlerini karşı karşıya getirdiğini öne sürer. Klâsik *epistemenin* doğduğu bir dönemde, yani 1647 ile 1648 yılları arasında, Pascal ile Peder Noel'in evrende boşluğun bulunmadığı konusunda birbiriyle uzlaşan, ama gerekçeleri birbirinden farklı olan görüşlerini yansıtan bir yazışmayla ilgili Jan Miel'in verdiği çarpıcı örnekten yola çıkarak, Merquior şöyle bir soru ortaya atar: Eğer *epistemeler* birden bire ortaya çıkan ve içinde hiçbir boşluk bulunmayan yekpare sütunlar ise, çözümlemeyi analojiye tercih eden klâsik *epistemenin* tipik yaklaşımına uyan Pascal'ın eleştirileri karşısında, böyle düşünmeyen Peder Noel'in görüşleri nasıl açıklanabilir?

Foucault'nun arkeolojisinin görmezlikten geldiği üçüncü temel olgu olarak, düşüncenin evrimi tarafından uzun zamandır bir kenara itilmiş ve yeniden keşfedildiklerinde yine verimli bilimsel araştırmalara ilham kaynağı olabilecek olan kavramların geri dönüşünün söz konusu edilebileceğine işaret eden Merquior, bu konuda da, *filojiston* kavramına ilişkin teorinin antik çağdan Lavoisier'ye kadar devam edip gelen macerasından söz ettikten sonra, yekpare epistemik blokların varlığına inanıldığı takdirde, *filojiston* kavramının yükselişinin ve çöküşünün anlamının kavranmasının olanaksız olduğunu öne sürer.

Bilimlerin tarihi ya da daha genel olarak düşüncelerin tarihiyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekilen *epistemelerin* tarihi söz konusu olduğunda, Foucault, her birini başka bir *epistemenin* işgal ettiği tarihsel bloklar arasında var olan *süreksizlik*lerin sık sık altını çizer. Foucault *Kelimeler ve Şeyler*'de, Ortaçağ'dan on altıncı yüzyılın sonlarına kadar

süren Rönesans Çağı'nın *epistemesi*, on yedinci yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar egemen olan Klâsik Çağın *epistemesi*, on sekizinci yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın başlarına kadar devam eden modern çağın *epistemesi*, yirminci yüzyılın başından (yani 1950'lerden) bu yana varlığını hissettirmeye başlamış olan postmodern çağın *epistemesi* olmak üzere dört *episteme* arasında var olan "bilmece niteliğindeki süreksizlikleri" çözümler; ve düşüncesini özellikle *klâsik* ile *modern* çağın *epistemeleri* üzerinde yoğunlaştırır. Birinci *episteme* bilgiyi, büyük bir varlıklar zincirinden oluşmuş bulunan *tablonun* içinde birbirleriyle yakından ilişkili nesneler arasındaki *benzerlik* ya da yakınlık protokolüne göre nitelerken; ikinci *epistemede*, bilgi apaçık bir biçimde *farklılık* protokolüne göre yaratılır.

Demek ki, klâsik çağda bilginin konusu olan nesneler kendi aralarında birbirlerine kıyaslanacak şekilde farklılaştırılmakta, böylelikle de bilginin oluşumu kesintisizlik ve sürekliliğin egemenliği altına girmektedir. Burada, Rönesans çağından klâsik çağa geçişte bir epistemik dönüşümün ortaya çıktığı görülür. Söz konusu *epistemeler* arası dönüşümün dönemler arasında yaşanan bir evrim sürecinin sonucunda ortaya çıkmadığı Foucault'nun ifadelerinden anlaşılıyor. Ona göre, *epistemeler* arasındaki epistemolojik kopuşlar, bilginin temellendirilmesinde önceden kestirilemeyecek nitelikteki değişimler olarak betimlenebilir. Modern çağın *epistemesinin* belirlediği asıl gerçeklik *insan* olmakla birlikte, Foucault söz konusu *epistemeyi* insanlık için epistemolojik açıdan temel bir paradoksun yaratıcısı olarak değerlendirmektedir. Bu paradoks üzerinde ileride insanla ilgili bölüme gelindiğinde durulacaktır.

Düşüncesini derinlemesine işgal etmiş olan *süreksizlik* kavramıyla ilgili olarak, Foucault on dokuzuncu yüzyılda Fransa'nın seçkin bilgikuramcıları arasında yerini almış olan Gaston Bachelard'ın düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmiş görünüyor. Epistemolojik engellerin önemini vurgularken, bilimin hep başarılı ve doğrusal olarak ilerlediği hakkındaki görüşü benimsemekten kaçınan Bachelard'ın, *Bilimsel Düşüncenin Oluşumu* adlı eserinde yer almış olan kavramsal soyzincirleriyle ilgili araştırmasında en üstün yeri *süreksizliklere* ayırdığı görülüyor.

Foucault da, Bachelard'dan gelen bir etkiyle, düşüncenin büyük sürekliliklerinin, aklın ağır ve tekdüze görünüşlerinin, başlangıcından beri varolmaya ve tamamlanmaya dört elle sarılmış olan bir bilimin inatçı oluşumunun altındaki parçalanmaların etkisini bulup ortaya çıkarmaya çalıştığını öne sürüyor. Araştırmalarına rehberlik eden temel dürtünün "farklılıklara saygı duymak" olduğunu söyleyen Foucault'nun belki de postmodernist olarak anılmasına neden olan tutumunun bu olduğu söylenebilir. G. Bachelard bilgilerin sınırsız yığılımını bozan epistemolojik eşiklere işaret ederken; M. Gueroult felsefi söylemin alanını sınırlayan kapalı kavramsal sistemleri ve yapıları betimlerken; G.Canguilhem kavramların geçerlilik alanında ve kullanım kurallarında görülen değişmeleri, yer değiştirmelerini, dönüşümleri çözümlemiştir.

Kelimeler ve Şeyler'de Foucault dikkatleri, yukarıda da ifade edildiği gibi, her biri ayrı bir epistemolojik dönemin, yani bilinçdışı bir yaşam dünyasının belirleyicisi olan *epistemeler* arasındaki dönüşümler üzerinde toplamaya çalışır. On dokuzuncu yüzyıl Fransız düşünürlerinden Hugo de Vire tarafından ortaya atılmış ve *biyolojinin* alanına ait bulunan *dönüşüm* kavramı, Foucault'nun Collège de France'dan meslektaşı olan François Jacob'un *Yaşayanın Mantığı* adlı eserinde yeniden canlılık kazanır. Foucault'nun kastettiği anlamda, dönüşüm bir önyargılar birliği yerini bir başka önyargılar birliğine bıraktığı zaman meydana gelir.

Epistemolojik dönüşümler, ona göre, temelde belirli ilkeleri olan dönüşümler değildir. Hiçbir içsel mantığa dayanmaksızın birbirlerini izleyen bu *epistemeler*, genellikle birbirlerinden temelde farklılık gösteren bilgi blokları oluştururlar. *Epistemeler* arası ilişkilere egemen olan yasa mutlak *süreksizliktir*. Doğa Tarihi'nden *biyolojiye* geçişin eşiğinde yer alan Cuvier'den itibaren iki süreklilik türünün arasına süreksizliğin girdiğinin düşünüldüğüne işaret eden Marietti, türlerin içindeki fonksiyonların sürekliliğinin ve organların yetkinliğinin içindeki sürekliliğin büyük süreksizliklere yol açtığına inanıldığını kaydeder.

"Aralarında bir alandan başka bir alana geçişi sağlayacak aracı formlar bulunmayan omurgalılar ile omurgasızlar tamamıyla ayrı alanları oluştururlar" diyen Foucault'ya göre, bu süreksizliklerin kendileri, hayat şartlarından dolayı, organizma ile onun yaşamasına olanak veren ortam arasındaki sürekliliği ortaya çıkarırlar. Bu konuda, "omurgalı hayvanlar ile omurgasız hayvanlar nasıl düzenlenirlerse düzenlensinler, bu iki büyük sınıftan ne birinin sonunda ne de ötekinin başında, bunların ikisinin arasında bağ kurabilecek kadar birbirine benzeyen iki hayvan bulunamaz" diyen Cuvier'nin düşüncelerinden yola çıkarak Foucault, dallara ayırmalar teorisinin geleneksel tasniflere ek bir taksinomik çerçeve getirmediğini, söz konusu teorinin yeni bir aynılıklar ve farklılıklar alanının oluşturulmasına bağlı olduğunu, bu alanın da özünde süreklilikten yoksun, dolayısıyla daha işin başlangıcında parçalara ayrılmışlık formunun içinde bulunduğunu dile getirir.

Biyolojik düşüncenin mümkün olmasının iç koşullarıyla ilgili çözümlemesinde, Foucault'nun ortaya koyduğu şey, Cuvier'nin *Karşılaştırmalı Anatomi Dersleri* adlı eserinden itibaren canlı varlıkların klâsik skalasının içine temel bir süreksizliğin girmiş olmasıdır. Bu nedenle Foucault, Lamarck türlerin dönüşümlerini klâsiklerin Doğa Tarihi'nin sürekliliği olan ontolojik süreklilikten hareketle düşündüğü için, süreksizlik konusunda, devrimci olarak Lamarck'ı değil, Cuvier'yi görür. Lamarck'ın düşüncesini mümkün kılan şey, gelecekteki bir evrimciliğin şimdiden kavranması değil, doğal yöntemlerin ortaya koydukları ve varsaydıkları gibi, varlıkların sürekliliğidir. Cuvier, yukarıda da söylediğimiz gibi, varlıkların klâsik skalasının içine köklü bir süreksizliği dâhil etmiş, buna bağlı olarak da, biyolojik uyuşmazlık, dış unsurlarla ilişki, varoluş koşulları gibi kavramları, yaşamı devam ettirmek zorunda olan belirli bir gücü ve onu ölümle kesintiye uğratan belirli bir tehdidi su yüzüne çıkarmıştır.

Anatomi yalnızca aynılıkların tablo hâlindeki tekdüze alanını parçalamakla kalmamış, zamanın varsayılan sürekliliğini de bozmuştur diyen Foucault, Cuvier'nin çözümlemelerinin teorik bakımdan doğal *süreklilikler* ve *süreksizlikler* rejimini tamamıyla yeniden oluşturduğunu kaydeder ve karşılaştırmalı anatominin canlıların dünyasında birbirinden bütünüyle ayrı iki süreklilik biçiminin ortaya konulmasına olanak verdiğini öne sürer. Ne üst üste gelebilir, ne de birbirlerine uyarlanabilir olan bu iki süreklilik arasında büyük süreksiz kitlelerin yer aldığı görülür; ve bu kitlelerin her birisi farklı örgütlenme plânlarına bağlanır, çeşitli sıralanmalara göre düzenlenmiş ve değişik tipten organlar tarafından gerçekleştirilmiş bulunan aynı fonksiyonlara tâbi olur. Örneğin, Cuvier'nin "aralarında düzenlenişleri bakımından hiçbir benzerlik bulunmadığı hâlde, balıkların sahip olduğu bütün fonksiyonları ahtapotta da bulmanın zor olmadığı" şeklindeki düşüncelerinden yola çıkarak Foucault, bu gruplardan her birinin kendi içinde çözümlenmesi, bir grubu başka bir gruba bağlayabilecek olan benzerliklerin güçsüz bağının değil de, onu kendi üzerinde yoğunlaştıran güçlü tutarlılığın dikkate alınması gerektiğini öne sürer.

S. BEST – D. KELLNER, *Postmodern Teori* (çev. M. Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998; H. DREYFUS – P. RABINOW, *Michel Foucault*, Gallimard, 1984; M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 4 vols., 1988; M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969; M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966; T. S. KUHN, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (çev. N. Kuyaş), Alan Yayıncılık, 4. bsk., İstanbul, 1995; D. MACEY, *Michel Foucault* (çev. Z. Okan), Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2005; R. MACHADO, "Archéologie et épistemologie", *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale Paris 9, 10, 11 1988, Seuil, Paris, 1989; J. MERQUIOR, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, PUF, Paris, 1986; A. MUNSLOW, *Tarihin Yapısökümü* (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000; J. PIAGET, *Le structuralisme*, PUF, Paris, 1968; PLATON, *Timaios* (çev. E. Güney – L. Ay), Maarif Matbaası, İstanbul, 1943; C. YILDIRIM, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. bsk., İstanbul, 1997.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, BİLİM TARİHİ, DOKSA, EPİSTEMOLOJİ, EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ, FOUCAULT, KUHN, POSTMODERNİZM, WITTGENSTEİN.

Veli URHAN

EPİSTEMİK DOĞALCILIK. **Bkz.,** ELEŞTİREL REALİZM.

EPİSTEMİK DÖNGÜSELLİK. **Bkz.,** EPİSTEMOLOJİNİN PROBLEMLERİ.

EPİSTEMİK MANTIK. Konuları, hem "doğruluk fonksiyonu/önerme eklemleri mantığı" hem de "niceleme/yüklemler mantığı" başlıkları altında ele alınıp incelenen ikideğerli temel sembolik mantığa, -doğruluk fonksiyonu mantığının değişmezleri konumundaki önerme eklemlerinden olmayıp, 1-li önerme eklemi statüsündeki özel mantıksal değişmezler, yani özgün bilgisel değişmezler, olan- epistemik (bilgisel) yöneticiler/ işlemciler olarak "bilme"nin yanı sıra onunla yakın ilişki içindeki "inanma/sanma/kanı sahibi olma/kabul etme" ile "haklılandırma/ gerekçelendirme/belgeleme" yöneticilerinin de tanımlanıp katılmasıyla, temel mantığın zenginleştirilip genişletilmesi sonucunda oluşturulan genleşmiş mantık sistemi. Demek ki, temel düzeydeki epistemik (bilgisel) mantık, ya da bilgi mantığı, epistemolojinin (bilgi felsefesinin/kuramının) temel terimleri/ kavramları olan "bilgi", "doğruluk", "inanma" ve "haklılandırma" terimlerinin/ kavramlarının özel mantığıdır ve böyle bir çalışma alanı ile, epistemik mantığın -yukarıda anılan değişmezlerinin tümünün (yani, tüm epistemik değişmezler olarak önerme eklemlerinin, niceleyicilerin ve de yalnızca bu alana özgü olan yeni değişmezlerin) anlamları gereği doğru olan- bütün önermelerinin türetilebildiği aksiyomatik bir dizgenin kurulması, böylelikle de, temel epistemolojik kavramlara matematiksel bir kesinlik kazandırılması bağlamında anlamlarının tam olarak aydınlatılması, amaçlanmaktadır. Modal mantık (kipler mantığı), temporal mantık (zaman mantığı), deontik mantık (ödev mantığı), özdeşlik mantığı ve ontik mantık (varlık mantığı) gibi, epistemik mantık da, özel - başka bir adlandırmayla da "içerikli"- mantık sistemlerinden biri olarak, dilin semantik boyutunun öne çıkarılması ve, bunun sonucunda da, çeşitlilik gösteren mantığın (mantık sisteminin) tekliğinin/bütünlüğünün parçalanmışlığıyla geliştirilmiş olan yeni mantık sistemlerindendir. Bu durumda epistemik mantık, (felsefe problemlerinin ancak dilsel bir analiz yoluyla/aracılığıyla çözümlenebileceklerini savunan yirminci yüzyılın en önemli felsefe akımlarından analitik felsefenin, B. Russell, birinci/erken dönem L. Wittgenstein ve -R. Carnap'ın önde gelen temsilcilerinden biri olduğu- mantıkçı pozitivistler gibi birinci kuşak düşünürlerinin, - doğal dil(ler)i gözden çıkarma pahasınaçözümlemelerini dilin özellikle sentaktik boyutu üzerinde, bununla bağlantılı olarak da temel lojistikte, yoğunlaştırdıkları, öte yandan, ikinci/geç dönem Wittgenstein, G. Ryle, P. F. Strawson ve J. L. Austin gibi ikinci kuşak felsefecilerinin ise, -mantıkçılığı reddedip ağırlıklı bir biçimde gündelik/doğal/tarihsel dilin çözümlenmesi kapsamında kalarak- dilin pragmatik boyutuyla ilgilendikleri düşünülecek olursa) -C. I. Lewis, A. Prior, G. H. Von Wright, J. Hintikka, W. V. O. Quine ve S. Kripke gibi düşünürlerin içinde yer aldığı- analitik filozofların üçüncü kuşağının, yirminci yüzyılın başlangıcından itibaren analitik felsefenin - gelişim süreci içindeki- üçüncü evresinde farklı biçimde bir dil çözümlemesi etkinliği sergileyerek, doğal dil(ler)in formel semantiğini kurduğu, bu bağlamda da mantık felsefesinin gelişimine büyük katkıda bulunduğu bir dönemde ortaya çıkmaktadır; çünkü temelleri Finli Hintikka tarafından atılmış olan bilgi mantığı, tüm öteki özel/içerikli mantık sistemleriyle birlikte, analitik felsefenin, dili, gerçekliğin kavranmasının bir aracı olarak gördüğü yerde durmaktadır.

Epistemik mantık, modern mantık çalışmaları bağlamında, ilk kez 1950'li yıllarda ele alınmaya başlanmıştır; çünkü o yıllarda, aslında daha önceleri Skolastik dönem düşünürlerince de yakalanmış olduğu gibi, - örneğin, bir tümel-evetleme önermesinin bilinmesinin, onun bileşeni konumundaki önermelerin tümünün ayrı ayrı bilinmesine eşdeğer/denk olduğuna benzer- "bilgi kavramının mantıksal davranışında ortaya çıkan belirli düzenlilikler"in farkına varılmış, hemen ardından da, bu düzenliliklerin mantıksal açıdan birbirleriyle ilişkilendirilerek bir araya getirildikleri bütünsel bir yapı olan aksiyomatik-dedüktif sistemin kurulmasına girişilmiştir. Şimdi, özünde önermesel bilgi bağlamındaki "bili(yo)r ki" ifadesinin mantığı üzerine bir çalışma alanı olan epistemik mantığın, -en genel anlamda gündelik dilin kullanımlarındaki bilmeye/bilgiye ilişkin çeşitliliği, zenginliği ve hassas ayrımları da göz önüne almayı olanaklı kılan (ki, bu durum, temel formel mantıkta söz konusu olamamaktadır)- özel öğeleri durumundaki yukarıda sözü edilen üç bilgisel değişmezinin, doğruluk fonksiyonu mantığına eklen-

mesiyle elde edilen mantık sistemi "epistemik (bilgisel) doğruluk fonksiyonu mantığı", niceleme/yüklemler mantığına eklenmesiyle ele geçirilen mantık sistemiyse "epistemik (bilgisel) niceleme/yüklemler mantığı" olarak adlandırılırken, bunlardan başka diğer özel mantık sistemlerinden olan özdeşlik mantığıyla varlık mantığına ayrı ayrı eklenmesiyle de, sırasıyla, epistemik (bilgisel) özdeşlik mantığı ile epistemik (bilgisel) varlık mantığı dizgeleri oluşturulmaktadır.

İşte, epistemik doğruluk fonksiyonu mantığında, *ö*'nün belli bir bil(ebil)en öznenin adını ve *p*'nin de belli bir önermeyi sembolleştirmesi durumunda, "*ö p*'yi (*p* olduğunu) bili(yo)r." anlamına gelen -örneğin, "Özlem 5 ile 7'nin toplamının 12 (12'ye eşit) olduğunu bilir (Özlem '5+7=12'yi bilir)." gibi bir- "bilme önermesi"nin sembolik karşılığı $B_{ö}p$'dir; burada *B*, epistemik mantıksal değişmezlerden "bilme değişmezi" olup, birli önerme eklemlerindendir. Şimdi, *B*'nin birli bir önerme eklemi olması, onun tek bir öğeye -ki, burada söz konusu öğe bir önerme olmak durumundadır- uygulanması sonucu yine ama yeni bir önerme -ki, bu bir bilme önermesi olacaktır- oluşturması/kurması demektir; buna göre, uygulandığı önerme de *B*'nin "etki alanı"nı gösterir. Öte yandan, -*p* gibi- atomsal bir önerme olmayıp, basit/yalın bir önerme durumundaki $B_{ö}p$, bir bilme önermesi olarak, tüm bilme önermeleri gibi, bilen konumunda bulunan öznesinin, etki alanında dile getirilen önermeye ilişkin olarak takındığı yargısal tavrın bir ifadesidir aslında ve, böyle olmasıyla da, bir "yargısal tavır önermesi"dir. Şimdi, -*ö*'nün *p* gibi bir önermeyi, yani *p* olduğunu bilmesinin, *p*'nin doğruluğunu bilmesi anlamına geldiği, öte yandan yanlış bir önermeyi bilmesininse olanaksız olduğu- bilgisel doğruluk fonksiyonu mantığında, $B_{ö}p$'nin sezgisel olarak tanımlanması demek olan doğruluk-değeri tablosu aracılığıyla netleştirilerek gösterilmektedir ki, $B_{ö}p$, *p*'nin yanlış olması durumunda, yanlış, doğru olması durumunda ise, ya doğru ya da yanlış olabilmektedir. Buna göre, o halde, epistemik doğruluk fonksiyonu mantığınca (epistemik doğruluk fonksiyonu mantığı gereği) bir doğruluğu (bu mantığın bir totolojisini) dile getiren koşul önermesi $B_{ö}p \rightarrow p$, hiçbir şekilde -yani, *p*'nin alabileceği tüm doğruluk-değerleri için- yanlışlanamayan, analitik bir önerme niteliğine sahip olmasıyla, bu mantık alanının bir anlam postulatı -başka bir deyişle, söz konusu sistemin ilkel/temel önerme statüsündeki bir aksiyomu- olarak kabul edilir. Bu önkabulün anlamı, "doğruluk"un "bilme"nin gerekli koşulu olduğu, doğruluk olmaksızın bilginin de olamayacağıdır. Klasik/geleneksel/standart tanım(lama) çerçevesindeki bilgi analizinin ortaya koyduğu üzere, bilmenin/bilginin üç bileşeninin -yani, doğruluk, inanma ve haklılandırma bileşenlerinin- bilmenin gerekli ve de yeterli koşulları olmasından ötürü, "doğruluk"tan -daha doğrusu, *p*'nin (doğruluğunun) onun bilinmesinden türetilmesinden- sonra şimdi ise sıra, bir bilme resmindeki "bilme" dışında da öznenin fiilen yer aldığı "inanma" ve "haklılandırma" ayaklarının, yani, bilme değişmezi gibi birer birli önerme eklemi olan "inanma değişmezi" ile "haklılandırma değişmezi"nin ayrı ayrı türetilmesine gelir. Sahip oldukları benzer doğruluk-değeri tablolarına (yani sezgisel tanımlara) bakılınca görülecektir ki, hem -"*ö p*'ye (*p* olduğuna) inanı(yo)r." anlamına gelen- $İ_{ö}p$ hem de -"*ö p*'ye (*p* olduğuna) inanmasında haklılandırılı(yo)r." anlamındaki- $H_{ö}p$, *p*'nin aldığı her iki doğruluk-değeri için de, doğru da yanlış da olabilmektedir. Daha ayrıntılı olarak söylenecek olursa, özne *ö*, hem doğru hem de yanlış önermelere inanabildiği gibi, doğru bir önermenin doğru olduğuna inanmayıp yanlış olduğuna inandığında ya da yanlış bir önermenin yanlış olduğuna inanmayıp doğru olduğuna inandığında ise bir yanılgıya düşmekteyken, doğru bir önermeye inanmasını/inancını haklı gösterebildiği ya da gösteremediği gibi, yanlış inancını ise genelde haklı gösteremeyip, ancak bazen yalancı tanıklar veya algı yanılsamaları aracılığıyla haklı da gösterebilmektedir. Böylece, bu mantığın diğer anlam postulatları olan $B_{ö}p \rightarrow İ_{ö}p$ ve $B_{ö}p \rightarrow H_{ö}p$ ile, hem "inanma"nın hem de "haklılandırma"nın "bilme"nin gerekli koşulu olduğu, netleşmiş olmaktadır. Sonuç olarak, *ö*'nün *p*'yi bil(ebil)mesi için, hem *p*'nin doğru olması hem *ö*'nün *p*'ye inanması hem de *ö*'nün *p*'ye olan inancında haklı olduğunu göstermesi gerekmektedir: $B_{ö}p \rightarrow (p \wedge İ_{ö}p \wedge H_{ö}p)$. Bu üç koşulun, aynı zamanda, bilginin yeterli koşulları olduğunu da ortaya koyan geleneksel bilgi çözümlemesi -gerçi, 1963'te yayımlanan "Haklılandırılmış Doğru İnanç

Bilgi midir?" ("Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, 121-123) başlıklı makalesinde E. L. Gettier'in geliştirmiş olduğu, bu üç koşulun bilgi için gerekli olsa bile yeterli olamadığını gösteren iki karşı-örnek, sonraları oldukça geniş bir yankı bulmuştur–, o halde, bilginin/bilmenin tanımını şöyle vermektedir: $B_{\ddot{o}}p \equiv (p \wedge \dot{I}_{\ddot{o}}p \wedge H_{\ddot{o}}p)$.

Bilgi mantığının $B_{\ddot{o}}A$ ve $\dot{I}_{\ddot{o}}A$ (burada A, yalın bir önermenin olabileceği gibi bileşik bir önermenin de sembolleştirilmesi için kullanılmış bir simge olabilir) biçimindeki bilme ve inanma önermeleri, epistemik nicelleme/yüklemler mantığı kapsamında, "olanaklı dünyalar semantiği"nce modal mantığın zorunluluk önermeleri gibi yorumlanabilirken, onların ikillileri (düalleri) durumundaki $B_{\ddot{o}}{}^*A$ ile $\dot{I}_{\ddot{o}}{}^*A$ ($B_{\ddot{o}}{}^*A \equiv \sim B_{\ddot{o}}\sim A$, $\dot{I}_{\ddot{o}}{}^*A \equiv \sim\dot{I}_{\ddot{o}}\sim A$; böylece buradaki $B_{\ddot{o}}{}^*$ ve $\dot{I}_{\ddot{o}}{}^*$ değişmezleri de, diğerlerinden ayrı, yeni bilgisel değişmezler – yani, sırasıyla, bilme değişmezi ikillisi ve inanma değişmezi ikillisi– olarak devreye girmektedirler) önermeleriyse, modal mantığın olanaklılık önermeleri gibi yorumlanırlar. İşte, bu epistemik yorum(lama)lara göre, $B_{\ddot{o}}A$ gibi bir önermenin olanaklı dünya o'da doğru olması (ki, her önermenin, o gibi belli bir olanaklı dünyada belli bir doğruluk-değerine, gerçek dünya olan o_0'da ise mutlak doğruluk-değerine sahip olduğu, ayrıca, bu olanaklı dünyalar arasında da bilgisel ve inançsal seçeneklilik bağıntılarının bulunduğu kabul edilmektedir), A'nın o'nun tüm bilgisel alternatiflerinde doğru olması demek iken, $\dot{I}_{\ddot{o}}A$ gibi bir önermenin o'da doğru olması ise, A'nın o'nun tüm inançsal alternatiflerinde doğru olması anlamına gelmektedir. Bu olanaklı dünyalar (formel) semantiğinde, modal mantıkta kullanılana benzer bir çözümleyici çizelge (ağaç yöntemi) yardımıyla, bilgisel/inançsal önermelerin verilen yorumlamalardaki doğruluk-değerlerinin hesaplanmaları bağlamında, $B_{\ddot{o}}A$ ve $\dot{I}_{\ddot{o}}A$ önermelerinin doğruluk-değerleri özel bir çengel kuralıyla, $B_{\ddot{o}}{}^*A$ ile $\dot{I}_{\ddot{o}}{}^*A$'nın doğruluk-değerleri ise özel bir çatal kuralıyla hesaplanmaktadır. Dahası, söz konusu özel çözümleyici çizelge ile, verilen bir epistemik mantık önermesinin, tabii eğer olanaklıysa, doğrulayıcı bir yorumunun/yorumlamasının belirlenmesinin yanı sıra, epistemik mantık kapsamındaki tüm denetlemelerin yapılması da olanaklı olmaktadır.

Epistemik mantığın yasaları, –K, D ve T sistemlerinin yasalarını da içeren– S4 modal mantık sisteminin yasalarındaki özel kiplik değişmezi statüsündeki zorunluluk ve olanaklılık değişmezlerinin yerine, sırayla, $B_{\ddot{o}}$ ile $B_{\ddot{o}}{}^*$ epistemik değişmezlerinin konulmasıyla elde edilirler. İşte bu yasalardan bazıları, yalnızca bilmeye ilişkin olmakla (örneğin, –q'nun da p'den başka bir yalın önermeyi sembolleştirmesi durumunda– $B_{\ddot{o}}(p \rightarrow q) \rightarrow (B_{\ddot{o}}p \rightarrow B_{\ddot{o}}q)$; $B_{\ddot{o}}p \rightarrow B_{\ddot{o}}{}^*p$; –$T$ bir totoloji olduğunda– $B_{\ddot{o}}{}^*T$; $B_{\ddot{o}}p \leftrightarrow B_{\ddot{o}}B_{\ddot{o}}p$; $\sim B_{\ddot{o}}(p \wedge \sim B_{\ddot{o}}p)$) ya da yalnızca inanmaya ilişkin olmakla (örneğin, $\dot{I}_{\ddot{o}}(p \wedge q) \leftrightarrow (\dot{I}_{\ddot{o}}p \wedge \dot{I}_{\ddot{o}}q)$; $\dot{I}_{\ddot{o}}p \rightarrow \dot{I}_{\ddot{o}}{}^*p$; $\dot{I}_{\ddot{o}}p \rightarrow \dot{I}_{\ddot{o}}\dot{I}_{\ddot{o}}p$) dikkat çekerken, bazıları da, tek bir öznenin bilmesine/inanmasına ilişkin olmakla (örneğin, $p \rightarrow B_{\ddot{o}}{}^*p$; $B_{\ddot{o}}{}^*B_{\ddot{o}}{}^*p \leftrightarrow B_{\ddot{o}}{}^*p$; –$T$ bir totoloji olduğunda– $\dot{I}_{\ddot{o}}{}^*T$; $\dot{I}_{\ddot{o}}{}^*\dot{I}_{\ddot{o}}{}^*p \rightarrow \dot{I}_{\ddot{o}}{}^*p$) ya da –adları a ve b gibi harflerle sembolleştirilen– birden çok öznenin bilmesine/inanmasına ilişkin olmakla (örneğin, $B_aB_bp \rightarrow B_ap$; $B_b(B_ap \rightarrow B_bp)$; $\sim B_b(B_ap \wedge \sim B_bp)$) göze çarparlar. Öte yandan, bilgi mantığının kimi yasaları ise, karma bilgisel-inançsal yasalardır (örneğin, $B_{\ddot{o}}p \rightarrow \dot{I}_{\ddot{o}}p$; $B_{\ddot{o}}p \rightarrow \dot{I}_{\ddot{o}}B_{\ddot{o}}p$; $\sim B_{\ddot{o}}(p \wedge \sim\dot{I}_{\ddot{o}}p)$; $\sim\dot{I}_{\ddot{o}}(B_{\ddot{o}}p \wedge \sim B_{\ddot{o}}\dot{I}_{\ddot{o}}p)$).

Şimdi, özünde "bilgi/bilme" ve "inanma"yla ilgili olan epistemik mantığın genelde ele aldığı başlıca epistemik sorunlar/konular olarak, örneğin, –bir kişinin iletişim kurduğu başka bir kişinin bildiği bir şeyi bilip bilemediği gibi– kişiler arası bilgisel iletişim sorunu, İngiliz filozof G. E. Moore tarafından ortaya atılan "$p \wedge \sim\dot{I}_{\ddot{o}}p$ (p ama $\ddot{o}$ p olduğuna inanmıyor.)" çatışkısı, Moore'un çatışkısıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan tartışmaların doğurduğu hem inanca hem de bilgiye ilişkin tutarsızlık, geçerlilik ve içerme/gerektirme sorunları, bilme-inanma (bilgi-inanç) ayrımı, yanılma, "bildiğini bilme" ve "inandığına inanma" sorunlarının yanı sıra, epistemik varlık mantığı kapsamındaki tartışmaların içerdiği –bilgisel varlık mantığında yorumlama, verilen bir önermenin bel(ir)li bir yorumlamadaki doğruluk-değeri hesabı, ne/ne zaman/nerede/kimin olduğunu bilme, bu mantık alanının kural/yasa çerçevesi gibi– konular, sayılabilir. Günümüze gelindiğinde, bilgi mantıkçıları –örneğin, epistemik mantığın kurucusu Hintikka– tarafından, genel olarak, aksiyomatik-dedüktif bir epistemik mantık sisteminin temellendirilebileceği bir model teorinin peşine düşülmüş olduğu,

böyle bir model kuramın somut bir yorumu/yorumlaması üzerine tartışıldığı bu çerçevede de, yalnızca mantığa özgü soru(n)lar yerine daha çok -bilginin nesnesi, farklı türleri, içlemsel karakteri gibi- temel epistemolojik soru(n)ların ele alınmaya başlandığı görülmektedir. O halde, "bilgi"ye model-kuramsal bir yaklaşımın yapıldığı bu bağlamda, örneğin, epistemik doğruluk fonksiyonu mantığı için geliştirilen bir model teoride kullanılması zorunlu ne türden yapıların -yani, model yapıların- olduğu, belli bir model yapıya göre temel doğruluk koşulunun nasıl belirlendiği, olanaklı dünyaların epistemik alternatiflerinin ilgili semantik temeli nasıl oluşturduğu, *Bəp*'nin hangi gerekli ve yeterli koşullar altında doğru olduğu gibi sorunlara ilişkin tartışmalardan yakalanan ve de epistemik niceleme/yüklemler mantığının da benzer konularıyla birlikte kendine özgü konularından kaynaklanan kimi güçlüklerin yanı sıra, epistemik mantığın yapay zeka ve oyun kuramı gibi çok farklı ve çeşitli alanlara uygulanması girişimlerinin doğurduğu sıkıntıların da üstesinden gelinmesi gerekmektedir.

T. GRÜNBERG, *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, ODTÜ Yayınları, Ankara, 1984; T. GRÜNBERG, *Sembolik Mantık El Kitabı*, 2. *Cilt: Özel Mantık Sistemleri*, METU Press, Ankara, 2000; J. HINTIKKA - I. HALONEN, "Epistemic Logic", *Routledge Encyclopedia of Philosophy-Version 1*, Routledge, Londra ve New York, 1998; J.-G. ROSSİ, *Analitik Felsefe*(çev. A. Altınörs), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.

Ayrıca **bkz.,** EPİSTEMOLOJİ, EPİSTEMOLOJİNİN PROBLEMLERİ, MANTIK, MANTIK FELSEFESİ, ÖZEL MANTIK SİSTEMLERİ.

Zekiye KUTLUSOY

EPİSTEMİK PARADOKSLAR. Epistemoloji literatüründe "piyango paradoksu", "önsöz paradoksu" (ki bu iki paradoks, yapısal açıdan birbirlerine benzedikleri için, genelde birlikte ele alınır), "bilinebilirlik paradoksu" ve "sürpriz sınav paradoksu" olarak adlandırılan bilgiye/bilmeye ilişkin paradoksları ifade eder. Yunanca kökenli *para* (karşı(t), zıt, ters, aykırı) ve *doxos* (fikir, düşünce, inanç, kanı, sanı) sözcüklerinden oluşmuş olan "paradoks" sözcüğü, "genelde kabul görmüş, yaygın bir biçimde benimsenmiş bir fikre, düşünceye karşıt/zıt olan, ona aykırı/ters düşen önerme" anlamını taşır. Bu durumda bir paradoks, kendi kendiyle çelişen bir önermeden ötürü doğabileceği gibi, birlikte gerçekleşmesi, var olması beklenmeyen iki olgunun veya iki niteliğin bir arada ortaya çıktığı söylem(ler)de sergilenen bir çatışkı durumu da olabilir, hatta, düpedüz mantıksal bir çelişki olarak da kendini gösterebilir. Böylece görünür olan bu garip, saçma durumun ise -bu duruma yol açan neden(ler)in açıklığa kavuşturulması anlamında- açıklanması, yani paradoksun çözümü, gerekir. İşte, öznenin bilmesi/bilgisi ile ilgili olarak ortaya çıktıkları için epistemik (bilgisel) paradokslar olarak nitelendirilmiş olan, yukarıda anılmış paradoksal durumlar da, literatüre mal olmuş başka paradokslar gibi açıklanmayı/çözülmeyi beklerler. Böylesi bir amaç doğrultusunda da, açıktır ki, günümüzün epistemolojisinin en önemli kavramlarının, nosyonlarının, ilkelerinin, kurallarının ve benzerlerinin, bunların aralarındaki ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesi, tüm ayrıntılarıyla derinlemesine irdelenmesi, belki de yeniden doğru olarak aydınlatılması, kaçınılmaz olur. O halde, bu paradokslara ilişkin olarak çözüm önerileri geliştirme çabalarının, hatta bu paradoksların yalnızca keşiflerinin bile, epistemoloji alanındaki bilgi tartışmalarına kuşkusuz büyük katkıları olmaktadır. Şimdi, herhangi bir paradoksa yönelik olarak bir çözüm önerebilmek için, gerçek bir analitik epistemoloji etkinliği çerçevesinde söz konusu paradoksal sürecin çok dikkatli, adım adım bir çözümlemesini yapmak gerekmektedir; işte, hem böyle bir çözümlemeye ilişkin somut bir örnek verebilmek hem de aralarında yapısal açıdan doğru bir karşılaştırmanın da yolunu açabilmek amacıyla, burada, birlikte ele alınacak olan piyango ve önsöz paradokslarının ortaya çıktıkları süreçlerin ayrıntılı birer çözümlemesi sergilenecek iken, öte yandan, bilinebilirlik ve sürpriz sınav paradoksları yalnızca tanıtılacaklardır.

Piyango ve Önsöz Paradoksları

Piyango paradoksunu ilk kez H. E. Kyburg, Jr, 1961 yılında yayımlanan *Probability and the Logic of Rational Belief* [Olasılık ve Akılcı İnancın Mantığı, Wesleyan University Press, Middletown, 1977) kitabında geliştirirken, önsöz paradoksunu ise ilk kez D. C. Makinson, 1965'te yayımlanan

"Önsöz Paradoksu" başlıklı makalesinde ortaya atar ("The Paradox of the Preface", *Analysis* 25, 205-207). Analitik (çözümlemeci) bilgi kuramcılarının çözümlemeleri aracılığıyla ortaya koymaya giriştikleri benzer bir yapıya sahip olan piyango ve önsöz paradoksları, aslında, oldukça karmaşık sayılabilecek birer paradoksal süreçten oluşurlar. Şimdi, geri planda yer alan belirli, özel bir öyküden türetilmiş olup akla yatkın görünen öncüllerden yola çıkılarak, yine görünüşte akla yatkın bir akıl yürütme zinciri ile, ancak asla kabul edilemeyecek bir sonuca varılan her iki paradoksal süreçte de, epistemik haklılandırma(lar)da -haklılandırmayı doğrudan doğruya sağlayan- temel/ana (haklılandırıcı) öğeler ile -haklılandırmaya dolaylı olarak katkı sağlayan- yardımcı/ara (bağlayıcı) öğelere rastlanır. Bunlardan, temel, yani haklılandırıcı öğeleri ise, kendi aralarında, genel ve özel öğeler olarak iki ayrı öbekte toparlamak olanaklıdır. Şimdi, epistemik haklılandırmanın genel öğeleri, normatif öğeler olarak, ilgili tüm benzer durumlara uygulanabilen epistemik kurallar ve ilkeler iken, özel öğeler ise, betimleyici öğeler olarak, ele alınan belli bir duruma özgü olup ondan (ona ilişkin geri plan enformasyonundan) türetilen epistemik kanıtlardır. Epistemik haklılandırmanın genel ve özel haklılandırma öğelerinin birlikteliğiyle gerçekleştirildiği bu çerçevede, genel bir haklılandırma öğesi (*GHÖ*), "aracılığıyla" haklılandırmanın yapıldığı, özel bir haklılandırma öğesi (*ÖHÖ*) de, "temelinde" haklılandırmanın yapıldığı bir haklılandırma öğesidir. Öte yandan, -kimi mantıksal ya da matematiksel ilkeler/kurallar gibi- epistemik haklılandırma bağlamındaki haklılandırma işleminin gerçekleştirilmesinde doğrudan işlevsel bir role sahip olmayıp, (gerçek) haklılandırıcı öğeler olarak da görülmeyen yardımcı öğeler de yer alır. Şimdi, her iki paradoksal süreçte de, kendilerine özgü olan haklılandırma ilkelerinin/kurallarının yanı sıra, aşağıdaki çözümlemelerde de açığa çıkacağı üzere, ortaklaşa kullanılan hem kimi genel haklılandırıcı öğeler hem de kimi yardımcı öğeler bulunmaktadır. İşte, bunlardan biri, bir haklılandırma ilkesi (ölçütü) olan, "P" ile "Q"nun empirik önermeler olması ve de "HİsP"nin özne S'nin P'ye inanmasındaki haklılandırılmışlığını göstermesi durumunda, "$(\text{HİsP} \wedge \text{HİsQ}) \rightarrow \text{Hİs}(\text{P} \wedge \text{Q})$"nun dile getirildiği epistemik haklılandırmada tümel-evetleme ilkesi *HTEİ*'dir; bu ilkeye göre, S'nin, ayrı ayrı haklılandırılarak inandığı önermelerden oluşturulan tümel-evetleme önermesine olan inancında da haklılandırıldığı kabul edilir. Diğer taraftan, *HTEİ* gibi temel (haklılandırıcı) öğelerden olmasalar da, mantıksal *modus ponens* çıkarım kuralı *MMPK* ile yine mantığın tümel-evetleme kuralı *MTEK* de, her iki paradoksta da önemli birer yardımcı öğe olarak üstlerine düşeni yaparlar. Bu iki paradoks, aslında, öznenin -görünüşte- epistemik anlamda teker teker haklılandırılmış inançları olsalar bile, ancak birlikte tutarsız olan inançlarından oluşmuş zihin/bilinç alanlarının -yani, inanç dağar(cık)larının/kümelerinin-, epistemik olarak haklılandırılması durumunu tartışmaya açmaktadır. Özünde her iki paradoksun da ortaklaşa olarak dikkat çektiği asıl vurgulanması gereken nokta ise, epistemik haklılandırma kurallarının/ilkelerinin haklılandırmadaki işlevsel rollerinin önemlerinin yanı sıra, epistemik haklılandırmanın dayanağı durumundaki epistemik kanıt(lar)ın ne olması gerektiği, epistemik nitelikli olmayan bir kanıta dayandırılan bir haklılandırmanınsa nasıl paradoksal bir sonuca yol açtığıdır. Gerçi, nelerin epistemik haklılandırma kanıtı olarak onaylanabileceği oldukça tartışmalı bir konu olabilir ama bu paradokslar, en azından, nelerin epistemik haklılandırma kanıtı olamayacağına dair, belli açılımlar da içeren, değerli ipuçları vermektedirler.

Piyango Paradoksu. Bu paradoksa yol açan özel durum olarak burada öncelikle tanıtılması gereken piyango, "adil bir çekiliş sonucunda bin tane biletten, yalnızca rastlantısal olarak çekilecek tek bir biletin, verileceği söylenen ödülü kazanacağı, hilesiz-hurdasız bir piyango"dur (bu ifade, burada, söz konusu piyangoyu tanımlayarak ona ilişkin geriplan bilgisini verdiği için, "*g*" ile sembolleştirilmektedir). Şimdi, her bir i=1, ..., 1000 için, -bu piyangoda özne konumundaki- "S i numaralı biletin sözü edilen ödülü kaybedeceğine pek haklı olarak inanır." (bu önermenin "HİsÖ_i" olarak sembolleştirilmesi durumunda, her bir i=1, ..., 1000 için, "i numaralı bilet piyangonun ödülünü kaybedecektir." önermesinin sembolik karşılığı da "Ö_i" olmaktadır). Dikkatli bir bakışla birbirinden

ayrıştırılması gereken, özne S'nin buradaki her bir tekil duruma (bilete) ilişkin inancının/inanmasının ayrı ayrı haklılandırılmasını sağlayan haklılandırıcı öğeler ise, bir haklılandırma kuralı olarak -belirli bir empirik durum hakkındaki geri-plan enformasyonu olan G koşul olarak verildiğinde, S'nin bu bağlamdaki bir olguya ilişkin "Ö" gibi bir inanç-önermesinin haklılandırılması için, Ö'nün koşullu olasılığının, haklılandırma eşiği durumundaki oldukça yüksek bir olasılık değeri/derecesi olan 0,9'u aşması gerektiğinin ileri sürüldüğü "Ol(Ö, G)>0,9 → HİsÖ" koşul ifadesini dile getiren olasılıkçı haklılandırma kuralı- *OHK* ile *g*'den olasılık kuramınca türetilen bir haklılandırma öğesi olarak -"∀i(Ol($Ö_i$, *g*)=0,999), i=1, 2, ..., 1000" savını ifade eden olasılıksal bir haklılandırma kanıtı durumundaki- k_1'dir. Şimdi, söz konusu bin tane tekil haklılandırmadan her birinin, aşağıda yer alan çözümlemenin 5. adımında/satırında teker teker ortaya çıkması, *OHK* aracılığıyla (*OHK*'nin 4. satırda "piyango"ya uygulanmasıyla) ve 1. satırda kendini gösteren k_1 temelinde, ancak, 2. ve 3. satırlarda -sırasıyla, aritmetiğin sayılar arasındaki büyüklük bağıntısı ile eşitlik bağıntısını dile getiren- *ABB* ile *AEB*'den de yararlanılmasının yanı sıra, *MMPK*'nin de piyangoya uygulanmasıyla olanaklılık kazanır. İzleyen 6. satırda *HTEİ*'nin "piyango"ya uygulanması aracılığıyla, yine "piyango"ya uygulanmış olan *MMPK*'nin yardımıyla ama bu kez daha önce ele geçirilmiş olan bin tane tekil haklılandırma temelinde de, S'nin, bu inançların birlikte, hep birden, bir arada oluşlarına -yani "∀i$Ö_i$, i=1, 2, ..., 1000"e- olan inancında haklı çıkarıldığı açığa çıkmaktadır 7. satırda. O halde, 5. satırdan 7. satıra doğru bu şekilde gelinen nokta, sembolik bir koşul önermesiyle şu şekilde ifade edilebilir: ∀iHİs$Ö_i$ → HİsV'i$Ö_i$, i=1, 2, ..., 1000. Şimdi, aşağıdaki çözümlemenin 9. satırında da görüldüğü gibi, buradaki "piyango" öyle tanımlandığı için (yani *g*'de dile getirilen tanımlama gereği), S'nin, ayrıca, ya 1 numaralı biletin, ya 2 numaralı biletin, ..., ya da 1000 numaralı biletin piyangonun ödülünü kazanacağına inanması da -8. satırdaki, yine *g*'den türetilen, "Piyangonun ödülünü yalnızca tek bir bilet kaybetmeyecektir/kazanacaktır." anlamındaki "∃!i~$Ö_i$, i=1, 2, ..., 1000" kanıtı olan- k_2 temelinde haklılandırılmaktadır. Bunun yanı sıra, çözümlemenin aşağıdaki 11. satırından da anlaşılacağı üzere, S, -günlük dilde "Ya P ya da Q" şeklinde dile getirilen bağdaşmaz-seçeneklilik ifadesinin "P veya Q" biçiminde dile dökülen bağdaşır-seçeneklilik (tikel-evetleme) ifadesini içerdiğine/gerektirdiğine ilişkin mantık kuralı- *MSİK*'in "piyango"ya uygulanması sonucunda ortaya çıkan, sembolik karşılığı "∃!i~$Ö_i$ → ∃i~$Ö_i$, i=1, 2, ..., 1000" olan 10. satırdaki koşul önermesine de, bu kez -herhangi bir öznenin bir mantık kuralına inanmasının haklılandırıldığına dair kuralı dile getiren epistemik kural- *EK*'nin "piyango"ya uygulanması aracılığıyla haklılandırılarak inanır. Bu haklılandırma önermesi ile daha önce 9. adımda ele geçirilmiş olan haklılandırma önermesinden, *MTEK* gereği elde edilen tümel-evetleme önermesi de çözümlemenin izleyen 12. satırında yerini alır. Ardından, -"[HİsP ∧ Hİs(P → Q)] → HİsQ" biçimindeki epistemik haklılandırmada kapanma ilkesi olarak bilinen diğer bir haklılandırma ilkesi- *HKİ*'nin "piyango"ya uygulanması yoluyla çözümlemenin bir sonraki adımı atılarak 13. satırı ele geçirilir. Sonrasında, 14., 19. ve 23. satırlarda -daha önceki adımlarda ele geçirilmiş olan ilgili satırların da kullanılarak- *MMPK*'nin birer kez daha, 18. ve 22. satırlarda ise *HTEİ*'nin yeniden "piyango"ya uygulandığı görülmektedir. 15. satırda "piyango"ya uygulanarak, aracılığıyla "~∀i$Ö_i$, i=1, 2, ..., 1000"in "∃i~$Ö_i$, i=1, 2, ..., 1000"e mantıksal olarak eşdeğerliğinin/denkliğinin ortaya çıkarıldığı mantık kuralı *MNDK* ise, bir tümel-niceleyici değillemesi kuralıdır; bu durumda da daha önce olduğu gibi, 16. satırdaki haklılandırma *EK* gereği gerçekleştirilmiş olmaktadır. Hem 17. satırda -14. ve 16. satırlarda yer alan iki haklılandırma savından- hem de 21. satırda -7. ve 20. satırlarda yer alan iki haklılandırma savından (ki, 20. satırdaki haklılandırma ilgili satırların da yardımıyla mantık gereği gerçekleştirilmiştir)- yine *MTEK* gereği ayrı ayrı iki tümel-evetleme önermesi elde edilir. İşte, burada ele alınan piyango bağlamının adım adım çözümlenmesinin ancak bütünüyle tamamlanmasının netlik kazandırdığı, 23. (en son) adımdaki paradoksal sonucu kaçınılmaz kılan sürecin birbirini izleyen tüm adımları (ki, sırayla numaralandırılan bu adımların gösterimi niteliğindeki her bir satırın sonun-

da yer alan parantez içindeki eğik ifade(ler), o satırın yazılmasının, yani o adımın atılmasının gerekçesidir) kesintisiz bir biçimde şöyledir:

1. $Ol(Ö_1, g)=0,999 \wedge Ol(Ö_2, g)=0,999 \wedge \ldots \wedge Ol(Ö_{1000}, g)=0,999$ *(k_1)*
2. $0,999>0,9$ *(ABB)*
3. $Ol(Ö_1, g)>0,9 \wedge Ol(Ö_2, g)>0,9 \wedge \ldots \wedge Ol(Ö_{1000}, g)>0,9$ *(1, 2, AEB)*
4. $[Ol(Ö_1, g)>0,9 \rightarrow Hİs Ö_1] \wedge [Ol(Ö_2, g)>0,9 \rightarrow Hİs Ö_2] \wedge \ldots \wedge [Ol(Ö_{1000}, g)>0,9 \rightarrow Hİs Ö_{1000}]$ *(OHK)*
5. $Hİs Ö_1 \wedge Hİs Ö_2 \wedge \ldots \wedge Hİs Ö_{1000}$ *(3, 4, MMPK)*
6. $(Hİs Ö_1 \wedge Hİs Ö_2 \wedge \ldots \wedge Hİs Ö_{1000}) \rightarrow Hİs(Ö_1 \wedge Ö_2 \wedge \ldots \wedge Ö_{1000})$ *(HTEİ)*
7. $Hİs(Ö_1 \wedge Ö_2 \wedge \ldots \wedge Ö_{1000})$ *(5, 6, MMPK)*
8. $\exists!i{\sim}Ö_i$ i=1, 2, ..., 1000 *(k_2)*
9. $Hİs\exists!i{\sim}Ö_i$ i=1, 2, ..., 1000 *(8, g)*
10. $\exists!i{\sim}Ö_i \rightarrow \exists i{\sim}Ö_i$ i=1, 2, ..., 1000 *(MSİK)*
11. $Hİs(\exists!i{\sim}Ö_i \rightarrow \exists i{\sim}Ö_i)$ i=1, 2, ..., 1000 *(10, EK)*
12. $Hİs\exists!i{\sim}Ö_i \wedge Hİs(\exists!i{\sim}Ö_i \rightarrow \exists i{\sim}Ö_i)$ i=1, 2, ..., 1000 *(9, 11, MTEK)*
13. $[Hİs\exists!i{\sim}Ö_i \wedge Hİs(\exists!i{\sim}Ö_i \rightarrow \exists i{\sim}Ö_i)] \rightarrow Hİs\exists i{\sim}Ö_i$ i=1, 2, ..., 1000 *(HKİ)*
14. $Hİs\exists i{\sim}Ö_i$ i=1, 2, ..., 1000 *(12, 13, MMPK)*
15. $\exists i{\sim}Ö_i \equiv {\sim}\forall iÖ_i$ i=1, 2, ..., 1000 *(MNDK)*
16. $Hİs(\exists i{\sim}Ö_i \equiv {\sim}\forall iÖ_i)$ i=1, 2, ..., 1000 *(15, EK)*
17. $Hİs\exists i{\sim}Ö_i \wedge Hİs(\exists i{\sim}Ö_i \equiv {\sim}\forall iÖ_i)$ i=1, 2, ..., 1000 *(14, 16, MTEK)*
18. $[Hİs\exists i{\sim}Ö_i \wedge Hİs(\exists i{\sim}Ö_i \equiv {\sim}\forall iÖ_i)] \rightarrow Hİs[\exists i{\sim}Ö_i \wedge (\exists i{\sim}Ö_i \equiv {\sim}\forall iÖ_i)]$ i=1, 2, ..., 1000 *(HTEİ)*
19. $Hİs[\exists i{\sim}Ö_i \wedge (\exists i{\sim}Ö_i \equiv {\sim}\forall iÖ_i)]$ i=1, 2, ..., 1000 *(17, 18, MMPK)*
20. $Hİs{\sim}\forall iÖ_i$ i=1, 2, ..., 1000 *(19, MGİH)*
21. $Hİs\forall iÖ_i \wedge Hİs{\sim}\forall iÖ_i$ i=1, 2, ..., 1000 *(7, 20, MTEK)*
22. $(Hİs\forall iÖ_i \wedge Hİs{\sim}\forall iÖ_i) \rightarrow Hİs(\forall iÖ_i \wedge {\sim}\forall iÖ_i)$ i=1, 2, ..., 1000 *(HTEİ)*
23. $Hİs(\forall iÖ_i \wedge {\sim}\forall iÖ_i)$ i=1, 2, ..., 1000 *(21, 22, MMPK)*

Şimdi, birbirlerine birbirinin ardı sıra zincirleme olarak eklemlenen alt haklılandırma süreçlerinin oluşturduğu bu paradoksal süreçte, -her ne kadar başka haklılandırılmış inançlara da sahip olmuş olsa- özne S'nin bu paradoks açısından özellikle sorun yaratan haklılandırılmış inançları, bu alt süreçlerin sonuç adımı olarak yukarıdaki çözümlemenin 5., 7. ve 20. satırlarında ortaya çıkmaktadırlar. Zaten açıkça da görüldüğü gibi, S'nin bu bağlamdaki haklılandırılmış inançlarının, tabii piyango paradoksunun da, kümesi olan $\{Ö_1, Ö_2, \ldots, Ö_{1000}, \forall iÖ_i, {\sim}\forall iÖ_i, \ldots\}$ i=1, ..., 1000, tutarsız bir kümedir. İşte, literatürde, bu tutarsızlığı gidermek, bir başka deyişle, bu paradoksu çözmek (çökertmek) için, genelde, birbirleriyle çelişik durumdaki bu inançların haklılandırılmasına yol açan kimi genel haklılandırma öğelerinden vazgeçilmesi, daha açık olarak, -bu paradoksu ortaya atarken Kyburg'ün yaptığı gibi- *HTEİ*'nin veya -J. L. Pollock'un (*Nomic Probability and the Foundations of Induction*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1990) yaptığı gibi- *OHK*'nin ya da -P. D. Klein'ın (*Certainty: A Refutation of Skepticism*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1981) yaptığı gibi- her ikisinin birden reddedilmesi yönüne gidildiği görülmektedir. Oysa, başka türlü bir yaklaşımla, hem *HTEİ*'yi hem de *OHK*'yi koruyarak, paradoksu çözmek pekala olanaklı görünmektedir. Aslında, dikkatli irdelendiğinde netleşecektir ki, ana sorun, doğrudan doğruya, düpedüz, burada konu edinilen "piyango"nun kendisinden kaynaklanmaktadır. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için, bu özel duruma ilişkin geri-plan bilgisi veren *g*'nin nasıl bir uyumsuzluk (hatta tutarsızlık) içerdiğinin/gizlediğinin belirlenmesi gerekmektedir. İşte, bu bağlamdaki diğer kanıtların yanı sıra, *g*'den türetilebilecek üçüncü bir kanıt olarak k_3: $Ol(Ö_i, g \wedge Ö_1 \wedge Ö_2 \wedge \ldots \wedge Ö_{i-1} \wedge Ö_{i+1} \wedge \ldots \wedge Ö_{1000}) = 0$, k_1 ile açık açı ve kaçınılmaz olarak bir uyumsuzluğa düşmektedir ki, bu durum da, "piyango"nun, özünde, "kendine kapanan, yıkıcı" nitelikteki kendine özgü karakteristik yapısını (çünkü burada, $Ö_i$ ile dile getirilen 999 tane olayın birlikte, bir arada gerçekleşmesi, geriye kalan tek olayın ortaya çıkmasına, yani onun gerçek olmasına, dahası, ona ilişkin inancın tekil olarak haklılandırılmasına da, geçit vermemesi demektir) sergilemektedir. O halde, ta en başından bu özel "piyango" durumunun "epistemik" bir haklılandırma bağlamı olarak reddedilmesi ve de *OHK*'nin "piyango"ya uygulanmasından vazgeçilmesiyle, paradoksal sürecin daha ilk adımındaki k_1 temelinde yapılan tüm tekil inanç haklılandırmaları 5. satırdaki geçerliliklerini yitirecekler, bunun sonucu olarak da, daha doğrusu ta en başından, paradoks çökmüş/çözülmüş olacaktır. Demek ki bu paradoks, epistemik haklılandırma zeminini sağlayan kanıtsal temelin, epistemik haklılandırmadaki öneminin yanı sıra önceliğini de gün ışığına çıkararak, oldukça önemli bir işlevi yerine getiriyor olmaktadır.

Önsöz Paradoksu. Bu paradoksa yol açan öykünün kahramanı olan akademisyen yazar S, akademik/bilimsel nitelikli bir kitap yazmakta, kitabında -$Ö_1$, $Ö_2$, ..., $Ö_n$ gibi- birçok sav ileri sürerken de, bu savların doğruluğuna sağlam kanıtlara dayanarak haklı olarak inanmaktadır. Öte yandan, söz konusu yazar aynı zamanda, daha önceki kitaplarını yazarken yaşamış olduklarından yola çıkarak, yani, daha önce yazmış olduğu kitaplara ilişkin edinmiş olduğu deneyimlere dayanarak, kitabındaki savların tümünün birden bir arada doğru olmadığına da inanmaktadır. Gerçekten de o, bu deneyimleri yaşarken görmüştür ki, başta her bir savını, doğruluğuna olan inancında haklı çıkarılarak, yazmış olmasına karşın, sonradan, bu savlarından bazılarının doğru olmadığını, ya kendi görmüş ya da bu konuda başkaları tarafından uyarılmıştır. Bundan ötürüdür ki, bu kitabında da henüz fark edemediğini düşündüğü hataların, yanlışlıkların var olabileceğine inanarak, kitabının önsözünde bunların sorumluluğunu okuyucusu karşısında üstlenir. Ancak bu arada hala, kitabında ileri sürdüğü savların, teker teker, her birine ilişkin olarak edinmiş olduğu haklılandırılmış inancı da sürmektedir. Böylece, inandırıcı bir öyküye yaslanarak akla yatkın bir biçimde ilerleyen bu süreç, paradoksal bir sonuca ulaşmış olur. Çünkü, bu durumda S, aynı anda, hem savlarının birlikte tümünün birden doğruluğuna hem de savlarının tümünün birden bir arada doğru olmadığına, görünüşte haklı çıkarılarak, inanmış olmaktadır. Daha açık bir deyişle, burada özne konumundaki yazarın hem bir önermeye hem de onun çelişiğine birlikte inanmasında, yani düpedüz mantıksal bir çelişkiye olan inancında, haklılandırılmışlığı söz konusu olmaktadır ki, bu, epistemolojik açıdan asla kabul edilemez. Şimdi, bu paradoksal sonuca yol açan(lar)ın net bir şekilde görülebilmesi için adım adım çözümlenmesi gereken (her ne kadar piyango paradoksunun çözümlenmesinde olduğu denli en uç noktalara dek ayrıştırılmış adımları ortaya çıkaran titiz bir çözümlemenin yapılmayacağı) bu süreçte, yeri geldikçe özel bir haklılandırma durumu olarak "önsöz"e uygulanan *HTEİ*, *MMPK* ve *MTEK*'in yanı sıra, genel bir haklılandırıcı öğe statüsündeki haklılandırmada tümevarım ilkesi *HTİ*'nin de "önsöz"e uygulanması sonucunda, "önsöz"ün geri plan enformasyonundan türetilmiş özel bir öğe konumundaki tümevarımsal bir haklılandırma kanıtı olan *THK* bazında, "önsöz"e özgü bir haklılandırma olarak bu kez, tümevarımsal bir haklılandırma gerçekleştirilmiş olmaktadır. Burada *HTİ*, "Bilebilen özne, henüz gözlemlenmemiş ancak gelecekte ortaya çıkması olanaklı bir şeye olan inancında, geçmişteki benzer durumlarda edinmiş olduğu deneyimleri temelinde haklılandırılır." ilkesini dile getirirken, *THK* de, "Yazar S, geçmişte, her bir savının doğruluğuna olan inancında haklılandırıldığına haklı olarak inanarak kitaplarını yazmıştır. Ancak daha sonra, onların bazılarında hatalar olduğunu ya kendi fark etmiştir ya da başkaları tarafından uyarılmıştır."ı ifade eden tümevarımsal bir kanıt rolünü üstlenmektedir. Birtakım alt haklılandırma süreçlerini de içerdiği görülen söz konusu (ana) paradoksal süreçteki -aşağıdaki satırlarda ayrı ayrı ortaya çıkan- her bir çözümleme adımının gerekçesi, ilgili satırda sağdaki parantez içinde verilmektedir:

1. $Hİs Ö_1 \wedge Hİs Ö_2 \wedge \ldots \wedge Hİs Ö_n$ $([GHÖ/ÖHÖ]_1 \wedge [GHÖ/ÖHÖ]_2 \wedge \ldots \wedge [GHÖ/ÖHÖ]_n)$
2. $(Hİs Ö_1 \wedge Hİs Ö_2 \wedge \ldots \wedge Hİs Ö_n) \rightarrow Hİs(Ö_1 \wedge Ö_2 \wedge \ldots \wedge Ö_n)$ (HTEİ)
3. $Hİs \forall iÖ_i$ $i=1, \ldots, n$ (1, 2, MMPK)
4. $Hİs \sim \forall iÖ_i$ $i=1, \ldots, n$ (HTİ/THK)
5. $Hİs \forall iÖ_i \wedge Hİs \sim \forall iÖ_i$ $i=1, \ldots, n$ (3, 4, MTEK)
6. $(Hİs \forall iÖ_i \wedge Hİs \sim \forall iÖ_i) \rightarrow Hİs(\forall iÖ_i \wedge \sim \forall iÖ_i)$ $i=1, \ldots, n$ (HTEİ)
7. $Hİs(\forall iÖ_i \wedge \sim \forall iÖ_i)$ $i=1, \ldots, n$ (5, 6, MMPK)

Şimdi, buradaki -kabaca yedi adımlık ana süreci oluşturarak paradoksal sonuca götüren- üç tane alt haklılandırma aşamasının çözümlemenin birinci, üçüncü ve dördüncü satırlarında/adımlarında kendini gösterdiği piyango paradoksunun -yine bu satırlarda ortaya çıkan inançlarının- kümesi, yani, yazar S'nin "önsöz" bağlamındaki haklılandırılmış inaçlarından oluşan küme $\{Ö_1, Ö_2, \ldots, Ö_n, \forall iÖ_i, \sim \forall iÖ_i\}$ $i=1, \ldots, n$, açıkça görüldüğü gibi, tutarsız bir kümedir. İşte, bu paradoksun bir çözüme kavuşturulması da, aslında, bu kümenin tutarsızlığından kurtarılması anlamına gelmektedir ve, bunun için de, bu üç haklılandırma aşamasının en azından birinden -yani, ya birinci satırdaki haklılandırmalardan ya üçüncü satırdaki *HTEİ*'nin yol açtığı haklılandırmadan ya da dördüncü satırda ortaya çıkan tümevarımsal

haklılandırmadan- vazgeçilmesi gerekmekte, böylelikle de, paradoks çözülmüş olmaktadır. (Gerçekten de, Makinson'ınkinin yanı sıra bu paradoksla ilgili literatürde yer alan belli başlı çözüm önerilerine bakıldığında, bu üç yoldan birinin seçilmiş olduğu görülmektedir: S. Ryan, "The Preface Paradox", *Phil. Stud. 64*, 1991, 293-307; J. L. Pollock, *Nomic Probability and the Foundations of Induction*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1990, 244-253; A. N. Prior, *Objects of Thought*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1971, 85; P. D. Klein, "The Virtues of Inconsistency", *Monist 68*, 1985, 105-135). Şimdi, dikkatli bir değerlendirmeyle anlaşılacaktır ki, bu yollardan birincisinin seçilmesi, yani, kitapta ileri sürülen savlardan en azından birinin haklılandırılmasının hatalı olabileceğinin düşünülmesi durumunda söz konusu küme, $\{\sim\forall i\ddot{O}_i\}$ i=1, ..., n kümesine, ikincisinin seçilmesinde, yani, *HTİ*'nin reddedilmesi durumunda, $\{\ddot{O}_1, \ddot{O}_2, ..., \ddot{O}_n, \sim\forall i\ddot{O}_i\}$ i=1, ..., n kümesine, üçüncüsünün seçilmesiyle, yani tümevarımsal haklılandırmanın reddiyle de, $\{\ddot{O}_1, \ddot{O}_2, ..., \ddot{O}_n, \forall i\ddot{O}_i\}$ i=1, ..., n kümesine, dönüşmektedir ve de, yalnızca, birinci ya da üçüncü yolun tutulması sonucunda tam olarak tutarsızlığından kurtulabilmektedir (ikinci durumdaysa, doğrudan bir çelişki içeriyor gibi görünmemekle birlikte, aslında, tutarsızlığını korumaktadır). O halde, *HTİ*'nin reddedilmesi paradokstan kaçmak için hiç de yeterli olamamakta (kaldı ki, bu ilke oldukça sezgisel olduğu için kolaylıkla kabul edilebilir bir ilke konumundadır), paradoksun gerçek çözümü olaraksa birinci ve üçüncü yollar netlik kazanmaktadır. Ancak, yalnızca, yazmakta olduğu kitabın yazar için oldukça karmaşık ve yoğun bir içeriğe sahip olmasının yanı sıra, konunun yazar için yeni bir konu olması, üstüne üstlük kitabın çok da uzun bir kitap olması durumunda, gerçekçi ve inandırıcı bir çözüm yolu olarak görülebilecek olan birinci yol, her ne kadar paradoksal süreci daha ilk adımda çökertecek olsa da, hemencecik akla geliveren, kolay ve önemsiz bir çözüm önerisidir. Öte yandan, yazarın, özellikle uzun bir süreden beri üzerinde çalışarak çok iyi özümsemiş olduğu kendi uzmanlık alanındaki bir konu hakkında, üstelik kısa da olan bir kitap yazması durumunda, yukarıdaki çözümlemenin birinci adımı pekala olanaklı görünmektedir. Bu durumda ise, paradokstan kurtulmanın tek bir yolu olarak üçüncü çözüm yolu, yani, ya *HTİ*'nin ya *THK*'nin ya da her ikisinin birden reddedilmesiyle, çözümlemenin dördüncü adımındaki tümevarımsal haklılandırmadan vazgeçilmesi kalmaktadır. Şimdi, yazar S'nin "$\sim\forall i\ddot{O}_i$ i=1, ..., n"ye olan inancının, -*HTİ*'ye göre gerçekleşen tümevarımsal (endüktif) bir çıkarım aracılığıyla ve *THK* temelinde- haklı çıkarılmasına yönelik tetik bir yaklaşım, buradaki asıl sıkıntının, *THK*'den kaynaklandığını açık bir şekilde gözler önüne serer. Bunun sonucunda da, söz konusu inancın epistemik anlamda haklılandırılması için yeterli güce sahip tümevarımsal bir dayanak olamayıp, beklenen tümevarımsal desteği sağlayamayan *THK*'ye, nesnellik kaygısı temelinde itiraz edilir. Bu karşı çıkış noktasında, *THK*'nin çok fazla öznel nitelikte bir kanıt olmasına ise, en iyi, Kant'ın bakış açısından netlik kazandırılır. Kant'ın yaklaşımında -bir "nesnel yeterlilik" koşulu durumundaki- haklılandırma koşuluna göre, öznenin yargısının (inancının) temellerinin/dayanaklarının nesnel yeterliliğe sahip olması, o yargının herkes için geçerli olması, yani, özneden başka, diğerlerinin aklında da aynı etkiyi yaratması demektir (*Saf Aklın Eleştirisi*, A820-B850). Oysa, akademik kitapların çoğunun önsözünde yazarları, kitaplarındaki hatalardan ötürü okuyucularından hiç de özür dilememektedirler. Ayrıca, bunu yapanların bir bölümünün, yalnızca bir alçakgönüllülük gösterisi içinde olduğunu da düşünmek pekala olanaklıdır. Demek ki *THK*, yalnızca paradoksun kahramanı olan yazarın, ona özgü, oldukça kişisel, ancak tüm akademisyen-yazarlara mal olmamış, deneyimlerini dile getirmekte, bu haliyle de, nesnel yeterliliğe sahip olamayan bir kanıt durumuna düşmektedir. Böylece, *HTİ*'nin şimdilik korunması düşünülürken, epistemik bir haklılandırma kanıtı olarak kabul göremeyen *THK*'nin reddiyle dördüncü adımda çöken önsöz paradoksu da, çözülmüş olmaktadır.

Bilinebilirlik Paradoksu

Ana esprisinin, F. Fitch'in 1963 yılında değer kavramları üzerine yazmış olduğu "Kimi Değer Kavramlarının Mantıksal Bir Çözümlemesi" başlıklı makalesinden ("A Logical Analysis of Some Value Concepts", *The Jour. Sym. Logic 28*, 135-142) türetildiği bu paradoks, iki sava dayanmaktadır. Bunlardan

ilki, "Her şey bilinebilir; yani, tüm *p* önermeleri için, eğer *p* doğru ise, onun doğru olduğunun -günün birinde biri tarafından- bilinmesi olanaklıdır." savı iken, ikincisi, "Bazı şeyler bilinmez; yani, öyle bir *p* önermesi vardır ki, *p* doğrudur ve onun doğru olduğu bilinmez." savıdır. Şimdi, ikinci savın -doğru olduğunun kabul edildiği- bir özelleme örneği olan "*q* doğrudur ve onun doğru olduğu bilinmez." biçimindeki bir ifadenin, birinci savdaki *p*'nin -bir değeri olarak- yerine konulması durumunda, o halde, belirli bir tümel-evetleme ifadesinin -yani, *q*'nun doğru olduğunun ve de onun doğru olduğunun bilinmediğinin- bilinmesinin olanaklı olduğu anlaşılır. Bu bağlamda, o halde, bir tümel-evetleme ifadesinin bilinmesinin, onun her bir bileşeninin ayrı ayrı doğru olduğunun bilinmesi anlamına da geldiği için, *q*'nun doğru olduğunu ve de onun doğru olduğunun bilinmediğinin bilinmediğini, bilmek olanaklı olmaktadır. Bu durumda ise, oysa, "bilgi"nin, "doğruluk"u içermesinden veya gerektirmesinden ötürü de, *q*'nun doğru olduğunun bilinmediğini gerektiren bir bilgi ortaya çıkmakta, böylece, *q*'nun doğru olduğunun hem bilindiği hem de bilinmediği bir durum da olanaklı hale gelmektedir. Bu paradoks çerçevesinde yoğun bir biçimde sürdürülmekte olan tartışmalar, daha çok, bu paradoksu oluşturan -bir tümel-evetlemenin bilinmesinin, onun her bir bileşeninin bilinmesini içermesi anlamına gelen- "bilginin tümel-evetleme üzerinden dağı(tı)lması ilkesi" -ki, bu ilkenin en büyük muhalifi R. Nozick'tir (*Philosophical Explanations*, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1981)- ile -D. Edgington'ın ("The Paradox of Knowability", *Mind 95*, 1985, 557-568) yöneldiği- "bilmenin/bilgi"nin "doğruluk"u içeren/gerektiren karakteri üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Sürpriz Sınav Paradoksu

Literatürde "kestirim (öndeyi) paradoksu" veya "cellat paradoksu" gibi çeşitli adlarla da anılan, ilk kez 1948'de D. J. O'Connor'ın "Pragmatik Paradokslar" adlı makalesinde ("Pragmatic Paradoxes", *Mind 57*, 358-359) ortaya attığı (aslında, daha önce İsveçli matematikçi L. Ekbom tarafından sorunsal yanı fark edilip üzerinde tartışılan, İkinci Dünya Savaşı sırasındaki belirli bir haftada, bir sivil savunma tatbikatının yapılacağına, ancak söz konusu tatbikatın o hafta içerisinde hangi günde gerçekleştirileceğininse önceden belirtilmeyeceğine, dair duyurunun barındırdığı güçlük olarak "beklenmediklik"in çekirdek fikrini oluşturduğu), beklenmeyen/sürpriz sınav paradoksunun gerisinde yatan öyküye göre, öğretmen, öğrencilerine, gelecek hafta onları bir sınav yapacağını ama bu sınavı haftanın hangi gününde yapacağını onlara söylemeyeceğini, çünkü bu sınavın sürpriz bir sınav olmasını istediğini, duyurur. Öte yandan, görünüşe göre, bu duyuruyu yapmış olmasına karşın öğretmenin, sınıfı tam olarak duyurduğu şekilde bir sürpriz sınav yapabilmesi pek de söz konusu değildir. Böyle bir sınav tümüyle sürpriz bir sınav olamayacaktır, çünkü sınıf, bir kere, bu sınavın gelecek hafta içerisindeki herhangi bir zamanda yapılacağını bilecektir ya da en azından buna inanmak için iyi bir nedene sahip olacaktır. Bundan sonra, bu sınavın haftanın en son günü olan cuma günü yapılamayacağı, çünkü o güne kadar yapılmayan sınavın o gün yapılacağının düşünüleceğinden ötürü hiçbir sürprizliğinin kalmayacağı, yönünde bir değerlendirme yapan sınıf, ardındansa, perşembeden başlayarak tek tek haftanın diğer günleri için de aynı şekilde akıl yürütüp, benzer nedenlerden dolayı, bu sınavın haftanın hiçbir gününde yapılamayacağı gibi -paradoksal- bir noktaya varır. Şimdi, bu doğrultuda, yani, -R. Shaw ("The Paradox of the Unexpected Examination", *Mind 67*, 1958, 382-384); D. Kaplan ve R. Montague ("A Paradox Regained", *Notre Dame Jour. of Formal Logic 1*, 1960, 79-90); B. Meltzer ("The Third Possibility", *Mind 73*, 1964, 430-433) gibi- paradoksa kuşkulu yaklaşmayanlarca, paradoksun açıklanması/çözümü için, -Shaw ile Kaplan ve Montague'nün savunduğu gibi- öğretmenin duyurusunun kendisinde ya da -Meltzer'in belirttiği gibi- öğrencilerin bu durum karşısındaki akıl yürütme biçimlerinde, hatalı/yanlış olan şey(ler)in yakalanması gerekmektedir. Öte yandan, öğretmenin duyurusunun, ancak, sınav için baştan belirli bir günün de verilmesi durumunda tutarlı olacağını, yani, yapılacağı söylenen sınavın sürpriz olmakla birlikte ortaya çıkan durumun paradoksal olmayacağını, düşünen W. V. Quine ("On a So-Called Paradox", *Mind*

62, 1953, 65-67), paradoksa yönelik olarak kuşkucu bir çözüm önerisi ileri sürmektedir.

Z. KUTLUSOY, "Bir Paradoks ve Düşündürdükleri", *Felsefe Dünyası*, 15(1995), pp. 73-80; Z. KUTLUSOY, "The Significance and Priority of Evidential Basis in Epistemic Justification" (www.bu.edu/WCP, *The Paideia Project On-Line: The Paideia Archive/Theory of Knowledge*); J. L. KVANVIG, "Paradoxes, Epistemic", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1, Routledge, Londra ve New York, 1998; R. M. SAINSBURY, *Paradoxes*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1988.

Ayrıca **bkz.,** EPİSTEMİK MANTIK, EPİSTEMOLOJİ, HAKLILANDIRMA, MANTIK, MANTIK FELSEFESİ.

Zekiye KUTLUSOY

EPİSTEMİK YANILGI. **Bkz.,** ELEŞTİREL REALİZM.

EPİSTEMOLOJİ. Felsefenin temel alanlarından biri olan epistemoloji, esas olarak insan bilgisinin doğasını, kaynaklarını, sınırlarını, kavramsal bileşenlerini ve hatta bilginin olanaklı olup olmadığını irdeler. Yunanca "*episteme*" ve "*logos*" kelimelerinin birleşiminden oluşan 'epistemoloji' deyimi Türkçe'ye *bilgibilim* veya *bilgi kuramı* olarak çevrilmektedir. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak çağdaş epistemolojinin temel ilgisi "önermesel bilgi" kavramına ve onun çözümlenmesine yönelmiş olsa da, epistemolojinin işlevinin ve varlık nedeninin anlaşılması tarihsel köklere inmeyi gerektirir. O yüzden konuyu, burada hem kısaca tarihsel bir perspektife oturtup hem de tematik yönleriyle inceleyeceğiz.

Tarihsel Arkaplan

Platon: Platon'un diyaloglarında betimlendiği hâliyle *episteme*, bizim gündelik anlamda kullandığımız bilgi kavramıyla pek çakışmamaktadır. Platoncu bir açıdan bakıldığında, gözlemlenen dünya doğası gereği "gerçek bilgi"nin nesnesi olamaz. Gözün görebildiği dünyada, yani *phainomena*'nın alanında, yalnızca bitmek bilmeyen bir akış ve sürekli değişimler vardır. Fenomenal olanın normunun ve olanaklılığının sırrı, *bu değişken alanın kendisinde* bulunamaz. Olgusal dünyamızın sonlu ve değişken nesnelerinin varlığının ve bilgisinin felsefî açıklamasını verebilmek için, bir "değişmeyene" gönderme yapmamız gerekir. Başka bir açıdan yaklaşarak şöyle de denebilir: Tikel nesnelerin ontolojik ve epistemolojik anlamda özerk olması beklenemez. Belli bir nesnenin kedi olması, yani kediliği, onun kedi *ideası*nı ya da *form*unu "barındırması", ona "katılması" ile gerçekleşir. Bu yüzden, genel kavramlar veya tümeller, tikel olanları birden çok anlamda önceler -ki bu noktada Aristoteles, aralarındaki önemli farklılıklara rağmen, tümel olanın ontolojik ve epistemolojik önemi, belirleyiciliği konusunda hocasına temelde katılacaktır. Ve nasıl ki insan gözü tikel ve değişebilir olanlara yönelebilmekte ise, insanın ruhu veya aklı da tikelleri olanaklı kılan genelliğe/tümelliğe yönelme yetisine sahiptir. Platon'a göre, bizim *epistemeye* ulaşmamız, akıl yoluyla tümelleri kavramamızdan geçer, salt gözlemin çerçevesinde kalmaktan değil. *Epistemenin logos*unun verilmesi, yani gerçek bilginin doğasının açıklanması, açıkça görüleceği gibi, fenomen boyutunda kalanlar ve salt bir nesnenin hangi sınıfa girdiğini ayırt edebilenler tarafından değil, *philosophia* becerisi olanlar tarafından yapılabilir. Diyelim ki, belli bir ahlâkî davranışın sorumluluk örneği sergilediğini veya belli bir canlının at olduğunu söyleyebilen kişinin bilgisi yalnızca *doksa* (fikir, inanç) düzeyindedir. Ama *epistemeye* sahip olan biri, özsel tanımların bilgisine ulaşmıştır. O hâlde, gözlem yoluyla ya da bilimler aracılığıyla edinilen bilgi ile epistemolojinin bize sağladığı bilgi arasında önemli bir kavramsal fark bulunmaktadır. Bu anlamda, genel olarak denebilir ki, geleneksel tanımıyla epistemoloji, insanların doğal ve düzenli olarak gerçekleştirdikleri sıradan bilgi edinme işlevlerinin ardındaki felsefî öyküyü anlatmayı amaçlamaktadır.

Descartes: Pek çok yorumcunun üzerinde uzlaştığı bir nokta, 17. yüzyılda Descartes ile başlayan ve bilginin kaynakları konusunda deneyimcilerle akılcılar arasında gelişen felsefî tartışmaların ve bu dönemde üretilen kuramların epistemolojinin altın çağını oluşturduğudur. Buradaki "altın çağ" deyimi, elbette, söz konusu dönemin düşünürlerinin genelde kabul gören felsefî kuramlar ve çözümler üretme konusunda benzersiz bir başarı gösterdikleri anlamına gelmemektedir. Aslında günümüz felsefesi açısından bakıldığında, o dönemde üretilen bilgi kuramları kadar çok eleştiriye uğramış ve deyim yerin-

deyse, tezlerinin önemli bir kısmı hallaç pamuğu gibi atılmış başka bir dönem daha bulmak zordur. Burada "altın çağ" deyimi, bilginin olanaklığı, kaynakları ve doğası konularının, adı geçen dönemde, felsefî düşüncenin merkezine yerleşmiş olduğu anlamına gelmektedir. Bağımsız kategoriler olarak "nesne" ve "özne"nin felsefe tarihi sahnesinde apaçık ve etkin bir şekilde belirmesi bu dönemde olmuştur. Bununla ilintili olarak; bu dönemde özne ve nesne arasındaki bilişsel bağın güvenilirliği en büyük felsefî kaygılardan biri olarak ortaya çıkmış, temsil epistemolojisi (*representationalism*) bir felsefî yaklaşım veya yöntem olarak net bir kimlik kazanmıştır.

Günümüzde de hâlen epistemolojik ve meta-epistemolojik tartışmaların odağında bulunan "temsil" düşüncesinin bilgi kuramına egemen olması oldukça önemli bir dönüşüme ve felsefe tarihinde yeni bir sorunsalın ortaya çıkmasına işaret eder. Descartes'a göre, özneler bilgiyi zihinlerinde beliren *idea*lar aracılığıyla edinirler. Bu *idea*lardan bazıları doğuştan gelirken (örneğin Tanrı *idea*sı), diğerleri (örneğin gözlemsel olanlar) deneyimsel olarak kazanılır. Ancak zihin ve maddeyi iki ayrı töz (*substance*) olarak alan Kartezyen felsefe, kendine çözülmesi hiç de kolay olmayan bir sorun yaratır. Töz, tanım gereği, varlığı için diğer bir şeye gereksinimi olmayandır. (Aristotelesçi örnekler kullanırsak, bir insan "birincil anlamda" tözdür, fakat ciltteki kırışıklık ya da tendeki yanık töz değildir.) Şimdi, eğer hem zihin hem de madde böylesi bir bağımsızlığa sahipseler, ve zihin *idea*lar yoluyla dış dünyayı biliyorsa, *idea*ların zihinsel-olmayanı çarpıtmadan yansıtması -ve, daha önemlisi, bunun özne tarafından bilinmesi- ciddî bir sorun olarak karşımıza çıkar. Descartes'ın *Meditations*'da açıkça belirttiği gibi, insanın en iyi bilebileceği şey kendi zihinsel durumları, yani *idea*larıdır. Kartezyen felsefenin çözmesi gereken epistemolojik sorun, bu *idea*ların kendilerinin ötesinde bulunan bir gerçekliği doğru bir şekilde nasıl temsil ettiğidir.

Descartes bu sorunun çözümünü Tanrı'da bulur. Tanrı, Descartes'ın epistemolojisinin başlangıç noktası veya ilk dayanağı elbette değildir. Ancak *cogito*'dan yani "düşünüyorum"dan başlayan epistemolojik serüven Descartes'ın argüman zincirinde bizi Tanrı'nın yalnızca kafamızda bir *idea* olarak bulunmadığı, fakat gerçekte de varolması gerektiği noktasına götürür. Tanrı'nın bilgilenme süreçlerimizde sistematik bir şekilde yanılmamıza izin vermeyeceği düşünülürse, zihnin maddesel dünyayı temsil etme sorununun bir çözümüne de ulaşılmış olur. Ancak Descartes'ı izleyen bazı ünlü düşünürler zihnin öncelikle "kendi malını" (yani zihinsel içerikleri) bilebileceği tezine bağlı kalsalar da, Descartes'tan farklı olarak Tanrı'yı *epistemolojik tablodan* bütünüyle çıkarmışlardır. Doğallıkla bu küçük ve sağduyusal görünen hamlenin sonucu, aslında oldukça büyüktür. Hume'a gelindiğinde, tüm açıklığıyla görüldüğü gibi, Descartes ile şüphecilik arasındaki felsefî mesafe aslında şaşırtıcı ve düşündürücü ölçüde kısadır.

Deneyimciler: Modern dönem düşünürlerini en fazla meşgul etmiş olan epistemolojik sorulardan biri, insan bilgisinin deneyim dışı unsurlar içerip içermediğidir. Deneyimci düşünürler bilgi binamızın algı verilerinin tuğlalarından kurulduğuna inanırken, akılcılar insan bilgisinin mutlaka algı verilerinin haricinde -daha doğrusu salt olumsal deneyimden gelmeyen- birtakım *idea*ları veya yapıları barındırması gerektiğini düşünürler. Bu bağlamda, yukarıda sergilediğimiz iki epistemolojik yaklaşımın veya akımın "zihnin dışarıda olanı çarpıtmadan nasıl bilebileceği" sorusuna verdikleri yanıtlara dönelim. Deneyimci felsefenin bu soruya genelde verdiği yanıt şudur: Eğer zihnin verileri aracılığı ile zihinsel-olmayanı (yani nesnel alanı veya "nedensellik" gibi algıya doğrudan verilmeyen nesnel/evrensel bağıntıları) bilmekten söz ediyorsak, bu açıkça olanaksız bir epistemolojik durumdur. Öznel olan, öznellikten tümüyle arınmış olanı (yani öznelliğin hiç bulaşmadığı bir varlık kesitini) kavrayamaz. Daha popüler bir ifadeyle dersek, "bir *idea* yalnızca bir *idea*ya benzeyebilir." Deneyimcilerden Locke, bu hazmedilmesi biraz zor epistemo-ontolojik sonucu hazmetmemeyi ve onun yerine melez bir kurama yönelmeyi tercih etmiştir. Berkeley bu tezi sonuna kadar savunmasıyla birlikte, bilginin "nesnelliğini" Tanrı'nın epistemolojik desteğiyle sağlamaya çalışmıştır. Hume ise bir yandan *idea*ları veya algıları aşıp "dışarı" çıkarak, varlık alanının kendisine bakabileceğimiz fikrinin akıl dışı olduğu düşüncesini

tereddütsüz savunurken; öte yandan kendi felsefesinin doğalcı ve sağduyusal yönlerinin baskısını üzerinde hissetmiştir. Bu baskının oldukça ilginç bir göstergesi, Hume'un eserlerinde tutarlılığını korumakta zaman zaman zorlanması, "nesne" deyimini bazen zihnimizin dışında bulunan şeyler, bazen de zihnimizin içeriğinin unsurları için kullanmasıdır.

Akılcılar: Deneyimci perspektifin karşısında yer alan ve kökleri açıkça Platon-Aristoteles geleneğine dayanan akılcı görüş ise, insan zihninin "şeylerin düzenini" ve metafizik bağıntıları kavrayabilme yeteneğine sahip olduğunu ve zihnimizin gerçeklikle olan bağının deneyimcilerin betimlediği kadar "basit" ve şüpheciliğe yol açma anlamında da "sorunlu" olmadığını savlar. Eski Yunan'ın büyük düşünürleriyle başlayan, Descartes'ın akılcılığında yeni bir şekil alan ve Hegel gibi bir Alman idealistinde belki de en üst hâline ulaşan bu düşünceye göre; akıl ya da zihin dediğimiz şey, algı yoluyla gelen izlenim ve *idea*ların birikmesi ve birbiriyle bağdaşarak daha karışık *idea*lar oluşturması süreçlerinden çok daha fazlasına karşılık gelir. Aklın gücü ve nitelikleri deneyimcilerin sandığı ölçüde mütevazı sınırlar içinde hapsolmuş değildir. Akıl, deneyimselliğin somut meyvelerine başvurmadan veya onların ötesine geçerek, felsefî açıdan önemli bazı şeylerin bilgisine ulaşabilir. Özne tarafından varlığın (*Sein, Being*) kurgulanması -daha açık dersek, "aklın marifetiyle metafizik"- kesinlikle olanaklıdır. Bu türden bir "akılcı metafiziğin" büyük ustaları arasında Descartes'ın yanı sıra Spinoza ve Leibniz de sayılabilir.

Kant: Felsefe tarihinin en kritik dönüm noktalarından biri, yukarıda çizdiğimiz bu epistemo-ontolojik tablonun üstüne Kant'ın getirdiği devrimci yaklaşımdır. Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, Hume'a göre, insanın algı yoluyla sahip olduğu bilişsel durumlar dünyaya dair bilgimiz açısından esastır. Kant, Hume'un insan bilgisinin ve aklının deneyimsel sınırları konusunda söylediklerine özünde katılır. Ancak Hume'un felsefesinde Kant'ın kabul edemeyeceği nokta, algıdan doğrudan gelen deneyimsel bilgi ile mantığın sunduğu biçimsel bilgi dışında üçüncü bir bilgi türünün olanaklı olmadığı fikridir. Eğer Hume haklıysa, bizim nedenselliğin (zorunlu) doğasına ilişkin veya genel olarak algı düzeyinin üstüne çıkan metafizik kimlikli herhangi bir bilgi edinmemiz tümüyle olanaksızdır. Kant, aklımızın deneyim boyutunu tamamen atlayarak metafizik bilgi edinemeyeceğini kabul etse bile, zihnimizin başka türlü bir işlevi gerçekleştirerek metafizik bilgiye ulaşabileceğini düşünür. Fakat bu -Kant'ın *sentetik a priori* adını verdiği- bilgi türü, zihnin zihinden-bağımsız dış gerçekliğin doğasını kavraması yoluyla değil, zihnin kendi bilişsel yapısını ve insan deneyiminin olanaklılık koşullarını sistematik bir tarzda irdeleyerek ortaya çıkarması yoluyla gerçekleşir.

Burada üzerinde durmamız gereken nokta, Kant felsefesinin geleneksel bilen-bilinen ilişkisini nasıl tersine çevirdiğidir. Geleneksel görüşe göre bilgi, bilmeye çalışan öznenin kendisini zihnin dışındaki gerçekliğe uygun hâle getirmesi, o gerçekliği kopyalaması ile gerçekleşir. Epistemolojik konumu edilgen olan öznenin gerçekleştirmesi gereken temel işlev, nesneleri zihinden bağımsız bir tarzda tikelleştiren, varlık alanında barındıran dış gerçekliğin düzenine uyum göstermektir. Kant'a göre, bu felsefî kurgu "skandal" ile sonuçlanmıştır. Bağımsız dış gerçekliği olduğu-gibi anlama çabası, bizi ya dogmatik akılcılığa ya da deneyimcilikten kaynaklanan şüpheciliğe götürür. Kant'ın önerisi ise nesne ve öznenin geleneksel epistemo-ontolojik öncelik sırasını değiştirmek ve daha önce denenmemiş bir felsefî deney yapmaktır. Epistemolojik düzlemde olagelen durum, aslında öznenin nesneye zihinsel bakımdan uyması değildir; daha temel olarak, bir nesnenin bizim bilişsel ve fenomenal dünyamızda bilginin nesnesi olarak varlık kazanması için, o nesne insanın bilişsel olanaklarına, sınırlarına uygun olmalıdır. Nesne, özünde "bizim nesnemizdir." Bu, insanların varlık alanını salt zihinsellikle yarattığı anlamına gelmez: Kant zihnin organizasyon işlevleri sonucu bilgiye kendini açan dünyanın dışında, bir kendi-içinde-varlık boyutunu kabul eder. Kant'ın savı, zihnin keyfî bir öznellikle tüm varlık alanını yarattığı değil, zihnimizin sınırlı bilişsel olanaklarına uymayan bir şeyin bize nesne olarak görünemeyeceği yönündedir. Bu yüzden, Hume'dan çok farklı olarak, Kant açısından dünyaya ilişkin metafizik bilgi olanaklıdır. Şöyle ki, bu "dünya"nın ontolojik mimarisi, bizim zihnimizin algı

verilerini doğuştan getirdiğimiz kapasitelerle nasıl organize ettiğimiz sorusuna verdiğimiz yanıttan bağımsız olarak anlaşılamaz. Ve insan aklı, "kritik" bir şekilde çalışarak, kendi bilişsel olanaklarının gizini çözebilme yeteneğine sahiptir. Metafizik bilgi, yani dünyamızın ontolojik mimarisinin bilgisi, insan bilgisinin olanaklarının ve sınırlarının bilgisidir.

Alman İdealizmi: Kant'ın kuramı bilgimizin güvenilirliği konusunda şüpheciliğe bir yanıt olarak görünse de, çok sayıda yorumcuya göre, kendi-içinde-varlık kavramını barındırması nedeniyle yeni bir şüpheciliğe ve ikiciliğe neden olmuştur. Kant'ı izleyen felsefeciler -özellikle de 18 ve 19. yüzyıl Alman felsefecileri- Kant'tan çeşitli yönlerden etkilenmelerine rağmen, bu ve benzeri zorluklarla baş etmeye ve yeni bir açılım yaratmaya çalışmışlardır. Ancak hemen hemen tümünün Kant'tan öğrendikleri en önemli noktalardan biri; düşünsellikten, öznellikten veya yapımsal süreçlerden arınmış bir nesne/varlık alanının felsefî açıdan anlamlı veya ilginç olmadığıdır. Epistemoloji ile ontoloji arasında karşılıklı bir felsefî alışveriş ve organik bir bağıntı olduğu düşüncesinin modern zamanlardaki babası, bu anlamda, Kant'tır. Ancak bu düşünce, en çarpıcı ve olgun hâlini Hegel'in felsefesinde bulur. İkilikleri aşarak bütüncül bir felsefî görüşe ulaşmayı amaçlayan Hegel'e göre; Kant, düşünceye (veya *idea*ya) ait olan ile varlık alanına ait olanın içiçeliği konusunda önemli bir felsefî açıklama sunmasına rağmen, "akıl"ın ya da "akılsal olan"ın egemenliğinin, kapsayıcılığının ve büyük fenomenal macerasının gerçek anlamda bilincine varamamıştır. Akıl denen şeyin, sonlu bilişsel varlıkların bağımsız ve engin bir varlık alanını kavrama çabasında kullandıkları öznel bir kapasite ya da zihinsel bir yeti olduğu düşüncesi yanıltıcıdır. Akıl ve onun ümitsizce anlamaya çalıştığı akılsallıktan-arınmış varlık düşüncesi kabul edilemez bir ikilik doğurur. Hegel'e göre, bu tür ayrılıklar sona erdirilmediği, yani akıl kendi serüvenini sonuna kadar izlemediği sürece, felsefe kalıcı bir iç barışa ulaşamaz. Hegel'in derin ve okuru zorlayan öyküsünün önemli bir sonucu şudur: İnsan akıl yoluyla varlığa yaklaşmaz; akılsal olan, insan yoluyla kendini kavrar ve kendine döner. Bu anlamda, tümel/mutlak olan, yalnızca bir töz değil, aynı zamanda öznedir. O hâlde, akılsal olan ile varlıksal anlamda gerçek olan birbirinden ayrı kalamaz: Akılsal olan gerçektir, gerçek olan akılsaldır.

Nietzsche ve Heidegger: Yeni Çağın temel epistemo-ontolojik sorunsalına verilen tepkiler yalnızca akılcı/idealist düşünürlerden gelmemiştir. Nietzsche, zihnin zihindenbağımsız olanı bilme konusu etrafında kimliklenen bu sorunsala ve bağımsızgerçeklik kavramının kendisine kökten, çarpıcı itirazlarda bulunmuştur. Ve geleneksel literatürün felsefî çerçevesinin sınırları içinden konuşmaktansa -eğer mutlaka bir sınıfa sokmamız gerekirse- metafizik-karşıtı, varoluşsal ve hatta etik ve metaetik noktalardan hareket etmiştir. Heidegger ise Aristoteles-Kant çizgisinden belli anlamlarda (özellikle de *potansiyel* ve *olanaklılık* konularında) etkilenmiş olsa da, oldukça farklı bir düzlemde felsefesini geliştirmiştir. Bazı yorumcular Heidegger'in kurgusunun ve sunduğu fenomenolojik/varoluşsal resmin Nietzsche'ninkinden bile daha kökten bir metafizik-karşıtı duruş oluşturduğuna inanmaktadır. Bunun bir nedeni, Heidegger'in eserlerinde "varlık" konusuna eğilirken, geleneksel paradigmalara ve onlarla ilintili dağarcığa pek başvurmadan oldukça farklı bir irdeleme tüırü yürütmesidir. Heideggerci açıdan bakıldığında, örneğin, bizim bilgilenme çerçevemiz içinde yer alabilen önermelerin doğruluk değeri taşıması olgusunun felsefî olarak anlaşılabilmesi için yapılması gereken, doğrunun tikel örnekleri ve yalıtılmış doğru bağıntıları üzerine yoğunlaşmak değil, daha temel olarak, o bağıntıların belirmesini ve görünmesini olanaklı kılan yorumsama zeminini anlamaktır. Heidegger'in varlık (*Sein*) olarak adlandırdığı bu zemin, yani yorumsama olanağı, geleneksel felsefenin anladığı hâliyle ne düşünen öznenin öznelliğinde, ne de öznellikten arınmış metafizik bir alanda bulunabilir. Heidegger'in temel fikrini basitleştirip kısaltarak söylersek; var olan şeylerin ortaya çıkabilme ve bilgi nesnesi kapsamına girebilmeleri ancak *varlığının anlamı* diğernesnelerle-sadece-birlikte olmaktan ziyade, var-olan-şeylere ontolojik anlamda "açık" ve "yönelimli" olmakta yatan, böylece şeylerin kendilerini var olarak sunmalarının ontolojik olanağını kendisinde barındıran bir varlık tipinden geçer. Bu özel varlık, insan varlığıdır

(*Dasein*). Burada vurgulamamız gereken şey, Heidegger'in betimlediği anlamda *Sein* kavramının geleneksel "nesnel-gerçeklik" ya da "kendi-içinde-varlık" kavramlarından, *Dasein* kavramının da geleneksel "bilen-özne" kavramından son derece farklı olduğudur. Genel olarak ifade edersek, günümüze dek süren epistemo-ontolojik tartışmaların ve kuramların oldukça farklı çerçevelerden ve geleneklerden geldiklerinin ve tek söylem düzlemi ile sınırlı olmadıklarının gözden kaçırılmaması gerektiğidir. Epistemolojinin geçmişten günümüze uzanan felsefî kimliğinin tam olarak anlaşılması hem bu alanın kurucu kahramanlarının, hem de Nietzsche, Heidegger, James, Wittgenstein gibi bir şekilde "geleneğe" ve "olağan söyleme" karşı kürek çekenlerin seslerinin dinlenmesini gerektirir.

Tümcesel Bilgiye Çağdaş Yaklaşımlar

Çağdaş epistemolojinin temel ilgi odağı, tarihte genel olarak görülenden farklı olarak, bilginin çözümsel tanımının verilmesi ve kavramsal unsurlarının açıklanması olmuştur. Bilgi kavramını akılcı yöntemlerle çözümlemeyi ve tanımlamayı ilk deneyen düşünür Platon'dur. *Theaetetus* diyaloğunda Platon belli seçenekleri inceleyerek bilginin doğasını en iyi yansıtan betimlemeye ulaşmaya çalışır. *Theaetetus*'da verilen irdelemeler günümüz felsefesinde üretilen kuramlara da büyük oranda temel oluşturmuştur.

Bu noktada Platon'dan devralınan bilgi tanımına kısaca göz atabiliriz. Felsefe literatüründe yaygın olarak kulanılan bu tanıma göre, bir öznenin belli bir önermeyi bilmesi için üç temel koşul sağlanmalıdır: **(1)** Özne bilginin konusu olan önermeye *inanıyor* olmalıdır; **(2)** bilginin konusu olan önerme *doğru* olmalıdır; **(3)** öznenin bilginin konusu olan önermeye inanması için *iyi gerekçeler* olmalıdır.

Çözümlemenin birinci koşulu tartışmasız bir şekilde doğru görünür. Çünkü, konu üzerine yazan felsefecilerin çoğunluğunun fikrine göre, bilişsel bir öznenin bir önermeyi bildiğini, ancak onun doğruluğuna inanmadığını söylemesi akılcı değildir. İkinci koşulun da, benzer bir şekilde, bilgi için gerekli olduğu kabul edilir. "Limonun mavi olduğunu biliyorum" gibi bir ifade saçmadır, çünkü yanlış olan bir düşüncenin bilgiye dönüşmesi olanaksızdır. Bu durum, ilk iki koşulun bilginin *gerek* koşulları içinde olduğunu gösterir.

Son koşula geçmeden önce bir parantez açarak, ikinci koşulla ilgili enteresan bir dilsel ayrıntıdan bahsetmemiz yerinde olur. Bilginin çözümlemesi literatürünün en yaygın olarak üretildiği İngilizce dilinden farklı olarak, Türkçe'de "yanlış bilmek" kavramı günlük dilde sıkça kullanılmaktadır. Eğer üçlü çözümlemenin evrensel düzeyde geçerliliği savlanırsa, bu savın bir sonucu dilimizdeki gündelik kullanımın epistemolojik bir hata içerdiği olacaktır. Aksi hâlde ise, farklı dilsel şemaların farklı epistemolojik çözümlemeler gerektirdiğini söylememiz gerekir. Felsefede çok da fazla tartışılmayan bu konunun irdeleme yeri elbette burası değil. Ancak, "yanlış bilme" kavramının *anlamlı olduğu* bağlamlar bulunabileceğini düşünmek olası görünüyor. Bir insanın "yanlış bilme" konumunda olması aslında çok önemli bir anlamda "doğrunun yöresinde" olmayı, yani bilenle aynı kavramsal şemayı ve arka-plan bilgisini paylaşmayı gerektirir. Güneş ile Jüpiter arasındaki uzaklığı yanlış hesaplayan bir astronomi uzmanının bilgi noksanlığı ile bilimsel bilgiden tamamen yoksun kişilerin bilgi noksanlığı arasında büyük bir epistemolojik fark vardır.

Tümcesel bilginin "gerekçelendirme" koşulu ise, oldukça karmaşık yönleri olan bir tartışmanın odağında yer alır. Çözümleyici felsefecilerin çoğunun üzerinde uzlaştıkları bir nokta, inanç ve doğruluk koşullarının üçüncü -ve hatta belki bir dördüncü- koşulla desteklenmesi gerektiğidir. Hiçbir kanıtla destekleyemediğimiz, ancak tesadüfen doğru olan inançlarımızın bilgi olduğunu söyleyemeyiz. Gerekçelendirme koşulu akılcı öznelerin bilişsel işlevleri açısından olmazsa olmaz niteliktedir. Ancak bu koşulun felsefî içeriğinin saptanmasının hiç de kolay olmadığı, özellikle son yarım yüzyıldır daha net olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada, bilginin çözümlemesi açısından çok önemli bir dönüm noktasını oluşturan bir eserden söz etmemiz yerinde olur. Edmund Gettier'in 1963'de *Analysis* dergisinde yayınlanan "Is Justified True Belief Knowledge?" ("Haklılaştırılmış Doğru İnanç Bilgi midir?") başlıklı makalesi, bir öznenin bilginin üç gerek koşulunu da sağlaması durumunda bile tümcesel bilgiye sahip olmayabileceğini gösterme amacını

taşır. Gettier'in argümanını anlamak için bir örnek ele alalım. Diyelim belli bir işe girmek için başvuruda bulunuyorum, ancak işe alınma konusunda kendimi değil, fakat Ali adlı bir adayı şanslı buluyorum. Bu inancımın yalnızca kötümserliğimden kaynaklanmadığını, Ali'nin meslekî niteliklerinin gerçekten çok iyi olduğunun genelde bilindiğini de varsayalım. Yani, şu önerme benim için gerekçelendirilmiş bir inanç konumundadır: "Ali işe alınacak kişidir." Bu önermeye *A* adını verelim. İşe alınma konusuyla ilgisi olmamakla birlikte, Ali'nin cebinde tam 100 lira olduğunu ve bu gerçeği, o an benim de bilmekte olduğumu varsayalım. O hâlde, *B*: "İşe alınacak kişinin cebinde 100 lira var" benim için gerekçelendirilmiş bir inanç olur. Çünkü, Gettier'in de makalesinde belirttiği gibi, eğer bir önerme gerekçelendirilmiş inanç ise, o önermeden mantıksal olarak türetebileceğimiz başka önermeler de gerekçelendirilmiş inanç konumundadır. Şimdi, çok beklenmedik birtakım gelişmeler olduğunu ve işe Ali'nin değil benim alındığımı varsayalım. Dahası, diyelim benim de cebimde tesadüfen 100 lira olsun. Bu durumda *B* önermesi, şaşırtıcı bir şekilde, benim için *gerekçelendirilmiş doğru inanç* statüsü kazanır. Ancak sağduyunun söylediği, benim *B* önermesini aslında bilmiyor olduğumdur. *B*'yi "biliyor" gibi görünmem tamamen rastlantısal bazı olayların bir araya gelmesi ile ortaya çıkmış bir durumdur. Başka bir deyişle, bilginin üç temel unsuru bu örnekte tesadüfen gerçekleşmiş olsa da, benim *B*'nin doğruluğuna (daha açıkça dersek, *B*'yi doğru kılan olgulara) bilişsel erişimim bulunmamaktadır. Üç temel koşulun bilgi için gerekli olduğu belki söylenebilir, ancak bu koşulların *yeterli* olmadıkları açıktır.

Konu ile ilgili literatür kapsamında fikir üreten felsefecilerin Gettier'in argümanından çıkardıkları önemli sonuçlardan biri, bilginin gerekçelendirme koşulunun derinlemesine irdelenip açıklanmaması durumunda, önermesel bilginin geleneksel çözümlemesinin veya tanımının yalın hâliyle bize çok yardımcı olmayacağıdır. Bu önerme, elbette felsefe literatüründe, Gettier öncesi dönemde bilgisel gerekçelendirmeye yönelik kayda değer bir ilginin olmadığı anlamına gelmez. Ancak Gettier'in neden olduğu "yıkımdan" sonra, epistemoloji konusunda fikir üreten felsefecilerin önemli bir bölümü bilginin tanımında *nitelenmeden* kullanılan gerekçelendirme kavramının hiç de aydınlatıcı olmadığı, tam tersine önemli sorunlara ve karışıklıklara neden olduğu varsayımından hareket etmişlerdir. Bunun sonucu olarak bilgisel gerekçelendirme literatürü içselcilik-dışsalcılık ve temelcilik-bağdaşımcılık eksenleri etrafında dönen kritik tartışmalara ve birbiriyle çatışan kuramlara sahne olmuştur. Bazı felsefecilere göre, bu tartışmalar bilgi felsefesi literatürünün asıl konusunu oluşturmaktadır. J. L. Pollock'ın *Contemporary Theories of Knowledge* [Çağdaş Bilgi Kuramları] adlı kitabında dile getirdiği "Epistemoloji'nin merkezinde yatan birincil konu bilgisel gerekçelendirmedir" fikri, azımsanmayacak sayıda felsefeci tarafından paylaşılır. Bu yaklaşıma itiraz edenler ise, bilgisel gerekçelendirmenin epistemolojinin asıl hedefi yolunda yalnızca bir araç olduğu kanısındadır. Bu nihaî amaç, iyi gerekçelendirilmiş bir yargının veya kanıtlarla desteklenen bir inancın *doğru* olmasıdır. Özellikle A. Goldman ve P. Kitcher gibi realizmi savunan bilgi kuramcıları, doğruluk kavramının epistemolojik önceliğini tavizsiz bir şekilde savunmuşlardır. Buna göre, bizim bilgisel gerekçelendirme kavramı ile felsefî olarak ilgileniyor olmamızın nedeni, tikel unsurları genelde iyi gerekçelendirilmiş bir inanç/yargı sisteminin doğruları barındırma -yani dünya içindeki olguları iyi temsil edebilme- olasılığının iyi gerekçelendirilmemiş inanç sistemlerine göre daha yüksek olmasıdır. Açıkça görüleceği gibi, bu durum *doğruluk* kavramını bilginin merkezine yerleştirir. Doğruluk kavramının epistemolojideki yerine ve bilgisel önemine aşağıda tekrar döneceğiz.

Temelcilik ve Bağdaşımcılık: Tümcesel doğruluk gibi önemli kavramlar karşısında epistemolojik öncelik durumu ne olursa olsun, bilgisel gerekçelendirmenin kendi başına kritik bir konu olduğu genelde kabul gören bir düşüncedir. Gerekçelendirmeye ilişkin tartışmalar, önemli bir oranda, önermesel bilginin geleneksel çözümlemesine dair tezlerin ve karşı-tezlerin söylem zeminini aşan bir boyutta gerçekleşmektedir. O yüzden, gerekçelendirme konusuna duyulan ilgi, Gettierci kaygılardan ayrı olarak ele alınmalıdır. Genel bir saptama yaparsak, günümüzde Gettier sorunsalının artık epistemolojinin

tartışma konularından biri olmaktan çıktığını söylemek yanlış olmaz. Felsefecilerin çoğu, günümüzde üçlü çözümleme üzerinde yapılacak çeşitlemeler yoluyla bilginin sırrını verecek bir formül yakalanabileceği gibi bir inanç taşımamaktadırlar. Ancak bilgisel gerekçelendirme konusuna olan ilginin daha temel iki nedenden kaynaklandığını söyleyebiliriz: Tümcesel bilgimizin mimari yapısını sergilemek ve bu yapının dünyayı doğru yansıtabildiğini veya temsil edebildiğini açıklamak. Temelcilik-bağdaşımcılık ve içselcilik-dışsalcılık konularında gelişen tartışmalar, bu özsel felsefî sorulara yanıt olarak öne sürülmüş ve geniş hacimli bir epistemoloji literatürünün ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.

Temelcilik ile bağdaşımcılık arasındaki felsefî tartışmaların özünde yatan soru, inançlarımızın kavram-öncesi deneyimle ya da zihnin dışındaki dünyayla bağıntısının ne olduğudur. Temelciler bilgisel gerekçelendirme serüvenimizin, kendileri başka inançlar tarafından gerekçelendirilmeyen ve doğrudan yalın deneyime dayanan "temel inançlarda" durması gerektiğini düşünürken; bağdaşımcılar her inancın bilgisel gerekçelendirmesinin ancak inançların oluşturduğu bir ağ içinde gerçekleşebileceğini savlarlar. (Susan Haack gibi bazı felsefeciler, temelcilik ile bağdaşımcılığın en güçlü veya çekici yönlerini bir araya getirerek bileşik bir kuram oluşturmaya çalışmışlardır. Haack'in "temelci-bağdaşımcılık" adını verdiği kurama göre, bilgisel gerekçelendirme hem dünya ile kurulan nedensel bağlantılardan hem de dünyaya ilişkin yargılar arasında oluşan bağdaşımsal ilişkilerden kaynaklanır.) İçselcilik ile dışsalcılık arasındaki tartışmaların temel sorunsalı ise, bilen öznenin kendisinin gerekçelendirme olgusundaki rolüdür. İçselciler gerekçe oluşturan süreçlerin veya bilişsel unsurların öznenin erişiminde olması gerektiği tezini savunurken, dışsalcılar bu süreç ve unsurların öznenin bilişselliğinin dışında kalması durumunda bile gerekçelendirme veya haklılaştırmanın gerçekleşebileceğinde ısrar ederler.

Bağlamcılık: Ancak çağdaş gerekçelendirme literatürünün içeriği yalnızca bu yukarıda belirttiğimiz iki tartışma ekseninden ibaret değildir. Örneğin, daha yakın zamanda ortaya çıkmış olan *bağlamcılık* görüşü geleneksel gerekçelendirme ve bilgi kuramlarından farklı bir yaklaşım sunar. Bağlamcılık kuramına göre, bir öznenin belli bir önermeyi bilmesinin ya da gerekçeli bir şekilde o önermenin doğruluğuna inanmasının olanaklılığı bağlamsaldır. Başka bir deyişle, bilginin gerek ve yeter koşulları tikel durumlara göre değişiklik gösterebilir. Gerekçelendirme ve bilgi gibi kavramlar; bir özne, eldeki önerme ve var olan koşullar arasında bağıntısaldır. Günlük bilişsel bağlamlarda iyi gerekçelendirme standartlarımız göreli olarak düşük iken, örneğin bilimsel bağlamlarda ya da insan yaşamını ilgilendiren konularda yüksek gerekçelendirme standartları olmasını talep edebiliriz. Bu anlamda, "gerekçelendirilmiş" kavramı "pürüzsüz", "kısa", "düz" gibi bağıntısal kavramlardan çok da farklı değildir. (Hızlı bir otomobilin içinde yol alırken yaşanan deneyim açısından asfalt zeminin "düz" olduğu rahatlıkla söylenebilir; fakat o yol üzerinde yavaşça ilerleyen bir böcek açısından durum çok farklıdır.) Bağlamcılık görüşünün çekiciliğini artıran yönlerden biri, onun zihinden bağımsız dünyaya dair şüpheciliğe net bir yanıt verme iddiası taşımasıdır. Günlük eylem ve söylem açısından "Şu an tam önümde bir masa var" önermesi - Kartezyen senaryolarda gördüğümüz durumlardan farklı olarak- açık bir şekilde bilgimiz kapsamında yer alır. Felsefî tartışmalar çerçevesinde yalın bilgiye öncelikle şüpheyle yaklaşılması ve "Dünyaya ilişkin bilgimin doğru olduğunu nasıl bilebilirim?" sorusunun üstünde durulması anlamlı olabilir. Ancak olağan, sıradan bilgi söz konusu olduğunda; benim şu anda gerçek bir masanın algısal bilgisine sahip olabilmem için, algılarım konusunda beni yanıltmayı kendisine iş edinen kötü niyetli bir cin tarafından aldatılmadığımı da *ayrıca bilmeme gerek yoktur*. Şüpheci perspektifin felsefî standartlarını tüm söylem alanına yayma çabası son derece sorunlu ve sağduyumuza pek uymayan bir epistemolojik tablo yaratır. Bağlamcılık bu sezgileri ve sağduyusal düşünceleri ön plâna çıkararak geleneksel yaklaşıma bir seçenek oluşturmaya çalışır.

Şu ana kadar geleneksel bilgi tanımına ilişkin bazı temel tartışmalara, özellikle de çağdaş gerekçelendirme literatürünün önde gelen belli görüşlerine değindik. Bu yazının kalanında, kısaca bilgi kuramcılarını meşgul

eden diğer bazı alanlardan ve temel sorunsallardan söz edeceğiz.

Bilgimizin gerçek olduğunu bilebilir miyiz?: Bilginin olanağı ve şüphecilik konularında, yukarıda belli saptamalarda bulunduk. Ancak bu kritik soruna ilişkin birkaç temel noktanın daha açıklanması gerekiyor. Bilginin olanağını sorgulayan en kökten yaklaşım; algıladığımız gerçekliğin "gerçek gerçeklikle" (yani, olası bir bilişselliği-sınırsız-varlığın kavrayabileceği gerçeklikle) aynı olmadığını, veya aynı olma durumunda bile bunun bilişsellik bakımından sınırlı varlıklarca bilinemeyeceğini gündeme getiren şüpheci yaklaşımdır. Ancak bilginin olanağı konusunda yürütülen her felsefî sorgulama, bu çapta olmak zorunda değildir. Platon'dan devralınan bir diğer sorgulama, bilginin tikel bazda *ölçütümü karşılayabilmesi* konusu ile ilgilidir. *Menon* adlı diyalogunda, Platon bilgi edinme konusunda ilginç bir sorunu gündeme getirir. Diyelim X'in bilgisine ulaşmaya çalışıyorum; yani *henüz* bu bilgiye sahip değilim. Böylesi bir bilgi eksikliği içinde iken X'i biliyor konumuna geçmem tam olarak nasıl gerçekleşecektir? Farzedelim ki, bir gün tesadüfen X'in doğru tanımı zihnimde belirdi. Bunun aradığım bilgi olduğunu, yani X'in doğru betimlemesine karşılık geldiğini söyleyebilmem için, X'in ne olduğunu zaten biliyor olmam gerekir. Bu da ortaya döngüsel bir epistemolojik durum çıkmasına neden olur. Örneğin, erdemin tanımını bulma çabamın başarılı olduğunu düşünüyorsam, bu konudaki felsefî çabalarımın sonucunda elde ettiğim zihinsel ürünü *bir şeyle karşılaştırarak* söz konusu başarımı açıklıyor olmalıyım. Ama bu "ölçüt" baştan benim bilişsel dünyam içinde olsaydı, felsefî arayışlara girmeme gerek olmazdı. Yok eğer bu "ölçüte" sahip değilken sorgulamayı yürüttüysem, o zaman da ne aradığımı bilmiyorum demektir. Sonuç olarak, bir insan ne bildiği ne de bilmediği bir konuda sorgulama yürütebilir.

Elbette, Platon'un bu zorluğa kendi felsefesi çerçevesinde verdiği bir yanıt bulunmaktadır. Ancak biz burada o yanıtın ayrıntılarına girmektense, Platon'un işaret ettiği bilgi sorununun çağdaş felsefede nasıl yeniden ortaya çıktığını belirteceğiz. Yirminci yüzyıl felsefesinde R. Chisholm gibi felsefeciler tarafından ayrıntılarıyla irdelenen bu sorunu farklı bağlamlarda ifade etmek olasıdır. Burada, sorunu bu bağlamlardan yalnızca biri olan *bilgi-doğruluk ilişkisi* çerçevesinde sergilemeye çalışalım. Yukarıda da gördüğümüz gibi, geleneksel çözümlemeye göre bilginin nihaî hedefi yalnızca gerekçelendirilmiş inanç değil, gerekçelendirilmiş *doğru* inançtır. Üçlü bilgi çözümlemesinin temel varsayımlarından biri elbette "gerekçelendirme" ile "doğruluk"un normatif olarak farklı kavramlar olduğudur -aksi takdirde önermesel bilginin üç değil, iki koşulu olurdu. Ve eğer ortada böyle bir kopukluk varsa, bizim gerekçelendirme veya kanıt boyutunda kaydettiğimiz epistemolojik başarılardan, bizim doğruya ulaştığımız anlamı çıkmayacağı da açıktır. İyi gerekçelendirilmiş her deneyimsel yargının aslında yanlış olma olasılığı vardır. Bu durum, Platon'un ifade ettiği "ölçüt" sorununu tekrar gündeme getirir: Hep kanıtlar dolayımı ile bilgiye ulaşmaya çalışan bizim gibi varlıklar için, gerekçelendirilmiş inançtan gerekçelendirilmiş *doğru* inanca geçiş, ayırdına kolayca varılabilecek bir durum değildir. Kısaca ifade edersek, doğru bilgi iddiası -aynı yukarıdaki paragrafta gördüğümüz gibi- döngüsel olmak zorundadır. Bu zorluk karşısında realist ekole yakın olan felsefeciler tümcesel doğruluk kavramının, her şeye rağmen, gözden çıkarılamaz olduğunda ısrar ederken; *pragmatizm* gibi realizm-karşıtı görüşleri savunan felsefeciler bu ve benzeri epistemo-ontolojik zorlukların kanıt veya gerekçelendirme boyutlarından kavramsal olarak ayrı duran bir doğru kavramının terkedilmesi gerektiğini gösterdiğini düşünmektedirler. Bu konu, günümüz çözümleyici felsefesi kapsamında hâlâ tartışılan önemli sorunlardan birini oluşturmaktadır.

Önermesel Doğruluğun Doğası: Yukarıdaki tartışmaların da gösterdiği gibi, önermesel doğru epistemolojik açıdan oldukça önemli ve kritik bir kavramdır. İlk başta verebileceği yalınlık izleniminin aksine, doğruluk kavramı felsefî açıdan karmaşık ve tartışmalı yönler içerir. Bunun bir nedeni; doğruluk kavramının varlık, bilgi, anlam ve dil gibi farklı alanlara temas etmesi ve bu yüzden neredeyse felsefî bir kavşak noktasında bulunmasıdır.

Bilginin gerek koşullarından biri olarak kabul edilen doğruluk, bilginin çözümsel tanımını vermeye çalışan düşünürlerin çoğunluğu tarafından *realist* bir tarzda yo-

rumlanmıştır: Bir önermeyi veya tümceyi doğru kılan şey, dünyada ona karşılık gelen bir durum ya da olgudur. Ancak önermesel doğrunun tam olarak ne olduğu konusunda felsefe tarihinde oldukça renkli bir tartışma yaşandığı da bir gerçektir. Çok sayıda felsefeci, "doğru" deyiminin geleneksel tanımının ilk olarak Aristoteles'in *Metafizik* (1011b25) kitabında bulunabileceğini savlar. Aristoteles'in doğruluk tanımı şudur: Var olanın (veya meydana gelenin) var olduğunu, var olmayanın (veya meydana gelmeyenin) var olmadığını söylemek. Doğruluk kavramının günümüzde anlaşıldığı hâliyle tanımını ilk yapan ise, Aquinalı Thomas'tır. Aquinas doğruluk kavramını zihinsel ve nesnel olanın birbirine uyması (*adaequatio rei et intellectus*) olarak tanımlar. On dokuzuncu yüzyıldan başlayarak ise; bu uyum, örtüşüm, karşılık gelme bağıntısının bir önerme ile bir olgu arasında gerçekleştiği tezi literatüre egemen olmuştur. Burada söz konusu edilen "olgu", öznelerin söylemsel ve bilişsel eylemlerinden tümüyle bağımsızdır. Başka bir deyişle, olgular öznelerden ve öznellikten etkilenmeksizin zihinden-bağımsız varlık alanında atomik oluşumlar olarak kimlik kazanırlar. Bu ontolojik tezin en önde gelen savunucuları arasında, B. Russell, erken döneminde L. Wittgenstein ve D. M. Armstrong sayılabilir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Berkeley-Kant çizgisinden kaynaklanan ve 20. yüzyılda, örneğin, Hilary Putnam gibi felsefeciler tarafından ayrıntılı olarak irdelenen "söylemsel/zihinsel olanın söylemsellik/zihinsellik ile hiç bir ilgisi olmayan bir şeye benzeyemeyeceği, kendiliğinden ona karşılık gelemeyeceği" argümanı bu düşünceye getirilebilecek en büyük itirazdır. Bu tez ya da yaklaşımın sonucunda ortaya çıkan temel iki görüş, B. Blanshard ve R. Walker gibi felsefecilerin savunduğu *bağdaşımcı doğruluk kuramı* ve W. James, J. Dewey, R. Rorty gibi düşünürlerin savunduğu *pragmatist doğruluk kuramı* olmuştur. Bu doğruluk görüşlerine literatürde bazen toplu hâlde *epistemik doğruluk kuramları* adı verilir. Bunun esas nedeni, bağdaşımcılığın ve pragmatizmin önermesel doğruluğu semantik-ontolojik bir düzlemde değil, fakat insanın bilgiselliği boyutunda tanımlamalarıdır. O yüzden, *realist* ekole ait felsefeciler karşılık gelme kuramını benimseyip, bizim bilgisel erişimimize hiç girmeyecek olan doğruların olabileceğini savlarken; epistemik görüşü savunan *realizm-karşıtı* düşünürler ise, insanların hep bilgisi dışında kalacak doğruların varlığı fikrini anlamsız veya yararsız bulurlar. ("Gerçekçi" veya "realist" deyimi günlük dilde "somut" ve "ayakları yere basan" anlamına gelse de, felsefede "gerçekçi" deyimi -Latince "*realis*" kelimesinin kökeninin "nesne" ve "hakikat" anlamlarına dayanması itibarıyla- "dışsal ve nesnel olanla ilintili" anlamında kullanılmaktadır.)

Bu temel yaklaşımlar dışında çağdaş felsefede en fazla destek bulmuş olan görüş F. P. Ramsey, W. V. Quine ve C. J. F. Williams gibi düşünürler tarafından savunulmuş olan ve İngilizce'de *deflationism* olarak geçen görüştür. "*Deflationism*", doğrunun bir özü olduğunu savunan felsefî bakış açılarının yarattığı kuramsal "enflasyona" (yani şişkinliğe) karşı olarak, doğruluğun kuramsal olarak "*de*flasyona" uğraması (havasının boşaltılması, söndürülmesi) gerektiğini savlar. Bu görüşe göre, doğrunun bir doğası yoktur, çünkü doğruluk semantik veya ontolojik bir özellik değildir. "'Çimen yeşildir' önermesi doğrudur" tümcesinin aktardığı bilişsel içerik "Çimen yeşildir" tümcesinin içerdiği bilişsel içerikle aynıdır. Birincisi ile demek istediğimiz her şeyi ikinci tümce ile söyleyebiliriz; yani birinci tümce, ikincinin aktarmadığı herhangi bir anlam veya bilgi parçası içermemektedir. Dildeki 'doğru' yüklemi, "geleneksel" veya "epistemik" doğru fikrini savunan felsefecilerin söylediklerinin aksine, hiç bir felsefî öz, gizem veya ek anlam aktarmaz. Bu görüşün karşısında klâsik doğruluk tanımını savunan felsefeciler ise, önermesel doğrunun bir doğası ve indirgenemez bir işlevi olduğunu ve belli tümcesel bağlamlarda (örnek: "Ustamın her ağzından çıkan doğrudur") bu yüklemi kaldırıp atmanın olanaksız olduğunu iddia etmişlerdir. Konuyla ilgili tartışmalar literatürde devam etmektedir.

Algının Epistemolojisi: Bilgi konusunda felsefî kuramlar geliştiren düşünürlerin ilgilendikleri önemli konulardan biri de, algımızın nesnesinin ne olduğudur. Bu konuda üretilen kuramlar oldukça çeşitli olsa da, algı felsefesinde üç temel yaklaşımın olduğu söylenebilir. **(1)** Locke gibi felsefecilerin savunduğu *temsilci* kurama göre, nesneler bizim algılarımızdan bağımsız bir şekilde var

olsalar da, biz onların bilgisini elde etme sürecinde algıların bize sağladığı bilginin dışında çıkıp, o nesnelere ulaşamayız. Bu durumda, nesnelerin algılardan bağımsız olarak var olduğunu söylemek, deneyimin bize sağladığı bilgilerden deneyim düzleminin ötesine bir "felsefî sıçrama" yapmayı gerektirir. Ve bunun sonucu da kaçınılmaz ve oldukça mantıklı bir ontolojik iddiadır. Temsilciler genelde Kant'ın *Kritik der Reinen Vernunft* [*Saf Aklın Eleştirisi*] adlı kitabında dile getirdiği önemli bir görüşe katılırlar: Deneyimleyemeyeceğimiz, ama deneyimleri olanaklı kılan bir varlık boyutunu varsaymamız, salt deneyimin olmasa da, aklın bir dayatmasıdır. Aksini düşünmek, görünen *bir şey* olmadan görüntülerin ya da fenomenlerin olabileceğini savlamak kadar anlamsızdır. **(2)** Hume gibi felsefecilerin savunduğu *fenomenalist* görüş temsilci kuramın bir düşüncesine katılır: Biz algıda nesnenin kendisi ile değil zihnimizde beliren izlenim, *idea*, vb. gibi zihinsel unsurlarla karşı karşıyayızdır. Ancak fenomenalist düşünürler, zihnimize verilenin dışında bağımsız nesnelerin veya bir varlık alanının olduğunu yadsırlar. Onlara göre, bu fikir felsefî olarak haklılaştırılması olanaksız bir düşüncedir. **(3)** Fenomenalist ve temsilci görüşlerin ikisine de karşı çıkan bir diğer temel yaklaşım ise, J. Searle gibi düşünürlerce öne sürülmüş olan *yalın* (ya da *doğrudan*) *realizm*dir. Buna göre, algılar söz konusu olduğunda, bizim karşılaştığımız veya yüz yüze geldiğimiz *şey*, temsilciliğin ve fenomenalist kuramın iddialarının tam tersine, bir deneyim parçası değil, fakat algılanan nesnenin doğrudan kendisidir. Yani, algısal bilginin nesnesi, o algı deneyiminin ötesinde -ve algılayandan bağımsız- bir (fiziksel) varlıktır. Görsel bir deneyim yaşamak, bu anlamda, algısal dizgenin dışında duran bir nesneyi deneyimlemektir, zihnimdeki bir algı parçasını değil. Algı konusunda realist görüş sağduyuya oldukça uygun görünse de, literatürde kayda değer eleştirilerle de karşılaşmıştır.

Sentetik a priori Bilginin Olanağı: İlk bölümde de belirttiğimiz gibi, felsefe tarihinde yer etmiş kritik sorulardan biri, mantık alanının dışında evrensel ve kesin bilginin bulunup bulunmadığı sorusudur. Bu noktada, tartışmada kullanılan temel kategorilerin açıklamalarını kısaca verelim. *A priori* deyimi tek tek deneyim parçalarından bağımsız ve kesin olan bilgiyi (örnek: matematik) betimlemek için kullanılırken, *a posteriori* terimi tikel deneyimlerle gelen ve bu yüzden kesinliği olmayan bilgi türlerini (örnek: gözlemsel) imler. *Analitik* tümceler yüklemin taşıdığı bilgiyi tümcenin öznesinde barındırdıkları için yeni bilgi vermezken, *sentetik* tümcelerin yüklemi bilişsel dünyamız açısından yeni bilgi içerir. "Siyah kediler siyah renklidir" ve "Bekâr insanlar evlenmemiş kişilerdir" tümceleri analitiktir, "Siyah kediler sevimlidir" tümcesi sentetiktir. Kant, hem deneyim ile ilgili hem de kesinlik içeren bir bilgi tipi (sentetik *a priori*) olduğunu savunmuştur. Hume ve onu izleyen deneyimci felsefeciler ise -ki buna erken döneminde Wittgenstein ve mantıkçı pozitivistler de dâhildir- bunun olanağını yadsımışlardır. Bu tartışma kapsamında asıl ilginç gelişme, Quine'ın radikal deneyimciliğidir. Quine analitik-sentetik ayrımını net bir şekilde reddederek, hem Kant'ın akılcılığını hem de geleneksel deneyimciliği karşısına almıştır. Analitik tümceler ile *a priori* bilgi arasındaki yakın kavramsal ilişki düşünüldüğünde, Quine'ın bu fikirlerinin epistemolojik sonuçlarının büyük önem taşıyacağı da açıktır. Eğer Quine'ın iddiası doğruysa, semantik tümcelerin deneyimsel tümcelerden ayrı kendi alanları yoktur. Yani olumsal dünya bilgimiz anlamsal/tanımsal belirlemelerin ve zorunluluk içeren önermelerin tam olarak içindedir. Böyle bir durumda, doğal olarak, sentetik *a priori* gibi bir kategorinin seçik olarak var olduğunu söylememiz olanaksızlaşır. Quine bu konuda literatüre damgasını vurmuş ve etkisini hissettirmiş olsa da, pek çok felsefeci onun köktenci tavrını paylaşmaktan sakınmışlardır. Örneğin, H. P. Grice ve P. F. Strawson "In Defense of A Dogma" ("Bir Dogmanın Savunusu") başlıklı makalelerinde anlam ve bilgi boyutlarının bir şekilde ayrı tutulmasının gerekliliğine işaret etmişlerdir: Sentetik bir önerme ve onun değillenmiş hâli arasındaki seçim, o önermenin *doğruluğuna duyulan inanç* ile ilgilidir; ancak tanımsal/anlamsal nitelikteki analitik bir önermenin değillenmiş hâli, bizim *anlamlandırmakta* zorlanacağımız bir ifadedir. Bu tartışmalara yapılan çok önemli bir katkı da, *a priori* bilginin "zorunluluk" kavramından ayrılamayacağı yargısını tartışmaya açan S. Kripke'den gelmiştir.

Kripke'ye göre, geleneksel görüşün aksine, hem zorunlu *a posteriori* hem de olumsal *a priori* önermeler olanaklıdır. Ve son olarak, *a priori* ile ilgili tartışmaların yalnızca analitik felsefenin konularıyla sınırlanmış olmadığını belirmemiz gerekir. Buna örnek olarak, Fransız düşünür Michel Foucault'nun "tümcelerin gerçekliğinin koşulu" sözleriyle tanımladığı *tarihsel a priori* kavramını gösterebiliriz. Foucault "*tarihsel a priori*" terimini, tarihin belli bir döneminde ve bir bilgi alanında deneyimi şekillendiren, o alanın nesnelerini kimliklendiren, sıradan algıyı kuramsal güçle donatan ve nesnelere dair söylemin koşullarını tanımlayan tarihsel zemin olarak betimlemiştir. Pek çok yorumcunun dikkatini çektiği gibi, bu ifadeler çağdaş postmodernizmin önde gelen isimlerinden Foucault ile modernizmin, evrenselliğin ve "transendental" düşüncenin baş aktörü Kant'ı ilginç bir şekilde yan yana getirmektedir.

Epistemolojiye Çağdaş Tepkiler

Geçtiğimiz yüzyıl Batı felsefesine damgasını vuran en önemli gelişmelerden biri, geleneksel epistemolojiye yöneltilen radikal eleştirilerdir. Bu eleştiriler farklı açılardan ve değişik kaygılarla dile getirilmiş olsa da, özellikle iki kanattan gelen saldırılar literatürde derin bir etki yaratmıştır: **(1)** Epistemolojide doğalcılık ve **(2)** Richard Rorty'nin pragmatist eleştirisi. Aslında bu iki etkinin birbirinden bağımsız veya kopuk olduğunu düşünmek hata olur. Doğalcılık fikrini savunanlar genel olarak pragmatizm görüşünün belli yönlerinden etkilenmişlerdir; pragmatizmin de özünde, doğalcı unsurlar barındırdığını söylemek yanlış olmaz. Yine de, bu iki akımın kendilerine yarattığı söylemsel alan ve etki zeminlerinin farklılığı düşünülürse, söz konusu görüşleri ayrı başlıklar hâlinde incelemek daha yararlı olacaktır.

(1) ***Epistemolojide Doğalcılık***: "Doğalcılık" denildiğinde ilk akla gelen Quine ve onun radikal deneyimciliği olsa da, çağdaş felsefede "doğalcılık" terimi zaman zaman daha geniş anlamlarda da kullanılmıştır. Quine'ın karşı çıktığı epistemoloji; Platon'dan başlayan, Descartes'ın bilgi kuramında yeni bir şekil alan, ve 19. yüzyılda Frege'nin psikolojik unsurları formel disiplinlerden uzak tutma çabasına kadar uzanan usçu yaklaşımdır. Quine'ın yeni epistemolojisi ise; insana dair, felsefede yer etmiş olan "zihnini kullanarak nesnel bilgiye ulaşan özne" veya "anlamsal bir iç dünyası olan özne" kavramlarını bir kenara atarak, onun yerine, "fiziksel ortamıyla baş edip ayakta kalabilen gelişmiş organizma" ve "dilsel unsurları gözlemlenen olgu ve davranışlarla bağdaştırabilen ve bunu dilsel davranışlarla iletebilen canlı" gibi kavramları getirmeyi hedefler. Quine'a göre, insanların epistemolojik serüvenleri, aldıkları sınırlı miktarda uyarımla başlar ve inanılmaz zenginlikte ve çeşitlilikte kuramlarla biter. Bunu gerçekleştiren varlık, yani insan, özünde, etkilere tepki verebilen fizyolojik bir yapıdır. Bizim son derece etkileyici "zihinsel" ve "sembolik" yetilerimizin olması, aslında bilginin ardında tümüyle fizyolojik yapıtaşlarının olduğu gerçeğini gölgelememelidir. Epistemolojinin ana konusu -felsefecilerin çoğunun varsaydığı gibi- soyut gerekçelendirme, anlam veya doğruluk kuramları değildir. Epistemoloji açıkça deneyimsel yöntemlere başvurarak kanıt ile kuram arasındaki bağı inceler. Bu anlamda bilgi kuramı, çarpıcı bir şekilde, psikolojinin bir alt alanı konumuna indirgenir. Epistemolojinin "felsefî" normları yoktur; onun, iş görmeye yarayan "teknik" normları vardır.

Quine'ın bu fikirleri pek çok çağdaş bilgi kuramcısını etkilemiş olsa da, bu felsefecilerin önemli bir kısmı Quine kadar köktenci bir tavır sergilemekten kaçınmışlardır. Onların Quine'dan aldıkları en temel düşünce, epistemolojinin katıksız *a priori* bir disiplin olamayacağıdır. H. Kornblith'in sözleriyle ifade edersek, doğalcı epistemolojinin temel iddiası; bizim belli bir inanca veya yargıya *nasıl varmamız gerektiği* sorusunun, insanların aslında o türden yargılara genelde *nasıl varıyor oldukları* sorusundan bağımsız olarak irdelenip yanıtlanamayacağıdır. Bu durum, epistemoloji ile fen bilimleri (özellikle de deneysel psikoloji) arasında sıkı bir alış-veriş olmasını gerekli kılar. Açıkça görüldüğü gibi, Quine ile "ılımlı doğalcı"ları farklı kılan esas nokta, norm ve normatiflik konusudur. Bir örnek vermek gerekirse, J. Kim, Quine'ın epistemolojiyi -geleneksel anlamıyla- normatif güçten yoksun kılma çabasına itirazda bulunmuş ve bu hamlenin akılcı olmadığını savlamıştır. Kim'e göre, "kanıt", basitçe "nedensel" bir kavram değildir. Bir olgunun

başka bir olguya kanıt oluşturması, onun *akılcılığını* artırması veya yükseltmesi ile ilgilidir. Bu açıdan bakılırsa, "kanıt" bir yana, "inanç" kavramı bile normatif olmak zorundadır. Eğer bir kişinin inanma gibi bir zihinsel durumda olduğunu söylüyorsak, bunun ön koşulu her zaman o kişiye *bağdaşımı iyi olan bir inanç sistemi atfedebilmemizdir*. Ancak böylesi bir işlevin (geleneksel anlamda) normatif düzeyde gerçekleşmesi gerektiği açıktır. Ilımlı doğalcılığın son 30 yıldır savunmasını yapan analitik felsefeciler arasında en ön plâna çıkan isim, geliştirdiği ayrıntılı ve kapsamlı kuramlarla, Alvin Goldman olmuştur. Goldman'ın yaygın bir şekilde tartışılan dışsalcı/doğalcı gerekçelendirme kuramına göre, bir inancın iyi gerekçelendirilmesi, onun "güvenilir" bir süreç sonucu üretilmiş olup olmadığı ile ilgilidir. Güvenilirliğin irdelenip açıklanması, *epistemolojik* (yani normatif) bir çaba gerektirir. Ancak, örneğin, insan zihnindeki süreçlerin hangilerinin güvenilir olduğu -yani hangilerinin yanlıştan çok doğru inanç üretmeye yatkın olduğu- felsefecinin değil, deneyimsel araştırmacının saptayacağı bir konudur.

Quine'ın görüşleri ve onu izleyen tartışmalar, geçen yüzyılda epistemolojide doğalcılığın ana eksenini oluşturur. Ancak, daha yakın dönemde ortaya çıkmış olan *toplumsal epistemoloji* ve *feminist epistemoloji* gibi alanlar da, geniş (yani, Kartezyen-karşıtı) bir anlamda alındığında, doğalcı felsefenin bir parçası olarak görünür. Toplumsal epistemolojinin esas hareket noktası, Kornblith'in yukarıda aktardığımız "epistemolojik düzlemde *olması gerekene* ancak *olanın* dolayımıyla ve irdelenmesiyle varılacağı" fikrinde bulunabilir. S. Fuller'a göre, bu alanın temel sorusu; bir toplum içinde temelde birbirine benzeyen bireyler, bilişsel işlevlerini tek tek ve kendi sınırları dâhilinde yerine getirirken, bilgi arayışının nasıl organize edileceğidir. Ayrıca F. F. Schmitt, W. P. Alston, C. Coady gibi toplumsal epistemoloji üzerine fikir üreten felsefeciler, gerekçelendirme süreçlerinin toplumsal yönünün belirleyici olduğunu ve (bireylere ek olarak) *toplulukların da* kendilerine özgü inançları ve gerekçelendirmelerinin bulunabileceğini göstermeyi hedeflerler. Feminist felsefeciler de geleneksel epistemolojinin sorgulamadan bıraktığı önemli noktaları gündeme getirerek eleştiriyi bir adım öteye taşımışlardır. Vrinda Dalmiya ve Linda Alcoff gibi feministler tarafından irdelenen kritik bir sorun, çağdaş literatürde epistemolojik ilginin genelde hep önermesel veya tümcesel bilgi üzerinde yoğunlaşması, bu literatürün kadınlar gibi marjinalleştirilmiş kesimlerin deneyimlerinde ortaya çıkan belli bilgi tiplerini dışlaması, ve çözümlemeyi de -oldukça yanıltıcı bir şekilde- "evrensel" ve "bağlamsız" bir kimlikte yürütüyor görüntüsü yaratmasıdır. Lorraine Code'un "Taking Subjectivity Into Account" ("Öznelliği Hesaba Katmak") adlı makalesinde de belirttiği gibi, bilginin üçlü çözümlemesinde adı geçen *özne*, tuhaf bir şekilde soyutlaştırılmış, evrenselleştirilmiş ve içi neredeyse boşaltılmış bir varlıktır. Feminist düşünürlere göre, bu noktada ciddî bir sorun ortaya çıkar, çünkü böylesi bir öznenin ve onun bilme işlevinin ardında yatan "akılcılık", malum felsefî iddiaların veya varsayımların tersine, "evrensel" veya "doğru" değil, erkek-egemen bir toplumun standartlarının doğrudan yansıdığı (yani "taraflı") bir akılcılıktır. Yapılması gereken; kaçınılmaz olarak zaten hep işin içinde olan öznelliğin, bilgi kuramlarında hesaba katılması, ancak bu hamlenin toplumun tarihsel bilincinde derin bir yeri olan hegemonyacı dengesizliği kadınlar (ve evrensel akılcılık adına entelektüel merkezden uzaklaştırılan diğer kesimler) lehine değiştirecek ve onların perspektiflerini felsefî zeminine taşıyacak bir tarzda gerçekleştirilmesidir.

Ilımlı doğalcı, toplumsal ve feminist perspektiflerin ortak bir noktası, onların, Quine'dan çok farklı olarak, *normatif işlevi* epistemolojik irdelemelerin merkezine yerleştirmeleridir. Bu anlamda, epistemolojinin akılcı alışkanlıklarını terk ederek deneyimsel alana gözünü çevirmeyi öğrenmesi gerekir, ve bu konuda Quine son derece haklıdır. Ancak, bu yaklaşımlara göre, normatif yönü elinden alınan bir epistemolojinin hem çözümleme/açıklama düzeyinde, hem de sosyal-politik boyutta başarısızlığa uğrayacağı ve yanıltıcı felsefî tablolar sunacağı kesindir.

(2) Richard Rorty ve Pragmatist Tepki: Post-modernizmin Anglo kanadı söz konusu olduğunda, "epistemolojiye 20. yüzyılda Richard Rorty'den daha ağır darbe indiren bir düşünür olmamıştır" diyebiliriz. Genel olarak ifade edersek, Rorty'nin karşısına

aldığı temel görüş, beklenebileceği gibi, Kartezyen felsefe ve onun merkezinde yatan temsil epistemolojisidir. Rorty'ye göre, modern çağ düşünürlerinin deneyimsel bilgiyi "dış dünyanın zihin tarafından bir ayna gibi yansıtılması" şeklinde kavramlaştırmaları ve buna uygun şekilde kuramlaştırmaları son derece yanıltıcı bir epistemolojik geleneğe ve bütünüyle yararsız bir entelektüel saplantıyla yol açmıştır. Bilgi kuramına eleştirel yaklaşımında Rorty'yi en derinden etkileyen düşünürler Nietzsche, James, Dewey, Quine, Wittgenstein ve Sellars'dır. Hemen dikkat çekeceği gibi, bu düşünürlerin çoğunu ortaklaştıran bir nokta; geleneksel epistemolojiye yönelik eleştirilerinin aslında onların geleneksel felsefeye ve felsefenin kendisine sorun ettiği konulara yönelttikleri daha genel eleştirilerin bir parçası ve uzantısı olmasıdır. Nietzsche'nin radikal olumsallığı veya "budünyacılığı", Wittgenstein'ın anlamın ikamet adresini zihinsel-olan'dan gözlemlenebilir-olan'a çevirmesi ve James ile Dewey'in doğruluk ve gerçeklik konularında getirdiği pragmatist yaklaşım, Rorty'nin düşünsel çerçevesinin temel taşlarından bazılarını oluşturmuştur. Bu temel taşların birlikte işaret ettiği önemli bir tez; insan bilgisinin zihinsel bir başarı olmaktan ziyade eylemsel ve bağlamsal bir olgu olduğudur. Daha da çarpıcı olarak, insan deneyimi baştan aşağı *söylemseldir*. Rorty gibi pragmatizmi savunan düşünürlere göre, yapıp-etmelerimizin ve söylemlerimizin dışında kalan her şey -ki buna felsefe tarihi boyunca sık sık yaşamdünyasının ötesine yerleştirilen "Doğru" ve "Gerçek" de dâhildir- bizim açımızdan boş ve değersizdir. Rorty'ye göre, hem bilginin asıl hedefinin zihinden bağımsız, fenomenlerin ötesinde duran gerçeklik olduğunu savunan nesnelci/realist görüş, hem de bilgimizin zihnin içerikleriyle sınırlı olduğunu savlayan öznelci görüş hatalıdır. Bilgimizin hedefi, bizi etkileyen (ve bizim de dönüştürebildiğimiz) dünyadır. O dünyaya biz her zaman önce eylemle yaklaşırız, soyut bir zihinle ve spekülasyon yeteneğiyle değil. Bu açıdan bakıldığında, bizim bilgi alanımıza giren şeyler, bizim için bir şekilde yararlı şeylerdir; ve yalnızca bize bir şekilde yararlı olabilecek unsurlar bilgimizin nesnesi olabilirler. (Buradaki "bir şekilde" nitelemesi önemli bir eklemedir, çünkü James ve Rorty gibi pragmatistlerin savunduğu "işe yarama" kavramı, yalnızca öznel ve anlık durumlarla sınırlı değildir. Eylemci yarar genellikle bilişsel, bilimsel ve toplumsal-politik yönleri olan geniş kapsamlı bir kavramdır.)

R. Rorty

Bu düşüncelerin önermesel doğru konusunda nasıl sonuçlar vereceğini tahmin etmek zor değildir. Rorty'nin görüşüne göre, insanların gerekçelendirme işlevleri ve eylemlerine aşkın olan bir doğruluk boyutu düşünülemez. Başka bir deyişle, doğruluk ve kanıt kavramları normatif olarak ayrı düzlemlerde bulunamazlar. Toplumsal alanda çok iyi gerekçelendirdiğimiz inançların aslında bilgi olmayabileceğini söylemek; komşularımıza zor anlarında yardımcı olmanın aslında bize ahlâkî açıdan doğru görünse bile -Tanrı'nın zihnini okuyamadığımız için- ahlâkî açıdan yanlış olma olasılığının olduğunu söylemek kadar yararsızdır. Her türlü kanıttan bağımsız olan tümcesel doğruluk, yani ancak bir Tanrı'nın sonsuz bilgisinin erişiminde olabilecek doğruluk, yalnızca felsefecilerin zihinsel alıştırmalarının konusu olabilecek bir kavramdır. Gerçek insanların irdelemelerine ve araştırmalarına konu olan "doğruluk" ise; devingen, akışkan ve insanların gereksinimlerine göre, toplumsal düzlemde her an yeniden yaratılan bir şeydir. Bu epistemo-ontolojik noktalara ek olarak, "felsefecilerin doğrusu"nun toplumsal-politik boyutta da önemli bir sakıncası bulunmaktadır. Totaliter ve baskıcı her rejim ve pek çok dinsel dizge "doğru"nun kendi tekelinde olduğu iddiasıyla gelmiş, farklı olanı ve dönüştürme gizilgücü taşıyanı her zaman bastırıp sindirmiştir.

Felsefî doğru, bu anlamda, entelektüel işlevlerin asıl hedefi olması gereken "insanlığın sonsuza dek sürecek düşünsel sorgulamasını ve karşılıklı sohbetini" sona erdirmeye yönelik zararlı bir "kutsal" kavram ve (Nietzsche'nin Tanrı için sarf ettiği kelimeleri kullanırsak) sorduğumuz kritik sorulara kaba bir yanıttır. Rorty'nin sempati duyduğu başka bir felsefecinin, Heidegger'in terimlemesi ile; kendimizi doğrunun "sahibi" değil, tarihsellik içinde "çobanı" olarak görmek ve insan var oldukça devam edecek bu serüveni dünyevîliği ve eksikliği ile benimsemek, kibirli metafizik tavırlarla karşılaştırıldığında, hem epistemolojik hem de politik açıdan daha ufuk açıcı bir yaklaşım olacaktır.

Rorty'nin epistemolojiye ve geleneksel felsefeye açtığı savaş yalnızca bilgi kuramı ile uğraşanları etkilemekle kalmamış, genel anlamda, Batı'nın entelektüel yaşamının son 30 yılında önemli bir iz bırakmıştır. Ancak Rorty'ye yöneltilen eleştirilerin ve verilen yanıtların da eşit derecede etkin ve kayda değer olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Rorty'nin "doğru"yu tümüyle gerekçelendirme boyutuna indirgeme çabasına yalnızca geleneksel realist felsefecilerden değil, yandaşı olan çağdaş pragmatistlerden bile tepki gelmiş ve Rorty görüşlerinde, kısmen haklı bulduğu bu tepkiler ışığında, belli değişiklikler yapmak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda Rorty'nin radikal epistemolojik görüşleri üzerinde en büyük "dizginleyici" etkiyi yapanlardan biri, tümcesel doğru temelli bir anlam ve iletişim kuramını savunan D. Davidson olmuştur. Doğru kavramını epistemolojik indirgemeye tâbi tutmak istemeyen düşünürlere göre; realistlerin savunduğu "doğru", bu felsefî akımın hiç yoktan uydurduğu bir fikir değil, sıradan bireylerin normal dilsel iletişimlerinde esas aldıkları ve kullandıkları bir kavramdır. Ancak Rorty gibi realizm-karşıtlarının itiraz ettiği şey, tam da budur.

Doğru kavramının toplumsal ve siyasal alana etkisi konusunda ise Rorty'ye, özellikle politik sol ve radikal feminizm gibi – liberalizmi bir anlamda *status quo*'nun koruyucusu olarak gören– muhalif kanatlardan ağır eleştiriler gelmiş, bu düşünürler Rorty'yi politik alanı "de-politize" etmekle suçlamışlardır. Bu bağlamda tartışılan önemli bir nokta, Rorty'nin bir araya getirdiği liberal ve pragmatist perspektiflerin ortaya çıkardığı tablonun gerçekten arzu edilir olup olmadığıdır. Eleştirel yaklaşan bazı felsefecilere göre; eğer biz Rorty'nin dediği gibi "doğru yargı" kavramını "irdeleme ve tartışma ortamında dolaşıma girip kabul gören, itirazlar karşısında da inandırıcılığını koruyabilen yargı" ile değiştirirsek bu durum, Rorty'nin iddiasının tam tersine, iktidar gereçlerini ve iletişim kanallarını elinde tutanların "doğru"yu belirlediği totaliter senaryoların gerçekleşme yolunu açacaktır. Bu ve benzeri nedenlerden dolayı, *pragmatizmin betimlediği ve yüceltti̇ği hâliyle* özneler-arası fikirsel alışveriş alanı, ne ontolojik ne de siyasal sorularımızı yanıtlama anlamında, yeterlidir. Rorty'nin geleneksel (yani mutlakçı) felsefî yaklaşımlara duyduğu tepki anlaşılır bir karşı çıkıştır. Ancak pek çok yorumcuya göre, Rorty ortaya koyduğu haklı eleştiriden oldukça aşırı bir sonuç çıkarmaktadır. Bu yorumcular, örneğin, *nesnellik* kavramına zamanın-ruhuna (*Zeitgeist*) uygun –yani geleneksel metafizik görüşlere 19. ve 20. yüzyılda getirilen bazı önemli eleştiriler ışığında "aydınlanmış"– bir tarzda yaklaşmakta kusur etmemekle birlikte, Rorty'nin liberal-pragmatist tavrının ve "*consensus*-merkezli" anlayışının nesnelliğin veya düşüncenin normatif boyutunun hakkını tam veremeyeceğini düşünmektedir. Bu yüzden, çağdaş analitik felsefe çerçevesinde fikir üreten bazı realist düşünürler bu noktaları göz önüne alarak, hem Rorty gibi realizm-karşıtlarının itirazlarının hakkını veren, hem de realizmin temel sezgilerinden vazgeçmeyen kuramlar sunmaya yönlenmişlerdir. Doğruyu ve bilgiyi, farklı kavramsal çerçeveler veya yaşamdünyaları içinde gerçekleşebilecek nesnel kavramlar olarak tanımlayan bu düşünürler arasında W. Alston, M. Lynch, A. Goldman, ve T. Horgan sayılabilir.

L. M. ALCOFF(ed.), *Epistemology: The Big Question*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999; B. ALLEN, *Truth in Philosophy*, Massachusetts, Harvard University Press, 1995; M. BAÇ, "Can Realists Know that They Know?", *Acta Analytica*, 19(2004), pp. 65-90; R. CHISHOLM, *Theory of Knowledge*, 3rd ed., New Jersey, Prentice Hall, 1989; L. CODE, "Taking Subjectivity Into Account", in *Feminist Epistemologies*(ed. by L. Alcoff - E. Potter), New York, Routledge, 1993; S. COHEN, "Knowledge, Context, and Social Standards,"

Synthese, 73(1987), pp. 3-26; A. K. CÜÇEN, *Bilgi Felsefesi*, Bursa, Asa Kitabevi, 2001; E. GETTIER, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23(1963), pp. 121-123; A. I. GOLDMAN, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press, 1999; J. KIM, "What is 'Naturalized Epistemology'?", in *Naturalizing Epistemology* (ed. by H. Kornblith), 2nd, Cambridge, The MIT Press, 1994; W. V. QUINE, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View*, 2nd ed., New York, Harper Torchbooks, 1961; R. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; R. K. SHOPE, *The Analysis of Knowing*, New Jersey, Princeton University Press, 1983; W. STEUP, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New Jersey, Prentice Hall, 1996; H. TEPE, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ve Hakikat*, İstanbul, İmge Kitabevi Yayınları, 2003.

Ayrıca **bkz.**, AKILCILIK, ANALİTİK-SENTETİK AYRIMI, ANTİK FELSEFE, AQUINALI THOMAS, ARİSTOTELES, DAVIDSON, DENEYİMCİLİK, DESCARTES, DEWEY, DOĞALCI EPİSTEMOLOJİ, DOĞALCILIK, DOĞRULUK, DOĞRULUK KURAMLARI, *EPİSTEME*, EPİSTEMOLOJİNİN PROBLEMLERİ, FENOMENALİZM, FOUCAULT, HEGEL, HEIDEGGER, HUME, JAMES, KANT, KRIPKE, NIETZSCHE, PLATON, POST-MODERNİZM, PRAGMATİZM, QUINE, RAMSEY, RORTY, SELLARS, STRAWSON, TEMSİL, WITTGENSTEİN.

Murat BAÇ

EPİSTEMOLOJİ VE EĞİTİM. "Ne'yi, ne kadar ve nasıl bilebiliriz?" sorusu, bilginin neliği, imkân ve sınırları, kaynağı, yöntemi ve geçerliliğini araştırmak, felsefede bilgi kuramının temel sorusudur. Bilginin öğrenilmesi ise, eğitimin temel bir işlevi olarak eğitim felsefesinin konusudur. Şu hâlde, bilgi ve bilgilenme sorunu, aynı zamanda bilgi kuramına dayanan eğitim felsefesinin de bir sorunudur.

Eğitimle öğrenciye kazandırılan en genel anlamda öğrenilen, bilgidir. Brubacher'ın değindiği gibi, öğretmenin sermayesi bilgidir. Öğretmen ders programı kapsamında öğrenciye kazandırılacak bilgilerde tam bir vukuf ve kavrayışa sahip olmalıdır. Bu bilginin doğruluk etiketi taşıyıp taşımaması çok önemlidir. Ne var ki, öğretmen aktardığı bilgilerde istenilen kavrayışa sahip olsa bile, şu sorular bir sorun olarak ortadadır: "Öğrenci bu doğruluk etiketine inanıp inanmamayı nasıl bilecektir? Öğretmenin kefilliği yeterli olacak mıdır? Yoksa öğrencinin sunulan olguları bizzat kendisinin denetlemesi mi gerekecektir? Bu durumda bilgi nasıl sınanacaktır, doğruluğun ölçütü nedir? Bu konuda kişi 'bilgili' olduğunu nasıl anlar?"

Eğitim psikolojisindeki öğrenme kuramları, insanın nasıl öğrendiği sorusuna davranışsal, bilişsel ve nöro-fizyolojik bazı açıklamalar getiriyorlarsa da, onların yukarıdaki sorulara cevap veremedikleri bilinmektedir ve bunlar eğitim felsefesinin bilgi kuramıyla ilişkili temel soruları olarak ortadadır. Keza eğitimin kendisi de, eğitim psikolojisinde olduğu kadar bilgi kuramında da bir sorun olarak ortaya çıkar. Soru yalnız bir şeyin nasıl bilindiği sorusu değildir; öğrenme kuramlarının açıklamaları doğru olduğu kabul edilse bile, öğrenmede bilinenin gerçekten varolanın şeyin bilgisi olup olmadığının nasıl bilineceği sorusudur. Eğitim felsefesi açısından öğretmenin sorunu, yalnız öğrencilerin nasıl öğrendikleri değil, aynı zamanda onların kazandığı bilgilerin gerçek olduğuna, düzmece olmadığına güven duyacak biçimde bilgi edinmeleri gerektiğidir.

Batı felsefesi tarihinde Sofistler "öğretici"ler olarak bu sorunla ilgilenmişlerdir. Onlar erdemin bilinip bilinemeyeceği, bilinse bile başkasına öğretilip öğretilemeyeceği konusunda olumsuz görüş savunmuşlardı. Bir şeyin gerçekten ne olduğunu bilmeyen Sofistlerin bilgilendirme mesleğindeki karşıtlığa dikkat çeken Platon ise, onların temsil ettiği bilgi kuramındaki septisizme karşılık, İdealar kuramıyla gerçekte varolanın bilgisinin nasıl elde edildiğini araştırmıştır. Bilen bir zihinden bağımsız nesnel bir gerçekliğin bulunduğunu ileri süren Platon'un idealizmine göre, insanın ontolojik gerçekliği bilme imkânı vardır. İnsan doğasının öğrenme yeteneği, aklın "anımsama" etkinliğiyle "bilgi"ye ulaşabilir. Aslında bu etkinlik, Platon'da felsefe yapmaktan başka bir şey değildir. Çünkü ona göre, felsefe, insanın bilgisizlik karanlıklarından idea'nın bilgisi olan "*episteme*"ye ulaşarak aydınlanmasıdır. Sonuçta insan, ancak felsefî etkinlikle "sanı"lardan sıyrılarak gerçek bir bilgilenme ile erdemi kazanır. Şu hâlde erdem eğitimle öğrenilebilen/kazanılabilen bir bilgidir.

Platon'un idealizminde ve diğer rasyonalistlerde, klâsik realistlerde bilginin konusuna uygunluğu kabul edilir. Buna doğrulukla

ilgili olarak "uygunluk kuramı" denilir. Bu kuramın kaynağı ontolojik kuramdır. Daimîcilik de denilen *perennialist* eğitim anlayışının savunucuları eğitimi uygunluk kuramını kabul ederek temellendirirler. Bilgi sorununda doğruluk açısından ikinci kuram "bağlılık kuramı"dır. Bu kuramı ileri süren eğitim felsefecileri, doğruluğun sürekli biçimde insan zihninin prizmasından geçerken sapma tehlikesiyle karşı karşıya bulunduğunu ileri sürerler. Bu eğitim felsefecileri, fikirlerimizin veya izlenimlerimizin gerçeğe hakikaten uyup uymadıklarına nasıl güvenebileceğimizi de araştırırlar. Onlara göre, doğruluğun ölçütü, gerçeğe uygunluğun dışında başka şeyleri de içermek zorundadır. Aslında gerçekliğe tam olarak uyan doğruluk, insan kavrayışının ötesindedir. Bu nedenle yapabileceğimiz en iyi şey, doğruluğu, konusuna ilişkin fikir veya izlenimlerimiz arasında bir tutarlılık (bağlılık) biçiminde araştırmaktır.

Pragmatist eğitim felsefecileri ise, doğruluğun ontolojik çıkmazlarını görmezlikten gelerek doğruluğun, gerçeğe uygunluk kuramında olduğu gibi temelden veya bağlılık kuramında olduğu gibi yandan bir açıklama getirerek değil, fakat bilgilerin doğruluğunun, eyleme geçildiği zaman ne gibi pratik sonuçlar vereceğinin araştırılarak sınanmasını savunurlar. James ve Dewey'nin başını çektiği pragmatistlere göre, bilgiler tek başlarına, ne doğru ne de yanlıştırlar. Onlar ancak, eğitim sürecinde, yaşam için işlevsel ise doğrudurlar. Buna göre, doğruluk var olan bir şey değildir; o, sonradan ortaya çıkar.

Dewey öğrencinin bu dünya ile bilgileri nasıl edinebildiği sorununda, uygunluk kuramını savunan eğitim felsefecilerinin ileri sürdüğü gibi nesnelerin doğrudan doğruya bizzat incelenerek veya bağlılık kuramında olduğu gibi nesnelerle ilgili izlenimler aracılığıyla öğrenilmesi yerine, öğrencinin bu nesnelere ilişkin bilgileri o nesnelerden kaynaklanan sorunları çözmek için yararlanırken rasgele öğrendiği görüşündedir.

Bilmek ile doğrulamak arasındaki ilişki, ontolojik olmaktan çok epistemolojiktir. Bir şeyi bilmek demek, o şeyin "doğru" olması demektir. A. J. Ayer, bilmeyi "emin olmak" ya da "hakkı olmak" terimlerine bağlar. Ayer'in etkisinde kaldığı mantıkçı pozitivistler ise, bir önermeyi doğrulama kuramı ile çözümlerler.

Sonuçta eğitim sorunu, bilgilenme anlamında bir bilgi kuramı sorunu olmakla kalmamakta, aynı zamanda hakikatin edinilmesi anlamında da bir yöntem sorunu olarak eğitim felsefecilerinin, eğitimcilerin ve öğretmenlerin bir sorunu olmaktadır. Bu noktada Sokrates'in "doğurtma" yöntemi, Aristoteles'in tümdengelimi ve Dewey'nin proje veya problem çözme yöntemlerinin öğrenme yöntemi olarak bilgi kuramıyla olan zorunlu bağlılıkları, eğitim felsefesinin temellendirmeye çalıştığı sorunlardır.

S. BİLHAN, *Eğitim Felsefesi Kavram Çözümlemesi I.* Ankara, Ankara Üni. Yay., 1991; S. BÜYÜKDÜVENCİ, *Eğitim Felsefesi: "Yazılar"*, Ankara, Yargıçoğlu Matbaası, 1987; R. S. BRUMBAUGH - N. M. LAWRANCE, *Philosophers on Education- Six Essays on the Foundations of Western Thought*, Boston, Houghtan Mifflin Campany, 1963; J. S. BRUBACHER, *Modern Philosophy of Education*, New York, Mc Graw-Hill, 1962; O. KAFADAR, "Platon ya da İdealist Eğitimin İlk Sistematiği", *Yüz. Yıl Üni. Fen-Ede. Fak. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1991), ss. 199-224; V. SÖNMEZ, *Eğitim Felsefesi*, Ankara, Adım Yayıncılık, 1991; İ. TURGUT, *Eğitim Üzerine Felsefi Bir Deneme*, 2. baskı, İzmir, Karınca Matbaacılık, 1999.

Ayrıca **bkz.,** DOĞRULUK, EĞİTİM, EĞİTİM FELSEFESİ, EĞİTİM FELSEFESİNİN TARİHİ, EPİSTEMOLOJİ.

Osman KAFADAR

EPİSTEMOLOJİK ANARŞİZM, özgül anlamıyla belirli bir epistemolojik temellendirme olmadığını, tek bir bilimsel yöntemin olamayacağını, her şeyin mümkün olduğunu öne süren görüşü ifade eder. Bu görüş ABD'li bilim filozofu Paul Feyerabend tarafından geliştirilmiş olan meşhur anarşist bilim anlayışını, epistemolojik çoğulculuğu tanımlamaktadır. Feyerabend'ın, gerek klâsik bilim görüşüne, gerek yanlışlamacı bilim anlayışına ve gerekse devrimci bilim görüşüne karşı çıkan bilim anlayışı, çağdaş bilim felsefesinin hasta olduğu tezinden hareketle, bilimi tedavi edecek araç olarak epistemolojik anarşizmi kullanır.

Sırasıyla metodolojik, teorik ve disipliner bir çoğulculuğu savunan bu bilim görüşü, biraz da paradoksal bir biçimde, Aydınlanma sonrası ortaya çıkan siyasî anarşizmin hareket noktasını benimser. Buna göre, siyasî anarşizm, bilimi kendisine bir dost bilmiş,

onun insanla doğayı doğru açıklayacağına ve o zamanların köhnemiş düşünce kalıplarına, baskıcı düzenlerine karşı savaşta sağlam düşünsel silâhlar sağlayacağına inanmıştı. Bununla birlikte, anarşizme, verdiği mücadelede bir araç olma hizmeti gören bilim, 20. yüzyılda putlaştırılmış ve felsefeden vazgeçen bilimin insanî kaygıları kalmamıştır. Şimdi, Feyerabend'a göre, amaç-araç düzenini tersine çevirmenin ve hasta olan çağdaş bilimi iyileştirip, insanîleştirmek için, araç olarak anarşizmi kullanmanın tam zamanıdır.

Feyerabend'ın bu bilim anlayışını, hem kuşkuculuktan ve hem de siyasî anarşizmden ayıran şey, onun bilimsel ya da epistemolojik anarşizmidir. Kuşkucunun her görüşü kötü diye gördüğü, bunlar hakkında bir yargı bildirmekten sakındığı; politik anarşistin birtakım yaşam tarzlarını yasakladığı yerde, epistemolojik anarşist en sıradan, en çılgın düşünceleri bile savunmakta sakınca görmez. Onun hiçbir programı olmadığı gibi, hiçbir teoriye bağımlılığı ya da düşmanlığı yoktur. O, aklını, duygularını, alayı, ağırbaşlı bir tavrı, bilinen her yolu kullanır. Hiçbir yöntemi kullanmaktan kaçınmayan, hiçbir görüşü saçma bulmayan epistemolojik anarşizmin mutlak olarak karşı çıktığı tek şey, evrensel ölçülerdir.

Feyerabend'ın "her şey mümkündür" ya da "ne olsa gider" ilkesiyle ifade edilebilecek olan söz konusu anarşist bilim görüşü, öncelikle disiplinler bağlamında çoğulculuktur. Bilimin insanın çevresiyle başa çıkmak için bulduğu birçok araçtan, insanın geliştirdiği pek çok düşünme tarzından biri olduğunu öne süren Feyerabend, bilimin ilginç olmakla birlikte, bulunmaz Hint kumaşı olmadığını ve dolayısıyla, putlaştırılmaması, onun, insanın karşısında özgürlüğünü yitirdiği bir baskı aracı hâline getirilmemesi gerektiğini söyler. Buna göre, bilim tek başına bırakılmamalı, insan gerektiğinde efsaneye, dine, büyüye, yani akılcı düşünce geleneğinin yeryüzünde silinmiş görmekten hoşlanacağı yollara başvurmalıdır. Olguların teorilerden bağımsız olmadığını, tam tersine olguların teoriler tarafından ortaya çıkarılabildiğini öne süren anarşist bilim görüşü, ikinci olarak teori bakımından çoğulculuk talebinde bulunur. Zira olgular ancak seçenekler yardımıyla ortaya çıkarılabilir, hakikate ise, yalnızca alternatif teorilerin çarpışmasıyla ulaşılabilir.

Epistemolojik anarşizm, üçüncü olarak, çok daha önemlisi metodolojik bir çoğulculuğun gerekliliğine işaret eder. Bilimin değişmez, genel geçer kurallarla işlediği, işlemesi gerektiği düşüncesinin gerçekçi olmadığını söyleyen Feyerabend'a göre, bilimin tek bir değişmez yöntemi yoktur. Nitekim, bilim tarihine bakılacak olursa, önemli bilimsel gelişmelerde, bilginlerin metodolojik kuralları çiğnedikleri kolaylıkla görülebilir. Bilim adamları mantıksal yöntem ve argümanları bırakarak, propagandaya, retoriğe başvururlar. Feyerabend, işte bu çerçeve içinde, örneğin Galile'nin hilelerinden, propaganda amaçlı çıkışlarından söz etmiş ve onun yolunu irrasyonel bir yol olarak değerlendirmiştir. Hakikate ulaşmak için çabalamanın yeterli olmadığını, doğruya giden yolun âşikâr olmasını, bunun içinse mantıksal yolla retoriğin bir arada kullanılması gerektiğini fark eden bir bilgin olarak Galile, Feyerabend'a göre, yanlış teorileri, kabul görmemiş olayları çarpıtıp Kopernikus'u destekleyen veriler hâline getirmiş, bilinen sonuçları görmezden gelmiştir. Görülmesini istediği olguları, okuyucuların sezgisine göre yeniden düzenleyen Galile'nin ilerlemesine, değişmez ve kesin bir yöntem değil de, çarpıtmalar imkân vermiştir. Buna göre, bilimsel gelişmenin yolu, bilginlerin teorilerini oluştururken, çoğu zaman metodolojik kuralların yasakladığı işleri yapmalarından geçer.

C. GÜZEL, *Bir Bilgi Anarşisti: Feyerabend*, Ankara, 1996; P. FEYERABEND, *Yönteme Hayır*(çev. A. İnam), 2. baskı, Ankara, 1991; P. FEYERABEND, *Bilgi Üzerine Üç Söyleşi*(çev. C. Güzel – L. Kavas), İstanbul, 1995; P. FEYERABEND, *Akla Veda*(çev. E. Başer), İstanbul, 1995.

Ayrıca **bkz.,** ANARŞİZM, BİLİM FELSEFESİ, EŞÖLÇÜLEMEZLİK, FEYERABEND.

Ahmet CEVİZCİ

EPİSTEMOLOJİK ENGEL, kişinin konuştuğu dilden, içinde yaşadığı toplum ve kültürden kaynaklanan ön-kavrayışlar ile düşüncelerden bağımsız olarak araştırma yapmanın güçlüğünü, neredeyse olanaksız olduğunu anlatmak amacıyla geliştirilmiş bir terimdir. Epistemolojik engel terimi, ilkin Gaston Bachelard eliyle, 1938 yılında yazılmış "La formation de l'esprit scientifique" başlıklı bir makalede kullanılmıştır. Bachelard epis-

temolojik engelleri bilim tarihini, özellikle de "bilimsel öncesi" kesimini araştırırken, son derece kullanışlı bir araç olarak görmektedir. 2002 yılında kaleme aldığı, ayrıntılı bir bilgi kuramını temellendirip geliştirdiği "Bilimsel Zihnin Oluşumu" başlıklı çalışma, "epistemolojik engel" tasarımının Bachelard'ın düşüncesinin ana doğrultusunda kilit konumda bir yeri olduğunun açıklıkla görülebileceği yerlerin başında gelmektedir.

Nitekim, Bachelard'ın gözünde, hangi alanı ya da dalı olursa olsun, bilimin gelişimini anlamanın baş koşulu, bilginin bu türden "epistemolojik engellere" karşın nasıl olup da ilerleyebilmiş olduğu gerçeğine gereken önemi vermekten geçmektedir. Nitekim, Bachelard bilim öncesi tarih döneminde yaptığı çalışmalarda çeşitli örnekler getirmek suretiyle, pek çok epistemolojik engelin bilimin gelişim çizgisi üzerinde köşetaşları konumunda bulunduklarını açıklıkla göstermiştir. Yine, o söz konusu çalışmalar temelinde kendisinden kaçınılamayacak bir sonucun altını önemle çizmiştir: Söz konusu epistemolojik engellerden, aydınlanmış hâliyle modern bilim döneminde dahi, bütünüyle kurtulunması olanaklı değildir. Bachelard'ın geliştirdiği epistemolojik engel terimi, başta Louis Althusser ile Michel Foucault olmak üzere, yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki pek çok önemli Fransız düşünürünü derinden etkilemiştir.

Epistemolojik engeller, kendisine koşut bir savın da en az kendisi denli zorunlu doğru olduğu, sorguya açık olmayan bir kesinlik taşıdığı izlenimi uyandıran durumların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan (öznel) etmenlerdir. Bunlar, ancak görüşe kapalı engeller olarak tanımlanabilmektedirler. Ancak aradan belli bir süre geçtikten sonra atılan bin adım ilerlemeyi olanaklı kılan bir adım (çok daha sağlam bir nesnellik yönünde atılan bir adım) olarak kabul edildiği için, epistemolojik engeller adım atmayı güçleştiren, düşüncenin kapanmasına yol açan etmenler, ilerleme kaydedilmesi isteniyorsa, üstesinden gelinmek zorunda olunan etmenler olarak da değerlendirilebilirler. Epistemolojik engel diye adlandırılan bu etmenler, bilince gerçekte kapalı olmalarına karşın bir biçimde işin içindedirler, çünkü bir şeyin hiçbir kuşkuya yer bırakmaksızın kendinden açık olarak algılanmasına neden olmaktadırlar. Bu yüzdendir ki, epistemolojik engellerin konu alınan disiplinin bilişsel temellerinde değil, fakat düşüncemizin şekillendirilmesinde, işin içinde olduklarının farkına varılmaksızın, belli roller oynayan çeşitli etmenler arasında aranmaları gerekir. Bu anlamda epistemoloji, düşünceyi koşullandıran, yönlendiren, sınırlandıran, bir biçimde bilinçdışı-bilgidışı düzeyde hep işin içinde olan etmenleri göz önünde bulundurmak zorundadır. Bunların kavramlar arasındaki mantıksal ilişkilere odaklanarak bulgulanmaları olanaksızdır. Nesnel bilgi epistemolojik engellerin üstesinden gelinmesiyle ilerleme göstermektedir. Bilginin epistemolojik engellerin aşılmasıyla ilerlemesi, bilinç ile bilinçdışı, düşünümlü kuram düşünümsüz pratik, özne ile nesne arasındaki sınır hatlarında gerçekleşir. Dolayısıyla da aralarında çizilmiş sınırların sürekli yeniden yeniden hep bir daha çizilmeleri, epistemolojik engelleri ilerlemenin itici gücü kılmaktadır.

Yapılacak kısa bir gezinti dahi, bilim tarihinin "epistemolojik engeller"le, yani tek tek bütün bilim dallarına içkin olan, düşüncede kendisini doğrudan açığa vurmayıp, daha çok bilinçdışı düzeyde yer alan yapılarla dolu olduğunu gösterir. Bu bağlamda, örneğin "zihin ile beden" türünden pek çok ayrım ile şeylerin, olayların, süreçlerin bölümlenmesine dönük sınıflandırmalar, epistemolojik engellerin sıklıkla görüldüğü yerlerdir. Bachelard'ın ileri sürdüğüne göre, bilim tarihi bu türden epistemolojik engellerin oluşumu ve kuruluşuyla olduğu kadar, bunların zaman içinde yıkılıp dağılmalarından da meydana gelmektedir. Bilimsel araştırmanın önündeki bilimdışı bir engelin bütünüyle dağılarak ortadan kaldığı bu ikinci aşama, "epistemolojik kırılma"ların ya da "epistemolojik kopuş"ların meydana gelme anlarına karşılık gelmektedirler. Bunların, ayrıntılı biçimde araştırıldıkları zaman, ait oldukları alanın tarihsel gelişiminin tam olarak kavranması bağlamında oldukça önemli içgörüler sundukları açıklıkla görülmektedir.

Öte yandan konunun önemli uzmanlarından Gutting, *Thomas Kuhn and French Philosophy* [Thomas Kuhn ve Fransız Felsefesi, 2002] adlı çalışmasında epistemolojik engellerin çok önemli bir özelliğine dikkat çekmektedir: "Aynı bilimsel çalışma ortaya konduğu kuramsal çerçevede başlı başına bir

engel olabileceği gibi, kavramsal içeriğiyle başlı başına yaratıcı önemli bir gelişme olarak da görünebilmektedir. Sözgelimi on dokuzuncu yüzyıl kimyacısı Joseph Black, ateşin ateş hâline gelmezden önce maddî bir gerçekliği bulunduğunu savunan, günümüzde bütünüyle bırakılmış alev kuramı bağlamında çalışmış olsa da, günümüzde hâlen kullanılan "özel ısı" kavramını dolaşıma sokmayı başarmıştır. Kuhn'dan çok daha önceleri Bachelard bilimin tarihi ile gelişiminde bulunan "süreksizlikler"in ilkece mantıksal bakımdan yeniden yapılandırılma yeteneği taşımadıklarını göstermiştir. Ancak bir farkla ki, Kuhn daha çok kuramlarla, paradigmalarla ilgilenirken, Bachelard'ın ilgi odağında hep kavramlar yer almıştır. Bachelard için bu noktada kilit konumdaki kavram, dört ayrı epistemolojik görünümü ya da kategorisi bulunan "kırılma" kavramıdır. Bunları sırasıyla "kopuş", "engel", "yandan görünüş", "edimler" diye adlandırmaktadır.

Kopuşlar doğrudan doğruya (i) bilimin kendi kavramlarını formüle ederken sağduyudan nasıl ayrıldığıyla, ayrıca da (ii) bilimsel kavramlar arasındaki kopmalarla ilintilidirler. Sözgelimi, zekâya ilişkin sağduyu tasarımlarından IQ temelli bilimsel zekâ kavramına geçiş, atom kavramının Eski Yunan atomcularından nükleer atom fiziğine gelene dek tarihte geçirdiği değişimler buna örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan, geçmişte önemli olmalarına, belli işlevler yerine getirmiş olmalarına karşın yeni kavramlar ile bakışların gelişimine set çeken eski kavramlardan artakalanlar olarak tanımlanabilecek *engeller*, kopuşlara karşıt bir konumda düşünülmektedir. Burada dünyanın bütünüyle böyle olduğunun başka bir biçimde görülmesinin de olanaklı olmadığını örtük bir biçimde varsayan *ortakgörü* veya *sağduyu* başlı başına böylesi bir epistemolojik engeldir. Bunlar çoğunluk alttan alta kendilerini çok da belli etmeden işlediklerinden, Bachelard bu derindeki kabul ya da sayıltıları yüzeye çıkartmak için birtakım teknikler geliştirmiştir.

Bununla birlikte epistemolojik yankesit, belli bir kişinin belli bir bilimsel kavramı anlayışının (yani nasıl ve ne olarak kavradığının) çözümlenmesine karşılık gelmektedir. Bu türden bir çözümleme, bir kavramın ya da kuramın tarihsel gelişimi bağlamında o kişinin nerede durduğunu, kavramdan artakalanları ne ölçüde aldığını, hangi bakımlardan kavramdan kopmuş olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Yeri gelmişken belirtmekte yarar var, yakın dönem liberal siyaset felsefesinde belli bir kişinin yankesiti, kişinin "bireycilik", "özgürlük", "eşitlik" gibi kavramlardan ne anladığına bağlı olarak ne oranda liberal olduğunu belirleme amacıyla kullanılmaktadır. Geçmişten artakalanlara kopuşlar kesin bir bilimsel dille karşı koyarlar, ama bu karşı koyma sürecinde Bachelard'ın *edim* tasarımı devreye girmektedir. Edimler bütünüyle birer sıçramadırlar; ama bu sıçramalar kesinlikle şu ya da bu eski anlayış doğrultusunda değil, fakat bütünüyle yeni ufuklar açan bilimsel ilerleme doğrultusundadırlar. Bachelard, bilimin yerleşik doğrularını tıpkı yapboz oyununda olduğu gibi düzene koyarak bilimsel ilerlemenin belirlenebileceği düşüncesine şiddetle karşı çıktığından, epistemolojik kopuşlara kaynaklık eden epistemolojik edimler normal bilim yoluyla anlaşılamazlar. Bunların daha çok düş ile hayal gücünün alabildiğine işin içinde olduğu şiir ve sanat temelinde anlaşılmaları gerekmektedir.

Epistemolojik engellerin önemli bir kesimi tarihe nasıl yaklaşıldığı sorunuyla ilintilidir. Sözgelimi, geçmiş dönemlerde kutsal metinler, dünyanın ya da insanlığın tarihinde meydana gelmiş olayların ayrıntılı tarihsel açıklamalarıymış gibi okunmuşlardır. Bu tür bir okuma yaklaşımı Hippolu Augustinus ile Büyük Basil gibi Kilise babalarınca da konu edilen olayların eğretilemeli bir yapı sergiledikleri gerçeği göz ardı edilmeksizin açıkça desteklenip yüreklendirilmiştir. Başını Origenes'in çektiği kimi kilise otoriteleriyse, mecazlı bir okuma türü geliştirmişlerdir. Bilimsel buluşlar kutsal kitapların bu denli bir tarihselci okuma temelinde okunarak anlaşılmalarının pek çok yanlışa, yanlış anlamaya kapı araladığını açıklıkla göstermişlerdir. Bu bağlamda, modern bilimin doğuşundan bu yana türeyiş fenomenini tarihselleştirici bir gözle anlamaya dönük okumalar, bilimin gelişiminin önündeki en büyük epistemolojik engellerden biri olarak görülmüşlerdir. Söz konusu epistemolojik engel türünün en iyi görülebileceği yerlerin başında insanın yaratılmasına yönelik kutsal kitaplarda verilen açıklamalar ile evrim kuramında açıklandığı biçimiyle insanın oluşum

süreci arasındaki gelenekselleşmiş uzlaşmaz çatışkı gelmektedir.

G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Libraire Philosophique, 1938; G. BACHELARD, *The Formation of the Scientific Mind*, Manchester, Clinamen Press, 2002; R. DEBATIN, *Die Rationalität der Metapher. Eine sprachphilosophische und kommunikationstheoretische Untersuchung*, Berlin, De Gruyter, 1995; G. GUTTING, *Thomas Kuhn and French Philosophy*, NY, USA, Cambridge University Press, 2002; A. SIERPINSKA, "The Diachronic Dimension in Research on Understanding in Mathematics - Usefulness and Limitations of The Concept of Epistemological Obstacle", in *History of Mathematics and Education:Ideas and Experiences* (ed. H. N. Jahnke - N. Knoche - M. Otte), Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht, 1996; K. S. TABER, "The Atom in the Chemistry Curriculum: Fundamental Concept, Teaching Model or Epistemological Obstacle?", *Foundations of Chemistry*, 5 (2003).

Ayrıca **bkz.**, BACHELARD, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, EPİSTEME, EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ, FOUCAULT, FRANSIZ BİLİM FELSEFESİ, KUHN, POSTPOZİTİVİZM.

Abdülbaki GÜÇLÜ

EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ. Eski Yunanca'daki *episteme* (bilgi) ile *logos* (söz, konuşma, açıklama) sözcüklerinin birleştirilmesiyle oluşturulan bilgi felsefesi, bilginin doğasını, kökenini, kapsam alanını araştırmakla yükümlü geleneksel felsefe dalıdır. Buna karşılık, Eski Fransızcadaki "*rupture*" ile Latince'deki "*ruptura*" sözcüklerinden gelen epistemolojik kopuş terimi, görünürde sapasağlam yerinde duran bir ağacın dalının aniden çatlayarak bir anda bütünüyle kırılıp yerinden kopmasında olduğu gibi, bir "*episteme*"-den bir başkasına geçişte yaşanan köklü değişimi dile getirmek amacıyla kullanılmaktadır. İlkin Gaston Bachelard'ın bilim felsefesinde geliştirilen terim, ardından Michel Foucault'nun düşünce tarihinde yaptığı arkeoloji çalışmalarında kazandığı yeni açılımlarla son derece önemli bir felsefe tasarımı konumuna yükselmiştir.

Epistemolojik kopuş denince, tarihin belli bir dönemi boyunca geçerli görülen, kendisinden sonraki gelene dek varlığını sürdüren, içinde "dilsel", "deneyimsel", "bakışsal", "kavramsal" alabildiğine değişik öğelerin hep bir arada bulundukları kendi içinde bütünlüklü bir "söylem çerçevesi"nin ya da "söz dağarı"nın yerini bir başkasına bırakması anlaşılmaktadır. Bu bakımdan epistemolojik kopuş ait olduğu dönemde, neyin düşünülebilir neyin düşünülemez, neyin söylenebilir neyin söylenemez, bunlardan daha da önemlisi neyin duyulabilir neyin duyulamaz olduğunu koşullandırıp belirleyen son derece kapsamlı bir "söyleme-yaşama-algılama-kavrama" çerçevesinde baş gösteren köklü bir çözülmeye, yıkılma derecesinde yaşanan bir sarsıntının yaşandığı tarihsel bir dönüm noktasıdır. Nitekim, her epistemolojik kopuş, *episteme*'nin içinde istediği denli zamandışı, toplumüstü, deneyden bağımsız bir konumda olduğu düşüncesine dayanılarak öne sürülmüş birtakım doğruluk savları bulundurursa bulundursun, her durumda zaman ve kültüre bağlı bir söylem çerçevesi olduğundan, aynı kendisi gibi ortaya koyduğu savlarının da bütünüyle tarihselliğe konu olduğunu açıklıkla gösterir.

Öte yandan, Althusser'e göre, "epistemolojik kopuş", Marx'ın 1845 yılında Feuerbach ile Hegel kaynaklı önceki dönem hümanizm anlayışını bırakarak "bilimsel kuramcı" olmaya adım attığı köklü değişim noktasına denk düşmektedir. Bu noktada "hümanizm karşıtlığı" Marx'ın insan failinin tarihteki rolünü kademe kademe azaltması temelinde "öznesiz bir süreç olarak tarih" anlayışı geliştirmesi anlamına gelmektedir. Althusser epistemolojik kopuş temelli tarih anlayışını temellendirirken, kısmen yapısalcılardan, kısmen de Freud'dan, metnin yüzeydeki anlamının altında yatan derin yapıları çözümlemeye dönük "bulgusal okuma" yöntemini ödünç almıştır. Bunun yanında ayrıca, yakın arkadaşı Fransız psikanalisti Jacques Lacan'ın düşüncelerini incelediği "Freud ile Lacan" (1994) başlıklı denemesinde kimi psikanalist kavramlarını kendisine uyarlamıştır. Bilimin gelişimine yönelik çözümlemesinde Althusser, Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (1962) adlı ünlü çalışmasında verdiği açıklamaya oldukça yakınlaşmıştır. Aralarındaki yakın benzerlik, Althusser'in "kuramsal bir oluşumun tikel birliği" ya da altta yatan derin düşünce yapısından *problématique* diye söz ederken, Kuhn "normal bilime" karşılık gelmek üzere *paradigma* sözcüğünü kullanmayı yeğlemiş olmasına bakılarak görülebilir.

Bachelard'ın anti-pozitivist bilim felsefesi her ne kadar Anglo-Amerikan felsefesine doğrudan etkilerde bulunmamış olsa da, Thomas Kuhn'un bilim tarihinden hareketle ulaştığı sonuçları pek çok bakımdan öncelemeyi başarmıştır. Bachelard için bilim, felsefecilerin bilimsel çalışma ortamını bulandırmaya dönük bütün uğraşlarına karşın, kendi normları ile pratikleri bağlamında, kendisi dışında başka bir şeye dayanmayan, kendi içinde özerk bir etkinliktir. Bu yüzden Bachelard düşüncelerinde, filozoflara karşı sıklıkla birtakım çeşitli eleştiriler dile getirmiştir. Kendi ifadesiyle felsefe "bilimsel bilgilerin üretildiği gerçek tarihsel koşulların üstünü örtme, gizleme, hasır altı etme yönünde özel bir istek duymaktadır. Gerçekten de, bilim tarihinin mantıksal ve felsefî çözümlemeler için zengin bir toprak, hatta başlı başına bir kaynak olabileceği düşüncesinin çok uzağındadırlar, analitik bilim filozofları. Ayrıca her ne kadar kendilerini öyleymiş gibi lanse etseler de, bilimsel kuramların hiçbir durumda metafizik bağlanımlardan ayrı düşünülemeyeceğini savunduğu için; bilim üstüne felsefî söylemin düşünce dışı kesimlerini gün yüzüne çıkarmanın, buna bağlı olarak da "bilinçdışı" ile "düşünce dışı" tasarımlarına açıklık getirmenin, bunları olası bir "akıl psikanalizi" çevresinde, sağlıklı bir yere oturtmanın arayışı içinde olmuştur. Nitekim "akıl psikanalizi" tasarımının izleri Michel Foucault'nun önceki dönem çalışmalarında bulunabilir.

Bu bağlamda sağlam bir bilimsel değişim, dolayısıyla da sağlam bir bilimsel gelişim açıklaması sunmak, Bachelard'ın bilim felsefesinin başlıca amacını oluşturur. Bunun da en iyi, bilimin kendisi üstüne düşünmek yoluyla değil, fakat tarihini araştırmakla anlaşılabileceğini savunur. Buna göre, bilimdeki akıl, en iyi aklın pratikte nasıl kullanıldığını keşfetmekle anlaşılabilir. Soyut kuramlarla uğraşarak boş yere vakit geçirmek yerine; pratik durumlara, somut bağlama odaklanmak, doğru bilim üzerine araştırma yapmanın olabilecek en iyi yolunu meydana getirir. Bachelard'ın ileri sürdüğü üzere, bilim tarihi soyut felsefî kuramlar ile metafizik öğretilerin bilim adamlarınca yapılan pratik çalışmalarla nasıl bir çırpıda devrilebilmiş olduklarının açıkça görülebileceği örneklerle doludur.

Bachelard için bilimsel ilerleme, epistemolojik kopuşlar üstüne kuruludur. Söz konusu epistemolojik kopuşların, onları diğer başka kopuşlardan ayıran, oldukça özel birtakım nitelikleri vardır. Bu bağlamda sözgelimi, Newton fiziğinden Einstein fiziğine geçme olarak yaşanan kopuş, kendi içinde başlı başına özel bir araştırma konusu oluşturur. O nedenle, bilimin çizgisel ve rasyonel bir doğrultuda ilerleme gösterdiği kesinlikle söylenemez. İlerleme bilimin şu an geldiği konumdan kavranıp, buradan hareketle ölçülecek olursa, bilim tarihinin özünde bir rasyonalite tarihi olduğu açıklıkla görülür. Yine de bu ilerleme tasarımı tartışmaya açık bir kavramdır, çünkü Bachelard'ın anlayışına göre, bugünün bilimi, salt bir değişim olmanın ötesinde, yalnızca bir gelişim olarak değil fakat geçmişte bilimin başardıklarının hem anlaşılması hem de değerlerinin teslim edilmesini ifade eder.

Epistemolojik kopuş yoluyla meydana gelen kesinti, Bachelard'a göre, sadece mantıksal ya da nedensel ilişkilerde baş gösteren bir süreksizlik durumu değildir. Sözgelimi geometri alanında gerçekleşen bir epistemolojik kopuş yalnızca geçmişteki geometri bilgisinin yeni baştan gözden geçirilmesini değil, fizik ile matematik arasındaki ilişkinin de adamakıllı değerlendirilmesini gerekli kılar. Bu yeniden değerlendirmelere bağlı olarak, çok geçmeden eskiden ortaya konmuş kanıtlara yüklenen "epistemolojik değer" de adamakıllı değişir. Ortaya konmuş tümdengelimler bütünüyle yadsınmayacak olsalar bile, Eukleides'in teoremleri bundan böyle fiziksel uzamın niteliklerinin tanıtlanması olarak görülemezler. Dolayısıyla, epistemolojik kopuşlarla ilerleyen bilim, geçmişte belli aralıklarla belli süreliğine egemen olmuş bilimsel öğretiler ile kuramlara yüklenen epistemolojik değerlerin yeniden değerlendirilerek gerekli düzeltmelerin yapılmalarına olanak tanır. Hatta, bu değerlendirme yeri geldiğinde bilim olanla bilim olmayanın yeniden tanımlanmasına dek varabilmektedir. "Bilimsel" ile "bilimsel olmayan" arasına sınır çekme sorunu diye adlandırılan bu temel değerlendirme, Bachelard'ın bilim dağarında, "yinelenen bilim tarihi" başlığı olarak geçmektedir. Epistemolojik kopuş tasarımının tetiklediği böylesi bir bilim tarihi anlayışının, bilimin geçmişini bugünün bakış

açısıyla değerlendirdiği dikkate alınırsa, baştan sona değerlendirici bir yapı sergilediği açıkça görülür. Söz konusu bilim anlayışı bunu yaparken, geçmiş bilimin olurlanan "bilimsel" kesimlerini, yani bilimin ilerleme kaydetmesini sağlayan bölümlerini, artık bilimsel bir değer taşımadıkları düşüncesiyle bütünüyle bırakılan "bilimsel olmayan" kesimlerinden ayırmaya büyük bir özen gösterir.

Terim, çağdaş Fransız düşünürü Michel Foucault'nun tarihte üstü örtülmüş kimi kavramların ya da deneyimlerin jeneolojisini çıkarırken yaptığı arkeoloji çalışmalarıyla birlikte yepyeni bir görünüm kazanmıştır. Önceki döneminde psikiyatri, klinik tıp ve toplumbilimleri alanlarında yaptığı çalışmalarda, Foucault düşünce dizgelerine her koşulda bireylerin sanılarından, inançlarından ve niyetlerinden bağımsız "söylem yapıları" olarak yaklaşılmasını olanaklı kılan bir yöntem, meşhur *bilginin arkeolojisi* yöntemini geliştirmişti. İşte bu anlamda, en azından izlediği yöntemler açısından bakıldığında, Foucault'nun düşüncesi iki ana aşamaya ayrılarak ele alınabilir. Bunlardan ilki, önceki dönem çalışmalarında başvurduğu *arkeoloji* yöntemiyken, ikincisi kendisinin *jeneoloji* adını verdiği *bilginin arkeolojisi* yöntemidir. Temelde Foucault'nun arkeolojisi, Kant'tan beri egemen bir konumda bulunan "hümanizm" anlayışında son derece önemli bir rol oynayan insan öznesi tasarımını, bu merkezî konumdaki yerinden düşürmeyi amaçlar. Bu bağlamda arkeoloji, bir dizgeden bir başkasına nasıl geçildiğini açıklamaya yönelik bir yaklaşım ortaya koymak benzeri bir amaç gütmez. Nitekim daha sonradan yaptığı çalışmalarda Foucault, söylem sistemleri arasında meydana gelen epistemolojik *kopuşları*, yani *episteme* değişimlerini toplumsal iktidar yapılarının söylemsel olmayan pratiklerinde meydana gelen kopuşlarla ilişkilendirerek açıklama yoluna gideceği, *jeneoloji* adını verdiği yeni bir araştırma yöntemi tasarlama gereği duymuştur.

Foucault'nun jeneolojileri de, tıpkı Nietzsche'nin soykütükleri gibi, Marx'ın ya da Freud'un geliştirdiği türden bütün kapsamlı açıklama şemalarını reddeder. Gerçekten de Foucault, bu bağlamda düşünce sistemlerini bir yığın küçük parça ile birbiriyle ilintisiz nedenlerin olumsal birer ürünü olarak değerlendirmiş, her durumda bilgi ile iktidar arasında olduğunu düşündüğü özsel bağlantının açılımları üzerinde durmuştur. Buna göre, bilgi binaları Baconcu anlamda birer güç araçları olarak değerlendirilebilecek özerk düşünsel yapılar değillerdir; onlar, toplumsal denetim dizgeleriyle bütünüyle özsel bir bağlantı içindedirler. Foucault geliştirdiği jeneoloji yaklaşımını, ilkin modern tutukevleri ile bunların üstüne bina edildiği psikolojik ve sosyolojik bilgi arasındaki ilişkileri araştırırken uygulamıştır. O, daha sonra benzer bir çözümlemeyi, modern cinsellik pratikleri ile "cinsellik bilimleri" arasındaki ilişkiye de uygulamış, ancak çok geçmeden bu tür bir çalışmanın kaçınılmaz olarak Yunan ile Roma dünyalarındaki etik ben tasarımının anlaşılmasına yönelik bir yaklaşımla başlatılması gerektiği noktasına gelmiştir. Tıpkı tarihsel içerikleri gibi, Foucault'nun arkeolojik ya da jeneolojik çözümlemelerinin felsefî ve etik içerimleri de oldukça karmaşık, çoğu durumda da "meydan okuyucu" niteliktedirler.

Foucault, *episteme* kavramını ilkin Batı felsefesindeki, kökleri Fransız Aydınlanma geleneğinin akılcılığında bulunmakla birlikte, daha sonraları pozitivist felsefenin nesnel bilim anlayışında doruğuna ulaşan, egemen bir düşünsel eğilime karşı çıkmak amacıyla geliştirmiştir. Bu bağlamda, epistemolojik kopuş tasarımının, onun, tarihte ilerlemenin nasıl gerçekleştiğini, geçmişte meydana gelmiş olaylara nasıl bir gözle bakılması gerektiğini, özetle bugünü anlamak bakımından tarihle doğru bir ilişkiye geçmenin önkoşullarını belirlemeye yönelik olarak sunduğu düşünce tarihi çözümlemelerinde kilit değerde bir önemi vardır. Foucault, 1966 yılında yayımladığı *Les Mots et les choses* [Kelimeler ve Şeyler] başlıklı yapıtında, *episteme* terimini her dönemin kendine özgü toplumsal ve düşünsel kuşatanlarınca belirlenen, düşünce tarihinin köklerine işlemiş düşünme yapıları olarak tanımlar. Nitekim çok geçmeden *L'Archéologie du savoir* [Bilginin Arkeolojisi] adlı yapıtında, "bilgi" ve onunla ilintili sözdağarını bütün bütün bir kenara bırakan Foucault, söylem pratiklerinin temelinde yattığını düşündüğü epistemik yapı tasarımına geçmiş ve bir anlamda bu kırılgan yapılar olarak *epistemelerin* kendilerinden çok epistemolojik kopuşlara odaklanmasına olanak tanımıştır.

Foucault'nun *episteme* tasarımına yönelik en önemli bulgularından biri, belli bir dönemin *epistemesi* içinde yer alan bütün bilgi alanlarında, kendisini daha ilk bakışta açığa vuran bir eşbiçimliliğin söz konusu olmasıdır. Bilimsel bir söylemi belirleyen rejim olarak bu eşbiçimlilikler düşüncenin *a priori* formlarıyken, söylem de bu eşbiçimli yapıların düzenini ifade eder. Tıpkı Kant'ın aklın düzenini, onun nasıl işlediğini deneyime gitmeksizin doğrudan akla yönelerek betimlemesi gibi, Foucault da söylemin düzenini, söylemin nasıl işlediğini betimler. Epistemik eşbiçimli yapıların düzeni olarak kavramsallaştırılan söylem, hem "gösterge-gösteren-gösterilen" üçlüsüyle gerçekleşen anlamlandırma sürecinden kurtulmak için özneyi dışlayarak, hem bütün bileşenleriyle birlikte tarih ve bilinci yoksayarak, hem de gerçeklik alanına hiçbir gönderimde bulunmayarak, bütünüyle kendi üstüne dönmek yoluyla kendi güç rejimini belirlemektedir. Foucault bu bağlamda, insan, tarih, akıl gibi öğeleri bütün bütün *epistemenin* dışına yerleştirdiği için, belli bir *episteme* döneminde yürürlükte bulunan bilme kipinin kendi somut nesnesiyle ne türden bir ilişkisi bulunduğunu tanıtlama gereği duymaz. O nedenle, Foucault'nun gözünde hep bir içkinlik düzlemi olarak görülen *episteme* tasarımı, çoğunluk bilinçdışına gizlenmiş öğelerin, uçlara iteklenmiş aşırılıkların, üstü örtülmüş söylem kırıntılarının, hasır altı edilen, sapkın ya da "anormal" diye nitelenen deneyimlerin izlerinin sürülmesine de olanak tanır. Foucault, modern özne tasarımına kesin çizgilerle karşı çıkarken, Nietzscheci güç istemi anlayışı ile söylem diye adlandırdığı *epistemelerin* eşbiçimli *a priori* öğelerini birleştirmeyi uygun bulmuş, tarihsel dönemlerin verili durumu olarak *epistemenin* *a priori* yapısı ile gücün birbirine dokunduğu yerde gövdelenen iktidar ilişkilerine yoğunlaşmıştır.

Tarihin farklı *epistemelerin*, meydana gelen epistemolojik kopuşlara bağlı olarak birbirlerini izlemesiyle oluştuğunu düşünen Foucault, tarihte belirlediği *episteme* dönemlerinde içerimlenen ortak düşünce yapılarının söylem rejimlerinin arkeolojisini sunarak, yazılmış tarihleri yeniden yazmaya, yazılmamış ya da yazılmaktan özellikle kaçınılmış tarihleri gün yüzüne çıkartma arayışı içindedir. Nitekim bu bağlamda Foucault, kendi üzerine dönerek düşünme anlamında Kantçı bir içkinlik düzlemi olarak anladığı *episteme* tasarımıyla, belli *episteme* dönemlerinin ait oldukları bilgi üretim yordamlarının *a priori* koşullarını ortaya sermeyi amaçlar. Bu amaç uyarınca Foucault; tarihin değişik çağlarında geçerli olduğunu düşündüğü dört ana *episteme* dönemi belirlemiştir: **(i)** XVII. yüzyıl öncesi "Klâsik *Epistemeler* Dönemi"; **(ii)** XVIII. yüzyılı "Klâsik *Episteme* Dönemi"; **(iii)** bütün bir XIX. yüzyıl ile XX. yüzyıl başları "Çağdaş *Episteme* Dönemi"; (iv) 1950'lerden başlayıp bugüne uzanıp gelen "Günümüz *Epistemesi*". Özellikle klâsik *episteme* ile çağdaş *epistemeyi*, onlara daha bir özenle yaklaşarak, enine boyuna irdeleyen Foucault, günümüz toplum bilimlerinin anlaşılması açısından büyük önem taşıyan son derece değerli çözümlemeler ortaya koymuştur. Foucault'nun tarihte varolan *epistemelere* ilişkin yaptığı çözümlemelere bakıldığında, bütün bir Aydınlanma dönemi boyunca egemen *epistemenin* aynılıkların ya da benzerliklerin bulunmasına yönelik bir arayışla tanımlı olduğu; XVII. yüzyılda söz konusu arayışın ayrımlar ile ayrılıklar üstüne yoğunlaştığı, daha sonra ise evrim ile evrilme tasarımlarının egemen bir konuma geldikleri açıklıkla görülür. Öte yanda, Fransız Devrimi'yle başlayan modern *episteme* dönemi, insan öznesi düşüncesinin doğmasına yol açarken, buna bağlı olarak da toplum bilimlerinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Foucault'ya göre, modern *episteme* dönemi günümüzde son bulduğundan, bütünüyle geride bırakılmış bir düşünce çerçevesine karşılık gelir.

Foucault'nun *"episteme"*si, kimileyin Marx'ın ideoloji kavramına, kimileyin de Amerikalı bilim filozofu Thomas Kuhn'un paradigma tasarımına benzetilerek anlaşılmaya çalışılır. Ne var ki Foucault, *epistemeyi* çok daha geniş ölçekli bir düzlemde, farklı ideolojilere ya da paradigmalara yol açacak denli derin bir yapı olarak görür. Yine de pek çok yerde, Foucault'nun *epistemenin* yapısı ile bu yapının söylemsel bileşenleri arasında kurduğu ilişki, Kuhn'un olağan bilim dönemindeki bilimler ile bu dönemin tanımlanmış bulmacalarına çözüm arama pratikleri arasında kurduğu ilişkinin izdüşümü olarak değerlendirilmektedir.

EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ

Bu noktada Foucault'nun *episteme* kavramı, özellikle bir *epistemenin* bırakılıp bir başka *epistemeye* nasıl geçildiği sorusu bağlamında, Kuhn'un paradigma kavramının taşıdığı pek çok açmaza konu olmaktan kurtulamamaktadır. Kendisine sıklıkla yöneltilmiş bu eleştiriye yanıt olarak Kuhn, bilimin pragmatik bağlamı ile bilimsel etkinlikte içerimlenen "keyf öğeleri" öne çıkarırken, Foucault sorunun yanıtının gerçek adresi olarak en son anlamda rasyonel bir yanıt vermenin olanaklı olmadığı bilinçdışı ya da akıldışı etmenlerle bezeli iktidar ilişkilerini göstermektedir. Yine bu aynı bağlamda Foucault'nun bir *epistemeden* bir başka *epistemeye* geçişin yaşandığı, sürekliliklerin bozularak süreksizliğe dönüştüğü kopuş düşüncesiyle, Althusser'in "epistemolojik kopuş" kavramı farklı amaçlarla tasarlanmış olmakla birlikte, aşağı yukarı aynı düşünsel kurgunun öğeleri olarak karşımıza gelirler. Nitekim, her iki tasarı da özünde köklü değişim düşüncesine dayanmakla birlikte, Foucault'nun tarihte en az dört ayrı *episteme* belirlemiş olması, *episteme* değişimini tek bir kez meydana gelebilir bir kopuş olarak düşünmediğini gösterirken, Althusser için epistemolojik kopuş, kopuşa konu bilim dalının kendi ideolojik geçmişinden bütün bütün kopması anlamına geldiğinden, ancak bir kez olabilecek bir köklü değişim olayına işaret eder. Ancak her iki düşünür için de, bir bilgi alanının ya da Foucaultcu deyişle bilgi söyleminin geçmişinden bütünüyle kopuşu, bilgiye konu olan nesne ya da nesnelerin yeni baştan tanımlanmaları gibi bir sonuç doğurmaktadır. Terim, kimileyin belli bir dönemin egemen kuramı ya da ideolojisi olarak tanımlanabilecek belli başlı düşünceler kümesi olarak da anlaşılmaktadır. Sözgelimi, Roland Barthes, Marksist gelenekteki "materyalist diyalektik öğretisi" ile Freudcu gelenekteki "psikanaliz kuramı"nı modernliğin en büyük iki *epistemesi* olarak değerlendirmektedir.

G. BACHELARD, *Essai sur la Connaisance Approchée*, Paris, Vrin, 1928; G. BACHELARD, *Le Nouvel Esprit Rationnel* Paris, Presses Universitaires de France, 1953; G. BACHELARD, *La Poetiqué de la Rêverie*, Paris, Presses Universitairs de France, 1960; P. GINESTIER, *Pour Connaître Bachelard*, Paris, Bordas, 1987; G. GUTTING, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge, Cambridge, University Press, 1989; D. LECOURT, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhelm, Foucault* (trans. B. Brewster), London, New Left Books, 1975; J.-C. MARGOLIN, *Bachelard*, Paris, Seuil, 1974; M. TILES, *Gaston Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Ayrıca **bkz.**, ALTHUSSER, BACHELARD, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, EPİSTEME, EPİSTEMOLOJİK ENGEL, FOUCAULT, FRANSIZ BİLİM FELSEFESİ, KUHN, MARX, POSTPOZİTİVİZM.

Abdülbaki GÜÇLÜ

EPİSTEMOLOJİNİN PROBLEMLERİ. Epistemoloji; bilgi, temelde epistemik gerekçelendirme ve rasyonel inanç üzerine olan felsefe disiplinidir. Epistemologlar, aynı zamanda bilgi teorisi olarak da adlandırılan bu disiplinin ana sorunsalının ne olduğu konusunda genel olarak hemfikir değildirler. Çağdaş düşünürlerden John Pollock (1986: 7), Richard Foley (1987: 167-173) ve Richard Fumerton (1995: 3-22)'a göre, epistemolojinin asıl ilgi odağı bilgi değil, temelde şüphecilikle hesaplaşmayla bağlantılı olarak epistemik gerekçelendirmenin ya da rasyonel inancın nasıl analiz edilmesi gerektiğidir. Örneğin John Pollock için bilgi teorisi, "Nasıl biliyorsun?" sorusuna bir cevap verme girişimidir. Ancak bu, bilginin kendisi hakkında değil, fakat epistemik öznenin nasıl bildiği ile ilgili bir sorudur. Şöyle ki, herhangi bir özneye, verili bir önermeyi nasıl bildiğini sorarken, esasen bizim ondan beklentimiz, onun söz konusu önermeye inanırken, epistemik gerekçesinin ne olduğudur. Bundan dolayı, Pollock'a göre, epistemoloji geleneksel olarak bilgiden çok epistemik gerekçelendirme üzerine yoğunlaşmıştır. Öte taraftan Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin hemen giriş paragraflarında epistemolojinin konusunu bilincin belirli bir durumdan daha yüksek bilinç durumlarına ilerleyişinin incelenmesi olarak belirler. Böyle bir projenin çıkış noktası bilginin tarihsel boyutudur ve buradaki ana problem ise, "Herhangi bir şeyi bilebilir miyiz?" ve "Nasıl bilebiliriz?" sorularından ziyade, kısmî ve sınırlı bir tarihsel perspektiften mutlak bilgiye olan geçişi nasıl gerçekleştirebildiğimiz sorusu üzerinde odaklanır. Ancak çoğu analitik felsefecinin de kabul ettiği gibi, bilgi "ikiz epistemik amaç" olan *doğruyu elde etme* ve *yanlıştan kaçınma* ile

bağlantılı her türlü arayış ve sorgulamanın amacıdır. Dolayısıyla, ilk defa Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogunda etraflı olarak tartışılan "Bilgi nedir?" sorusu epistemolojinin en merkezî problemidir.

Çok genel olarak ifade edecek olursak, epistemolojinin cevap bulmayı amaçladığı temel sorular şunlardır: Bilgi için tek başlarına *zorunlu* ve hep birlikte *yeterli* olan koşullar nelerdir? Bilginin ölçütü ya da herhangi bir inancın epistemik statüsünü tayin edebilecek bir kriter belirlenebilir mi? Bu iki soru ve onlardan özellikle birincisi, bilginin ne olduğuyla, yani bilginin analizi ile ilgilidir. Çünkü "Bilgi nedir?" sorusuna ya bilginin gerektirdiği zorunlu ve yeterli koşulların ya da bir inanca bilgi statüsü atfetmeyi sağlayacak bir ölçütün belirlenmesiyle karşılık verilebilir. İkinci soru yani ölçüt problemi, aynı zamanda "Bilebilir miyiz?" ve "Nereye kadar bilebiliriz?" sorularıyla bağlantılı olarak özellikle şüpheci yaklaşımlarda da ön plâna çıkar.

Bilginin ve epistemik gerekçelendirmenin sınırlarının ne olduğu sorusu bilginin analizinin hemen ardından gündeme gelen en önemli ikinci meseledir. Fakat bu problem karşısında şüphecilerin tavrı negatiftir. Çoğu şüpheci için de bilgi bir tür kesin, gerekçelendirilmiş doğru inançtır ama onlara göre, yanılma olasılığı, rüya hipotezi ve ölçüt problemi gibi nedenlerden dolayı inançlarımızın sadece doğru değil, ama *kesinlikle* doğru olduklarından aslâ emin olamayız ve bundan dolayı herhangi bir şeyin ne bilgisine ne de gerekçeli inancına sahip olabiliriz. Dolayısıyla, şüpheciler için bile bilginin analizi projesi bir şekilde kurulup başlatılabilir ama böyle bir felsefî proje başarılı bir şekilde aslâ tamamlanamaz.

Buna karşılık olarak, bilgi ve gerekçelendirmenin sınırlarının ne olduğu sorusu karşısında şüpheciliği reddeden filozoflar, "Nereye kadar bilebiliriz?"le ilgili şüpheci sonuçlarla hesaplaşmanın önemli bir parçası olarak şu sorulara yapıcı cevaplar bulmaya çalışır: Bilgi ve epistemik gerekçelendirmenin kaynağı nedir? Doğuştan fikirler var mıdır? Dış dünyanın bilgisi problemi ile nasıl hesaplaşılmalıdır? *A priori* bilgi nasıl karakterize edilmelidir? Tümevarım meşru ve güvenilir bir bilme yolu mudur? Bellek ve tanıklığın bilgi üzerindeki rolü nedir? Bilgi ve gerekçelendirmenin yapısı nasıldır? Kendiliğinden epistemik olarak gerekçelendirilmiş temel inançlar var mıdır? Epistemik döngüsellik problemi aşılabilir mi? Bütün bilgi ve gerekçelendirme çıkarımsal mıdır? Bütün bilgi durumları epistemik gerekçelendirme koşulunu zorunlu olarak gerektirir mi? Gerekçelendirme öznenin perspektifi bakımından içsel ve normatif midir? Yoksa geleneksel anlamda şüpheci olmayan, ama geleneksel epistemolojinin projelerinin baştan sona kadar yürütülebileceği konusunda şüpheci olan Hegel veya Quine gibi birbirinden oldukça farklı filozofların da düşündüğü şekilde, geleneksel epistemolojinin bu projesini yani yukarıda ifade edilen her bir soruya cevap verme girişimini başlatmak bile olanaklı değil midir? Kısacası, epistemoloji mümkün müdür? Yukarıda dile getirdiğimiz bütün bu sorularla bağlantılı olarak gündeme gelen problemleri ve onların üstesinden gelmek için ileri sürülen yaklaşımları daha ayrıntılı olarak incelemeye çalışalım.

Bilgi Nedir?

Bilgi kavramının tanımı, bilgi için tek başlarına zorunlu ve hep birlikte yeterli koşulların neler olduğunun tespit edilmesini gerektirir. Epistemik öznenin bildiğini söyleyebilmemiz için, bilginin nesnesinin belirli niteliklere sahip olması ya da belirli koşulları sağlaması gerekir. Ancak burada üzerinde durup analiz etmek istediğimiz, Russell (1912: 46-53)'ın *şeyleri* bilme ve şeyler *hakkında* bilme arasında yaptığı ayrım ile bağlantılı olarak, bir şeyin *nasıl* yapıldığını bilme veya herhangi bir nesneyi ya da kişiyi *tanıma* türünden bilgiler değil, objesi ya da konusu önermeler olan bilgi türüdür. Yani, "Dünya yuvarlaktır", "Türkiye'nin başkenti Paris'tir", "Şu anda okuduğun ve bu yazının da yer aldığı *Felsefe Ansiklopedisi*'nin editörü Ahmet Cevizci değildir", "Atomlar bölünebilir" gibi cümlelerin ifade ettiği yargılar, bilginin objesi veya konusunu oluşturur. Çünkü sadece ve sadece önermeler doğru veya yanlış olabilirler, ve yalnızca şeyler *hakkında* bilme önermesel tavır gerektirir. Daha da açık olarak ifade edecek olursak; "Bilgi nedir?" sorusunu cevaplamanın bir yolu, "Özne (Ö), P önermesini bilir ancak ve ancak ————" ifadesindeki karşılıklı koşul ekleminden sonra gelen boşluğu dolduracak zorunlu ve yeterli koşulların belirlenmesidir. İstisnasız bütün

bilgi durumlarının ya da örneklerinin belirlenen bu koşulları sağlaması gerekir. Bu nedenle, Platon'un *Theaetetos* adlı diyalogunda da (1961: 146e-147c) açıkça ifade ettiği gibi, bilginin ne olduğu sorusuna karşılık olarak bilgi örneklerinin bir listesini sunmak, bir cevap teşkil etmez. Çünkü eldeki soru, şu veya bu bilgi örneklerini değil, fakat bütün bilgi örneklerinde ortak olan özelliklerin neler olduğunu sormaktadır. Kaldı ki, bu soruya bir karşılık olarak çeşitli bilgi örneklerini göstermek, kısır döngü engeline takılır. Platon aynı diyalogunda (202c), Russell ve özellikle Gettier'e gelinceye kadar hemen hemen herkesin üzerinde hemfikir olduğu şu kısmî tanımı önerir: Bilgi, gerekçelendirilmiş doğru inançtır.

Locke'ın "ideler arasındaki uyum ya da uyumsuzluğun algılanması" olarak ileri sürdüğü bilgi tanımı, Descartes'ın kesinlik ve özellikle *şüphe* açısından yapmaya çalıştığı bilgi analizi, Ayer (1956: 35)'in "bilgi öznenin P önermesinin doğru olduğundan 'emin olmasını' ve böyle bir emin olma 'hakkına sahip olması' gerektiğini zorunlu kılar" şeklindeki belirlenimi ve Chisholm (1957: 16)'ın "doğru inanç artı uygun delil, bilgidir" tanımı, aslında gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımını farklı terimlerle ifade eden ve benimseyen formüllerdir. Yine Kant'ın (1965: 646) "bir şeyin doğru olduğunu benimseme hem öznel hem de nesnel olarak yeterli olduğu zaman, o şey *bilgi*dir" şeklindeki ifadesi, gerekçelendirilmiş doğru inanç analizinin bir kabulü olarak görülebilir. Platon ise, gerekçelendirme kavramı yerine "açıklama" terimini kullanır. Ancak birçok yorumcu, buradaki açıklama koşulunun aslında gerekçelendirme koşulundan başka bir şey olmadığını savunur. Bu yorum tartışmalıdır. Fakat burada bu tartışmanın detayları üzerinde değil, kökleri Platon'a kadar uzanan gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımının kendisi üzerinde yoğunlaşılacaktır.

Bu bilgi analizine göre, özne (Ö), P önermesini, ancak ve ancak **(1)** P doğru olduğu, **(2)** Ö, P'ye inandığı ve (3) Ö'nün P'nin doğruluğuna olan inancı gerekçelendirildiği takdirde, bilir. Bu üç koşul bilgi için zorunlu mudur? Genel olarak filozoflar, bilginin ilk iki koşulu zorunlu kıldığı konusunda hemfikirdirler. Fakat asıl felsefî kavga, epistemik gerekçelendirme koşulu üzerinedir. Bilginin zorunlu olarak gerekçelendirme koşulunu gerektirip gerektirmediği ve gerekçelendirmenin bilgi üzerindeki rolünün ne olduğu, özellikle günümüz çağdaş bilgi teorisyenlerini düşündüren en önemli problemlerdir.

Geçici olarak tekrar ilk iki koşula geri dönecek olursak; bilgi, doğruluk koşulunu gerektirir çünkü öznenin yanlış olan bir önermeyi bildiğini aslâ söyleyemeyiz. Örneğin, hiç kimsenin "Türkiye'nin başkenti Paris'tir" veya *Felsefe Ansiklopedisi*'nin editörü Ahmet Cevizci değildir" gibi önermeleri bildiği söylenemez. Çünkü her iki önerme de yanlıştır. Oysa, "Dünya yuvarlaktır" veya "Atomlar bölünebilir" önermeleri, bilginin diğer koşulları da sağlandığında bilinebilir çünkü bunlardan her ikisi de doğrudur. Bu nedenle, örneğin Aristoteles dünyanın düz olduğunu bilmiyordu. Ancak hemen belirtelim ki, doğruluk koşulu neyin doğru neyin yanlış olduğunu söylemez ve herhangi bir doğruluk teorisini de öngörmez; sadece, herhangi bir şeyin bilinmesi için, o şeyin doğru olması gerektiği fikrini ifade eder. Bir şeyin yanlış olduğunu-ki o da zaten doğrudur- bilebiliriz, ama kendisi yanlış olan aslâ bilinemez. Örneğin, "Atomların bölünemez olduğu yanlıştır" önermesi bilinebilir, çünkü o önerme de doğrudur; ama "Atomlar bölünemez" önermesinin bilinebileceği söylenemez, çünkü bu önerme yanlıştır. Bu nedenle, kesin veya mutlak bilginin olanaklı olup olmadığından bahsedilebilir, ama "Doğru bilgi olanaklı mıdır?" tarzındaki bir soru epistemolojinin problemleri arasında yer almaz. Epistemolojinin gündeminde yer alan problem, "Bilgi olanaklı mıdır?" sorusudur. Bir sonraki koşul, inanç koşuludur.

Bilgi için inanç koşulu, yani bilinenin doğru olduğuna ilişkin kabul gerekli bir kabuldür, çünkü eğer özne, P önermesini biliyorsa, P'nin doğru olduğunu kabul ediyor, ona inanıyor demektir; ancak bilgiyle ilgili söz konusu koşullar mantıksal olarak birbirinden bağımsız olduklarından, yani bir koşulun sağlanması diğer bir koşulun da sağlandığını garanti etmediği için, öznenin P'ye inanması, P'nin doğru olduğunu göstermez. Ayrıca, Keith Lehrer (1990: II. Bölüm), bir şeyin nedensiz olarak benimsenmesi anlamındaki "inanç" ile belirli bir neden temelinde bir şeyin doğru olduğunu düşünme anlamındaki "kabul" arasında ayırım

yapar ve bilginin ikincisini gerektirdiğini ileri sürer; çünkü, ona göre, sadece "kabul" kıstası epistemik normlar tarafından idare edilir. Bunun dışında, epistemoloji literatüründe inanç koşulunun bilgi için zorunlu olmadığı, yani öznenin bildiği veya en az bir bilgi durumunun olduğu fakat inanç koşulunun sağlanmadığı yönündeki eleştiri veya karşı örnek bulma girişimleri yok denecek kadar azdır. Ancak inanç olmadan da bilgi olabileceğine ilişkin en önemli ve en çok tartışılan karşı örnek Colin Radford tarafından gündeme getirilmiştir. Söz konusu örnek, bir öğrencinin kendisine sorulan bir tarih sorusunu cevaplamasıyla ilgilidir. Kraliçe Elizabeth'in ne zaman öldüğü sorulur ve öğrenci 1603 diye cevap verir. Bu cevap doğrudur. Ancak öğrenci verdiği cevabın doğru olduğuna inanmaz, çünkü doğru cevabı bilmediğini ve cevabının sadece temelsiz tahmine dayandığını düşünür. Fakat Radford'a göre, aslında bu, bir bilgi durumudur. Yani, öğrencimiz aslında doğru cevabı bilmektedir; çünkü doğru cevap öğrencinin daha önce öğrenmiş olduğu şeyler ve özellikle hemen herkesin bilginin meşru kaynaklarından biri olarak kabul ettiği bellek temelinde verilmiş olabilir. İşte böyle bir durum, inanç koşulu sağlanmadan da bilgi olabileceğini çok açık olarak gösterir.

Bu örnek karşısında içselci ve dışsalcı bilgi teorisyenleri iki farklı tutum sergiler. Genel içselci tepki bu örneğin inanç koşulunun zorunlu olmadığını gösteremeyeceği yönündedir. İçselcilere göre, öğrenci aslında doğru cevabı bilmemektedir. Bunun nedeni ise, bu durumun bilginin zorunlu öğelerinden bir olan içselci gerekçelendirme koşulunu sağlamamış olmasıdır. Öte taraftan Dennis Stampe gibi dışsalcılar, bu örneğin aslında inanç koşulunun değil; gerekçelendirme koşulunun bilgi için zorunlu olmadığını gösterdiğini düşünür. Aşağıda dışsalcıların bu konudaki görüşlerine tekrar değinilecektir. Şimdi üzerinde duracağımız problem, bu örnekle ilgili tartışmaların da içerisine sürüklendiği ve çağdaş epistemolojide çok geniş bir yer işgal eden gerekçelendirme meselesidir.

Platon'un jüri örneğinden beri çok açık olarak bildiğimiz gibi, doğruluk ve inanç bilgi için tek başlarına zorunlu olmalarına karşın, hep birlikte yeterli değildir. Bilgi, yalnızca doğru inanç değildir, çünkü öznenin inancı, tamamen rastlantısal olarak doğru olabilir. Fakat *epistemik şans* bilginin meşru bir kaynağı olamaz, çünkü rastlantı sonucu doğru olan bir inanç, muhtemelen çok kolaylıkla yanlış da olabilirdi. Dolayısıyla, inanç ve doğruluk koşulları arasında köprü vazifesi görecek üçüncü bir koşula ihtiyaç vardır. Öyleyse, doğru inancı bilgiye *ne* dönüştürebilir? Epistemik gerekçelendirme bilgi için gerekli midir?

Genel olarak filozoflar, doğru inancı bilgiye dönüştüren ve böylece bilgi olan doğru inanç ile şanslı tahmin olan doğru inancı bir birinden ayırt eden öğenin epistemik gerekçelendirme koşulu olduğunu düşünürler. Fakat epistemik gerekçelendirmenin ne olduğu ve onun söz konusu işlevini nasıl yerine getirdiği konusu oldukça ihtilaflı bir konu meydana getirir. Temelde içselci olan geleneksel bilgi teorisinin, bu problemlere genel yaklaşımı şöyledir: Epistemik gerekçelendirme bilginin zorunlu, olmazsa olmaz koşullarından birisidir; ancak öznenin inandığı doğru bir önermenin bilgi olabilmesi için, onun inandığı veya kabul ettiği doğru önermenin doğru olduğunun *içsel* olarak farkında olmasını veya olabilmesini sağlayacak bir *nedene sahip* olması gerekir. Çok kabaca ifade edildiğinde, herhangi bir şeyin içsel olarak farkında olunması demek, genellikle o şeyin hem öznenin "*perspektifinde*" olması, hem de öznenin o şeye epistemik anlamda *doğrudan katılımı* olması demektir. Doğru inancı bilgiye ancak böyle bir koşul dönüştürebilir: Pozitif epistemik statünün kaynağı öznenin içsel anlamda katılımının mümkün olabileceği nedenlerinde aranması gerekir. Epistemik rasyonalite, öznenin inancını desteklemek ve temellendirmek amacıyla sahip olduğu içsel nedenlerin inancının doğruluğunu kendisi için olası kıldığını sadece refleksiyon temelinde kabul etmesi sürecidir. Bu süreçte epistemik gerekçelendirme açısından fonksiyonel olan, inanç P'nin *gerçekten* doğru olup olmaması değil, tersine öznenin böyle bir desteğinin P'nin doğru olma olasılığını artırdığını *a priori* olarak benimsemesidir. Bir inancın epistemik olarak makûl ve kabul edilir olması, böyle bir niteliğe -rasyonel olma- o inanç tarafından sahip olunmasını zorunlu kılar.

Örneğin, Lehrer ve Bonjour, doğruluk bağlantısıyla ilgili analizlerinde, öznenin

epistemik yapıp-etmelerini, yani içsel bir nedene sahip olmayı, kendisine inanılan bir önerme için argüman geliştirmeyi, nedenlerinin inancını olası kıldığını *a priori* olarak görmeyi belirleyici öğeler olarak kabul eder. Descartes, gerekçelendirme ve inancın doğruluğu arasındaki bağlantının temelde mantıksal olduğunu düşünür. Yani eğer bir inanç epistemik olarak gerekçelendirilmiş ise, o inanç doğrudur. Ancak *epistemik yanılmazlık* olarak bilinen bu anlayış bizi doğrudan doğruya şüpheciliğe götürdüğü için, Descartes'ın "gerekçelendirmenin inancın doğru olmasını gerekli kıldığı" anlayışı kabul edilemez. Çünkü P önermesi yanlış olsa bile, epistemik özne P'ye rasyonel ya da gerekçeli olarak inanabilir: Rasyonel, fakat yanlış inanç mümkündür.

Temelde epistemik şansı elimine etmek için geliştirilen ve içsel anlamda bir nedene sahip olma anlayışı çerçevesinde analiz edilen gerekçelendirme koşulunun ana kaynağının deontolojik bir kavrayış olduğu düşüncesi yaygındır. Örneğin Plantinga (1990: 52), içselci bir çizgide yorumlanan gerekçelendirme koşulunun asıl kökeninin Descartes ve Locke'ın savunduğu deontolojik gerekçelendirme anlayışı oluğunu savunur. Deontolojik anlayışa göre, epistemik gerekçelendirmenin merkezî rolü, epistemik önermeye neye inanması gerektiği konusunda *rehberlik* etmektir. Epistemik gerekçelendirme, öznenin P gibi bir önermeye inanırken epistemik görev ve sorumluluklarını yerine getirmesine bağlıdır; eğer özne, P gibi bir önermeye inanmada herhangi bir epistemik görev ve ilkeyi ihlâl etmezse, öznenin P'yi kabul etmesine *izin* verilir ve o, P'ye inandığı için *kınanamaz*. Bu anlayışı savunan çoğu filozofa göre, öznenin epistemik görev ve sorumluluğu, onun sadece kendi *delili* açısından doğru ve muhtemel olana inanmasında yatar; epistemik gerekçelendirme, işte bu anlamda normatif bir kavramdır.

Descartes'ın şüpheci senaryoları, bizi hiç kuşku yok ki bilgiden mahrum kılabilir, ama inançlarımıza gerekçeli olarak inanmamızı engelleyemez. Çünkü söz konusu senaryolar doğru olduğu takdirde bilemeyiz, bununla birlikte bu senaryoların tasvir ettiği durum ile gerçek durum birbirinden fenomenolojik olarak ayırt edilemez olduğu için, herhangi bir önermeye gerekçeli olarak inanabiliriz ve böyle bir durum da epistemik gerekçelendirmenin aslında normatif bir kavram olduğunu gösterir. Descartes (*Meditasyon* 4), Locke (IV, xvii, 24), Ayer (1956: 35), Ginet (1975: 14), Bonjour (1985) ve Steup (1999) gibi içselci filozoflar, epistemik gerekçelendirmeyi normatif ya da deontik terimler aracılığı ile analiz ederler. Ancak günümüzde içselciliği en etkin olarak savunan Alston (1989: 115-152), Foley (1987: 13), Moser (1989: 38-43) ve Fumerton (1995: 8-20) gibi teorisyenler, yine içsel anlamda bir nedene sahip olma olarak gördükleri epistemik gerekçelendirme nosyonunu deontolojik bir temel üzerinde savunmazlar. Bu filozoflardan özellikle Alston (1989: 199-205)'ın deontolojik öğretiye yönelik eleştirisi önemli ve yerinde bir eleştiridir. Ona göre, deontik yaklaşım, öznenin P gibi bir önermeye inanıp inanmamayı gönüllü olarak kontrol edebileceğini öngörür. Fakat bu öngörü yanlış olduğu için, deontolojik anlayış fazlasıyla hatalı bir anlayıştır. Epistemik gerekçelendirmenin doğası ve analizi konusunda her ne kadar farklı içselci yaklaşımlar karşılaşsak bile, yukarıda sözünü ettiğimiz bütün içselciler, içsel bakımdan bir nedene sahip olma anlamında gerekçelendirme koşulunun epistemik şansı elimine etmesi ve inanç ile doğruluk koşullu arasında kurulması gereken bağlantıyı sağlaması nedeniyle, bilgi için gerekli olduğunu düşünürler. İçselci gerekçelendirme koşulunun bilgi üzerindeki rolünü daha açık olarak görebilmemiz için, Gettier problemini ve temelde bu probleme bir tepki olarak ortaya çıkan dışsalcılığı ele almamız gerekir.

Gettier problemine öncülük eden soru, şudur: İnanç, doğruluk ve gerekçelendirme koşulları bilgi için hep birlikte yeterli midir? Bu soruyu ilk kez olarak Russell'ın ele aldığı ve onun özellikle bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olmadığını gösteren karşı örnekleri gündeme getirdiği bilinmektedir. Buna rağmen, bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olmadığını en açık olarak gösteren karşı örnekler Edmund Gettier tarafından verilmiştir. Gettier, bu üç koşulun bilgi için yeterli olmadığını iki örnek üzerinde gösterir. Bu örneklerden ikincisi şöyledir. Özne (Ö), "Jones'un Ford marka bir arabası vardır" önermesine gerekçelendirilmiş bir şekilde inanır. Şimdi bu önermeyi Q olarak sembolleştirelim. Ö'nün Q'nun doğru olduğu konu-

sunda *çok iyi delili* olmasına rağmen, Q yanlıştır. Ek olarak, Ö, Q'nun mantıksal olarak "Jones'un Ford marka bir arabası vardır veya Brown Barcelona'dadır" (P) tikel evetleme önermesini gerektirdiğini *görür*. Ancak Ö'nün, gerçekte Brown'un nerede olduğu konusunda hiçbir fikri yoktur; Ö, P'ye inanır çünkü P, Q'nun mantıksal bir sonucudur. Fakat, Brown tamamen şans eseri olarak gerçekten de Barcelona'dadır ve dolayısıyla P, bir tikel evetleme önermesi olduğu için doğrudur. Ö'nün Q önermesi ile ilgili bir gerekçesi olduğu için, P önermesine olan inancı da gerekçelendirilmiştir. Dolayısıyla, Ö'nün P'ye olan inancı doğru ve gerekçelendirilmiş bir inançtır. Ö'nün P'yi bildiğini söyleyebilir miyiz? Çoğu felsefeci, Ö'nin P'yi bilmediğini düşünür, çünkü Ö doğru inancını, sadece büyük bir rastlantı sonucu oluşturmuştur. Oysa doğru inancın bilgiye dönüşmesi için, inanç ve doğruluk koşullarının birbirleriyle rastlantısal olmayan bir tarzda bağlantılı olmaları gerekir. Fakat bu örnekte de görüldüğü gibi, gerekçelendirme ve doğruluk koşulları tikel evetlemede birbirlerine tesadüfen rastlamışlardır. Gettier'in bu örneği, böylelikle bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç ile eşdeğer olmadığını ve gerekçelendirme koşulunun inanç ile doğruluk koşulları arasında bir köprü görevi göremeyeceğini açıkça gösterir: İçselci gerekçelendirme koşulu, doğru inancı bilgiye dönüştüremez. İnanç, doğruluk ve gerekçelendirme koşulları bilgi için yeterli değilseler, bilginin dördüncü koşulu nedir? "Gettier problemi" olarak adlandırılan problem budur.

Dışsalcı ve içselci teoriler bu problem karşısında iki farklı yaklaşım sergilerler. Dışsalcılık, bilgiyle ilgili içselci gerekçelendirme koşulunu reddeder ve onun yerine özne açısından dışsal olan bir koşul önerir: Ö'nün P'yi bilmesi, P'nin doğru ve Ö'nün P'ye inanması zorunlu koşullarına ek olarak, P inancına neden olan süreç veya mekanizmaların oldukça "güvenilir" olmasını veya P inancı ile onu doğru yapan nesnel gerçeklik arasında *nomolojik* (doğa kanunsal) bir bağlantıyı gerekli kılar. Epistemik yargılarımızda belirleyici olan dünya ile olan bağlantımızın öznel ya da *a priori* bir kavranışı değil fakat ta kendisidir. Genel olarak dışsalcılara göre, içselci bir çizgide tanımlanmış olan epistemik gerekçelendirme veya rasyonalite, bilgi ve gerekçelendirilmiş inanç için ne zorunlu ne de yeterlidir. İçselci gerekçelendirme zorunlu değildir, çünkü algı ve iç gözleme dayalı inançların bilgi olması veya gerekçelendirilmesi için öznenin içsel anlamda bir katkısı veya algı ve iç gözlemin güvenilir olduğunu *a priori* olarak temellendirmesi bir zorunluluk değildir. İnancın içselci bir tarzda gerekçelendirilmesi pozitif epistemik statü için yeterli de değildir. Çünkü öznenin kendi inancını hem *sorumlu* hem de *rasyonel* bir şekilde yanlış olan gerekçelere dayandırması mümkündür.

Dışsalcılardan Goldman, Nozick, Armstrong ve Dretske, inanç koşulu ile doğruluk koşulu arasındaki bağlantıyı kurma amacı çerçevesi içinde farklı dışsal koşullar önerirler. Örneğin Goldman'a göre, bilgi güvenilir süreçler tarafından oluşturulmuş doğru inançtır ve Gettier-türü durumların önünü kesmenin yolu, bilginin doğruluk ve inanç koşullarına güvenilirlik koşulunu eklemektir. Hemen belirtmek gerekirse; güvenilirlik dışsal bir koşuldur, çünkü bilişsel bir süreç ya da mekanizmanın güvenilir olup olmadığı içsel olarak, yani sadece refleksiyon temelinde *a priori* olarak belirlenemez. Bu dışsalcı bilgi analizine göre, Gettier türü örneklerde öznenin bilgiden yoksun olmasının temel nedeni, onun inancının dışsalcı anlamda gerekçelendirilmemiş olmasıdır çünkü söz konusu inanca neden olan süreçler güvenilir değildir. Oysa güvenilir süreçlerin neden olduğu doğru bir inanç, Gettier engeline takılmayacak ve bilgi statüsü elde edecektir.

İçselci bilgi teorisyenleri, buna karşılık olarak gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımının "yaklaşık olarak" doğru olduğunu, bu yüzden Gettier problemini çözmenin yolunun bu tanıma gerekçelendirmenin yenilgiye uğratılmaması ("*indefeasibility*") ya da iptal edilmemesi kıstasının dördüncü bir koşul olarak eklenmesinden geçtiğini düşünür. İçselcilerin önerisi şöyledir: Özne, P gibi bir önermeyi *ancak ve ancak* özne, P inancının doğruluğuyla ilgili olarak içsel anlamda katılımının olduğu bir gerekçeye sahip olduğu ve Ö'nün inançlarına eklendiği zaman, onun P'yle ilişkin gerekçesini bozguna uğratacak hiçbir delil bulunmadığı takdirde, bilir. Örneğin Chisholm (1957: 109), bilgiyi arızasız ya da özürsüz olarak gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak tanımlar; ona göre, gerek-

çelendirmenin özürsüz olması demek, esas itibarıyla onun herhangi bir yanlış üzerinden temellendirilmemesi demektir. Yine benzer şekilde Lehrer ve Klein gibi içselciler, bilinmesi gerekçelendirmeyi yenilgiye veya bozguna uğratacak hiçbir doğru delilin veya önermenin olmamasını, *nihaî* gerekçelendirmenin bir koşulu olarak görürler ve Gettier problemini ancak böyle bir koşulun aşacağını düşünürler. Çünkü onlara göre, Gettier'in örneğinde "Jones Ford marka bir arabaya sahip değildir" doğru önermesi içselci gerekçelendirme koşulunu "*gerçekten* yener" veya bozguna uğratır; öznenin doğru inancını rastlantısal hâle getiren şey de budur. Bu yüzden, özne "Jones'un Ford marka bir arabası vardır veya Brown Barcelona'dadır" önermesini aslında bilmemektedir. O hâlde, gerekçelendirilmiş doğru inanç tanımına, gerekçelendirmenin yenilgiye uğratılmaması veya geçersiz kılınamaması koşulu eklendiği zaman, Gettier türü senaryolar gündeme gelmez.

Günümüz bilgi teorisinin en önemli bulgusu ve hem dışsalcı hem de içselci yaklaşımda ortak olan nokta şudur: Gettier problemi sadece ve sadece dışsal olan bir koşul tarafından bertaraf edilebilir. Gerek güvenilirlik koşulunu öne sürenlerin, gerekse de içselcilerin önerdiği dördüncü koşul, öznenin perspektifi açısından dışsaldır. Bu nedenle, içselciler bile bilginin bütünüyle içselci olan bir analizinin olamayacağı yolunda, oldukça hatalı gibi görünen bir anlayışı benimsemektedirler. Fakat yine de içselciler, gerekçelendirmenin bilgiden tamamen sökülüp atılmaması gerektiğini ısrar ederler ve bunu şöyle bir örnek üzerinde temellendirmeye çalışırlar. Çok zekî bir cerrah hava durumunu oldukça iyi tahmin eden bir cihaz geliştirir ve bu cihazı bizim epistemik öznenin beynine fark edilmeyecek bir şekilde monte eder. Fakat özne beyninde böyle bir cihazın olduğunu bilmemektedir. Bu cihaz öznenin beynine hava sıcaklığıyla ilgili fikir veren bir sensor olarak çalışır ve ona her zaman hava durumuyla ilgili doğru fikirler verir. Bununla birlikte, özne hava durumuna ilişkin bu düşüncelerinin doğru olup olmadığı konusunda hiçbir fikre sahip değildir. Bir termometreye bakıp, bunu hiçbir zaman kontrol etmez ama hava durumuyla ilgili bu fikirlerinin doğru olduğunu hiç düşünmeden kabul eder. Bir gün arkadaşlarından birisi ona hava sıcaklığının kaç derece olduğunu sorar ve o da 14 derece olduğunu söyler. Hava sıcaklığı o gün gerçekten de 14 derecedir. Şimdi böyle bir durumda, öznenin "Hava sıcaklığı 14 derecedir" önermesini *bildiğini* söyleyebilir miyiz?

Dışsalcı bilgi teorilerine göre, böyle bir durumda, özne "hava sıcaklığının 14 derece olduğunu" bilmektedir, çünkü "hava sıcaklığının 14 derece olduğu" doğru inancı güvenilir bir mekanizma tarafından oluşturulmuştur! Fakat içselci yaklaşım böyle bir epistemik sınıflandırmayı uygunsuz ve yanlış bulur, çünkü özne hava sıcaklığıyla ilgili düşüncesi veya inancını temellendirecek bir gerekçelendirmeden yoksundur. Özne hem beynindeki cihazın güvenilir olduğunu hem de bu cihazın kendisine verdiği doğru inanç ya da fikirlerin gerçekten doğru olduğunu bilmemektedir. İçselciler, bu ve benzeri örnekler temelinde gerekçelendirme koşulunun bilgi için gerekli ve dolayısıyla içselciliğin kaçınılmaz olduğunu iddia ederler.

Bilgi ve Epistemik Gerekçelendirmenin Sınırları Nedir?

Yukarıda da ifade edildiği gibi, "Bilebilir miyiz?", "Nereye kadar bilebiliriz?" ve "Herhangi bir şeyle ilgili olarak gerekçelendirilmiş bir inanca sahip olabilir miyiz?" soruları, epistemolojide mantıksal olarak, bilginin analizini hemen ardından gündeme gelen en önemli soru ve problemlere karşılık gelir. Çünkü şüpheciler de bilgiyi bir tür kesin olarak gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak tanımlar ve epistemik gerekçelendirmenin içselci anlamda bir nedene sahip olmayı ve nedenler ile onlar üzerinde temellendirilen sonuçlar arasındaki mantıksal bağlantıyı *görmeyi* gerektirdiğini savunurlar. Yani onlar için de bilginin analizi projesi bir şekilde kurulup başlatılabilir, ama böyle bir felsefî proje başarılı bir şekilde aslâ tamamlanamaz çünkü herhangi bir şeyin ne bilgisine ne de gerekçelendirilmiş inancına sahip olabiliriz. Neden?

Şüpheciliğin kökleri eski Yunan felsefesine kadar geri gider. Akademili şüphecilerden Carneades, doğrudan deneyimlerimiz dışında hiçbir iddianın kesin olmadığını ileri sürer. Şüphecilik tarihinin veya Pironizmin Roma Çağı'ndaki önemli isimlerinden biri

olan Sextus Empirikus'a göre, Pyrrhon böyle bir negatif dogmatik sonucu, yani "bilemeyeceğimiz" sonucunu desteklemez, ama "Bilebilir miyiz?" sorusu karşısında kayıtsız kalınması gerektiğini düşünür. Şüpheciliğin bu agnostik versiyonu dışında kalan bütün türleri, genel olarak, bilgi veya gerekçelendirme konusunda negatif tezlerle ortaya çıkarlar. Bazı aşırı şüpheciler, hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi dahi iddia eder. Fakat çoğu ılımlı şüpheci ise, sadece belirli alanlar -etik, matematik, dış dünya, gelecek, öteki zihinler- ile ilgili iddia veya önermelerin bilgisine ya da gerekçelendirilmiş inancına sahip olamayacağımızı savunur.

Bu şüpheci sonucu destekleyen argümanlardan belki de en eskisi *yanılma* veya *hata olasılığı* öncülüne dayanır. Şüphecilerin ısrarla üzerinde durduğu hata olasılığı, bilgi için, gerçekten de önemli ve ciddî bir tehdit oluşturur. Çünkü öznenin inancıyla ilgili hatalı olması ya da inancının yanlış olma olasılığı durumunda, bilgi hiçbir şekilde mümkün olmaz. Çok genel olarak ifade edecek olursak; söz konusu hata ya da yanılma olasılığının kaynakları şöyle sıralanabilir: Bilişsel araç ya da mekanizmalarımızın yanılabilirliği, bilginin nesnesinin doğası ve hipotezle delil arasındaki mantıksal ilişki.

Duyumların bizi yanıltabileceği düşüncesi epistemoloji tarihinde üzerinde en etraflıca durulan problemlerin, hiç kuşku yok ki başında gelir. Birinci *Meditasyon*'da Sextus Empirikus'un "duyumlarımızın çoğunluk güvenilir olmadığı" yönündeki düşüncesini ele alan Descartes, bizi bir kere bile yanıltan duyu mekanizmalarına güvenmemeyi sadece yönteminin değil, fakat sağduyunun da bir gereği olarak görür. Öte taraftan, Kant'ın ünlü antinomileri, aklın bizi aynı konuda çelişkili sonuçlara götürebileceği ve dolayısıyla yanıltabileceği ile ilgili klâsik bir şüpheci düzenek veya argümantasyon tarzı olarak görülebilir.

Bilginin konusunu oluşturan *şeylerin* doğası ile yanılma olasılığı problemi arasındaki bağlantı ise şöyle kurulabilir. Platon, fenomenler dünyasındaki her şeyin sürekli bir değişim ve akış hâlinde olduğunu, bu yüzden söz konusu fizikî nesnelerin bilgisine sahip olamayacağımızı düşünür. Çünkü değişen nesnelerin gerçek niteliklerini tespit etmek güçtür. Ona göre, sadece *İdealar* türünden değişmeyen ve süreklilik gösteren soyut kendilik ya da varlıklar bilinebilir. Oysa bazı filozoflar, soyut şeylerin bilgisine sahip olamayacağımızı ileri sürer; çünkü, onlara göre, bu türden şeyler ve onların nitelikleri hakkında güvenilir fikirler elde edebileceğimizden söz etmek kolay değildir veya en azından problematiktir. Benzer şekilde, şüpheciliğin önünü açan durum ve kaygılar, şu sorularla birlikte gündeme gelir: Eğer zihnin doğrudan epistemik katılımı sadece onun kendi içeriğini oluşturan şeylerle sınırlı ise, bu takdirde dış dünya ile ilgili olarak güvenilir inançlar oluşturmamız nasıl mümkün olabilir? Eğer zihin hâlleri ve fenomenler özneye özel ise, diğer öznelerin zihinleri hakkında nasıl olup da güvenilir inançlar elde ederiz?

Hata ya da yanılma olasılığına dayanan şüpheci argümanların bir diğer dayanağı hipotez ve delil arasında doğabilecek mantıksal boşluktur. Buna göre ancak delillerimiz belirli bir sonucu veya hipotezi mantıksal olarak gerektirmiyorsa eğer, aynı sonuçla ilgili alternatif hipotezler delillerimizle mantıksal bakımdan uyumlu olur. Böyle bir durumda herhangi bir delil üzerinden türeteceğimiz belirli bir sonuç hakkında yanılmamız kaçınılmaz olacağı için, o sonuçta iddia edilen şeyin bilgisine sahip olamayız. Örneğin Hume'un söylediği gibi, "Güneş yarın da doğacak" hipotezinin doğruluğunu garanti edecek hiçbir delile sahip değiliz. Ya da Russell'ın dile getirdiği gibi, sahip olduğumuz hiçbir delil "Dünya'nın sadece beş dakika önce yaratıldığı" hipotezini geçersiz kılıp, elimine edemez.

Şüpheci sonuçları desteklemeyi amaçlayan bir başka dayanak ise "rakip hipotezler" argümanıdır. Rakip bir hipotez her şeyin bize görünenden oldukça farklı olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Descartes'ın "rüya hipotezi" ve "bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyin hipotezi" çağdaş epistemolojide üzerinde durulan rakip hipotezlerin en önde gelenleridir. Genel olarak bu tür hipotezlere göre, şu anda gerçek dünyada olmayıp rüya görüyor olabiliriz veya özneler bir bilgisayara bağlı, deneyimleri bir bilgisayar tarafından yönlendirilen beyinler olabilir. En önemlisi, her iki durumda da, yani hem gerçek durumda, hem de bilgisayara bağlıyken, her şey bize benzer olarak görüneceği ve aynı dene-

yimlere sahip olacağımız için, bunun böyle olmadığını bilebilmemizin hiçbir bir yolu yoktur. Dolayısıyla, bilgisayara bağlı beyinler olmadığımızdan aslâ emin olamayacağımız için, sonuç epistemik açıdan gerçek bir felâketi ifade eder: Dış dünya dâhil hiç bir şeyin bilgisi mümkün değildir. Daha açıkça ifade edilecek olursa, şüphecilerin argümanı şöyledir: (1) Bir kap içerisinde, bilgisayara bağlı beyinler olmadığımızı bilmiyoruz. (2) Bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyinler olmadığımızı bilmediğimiz doğru ise, dünyanın yuvarlak olduğunu veya iki ele sahip olduğumuzu bilmiyoruz. (3) O hâlde, dünyanın yuvarlak olduğunu veya iki ele sahip olduğumuzu bilmiyoruz.

Bu argüman geçerlidir, ama güvenilir olup olmadığı, yani geçerli olduktan başka, bütün öncüllerinin doğru olup olmadığı hususu ihtilaflıdır. Burada bu argümana karşı geliştirilen tepkilerden sadece birisi üzerinde durabileceğimiz dikkate alınacak olursa, hemen çoğu dışsalcının bu argümanı reddettiğini söyleyebiliriz; çünkü onlara göre, P gibi bir önermeyi bilebilmek için, şüpheci hipotezlerin yanlış olduğunu bilmek gerekmez. Bu nedenle, örneğin Nozick'e göre, ikinci öncülü yanlış olduğu için, bu argüman güvenilir değildir. İkinci öncül, bilgi ile ilgili "*dedüktif kapanış*" koşulu adı verilen şu ilkeyi öngörür: Eğer özne hem P'yi hem de Q'nun P'nin mantıksal bir sonucu olduğunu biliyor ise, o, bu takdirde Q'yu da biliyor demektir. Fakat Nozick, bu ilkenin yanlış olduğunu savunur. Ona göre, hem P'yi hem de Q'nun P'nin mantıksal bir gerektirmesi olduğunu bilmemiz, Q'yu bildiğimiz anlamına gelmez. Hem "Dünya yuvarlaktır" hem de "Bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyinler değiliz" önermesinin "Dünya yuvarlaktır" önermesinin mantıksal bir gerektirmesi olduğunu bilmemiz, "Bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyinler değiliz" önermesini bildiğimiz anlamına gelmez. Dolayısıyla, "Bir kap içerisinde bilgisayara bağlı beyinler değiliz" önermesini bilmediğimiz doğru, fakat "Dünya yuvarlaktır" önermesini bilmediğimiz iddiası yanlış olduğu için, koşullu bir önerme olan ikinci öncül yanlıştır.

Bilgi ve epistemik gerekçelendirmeyle ilgili şüpheci sonuçları destekleyen bir diğer argüman, ölçüt ya da *kriter* probleminden beslenir. Bu, bilgi veya gerekçelendirilmiş inancın *ölçütü* ve *kapsamının* nasıl belirlenebileceği problemidir. Sextus Emprikus'a göre, bu problemi her çözme girişimi *kısır döngü*ye veya *sonsuz sayıda nedenler zincirinde tekrar başa geri dönme* engeline takılacaktır. Şöyle ki, (1) bilgi veya gerekçelendirilmiş inancın kriterini önceden bilebilirsek, bilgi veya gerekçelendirilmiş inancın örnek durumlarını ve böylece sınırlarıyla kapsamını da belirleyebiliriz; (2) bilgi veya gerekçelendirilmiş inancın örnek durumlarını önceden tespit edebildiğimiz takdirde, bilgi veya gerekçelendirilmiş inanç ölçütünü de tayin edebiliriz. (1) ve (2)'nin birlikte doğru olması durumunda, kısır döngü hatasına yakalanmak kaçınılmaz olacağı için, bilgi veya gerekçelendirilmiş inancın ne ölçütünü ne de sınırlarını bilebiliriz. Bu nedenle, bilgi veya gerekçelendirilmiş inancın hem kriterini hem de sınırlarını bilmek için, kısır döngü engelinin söz konusu olmadığı bir yol bulunmalıdır. Şüpheciye göre, (1) ve (2) birlikte doğru olduğu için, aranan engelsiz yolu bulmak imkânsızdır. O hâlde, ne bilgiye ne de gerekçelendirilmiş inanca sahip olabiliriz.

Hume'un tümevarım problemi, şüpheci sonuçları temellendirmek için kullanılan bu döngüsellik argümanının en önemli versiyonlarından birisini oluşturur. Tümevarım mantığının meşru ve güvenilir olmadığını ileri süren Hume, tümevarım mantığının güvenilir bir bilme yolu olduğunu göstermeye çalışacak her çabanın başarısızlıkla sonuçlanacağını gösterir. "Hume Çatalı" olarak bilinen, tümevarım mantığını gerekçelendirme çabası, iki türlüdür veya iki farklı şekil alır. Buna göre, tümevarım yöntemi ya tümdengelim mantığına ya da tümevarım mantığının kendisine başvurmak suretiyle gerekçelendirilebilir. Fakat Hume'un da gösterdiği gibi, bunu tümdengelim yöntemini kullanarak başaramayız çünkü tümevarım mantığının dayandığı "Her olayın bir nedeni vardır" veya "Benzer nedenler benzer sonuçlar doğurur" önermelerinin yanlış olduğunu öngörmek bizi çelişkiye götürmez. Öte taraftan, tümevarım mantığının kendisine veya deneyime başvurmak da, bu yöntemi gerekçelendirmez; çünkü böyle bir teşebbüs, şüphecilerin büyük bir hevesle işaret edecekleri gibi, döngüsel olur. Sonuç olarak, tümevarıma dayalı sonuçları bildiğimiz veya onlara gerekçelendirerek inandığımız söylenemez.

Şüpheciliği nihaî olarak bertaraf etmek neredeyse imkânsızdır. Kant, bizim bu epistemik durumumuzu felsefenin kendi zamanında dahi devam eden bir skandalı olarak görür. Bu yüzden, çoğu filozofun temel stratejisi, şüpheci sonuçları dolayımsız olarak çürütmek yerine, dolaylı olarak bu sonuçların nedenleri üzerine gitmek olmuştur. Alvin Goldman (1986: 33), bu strateji ve tepkileri çok genel olarak dört başlık altında toplar: **(1)** *Metafiziksel olarak yeniden inşa etme*, **(2)** *kavramsal analiz*, **(3)** *bilişsel güç ve mekanizmaların savunulması* ve **(4)** *bir delil teorisinin geliştirilmesi*. Bu stratejilerin her biri bilginin ve epistemik gerekçelendirmenin kaynağı ve yapısıyla ilgili yapıcı yaklaşımlar olduğu için, burada bu tepkilerin ayrı ayrı değerlendirilmesi yerine, şüphecilere karşı verilebilecek cevabın önemli bir parçası olarak bilgi ve gerekçelendirmenin kaynağı ve yapısı ile ilgili görüşler üzerinde durulacaktır.

Bilgi ve Epistemik Gerekçelendirmenin Kaynağı Nedir?

Klâsik epistemoloji akımlarından en önemli iki tanesini meydana getiren deneyimcilik ile akılcılık arasındaki tartışma, özde bütün bilgi, fikir ve kavramlarımızın nihaî kaynağının ne olduğuyla ilgili bir tartışmadır. Akılcılara göre, kesin bilginin, özellikle *a priori* ve zorunlu doğruların başlıca kaynağı dedüksiyon ve akla dayalı sezgidir. Bu kavrayış veya gerçek anlamda bilgi için, deneyim ne gerekli ne de yeterli bir kaynaktır; çünkü bilginin zorunlu, olmazsa olmaz öğelerinden birisi kesinlik koşuludur. Oysa, Platon (*Meno* 80d-e), Descartes (1628: 1-7) ve Leibniz (1704: 151-5)'in de öne sürdüğü gibi, deneyime dayalı bilgi kesinlikten yoksun olup, matematik, metafizik ve etik ile ilgili evrensel ve zorunlu doğrular, deneyim temeli üzerinde gerekçelendirilemez. Çoğu akılcı düşünür böyle bir yanılmazlık veya kesinlik koşulunun epistemik şüpheciliğin önünü keseceğini ve böylece temelci epistemoloji için iyi bir dayanak oluşturacağını öngörür.

Aklı merkeze koyan bu bilgi anlayışı, iki temel savla ortaya çıkar. Bunlardan birincisi, dünya ile ilgili bilgimizin *nedensellik* ve *töz* gibi deneyimden bağımsız olarak edinilmiş doğuştan kavram ve idelerin varlığını gerektirdiği düşüncesidir. Onlara göre, bizim bu *doğuştan* kavram ve fikirleri bilme yolumuz *a posteriori* değil, fakat *a priori*dir. İkincisi ise, bütün zorunlu doğruların *a priori* ve "Her olayın bir nedeni vardır" gibi çıkarıma dayanmayan ve gerekçesi kendiliğinden apaçık olan ilke ve önermelerin hem *a priori* hem de sentetik olduğu iddiasıdır.

Deneyimci epistemoloji, akılcılara karşı, bilginin nihaî kaynağının iç ve dış duyum olduğunu ön plâna çıkararak onların bu iki ana savına radikal bir karş duruş ortaya koyar. Aquinalı Thomas'ın "zihinde, daha önce duyumlarda olmamış olan hiçbir şeyin olamayacağı" görüşünü, kendisine temel çıkış noktası olarak alan, deneyimci epistemolojinin kurucusu Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin ikinci kitabının hemen giriş paragraflarında, zihnin doğuştan boş bir levha olduğunu öne sürüp, anlama yetimizi bütün düşünme malzemesi ile dolduran kaynağı ya doğrudan duyumlar ya da zihnin bu duyumlarla ilgili kendi etkinliği üzerine yönelmesi, yani duyarlık ve refleksiyon olarak belirler. Benzer şekilde David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* başlıklı çalışmasında, insan bilgisinin malzemesini oluşturan bütün izlenim ve idelerin kaynağının duyum ve refleksiyon olduğunu savunur. Hume'a göre, kompleks ideler basit izlenimlerin bulanık kopyaları olan basit idelerden meydana gelir ve her basit ideye karşılık gelen ve onu andıran bir izlenim vardır.

Çağdaş felsefede deneyimciliğin mantıksal pozitivist versiyonunu savunan Ayer (1952: 86-94) ise, dünya hakkında, dil ve anlama dayalı çözümlemeler temeli üzerinde dedüksiyon ve sezgiye bağlı *a priori* bir bilgiye sahip olamayacağımızı göstermeye çalışır. Ayer, bilişsel olarak anlamlı her önermeninki bilginin konusu sadece bu türden olan yargılardır- ya totoloji ya da ampirik olarak doğrulanabilir olması gerektiğini düşünür ve bu yüzden, sezgi veya dedüksiyonun dış dünyayla ilgili bilgimizin kaynağı olduğu tezini reddeder.

Akılcıların töz, nedensellik ve adalet gibi *a priori*, deneyimden tümüyle bağımsız kavramlarımızın olduğu iddiasına karşı iki farklı deneyimci tepkiden söz etmek mümkündür. İngiliz deneyimcileri bu kavramların, kaynağı tamamen tecrübede olan basit idelerden zihin tarafından oluşturulmuş kompleks ideler olduğunu öne sürer. Daha radikal

deneyimciler, örneğin mantıksal deneyimciler, bu tür kavramların herhangi bir anlamdan yoksun metafiziksel kurgular olduğunu savunur. Metafizik ve etik üzerindeki geleneksel vurguyu reddeden bu yaklaşıma göre, mantıksal olarak zorunlu önermelerin dışındaki bütün önermeler doğrudan veya dolaylı olarak duyu verisi hakkındaki önermelere indirgenme yoluyla doğrulanabilmelidir. Onlara göre, eğer bir şey duyu verisi hakkındaki temel gözlem önermelerine indirgenemiyorsa, anlamsızdır.

Zorunlu doğruların epistemik statüsü ile ilgili olarak deneyimcilerin ileri sürdüğü genel yaklaşım, bütün zorunlu doğruların aslında analitik türden önermeler olduğu ve dolayısıyla dünya ile ilgili olarak kayda değer bilgiler içermediği düşüncesidir. Bundan dolayı, deneyimciler sentetik *a priori* doğruların varlığını kabul etmezler. Fakat akılcılar, bazı zorunlu doğruların sentetik olduğunu ileri sürer. Onlara göre, "Her olayın bir nedeni vardır", "Adam öldürmek kötüdür" ve "5+7=12'dir" gibi önermelerin doğruluğu sadece onları meydan getiren terimlerin tanımlarından veya anlamlarından çıkmaz; ve bu nedenle, bu tür zorunlu doğruları ifade eden yargılarda yüklem konumundaki terim özne konumundaki terimin söylediğini tekrarlamaz, aksine yeni bir şey söyler. Deneyimci bilgi teorisyenleri ise akılcıların sentetik *a priori* dediği zorunlu doğruların aslında ya analitik ya da olgusal nitelikte doğruları ifade ettiğini göstermek için, "Her olayın bir nedeni vardır", "Adam öldürmek kötüdür", "5+7=12'dir" ve benzeri önermelerin ya *a priori* ya da sentetik karakterde olduğunu reddederler. Bunlardan belki de en önemlisi, Hume'un nedensellik ilkesini eleştirisidir.

Yukarıda da belirtilmeye çalışıldığı gibi, deneyimciler ile akılcılar arasındaki asıl uyuşmazlık bilginin malzemesinin, yani önerme veya inançlarımızla, onları kuran tek tek kavramların kaynağının ne olduğu ile ilgilidir. Bilginin nesnesi olan önermelerin nihaî kaynağının ne olduğu problemi, açıktır ki, bu önermelerin epistemik olarak nasıl gerekçelendirilmeleri gerektiği ve bu yolda, onların hangi yollarla bilindiği probleminden farklıdır. Nitekim nihaî kaynağın deneyim olduğunu düşünmek, hiçbir şeyin *a priori* olarak bilinemeyeceğini söylemek değildir. Ancak söz konusu biliş tarzları veya bilme yolları ya dışsalcıların da ön plâna çıkardığı gibi güvenilir olmalı ya da içselcilerin ısrarla vurguladıkları üzere, güvenilir olmanın yanında, özne onların "güvenilir olduklarını düşünmek için *iyi bir nedene sahip olmalıdır.*" Bu özelliklere sahip olduğunu düşündüğümüz bilme tarz veya mekanizmaları şunlardır: Algı, akla dayalı sezgi ve dedüksiyon, iç gözlem, bellek ve tanıklık. Şimdi bunları sırası ile kısaca ele alalım.

Algı problemi, dış dünya hakkındaki bilgimizin *nasıl* olanaklı olduğunu açıklama teşebbüsünün oluşturduğu genel çerçeve içinde ortaya çıkar. Algıya dayalı deneyim ya da tecrübelerimizin yanılmaz nitelikte olmadığı açıktır. Dahası, algısal süreçlerin doğası ve dış dünya ile olan epistemik temasımızın nasıl olanaklı olduğu konusu da, azımsanmayacak ölçüde ihtilaflıdır. Dış dünyaya epistemik katılımımızın nasıl olduğunu açıklamaya çalışan görüşler realizm, fenomenalizm ve idealizmdir.

Genel olarak realizm, dış dünyanın ve fiziksel nesnelerin bizim algılarımızdan bağımsız olarak var olduğunu ve onların sahip olduğu çoğu niteliğin, biz onları algılamadığımız zaman da var olmaya devam ettiğini savunan görüştür. Bu yaklaşımın iki temel versiyonu vardır: *Doğrudan* ve *dolaylı* realizm. *Doğrudan* realist yaklaşıma göre, özne nesneleri direkt olarak ya da hiçbir aracı olmadan, doğrudan doğruya algılar. Yani, dış dünyaya epistemik katılımımız, çıkarımsal veya dolaylı olmayıp, doğrudandır. Örneğin, masanın üzerinde duran bir elma gördüğümüz zaman, orada algıladığımız *şey* elmanın kendisidir. Locke'un birincil ve ikincil nitelikler ayrımına paralel olarak, bazı *doğrudan* realistler renk, koku, tat gibi niteliklerin nesnede, algılayan özneye bağlı olarak var olduğunu kabul eder. Algının dolayımsız olduğu savı, epistemik anlamda, yanılmazlığı ne gerektirir ne de ima eder ancak bu görüşün karşısında duran en büyük güçlük, algısal hata ve yanılma olgusunun nasıl olanaklı olduğunu, *dolaylı* realist yaklaşımın doğruluğunu öngörmeden açıklamaktır.

Buna karşılık olarak *dolaylı* realistler, fiziksel nesneleri aslâ direkt olarak algılamadığımızı, ancak "ideler", "izlenimler" veya "duyu-verileri" gibi dolayımsız olarak algıladığımız içsel ya da zihinsel aracılar vasıtasıyla dolaylı, yani çıkarımsal olarak bildiğimizi

savunurlar. Algıda bizim doğrudan doğruya farkında olduğumuz şeyler, nesnelerin kendileri değil, fakat onlara ilişkin izlenim, ide veya duyu-verileridir. Etrafımızdaki şeylerin veya dış dünyadaki nesnelerin bilgisini, dolayımsız olarak algıladığımız bu zihinsel, içsel unsurlar temelinde ediniriz. Bu görüşü destekleyen argümanlar iç gözlem ve illüzyona dayanır. İç gözlem tarafından desteklenen argüman şu şekilde gelişir: Aynı nesnenin farkında veya bilincinde olan iki özne farklı algısal deneyimlere sahiptir. Bununla birlikte, söz konusu farklılık bu deneyimlerin *içeriği* ile ilgilidir. İşte öznenin dolayımsız olarak bildiği, doğrudan farkında olduğu şey bu *içerik* olup, o nesnenin farkına sadece bu içerik aracılığı ile, yani çıkarımsal olarak varır.

Bu görüşü zor duruma düşüren en önemli eleştiri, doğrudan realist yaklaşımın çağdaş versiyonlarından birisi olan nedensel algı teorisinin savunucularından Pritchard ve Chisholm tarafından ileri sürülmüştür. Bu filozoflara göre, dolaylı realist teori "duyu-verisi kaynaklı mantık hatası" adı verilen bir yanlış üzerine inşa edilmiştir. Bir nesneye ilişkin olarak sahip olduğumuz duyu verisinden ya da o nesnenin bize nasıl *göründüğünden*, o nesnenin gerçekte nasıl olduğu ya da şu veya bu niteliklere sahip bulunduğu yönünde bir çıkarım geçersizdir. Bize kırmızı olarak görünen bir nesneyle ilgili duyu verisinden, o nesnenin gerçekte kırmızı renge sahip olduğu sonucunu geçerli olarak türetemeyiz. İşte bundan dolayı, dolaylı realizmin dış dünyayla ilgili bilgimizin nasıl mümkün olduğuna dair açıklaması problematik hâle gelir..

Fenomenalizm anti-realist bir görüştür. Deneyimlerden bağımsız fiziksel bir dünyanın varlığını reddeden bu görüşe göre, bilincin veya bilişsel farkındalığın nesnesi veya konusu deneyimler ya da deneyimlerin bir bileşkesidir. Böylelikle fenomenalistler de, tıpkı dolaylı realistler gibi, algının doğrudan nesnelerinin fiziksel nesneler olmadığını düşünür. Ama fenomenalistlere göre, algı dolaylı olmayıp, doğrudandır. Bazı fenomenalistler, fiziksel nesnelerin algılanmadıkları zaman bile var olmaya devam ettiklerini kabul eder. Oysa bu görüşün daha aşırı bir versiyonu olan idealizm, fiziksel nesneleri sadece gerçek idelerin bir yığını olarak görür. Örneğin Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri* adlı kitabında fiziksel nesnelerin algıya bağlı olarak var olduklarını söyler. Berkeley aynı zamanda, Tanrı'nın sadece gerçek ideleri değil, fakat muhtemel bütün ideleri de sürekli olarak algıladığı kanaatinde olduğu için, fiziksel nesnelerin varlığının sürekli, fakat realistlerin iddialarının aksine, bağımsız değil de, bağımlı olduğunu kabul eder. Dolayısıyla, Berkeley, eleyici idealistlerin savunduğu "maddî nesnelerin olmadığı" tezini kabul etmez. O, maddî nesnelerin deneyimlerin bir bileşkesinden başka hiçbir şey olmadıklarını ileri süren "indirgemeci" bir idealisttir.

Bütün bu klâsik teoriler algıya dayalı bilginin nasıl mümkün olduğunu, dış dünyaya epistemik katılımımızın nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışır. Bununla birlikte, bu yaklaşımlardan hiçbirinin algı ile ilgili bilişsel mekanizmalarımızın "güvenilir" olduğunu baştan varsaymayan bir açıklama geliştirmek açısından başarılı olmadıklarını söylemek yararlı olur.

Şimdi aklın bilgi üzerindeki rolü ile ilgili problemlere değinelim. Yukarıda da ifade edildiği gibi; akılcılar, bazı inançların deneyimden tamamen bağımsız olarak, yalnızca akıl temelinde gerekçelendirilebileceğini ve dolayısıyla bu tür inançları bilmenin nihaî kaynağının akıl olduğunu düşünür. Kant'ın sınırlarını çizmeye çalıştığı bu tür bilme yolu *a priori*dir. *A priori* bilgiye örnek olarak matematiksel bilgi, analitik doğrular ve doğallıkla mantıksal bilgi gösterilebilir. Bununla birlikte, *a priori* bilginin olanağı, sınırları ve doğası ile ilgili ciddî problemler söz konusudur.

A priori bilgi diye bir şey var mıdır? Çoğu deneyimci, *a priori* bilginin varlığını reddeder. Onlara göre, matematik ya da mantıkla ilgili bilgilerimiz *a priori* değil, fakat ampirik, yani *a posteriori*dir; *a priori* bilginin alanı sadece analitik doğrularla sınırlı olup, sentetik *a priori* bilgi olanaklı değildir. Oysa deneyimciliğin bu türünü kabul etmeyen Kant, bilgi, etik ve estetik ile ilgili sentetik *a priori* yargıların mümkün olduğunu göstermeye çalışır.

A priori bilgi mümkün olsa bile, böyle bir bilgi *nasıl* elde edilir? Yani "Bütün evli olmayanlar bekârdır" gibi bir analitik doğrunun sadece akıl temelinde bilinmesi nasıl gerçekleşir? Bu, çıkarımsal olmayan ya da aracısız bir bilme yolu mudur? Yoksa, böyle bir yar-

gının zorunlu bir doğru olduğunu "aklın gözü" olarak nitelenen sezgi temelinde mi kavrarız?

A priori bilginin doğası ile *zorunlu/olgusal* doğrular ayırımı arasında nasıl bir ilişki vardır? Kant'tan beri kabul edilen yaygın görüşe göre, eğer bir önerme *a priori* olarak biliniyorsa, o önerme *zorunlu* bir doğrudur. Oysa, olgusal doğruları ifade eden yargıları bilme yolumuz *a posteriori*dir. Salt deneyim aracılığıyla bilinebilen bazı zorunlu doğruların olup olmadığı problemi, özellikle Quine'ın analitik-sentetik ayırımına karşı çıkışı ve Kripke'nin "zorunlu *a posteriori*" doğruların olabileceğini gözler önüne seren makûl örnekleri nedeniyle, günümüz epistemolojisinde öne çıkan önemli problemlerden biridir.

İç gözlem, bellek ve tanıklık da bilgi ve gerekçelendirmenin meşru kaynakları olarak kabul edilmektedir. Epistemolojinin bu üç bilme yolu ya da aracıyla ilgili problemi, bu mekanizmalar temelinde bilmenin nasıl olanaklı olduğunu açıklamanın yanında, onların gerçekten yanılmaz ve güvenilir olup olmadıklarına bir karar verme problemidir. Günümüzde çoğu bilgi teorisyeni, söz konusu bilme tarzlarının yanılabilir olduğunu daha baştan kabul eder. Fakat bu mekanizmaların güvenilir olduğunu baştan var saymayan bir açıklamanın nasıl geliştirilebileceği oldukça problemlidir.

Bilgi ve Epistemik Gerekçelendirmenin Yapısı Nedir?

Bilgi ve gerekçelendirmenin yapısının ne olduğuyla ilgili tartışma, temelde içselci bilgi teorileri olan temelci ve uyumcu yaklaşımlar arasındadır. Her iki teori de bilginin hem içselci gerekçelendirme koşulunu zorunlu kıldığını, hem de akılcı ve deneyimci öğretilerden birtakım unsurlar içerdiğini öne sürer. Bununla birlikte, söz konusu her iki teori de bilgi ve gerekçelendirmenin ana yapısının nasıl olduğu hususunda farklı savlarla ortaya çıkar.

Temelci epistemoloji, bütün inançları "temel inançlar" ve "temel olmayan inançlar" diye ikiye ayırır ve bilginin yapısını tıpkı bir piramide benzetir. Piramidin en altında temel inançlar, ama üste doğru gidildikçe birbirini destekleyen –ve bazen "basit olmayan inançlar" olarak da adlandırılan– "temel olmayan inançlar" bulunur. Bilgi ve epistemik gerekçelendirmenin son çözümlemede, duyumlar aracılığı ile gelen delillere dayandığı ve bütün delillerin aslında bize inanç şeklinde geldiği düşüncesi, temelci yaklaşımı belirleyen ya da en azından motive eden nedenlerin en başında gelir.

Temel/temel olmayan inançlar ayırımı ve bu inançlar arasındaki epistemik ilişkiler şöyle karakterize edilebilir: Temel inançların epistemik olarak gerekçelendirilmeleri veya bilgi statüsü elde etmeleri için, başka inançların desteğine ihtiyaçları yoktur. İmtiyazlı bir epistemik statüye sahip olan bu inançlar, kendi kendilerini temellendiren, kendiliğinden gerekçelendirilmiş inançlardır. Öznenin sadece bu inançlara sahip olması; onlara gerekçeli olarak inanması ya da onları bilmesi için yeterlidir. Diğer bütün inançların epistemik gerekçesi ve destekleyicisi de, işte bu doğruluğu apaçık olan, yani çıkarımsal olmayan bu altyapı inançlarıdır. Temelcilere göre, temel inançlar arasında, öznenin kendi duyusal ve zihinsel durumları, dolayımsız olarak sahip olduğu duyusal deneyimleri ve bazı *a priori* önermeler bulunur.

Klâsik temelci teoriyi savunan Descartes, bazı inançlarımızın "açık" ve "seçik" olduğunu savunur. Ona göre, bu tür inançlar şüphe edilemez ve yanılmazlık özellikleri sergilediği içindir ki, güvenli ve emin bir statüye sahiptirler. Temel inançların güvenli olmalarının ve onlar hakkında şüphe edememizin bir nedeni, bu inançların içeriğini oluşturan zihinsel durumları "dolayımsız olarak kavradığımız" düşüncesidir. Temel olmayan inançlar ise, ne kendi kendilerini temellendiren veya kendiliğinden gerekçeli olan, ne de kendilerine ilişkin epistemik katılımımızın yanılmaz olduğu inançlardır. Üstyapıyı oluşturan bu inançların epistemik olarak gerekçelendirilmesi ve buna bağlı olarak da bilgi statüsü elde etmeleri için, onların temel inançlar tarafından çıkarımsal olarak desteklenmesi gerekir. Temelci teorinin bu savlarını haklı çıkarabilmesi için, şu sorulara makûl cevaplar bulması gerekir: Diğer bütün inançları epistemik açıdan destekleyebilecek temel inançlarımız gerçekten var mıdır? Temel ve temel olmayan inançlarımız arasındaki destek ilişkisinin doğası nedir? "*Temellendirme ilişkisi*" nasıl analiz edilmelidir?

Oysa günümüz epistemolojisi, diğer bütün inançlarımızı destekleyebilecek yeterince temel inancımız olmadığını; temelcilerin temel inanç olarak tanımladıkları durumların aslında inanç bile olmadıklarını ve geleneksel temelci görüşün "dolayımsız kavrayış" anlayışının kabul edilemez olduğunu öne sürer. Hatta son zamanlarda çoğu temelci düşünür, temel inançların yanılmaz olduğu görüşünü artık desteklememektedir bile. Bazı ampirik inançların dahi temel inançtan sayılması gerektiğini vurgulayan bu filozoflar için, bir inancı temel inanç yapan şey, o inancın epistemik gerekçesinin başka inançları gerektirmemesi, onun başka inançların desteğine ihtiyaç duymamasıdır.

Uyumcu teori, temel inançlarımız olduğu ya da bazı inançlarımızın epistemik olarak imtiyazlı olduğu tezini reddeder. Bir inancın epistemik açıdan gerekçelendirilmesi ve bilgi statüsü elde etmesi öznenin bütün inançları arasındaki "uyum" ilişkisine bağlıdır: Eğer bir inanç öznenin inanç sistemi ile uyumlu ise, o inanç gerekçelidir. Öznenin inanç sistemi ile uyuşmayan herhangi bir inanç kabul edilmez ve dışarıda bırakılır. Bu nedenle, kendiliğinden gerekçesi olan inançlar yoktur ve nedeni olmayan hiçbir inanç bilgi statüsü elde edemez. Dolayısıyla, bilginin yapısı birbirini destekleyen çatılmış silahların bir yığını gibidir.

Uyumcu teorileri, bir inancı destekleyen nedenlerin doğası ve bu nedenlerin epistemik gerekçelendirmedeki rolü bakımından pozitif / negatif uyumcu teoriler ve lineer / bütüncü uyumcu teoriler olmak üzere, iki farklı grupta toplamak mümkündür. Birinci gruptaki uyumcu teoriler, birbirlerinden bir inancın gerekçelendirilmesi için gerekli olan epistemik nedenlerin doğası konusunda ayrılırlar. Negatif uyumcu teorilere göre, öznenin bir inancı kabul etmesi için pozitif nedenlere sahip olması gerekmez. Epistemik nedenlerin negatif bir işlevi vardır ve öznenin bir nedene, yalnızca inançların reddedilmesi durumunda, sahip olması gerekir. Fakat pozitif uyumcu teoriler, bütün inançların pozitif bir desteği gerektirdiğini savunur. Yani, bir inancın epistemik açıdan gerekçelendirilmiş olduğunu söyleyebilmek için, o inancın doğru olduğunu düşünmemize öncülük edecek pozitif bir neden veya birtakım nedenlerin olması gereği vardır.

İkinci gruptaki uyumcu teoriler arasındaki uyuşmazlık, inançlar ile onları gerekçelendiren nedenler arasında bulunması gereken *uyum* ilişkisinin lineer olup olmadığı ile ilgilidir. Bazı uyumcu teoriler bu ilişkinin lineer olduğunu savunur. Yani herhangi bir inancı destekleyen neden, öznenin inanç sisteminin bütünü olmak zorunda değildir; bu işlevi, inanç sistemindeki bir veya daha fazla inanç yerine getirebilir. Dolayısıyla, öznenin sahip olduğu inançların nedenlerinin nedenlerini soruşturması bile makûl bir tavırdır. Bununla birlikte, bu teori temel inançların varlığını reddettiği için, herhangi bir inancın nedenlerini ve bu nedenlerin nedenlerini araştırma çabası bir noktada durmaz, ve dolayısıyla epistemik gerekçelendirme sonsuz sayıdaki nedenler zincirinin veya döngüsel akıl yürütmenin bir ürünü olur. İşte "epistemik döngüsellik problemi", böylesi bir görüşün yol açtığı doğal bir çıkmazı ifade eder. Başkaca faktörler yanında, esas olarak bu problemin üstesinden gelme isteği, bazı uyumcuları bütüncü ("holistik") yaklaşımı benimsemeye itmiştir. Bu yaklaşıma göre, kabul edilebilir *uyum* ilişkisi sadece belirli bir inanç ile bütün inanç sistemi arasında kurulabilir; bilgi ve epistemik gerekçelendirme, gerçekte bütün inanç sistemimizin bir fonksiyonudur.

"*Uyum* ilişkisi" nasıl analiz edilmelidir? Bu ilişki mantıksal bir ilişki midir? Yoksa bir inanç ile onu gerekçelendiren nedenler arasındaki uyum, *nedensellik ilişkisi* çerçevesinde mi açıklanmalıdır? Eğer uyumcu yaklaşım temelde içselci bir teoriye karşılık geliyorsa, *uyum* ilişkisinin özne açısından içsel olması olanaklı mıdır? Bilgi ve epistemik gerekçelendirme öznenin bütün inanç sisteminin bir fonksiyonu ise, algıya dayalı bilgi nasıl mümkün olur? Bu soruları cevaplama girişiminde ortaya çıkan güçlükler, uyumculara yöneltilen itirazlara temel teşkil eder.

Epistemoloji Mümkün Müdür?

Özellikle Hegel ve Quine, geleneksel epistemolojinin bilginin analizi, sınırları, kaynağı ve yapısıyla ilgili projeleri konusunda şüpheci bir tavır takınmışlardır. Söz konusu tavır, geleneksel anlamda şüpheci olan bir tavır değildir. Çünkü geleneksel ya da klâsik şüpheciler, bir bilgi teorisi projesinin oluşturulabileceği kanaatini korur, fakat onun başarılı bir şekilde tamamlanacağından şüphe eder-

ler. Oysa Hegel ve Quine, geleneksel anlamda bir bilgi teorisi projesinin başlatılmasının bile problemli olduğunu düşünür.

Hegel'in kaygıları daha ziyade ölçüt problemi ile ilgilidir. Çok genel olarak ifade etmek gerekirse, bilginin analizini epistemolojinin merkezine koyan herhangi bir projenin amacına ulaşabilmesi için, onun ta ilk baştan bilgi ve bilgi olmayan durumları birbirinden ayırt edebilecek bir ölçütü belirlemesi gerekir. Fakat başlangıçta, kullanabileceğimiz böyle bir ölçütün belirlenmesi imkânsızdır. Bundan dolayı, geleneksel anlamda herhangi bir epistemoloji projesinin başlatılması bile mümkün değildir. Bu yüzden Hegel'e göre, epistemoloji bilginin analizini değil, bilincin belirli bir durumdan daha yüksek bilinç durumlarına ilerleyişini konu edinmelidir. Bilginin tarihsel boyutunu epistemolojinin çıkış noktası yapan bu yeni projenin üzerinde duracağı temel problem, "Herhangi bir şeyi bilebilir miyiz?" veya "Nasıl bilebiliriz?" sorularının belirlediği bir problem değil de, kısmî ve sınırlı bir tarihsel perspektiften mutlak bilgiye olan geçişi nasıl gerçekleştirebildiğimiz sorusunun belirlediği bir problemdir.

Quine'ın şikayetleri Hegel'in endişelerinden farklılık gösterir. Dışsalcılığın "doğallaştırılmış epistemoloji" versiyonunu savunan Quine, filozofların oturduğu yerden *a priori* bir tarzda yürüttüğü geleneksel epistemolojinin tamamıyla yanlış bir yolda olduğunu iddia eder. Descartes tarafından savunulan yanlış temelci teori veya makûl hiçbir cevabın bulunamadığı sonu olmayan tartışma ve sorular, bunun açık bir göstergesidir. Quine'a göre, epistemolojiyi doğru yöne kaydırmak için, onu psikolojinin konuları içerisinde işlenen bir bölüm olarak ele almamız gerekir. Geleneksel epistemolojinin hemen bütün projelerini bir kenara bırakan böyle bir doğalcı epistemolojinin, bundan böyle bilgi ve gerekçelendirmenin kavramsal analizi ile değil, onları oluşturan doğal faktörlerin tespiti ile uğraşması gerekir. Başka bir deyişle, bilgi ve bilişsel mekanizmaların güvenilirliği arasındaki mantıksal ya da kavramsal bağlantının ne olduğu ya da nasıl analiz edilmesi gerektiği yerine, hangi bilişsel mekanizmaların bilgiyi elde etmede güvenilir olduğu sorusu, epistemolojinin merkezî problemi olmalıdır.

W. ALSTON, *Epistemic Justification*, Ithaca, Cornell University Press, 1989; D. M. ARMSTRONG, *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973; A. J. AYER, *The Problem of Knowledge*, Edinburgh, Penguin, f956; A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1952; K. BACH, "A Rationale for Reliabilism", *The Monist* 68(1985), pp. 246-263; L. BONJOUR, *The Structure of Emprical Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 1985; R. M. CHISHOLM, *Perceiving*, Ithaca, Cornell University Press, 1957; R. DESCARTES, *Rules for the Direction of Our Native intelligence*, in *Descartes: Selected Philosophical Writings* (trans. J. Cottingham – R. Stoothoff – D. Murdoch), Cambridge: Cambridge University Press, 1988; F. DRETSKE, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, MIT Press, 1981; R. FOLEY, *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge, Harvard University Press, 1987; R. FUMERTON, *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception*, Lincoln, University of Hebraska Press, 1985; E. GETTIER, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23(1963), pp. 121-3; C. GINET, *Knowledge, Perception and Memory*, Dordrecht, Reidel, 1975; A. GOLDMAN, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press, 1986; G. W. F. HEGEL, *Phenomenology of Mind* (trans. J. B. Baillie), London, Allen and Urwin, 1931; D. HUME, *A Treatise of Human Nature* (ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press, 1978; I. KANT, *Critique of Pure Reason* (trans. N. Kemp Smith), London: Macmillan, 1965; P. KLEIN, *Certainty: A Refutation of Skepticism*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1981; K. LEHRER, *Theory of Knowledge*, Westview Press: Boulder and San Francisco, 1990; G. LEIBNIZ, *New Essays on Human Understanding*, in *Leibniz: Philosophical Writings* (trans. G. H. R. Parkinson - Mary Moris), London, J. M. Dent & Sons, 1973; J. LOCKE, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (Çev. M. Delikara Topçu), Ankara, Öteki yayınevi, 1999; A. PLANTINGA, "Justification in the 20th Century", *Philosophy and Phenomenological Research*, Supp 1990, pp. 45-71; PLATON, *Meno* (trans. W. K. C. Guthrie), in *Plato: Collected Dialogues* (ed. E. Hamilton – H. Cairns), Princeton: Princeton University Press, 1973; J. POLLOCK, *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa, Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1986; C. RADFORD, "Knowledge by Examples," *Analysis* 27(1966), pp.1-16; B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1959; R. NOZICK, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press, 1981; M. STEUP, "A

Defense of Internalism", in *Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* (ed. L. Pojman), Belmont, Wadsworth, 1999, pp. 373-384; M. SWAIN, *Reasons and Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1979.

Ayrıca **bkz.,** AKILCILIK, ANALİTİK-SENTETİK AYRIMI, ARİSTOTELES, DENEYİMCİLİK, DESCARTES, DIŞSALCILIK, DOĞRULUK, DOĞRULUK KURAMLARI, *EPİSTEME*, EPİSTEMOLOJİ, FENOMENALİZM, HEGEL, HEIDEGGER, HUME, KANT, KUŞKUCULUK, PLATON, PYRRHON, QUINE, TEMSİL, WITTGENSTEİN.

Fatih S. M. ÖZTÜRK

EPOKHE. Bkz., EİDETİK.

ERALP, HALİL VEHBİ 1907-1994 yılları arasında yaşamış Türk felsefecisi; 1933 Üniversite Reformu sonrası İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapan felsefe tarihçisidir.

İlköğrenimini Fevziye Mektebi'nde yaptıktan sonra, İstanbul Erkek Lisesi'ni bitirdi. Yüksek öğrenimini bir yıl İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde okuduktan sonra, Bordeaux ve Sorbonne üniversitelerinde yine felsefe alanında tamamladı (1929-1932). Ünlü Fransız felsefe tarihçisi Emile Bréhier ve Albert Rivaud'dan felsefe tarihi sertifikalarını aldı. Kadıköy Lisesi'nde felsefe öğretmeni iken, 1933 Üniversite Reformu'nda İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi kürsüsüne atandı. Reichenbach'ın Fransızca olarak verdiği bazı derslerini Türkçe'ye çevirdi. Ernst von Aster'ın kürsüye gelmesinden sonra, 1937'de Genel Felsefe ve Mantık Kürsüsü'ne geçti. 1939'da "Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri" adlı teziyle doçentlik unvanı aldı. Sistematik Felsefe Semineri, Felsefî Metinler, Büyük Mantıkçılar, Platon Felsefesi ve XVIII. Asırda Fransa'da Siyasî Felsefe gibi dersler verdi. 1949 yılında profesör olan Eralp, 1977'de emekliye ayrıldı.

Halil Vehbi Eralp, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne egemen olan Alman geleneğindeki felsefe tarihi anlayışı yanında, temsil ettiği Fransız geleneğindeki felsefe tarihi anlayışını sürdürdü. Fransız sosyolojizminden kaynaklanan, felsefe tarihiyle ilgili olarak filozofların görüşlerini ve eserlerini kendi yaşadıkları dönemin ve toplumun özelliklerine göre inceleyen "kültür tarihi" yaklaşımını benimsediğini, Felsefe Tarihi ders kitabı olsu diye *Alfred Weber*'den yaptığı Felsefe Tarihi çevirisine yazdığı "Önsöz"de açıkladı. Bununla birlikte, Aster'in felsefe tarihi yaklaşımından farklı bir yaklaşım izlemesi sorun olmadı. Hatta *Felsefe Semineri Dergisi*'ndeki bir yazısında, Eralp'in doçentlik çalışmasından "Descartes üzerine yazılmış esaslı ve ince bir araştırma" diyerek övgüyle söz etti.

Eserleri: *Matematik, Fizik ve Kimya'da Metod* (1947), *Platon I: Hayatı, Eserleri, Sokratik Diyaloglar* (1953), *Yahya Kemal İçin* (1959). Çevirileri: *Felsefe Tarihi* (A. Weber'den, 1938), *Lojistik* (H. Reichenbach'dan, 1939), *Delilik* (J. Fretet'den, 1947), *Evren ve Dönüşümleri* (Roland Omnes'ten, 1973). *Felsefe Semineri Dergisi, Sosyoloji Dergisi, Akademik Fikir Hareketleri, İstanbul, Felsefe Arkivi, Felsefe Tercümeleri Dergisi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* gibi dergilerde de çeşitli makaleleri ve çevirileri yayımlanmıştır.

O. KAFADAR, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul, 2000; A. KAYNARDAĞ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Ankara, 2002; M. T. KÜYEL, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara, 1976;

Ayrıca **bkz.,** CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİ.

Osman KAFADAR

ERASMUS, DESIDERIUS. Hollandalı yazar, itidal savunucusu, teolog ve Hristiyan hümanizminin sözcüsü Desiderius Erasmus, İngiliz düşünür Thomas More ile birlikte temsil ettiği Kuzey Avrupa Rönesans'ının en büyük klâsik bilim adamıdır. "Hümanistlerin prensi" ve "Protestan Reformasyonu'nun atası" olarak adlandırılan Erasmus, Michelangelo, Shakespeare, Luther ve Galileo ile birlikte Rönesans'a damgasını vurmuştu. Erasmus, Kitabı Mukaddes ile klâsik eserlerin bileşimine dayanan bir eğitimin değerine ve iyi bir yaşamın, bir tür spiritüel tutumla eşleştirdiği "İsa'nın felsefesi"nde bulunduğuna inanmış ve Latince ve Yunanca dillerine ve edebiyatlarına karşı derin bir ilgi geliştirmiştir. Matbaa avantajını kullanarak eserlerinin büyük ölçüde yayılmasını sağlayan Erasmus'un hümanist yazıları, yaşarken onu bütün Avrupa'da ünlü kılmış ve her yerde adanmış takipçiler bulmuştur. Reformasyon ve Aydınlanma arasında bir bağlantı kuran

Elizabeth Eisenstein matbaanın katkısı konusunda şöyle diyordu: "Condorcet, Gutenberg'in icadının Karanlık çağı ve Kilise otoritesini sonlandıran yeni bir dönemi başlattığı konusunda Luther ile aynı fikirdeydi. Daha önce Kilise'nin himayesinde olan araştırmacılara ve din adamlarına on altıncı yüzyılda yayınevlerinde yeni kariyerler sunuldu. Erasmus ve Rabelais gibi genç insanlar dini mezheplerin içinde kalmadan dünyaya açılacaklardı."

16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da bir inanç kaosu ve zulmü sahnelenmekteydi. Kilise yalnızca devletin bir organı olmaktan çok, dünyevî iktidar için bir rakip durumuna gelmişti. Manastırlar dünya ve servet yükünden kurtulmanın ahlâkî üstünlüğünü iddia ederken giderek zenginleşiyordu. Üniversiteler tartışma tarzlarını inceltirken, inancın ve Kitabı Mukaddes'in sade mesajını gölgeleyen bilgiç bir kibir geliştirmişti. Felaket ve değişim çağında, şiddetli toplumsal, ekonomik ve dinî çatışmaların ortasında yaşayan Erasmus çatışmalara itidalle karşılık verdi. Millî ve dinî hizipler Avrupa'yı böldüğünden, Erasmus inanç ile aklı uzlaştırma ve Hristiyanlık ile klâsik kültürü birleştirme girişimleriyle barış ve birlik aradı. Bu perspektiften bakıldığında, İngiliz hümanisti John Colet'in 1516 yılındaki öngörüsünün haklı nedenleri vardı: *Nomen Erasmi nunquam peribit*: ("Erasmus adı aslâ silinmeyecek.")

Hayatı ve Eserleri

Farklı kaynaklarda doğum tarihi olarak 1466, 1467, 1469 tarihleri zikredilmektedir. *Compendium vitae*'sinden ve erken yazışmalarından anlaşıldığı kadarıyla Erasmus, Rotterdam'da, muhtemelen Gouda'da, Ekim ayında doğdu. Hollandalı papaz Rogerius Gerardus'un gayrimeşru oğlu olan Erasmus, babası Gerard'ın annesi Margaret'le "evlilik niyeti ile" gizli bir ilişki yaşadığını ifade etmiştir. Ailesi evliliğe karşı çıkınca Gerard hamile olan Margaret'le birlikte kaçmıştı. Daha sonra Roma'da yazıcı olarak çalışırken ailesinden Margaret'in ölüm haberini aldı. Üzüntüsünden papaz oldu. Eve döndüğünde aldatıldığını anladı, ancak papazlık yemini yüzünden onunla evlenmedi. Bu hikaye Charles Reade'in popüler tarihsel romanı, *The Cloister and the Hearth* [Manastır ve Yuva, 1861]'in temelini oluşturmuştur. Gayri meşruluk damgası Erasmus'u hayatı boyunca rahatsız etti. Annesi, onu erkek kardeşiyle birlikte Ortak Yaşam Kardeşliği tarafından yönetilen, Doğu Hollanda'da, Deventer'deki bir okula gönderdi (1475-1483). Bu kardeşliğin *devotio moderna*'sı, yani bireysel dindarlık ve hayırseverlik işleri Erasmus'u oldukça etkilemiştir. Bu kardeşlerden en ünlüsü, kardeşliğin ruhunu en iyi biçimde ifade eden *Imitation of Christ* [İsa'nın Taklid]'inin yazarı Kempis'li Thomas'tır (1380-1471). Mezhebin kurucusu Gerard Groote, İncil'in pagan hazırlıkları olarak Seneca ve Cicero gibi kadîm klâsiklerin incelenmesini istiyordu, oysa kurduğu mezhep ruhanîliği vurguluyordu. Basılı metinlerden yoksunluk ezberi teşvik ediyordu ve Erasmus, Horace ve Terence'i ezbere öğrendi.

Erasmus'un Deventer'deki eğitimi annesinin ve sonra babasının ölümüyle sona erdi. 16 yaşında, açıkça kütüphanelerinden etkilenerek Steyn'deki manastıra katılıp katı mezhep yeminini etti. Orada manastır yaşamının erdemleri üzerine bir retorik uygulaması olan *On Contempt of the World* [Dünyanın Yerilmesi Üzerine] ve sonra pagan bilgisinin değerini savunduğu *Antibarbari* [Barbarlara Karşı]'yı kaleme aldı. 1486 yılında, Steyn'de, manastır kilisesinde katedrale bağlı Augustinci rahip olarak görev aldı; 1492'de kendisine papazlık rütbesi verildi, ancak manastırdan çıkma izni aldı. 1492 Nisan'ında Cambrai piskoposu Bergen'li Henry'nin sekreteri olmasına izin verilince, bir daha manastıra dönmedi. Piskopos, himayesi altına aldığı Erasmus'u 1495'te, Collège de Montaigu bünyesindeki Collegia Pauperum'da teoloji çalışmaya gönderdi. Rabelais'nın alaycılığıyla burası, "Styx karanlığının Parisi"ydi. Erasmus da skolastik dogmalardan, kaçamak yanıtlardan ve hoşgörüsüzlükten bıkmıştı. Paris'teki üniversite deneyimi onu derinden sarstı ve iğrendirdi. Çorak skolastizmin hiçbir değeri ya da erdemi olmadığını gördü ve oradaki hocaların kısır kavgalarıyla antiklerin bilgisi ve güzel sözleri arasındaki karşıtlığın ayırdına vardı. Şiddetli biçimde kavga eden teoloji hocaları hakkında Erasmus şöyle diyordu: "Bir Platoncu ya da Cicerocu olarak adlandırılmak istemediğinizi söylüyorsunuz, ancak bir Albertçi ya da Thomasçı olarak adlandırılmaya aldırmıyorsunuz." Skolastik teolojinin yöntemlerine ve uygulayıcılarına duyduğu

bu hoşnutsuzluk, Erasmus'un yazılarında sonradan sürekli olarak ortaya çıkacaktı.

Bununla beraber, Paris'te klâsik araştırmalarına devam etti ve Paris Hümanist çevresinin eşiğinde durdu. Bazı zengin öğrencilere Latin edebiyatı dersleri verdi. Yaşamını idame ettirmek ve çalışmalarına destek bulmak amacıyla maaş ve hediye alıyordu ve bunların bedelini kitaplarında ithaflar yazarak ödüyordu. 1498'de teoloji alanında üniversite diploması aldı. Öğrencisi William Blount, genç Lord Mountjoy, onu himayesi altına alıp, 1499'da İngiltere'ye davet etti. Bu, İngiltere'yi ilk ziyaretiydi ve sekiz ay süren bu ziyaret, yaşamında bir dönüm noktası oluşturdu. Erasmus, dönemin aristokratlarıyla, filozofları ve din adamlarıyla ve John Colet, Thomas More, Thomas Linacre ve John Fisher gibi önde gelen İngiliz hümanistleriyle arkadaş oldu. Hümanist aydınlanma ve sahih Hristiyan gaye arasında tesis edilen bir birlik bulduğu bu İngiliz aydınları içinde, St. Paul'deki dersleri, Kitabı Mukaddes'e ve Kilise Babalarına ilişkin incelemeleri izleme isteğini teşvik eden Colet'in etkisinde kaldı. O dönemde, Colet Oxford'da St. Paul'ün mektupları üzerine dersler veriyordu ve teolojik araştırmada yeni bir yol açmak için hümanistlerin gramatikal ve tarihsel yöntemlerini kullanıyordu. Colet, Erasmus'u Oxford'da Eski Ahit üzerine dersler vermeye ikna etmeye çalıştı. Ancak Erasmus, yetersizliğinin bilinciyle bunu reddetti. Erasmus amacını bulmuştu: Hümanizmi dinin hizmetinde kullanmak, yani Kitabı Mukaddes'i araştırmak ve anlamak için yeni bilimi kullanmak ve böylece teolojiyi eski hâline getirmek ve dini yaşamı canlandırmak. İngiltere'ye gitmeden önce biraz Yunanca biliyordu, ancak İngiliz bilim adamları onu bu dil hakkında uzmanlaşmaya sevk etti. Başka bir ziyaretinde Fisher, Erasmus'u Cambridge'de Yunanca üzerine dersler vermesi konusunda ikna etti ve ona Yunanca ve teoloji kürsüsünün sorumluluğunu verdi (1511-1514).

Bu dönemden itibaren Erasmus, Latin ve Yunan edebiyatını unutulmaktan kurtarmaya ve Yeni Ahit metnini ve kilise babalarının eserlerini gözden geçirip yayınlayarak erken Hristiyan ideallerine geri dönmeye başlıyordu. Erasmus'un bol sözcük ve araç çeşitliliğine ilişkin nosyonlar hakkında retorik teorileri ve pratikleri de dönem boyunca yazılan edebî

ve polemik eserleri etkilemiştir. Erasmus, Kilise'nin klâsiklerden vazgeçmemesini, çünkü onların pagan tanrıları yücelttiğini söylüyordu: "Bana cehennemde olduğundan dolayı Virgil'i okumamam gerektiğini söylüyorsunuz. Eserlerini okuduğumuz pek çok Hristiyanın cehennemde olmadığını mı sanıyorsunuz? İsa'dan önce paganların lanetlenip lanetlenmediğini, [...] onların kurtarılıp kurtarılmadığını tartışmak bizim işimiz değil. Şayet pagan olan her şeyi bırakmak istiyorsanız alfabeyi, Latin dilini ve bütün sanatları ve zanaatları bırakmak zorunda kalırsınız." Böylece hayatı boyunca kadîm klâsikleri savunusu başladı. İngiltere'den ayrılıp Fransa'ya geçerken yetersiz parasını Dover'da para ihracını yasaklayan 7. Henry'nin ajanlarına kaptırdı. 1500'de Paris'e döndü ve kadîmlerin bilgeliğinden yararlanmak için İncil'den, Yunan ve Latin yazarlardan atasözleri derlemesi *Adagia* [Atasözleri]'nin ilk edisyonunu yayınladı. Kitap, klâsikler ilgili bilgisini ve Latince üslubunu geliştirmeyi amaçlayanlara hitap ediyordu. İlk ve en popüler kitapları arasında yer alan *Atasözleri*'nin ilk edisyonu, sekiz yüz kısa pasaj ve atasözünü sunmaktaydı.

Erasmus, 1503'te Hollanda'ya döndü ve 1505'e kadar kendisini Yunanca çalışmaya verdi. Uzun süreden beri bir Hristiyan bilim adamı olarak kabul ettiği Aziz Jerome'un mektuplarını gözden geçiriyordu; Yunanca'yı ve Jerome'u, Kitabı Mukaddes'i inceleme aracı olarak görüyordu. Ona göre, gerçek teoloji, bu tür bir bilimsel çalışma üzerine kurulmalıydı. Erasmus bu bilimsel çalışmaya ahlâk üzerine bir inceleme yazmak için ara verdi. Bu inceleme Hristiyan yaşamına bir elkitabı niteliğindeydi. Sade dindarlık hakkındaki *Enchiridion militis christiani* [Hristiyan Savaşçının Elkitabı]'nı derledi. Eserde, akademik çalışma ile Hristiyan yaşamının reformu arasındaki boşluk kapatılmaya çalışıyordu.

Klâsik ve dinî bilimsel çalışma kendi içinde bir amaç değildi; o, insanları daha iyi bir yaşama yönlendirmeliydi. Bilgi erdeme, bilimsel araştırma Tanrı'ya götürmeliydi ve teolojinin restorasyonu, yaşayan ve yaşanan bir Hristiyanlığın canlanması için bir araç olmalıydı ki, bu, "Erasmusçu fikir"in merkezini oluşturur. Önderi Erasmus olan Hristiyan hümanizminin temel anlamı budur. Erasmus, *Hristiyan Savaşçının Elkitabı*'nı görünüşte bir asker için yazmıştı. Yaşamın günaha karşı sürekli bir savaş olması temasını geliştirerek, Hristiyanların kullanmak zorunda olduğu silahları ve sonsuz mücadelesinde ona rehberlik yapması gereken kuralları açıkladı. Kitapta iki temel ve birbiriyle ilişkili fikir dikkat çeker. Hristiyanların büyük silahlarından birisi Kitabı Mukaddes'e ilişkin bilgidir; diğeri ise dinin esasen dışsal göstergeler ve ibadetlerden değil, içsel bir tanrı ve komşu sevgisinden ibaret olmasıdır. Bu ikinci fikir özellikle vurgulanır. Erasmus, okurun dikkatini sürekli olarak komşusunun kardeşi olduğuna çeker. Dünyadaki kötülüklerde ve haksızlıklarda payı bulunan bozukluklar olarak bencillikten, kayıtsızlıktan ve açgözlülükten uzak durulmalıdır. *Hristiyan Savaşçının Elkitabı* ile Katolik reformunun sözcüsü olan Erasmus, Saint Paul ruhunu ve "Kitabı Mukaddes'e duyulan samimî sevgiyi" övdü.

O sıralar, Cicero'yu da gözden geçirmekteydi. Lorenzo Valla'nın klâsik bir yazar tarafından yazılmışçasına Yeni Ahit'i çeşitli notlarla açıkladığı bir yazmasını keşfetmesi, onda Kitabı Mukaddes'in de diğer antik kitaplar gibi metinsel bir incelemeye tâbi tutulabileceği fikrini uyandırdı; Aziz Jerome'un Yeni Ahit'i Latince'ye çevirisinin de bir revizyona tâbi tutulabileceği fikrini verdi. Papa V. Clement'in antik dilleri incelemeye yönelik daha önceki direktifine başvuran Erasmus, Kitabı Mukaddes hakkında modern çalışmaların önderi oldu. Klâsiklere ve Hristiyanlığa duyduğu ilginin tamamıyla yakın olduğunu gördü. Canterbury Başpiskopos'u William Wareham'ın himayesiyle 1505'te İngiltere'ye döndü ve More ve Colet'le olan arkadaşlığını tazeledi, Yunanca yazmaları topladı ve Yeni Ahit'in Yunanca metninin edisyonuyla paralel bir Latince çeviri olan *Novum instrumentum*'una başladı.

Erasmus, daha sonra İngiltere'den İtalya'ya geçti, orada Turin Üniversitesi'nden ilâhiyat alanında doktora derecesi aldı. VIII. Henry'nin 1509'da tahta geçmesiyle İngiltere'ye döndü. O zamanlar Londralı genç ve önemli bir avukat olan Thomas More'un evinde kaldı, orada mizah ve ironi şaheseri olan ve Lucian'ın hiciv diyaloglarının etkisini yansıtan *Moriae encomium* [Deliliğe Övgü]'yü yazdı. Genç İngiliz aristokratlara hocalık yapması onun İtalya seyahatini temin eden en önemli şey oldu; bu imkândan yararlanarak Roma'yı ziyaret etti ve burada Kilisenin bozukluğu karşısında dehşete düştü. Kırsal bölgelerde papanın vergi toplayıcıları tarafından cezalandırılan fakir köylüleri gördü. Yeni baskı teknolojisinin öncüleriyle arkadaşlık kurdu. Yayıncı Aldus Manutius'a yazdığı mektupta Venedik'e gelip, *Euripides*'in kendi hazırladığı Latince çevirisinin yeni edisyonunu denetlemek istediğini bildiriyordu. Aldus, Erasmus'u evinde ağırladı. *Euripides* tamamlandıktan sonra Erasmus hem başka çeviriler hem de kendi *Atasözleri* üzerinde çalışmak için evde kaldı. Ancak bu evin heyecanlı temposuna alışamamıştı. El yazması sayfaları bitirir bitmez çabucak elinden alınıyor ve eserin dizgisi, hiçbir düzeltme şansı olmadan yapılıyordu. Sonradan, "İş öyle bir işti ki insanın kulağını kaşımaya vakti yoktu" diye şikayet etmişti.

Ancak Erasmus, Aldus ile dostluğunu ilerletmişti, onun hakkında daha sonra şöyle diyecekti: "Dünyanın kendisinden başka bir sınırı olmayan bir kütüphane kuruyor." Bu iş birliği hem Erasmus hem de Aldus için çok verimliydi. Erasmus'un ilk en çok satan kitabı

Atasözleri'nin 1508'de yeni versiyonu yayınlandı. Aldus'un çalışanları ona yeni malzemeler sunduktan sonra dizeler beş bine ulaşmıştı. Bunlar daha sonraları Batı'da bilinecek ifadeleri içeriyordu: "Dağ fare doğurdu", "dişini sıkmak"; "ateş olmayan yerden duman çıkmaz"; "kaçınılmaz kötülük"; "kendini bil"; "bir ayağı çukurda"; "bir elin nesi var, iki elin sesi var"; "her taşın altına bakmak" gibi. Erasmus yaşarken kitabın altmış farklı edisyonu yayınlandı. İngilizce, İtalyanca, Almanca ve Hollandaca'ya çevrildi.

Erasmus, 1512'de *De duplici copia rerum ac verborum* [Eşyanın ve Sözlerin Bolluğu Üzerine] adlı eserini yayınladı. Retorik hünerlerini geliştirmede öğrencilere yardımcı olmak için yazılan bu ders kitabı, özellikle İngiliz Rönesans'ındaki bütün ciddî yazarları derinden etkilemiştir. Erasmus, 1514'de Basel'e taşındı, uzun bir süreden beri topladığı el yazması versiyonları üzerinde çalışarak, Yunanca metni gözden geçirerek ve kendi Latince çevirisini sunarak, Yeni Ahit'in yeni bir edisyonunu 1516'da tamamladı. Bu çeviri Erasmus'un yanlışlar, atlamalar ve en önemlisi Aziz Jerome'un dördüncü yüzyıl *Vulgate*'inde yer alan onaylanmamış ilavelerle ilgili yorumlarını içeriyordu. Bu çalışma, Kitabı Mukaddes'teki bazı çok önemli pasajların sahihliğine şüphe düşürdü: "Çünkü Cennet'te şehadet edenler üçtür: Baba, Kelâm ve Kutsal Ruh ve bu üçü birdir." Teslis'in Kitabı Mukaddes'e ilişkin haklılaştırımı için genellikle bu pasaja başvuruluyordu. Ancak Erasmus'un kullandığı Yunanca orijinal manüskride böyle bir ifade yoktu ve o da çevirisine bu ifadeyi almadı. Çalışma, açıklayıcı notlar ve birkaç girişle birlikte hem genel editörü hem de edebiyat danışmanı olduğu hümanist yayıncı Johann Froben tarafından *Novum instrumentum* başlığıyla yayınlandı. Aceleyle hazırladığından Yeni Ahit'inde bazı iyi kaynakları kullanamadığını belirtmesine ve bunu, bilimsel başvuru için düşünmüş olmasına rağmen, Erasmus'un ünü ve kitabın düşük fiyatı ve kullanışlılığı Yeni Ahit çalışmalarını harekete geçirdi. Neredeyse konuşulan bütün dillere çevrildi ve bütün Hristiyan dünyasında okundu. Aslında bu edisyon, basılı metnin ilk yayınlanmış versiyonudur.

Erasmus'un eserdeki açıklamaları, Rönesans sırasında Protestan hümanizminin bir karakteristiği olan İncil'in kişisel yorumlarını teşvik etti. Ayrıca İsa'nın sade kişisel taklidi fikri, yüzyıl boyunca dinî yazıları derinden etkiledi. Erasmus'un Yeni Ahit çalışmalarının babası olduğu yönündeki iddiayı pekiştirdi. Erasmus'un Yunanca metninin ve Latince çevirisinin, Luther'in Almanca çevirisinde (1522) ve William Tyndale'nin İngilizce çevirisinde (1525-1526) büyük etkisi oldu. Artık matbaa, Protestan ruhunun yardımcısı ve aracı hâline gelmişti ve Erasmus'un bu çalışmasının iki yüzden fazla edisyonu yapıldı. *Vulgate*'in eksiklerini vurguladığından ve kilisenin durumu üzerine bir yorumu da içerdiğinden eser, Protestan tezinin ilerlemesinde bir araç oldu. Böylelikle popüler kutsal kitap teolojisine ve Reformasyon'a yolu açtı.

Bununla birlikte, esere bir yandan yoğun saldırılar başlatıldı. Onun metnine, çevirisine, ortodoksisine ve atlamalarına saldırıldı. Fakat Erasmus, Aziz Jerome'un ham metniyle tatmin olunamayacağını belirtiyordu: "İncil'i düzeltmenin günah olduğunu haykırıyorsunuz. Bu, bir teologun sözlerinden daha değerli olan bir arabacının sözleridir." Bir İngiliz eleştirmen, Teslisi destekleyen sözleri attığından dolayı, onu İsa'nın tanrılığını inkâr etmekle suçlayarak şöyle bir sonucu öngörmüştü: "Dünya yine dalalet, hizipleşme, fesat, kargaşa, kavga ve fırtınalarla çok acı çekecek."

Erasmus buna oldukça sert bir yanıt vermiştir: "Yeni Ahit'im üç yıldır tükenmiş durumda. Hani nerede dalalet, hizipleşme, fırtına, kargaşa, kavga, kasırga, yıkım, karaya oturma, sel, bilumum felâket ve düşünebileceğiniz en kötü şey." Hristiyanlığın yenilenmesi Kitabı Mukaddes'e ve Kilise babalarının yazılarına dönmeye bağlıydı. Erasmus son yirmi yılını çeşitli yardımcılarla bu kaynakları hazırlamaya adadı -bu muazzam projenin hayata geçirilmesi, onun teolojiye yaptığı en büyük katkıyı oluşturur. 1516'da Aziz Jerome'a ilişkin kapsamlı bir edisyonu diğer kilise babalarının eserlerinin edisyonları izledi (1520'de Cyprian, 1522'de Pseudo-Arnobius, 1523'de Hilary, 1526'da Irenaeus, 1527'de Ambrose, 1528'de Augustinus, 1530'da John Chysostom, 1532'de Basil ve 1536'da Origen yayınlandı). Ayrıca Erasmus, klâsik Yunan ve Roma yazarlarının pek çok eserinin Hristiyan ahlâkını desteklediğini vurgulayarak, bu yazarların da eserlerini

gözden geçirip yayınlamaya devam etti. Aynı yıl kısa zamanda İmparator V. Charles olacak genç prense adanmış en önemli politik incelemesini yazdı: *Institutio principis christiani* [Bir Hristiyan Prensin Eğitimi]. Prens imparator olduktan sonra onun danışmanı oldu. Birkaç ay sonra savaşa karşı en büyük reddiyesini kaleme aldı: *Querela pacis* [Barışın Yakınması], hem Hristiyan ideallerini hem de döneminin koşullarını ve sorunlarını yansıtıyordu. Ahlakî yaklaşımında olduğu gibi, bu eserlerde de Erasmus, ünlü eseri *Prens*'i (*Il Principe*) birkaç yıl önce kaleme alan çağdaşı Niccolò Machiavelli'ye tamamen karşıt görüşleri destekledi.

Öte yandan, Erasmus'un fikirleriyle Thomas More'un *Ütopya*'sındaki fikirler arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Erasmus, 1517'den 1521'e kadar Louvain Üniversitesi'ndeydi ve Martin Luther'in kiliseye karşı çıkışını inceledi. Burada kiliseyi, toplumu ve politikayı hicvettiği ve antik diyolog formunu kullandığı *Colloquia* [Görüşmeler]'i yazdı. 1521'de Basel'e döndü, arkadaşı Johann Froben'ın basımevinde birkaç yıl yaşadı ve çalıştı. Bundan böyle Erasmus'un eserlerinin çoğu Froben'in matbaasında basıldı. 1527'de Froben'in ölümü ve Zwingli yanlısı reformcuların zaferi, Erasmus için Basel'deki yaşamı giderek çekilmez kıldı. 1529'da karşıt gruplar arasındaki çatışmaların vahşiliği, Erasmus'u altı yıl kalacağı Breisgau'daki Freiburg'a kaçmaya zorladı. Barış ricalarının şiddeti durduracağını umut ederek yazmaya devam etti. 1535'te, vaaz verme konusunda bir elkitabı olan *Ecclesiastes* [Derlemeler]'ini yayınlamak için Basel'e döndü ve 12 Temmuz 1536'da orada öldü.

Görüşleri

Erasmus, döneminin en ünlü bilim adamı olmasına rağmen, tarihçiler tarafından çeşitli şekillerde değerlendirilmektedir. Kilise, Erasmus'u 1559'da Trent Şurası'nda kâfir ilân etse de, o, yaşamı boyunca kiliseye sadık kaldı ve dinin temel ilkelerini hiç sorgulamadı; onun reform ve hoşgörü isteği bütün Avrupa'da kabul gördü. Katolik Kilisesini terk etmemesi, bazılarına göre zayıflık olarak yorumlandı, bazıları ise, onu 18. yüzyılın aydın bilim adamlarının bir öncüsü olarak gördü. Bilimsel araştırmanın Hristiyan hakikatini açığa çıkaracağına inanıyordu. Dinin dışsal biçimlerini dikkate almadığından, Katolikler'in ve Reformcular'ın şüphesini uyandırsa da Erasmus, hem Katolikleri hem Reformcuları etkiledi. Erasmus'un temsil ettiği Hristiyan hümanizmi ile Luther'in teolojik yaklaşımı arasında açık bir bağlantı olmakla beraber, Erasmus'un kutsal kitabı anlayışı ve kilise karşısındaki tavrı ile, erken dönem Protestan liderlerin inançları arasında temel farklar vardır.

Hem Erasmusçu reform hem de Protestanizm kilisedeki ve dönemin dinî yaşamındaki aynı koşulları eleştiriyorlar, benzer suistimallere tepki gösteriyorlardı. Köln'lü Fransiskanlar şu deyişi türetmişlerdi: "Erasmus yumurtladı, Luther kuluçkaya yattı." Erasmus, Luther'in çıkış noktasının, kendisinin de uzun süredir eleştirdiği Kilise yaşamındaki kötülükler ve suistimaller olduğunu anlamıştı. Luther'i eleştirenlerin ve ona muhalefet edenlerin kendisinin de uzak durduğu insanlar olduğunu görüyordu. Ancak Protestanizm, Erasmusçu hümanizmden oldukça farklı teolojik kökenlere ve öğretisel bir temele sahipti. Erasmus kilise *içinde* bir reform için çalışmaktaydı. Luther'in de içinde yer aldığı çatışma kilisenin *dışına* çıkmıştı. Luther'in aralarında yer aldığı bazı reformcular, Erasmus'un onaylayabileceğinden çok daha radikal adımları desteklemek için onun yazılarını (özellikle *Görüşmeler*'i) kullandılar. Erasmus karşılıklı hoşgörüde ısrar ederek, birkaç yıl orta bir yolda kalmaya çalışmıştı; Luther'e karşı yetkin yazılar yazma yönünde pek çok kişi tarafından baskı altında tutulan Erasmus, 1524'te önemli bir eser yayınladı. *De libero arbitrio* [Özgür İrade Üzerine]'de, Luther ile özgür irade konusunda tartışmaya girdi. Luther'in öğretisini, Kutsal Kitap ve insanın ahlâkî bir yaşam sürdürme zorunluluğu adına reddetti, aşırılığından ve Kilise Babalarına, şuralara ve papalara karşı dogmatik davranışından dolayı Luther'i eleştirdi. İzleyen tartışma kapsamlı ve keskindi. Luther, çok etkili olan ve Erasmus'u güçsüz bir şüpheci olarak etkisiz kılan *De Servo Arbitrio* [Köle İradesi Üzerine] adlı eseri ile karşılık verdi. Buna, Erasmus hayli kapsamlı bir eser olan *Hyperaspistes* [Koruyucu, 1526–27] adlı kitap ile yanıt vermeye çalıştı.

Erasmus ve Luther savaş konusunda da ayrı düşüncedeydiler. Reformasyon döne-

minde savaş konusunda iki Hristiyan geleneği gelişmişti. Luther, Calvin gibi yazarlar Hristiyan vicdanını savaşla bağdaştırıyorlardı. Hristiyanlara kilisede diğer yanaklarını çevirme emri verilirken, dışarıda kılıç kullanmaları emrediliyordu. Bunun aksine Hristiyan pasifizminin bir temsilcisi olan Erasmus, savaşan insanların kötü olduğunu ve savaşarak doğaya, Tanrı'ya ve insana karşı suç işlediklerini öne sürdü. Savaş bir delilik ve felâketti, İsa'nın öğretisinin antiteziydi. Hristiyanlar arasındaki kopukluktan ve anlaşmazlıktan da rahatsızlık duyan Erasmus'a göre, bütün bunların en kötü tezahürü savaştı. Nitekim, son dönem yazılarının konusu, özellikle anlaşmazlık ve savaş üzerinedir. Ancak Erasmus'un pasifizmi savaşa yöneltilen dindar bir nefret değildi. Onun pasifizminin kökleri, teolojisinde bulunur ve sadece Hristiyanlık ve kilise anlayışının değil, fakat Hristiyan hümanizminin de önemli bir parçasını oluşturur.

Erasmus bir reformcudur, teoloji, ahlâk ve toplum reformcusudur. Ona göre, hümanist araştırmanın ilerlemesi ve Hristiyanlık bilgisinin genişlemesi, gereksinim duyulan reformların yapılmasına olanak tanıyacaktır. İnsan bilgisinin sınırlarının farkında olmakla beraber, cahilliğin değil, bilginin Tanrı hakikatini açığa çıkaracağına inanır. Erasmus'un çabası, klâsik mirası kucakladığı için, hümanist bir çabadır. Bu çaba, temel amacı ve ilgisi Hristiyanlığı canlandırmak olduğu için, Hristiyanca bir çabaydı. Erasmus'un temel katkısı, klâsik ve dinî metinlere ilişkin yorumlarıydı. Hristiyanlığı insan doğası ile uyumlu bulan Erasmus'a göre, doğal dünya ile beşerî dünya birbirlerini tamamlar ve taçlandırırlar. Bazılarının düşündüğü gibi Erasmus, "sulandırılmış bir Hristiyanlık ya da neo-pagan natüralizmi öne sürmüyordu, onun sentezi Henri de Lubac'ın deyimiyle 'dönüştürülmüş hümanizm'dir." İnsanı her zaman Hristiyanlık açısından değerlendirse de, insanın bir içsel değere ve potansiyele sahip olduğuna inanıyordu. Ona göre, kültür, nefret ya da hor görme meselesi değildir. Bu yüzden "Aziz Sokrates, bizim için dua et!" deyişi Hristiyanların antik pagan eserlerinden yararlanabileceği tezini destekler.

Deliliğe Övgü

Onun en temel eserinin, özgün adı Latince *Moriae Encomium/Laus Stultitiae* (1509) olan, *Deliliğe Övgü* olduğu kabul edilir. Ciddî-komik bir tür şaka olan eserin başlığı okura bir sözcük oyunu ve paradoks sunar. İngiltere yolculuğunda Alpler'den geçerken Erasmus, arkadaşlarının içinde en nükteci ve bilge olan More'u ve ismini düşünür: Yunanca sözcük *moros* delilik anlamına gelmektedir. More'un ismi Yunanca'da deliliği çağrıştırsa da, More kişilik olarak delilikten uzaktadır. More bu tür esprilerden hoşlandığından, Erasmus onun bu oyundan da hoşlanacağını düşünür. More'a ithafında şunları belirtir: "İlk önce, sizi düşünürken soyadınız Morus, bana Greklerin deliliğe verdikleri *Moria* adını hatırlattı; mamafih bu ilgi ancak adlar arasındadır, ve herkesin tasdik edeceği gibi, siz, bu Tanrıçanın [Minerva] tesirlerinden hisse almış olmaktan pek uzaksınız. Aynı zamanda bu latifenin hoşunuza gideceğini tahayyül ettim. Çünkü Demokritos gibi insan hayatına bakarak bazen güldüğünüzü ve bu gibi latifeleri, hoşluktan, nükteden büsbütün mahrum olmadıkları zaman sevdiğinizi bilirim."

O, mizah ve ironi şaheseri *Deliliğe Övgü*'yü, bu şekilde More ile konuşmalarının vaat eder göründüğü neşeli latifeleri hayal ederek tasarlamıştır. Erasmus, Londra'ya ulaşır ve More'un evine yerleşir, orada böbrek taşı sancıları çekerken birkaç gün içinde tasarlamış olduğu bu eseri kaleme alır. Ancak Erasmus'un yazdığı şey basit bir mizahî yazı, komik bir övgü değildir. Eser 1509'da dinî bir reforma gereksinim duyan Avrupa'da yazılmıştır. Temel amacı, insanlığın ahmaklıklarını ve kötülüklerini eleştirmek değil, daha çok sıkıntılı bir dünyayı düzeltmektir. Eserde kilisenin öğretileri ve kilise kurumu doğrudan eleştirilmez, eleştiriler bunları biçimsizleştirenlere ve alçaltanlara yöneliktir.

İlk İngilizce çevirmeninin de gözlemlediği gibi, neredeyse her cümlecikte neşenin yanı sıra insan ilişkilerinde sahteliği ve ikiyüzlülüğü açığa çıkarmayı ve insanlara Aziz Paul'ün sözünü ettiği daha yüksek deliliği, yani Hristiyan Deliliği'ni hatırlatmayı amaçlayan derin bir anlam gizlidir. Erasmus bunu bir ahlâkçı gibi doğrudan değil, ironi ve nükte ile ve şakacı bir soytarının kurnazlığıyla verir. Evrensel delilik sahnesi olarak dünya, yaşamı ve toplumu olanaklı kılan zorunlu

unsur olarak delilik; bütün bunlar Delilik'in (Minerva'nın gerçek karşı-tipi) sözleriyle aktarılır. Bu incelemede ironi ve hiciv, muğlaklık ve paradoks boldur. İncelemenin biçimi değişken ve eğlencelidir. Erasmus'un More'a ithafında belirttiği gibi, hakikatler konuşacak, yaşam komedisi hakkında doğrudan, eleştirel ve etkili gözlemler yapılacaktır. Okurun görevi, Delilik'in söylemek zorunda olduğu şeyleri doğru biçimde yorumlamaktır.

Deliliğe Övgü ilk kez Fransa'da 1511 Haziran ya da Temmuz'unda Gilles de Gourmont basımevinde basıldı. Kısa bir süre sonra Strasburg, Antwerp ve yine Paris'te yayınlandı ve en çok satan kitaplardan biri hâline geldi. Eser basılır basılmaz, çok farklı ve genellikle yanlış yorumlara neden oldu. Erasmus muhtemelen bunu önceden tahmin etmiş ve Delilik'in sözleriyle peşinen savunmasını yapmıştı: "Zira bu havaîliğin bir teologa lâyık olmadığını, bu hicivlerin Hristiyanlığın emrettiği mahviyete aykırı olduğunu haykıracak, kötü maksatlı Zolios'lar bulunacağından şüphe etmiyorum; belki bunlar beni eski komedyanın şeytanlığını yeniden canlandırmak ve Lucian gibi herkesi ısırmakla itham edeceklerdir. [...] bu tarzda ilk yazanın ben olmadığımı, bunda birtakım büyük adamların misallerine uyduğumu lütfen göz önünde tutsunlar." Eserin genişletilmiş bir edisyonu 1515'te, Basel'de Johann Froben tarafından yayınladı; Erasmus yaşarken kırk civarında yeniden basımı yapıldı. Son yıllarında *Deliliğe Övgü*'den küçümseyerek söz ediyordu. Eseri öylesine önemsiz buluyordu ki, yayınlanmaya bile değmediğini söylüyordu.

Form ve söz sanatları açısından kusursuz olan eserde iki tema birlikte örülür. Zaten çağdaş okur için de, eserin önemi büyük ölçüde hem hicvinde yatar hem de temasında: Delilik bilgeliktir ve bilgelik deliliktir; gerçek bilgelik olan yararlı delilik, saf delilik olan aldanmış bilgelik. Delilik ile ifade edildiğinden her ikisinin de tersyüz edilmesi zorunludur. Erasmus, eserin ana temasını oluşturan ilk temayla birinci bölüme – Erasmus kitabı bölümlere ayırmamıştır, bu bölümlemeyi 1765'de bir editör yapmıştır– başlar ve ona, üçüncü bölümde geri döner. İkinci bölümde evrensel deliliklerde insan başarılarını ve saygınlığını incelerken, ikinci tema ağır basar ve kitap insan deliliği üzerine sıradan bir hiciv hâline gelir. Bir hatip figürü olan Delilik (*Moria/Stultitia*), kürsüde göründüğünde dinleyenlerin yüzleri sevinçle parlar, konuşması alkışlarla kesilir. Konuşma mizah ve parodi şeklinde başlar ve hatip, yapacağı şey hakkında dinleyenleri bilgilendirir: "İşte ben de bir methiye yapacağım, bu Herakles yahut Solon'un değil, benim methiyem, Deliliğin methiyesi olacak."

Delilik, doğaçlama konuşacağını belirtir ve söylemini karmakarışık sözcükler yığını olarak adlandırır: "Şimdi vereceğim nutuk ne önceden tasarlanmış, ne de işlenmiştir; demek ki o nisbetle daha az yalan ihtiva etmektedir. [...] Ben ise, ağzıma geleni söylemekten daima hoşlanmışımdır. Benden ne bir tarif, ne de retorik hocalarına mahsus bir taksim bekleyiniz. Hiçbir şey bunun kadar yersiz olmazdı: Beni tarif etmek bana sınırlar çizmektir: Halbuki kudretimin sınırı yoktur. [...] İşte ben gördüğünüz gibi, nimetlerin hakikî dağıtıcısı, Latinlerin *Stultitia* ve Greklerin *Moria* dedikleri Delilik'im." Ve Delilik dinleyenlere ebeveynlerinden ve doğumundan bahseder. "Babam Plutus'tur; o Plutus ki – Homeros, Hesiodos ve hatta büyük Jüpiter kızmasın– tanrıların ve insanların babasıdır [...] Babam beni Jüpiter'in vaktiyle şu suratı asık pis Minerva'yı yarattığı gibi kafasından yaratmadı; o bana bütün perilerin en genci, en neşelisi, en canlısı olan Neoteti, yani gençliği, ana olarak verdi. Ben [...] sevginin leziz vecitleri içinde doğdum. [...] ben gözümü Saadet adalarında dünyaya açtım. Bu öyle latif bir diyardır ki burada toprak, en zengin armağanlarını işletilmeden, kendiliğinden verir. [...] dünyanın en latif iki perisi olan Bakkhos kızı Methe, yani Sarhoşluk ve Pan kızı Apoidia, yani Cehalet, benim sütninem olmuşlardır."

İnsan soyuna bağışlamış olduğu armağanlardan ve nimetlerden söz eder. Burada tavrı ironik ve anlamsızdır. İnsan yaşamını çekilesi kılan cahilliği, yanılsamayı ve aptallığı över, ancak bu bölümde bazı batıl itikatların veya dinî boş inançların keskin eleştirileri de yer alır. Delilik, bütün yaşamın motorudur, dünyanın dönmesini sağlar, vazgeçilmez ve yararlıdır. Delilik şenliktir, kaygısızlıktır; mutluluk için zorunludur. Devletlerin ve kahramanlığın nedeni ve desteğidir. "Gene bu deliliklerin aşkınadır ki, en büyük kahra-

manlar, şairlerin ve hatiplerin göklere çıkardıkları bütün o parlak menkıbeleri yaratmışlardır. Şehirleri kuran, devletleri, kanunları, dinî meclisleri, mahkemeleri himaye eden bu deliliktir. Hulasa, insan hayatının kaidesi ve temeli bu deliliktir. Saçma sapan fikirlerine göre cihanı idare eden, odur." "Delilik gurur, kibir, kendini beğenmişlik giysisi içinde bu dünyada değerli ve büyük sayılan bütün her şeyin gizli kaynağıdır. Şeref, vatanseverlik, millî gurur konumlarıyla devlet, seremonilerin ihtişamı, sınıf ve soyluluk aldatmacası. Bunların hepsi delilikten başka nedir? Her şeyin en delicesi, savaş kahramanlığın kaynağıdır. İnsanları kendilerini kurban etmeye kışkırtan şey nedir? Kendini beğenmişlik. Bu delilikle devletler kurulur, imparatorluklar, dinler, mahkemeler var olur." Yaşam enerjisi Delilikle birleşmiştir. "Hayır" der Delilik, "yeryüzünde, benden gelmeyen ne sevinç, ne saadet, ne de haz vardır."

Delilik kendinden hoşnut olma gereksinimidir. Bütün insanî eylemlerde zorunlu itici güç "Philautia"dır, Stultitia'nın kız kardeşi: Kendini sevme. Kendini hoşnut etmeyen, kendinden memnun olmayan kişi eyleme geçemez: "Rica ederim, bana söyleyiniz, insan kendinden nefret ederse, birini sevebilir mi? Kendi kalbi ile mutabık olmazsa, başkalarıyla iyi geçinebilir mi? [...] Demek ki, herkesin kendi kendini okşaması, başkalarının alkışına hak iddia etmeden önce adeta kendinden alkışa mazhar olması, bu derece elzemdir. İnsanın, ne ise onu olmaktan memnun olması, malik olduğu şeylere kanaat etmesi, saadetin en büyük kısmı değil midir? İşte bu menfaati size benim aziz izzeti nefsim temin eder."

İlerledikçe daha ciddî bir havaya bürünür ve sık sık ironikleşir. Delilik, dünyevî bilgeliktir, tevekküldür ve hoşgörülü yargıdır. "Yaşam komedisinde maskeleri çekip çıkaran, dışarı atılır. Ölümlülerin yaşamı tümüyle bir tür oyundur, her oyuncu sahnede kendisine özgü maskeyle görünür ve sahne yöneticisi, onu dışarı çağırıncaya kadar oyununu oynar. Mevcut koşullara uymayan ve oyunun artık oyun olmadığını iddia eden oyuncu oyununu yanlış oynamış demektir. Deliliklerine gizlice katılarak ya da onlar gibi rahatça hata yaparak bütün insanlarla kaynaşmak akla yatkındır." İkinci bölümde Delilik, müritlerini ve takipçilerini tanıtır -öğretmenler, dilciler, yazarlar, avukatlar, teologlar, rahipler, prensler, piskoposlar, papalar. Tumturaklı konuşmanın bu bölümünde kılı kırk yaran teologlara, ikiyüzlü rahiplere ve diğer imansızlara saldırır. Muhtemelen eserin en ünlü pasajları, dinî hurafelerin, kibirleriyle ve Hristiyanlık dışı yaşamlarıyla, dini ve dinin biçimini bozan teologların, papazların ve piskoposların ağır sözlerle eleştirildiği pasajlardır. Eleştirilerinden değersiz papalar da -muhtemelen o dönemin savaşçı papası II. Julius ima edilmektedir- nasibini alır. Erasmus, her şeyin temelindeki ilgisizliği ve iman dogmalarından çıkan bütün tutarlı düşüncenin, saçmalığa sevkettiğini biliyordu. Bunun için, kısır skolastizmin teolojik çekişmelerine bakmak yeterliydi. Eserde, bilim adamları da eleştirilir. Aslında bir şeyi başarmada yetersiz olma bilinci, eylemi engelleyen bir frendir, dünyanın ilerlemesini geciktiren büyük atalettir. Tutkusu olmayan saf akıl adamı taştan bir imgedir, hissizdir, her şeyin uzaklaştığı bir canavar ya da bir hayalettir; o, bütün doğal duygulara sağırdır, ne aşka ne muhabbete açıktır. Hiçbir şey ondan kaçmaz, hiç hata yapmaz, her şeyi görür, her şeyi doğru biçimde tartar, hiçbir şeyi affetmez, yalnızca kendinden memnundur, kendi kendine sağlıklıdır, kendi kendine kraldır, kendi kendine özgürdür. Bu, çirkin bir doktrinci figürüdür. Burada Erasmus, daha sonra Rousseau'nun ciddiyetle beyan ettiği, antikitede tohumları atılmış eski bir fikre hafifçe dokunur: Uygarlık bulaşıcı bir hastalıktır.

Üçüncü bölümde Delilik, antik otoritelerden alıntılar yapmaya başlar. Hemen Kutsal kitaba geçer. Aziz Paul'ün Korintliler'e yazdığı ilk mektubuna göndermede bulunarak "İsa'nın Deliliği" ve Hristiyanlık ve Platonculuk hakkında samimî ve ciddî bir tartışma açar. Bu bölümde Delilik, bu dünyada delice sayılan daha yüksek bilgeliği över ve alaycı övgüsü ve hicvi gerçek bir "Hristiyan deliliği" övgüsüne dönüşür. Kutsal Kitap, Delilik'in yanında yer alır. "Tanrı'nın deliliği insanlardan daha bilgedir" der Aziz Paul. "Ancak Tanrı dünyanın deli şeylerini seçti." İsa saf akıllıları ve cahilleri, çocukları, kadınları, fakir balıkçıları, hatta tilkinin kurnazlığından uzak olan eşek, güvercin, kuzu, koyun gibi hayvanları bile sevmişti. Aziz Paul'den alıntılar yapar: "Delilere memnuniyetle tahammül ediyorsunuz... beni bir deli

gibi kabul ediniz." "Tanrı'nın ağzından söylemiyorum, deli imişim gibi konuşuyorum... Bizler, Mesih'in uğrunda deliyiz!" "Tanrı'nın deliliği, insanların bütün hikmetinden daha değerlidir." "Mesih, mezamirde, babasına açıkça: Benim deliliğimi bilirsin, demedi mi ki?" "Tanrı, dünyada deli olanı seçmiştir... Tanrı, dünyayı delilikle kurtarmayı münasip görmüştür". Delilik, bu maddî dünyanın ötesinde bir amaç arayan Hristiyanın ruhsal bilgeliğidir. Eserin sonunda Delilik, fazlasıyla aksi ya da geveze olmuş olabileceğinden dolayı birkaç sözcükle özür dileyerek söylemini aniden keser: "Aman, size sözlerimi bitirmeyi vaat ettiğimi az kalsın unutuyordum. Sonra, fazla gevezelik ettiğimi yahut ağzımdan biraz aşırı bir çılgınlık çıktığını düşünürseniz, lütfen unutmayınız ki Delilik, yani bir kadın konuşuyor. Hem şu Grek atasözünü de hatırlayınız: Bir deli bazen iyi şeyler de söyler. Meğer ki siz kadınların bu genel ilkeye bir istisna teşkil ettiklerini düşünesiniz. [...] elveda, Deliliğin yüksek ve aziz dostları; beni alkışlayınız; size sıhhat ve güzel eğlenceler dilerim."

Konu ve düşünce yoğunluğuna rağmen konuşmaya ılımlılık, akıcılık ve açıklık hâkimdir. Eser boyunca mizahî üslup etkisini yitirmez, kutsal olanlara saygısızlık yapılmaz. Eserin bölümlenmesinde, sahnenin merkezine farklı bir delilik türü alınmıştır. Birinci bölüm deliliği yaşama karşı bir şey olarak değerlendirmeyip, eleştirel olmayan bir tutum olarak ele alır ve över. İkinci bölümde temel bir değişiklik olur. Delilik ahlâkî olarak ayıplanacak bir şey hâline gelir. Delilik, burada bir hilekâr, bir şerir, tehlikeli bir insan olarak sunulup, hicvedilir ve ayıplanır.

Üçüncü bölümde delilik, daha öncekilere karşıt bir anlam üstlenip bu dünyanın standartlarının Paulcü Platonik reddi hâline gelir: "İlk önce, Hristiyanlarla Platoncular'da adeta müşterek olan bir esas vardır; o da şudur: Bu hayatta maddenin çamuruna batmış olan ruh, bedenin bağlarıyla bağlıdır; maddeye bağlılık onu, hakikati görmekten, hakikatten istifade etmekten alıkoyar. İşte buna dayanarak Platon, felsefeyi ölümü düşünmek diye tarif etmiştir; çünkü her ikisi, yani hem felsefe, hem ölüm -ruhu, görünür ve maddî şeylerin üstüne yükseltir. Ama ruh, bağlarını koparır özgürlüğe kavuşmaya, hapishanesinden kurtulmaya uğraşırsa, o zaman ona deli derler. Bu hâle, tesadüfen bir hastalık yahut uzuvların bozulması sebep olursa, herkes delilik der." Anlamda ve ruh hâlindeki değişikliğin nedenini farklı delilik türleri ve bunların arasındaki ilişkinin yan yana getirilmesinde aramak gerekir. Birinci bölümün "moron ya da düşüncesiz adamı üçüncü bölümün gerçek Hristiyanıyla bir yakınlığa sahiptir." Her ikisinde de akıl kuralı uygulanmaz. Biri içgüdüsel olarak, diğeri imana dayanarak hareket eder. Her ikisi de pratik, sağgörülü dünya işlerinden uzaktır. Her ikisi de mutluluğu arar ve içsel özgürlüğe erişir. Her ikisi de daha yüksek bir bilgeliğe sahip olduklarından övülür, ancak birincisinde övgü sahtedir, ikincisinde gerçek. Aslında benzerlikleri güçlü bir benzerlik değildir. Cahil ya da mutlu moron, maddî ilgilerinden sıyrılamaz. "Hristiyan Delilik aslında doğal deliliğin süblimasyonudur. Doğal delilik de Hristiyan Deliliğinin kaba bir versiyonu, bir prototipidir." İkinci bölümün kötü deliliği bu iki tür delilikle keskin bir karşıtlık içindedir. Kurulu düzenin dışında değildir. Kibri, onu bilge olduğunu düşünmeye sevkeder. Yaptığı kötülüklerle ve verdiği zararlarla diğer iki türün ters çevrimidir. Bu tür delilik, doğal deliliğin, yaşama ve sorumluluklarına karşı müphem tutumunu açıkladığı kadar, Hristiyan Deliliğinin değerini ve önemini ve yaşam görüşünü de açığa çıkarır. Bu yüzden, eserin orta yerinde hilekârın ya da kötü adamın varlığı Erasmus'un teması ve kitabın plânı ve amacı için çok büyük önem taşır. Doğal delilik, kötü delilik ve Hristiyan Deliliği üçlüsü anlamlı bir bütün oluşturur ve incelemeye önemli bir yapısal kalıp verir. Luciancı hicviyle eser, yaşamın muğlaklığını, görünüşler ile gerçeklik arasındaki uçurumu etkili biçimde yansıtmaktadır. Ancak muğlaklık hiç çözülmez. Deliliğin söyleminin doğru olup olmadığından emin olamayız. Her ne kadar "Machiavelli'den daha cüretkar ve Montaigne'den daha tarafsız olsa da" Erasmus, eserde kendine pay çıkarmaz. Konuşan Delilik'tir. Delilik, eski bir paradoksta olduğu gibi, kasıtlı biçimde kısır döngüye girmemizi sağlar: "Bir Giritli bütün Giritliler yalancıdır demiş."

D. J. BOORSTIN, *Seekers: The Story of Man's Continuing Quest to Understand His World*, Random House, Westminster, MD, 1998; P. W. CAREY, *Biographical Dictionary of Christian*

Theologians, Greenwood Publishing Group, Incorporated, Westport, CT, 2000; J. E. CARNEY (ed.), *Renaissance & Reformation, 1500-1620: A Biographical Dictionary*, Greenwood Publishing Group, Westport, CT, 2000; L. COHN-SHERBOK, *Who's Who in Christianity*, Routledge, London, 1997; G. A. EDWARD, *Patrons of Enlightenment*, University of Toronto, Toronto, 2006; J. H. ERASMUS, *Erasmus of Rotterdam*, Phaidon Press, Garden City, NY., 1952; ERASMUS, *Deliliğe Methiye*(çev. N. Hızır), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1989; J. C. O. ERASMUS, *Six Essays on Erasmus and a Translation of Erasmus' Letter to Carondelet*, 1523, Fordham University Press, New York, 1979; L. GOLDSTONE, *Out of the Flames*, Westminster, MD, USA, Broadway Books, 2002; J. HUNT, *Renaissance*, Routledge, Florence, KY, 1999; F. W. THACKERAY (ed.), *Events That Changed the World Through the Sixteenth Century*, Greenwood Publishing Group, Westport, CT, 2001; D. A. WELLS (ed.), *Encyclopedia of War & Ethics*, Greenwood Publishing Group, Westport, CT, 1996.

Ayrıca **bkz.,** HRİSTİYANLIK, HÜMANİZM, MORE, RÖNESANS, TEOLOJİ.

Ali UTKU

ERDEM, çok genel olarak insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huyu; kişide eylemler aracılığıyla açığa çıkabildiği gibi, onun doğru eylemlerde bulunabilmesi için sahip olması gereken ahlâkî bir niteliğini; insanı tinsel açıdan yetkinliğe ulaştıran "ahlâkî iyi"ler bütününü ifade eder.

Giriş

Erdem, hemen her düşünürün, filozofun etik/ahlâk görüşünde değinmeden geçemediği temel kavramlardan biridir. Böyle olmakla birlikte, erdem kimi zaman başka kavramlarla, söz gelişi "mutluluk", "iyi" ve "haz"la bir tutulmuş ya da özdeşleştirilmiş, bu özdeşleştirme yüzünden anlamı belirsiz hâle gelmiş, kimi zaman da farklı anlamlar yüklenmiştir. Ancak, bu özdeşleştirmeyi dikkate almasak bile, felsefenin en eski kavramlarından biri olan erdem kavramına, farklı anlamların yüklendiği ya da kavramın içeriğinin filozoflarca, düşünürlerce farklı biçimlerde doldurulduğu bir gerçektir. Bu yüzden, bu kavrama farklı anlamların yüklenmiş olmasında bir sorun da yoktur, ama bu farklılığın farkında olamamak kimi sorunlara yol açmaktadır.

Klâsik Dünyada Erdem

Konfüçyus: En eski çağlardan beri bilgelik ya temel erdem olarak görülmüş ya da "erdem, bilgeliktir" denmiştir. Bunun güzel bir örneği, "Doğu'nun bilgesi, Batı'nın filozofu" sözünde özetlenebilir. Doğu toplumlarında bilgeliğe verilen önem de, bu sözü doğrular niteliktedir. Doğuda bilgelik elbette kişiye özgü bir nitelik olarak, hem de "iyi" bir nitelik olarak görülür. Söz gelişi, Konfüçyüs'e göre, tüm toplumsal, siyasal erdemler, aslında genişletilmiş kişi erdemleriydi. Erdem elbette bir bilgi sorunudur, eğitimle kazanılır ve bu yüzden de eğitimin amacı ahlâk bilgisi kazandırmaktır. Ama bu bilgi, sadece belirli eylemlerle tutumların iyi olduğunu söyleyen bir bilgi değil, aynı zamanda uygulamada, deneyim aracılığıyla –iyi olmakla, iyiyi yapmakla– edinilen bir bilgidir.

Bilgi ve erdem arayışına tutkuyla inanan Konfüçyüs, bilgeliğin refleksiyon, taklit ve deneyim yoluyla öğrenilebileceğini söyler. Doğru yargılama ve karar verme yetisi olarak da görülen bilgelik, bilgiye sahip olmayı gerektirir. Çünkü karar verme ve doğru yargıda bulunma bilgiyi gerekli kılar. Bu yüzden Konfüçyüs, en iyi insanın bilge insan olduğu kanısındadır.

Konfüçyüs yaşamda, eylemde uyumlu olmayı önerir. Onun uyumlu yaşam öğüdü, hoş, sessiz sakin akıp giden bir yaşam sürmek adına, tutkularla duyguları tümüyle bastırmak gerektiği anlamına gelmez. Denge ile uyum arasında önemli bir fark gören Konfüçyüs, dengenin, "zevk-kızgınlık, kederneşe, coşma-taşma duygularına" kapılmamak olduğunu, uyumunsa "bu duyguların hep tam zamanında ortaya çıkması" olduğunu söyler.

Budizm: Budizm'de ise, hem kişinin kendisini kurtarması, hem de toplumu bir bütün hâlinde ele alarak kurtuluşa ermesi amaçlanır. Bu amacın gerçekleşmesi için cömertlik, bilgelik, (Budizm'in) ahlâk kurallarına bağlılık, sabır gibi özellikler Budizm'in adeta en temel ilkeleri olmuştur. Kurtuluşa ermek demek, Nirvana'ya erişmek anlamına gelir, yani iç barışa, iç suskunluğa, aşkın bir mutluluğa erişmektir. Bunun için de aşılması gereken basamaklar, yürünmesi gereken bir yol ("yüce yol") vardır. Budizm'de bilge kişinin sadece söz ve davranış yönünden değil,

zihinsel bakımdan da iyi donanmış bir kimse olduğuna inanılır.

Antik Yunan'da Erdem: Batı felsefesinde bilgelik erdemlerden sadece birisidir. Ete yandan, yine Batı felsefesinde de kimi zaman bilgelik ana erdem ya da diğer erdemlerin dayandığı temel erdem olarak görülmüştür. Doğu düşüncesinin etkisi, yani bilgelik anlayışı özellikle Eskiçağ'ın kimi düşünürlerinde, modern çağda Descartes üzerinde oldukça etkili olmuştur. Ancak, bütün bunlara rağmen, erdem anlayışında Batı felsefesinde farklı bir yol izlendiği söylenebilir.

Erdem sözcüğü Yunanca *arete* sözcüğünden geliyor, ama bu sözcük günümüz İngilizce'sine girmemiş. Sözgelişi, İngilizce *virtue*, Latince *virtus* sözcüğünden türetilmiş (*vir* / *viris*'ten geliyor ve eril anlamı var). *Virtus* sözcüğü kuvvet (*strength*) ya da etkiyi (*force*) imleyen bir sözcük olarak görülüyor ve genellikle eril bir anlam yüklenmiş. Bu yüzden de *virtus* yapma, başarma gücü (*power*) demek. Ama Yunanca *arete*, canlı-cansız her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir işlevi, bir amacı ifade eden ve kendi işlevini yerine getiren varlığın yetkinliğini nitelendiren bir sözcük olarak kullanılmış. Bu nedenle, bir insanın erdeminden söz edilebileceği gibi, bir eşyanın erdeminden de söz edilebilir: Sözgelişi, bir bıçağın erdemi kesmektir, mükemmel bir bıçağın erdemi ise iyi kesmektir.

Homeros ve Hesiodos: Erdem (*arete*), antik Yunan kültüründe sıklıkla kullanılan bir sözcüktür. Homeros ve Hesiodos da metinlerinde bu sözcüğü kullanmıştır. Bu yazarlar, başta erkeklerin olmak üzere, tanrıların erdeminden de söz etmişlerdir. Heredotos hayvanların ve toprağın bile erdemi olduğunu belirtmiştir. İnsan söz konusu olduğunda, erdemler, özgür bir insanın işlevini ya da rolünü yerine getirmesinde ona destek olan ve kendilerini rolünün gerektirdiği eylemlerde açığa vuran nitelikler olarak görülmüştür. Yapılması gerekeni yapan insanın, kendi yazgısına ve ölümüne doğru sebatla ilerleyen insan olduğu, bu metinlerin ortak düşüncesidir. Sonunda ulaşılacak olan zafer değil, yenilgidir, ama bunu anlamak bile başlı başına bir erdemdir. Özellikle Sokrates öncesi metinlerde fizikî güç ve zenginlik de, bir anlamda *arete*, yani birer üstünlük olarak tasarımlanmıştır. Homeros'un metinlerinde kurnazlıklar da erdem olarak kabul edilmekte ve kahraman, erdemleri hayata geçirdiğinde kurnazlık yoluyla onur kazanmaktadır.

Sofistler: Erdemin salt insana özgü olan yetkinliği ifade etmesi anlamında kullanılmasının, Sofistlerle başladığı söylenebilir. Gerçekten de Sofistlerde, *arete* sözcüğünün anlamı aynen korunmuş ve bir insanın erdemi, onun bir insan olarak iyi işlevde bulunması olarak görülmüştür. Ancak, kendi bilgi anlayışlarına uygun olarak ahlâk kurallarının değişik ve çeşitli olduğunu öne süren Sofistler, mutluluğun da insanın o andaki istek ve gereksinimlerine göre değişmekte olduğunu düşünürler. Elbette, bu düşünceye bağlı olarak, insanın iyi işlevde bulunması olarak anlaşılan erdem de farklı biçimlerde anlaşılmıştır. Yine de, Sofistlere göre, her yerde ve her zaman geçerli olabilecek yasalar vardır, ancak bu yasalar "doğa tarafından konulmuş yasalar" olabilir. Ayrıca, erdemlerin hayata geçirilebileceği ve öğretilebileceği düşüncesi de, Sofistlerin temel düşüncelerinden biridir. Bu düşünce, Sokrates'in "erdem bilgidir ve öğretilebilir" düşüncesiyle paralellik taşır.

Platon: Ahlâk kurallarının ve erdemin (erdemli yaşamın) her insana göre değişebileceği düşüncesine karşı çıkan Platon, pek çok diyalogunda erdem sorununu ele alır. Sözgelişi *Menon*'da, erdem denilen şeyin neliğine ilişkin bir yanıt arama çabası görülür. Bu diyalogda, "erdem öğretilir mi ya da erdemli yaşamakla mı elde edilir? Yoksa öğrenmekle, yaşamakla değil de doğuştan veya başka bir yoldan mı geliyor?" sorusu çerçevesinde, ama temel olarak, erdemin öğretilip öğretilemeyeceği tartışılır. *Menon*'da "erdemin bir bilgiyse öğretilebilir olacağı" savından hareket edilir. Platon'un bu diyalogda yapmaya çalıştığı şey, ne denli çok ve birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, bütün erdemli davranışlarda bir olup, bunların erdem olmasını sağlayan bir *öz* olduğunu göstermektir.

Menon'da olduğu gibi, *Protagoras*'da da erdemin öğretilip öğretilemeyeceği sorunu üzerinde durulur. *Protagoras*'da, erdemle ilgili sorunları incelemek ve erdemin ne olduğunu anlamak amaçlanır. *Kharmides*'te bir erdem olan ölçülülük, *Lakhes*'de ise erdemin birliği vurgulanır ve bütün iyilikleri ve kötülükleri; nasıl geldiklerini, gelmiş olduklarını, geleceklerini iyice bilen bir kişinin erdemin bütününe sahip olacağı belirtilir.

Ancak, Platon'un, erdemin neliği hakkındaki temel düşüncelerini esas *Politeia* [Devlet] adlı yapıtında bulmaktayız.

Politeia'da tartışılan, *Menon*'da olduğu gibi, erdemin öğretilip öğretilemeyeceği değil de, erdemin ruhla olan ilgisidir. Platon erdemi ruhla ilgili bir şey olarak gördüğünden dolayı, ruha ait şeylere bakar. Platon'a göre, ruhun üç parçası vardır: Akıl (*logistikon*), can, gönül ya da irade (*thymoeides*) ve isteklerle ilgili olan iştiha (*epithymetikon*). Bu üç parçadan her birinin salt kendine özgü belirli bir işlevi vardır. Bu üç parçadan her birine karşılık gelecek şekilde üç tür erdem söz konusu olur: Bilgelik (*sophia*), yiğitlik (*andreia*) ve ölçülülük (*sophrosyne*). Bir diğer temel erdem olan adalet (*dikaiosyne*) ise, bu üç erdem arasındaki dengedir. Bilgelik ve yiğitlik akıl yanıyla irade yanına karşılık gelirken, ölçülülük ve adalet ruhun bütün yanlarıyla ilgili görülür.

Platon'da erdem, ruhun bir işlevi yerine getirme yeterliliği ya da kapasitesidir. *Politeia*'yı göz önünde bulundurursak, erdem öğretilebilir; ama bu yalnızca bilgiden pay alma değildir, bir eğitim sonucudur. Ruhun aşağı yetilerini düzelten, ruhu hakikate ve iyiye hizmet etmeye yönelten bir eğitimdir, bu. Platon *Yasalar*'da da hem ruhun erdem yolunda eğitiminden söz eder hem de yasaların bütünüyle erdeme, bir tek amaca (erdeme) bakarak konulacağını vurgular. Dolayısıyla, her ne kadar *Menon*'da erdem sorunu çözümsüz bırakılmış olsa da, Platon'da erdemin öğretilebilir bir şey olduğu, kişiye özgü bir niteliği ifade ettiği sonucu açıklıkla çıkar. Bu bakımdan erdem, bir insanın özgül toplumsal işlevine değil, o insanın bir insan olarak işlevine ait görüldüğü söylenebilir.

Aristoteles: Erdem sözcüğü, özellikle Platon ve Aristoteles'in etik görüşlerinde en önemli kavramlardan biri hâline gelmiştir. Bununla birlikte, etik düşüncenin tarihinde, erdem kavramına çok daha özel bir yer veren ve erdem konusunu enine boyuna tartışan filozof, daha ziyade Aristoteles'tir. Erdemin yaşamla (mutlu yaşamla), eylemlerle ilgili olduğunu belirten Platon'dur, ama Platon, bunları yeterince açık hâle getirmemiştir. Bunu yapan, benzer ilgileri daha bir yoğunlukla ve açıklıkla gösteren Aristoteles'in erdemin neliğiyle ilgili olarak söyledikleri, bu yüzden hem sonraki yüzyıl filozoflarını etkilemesi, hem de günümüzdeki *erdem etiği* tartışmalarında önemli bir yere sahip olması bakımından önemlidir.

Platon'un yaptığı gibi, Aristoteles de problemlere nesne edinileni bağlantı içerisinde ele alan bir bakışla eğilir. Bu yüzden, Aristoteles'in erdem görüşü lâyıkıyla, ancak bu bağlantı ele alındığında, ortaya konabilir. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtında "mutluluk"un ne olduğunu göstermeye çalışır; ama öncelikle "iyi"nin ne olduğunu araştırır. Çünkü ona göre, "her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı" düşünülür. Mutluluğun da iyi bir şey olarak göründüğünü belirten Aristoteles, bu yapıtta problemini şu soruyla dile getirir: "Mutluluk acaba öğretilebilir ya da anlaşılabilir veya başka bir şekilde gerçekleştirilebilir bir şey midir? Yoksa o, bir tanrı vergisi olarak mı ya da bir rastlantı sonucu mu gelir?" Dikkat edilirse, bu soru, aynı zamanda Platon'un erdem hakkında sorduğu soruyla benzerlik taşır.

Aristoteles'e göre, "mutluluk" ve "iyi" yaşam biçimlerinden sayıldığı için, bunun bilgisi yaşam için büyük önem taşır. Çünkü "yaşamda önemli olan etkinliklerse" ve "mutluluk [da] bir tür etkinlik" ise, mutluluğun ne olduğunu araştırmak zorunlu hâle gelir. O, mutluluk ile insanın etkinlikleri arasında bir bağ kurduğu ve her varlığın bir amacı olması gerektiğini düşündüğü için, mutluluğun ne olduğu sorusunu, "insanın işinin ne" olduğu sorusuna dönüştürür. Aristoteles'e göre, insanın işi "ruhun akla uygun etkinliğidir." İnsanî iyi de, "ruhun erdeme uygun etkinliği"dir. Bu tanım, aynı zamanda "mutluluk" ile "iyi"nin örtüştüğü bir tanım gibi görünür. Aristoteles, araştırdığı şeyin önce ana çizgilerini çizmeyi, sonra da onun içini doldurmayı uygun bir yol olarak gördüğü için, ele aldığı konunun (mutluluğun) ne olduğuna bakarken, onun nelerden farklı olduğunu, nelerle bağlantısı olduğunu da araştırmıştır. Bu yüzden Aristoteles, mutluluğun ruhla bağlantısına ve mutluluğun "ruhun erdeme uygun etkinliği" olmasından hareketle de erdem konusuna bakmanın amaca uygun olduğunu düşünmüştür.

Aristoteles'e göre, insan ruhunun "akla sahip" ve "akıldan yoksun" olmak üzere iki yanı vardır. Her iki yanın da farklı işlevlere ve kısımlara sahip olduğunu, akla sahip olan

yanın "biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan", öteki söz dinleyen yan diye ayrıldığını öne süren Aristoteles, akıldan yoksun yanın da bitkisel olan ve arzulayan, iştah duyan bir yanı olduğunu öne sürer: "Arzulayan ve iştah duyan yan aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır." İnsanların erdemler dedikleri de ruhun bu üç kısmının erdemleridir. Bitkisel yanın ise, erdemle bir ilgisi yoktur.

Erdemlerle ruh arasında işte böyle bir ilgi kuran Aristoteles'in kurduğu bir diğer ilgi de, erdemlerle ruhta olup bitenler arasındadır. Ona göre, ruhta olup bitenler ya etkilenimler ya olanaklar ya da huylardır. Bu yüzden, "erdemlerin ruhta olup biten bu üç şeyden biri olması gerektiği" düşünülür. Erdemlerin etkilenimler ve olanaklar olamayacağını göstererek, onun bir "huy" olduğunu belirten Aristoteles açısından bu, erdemin *cins* bakımından belirlenmesidir. Erdemler huydur, ama "övülen huy"dur.

Aristoteles erdemleri, ruhtaki ikili ayrıma göre belirler. Ona göre, övülen huylar da farklı türdedir, yani övülen huylar farklı yollardan edinilir. Kimi erdemlerin "düşünce erdemleri" (bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalık), kimilerinin de "karakter erdemleri" (cömertlik, ölçülülük, yüce gönüllülük, yiğitlik) olarak adlandırılmasının nedeni, işte bu huyların farklı yollardan kazanılmasıyla ilgilidir. "Düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise, alışkanlıkla edinilir." Başka bir deyişle, karakter erdemleri, yapa yapa kazanılan erdemlerdir.

Aristoteles daha sonra erdemi "varlığı bakımından ve ne olduğunu dile getiren söz bakımından" ele alır. Ona göre, erdem, bu bakımdan, "biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır." "Erdem bir tür orta olmadır, ortayı amaç edinir." Aristoteles'te erdemin ayırıcı özelliği onun "orta olması"dır. Aynı zamanda erdem tercihe ilişkin bir huydur: "akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur." Bu, kişinin, insanın eylemlerinin belirleyicisi olan bir erdem tanımıdır. Aristoteles bir başka erdem tanımı daha yapar: Erdem "yalnızca sağduyuya uygun değil, aynı zamanda sağduyuyla birlikte giden bir huydur." Böylece Aristoteles, erdemlerin ortak cinsi olarak; erdemlerin (a) bir ortaya tekabül ettiklerini, (b) birer huylar olduklarını, (c) elimizde olduklarını ve (d) isteyerek edinildiklerini söylemiştir.

"Mademki sözü edilen erdemler insan eylemlerinin belirleyicisidir, o hâlde erdemin eylemlerle olan ilişkisi bakımından ele alınması amaca uygun görünür" diye düşünen ve dolayısıyla, eylemleri "isteyerek" ve "istemeyerek" yapılan eylemler diye ayıran Aristoteles, istemenin daha çok amaçla, tercihin ise amaca götüren şeylerle ilgili olduğunu vurgular. "Her etkinliğin amacı ise huya göre olan bir amaçtır."

Aristoteles'in erdem öğretisinin en önemli yanlarından biri de, onun erdemi tercihle olan ilgisinde düşünmesidir. Aristoteles'e göre, bizler elimizde olan şeyler konusunda tercih yaparız. Bu tercih, her zaman orta olana göre yapılır. Ayrıca, tercihlerimiz kim olduğumuzu da ortaya çıkartır; yani, iyi ya da kötü şeyleri tercih etmek suretiyle, belirli nitelikte kişiler oluruz. Demek ki, "erdem de kötülük de elimizdedir. Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek elimizde olan şeylere, evet demek de elimizdedir." Tercihlerimizle, her kimsek o kişi olduğumuzu dile getiren Aristoteles bu olanağın bilgisini de gerçeklikle bağ kurarak elde eder. Yani yaşamda erdemli olarak yaşayabilen insanlar var, demek ki erdemli yaşanabilir. Erdemli bir yaşam ise insanı, kişiyi mutlu kılar.

Kısaca söylenirse, Aristoteles'te "insanın erdemi, insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy"dur. Onun görüşünde erdem (veya erdemler), yaşamla doğrudan bir ilgi içindedir. Bu ilgiyi Aristoteles'ten sonra da kuran filozoflar olmuş ve genellikle, belirli bir durumda "ne yapmak gerektiği?" sorusunun yanıtını aramışlardır. Bu soruya verilen yanıt, kabul edilmelidir ki, hemen her zaman "doğru olanı yapmalısın!" biçiminde olmuştur. "Doğru olanı yapmak", aynı zamanda *doğru eylem*de bulunmaktır. Bu nedenle, doğru eylemde bulunmak için, bir insanın sahip olması gereken niteliklere *erdem* adı verilmiştir." Ne var ki doğru eylemin tek bir tanımı olmamış, bu konuda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak da, çok çeşitli erdem tanımları yapılmış veya yapılmaya çalışılmıştır.

Sokratik Okullar: Aslında, Platon ve Aristoteles'in görüşünde erdem ile mutluluk özdeş değildir; ama bu ikisi birbirinden bütünüyle kopuk da değildir. Özellikle Aristoteles'in erdemle mutluluk arasında kurduğu bağ, kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde oldukça etkili olmuştur. Sözgelişi Aristippos, erdem peşinde koşmanın, mutluluk peşinde koşmayla özdeş olduğunu düşünmüştür. O, bununla kalmayıp, mutlulukla hazzı da özdeşleştirmiştir. Benzer düşünceleri Aristippos'un kurucusu olduğu Kirene okulunun diğer üyelerinde ve bu arada Kinik okulda da görebiliriz. Onlar da mutluluğu erdeme (ya da erdemi mutluluğa) indirgerler. Bu okullar ya erdem kavramıyla ya da mutluluk kavramıyla iş görme eğilimindedirler. Sözgelişi, Kinik okulunun kurucusu olan Antisthenes'e göre, "yaşamın ereği mutluluktur."

Stoalılar: Aristoteles ve Platon'da olduğu gibi, Stoalılarda da erdemlerin birliği savunulur ve erdeme kısmen sahip olunamayacağı, ancak bütün olarak sahip olunabileceği vurgulanır. Stoalı düşünürler üzerinde, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin etkili olduğu açıkça görülür. Bu etki, özellikle akla yapılan vurguda ve erdem ile bilgi arasında kurulan bağda kendini gösterir.

Stoalılara göre, en doğal içgüdü kendini koruma içgüdüsüdür. Her varlık, kendini koruyarak ve kendi mutluluğuna katkı yaparak bir değere sahip olabilir. Bu yüzden rasyonel varlıklar için, sadece akla uygun olan şeyin bir değeri olabilir. İnsanlar için "iyi" olanın ya da insanların mutluluğunu oluşturan şeyin yalnızca erdem olduğunu öne süren Stoalılara göre, erdemi elde etme çabası, insanın kendi doğasının yasasıdır. Onlarda da erdem, ruhun rasyonel yanıyla ilgilidir.

Gerçekten de, Stoalılarda akla uygun olan şey, aynı zamanda, insan doğasına uygun olan, doğal olan şeydir. Başka bir deyişle, doğal olan, insanın doğasına uygun olan demek, herkeste bulunan, herkeste bir olan aklın egemen, üstün olması demektir. Dolayısıyla, Stoa felsefesinde akıl ve doğa özdeştir. Stoalıların akla veya doğaya uygun olanla aykırı olan arasındaki karşıtlığı belirtmeleri ve erdemi doğa (akıl) yasasına uyma diye tanımlamalarıyla birlikte, ödev kavramı ahlâk felsefesinde ilk kez kullanılmış oluyordu. Stoalılarda insanların nihaî amacı, mutluluk değil, "doğaya uygun yaşamak"tır. Bu öğretide bir eylemin erdemli olup olmaması, eylemde bulunanın bilgili ve aynı zamanda erdemli olup olmamasına bağlıdır. İnsan doğaya uygun yaşadığı zaman, zaten erdemli olacaktır, dolayısıyla mutluluğu elde edecektir.

Epikürос: Stoalıları biraz dışta tutsak da, insan eylemlerinin nihaî amacının mutluluk olduğu, İlkçağ filozoflarının ortak kanısıdır. Bu yüzden antik Yunan düşüncesinde, insanları mutluluğa götürmesi istenen eylemleri yöneten bir ilke ya da yasa, yani insanı mutlu kılacak eylemler için bir ölçüt aranmıştır. Yaşamla erdem arasında doğrudan ilgi kuran filozoflardan biri olan Epikuros, erdem öğretisinde bu ölçütü "doğru yaşamak" olarak belirler. Ona göre, erdemler, ancak, doğru bir yaşam için araçlardır, dolayısıyla, onların kendi başlarına bir değerleri yoktur. Yani erdemler, ancak mutluluğa yaramaları, hizmet etmeleri bakımından değerli olan, değer taşıyan şeylerdir. Epiküros, aynen Aristippos gibi, bütün eylemlerimizin nihaî amacı olarak hazzı görür. Ancak o, haz derken, hazzın bireysel duyumlarını değil, bütün bir yaşamın mutluluğunu anlar. Erdem, *ataraksia*nın yegâne koşuludur; fakat, mutluluk ona ayrılmazcasına bağlı olduğu için, erdem ahlâkın ve *ataraksia*nın öylesine ayrılmaz bir koşuldur ki, Epiküros'a göre, ahlâklılık, Stoalıların dediği gibi hazdan bağımsız bir şekilde erdem peşinde koşmakla değil, haz peşinde koşmakla ilgilidir.

Aristoteles'in, mutluluğu ve "iyi"yi bir yaşam biçimi olarak ele almasından sonra, erdem kavramı ya mutlulukla ya da iyi kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Kimi zaman da bu kavramların birbirinin yerine kullanılması, bu kavramların özdeş sayılmasına yol açmıştır. Bu yapılırken, en tepeye bir erdem, "en iyi" olarak görülen bir erdem yerleştirilir. Söz konusu en iyi ya da insan için ana erdem, *bilgelik* olarak görülür. Bilgelik sayesinde insanın, öteki erdemlerin de zaten zorunlu olduğunu anlayacağı varsayılır. Bu yüzden bilgelik, "en yüksek iyi"dir. Bu görüşte olanlara göre, erdem (bilgelik) sayesinde insan, hazları sonuçları bakımından tartabilir; onun çeşitli etkilerini, gereksinimleri gidermenin genel tutumu bakımından değerlendirebilir; hayatı *ölçülü olarak* tatmakla da şen bir gönül düzenine ulaşabilir. Bu

görüşü savunanlardan birisi Kıbrıslı Zenon'dur. Onun görüşünde bilgelik baş erdemdir, hatta bilgelik, erdemli olmakla aynı şeydir. Ona göre, erdem, doğaya, akla uygunluktur. Bundan dolayı, bilgenin erdemi akıl bilgisinde ve bundan doğmuş olan irade gücündedir; erdem aklın doğru durumda olmasıdır. Biricik iyi olan erdemdir ya da erdem "mutlak iyi"dir. Kötülük ise, kişinin asıl doğasına aykırı düşmesinden ileri gelir. Kötülük insanı mutsuz yapar, erdem ise onun mutlu olmasına sağlar.

Cicero: Roma felsefesi düşünürlerine baktığımızda ise, onların ahlâk alanında yeni açılımlar getiremediklerini, erdem kavramının neliğine ilişkin yeni görüşler ortaya koyamadıklarını görüyoruz. Çünkü felsefeyi Yunanlılardan öğrenen Romalılar yaratıcı olamadıkları gibi, deyim yerindeyse, her zaman Yunanlıların öğrencileri olarak kalmışlardır. Sözgelişi, Cicero için de felsefe mutluluğa götüren yoldur; gerçek mutluluğun biricik dayanağı da erdemdir. Ona göre, erdem, insanın kendi benliğinin olgunluğudur, insanın kendisiyle ve doğanın gerçek tanrısal özü ile uyumlu olması, böyle uyumlu bir yaşayışa ermesidir. Buna göre, insanın kendisini bilmesi, erdeme götüren ilk yoldur; ama doğayı da bilmek, insanın kendisini bilmesinin bir parçasıdır. Cicero, görüşünde, özellikle sosyal bir erdem olarak görülen adalete üstün bir değer verir.

Seneca: Seneca'ya göre ise, insanı diğer canlılardan ayıran, insana özgü olan şey "akıl"dır. Akıl doğru olduğu, üstünlüğe ulaştığı zaman, tam mutluluğu meydana getirir. Her varlık kendi özelliğini en yüksek noktasına çıkardığı zaman amacına ulaşmış olur ve bundan dolayı övülür. Akılda bu üstünlüğe, erdem denir. Akıldan başka insana vergi olan bir iyilik olmadığı için; akıl, bütün iyilerin üstünde olan yegâne iyidir. Erdeme sahip olanı, başka bir şeyi olmadığı hâlde övüyoruz. Bu yüzdendir erdem tek iyidir. Kaynağı erdemde olan her şeye, erdemin dokunduğu, yani erdemin meydana getirdiği her şeye iyi denir. Ona göre, insanın akıl ve duygu olarak tezahür eden ikili bir yapısı var. Akıl duygulara boyun eğmez, onlara hükmeder. Zevkle erdemi birbirinden ayıran Seneca'ya göre, erdemin peşinden koşmamızı temin eden şey, erdemin bizzat kendisidir. Erdem ya da dürüstlük, bilge insandaki ruh durumunun ayrı sözcüklerle ifade edilmesinden başka bir şey değildir.

Epiktetos: Seneca'da da, felsefe erdemin aranmasıdır; ne erdem olmadan felsefe olur ne de felsefe olmadan erdem. Felsefe erdemin, erdem için ve erdem tarafından aranmasıdır. Onda erdem ve felsefe bir ve aynı şeyi ifade eder. Benzer görüşleri Epiktetos'da da görebiliriz. Ona göre, insan ancak kendi gücü ile erdemli olabilir, dolayısıyla mutluluğa ulaşır. İnsanı iyiye götüren de akıldır. Hayatta en yüksek amaç olan erdem, *doğaya uygun yaşama*dır; insanın kendisiyle uygunluk hâlinde olup kendisinde aklın egemen olmasıdır; bu durum, aynı zamanda, doğayla ve tanrısal yasayla uygunluk anlamına da gelir.

Genel olarak söylenenlere bakılırsa, Eskiçağ düşünürlerinin "insanın eylemlerinin amacı nedir?", "erdemli bir yaşam nasıl olanaklıdır?" sorularını yanıtlamaya çalıştıkları söylenebilir. Bu filozoflarda, (Platon ve Aristoteles'i saymazsak) mutlu olmanın, erdemli olmanın ilkesi "doğaya uygun yaşamak" olarak görülmüş, doğaya uygun yaşamakla "ahlâka uygun eylemde bulunmak" aynı anlama gelmiştir. Bu görüşlerde, insanın eylemleri bakımından amaç edinilen şey ise mutlu olmak, mutluluğa erişmektir. Ama bu mutluluk genel olarak kişiye yöneliktir, yani kişinin nasıl mutlu olacağı temel tartışma konusu yapılmıştır.

Eskiçağ'da (elbette günümüzde de) filozoflar, neyin "iyi" neyin "kötü" olduğu konusunda yargıda bulunmuşlardır. "İyi" ya da "kötü" olarak görülen eylemler ve yaşam biçimleri olmuş; iyinin ve kötünün ne olduğu ortaya konulmaya çalışılırken, "iyi"nin bir erdem, "en yüksek erdem" olduğu, "kötü"nün ise kaçınılması gereken, tiksinti verici bir şey olduğu öne sürülmüştür. Yine, nasıl eylemde bulunursak "ahlâka uygun" eylemde bulunmuş olacağımız; bir eylemin nasıl "övgüye değer" olacağı, dolayısıyla erdemli olacağı ahlâk/etik alanında İlkçağ'dan beri tartışıla gelmiştir. Bu çerçevede, eylemlerin nihaî ereğinin ne olduğu; eylemlerimizi yöneten temel bir ilkenin olup olmadığı; hangi özellikleri taşıyan eylemlerin insanı mutlu kıldığı tartışılmıştır. Burada dikkati çeken olgu, Eskiçağ felsefesinde değer probleminin, bir erdem problemi olarak görülmesidir. Bu yüzden, etiğin ana problemi "iyi nedir?" sorusunu yanıtlamak olarak anlaşılmıştır. Bu

amaçla, erdemler basamaklandırılmış, bu basamakların tepe noktasına da belli bir erdem ya da "iyi" yerleştirilmiştir. Ana soru ise, bu "iyi"nin, dolayısıyla onun karşıtı olarak "kötü"nün ne olduğudur.

Ortaçağ'da Erdem

Eskiçağın sonlarına doğru bu "iyi"nin kılık değiştirdiği ve "iyi"nin, "en yüce iyi"ye dönüştürüldüğü söylenebilir. En yüce iyi de erdemle bir tutulmuştur. Tektanrılı dinlerle birlikte bu en yüce iyi, Tanrı ile bir tutulmaya başlanmıştır. Bundan dolayı Tanrı artık en yüce iyi ya da mutlak iyi olarak görülmüştür.

Tektanrılı dinlerin öğretisinde de ana erdem olarak bilgeliğin adı geçer. Sözgelişi Eski Ahit'te "Tanrı korkusu bilgeliğin başlangıcı" diye anlaşılır. Çünkü Tanrı korkusunun başlaması demek, kötüye, kötülük biçimlerine, kibire, kendini beğenmişliğe ve kaypaklığa nefretin başlaması anlamına gelir. İslâm düşüncesinde de bilgelik (hikmet), Allah korkusuyla başlar. Bilgelik, insanı soylu davranışa, cömertliğe çağıran ve kötü şeylerden alıkoymak için öğüt veren, sakındıran şeydir ya da "her şeyi kendisine yakışan biçimde yerine koymaktır." İslâm düşüncesinde bilgeliğin farklı anlamları olmakla birlikte, genellikle "insanı yanlış yollara düşürmekten koruyup, doğru yola ilettiği için düşünceye bilgelik denildiği gibi, kişiyi cehaletten koruduğu için akla ve ilme de bilgelik denilmiştir." İşte bundan dolayıdır ki, İslâm düşüncesinde bilgelik ile felsefe çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır.

Hristiyanlığın ve geç antik dönem Stoa felsefesinin etkisiyle birlikte, Ortaçağ'da, Eskiçağ'ın kabul ettiği erdemlerin çoğu korunur. Ama bu erdemlere yeni ve hatta antik dünyanın bazı bireyci erdemlerine karşı içtenlik, sadakat, vefa, güven, alçakgönüllülük, fedakârlık benzeri erdemlerin eklendiği görülür. Bu erdemler, aynı zamanda, Tanrı'ya giden yolda kesin etkili olan "teolojik erdemler" olarak sayılırlar.

Aziz Augustinus: İşte böylesi bir çerçeve içinde düşünen ya da faaliyette bulunan Augustinus, ruhun ancak maddî bütün bağlarından sıyrılarak Tanrı ile bütünleşme yoluyla nihaî anlamda huzura kavuşacağını öne sürmüştür. Başka bir deyişle, Aziz Augustinus'a göre, erdem, Tanrı'yla bütünleşmenin bir aracıdır. Aslında, Ortaçağ'da erdem başlı başına bir amaç olarak ya da yaşamın nihaî amacı olarak görülmez. Antik dünyada kendisi amaç olan erdem ya da erdemli eylem, Ortaçağ'da amaç değil, fakat bir araç hâline gelir. Bu ise, erdemlerin *belirlenmiş amaçların araçları* olarak görülmesi anlamına gelir.

Abelardus: Ortaçağ filozoflarının tamamının erdemleri bir başka amaç için sadece araçlar olarak gördükleri elbette söylenemez. Erdem ya da erdemler sorununa farklı açılardan yaklaşan filozoflar olmuştur. Bu düşüncenin tipik temsilcilerinden biri Abelardus'dur. Abelardus erdemi iki yönden ele alır: **(1)** "İnsan ruhunun, insanın ruhsal yapısının iyi yanları olarak"; bu açıdan bakıldığında erdem, insanın varlık koşulu olmaktadır. **(2)** "İnsana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak." Erdemin en yüce iyiyle ilgisi şu bakımdandır: En yüce iyiye erdemlerle ulaşılır ve erdemler aklın, basiretin eksik olmadığı her eylemde vardır. Ona göre, erdem, ruhun kazanılmış ve sürekli, kalıcı, yetkin bir durumudur. Bu açıklamaya göre erdem, teke, tek kişiye ilişkindir. Ama işlevi yönünden ele alındığında tek kişinin erdemli olması, erdeme uygun davranması için yeterli değildir, diğer insanları da gerekli kılar.

Abelardus, Aristoteles'in erdemle ilgili olarak verdiği tanımı benimser. Ona göre, erdem dörde ayrılır: Temel nitelikli erdem olan basiret (*prudentia*), öteki erdemlerde eksik değildir. Bu, erdemlerin anasıdır; onları besleyen kaynaktır. Abelardus akla, pratik akla önem verir. İnsanın akıl yanı, onu aynı zamanda Tanrı'ya da bağlamaktadır. Basiret, hem öteki erdemlerin temeli, hem de Tanrısal akla bağlanabilmenin aracıdır. Basiret, erdemli olmanın gerekli ama yeterli olmayan koşuludur. Tam erdemli olabilmek için adil, güçlü, ölçülü de olmak gerekir. Bu üç erdem, erdemin toplumsal yanını oluşturur. Antikçağda olduğu gibi aşırılıktan kaçınmak, azla yetinmek erdemli olmanın gereklerindendir.

Peki, erdemler insana neyi sağlar? Abelardus açısından, erdemler insana en yüce iyiyi, mutluluğu sağlar. Erdemle, ahlâkın içsel boyutu ile dıştan görünüşü arasında bir köprü kurulduğu gibi, içinde yaşanan zaman ile ölümden sonrası arasında da bir bağlantı kurulur. İşte bundan dolayıdır ki erdem, Abelardus'un erdem anlayışının en önemli kavramıdır. Erdem eylemlerden çık-

mamakla birlikte, varoluşunu eylemlere borçludur. Eylem dünyasında bir anlamda varlık kazanır erdem ve yine, en temel özelliği akıllı bir varlık olan insan dünyasında erdeme varılır. Erdem, insan dışında bir gerçekliğe sahip değildir. Abelardus'a göre, insanın dünyasındaki iyi, göreli iyidir. Göreli iyiler ne denli çok olurlarsa olsunlar, hiçbir zaman mutlak bir iyiyi oluşturmazlar.

Aquinalı Thomas: Abelardus'un erdemi iki bakımdan ele alması, aslında Aristoteles'in akla dayalı etik anlayışı ile Ortaçağ'ın imana dayalı etik anlayışını bir araya getirme ya da uzlaştırma çabası olarak görülebilir. Bu çaba Aquinali Thomas'ın görüşünde açıkça ortaya konur. Aquinalı Thomas, Aristoteles'in belirttiği doğal erdemlere eğitim ve alışkanlıkla ulaşılabileceğini, ancak, "iman", "umut", "merhamet" gibi "teolojik erdemler"e inanç yoluyla ulaşılabileceğini belirtir. Ona göre, teolojik erdemler olmaksızın insanların "kurtuluş"a ulaşması ya da kurtuluş için çaba harcaması mümkün değildir.

Gazâlî: Erdemlerin en yüksek değer olduğu, en yüce iyiyi, mutluluğu sağladığı görüşü, Ortaçağ İslâm düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. Bu düşüncede erdem, dolayısıyla mutluluk bilmeyle ilgisinde düşünülür, ama bu bilme genel olarak Allah'ı bilmeyle bir tutulur. Sözgelişi Gazali'ye göre, insanın mutluluğu Allah'ı bilmeye bağlıdır. Ama en başta insanın kendini bilmesi gerekir. Çünkü kendini bilmek Allah'ı bilmenin yoludur. İyiliği, şefkati ve merhameti birer erdem olarak gören Gazali, ahiret dostluğunun ve din kardeşliğinin de bir erdem olduğunu belirtir.

İbn Bacce: İnsanın Allah'a yakınlığı oranında Allah'ın da insana yakın olacağını ve insanın bu yolla mutlu olacağını düşünen bir başka düşünür İbn Bacce'dir. Ona göre, bu en yüce mutluluğa ancak eğitim yoluyla ulaşılabilir. Bacce görüşünde, Eskiçağ düşünürlerinin çoğunda olduğu gibi, akla özel bir yer verir. İşte Allah'a yakınlık da akılla, ilimle olur. İnsan söz konusu olduğunda, erdem akıl yoluyla insanın kendini bilmesi, dolayısıyla Allah'ı bilmesidir. Böylece insan aklı ilâhî akılla birleşerek nihaî mutluluğa ulaşır

İbn Rüşd: İbn Bacce'nin açtığı yolda yürüyen İbn Rüşd'ün ahlâk felsefesinde ise; insanların amacı, erdemle uyum içinde rasyonel ruhun bir eylemi olarak gösterilen mutluluğa ulaşmaktır. Her ne kadar bilgelik ve temaşa en yüksek derecede olsa da, bunların yanında birçok insanî yetkinlik vardır. İbn Rüşd bunları spekülatif, zihne ait olan erdemler, ahlâkî erdemler ve fiili davranışlar olarak adlandırır. Onun, bu dört insanî erdem (yetkinlik anlamında erdem) anlayışı, Farabi'nin kuramsal bilginin ya da erdemlerin mutluluğu elde etmek için niçin yeterli olmadığına ilişkin açıklamasıyla büyük oranda örtüşür. Bu yüzden, bu yetkinlikler yanında, İbn Rüşd'e göre, mutluluğu elde etmek için bir de insanın irade ve karar sahibi olması gerekir.

Fârâbî: Erdem ile mutluluk arasında yakından bağ kuran bir diğer düşünür Fârâbî'dir. Fârâbî, sadece kişinin erdemi ile değil, bir toplumun, bir şehrin, bütün şehirlerin ve bütün dünyanın erdemli olmasını da ister. Fârâbî'ye göre, "insanların gerçek mutluluğunu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere bir araya geldikleri şehir, erdemli şehirdir." Onda yardımlaşma (ya da dayanışma) erdemli olmanın (kişinin, şehrin, topluluğun, dünyanın erdemli olmasının) olmazsa olmaz koşulu olarak görülür. Fârâbî'nin düşüncesinde, kişi söz konusu olduğunda, erdemli yönetici, "yetkinliğe ulaşmış, bilfiil akıl ve makûl hâle gelmiş birisidir." Öyle görünüyor ki, Fârâbî burada Platon'un filozofundan ya da bilge kişisinden söz etmektedir.

Ortaçağda *erdemler listesine* kimi erdemlerin eklenmesi, aslında "insanî iyi" tasarımını kökten değiştirmiştir. Adalet, aklı başındalık, cesaret gibi erdemlerin yanına inanç, umut, merhamet gibi erdemlerin (kimi zaman denildiği gibi "teolojik erdemler"in) getirilmesi, erdemler arasında bağdaşmazlığa yol açmıştır. Erdemlerin hayata geçirilmesi, insan için iyi olan amaca ulaşmada bir araç olarak görülmesi bu bağdaşmazlığın açık göstergelerinden biridir. Çünkü "insanî iyiyi oluşturan şey, en iyi şekilde yaşanarak tamamlanmış bütün bir insan hayatıdır, erdemlerin hayata geçirilmesi ise bu tür bir yaşamın zorunlu ve temel parçasıdır." Yeniçağ'da "teolojik erdemler"e kimi tepkilerin duyulmasının bir nedeni de bu olsa gerektir. Sözgelişi Machiavelli, medenî diye nitelediği erdemleri Hristiyan ya da pagan erdemlere üstün gören bir tutum sergiler.

Modern Felsefede Erdem

Descartes: Modern çağın başlarında ise, bilim ve teknolojideki gelişmelerle birlikte, filozofların erdem sorununa yaklaşımı bir kabulden öteye gitmez gibidir. Modern çağın "babası" ya da "atası" olarak görülen Descartes'ın da erdeme ilişkin (genel olarak ahlâka ilişkin) görüşleri, kimi kabulleri dışında, yok denecek kadar azdır. Descartes, Eskiçağ'ın düşünürlerinde yaygın kabul gören erdemlerin birliği düşüncesini ve erdemin kişiye özgü bir nitelik olduğunu peşinen kabul eder.

Descartes'ın erdemle ilgili düşüncelerini, *Ruhun Tutkuları*, *Felsefenin İlkeleri* ve *Mektuplarında* (ve bu arada Kraliçe Elizabeth'e yazdığı mektuplarda) bulmaktayız. Descartes, öncelikle erdemler arasında, gerçek erdemler ve gerçek olmayan erdemler diye bir ayrım yapar. Ona göre, gerçek erdemlerle gerçek olmayan erdemler arasında ayrım olduğu gibi, hakikatin tam ve gerçek bilgisiyle kazanılan erdemlerle bilgisizlik veya yanlışla karışık erdemler arasında da ayrım vardır. Descartes'ın "yalancı" adını verdiği erdemler, bilgisizlik ya da yanlışla karışmış erdemlerdir. Ona göre, aslında bunlar yalnızca bozukluklardır. Ama onlara karşıt olan diğer bozukluklardan daha az bulunur oldukları için sık rastlanan "silik erdemler"den daha çok saygınlık görmektedirler. "Böylece tehlikeden az korkanlar çok korkanlardan daha az bulunduğu için çoğu kez atılganlık ya da yüreklilik, bir üstünlük olarak değerlendirilir ve fırsat düştükçe de kendini gerçek cesaretten daha çok gösterir."

Descartes'a göre, gerçek erdemlerin tümü doğru bilgiden gelmez. Ancak kimi zaman eksiklik ya da yanlıştan ortaya çıkanları da bulunur; böylece çoğu zaman yalınlık iyiliğin nedeni olduğu gibi, bazen de korkudan dindarlık, umutsuzluktan cesaret doğabilir. "Ancak yalnızca iyiliğin bilgisi dışında hiçbir şeyden gelmeyecek ölçüde katkısız ve eksiksiz olan erdemlerin tümü aynı içeriktedir ve onları yalnızca bilgelik adı altında toplayabiliriz." Ona göre, "aklını her zaman gücü yettiği ölçüde iyi kullanabilen ve tüm işlerinde en iyi olduğuna inandığı şeyi yapmak için sağlam ve durağan bir istence sahip olan bir kimse, doğasının elverdiği oranda, gerçekten bilgedir." Dolayısıyla, bu kişinin yalnızca bundan dolayı doğru, yürekli ve ölçülü olduğu ve diğer tüm erdemlere sahip olduğu görülür. Descartes'a göre, "ruhtaki alışkanlıkları (huyları) erdemler diye adlandırırız." Descartes, yüce gönüllülük erdemini, diğer tüm erdemler için kilit noktası olarak görür ve tutkuların ahenk ya da düzeni için, onu genel bir çare olarak düşünür. Toplumsal erdemlere de önem veren Descartes, minnettarlığı toplumun temel bağlarından biri sayar.

Elizabeth'e yazdığı mektupta Descartes, Stoalıların görüşünü benimser görünür. Ona göre, mutluluk iç dünyamızın istekleriyle dış dünyanın koşulları arasındaki gerilimden doğar; iyi yaşamak, "doğaya uygun yaşamaktır." Bu yüzden elimizde olan şeyler, gücümüzün dışında olmayan şeyler, bize mutluluk verebilir. Çünkü, ona göre, mutluluk verebilecek şeyler iki sınıfa ayrılır: Erdem ve bilgelik bize bağlı, şöhret ve zenginlik bize bağlı değildir. Erdem ve bilgelik, hayatta ne yapılması gerektiğini kendi zihnini mümkün olduğunca kullanarak keşfedilebilir. Erdem aklın ışığıyla aydınlatılmalıdır. Daha önceki kimi düşünürlerde olduğu gibi, Descartes'ta da felsefe, bilgelik araştırma anlamına gelir. Bilgeliğin önemli yanlarından biri, kişinin hangi tarzda ve hangi nedenden dolayı kendisi için saygı ya da küçümseme göstermesi gerektiğini bilmektir. Bilgelik, sadece her günkü ilişkilerimizde aklı başında olmak değil, tüm şeylerin en iyi bilgisine de sahip olmak demektir.

Hobbes: Yeniçağ'da insan eylemlerini açıklamaya girişen filozoflardan biri olan Hobbes, birtakım eylem ilkelerinin bulunduğu düşüncesindedir. Ona göre, bu ilkelere deneyimle ulaşılabilir, bu ilkeler aynı zamanda deneyimle temellendirilebilir. Antik dünyanın pek çok düşünüründe nihaî amaç olarak görülen mutluluk Hobbes'ta nihaî olanı tanımlamaz. Çünkü o, mutluluğu "insanın zaman zaman arzu ettiği şeyleri elde etmede sürekli başarı göstermesi, yani sürekli olarak muvaffak olması" diye görür. Başka bir deyişle, mutluluk "bir nesneden diğerine, arzunun devamlı ilerleyişidir; bir şeyin elde edilmesi bir başka şeye giden yoldur sadece."

Erdem görüşünü erdem ile bilgi arasında bir bağ kurarak açıklamaya çalışan Hobbes'a göre, bilgi bizi özgür kılar. Çünkü daha fazla bildiğimiz için, arzuladığımız, nefret ettiğimiz, sevdiğimiz, haz aldığımız ya da acı çektiğimiz şeyin rastlantının ve ilineksel

çağrışım ve koşullanmanın sonucu olduğunu fark ederiz. Bu bakımdan, halis erdem, sadece, içerisinde bilginin, özgürlüğün ve mutluluğun birleştirildiği bu durumun farkına varılmasıdır. Hobbes, tıpkı Homeros'un metinlerinde olduğu gibi, savaşta zor ve hileyi iki ana erdem olarak görür. Düşünce erdemleri ve kötülükler üzerine de düşüncelerini ortaya koyan Hobbes, düşünce erdemleri ifadesiyle, "her zaman insanların övdükleri, değer verdikleri ve kendilerinde olmasını istedikleri" şeyleri anlatmak ister.

Spinoza: Öyle görünüyor ki, Eskiçağ filozoflarının erdeme ilişkin görüşleri hem Descartes hem de Hobbes üzerinde etkili olmuştur. Ne var ki onların klâsik erdem anlayışına orijinal bir katkıda bulundukları pek söylenemez. Antik çağın 17. yüzyıl filozofları üzerindeki bir diğer etkisi, "doğaya uygun yaşama" ya da insanın kendi doğasına uygun yaşama anlayışıdır. Spinoza bu düşüncenin sıkı bir savunucusu olarak kendini gösterir.

Spinoza, *Etika*'da, doğamızda olduğunu varsaydığı "kendini koruma çabası" ile erdem kavramı arasında bir bağ kurar. Kendini koruma çabası, bir anlamda kişinin kendisini güçlendirmesi ve yetkinleştirmesi demektir. Erdem ile güçlü olmak ve yetkin olmak anlamca aynıdır. Bu nedenle Spinoza, erdem ve güç derken aynı şeyi kasteder; yani erdem, insana gönderme yaptığında, insanın doğası ya da özüdür; öyle ki, erdem, sadece doğa yasalarıyla anlaşılabilen şeyi etkileme gücüne sahiptir. Erdem, yalnızca insanın özüyle tanımlanan insanî güçtür, yani erdem, insanın kendi varlığını koruma çabasıyla tanımlanır. Bu yüzden bir insan kendi varlığını ne oranda korumaya çabalar ve koruyabilirse, o oranda erdemli olur. Spinoza'ya göre, mutlak anlamda, erdeme itaat ederek eylemde bulunmak, yaşamakla, kendi varlığını korumakla aynı şeydir. Başka deyişle, erdeme itaat eden eylem kişinin kendi doğasına göre eylemde bulunmaktan başka bir şey değildir.

Eskiçağda olduğu gibi, 17. ve 18. yüzyıl filozoflarında da neyin ahlâklı olduğu ya da "ahlâksal iyi"nin ne olduğu konusunda merkeze alınan şey insan eylemleridir. Bu dönemde de, bir eylemi diğer bir eylemden daha değerli kılanın ne olduğu; insan eylemlerinin bir ahlâk kuralına ya da ilkesine dayanıp dayanmadığı; yaşamın ya da insan eylemlerinin nihaî amacının ne olduğu; eylemlerin nasıl doğaya ve akla uygun olabileceği soruları yanıtlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla erdem, daha önceki dönemlerde olduğu gibi, karaktere ilişkin bir nitelik olarak görüldüğünden, erdemin hep eylemlerle bağı kurulmuş, eylemlerle ilgisi vurgulanmıştır.

Locke: İlkçağ ve Ortaçağ'da olduğu gibi, 17. ve 18. yüzyıl düşünürlerinin kurduğu bir diğer bağ, erdem ile iyi-kötü arasındadır. Bu düşüncenin tipik temsilcilerinden biri, ünlü İngiliz düşünürü John Locke'dur. Ona göre, insanların kendi doğasında olan şeyler iyi ve kötü olup, bunlar da ahlâkî erdemler ya da kötülükler olarak ifadesini bulur. Erdem, Tanrı'nın doğal akılla keşfedilen istemesidir ve bu yüzden yasa gücüne sahiptir. Bu nedenle erdem, insanın hem kendisine hem de başkalarına iyi eylemde bulunmasından başka bir şey değildir. Eylem ilkelerinin kaynağını bilmenin yolu olarak yalnızca deneyimi gören Locke'a göre, ahlâksal bir yargılamanın biricik doğal kaynağı, belli bir eylemin yararlı ya da zararlı oluşu hakkındaki deneyimden başka bir şey olamaz. Locke'a göre, "şeyler ancak haz ve acıya göre iyi ya da kötü olurlar." Bu bakımdan, haz doğuran, hazzı arttıran, acının azalmasına neden olan şeye iyi, tersine ise kötü deriz. Toplumun varlığı ve herkesin mutluluğu bakımından belli birtakım ahlâk kurallarına uymanın zorunlu olduğunu belirten Locke, bu kuralların insanları belli birtakım ilkeleri kabul etmekte birleştirdiğini düşünür. Hobbes'ta olduğu gibi, Locke'ta da mutluluk, süregiden bir şeyin adıdır. "Mutluluk ve mutsuzluk son sınırlarını bilemediğimiz iki ucun adıdır."

Hume: Erdemi eylemlerle ilgisinde düşünen bir diğer filozof ise, Hume'dur. Hume'a göre, herhangi bir eylem erdemli ya da erdemsiz ise, o sadece bir nitelik ya da karakterin bir işaretidir. Bu bakımdan o, tek bir eylemi değil, eylemin kendisinden ileri geldiği nitelik ya da karakteri inceler. Erdemler listesine "doğal erdemler" dediği erdemleri ekleyen, bu erdemler arasında iyilikseverlik, yardımseverlik, yüce gönüllülük, merhamet, ölçülülük ve hakkaniyet gibi erdemleri sayan Hume'a göre, hiçbir eylem, insan doğasında bir motif olmadıkça, erdemli ya da ahlâkî bakımdan iyi olamaz. Erdem ile kötülük arasındaki ayrım ise izlenimlerden ya da bir

histen türetilir. Bu bakımdan erdem ve kötülük sesler, renkler, sıcak ve soğuk gibi nesnelerdeki nitelikler değil, zihindeki algılardır. Ona göre, "erdem, zihnin düşünen ya da temaşa eden her bir kişi tarafından kabul edilen ya da uygun bulunan bir niteliğidir." Başka bir deyişle, "erdem bir seyirciye hoş beğeni duygusu veren zihinsel eylem ya da niteliktir", tersi ise kötülüktür. Hume'da erdem bir amaçtır ve sırf doğrudan doğruya tatmin için istenen, ücret ve ödül olmadan kendi değeri hakkında istenilen şeydir.

Hume her türden erdemi (erdem duygusunu) "doğal erdem" diye de görmez. Özellikle Platon ve Aristoteles'in görüşünde ana erdemlerden biri olan adalet, Hume'un görüşünde "yapay erdemler"den biri olarak ortaya çıkar. Adalet, insanların uylaşımından doğmuştur; o, insanlığın durumu ve zorunluluğundan ortaya çıkan bir beceri ya da icat yoluyla haz ve övgü üreten erdemlerden biridir. Yine de Hume, toplumsal erdemler (sadakat, onur, bağlılık, hayırseverlik vb.) arasında adalete özel bir yer verir. Çünkü o, 18. yüzyılın diğer filozoflarında olduğu gibi, tek tek bireylerin mutluluğuna değil, toplumun mutluluğuna yönelik olan, toplum için faydalı olan şeyle ilgilenir. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de, Eskiçağ'daki tartışmaya girmeyeceğini, yani "erdemin doğal mı yoksa eğitim yoluyla mı kazanıldığını tartışmayacağını" belirtir. Tutkular üzerine yazarken, Hume, tutkuların en açık nedenleri olarak kötülük ve erdemi görür. Ona göre, yararımıza ya da zararımıza bir eğilim olan her tutku, alışkanlık ya da karakter eğilimi bir haz ya da acı verir; onama ve kınama da bundan doğar. Ahlak görüşünü acı ve haz üzerine kuran Hume, ahlâkın tüm etkilerinin aynı acı ve hazdan ve geri kalanlar arasında alçakgönüllülük ve gurur tutkularından türetilmesi gerektiğini düşünür. Erdemin özü bu varsayıma göre, haz üretecek, kötülük ise acı verecektir. Hume'a göre, erdem ve kötülüğün, alçakgönüllülüğe ya da gurura neden olması için karakterimizin bir parçası olması gerekir. Eylemleri hem sonuçları bakımından değerlendiren hem de kendilerinde bir amaç olarak eylemden, erdemli eylemden söz eden Hume'un ahlâk görüşünün faydacılığa daha yakın olduğu söylenebilir.

Kant: Etik görüşünde faydacılığı reddeden, eyleme ve eylemde bulunanı öne çıkartan düşünür Kant'tır. Etik görüşleri bakımından felsefe tarihinde bir dönüm noktası olan Kant'ta ahlâk yasası "eylemlerin etik değerini bulabilmek için başvurulan genelgeçer bir şemadır." Bu bağlamda "iyi", ahlâk yasasının buyurduğu şekilde istemektir. Çünkü Kant'ta iyi, "istemenin bir niteliğidir." Kant, etik görüşünde "ödev", "saygı", "ahlâk yasası" gibi kavramlara oldukça fazla yer verirken, "erdem" kavramına çok az değinmiştir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, erdemi "doğal olarak edinilen bir yetenek" olarak görür, ancak onun hiçbir zaman tam olamayacağını da ekler. Ona göre, "insanın her defasında içinde bulunabileceği ahlâksal durum erdemdir, yani çatışma hâlindeki ahlâksal niyettir." Burada çatışma içinde olan şey, eğilimler ile ödevdir. Kant'a göre, eğilimlerimizi seçemeyiz. Bundan dolayı, yapabileceğimiz tek şey, eğilimlerimiz ile ödevimiz arasında seçim yapabilmektir. Kant'a göre, "insanın ulaşabileceği her türlü ahlâksal yetkinlik, hep yalnızca erdemdir, yani yasaya duyulan saygıdan dolayı yasaya uygun niyettir, dolayısıyla yasayı çiğnemeye duyulan sürekli eğilimin bilincidir." Kant'ta erdem, bir bakıma, "alçakgönüllülüğe bağlı bir kendini değerlendirmedir."

Erdemin mutlulukla bağlantısını da dile getiren Kant, şunları söyler: "erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde bir koşul yoktur; mutluluk ise, ... genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlâksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar." "Erdemin mutlulukla olan bağlantısı, ya erdemli olma çabasıyla mutluluğun peşinde akla uygun bir koşuş, iki ayrı eylem olmayıp tam olarak özdeş eylemler olması biçiminde anlaşılabilir, ki bu durumda birincisinin temeline konacak olan maksimin ikincisinin temeline konacak maksimden farklı olması gerekmez; ya da bu bağlantı nedenin etkiyi meydana getirmesi gibi, erdemin mutluluğu, erdemin bilincinden ayrı bir şey olarak meydana getirmesi biçiminde düşünülebilir." Aristoteles gibi, Kant da erdemin mutlulukla özdeşleştirilmesi eğilimini reddeder. Erdemli olmadan mutlu olunamasa da, hiç olmazsa yüksek anlamda, mutlu olmaksızın erdemli olunabilir. Erdem ile mutluluğu birbirine

bağlamak için bundan başka koşullar gereklidir. Kant'ın diliyle söylersek, "erdem ile mutluluk arasındaki bağlantı analitik değil sentetiktir."

Kant, "Ben kimim?" sorusunun yanıtı verilmeden "Ne yapmalıyım?" sorusunun yanıtlanamayacağının bilincindedir. "Ben kimim?" sorusunun yanıtı, insanın nihaî amacının mutluluk olmadığını da ortaya çıkaracaktır. Oysa kimi ahlâk kuramcıları, erdemin mutlulukla ilişkisini farklı biçimlerde görür. Kimi kuramcılar, ikisini özdeşleştirme eğilimindedir, kimileri ise böyle bir bağlantıyı kabul etmez. Sözgelişi Platon, *Politeia*'da, mutluluğun olağan anlamını değiştirir ve mutluluğun zorunlu olarak erdemle aynı anda ortaya çıkması için onu yeniden tanımlar gibi görünür. Öte yandan, klâsik faydacılar, erdemi mutlulukla özdeş biçimde tanımlarlar ya da erdemin zorunlu olarak mutluluktan ortaya çıkacağını öne sürerler.

Marx: Ne var ki her filozof erdemi mutlulukla özdeşleştirmez. Aristoteles ve Kant'ta olduğu gibi, Marx ve Nietzsche de bu özdeşleştirmeye karşı çıkar. Etik görüşünde Aristoteles ve Kant'tan oldukça etkilenen Marx, ahlâklılığı doğamızın mükemmelliği olarak görür. Ona göre, erdem -doğamızın gerçekleşmesi- doğal olarak aradığımız bir şeydir. İnsanı bütünlüğünde açıklamaya çalışan Marx, erdemlerin birliğini de savunur görünmektedir.

Nietzsche: İlkçağ'dan itibaren erdemlerin birliği düşüncesi genel kabul görmüş ve insanın erdeme bütün olarak sahip olunabileceği öne sürülmüştür. Ne var ki, bu düşüncenin yanlış olduğunu savunan, sözgelişi, bilge olmadan da cesur olunabileceğini dile getiren birtakım görüşler öne sürenler de olmuştur. Erdemlerin birliği düşüncesine karşı çıkan, bunların birbiriyle bağdaşmaz olduğunu düşünen filozofların başında Nietzsche gelmektedir. Bilindiği gibi Nietzsche modern olan (bir anlamda "modern" olan) pek çok şeyi, bu arada "modern erdemler"i de eleştirir. O, modern erdemi (sürü erdemini), hastalık biçimlerinden biri olarak görür. Ona göre, "erdem, bizim en büyük yanlış anlamamızdır." Hristiyanlığın tek erdem ve bütün erdemlerin temeli diye gördüğü merhameti, o, herhangi bir kötülükten daha tehlikeli görür. Nietzsche, modern erdemleri ve bu arada Hristiyanlığın erdemlerini tükenmişliğin değerleri olarak görür. Ona göre, kötülük ve erdem nedenler olmayıp, sadece sonuçlardır. Bu yüzden dürüstlük, saygınlık, ödev duygusu, adalet, insanlık, namusluluk, doğruluk belli birtakım nedenler olup, bunların kendilerinde belirli bir değer yoktur.

Nietzsche aklın erdeme götüreceğine, erdemin de mutluluğa ulaştıracağına karşı çıkarken, aynı zamanda, bunların birbiriyle eşitlenmesine de karşı çıkar. Çağında erdemin olmadığını, onu yeniden yeryüzüne, bedene ve hayata geri döndürülmesi gerektiğini belirten Nietzsche, erdemin "yeryüzüne kendi anlamını, insanca anlamını vermesini" isterken, erdemi kendi kendisinin ödülü olarak değerlendirir. Nietzsche'de erdem, deyim yerindeyse, kişinin kendisidir, yani "yabancı bir şey, bir deri, bir örtü değil, ruhun ta temeline kök salmış bir gerçekliktir." Bu bakımdan, erdem kişinin kendini gerçekleştirmesidir. Ona göre, "bütün erdemler aslında inceltilmiş olan tutkulardır ve yükseltilmiş olan ruh durumlarıdır." "Bütün erdemler psikolojik koşullardır, aslında rafine edilmiş tutkulardır ve değeri artmış ifadelerdir." Nietzsche yeni bir erdem olarak gücü, "güç istemi"ni gösterir.

Etik görüşünde kişiyi merkeze alan ve kişi eylemlerinin değerlendirilmesini bile "iyinin ve kötünün ötesinde" yapmaya çalışan Nietzsche, görüşleriyle Eskiçağ düşünürlerine daha yakın durur. Oysa 20. yüzyılın başlarında Max Scheler ve Hartmann'ın etik görüşlerinde temel kavramlardan biri yine "iyi" olmuş ve iyi, Scheler'de olduğu gibi, içerikli bir değer hâline getirilmeye çalışılmış ya da Hartmann'da olduğu gibi, temel ahlâksal değer olarak görülmüştür. Nitekim, Hartmann, "'yapıp ettiklerimiz, yönelimimiz nasıl olursa iyidir?" sorusuna bir yanıt vermeye çalışmıştır.

Günümüz etik tartışmalarında ise, "doğru eylem nedir?" sorusu çerçevesinde, erdemin "doğru eylem" ile ilişkisi gösterilmeye çalışılır. Ana temsilcileri olarak G. E. Anscombe, A. MacIntyre, M. Nussbaum gibi düşünürlerin başını çektiği "erdem etiği", bu ilişkiyi ele alan bir kuramdır. Bu kuram, deyim yerindeyse, Aristoteles etiğine bir geri dönüş olarak kendini gösterir.

A. CEVİZCİ (ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*, 1. cilt, Ebebabil Yayınları, Ankara, 2003; B.

ÇOTUKSÖKEN, *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1993; R. DESCARTES, *Principles of Philosophy*, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I (trans. by J. Cottingham - R. Stoothoff - D. Murdoch), Cambridge University Press, Cambridge, 1990; R. G. FREY - C. H. WELLMAN (ed.), *A Companion to Applied Ethics*, Blackwell Pub., Malden, 2005; GAZALİ, *Kimya-yı Saadet*, (çev. A. Arslan) İstanbul, 2004; M. GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1974; S. M. HONER – T. C. HUNT – D. L. OKHALM, *Felsefeye Çağrı*(çev. H. Ünder), İmge Kitabevi, Ankara, 2003; D. HUME, *Enquiries, Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford University Press, Glasgow-New York, 1962; D. HUME, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. A. Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1997; I. KANT, *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. İ. Kuçuradi – Ü. Gökberk – F. Akatlı), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1999; I. KANT, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. İ. Kuçuradi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982; M. KAYA, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klâsik Yayınları, İstanbul, 2005; I. KUÇURADİ, *Nietzsche ve İnsan*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995; I. KUÇURADİ, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998; O. LEAMAN, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (çev. T. Koç), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992; J. LOCKE, *Political Writings*, Penguin, London, 1993; A. MACINTYRE, *Ethik'in Kısa Tarihi* (çev. H. Hünler – S. Z. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001; A. MACINTYRE, *Erdem Peşinde* (çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001; F. NIETZSCHE, *Will to Power* (trans. W. Kaufmann - R. J. Hollingdale), Lowe & Brydone Printers Ltd., Weidenfeld and Nicolson, 1967; D. ÖZLEM, *Etik –Ahlak Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004; F. PAKSÜT, *Seneca'da Ahlâk Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ulus Basımevi, Ankara, 1971; B. TAN, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000; S. E. ULAŞ(ed.), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002; E. ZELLER, *Outlines of the History of Grek Philosophy* (trans. L. R. Palmer), Routledge & Kegan Paul, London-New York, 1969.

Ayrıca **bkz.,** AHLÂK, ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, AHLÂKÎ ERDEMLER, AQUINALI THOMAS, *ARETE*, AUGUSTINUS, DESCARTES, ERDEM ETİĞİ, ETİK, HUME, LOCKE, MACINTYRE, NIETZSCHE, PLATON, SPINOZA.

Yavuz KILIÇ

ERDEM ETİĞİ, "erdem" kavramının, iyi karakterin merkezî bir rol oynadığı etik görüşünü; ahlâklılığın temelinde iyi karakter özelliklerinin veya erdemlerin geliştirilmesinin bulunduğunu söyleyen etik anlayışını ifade eder.

Erdem Kavramı

İngilizce "*virtue*" (erdem) sözcüğü Latince "*virtus*" sözcüğünden gelir. *Virtus* sözcüğü ise erkek anlamına gelen "*vir*" sözcüğünden türemiştir. Stoacılara göre, "*virtus*"a sahip olmak, Tanrıça *Fortuna*'nın öngörülemez müdahalelerine açık bir hayatla başa çıkabilmek için gerekli erkekçe niteliklere sahip olmak demekti. *Virtus* sözcüğünde erdem kavramının maharet, hüner anlamı ön plâna çıkar. Erdem kavramının eski Grekçe'deki karşılığı ise "*arete*" sözcüğüydü. *Arete* sözcüğü amacın ve fonksiyonun tamamlanması, kişinin potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmesi ya da kişinin doğasını açığa çıkarması anlamlarına gelir. *Virtus* gibi *arete* de erkekliğe ait bir nitelik olarak görülmüştür. Örneğin Aristoteles için *arete* (erdem), ancak yurttaşlık niteliklerine sahip kimseler için mümkündü ve bu nitelikler kadınları dışlamaktaydı. *Virtus* ve *arete* sözcüklerinin anlam içerikleri bir arada düşünüldüğünde erdemli olmanın, hem kişinin kendini gerçekleştirmesi, yani yetkin bir varlık hâline gelmesi yönünde bir yaşam sürmesini mümkün kılacak karakter özelliklerine, hem de böyle bir yaşam kolay bir iş olmadığı için maharet sahibi olması anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Politikanın ahlâkın ışığında veya etik ekseninde düşünüldüğü antik felsefede erdemin daha ziyade ilk anlamı esas alınmıştır. Antik felsefede asıl olan, iyi bir yaşam, yani kişinin kendi doğasını gerçekleştirdiği bir yaşamdır. Politika, bu yaşamın bir aracıdır. Dolayısıyla da politik maharet, iyi bir yaşamı mümkün olduğunca gerçekleştirilebilir kılmaya yönelik yöneticinin ustalığına işaret etmiştir. Yani, ahlâkî erdemlerden bağımsız siyasî erdemler söz konusu değildir. Buna karşın, modern politik felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Machiavelli erdem kavramının ikinci anlamını ön plâna çıkarmıştır. Politikayı ahlâktan bütünüyle bağımsız bir alan olarak gören Machiavelli erdemi prensin iktidarı ele geçirmek ve muhafaza etmek amacını gerçekleştirmesini sağlayan mahareti ile; çoğu zaman "ahlâk dışı" karakter özellikleri ile ilişkilendirmiştir.

Klâsik ya da Antik Erdem Etiği

Kökleri Antik Yunan politika ve ahlâk felsefesinde bulunan, en sistematik biçimini ise bu felsefenin önemli temsilcilerinden Aristoteles'in düşüncelerinde alan erdem etiği, temel olarak "kişi nasıl yaşamalıdır?" sorusu ile ilgilenir. Erdem etiğinde bu sorunun cevabı "erdemli yaşamalı" şeklindedir. Erdem etiğini savunan Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürler, insanın kendini belirli erdemler dolayımıyla mükemmelleştirebileceğini, dolayısıyla da ancak bu erdemleri kendi karakter özellikleri hâline getirmek suretiyle "*telos*"ları olan doğal iyilerine ulaşabileceklerini kabul etmekteydiler. Antik Yunan felsefesinde insan, doğası gereği iyiye yönelik bir varlıktır. Bu, insanın eksikliğinin, yetkin bir varlık olmamasının bir sonucudur. Versenyi, Yunan mitolojisinde "aşk"ın (*eros*) eksik insanlarla yetkin Tanrılar arasında bir köprü olduğunu belirtir. İyiye dönük sevgi anlamında aşk, bu nedenle tamamen insanî bir şeydir. Yetkin olan Tanrılar için aşk söz konusu olamaz. İnsan eksiklik bilgisi ve tamamlanma arzusuyla iyiye yönelir. Tümüyle iyi ve bilgili olan, hiçbir şeyin eksikliğini duymaz. Tümüyle bilgisiz ve duygusuz olan da kendi bilgisizliğinin farkında olmaz. İnsan ne yetkin bir Tanrı ne de duygusuz bir varlık olduğundan, doğası gereği iyiye, yetkinliğe yönelik bir arzuya sahiptir. İnsan doğuştan iyiye aşıktır. Bu nedenle insanın iyiye yönelimi, yani kendisini tamamlama çabası içerisinde olması mutlu olmasının olmazsa olmaz bir koşuludur.

Sokrates erdemli olmayı yani iyi bir yaşam sürmeyi bilgi sahibi olmakla özdeşleştirmiştir. Ona göre, gayri ahlâkî bir davranış insanın bilgisizliğinden kaynaklanır. Buna karşın, Aristoteles'te bilgi-erdem ilişkisi salt teorik bilgiyle sınırlı değildir. Aristoteles'e göre, kişi ahlâkî bilgiye ya da erdemlere, ait olduğu toplumsal bağlam içerisindeki pratikler dolayımıyla sahip olur. Böylece Aristoteles erdemli yaşamı bir topluluk içerisindeki yaşamla ilişkilendirir. Kişi, birlikte yaşamın en basit biçimi olan aile vb. organizasyonlar içinde doğasının birtakım yönlerini gerçekleştirir. Fakat kişinin doğasının bütünüyle açığa çıkması birlikte yaşamın en yetkin biçimi olan politik toplum içerisinde olur.

Kuşkusuz Sokrates de, erdemli yaşamın ancak politik toplum içerisinde olabileceği kanaatindeydi. Sokrates bunu kaçıp kurtulma imkânı varken kaçmayarak, kendisini idama götüren topluluğunun yasalarına itaat ederken göstermiştir. Fakat Aristoteles düşüncelerini bütün bir Ortaçağ düşüncesini de etkileyen ve modern döneme kadar kabul gören bir kozmoloji ile temellendirdiği için, erdemlerin pratiklerle, pratiklerin de toplulukla ilişkisini daha açık ve sistematik bir şekilde ortaya koymuştur. Kabaca özetlenecek olursa, Aristotelesçi kozmolojiye göre, evren uyumlu bir bütündür. Bu uyumun nedeni bütünü oluşturan her bir unsurun Aristoteles'in öncesiz, sonrasız, değişmez, ferdî kalan bütün şeylerden ayrı, cisimsiz bir olarak nitelendirdiği ve salt form (mutlak yetkinlik) olarak adlandırdığı şeye yönelmiş olmasıdır. Her bir varlığın doğası gereği kendi *telos*'unu (iyisini) gerçekleştirme çabası içerisinde olması, bu yönelimin bir sonucudur.

İnsan da kendi *telos*'unu gerçekleştirmeye çalışırken, yani iyi bir insan olmaya çabalarken kozmik düzen içerisinde hareket eder. İnsan doğasını, en üst düzeyi politik toplum olan, çeşitli topluluklar içerisinde gerçekleştirir. Tıpkı insan gibi kozmik düzene tabi olan bu topluluklar da, bir *telos*'a sahiptir. Kozmos uyumlu bir bütüne karşılık geldiği için, insanın *telos*'u ile ait olduğu toplulukların *telos*'u arasında bir paralellik vardır: İnsan ancak iyi bir topluluk içerisinde iyi bir insan olabilir ve iyi bir insan olarak hareket ederken de topluluğun iyisine (ortak iyi) katkıda bulunur.

Erdem Etiğinin Karakteristikleri

Yukarda anlatılanlardan hareketle erdem etiğinin üç temel karakteristiğini şu şekilde ortaya koyabiliriz. İlk olarak, erdem etiğinde erdemli davranmak kişinin tercihine kalmış bir şey değildir. Erdemli davranmak kişinin mutlu olabilmek için tâbi olduğu doğal bir zorunluluktur. Bu özelliği itibarıyla erdem etiğinin, ahlâkı kişisel bir tercih meselesi olarak gören liberal dünya görüşüyle çelişkili olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, erdem etiği teleolojik bir etiktir. Yani, erdem etiğinde ahlâkî davranış belirli bir sonuca, ulaşılmak istenen bir amaca göre tanımlanır. Bu özelliği ile erdem etiği Kantçı ödev etiğinden (deontolojik etik) köklü bir şekilde ayrılır. Ödev etiğinde eğer bir davranış belirli bir sonuca (iyi, fayda vb.) göre gerçekleştiriliyorsa, ahlâkî davranış sayılmaz. Oysa erdem

etiğinde kişi kendi iyisini gerçekleştirmek için eylemde bulunurken, ahlâkî bir davranış sergilemiş olur. İlk bakışta erdem etiği, ahlâkî davranışı belirli bir sonuca göre tanımladığı için bir başka teleolojik etik olan faydacı etiğe yakınmış gibi görülür. Fakat erdem etiğinde erdemli davranış salt belirli bir sonucun gerçekleştirilmesine indirgenemez. Zira erdem etiğinde kişi sadece inandığı bir sonuca fiilen katkıda bulunacağını düşündüğü için değil, kimliğini ifade etmek ve doğasını kavramak için de erdemli bir şekilde davranır.

Üçüncü olarak erdem etiği, kişinin yararına vesile olan davranışla ait olduğu topluluğu ayakta tutmak için gerekli davranış arasında sistematik bir yöndeşme olduğunu önceden varsayar. Oysa modern yaşamda durum oldukça farklıdır. Modern yaşamda kişinin yararı ait olduğu topluluğun yararından kavramsal olarak uzaktır. Kişi kendi yararının peşinden koşarken toplumsal yarara katkıda bulunabilir, ancak bu katkı dolaylıdır. Modern yaşamda kişin toplumsal yarara katkıda bulunması kendi mutluluğunun bir parçasını oluşturmaz. Nihayetinde, erdem etiği bireyi belirli bir toplumun ürünü olarak gördüğü için toplumsal bağlamından yalıtılmış soyut birey anlayışı üzerinde temellenen ödev etiği ve faydacı etik gibi evrenselci bir karaktere sahip değildir. Erdem etiğinde topluluklar kültürel olarak farklılaştığı için erdem anlayışlarının da çeşitli olduğu kabul edilir. Örneğin bir Hristiyanın erdemleri homerik kahramanın ya da kapitalist girişimcinin erdemleriyle aynı değildir.

Modern Yaşam ve Erdem Etiğinin Sınırlılıkları

Erdem etiğinin günümüzdeki sınırlılıkları temelde modern yaşamı karakterize eden özel alan-kamusal alan ayrımından kaynaklanır. Bu ayrımın arkasında ise modern dönemde, erdem etiğini anlamlı ve işlevsel kılan toplulukların çözülmesi ve yalıtık bireylerden oluşan toplumun ortaya çıkması bulunmaktadır. Modern toplumda düzen bireylerin neleri yapmaları ya da yapmamaları gerektiğini emreden ödev etiği ile sağlanmaktadır. Yani, birlikte yaşamı mümkün kılan ödev etiğidir. Bu anlamda kamusal alanda ödev etiği geçerlidir. Ortak yaşam için önemli olan, bireysel hakların ve sorumlulukların kendine göre tanzim edildiği adalettir ve adalet herhangi bir iyi yaşam modelinden bağımsız olmak anlamında nötrdür. Modern yaşamda iyi, bireysel bir tercih meselesi olarak kabul edildiği için ahlâk özel alana ait bir şey olarak görülür. Bütün ahlâkî kimliklerin üzerinde düzenleyici bir fonksiyona sahip olan adalet, iyiye göre öncelikli bir konuma sahiptir. Dolayısıyla, erdem etiği modern toplumda ancak kamusal ödev ahlâkına tâbi bir özel alanda kendisine yer bulabilmiştir.

Öte yandan, yine modern dönemde birey temelli bir toplumsal yaşam tarzının bir sonucu olarak, birey, topluluğu önceliğini ve kimliğini seçebilme ve değiştirebilme hakkına sahip olduğu için, erdem etiği modern özgürlük anlayışıyla da çelişkilidir. Erdem etiği kimliği, belirli bir topluluğa ait olmaktan kaynaklanan belirli bir şey olarak kabul ederek, tözsel bir kimlik anlayışını esas alır. Bu nedenle bireyin bu kimliği kabullenip kabullenmeyeceği ya da niçin kabullenmesi gerektiği sorularını yanıtsız bırakır. Aristotelesçi teleolojik evren anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, toplumsal yaşam içerisinde insanlar kendilerini farklı kimlikler, farklı cemaatler içerisinde bulurlar ve bu anlamda toplumsal olan verili olandır. Her insanın verili olan kimliği çerçevesinde gerçekleştirmesi gereken iyisi vardır. İnsanlar ait oldukları kimliklerin gerektirdiği erdemleri karakter özellikleri hâline getirerek, bu iyiye ulaşmaya çalışırlar. Modern dünyada teleolojik evren anlayışının terk edilmesiyle birlikte, belirli bir amaca ve yönelime tâbi insan anlayışı ortadan kalkmış ve herhangi bir şeye bağlı olmadan amaçlarını tayin etmeye muktedir bir insan anlayışı ortaya çıkmıştır. Kişinin dilediği yaşam tarzını, dolayısıyla da kimliğini seçmede özgür olduğuna ilişkin modern inanç, bu insan anlayışının bir uzantısıdır.

Modern Ahlâkî Nihilizm ve Erdem Etiği

Günümüzde erdem etiğini savunan düşünürlerin hepsi, modern ahlâk felsefelerinin birey merkezli bakış açısından kaynaklanan çeşitli sorunlarını dile getirmiştir. Fakat modern ahlâk felsefecilerine yönelik en sert eleştiri, erdem etiğinin çağdaş temsilcilerinden en önemlisi kabul edilen MacIntyre'dan gelmiştir. MacIntyre bugün insanlığın yaşamakta veya deneyimlemekte olduğu ahlâkî nihilizmin, modern yaşam koşullarından kaynaklandığını ve modern ahlâk felsefeleri-

nin bu sorunu gidermede yeterli olamayacaklarını iddia etmiştir. MacIntyre nihilizmi, modern yaşam koşullarının, daha önceleri ortak ahlâkî değerlerin varlık koşulunu oluşturan toplulukları çözücü etkisinin bir sonucu olarak görür. Söz konusu çözülme ile birlikte ait olduğu topluluğun iyisine göre belirlenmiş pratikler dolayımıyla kendi iyisini gerçekleştiren, bu anlamda topluluğun bir ürünü olan iyi anlayışı yerini, atomistik bireyin arzularına bırakmıştır.

MacIntyre'a göre, fayda ve hak gibi nosyonlar üzerinde evrensel ve rasyonel olarak savunulabilir bir ahlâk oluşturulabileceğine ilişkin iyimserliğine rağmen, tıpkı değerlerin merkezî olarak aldığı birey gibi, hak ve fayda da kurgusal bir gerçekliğe sahip olduğu için, bireycilik, iyi ile kötünün son tahlilde kişisel bir tercih meselesi olarak görülmesi anlayışına karşılık gelen etik nihilizm ile neticelenmiştir. MacIntyre, gelinen bu noktada anlamlı tek seçeneğin erdem etiği olduğunu belirterek, ahlâkı bir topluluğa aidiyet ile ilişkisi içerisinde değerlendiren Aristotelesçi gelenekten faydalanılarak, bugünün sorunlarına cevap verebilecek bir erdem etiğinin geliştirilebileceğinin altını çizer.

MacIntyre'ın sunmuş olduğu erdem etiği "pratik", "gelenek", "anlatı" olmak üzere üç temel kavrama sahiptir. Pratik, toplumsal olarak tesis edilmiş, iş birliğine dayalı, tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyetine işaret eder. Kişiler pratikler yoluyla hangi faaliyet içerisinde hareket ediyorlarsa onun mükemmellik standartlarına erişirler. Fakat pratik, yalnızca amaca götüren bir araç değildir. Pratik, aynı zamanda izlenen amacın oluşturucusudur. Örneğin, metinleri duyarlılıkla ve sabırla okumayı öğrenmek, yalnızca iyi bir edebiyat eleştirmeni olmaya götüren bir araç değil, böyle olmanın kısmen oluşturucusudur da. Bir pratik içerisinde kişi tarihsel olarak üretilmiş, üzerinde uzlaşılmış normlar ve mükemmellik standartları içerisinde faaliyette bulunur. Bu anlamda her pratik, bir geleneğin taşıyıcısıdır.

Gelenek Aristotelesçi kozmolojinin geçerliliğini yitirdiği modern dönemde erdem etiğine ihtiyaç duyduğu rasyonellik zeminini sağlar. Nihayetinde anlatı kavramı, yaşamın ancak bir bütünlük olarak algılandığı zaman anlamlı olabileceğine işaret eder. MacIntyre'a göre, bir eylemi nasıl bir öyküye yerleştirerek anlamlı kılabiliyorsak, bir hayatı da ona önemini veren anlatısal yapısını bularak anlamlı kılabiliriz. Kuşkusuz kişiler, iyi arayışlarındaki hayat hikâyelerini kendileri yazmazlar. Kişiler hayatlarını bir bütünlük olarak algılarken, belirli pratikler ve gelenekler içerisinde hareket eder. MacIntyre, kabaca sunmuş olduğumuz etiği ile modern yaşam koşulları arasındaki çelişkinin farkındadır. Bu nedenle MacIntyre ahlâkî nihilizm sorununun üstesinden gelmede modern yaşamın baskılarına direnerek ayakta kalmış olan cemaatlerin canlandırılmasının önemli olduğu kanaatindedir.

Erdem Etiği ve Politika

Klâsik (antik) politik felsefede, ahlâk ve politika birbirinde bağımsız alanlar olarak görülmediği için, tıpkı bireysel yaşam gibi toplumsal yaşamın amacı da, erdem olarak düşünülmüş ve erdemli insan ile erdemli toplumun doğal olarak birbirleriyle ilişkili olduğu kabul edilmiştir. Bu yüzden klâsik filozoflar "en iyi toplumsal düzen nedir?" sorusunu, politika felsefelerinin temel sorusu olarak almışlardır. Erdem etiği perspektifi ile değerlendirildiğinde modern dönemde ahlâk ile politika arasındaki bağın kopması, politik yaşamın standartlarının düşürülmesini ve politik yaşamda mükemmellik anlayışından vazgeçilmesini de beraberinde getirmiştir. Machiavelli ile başlayan modern politik düşüncede insanın doğal olarak kötü olduğu varsayılmış ve bireylerin birbirlerinin haklarına müdahale etmedikleri bir toplumsal düzen, ideal toplum olarak sunulmuştur.

Modern politik düşünce ve yaşamın erdem etiği perspektifinden eleştirisini günümüzde özellikle komüniteryanlar ile liberaller arasında yürütülen tartışmalarda gözlemlemek mümkündür. Erdem etiğini referans alan komüniteryan düşünürler liberallerin, topluluğu önceleyen birey anlayışına ve bu birey anlayışının ürünü olan politika, özgürlük ve adalet anlayışlarına ciddî eleştiriler yöneltmişler ve hepsinden önemlisi ortak bir iyi yaşam modelini barındırmayan bir politik toplumun kurgusal bir gerçeklik olmaktan öte bir anlam ifade etmeyeceğini iddia etmişlerdir. Komüniteryanlara göre, aksini iddia etseler de, liberaller de bir cemaattir ve liberal politik düzenin de vatandaşlarına aşılamış olduğu bir iyi yaşam modeli vardır. Öte

yandan ortak yararı ve vatandaşlık erdemlerini önemseyen cumhuriyetçi model, kimlik-politika ilişkisi öne çıkaran ve iyi yaşam arayışlarının politik kamusal alana taşınmasının önemini işaret eden radikal demokrasi modelleri ve özgürlük ile toplumsal koşullar arasındaki ilişkinin önemine dikkat çeken Marksist politik düşünce de, belirli çekinceler koyarak erdem etiğinden faydalanmışlardır.

M. A. AĞAOĞULLARI, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, Ankara 1994; ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*(çev. S. Babür), Ayraç Yayınları, Ankara 1997; ARİSTOTELES, *Politika*(çev. M. Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993; L. ARNHART, *Platon'dan Rawls'a Siyasî Düşünce Tarihi* (çev. K. Bayram), Adres Yayınları, Ankara 2004; A. BERTEN - vd. (eds.), *Liberaller ve Cemaatçiler*(çev. E. Özkaya), Dost Kitabevi, Ankara 2006; G. BRENKET, *Marx'ın Özgürlük Etiği*(çev. Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998; R. CRIPS, "Virtue Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London and New York 1998; F. E. KEYMAN, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Alfa Kitabevi, İstanbul 2000; D. KÜÇÜKALP, *Politik Nihilizm*, Aktüel Yayınları, İstanbul 2005; A. MACINTYRE, *Erdem Peşinde*(çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001; A. MACINTYRE, *Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler – S. Z. Hünler), Paradigma, İstanbul 2001; S. MULHAL – A. SWIFT, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford and Cambridge 1992; P. RAYNAUD – S. RIALS(eds.), *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*(çev. İ. Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul 2003; L. STRAUSS, *What is Political Philosophy*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1988; F. VENGARA, *Liberalizmin Felsefî Temelleri, Liberalizm ve Etik* (çev. B. Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul 2006; L. VERSENYI, *Sokratik Hümanizm*(çev. A. Cevizci), Sentez Yayınları, Bursa, 3. baskı, 2007.

Ayrıca **bkz.,** AHLÂK, ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, AHLÂKÎ ERDEMLER, *ARETE*, ERDEM, ERDEM ETİĞİ, ETİK, HEGEL, KANT, KOMÜNOTERYANİZM, MACINTYRE, ÖDEV ETİĞİ, YARARCILIK.

Derda KÜÇÜKALP

ERIUGENA, JOHN SCOTTUS, Skolastik felsefenin ilk düşünürü olup, birkaç bakımdan büyük bir önem taşır. O her şeyden önce V. yüzyılın Augustinus'u ile XI. yüzyılın Abelardus'u ve Anselmus'u arasında köprü olma işlevi görmüş olan bir filozoftur. Başka bir deyişle, Eriugena hem yaptığı tercümeler ve hem de kendilerinin belirgin etkilerini gözler önüne seren sistemiyle, önce Aziz Augustinus'u ve sonra da Yeni-Platonculuğu Skolastik düşünce sistemine dâhil etmiştir.

Eriugena ikinci olarak, teolojik unsurlarla felsefî unsurların birbirine karıştığı sisteminde, Hristiyanlığın Kitabı Mukaddes'te ve Kilisenin dogmalarında cisimleşen mesajının özüne ilişkin olarak tam ve bütünsel bir açıklama ortaya koyma çabası içinde olmuştur. Buna göre, kendisine sorgut bir biçimde akılyürütme yeteneğinden dolayı büyük bir değer verilen Eriugena, Hristiyan inancı ya da vahyini aklî bir temel üzerinde ve geniş kapsamlı bir felsefî ya da teorik çerçeve içinde anlaşılır kılma mücadelesi vermiştir. Eriugena'nın felsefe yapma tarzının en göze çarpan özelliği, onun fazlasıyla sergilediği sentezleme yeteneği olup, o Augustinus'tan sonra Aquinalı Thomas'tan önce, Batı'daki en kayda değer Hristiyan sentezini oluşturmuş, birtakım teknik problemlerle uğraşmak yerine kuşatıcı bir sistem inşa etmiştir.

Hayatı ve Eserleri

Adından da anlaşılacağı üzere, aslen bir İrlandalı olan John Scottus Eriugena 810 yılında doğmuş ve daha küçük yaştan başlayarak bir manastırda eğitim görmüştür. Avrupa'da, Yunanca'nın aşağı yukarı tümden unutulduğu bir dönemde, Yunanca öğrenen filozof, daha sonra Fransa'ya gitmiştir. O, burada Sahte-Dionisos'un eserlerini Yunanca'dan Latince'ye çevirmiş ve bu sayede, yalnızca Dionisos'un felsefesini değil, fakat Yeni-Platonculukla Platon'un felsefesini de daha yakından tanıma imkânı bulmuştur. Yine, Fransa'da kral II. Charles'ın sarayında dil bilgisi ve diyalektik hocalığı yapan Eriugena, insanın alınyazısıyla ilgili teolojik tartışmalara katılmış ve bu konuda *De Predestinatione* [Alınyazısına Dair] adlı kitabı yazmıştır. Bu eserinde insanın yazgısının önceden belirlenmiş olduğu görüşüne karşı çıkarken, irade özgürlüğü probleminin çözümünün geleneksel otoritelerde ya da Kilise Babalarında aranmaması, bu konuda da aklın gücünden yararlanılması gerektiğini ileri sürdüğü için kovuşturmaya uğrayan Eriugena, 851 ve 855 yıllarında toplanan Valence ve Langres Konsilleri tarafından mahkûm edilmiştir.

Kral sayesinde cezası uygulanmayan ve hapisten kurtulan Eriugena, daha sonra bu

tür tartışmalara girmemeye özen göstermiş ve kendisini tamamen tercümelere vermiştir. O, bu dönemde ilk Kilise Babalarından Maximus Confessor'un *De Ambiguis*'i [Anlaşmazlıklar Üzerine] ve Aziz Gregorius'un *De Hominis Opificio*'sunu [İnsanın İşine Dair] Yunanca'dan Latince'ye çevirmiştir. Platoncu bakış açısı bundan sonra daha da belirgin bir nitelik kazanan Eriugena'nın en önemli eseri hiç kuşku yok ki, 866 ya da 867 yılında kaleme aldığı, bütün bir varlık ya da gerçeklik alanını açıklamaya yönelik bir esere olarak *De Divisione Naturae* [Doğanın Bölünmesi Üzerine]'dir. Başta mistik düşünürler ve 13. yüzyıl filozofları üzerinde çok etkili olmuş olan bu eser, panteizmi çağrıştıran kimi tezleri nedeniyle, Kilise yetkilileri tarafından, sapkınlık suçuyla mahkûm edilmiştir. Eriugena, muhtemelen bu suçlamanın da etkisiyle, 877 yılında keşişler tarafından öldürülmüştür.

Görüşleri

İnanç-Akıl İlişkisine Dair Görüşleri: Baştan sonra Hristiyan bir çevrede yaşayan, Hristiyanlığın bütün dogmalarını benimseyerek samimi bir mümin tavrı içinde olan Eriugena dinin nokta-i nazarından hiç uzaklaşmamıştır. Bununla birlikte, o bu noktada kalmamış ve *önce* dinin doğru ya da hakikatlerinin aynı zamanda aklın doğruları olup, gerçek dinle hakikî felsefenin bir ve aynı olduğunu savunmuştur. Başka bir deyişle, o teolojiyle felsefeyi ve dolayısıyla da, otoriteyle aklı özdeşleştirmekten kaçınmamıştır. Buna göre, dinin hakikatlerine beslenen iman gelişigüzel bir kabul olmayıp, bu hakikatleri akıl temeli üzerinde kabul etmeye karşılık gelir. Zira dinin dogmaları, ona göre, akıl yoluyla keşfedilen, ve temellenen doğrulardır: "Aziz Augustinus'un ifade ettiği gibi, insanın kurtuluşuyla ilgili temel bir nokta, felsefe ya da hikmet arayışının dinden başka hiçbir şey olmadığı inancı ve hakikatinden meydana gelir. Felsefe pratikte, her şeyin en yüksek ve temel nedeni olan Tanrı'ya alçak gönüllülükle ibadet edilip, O'nun aklî bir biçimde araştırıldığı gerçek bir dinin kurallarını açıklamaktan başka ne yapar ki? Buradan doğru felsefenin hakikî din ve bir de tersine, gerçek dinin doğru felsefe olduğu sonucu çıkar."

Bununla birlikte, yaşadığı çağın atmosferini, ama daha çok onun kendi bakışını ve iyimserliğini yansıtan bu evreye birtakım evrelerden geçilerek varılmıştır. Bu bağlamda, kendince bir tarihsel ilerleme ya da gelişme konsepsiyonu geliştiren Eriugena'ya göre, ilk evrede, yani Yunan düşüncesinde akıl baskın çıkmıştır; doğayı anlamaya çalışan insan, akla dayalı ve inançtan yoksun olarak, fizik yapmıştır. Yunanlı doğayı, Yaratıcısını bilmeden, akıl yoluyla ve doğal nedenler aracılığıyla açıklamaya çalışmıştır. İkinci evrede ise, Yahudi vahyi ve İsa'nın gelişi ile, inanç ön plâna çıkmıştır. Vahye dayalı hakikatler, hakikati, pekinliği ve bilgeliği mutlak olan bir kaynaktan geldiği için, artık kendi başına olmayan akıl, vahye dayalı doğruları ilham edilmiş olduğu şekliyle kabul ederek, bilgece davranmıştır. Artık iman aklın önünde olmakla birlikte, bu, imanın aklın yerini alarak, aklı yok etmesi anlamına gelmez.

Üçüncü evrede ise, akılla iman arasındaki ideal, her ikisinin de birbirini tamamladığı, bir ilişki ortaya çıkar. Buna göre, Tanrı insana imanı, her şeyi olduğu gibi kabul etsin, daha fazla ilerlemesin diye vermiş değildir. İnsan varlıklarına ilerlemeyi buyuran Tanrı, Eriugena'ya göre, insanlardan önce iman, sonra imana uygun bir hayat ve nihayet inancı tamamlayan akla dayalı bir hikmet ve bilim istemiştir. İnanç, aklın doğru ve yetkin bir bilgiye doğru yönelişinde bir ilk ilkedir. Akıl kutsal metinlerde gizli olan manevî anlamı gün ışığına çıkartmak için, imanı tamamlamak durumundadır, zira inanç, insanları kendisine ulaştırmayı istediği sonuca, ancak felsefe yoluyla varabilir. Felsefe ve din, işte bundan dolayı, aynı değerdedir. Nitekim, o bu konuda şöyle der: "Her ikisinin [akıl ve otoritenin] aynı kaynaktan, yani tanrısal hikmetten türediğinden hiç şüphe yoktur. ... Sonuç olarak hiçbir otorite sizi, doğru tefekkürün rasyonel ikna gücünün büyük bir kararlılıkla öğrettiği bu şeylerden korkutup uzaklaştıramaz. Çünkü hakikî otorite doğru akla karşı değildir, tıpkı doğru aklın hakikî otoriteye karşıt olmadığı gibi. Hakikî otorite bana öyle geliyor ki, akıl yoluyla keşfedilen hakikatten başka bir şey değildir."

Bütün bu tezlerine, ve özellikle de iman ile aklın, felsefe ile dinin bir ve aynı değerde olduğu görüşüne rağmen, Eriugena yine de Platonik rasyonalizminin bir gereği olarak,

zaman zaman ya da daha sonra otorite ve akıl, din ve felsefe arasında bir tercihte bulunmanın kaçınılmaz olduğunu düşünmüş ve tercihini akıldan yana kullanmıştır: "Şeylerin hakikatini araştıran, kendisinin üzerinde hiçbir otoritenin bulunmadığı ve hiçbir şekilde engellenemeyen aklı takip etmeliyiz."

Böyle bir seçimin temelinde ise, onun "doğa bakımından aklın, fakat zaman bakımından da otoritenin önce geldiği" görüşü bulunur. Çünkü doğa her ne kadar zamanla aynı anda yaratılmış olsa da, otorite zaman ve doğanın başlangıcıyla başlamış değildir. Başka bir deyişle, Tanrı evreni rasyonel bir plâna göre, kendisi evrende tezahür etmeden veya kendisini bildirmeden önce, yaratmıştır. Bu nedenle, "doğru akıl tarafından tasdik edilmeyen her otorite güçsüz kalmak durumundadır."

Metafiziği: Eriugena'nın metafiziği, Ortaçağ düşüncesinin yapısal özelliklerine uygun olarak, neyin gerçekten var olduğunun hesabını vermeyi amaçlayan teolojik bir metafiziktir. Nitekim, o *De Divisione Naturae* adlı eserinde, bir bütün olarak doğayı, yani bütün bir varlık ve gerçeklik alanını ele almıştır. Başka bir deyişle, onun felsefedeki ilk ve en önemli problemi, gerçekliğin doğasının ne olduğu sorusuna doyurucu bir yanıt vermektir. Gerçekliğin toplamı olarak doğa, ona göre, var olan şeylerle var olmayan şeylerden meydana gelir: "Ruh tarafından algılanabilen veya onun görüsünü aşabilen her şeyin ilk ve en yüksek bölünmesi **(1)** var olan şeyler ve **(2)** var olmayan şeyler şeklinde [ikiye bölünme]dir. Bu sınıflama üzerinde gücümün izin verdiği ölçüde, sık sık düşündükten ve onu dikkatlice araştırdıktan sonra, birden her iki sınıfı da kapsayan genel bir terimin bulunduğu aklıma geldi. Yunanca'da ona *physis*, Latince'de ise *natura* adı verilir."

Burada doğallıkla aklımıza hemen, var olmayan şeylerin doğa adı verilen gerçekliğin bütünü içine nasıl dâhil edilebildiği sorusu gelir. Çünkü bu şeyler, varolmuyorlarsa eğer, nasıl olup da gerçekliğin bir parçası olabilirler. Eriugena bu itirazın, yalnızca varlıkla hiçlik arasındaki ayırıma dayandığı için, yerinde bir itiraz olmadığı inancındadır. Ona göre, var olmayan şeyler mutlak bir hiçlik içinde bulunan şeyler değildirler. Var olmama ya da yokluğun **(i)** işlediği günahlar nedeniyle bütünsel doğasını sakatlamış olan günahkâr insanlar, **(ii)** hem var ve hem de yok olan değişme içindeki şeyler, **(iii)** salt gizil hâlde bulundukları, edimselleşmemiş oldukları için potansiyel varlıklar, ve **(iv)** en yüksek derecedeki gerçekliğinden dolayı, kavrayış gücümüzün ötesinde kalan varlık benzeri şeyleri de içine alan farklı tarzları bulunmaktadır. Bunlar var olmayan şeyler ise, gerçekten var olanlar nelerdir? Eriugena'ya göre, "gerçekten var olan biricik şeyler, yalnızca akıl tarafından kavranan [akledilir] şeylerdir."

Eriugena'nın söz konusu ayırımın temelinde hiç kuşku yok ki Platon'un iki dünyalı metafiziği bulunmaktadır. Platon, ondan yaklaşık on üç yüzyıl önce, varlığı bilginin konusu olan İdealar dünyası ve değişme içindeki fizikî nesnelerin duyu yoluyla algılanan, fakat bilinemeyen dünyası olarak ikiye ayırmıştı. Aynı gelenek içinde yer alan Yeni-Platoncular ise, Platon'un iyi İdeasını varlık ve bilginin ötesine yerleştirmesinden hareketle, Tanrı'nın, O değiştiği için değil, fakat en yüksek gerçeklik olduğu için, ikinci kategoriden varlıklar arasında dâhil edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardı. Eriugena işte söz konusu var olan şeyler ve var olmayan şeylerden oluşan ikili varlık ya da gerçeklik sınıflamasıyla bu Platoncu geleneği izlemektedir.

Tanrı: Eriugena'nın görüşünde, gerçeklik alanının başlangıçta var olan ve var olmayan şeyler olarak ikiye ayrılması ve aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın, varlığın ötesinde olmak anlamında var olmayan bir şey diye tanımlanması, yalnızca bu Tanrı anlayışı, sadece ortodoks Hristiyan inancına uygun düşmediğinden dolayı değil, ama onun Tanrı'ya ilişkin bilgiyi insan için imkânsız hâle getirmesinden ötürü de, güçlüklere yol açar. Bunlardan ikincisi de, birincisi kadar önemli bir problemdir, çünkü Eriugena, inançla aklı, otoriteyle bilgiyi, dinle felsefeyi özdeşleştirmiş olan bir düşünürdür. İşte özellikle de bundan dolayı, o, Tanrı'ya ilişkin bilginin insan için mümkün olduğunu, imanın emrettiği şeyin akla da uygun olduğunu göstermek durumunda kalmıştır.

Eriugena bu çabasında, Patristik felsefenin önemli düşünürü Sahte-Dionisos'un geliştirmiş olduğu çözüme başvurur: "Kişinin ya sessiz kalıp her şeyi basit ve gerçek imana havale etmek, ya da bu gibi şeyleri tartışmak

isterse eğer, teolojinin biri, Yunanlıların *catafatica* adını verdikleri, olumlu olan, diğeri ise *apofatica* diye adlandırılan olumsuz yol olmak üzere, iki temel dalından birini kullanmak zorunda olmasının nedeni budur. Bunlardan ikincisi tanrısal öz ya da tözün varolan, yani anlaşılabilen ve betimlenebilen şeylerden biri olduğunu yadsır. Oysa diğeri söz konusu doğaya varolan her şeyi izafe eder ve bundan dolayı olumlu yol diye adlandırılır."

Buna göre, sonlu insan zihninin varlığın ötesindeki güç olarak Tanrı'yı bilebilmesinin biri olumlu, diğeri de olumsuz olan iki yolu vardır. Bunlardan *via affirmativa*, yani olumlu yolda, Tanrı'ya sonlu insan zihninin yaşadığı maddî dünyadan bildiği ya da kazandığı sıfat veya nitelikler yüklenir. Yani, O'nu nedensel olarak, Kendisi'nin sebebi olduğu şeyler yoluyla nitelemek mümkündür. Bu yola göre, Tanrı hakikattir, iyiliktir, ışıktır, adalettir, güneştir, yıldızdır, tindir, hikmettir, vb. Buna karşın, *via negativa*'da, yani olumsuz yolda, Tanrı'nın var olan şeylerden, yani insanın anlayabileceği şeylerden biri olduğu yadsınır. Eş deyişle, bizim bu dünyadaki yaşayışımız sırasında, kazandığımız iyilik, yetkinlik, bilgelik gibi kavramların Tanrı için geçerli olmadığı söylenir; varlık, iyilik, bilgelik ve güç gibi sıfat ya da nitelikler, Tanrı hakkında inkâr edilir. Çünkü, yaratıklardan alınmış hiçbir sıfat ya da nitelik, Tanrı'ya, yani Yaratıcıya uygun düşmez. Bu yola göre de, Tanrı hakikat değildir, iyilik değildir.

Eriugena'ya göre, bu iki yol arasında bir tercihte bulunmak durumu söz konusu olursa, benimsenmesi gereken yol, olumsuz yoldur, zira o, olumlu yola kıyasla, çok daha temel, önemli ve doğru bir yoldur. Başka bir deyişle, olumsuz yolda, nitelikleri ya da daha çok nitelikleri gösteren sözcükleri tam ve gerçek anlamları içinde kullanırız. Buna göre, "Tanrı bilgedir ya da Bilgeliktir" dediğimiz zaman, bilgelik sözcüğünü, tam ve gerçek anlamı içinde değil de, bizim bilmediğimiz, insan varlıkları için geçerli olmayan anlamı içinde ve dolayısıyla mecazî bir biçimde ve insanla Tanrı arasında bir analoji kurarak kullanmaktayız. Oysa, olumsuz yolda, yani "Tanrı bilgelik ya da bilge değildir" dediğimizde, bilgelik sözcüğünü, tam ve gerçek anlamı içinde, insan için geçerli olan anlamda, bizim bildiğimiz bilgelik anlamında kullanırız.

Bununla birlikte, Tanrı'nın doğasına ilişkin olarak daha sağlam bir kavrayışa ulaşılmak istenirse, Eriugena'nın Boethius gibi düşünürlerinden aldığı üçlü teolojiye göre yapılması gereken, iki yolun bir sentezini yapmak, her birini diğeriyle tamamlamaktır. Buna göre, olumlu yolda, Tanrı'nın varlık olduğunu, iyi olduğunu söyleriz. Eriugena'ya göre, bu türden iddialar doğru olmamakla birlikte, tümüyle yanlış da değildir. Çünkü, Tanrı kötülüğe değil de, iyiye, hiçliğe değil de, varlığa yakındır. Söz konusu iddialar, yanıltıcı olabilecekleri için, onların kendilerine denk düşen olumsuz önermelerle tamamlanmaları gerekir. Buna göre, Tanrı'nın varolduğu ya da Tanrı'nın iyi olduğu olumlu önermesine, O'nun varolmadığı ya da Tanrı'nın iyi olmadığı olumsuz önermesini eklemeliyiz.

Aynı şekilde, olumsuz önermeleri de kendi başlarına değerlendirdiğimizde, onlar da bizi, Tanrı konusunda yanıltır. Zira, Tanrı varlık ya da var değildir dediğimizde, anlatmak istediğimiz şey, Tanrı'nın hiçbir şekilde var olmadığı, mutlak bir yokluğa karşılık geldiği değildir. Buna göre, Tanrı, varlığın altında, varlıktan daha az bir şey olduğu için değil de, varlıktan daha fazla bir şey olduğu, varlığın ötesinde bulunduğu için, varlık değildir. Aynı şekilde, Tanrı, kötü olduğu için değil de, mutlak bir biçimde iyi olduğu, iyilikten daha fazla bir şey olduğu için, iyi ya da iyilik değildir. Bundan dolayı, yapılması gereken şey, olumlu yolda geçen olumlu önermelerin, olumsuz önermelerle, olumsuz yolda söz konusu olan olumsuz iddiaların da, olumlu iddialarla tamamlanması, hatta daha iyisi, ikisinin bir şekilde birleştirilmesidir. Buna göre, Tanrı üstün varlıktır, olağanüstü iyidir. Şöyle der, Eriugena: "Öyleyse, Tanrı'nın öz olduğu söylenir, fakat gereği gibi konuşulduğunda, kendisine karşıt hiçbir şeyin bulunmadığı Tanrı öz değildir; o *hyperousia*, yani özden de ötedir. Aynı şekilde, onun iyilik olduğu söylenir, fakat, kötülük iyiliğin karşıtı olduğu için, o tam tamına iyilik de değildir; o daha ziyade *hyperagathos* ve *hyperagathotes*tir, yani iyiden ve iyilikten çok daha fazladır. Ona Tanrı denir, ama körlük görüye ve görmeme de görmeye karşıt olduğu için, o Tanrı değildir; demek ki

*theos*un anlamı görme olarak yorumlandığı takdirde, o Tanrı'dan da öte bir şeydir. Aynı kural tüm diğer tanrısal isimler için de geçerli olmak durumundadır."

Gerçekliğin Bölümlenmesi: Tanrı'yı varlığın ötesine yerleştiren ve bundan dolayı da, Tanrı ile fizikî evren arasında büyük bir uçurumun ortaya çıkışına neden olan Eriugena, Tanrı evren ilişkisini açıklayabilmek için, bütün bir gerçeklik alanını, başında ve sonunda Tanrı'nın yer aldığı dört varlık alanına ayırmak durumunda kalmıştır. Söz konusu varlık türleri, sırasıyla **(1)** yaratan fakat yaratılmamış olan doğa, **(2)** yaratan ve yaratılmış olan doğa, **(3)** yaratılmış olan fakat yaratmayan doğa ve nihayet **(4)** ne yaratan ne de yaratılmış olan doğadır. Söz konusu varlık alanları, başka bir ifadeyle **(i)** Tanrı, **(ii)** Platonik İdealar, özler ya da ilkörnekler, **(iii)** fizikî dünya, ve **(iv)** Tanrı olarak da tanımlanabilir.

Burada Tanrı aynı anda hem ilke, hem orta terim ve hem de sondur. Öyle ki ilk bölmeye tekabül eden ilke olarak Tanrı, son bölmedeki nihaî hedef ya da son olarak Tanrı'ya özdeştir; ikinci bölme olan yaratıcı bir şey olarak Kelâm ise üçüncü bölmeye tekabül eden yaratılmış dünya ile özdeştir. Buna göre, Eriugena söz konusu Yeni-Platoncu varlık anlayışından esinlenen dörtlü varlık bölmesiyle, Hristiyan inancına uygun olarak dairesel bir kozmik süreç tasarlamış ve her şeyin, varlık kaynağı olan Tanrı'dan türeyerek, sonunda yine Tanrı'ya döneceğini ileri sürmüştür.

Yaratan fakat yaratılmamış olan doğa olarak Tanrı, Eriugena'ya göre, varolan her şeyin nedenidir, yaratıcısıdır; fakat O, nedeni olmayan bir Nedendir, yani yaratılmamıştır. Tanrı, tüm yaratıklar O'ndan çıktığı için, mutlak başlangıç, ilk ilkedir, her şeyin başıdır. Tanrı, yaratıkları mutlak bir yokluk hâlinden varlığa getirdiği, her şeyi hiçten yarattığı için, ilk Nedendir. Tanrı yalnızca ilk ya da fail neden değil, fakat final ya da ereksel nedendir de, çünkü yaratıklar gelişme ve yetkinleşme süreçleri içinde, O'na benzemeye çalışır, O'nu amaçlarlar. O, varolan her şeyin aynı zamanda Sonu'dur: "Doğanın daha önce sözü edilen bölmelerinin ilk üyesi yaratan ve yaratılmamış olandı. Ve bu haklı olarak böyleydi, zira, yalnızca onun her şeyi yarattığı, ama kendisinin bir başlangıcı ya da kaynağı olmadığı için, bu türden doğa doğru olarak sadece Tanrı'yı yüklenir. Ve O, kendisinden ve kendisi sayesinde meydana gelen her şeyin temel nedeni olduğu için, aynı zamanda O'ndan gelen her şeyin sonudur da. Çünkü her şey O'nu arar. O, şu hâlde başlangıç, orta ve sondur. Başlangıçtır, özlerini ondan alan her şey ondan çıkmaktadır; ortadır, zira her şey onunla kaim olup, O'nda ve O'nun aracılığıyla hareket eder; sondur, sükûnet ve değişmez yetkinlik arayan her şey, O'na yönelir."

Bununla birlikte, gerçekliğin doğuşu, bütün bir varlık alanının ortaya çıkışı söz konusu olduğunda, Eriugena, Tanrı'nın başlangıçta, kendi içinde, henüz bilinçli olmadığını, kendisini bilmediğini söyler. Varlığın doğuşu, yalnızca Tanrı kendi zihnini yarattığı, yani bilinçli hâle geldiği ve ilk örnek ya da arketipleri düşündüğü zaman, başlar. Eriugena'ya göre, ilk örnekler ya da arketipler, bağımsız olmayan varlıklardır; onlar, Tanrı'nın zihnindeki İdealardan başka hiçbir şey değildirler. Başka bir deyişle, yine ontolojik açıdan bakıldığında, ikinci varlık türü, yani yaratılmış olan ve yaratan doğa, Tanrı gibi aşkın, yani zaman ve mekân dışı ilkeler olarak Tanrı'nın zihnindeki İdealardır. Yaratılmış türlerin örnek nedenleri olarak onlara, Latince'de "sebepler" [*rationes*], Yunanca'da İdealar [*ideai*] veya ilkörnekler [*prototypa*] adı verilir.

Bu İdealar yaratılmış gerçekliklerdir, yani onlar bir varlık statüsündedirler. Yani İdealar, varlıklarını bir ilk nedene borçlu bulundukları, buna karşın daha sonra gelen terimler olarak dünyadaki yaratılmış nesneler İdealara bağımlı bulundukları için, metafiziksel bakımdan bir ara varlık konumunda bulunurlar. Onlar, varlığın ilk kaynağı olan Tanrı'nın bilinçli hâle gelmesi, kendilerini düşünmesi ve Kelâm, [*logos*] yerleştirmesiyle varlığa gelirler. Bununla birlikte, iyilik, akıl, bilgelik, adalet, büyüklük, varlık, hayat, insanlık, daire, üçgen, siyahlık, masa gibi İdealar, yani Tanrı'nın zihninde varolan bu arketip ya da ilk nedenler, aynı zamanda yaratıcı olmak durumundadırlar, zira onlar duyusal dünyanın çeşitli nesnelerinin özlerinin kaynaklarıdırlar. Onlar duyusal dünyada varolan her şeye öz veren varlıklardır. Başka bir deyişle, maddî dünyadaki duyusal varlık-

lar, bu İdealardan pay almak [*participio*] suretiyle varlığa gelirler.

Eriugena'nın panteizminin, varlığın kaynağında bulunan, evrene aşkın Tanrı'nın aynı zamanda evrene içkin olduğu gerçeğinin ortaya çıktığı nokta da, işte burasıdır. Tanrı tarafından yaratılmış olan, Tanrı'nın zihninde olup, Kelâmında cisimleşen bu İdealar, maddî dünyaya, buradaki bireysel varlıklar aracılığıyla ve onlara öz vermek suretiyle yayılırlar. Tanrısal varlık ve iyilik, böylelikle yaratılmış varlıklar evrenine yayılır; her şeyi yaratmış olan Tanrı'nın kendisi yaratılmış olan her şeyde yeniden yaratılır. Tıpkı gözle görülemez olan insan zihninin söz, yazı ve mimiklerde gözle görülür hâle gelmesi, varlığından kuşku duyulamaz bir şey olarak ortaya çıkması gibi, gözle görülemez, ve varlığın ötesinde olduğu için de, insan tarafından kavranamaz olan Tanrı, kendisini doğada, yarattığı varlıklarda, varolan şeylerde açığa vurur.

Doğanın üçüncü bölmesine, yani yaratılmış olan, fakat yaratmayan doğaya geçtiğimizde, bu bölmenin duyusal ya da maddî dünyayı, bu dünyayı meydana getiren yaratıkları gösterdiğini görüyoruz. Varoluşlarını ve özlerini Tanrı'ya, Tanrı'nın zihnindeki İdealara borçlu olan bu varlıklar, şu hâlde, Tanrı'nın bir tezahürü, bir görünüşü olmak durumundadırlar. Eriugena, bu varlıklar arasında, yaradılışın en yüksek noktası olarak, insana özel bir yer verir. Buna göre, insan, hayvanlarla paylaştığı, beslenme, üreme, hareket ve duyum fonksiyonlarına ek olarak, bir de, kendisini hayvanların düzeyinin üstüne yükselten akıl yetisine sahiptir. Yani, o hem Tanrı'nın suretinden yaratılmış, hem de topraktan çıkmıştır. İnsan, basit olmakla birlikte, bedenin her parçasında bulunan ve çeşitli fonksiyonlar gerçekleştiren, akıllı ruhuyla seçkinleşmektedir. Öte yandan ruh, Tanrı'ya benzeyen ve bundan dolayı, insanın gerçek tözünü ve özünü meydana getiren parçadır. Şu hâlde, insan, varlığın, kendisinde maddî dünya ile tinsel dünyayı birleştiren, maddî dünyayı tinsel dünyaya bağlayan, en önemli halkalarındandır. Dolayısıyla, o kurtuluşun ve bütün her şeyin Tanrı'ya dönüşünün kendisinden başladığı, hem günahkâr, hem de kutlu varlıktır.

İnsan da dâhil olmak üzere, tüm yaratıklar, Eriugena'ya göre, kendisinden çıkmış oldukları kaynağa, varlığın ötesindeki kaynağa dönmeyi ister ve özlerler. Buna göre, varoluş sürecinin ya da doğal sürecin dördüncü evresi, ne yaratan ne de yaratılmış olan Doğa olarak Tanrı'dır. Bu Tanrı'dan doğuşla başlayan kozmik sürecin son noktası, yeniden Tanrı'ya dönüş evresidir; Tanrı'dan başlayan sudûru tamamlayan yükseliş sürecidir. Bir arazlar kompleksi ve görünüş olarak değişken maddenin yok olup gittiği yerde, yaratıkların özleri, onların bu özleri almış oldukları kaynağa geri döner. Bununla birlikte, bu dönüş gerçek bir son olmayıp, aynı zamanda yeni bir sürecin başıdır.

Tümeller: John Scottus Eriugena, varlık görüşüyle, tümeller konusuna da bir şekilde girmiş ve burada, Platonculuğunun etkisiyle ve sisteminin bir gereği olarak, realist bir bakış açısı, radikal bir kavram realizmini benimsemiştir. Zaten, bu tavır, onun yaratılmış olan ve yaratan doğayı, yani Tanrı'nın zihnindeki İdeaları, ilk örnek ya da modelleri, varlığın, en gerçek varlık olan Tanrı'nın ardından gelen ikinci bölmesi olarak öne sürmesinden bellidir. Başka bir deyişle, tek tek insanların "insan" tümelinden daha az gerçek olduğu sonucu, onun İdea ya da ilk örneklerden fizikî nesnelere doğru giden gerçeklik anlayışı veya doğa telakkisinin zorunlu bir sonucu olmak durumundadır: "Tanrı bütün insanları aynı anda, kendi suretinden yaratmış olduğu bu ilk ve bir insanda meydana getirmiş, fakat onları bu gözle görülür dünyada bir anda değil, ama daha ziyade, aynı anda kurmuş olduğu doğayı [özü, İdeayı] görünen varlığa getirerek, belli zamanlarda ve belli yerlerde yaratmıştır."

Buradan da anlaşılacağı üzere, gerçekten varolan tümellerdir, Tanrı zihnindeki veya kelâmındaki duyusal dünyanın tikellerine öz veren İdealar, ilk örnekler ya da örnek nedenlerdir. Duyusal dünyada varolan tikeller ya da bireyler, örneğin Ahmet ya da Mehmet, insan İdeasına ya da insanlık tümeline oranla daha az gerçektirler, çünkü bireyler varlıklarını tümele, tümelden pay almaya borçludurlar, yani tümel tikeller için örnek neden olmak durumundadır. Buna göre, her duyusal ve bireysel nesne, örneğin duyularımızla algıladığımız yuvarlak taş, ezelî-ebedî ilk örneğinin bir kopyası, ya da bir yansımasıdır. insan yuvarlak taşla ilgili duyu-algısından daire İdeasına ya da tümeline ilişkin rasyonel

bilgiye, salt birincisi varlık ve doğruluk bakımından ikincisine bağımlı olduğu için, yükselebilir.

Şu hâlde, bir tümel, genel bir kavram söz konusu olduğunda, Eriugena'ya göre, üç farklı şeyi birbirinden ayırmak gerekir: **(1)** Tanrı'nın zihninde, tikellerden bağımsız bir biçimde ve gerçekten varolan tümel, **(2)** duyusal nesne ya da tikel ve nihayet, **(3)** zihindeki bellek imgesi ya da benzer birçok imgeye dayanılarak oluşturulan genel kavram. Bağımlılık ya da nedensellik ilişkisi, birinciden üçüncüye doğru gitmek durumundadır. Buna göre, nasıl ki duyusal nesne varoluşunu tümele borçluysa, zihindeki suret ya da imge de varoluşunu, algıladığı duyusal nesneye borçludur.

A. H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; M. H. CARRÉ, *Realists and Nominalists*, Oxford, 1946; M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain, Abbaye de Mont Cesar, 1933; A. CEVİZCİ, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa Asa Yayınları, 2. baskı, 2002; S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden, Brill, 1978; S. GERSH, "John Scottus Eriugena and Anselm of Canterbury", *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*(ed. J. Marenbon), London, 1998; J. MARENBON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press; D. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; J. J. O'MEARA, *Eriugena*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

Ayrıca **bkz.,** ORTAÇAĞ FELSEFESİ, TÜMELLER KAVGASI.

Ahmet CEVİZCİ

ERİSTİK. Yunanca *ereo* fiili tartışma, didişme ve çekişme anlamlarına gelir; buradan hareketle, eristik veya eristik akılyürütme, tartışmada muhatabı alt etmek için kullanılan bir tür argüman olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle, gerçek tartışma sanatına gönderme yapan "diyalektik" teriminin aksine, eristik akılyürütme tartışma sırasında çeşitli mantık oyunlarıyla, muhatabın savını ne pahasına olursa olsun saçmaya indirgeyerek çürütmeye dayalı tartışma yöntemini tanımlar. Eristik tartışma sanatını bir yöntem olarak geliştirenler Megara Okulu düşünürleridir. Özellikle Sofistlerin kullandığı eristik akıl yürütme, sonradan adı geçen bu felsefe okulu tarafından en uç noktalara taşınmıştır. Aristoteles *Organon*'u oluşturan 6 kitaptan biri olan, diyalektik akılyürütmenin ele alınıp incelendiği *Topika* adlı yapıtının bir tür devamı denebilecek, *Peri Sophistikon Elenkhon* [Sofistik Çürütmeler Üzerine] adlı çalışmasında, Sofistlerin bozuk ve aldatıcı çıkarımlarını soruşturma işine girişir. Aslına bakılırsa, Aristoteles, iki öncüle dayalı bir çıkarım olan tasımı, dayandığı öncüllerin bilgisel değerlerine bakarak dörde ayırır. Bunlardan tanıtlama ile diyalektik olarak bilinen ikisi, doğru; eristik (tartışmacı) ve yanıltıcı diye adlandırılan diğer ikisi ise, bozuk akılyürütmelerdir. İşte, ya herkesin ya çoğunluğun ya da bilge kişilerin kabul ettiği görüşlere; eş deyişle, itibar edilen görüşlere dayanılarak yapılan tasımın tam tersine, itibar edilir gibi görünen, gerçekteyse böyle olmayan görüşlerden yola çıkan ya da yine itibar edilen ya da itibar edilir gibi görünen görüşlerden sonuç çıkarır gibi görünen tasım, eristik (tartışmacı) tasımdır. Çünkü itibar edilir gibi görünen her görüş, gerçekte itibar edilir değildir. İtibar edilir denen görüşlerin hiçbiri, eristik (tartışmacı) akılyürütmelerin ilkelerinde olduğu gibi, ilk bakışta bütün özelliklerini göstermez. Çünkü bunlardaki yanlışlık, anlayışı en kıt olan kişiler için bile hemen belli olur. Aristoteles'e göre, kimi tasımların gerçek, kimilerinin de gerçek olmadıkları hâlde öyle göründükleri apaçık ortadadır.

Gerçek ve düzmece iki tasım arasında belli bir benzerlik, kendini kanıtlamalarda hemen gösterir. Amacı yalnızca eristik kanıtlama ortaya koymak olan kimselerin kullandıkları kanıtlamalar, muhatabın söylediklerini çürütme, muhatabın söylediklerinin yanlış olduğunu gösterme, muhatabı çelişkilere sürüklemeye çalışma, muhatabı dilbilgisi, görgü, toplum kuralları vb., aykırı davranmaya yöneltme ve muhataba arka arkaya sorular sorarak onu çabuk ve boş konuşmaya itme şeklinde ortaya çıkar. Görüldüğü üzere, eristik akıl yürütme, tartışmayı belli bir konuda doğru sonuçlara veya bilgiye ulaşmanın aracı olarak değil de, kendi içinde bir amaç olarak gören bir kanıtlamadır; yani, kanıtlama biçimi ve özel tartışma teknikleriyle tartışmak için tartışma amacı güden bir tür akıl yürütmedir. Dolayısıyla, sofistik çürütmeler

diye bilinen şeyler, aslında bir çeşit safsatadan başka bir şey değildir.

ARISTOTLE, *Sophistical Refutations* (trans. E.S. Forster), Harvard University Press, Harvard College, 1955; C. GÜZEL, "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20(2003), ss.126-139; W. KNEALE, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1962; W.D. ROSS, *Aristoteles*(çev. A. Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1993.

Ayrıca **bkz.,** ARGÜMANTASYON, DİYALEKTİK, EPAGOGE, KLÂSİK MANTIK, TASIM.

Talip KABADAYI

ERİŞİRGİL, M. EMİN, 1891-1965 yılları arasında yaşamış Türk felsefecisidir.

Hayatı ve Eserleri

Niğdeli olan Erişirgil, pragmatizmin Türkiye'deki ilki savunucularındandır. 1911'de Mülkiye Mektebini bitiren Erişirgil, İstanbul Sultanisi'nde hukuk, iktisat ve felsefe okutmuştur. Üniversitede felsefe dersleri vermesi Darülfunun'a ahlâk muallimli unvanı ile atanmasıyla başladı. 1917'de sosyoloji ve felsefe müderris muavini olan Erişirgil 1919'da Niğde Mebusu seçilerek son Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na girdi. Meclisin kapatılmasından sonra Darülfünun'a dönen Erişirgil, 1924'te profesör oldu. 1924-1929 arasında Maarif Vekaleti'nde çeşitli görevlerde bulundu. 1930'da müsteşar oldu. Bir süre sonra azledildi. 1933 üniversite reformundan önce Darülfünun'dan ayrılan, 1935'de Mülkiye müdürü ve sosyoloji profesörü olan Erişirgil, 1942'de Zonguldak'tan milletvekili seçildi. Erişirgil 1950'ye kadar siyaset içinde oldu, 1950 seçimlerinden sonra siyasal yaşamdan ayrıldı.

Dergah, Hayat, İçtimaiyat, Yeni Türk gibi dergilerde felsefe ve sosyoloji üzerine pek çok makale yazmıştır. 1926'da Talim ve Terbiye başkanlığı sırasında Avni Başman'la fikir arkadaşı olan Erişirgil, birlikte ilköğretim programını hazırladı ve bunun giriş kısmında, pragmatik görüşün Türkiye maarifine tatbik şeklini savundu. Cumhuriyet yılları boyunca Avni Başman'la birlikte *Hayat* dergisini çıkaran Erişirgil, inkılâpların yerleşmesi için çalışmış ve bunu sağlamaya yönelik olarak zaman zaman eğitim düzenlemelerinin içinde yer almıştır. *Yeni Mecmua* gibi geniş bir bilgi cemaatini toplayan bu dergi, 1928'e kadar Arap harfleriyle, sonradan da 1930'a kadar Latin harfleriyle çıkmıştır. Mehmet Emin bu derginin ilk dört cildinde oldukça aktiftir. Avni Başman'la birlikte dergiye pragmatizm ve hayat felsefesi rengini vermesine rağmen, geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmesi *Yeni Mecmua* ile başlamış fakat fıkra şahsiyeti *Dergah* dergisi ile olmuştur. Erişirgil, felsefe ve sosyoloji alanındaki düşüncelerini *Kant ve Felsefesi* (1923), *Sokrat* (1931), *Filozofi* (1935), *Filozofiye Başlangıç* (1936), *Felsefeye Başlangıç* (1950) adlı yapıtlarda ortaya koymuştur. Emekliye ayrıldıktan sonra *Mehmet Akif, Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp, Merak ve Dikkat* adlı kitapları yayınlayan Erişirgil'in diğer eserleri arasında *Neden Filozof Yok* (1957), *Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri* (1958), *Hamle* sayılabilir.

Görüşleri

Çalışmaları arasında Bergson, Kant, W. James ve J. Dewey önemli bir yer tutar. Erişirgil, en fazla pragmatist düşünür William James'den etkilenmiştir. Görüşlerinde Nietzche'nin de izlerine rastlanır. Ona göre, düşünce yaşamdan doğar ve insanı toplumda, doğa üzerinde etkili kıldığı ölçüde doğru olma özelliği kazanır. Birey toplumsallaştıkça zengin ve güçlü bir yaşama ulaşır. Bunun için de, ortamın güven verici olması gerekir. Bu bağlamda Tanzimat'tan sonraki düşünce yapısını inceleyen Erişirgil, bu dönemde ülkede bir bilim anlayışının oluşmadığını; bunun güvensizlik yarattığını, dolayısıyla bilime olan güvensizlik ortamının yıkılması gerektiğini vurgular. Bilimin felsefe bilgisi olmadan bilim niteliğini taşımayacağını savunan Erişirgil'in felsefe ile ilgisi gençlik yıllarındaki sıkıntıları ve sorgulamaları ile başlar. Bunlar sadece kendisinin değil, aynı zamanda o kuşağın yaşadığı sıkıntılardır. Felsefeye ilgisi metafizik nitelikli sorularla başlamıştır.

Ancak bu tarz arayışların bir dönemin kuşağında kalmış olması, dolayısıyla felsefî düşünüşe ilgi duymayan yeni bir gençliğin yetişmiş olması, Erişirgil'i rahatsız eder. Çünkü o, ülkenin ilerlemesi için gerekli olan en önemli ve en temel niteliğin zihniyet değişikliği olduğuna inananlardandır. Gelişmenin temel unsuru olan bu zihniyet değişikliği de, ona göre, eğitim kurumları tarafından verile-

bilir. Öyle ise, değiştirilmesi veya restore edilmesi gereken ilk kurum eğitim kurumlarıdır. Erişirgil'e göre, "*Tanzimat'tan itibaren maarifin tamimi için memleketimizde hiç çalışılmamış denilemez. Kaymakamlar, mutasarrıf ve valiler gittikleri yerlerde ekseriya mekteplerle alakadar olmuşlar, bina yaptırmışlar, maruf tabiriyle tamim-i maarife çalışmışlardır. Fakat bu mesai hiçbir işe yaramamakla kalmamış, halk okumak yazmak istediği hâlde bu nevi teşebbüsatın ekseriya kendileri için faydalı olmadığını gördüğü için, maarif müesseselerinin aleyhinde bile bulunmuştur.*" Ona göre, iyi bir araştırma gösterecektir ki, okumak yazmak isteyen halk, öteden beri izlenen maarif usulünden memnun değildir. Bunun da nedeni, mevcut eğitimi kendi hayatına uygun ve faydalı görmemesidir. Bu anlayışın değişmesi gerektiğini belirten Erişirgil, bu bağlamda özellikle yabancı okulları eleştirerek, yabancı okulların yabancı bir kültürün hayranlığını yaratmaktan başka bir işe yaramadığını belirtir. Bunun kültürümüz üzerinde zararlı yanlarının olduğunu vurgulayarak, bu okulların kozmopolit ve yabancı hayranı bir üst sınıf yarattığını ifade eder. Çünkü bu okullar yüksek ücret sebebiyle, sadece zengin ve büyük ailelerin çocuklarına hizmet eden kurumlardır. Ayrıca ailelerin çocuklarını bu okullara verme nedenleri (yabancı dil, piyano, muaşeret adabı), onların eğitimden anladıklarının yanlış olduğunu gösterir. Ona göre, bazı insanlar yabancı dilin kendi başına hiçbir kıymeti olmadığını anlayacak derecede bir düşünce seviyesine çıkamamışlardır. Öğretmenleri de eleştiren Erişirgil, "terbiye bakımından bugünkü okullarımızda ne kusur görüyorsun diye sorsalar, okullarımızda gözüme çarpan en önemli eksikliğin, öğretmenlerin çocuklarda ve gençlerde merak ve tecessüs eğilimlerinin geliştirmemeleri olduğunu söylerim" der.

Erişirgil'in başta *Hayat* mecmuasındaki yazıları olmak üzere, hemen bütün yazıları doğrudan veya dolaylı olarak eğitimle ilgilidir. Onun eğitim faaliyeti ile ortaya çıkarmak istediği yeni zihniyet ise, felsefenin özelliklerinden beslenen bir zihniyet olarak düşünülmüştür. Erişirgil'de felsefenin gerekliliği öncelikle var olan zihniyeti eleştirmekle ortaya konulur. Ona göre, yakın geçmişimizde Batı'dan alınan ilimler elde edilişleriyle, başka bir ifadeyle, ilke ve metotlarıyla alınmamıştır. O, öncelikle bilim ve felsefe zihniyetini kazanmamız gerektiğini savunur. Bu konudaki düşüncelerini yazdığı makalelerle ortaya koyan Erişirgil'in bu makalelerinden biri Ziya Gökalp'e hitaben yazılmış olan makaledir. Makale Ziya Gökalp'in okuyucuları tarafından yanlış anlaşılmasının sebeplerini sorgular. Ona göre, Ziya Gökalp'in yanlış anlaşılmasının baş sebebi, "*onun felsefe mesailini birer nas, birer dustur*" şekline sokarak telkine çalışmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan, felsefe meselelerini anlatmak kısa yazılarla pek mümkün değildir. Bu durum, ona göre, ülkemiz söz konusu olduğunda daha da önem kazanır. Bu bağlamda bir felsefî fikrin, bir felsefî doktrininin değerinin doğru olarak anlaşılmasının ancak o görüşün karşıtı olan fikir ve doktrinlerle mümkün olabileceğini söyleyen Erişirgil, buna örnek olarak felsefe ile din arasındaki ilişkiyi ele alır, ve felsefe ile din arasındaki farklılığın, felsefenin eleştiriye açık olmasından kaynaklandığını söyler. Felsefe telkinle değil, eleştiri ile, yargıların nasıl ortaya konulduğu anlatılarak yapılır. Onun eleştirme ve çıkarımlarını veya ulaştığı sonuçları gerekçeleriyle anlatabilme özelliği, din ile olan ayrılığının en temel göstergesidir. Erişirgil'in bu değerlendirmeleri, onun felsefe din ilişkileri konusunda bilinçli bir düşünüşe sahip olduğunu göstermektedir.

Felsefeyi bir bilim gibi tasavvur etmeyen Erişirgil, onu bir problemler ve bu problemler üzerine düşünmeler alanı olarak anlar. O, ayrıca felsefeden ziyade, filozofların var olduğunu öne sürerek, felsefenin sübjektif bir disiplin olduğunu ima eder. Bu yüzden, onda felsefe kavramı altında, felsefî fikirlerden ziyade felsefî tavrın öne çıkarılmış olduğu söylenebilir.

Erişirgil felsefe ile uğraşacak kişilerde bulunması gereken nitelikleri "Felsefe Adamı" adlı makalesinde etraflıca anlatmıştır. Burada felsefenin kendisine ilgi duyanlarda bulunması gereken özellikler anlatılmaktadır. Ayrıca felsefenin varoluş şartlarına temas ederek, o, üzerinde durulan ilk hususun düşünmeye yatkın olmak olduğu öne sürer.Felsefe ile ilgilenen birinin problemleri bizzat düşünmesi ve terkip etmesi gerektiğini söyleyen Erişirgil, bunun da bir zemin gerektirdiğini belirtir.

Felsefenin bilimlerin en son neticeleri ve felsefe sistemleri üzerinde varlık kazanacağı söylendikten sonra, ona göre, felsefe yapmanın sebebi ve gerekçesi de açıklanmalıdır. Erişirgil bu meseleye, Ziya Gökalp'in felsefeyi kalp ile akıl arasındaki niza neticesinde ortaya çıkan sistem olarak tasvir etmesini yanlış bulduğunu söyleyerek cevap verir. Ona göre, böyle bir yaklaşım felsefe faaliyetinin tek bir sebebe indirgenmesi demektir. Felsefenin akıl ile kalp arasındaki çatışmanın bir ürünü olduğu fikrine karşı olmayan Erişirgil'i felsefeye yaklaştıran sebeplerin başında, mutlaklık ve din problemi karşısında yaşadığı sıkıntılar olmuştur. Onun karşı olduğu şey, sadece bunun sebep olarak gösterilmesidir. Felsefeyi bu şekilde tek bir kaynağa indirgemek, Erişirgil'e göre, mevcut felsefe faaliyetinin ortaya çıkması konusunda bir anlamda şu ya da bu şekilde önkoşul ileri sürülmesi anlamına gelir. Bu yüzden, o felsefeyi daha çok bilimler üzerinde soruşturma olarak anlar ve bu soruşturmanın da şüpheden ortaya çıktığını söyler. Erişirgil, felsefeye başlangıç için şüpheyi kabul etmekle beraber, bu düşüncenin devamlılığını savunmaz. Yani, salt şüphe amaçlı, septik karakterli bir şüpheye taraftar değildir.

Erişirgil'in felsefe adamında bulunması gerektiğini söylediği nitelikler arasında en başta, "belli bir dönemde şüphe etmiş olma ve şüpheye tahammül edebilme, *"amelden ziyade düşünmeğe müsait bir seciye problemler üzerinde hasbi düşünüş"* gibi nitelikler gelir. Felsefe eğitimle kazanılabilecek birtakım özelliklerle beraber ancak doğuştan sahip olunabilecek bazı nitelikleri gerektiren bir disiplindir. Ayrıca bilimlerin felsefeden birer birer ayrıldığına bakarak, artık bu ikisinin birbiri ile ilişkisi kalmadığının düşünülmemesi gerektiğini öne süren Erişirgil'e göre, bilim ile felsefe birbirine bugün her zamankinden daha fazla bağlıdır.

Felsefenin, ona göre, bilimden ayrı bir konusu, ondan ayrı bir usulü yoktur. Felsefe bilimle birdir. Ancak bilimler ayrı ayrı kendi objelerinin bir sürü ayrıntılarını inceler. Alim, çalıştığı objenin bütün noktalarını bilmeye uğraşır. Filozof ise bilimlerin ortaya çıkardığı sonuçları birleştirmeye çalışır. Başka bir deyişle, filozof muhtelif bilimlere, varlığı bilimlerin eriştiği sonuçlarla ele almak için, onları birleştirmek amacıyla bakar. O hâlde, filozof yeni bir çeşit alim olup, onun ele aldığı konu da pozitif bilimlerin en genel problemi olmak durumundadır.

Erişirgil'e göre, Comte ve onun gibi düşünenler için bilimin dışında kalan her şey bilinemez olmak durumundaydı. Bu tezini öne sürerken, Comte delil olarak insanlığın düşünüş tarihinden çıkardığı üç hâl kanunu ileri sürdü. Oysa, Erişirgil'e göre, ıslah edilmeye muhtaç olan üç hâl yasasına ve böylece bilimsel düşünüşün yavaş yavaş kurulmuş olduğuna bakılarak, bilimden başka türlü bir bilginin olamayacağı sonucuna varılamaz. Böyle bir hükme varabilmek için pozitif ilimden başka bir bilginin mümkün olmadığını ve onun neden mümkün olamayacağını meydana koymak gerekir.

Kısacası, pozitif bilimin varlığı, ona göre, insan bilgisinin ve bilimin önemini ortaya koyarken, bir yandan da pozitif bilimden başka bir bilgi yolu olup olmadığı meselesine yol açmıştır. Ve bu konu, ona göre, bugünün felsefesinin en temel konularından biri olmak durumundadır. Felsefenin konularından ya da problem alanlarından biri de, ahlâk meselesidir. İsteyelim ya da istemeyelim, salt yaşamış olmak suretiyle, farkında olmaksızın bir ahlâk felsefesi kabul etmiş oluruz. Kant'tan evvel filozofların hayret ettikleri ve bir suretle aydınlatmaya çalıştıkları sırrın daha ziyade, "varlığın ne olduğu", "düşüncemizle hakikî varlık arasında nasıl bir ilişki bulunduğu" sorularında düğümlendiğini öne süren Erişirgil'e göre, Kant, felsefenin konusunu baştan aşağı değiştirmiştir. Onun bakışına göre, karşı karşıya kaldığımız bulunduğumuz problem, bilim ve ahlâkın varoluşuyla bunların birlikte nasıl mümkün oldukları problemidir.

Erişirgil ahlâk meselesini "İçtimaiyatta ahlâk ne vakit ilim olabilir?" adlı yazısında ele alırken, toplumsal olaylar içinde insanlığın dikkatini çeken ilk hadisenin "amal-i ahlâkîye" olduğunu ifade eder. Ona göre, ahlâkın, amal-i ahlâkîye'nin öneminin anlaşılması, tarihin bize bildirdiği en eski medenî milletlerde, maddî hayatla ilgili görüşlerin yanında "amal-i ahlâkîye"ye ait düşüncelerin bulunduğunu görme imkânı sağlamıştır. Ahlâk meselesinin çok eski zamandan beri ifade edildiğini öne süren Erişirgil, "bu konu üzerine gerçek anlamda bir bilimin ortaya çıkıp çıkmadığını" sorar. Diğer bir deyişle,

"ahlâk meselesinin bu eskiliğine rağmen ahlâkî olayın diğer işler arasındaki yeri belirlenmiş midir?" Erişirgil'e göre, ahlâk meselesi ile bugün de uğraşan disiplin "ahlâkî nazari", yani teorik ahlâktır. O, "ahlâkî nazari"nin kendisine ne gibi meseleleri konu ettiğini incelemeyle anlayabileceğimizi söyler. Nazarî deyimi *"bir şeniyetin bir cümle-i hadisatın hasebi surette tetkikine"* verilmiş isim olup, bu anlamda bütün bilimler her koşulda veya mutlaka nazarîdir. Çünkü bilimler, özde hiçbir gaye gözetmeksizin, olanı olduğu gibi inceleyip, olup bitenleri idare eden yasaları bulmaya çalışır.

Ona göre, bugün açıkça "nazarî" nitelemesini alan bir ahlâk vardır. Bununla birlikte, söz konusu nazarî ahlâk, teorik bilimlerden farklı olarak insanın eylemlerin ve işlerinde ne gibi amaçları takip etmesi gerektiği üzerinde yoğunlaşır. "Bu amaçların insana dönmesinin mümkün olup olmadığı; insanlar arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği gibi meseleler doğrudan doğruya 'nazari ahlâk'ın (teorik ahlâk) konusunu oluşturuyor. Şu hâlde teorik ahlâkın amacı birtakım kıymet hükümleri tesis etmekten ibaret oluyor. Oysa ilim hiçbir konuyu bu amaçla incelemez. Bir konu bu amaçla incelenirse, yukarda söylediğimiz gibi nazarî ve buna ilaveten de ilmî olamaz."

O, "Hayatiyat ve Ahlâk" adlı yazısında da ahlâkı bir ilim gibi mütalaa etme arzusunun çok eski olduğunu söyler. Ona göre, öteden beri bazı filozoflar, bazı âlimler ahlâkı ilme istinat ettirmek istemişlerdir. 17. asırda Spinoza ahlâk yasalarını adeta "hendesi" bir yöntemle kurmaya çalışmıştı. Bazı yazarlar ahlâk hadiselerini tetkik ederek, bir ilim vücuda getirmeyi hedef almışlardı. Bunların ilmî ahlâktan amaçları, ahlâk kanunlarını şu veya bu ilme tâbi tutmak, yani herhangi bir ilimden çıkardıkları kuralları hadiselere uygulamaktı. Oysa ahlâk hadiselerini ilmî bir yöntemle tetkik ederek onlara özgü kanunları bulmaya çalışmak, böylece bir ahlâk ilmi vücuda getirmeyi istemek bir şey, herhangi bir ilimden ahlâk esasını çıkarmaya uğraşmak başka şeydir. Ahlâkı ilme istinat ettirmek isteyenler, ona göre, ekseriya bu ikinci anlamda faaliyet göstermişlerdir. Bu yüzden, onlar, cemiyetlerin ahlâkını izah edemedikleri gibi ahlâk mefkuresinin içeriğini de ortaya koyamamışlardır.

Erişirgil, ilim ile felsefe arasındaki farkı açıkça gösterir. İlim ile felsefenin konuları, onların inceledikleri alan ayrı değildir. Yalnız onların realiteye bakışları farklıdır. Felsefî fikir ve doktrinlerin daima değiştiğini görerek, bunları sadece birer ferdî kanaat ve mütalaalardan ibaret zannetmek tamamen yanlıştır. Bu doktrinlerdeki esaslı değişiklikler, insanlığın manevî hayatındaki bir tekamülü, bir devirden diğerine geçişi gösterir. Çünkü sosyal hayat esaslı bir değişmeye doğru giderken, yaşayan mütefekkirleri de felsefede yeni bir doktrin araştırmaya ve bulmaya zorlar. Onun için insanlığın büyük devrimlerini felsefelerden sezmek mümkündür ki, bu felsefeler büyük insanlar yetiştirir. Bu konuyla ilgili olarak Erişirgil, *Eflatun'dan evvel felsefe-i içtimaiye* yazısında, "Yunanlılar ilmin başlangıç döneminde, yalnız tabiat hakkındaki derin düşünceleriyle değil, toplum ve siyasî meseleler üzerine kurdukları görüşlerin geniş ve kapsamlı olmasıyla bizi hayretlere düşürmektedir", der. Eflatun ve Aristo kendi ifadeleriyle "siyaset" ve "ahlâk" ilmini en derin, etkili görüşle çevirmeye uğraşmışlar ve toplumda felsefe sistemleri meydana getirmişlerdi. Fakat onlardan öncede medeniyete, toplumun aslına dair görüşler oluşturan; hak, yasa fikirleri üzerine düşünen düşünürler yetişmişti. Zaten bunlar, bunları meydana getiren çevre, o büyük sistemleri hazırlamıştı. Örneğin, Eski Yunan'da toplumsal ve siyasî meseleler üzerine serbest düşünce bilhassa milattan önce beşinci asırda keşfedilmeye başlanmıştı. Daha önce İyonya filozoflarının tabiat üzerindeki düşünceleri eski mitolojiyi, millî dinin kâinat hakkındaki inanışını gizlice, açıkça eleştirmiş, buna ilaveten bu filozofların görüşleriyle halkın inanışı arasında doldurulması mümkün olmayan uçurumlar açılmıştı. İyonya ve Elealıların felsefesi geçmişin zihinlere musallat olan her türlü hâkimiyetini ve söz geçerliliğini kırıyordu. Hürriyet kazanan, bütün eşyayı, hatta en doğal görülen hareket, madde kavramlarını bile eleştiri ve analize tâbi tutan zihinler, toplumsal kavramlar karşısında ilgisiz kalamazdı. Erişirgil'e göre, bu felsefelere hakikî fikir hâkimdi. Hakikî fikir, ona göre, bizi muvaffak eden, bizim için elverişli olandı. Bir fikrin hakikîliği bizi sevk edeceği aksiyonla ölçülebileceği gibi, ona yaradığı nispette de hakikatti. Fikir bizi sevk edeceği işlere yara-

ması, faydalı olması sayesinde hakikat hâline gelir. Bu bağlamda devleti değerlendiren Erişirgil'e göre, devlet üç unsurdan oluşur. Millet, yurt yahut ülke, diğer devletlere karşı istiklalini muhafazaya ve müdafaaya, yasak yapmağa kâdir hükümet kuvveti.

Devlet bizi bazı şeylere mükellef kılıyor? Devlet, bize emir ve yasaklarda bulunuyor. Bu emir ve yasaklar, devletin kanunlarıdır. Devletin emir ve yasakları bütün vatandaşların iyiliği ve ihtiyacı için olmalıdır. Aynı zamanda, aynı maziye ve lisana sahip olan ve aynı hissi besleyerek amaç ve menfaatleri müşterek olan insanların oluşturdukları kütleye de millet denir. Milleti oluşturan özelliklerden en önemlilerinden biri toprak ve iklimdir. İnsanların aynı iklimde yaşamaları, aynı toprağı sahiplenmeleri, onların aynı hissi beslemelerine sebep olmuştur. Onun içindir ki, her fert milletinin bulunduğu toprağa, yaşadığı toprağa, yaşadığı yere bağlıdır. Gençlere bu bilinç verilmelidir. Fakat aydın görünen bazı kimseler, en heyecanlı toplumsal olaylarda dahi tasasız kalmış, Türk milletinin yabancısı olmuşlardır. Erişirgil'e göre, memleketi ve millî olayları gözleyemeyen, özel durumları görmeyen bu insanların kafalarında hakikî ilim iz bırakmamıştır. İşte bugünkü aydınlara düşen görev, genç ruhların ihtiyacını gidermek ve Türk toplumunun iştiyakını bundan sonra geleceklere aşılamaktır.

M. Emin Erişirgil, toplumdaki değişme ve gelişme için eğitime çok önem veren, genç kuşakların insanî yetilerinin olumlu gelişmesine hizmet edecek fikirlerin aydınlarda var olmasını savunan, idealsizlik tehlikesinin önemini vurgulayarak mevcut zihniyeti eleştirmekle felsefenin gerekliliğini açıklayan aydın bir düşünürdür.

L. BAYRAKTAR, "Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesinde Belli Başlı Felsefî 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; M. E. ERİŞİRGİL, "Ne Çıkar", *Dergah*, Sene I, C. 2, No: 13; O. KAFADAR, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul, 2000; A. KAYNARDAĞ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Ankara, 2002; M. T. KÜYEL, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara, 1976; H. Z. ÜLKEN, "Türkiye'de İdealizm Temayülü", *İnsan*, s. 12; H. Z. ÜLKEN, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1992.

Ayrıca **bkz.,** CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK DÜŞÜNCESİ, ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİ, MODERNLEŞME, POZİTİVİZM, PRAGMATİZM.

Nuray KARACA

ERKEKMERKEZCİLİK. Yunanca erkek anlamına gelen "*andro*" ile merkez anlamına gelen "*kentron*" sözcüklerinin bileşiminden türetilen bir terim olan erkekmerkezcilik, özellikle feminist toplum ve kültür teorisinde, fallogosentrik ve ataerkil tutumları güçlendiren söylemlerin eleştirisinde kullanılır. Erkeği ve eril bakış açısını, dünya görüşünün, kültürün ve tarihin merkezine yerleştirme pratiği ya da bilinci olarak tanımlanan erkekmerkezcilik, erkekliğin, erkek perspektifi ve deneyiminin merkezî ve en önemli başvuru noktası olduğu varsayımıdır.

Giriş

"Dilde, tutumda ya da ideolojide ataerkiyi meşrulaştıran bir dünya inşası"na ya da kurucu erkek özneye dayanan Batılı temsil sistemlerine göndermede bulunan erkek-merkezcilik, erilin dişile göre ayrıcalıklı olduğu gündelik yaşamdan, eril çalışma kalıplarını öne çıkaran eğitim ve kariyer sistemlerine, erkek akademisyenlerin yazılarına ve fikirlerine kadar, erkekler için geçerli olan şeyin kadınlar için geçerli olmadığı varsayımı ile yaşamın bütün alanlarında işlev gösterir. Örneğin kendi kendilerine yeten, özgür bireyler olarak erkekler ailenin geçimini sağlarken, kadınlar ya evde ya da besleme ve koruma yeteneklerini kullandıkları "yardımcı" mesleklerde, düşük ücretli işlerde niteliksiz işçi olarak çalıştırılırlar. Karar verme yetkisinin erkeğin elinde olduğuna ve doğanın geleneksel tarzda dişil olarak kodlandığına işaret eden erkekmerkezcilik, erkek tarafından temsil edilen insan türünün ayrıcalıklı konumuna ve doğanın insan (erkek) erekleri yönünde düzenlenmesine duyulan Aydınlanma inancını da vurgular.

Erkekmerkezli perspektifler, toplumsal-kültürel pratikler aracılığıyla, alabildiğine doğal görünecek tarzda, etkili yollarla öğrenilip yayılırlar. Örneğin, erkekmerkezli bir sistem içinde yapılanan dilsel pratik, yine bu sistemde kullanılmaktadır. Bu perspektifler norm olarak alındığında, kadınlar kendilerini

sistemin dışında bırakılmış bulurlar. Bu bakış açısından cinsiyetleri farklı kültürel, ekonomik ve politik alanlara ayıran bütün toplumlarda kadınlara, erkeklerden daha az değer verilmektedir. Erkekmerkezli Batı kültüründe kadınların ve "kadınsılık"ın dışlanıp erkeklerin ve "erkeksilik"in norm kılınmasında spekülatif düşünce ya da felsefe geleneğinin rolü göz ardı edilemez. Bu gelenekte kadınlar tek bir (eril) standarda göre değerlendirilir ve ikincil sayılırlar. Erkek-kadın ayrımı ile aklın felsefî kavranışı arasındaki bağ, Batı düşüncesinde öne çıkarılır. Kadın, felsefî düşüncenin doğuşundan beri, aklın dışında kaldığı varsayılan şeylerle, kaotik doğayla, irrasyonel, düzensiz ve bilinemez olanla eş tutulmuş, rasyonellik "kadınlığın aşılması" olarak kavranmıştır.

Erkekmerkezci Perspektifin İlk Örnekleri

Başat karakter idealleri ve doğruluk ölçütü erkeksidir. Akıl, doğruluk ölçütünü belirlediği kadar, bilginin de çerçevesini oluştura gelmiştir. Bilen kişi olma statüsünü ve bilen kişinin içinde yaşadığı toplumla ilişkisini belirlemede akla bağlanılmıştır. "Akıl ideallerimiz, tarihsel olarak kadınlığı dışlamış ve kadınlığın kendisi de böylesi bir dışlama yoluyla oluşmuştur. Erkeklik, düşüncenin açık ve kesin, kadınlık ise muğlak ve belirsiz biçimleriyle" ilişkili hâle getirilmiştir. Rasyonalitenin gelişimi boyunca bir kenara atılması ya da kontrol altında tutulması gereken şeyler, başlangıçtan bugüne sembolik olarak kadınlıkla bağlantılandırılır. Eski Yunanlılar, kadının doğurganlık yetisinin kadınlar ile Doğa'nın üretkenliği arasında bir bağlantı oluşturduğuna işaret etmişlerdir. Platon bu düşünceyi, "kadınlar doğayı taklit eder" şeklinde ifade etmekteydi. Bu bağlamda, Tin ve Doğa'yı birbirinden ayıran ikici bir görüşe (idealar dünyası/gerçeklik dünyası, ruh/beden, özne/nesne, anlama yetisi/duyusal algı) dayanan Batı felsefesi, taraflı bir eğilimle erkeği etkinlik, kadını edilgenlik alanına konumlandırır ve düşünmek "etkin" (eril) olana atfedilir.

Böylesi bir ayrım, kaynağını geç dönem Yunan felsefesinde bulur: Erkeklik, "etkin, belirlenmiş form"la, kadınlık da "edilgen, belirlenmemiş madde"yle özdeşleştirilir. Bu özdeşlikte baba, "biçimlendirici ilkeyi sağlayandır, üremenin gerçek nedensel gücüdür; buna karşılık anne, sadece bu biçimi (formu) veya belirlenmiş olanı kabul eden maddeyi sağlayan ve babanın ürünü olan şeyi besleyendir." Bu durum Aiskhylos'un *Eumenides*'inde ana hakkına karşı baba hakkının üstün tutulduğu bir pasajla vurgulanır: "Çocuğu doğuran anne/Der erkekler, /Gerçek hayat verici değil,/Yalnızca canlı tohumu besleyendir./Oysa hayat boyudur,/Tohumu ekenin sorumluluğu./Kadın bir yabancıdır, /İhtiyaç duyulduğunda gelen, /Geçici olarak seven ve koruyan." Bu bağlamda baba sınırlayıcıdır (form), anne ise sınırlanması gerekendir (madde/doğa).

Aristoteles de, Platon'u destekler şekilde, form-madde bağıntısını erkek-kadın ilişkisine benzetir. Aristoteles'te formlar, maddî şeylerin akılla kavranılabilir ilkeleri olarak işlev görürler. Böylece formel bir zeminde oluşan ve gelişen bilgi erkekle ilişkilendirilmiş, kadınlar dışlanmıştır. "Bilen zihin, tıpkı kendi nesnesi olan formlar gibi, maddeyi aşar." Kadınlığı simgeleyen madde, aşılması gereken bir şey hâline gelir. Kadın ruhu, akıl ve düzene erkek ruhu kadar açık değildir. "Kadınların ruhları, Akıl'dan yoksun erkeklerin günahkâr ruhlarından doğar; bu nedenle de ruha rasyonel olmayan unsurların karışması, kadınlarda daha sık görülen bir durumdur." Tanrı'yı andıran rasyonel ruh (erkek), köleyi-andıran ölümlü bedeni (kadın) bütün yaşam boyu yönlendirmelidir. Bu doğrultuda ruh erkekle, duyular ise kadınla ilişkilendirilir. Geç dönem Platon düşüncesinde, rasyonel ruhun içinde içsel çatışmaların kaynağı olarak irrasyonel bir unsurun varlığı kabul edilir ve bu unsurun rasyonel ruha tâbi kılınması gerektiği söylenir.

Daha sonra Hristiyan ve Yahudi düşünürler, rasyonel ruhu erkekle irrasyonel bölümü ise kadınla ilişkilendirmiş ve erkeğin kadın üstündeki tahakkümünü haklılaştırmaya çalışmışlardır. Philon da kadını duyu algısıyla, erkeği zihinle özdeşleştirir. "Haz, önce duyulara uğrar ve onlarla bir anlaşma yapar, daha sonra onlar aracılığıyla ve onların şarlatanlıkları sayesinde egemen konumdaki zihnin kendisini aldatır." Böylece, erkeğin Düşüş'ünden sorumlu olan, kadındır. Philon'a göre, ilerleme, "aslında, erkek olana yönelerek, kadın cinsiyetini terk etmekten başka bir şey değildir, çünkü kadın cinsiyeti maddîdir, edilgendir, cisimseldir ve duyu

algısaldır; oysa erkek olan, etken, rasyonel, cisim-dışı ve zihin ve düşünceye daha yakın olandır." Augustinus'a göre ise, kadının her ne kadar ikincil bir konuma sahip olsa da, dışlanmaması gerekir, ancak kadın erkeğe "itaat etmesi için bağımlı yaratılmış"tır, "'düşünme edimi sayesinde yöneten' erkek için yaratılmış, erkek cinsiyete bağımlı kılınmıştır." Aquinalı Thomas da kadının, erkek için yaratıldığına inanır. Ona göre, insan değil, yalnızca erkek, Tanrı imgesinde yaratılmıştır: "Çünkü erkek, kadının başlangıcı ve sonudur; tıpkı Tanrı'nın bütün yaratıkların başlangıcı ve sonu olması gibi."

Modern Dünyada Erkekmerkezcilik

Rönesans döneminde 17. yüzyılda Francis Bacon, zihnin yalnızca düşünceye dalmakla değil, aynı zamanda doğayı kontrol etmekle bilgiye, dolayısıyla güce ulaşabileceğini öne sürer: Bilgi, doğayı kontrol altına almanın bir aracıdır. "Formlar, düşünceye dalmaya dayalı bir model içerisinde anlamlandırılmış uygun bilgi nesneleridir." Makineye benzetilen maddî dünyada zihin yoktur. "Doğanın kontrol altına alınması olarak bilimsel bilgi" düşüncesini ifade ederken sıkça cinsel metaforlardan yararlanan Bacon, doğanın kendi sırlarını, "şairlerin büyüsüne ya da filozofların teorik tartışmalarına" açmadığını; deneysel bilimlerin, bu sırları ondan *"zorla alması" gerektiğini öne sürer*. Bu önesürüm, bilimin nesnesi olarak doğayı pasifleştirip bilime etken, bilen bir erkek özne olarak bir cinsel belirlenim bahşederken, doğaya, kadınsı (edilgen) niteliğinin yanı sıra bilinebilirlik niteliği de atfeder. "Bilinebilir doğa, kadınsı bir şey gibi sunulur ve bilimin görevi bu kadın üzerinde doğru türden bir erkek tahakkümü kurmaktır." Böylece bilen kişinin eril niteliği bir kez daha vurgulanır.

Hümanizm, "aklın **iktidarıyla** harekete geçirilen her bir özneye ilişkin eşsiz merkezî bir kimlik 'özü'yle, bireysel özneyi birlikli bir benlik olarak" kabule dayanır. Erkeklerin kadınlara egemen olduğu politik, ekonomik, kültürel ve toplumsal yapıların kenetlenmiş sistemi ataerkiye eğilimiyle modernite, doğayı kendi egemenliği altına alan "girişimci özne" nosyonunu destekler. Eski Yunan ve Rönesans düşüncesini yankılar biçimde, Aydınlanma modernizminin "evrensel özne"sinin cinsiyetsiz ve "aşkın" olmaktan öte, yalnızca cinsiyetli değil, aynı zamanda çok özgül olduğu da giderek açıklık kazanmıştır: *Batılı, burjuva, beyaz ve heteroseksüel bir erkek özne*. Kartezyen anlayışta, zihin/beden ikiciliğinden dolayı zihin cinsiyetsizdir. Ancak doğru bilgiye ulaşmak için (eril) zihin, (dişil) duyusal alanı aşmak zorundadır. "Erkek, Akıl'ın en yüce biçimini uygulamak istiyorsa, yumuşak duyguları ve duyusallığı geride bırakmış olmak zorundadır; onları erkek için koruyacak olan, kadındır." Kadınların rolü, sadece erkekleri tamamlamaktır.

Spinozacı bir yaklaşımda bedenin ideası olarak zihin nötr durumdaysa da, "her insan zihni, ideası olduğu bedenin cinsiyetli olmasından dolayı, kesin bir şekilde ya erkek ya da kadın olmalıdır." İnsan bedeni, farklı tarihsel koşullar altında farklı şekillerde, ya erkek ya da kadın olarak yaşar. Spinoza'ya göre, belirli bir zamanda ve belirli bir yerde kadın bedenine açık olan "güç ve hazlar" erkek bedenine açık olanlardan farklı olacaktır. Bu yüzden, bu bedenlerin ideaları da birbirinden farklı olmak zorundadır. Bu farklılıklar, cinsiyetli beden üzerindeki fiziksel ve toplumsal sınırlamalarla birlikte aynı zamanda sembolik yapıdaki farklılıkları da yansıtır.

Öte yandan, Rousseau'ya göre, akıl, doğal olanı ifade eder hâle gelmelidir. Aklın doğal olanla birleşme noktası zihin değil, duyudur. Aklın ancak yüreğimizde hissettiğimiz şeylerden ortaya çıkmasına izin vererek doğa ile uyum içinde yaşayabiliriz. Doğa'yı egemenlik altına alarak ilerleme fikrinden bu şekilde kopmasına rağmen Rousseaucu anlayış, zihnin doğa tarafından yönlendirildiğini, ancak bir şekilde doğayı yönettiğini varsayar. Erkek ve kadın zihinleri çok farklı olmakla beraber birbirlerini tamamlar. Kant, *Yüce ve Güzel Üzerine*'de kadının anlama yetisine sahip olduğunu belirtmekle beraber, bu yetinin erkeklerinkinden farklı bir yeti olduğunu vurgular. Kadınları erkeklere nazaran daha duygusal ve "muhakemede daha ağır" olarak tanımlayan Kant'a göre, "evlilik yaşamının birleştirdiği çiftler, adeta, kadının beğenisi ve erkeğin aklı tarafından temsil edilen ve yönetilen tek bir ahlâkî kişilikmiş gibi davranmalıdır." Bu şekilde erkek, bir erkek olarak ve kadın eş olarak kusursuzlaşır. Kant, hem ahlâkî evrensel yargılara hem de kişisel tikelliklere yönelen bir ahlâk anlayışını

benimser. Bu anlayış, zihnin evrensel özelliklerini öne çıkararak kadının azgelişmişliğini vurgulayan fikirlere zemin yaratmıştır. Kant'ın "eğilimler ile ödevin gayri şahsiliği arasında kurduğu karşıtlık" yansımasını Freud'un kadınların ahlâkî gelişmişliğinin erkeklerin ahlâk bilincinin gerisinde kaldığı yönündeki iddiasında bulur.

Hume düşüncesinde kadınlar, "kişiye özel" tutkuya tekabül ederken, Hegel kadını "beğeni ve zarafet"le, erkeği "düşünce gerilimi ve teknik bir çabayla" kazanılan başarı ile ilişkilendirir. Hegel'e göre, "kadın soyu," ailevi kaygıların erkekler tarafından ve erkeklere göre bir tikellik alanı içinde sınırlandırılmasıyla kurulur. Schopenhauer, "Kadınlar Üzerine" adlı denemesinde, "kadının akıl yürütme gücünden yoksun oluşunu doğuştan gelen bir olgunlaşmamışlık" olarak belirleyip, kadını "eksik, sıradan, ahmak ve dar görüşlü" olarak tanımlar. Nietzsche de "Yunan Kadını" başlıklı yazısında, erkeği kültürle, kadını doğayla özdeşleştirir: "Kadın, doğaya erkekten daha yakındır, bütün öz niteliklerinde hep kendi olarak kalır. Kültür, kadının yanında her zaman dışsal bir şey, Doğa'ya ebediyen sadık çekirdeğe dokunmayan bir şeydir." Yine *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te de, kadını erkeğe göre ikincil kılan benzer temalar yinelenir.

Erkekmerkezcilik Üzerine Analizler

Çağlar boyunca farklı filozoflar tarafından kadının soğuk spekülatif düşünme yetisinden yoksun olmasına yönelik bu vurgular, kadının "erkeksi başarı alanından dışlanması" olgusunu gizlemeye ve kadını klostrofobik tikellikler alanına mahkûm etmeye hizmet eder. "Normal," "kapsayıcı" ve "temsil edici" olarak sunulan şey, aslında kadınları marjinalleştiren erkekmerkezli bakış açısıdır. "Kadınsı" özelliklerin dışlanması ya da ikincil sayılması üzerine kurulan fallogosentrik Batı felsefesinin pratik yaşam alanına etkisi, katı cinsiyet ayrımına dayanan toplumsal örgütlenmeyle somutlaşmış ve kadınlık kavramı başat kültürel ideallerin dışında tutulmuştur. Kadınlar (eril) felsefî söylemlerin içine dâhil edilseler bile, bu yalnızca ortak, erkek göndergeli bir insanlığa (Luce Irigaray'ın deyimiyle erkeklerin "hom(m)o-seksüel ekonomi"sine) göre tartışabilecekleri bir "evrensel" çerçeve içinde gerçekleşir. Bu yüzden kadınlar, yalnızca verili bir alanı işgal edebilir ve eril bir mantığın içinden konuşabilirler.

Kadınlar, yüzyıllardan beri felsefede aktif bir rol oynasalar da ya da ataerkil baskıya direnseler de feminist bir politik çıkışı, Mary Wollstonecraft'ın *A Vindication of the Rights of Women* [Kadın Haklarının Savunusu, 1792] başlıklı eserine kadar geri götürebiliriz. Ancak çağdaş feminizm 1960'larda ortaya çıkar. Bu ikinci dalga feminizm, kadınlara yönelik baskının biyolojik olmaktan çok, kültürel kökenlere sahip olduğunu vurgular. Felsefeyle bağlantısı açısından feminist düşünce birlikli bir bakış açısı sunmamasına rağmen - örneğin, kadın ve erkeklerin eşit haklara sahip olmasını isteyen liberal feministler, kadınların baskı altına alınmasının sınıf sömürüsüyle paralellik gösterdiğini vurgulayan toplumsal feministler, kadın cinselliğinin baskı altına alınıp manipüle edilmesi açısından ataerkiyi çözümlemeye girişen radikal feministler- evrensel oldukları kabul edilen iddiaların aslında özel bir kültür (Batılı) ve cins (erkek) için geçerli olduğunu ve "bu iddiaları destekleyen ideallerin de - 'nesnellik', 'akıl' ve özerk benlik- eşit derecede taraflı ve olumsal olduğunu öne sürer." Felsefî etkinliğin erkeksiliği üzerine odaklanıp, rasyonel düşüncenin eril karakterini reddeden feminizmin amacı, kadınların bir nesne(l)leştirme tarihinden mustarip olduklarını "ataerkil toplumsal pratiklerde bir dönüşüm"ü gerçekleştirmektir. Irigaray'ın öne sürdüğü gibi ataerki sisteminde kadın, yalnızca verili kullanım değerine sahip bir nesne olarak görülür. Bu sistemde, kadın fail yoktur ve "kadın arzusu, ataerkil dil tarafından yanlış temsil edilip yanlış kurulur."

Simone de Beauvoir, *The Second Sex* [İkinci Cins]'te, kadının temel özelliği olarak sunduğu "ötekilik" kavramını, özgür ve sahih olduğu varsayılan bir varlığın "temel ve egemen" olan bir başka egoya göre Öteki statüsünü benimsemek zorunda kaldığı özel bir durum olarak açıklar. Batı düşüncesinde kadın, "Benlik olarak, rasyonel düşünen varlık olarak erkek kimliğini onaylayabilen Öteki"ni temsil etmektedir. Beauvoir'a göre, benlik kavramı, benlik-olmayan kavramıyla karşıtlık içinde üretilebilir; öyle ki, "Öteki kategorisi," "bilincin kendisi kadar ilkseldir." Erkek, kendisini Özne olarak kurmak için

kadını Öteki olarak inşa etmektedir: "Kadın ikincildir, özsel olana karşıt olarak özsel-olmayandır. Erkek Özne'dir, Mutlak'tır - kadın Öteki'dir." "Erkek faaliyeti," "yaşamın karmaşık güçleri"ne üstün gelirken, hem Doğa'yı hem kadını itaat altına alır.

Kadın nötr ve özerk bir noktadan başlamak yerine, zaten Öteki olarak belirlenmiş ve somutlaştırılmıştır. Kendileri için mevcut olanaklar alanını şekillendiren verili bir varsayımlar dizisini tevarüs ettiklerinden dolayı kadınlar, kendi özgürlüklerini uygulama olanağından bile mahrumdurlar. Böylece sahihlik insanın kendi özgürlüğünü en üst düzeye çıkarma başarısını göstermesi ise, kadınlar cinsiyetlerinden dolayı sahih olmamaya mahkûmdurlar. Kadınlar, ikinci cins olma konumundadırlar. Bu anlamda öteki olarak kadın, "içkinliğe" mahkûm edilmiş bir nesne olarak değişmezleştirilir, aşkınlığının üstü tamamen örtülür ve başka (eril) bir bilinç tarafından aşılır. "Öteki olmayı reddetmek, yürürlükteki anlaşmayı bozmak istemek; bu, kadınlar için, onların üst kast ile olan dayanışmaları sayesinde kazanmış oldukları avantajlardan vazgeçmeleri anlamına gelir." Kendi biyolojik yapısından dolayı değil, erkeklerin kadın biyolojisine yüklemiş olduğu anlamdan dolayı kadın, bir aşkın varlık -özgür özne- olamaz. Asıl felsefî sorun, kadının diğer insanlar gibi nasıl özgür ve sahih olabileceği sorunudur. Kadın kendisini, erkekler tarafından Öteki statüsünü üstlenmeye zorlandığı bir dünyada bulur; başka bir deyişle, kadınlık kadınları nesne olarak kuran eril bir projenin sonucudur.

Biyolojik sınırları aşıp "değerleri" belirleyen erkekler, "sırf kadınları kilit altında tutmak için bir kadınlık alanı -bir içkinlik krallığı, bir yaşam krallığı- yaratmak istemişlerdir. [...] Kadınların bugün istediği, [...] erkeklerle aynı haklara sahip varlıklar olarak tanınmaktır." Oysa yürürlükteki aile ve analık algılayışları, ataerkil sistemin yararlandığı, erkekmerkezci iktidar ilişkilerini güçlendiren, emeğin eşit olmayan bir iş bölümünü koruyan toplumsal inşalardır Diğer cinsiyet sistemleri gibi, analık ve aile çoğunlukla dar toplumsal roller ve kabul edilebilir davranış kalıpları ile kadına baskı uygulayan tarzlarda örgütlenir. Bu roller bir "ahlâklı anne" ideolojisine yol açar, bu da cinsiyetin toplumsal örgütlenmesinde merkezîdir ve eril egemenliğin sürdürülmesiyle ilişkilidir. Kadınlar açısından bu ideolojinin tezahürü, erkeklere karşı çok fazla yükümlülüğe ve kendileri için çok az boş vakte sahip olmak şeklindedir.

Irigaray, başat söylem biçiminin eril cinsiyetle eşbiçimli olduğunu belirtir. Çeşitli sistemlerde ve farklı seviyelerde dışarıda bırakma ve sansür, dişil pahasına erile öncelik tanımak için faaliyet gösterir. Statüko, kadınların dışarıda bırakılması, ya da nesne, madde gibi aşağı terimlerle karakterize edilmesine dayanır. Cinsiyetsiz olarak sunulsa da öznellik nosyonu "zaten eril olana uygun hâle getirilmiştir." Eril imgelemin derinliklerine girerek felsefî söylem figürlerini -idea, töz, özne, transendental öznellik, mutlak bilgi- yeniden açıp, dişil olandan ödünç aldıkları şeyi, yani dişil olanı onlardan söküp çıkarmak, onları dişil olana borçlu oldukları şeyi iade etmeye zorlamak için Irigaray, *Specıılum of the Other Woman* [Öteki Kadının Spekulumu]'nda Platon'u, Aristoteles'i, Meister Echart'ı, Descartes'ı, Hegel'i, Spinoza'yı, Plotinus'u, Kant'ı, Marx'ı, Freud'u, (*The Ethics of Social Difference* [Toplumsal Fark Etiği]'nde bunlara Hegel, Merleau-Ponty ve Levinas'ı ekler, diğerlerinde ise Nietzsche ve Heidegger ile uğraşır) ele alıp, bu filozofların mantıklarının nasıl kendi kendilerini engelleyiklerini göstererek onların mantıklarını yeniden kurmaya girişir. Irigaray'a göre, bastırılan şey dişilliktir -ki bu dişillik felsefeye başlangıç temeli sunar.

Sembolik olarak bu temelsiz temeli işgal eden olumsuzluk, sürekli olarak kadınları olanaksız bir konuma yerleştirir. Asıl madde ya da "ana-madde" olarak dişil ya da anacıl olan arkaik bir geçmişi oynar. "Doğa," kültüre karşıt olarak konumlandırılır. "Kadın, ötekinin yeri olur/yeri hâline gelir. Epistemolojik özne, kadınların ya da dişil olanın kendi kimlikleri pahasına bu tür bir özne için bir ayna gibi davranmalarına duyulan (gizli) güvene dayanır. Kadınlar, ya aynı mantıkla dikte edilen durağan temsiller içinde dondurulurlar ya da bir kavramsal 'kara delik' olarak bütünüyle sistemin dışına konumlandırılırlar."

Julia Kristeva, kimlik inşasındaki kadınlığın kurban edilme sürecini göstermek için, ötekiliğin dişil olanla ya da anacıl olanla eşitlenmesiyle ilgilenmiştir. Ötekilik ve dişillik aynı hizada olmasına rağmen Kristeva'ya

göre, bu, kadınlar için alternatif bir kimlik oluşturmadığı gibi, özgül bir kadına ya da dişil bir dile olanak tanımaz. Bununla beraber Kristeva, kadınların potansiyel olarak yıkıcı figürler olduğunu düşünür Kristeva, varolan burjuva çerçeveleri içinde politik ***iktidar*** arayan bir gündeme karşı çıktığını iddia ederek, kendisiyle daha geniş feminist hareket arasında sürekli mesafe bırakır. Bu hareketin, merkez ile çevreler ara-sındaki hiyerarşik ayrıma karşı temel bir başkaldırı ortaya koymaktan çok, bilinen güçlü/ güçsüz karşıtlığını tersine çevirmekten başka bir şey yapmayacak bir diğer "efendi söylemi" hâline gelme tehlikesine yöneldiğini öne sürer. Kendi makalesi "Kadınların Çağı"nda ("Women's Time") ifade ettiği üzere, "Karşı-iktidarın ve karşı-toplu-mun bildik mantığı, zorunlu olarak, tam da kendi yapısı aracılığıyla, kendi özünü mücadele edilen toplum ya da iktidarın bir ***simülakrı*** olarak üretir." Bu makalede Kristeva, feminizm tarihinde iki evre belirler. 1968'den önce feminist talep, tarih içinde ve çizgisel zaman düzeninde eşit bir yere yöneliktir. 1968'den sonra feminizmin ikinci kuşağı, kadınların erkeklerden temel farkını ve tarihsel ve politik alanın dışında kalma hakkını vurgulamıştır. Bununla beraber, her iki durumun da kusurları vardır. İlk kuşak, anacıl olanın göstergesel gücüyle kuşatılırken, ikincisi, simgesele ilişkin her yeteneğin kaybolabileceği boyutta onunla tamamen özdeşleştirilme riskine girer. Kristeva'nın anladığı şekliyle feminizme başkaldırı, bir üçüncü seçeneği, yani çeşitliliğe ve farka olanak tanıyarak merkez ve çevreler arasındaki ayırımı bütünüyle yok eden akıcı bir söylemi oluşturmak için, anacıl zamanı ya da anneliği çizgisel zamanın tarihsel ve politik düzeniyle uzlaştırmak demektir.

Sonuç olarak, yükselen kadınlık bilinciyle, erkek iktidarının işleyişleri konusundaki kavrayış, ataerkil sistemde bir dönüşüme neden olup kadının maddî koşullarını değiştirebilir. Ayrıca modernist düşüncenin Avrupamerkezciliği ve erkekmerkezciliğine yönelik feminist (ve postmodern) eleştiri çerçevesi içinde toplumsal adalet, eşitlik ve rasyonellik kavramlarının yeniden incelenmesi ve erkekmerkezcilik ve biyolojik özcülüğün sökülmesi gerekmektedir. Ayrıca, beyaz, erkek, Batılı, iyi eğitimli ve ekonomik açıdan güçlü bir azınlığın yalnızca kadınları değil, dünya nüfusunun çoğunluğunu baskı altında tuttuğu da göz önüne alınmalıdır. Bununla beraber feminist eleştiri kendi öznesi olarak evrensel, "özsel" bir kadın inşasına çalışıyorsa, o zaman bu figür, kendi erkek karşıtı kadar taraflı ve dışlayıcı olacaktır: *Batılı, burjuva, beyaz ve heteroseksüel bir* kadın. Yakın zamanlı feminist tartışmalar, çoğu feminist çözümlemenin "erkekmerkezcilik" eleştirisinden "kadınmerkezcilik"e doğru evrimleştiğini göz önüne alarak, kadın ve erkek doğalarını öne çıkarmadan kadın çıkarlarının dile getirilmesi sorununa odaklanmaktadır.

A. AINLEY, "French feminist philosophy: de Beauvoir, Kristeva, Irigaray, Le Doeuff, Cixous," *Twentieth-Century Continental Philosophy*(ed. R. Kearney), Routledge, London and New York, 1994; A. EDGAR – P. SEDGWICK, *Cultural Theory: The Key Thinkers*, Routledge, London, 2002; ARİSTOTELES, *Metafizik*(çev. A. Arslan), Ege Üniv. Ed. Fak. Y., 1985; AUGUSTINUS, *İtiraflar*(çev. D. Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999; P. BROOKER *A Glossary of Cultural Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2002; J. BROWITT – A. MILNER, *Contemporary Cultural Theory*, Allen & Unwin, Crows Nest, N. S.W, 2002; S. BUCKINGHAM-HATFIELD, *Gender and Environment*, Routledge, London, 2000; J. DONOVAN, *Feminist Teori*(çev. A. Bora – M. A. Gevrek – F. Sayılan), İletişim Yayınları, İstanbul, 1997; D. INGRAM, *Critical Theory and Philosophy*, Paragon House, St. Paul, MN., 1990; J. KRISTEVA, *About Chinese Women*(trans. A. Barrows – M. Boyars), New York and London, 1977; G. LLOYD, *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*(çev. M. Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996; F. W. NIETZSCHE, "The Greek Woman"(trans. and ed. by O. Levy), in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. II, London, pp. 22-23; F. W. NIETZSCHE, *Böyle Söyledi Zerdüşt*(çev. M. Tüzel), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2003; PLATO, *Menexenus*(trans. B. Jowett), *The Collected Dialogues of Plato*(ed. D. Hamilton - H. Cairns), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, pp. 186-199; PLATO, *Phaedo*(trans. H. Tredennick), *The Collected Dialogues of Plato*(ed. D. Hamilton - H. Cairns), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, pp. 40-98; PLATO, *Timaeus*(trans. B. Jowett), *The Collected Dialogues of Plato The Collected Dialogues of Plato*(ed. D. Hamilton - H. Cairns), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980, pp. 1151-1211; J. J. ROUSSEAU, *Emile ya da Çocuk Eğitimi*(çev. M. Başlürk – Y. Kızılçim), Babil Yayınları, Erzu-

rum, 2000; M. RULMAN - vd., *Kadın Filozoflar II, Romantik Çağdan Modern Çağa Kadar*(çev. T. Mengüşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998; A. SCHOPENHAUER, *Essays and Aphorisms* (trans. R. J. Hollingdale), Harmondsworth, Penguin Books, 1970; S. SIM, *Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü*(çev. M. Erkan - A. Utku), Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2006.

Ayrıca **bkz.,** ATAERKİLLİK, AYRIMCILIK, BARTHES, BEAUVOIR, BUTLER, CIXOUS, FALLUSMERKEZCİLİK, FEMİNİST EPİSTEMOLOJİ, FEMİNİST BİLİM FELSEFESİ, FEMİNİST FELSEFE, FEMİNİZM, IRIGARAY, KRISTEVA, POSTMODERNİZM, POST-YAPISALCILIK.

Mukadder ERKAN

EROS, Yunan mitolojisinde Aşk Tanrısına verilen isimdir. Romalılar Aşk tanrısını Latinleştirerek, ona Cupido adını vermişlerdir.

Yunan mitolojisinde doğuşu konusunda farklı görüşler bulunsa da, antik kaynaklarda *Eros* (Aşk); evrende varlıkları birleştiren, bir araya getiren, üremeyi ve neslin devamını sağlayan, kısacası tüm varlıklar için hayatı yaşanır kılan doğal bir güç olarak karşımıza çıkar. Eros, Cicero'nun *De Natura Deorum* adlı eserinde de belirtildiği gibi, jeneolojisi karışık tanrılardan biridir ve çok değişken olan kişiliği, Arkaik dönemden, Roma dönemine kadar büyük bir evrim geçirmiştir.

Troia kentinin destanını anlatan Homeros'un *İlyada*'sında, *Eros* kişileştirilmiş bir tanrı olarak karşımıza çıkar, ancak çok etkin bir rol oynamaz. O'nun yerine Aşk, Olympos'lu baş tanrı Zeus ile Dione'nin kızı Aphrodite'nin kontrolü altında bulunan bir şey ya da gücü ifade eden bir kavram olarak ele alınır; burada esas Aphrodite'nin aşk birlikteliklerindeki başarısı ile gücü üzerinde durulur. Bu nedenle de Troia savaşında etkin rol almak isteyen Tanrıçaya, babası Zeus "*Cenk işleri sana vergi değil yavrum, sen evliliğin gönül açan işlerine ver kendini, çevik Ares'le, Athena uğraşacak savaşla*" diye seslenir. Homeros'a göre, Okeanos, bütün tanrı ve tanrıçaların atasıdır. Onun kız kardeşi Tethys ile birleşmesinden, Aprodite'nin anası Dione'nin de içinde olduğu binlerce çocuk doğmuş ve bunlar evrenin temel unsurlarını oluşturmuştur.

Homeros'dan sonra yaşayan ve antik çağın en önemli ozanlarından bir diğeri olan Hesiodos ise, evrenin oluşumu ve ilk tanrılar konusunda, biraz daha farklı bir anlatım geliştirir. Hesiodos'un *Theogonia*'sına göre, başlangıçta, yani dünyanın oluşumundan önce karışık ve hiçbir şekli olmayan, uçsuz bucaksız bir boşluk, yani karanlığı simgeleyen *Khaos* (Sonsuz Boşluk) vardır. Ondan her şeyin dayanağı geniş göğüslü *Gaia* (Toprak Ana), daha sonra da çekici gücün sembolü, tanrıların en güzeli, sadece insanların değil, tanrıların da elini ayağını çözüp, akıllarını başlarından alan *Eros* (Aşk) var olur. Eros sayesinde, *Khaos*'tan *Erebos* (Yeraltı Karanlığı) ve *Nyks* (Kara Gece), *Nyks*'ün *Erebos*'la birleşmesinden ise *Aither* (Göğün Üst Tabakasının Işığı) ve *Hemera* (Gündüz) doğar. Bu durumda, *Eros* evrene birleşme ve çoğalma içgüdüsünü getiren, dolayısıyla da insan soyunun doğup, üremesine neden olan itici ve üretici güç olarak karşımıza çıkar.

Tüm bu anlatımlar *Eros*'un, *Khaos*'un karmaşasına ve düzensizliğine düzen getiren, yeni soyların doğmasına ve çoğalmasına neden olan ilk tanrısal güç olarak, evrenin oluşumunda etkin rol oynadığını göstermektedir. Yine Hesiodos'a göre, Aphrodite, Eros'tan sonra, diğer Olympos'lu tanrılardan ise önce dünyaya gelmiştir. Bu durumda Hesiodos, *Khaos*'dan sonra doğurucu *Gaia* ve doğurtucu *Eros* olmak üzere iki ana ilkeden bahseder. Ayrıca *Theogonia*'da, hem Aphrodite, hem de *Eros*, birleştirici güçleriyle *Khaos*'dan düzene geçmede ve evrenin yaratılmasında etkin rol oynayan iki tanrısal varlıktır. Böylece *Khaos*'a gelen düzen Tanrı soyunu da beraberinde getirmiştir. İnsanlar ise başlangıçta evreni oluşturan, ona düzen getiren tanrılar tarafından yaratılmakla birlikte, daha sonra nesillerini devam ettirme ve bir ölçüde ölümsüzlüğe erme güçlerini doğrudan bu duyguyu veren Tanrıya, yani *Eros*'a borçludur.

Eros'un evrenin ilk oluşumunda itici ve birleştirici güç olarak kendi kendine doğduğu inancı yanında, Aphrodite'nin *Ares* (Savaş Tanrısı) ya da *Hermes* (Ulak Tanrı) ile birleşmesinden doğurduğu çocuk olduğuna da inanılır. Nadiren de doğumu *Eileithyia* veya *İris*'e verilir. Doğuşu ve karakteri konusunda kendini gösteren tüm bu değişik anlatımlar, *Eros*'u çok yönlü, farklı biçimlerde ele alınan bir kavram hâline gelmesine neden olmuştur. Bazen *Khaos*'a düzen getiren evrensel ilke durumundaki *Eros*, karakterindeki çok yönlü-

lük içinde zamana ve mekâna göre değişerek, sonraları insanları oklarıyla kovalayıp yaralayan, yaramaz ve tehlikeli bir çocuk biçimini almıştır. Antik metinler dışında, heykeltıraşlık sanatı ve vazo ressamlığında da, O'nun bu yönünü yansıtan tip ve görünümde betimlemeleri yapılmıştır.

Pek çok antik metinde, şiirde ve heykeltıraşlık eserinde, *Eros* doğuş mitosuyla bağlantılı biçimde Aphrodite ile beraber işlenir. Bunun en önemli nedeni *Eros*'un da, Aşk ve Güzellik tanrıçası Aphrodite gibi insanoğlunun soyunun devamlılığını sağladığına, canlıları birbirine tutkuyla bağladığına, evrene güzellik ve mutluluk getirdiğine inanılmasıdır. Böylece Tanrı Eros, şairlerin ve mitolojik anlatımların etkisiyle, heykel ve resim sanatındaki geleneksel fizyonomisini kazanmış olur. O başlangıçta güçlü, kanatlı ve yakışıklı bir delikanlı biçiminde, sonraları özellikle Helenistik ve Roma dönemlerinde kanatlı, elinde ok ve yay tutan, yüreklere endişe ve heyecan vermekten hoşlanan sevimli bir çocuk şeklinde betimlenir. Kocaman kanatları ile uçarak dünyayı dolaşırken, geçtiği yerlere çiçek kokuları saçmakta ve elindeki okla insanları kalplerinden vurarak birbirlerine bağlamaktadır.

Pek çok antik metinde Aphrodite'nin gücünü, *Eros* (Aşk), *Himeros* (Arzu) ve *Peitho*'dan (Kandırma ve İkna Etme) aldığı vurgulanmaktadır. Tanrıça insanları aşka düşürüp kandırırken, aynı zamanda *Pathos* (Acı Çekme) ve *Hymenaios*'dan da (Düğün İşlerini Ayarlama) yararlanmaktadır. Örneğin Hesiodos'a göre, Aphrodite Kıbrıs'ta köpüklerden doğup karaya adım atar atmaz, *Eros* ile *Himeros* hemen peşine takılmış ve soyların devamını sağlamak, insanları birbirine bağlamak için Tanrıçaya hizmet etmiştir. Canlı ve cansızların birbirlerine yönelip birleşmesi, dolayısıyla da insanoğlunun soyunu devam ettirerek bir nevi ölümsüzleşmesi, Aphrodite Ourania ve Aphrodite Pandemos'dan gelmekte, *Eros* da diğer tanrısal güçlerle birlikte Tanrıçaya bu işleri yapmada yardım etmektedir. *Eros*, özellikle de erkeğin erkeğe karşı aşkını Aphrodite Ourania'ya bağlı olarak yürütmektedir.

Milattan önce 6. yüzyılın ortalarında Yunanistan'dan yayılmaya başlayan ancak kökeni çalgısıyla vahşi hayvanları büyüleyip, ezgileriyle ölümü yenen ünlü ozan Orpheus'a kadar giden Orphik kültüre göre, *Eros* ilk doğan tanrıdır. Orphik akıma göre, *Eros* dünya ile birlikte *Khaos*'dan çıkmış ya da daha toprak, hava, gök yokken *Nyks*, *Erebos*'un kucağına evreni simgeleyen gümüş bir yumurta bırakmış, çatlayan yumurtanın içinden de altın kanatlı, rüzgar kadar hızlı Aşk Tanrısı *Eros* çıkmıştır. İlk doğan Tanrı olduğundan dolayı da O'na "*protogenos*" (İlk Doğan) adı verilmiştir. *Eros* yumurtanın içinden çıkarken, daha önce gizlenmiş ne varsa, hepsini karanlıktan kurtarıp ışığa kavuşturmuştur. Yumurtanın yukarı yarısı Göğü, alt yarısı ise Toprağı oluşturmuştur. *Eros*'un verdiği aşk gücüyle, Gök ile Toprak birleşerek *Okeanos* ile kızkardeşi *Tethys*'i doğurmuştur. Aynı ana ile babanın ve bu büyük gümüş yumurtanın çocukları olan *Okeanos* ile *Tethys* ise ölümsüz Olympos tanrıların ataları olmuşlardır. Tüm bu anlatımların bize gösterdiği gibi Orphik inanış, *Okeanos* ile *Tethys*'in ata tanrılar olması konusunda Homeros ile, Eros'un doğurtucu, birleştirici ve karmaşaya son verici gücü konusunda ise Hesiodos'la benzer bir yorum getirir. O sadece soyların devamlılığını sağlayan bir güç değil, aynı zamanda *Khaos*'a son veren, evrenin iç birliğini sağlayan kuvvet olarak ele alınır. Dolayısıyla da *Eros* her şeyi birleştiren, *Khaos*'u sonlandırıp düzen getiren, daha sonra da insan soyunu evrende etkin kılandır.

Antik çağın en önemli kadın aşk şairlerinden Lesbos'lu Sappho da (M. Ö. 630-570), şiirlerinde Aşk tanrıçası Aphrodite ile oğlu Eros'a yer ayırır. "*Gene Eros, elimi kolumu çözer, hem tatlı, hem acı Eros, O karşı gelinmez yaratık sarsıyor beni*" mısralarının da gösterdiği gibi, Sappho da, Hesiodos gibi Eros'dan insanı esir alan, gücüne karşı gelinmez bir yaratık olarak bahseder. Burada Eros, Aphrodite'nin ölümlüleri baştan çıkaran ve onlara yaşama sevinci veren oğlu olarak karşımıza çıkar.

İlk büyük komedya yazarlarından biri olan Aristophanes; Pisthetairos ile Euelpides adındaki iki Atinalı vatandaşın yaşadıkları kentten bıkıp, kavgasız ve rahat bir hayat sürmek için yeni arayışlara girmelerini anlattığı *Kuşlar* adlı eserinde, *Eros*'a da yer verir. Aristophanes bu ünlü eserinde, "Gece bir ilkel yumurta yumurtlar, bundan kanatlı tanrı *Eros* çıkar; bu nedenle de kuşlar onu

ataları zannederler" diyerek dünyanın yaratılış mitosuyla alay etmektedir.

Yunan felsefesinin önde gelen isimlerinden Platon ise, *Eros* kavramını farklı yönleriyle ele alır ve *Devlet* adlı eserinde "Zorbalık ve *Eros*" kavramı üzerinde durur. Platon'a göre, zorba *Eros*'u gönlünün tahtına oturtan, O'nun her dileğine boyun eğen insan, sağduyudan uzaklaşmakta, ölçüyü yitirip, gönlünü acayip deliliklerle doldurmaktadır.

Platon'un kahramanlarını sevgi ve aşk üzerine konuşturduğu *Symposium/Şölen* ise, *Eros*'un tüm yönleriyle tartışıldığı en kapsamlı felsefî metinlerden birisidir. Burada *Eros*, güzelliğe duyulan aşk, iyiye, doğruya ve güzele yönelik sevgi biçiminde ele alınmaktadır. Bu metinde, şair Agathon'un verdiği bir şölene katılanların hepsi, Sevgiye bir övgü (Yunanca deyimiyle bir *epainos* ya da *enkomion)* düzmek zorundadır. Bu amaçla yapılan toplantıda Phaidros, Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agathon, Sokrates ve Alkibiades sırasıyla söz alır. İlk söz alan Phaidros'a göre, Sevgi, insanlar ve tanrılar arasında eşsiz yeri olan büyük bir tanrıdır. Phaidros, O'nun bir ana ve babadan doğmadığı gibi, bütün tanrılardan da eski olduğunu söyleyerek, Hesiodos'un anlattıklarına katılan bir konuşma yapar.

Phaidros'dan sonra söz alan Pausanias, Göksel Sevgi ve Aşağılık Sevgi olmak üzere iki farklı sevgi türünden bahseder. Pausanias'a göre, Sevgi (*Eros*) Aphrodite'den ayrılmaz. Ancak Aphrodite Ourania ve Aphrodite Pandemos olmak üzere iki Aphrodite olduğuna göre, Sevgi de iki türlüdür. Erdem yolunda, kendi kendini aşmaya zorlayan, yani Göksel Sevgi yüceltici, ölçüsüz ve düzensiz ya da sıradan Sevgi ise yericidir. Pausanias'ın dile getirdiği bu düşünce, milattan önce 5. yüzyıldan sonra mitolojide, sonraları da Yunan felsefesinde, özellikle de yeni Platonculuk ve Tasavvufta daha da ayrıntılı ele alınır. Aphrodite Ourania yüceltilmiş ilâhî Aşk'ı simgelerken, Aphrodite Pandemos, insana özgü sıradan aşkın yaratıcı ve simgesi olarak görülür. Ancak sonraları, Aphrodite Ourania'nın Hermes'le olan birlikteliğinden doğduğuna inanılan *Eros*, sadece yüceltilmiş, ilâhî aşkın değil, aynı zamanda yetişkin erkeklerin oğlanlarla ya da delikanlılarla yaşadıkları, aynı cinse karşı, yani homoseksüel aşkın yaratıcısı ve koruyucusu olarak ilgi görür.

Şölen'de söz alan diğer konuşmacı Eryksimakhos'a göre, Eros hem tanrı işlerinde, hem de insan işlerinde etkisi sınırsız, yüceler yücesi bir tanrıdır. Hekimlik, müzik, yılın mevsimleri, hep bu tanrının emrindedir. Daha sonra söz alan Aristophanes, Tanrılar arasında insanı en çok seven, onların yardımına koşan, mutluluğa ermeye engel dertlerin devasını bulan tanrının, *Eros* olduğunu söyler. Aslında önceleri insan soyunun erkek ve dişi olarak ikiye ayrılmadığını ve her ikisini içine alan Androgynos adında, insan görünümünden uzak üçüncü bir çeşidin olduğunu, varlıkların erkek ve dişi olarak ikiye bölünerek, sevgi yoluyla birbirine kavuşup tek varlık olma çabalarını *Eros*'un gerçekleştirdiğini anlatır.

Şair Agathon'un konuşması ise, Sevginin güzelliği, gençliği, inceliği, erdemleri ve insanlara iyilikleri üzerinedir. Bu bölümde Agathon bir yandan *Eros* üzerine övgü dolu bir konuşma yaparken, bir taraftan da Sokrates'in sorularını cevaplandırır.

Tüm bu diyalogların sonunda söz alan Sokrates'in anlattıklarının ise ayrı bir değeri vardır. Sokrates, *Eros* hakkında bildiği her şeyi bir zamanlar hocası olan Mantinealı rahibe Diotime'den öğrendiğini söyler ve Diotime'nin vaktiyle kendisine söylediği sözleri anımsayarak konuşmasına başlar. Sokrates'in *Eros*'u büyük bir tanrı olarak görme eğilimine karşı çıkan bilge kadın Diotime, Eros'un tanrılarla insanlar arasında bir "*daimon*" (cin ya da tanrılık) olduğu fikri üzerinde durur ve sonunda da Sokrates'i ikna etmeyi başarır. Diotime bu *daimon*'un hangi ana babadan doğduğunu soran Sokrates'e *Eros*'un, *Poros* (Bolluk) ile *Penia*'nın (Yoksulluk) çocuğu olduğunu ve talihinin de ona göre olduğunu söyler. Diotime'ye göre, Sevgi karakter özelliklerini de bu iki zıt Tanrı'nın bir araya gelmesinden alır. Ona göre, "*Sevgi her şeyden önce ve her zaman yoksuldur, çokların sandığı gibi hiç de öyle ince ve zarif değildir; tersine kabadır, pistir, evsiz barksız, yalınayaktır, açıkta, dağda, bayırda, kapı önlerinde, yol köşelerinde yatar, kalkar. Yoksulluktan kurtulamamasının nedeni de anasına çekmesidir. Babasına çeken tarafıyla da hep güzelin, iyinin peşindedir, yürekli, atılgan, dayanıklıdır, yaman avcıdır, hep tuzaklar kurar, fikirlere, buluşlara düşkündür, büyücü-*

lükte eşsizdir. Aslında ne ölümlü, ne de ölümsüzdür. Bakarsın aynı günde bolluk içinde gelişir, yaşar, birdenbire de ölür, sonra yine babasının tabiatı gereği bir çaresini bulup dirilir. Bir şeyin eline geçmesiyle elinden kaçması bir olur. Öylece Sevgi her zaman ne yokluk içindedir, ne de varlık içinde". Ayrıca Diotime'ye göre, Sokrates'in, sevgi üstüne yanlış düşüncelere sapmasının şaşılacak bir yanı yoktur, çünkü Diotime'ye göre, Sokrates Sevgi'yi seven değil, sevilen bir varlık sanmıştır.

Diotime'ye göre, en geniş anlamıyla Sevgi, hep iyi olanı ve bizi mutlu edeni arzulamaktır. Evrende gördüğümüz insan, hatta hayvan tarafından yaratılan tüm güzel ve faydalı nesneler *Eros*'un sonucudur. İnsanı insan yapan tüm özellikler, hep güzele duyulan Sevginin, özlemin ortaya çıkardığı yaratma yetkisiyle bağlantılıdır. Tene ve cana göre güzellik içinde doğuran, sonsuzluğa götüren ve böylelikle de ölümlüyü ölümsüz kılan, yine O'dur. Bu durumda Sevgi ister istemez ölümsüzlüğün Sevgisidir. Ölümsüzlüğün yolu ise eskiyen bir varlığın yerine yenisini koymaktan, dolayısıyla da O'nu devamlı kılmaktan geçer. Ona göre, hiçbir canlı doğumdan ölüme kadar geçen süreçte aynı kalmaz. Devam eden yaşam içerisinde, beden değiştiği gibi can, tabiat, huy, inanışlar, arzular, zevkler ve kaygılar da değişir. Dolayısıyla, bilgi bakımından da hiçbir şey aynı kalmaz ve sürekli değişime uğrar. Bu durumda ölümsüzlük, sadece dünyaya yeni bir canlı getirmek değil, aynı zamanda devam eden ve nesilden nesile aktarılan iyi bir isim bırakmak, kendisini olağandan ayıran ölümsüz bir yiğitlik şerefi kazanmaktır. Güzel düşünce, sanat, ölçü, doğruluk ve erdem ölümsüzlüğün birkaç yönteminden biridir. Kim güzel eserler ve değerler yarattıysa amacına ulaşmış, fanilikten kurtulup ölümsüzleşmiş, nesilden nesile aktarılarak, dillere destan olmuş, dolayısıyla da Eros'una kavuşmuştur.

Tüm bu diyalogların da gösterdiği gibi, *Şölen*'de Eros, kişileştirilmiş bir Aşk Tanrısı olmaktan öte, daha çok yüceleştirilen, iyiye, hakikate, güzele yönelik sevgi anlamı taşıyan bir kavram hâline gelir. Güzel ile kurulan bütün ilişkilerde insanoğlunun Eros'a yaklaştığının, Eros'un yaratıcı bir güç olarak ele alınması gerektiğinin ve mutluluğa ulaşmanın yolunun Sevgiyle (*Eros*) barışık yaşamadan geçtiğinin altı çizilmektedir. Platon *Eros*'u, önce bütün varlıklarda aslında var olan bir ölümsüzlük çabası yani, yeni soylar yetiştirerek büsbütün yok olup gitmekten kurtulmaya çalışma olarak tanımlar. Ancak belli bir zamandan sonra Platon'un da göstermek istediği gibi, *Eros* insanlarda daha yüksek bir nitelik kazanır. Bu tip yüksek nitelikli *Eros*'ta insanlar sadece yeryüzünde kendilerine sunulan nimetlerinden tat almaya kalkışmazlar, bilgilerinin eksikliğini anlayarak bundan kendilerini kurtarmaya ve daha güzele ulaşmaya çalışırlar. İşte *Eros*un asıl özü de kendini burada belli eder. Kısacası Platon'un ifadesiyle sıradan insanlarda *Eros* kendini, karşı cinsten güzele duyulan tutku şeklinde gösterirken, üstün yaratılışlı kişilerde *Eros*, iyi bir eğitim ve doğru yönlendirme ile felsefî bir coşkuya dönüşür. Bu tür seçkin kimselerde ölümsüzlüğe ulaşma çabası, yeryüzüne neslinin devamını sağlayacak bir canlı getirmek değil, İdeaları temaşa ederek erdemli yaşayan, geride önemli eserler bırakan, bedeni yok olup gittikten sonra dünyada yaptıkları faydalı işlerle anılan, dolayısıyla da yeryüzünde Homeros ya da Hesiodos gibi sürekli bir ad, sonsuz bir şeref bırakmayı başaranlardır.

Ünlü Latin şair Ovidius ise (M. Ö. 43-MS 17) *Metamorphoses* [Dönüşümler] adlı eserinde, evrenin oluşumu konusunda Hesiodos'a benzer bir tanımlama yapar. *Khaos*'dan; deniz, kara, tüm bunları kuşatan gökyüzü var olmadan önce, kımıldamaz, biçimsiz, düzensiz ağır, karmakarışık bir yığın olarak bahseden Ovidius, daha sonra tüm öğelerin teker teker ayrılmasıyla birlikte ortaya çıkan bir maddî evren tasarımı altında belli bir *kosmogonia* geliştirir. Bu *kosmogonia*da Sevgi Tanrısı (*Cupido*), anası *Venüs* ile birlikte tüm yaratıklar üzerinde mutlak egemen, yüce bir kişiliktir. Kanatlı, elinde yayı, okları ve ışıldağı bulunan bu küçük erkek çocuğu, hem tanrıların, hem de insanların kalplerini tutuşturmaktadır. Sadağındaki oklar hem şekilleri, hem de işlevleri ile birbirinden ayrılır. Örneğin sevgiyi yaratanın ucu sivri ışıl ışıl, sevgiyi vuranınkinin ise tersine yuvarlak ve kurşun kaplıdır. Kemikleri delen, iliklere işleyen bu oklara hedef olanlar sürekli Sevgiyi kovalar duruma gelir.

Yine Latin şairlerinin en büyüklerinden, Roma İmparatorluk destanı olarak kabul edilen Aeneis'in yazarı Vergilius (M. Ö. 70-

19) ise, Troia kentinin yürekler acısı yıkımı sonrasında, Troialı'ların kendilerine yeni bir yurt edinme çabalarını anlattığı destanında, Ovidius gibi, *Cupido*'dan, *Venüs*'ün çocuğu olarak söz eder ve fizyolojik özellikleri içinde benzeri bir tasvir yapar.

Tüm bu antik kaynaklardaki anlatımları dışında, Tanrı *Eros*'la bağlantılı mitoslar da bulunmaktadır. Rol oynadığı en önemli efsanelerden bir tanesi, *Psukhe* (Ruh) ile bağlantılı olarak karşımıza çıkar. *Psukhe-Eros* birlikteliğinin anlatıldığı en önemli kaynaklardan biri Apuleius'un *Dönüşümler* adlı eseridir. Bir Miletos efsanesine dayanan bu ünlü eserde, birbirine tutkuyla bağlanan Sevgi ve Ruh, beraber olabilmek için birçok engeli yenmek, hatta Aphrodite gibi tanrısal güçlere karşı savaşmak zorunda kalır. Apuleius, bu Neoplatoncu görüşleri çok renkli ve dokunaklı biçimde dile getirmiştir. Efsaneye göre, Miletos kralının kızı *Psukhe*'nin başı, dillere destan güzelliği yüzünden derde girer ve Aphrodite'nin hışmına uğrar. Tanrıça onun bir dağa bırakılmasını ve orada bir ejderle evlenmesini ister. Bu görevi de *Eros*'a verir. Ancak *Psukhe*'yi görür görmez tutulan *Eros*, bu dileği yerine getirmediği gibi, kızı bir saraya yerleştirip geceleri gizli gizli yanına gelir. Sevgilisini de kendisini görmek için bir girişimde bulunmaması için uyarır. Ancak merakının kurbanı olan *Psukhe*, bir gece sevgilisinin yüzünü görmek için elinde yağ kandili ile yaklaşıp O'nun Sevgi tanrısı *Eros* olduğunu görünce, titreyen ellerinden bir damla kızgın yağı sevgilisinin omzuna damlatır. Bundan sonraki günler her ikisi için de sıkıntılarla doludur. Birbirinden uzakta eriyip giden bu iki sevgiliye acıyan Aphrodite, sonunda *Eros* ile *Psukhe*'yi, yani Ruh ile Sevgiyi birbirine kavuşturur.

Mitolojik ve felsefî yönlerinden başka, *Eros* psikolojik yönden de ele alınmış ve modern zamanlarda hem Freud, hem de Marcuse, *Eros*'a daha farklı açılardan yaklaşmıştır. Bunlardan Freud, *Eros* ve *Thanatos* adında iki temel içgüdüden bahseder. Ona göre, yaşam içgüdüleri bireye yaşamın ve insan soyunun devamlılığını sağlarken, yıkıcı içgüdülerden biri olarak nitelendirdiği ölüm içgüdüsü, tam tersi bir etki yaratır. Birbirine zıt iki güç "yaşam içgüdüsü" (*Eros*) ile "ölüm içgüdüsü" (*Thanatos*) arasındaki sürekli devam eden savaş, yaşamın vazgeçilmez bir parçasıdır. Böylece devamlılık, hayat, ayakta kalma ve çoğalma gibi olumlu kavramlar Yunan Aşk tanrısı *Eros*'un kişiliğinde, canlılar için evrendeki yaşamın son noktası görülen ölüm ise *Thanatos*'un kişiliğinde ele alınır. Freud'a göre, *Eros* cinsel duygu da dâhil olmak üzere tüm benliği koruma içgüdülerini kapsamakta, *Thanatos* ise, inkâr etme, reddetme, ölüm gibi *Eros*'a zıt bir içgüdüye işaret etmektedir. Biri var olmayı, devamlılığı, arzu edileni, diğeri ölüm gibi istenmeyeni ve hayattan uzaklaşmayı simgelemektedir. Gerçekten de *Eros* ve *Thanatos* adlı iki Yunan tanrısının kişiliğinde kendini gösteren bu iki kavrama mitolojik açıdan da bakıldığında Freud'unki ile benzer bir sonuca varılır. Yunan mitolojisinde *Eros* sevimli, insanın aklını başından alan bir tanrı olarak karşımıza çıkarken, Ölüm Tanrısı *Thanatos* tersine acımasız, katı, sadece insanların değil, tanrıların bile çekindiği bir mezar önderi olarak işlenir. Bu durumda iki Yunan tanrısının mizaçlarında kendini gösteren çelişki ve zıtlık Freud'un yaşam ile ölüm içgüdüsü olarak ele aldığı kavramlar arasındaki çelişkiye çok yakın bir benzerlik gösterir.

Dr. Turhan Yörükan, *Yunan Mitolojisinde Aşk* adlı kitabında, Aphrodite ve Eros'a felsefî açıdan ayrıntılı olarak değinir. Aphrodite ve Eros'un "bir fizik prensip, bir tabiat kanunu veya yaratıcı bir ilke gibi algılandığına" dikkat çekerek, varlıktan yokluğa ve ardından da tekrar yaratılma sürecinde, temel unsurlar dağılsa bile, aşkın birleştirici ve tekrar bütünleştirici gücünün büyüklüğüne vurgu yapar.

Tüm bu anlatımların gösterdiği gibi mitolojik anlatımlarda *Eros* tanrısal bir kişilik, yaratıcı ve düzeni sağlayıcı bir güç olarak ele alınırken, felsefî açıdan bakıldığında ahlâkî yönden iyiye, güzele ve düzene dolayısıyla da ideale varmayı amaçlayan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Aslında *Eros*'un kişiliğinde kendini gösteren aşk ve sevgi kavramları, evrende kötülüğe karşı iyiliğin, kin ve nefrete karşı Sevginin, bitip yok olmaya karşı çoğalma ve devamlılığın sembolü olarak önemini her zaman korur. Bunun en güzel örneği de başlangıçta karışık ya da hiçbir şekli olmayan uçsuz bucaksız boşluğa ve karanlığa, yani evrenin *Khaos*'una getirdiği düzendir. Bu durumda Aşk birleştiren, bir araya getiren, üremeyi ve neslin devamını sağlayan, kısacası tüm varlıklar için hayatın

devamlılığını sağlayan büyük bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır.

ARİSTOPHANES, *Kuşlar* (çev. A. Erhat - S. Eyüboğlu), İstanbul, 1988; Y. BONNEFOY, *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* (ed. L. Yılmaz), Flammarion, 1981; A. CEVİZCİ, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma yayınları, 6. baskı, 2006; CICERO, *De Natura Deorum*; A. ERHAT, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul, 1984; S. FREUD, *Civilization and Its Discontents* (trans. by J. Strachey), New York, 1961; M. GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1980; P. GRIMAL, *Mitoloji Sözlüğü, Yunan ve Roma* (çev. S. Tamgüç), İstanbul, 1997; HERODOTOS, *Herodot Tarihi* (çev. M. Ökmen), İstanbul, 2002; HESİODOS *Hesiodos: Eseri ve Kaynakları* (çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat), Ankara, 1977; HOMEROS, *İliada* (çev. A. Erhat - A. Kadir), İstanbul, 1984; HOMEROS, *Odysseia* (Çev. A. Erhat-A. Kadir), İstanbul, 1984; PLATON, *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu-M.A. Cimcoz), İstanbul, 1992; PLATON, *Şölen* (çev. A. Erhat - S. Eyüboğlu), İstanbul, 1995; SAPPHO, *Sappho'nun Şiirleri* (çev. K. Dinçmen), İstanbul, 1994; OVİDİUS, *Dönüşümler* (çev. İ. Z. Eyüboğlu), İstanbul, 1994; L. VERSENYİ, *Sokratik Hümanizm*(çev. A. Cevizci), Sentez yayınları, Bursa, 3. baskı, 2007; T. YÖRÜKAN, *Yunan Mitolojisinde Aşk, Ünlü Kahramanların Aşk Öyküleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara 2000.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, AŞK, FREUD, MİTOLOJİ, ÖLÜM, PLATON, SOKRATES, YENİ-PLATONCULUK.

Aslı SARAÇOĞLU

ERSOY, MEHMET AKİF İstiklâl Marşı'nın yazarı ünlü şairimizdir.

Hayatı

Mehmed Akif Ersoy, 1873 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Annesi Emine Şerife Hanım, babası Tâhir Efendi'dir. Emir Buharî iptidaî mektebinden mezun olan Akif, ardından Fatih Merkez Rüşdiyesi'ne kayıt yaptırır; Rüşdiye'yi bitirdikten sonra, Mülkiye İdadîsi'ne girer. Mülkiye Baytar Mektebini, 1893 yılında birincilikle bitirir. Mehmed Akif, Baytar Mektebini bitirir bitirmez ilk görevi Ziraat Nezâreti Umûr-ı Baytariyye ve Islah-ı Hayvanât Müfettiş Muavinliği'ne atanmıştır. Anadolu, Rumeli hatta Arabistan'da hayvan sağlığı ve hastalıkları konusunda bir hayli çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bunun dışında çeşitli okullarda öğretmenlik yapmış ve üniversitede Osmanlı Edebiyatı dersleri okutmuştur. Medine, Mısır, Arabistan ve Berlin'e, görevli olarak seyahatler gerçekleştirmiştir. 1918 yılında kurulan Dârü'l-hikmet-i İslâmiyye Cemiyeti'nin kâtibi ve azası olur. Bu görevinden 1920 yılında azledilen Akif, bu tarihten sonra, milletle birlikte Kurtuluş Savaşı'na müdahil olur. 1920 yılında Burdur milletvekili olarak meclisin çalışmalarına katılan Akif, 1923'te Abbas Halim Paşa'nın daveti üzerine Mısır'a gider. 1926'dan itibaren Akif, ara sıra gittiği Mısır'da sürekli ikâmet etmeye başlar. 1935'te Lübnan'da yakalandığı sıtmadan kurtulamayarak, 27 Aralık 1936 tarihinde vefat eder.

Akif'in, *Safahat* dışında, tefsirleri, vaazları ve makaleleri vardır. Tercümeleri arasında *Müslüman Kadın, İslâmlaşmak, İslâm'da Teşkilât-ı Siyâsiyye* ve *İçkinin Hayât-ı Beşerde Açtığı Rahneler* gibi manzum ve mensur bir hayli çalışmaları da mevcuttur.

Mehmed Akif, karakter olarak son derece mütevazı olmakla beraber, vakur, vefalı, fedakâr, sözünün adamı, ahlâkî düsturlarını hayatının sonuna kadar inandığı gibi yaşayan ender insanlardan birisidir. Konuşma ve yazılarında ortaya koyduğu tavrı, dile getirdiği düşünceyi, İslâmî hassasiyeti hususî hayatının her safhasında görmek mümkündür. Akif, şiir ve yazılarından anlaşıldığı kadarıyla, her zaman munis, iyiliksever, yeri gelince de namerde boyun eğmeyen bir karakterin temsilcisidir.

Görüşleri

Sanat ve edebiyat açısından ise, bugüne kadar hakkında yapılan münakaşa ve mütalaalar bir yana, şairlik ve sanatkârlık kabiliyetiyle yaratılmış, ancak içinde yaşadığı şartlar nedeniyle, milletinin varlığını, her zaman ve zeminde, şahsî his ve arzularına tercih eden bir şair, bir ediptir.

Yirminci yüzyıl, asırlarca dünyaya adalet, güzellik ve insanlık dağıtan devlet-i ebedmüddet Osmanlının, Batılı devletler tarafından her bir coğrafi parçası birer birer koparılarak yok edilmeye çalışıldığı yıllarla başlar. Ehl-i salip, sahip olduğu bütün imkânlarla techiz edilmiş bir şekilde, otoritesi zayıflamış bir devletin son kalesini de yıkmak maksadıyla harekete geçmiş, her gün yeni bir cephe açarak, "Tepeden yol bularak Marmara'ya geçerek", bütün donanmalarıyla ufacık bir karaya saldırıyordu.

Mehmet Akif Ersoy

İşte Avrupalı'nın, ilk önce "Baharat" almak için uğradığı Şarkın, kendisine direnen son bir unsurunu da tarih sayfasından silmek adına teşebbüs ettiği bütün hadiseleri bizzat idrak etmiş olanlardan birisi de Mehmet Akif'tir. Arnavutluk'tan İstanbul'a, İstanbul'dan Süleymaniye'ye uzanan çizgi üzerinde, atılan her topun, yağdırılan her güllenin sesini ve sebep olduğu acı feryatları derinden hissetmiştir. Şarkın, her gün biraz daha kararan gökyüzünde, Samanyolu olup, çevresine ışıklar saçarak, yol gösterici kimliği ile Akif, beslendiği münbit toprakla, milletle bir antlaşma imzaladı. Elbette millet de, Akif'le bu mukaveleye gönül mührünü, ebediyete kadar silinmeyecek bir tarzda kazıdı.

Bu mukavele neydi? Şark ve Garbı terkip edebilen, beş ayrı dili ana dili gibi konuşabilen, duruşuyla, "bir karakter heykeli" olan Akif, kalemini milletinin hizmetine sunuyordu: İşte mukavele bu idi. Zira, viran olmuş her haneden feryatlar arşa yükselmede, yüreği vatan ve millet aşkıyla yanan civanlar birer birer şehit olmada, muazzam bir gövdenin uzuvları birer birer ayrılmada. Bütün bunlar birer kara bulut olup, milletin başına kâbus olarak çökmekte. Akif, bu milletin, asrın başından itibaren duçar olduğu savaş, kıtlık, yokluk ve insanlığın ortadan kaldırılışının destanını yazmak için yaratılmış bir insandır. Herkesin hissettiği, ancak dile getiremediği duyguların mütercimidir o.

Akif'in, duygu ve düşünce dünyasına pranga vuran bu atmosfer, onun sanat ve edebiyat anlayışının da yönünü tayin etmede başlıca bir amil olarak rol oynamıştır. Dolayısıyla Akif'in bu noktada sanat, edebiyat ve şiir için nasıl bir düşünceye sahip olduğunu izaha ihtiyaç vardır.

Edebiyat: Edebiyat, güzel sanatların bir şubesi olarak, üzerinde en çok konuşulan, fikirler yürütülen, tarifi yapılan, ancak, sanat bizatihî izafî bir terim olduğu için edebiyatın tariflerinde de müşterek bir noktada ittifak edilemeyen bir türdür. Edebiyat kavramının muhtevası ne ile ve nasıl doldurulacağı, şüphesiz ki şartların belirleyeceği bir durumdur. O halde Mehmed Akif, edebiyatı nasıl tarif eder ve ona nasıl bir vazife yükler. Edebiyatın bir vazifesi var mıdır? Yoksa eğlenmek için yapılan bir hareketin sonunda ortaya konulan süs müdür? Şüphesiz ki, Akif gibi bir dava adamı, cemiyet mistiği olan birisi için, edebiyatın mutlaka bir gayesi olmalıdır. Akif'e göre edebiyat, edebiyata vücut veren cemiyetlerin şartlarına bağlı olarak şekillenir. Karnı tok, ihtiyacı olmayan milletler için edebiyat "süs" ve "çerez"dir. Ancak, maddîmanevî ihtiyaçlar içinde kıvranan milletler için, bir elbise, bir gıda vazifesi görür, menfaat temin eder: "Şiir için, edebiyat için 'süs', 'çerez' diyenler var. Karnı tok, sırtı pek milletlere göre bu söz belki doğrudur. Lâkin bizim gibi aç, çıplak milletlere süsten, çerezden evvel giyecek, yiyecek lâzım. Onun için ne kadar süslü, ne kadar tatlı olursa olsun, libas hizmetini, gıda vazifesini görmeyen edebiyat bize hiçbir şey söylemez."

Mehmed Akif, Tanzimat sonrasında meydana gelen ve adeta bir devrin edebiyat sloganı olan bir parolaya da karşı çıkar. Bütün milletlerin edebiyatlarında olduğu gibi, bizim edebiyatımızda da her edebî grup, topluluk ve mektep, kendinden önce edebiyata rengini, kokusunu, tadını ve zevkini verenlere karşı çıkmış, kendi zevkini aksettiren yeni kayıtlar koymuştur. Her kayıt bir sınırlama olduğu gibi, aynı zamanda kaydı koyanlar için edebiyattan beklenen maddîmanevî sonuçları da ortaya koyar.

Akif, Servet-i Fünûn edebiyatının slogan haline gelen "San'at san'at içindir. San'atta gaye yine san'attır. Edebiyatta edebiyattan başka bir gaye aramak san'atı takyîd etmektir" düşüncesine katılmadığı ortadadır. O, bu

tür görüşlerin, ahlâksızlığa felsefî bir elbise giydirerek, milletin menfaatine zarar vermek adına, kasıtlı olarak ortaya konulduğunu iddia eder. Akif, bu gibi görüşlerin edebiyat namına milletin namusuna, hayatına ve varlığına hücum eden bir takım boş insanın, eser diye ortaya koydukları saçmalıkları geçerli bulmak için ileri sürülmüş olduğunu da belirtmektedir. Sanatı, sanat için yapmak, edebiyatın çevresiyle teşekkül ettiği zeminle alakasını bertaraf etme yolunda atılmış bir adımdan başka bir şey değildir.

Akif, edebiyattan birtakım menfaatler umarken, diğer taraftan da edebiyatın millîliğini müdafaa eder. Çünkü insanların olduğu gibi, edebiyatın da bir vatanı vardır. Edebiyatı teşekkül ettiren unsurlar arasında bulunan maddelerin tamamı, şekillenip dal budak saldığı cemiyetin hususiyetlerini nefsinde taşır. Edebiyatın millî oluşu, kendisinin varlık sebebi olan millete ait değerleri bünyesinde taşımasıyla mümkün olabilir. Hiçbir milletin edebiyatı, başka bir milleti, kelimelere yüklediği çağrışım farklılığı ve zenginliği noktasında uyuşması söz konusu değildir.

"Şarklılar her şeyde olduğu gibi edebiyatta pek geri; garplılar her şeyde olduğu gibi edebiyatta pek ileri. Biz onların edebiyatından yalnız san'at cihetiyle istifade etmek isteyeceğiz. Yoksa ecnebi emtiasını yerli metaı yerine satmayacağız. Simsarlığın bu türlüsü dolandırıcılık olduktan başka kendi hissiyatımızın, kendi efkârımızın elhasıl kendi hayatımızın kıyamete kadar işlenmeyerek ham eşya sırasında kalmasına sebep olur ki hem ayıp hem günahtır."

Safahat şairi, edebiyata ahlâkî açıdan da çok önemli bir görev yükler. Onun içtihadına göre edepsizliğin başladığı yerde edebiyat biter. O hâlde, edebiyatın konusu, cemiyet ve bireyi ilgilendiren her türlü konudan müteşekkildir. Edebiyat, "içtimaî derdleri dökecek, yaraları açıp gösterecektir."

Görülüyor ki; Akif, edebiyattan çok şey beklemektedir. Vücuduna vesile olan cemiyetin bütün meselelerini konu edinecek, ahlakî endişeler taşıyacak, millî, hakikî ve insanî vasıflarla müzeyyen olacaktır. Edebiyat, cemiyetin sırtına geçirilmiş, başkaları tarafından hazırlanmış bir elbise değil, cemiyetin rengini, kokusunu ve zevkini aksettiren özellikte olmak zorundadır.

Servet-i Fünûn dergisinin, şair ve ediplerle yaptığı bir ankete verdiği cevapta Akif, yine edebiyata bakış açısını, edebiyattan ne beklediğini ortaya koyar. Servet-i Fünun'un, C.54, nr. 1429, 2 Teşrinevvel 1335/2 Ekim 1919 tarihli neşrinde çıkan, Mehmed Akif'in cevabına vesile teşkil eden soru şudur: "Eslâf kimleri okumuşlar? Nasıl yazmışlar? Ve ne türlü yaşamışlardır? Suallerine ekseriya bir cevap vermeyen Tezkiretü'ş-Şuara mecmualarının sanki mezar kitabesi yahut nüfus tezkiresi kadar muhtasar ve ruhsuz sahifeleriyle bir edebiyat tarihi yazmak ne kadar güç olduğunu düşündük. İleride böyle bir tarih yazacakların eline bir malumat menba'ı tevdi etmek istedik. Üdebamızın birçoğuna birkaç sene evvel birer tezkire ile müracaat ettik. Aldığımız cevaplar:"

Mehmed Akif, Servet-i Fünûn'un sorularına cevap verirken, edebiyatta kendi mesleğini ve edebiyattan ne beklediğini de dikkatlere sunar. Hayal ve hakikati terkip ederek kendisine orta bir yol bulmak istediğini ifadeden sonra, şiirinde varmak istediği gayenin, Sadi yolunu takiple, içtimaî dertlerimizi, ahlâkî yozlaşmamızı ve içtimaî rezaletlerimizi göstermek olduğunu söyler: "Hayalcilik ve hakikiliği mezc ederek kendim için mutedil bir meslek tayin etmek istedim. Nazımla bugün yürümek istediğim gaye rezâil-i içtimaiyemizi ortaya koyup halkı bunlardan tenfire çalışmaktır. Zaten şiire "Sadi' mesleğini taklid ile başlamıştım."

Zira Süleyman Nazif de, Mehmed Akif merhumun "San'at, san'at içindir" düsturunu biraz sınırlamak istediğini belirterek şöyle der: "Mehmed Akif, ihtimal ki, 'san'at yalnız san'at içindir' düsturuna verilmek istenilen vüs'at ve mutlakiyeti biraz tahdîd, biraz takyîd etmek isteyenlerdendir."

Şiir: Edebiyatın bir şubesi olarak şiir, güzel sanatlar içerisinde, güzelliği en farklı ve en geniş biçimde tasvir edebilme gücüne sahiptir. Ancak şiire hâkim olan bu duyguda zaman ve şartlar gereği mecburî değişikliklerin yapıldığı da muhakkaktır.

Etrafını, içinde yaşadığı cemiyeti, bu cemiyetin hem toplum, hem de ferdî plânda meselelere bigâne kalamayan sanatkâr için, şiire yüklenilen anlam da çok farklı bir karakter gösterecektir. Öyle ki sanat eseri, hiçbir devir ve dönemde, hiçbir sanatkârın elinde, maddî ya da manevî bir gayeye yönelik ola-

rak dikkatlere sunulmuş olmasın. Bu noktada sanatkârı harekete geçiren neden, ya sanatkârın şahsiyetine ait fizikî ve ruhî dalgalanmalar, ya da mistikliği cemiyette kaybolmak olarak telakki eden sanatkârın, bir uzvu bulunduğu cemiyetin kanayan yaralarına neşter vurma endişesidir. Kendini anlatan sanatkâr anlaşılmaz bir âleme doğru sefere koyulurken, cemiyet meselelerine eğilen sanatkâr, şiirden menfaat beklediği için, dış dünyaya doğru yolculuğa çıkar.

Akif merhum, şiir kâbiliyetiyle yaratılmış olmasına rağmen, kalemini mensup bulunduğu millet adına kullanmaya başlayınca, fıtraten getirdiği vasıflarını geri plâna iterek, kalemine, asıl vazifesini yaptırmıştır. Süleyman Nazif'in işaret ettiği gibi, "Pek az şair vardır ki yazıları hissiyat-ı sahîhiyyesini değiştirmeyen ve aldatmayan bir ma'kesi olsun. Bu mizac-ı şâiri eserlerinden istidlâl etmek pek müşkildir. Hususiyle yalnız duyduğu gibi değil, düşündüğü ve işittiği surette yazmaya da kadir ise..."

Milletler, tarih sahnesinde yer aldıkları sürece, varlıklarının alamet ve işaretleri olarak, maddî ve manevî birtakım değerlerden meydana gelmiş, medeniyet adı verilen kıymetler manzumesi oluştururlar. Medeniyet, tarihin akışı içerisinde, yaşayanların oluşturduğu, zaman zaman dogmalar içerse de, gelenek haline gelen, hayatı doğru ve insanca yaşama kaidelerinin adıdır. Varlığın manidar ve derunî bir mana kazanması, ortaya konulan kıymet hükümlerinin, yaşayanlara sağladığı huzur ve saadet çerçevesinin genişliği ile doğru orantılıdır. O medeniyet ve geleneğe şekil veren milletin, ferdî, ruhî aynı zamanda içtimâî haslet ve seciyesi, ortaya koyduğu eserinde aynıyla dikkatlere sunulur. Milletin karakter ve seciyesi, tarih, zaman, akış ve medeniyetin de karakteridir, seciyesidir.

Tarihin en köklü millet ve medeniyetlerinden birisi olan Türk-İslâm medeniyeti de, tarihte yer aldığı günden beri, uzun veya kısa ömürlü devlet ve imparatorluklar kurmuş, zamanı şekillendirmek iddiası ile dünyaya düzen verme endişesi gütmüştür. Bu endişe, kah kabına sığmayan bir volkan gibi patlamış, kah çarptığı sert kayalardan geri dönmüştür. Bütün bu diriliş ve kıyamlar, milletin kalbindeki iyilik, hak, hürriyet ve adalet kavramlarının, dünya üzerinde hakimiyet kurmasına yönelik bir arzunun neticesidir. Sözle değil, sürdüğü hayatla inandıklarını hakikat sahasına geçiren bu millet, mayasında var olan hak ve adalet mefkuresini, her türlü canlının ayağına götürmeyi düstur haline getirmiş, gündemi belirleme yetkisini elinde tuttuğu süre zarfında, mazlumun ve masumun yanında saf tutmuştur. Hayata kattığı bu manidar bakış açısının çevresinde teşekkül ettirdiği daire, asırlar içerisinde genişleyerek devam eden bu medeniyet, "her kemâlin bir zevali vardır" fehvasınca, içeriden ve dışarıdan hücumlara uğramaya, emperyalist arzuların kamçıladığı milletlerin göz diktiği bir odak haline gelmeye başlar.

Tanzimatla resmiyet kazanan ve bugün de devam eden batılılaşma serüveni, bir bilinmezliği beraberinde taşırken, asırlar boyunca, tarihe ser çekmiş bir milletin sonunu da hazırlama hareketinin de adı oluyordu. Hadiselerin arka plânını görebilme basiretinden mahrum olanlar, neticelere bakarak hüküm vermişler, Sezai Karakoç'un Batı Masalı şiirinde tasvir ettiği gibi, doğulu babanın bütün çocukları batı tarafından şölen ve törenlerle karşılanarak, kuştüyü yataklarda zehirlenip yok edilmişlerdir. Direnen son oğul da, herhalde bugün var olan ve var olmaya devam edecek sizlersiniz. Batıyı bilen, öldürülse de değişmeden toprağa gömülmek, şahadete ermek isteyen bugünkü nesil.

İşte bütün emperyalist dünyanın yeryüzünden adını dahi kazımaya yemin ettiği Türk milleti, yirminci asrın ilk yarısında, belki tarihe adım attığından beri karşılaşmadığı hücum ve savaşlara maruz kalmış, varlığını, namus ve haysiyetini, hürriyet ve istiklâlini, en kıymetli hazinesi olan canıyla müdafaa etmenin baş döndürücü mecburiyeti ile karşı karşıya kalmıştır. Asırlar boyunca, üzerinde yaşadığı topraklardan sürgün edilmek istenen bir millet, hürriyet sevdası, istiklâl aşkı ve iman kaynaklı iradesinden aldığı güçle, sadece maddî varlığından beslenen batıya kafa tutma asaletini ortaya koymuştur. Ölüm kalım mücadelesinde, varlığını ebedîlik iksirine bulayan millet, ebedî hayatın geçtiği keçi yolunu da seçmiş oluyordu: Vatan ve millet uğrunda, candan ve maldan geçmek. İşte Mehmed Akif ve İstiklâl Marşı, böyle hazin, ama aynı zamanda zilletle yaşamaktansa izzetle ölmeyi tercih edenlerin ebedîleştikleri bir devrin neticeleridir.

Mehmed Akif, *Safahat*'ının baş tarafına koyduğu şiirinde, şiirinin rengini dikkatlere sunarken, aynı zamanda eserinin ortak ve karakteristik özelliklerini de dile getirir. Zira Akif, şiir değil, kan ve gözyaşından ibaret bir milletin hayatını bir destan haline getirdiğini de ifade eder:

Bana sor sevgili kâri', sana ben söyleyeyim,
Ne hüviyyette şu karşında duran eş'ârım:
Bir yığın söz ki, samîmiyyeti ancak hineri;
Ne tasannu' bilirim, çünkü, ne san'atkârım.
Şi'r için "gözyaşı" derler, onu bilmem, yalnız,
Aczimin giryesidir bence bütün âsârım!
Ağlarım, ağlatamam; hissederim, söyleyemem;
Dili yok kalbimin, ondan ne kadar bîzârım!
Oku, şayed sana bir hisli yürek lâzımsa;
Oku, zîrâ onu yazdım, iki söz yazdımsa.

Yetiştiği cemiyetin değer yargılarına ihanet etmeyen Akif, Benda'nın, "Aydınların İhaneti" sınıfına da girmez. Zira o, sessiz köşesinden toplumun vicdanına fısıldadığı seslerin üzerinde sonsuzluğa uzanırken, dile getirdiklerinin, kendi acizliği olduğunu da itiraf eder. Çünkü yirminci asrın başında milletimizin yaşadıkları, Akif gibi bir adamın dünyasında çağların ötesine haykırılması gereken acı ve ızdırabın adıdır. Bu yüzden Akif'in *Safahat*'ı, varlığını cemiyetin varlığına adayan bir kulun sessiz ancak ebedî çığlığıdır gibidir. Bundan dolayı da Akif'in hayatı, manasız bir varlık iddiasından tecrid edilmiş, öteye, maveraya asılmış "yedi kandilli bir Süreyya"dır.

Akif, yirminci asrın şartlarında diriliş mücadelesi veren ve her kurumuyla kıyama yemin etmiş bir milletin, hem geçmiş, hem de geleceğini, an'da idrak etmiş entelektüel bir kimliktir. Arapça ve Farsça ile dünü temellük eden Akif, Fransızca ile de Batı medeniyetini inşa eden dinamikleri tahlil eden, devrinin sorumlu mütefekkiridir.

Akif, bir cemiyetin yirminci asır hafızası, Safahat, bu cemiyetin romanı, İstiklâl Marşı ise, "tek dişi kalmış canavar"ın suratına aşk edilmiş bir millet tokadının adıdır. Kendisini, milletinin huzurunda bulduğu andan itibaren, sahip olduğu maddî-manevî bütün imkânlarını, şahsî arzularına aletten uzak tutup, millet huzurunda bir hayatı aynı ölçüler çerçevesinde yaşayan insandır. Adorno'nun söylediği, "Yanlış hayat, doğru yaşanmaz" cümlesini tersyüz edercesine, her şeye ve herkese rağmen, hayatını inandığı gibi doğru yaşayan insanlardan biri olmuştur.

Varlığına kastedilen bir milletin taşıdığı değerleri ve an'da yaşadıklarını yüreğinde hisseden Akif, 12 Mart 1921 tarihinde millî marş olarak kabul edilen İstiklâl Marşı'nın yazılması için konulan ödülü de reddederken aynı insanlık tavrını sergiler ve şöyle der: "Milletimin kurtuluş müjdesini verecek, imanını terennüm edecek bir eseri parayla yazacak karakterde değilim." Akif, hayatının her safhasını işgal ettiği, il il gezerek vaz ve nasihatlerde bulunduğu, hürriyet ve istiklâlini, insanî olanı yaşamanın yegâne şartı gördüğü milletinin hislerine tercüman olan İstiklâl Marşı'nı, milletin malı kabul ettiği için de *Safahat*'ına almaz. Çünkü duyguları anlatan fert olsa da, cumhurun hislerine tercümanlık esastır. Bu hâli şu ifadelerle dile getirir: "O şiir artık benim değildir. O, milletimin malıdır. Benim milletime karşı en kıymetli hediyem budur."

İstiklâl Marşı, varlığını benmerkezcilikten uzak tutup, biz merkezciliğe bağlayan, insanî kavram ve değerleri yerli yerince ifa eden bir milletin, insanlık adına diktiği abidenin adıdır. İstiklâl Marşı, millet olma şuurunu düsturlaştıran argüman ve ritüellerin mücerred toplamıdır. İstiklâl Marşı, hakkın, haklının yeniden varoluş mücadelesinin destanıdır. Tarihi beraber inşa edenlerin içinden geçerken fark etmedikleri, arkadan gelenlerin ise, sahip çıkmadıkları değerler toplamının kitabesidir. Şark'a, o ezelî hâkimeye, üzerine bina edildiği ölçülerin yeniden hatırlatılmasıdır. Bu noktada Julien Benda'nın naklettiği şu anekdot, Akif'in, İstiklâl Marşı'nda hangi değerler adına neyin ikame edilmek istendiğini ve bir milletin neden bu kadar direndiğini, günümüze de ışık tutması münasebetiyle manidardır:

Tolstoy, Orduya katıldığında subaylardan birinin, yürüyüşte sırayı bozduğu gerekçesiyle bir askeri dövdüğüne tanık oluşunu anlatır. Tolstoy subaya şöyle der: "Kendin gibi bir insana bu şekilde davranmaktan utanmıyor musun? Hiç mi İncil okumadın?"

Subay şöyle karşılık verir: "Peki sen, hiç mi Ordu Tüzüğü okumadın?"

Bu sert cevap, maddî olanın yönetimini ele geçirmeye çalışan tinsel insanın yüzüne bir şamar gibi inecektir daima. Bana ise, çok akıllıca bir cevap gibi geliyor. İnsanları mad-

dî şeyleri elde etmeye yöneltenlerin adalet ve insafa ihtiyacı yoktur." Akif'i, salt bir şair, bir vaiz, olmakla algılamamalı; Akif, yirminci asır toplumumuzun yetiştirdiği münevver bir mütefekkir, her zaman yeni nesillere örneklik teşkil edecek bir ahlâk abidesi, hayatı paylaştığı toplumun ferdi olmayı ve sonuna kadar öyle kalabilmeyi başarabilmiş bir seciye adamı sıfatıyla karşılamak gerekir.

S. NAZİF, *Mehmed Akif* (haz. M. E. Düzdağ), İstanbul, 1991; İ. H. ŞENGÜLER, *Mehmed Âkif Külliyatı*, 5. cilt, İstanbul.

Ayrıca **bkz.,** ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİ, EDEBİYAT FELSEFESİ, EDEBİYAT VE TOPLUM, MİLLİYETÇİLİK, İSLÂMCILIK.

Erdoğan ERBAY

ESKATOLOJİ, çok genel olarak tarihin sonu veya son şeylerle ilgili öğreti ya da araştırma olarak bilinir. Gerçekten de, "son şeylerle ilgili bilim veya öğretiler" anlamına gelen eskatoloji terimi Yunanca "*eskhatos*" (son) ve "*eskhata*" (son şeyler)'den türetilen terimin 19. yüzyıldan önce İngilizce'de kullanıldığı görülmemektedir. Ancak o zamandan beri, özellikle Hristiyan teolojide temel bir kavram olmuş ve esas itibarıyla Hristiyan teolojisinin ve dolayısıyla ilâhiyatın bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Bugün de esas itibarıyla bu bağlamda kullanılmakta olan eskatoloji, biraz daha geniş bir anlam içinde insan hayatının veya dünyanın sonuyla ilgili hemen her teoriyi kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, eskatoloji sadece teolojinin değil, fakat felsefenin de bölümüne karşılık gelir. Eskatolojide geçen "son" sözcüğüyle gerçek iki anlam ifade edilmektedir. Bunlardan birincisinde, "bireysel anlamda insan hayatının sonu", ikincisinde ise "dünyanın sonu", yani daha dar anlamda, "insan ırkının, insanlığın sonu" anlatılmak istenir. Şu hâlde, ikinci anlamıyla eskatoloji, insanlığın nihaî kaderiyle veya dünya tarihini sonuçlandıran olaylarla, daha genel bir ifadeyle "dünyanın sonu" ile ilgilenir. Eskatoloji, dini inançlarda insanlığın son dönemleri ile ilgili öğretileri inceler.

Eskatoloji terimi, esas itibarıyla ve tam olarak 19. yüzyılda kullanılmaya başlanmışsa olsa, aslında eskatoloji düşüncesinin geçmişi çok daha eskilere dayanır. İlk uygarlıkların mitoslarına bakıldığında "Dünya'nın sonu" anlamında bir eskatolojiye rastlanmaz. Eski mitoslardaki Dünya'nın yaratılışına karşılık olarak alınabilecek bir eskatolojinin varlığından söz etmek, ancak bir zorlama olabilir. Yaratılışın karşılığı olarak, sürekli tekrarlanan "Yaratılış" eylemlerinden söz edilebilir. Aynı şekilde bu tür mitoslarda görülen felâketler, Tufan örneğinde olduğu gibi, bir sonu ifade etmekten ziyade yeni bir başlangıcı ifade etmektedir; bu ise, elbette Doğa'nın ritminden çok uzak bir şey değildir. Platon'un *Timaios* adlı diyalogunda anlattığı felâketler de öyledir. Bu da sürekli bir yenilenmeye işaret etmektedir. Aynı şekilde "Atlantis" de kısmî bir felâket olarak karşımıza çıkmakta, ancak Atlantis ile ilgili kısmi bir eskatoloji göze çarpmaktadır

Eskatolojik teorinin çok çeşitli tipleri vardır. Platon'un Hinduizmin Marx'ın ve Hristiyanlığın eskatojileri söz konusu eskatolojik teori tiplerinin en önde gelen örnekleri arasında sayılabilir. Kendi düşüncesinin gelişimi içinde eskatolojiyi kullanan çağdaş din filozofu, kesinlikle John Hick'tir. Özellikle onun düşüncelerinden hareket edildiği zaman, eskatoloji alanında filozofları ilgilendiren birtakım felsefî problemlerin olduğu rahatlıkla görülebilir. Bu problem ve sorunların en belli başlıları ise, insan yaşam ve tarihin belli bir nihaî sona doğru gittiğine inanmak için sağlam ve iyi nedenler olup olmadığı; *eskhaton*'da, yani nihaî evrede kişisel özdeşlikle ilgili problemlerin aşılıp aşılamayacağı; eskatolojik düşünce ve mütalaaların filozofların söz gelimi kötülük problemi benzeri birtakım felsefî problemlere çözüm getirmelerinde bir katkı sağlayıp sağlayamayacağı ve özellikle Hristiyan teolojisinde ruhun ölümsüzlüğünün bedensel yeniden dirilişle nasıl bağdaştırılabileceği sorularının somutlaştırdığı problemlerdir.

Eskatolojik Teorinin Tipleri ve Çeşitleri

Eskatolojik bir teori, ya Hristiyanlıkta olduğu gibi, dinî; ya da Marx tarafından öngörülen sınıfsız toplum örneğinde olduğu gibi, seküler olabilir. Fakat eskatolojinin her zaman ve her yerde çizgisel bir tarih tasarımını önceden varsaydığına dikkat etmek büyük önem taşır. Bütün eskatolojilerin ortak kabulü, insan yaşamı ve/veya tarihin belirli bir doğrultuda, belirli bir son ya da amaca doğru hareket etmekte olduğu kabulüdür. Bundan dolayıdır ki, döngüsel tarih görüşlerinin,

hatta öngörülmüş bir nihaî durum telakkisi veya ahiret tasavvurundan yoksun olan çizgisel zaman görüşlerinin eskatolojisi yoktur.

Bireysel bir eskatoloji teorisi diyebileceğimiz eskatolojik kuram türü, insan varlıkları için ölümden sonra hayat olduğunu varsayar ve insanın ölümden sonraki kaderiyle meşgul olur. Bireysel bir eskatoloji öne süren veya böylesi bir eskatolojiyi olumlayanlar için, üç alternatif vardır: Ruh göçü (reenkarnasyon), ruhun ölümsüzlüğü ve bedensel olarak yeniden diriliş. Buna göre, bireysel anlamda, insanın öldükten sonra karşılaşacağı kader bakımından bir eskatoloji söz konusudur. Yani bireysel eskatoloji, bir birey olarak kişinin kaderi, ruhun ölüm sonrası yazgısıyla ilgilidir. Demek ki, bireysel eskatoloji ölümün yargılanması, ruhun diğer varoluşlara geçişi, göçü veya bazı ruhî alanda, ruhi ortamda bir ölüm sonrası hayat olarak görülebilir.

Kozmik eskatoloji olarak adlandırabileceğimiz eskatoloji türü ise, çok daha genel bir konuyla, tarihin (iddiaya göre) kendisine doğru gitmekte olduğu son ya da nihaî amaçla veya dünyada ya da tarihin sonunda ne olduğu konusuyla meşgul olur. O, daha ziyade genel dönüşümler veya şimdiki dünyanın sonunu ifade etmekte ve karşılamaktadır. Yani bu eskatolojide, kozmik yahut sosyal bakımdan bir eskatoloji söz konusu olur. Bu, tarihin tamamlanmasında, sonlandırılmasındaki amacı ve hedefi ifade eder. Bu amaç ve hedef, sadece bu dünya değil, fakat başka bir dünya bakımından da söz konusu olur.

Bireysel eskatolojiyle kozmik eskatoloji arasında söz konusu olan bu temel farklılık, en iyi bir biçimde bunlardan birinin söz konusu olduğu yerde, diğerinin olmaması olgusunda ifadesini bulur. Örneğin, bireysel eskatolojisinde Platon tarihin bir amacı olduğunu hiçbir zaman öne sürmedi. Buna karşılık bir Marksist, tarihin bir sonu olduğuna inanır, fakat o da, kişisel bir hayatın devamlılığına inanmaz.

Kozmik bir eskatolojinin olmasa bile, bireysel bir eskatolojinin savunuculuğunu ilk yapan isimlerden biri, kesinlikle Platon'dur. Platon'un diyaloglarda ruh ve ruhun ölümden sonraki hayatıyla ilgili olarak söylemiş olduklarını bir araya getirerek, bunlardan tutarlı kuram, eksiksiz bir eskatoloji görüşü türetmek oldukça zordur. Yine de, Platon'un gerek *Phaidon*'da gerekse *Devlet*'te, kişinin özü olduğunu düşündüğü ruhun yok edilemez ve dolayısıyla, ölümsüz olduğunu kesin ve argümantatif bir dille öne sürdüğünü açıklıkla görebiliriz. Ruh, bedenin ölümden sonra varlığını sürdürür ve dünyada yapmış olduğu şeylerden dolayı kendisi için verilen hükmü bekler. Platon evrenin ahlâkî bir tarzda idare edildiğinden emin olduğu için, insanla ilgili olarak verilen hükmün, kötü insanların yaptıkları yanlış ve günahkârca şeylerin bir sonucu olarak cezayla karşılaşmalarını, iyi ve doğru insanların da yaptıkları iyiliklerin ödüllerini almalarını temin edecek şekilde adil olacağını düşünmüyordu. Bu konuda dogmatik bir şeyler öne sürmekten her şeye rağmen kaçınan Platon, bireysel eskatolojisine sadece "mümkün" veya mitolojik bir açıklama getirmeyi tercih etti. Eskatolojisiyle ilgili olarak daha fazla bir şey söylemenin pek mümkün gibi gözükmediği Platon'da, tarihin kendisine doğru gitmekte olduğu bir son ya da nihaî bir amacın bulunduğunu ima eden kozmik bir eskatoloji hiç söz konusu olmadı.

Ruh göçü kuramları, en azından hayat, ölüm ve yeniden doğuş çarkından çıkışın mümkün olduğunu öne süren reenkarnasyon kuramları da çok tipik bir biçimde kozmik bir eskatolojinin değil de, bireysel bir kozmolojinin savunuculuğunu yapar. Bunların en açık veya en somut örneğini bize Hinduizm temin eder. Buna göre, nihaî gerçekliğin Brahman olduğunu öne süren Hinduizm, Brahman'ın saf varlık veya katışıksız bilinç olduğunu ve bütün niteliklerin ötesinde bulunduğunu söyler. Fenomenal dünya *maya*'dır, yanılsama alanıdır. Maya, bilinçli bir yaratma faaliyeti yoluyla değilse bile, Brahman'ın ard arda birtakım gerçeklik dalgaları yollaması veya birtakım sudurlara kaynaklık etmesi sayesinde varlığa gelmiş olduğu için, son çözümlemede Brahman'ın yaratıcı gücünün bir sonucu veya ifadesi olmak durumundadır. *Maya*, nihaî anlamda veya bütünüyle gerçek olmama, Brahman'ın tersine zamansal veya olumsal olma anlamında gerçek dışıdır. Öte yandan, *maya*'nın bir boyutu da *jiva*'ların, yani ampirik benlikler olarak cisimleşmiş olan bireysel ruhlardır. Hinduizme göre, sınırsız sayıda *jiva* hep var olmuş olup, onlar, insan varlıklarında dünyaya gelirler. *Jiva*lar, bulundukları bedenlerin ölümünden sonra,

yeniden doğar; onların dünyavî yaşam sırasında bulundukları yerler veya varoluş tarzları, daha önceki hayatlarında yapmış oldukları işlerin bir fonksiyonu olmak durumundadır.

Hinduizmde işte *karma*, *jiva*ların daha önceki hayatlarında ektiklerini biçtiklerini ifade eden gayrı kişisel bir yasa olarak ortaya çıkar. *Karma*nın damgası, bir varoluştan diğerine "derin beden" adı verilen bir yapıyla taşınır. Batılı filozofların zihinsel terimlerle tanımladıkları bu yapı, *maya* alanının bir parçası olmak anlamında bir bedendir. O, daha önceki hayatların ahlâkî ve manevî etkisini kaybetmekle kalmayıp, sonraki hayatlara taşır. Hinduizm açısından, *jiva*ların, bir dizi ruh göçü sayesinde, bilgisizlik (*avidya*) ve kötülükte arınmaları ve farklılıkların yanılsamadan başka hiçbir şey olmadığının bilincine varmaya ve dolayısıyla, kişinin Brahman'la özdeki birliğini görmeye karşılık gelen hakikî bir özbilince varmaları mümkündür. Buna göre, *atman* ampirik olmayan benlik, yani her *jiva*nın ezelî-ebedî ve değişmez tümel gerçekliği ise eğer, doğuş çarkından çıkan insan kurtuluşa ancak "atmanın Brahman olduğunun" bilincine vardığı zaman erişebilir. Başka bir deyişle, ampirik benlik, kendisi de Brahman'la bir olan *atman*'la son çözümlemede özdeşleşmiş *jiva*nın bir ifadesi ya da tezahürüdür.

Kozmolojik değil de, bireysel bir eskatoloji geliştirmiş olan bu iki anlayışın dışında, bireysel değil, fakat bu kez kozmolojik bir eskatoloji benimseme tutumuna örnek olarak bu kez Karl Marx verilebilir. Gerçekten de, ne Tanrı'nın ne de ölümden sonraki hayatın varoluşuna inanan Karl Marx, tam anlamıyla kozmolojik diye nitelenebilecek bir eskatoloji geliştirmişti. Dolayısıyla, tarihin kendisine doğru kaçınılmazcasına veya karşı konulmazcasına ilerlediği bir nihaî evre ya da sonun varlığını kabul etti; işçilerin giderek yoğunlaşan sömürü ve yabancılaşmalarından, kapitalizmin giderek artan çelişkilerinden, dünya çapındaki bir devrimden ve proletarya diktatörlüğünden sonra gelmek durumunda olan bu nihaî evreyi ideal bir toplum düzenini tanımlayan terimlerle ifade etti. Bu toplum düzeninde, üretim araçları ve mülkiyet bakımından ortaklığın söz konusu olacağını öne süren Marx, burada üretimin artmasıyla birlikte refahın yaygınlaşacağını, dolayısıyla vergiler, hükümet ve sınıflar olmayacağını söylemiştir.

Eskatolojik Düşüncenin Tarihi

Pek çok din, eşyanın (şeylerin) başlangıcıyla, Tanrılar, dünya, insan ırkıyla ilgili birtakım fikir, öğreti veya mitolojiler ortaya koyar. Aynı şekilde birçok din, öğreti veya kültte dünyanın sonu, gelecekte olacak bir olay olarak kutsal metin, mit veya folklorda belirtilir. Eskatoloji, daha geniş bir çerçevede, Mesih, Mesih Çağı, ahiret ve ruh gibi konuları da içerebilir. Öte yandan farklı inanışların eskatolojik inançları ve düşünceleri farklı olsa da aralarında bazı noktalarda belli benzerlikler var olabilir. Dünyanın sonuna ilişkin eskatolojik beklentiler, doğal olarak az ya da çok bazı benzerlik ve farklılıklarla bütün dinî geleneklerin inanç sistemlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Dinî kaynaklar, ilâhî adaletin nihaî tesisi, aşkın varlıkla birleşme, bütünleşme ya da ona dönüş ve ideal toplumun egemen olduğu gelecek tasarımına yönelik düşüncelerini ve iddialarını hep bu eskatolojik beklentiler çerçevesinde dile getirmişlerdir.

Yunan ve Hint düşünürlerine göre, tarih döngüsel olarak hareket eder. Güneşin hareketine bağlı olarak mevsimler oluşur ve sonunda yıl meydana gelir. Böylece bütün olaylar, "Büyük Yılların" bir devamı olarak meydana gelir. Buna karşılık Zend-Avesta ve Tevrat-İncil'de, tarihin, o tekrarlanamaz olduğu ve iyiliğin kötülük üzerine galip gelmesinde ilâhi bir başarı için kurulduğu ve plânlandığı vurgulanmaktadır.

Asya dinleri ve bazı kültürler, tarihin nihaî sonu ve tükenişi kavramının kendilerine yabancı olması nedeniyle, sürekli dönüşümün sonsuz bir tamamlanışı olarak zaman görüşüne sahip olmuşlardı. Hint nosyonlarındaki *yoga* ve *kalpa*'da olduğu gibi, ki bu kültürler yalnızca "göreli bir eskatoloji" geliştirirler. Burada bireysel eskatoloji, sonluluktan kurtuluş ve sonsuzluğa ulaşma; ölümün yorucu tekerleğinden ve devir daimi sonsuza koşarak yeniden doğuş veya zamansızlıktan kurtuluş anlamına gelir ve bu, Hinduizm'de "*Moksa*", Budizm'de "*Nirvana*" olarak adlandırılır. Kozmik dönüşün içinde yükseliş ve düşüş dönemleri vardır. Hindulara göre, zaman algısı, bizim şimdiki çağımız, Kaliyuga (Dört büyük Yugas'ın sonuncusu)

veya dünya çağları'dır. Çeşitli geleneklerde bu dönemler, sıklıkla evrensel bir felâket, büyük bir yangın, veya hızlı bitiş ve tükenişle sona erer ve bunu, kurtarıcı bir figürün ortaya çıkışı ile kendini gösteren, söz gelimi bir tanrının bedenleşmesi, cisimleşmesi olarak "*Avatara*" veya yeni bir Buda'nın belirmesi gibi, yeni bir başlangıç takip eder.

Bireysel ve evrensel ya da kozmik eskatoloji birlikte, bireyin nihaî kaderi, dünya ile bağlantılı olduğunda ortaya çıkar. Böyle bir durumda birey, geçici bir yerde, - yargılama sonunda, mutlu olan veya acı çeken biri için cennet veya cehennem olabilen- geçici bir durumda kalacağına inanılır. Bu durum, tarihî kozmik sürecin son döneminde çözülecektir. Bu eskatolojik tarza sahip olan dinlerden biri Zerdüştlüktür. Bu dine göre Dünya Tarihi, Ahura Mazda tarafından yönetilen ışığın (*nur*) güçleri ile, Agra Mainyu (farsça *Ahriman*) tarafından yönetilen karanlığın güçleri arasında geçen kozmik bir mücadele olarak görülür. Mücadele ışığın zaferiyle sona erecek, bu son evrede ölümün yeniden dirilmesi, erimiş kurşunun bir gömleği (ateşten gömlek) şeklinde genel bir mahkeme (ruhun, Chinvat köprüsünden geçmek zorunda olduğu zaman söz konusu olan bireysel ölüm sonrasındaki zor ve güç duruma benzer) ve kötülüğün nihaî yıkımı, bitişi yaşanacaktır. Bu İran inanışlarının bazıları özellikle ölümün yeniden dirilişi ile ilgili olan Yahudi ve ardından da Hristiyan eskatolojiyi etkilemiş görünmektedir.

Tevrat'ta "*ahariť*" (son) ve "*ahariť yamim*" (günlerin sonu) terimleri, orijinal olarak daha fazla veya daha az farklı bir geleceğe işaret eder, fakat kozmik ve günlerin sonu olarak nihaî duruma, yani tarihin sonuna işaret etmez. Yahudilerin eskatolojik fikir ve inançları dönemle gelişmiştir. Buna göre, Eski Ahit peygamberlerinin altın bir çağın onarımına değer veren öngörüleri, öyle ki ütopik bir gelecek başlayışı ya da idealize edilmiş bir geçmişin kazanımı, ödülü olarak tanımlanan (Altın Çağ), peşi sıra Pers ve Yunan etki ve fikirleri ile ortaya çıkmıştır.

Bugün anlaşılan anlamda eskatolojiye Yahudi düşüncesinde tam olarak rastlanmaktadır. Yahudi düşüncesindeki eskatolojide "Mesih" ve "Tanrı'nın Krallığı" beklentisi önemli ölçüde yan yana gider. Daha çok Yahudiler arasında yaygın bir inanca göre, Mesih günü geldiğinde gökten inecek, yıkılan Yahudi devletini, kutsal birliği yeniden kuracak, ezilen Yahudi milletini kurtaracaktır. Mesih, Tanrı gücü taşıyan, Tanrı'nın yeryüzünde, bütün âlemlerde temsilcisi olan yüce bir varlıktır. O, ölmemiştir; göklerde, Yahudi milletine vaat edilen kurtuluş gününü beklemektedir.

Hristiyanlar tarafından biraz değiştirilerek benimsenen bu inanç, zamanla birçok din savaşına, mezhep ayrılıklarına yol açmıştır. Kutsal Kitap'ta, tarihin sonunun olacağına ilişkin bir eskatoloji baskın ve önceliklidir. Eski Ahit, bireysel ölüm sonrası hayata yalnızca birkaç kapalı, belli-belirsiz referansta bulunur. Fakat o, adalet ve barışın egemen olacağı, Tanrı'nın, ilâhî ebedî hükümdarlığını kuracağı zamana, gelecek bir zamana işaret eder. Yeni Ahit, şer güçler tarafından haça gerilerek yenilen, ancak Tanrı tarafından övülen İsa ile bu ilâhî son ve amacın elde edileceğini onaylar. Yahudi-Hristiyan düşüncesinde gelişen "bin yıllık" dönemler inancı ise, bugünkü eskatolojik düşüncenin kaynağında yer almaktadır. Özellikle Hristiyan düşüncesinde Tanah'taki Daniel kitabının sembollerinden etkilenerek yazılan Yuhanna'nın Vahyi bölümü, Hristiyan toplumları, hatta onlardan etkilenen bütün kültleri etkilemiştir.

Tanrı'nın Krallığı bu çağın sonunda son bulmayacaktır; en azından başlangıcında bizzat Hazreti İsa'nın, dünyanın sonu ya da Tanrı'nın Krallığına erişmenin nasıl olacağı hakkında bilgi vermediğine işaret edilmiştir. Bununla birlikte, İncil'in eskatolojik niteliği daha sonraları genellikle kabul görmüş ve modern teologların sorunu, bir yorum sorunundan ibaret kalmıştır. O, Hristiyan olduğunu, Tanrı Krallığı'nın yeryüzünde Kilise'de yaşamakla ya da toplumun genel hayatına ilerleme ya da devrim vasıtasıyla da olsa gireceğini iddia edecek midir? Yoksa mesaj, tümüyle kişisel karara bir çağrı mı olacaktır? Bu tür sorular tartışılmış ve onlara ilişkin tartışılma devam etmiştir. Bununla birlikte pek çok Hristiyan, Kitab-ı Mukaddes'teki kehanetlerin aynen zahiri olarak gerçekleşeceğini kabul eden bir yorum temeli üzerinde, "ikinci geliş" ya da İsa'nın "inişi ve zuhuru"nu beklemeye devam eder. Başkaları, geleneksel Katolikliğin "son dört şey" dediği

ölüm, yargı, cennet ve cehennemi düşünmeye devam etmektedirler.

Hristiyan eskatolojisinde Mesih'in İkinci Gelişinin ve Kıyamet Savaşı'nın özel bir yeri vardır. Bu inanca göre, İsa Mesih'in İkinci Gelişiyle birlikte Hristiyanlar, İsrail'deki Megiddo Ovası'nda Mesih-Karşıtı olan, Gog ve Magog (*Ye'cûc ve Me'cûc*) ordusu'nu yok edecektir. İsa'nın burada ve şimdi sonsuz hayata sahip olduğuna inanılır. Bu çağda yaşarken, bu zamana ve mekâna bağlı dünyevi düzende, yani hâlâ günaha ve ölüme maruzdur. Onlar bu çağın gelişinin örneğine sahiptirler.

İnsanlığın ve dünyanın sonu ile ilgili düşünce, öngörü ve kehanetler, Apokalipse yol açmış ve farklı grupların eskatolojik ve mesyanik fikirleri gelişmiştir. Sonuç olarak alternatif ve hatta karşılıklı dışlayıcı inançların ortaya çıktığı ve artarak geliştikleri söylenebilir. Yalnızca daha sonraki bir zamanda ve durumda teologlar, bunları birbirine tutarlı ve bütünlüklü bir sistem içinde birbirleriyle uyumlu hâle getirmeye çalışmıştılar. Böylece Davudî bir kral ve zafer kazanacak askerî bir liderin yönetiminde, dünyevî, kahramanca ve millî anlamda yeniden ortaya çıkış umutları ve beklentileri oluşmuştur. Öyle ki bu ortaya çıkışta ve sonunda Gökten mucizevî bir yardım, işin içinde olma ve olaylara Tanrı'nın müdahale edeceği inancı söz konusu olmuştur.

İdeal kurtarıcının, ya "Davud Evi" hanedanından bir mirasçı, ya da da "insanoğlu" diye ifade edilen doğa üstü bir varlık olabileceğine inanılmıştır. Bu çerçeve içinde büyük ölçüde, "Mesih" terimini kullanmış ve savunmuş olan İsa'nın, politik davranarak tepki çekmek istemeyen bir yaklaşım sebebiyle "insanoğlu" tanımlamasını tercih etmiş olabileceği yorumları yapılmıştır. Bununla birlikte o, hemen sonrasında kilise tarafından Mesih, kralın kutsanması olarak tanımlanmıştır.

Davud bakımından kendisinin mirasçısı olarak meşruiyet kazanan bu iddia bir soyağacı ile devam ettirilmiş ve desteklenmiştir. Kurtuluş, böylece kurt ile kuzunun bir arada bulunduğu ve daha iyi bir son ve işaret edilen bu çağın bitişi, sona erişi ile tamamlanacak olan daha barışçıl bir dünya olarak alınmıştır. Felaket ve yargılama ortasında yeni bir cennet ve yeni bir yeryüzü, dünya fikri daha sonraki Hristiyan inançlarında nihaî bir anlamda Armegadon olarak düşünülmüştür. Ölünün yeniden diriltilmesi doktrini Ferisiler tarafından ortaya konulan ve İsa tarafından da paylaşılan eskatolojik inançlarda büyük rol oynamıştır. Bu fikirlerin kaotikliği ve giriftliği yalnızca Eski Ahit'in sözde apokrif kitaplarında görülmez, aynı zamanda, çoğu apokaliptik olan Yeni Ahit'de de görülür.

Pek çok Hristiyan tarafından savunulan eskatolojik tarih görüşü, ilk olarak Origen ve Augustinus tarafından kınanan bir teori olan Greko-Romen, yenilenen döngüsel tarih anlayışı ile, ikinci olarak hümanistik kaçınılmaz toplumsal süreç dogması ve nihayet Marksizmle çelişmektedir. Marksist tarih filozofu, felsefesinin formunu Hegel'in diyalektiğine borçlu olmasına rağmen bu formun içeriğinin genel olarak Hristiyan eskatoloji anlayışının bir sekülarizasyonu olduğu kabul edilir. Materyalistik determinizm, "kişisel inayet" yerine "eşitlik", "seçilmiş insan" yerine "proletarya", ve "Tanrı'nın krallığı" yerine "sınıfsız toplum" fikri ya da idealini koymuş ve geliştirmiştir.

Kilisenin ilk yüzyılları boyunca pek çok teolog, İsa'nın muzaffer bir biçimde tekrar gelişi, ortaya çıkışı ile birlikte tarihin sonunda son bir yargılama için ölüm sonrası evrensel bir dirilişin olacağını öğrettiler. Bu yargılama sonucu olarak, bazı kurtarılanların, güzel bir vizyonla hoşlanacakları Cennet'e gönderilecekleri, fakat lanetlenenlerin ise sonsuza kadar şiddetli azapla cezalandırılacakları savunulup öğretilmiş, öğreti olarak da öne sürülmüştür.

Zamanla ortaya çıkan tarihî İsa mesajı ve öğretileri, ilk kilisenin öğretilerinden farklı olarak çoğu tarihçi tarafından yeniden ele alınmış ve gözden geçirilmiştir. Bu konuda özellikle yeni yüzyılda, yaygın anlamda, çoğu bilim çevrelerinde ve bilimsel çerçevede bir araştırma, değerlendirme ve bu çevreler arasında bir uyuşma söz konusu sayılabilir. Öyle ki, bu faaliyetler sebebiyle, İsa, eskatolojik inançlar ve beklentiler bakımından doğru olarak yorumlanabilme imkânı bulmuştur. Ölü Deniz yazmaları olarak bilinen Kumran yazmalarının bulunması sonucu, o dönemde bu yazmaları kabul eden grubun daha radikal bir grup olarak dünyanın ve çağın sonunu beklediği anlaşılmıştır. Tanrı'nın Krallığı ile yargılama sonrasında

ani, hızlı bir değişimle ve yeni bir gelecekte dünyanın değişeceği beklentisi söz konusu olmuştur.

Böylece ilk Hristiyanlık, yargılamanın ve kurtuluşun eskatolojik mesajı olarak sunulmuştur. Ölüm sonrası diriliş, İsa'nın ikinci gelişi beklentisini vurgulamaktadır. Hemen ardından gelen kilise tarihinin, ikinci gelişin gecikmesinin neden olduğu, eskatoloji krizinin bir sonucu olarak geliştirildiği bilim adamları tarafından ileri sürülmüştür.

Bu çerçeve içinde, ruhun ölümsüzlüğüne beslenen inanç ile bedenin yeniden dirilişiyle ilgili inanç arasındaki ayrımın, daha önce de belirtildiği üzere fark edilmesinde büyük bir yarar vardır. İlk inanç, Platon'dan alınmadır ki, o, ruhun sürekli olarak yaşayacağını savunmuştur. İkinci inanç ise kutsal kitabın vahyine dayanır. Ünlü Hristiyan düşünürü Aquinalı Thomas söz konusu her iki inancı da korumuştur. Ruhun ölümsüzlüğünün rasyonel olarak ortaya konulabileceğini düşünen Aquinalı Thomas, yine aynı şekilde bedenli olarak yeniden diriliş dogmasının da rasyonel olarak kanıtlanabileceğini düşünmüştür. Çünkü ruh ve beden tek bir öz oluşturmaktadır. Ruh, kendi açılımında ve eyleminde bedene ihtiyaç duyar. Canlılık, ölümle biter, beden ölünce canlılığını kaybeder. Origenes, yeniden dirilen bedenin, sanki yeryüzündeki ortağı ve benzeri gibi aynı şekilde diriltilmesine rağmen, yine de onun farklı bir "şey" olacağını savunmuştur.

Origen, manevî varlıkların (melek, cin, şeytan, insan) son bir yeniden diriltilişle dirileceklerini iddia etmekteydi. Bununla birlikte, onun öğretisi, Kutsal Kitab'a dayandığını ileri süren eden bir gönderim ve desteğe sahip olduğunu iddia etmesine rağmen, Augustinus tarafından eleştirilmiş ve biçimsel olarak kınanmıştır

İreneaus gibi ortodox Hristiyan babaları bile, hatta gnostik ve montanistler de "bin yılcılık-*milenyumculuk*" inancını benimsemişlerdi. Onlar, İsa'nın, yeryüzü merkezli dünya tarihinin bitişinden önce, bin yıllığına hükümdar olacağına inanıyorlardı. Fakat beşinci yüzyıldan itibaren "bin yılcılık-*milenyumculuk*", neredeyse tamamen azınlık gruplara bırakılmış ve azınlık gruplar tarafından sahiplenilmiştir. İskenderiyeli Clement ve Origenes, suçlu ruhları arındıracak bir ateşten bahsetmelerine rağmen tam bir arınma doktrini, Ortaçağ'a kadar gelişmemişti.

Eskatolojinin modern Hristiyan teolojisinde de, önemli bir yeri vardır. Albert Schweitzer, eski Alman bilginlerinin İsa'nın yaşantılarını gözden geçirirken çarpıcı bir biçimde İsa'nın öğretisinde, "dünyanın neredeyse koptu, kopacağı" şeklindeki düşünceleriyle sonunu beklemelerine dikkatleri çekmiştir. Ayrıca bu eskatolojik nesaj, özellikle Avrupa'da vuku bulan bunaltıcı felâketlerle ilgili görülmüştür. Fakat daha sonra C. H. Dodd gibi Kitab-ı Mukaddes uzmanları, İsa'nın asıl mesajının, İncil'den yeniden çıkartılabildiği kadarıyla, gerçekleşmiş ya da en azından "başlamış" bir eskatolojiyi öne sürdüğünü ifade etmişlerdir.

Son zamanlarda, özellikle Albert Schweitzer'in, "İsa'nın tarihin sonunun yaklaştığı beklentisi ve bu nedenle geçici de olsa tek başına ahlâkî bir öğretiye niyetlendiği" şeklindeki yorumu ışığında, Yeni Ahit'in eskatolojik öğretisini anlama konusunda yeni teşebbüsler olmuştur. Bazı modern teologlar, eskatoloji fikrini kısmen literal ve tarihî bir tarzda, fakat esas itibarıyla manevî ya da varoluşsal tarzda yorumlamalarına rağmen, onu Hristiyan mesajın özü olarak kabul etmektedirler.

Karl Barth, hem bir Hristiyan bireyin hayatını hem de kilise tarihini eskatolojik bakış açısıyla anlaşılabilecek ve değerlendirilebilecek bir çerçevede ortaya koymuştur. C. H. Dodd realize edilmiş eskatoloji kavramında gelecek eskatolojinin şimdiki önemini vurgulamıştır. Öte yandan, bazı modern teolog ve bilim adamları eskatolojinin mitolojiyle ilgisine dikkat çekmişlerdir. Rudolf Bultmann bu noktada özel bir önem arzeder. O, bazı eskatolojik yaklaşımlarda İsa'nın durumunun, mitolojiyle ilişkilendirilerek ortaya konulduğunu tespit etmiştir. Bultmann, modern insan için, düşünülebilir ve anlaşılabilir olması bakımından, varoluşsal terimlerle yeniden ortaya koymak noktasında Kutsal Kitab'ın eskatolojisini mitolojik çerçeveden arındırıp, uzaklaştırarak yeniden ortaya koymaya ve ele almaya çalışmıştır.

Eskatoloji konusunda ortaya konulan bazı yorumlarda, metafizik değerlerin, insan ve evrenin varoluşunun ve insan için gizli ve bilinmeyen çerçevede sayılabilecek diğer şeylerin açıklamasında olduğu gibi, geleceğe

ilişkin beklentilerde de dinlere bağlı birtakım insanların ve grupların, bazı mitolojik anlatılara ağırlıklı yer verdiklerine dikkat çekilmiştir. Bir anlatım aracı olarak mitoslar, geçmişe, geleceğe ve metafizik âleme yönelik kutsiyetine inanılan anlatılardır. Bu anlatılar insana, yaratılışını, var oluşunun amacını ve hikmetini açıklar. İşte bu anlayış doğrultusunda, eskatoloji mitoslarının, Zerdüştlüğün eskatolojisine birçok şey borçlu olduğu söylenir. Ancak bu tür, özellikle Yahudi ve Hristiyan düşünüşünün karakteristik bir öğesini oluşturur. Habercilerin yazılarında, bu dünya düzeninin bir genel yıkım ile sona ereceği düşüncesi de önemli bir yer tutar. Kehanetler de buna dâhildir. Haberciler sonlu durumun niteliklerini açıklamaya kalktıklarında, mitos diline geri dönmek zorunda kalırlar.

Eskatoloji, bir gelecek kozmogonisinin ön belirtisinden ve bildirisinden başka bir şey değildir. Ancak her eskatoloji, şu olgu üzerinde durur: Yeni yaratılış, bu dünya kesin olarak ortadan kaldırılmadıkça veya değiştirilmedikçe gerçekleşmez. Gerçek anlamda yeni bir şeyin başlayabilmesi için, eskinin kalıntı ve yıkıntılarının tümüyle yok olması ya da tamamıyla başkalaşması gerekir. Paradigmatik bir hareketin sürekli yenilenmesi sayesinde herhangi bir şey, evrensel akış içinde sabit ve sürekli olarak kendini gösterir. Ancak insan bunu kendi tecrübesiyle öğrenebilir.

"Gerçeklik" kendini, "aşkın" bir düzeyden hareketle belli edip, oluşturulmaya elverişli bir duruma gelir; bununla birlikte bu aşkın düzey, ancak ritüellerde yaşanmaya elverişlidir ve giderek sonunda insan yaşamının bütünleyici bir parçası durumuna gelir. Tanrıların, mitsel kahramanların ve ataların bu "aşkın" nitelikteki dünyasına girilebilir, çünkü tecrübeyi gerçekleştiren insan, Zaman'ın tersine çevrilmezliğini kabul etmez. Ritüel yardımıyla dindışı ve kronolojik olan Zaman ortadan kaldırılır, mitin kutsal Zaman'ı yakalanır ve insanın şartlanmalarını, sınırlarını tanıyarak ortadan kaldırmasına ve kendini tanımasına, arınmasına imkân verir.

Batı kültüründe 18. yüzyıldan sonra gelişen modern anlamda dünya görüşüne göre, başlangıcında Tanrı reddedilmemekte, ancak Tanrı'nın "belki bu dünyayı yaratmış olabileceği, fakat artık bu dünyanın Tanrı'ya ihtiyacı olmadığı" şeklinde düşünülmektedir. Bu düşünüş başlangıçta deistik bir Tanrı-evren ilişkisine inananlar tarafından ortaya atılmıştır. Bu görüşe göre, insanların aklı zamanla geliştikçe ve modern cihazlar ürettikçe insan kendi zekâsıyla her şeyi çözebilir ve anlamını anlayabilirdi. Bunlara göre de tarihin bir amacı vardır, ancak bu amaç, dinlerin ortaya koyduğu ve kabul ettiği anlamda bir ilâhî amaç değildir.

Hristiyanlıkta tam olarak ortaya çıkan eskatoloji, İslâm'da da çok önemli bir yer işgal eder. İslâm geleneğinde "ahir zaman" ve "kıyamet" kelimeleriyle karşılanan eskatoloji söz konusu olduğunda, Kur'an-ı Kerim ve hadislerde çeşitli kıyamet tasvirlerinin fazlaca yer aldığı ve dünyanın sonuyla ilgili son derece açık bilgiler verildiği söylenebilir.

İslâm, insan hayatı ve dünyanın durumu ile ilgilenmiştir. Onun esas itibarıyla ilgilendiği nokta, insanın dünyadaki ahlâkî durumu ve bu dünyadaki yaşayışının bir sonraki dünyada karşılığını bulacağı hususudur. Dolayısıyla, insan açısından bu dünyanın geçici, sonraki öbür dünyanın gerçek dünya oluşu ağırlıklı olarak önemlidir. Burada hem bireysel anlamda insan hayatının sonu, hem de dünya hayatının, bu dünya tarihinin sonu olarak her iki anlamda eskatoloji, bir diğerine öncelenmeksizin ve tercih edilmeksizin birbiriyle bağlantılı olarak vurgulanır. İnsan, hayatının sonunda geçici olarak dünya hayatının sonundaki kıyamet ve nihaî büyük mahkemedeki yargılamaya kadar bedenli bir ölümü tatmış olarak bekleyecektir. "Sâât" kavramı ve algısı, yani yargı günü ve son yargılama, yalnızca Allah tarafından bilinen bir zamandır. Onun tam zamanını peygamber dâhil hiç kimse bilemez. Bu, İslâm'ın temel anlayışında köklü olarak yer almaktadır.

Kıyametin temsilcileri sayılan işaretler, uyarıcılar, temsilciler *Ye'cûc* ve *Me'cûc*'dür. İlk Müslümanların anlayışında rehber olarak algılanan, beklenen Mehdi fikri oluşmuştur. Ancak mesyanik sayılabilecek düzeyde Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu tarzda yaygın olmadığı söylenebilir. Sonraları mehdi konusundaki inanç Sünni yorumlardan daha ziyade, Şii yorumlarda daha yaygın olarak ele alınmıştır. Bu anlayış inanç hususunda

merkez inanç noktalarının dışında daha çok popüler din algısının ortaya çıkardığı bir mesele ve olgu olarak düşünülebilir. İslâm'da, Ahiret, Kıyamet, Sırat, Cennet, Cehennem inancı, Müslümanlar arasında, detaylardaki bazı yorum farlılıklarına rağmen temel bir inanç noktası olarak kendini göstermektedir.

R. BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology*, New Jersey, 1959; R. BULTMANN, *Tarih ve Eskatoloji*(çev. E. Kuşçu), Ankara, 2006; S. T. DAVIES, "Eschatology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001; H. P. OWEN, "Eschatology", *Encyclopedia of Philosophy* (ed. P, Edwards), vol. 3, pp. 48-49; *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, 1990, c. I, ss. 471-472; R. J. Z. WERBLOWSKY, "Eschatology: An Overview", *The Encyclopedia of Religion* (ed. M. Eliade), New York, 1987, vol. 5, pp. 149-151;

Ayrıca **bkz.,** BRAHMANİZM, HİNDUİZM, HİNT FELSEFESİ, MARKSİZM, PLATON, RUHGÖÇÜ.

Bayram DALKILIÇ

ESKATOLOJİK DOĞRULAMA, mantıkçı pozitivizmin doğrulamacı analizlerinin ortaya çıkardığı güçlüklerin üstesinden gelmeyi ve dinsel ifadelerin başka bir yolla çözümlenebileceğini göstermeyi hedefleyen; dinsel ifadelerin mantıkçı pozitivist akımın entelektüel tehdidine rağmen anlamlı olduğunu savunan bir yaklaşımdır.

Bilindiği gibi, mantıkçı pozitivizmin iki temel özelliği bulunmaktadır: Mantıksal çözümleme olarak felsefenin kavramsallaştırılması ve metafiziğin anlamsız olduğu gerekçesiyle reddedilmesi. Mantıksal çözümleme, bütün bilgiyi, bilimsel ve günlük hayatla ilgili tüm iddiaları tahlil etmek ve bu tür iddiaların anlamlarını ve onlar arasındaki ilişkileri açıklamak anlamına gelir. Bu yüzden pozitivistlerin mantıksal çözümleme düşüncesi, onları metafiziksel ya da dinsel iddiaların anlamsız olduğu sonucuna götürmüştür. Mantıkçı pozitivizmde, bir ifadenin doğru olup olmadığını belirleme imkânı bulunmuyorsa eğer, bu ifadenin tamamıyla anlamsız olduğu sonucuna varılır. Bir önerme ya da ifadenin bilişsel ya da bilgisel anlama sahip olup olmadığını belirlemede temel ölçüt, doğrulanabilirlik ölçütüdür. Bir ifade, en azından ilke olarak ampirik yoldan doğrulanabilirse anlamlı, aksi takdirde anlamsızdır. Buna göre, mantıkçı pozitivistler, bilimin kendi iddialarını deneyimle doğruladığından anlamlı olduğunu, dinin ise bunu yapamadığı için anlamsız olmak durumunda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin, asit içerisine batırılan turnusol kağıdının rengini değiştireceğini iddia eden bir bilim adamı, iddiasının doğruluğunu test sonuçlarını ortaya koyarak kanıtlar: Bir parça turnusol kağıdı al, asit içerisine batır ve sonucu gözlemle.

Ancak "Tanrı vardır" ya da "Tanrı bizi sever" şeklindeki bir dinî ifadeyi ne tür bir ampirik sınama yöntemiyle test edebiliriz? Mantıkçı pozitivistlere göre, bu ifadeyi test etmenin imkânı yoktur. Dolayısıyla, böyle bir ifadeye doğru ya da yanlış değil de, anlamsız bir ifade olarak bakmak gerekmektedir. Popper'ın yanlışlanabilirlik ilkesini din diline uyarlayan Antony Flew, aynı bağlamda dinsel iddialara, dinî ifadelerin doğrulama ya da yanlışlama konusu olamamaları nedeniyle bilimsel olmadıklarını ileri sürerek, saldırmıştır. Popper'dan farklı olarak Flew, yanlışlanabilirliği bir anlamlılık ölçütü diye kullanmış, sonuçta teolojik önermeleri yanlışlanamaz oldukları gerekçesiyle anlamsız önermeler olarak nitelendirmiştir.

Mantıkçı pozitivistlerin, doğrulanamadıkları ya da yanlışlanamadıkları gerekçesiyle teistik önermeleri anlamsız önermeler diye nitelendirmeleri, doğal olarak teistlerin tepkisini çekmiştir Teistler, doğrulama ilkesini çürütmeye çalışmanın yanında, gelecekte bir eskatolojik doğrulamanın var olacağını ve bunun bilimsel doğrulamadan farklı olmadığını ileri sürerek dinsel önermelerin de doğrulanabilir ve anlamlı olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır.

Eskatolojik doğrulama fikri, I. M. Crombie'nin Oxford Üniversitesi'nde Tanrı'nın varlığının yanlışlanabilir olup olmadığıyla ilgili bir tartışmaya yaptığı katkıyla gündeme gelmiştir. Crombie, hem dindar bir müminin, hem de zihni din diliyle ilgili sorunlarla karışmış felsefî çözümleyicinin isteklerine karşı oldukça duyarlı davranır. O, dinsel ifadelerin, doğrulanabilirliğinin sadece şu an için deneyimlenemediğini, ancak bu deneyimin ölüm sonrasında mümkün olacağını savunmaktadır. O, dinsel ifadelere sadece ölüm sonrası elde edilebilir bir bilgiye referansla doğrulanacak ya da yanlışlanacak ifade ya da kuramlar olarak bakılması gerek-

tiğini söyler. Crombie, tüm dinî ifadelerin olgusal statüsünü tek bir ifadeye dayandırır. Bu ifade de, daha fazla bilginin elde edilebileceği ölüm sonrası bir hayatın varlığıdır. O, dinsel ifadeler için özel bir doğrulama türü ve analoji ortaya koyarak, mantıkçı pozitivistlerin meydan okumalarına karşı, din dilinin bilişsel anlamlılığını savunmaktadır.

Crombie'ye göre, bilişsel anlamlılığın bir testi olarak yanlışlama kriterinin kullanımı, iki farklı istem türünün bir bileşimi gibi gözükmektedir. Her şeyden önce, mantıksal bir talep ya da istem vardır. Bu istem, yanlışlama ya da doğrulama testini imkânsız kılan bir dilin bütün ifadelerinin, anlaşılmış ve kabul görmüş bir kuralı bulunmadığı sürece, yanlışlanabilir olması gerektiğini gündeme getirir. Crombie bu noktayı daha anlaşılır kılabilmek için iki farklı ifade türünü karşılaştırır. Örneğin bir kimse, "öldürmek günahtır" derse, önermeyi belirli bir olgusal kanıta başvurarak, yanlışlama testine tâbi tutamayız. Bu ifadenin mantıksal statüsü, yanlışlama çabalarına engel teşkil eder. Bir anlamlılık testi olarak yanlışlama üzerinde ısrarcı olunursa, o zaman orijinal iddianın mantıksal statüsünün anlaşılmadığı söylenir. Bu önermenin aksine bir kimse, "Sezar, Rubicon'u geçmeden önce koyun eti yedi" şeklinde bir ifade ileri sürerse, bu ifadenin yanlışlama ilkesiyle test edilmesinin uygun olmadığını söyleyebilmemize rağmen, bu tür bir test üzerinde ısrarcı olmanın mantıksal bir zorluğu bulunmaz. Bunu yanlışlama, sadece zamanı boşa harcama olur. Ancak, bu test üzerinde ısrar edilmesi ve çaba harcanması durumunda, orijinal iddianın mantıksal statüsünün yanlış anlaşıldığı söylenemez. Burada Crombie, "dinî ifadelerin, yanlışlama testine tâbi tutulmasına engel teşkil eden mantıksal bir statüleri var mıdır?" şeklindeki bir soruya, "varlıkları, bilişsel anlamlılık için yanlışlama kriteriyle test edilmeye engel teşkil eden dinsel ifadeler hakkında mantıksal olarak garipsenecek hiçbir şey yoktur" diyerek cevap verir. Böylece Crombie, bu tür bir çabada bulunanların taktiklerine açıkça karşı çıkar.

Yanlışlama kriterinin ortaya koyduğu ikinci talep ise, Crombie'nin "iletişim koşulu" dediği şeydir. Bu, bir konuşmacının, ileri sürdüğü bir ifadeyi, tam olarak anlaması anlamına gelmektedir. Konuşmacı, ifadeyle ilgili bir testin içereceği şeyi bilmek zorundadır. Şayet bir kimse, Sezar'ın Rubicon'u geçmeden önce koyun eti yiyip yemediğini test etmek için, koyun etinin ne olduğu ya da nasıl olduğu hakkında bir fikri olmadığı hâlde Sezar'ın koyun eti yediği ile ilgili bir hüküm ileri sürerse, o zaman Crombie, konuşmacının kendi ifadesini anlamadığını belirtir. Yani, ifade konuşmacı için iletişimsel koşulu yerine getirmemektedir. Dinsel ifadeler söz konusu olduğunda, iletişim koşulu, bu tür ifadelerin mantıksal statüsüyle ilgili bir meseleden ziyade, konuşmacının iddiayı anlama yeteneği ile ilgili bir meseleye karşılık gelir. Crombie'ye göre, burada can alıcı olan nokta, dinsel ifadelerin mantıksal olarak yanlışlama testinden bağışık olmadıklarıdır. Şayet bir kimse, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda inayet sahibi olan bir Tanrı'nın varlığına görünürde karşıt sayılan (örneğin, hastalık ya da sevilen birinin ölmesi gibi) belirli bir kanıt ortaya koyarsa, bizler bu insanın "Tanrı vardır" ya da "Tanrı bizi sever" iddialarının mantıksal statülerini yanlış anladığını söyleyemeyiz. Çünkü acı ve ölümün varlığı, ilk bakışta, mutlak güçlü ve mutlak anlamda seven bir Tanrı'nın varlığına tezat teşkil etmektedir.

Bu yüzden teistler, bir Tanrı'nın varlığına görünüş itibarı ile karşıt olabilen bir kanıtın varlığını kabul etmektedir. Ancak onlar, böyle bir kanıtın dinsel iddialara kesin olarak ağır bastığını kabul etmeyeceklerdir. Teizmin bazı eleştirmenleri, acı çekme ve ölümün varlığının teistin iddialarına kesinlikle karşıt sayıldığını iddia etmektedirler. Ancak Crombie'ye göre, bu anlaşmazlık, şimdilik çözümlenemez. Çünkü anlaşmazlığı çözmek için uygun bir kanıt elde etme durumunda değiliz. Crombie burada "Tanrı bizi sever" iddiasını, "Sezar Rubicon'u geçmeden önce koyun eti yemişti" iddiasıyla karşılaştırmaktadır. Doğrulama ya da yanlışlama sorunu, kendimizi uygun bir kanıt toplama durumuna getirip getiremediğimiz meselesine dayanır. Crombie'nin burada ısrarla üzerinde durduğu durum epistemolojiktir. Ona göre, bu durumları olgusal varsayımları kullanarak betimleyebiliriz. Örneğin Sezar'ın durumunda şunu söylememiz mümkündür: "Eğer ben, Rubicon'u geçip Galya'ya varmadan önce Sezar'ın kahvaltıda yemiş olduğu şeyi gözlemleyebilmek için kendimi tüm zamanlara

götürebilseydim, Sezar'ın koyun eti yiyip yemediğini söyleyebilecektim". Aynı şekilde "Tanrı bizi sever" iddiasını test etmede bir kanıt getirmek için kişinin, kendisini uygun bir epistemolojik duruma taşıması gerekmektedir. İlk önce bu insan ölmelidir ki, Tanrı'nın olup olmadığını gözlemleyecek bir durum içinde olabilsin. Dinsel ifadelerin doğrulanabilirliğiyle ilgili deneyim, sadece şu an için gerçekleşmez. Çünkü biz tablonun tamamını görememekteyiz. Şu an göremediğimiz tablonun bir bölümü, diğer âlemde gözlerimizin önüne serilecektir. Bu yüzden dinsel ifadelerin doğrulanabilirliği, ölüm sonrasında kullanışlı ve geçerli olacaktır. Buna göre diyebiliriz ki, "Eğer ölmüş olsaydık Tanrı'yı deneyimleyebilirdik ve o zaman Tanrı'nın varlığını doğrulayabilirdik." *Eskatolojik doğrulama* diye bilinen böyle bir testi kullanmakla Crombie, dinsel ifadeleri doğrulama ya da yanlışlamada mantıksal zorluğun bulunmadığını ortaya koymaya çalışır. Crombie'ye göre, dinsel ifadeler ilkece doğrulanabilirler. Onlar yalnızca gerçeklikte ya da pratikte doğrulanabilir değildirler. Bu yüzden, dinsel ifadeler, bilişsel ya da ampirik olarak anlamlıdırlar.

John Hick, din dilinin bilişsel anlamlılığını savunmak için, Crombie'nin görüşlerini eskatolojik doğrulama kuramını kullanarak güçlendirmiştir. Zaten eskatolojik doğrulama denildiğinde akla ilk gelen isim John Hick'tir. O aşkın teizmin mantık açısından doğru ya da yanlış olabilen iddialarda bulunduğu konusu üzerinde ısrarla durur. Bu bakımdan Hick'e göre, dinsel ifadeler, doğru olma iddiasında bulunurken, yanlış olma riskini de kaçınılmaz olarak göze almak durumundadır. Hick, mantıkçı pozitivizmin doğrulama ilkesinde önemli bir doğruluk payı bulunduğunu kabul etmekle birlikte, öte yandan da A. Flew'un yanlışlanabilirliğe meydan okuyuşunun da farkındadır. Ancak o, bu kavramlara açıklık kazandırmanın gerekli olduğuna inanarak, doğrulama ile yanlışlamanın her zaman simetrik bir ilişki içinde olmadıklarını ve Tanrı'nın varlığının ilke olarak doğrulanabilir olduğunu göstermeye çalışır. John Hick *Faith and Knowledge* [İman ve Bilgi] adlı eserinde mantıkçı pozitivizmin iddialarına karşı çıkarak ölüm sonrasında, Tanrı inancının ampirik yöntemle doğrulanmasının mümkün olacağını iddia eder.

Gerçekten de Hick, "akla uygun bir olay, insanları dinî inançlarından vazgeçmeye zorlayacak mıdır?" diye sorar. Ona göre, inançla çekişme ve ona engel olmada ısrar etmenin psikolojik sınırları olabilir. Bu sınırlar ister istemez, her bireyde farklılık arz edecektir. Ancak der Hick, "teistik inancı sürdürmenin irrasyonelliğinin gösterilebileceği elverişsiz bir kanıtın mantıksal bir sınırı var mıdır?" Hick'e göre, bu sınırın var olduğu ya da bu şekilde kabul edilen herhangi bir sınırın olduğu gözükmemektedir. Aksine teizm, ortaya çıkan her şeyle uyumlu gözükmektedir. Hâl böyle olduğunda, Hick teizmin gerçek bir iddia olup olmadığını soruşturur. Onun buna cevabı, "dinî inançların yanlışlamaya açık olmamalarına rağmen, doğrulanmaya açık oldukları ve bu yüzden de gerçek iddialar oldukları" şeklindedir. Din doğru ise onun için kesin kanıt olabilir, ancak yanlışsa ona yönelik kesin bir kanıt ortaya koymak mümkün değildir.

John Hick, doğrulanabilirliği olgusal anlamın geçerli bir kriteri olarak kabul eder. Ona göre, doğrulanabilirlik dinsel inanç için zorunludur. Bu kriter içerisinde dinsel inancı dile getiren teolojik ifadeler, ya doğrulanabilir ya da yanlışlanabilirler. Onların doğruluğu ya da yanlışlığının deneysel özelliği gösterilmelidir. Buna göre, Hick, inanç iddialarını tatmin eden bir evren durumunun onları tatmin etmeyen evren durumundan deneyimlenebilir bir tarzda ayırt edilmesini, bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, Tanrı'nın varlığının, deneysel olarak doğrulanması gerektiğini ileri sürmektedir. Hick'e göre, olgusal bir iddia bilişsel olarak anlamlıdır. Crombie ile aynı kanaati taşıyan Hick, dinsel ifadelerin iddialar olup olmadığı sorunu üzerinde durmaktadır. Buna cevabı olumlu olan Hick'e göre de ölümden sonra devam eden varoluş, dinsel iddiaları, ilkece doğrulanabilir kılar.

Hick'e göre, doğrulama kuramının odak noktasında, bir önermenin gerçekliği ile ilgili belirsizliğin ya da bilgisizliğin ortadan kaldırılması bulunmaktadır. "P'nin doğrulandığını" söylemek, P ister bir kuramı, ister bir varsayımı temsil etsin ya da göstersin, P'nin doğruluğunu netleştirecek bir şey ortaya çıktığını söylemektir. Sorun bu şekilde gündeme getirildiğinde, artık onunla ilgili rasyonel bir şüpheye yer yoktur.

Hick'e göre, yanlışlanabilirlikle doğrulanabilirlik yoğun bir şekilde simetrik olarak birbiriyle ilişkiliymiş gibi incelenmektedir. Belirli bir önermenin doğrulanması olarak itibar edilen ampirik bilgilere işaret eden Hick, "doğrulama ve yanlışlama arasındaki simetri çoğu önerme durumlarında kabul edilmekle birlikte, onu her durumda kabul etmek mümkün müdür?" diye sorar ve onun her durumda kabul görmediğini belirtir. Örneğin şu önerme üzerinde düşünelim: "π'nin ondalık belirleniminde üç ardıl yedi vardır." π'nin ondalık belirlenimini tespit etme kuşkusuz sonsuz bir süreçtir ve süreci devam ettirme olasılığı her zaman vardır. Tarih koymak için süreçte hiçbir zaman üç ardıl yedi bulunamamıştır, ancak gelecekte bir noktada söz konusu olabilir ve kuşkusuz "π'nin ondalık belirleniminde üç ardıl yedi vardır" şeklindeki iddia gerçekte yanlışsa, o hiçbir zaman gösterilemez. Bu yüzden bu önerme doğrulama ve yanlışlamanın simetrisinin kabul edilmediği bir önerme örneğidir. Bu iddia ilkece doğrulanabilir, ancak yanlışlanamaz.

Hick'e göre, işte bedenin ölümünden sonra devam eden bilinçli varoluşuyla ilgili varsayım da doğrulanabilir olan, ancak yanlışlanamayan bir iddianın başka bir örneğidir. Bir kimse, ölümünden sonra varlığını sürdürürse, o zaman böyle bir iddia doğrulanacaktır. Ölümden sonra varlığını sürdüremesi durumunda, o zaman süren varlığın iddiası yanlışlanamaz. Çünkü o zaman orijinal iddiayı yanlışlamak için deneyim ya da gözlem olmayacaktır. Bu yüzden devam eden varlık iddiası yanlışlanabilir, ancak hiç kimse onun yanlışlığını gösteremez.

Hick *İman ve Bilgi* adlı eserinde eskatolojik doğrulamayı şu örnekle açıklar: Aynı yolda ilk defa yolculuk yapmak zorunda kalan iki kişi yolun nereye çıktığını kesin olarak bilmemektedir. Ancak birisi, yolun göksel şehre çıktığına, diğeri ise yolun herhangi bir yere gitmediğine inanmaktadır. Bu yol var olan tek yol olması nedeniyle, onların her ikisi de bu yolu yürümek zorundadırlar. Hiçbiri daha önce bu yolda bulunmamıştır. Bu yüzden de onlar, köşe başında bulacakları şeyi tam olarak ifade etmeye muktedir değildirler. Bu kişiler, yolculuk esnasında bazen rahat ve neşeli dakikalarla karşılaştıkları gibi, bazen de zor ve sıkıntılı anlar yaşarlar. "Göksel Şehir"e gideceğine inanan kişi yaşadığı neşeli anları, amacına ulaşma yolunda bir teşvik olarak düşünür. Sıkıntıları ve karşısına çıkan engelleri ise, tahammülünün ölçülmesinde bir imtihan ve ders olarak algılar. Ona göre, yolun sonunda varacağı şehrin kralı, bütün bunları kendisine değerli bir vatandaş olması için hazırlamıştır. Diğer kişi ise bunların hiçbirine inanmaz. Seyahati amaçsız ve kaçınılmaz bir gezinti olarak düşünür. Başka bir seçeneği de olmadığından, iyi şeylerden zevk almaya ve sıkıntılara dayanmaya çalışır. Onun için bu yolculukta ne bir hikmet, ne de sonuçta varılacak "Göksel Şehir" bulunmaktadır. Gerçek olan şey, sadece içerisindeki iyilik ve kötülüklerle, yolun kendisidir.

Hick'e göre, yolculuk esnasında bu iki kişi arasındaki sorun deneysel bir sorun değildir. Bu kişiler, yolla ilgili gelecek ayrıntılarla ilgilenmemektedirler; onların ilgilendikleri tek şey, nihaî hedeften başkası değildir. Ancak hangisinin haklı, hangisinin haksız olduğu, onlar son dönemece geldiklerinde anlaşılacaktır. Yolculuk esnasında tartışılan ve deneysel olmayan mesele son noktaya gelindiğinde, gerçek bir problem olarak karşılarına çıkacaktır. Hick, bu kişilerin yolla ilgili olarak farklı duygulara, ilgilere ve tepkilere sahip olduklarını belirtmektedir. Bu yüzden onların birbirlerine karşıt anlayışları ve yorumları, birbirine karşıt iki söylemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aralarındaki farklılık da sözel bir tercihin ötesindedir. Teistin zihninde canlandırdığı dünya, ateistin dünyasından bütünüyle farklıdır. Ancak dünyada bulunması nedeniyle, yolculuk devam ettiği için, bu farklılık nesnel olarak açığa çıkmamaktadır.

Hick'in verdiği örnekte de anlatıldığı gibi teist, bu dünyada iddialarını deneysel olarak doğrulama imkânına sahip değildir. Ancak o, bir gün gelecek ve deneysel doğrulama şansına sahip olacaktır. Ölümden sonraki yaşama inandığı için de, orada ulûhiyeti büyük bir neşe içerisinde görsel olarak tecrübe edecektir. Hick, burada kesin olarak demektedir ki, din dili, ampirik olarak doğrulanabilir ve bu yüzden de bilişsel olarak anlamlıdır. Hick yanlışlama ilkesinin sınırını göstererek, din dilinin yanlışlanamayıp ancak doğrulanabildiği bir durumun varlığına dikkat çeker. Şayet inanmayan haklı ise, her ikisi de yolculuğun sonunda yok olacak ve hiçbiri inananın

iddiasını yanlışlama pozisyonunda bulunamayacaktır. Ancak inanan haklı ise, her ikisi de bu durumun farkına varacaktır.

Hick, yukarıda adı geçen kitabında doğrulamanın mantıksal ve psikolojik boyutlarından söz etmektedir. Ona göre, *doğrulanma* mantıksal bir kavram olmaktan çok, mantıksal ve psikolojik olanın bir bileşimi olarak görülmelidir. Bu anlamda Hick, *doğrulama* kavramının aktif bir yapı içinde kullanımları bulunan bir fiil olarak yorumlanmasını önerir: Ben doğrularım, siz doğrularsınız, onlar doğrularlar ya da doğruladılar. Şimdi özel bir şahsa bağlı olmayan pasiflik, yani "*doğrulanır*" fiili, mantısal olarak ikincil olmaktadır. "P doğrulanmıştır" demek, en azından bir kimsenin onu doğruladığını söylemektir. Bu sonuç için genellikle onun ya da onların raporu kabul edilmektedir. Ancak bu kullanımda P'nin bir doğrulayanı olmaksızın, doğrulanmış olması imkân dışıdır. Bu yüzden doğrulama aslında insan bilincinde ortaya çıkan bir kavrayıştır. O, bir kavram olmanın yanında, insan bilincinde gerçekleşen bir tecrübe olması nedeniyle, aynı zamanda psikolojiktir. Bu demektir ki, doğrulama insan bilincinde yer bulan bir olayın adıdır ve zorunlu olmasa da genellikle bir tahminin doğrulanması olarak anlaşılır. Bu anlamda önermelerin doğrulanabilirliği ile onların olgusal anlama sahip olup olmadıkları araştırılıyorsa, bu durumda önceden kestirme kavramı merkezî bir yer tutar. Yani, eğer bir önerme, doğrulanması ve yanlışlanması mümkün olan tahminleri içeriyorsa, onun bir iddia olarak temel özelliği bu yolla güvence altına alınmış olur. Bu tür tahminler genellikle koşullu olur. Örneğin, ayın bize görünmeyen yüzüyle ilgili ileri sürülen görüşler, koşula bağlı varsayımlarla anlamlı hâle getirilebilir. İmkân bulunur da aya gidilirse, tahminlerin doğru veya yanlış olduğu ortaya çıkar. "Ölümden sonra insanın başka türlü bir hayatı olacaktır" iddiası da, böyle tahmine dayanan bir iddiadır. Bunu metafizik bir problem olarak değil, ampirik bir problem olarak ele almak mümkündür. İddianın doğrulanmasını mantık açısından imkânsız kılan hiçbir şey yoktur. "Ölünceye kadar sabret!" yahut kısaca "öl ve gör!" denilebilir.

Hick ölüm sonrası bir deneyimin, teizmin doğrulanması lehinde bir hizmet görebileceği kanaatindedir. Hick'e göre, ölüm öncesi ve sonrası durum, yetişkinlik dönemini bekleyen ve sonra geriye, çocukluk günlerine bakan bir çocuğun durumunu andırmaktadır. Çocuk her ne kadar yetişkin olmanın ne tür bir şey olduğunu somut bir biçimde kavrayamasa bile, yetişkin olma kavramına sahiptir ve bunu çeşitli bağlamlarda doğru kullanır. Bu arada o yetişkinliğe ulaşınca ona ulaştığını bilir. İleride beklediği şeyin tam olarak ne olduğunu geçmişte bilememiş olsa bile, yetişkin hayatı yaşama tecrübesini tanıyabilir. O hâlde, öte dünyada da buna benzer bir şey olacağını düşünmek mümkündür. Dolayısıyla, mantıksal ve psikolojik yönü bulunan doğrulama, bir anlamda bilgi seviyesindedir. Ölümden sonra da insanın kendi ölümünü hatırlaması türünden bilinçli tecrübelere sahip olabileceği var sayılırsa, bir insan için doğrulamanın mümkün olduğu düşünülebilir. İnandığı şey yanlışsa, zaten yanlışlama diye bir şey olmayacaktır.

Burada şunun özellikle belirtilmesi gerekir ki, Hick'e göre, doğrulanmanın gerçekleşebilmesi için, ahiret hayatının varlığına inanmak ve böyle bir hayatın teklif ettiği hayat tarzını yaşamak gerekir. Örneğin böyle bir inanca sahip olmadan ölen bir ateist, ölümden sonra yaşadığını fark edince bunu anlayamadığı karmaşık bir olay olarak değerlendirip şahit olduğu yeni çevrenin hiç de olağanüstü olmadığını ve dolayısıyla Tanrı tarafından verilmediğini söyleyebilir. Tıpkı yerçekimi hakkında hiçbir fikre sahip olmayan bir kimsenin ağaçtan düştüğünü gördüğü bir elmayı çekim kuvvetinin varlığı için bir kanıt olarak değerlendirememesi gibi. Dolayısıyla, Hick'e göre, teizmin doğrulanması şu anda Tanrı'ya inananlar tarafından tecrübe edilebilir. Sadece teistik inanca sahip olan insan, inandığı şeyin doğrulandığını görür. Doğrulanma, inanmayan için gerçekleşmeyebilecektir.

Görülüyor ki Hick, doğrulamanın, ister inansın ister inanmasın, herkese açık olmadığını, sadece şu anda Tanrı'nın farkında olanlar tarafından tecrübe edilebileceğini vurgulamaktadır. Onun bu görüşüne şu şekilde bir itiraz etmek mümkündür: Bu görüşü kabul edecek olursak, burada Tanrı'nın varlığını iddia eden için, bu iman esaslarının doğrulanmaması gibi bir sonuç da ortaya çıkmaz. Çünkü iman esaslarının inanan kişiye doğrulanabileceğini söylemek, onun bunları daha

önce hiç bilmediği anlamına da gelebilir. Hâlbuki burada doğrulanmanın ağırlığı ve önceliği, inanmayanlar açısından ortaya çıkar. İnananlar zaten bu dünyada bir yerde, bunun doğrulanabilir olduğunu kabul etmektedirler. "Tanrı vardır" önermesinin doğru olduğunu bu dünyada inkâr eden, onu öte dünyada da edebilecekse, teistin bu dünyadaki sıkıntılı durumu orada da devam edecek demektir. Dolayısıyla, bu dünyada iman konusu olan şeyin öte dünyada "bilgi" konusu olması tam olarak gerçekleşmeyecek demektir. Bu da teist dinlerin sunmuş olduğu dünya görüşüne aykırı düşer. Oysa teist dinlere, örneğin İslâm'a göre, bu dünyada iman konusu olan şeyler, hem inanan hem de inanmayan için öte dünyada bilgi konusu olacaktır. İslâm dinine göre, öte dünyada ister inansın isterse inanmasın herkes oradaki durumu görecek, bu konudaki yargılarının doğru ya da yanlış olduğunu anlayacaktır.

Aslında Hick, bu dünyada önce inanmazken, sonradan inanan niçin ve hangi nedenlere dayanarak daha sonra Tanrı'nın varlığını kabul ediyorsa, en azından buna benzer bir durumun öte dünyada da ortaya çıkabileceğini söyleyebilirdi. Ne var ki o, böyle bir şey söylemez. Eğer durumda bir değişiklik olmazsa, bu dünyada agnostik olan, hâlâ agnostik olmaya devam edecek demektir. Burada Hick, doğrulama konusundaki bu özel deneyimin nasıl alenileştirilebileceğini göstermede başarısız kalmakla ve doğrulamanın bilim ve felsefedeki kullanımından uzaklaşmakla itham edilebilir. Özellikle öte dünyaya ilişkin iddiaların Tanrı'nın varlığı lehinde bir delil olarak kullanılabileceği, kanıtlanması gereken bir sorun olarak kalır. Dar anlamda bir doğrulamacılığı kabul etmeden, bunun açık seçik bir biçimde ortaya konulduğunu söylemek mümkün değildir. Ateistlerden de ölümsüzlüğe inananlar bulunduğu düşünülürse, Crombie ve özellikle de Hick'in, teolojik bir kavramı açıklamak için teolojik olmayan bir kavramı kullandıkları şeklinde bir itiraz ileri sürmek mümkündür. Yani ölümden sonraki hayatın varlığına inanmakla Tanrı'nın varlığına inanmak arasında önemli bir fark bulunmamaktadır. Çünkü bu yaklaşım, gelişigüzel bir öte dünya hayatı düşüncesiyle rahatlıkla bağdaşabildiği hâlde, Tanrı'nın varlığına delâlet eden olgusal bir ifadenin koşullarını yerine getirememektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Hick'in geliştirdiği eskatolojik doğrulama kuramının mantıkçı pozitivizme karşı kullanılan ciddî bir argüman olduğunu kabul etmekle birlikte birçok sorunu da beraberinde taşıdığını söyleyebiliriz.

Burada son olarak bir noktaya daha işaret etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Hick'in eskatolojik doğrulama kuramını savunması, bazı düşünürler tarafından onun agnostik olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Çünkü Hick, *An Interpretation of Religion* [Dine İlişkin Bir Yorum] adlı eserinde çeşitli teistik dinlerin önermelerinin literal hakikatten ziyade, mitolojik hakikatler olarak görülmesi gerektiğini, herhangi bir geleneğin özel teolojisinin literal olarak doğru olduğunu iddia etmede haklı olamayacağımızı, eskatolojik bir doğrulamaya sahip oluncaya kadar, onunla ilgili bir hüküm veremeyeceğimizi iddia etmektedir. Böylece Hick, bu hayatta spesifik dinsel bilgi olasılığını yadsır. Bu ise, Hick'in agnostik bir tavır sergilediğinin göstergesi olarak görülmektedir.

R. J. ACKERMANN, *Religion As Critique*, The University of Massachusettes, United States of America, 1985; M. AYDIN, *Din Felsefesi*, Ankara, 1997; W. T. BLACKSTONE, *Dinsel Bilgi Sorunu*(çev. T. İmamoğlu), İstanbul, 2005; D. CHEETHAM, *John Hick: A Critical Introduction and Reflection*, Burlington, 2003; I. M. CROMBIE, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*(ed. A. Flew – A. MacIntyre), New York, 1955; I. M. CROMBIE, "The Possibility of Theological Statmenets", *Faith and Logic*(ed. B. Mithcell), London, 1957; J. F. HARRIS, *Analytic Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 2002; J. HICK, *Faith and Knowledge*, Comell University Press, New York, 1957; J. HICK, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London, 1989; J. HICK – T. R. PHILIPS – D. OKHOLM, *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Michigan, 1996; T. KOÇ, *Din Dili*, Kayseri, 1995; A. MCGRATH, *Christian Theology*, Blackwell Publishing, Madlen, 2001; A. MCGRATH, *Science and Religion*, Madlen, 1999; R. H. NASH, *Is Jesus the Only Savior?*, Michigan, 1994; A. TOPALOĞLU, *Teizm ya da Ateizm*, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001; D. R. STIVER, *Philosophy of Religious Language*, Malden, 1996; A. TUCKNESS, *Locke and the Legislative Point of Views: Toleration, Contested Principles and the Low*, Princeton University Press, New Jersey, 2002.

Ayrıca **bkz.,** ANLAM, ANALİTİK FELSEFE, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, DİN, DİN DİLİ, DİN FELSEFESİ, DOĞRULANABİLİRLİK, MANTIKÇI POZİTİVİZM, YANLIŞLAMACILIK.

Tuncay İMAMOĞLU

ESNEK UZMANLAŞMA. Gelişmiş kapitalist ekonomilerde 1970'lerin ilk yarısında yaşanan ekonomik krizin yarattığı verimlilik ve kârlılık oranlarındaki düşüş, işsizlik ve enflasyonun büyümesi ve fiyat istikrarının bozulması, 1945 sonrasından beri hâkim olan Taylorist-Fordist üretim paradigmasının sorgulanmasını ve kitlesel üretim yöntemlerinin gerilemesini gündeme getirmiştir. 1980'lerden itibaren krizin aşılması ve kârlılığın yeniden tesis edilmesi bağlamında üretim paradigmasındaki değişim tartışmaları, "Post-Fordizm" ve "esnek üretim sistemi" ekseninde gerçekleşmektedir. Bu çerçevede Esnek Uzmanlaşma Yaklaşımı özellikle teknolojik değişimlerle birlikte üretim sisteminde, ekonomik yapıda ve toplumsal ilişkilerde meydana gelen dönüşümlerin teorik ifadesidir.

Fordizm

F. W. Taylor'a ait Bilimsel Yönetim ilkelerinin atölye düzeyindeki uygulaması sayılan Fordizm, 1920'li ve 30'lu yıllarda Amerika'daki Ford fabrikalarında Henry Ford'un başlattığı üretim ve yönetim sistemine işaret etmektedir. II. Dünya Savaşı sonrasında tüm Avrupa'ya yayılan bu sistem, 1970'lere kadar kapitalist dünyanın temel sermaye birikim rejimini oluşturmuştur. Ölçek ekonomilerinin hâkim olduğu bir dönemde oldukça pahalı nitelikteki özel amaçlı makinelere yapılan sabit sermaye yatırımlarının büyük ölçekli işletmelerde gerçekleştirilen kitlesel üretim tarzı ile bütünleşmesi, Fordist üretim sisteminin özünü meydana getirmektedir. Yüksek düzeydeki sermaye yatırımlarından kaynaklanan maliyet artışı, standardize edilmiş ürünlerin kitlesel üretimi ve bu üretime karşılık gelen kitlesel tüketim sayesinde kâra dönüştürülebiliyordu. Belirli türdeki ürünlerin kitlesel tarzda üretimi için en uygun üretim yöntemi, yarı otomatik montaj bandı idi. Ayrıca bu yöntem, fabrikada belirli noktalarda konumlandırılmış işçilerin hareket etmesine gerek kalmadan akan bir bant sayesinde ürünü onların önüne getirerek zaman ve maliyet kaybının önlenmesini, böylelikle Taylor'un zaman-hareket araştırmalarının hayata geçirilmesini sağlamaktaydı.

Elbette, Fordist üretim sisteminde standardize edilen şeyler, sadece ürünler ve üretim yönteminden ibaret değildi. Montaj bandı sayesinde üretim sürecinin aşırı düzeyde parçalanarak bütünlüğünü yitirmesi işgücünün de aşırı derecede uzmanlaşmasını gerekli kılmaktaydı. Sistemin her zaman daha fazla verimlilik dürtüsüyle işlemesi teknokratik bir zihniyetle işin parçalanarak basitleştirilmesine ve tekrara dayalı işlemler dizisine maruz bırakılan bir emek gücünün oluşmasına yol açmaktaydı. Ustalık, beceri veya yaratıcılığı ikinci plâna atan seri üretim tarzında, işgücünün genel olarak nitelikli olması ya da beceri bakımından bireysel farklılıkların mevcudiyeti pek fazla önem taşımamaktaydı. Vasıfsız ya da yarı vasıflı düzeyde olan her birey birkaç saatlik eğitim sonrasında montaj bandında yerini alabilmekteydi. Fordist üretim sürecinin vasıfsızlaştırıcı yapısı, emek piyasasının da nitelik itibariyle tek tip, yani standardize edilmiş bir işgücü kitlesiyle dolmasına neden olmaktaydı.

İşçilerin mevcut sistemde ustalık, beceri ve tasarım gücünden yalıtılması teknik bir gereklilikten ziyade politik bir tercihten kaynaklanmaktaydı. Zihinsel bir faaliyet olarak üretim sürecinin tasarlanması ve kuralların konulması, mühendisler ve yöneticilere ait bir görev iken, işçiler sadece bu kurallar ve yazılı talimatları yerine getirmekle yükümlüydüler. İşgücünün entelektüel yetilerinden yalıtılması ve mekanikleştirilmesi onun sistemin verimliliği ve kârlılığı açısından yönlendirilmesini de kolaylaştırmaktaydı. Dolayısıyla Fordist sistem kaçınılmaz olarak dikey entegrasyona dayalı, merkeziyetçi, bürokratik tarzda işleyen bir organizasyon yapısına sahipti. Aşırı uzmanlaşmanın bir görünümü olarak departmanlaşma bürokratik tarzdaki hantal bir örgütlenmeyi, karar alma sürecinin merkezileştirilmesi ise tepeden tabana doğru işleyen bir emir-komuta zincirini ifade etmekteydi.

Aslında bu örgütsel yapı, Fordist sistemi güvence altına alan ve onun bir bakıma çatısını oluşturan Keynesçi Refah Devleti ile büyük ölçüde bağdaşmaktaydı. Fordizmin simgesi sayılan seri üretim tarzının istikrarı, büyük ölçüde kitlesel tüketim normunun

yerleşmesine bağlıydı. Bu bakımdan Fordizmin uzun yıllar boyunca hâkimiyetini sürdürmesinde, üretim modeli kadar yarattığı sosyalizasyon tarzı da aynı derecede etkili olmuştu. Kitlesel tüketim yüksek ücret düzeylerini, sosyal güvenlik harcamalarını, toplu sözleşme ve grev prosedürlerini, nihayetinde de sendikaların kurumsallaştırılması işlevini yerine getiren ve müdahaleci yönü ağır basan bir sosyal devleti gerekli kılmaktaydı.

Fordizmin Krizi

1973 yılında yaşanan ve etkileri hemen hemen tüm dünyada hissedilen Petrol Krizi'nin Fordizmin çöküşü açısından bir milât olduğu kabul edilmektedir. "Fordizmin Krizi" şeklinde tarif edilen kapitalizmin krizi, aslında 1960'ların sonlarından itibaren sinyal vermeye başlamıştı. 1965'ten 1973'e kadar geçen zaman içinde, Fordizmin ve Keynesçiliğin kapitalizmin çelişkilerini denetim altında tutamadığı oldukça belirgin hale gelmişti. 1950'ler ve 60'lar boyunca gelişmiş ülkelerde ekonomik verimlilik gelişmekte olan ülkelere göre oldukça hızlı bir biçimde yükseldiği halde, 1973'ten sonra merkez kapitalist ülkelerin gelişim hızında dikkate değer ölçüde bir düşüş meydana gelmişti. Birleşik Devletler'de emek üretkenliğinin artış oranı 1965-73 arasında %2.4 iken, bu oran 1973-81 arasında 0.8'e gerilemişti. Bu tablo diğer belli başlı sanayileşmiş ülkelerde de aynı düzeydeydi. Japonya'da yıllık ortalama millî gelir artış hızı %10,5'ten %3,2'ye; İtalya'da %5,2'den %1,6'ya; İngiltere'de ise %2,2'den %1,6'ya düşmüştü. Yavaş büyüme, düşük verimlilik ve artan işsizlik oranları kriz sürecinde gözlemlenen en önemli olgulardı. Bu krizi, daha önceki krizlerden ayıran en önemli fark, üretim artış oranlarında meydana gelen düşüşe rağmen fiyatlarda aynı yönde bir eğilimin yaşanmıyor olmasıydı. Ekonomik durgunluğa karşın fiyatların sürekli artış göstermesi "*stagflasyon*" olarak adlandırılan yeni bir kavramın iktisat literatürüne girmesine yol açmıştır.

Fordist birikim rejiminin son sınırlarına gelmesinde esas etken sistemin katılığı olmuştur. Fordist kitlesel üretime bağlı olarak yaşanan uzun bir kalkınma dönemi boyunca, başta ABD olmak üzere sanayileşmiş ülkelerdeki piyasaların dayanıklı tüketim mallarına doyduğu bilinmektedir. Örneğin ABD'de 1950'lerin başlarında her dört haneye bir araba düşmekteyken 1979'da her iki haneye bir araba düştüğü; 1953'te Amerikan ailelerinden %47'si televizyona sahipken bu oranın 1970'te %99'a ulaştığı; yine aynı dönemlerde ailelerden %99'unun buzdolabı, radyo ve elektrikli aletlere, %90'ından fazlasının ise otomatik çamaşır makinesi, tost makinesi ve elektrikli süpürgeye sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu doygunluk, tüketiciyi farklı türden ürünlere yönelttiği için, seri üretim tarzına uygun bir teknolojiyle çalışan Fordist sistem değişen talep yapısına cevap veremez hale gelmiştir. Tek tip ürüne odaklanan özel amaçlı makineler ürün esnekliğine engel teşkil etmiş, aynı şekilde tek tip mal üretimine istinaden stoklarla çalışılması, sistemin pahalı ve hantal olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla teknolojik katılık, Fordist sistemdeki verimlilik düşüşünün en önemli nedeni olmuştur.

Fordist üretim sürecinin katılığı, tek tipleşmiş bir üretim yöntemine, işin parçalara bölünerek aşırı düzeyde mekanikleştirilmesi ve basitleştirilmesine işaret etmektedir. Bu durum istihdam edilecek işgücünün farklı türden vasıflara sahip olmasını engellemiş ve işçiler vasıfları, görev tanımları, çalışma saatleri, sosyal hakları ve ücretleri bakımından tek tipleştirilmiştir. Ancak işçilerin basit ve tekdüze bir iş sürecine mahkûm olmaları, özellikle 1960'lı yılların sonlarından itibaren, işten hoşnutsuzluğa, yabancılaşmaya, kitlesel grev ve protestoların yükselmesine yol açmıştır. Gerek üretim sürecindeki gerekse işgücü kullanımındaki katılık, sistemin verimliliğini azaltan bir başka etken olmuştur.

Katı bir emek sürecine dayanan bu sistem, aynı zamanda yaş, cinsiyet, vasıf düzeyi vb. bakımlardan farklılaşmamış bir emek piyasasıyla işlemekteydi. Özellikle petrol krizinin piyasalarda yarattığı belirsizlik ortamı, üretim artış oranlarındaki istikrarsızlık ve küçülen pastadan pay almaya yönelik aşırı rekabet, işletmeler açısından yeni düzenlemeleri gerekli kılmaktaydı. Ne var ki, gereken durumlarda işçi sayısına sınırlamalar getirmek, çalışma saatleri ve ücretlerde değişiklikler yapmak, en önemlisi de farklı vasıflara sahip olan işçileri farklı koşullarda çalıştırmak katı bir emek piyasasının üstesinden gelebileceği manevralar değildi. İşe alma ve

bilhassa da işten çıkarma hususunda emek piyasaları, katı prosedürlerle yasal güvence altına alınmıştı.

Fordist sistemin bir diğer yönünü mekânsal bakımdan katılığı oluşturmaktaydı. Fordist üretime yapılan önemli orandaki sabit sermaye yatırımları, henüz parçalanmamış durumdaki tüketici piyasalarına yönelik yoğun meta üretimi sayesinde kâra dönüşebilmekteydi. Yoğun meta üretiminin merkezi ise büyük ölçekli işletmelerdi. Bu tür işletmeler, hammaddeden mamul mal aşamasına dek tüm üretim sürecinin tek bir mekânda gerçekleştirildiği yerlerdi. Kitlesel talebin bilhassa istikrarlı olduğu durumlarda, sözü edilen bu yapı kârlılık açısından garanti oluştururken, talepteki değişimlere bağlı olarak piyasaların parçalanması ve üretkenlik oranlarında meydana gelen düşüş, büyük ölçekli işletmeleri hantal ve maliyetli hale getirmiştir. Yukarıda sözü edilen nedenler, sistemin tam kapasitede çalışmasını engelleyerek işletmede pek çok bölümün atıl kalmasına, stok ve kaynak israfına yol açmıştır. Ekonomik dalgalanmalar yaşandığında yeni piyasa arayışlarına girişmek, işletme boyutlarını küçültmek, bazı üretim aşamalarını taşeronlara devretmek, üretim maliyetlerinin daha ucuz olduğu bölgelere yönelmek ve yeni endüstriyel alanlar yaratmak mekânsal katılığa sahip Fordist sistemde mümkün olmamıştır.

Bir birikim rejimi ve düzenleme tarzı olarak Fordizm, kapitalizmi 1970'lerde kârlılık krizlerine sürüklediğinde uygulamaya konan ilk strateji çok-uluslu Keynescilik olmuştu. Bu stratejiyle, kitlesel üretime ve Keynesci ilkelere dayalı makro ekonomik düzenleme tarzını daha geniş bir alana yayarak güçlendirmek amaçlanmaktaydı. Bu çerçevede merkez kapitalist ülkeler, üretim ölçeğini ulusal sınırları aşacak tarzda genişletip birim üretim maliyetlerini düşürme yoluna gittiler. Ulusal piyasalar için üretilmiş ürünler daha fazla standartlaştırılarak dünya pazarlarına sunuldu. Burada önemli olan nokta, üretimde yeni bir örgütlenmeye gidilmesi ve yeni bir uluslar arası işbölümü modeline geçilmesiydi. Tekstil ve elektronik gibi emek-yoğun sektörleri, çokuluslu şirketler vasıtasıyla ucuz emek ve hammadde rezervine sahip çevre ülkelere taşıyan merkez ülkeler, bu sayede kriz içinde bulunan sermaye birikim süreçlerini canlandırmaya çalıştılar. Çok uluslu Keynescilik sayesinde gelişmemiş ülke ekonomilerinin de ilerleme kaydedeceği düşünülmekteydi. Çok uluslu Keynescilik, kapitalizmi içine düştüğü kriz ortamından çıkarmaya yönelik olarak mevcut üretim ve düzenleme tarzında radikal bir dönüşümü amaçlamıyordu. Buna karşın "Esnek Uzmanlaşma" modeli, krizden çıkış konusunda paradigmatik bir dönüşümü gerçekleştirmeye elverişli gibi görünmekteydi.

Esnek Uzmanlaşma Yaklaşımı

Esnek uzmanlaşma yaklaşımının kuramsal temelleri Amerikalı yazarlar M. Piore ve C. Sabel'in *The Second Industrial Divide* (İkinci Sınaî Bölünme) (1984) adlı eserine dayanmaktadır. Yazarlar bu eserde Fordizmi ekonomik koşulların zorlamasıyla ortaya çıkan teknolojik gelişmelerin toplumsal değişim süreçlerine etkisi çerçevesinde ele almaktadırlar. Benzer biçimde, onlar, esnek uzmanlaşmaya dayalı yeni üretim paradigmasını da piyasadaki değişimlerin koşulladığı teknolojik ilerlemelerin ürünü olarak değerlendirmektedirler. Yeni teknolojiler çalışma ilişkilerinin ve üretim sistemlerinin tamamıyla farklı toplumsal, ekonomik ve coğrafî bir temelde yeniden oluşmasını olanaklı kılmaktadır. Yeni bir tekno- ekonomik paradigmaya geçişte piyasaların rolüne yaptığı güçlü vurgu, bu yaklaşımın yeni-Smithçi model olarak adlandırılmasına da neden olmuştur. Klâsik iktisatçılardan Adam Smith'e göre, ekonomik kalkınmanın temeli işbölümündeki gelişmelerdir. Çünkü belirli faaliyet alanlarında uzmanlaşan işçiler, uzun yıllar aynı iş kolunda çalışmaktan dolayı profesyonelleşmekte, yeni yöntemler keşfedebilmekte ve böylelikle üretkenlikleri artmaktadır. Ancak uzmanlaşmış üretim sonucunda elde edilen farklı türdeki ürünlerin arz edilebileceği ölçekte bir piyasa mevcut değilse, ulaşılan üretkenlik düzeyi kârlılıkla sonuçlanmamaktadır. O halde işbölümü sonucunda erişilen üretkenlik düzeyinin ülke kalkınmasına dönüşebilmesi için öncelikle piyasanın genişletilmesi şarttır ve piyasa ancak serbest dış ticaret yoluyla genişleyebilmektedir.

Yazarlar benzer bir akıl yürütmeyle, özel amaçlı makinelerle belirli ürünlerin serî üretimini yapan Fordizmdeki katı işbölümünün, piyasadaki talep düzeyinde istikrarsızlıklar

söz konusu olduğunda gevşeyeceğinden bahsetmektedirler. Dolayısıyla talepteki belirsizlik ve dalgalanmaya karşı, genel amaçlı makineler eşliğinde daha düşük yoğunluklu bir işbölümünü hayata geçirerek üretkenliği ve kârlılığı arttırmak mümkündür. Bu çerçevede onlar piyasanın durumuna göre çağdaş endüstriyel yapıların büyük ölçekli-tekelci sektör ve küçük ölçekli-rekabetçi sektör olmak üzere ikiye bölündüğünü vurgularlar.

En genel şekilde esnek uzmanlaşma; gittikçe parçalanan ve belirsizleşen piyasalara özelleşmiş ürünler sunmak için kullanılan programlanabilir teknolojiye uyumluluk gösteren vasıflı el üretiminin yeni bir biçimi olarak tanımlanmaktadır. Piore ve Sabel, esnek uzmanlaşma modeline göre örgütlenmiş üretim ile ondokuzuncu yüzyılın zanaat üretimi arasında büyük paralellikler olduğunu ileri sürer. Yazarlara göre, günümüzün üretim paradigması, ondokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru kaçırılan bir fırsatın yeniden yakalandığını göstermektedir. Yirminci yüzyıl başlarında teknolojik ve ekonomik faktörler kadar politik ve toplumsal sebeplerin de etkisiyle zanaat üretiminin sürdürülmesi yerine kitlesel üretim yöntemlerinin tercih edilmesi, *Birinci Sınai Bölünme* olarak adlandırılmaktadır. Bu toplumsal tercih, zanaat üretiminin tamamen tarihe karıştığının ya da kitlesel üretim yöntemlerinin zanaat üretimi karşısında mutlak bakımdan üstün olduğunun bir kanıtı sayılmazken, bu yöntemlerin otomobil üretimi gibi öncü sektörlerde yaygın şekilde kullanılması yirminci yüzyılın kitlesel üretim çağı şeklinde anılmasına kaynak teşkil etmiştir. Hatta kitlesel üretim yöntemlerinin ilk olarak Ford otomobil fabrikalarında denenmesi, anılan yöntemlerin "Fordizm"le özdeşleştirilmesine neden olmuştur. 1970'lerde kitlesel üretimin altüst oluşu aslında, *İkinci Sınai Bölünme*'den geçmekte olduğumuza işaret etmektedir. Bu çerçevede yazarlar, yirminci yüzyıl başlarında tekelci sermaye tarafından piyasa dışı bırakılan küçük firmalarda örgütlenmiş olan zanaat temelli üretimin yeniden canlanmasına büyük umutlar bağlamaktadırlar. Onlara göre zanaat üretiminin geri dönüşü yalnızca ekonomik değil, toplumsal ve politik kazanımlara da yol açacaktır.

a) Emek gücü: Esnek uzmanlaşma, ekonomik olduğu kadar toplumsal ve siyasal açılımları da olan, bu yönüyle de kapsamlı değişimlere işaret eden bir yaklaşımdır. Bununla birlikte, yeni dönemde emek gücünde meydana gelen dönüşümler, esnek uzmanlaşma tezinin merkezî temalarından birini oluşturmaktadır. Zanaat üretimiyle paralellikler gösteren esnek uzmanlaşma modelinde işçinin zanaatkâr temelli vasıflara yeniden döndüğü ileri sürülmektedir. Esnek uzmanlaşmaya dayalı üretimin işgücü açısından en büyük başarısı, Taylorist-Fordist iş örgütlenmesinde Braverman'ın tasarım ve uygulama süreçlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımladığı vasıfsızlaşmayı ortadan kaldırarak işçinin kaybettiği vasıflarını ona yeniden kazandırmasıdır. Bu modelde işçinin yeniden vasıflı hale gelmesinin, biraz sonra ele alacağımız esnek iş düzenlemelerinden olduğu kadar teknolojik gelişmelerden, özellikle de bilgisayarın üretim sürecinde yoğun olarak kullanımından kaynaklandığı düşünülmektedir. Buna göre makineleri üretim sürecinin baş aktörleri haline getirerek işçileri makinenin basit birer uzantısı kılan Fordist düzenlemelere karşılık, esnek uzmanlaşma, makineyi işçinin emrine vererek insanın üretim süreci üzerinde yeniden denetim kurmasını sağlar. Dolayısıyla, esnek uzmanlaşmada işçi artık bir bilgi işçisidir. Çünkü bilgisayar teknolojisi, işgücünü işverenlere tâbi kılmak için onları vasıfsızlaştıran bir tarzda değil, fiziksel ve entelektüel kapasitelerini geliştirici, işe yabancılaşmayı giderici ve yaratıcı katılımlarını geliştirici yönde işlemektedir. Kapitalist gelişmenin uzun dalgaları bağlamında esnek uzmanlaşma dönemi, beşinci Kondratiev dalgası olarak adlandırılmaktadır. Bu dalganın bilgi-yoğun olduğu, bilgisayar, elektronik ürünler, yazılım, telekom, robotlar ve elektronik veri bankaları gibi bilgi teknolojilerine dayandığı belirtilmektedir.

Yeni dönemin zanaatkâr temelli bilgi işçisi aslında "esnek" işçidir. Esnek işçi kavramı, işletmelerin piyasa taleplerine adapte olabilmek için işgücünü fonksiyonel ve sayısal bakımdan esnek tarzda kullanmalarına işaret etmektedir. Bunun için işçilerin her türlü süreçte her tür işi yapabilecek şekilde eğitilmeleri, çok işlevli/yönlü duruma getirilmeleri ve görev tanımlarının mümkün mertebe genişletilmesi şarttır. Bahsedilen bu süreç,

işçilerin farklı iş istasyonları arasında rotasyonlu çalıştırılmalarıyla işlemektedir. Bu sayede işçiler atölye içindeki tüm işleri sırayla dolaşarak öğrenmekte ve bunların her birinde uzmanlık kazanmaktadırlar. Ancak üretim sürecinde kafa ve kol emeğini birleştirebilecek şekilde fonksiyonel esnekliğe tâbi olan kalifiye düzeyi yüksek bu grubun yanı sıra, sayısal esnekliğe tâbi bir başka grup da mevcuttur. İlk grup tam zamanlı çalışan, daimi statüye sahip ve işletmenin geleceği için vazgeçilmez nitelikteki merkez işçilerden oluşmaktadır. İkinci grup ise, piyasadaki dalgalanmalara bağlı olarak sayıları, çalışma süreleri ve ücret durumları değişkenlik gösteren kalifiye düzeyi düşük çevre işçilerden oluşmaktadır. İlk grup, sahip olduğu iş güvencesi, yüksek ücret, terfi imkânı ve diğer sosyal haklar karşılığında, koşullara hızla uyarlanabilme esnekliğine ve gerekirse coğrafî yer değiştirme talebine açık olmalıdır. Sayısal esnekliğe tâbi ikinci grup ise, piyasadaki değişimlere dayalı olarak hızla işe alınma ya da aynı hızla masrafsız biçimde işten çıkarılma riskine; talebin yükseldiği dönemlerde çok daha fazla, talebin düşüş gösterdiği dönemlerde ise daha az çalışmaya hazırlıklı olmalıdır. Bu çerçevede "yarı-zamanlı çalışma", "gece çalışması", "mevsimlik istihdam", "tele-çalışma" ya da "evde çalışma" gibi tipik olmayan istihdam biçimleri gündeme gelmektedir. Esnek uzmanlaşma modeli, sermayenin hızla farklılaşan piyasa koşulları ve talep yapısına uyarlanma sürecinde öncelikli olarak esnek emek süreçlerine dayanmaktadır. Bu durum ise bir yanda kalifiye, çok yönlü ve avantajlı kişilerin diğer yanda da yarı vasıflı ya da vasıfsız, düzenli istihdam beklentisi ve garantisine sahip olmayan dezavantajlı kişilerin yeraldığı bölünmüş bir emek piyasasıyla desteklenmektedir.

b) Küçük Üretim: Esnek uzmanlaşma modeli kapitalist gelişimin merkezine yeni aktörler olarak küçük ölçekli firmaları yerleştirir. Özel amaçlı makinelere önemli düzeyde yatırımın yapıldığı kitlesel üretim sisteminde kârlılık, üretim ölçeği büyütülerek güvence altına alınmaktadır. Keza büyük ölçekli üretim fiyat düşürme temeline dayalı bir rekabet ortamında firmaların yaşayabilmelerinin de teminatını oluşturmaktadır. Piyasa koşulları ve talep yapısındaki hızlı değişimlere anında uyarlanabilmeyi ilke edinen esnek uzmanlaşma modelinde, piyasanın özel bölümlerine yönelik çoğunlukla siparişe göre küçük takımlar halinde üretim yapmak daha önemli duruma gelmiştir. Üretimin bilhassa anî tasarım değişikliklerini içermesi bakımından küçük partiler şeklinde düzenlenmesi programlanabilir teknolojinin bir ürünüdür. Üretimde yapılması gereken/istenen farklılaşmalar, makineleri (donanımı) değiştirerek değil, makineleri yönlendiren bilgisayarda program (yazılım) değişiklikleri yapmak suretiyle gerçekleştirilmektedir. Bu tarz üretime uygun makineler, genellikle mikroelektronik teknoloji adı altında tanımlanan sayısal veya bilgisayar-sayısal kontrollü tezgâhlardır. Sözkonusu üretim teknolojisi ve küçük hacimli üretim, kaçınılmaz olarak küçük ölçekli işletmeleri gerekli kılmaktadır. Çünkü küçük işletmeler teknik donanım, işgücü vs. açısından hızlı değişimlere uyarlanmada büyük işletmelere göre çok daha avantajlı olmaktadır. Büyük işletmelerin, esnek olmayan teknolojilerini tamamıyla değiştirmeleri oldukça zor ve maliyetli olacağından, piyasadaki değişimlere çoğunlukla kendi içlerinde küçük üretim birimleri kurarak cevap verdikleri görülmektedir. Esnek uzmanlaşma modelinin özü sayılan mikroelektronik temelli esnek teknoloji, küçük ve orta ölçekli firmaların ağırlıklı olduğu yeni bir sanayileşme tarzını ve büyük işletmelerin de kendi içlerinde parçalanarak küçülmelerini gündeme getirmektedir. Büyük şirketlerin gelecekte, çoğunluğunu küçük girişimlerin oluşturduğu birer federasyona benzeyecekleri iddia edilmektedir. Ancak bu dönüşümün "küçük güzeldir" sloganından dolayı değil, büyük olanın pahalı ve esneklikten yoksun olmasından ötürü gerçekleşeceği belirtilmektedir. Bu bağlamda büyük işletmelerin bazı üretim aşamalarını taşeron şirketlere devretmeleri, parçalanmanın bir göstergesi olduğu kadar fason üretim ilişkilerinin yaygın olacağı bir ekonomik modelin de habercisidir.

Tekelci kapitalizmin rekabet ortamında küçük üreticiliğin yeniden canlanma göstermesi, ekonomik olduğu kadar sosyal ve siyasal ilişkilerde meydana gelen dönüşümlerden hareketle de açıklanabilir. Özellikle 1970'li yılların ortalarında kapitalizmin otuz yıllık sermaye birikim rejiminin krize girmesi Keynesçi sosyal devlet anlayışının da sonunu getirmiştir. Uzunca bir dönem örgütlü ve

kurumsal bir tarzda varlığını devam ettiren kapitalizm, 80'li yıllardan itibaren neo-liberal bir yapılanma içine girmiştir. Neo-liberalizmin siyasetteki karşılığı yeni sağ ideoloji ya da yeni muhafazakârlıktır. Bu dönemde dünyada liberal rüzgârların esmeye başladığı ve merkez kapitalist ülkelerde yeni sağ hükümetlerin iktidara geldiği görülmektedir. Bu süreçte, en ileri kapitalist ülkelerde dahi küçük üreticiliğin ekonomik gelişmede önemli bir rol oynadığı kabul edilmeye başlamıştır. Zira küçük ya da orta ölçekli girişimciliği teşvik etmenin, işsizliği belirli ölçülerde azaltmak ve buna bağlı olarak da devlet harcamalarını kısmak açısından önemli bir strateji olduğu kabul edilmiştir. Sağ hükümetlerin oy deposu sayılan küçük-orta ölçekli girişimciler kesimi, piyasada bu sayede kendilerine bir yer bulabilmişlerdir. Bu koşullarda küçük işletmeciliğe dayalı ekonomik gelişme, kalkınmanın yeni bir yolu olarak tanıtılmıştır.

Esnek yapıları, farklı üretim biçimleri ve rekabet anlayışları ile piyasaya yeni bir dinamizm kazandıran küçük işletmelerin yeni bir girişimcilik kültürüne ve demokratik bir yapılanmaya kaynaklık ettikleri belirtilmektedir. Ayrıca büyük firmalarla karşılaştırıldığında küçük işletmelerin doğal çevreye ve topluma karşı daha duyarlı ve sorumlu politikalar izledikleri ileri sürülmektedir. Günümüz konjonktüründe küçük üreticiliğin, serbest çalışma biçimlerinin ve her türden enformel faaliyetin yeniden keşfi ve bunların işlevsel olduğuna dair inanç, dünyanın eski düşünce kalıpları ve eylem tarzlarından arındığını ve yirmibirinci yüzyıl kapitalizminin farklı bir işleyişe sahip olacağını ileri süren görüşlerle bütünleşir. Önemli olan nokta, bu fikrin politik yelpazenin hem sağından hem de solundan taraftarlar bulmasıdır.

c) Endüstriyel Kümelenmeler- Bölgesel Ekonomiler: Aslında esnek uzmanlaşma yaklaşımı "ideal tipler" olarak tanımlanabilecek başarılı birkaç endüstriyel bölgenin özelliklerini ve deneyimlerini temel almaktadır. Esnek uzmanlaşma modeli bugüne kadar azgelişmiş kategorisinde yeralan, sanayileşmemiş ve sendikal geleneklere sahip olmayan bölgelerde yaratılan esnek birikim odaklarına, yani yepyeni endüstriyel kümelenmelere dayanmaktadır. Endüstriyel kümelenmelerin aktörleri ise küçük-orta ölçekli işletmelerdir. Küçük işletmeler esnek birikime dayalı kalkınmanın motoru kabul edilmektedir. Ancak birbirinden uzakta ve dağınık şekilde konumlanmış işletmelerle verimliliğe ulaşılması muhtemel görülmemektedir. Endüstriyel verimlilik, sektörleri itibariyle aynı ya da benzer durumdaki firmaların aynı mekânda kümelenerek işbirliğine gitmeleriyle sağlanmaktadır. Endüstriyel kümelenmeler her ne kadar esnek birikim odakları şeklinde tanımlansalar da, aynı sektördeki firmaların üretim sürecinin farklı yönlerinde uzmanlaşmaları şarttır. Aynı sektörde faaliyet gösteren firmaların oluşturduğu küme piyasadaki talep değişimlerini gözeten esnek bir üretim modelini hayata geçirmektedir. Ancak bu, farklı ürünler temelinde uzmanlaşarak işbirliğine giden tekil firmalar sayesinde gerçekleştirilebilmektedir. Dolayısıyla tekil firmalardan daha ziyade firma kümelerinin bir bütün olarak esnek üretimi gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bu durumun firmaları ezici bir rekabet ilişkisinden kurtararak karşılıklı bağımlılık çerçevesinde işbirliği ve dayanışmaya yönlendirdiği kabul edilmektedir. Firmalar arasındaki işbirliği teknolojinin, üretim bilgisinin, işgücünün ve hatta iş sürecinin paylaşımına dayanmaktadır. Bölgesel ekonomi kavramı firmalar arasındaki işbirliği ve rekabet davranışlarının uyumlu bir dengeye oturmasını ifade etmektedir. Firmaların birbirleriyle rekabet etmeleri ölçüsünde işbirliğine gitmelerinin de yolunu açan kurumsal modeller yaratmak ve bunları istikrarlı kılabilmek, yeni endüstriyel bölgelerin temel görevidir.

Kuzey İtalya'da bulunan Üçüncü İtalya, Belçika'da Flaman, Almanya'da Baden-Württenberg bölgesi ve Amerika'daki Silikon Vadisi esnek uzmanlaşma modelinin hayatiyet kazandığı örneklerdir. Bu bölgelerde uygulanan üretim modeli, programlanabilir teknolojinin yönlendirdiği genel amaçlı tezgâhlarda, piyasa talebine uygun çeşitlilikte mal üretebilme esasına dayanmaktadır. Üretimin hemen her aşamasında tasarımcılarla vasıflı-zanaatkâr işçilerin işbirliği ilişkisi içinde oldukları gözlenmektedir. Öğrenme, teknolojik yenilikleri hızla uygulayabilme ve yeni teknolojiler yaratabilme endüstriyel bölgelerdeki küçük işletmelerin ortak özelliğini oluşturmaktadır. C. Sabel'i kitlesel üre-

timin yerini zanaat esaslı esnek uzmanlaşma modelinin aldığına ve yeni bir dönemin başladığına ikna eden ilk işaretler, Üçüncü İtalya bölgesinde ortaya çıkmıştır. Burada bulunan atölye ve fabrikaların çoğu tamamen yeni teknolojilerin kullanıldığı "yüksek teknolojili ev sanayileri" görünümündedir.

Tarihsel bakımdan değerlendirildiğinde, küçük işletmelerin kümelendiği bir bölge olarak Üçüncü İtalya'nın kendiliğinden gelişmediği, örgütlü emeğin direnişiyle karşılaşan kapitalizmin bir tasarımı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Özellikle 70'li yılların başından itibaren hızla yayılmaya başlayan küçük firmaların temelinde, 1969 yılında yaşanan ve "sıcak sonbahar" adı verilen güçlü bir işçi mücadelesi sürecinin bulunduğu belirtilmektedir. Bu mücadele sonunda işçiler ciddi bir istihdam güvencesi elde etmiş ve sendikaların fabrika konseyleri kurma hakkı yasallaşmıştır. Ancak yirmi işçiden daha az işçi çalıştıran küçük firmaların bu yasal düzenlemeden, bazı vergilerden ve ayrıca sigorta ödemelerinden muaf tutulması, yaygınlaşacak bir eğilimin habercisi olmuştur. Bu çerçevede pek çok büyük firma işlerinin önemli bir kısmını küçük taşeron şirketlere devretmiş, vasıflı işçilerle işbirliği yaparak küçük firmalar kurmuş ya da mevcut olanları geliştirmeye çaba göstermiştir. Bu tarihsel deneyim sonucunda sermayenin bilinçli bir seçimi olarak ortaya çıkan endüstriyel kümelenmeler, tipik olarak merkezde büyük ölçekli firmaların yeraldığı, çevrelerde ise bu firmalara taşeronluk ya da tedarikçilik ilişkisiyle bağlı olan uydu firmaların halka oluşturduğu bir yapılanma sergilemektedir. Ancak esnek uzmanlaşma tezine dayanak oluşturan endüstriyel bölgeler yalnızca şirket ağlarının oluşturduğu kümeleri değil, finansal bakımdan birbirine bağlı federe şirketleri ya da atölye türünde, uzmanlaşmış üretim yapan fabrikaları da kapsamaktadır. Üçüncü İtalya'da küçük firmalar, önceleri büyük firmalara bağımlı durumdayken yeni teknolojilerden bilinçli biçimde yararlanmak, diğer firmalarla etkin bir işbirliğine gitmek ve ürün kalitesine dayalı bir rekabet stratejisi geliştirmek suretiyle dünya pazarlarına üretim yapabilir duruma gelmişlerdir.

Bu firmalarda bölünmüş bir emek sürecinin mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Esnek tarzda uzmanlaşmış küçük firmalarda, merkez işçiler olarak adlandırılan zanaatkârlık vasıflarına sahip çok-yönlü işçilerle mühendisler arasında önemli bir fark bulunmamaktadır. Hatta bu firmalarda vasıflı bir işçinin girişimci durumuna gelmesi çok zor değildir. Zanaatkâr temelli işçilerin ücretleri oldukça iyi düzeydedir. Üretim sürecinde işçilerin, tasarımcıların, mühendis ve denetçilerin etkin bir işbirliğine gitmeleri katı hiyerarşilerin törpülenmesine yol açmaktadır. Bazı araştırmacılara göre, esnek uzmanlaşma modeli, işçilere vasıflarını geliştirme ve firma içi karar alma sürecine katılım yoluyla iş doyumu ve otonomi sağlama bakımından Fordizme göre daha çok savunulabilir bir yaklaşımdır.

Endüstriyel bölgelerde firmaların dikey bütünleşme düzeyleri çok düşük, ancak aralarındaki yatay işbölümü oldukça yüksek düzeydedir. Uzmanlaşmaya dayalı karşılıklı bağımlılık, firmalar arasındaki ilişkilerin niteliğini değiştirmektedir. Firmalar aldıkları siparişleri bile birbirlerine aktarabilmekte, yardımlaşabilmekte ve pahalı donanımların maliyetlerini paylaşabilmektedirler. Firmalar arasındaki rekabet, maliyetleri düşürerek fiyat kırmaya değil, daha kaliteli mal üretmeye dayanmaktadır. Bu tip bir rekabet ise firmaların dünya pazarlarında yer edinebilmelerini kolaylaştırmaktadır. Buradaki en önemli nokta, üretim sürecinin büyük ölçüde taşeronluk sistemiyle işliyor olmasıdır. Ancak bölgedeki ana firma ile taşeron firma arasındaki ilişki alışılagelen ilişkilerin ötesine geçmektedir. Sabel'e göre ana firmalar çoğu zaman taşeronlara bir malı ürettirmek için değil, herhangi bir sorunu çözmek ya da fikir danışmak için başvurmaktadırlar. Bu durum taşeron firmaların da üretim bilgisi, teknik donanım ve işgücü kalitesi açısından ana firmalarla boy ölçüşebilecek bir yapıda olduklarını göstermektedir. Taşeronluktan ana firma statüsüne geçmek için çok fazla engel bulunmamaktadır.

Son olarak, bölgesel ekonomilerin toplumla bütünleşme düzeylerinin de yüksek olduğu ileri sürülmektedir. Bu yaklaşımın savunucularına göre, endüstriyel kümelenmeler salt ekonomik değil, aynı zamanda politik ve kültürel özellikleri de olan bir fenomendir. Bu kümelenmeler, içinde yeraldıları bölgenin yerel otoriteleri -malî ve politik otoriteler, sivil toplum örgütleri, eği-

tim kurumları hatta dinsel kurumlar- tarafından desteklenmektedirler. Bankalar ve çeşitli finans kuruluşları firmalara düşük kredi ile borç verirken, yerel yöneticiler vergi indirimine gitmekte ve işçi ailelerine yönelik sosyal hizmet harcamalarında bulunmaktadırlar. Eğitim kurumları mesleki eğitime ağırlık vermekte ve sınai bölgeler için vasıflı eleman yetiştirmeye çabalamaktadır. Ayrıca örneğin Kuzey İtalya'da endüstriyel kümelenmelerin etkisiyle bazı dinsel alt kültürlerin ve yerelci geleneklerin güçlendikleri de tespit edilmiştir. Ancak asıl önemsenen konu, sınaî kümelenmelerle birlikte bölgesel ekonomilerin tesis edilmesi ve kalkınmanın sağlanması, farklı toplumsal kesimlerin sanayi dünyası ile bütünleşmesi sayesinde toplumsal bir uzlaşma havasının yaratılmasıdır. Bu çerçevede esnek uzmanlaşmanın, sanayileşme tarihinde şimdiye dek görülmemiş ölçüde beden ve zihin emeğini bütünleştirdiği, vasıf düzeylerini yükselttiği ve iş ile toplumsal hayat arasında kopması imkânsız bir bağ yarattığı ileri sürülmektedir.

Esnek Uzmanlaşma Yaklaşımına Eleştiriler

Esnek uzmanlaşma yaklaşımının, ideal tipik özellikler gösteren birkaç endüstriyel bölgeden hareketle kitlesel üretim çağının kapandığı ve yeni bir üretim paradigmasına geçildiği şeklindeki iddiasına çok sayıda eleştiri yöneltilmiştir. Eleştirilere göre, programlanabilir teknoloji yardımıyla üretim faktörlerinin piyasa koşullarına anında uyarlanabilecek esneklikte kullanılmasına dayalı esnek üretim sisteminin yeni bir birikim rejimine; girişimcilik kültürü ve yeni muhafazakârlığın canlanmasının ise yeni bir düzenleme tarzına geçişe işaret edip etmediği belirsizdir. Eleştirel bakış açısını savunan bazı teorisyenler, kapitalizmin yeni bir evresine girdiğimiz fikrini güçlendirmek için ortaya atılan olgusal bulguların zayıf ya da hatalı olduğunu ileri sürmektedirler. Uzun zamandan beri devam eden -kitlesel üretim çağında da sürmekte olan- zanaat temelli üretimin, İkinci Sınai Bölünme şeklinde tanımlanan yeni bir üretim paradigmasına geçişin kanıtı sayılamayacağını belirtmektedir. Bu görüşe göre kapitalizmin özellikle 1970'lerde girdiği krizden çıkış yolu olarak başvurduğu esneklik stratejisi yeni bir yöntem değildir. Günümüzde emek piyasasındaki esneklik, kapitalizmin verimlilik kazançlarını yükseltmek adına emek piyasasını toplumsal cinsiyet, ırk ve yaş özelliklerine göre böldüğü geleneksel örüntülerin bir devamıdır. Esneklik, işgücünün vasıf kazanması, daha katılımcı ve demokratik bir yönetimin tesis edilmesi ve rekabet edebilirliği yüksek ürünlerin üretilmesi bağlamında yeni bir fenomen gibi takdim edilmektedir. Ancak bu söylemler dikkatleri sermayenin küreselleşmesi gibi önemli bir dinamizmden uzaklaştırarak esneklik gibi tekil bir fenomene doğru yöneltmektedirler.

Esnek uzmanlaşma yaklaşımının, kitlesel üretim ile esnek üretimi birbirinden koparan ve onlar arasında bir kutuplaşma olduğunu varsayan bakış açısı, eleştirilen ikinci yönünü oluşturmaktadır. Endüstriyel gelişme tarihi genellikle farklı üretim yöntemleri ve paradigmalarının bir arada kullanılarak melez formların yaratılabildiğini göstermektedir. Kitlesel üretim ya da esnek uzmanlaşma modelinin saf biçimleriyle karşılaşmak olası görünmemektedir. Bazı mallar kaçınılmaz olarak kitlesel yöntemlerle üretilmek zorunda iken, başka türden mallarda montaj bandı ve esnek üretim yöntemi birbirine eklemlenebilir. Ya da kitlesel talebi olmayan bazı özel ürünlerin (uçak, gemi vb.) esnek uzmanlaşma ilkelerine dayalı olarak (genel amaçlı makineler eşliğinde, vasıflı işgücünün kullanıldığı küçük partiler halinde) üretilmesi zorunludur. Kitlesel üretim ya da esnek uzmanlaşmanın her sektör ya da alana tam olarak yayılması mümkün değildir. Bu bakış açısı Fordist-kitlesel üretim tarzını tamamen katı, işgücünü vasıfsızlaştırıcı, aşırı hiyerarşik ve bürokratik bir yapıda tanımlarken, esnek üretimi de gereğinden fazla esnek, vasıf kazandırıcı ve özgürlükçü bir model şeklinde sunmaktadır. Oysa kendi içinde ne esnek üretim tam bir esnekliğe, ne de fordizm tam bir katılığa sahip sistemlerdir.

Eleştiri alan bir başka nokta, esnek uzmanlaşma yaklaşımının teknolojiye yaptığı aşırı vurgudur. Bu yaklaşım, piyasa koşulları ve talepteki farklılaşmaların zorlamasıyla atılım gösteren bilgisayar temelli teknolojinin, üretimde paradigmatik bir dönüşüme yol açarak yeni bir çağı başlattığını ileri sürmektedir. Teknolojik determinizme bağlı olmakla eleştirilen esnek uzmanlaşma yaklaşımı, üretim paradigmasında gerçekleştiği

varsayılan dönüşümün sebeplerini, piyasa ve teknoloji haricinde toplumsal ilişkiler, politik tercihler ya da uluslar arası konjonktürdeki değişen güç dengelerinde arama eğiliminde değildir. Bunun yanı sıra esnek uzmanlaşma yaklaşımı yeni mikroelektronik teknolojinin işgücüne vasıf kazandırdığını ya da vasıfların restorasyonuna hizmet ettiğini ileri sürmektedir. Bilgisayarlar sayesinde işçiler emek süreci üzerinde kaybetmiş oldukları denetim imkânına tekrar kavuşmaktadırlar. Ancak eleştirel değerlendirmeler yeni teknolojik donanımın sanıldığı kadar esnek olmadığını, robotların basit bir dönüştürme işlemiyle yeni üretim modellerine uyarlanmalarının bir mitten ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Eleştirel bakış açısına göre, bilgisayarlı donanım üretimde esneklik sağlamaktan daha çok verimliliği yükseltmeye hizmet etmektedir. Ayrıca bilgisayar destekli üretim, yönetsel kontrol ve denetimin sağlanması açısından önemli bir mekanizmadır. Bu sistem işçilerin makine başındaki tüm hareket ve işlemlerini kaydetmek suretiyle yöneticilere enformasyon temin etmekte ve böylelikle işçilerin disipline edilmelerini sağlamaktadır.

Esnek uzmanlaşma modelinin bölünmüş bir emek süreciyle işlediği ve buna paralel olarak ikili bir emek piyasasına dayandığı bilinmektedir. Karma vasıflara sahip merkez işçiler "çizgisel" olmaktan ziyade "modüler" tarzdaki iş istasyonlarında, rotasyonlu çalışma esasına dayalı esnek iş düzenlemelerine tâbidir. İşletme açısından kolaylıkla feda edilebilir durumda olan çevre işçiler ise esnek çalışma zamanlarına sahiptir. Yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar Taylorist-Fordist üretim yöntemleriyle işleyen kapitalizm koşullarında emekgücünün değerinde meydana gelen düşüş süreci, H. Braverman'ın *Labour and Monopoly Capital* (1974) adlı eserinde ele alınmıştı. Bu teoriye karşılık esnek uzmanlaşma modelinde rotasyonlu çalışan merkez işçilerin, çok yönlü yetiştikleri ve farklı yetenekler edindikleri ileri sürülmektedir.

Ancak esnek uzmanlaşma tezinin en önemli eleştiricilerinden A.Pollert'e göre, esneklik kavramı; iş zenginleştirme, iş genişletme ve iş yoğunlaşması süreçlerinin bütününe gönderimde bulunan bir kavram olduğu için belirsiz bir içeriğe sahiptir. Literatürde işçilerin çalıştıkları iş noktalarının sistematik olarak değiştirilmesi anlamına gelen rotasyonun, işçileri monotonluktan kurtarması ve üretimin farklı aşamalarından haberdar olmalarını sağlaması bakımından olumlu bir işleve sahip olduğu ileri sürülmektedir. Buna göre, birbirlerinin yerine ikâme edilebilen işçiler sayesinde işletmeye kazandırdığı esneklik, rotasyonun en önemli yönünü oluşturmaktadır. İş genişletme ise nitelik bakımından farklılık göstermeyen pek çok işin bir arada yapılabilecek şekilde organize edilmesini ifade etmektedir. Rotasyon ve iş genişletme uygulamaları, işçilerin bilgi ve becerilerinin çeşitlenmesini sağladığı halde bu bilgi ve becerilerin niteliğinde bir yükselmeye yol açmamaktadır. Buna karşılık iş zenginleştirme, daha önce farklı kişiler tarafından yürütülen iş hazırlama, plânlama ve kontrol etme gibi faaliyetlerin işçilerin rutin görevlerine eklenmesini ifade etmektedir. Bu çerçevede işin tasarlanması ve kontrol edilmesi sürecinde, işçilerin kısmen de olsa takdir yetkisi kazanarak vasıf düzeylerinde bir yükselme meydana geldiği vurgulanmaktadır.

Pollert'e göre, esneklik uygulamaları gerçekte, nitelik gerektirmeyen bazı fonksiyonların işçilerin rutin görevlerine eklenmesi suretiyle iş yoğunlaşmasına, görevlerdeki esneklik düzeyinin artışına ve yönetsel kontrolün güçlenmesine katkı sağlamaktadır. Esnekliğe ilişkin literatürde vasıflı-zanaatkâr işçilerin, icra ettikleri görevlerde bir ölçüde tasarım ve uygulama birliğini yakalamış olmaları önemli bir dönüşüm olarak sunulurken iş yoğunlaşması olasılığı genellikle göz ardı edilmektedir. İş yoğunluğundaki artış ise sağlık ve güvenlik standartlarında düşüşü beraberinde getirmektedir. Merkez işçilerin tâbi olduğu fonksiyonel esnekliğin, işletmelerin verimlilik kazançlarını arttırıcı yönde işlediği ve işçilerin vasıf edinmelerini sağlamaktan ziyade iş yoğunluğuna katkıda bulunduğu ileri sürülmektedir.

Diğer yandan genellikle vasıfsız işler yapan ve hiçbir sosyal güvenceye sahip olmayan "çevre" işçilerin tâbi olduğu sayısal esneklik uygulamaları, çalışma hayatının kuralsızlaştırılması ve emekgücünün sömürüsü bağlamında eleştirilmektedir. Öncelikle bu işçilerin kolayca işe alınıp, duruma göre işten çıkarılabilmeleri, talep dalgalanmalarına karşı işletmelere muazzam bir esneklik kazandırmaktadır. İşletmelerin elde ettiği bu

güvenceye karşılık pek çok işçinin dünya pazarlarının belirsiz ve riskli koşullarına terk edildiği, çalışma şartları ve ücretlerin de bu durumdan büyük ölçüde etkilendiği belirtilmektedir. Bilhassa örgütsüz çalışan çevre işçilerin birlikte hareket etme imkânına sahip olamamaları, onların daha dezavantajlı bir konuma sürüklenmesine yol açmaktadır.

Sayısal esneklik uygulaması sayesinde çevre işçilerin maruz kaldığı geçici ve güvencesiz istihdamın gittikçe yaygınlaşarak bir norm haline geldiği vurgulanmaktadır. Günümüzdeki temel eğilim, sürekli istihdamdan yarı-zamanlı, geçici ya da taşeron türü istihdama doğru geçiştir. Pollert'e göre "esnek işgücü" fikri geçici çalışmanın yayılmasını yücelten ve bunu kaçınılmaz gösteren ideolojik taarruzun bir parçasıdır. Avrupa Sendikacılar Birliği'nin açıklamasına göre esnek istihdam, reel ücretlerin sınırlandırılıp en düşük seviyeye çekilmesi, yoksulluk içinde yaşayan insan sayısında meydana gelen artış, ulusal anlaşma prosedürlerinin geçersiz sayılması, yasal istihdam koşullarının feshedilerek kural dışı çalışmanın kolaylaştırılması ve güvencesiz işlerin yaygınlaşması gibi sonuçlara yol açmaktadır. Sosyal güvence sistemlerine yönelik saldırı ve sendikasızlaştırma yoluyla kollektif eylemin engellenmesi, bu zincire eklenmesi gereken diğer halkalardır.

Bir bütün olarak merkez-çevre modelinin politik açıdan yol açtığı sonuçlar, daha büyük bir önem arzetmektedir. Pollert'e göre, ayrıcalıklı bir merkez ve marjinalize olmuş bir çevre arasındaki kutuplaşma, aktif bir güç olarak işçi sınıfının sonunun geldiğine dair görüşleri güçlendirmektedir. İşçi sınıfı bir daha geri dönülmemecesine bölünmüş durumdadır ve yalnızca merkez grup, sermaye ile yakın ilişkileri dolayısıyla kendi konumunu güvence altına alabilme şansına sahiptir. Merkez sol, "ilerici" bir grup olarak merkez işçilerle ittifak kurarken işçi sınıfının büyük bir kısmı örgütlenemeyen ve bu yüzden sınıf dışı bir konumda bulunan çevre işgücü grubuna indirgenmektedir. Bu politik manzara esnekliği, güvencesizliği, işsizliği meşrulaştıran ve kendi hesabına çalışmayı teşvik eden "esnek çalışma modelleri" ile uygunluk göstermektedir.

A. AMIN, "Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition", in *Post-Fordism a Reader* (ed. by A. Amin), Basil Blackwell, 1994, USA; A. AMİN, "Flexible Specialization and Small Firms in Italy: Myths and Realities", in *Farewell to Flexibility* (ed. by A. Pollert), Blackwell, USA, 1991; H.ANSAL, "Esneklik: Fordizmden Post-Fordizme Dönüşümün Anahtarı", *1995-96 Petrol-İş Yıllığı*, 44(1995), İstanbul; H. BRAVERMAN, *Labour and Monopoly Capital*, Monthly Review Press, 1974, New York; İ. BELEK, *Esnek Üretim Derin Sömürü*, NK Yayınları, İstanbul, 2004; S.CLARKE, "What in the Ford's Name is Fordism", in *Farewell to Flexibility* (ed. by A. Pollert), Blackwell, USA, 1991; N. GILBERT - R. BULLOWS - A. POLLERT, *Fordism and Flexibility, Divisions and Change*, Macmillan Press, London, 1992; D. HARVEY, *Postmodernliğin Durumu*(çev. S. Savran), Metis Yayınları İstanbul, 1997; P. HIRST - J. ZEITLIN, "Flexible Specialization Versus Post-Fordism: Theory, Evidence and Policy Implications", *Economy and Society*, 20 (1991), pp. 1-56; R. HYMAN, "Flexible Specialization: Miracle or Myth?" in *New Technology and Indusrrial Relations* (ed. by R. Hyman – W. Streeck), Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1989; K. KUMAR, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*(çev. M. Küçük), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999; A. LYBERAKI, "Crisis and Restructuring in Greek Small Scale Industry: a Case of Flexible Specialization", *Capital&Class*, 44(1991); Ş. NECEF, "Yeni Üretim Organizasyonları ve Emeğin Değişen Konumu", *İnsan, Toplum, Bilim* (der. K. Lordoğlu) içinde, Kavram Yayınları, İstanbul, 1995; Z. PARLAK, "Yeniden Yapılanma ve Post-Fordist Paradigmalar", *Bilgi*, Sosyal Bilimler Dergisi, 1999, bs. 83-102; M. PIORE - C.F. SABEL, *The Second Industrial Divide*, Basic Books Inc. New York, 1984; A. POLLERT, "The Ortodoxy of Flexibility", in *Farewell to Flexibility* (ed. by A. Pollert), Blackwell, USA, 1991; A. POLLERT, "Dismantling Flexibility", *Capital&Class*, 34(1988); C. SMITH, "From 1960s' Automation to Flexible Specialization: a déjà vu of Technological Panaceas", in *Farewell to Flexibility* (ed. by A. Pollert), Blackwell, USA, 1991; E. TAYMAZ, "Kriz ve Teknoloji", *Toplum ve Bilim*, 56-61(1993), ss. 5-42; J. TOMANEY, "A New Paradigm of Work Organisation and Technology", in *Post-Fordism a Reader* (ed. by A. Amin), Basil Blackwell, 1994.

Ayrıca **bkz.,** EKONOMİ FELSEFESİ, EKONOMİ VE TOPLUM, FORDİZM, POSTMODERNİZM.

Özlem Irmak BALKIZ
Bekir BALKIZ

ESSE EST PERCIPI, Berkeley'in, şeyler ya da nesneler için "varolmanın algılanmış

olmak" anlamına geldiğini, nesne ya da şeylerin yalnızca, onları algılayan tinsel varlıkların zihinlerinde basit idelerden meydana gelen kompleksler olarak varolduklarını öne süren meşhur idealist tezidir.

Berkeley, *esse est percipi*'de somutlaşan felsefesiyle, gerçekte maddenin varoluşunu yadsıma ve dolayısıyla, bir Tanrı'nın varolduğu ve biz insanların ölümsüz ruhları olduğu iddia ya da tezlerinin doğruluğunu gösterme amacı güder. O, gerçekten de on yedinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak Avrupa kültürünün, özellikle Hobbes, Newton, Descartes ve Locke'un etkisiyle bir gerileme ve hatta çürüme içine girdiğini düşünür. Bu görüşlerin de etkisiyle kendisini genel dünya görüşünde gösteren problem, ona göre, gerçekte iki yönlü bir problemdir. Problemin bir yönü, Bacon ve Hobbes'tan itibaren, ama özellikle de Descartes'la birlikte, bütün bir doğal dünyanın, tıpkı dev bir saat gibi, deterministik birtakım doğa yasalarına göre işleyen alabildiğine büyük bir mekanik sistem olarak görülmesinden kaynaklanır. Giderek yaygınlaşan bu görüş, Berkeley açısından, insanların hayatlarının, Tanrı tarafından değil de, doğa tarafından yönetildiğini düşünmeye; onların hakikati, gerçekliği, kalıcı olanı, Tanrı'dan hareketle değil de, doğadan hareketle kavramaya yönelmeleri anlamına gelir ve ona göre, Avrupa kültürünü derin bir nihilizm batağına sokacak kadar tehlikeli bir şeydir.

Berkeley'e göre, problemin ikinci boyutu, özellikle izleyicisi olduğu Locke'tan sonra bilimsel bilgi ya da inançlarımızın hipotetik doğasının gözler önüne serilmesinden oluşur. Bu ise, insanların hayatlarını yöneten ve onların dünyaya ilişkin kavrayışlarını şekillendiren gerçeklik görüşlerinin kesinlikten ve tamlıktan yoksun olup, her şeyin şüpheye açık olduğu anlamına gelir. Bu türden görüşlerin yaygınlık kazanması, Berkeley'e göre, tam olarak, çevresindeki dünyaya bütünüyle yabancılaşmış modern insanın kendisinin atomların gelişigüzel birleşiminden ibaret olduğuna, özel hiçbir anlama sahip olmadığına ve kısa süreli, maddî hazlar dışında her türden umuttan yoksun kaldığına inanmasını ifade eder.

Berkeley'in esas amacı, öyleyse, materyalizm, ateizm ve septisizmle mücadele etmektir. O, modern zamanların mekanik doğa tasarımının ve Descartes'la Locke'un görüşlerinin yarattığı problemler ve yol açtığı güçlüklerle savaşmak için, öyleyse, bu tasarım ve görüşlerin yanlış olduğunu göstermeye ve insanları Tanrı'yla olan dolayımsız ilişki veya temasın temin edeceği anlama geri döndürmeye çalışır. Berkeley'in bu amaç doğrultusunda geliştirmiş olduğu görüşlerin genellikle şaşkınlıkla karşılandığı, ona kimsenin inanmadığı söylenebilir. Fakat onun modern kültürün problemlerini, insanın kendisiyle ilgili kavrayışındaki yarıkları gözler önüne seren görüş ve argümanları yabana atılacak türden argümanlar değildir.

Berkeley'in programı öncelikle maddenin varoluşunu yadsımaktan, zihnimizdeki idelere, gerçekte varolmayan maddenin değil de, Tanrı'nın sebep olduğunu göstermekten meydana gelir. Temel görüşü aslında çok yalındır: O, maddî dünya diye bir şeyin olmadığını, biz insanların maddî dünyadaki varlıklar ya da cisimler olduğunu düşündüğümüz şeylerin gerçekte sadece Tanrı'dan alınan duyumsal mesajlarla ilgili yorumumuz olduğunu söyler. Gerçekten varolan her şey zihinlerdir; Tanrı'ya tekabül eden tek bir sonsuz zihnin ve bu arada sayılamayacak kadar çok sonlu bireysel zihnin varolduğunu gösterecek olan Berkeley, varolduğu söylenebilecek başka her şeyin bu zihinlerdeki ideler olduğunu iddia eder. Dünyadaki her şey, söz gelimi masalar, kitaplar, ağaçlar, çiçekler, bu yorum altında, insan zihnindeki ide koleksiyonlarına veya toplamlarına indirgenir.

Berkeley, aslında bildik ayrımlarımızı, gerçek bir dünyanın varoluşunu yadsımaz, her şeyin bütünüyle bir yanılsama olduğunu öne sürmez; tıpkı bizler gibi, gerçek olanla yanılsama arasında bir ayrım yapar. Örneğin, Uludağ gerçek bir şeydir; onu karşımda bütün haşmetiyle, üzerindeki karlarla fiilen görmekteyim; oysa, Kaf dağı gerçek olmayan bir hayaldir, salt bir imgedir. Bu ayrımı Berkeley de kabul eder; Uludağ örneğinde, benim tutarlı bir deneyimler kümesine sahip olduğumu, oysa Kaf dağı örneğinde böyle bir tutarlı deneyimler öbeğinden yoksun bulunduğumu söyler. Sorun, bu deneyimler kümesinin nasıl yorumlanacağı sorunudur; Berkeley, dolayımsız bir biçimde veya gerçek bir açıklık içinde, mutlak bir kesinlikle bildiğimiz bu deneyimlere neden olan şeyin, Locke'un söylediği gibi, ne olduğunu bilme-

diğimiz bir şey olarak madde değil de, Tanrı olduğunu söyler. O, gerçekten var olanın madde olduğu tezinin temelsiz bir hipotez olduğunu; idelerden ve zihinlerden oluşan kendi dünyasının modern bilimin maddî dünyasından daha sağlam ve güvenli olduğunu söyler. Ona göre, dünya ile ilgili olarak deneyimlediğimiz tüm düzenlilikler, söz gelimi bütün bir dış dünyayı yöneten ve bilim tarafından keşfedilmeyi bekleyen doğa yasaları, deneyimin tamamen ötesinde bulunan hipotetik bir maddede değil, fakat insanlarla birtakım duyumlar aracılığıyla her daim temas hâlinde olan kadiri mutlak ve her şeyi bilen bir Tanrı'da temellenmek durumundadır. Onun bu görüşü idealizm olarak bilinir.

Berkeley'in söz konusu görüşünü anlatmak için, yalnız başına idealizm terimi, insan zihnindeki idelerden başka hiçbir şeyin varolmadığını dile getirdiği için, yanıltıcıdır. Zira, onun görüşünde, algı sürecinde deneyimlenen idelere ek olarak, söz konusu ideleri deneyimleyen varlıkların var olması gerekir. Öyleyse, "varolmak algılanmış olmaktır" (*esse est percipi*) tezi, tam olarak ifade edildiğinde, varolmak ya algılanmış olmak ya da algılayan bir kimse olmak anlamına gelir. Berkeley'in görüşüne göre, gerçeklik yalnızca idelerden değil, fakat bu ideleri algılayan tinsel varlıklardan meydana gelmektedir.

Berkeley'i dış dünyadaki varlıkların varoluşunu insan zihnindeki idelere indirgemeye ve bu tür bir maddesizciliğe götüren en önemli adım, onun birincil niteliklere ilişkin idelere farklı, ikincil niteliklere ilişkin idelere ise daha farklı bir açıklama getirilmesine karşı çıkmasından oluşur. Berkeley, bundan sonra bir adım daha atarak, zihnimizdeki idelere karşılık gelen ve zihinlerimizden bağımsız olarak varolan bir şey bulunduğunu kabul etmek için hiçbir neden bulunmadığını iddia eder. Buna göre, o Locke'un birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasında yaptığı ayırıma karşı çıkarak, birincil niteliklerin nesnenin kendisinde, buna karşın ikincil niteliklerin öznenin kendisinde var olmalarının söz konusu olmadığını söyler.

Locke renk, tat gibi ikincil nitelikler söz konusu nitelikleri algılayan kişinin durumuna ya da içinde bulunduğu koşullara bağlı olarak değiştiği için, ikincil niteliklerin bizde var olduğunu öne sürmüş, buna karşın şekil, kütle, hareket ve yer kaplama gibi birincil niteliklerin, insandan bağımsız olarak şeylerin kendilerinde varolduğunu savunmuştu. Berkeley ise, ikincil nitelikler için söz konusu olan şeyin birincil nitelikler için de geçerli olduğunu belirtir; örneğin, algılanan şekiller, biz onların çevresinde hareket ettikçe değiştiği gibi, hareket eden cisimlerin hızlarıyla ilgili yargılarımız da, hareket eden cisimlere olan uzaklığımıza göre, değişir.

Öte yandan, Berkeley'e göre, bizim birincil niteliklere, örneğin yer kaplamaya, şekle, hareket ve sükûnete ilişkin idelerimiz, tıpkı ikincil niteliklere, renklere, seslere ve kokulara ilişkin idelerimiz gibi ve onlardan daha az olmamak üzere, birer idedir. Şu hâlde, Locke'un savunduğu gibi, bizim dolayımsız olarak yalnızca kendi idelerimizi tecrübe ettiğimiz doğruysa, her iki durumda da, yani birincil nitelikler söz konusu olduğu zaman da, ikincil nitelikler gündeme geldiğinde de, bizim, bu niteliklere ilişkin idelerimizin zihinlerimizden bağımsız olarak varolan şeylerin aktüel niteliklerine karşılık geldiğini düşünmek için geçerli bir nedenimiz yoktur.

Locke'un birincil niteliklerle ikincil nitelikler arasındaki bu ayrımı geçersiz hâle gelince, Berkeley insan zihninden bağımsız bir maddenin varoluşu için artık hiçbir neden kalmadığını söyler. Buna göre, biz doğrudan ve aracısız olarak yalnızca kendi idelerimizi algılarız. Bize, fiilî algıda duyularımızla evleri, ağaçları, nehirleri ve kuzuları algıladığımız söylense de, biz duyularımızla kendi idelerimiz ya da duyumlarımız dışında başka hiçbir şeyi algılamayız. İdelerimiz ya da duyumlarımız ise, zihinlerimiz dışında başka hiçbir yerde varolamaz. Buradan çıkan sonuç da evlerin, ağaçların, nehirlerin ve kuzuların zihinlerimizde bulundukları ve yalnızca zihinlerimizde varolduklarıdır.

Aslında ulaştığı ontolojik sonuç bir kıyıya bırakılacak olursa, Berkeley'in buradaki öncülleri, ki bu öncüller temelde epistemolojik bir niteliği olan öncüllerdir, modern filozofların hemen hemen çoğu tarafından kabul edilir. Başka bir deyişle, birçok modern filozof Berkeley'in Locke'a karşı olan itirazında haklı olduğunu düşünür; Locke'un söylediği gibi, biz kendi idelerimiz ya da duyumlarımız dışında başka hiçbir şeyi tecrübe edemiyorsak, bu takdirde tecrübemizde, idelerimizin ya da duyumlarımızın insan zihninden

bağımsız olarak varolan maddî şeylerin duyularımız üzerindeki eyleminin sonucu olduğu kabulünü haklı kılacak hiçbir şey bulunmadığı kabul edilmelidir.

Modern filozoflar bununla birlikte, bu noktada dururlar ve idelerimiz ve zihinlerimiz dışında başka hiçbir şeyin varolmadığını öne sürmezler. Başka bir deyişle, onlar şeylere ilişkin bilgimizin şeylerin ideleriyle sınırlanmış olduğunu kabul ederler, fakat şeylerde onlara ilişkin olarak sahip olduğumuz idelerden daha fazla birtakım niteliklerin bulunup bulunmadığı, zihnimizdeki idelerin kaynağının ne olduğu konusunda sessiz kalırlar.

Berkeley ise bu noktada kalmayıp, bizim doğrudan ve aracısız olarak yalnızca kendi idelerimizi algıladığımız, bilgimizin bu idelerin bilgisi olduğu epistemolojik tezinden, yalnızca idelerin ve bu ideleri algılayan zihinlerin ve tinsel varlıkların varolduğu, maddecilerin mutlak bir biçimde ve insandan bağımsız olarak varolduğunu savundukları maddenin varolmadığı ontolojik sonucunu çıkartır. Çünkü Berkeley'e göre, biz maddeyi ya da maddî tözü hiçbir zaman doğrudan ve aracısız olarak algılamıyoruz; maddenin varoluşu, bizim doğrudan ve aracısız olarak algıladığımız herhangi bir şeyde mantıksal olarak içerilmediğine, ya da doğrudan ve aracısız olarak algıladığımız herhangi bir şey tarafından mantıksal olarak gerektirilmediğine göre, maddenin ve dolayısıyla dış dünyadaki varlıkların insan zihninden bağımsız bir biçimde, kendi başına varolduğunu kabul etmek için hiçbir nedenimiz yoktur.

M. AÇIKÖZ, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, İzmir, 1998; G. BERKELEY, *Hylas ile Philolaos Arasında Üç Konuşma*(çev. K. Ş. Sel), İstanbul, 1984; G. BERKELEY, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*(çev. H. Turan), Ankara, 1996; A. CEVİZCİ, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2. baskı, 2007.

Ayrıca **bkz.,** BERKELEY, BİRİNCİL-İKİNCİL NİTELİKLER AYRIMI, DENEYİMCİLİK, İDEALİZM, MADDESİZCİLİK.

Ahmet CEVİZCİ

ESTETİĞİN PROBLEMLERİ, bir felsefe disiplini olarak estetik kapsamı içinde yer alan kavramsal problemlere işaret eder. Gerçekten de, estetik tavrın ne olduğu, sanat felsefesiyle estetiğin konu alanlarının nasıl farklılaştığı, estetikle ahlâk arasında nasıl bir ilişki bulunduğu türünden ele alınması gereken çok sayıda problem vardır.

Estetik ve Sanat Felsefesi

"Estetik" sözünün kökeninde bulunan Yunanca "*aisthesis*", hem "duyu izlenimi", "duygu/ duyum", "algı" hem de bunlarla edinilen "bilme", "tanıma" anlamına gelir. "Estetik"e bu adı veren *Alexander G. Baumgarten*, onu sözcüğün bu özgün anlamından yola çıkarak tanımlar: "Estetik (özgür sanatlar kuramı olarak, aşağı bilgi öğretisi olarak, güzel düşünmenin sanatı olarak ve akla benzer düşünmenin sanatı olarak) duyusal bilginin bilimidir." Burada aşağı bilgi öğretisi, yukarı bilgi olan zihinsel mantık bilgisine göre aşağıdır. "Akla benzer olmak" da yine mantığa benzer olmak anlamındadır. Mantık, estetiğin "ablası"dır ve estetik, bu büyük kız kardeş gibi kuramsal ve kılgısal estetik olarak bölümlenir. "Güzel sanat - ücretli sanat (zanaat) ayrımını felsefî bir temellendirmede ortaya koymakla Yeniçağ estetisizminin kurucusu olan *Kant*'ın görüşü de, *Baumgarten*ci anlamda estetiğin duyusal bilgi kuramı olduğu yönündedir.

"Estetik" adı baştan beri tartışmalıdır. O, "güzellik bilimi", "güzelin felsefesi" diye de adlandırılmıştır. *Hegel* ise, ne "estetik"in ne de "güzelin bilimi" adının bu alan için uygun olduğunu söyler. Çünkü ona göre, bu bilim ne genellikle duyumun ne de genellikle güzelin bilimidir. *Hegel*, kendi bilimi için asıl deyimin "güzel sanat felsefesi" olduğunu söylemesine karşın, yalnızca adın önemsiz olduğunu belirterek, alışılmış bir kullanımı olması nedeniyle "estetik" adını kendi yapıtına vermekten çekinmez. Böylece duyumla ilgili olarak bilgi kuramı, değerle ilgili olarak güzelin felsefesi ve sanat felsefesi, günümüz estetiği için de birbiriyle sıkı bağıntılı üç kaynak oluşturur. Estetik nesnenin sanat yapıtıyla sınırlı olmaması, "estetik" ve "sanat felsefesi" adlarının birlikte kullanılmasının başlıca nedenidir.

Estetik Nesne

Estetik nesne, hem insan ürünü bir sanat yapıtı, hem de doğa manzarası, insan bedeni gibi bir doğa ürünü olabilir. O, karşısında estetik tavır alınan estetik yaşantının nesnesidir. Onun estetik olup olmadığını belirleyecek olan, bu tavırdır. Tavır alan da, estetik

beğeni ve bilinç sahibi öznedir. Genellikle estetik nesnenin, özel olarak da sanat yapıtının ne olduğu sorusu, doğrudan estetik öznenin tavrı ile ilgilidir. Bu tavırla özne, nesneye estetik bir değer yükleyerek, onu estetik nesne yapar. Bu değer yüklemede nesnenin görülebilir, ölçülebilir özellikleri olan normlar da rol oynar. Her türün kendine özgü, ölçülebilir normları olduğu gibi, belli bir tür içinde farklı sanat anlayışları da, kendine özgü normlar içerir. Ancak bu normlar da yine değerle ilgilidir. Örneğin, bir empresyonist resmi bir *Rönesans* resminden ayıran özellikler, normlar bir değer anlayışının ve değişmenin sonucudur. Her sanat tarzı, belli bir sanat anlayışının ürünüdür.

Sanat yapıtlarının ifade biçimi de türlerine göre çeşitlilik gösterir. Her tür kendine özgü olanaklara, yöntem ve tekniklere sahiptir. Her birinin gerek ortaya koyduğu şeyi, gerek onun anlamlandırılmasını bu özellikler belirler. Bir edebiyat yapıtının bir şey söylemesiyle, bir resmin, bir müzik yapıtının bir şeyi söylemesi, daha doğrusu, ifade etmesi bir değildir. Bu nedenle, sanatın dili yerine dillerinden söz edilir. Yapıtın, yani estetik nesnenin içeriği, biçimi ve bunların çözümlenmesi ya da yorumlanmasında türün ve yapıtın kendine özgülüğü göz önünde tutulur.

Herhangi bir cismin bilgisi, onda bulunan bir özelliğin onun kavramına yüklenilerek elde edilir. Bir sanat yapıtının bilgisi ise, ondan tat alan beğeni sahibi öznenin bu tadını, beğenisini dile getirmesi anlamına gelir. Estetik nesne, zaten kendisinin bu tarz bilinmesiyle var olur. Bilgisi, kendi varoluşunu belirleyen estetik nesne, bu bakımdan herhangi bir nesneden ayrılır.

Estetik Özne

Estetik özne, estetik nesne karşısında estetik tavır alabilen kişidir. O, aynı zamanda, sanatsal varlık alanına katılan bir öğe olmakla, bu alanı bilmeye yönelen filozofun da nesnesidir. Estetik tavır alan kişi, filozof olmak zorunda değildir; o beğeniye sahip bir estet de olabilir. Ama bu alanı bilecek bir filozofun estet olması gerekir. Sanattan anlamak, ondan tat almak demektir. Burada bilme, tat alma ve beğenme demek olduğu için, bilenin beğenen de olması gerekir. Böylece kendisi de bir estetik özne olan filozof, bilmek üzere yine kendisine yönelir. Ayrıca o, herhangi bir estetten farklı olarak estetik bilinç sahibidir. Estetik bilinç bir yönüyle bilgiyle, bir yönüyle de tat almayla ilgilidir. İki yön arasında karşılıklı etkileşim vardır. Nesneye ilişkin bilgi, onun estetik olarak algılanmasına, ondan tat alınmasına katkıda bulunurken, bu tat alma ve beğenme estetik bilincin oluşumunda başlıca rolü oynar. Öznenin kendi bilincine yönelerek ondaki bilinç içeriklerini keşfetmesi ve betimlemesi fenomenolojik bir araştırmaya uygun bir zemin hazırlar. Bilinçte akış hâlinde olan bu fenomenler, doğrudan nesneden geldikleri için onların keşfedilmesi, nesnenin bilinçte ele geçirilmesi anlamına gelir. Bu keşfetme, estetik nesnenin estetik bilinçte yeniden oluşturulması, kurulması demektir. Böylece bir melodi, kulakta yeniden oluşturulabiliyorsa, ilkin o zaman anlaşılmış olur.

Öznenin nesne karşısındaki algılama, anlama ve kavrama edimleri, sanat türleriyle bağıntılıdır. Plastik bir yapıt için algılama ve bunun verdiği beğeni ya da tat alma duygusu demek olan anlama ile edebî bir yapıtın anlaşılması ve kavranması farklıdır. Yapıtın alımlanmasının, onun bizzat oluşumuna katıldığı durumlar da vardır. Örneğin, tiyatroda seyirci, oyunun canlandırılmasına katılmakla oyunun tamamlayıcı bir parçası olur. Oyun, oyuncular ile seyircilerden oluşan bir bütündür

İnsanın kendisinden edindiği bilgi, en güvenilir olanıdır. O, deney bilgisi gibi sağın değildir; ama onun, buna ihtiyacı yoktur. Estetik bilginin güvenilirliği öznenin tat almasına, beğenisine bağlıdır. Tat alma nesnenin doğrudan, aracısız algılanmasıdır. Gerçi bu algının kavramsallaşması iletişim için gereklidir; ama öyle bir algıya sahip olmayan birine de kavram hiçbir yardımda bulunmaz. Öyle biri için de, estetik nesne ile estetik olmayan nesne arasında bir ayrım yoktur.

Estetik Tavır

İnsan, çevresindeki nesne ve olaylara bilgi edinme, egemen olma, kazanç sağlama gibi türlü türlü amaçlarla yönelir. Bu yönelim tarzlarından biri olan estetik haz alma ereğini taşıyan estetik tavrın ne olduğunun daha iyi anlaşılması için, ilkin onunla ilişkisi olan, estetik olmayan tavırların ele alınması yararlı

olur. Bunlar, başlıca olarak, bilgisel, ticarî-maddî, cinsel ve dinsel tavır olmak üzere dört öbekte toplanır.

Bilmek, daha *Aristoteles*'in belirttiği gibi, insanın en temel etkinliğidir. İnsan sanat yapıtlarına da bilmek amacıyla yönelebilir. Örneğin bir sanat tarihçisinin Sultanahmet Camisi'ne, onun ne zaman, kim tarafından yapıldığı, kubbesinin yüksekliği, kullanılan malzemelerin özelliği ve benzeri sorularla yönelmesi bilgisel bir tavırdır. Çıkarını gözeten birinin, örneğin tarihsel-mimari değeri olan bir yapıyı yıkıp, yerine büyük gelir getirebilecek bir iş hanı yapmak istemesi ise, bir sanat yapıtı karşısında alınan ticarî-maddî bir tavırdır. Sanat beğenisi ve zevki olmayan birinin de örneğin bir bale gösterisinden cinsel haz alması cinsel bir tavırdır. Yine sanat beğenisinden yoksun, dinine bağlı, örneğin Sultanahmet Camisi yakınında oturan bir Müslüman'ın günde beş kez namaz kılmak için gittiği caminin renkli camlarının, mimari güzelliğinin hiç ayrımında olmaması, camiyi yalnızca bir tapınma mekânı olarak algılaması da dinsel bir tavırdır. Her biri sanat yapıtı karşısında alınan bu dört tavrın ortak bir yönü, her birinin birer ereği olmasıdır. Birincisi bilgi, ikincisi maddî çıkar, üçüncüsü cinsel haz, sonuncusu sevap kazanmak ereğini taşır. Erek, kendiliğinden anlaşıldığı gibi erişilecek bir şey olduğundan, tavrın kendisinde değil, dışındadır.

Esas itibarıyla dört öbekte toplanan, sayıları daha da artırılabilecek olan, estetik olmayan bu tavırlardan estetik tavrın bir ayrımı ve belirleyici bir özelliği, burada ortaya çıkar: Estetik tavrın ereği kendindedir; onun kendisi dışında bir ereği yoktur. Estetikte "*auto telos*" ("ereği kendinde") diye bilinen bu özelliği, "ereksiz ereklilik" biçiminde ilk kez kullanan *Kant* olmuştur. "Ereklilik ereksiz olabilir" diyen *Kant*, "Beğeni yargısı hiçbir öznel nedeni temelinde bulunduramaz" sözleriyle, yargının dayandığı estetik tavrın bu özelliğini belirlemiştir. Estetik tavır almada özne, kendisini karşısındaki nesneye tümüyle verir. O anda öznenin bütün dünyası nesne olmuştur. Tavrın bu ikinci özelliğine *kontemplation*, yani seyir ve temaşa denir. Burada "*kontemplation*", yalnızca görme ile ilgili olmayıp, müzik eseri söz konusu olduğunda işitmeyi de içine alır. Özne, *kontemplatif* tavırla alımladığı estetik nesneyle veya türüne göre, nesnedeki olay ve kişilerle kendisini özdeşleştirir. Özdeşleyim, estetik tavrın bir diğer özelliği olarak karşımıza çıkar. Özdeşleşme, yalnızca sanatta ortaya çıkan bir fenomen değildir. Bu olgunun insanda biyolojik bir temeli vardır. Öznenin kendini yapıtla özdeşleştirmesi, öznede birbirine karşıt iki sonuç doğurur; bunlardan biri uzaklaştırıcı, diğeri yaklaştırıcıdır. Sanatın ahlâkla ilgisini de gösteren bu iki eğilimden ikincisinde yapıt, izleyicide uyandırdığı duygularla onu ortaya konan şeye sevk ettirir. Örneğin, bir sevişme sahnesinin canlandırıldığı bir oyun böyle bir etki bırakabilir. Burada oyun dışı bir erek vardır. Oysa bir trajedide durum tersidir. *Aristoteles*, şöyle der: "Trajedi, (...) acıma ve korku uyandırma yoluyla bu tarz ruh durumlarından arınma etkisi yapar." *Aristoteles*'in "*katharsis* (arınma) kuramı" diye adlandırılan bu sözleriyle kast edilen şey şudur: Sahnede canlandırılan ihanet, öldürme, ayrılık gibi olaylar, bizde korku ve acıma duygusu uyandırır. Oyunla kendimizi özdeşleştirdiğimizde, ruhumuzda uykuda olarak bulunan bu tür duygular uyanır, sanki sahnede cisimleşmiş olarak ortaya çıkar ve biz onlardan kurtuluruz, ruhumuz arınmış olur. Bu yanılsama ile ruhumuzdan çıkan olaylara biz, gerçek yaşamda yaklaşmayız, tersine onlardan uzaklaşırız. Burada estetik tavır, kendi dışında bir şeye yönelmez, ereği kendi kendisinde gerçekleşmiştir.

Estetik tavrın son bir özelliği olarak estetik haz ve hoşlanmadan söz edilir. Estetik haz, tavrın kendisinde olması bakımından ereksiz, böyle bir tavır almaya yönelmek için ise erektir. Böylece o, ereksiz ereklilik taşımış olur. İnsanın estetik haz alma diye özel bir duyusu, bir yetisi yoktur. İnsan, sahip olduğu doğal hoşlanma duygusunu eğitimle geliştirerek, kendisine estetik obje karşısında estetik haz verecek duyguyu kazanır.

Estetik olmayan, ama estetik tavırla ilişkisi olan tavırların estetik tavırla ilgisinden de kısaca söz edilmelidir. Bir sanat beğenisi olmak, her şeyden önce sanat yapıtları hakkında bilgili olmayı gerektirir. Resim bilgisi olmayan birinin, örneğin *Picasso*'nun resimlerinden hoşlanması, ancak rastlantısal olarak olanaklıdır. Batı müziği hakkında bilgisi olmayan birinin de *Beethoven*'den hoşlanması aynı şekilde olanaklı olmaz. Bilgi, nesnenin

algılanması ve kavranması için gereklidir. Algılama, hoşlanma için vazgeçilmez koşuldur. Bilmenin ve hoşlanmanın ortak temeli olan algı, her ikisiyle de karşılıklı ilişki içinde olmakla; bu üç edim, birlikli bir bütünlük oluşturur. Öte yandan, sanat yapıtının da verdiği bir tarz bilgi vardır. Bu somut, algısal bir bilgidir. Dahası bir toplumun bireylerinin dünyayı nasıl algıladıkları, nasıl yaşadıklarının bilgisi onların sanat yapıtlarından öğrenilebilir. Sanat yapıtlarında somut olarak ortaya konan algılanabilir şey, bir kavramanın nesnesi yapıldığında, böylece o kavramsal dile çevrildiğinde onun bilgisine sahip olunur.

Estetik tavrın ticarî-maddî tavırla ilişkisi ise, sanat yapıtlarının malî bir yönü olması ve alınır satılırlığı bakımındandır. Ancak burada tavır dışı bir erek vardır ve o, tavrı doğrudan etkilemez. Örneğin hiçbir ressam, bir ayakkabıcı gibi ürününü kaça satacağını düşünerek işini yapmaz. Estetik ve cinsel tavırlar arasındaki ilişki ise, daha sorunsaldır. Burada sanat ürünü ile cinsellik arasındaki sınırı belirleyen şey, ürünün bir canlandırma olmasıdır. Ancak canlandırmanın gerçeğine tıpatıp benzer olduğu durumlarda, ortaya konan şeyin sanat olup olmadığına karar vermek çok güç olur. Fakat sınırlarda olan bu sorun, diğer alanlar için de söz konusudur. Estetik tavrın dinsel tavırla ilgisi de ahlâksal temellidir. Estetik kategorilerden biri olan "yüce", aynı zamanda ahlâksal bir izlenim de verir. Sanat ile dinin insanın ruhuna, tüm benliğine seslenmesi, ikisi arasındaki en yakın ilgiyi gösterir.

Estetik tavır, bir estetik duyum, bir estetik yaşantıdır. Bu nedenle estetik yaşantı, psikolojik yöntemlerle incelense bile, buradan hangi nesnenin güzel olduğu bilgisi elde edilemez. Estetik yaşantı deyimi, şunun veya bunun duygusunun deyimi değil, fakat belli bir tarz duygu deyimi olarak estetik beğeni ifadesidir.

Estetik Beğeni

Sağlıklı ve yetişkin tüm insanlarda doğal hoşlanma duygusu vardır. Issız bir yerde tek başına yaşayan biri bile, başka hiç kimsenin görmeyeceği kulübesini süsler. İnsan nasıl ki doğal olarak bilmek isterse, bazı nesnelerden de doğallıkla hoşlanır. Estetik beğeni, insanda var olan bu duygunun üstüne, insanın kendisini estetik yönde uzun ve sürekli eğitmesiyle inşa olur. Bu eğitim, her sanat türü için ayrıdır. Her tarz beğeni kendi alanına ilişkin olmasına karşın, farklı beğeni tarzları arasında belli bir ilgi de vardır. Bir kişi, örneğin müzik ya da resim konusunda beğeniye sahip olur; ama diğer sanat tarzlarından hiç anlamazsa, kendi alanındaki beğenisi de eksikli kalır. Oysa belli bir alanda uzmanca beğenisi olan biri, diğer alanlara da yabancı kalmazsa, hem kendi alanındaki beğenisi zenginleşir hem bütünlüklü bir estetik beğeniye sahip olur.

Toplumların belli zamanlarında belli estetik beğeniler egemendir. Beğeninin toplumda zaman içinde değişmesi bir olgudur; bu, sanat anlayışlarının değişmesiyle olur. Sanat tarihinde görülen, *Rönesans*, *Barok* gibi birbirini izleyen sanat akımları bu değişimin örnekleridir. Beğeni değişimi, kimi zaman tek bir kişinin, öncü bir sanatçının çabasıyla da gerçekleşir. *Picasso*, bunun herkesçe kabul gören bir örneğidir. Her sanat tarzının, kuramsal temelini oluşturan bir sanat görüşü vardır. Hiçbir sanat kuramına hitap etmeyen bir nesnenin sanat yapıtı olduğu söylenemez. Sanat hakkında yargıda bulunacak olanlar, yalnızca doğal hoşlanma duygusuna sahip olan kitleler değil, beğenisi de olan kişilerdir. Sanat kuramı varsa, sanat da vardır. Bundan binlerce yıl önce mağaralarda yapılmış, bugün bizim estetik zevkimize hitap eden resimler, kendi zamanlarında sanat yapıtı olarak algılanmıyorlardı; onlar büyü ve benzeri amaçla yapılmışlardı. Bugün biz onlardan estetik haz alabiliyorsak, bu, bizim bir sanat görüşümüz olduğu içindir. Sanata anlam verilmezse, sanat da olmaz. Sanata anlam vermek ise belli bir beğeniye sahip olmayı, "bu sanat yapıtıdır, bu değildir" diyebilmeyi gerektirir. Bu da, estetik bir yargıdır.

Estetik Yargı

Yargılar, belli bir açıdan nesnel ve öznel yargılar diye ikiye ayrılır. Nesnedeki bir özelliğin nesne kavramına yüklenmesiyle elde edilen yargılar nesneldir. Örneğin, "Bu duvarın rengi yeşildir" dendiğinde, duvarın bir özelliği olan yeşil rengi duvar kavramına yüklenmiştir. Nesnel yargılar, genel geçerdir. Onların doğruluğunu denetleyecek bilgi araçlarına sahibiz. Öznel yargılarda ise, nesnenin *bir* özelliği nesne kavramına yüklenmiş

değildir. Örneğin "Bu resim güzeldir" dendiğinde, "güzel" nesnedeki bir özelliği göstermez. "Güzel", resmin bütününe bakarak, ona öznenin yüklediği bir değerdir. Değer, estetik olsun, etik olsun nesnede bulunmaz. Değeri nesneye yükleyen öznedir. Bu tür yargılar bütün insanlarca, yani bütün öznelerce kabul edilse bile, onların geçerliği nesnel değil, özneldir, özneler arasıdır. Öznel yargıların estetikle ilgili olanına estetik yargı, eşdeyişle, beğeni yargısı denir. Estetik yargı, öznenin nesne karşısında aldığı tavrın, onun bu yaşantısının ifadesi için kullanılan bir deyimidir. Böyle bir yargı, benzer beğenileriyle benzer bir yaşantıya sahip olan öznelerin verdiği bir yargıdır. Bazen aynı nesne konusunda bile ayrı beğeniler olabildiği için, beğeni yargısının geçerliliği, ancak aynı beğeniye sahip olan özneler arasında söz konusu olur.

Beğeni yargısı, estetik yaşantının bir dışlaşması ya da objektifleşmesidir. Estetik yaşantı, psikolojik açıdan herhangi bir yaşantıdan ayrı değildir. Biz kendi ruhsal yaşantılarımızı doğrudan doğruya, başkalarınınkileri ise dolaylı olarak gözlemleriz. Birincisinde iç gözlemi kullanırken, ikincisinde başkalarının davranışlarını, sözlerini değerlendiririz. Her iki durumda da yaşantılar, *ortak dilin sözleriyle* dile gelir. Bu dile gelişler, yaşantıların bir tarz nesneleşmesidir. Yaşantıların ortak dilde nesneleşmesi, ortak bir kültürü gerektirir. Bir kültürdeki bir yaşantı deyimini başka bir dile çevirirken zaman zaman karşılaşılan güçlükler, bu kültür ve duyuş ortaklığının çevrilen dilde bulunmamasından ileri gelir. Dil duygusu, aynı dil-kültür içinde de farklılıklar gösterir. Bu tarz ayrılıkları kendisinde taşıyan beğeni yargısının bireyler arası birleştiriciliği de, bu ayrılıklarda bulunur. Ortak beğeni sahibi özneler, ortak yargıda birleşirler.

Beğeni yargısının özneler arası geçerli olmasından dolayı, onun için doğruluk değil, geçerlilik aranır. O, bilgisel değerini geçerli olup olmama ile ortaya koyar. Bir beğeni yargısı, bir yaşantıyı dilde yansıttığı gibi, sanat yapıtları da yaşantıları kendi tarzlarında yansıtır. Ancak birinci yansıtma, soyut kavramsal, ikincisi somut algısaldır. Sanat yapıtının bir tarz bilgi verdiği söylenirken, kast edilen bu somut algısal durumlardır. Onların terimin uygun anlamında birer bilgi olmaları için, onlardaki algısal yansımış olan şeylerin dille ifade edilmesi gerekir. Biz, örneğin bir toplumun bireylerinin dünyayı nasıl algıladıklarını, nasıl yaşadıklarını onların sanat yapıtlarından öğrenirken, bu tarz bir dile çevirme işlemini yaparız. Başka bir deyişle, sanat yapıtlarında somut olarak ortaya konan algılanabilir şeyi, bir kavramanın nesnesi yaptığımız zaman, onun bilgisine sahip oluruz. Bu tarz bir bilgideki ortaklık, beğeni yargısındaki ortaklıktan daha fazladır. Çünkü beğeni yargısı bireysel bir ifade iken, sanat yapıtlarında yansımış yaşamın ifadesi, bir yaşam ortaklığının ifadesi olarak görülür.

Öte yandan, beğeni yargısı, değer veren, norm koyan bir yargıdır. Değerin yanında normun da söz konusu olması, normun ölçülebilir bir özellik olması nedeniyle beğeni yargısının, bir ölçüde nesnel yargıya benzer bir yönü olduğunu da gösterir.

Estetik Kategoriler: Değer ve Norm

Estetik beğeni sahibi özne, belli nesneler karşısında aldığı tavır ve bu sırada edindiği yaşantıyla, onları "güzel" diye nitelediği zaman; onlar, estetik bir değer kazanmış olur. Temel estetik kategori olan güzelin yanında, uyum ve uyumsuz, trajik, komik, duygusal, çocuksu (naiv), şok, hatta çirkin bile birer estetik değer olarak bulunur. Bunların sayısı sanat anlayışları çeşitlendikçe artmaktadır. Güzel ana başlığı altında yer alan bu kavramlardan, burada en çok kullanılan bazıları ele alınacaktır.

Pythagoras, "en güzel şey *harmonia* (uyum)" dermiş. Uyum, bir bütünü oluşturan parçalar arasında hoşa giden bir düzen ve ölçünün bulunması demektir. Uyum, salt biçimsel-matematiksel olabildiği gibi, bu biçimselliğe bağlı olarak belli içeriksel, nesnel öğeler de taşıyabilir. Matematiksel uyum, sayılar ve çizgiler arasındaki orantı, simetri gibi ölçülerle sağlanır. Sanat yapıtlarında ve kullanım nesnelerinde güzellik ölçütü olarak uygulanan, "altın oran" veya "altın kesit" denen, büyük parçanın küçük parçaya olan oranı, bütün çizginin büyük parçaya olan oranına eşit olduğu bir çizgi bölümlemesi, bunun ünlü bir örneğidir. Uyum, sanat yapıtlarında, türlerine göre ses, renk, çizgi, biçim gibi öğeler arasında sağlanır. Yalın, tek parça olan bir şey, ne uyumlu ne de güzeldir. Ne tek başına bir renk güzeldir, ne de bir renk

bir başka renkten daha güzeldir. Burada güzel, renkler arasındaki uyum olarak anlaşılır. Aynı şey, çizgi, ton, sözcük için de geçerlidir. İster resimde ister mimarlıkta bir eğik çizgi, tek başına bir düz çizgiden daha güzel değildir. Müzikte bir ton, örneğin bir "fa" sesi, bir "do" sesinden daha güzel değildir. Şiirde de bir sözcük, bir başka sözcükten daha güzel değildir. Güzelin parçaların uygun bir düzeni olduğu düşüncesi, *Aristoteles*'ten beri bilinmektedir. Bu da, estetik ifadeyle "uyumlu olan güzeldir" yargısı biçiminde dile gelir. Uyumun karşıtı olan uyumsuz kavramı da estetik bir değeri ifade eder. Nitekim, *Karl Rosenkranz*, estetik değerleri karşıtlarıyla birlikte estetiğin içine alır. O, bu tutumu, tıpkı biyolojide hastalık, etikte kötü, hukukta haksızlık, dinde günah kavramlarının karşıtlarıyla birlikte ele alınışı gibi görür. Buna göre, uyumsuz uyum için gereklidir. Uyumsuz da uyumdan, onun öz dönüşümü olarak çıkar. Gerek uyumsuz, gerek diğer olumsuz kategoriler, kendi olumlu olanlarıyla birlikte bulunurken, bu birlikteliği bozacak ölçüde, ölçüsüz bir şekilde olmamalıdır.

Estetik güzel için belirleyici bir başka kavram da trajiktir. Trajik değerini alan bir estetik nesne, örneğin bir trajedi, varlıksal bir çatışmayı ortaya koyar. Trajik, iki olumlu değerin bir kader olarak birbiriyle çatışmasıdır. Tüm olanaklar bir çıkmazı gösterir. Trajedinin seyredende uyandırdığı ilk duygu hoşlanma değildir; ama o, sonuçta ruhun arınmasını sağlamakla estetik bir haz yaşatır. Bu nedenle, trajiğin etik bir karakteri de olduğu söylenmelidir. Trajik kavramının karşıtı olan komik ise çoğu zaman bir çelişkide ortaya çıkar. Ancak bu çelişki trajedideki gibi değildir. Komik çelişki aslî olan durumun tersine çevrilmesiyle elde edilir. Trajik olanın, tüm insanlar için aynı etkiyi yapmasına, yani onun evrensel olmasına karşın komik, çoğu zaman yereldir. Bir toplumda komik sayılan bir şey, başka bir toplumda aynı tarzda karşılanmayabilir.

Sanat yapıtlarında görünüşe çıkan trajik ve komik değerlerin etkilerini, gerçek olaylar karşısında duyulan acıma ve gülme duygularından ayırmak gerekir. Bu ayrım, kuşkusuz diğer estetik değerler için de geçerlidir. Ancak burada bu ayrımın, trajik ve komiği estetik birer kategori yapması bakımından ayrıca bir önemi vardır. Aksi hâlde, örneğin bir trajediden haz duyulması, insanı sadomazoşist bir varlık yapardı; komik de gıdıklamayla eş anlamda olurdu. Nitekim sıradan komedilerin gıdıklama etkisi yaptığı söylenir. Sanat yapıtları sıradanlaştıkça, canlandırdıkları gerçek olaylara yakınlaşır, etkileri de gerçeklerinin etkisi düzeyine iner. Yüksek sanat yapıtı, etkisiyle yüksektir. Bu nedenle trajiğin derin, komik olanın düzeyli olması hâlinde yapıt, güzel değerini alır.

Estetik değerin özneye ilişkin olmasına karşın norm, nesnenin özelliklerini gösterir. Örneğin *Rönesans* sanatında simetri ve dinginlik, empresyonist resimde tuvaldeki renk lekeleri, atonal müzikte on iki ton tekniği, ölçülebilir, saptanabilir birer normdur. Ancak norm da, yine değerin belirlediği bir olgudur. Bu özellikteki bir yapıtın güzel olduğuna karar veren değerdir. Sanatta yeni bir norm arayışı, daima farklı bir estetik değeri gerektirir. Öte yandan normun da değeri belirlediği, daha doğrusu onu bilinir kıldığı söylenebilir. Belli bir sanat anlayışına göre ortaya konan üründen, o anlayışın normlarını kullanması beklenir. Normun ölçülebilir, saptanabilir olması, onu yapıtta arayan beğeni yargısının nesnel bir yönü olduğunu da gösterir. Ancak normu eninde sonunda estetik beğeninin belirlemiş olması, yargının özne temelli olduğu gerçeğini değiştirmez.

Doğada Güzel Sanatta Güzel

Güzel duygusunu ve kavramını insanın nereden edindiği sorusu, estetikte birbirinden ayrı iki yanıtı iki ayrı estetik anlayışta bulmuştur. Gerçekçilik, maddecilik ve doğalcılık için yanıt doğa; idealizm ve romantizm için ise sanattır. Güzel doğada ise, o zaman güzel olanı ortaya koymayı amaçlayan sanat, doğanın bir tasvir ve taklidinden başka bir şey olmayacaktır. İnsanın hoşlanma duygusuna doğal olarak sahip olması, bu duygunun doğada bulunan bazı nesneler karşısında uyanması, bu savı haklı çıkarır nitelikte görünür. Ancak doğada güzel bulunan bir nesnenin resmi güzel görülmeyebilir veya tersinden söylendikte, doğada çirkin bulunan bir nesnenin sanat yapıtında resmedilmesi güzel olabilir. Güzel bir kadın çirkin bir resmin, çöp yığınları güzel bir resmin nesnesi olabilir. Yapıtın güzel oluşu ile onun nesnesinin güzel olması birbirinden ayrı şeylerdir.

İdealistlere (özellikle *Schelling* ve *Hegel*) göre ise, tanrısal bir "ide" olan "güzel", sanatçı aracılığıyla sanat yapıtında gün ışığına çıkar. *Romantikler* de ister tanrısal, ister insansal bir ide olsun, "güzel"in kaynağını insan ruhunda bulur. *Delacroix*'nın "Biz romantik olduktan sonra dağlar güzelleşti" sözü bu anlayışın ünlü bir ifadesidir. Öte yandan "güzel" denilen bir şey, ister doğada, ister sanat yapıtında olsun, ondan doğal olarak hoşlanılması, doğal güzelin ya da doğadaki güzelin göz ardı edilmemesi için yeterli bir nedendir. Güzel kavramını insanın doğadan edindiği savı ile sanattan edindiği savının bir ikilemi göstermesi, her ikisinin de haklı ve haksız yönleri olması, sorunun çözümü için elverişli değildir. Bunun yerine, "hem hem" birliğini koyarak, her iki savın haklı yönleri ortaya konabilir.

Sanatın Kökeni

Sanat insanın en temel etkinliklerinden biridir. Onun, insanın daha temel başka bir etkinliğinden kaynaklandığı söylenemez. Aksi hâlde, bu başka şeyin de kökeni sorulur ve bu sonsuzca uzar gider. Sanata, büyü, mitos, din ve benzeri başka insansal bir fenomeni kaynak olarak öneren farklı kuramların birbirlerini eleştirirken ortaya koydukları haklılık payı, sanatın zamandizimsel bir kaynağını aramanın boşunalığını açıkça gösterir. Ancak kültürel fenomenlerin insan soyunun başlangıçlarında birlikte bulundukları da bir olgudur. Bu nedenle her bir kültürel fenomenin diğerlerinden ayrımlaşmasıyla, kendi başına bir varlık karakteri kazanmasıyla; o, kendi bağımsızlığını kazanmıştır. Örneğin dinsel ritüeller, tapınma ayinleri, salt bir temaşa nesnesi oldukları zaman tiyatro ortaya çıkar, daha önce değil. Ancak bu fenomenlerin birbirinden ayrımlaşması ve her birinin bağımsızlık kazanması, onların aralarındaki bağın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bazıları, varlıksal olarak sanatla bağlarını her zaman korumuştur. Kaynak sorunu, sanatın her defalık var oluşunda görüldüğünde, onun meydana gelişinde her zaman için bulunabilen temel özelliklerin neler olduğu araştırılır. O zaman kaynak sorunu, nelik sorunu olarak ortaya konur. Durum böyle olduğunda, "*pathos*", "*tekhne*", "*mimesis*", "*poiesis*" ele alınacak başlıca kavramlar olarak karşımıza çıkar.

Pathos

Yunanca "*pathos*" ve "*pathetikhos*" sözü, "olay", "bir kimsenin başına gelen şey", "yaşantı", "deneyim", "duygu", "duygulanım hâli", öyle bir hâle "tutulma" gibi anlamlara gelir. "*Pathos*", *Herodotos* ve *Sophokles*'de olayın kendisi anlamında geçerken, *Platon* ve *Aristoteles*'le birlikte olayın etkisi altında kalan kişide olup biten şey, ruh durumları, duygulanım olarak anlaşılmakla, felsefî bir kavram olarak ele alınmış olur. *Pathos*'a uğrayan kişi, tanrısal ya da doğaüstü etkilenime açıktır. Bu etkilenim kişide marazi (patolojik) bir hâl olmakla, kişi kendinden geçer. Kendinden geçen kişiye gelen doğaüstü güç, kişi aracılığıyla yaratıda bulunur. Yaratma gücünün doğaüstü olmasıyla, *Kant*'ın dediği gibi "doğa vergisi" olması arasında temelde bir ayrım yoktur. Sanatçı, bu yetiyi ister doğadan, ister doğaüstünden almış olsun o, daima bilinemez olarak kalır.

Pathos, bir yandan bedenlerin ve cisimlerin uğradığı şey, diğer yandan ruhun maruz kaldığı etkilenimler olarak anlaşılır. Birinci yön, cisimdeki nitelikleri, etkilenimleri içerirken; ikinci yön, aşk, korku, nefret gibi ruhta güçlü duygular doğurur. Bunlar, hem hazza hem eleme yol açabilir. Bu anlamlarıyla *pathos*, sanatçının yaratma anında maruz kaldığı bir ruh durumunu, derin bir heyecanı, bir esin almayı gösterir. *Pathos*'un yüksekliği, derinliği, zenginliği yapıtın büyüklüğünü ortaya koyar. Ancak pathetik olan, estetik tarzda işlenmelidir; aksi hâlde o, hayvansal bir duygu dışlaşımı olmaktan pek farklı olmaz. Bu nedenle *Schiller* şöyle der: "Etkilenimin -düpedüz etkilenim olarak- ifadesi, aslâ sanatın ereği değildir; fakat onun ereği için araç olarak son derece önemlidir." Bunun için de, sanatçının duyguları üstüne usta olması gerekir. Bu da sanatçının bilgi, beceri sahibi bir "*tekhnites*" olduğu anlamına gelir.

Tekhne

Yunanca "*tekhne*" sözcüğü, sanat-zanaat, bilgi, bilim, uğraşı, beceri vb. anlama gelir. Sanatçı da "*tekhnites*"tir. *Tekhnites*, bir duvarcı ustası olabildiği gibi bir heykelci de olurdu. Ortaçağ metinlerinde de sanat anlamındaki Latince "*ars*" sözcüğü "yapabilme" demekti. Zanaatın sanattan, daha doğrusu güzel veya özgür sanattan ayrılması, dolayısıyla bir

estetizme varılması, Yeniçağ'ın işidir. Başlıca kuramcısı *Kant* şöyle der: "Sanat da el-işi'nden ayrıldığında, ilki özgür sanat olarak adlandırılır, diğeri ise ücretli-sanat olarak adlandırılabilir." Ancak ister zanaat, ister güzel sanat olsun, her ikisi de belli bir ustalığı, beceriyi gerektirir. Sanatçı, sanatı için kullandığı, hem doğrudan doğruya kendi bedenine, gırtlağı, eli gibi organlarına, duygularına, ruhuna hem de kalem, fırça, boya vb. dışsal araçlara egemen olmada ne denli usta, becerili ise, ortaya koyduğu ürün o denli incelikli, derinlikli ve güzel olur. Zanaat işi de, sanat yapıtı da böyle bir el işçiliğinin, meydana getirmenin ürünüdür. Ortaya konan şeyin ne zaman el işi ne zaman yaratı ürünü olduğu, bunun ölçütünün ne olduğu tartışmalıdır. *Kant* için ölçüt, bu uğraşın kendi kendisi için hoş olması veya zahmetli olmasıdır. Birinci durumda özgür sanat, ikinci durumda ücretli-sanat (zanaat) ortaya çıkar. Yunanın "*tekhne*" sözündeki el işçiliği ve sanat ürünü ortaya koymada gördüğü birliği benimseyen *Heidegger* ise sanatsal yaratmayı bir meydana getirme olarak düşünür, ikisi arasında ancak bir düzey farklılığı bulur. O, ikisi arasındaki ayrımı belirlemenin güç olduğunu da söyler.

Mimesis

"*Mimesis*" ve akraba sözcüğü "*mimos*" antik felsefe ve edebiyatta milattan önce beşinci yüzyıldan beri kullanılmıştır. Sözcüğün etimolojisi karanlıktır. "*Mimesis* (*mimesthai* vb.)" için Hindo-Cermen kök olarak, muhtemelen "aldatmak" gibi bir anlamı olan "*mei*" (*mai*, *mi*) kabul edilir. Yunan şairleri ve filozofları, sonra da Latinler, *mimesis*'i başlıca iki anlamda kullanmışlardır: Taklit ve tasvir. Ama bu iki anlam birbiriyle çelişmez. Taklit, bir şeyin benzerinin yapılmasıdır. Tasvir ise, hem taklit anlamına hem de daha geniş bir kullanım alanına sahiptir. Bu ikinci durumda, tasvirin bir orijinali olması gerekmez.

Tekhne, eğer bir ustalık ise, onunla bir yandan duygular, bir yandan var olan, olabilir olan, hayali olan, olması gereken ne varsa her şey ustaca ifade ediliyorsa, böylece ortaya konan en geniş anlamda bir *mimesis* etkinliğidir. Ancak *mimesis*, her zaman böyle geniş anlamda kullanılmaz. O, düpedüz bir taklit ve yansıtma olarak da görülmüştür. Bu durum, bir *mimesis* etkinliği olarak sanat karşısında olumsuz tavır alınmasına neden olmuştur. Ancak burada sorun, yansıtmanın hangi tarzda olmasıyla ilgilidir. Orijinalini düpedüz kopya eden bir ürün, sanat yapıtı sayılmaz. Sanat, ister doğal, ister toplumsal, ister tinsel bir şeyi ifade etsin, bu ifade sanatsal tarzda olmalıdır. Aksi hâlde o, sıradan bir kopya olur. Nasıl ki *tekhne*'nin ne zaman el işi ne zaman sanatsal yaratma olduğunu belirlemek güçse, aynı güçlük, mimesis için de söz konusudur.

Poiesis

Yunanca "*poiesis*" (*poieo*) sözcüğünün anlam çevreninde genel olarak yapma, biçim verme, oluşturma, gerçekleştirme, yetkinleştirme, meydana getirme, yaratma; özel olarak da şiir, şiir yazma sanatı ve yeteneği, sanatça değerli yazılı yapıt gibi anlamlar bulunur. "*Poietes*" de bu etkinliklerin öznesidir; dar anlamda şair, geniş anlamda yaratıcı sanatçı denebilir.

Yaratıcılık, her şeyden önce, nesneyi herkesin gördüğünden başka türlü görmeyi gerektirir. Bu görme de var olan gereçlerden, onlara biçim vererek, yeni bir şey ortaya koymakla gerçekleşir. Ancak yaratmanın var olan gereçlerden elde edilmesi, onun bir meydana getirme, dahası bir el işçiliği olmaktan ayıran şeyin ne olduğunun söylenmesini güçleştirir. Akıldışı (irrasyonel) bir şey olan yaratma, bilinemezliğini her zaman korur. Ama bu bilinemezlik, filozofları âdeta kışkırtmıştır. O zaman da doğaüstü güçlere başvurmaktan, metafizik açıklamalarda bulunmaktan başka çare kalmaz. *Platon*, bu tarz açıklamalar yapan filozofların başında gelir. Ona göre, yaratıcı sanatçı (*poietes*), Tanrı'nın *Mousa* aracılığıyla içine girdiği kişidir. Tanrı gücünü içinde bulan bu kişi, bu gücün karşısında artık kendi kendinde duramaz, kendinden geçer. O, şimdi bir "*mania*" durumundadır. Kendisine "*mania*" giren kişi, bu "*mania*" sayesinde yaratır, doğurur. Mania da ritm ve armoniye göre biçimler. *Platon*'da yaratma, aynı zamanda aşk tanrısı *Eros* kılavuzluğunda doğurmadır da. *Eros* kılavuzluğunda ilkin güzel bedenlere, sonra güzel işlere, en sonunda da mutlak güzele yönelinir.

Platon'un "tanrı vergisi" dediği yaratma gücüne, *Kant* "doğa vergisi" der. *Kant* sonrası Alman idealistleri, örneğin *Schelling* için ise

aynı şey, yaratma sırasında sanatçının Tanrı'dan ödünç aldığı tanrılıktır. Böylece yaratma, yine bilinemez olarak kalır. Ne var ki *pathos*'u biçimleyenin *tekhne* olması, *mania*'yı da ritim ve düzenin (uyum=*harmonia*) biçimlemesi yaratmanın bir biçim verme olduğunu göstermektedir.

Sanat Türlerinin Bölümlenmesi

Sanat türlerinin bölümlenmesi ya da sınıflanması, hem tüm sanat tarzlarını belli bir bakış açısından çepeçevre görme bakımından kuramsal olarak hem de sanatların öğretimi için eğitim kurumlarının buna göre düzenlenmesine hizmet etmesiyle kılgısal olarak önemli bir estetik sorundur.

Bakış açısını, sanat yapıtları karşısında estetik tavır alan öznenin alımlama tarzlarının oluşturduğu bir bölümleme şöyledir: Sanat ilkin, algısal, kavramsal (dilsel) ve ikisinin birliği olarak algısal-kavramsal sanatlar diye üçe ayrılır. Algısal sanatlar, biri müziğin oluşturduğu işitsel sanat, diğeri görsel sanat ve yine bu ikisinin birliği olarak işitsel-görsel sanat diye üçe ayrılır. Görsel sanat da, iki boyutlu ve üç boyutlu olmak üzere ikiye ayrılır; birincisine resim, fotoğraf gibi sanatlar girerken; ikincisi, ilkinde heykelin yer aldığı hacim sanatı, diğerinde mimarlığın bulunduğu mekân sanatı olmak üzere ikiye ayrılır. Dilsel sanatlar, biri, kendisinde masal, sohbet gibi tarzların yer aldığı sözel sanat; diğeri şiir, roman gibi türleri içine alan yazılı dilsel sanat diye ikiye ayrılır. Sonuncu bölümde yer alan algısal-kavramsal sanatlar da biri görsel-kavramsal, diğeri işitsel-görsel-kavramsal sanat olarak ikiye ayrılır. Hem birincisi hem ikincisi, sahne ve görüntü sanatları diye kendi içlerinde ikiye ayrılır. Birincisinin ilk tarzını mim sanatı oluştururken, ikinci tarzına karikatür ve benzeri çizgi sanatları girer. İkincisinin ilk tarzında tiyatro, ikinci tarzında sinema gibi sanatlar bulunur.

Bu bölümlemede yer alan her bir sanat biçimi, yukarıdan aşağıya doğru giden bölümleme yolu izlenerek tanımlanır. Örneğin, şöyle: Mimarlık, algısal sanatların görsel olanlarının üç boyutlu sanatlar bölümünün bir bölümünü oluşturan mekân sanatıdır.

Yorumlama ve Çözümleme Nesnesi Olarak Sanat Yapıtı

Sanat yaşamın yansısı ise bu yansıda, sözel olsun olmasın, ifade edilen şey, okunabilir, çözümlenebilir, yorumlanabilir bir şeydir. Bu da sanatın dili, daha doğrusu, türlerine göre farklılık gösteren dilleri olduğu anlamına gelir. Okuma veya çözümleme göstergebilimsel, yorumlama ise hermeneutik yöntemin konusudur. Bu iki yöntem, biri diğerinin eksiğini kapatarak, sanat yapıtlarında birlikte uygulanabilir. Hermeneutik yöntemin göz ardı ettiği, şimdi ve burada duran nesne olarak yapıtın ayrıntılı çözümlemesi, göstergebilimsel yöntemle; bu ikincisinin hesaba katmadığı, yapıtın tarihsel boyutu ve onda nesneleşmiş yaşamın bir "sonra yaşama" ile ondan çıkarılması birincisi yoluyla ele alınmakla, yorumlama ve okuma, yapıtı anlamada yetkin bir tarzda birleşebilir.

Hermeneutiğin önemli temsilcisi *W. Dilthey* için sanat yapıtı, iç tinsel yaşamın ve sanatçının yaratıcı isteminin dolaysız tanığıdır. Her sanat yapıtı somutlaşmış yaşantıdır. Böyle bir yapıtı anlamak, yorumlamak, onda cisimleşmiş olarak bulunan yaşantıyı, ondan çıkarıp sonradan-yeniden yaşamakla olur. Bunun için de yorumcu, sanatçının biyografisini, onun zaman-kültürünün öğelerini elden geldiğince derleyip toparlamalıdır. Böylece yorumcu, kendisini yapıtın zamanına götürür ve onu anlar. Yapıtla aramızdaki zaman farkını ne yapsak kapatamayacağımızı söyleyen *Gadamer* ise yapıtı, onun zamanımıza kadar süre gelen tarihselliği içinde ele almayı, anlamayı önerir. Hermeneutik açıdan önemli bir yöntem de metni anlamada parçadan bütüne, bütünden parçaya giden hermeneutik döngüdür. *Heidegger* de bun,a bir şeyin yorumlanması için önceden kavranmış olması gerektiğini söyleyerek bir anlama, önanlama döngüsü ekler.

Göstergebilimsel çözümleme, *F. de Saussure*'ün yapısal dilbiliminden kaynaklanır. *Saussure*, kendi dilbilimini, ondan daha geniş saydığı göstergebilimin alt dalı olarak görür. Sanat yapıtlarının birer gösterge olarak görülmesiyle, bu göstergenin de tıpkı dilde olduğu gibi bir gösteren ile gösterilenden oluştuğu öne sürülür. Böylece dilsel ya da dil dışı öğelerden oluşmuş her sanat yapıtı, dilbilimsel tarzda çözümlenir. Dil dışı sanat yapıtlarını gösteren ile gösterilenden oluşan göstergeler olarak görmek ve bu göstergeleri çözümlemek de kuşkusuz bir yorumlama tarzıdır. Sözcükler de simgedir, tıpkı biçimler gibi. Sözcüklerin neyi simgelediği konusunda

bir uzlaşma vardır, çünkü dil toplumsal uzlaşıma dayanır. Ancak aynı uzlaşım, biçimler için daha azdır. Bu yüzden onların neyi simgelediği yoruma bağlıdır. Ama biçimler tıpkı sözcüklerden oluşmuş bir metin gibi görülürse, o zaman onların yorumlanması yerine okunmasından söz edilir. Göstergebilimsel yöntemlerin sanat yapıtıyla yaptıkları şey yaklaşık bu tarzdadır. Bunu, *Nelson Goodmann*, şöyle dile getirir: "Son yıllarda yapısal dilbilimde yaygınlaşan araştırma, bir yandan resimsel temsilden diğer yandan müzik notasyonuna dek sözel olmayan simge dizgelerinin yoğun bir incelemesiyle tamamlanmalı ve bütünleşmelidir." *Jan Mukarovsky*'nin yapısal bir edebiyat kavrayışına göre ise, "*Sanatın* asıl *yapısı*, belirli bir toplumun ve belirli bir dönemin *ortak bilincinde var olan normların bütünü* olarak tanımlanır"; estetik göstergelerde gerçekliğin kendisi görülür. "Estetik gösterge, insanın yaşadığı ve daha yaşayabileceği tüm gerçekliklere, nesnelerin ve olayların tüm evrenine gönderimde bulunur." *Mukarovsky*'de güzellik, toplumsal olaylar olarak anlaşılan estetik işlev, estetik norm ve estetik değer gibi üç toplumsal kavranabilir bileşen üzerinden çözümlenir. Onun bu tutumu, yapıtların biçimci-yapısalcı çözümlemesi yöntemini aşar. Kuşkusuz çözümleyici yöntemlerin öne sürdüğü "okuma" savı, bu sözcüğün düz anlamının ötesine geçerek, "yorumlama" anlamına gelir. İster edebî metin incelemesi olsun, ister sözel olmayan yapıtlardaki göstergelerin ne anlama geldiğinin araştırılması olsun, yapılan işin bir yorumlama olduğu ortadadır.

Sanat ve Oyun

İnsansal fenomenler içinde sanata en yakın olanı oyundur; hatta "bazen sanat bir oyundur" diyenler de olmuştur. "Sanat oyun gibidir" diyen *Kant*, bu benzerliği her ikisinin kendi kendisi için hoşa giden bir uğraş ve "ereksiz bir erekliliğe" sahip olmasında bulur. Sanatla bağıntısı içinde oyun kuramı, ilk kez *Schiller*'ce kuşatıcı bir biçimde ele alınmıştır. *Kant*'ın "görünüşler" ve "özgürlük dünyası" diye ikiye ayırdığı dünyayı *Schiller*, "görünüş dünyasında ortaya çıkan özgürlük" demek olan güzellik'le birleştirmek ister. Bunun için de o, insanda ilkin biri duyusal dürtü, diğeri biçim dürtüsü olmak üzere iki içtepi bulur; sonra da bu ikisinin birlikte etkide bulunmasından ortaya çıkan oyun dürtüsünden söz eder. Duyusal ve akılsal olanı birleştiren oyun dürtüsü, insanın parçalanmış varlığını bütünleştirmekle de onu tam ve özgür kılar: Güzellik, oyun dürtüsünün nesnesidir. Güzellik, eşdeyişle oyun, insanı yetkinleştirir: "İnsan, sözcüğün tam anlamıyla insan olduğu yerde yalnızca oynar ve o, oynadığı yerde ancak tam insan olur." Bu yer, insanın aklın ve duyusallığın baskısından kurtulduğu yerdir. *Schiller*'den esinle, oyunun sağladığı kurtuluşu, "bir uygarlık ilkesi olarak" gören *Marcuse*, oyunu baskıcı olmayan özgür bir kültürün ve toplumun yaratılması için model alır.

Oyun ile sanat arasındaki benzerlikler, hoşa gitme, çıkar gözetmeme, ereksizlik, baskıdan kurtarıcılık, özgürleştiricilik olarak özetlenebilir. Bunlara, her ikisinin de baştan beri birer seyir ve temaşa nesnesi olması eklenebilir. Örneğin, tapınma amaçlı ilksel törenler, ritüeller, tiyatro izlenimi uyandırabilir. Ama onların tiyatro, yani sanat olarak görülmesi için temaşa nesnesi olması gerekirdi, daha önce değil. Oysa oyun, baştan beri ve her zaman, tıpkı sanat gibi seyir ve temaşa nesnesidir.

Sanatla oyun arasındaki ayrılıklar da şöyle ifade edilebilir: Sanatsal etkinliğin ürünü olan sanat yapıtı, zaman içinde varlığını sürdürür. Aynı yapıt kuşaktan kuşağa devredilebilir ve çok sayıda insana farklı zamanlarda hitap edebilir. Oysa oyun, belirli bir uzamda ve başlangıcı ile sonu belli bir zaman dilimi içerisinde olup biter. Oyunun varlığı ve etkisi oyunun bitmesiyle sona erer. Ayrıca, oyunun kurallarının önceden belirlenmiş olmasına ve oynama sırasında her defasında bu kuralların aynen uygulanmasına karşılık, sanatta böyle bir şey söz konusu olmaz. Tarzının tipik örnekleri olan büyük sanat yapıtları yaratıldıktan sonra, onlardan kurallar çıkartılabilir. Fakat bu kuralların yeniden aynen uygulanmasıyla sanat yapıtları yaratılmaz, sadece kopyalar yapılabilir. Oyun, sürekli aynı biçimde yinelenen bir şey olmasına karşın, sanatta her zaman yeni bir şey vardır. Geleneğin aynı biçimde yinelenmesi folklorda ve el sanatlarında görülür. Bu yinelenme, oyun ve el sanatlarını özgür sanattan ayıran temel bir özelliktir. Oyun, belirli kuralları, olmasıyla, her zaman yalın bir yapıdadır. Buna karşın sanat, oyunla karşılaştırılamaya-

cak kadar karmaşık yapılıdır; hatta bilmecelidir. Oyun, cereyan edişi bakımından, daha çok kişiler arası, toplumsal nitelikte olmasına karşın, sanat yapıtlarının yaratılması, çok defa tek kişice gerçekleşir. Bu kişisellik, sanatsal yaratmanın temel özelliğidir. Bu ve benzeri ayrılıklar nedeniyle, oyun ile sanatı bir tutmanın, sağlam hiçbir dayanağı olamayacağı gibi; ayrıca öyle bir sav, sanatın bağımsız varlığını tehdit edebileceğinden ve sanatın başka bir şeyin emrine verilmesi sonucunu doğurabileceğinden de karşı çıkılması gereken bir savdır.

Sanat ve Ahlâk

"İyi" değerini alan etik ile "güzel" değerini alan estetik, değerler felsefesi altında birlikte yer alır. Güzel-iyi birliği *"kalokagathia"* (*to kalon*=güzel, *to agathon*=iyi) kavramında antik felsefede (*Platon*) görülmüş olduğu gibi, günümüz felsefesinde de "etik ile estetik birdir" (Wittgenstein) sözüyle ifade edilmiştir, her ne kadar her iki anlayışta nedenler farklı ise de. Aynı birlik, yine günümüzde "Estetik, etiğin anasıdır" (*J. Brodsky*) biçiminde dile gelmiştir. Bundan anlaşılan şey, etik ve estetik duygunun, sonuçta duyumsal olan (*aisthesis*) temelinde birleşmesidir.

"Yüce" ile "trajik" birer estetik kategori olmakla birlikte, aynı zamanda üzerimizde ahlâksal bir etki de bırakmakla onlar, hem etik bir karakter kazanır hem de böylece bu iki alanın birliğine hizmet eder. Duyularımızı aşan enginlik ve yükseklikteki yıldızlı bir yaz gecesinde gökyüzü, üzerimizde yüce etkisi yapar. *Kant*'ın "üzerimde yıldızlı gökyüzü, içimde ahlâk yasası" sözü, bu birlikteliğin parlak bir ifadesidir. İki olumlu değerin kaçınılmaz olarak birbirini yok etmesiyle ortaya çıkan trajik olan, ister sanatta (örneğin tiyatroda) ister hayatta olsun, ruhumuzda bıraktığı derin etkiyle, aynı şekilde, etik-estetik bir karaktere sahiptir. Trajik olan, ruhu arındırıcı etkisiyle böyle bir işlev görür.

Daha *Baumgarten*, duyuların sevk ve yönetime ihtiyaç duyduğunu, bu işi de estetiğin üstlendiğini söylerken, sanatın ahlâksal etkisini belirtmişti. Aynı etkiyi *Schiller*, "tiyatro toplumsal bir ahlâk okuludur" demekle, tiyatro örneğinde idealleştirir. Ruhu sanat yoluyla incelen, yücelen insanın, bunu davranışlarında göstereceği kendiliğinden anlaşılırdır. İyi yaşam, aynı zamanda güzel yaşamdır.

Tüm bu birleştirici görüşlere karşın, etik ile estetiğin ayrı birer disiplin olduğu, antikiteden günümüze dek ortaya konan ürünlerle kendini göstermiştir. Onların, her şeyden önce nesneleri ayrıdır. Estetik, temelde sanat ürünlerini incelerken; etik, kendisine konu olarak insan eylemlerini alır. Etik yargının genel geçerliği istenirken, estetik yargı, kendisini belli sanat anlayışı ile sınırlayabilir. Dahası, bu ikisinin birbirlerine olan etkisi, onların bağımsızlığına zarar verebilir, vermiştir. Ne etik ne estetik birbirlerinin emrine verilemez.

ARİSTOTELES, *Poetika*(çev. İ. Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1987; A. BAUMGARTEN, *Theoretisch Aesthetik*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983; N. GOODMANN, *Languages of Art*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1968; M. HEIDEGGER, "The Origin of the Work of Art", in *Poetry, Language, Thought*(trs. A. Hofstadter), Harper Row Publishers, New York, 1971; M. HEIDEGGER, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Hamburg, 1979; I. KANT, *Critik der Urteilskraft*, Berlin, 1967; D. LOPES(ed.), *Routledge Companion to Aesthetics*, Routledge, London and New York, 2001; J. MUKAROVSKY, *Kunst, Poetik, Semiotik*, Hamburg, 1963; PLATON, *Şölen*(çev. A. Erhat -S. Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972; F. SCHILLER, *Über die aesthetische Erziehung des Menschen*, Barlin, 1971; İ. TUNALI, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, BAUMGARTEN, EDEBİYAT FELSEFESİ, ESTETİK, ESTETİĞİN PROBLEMLERİ, HEGEL, HEIDEGGER, HERMENUTİK, PLATON, POSTMODERNİZM, SANAT FELSEFESİ, SCHILLER.

Ömer Naci SOYKAN

ESTETİK. Theodor Adorno'nun *Estetik Teori* adını taşıyan eserinin sonuna eklenen "Taslak Giriş"in daha ilk satırlarında, alıntıladığı ve kaleme alındığı dönem itibarıyla yirminci yüzyılın ikinci yarısının başlangıçlarında "estetik"in içerisinde bulunduğu durumu çok iyi özetlediğini belirttiği bir pasajı aktarmak, buradaki amacımız bakımından da yerli yerinde bir başlangıç olur. O dönemde Alman dilinde yayınlanan bir felsefe sözlüğünde Ivo Frenzel tarafından kaleme alınan "estetik" maddesinden aktarılan söz konusu pasaj, şöyledir: "Başka bir felsefî disiplin daha yoktur ki estetik'inkiler kadar çürük

öndayanaklara dayansın. Estetik, bir rüzgâr fırıldağı gibi, 'her felsefî, kültürel, bilimsel rüzgâr esintisiyle yalpalanıp oraya buraya dönmektedir. Bir ân için metafizik ve normatif bir tarzda ele alınırken, bir sonraki ânda ampirik ve betimsel bir tarzda işlenir. Bir ân için kendisine sanatçının bakış açısından yaklaşılırken, bir sonraki ânda tüketicinin bakış açısından yaklaşılır. Bir ân için sanatı bir ilk evre olan doğal güzellikle aynı ölçüde estetiğin merkezi sayarken, bir başka ânda sanatı doğal güzelliğin yerine geçen bir şey olarak görür' (Moritz Geiger). Bu, 19. yüzyılın ortasından bu yana estetiğin ikileminin tam yerinde bir betimidir. Çoğunlukla tamamlanmamış taslaklar olan bu estetik teoriler bolluğunun iki sebebi vardır. İlki, sanatı bir felsefî kavramlar sistemi sayesinde anlamanın olanaksızlığı değilse bile, temel güçlüğüdür. İkincisi ise, estetik önermelerin oldum olası epistemolojik konumlara bağımlılığıdır, şöyle ki epistemolojinin problemleri estetikte doğrudan doğruya yeniden ortaya çıkar, çünkü estetiğin kendi nesnelerini nasıl yorumlayabileceği sorunu, epistemolojinin onaylamayı uygun bulduğu nesnellik kavramının türüne bağımlıdır. Bu tam bağımlılık bizzat estetiğin konusu gereği verilmiş ve onun kendi terminolojisine yansımıştır." [Ivo Frenzel, "Äesthetik", in *Philosophie* (Frankfurt 1958), vol. 11, p. 35; akt. Adorno 1984: 456.]

Genel olarak "estetik kriz" diye niteleyebileceğimiz bu durum yaklaşık elli sene sonra bugün en ufak bir iyileşme belirtisi göstermemekle kalmamış, daha da ölümcül bir şekilde ağırlaşmıştır. Bu durum, aslında otonomi adına metafizikten kopartılmak suretiyle, "hakikat" ve "iyi" problemlerinden yalıtılmış salt bir "güzellik ve sanat teorisi" olarak "estetik"in hâlini yansıtır. Bu hâliyle estetik, şeylerin varlığıyla ilgili problemlere kayıtsız beğeni ve sanat pozisyonlarının kolaylıkla çürütülebilir rasyonalizasyonunu ve meşrulaştırımını üstlenir. Böyle sonu gelmez türlü çeşitli öznel pozisyonlara göre şekillenen teorilerin doğasına ait antinomik yapı, otonomi iddialarının bedeli olarak gelişiminin her aşamasında daha da artan kriz belirtileri sergileyen bir düşünce bölgesinin adlandırılmasına tahsis edilmiş "estetik" teriminin modern anlamının en temel kurucu bileşenidir. Fakat sözcüğün kendisi modern değil, kadîmdir. Terimin bir de kadîm felsefî anlamı ve anlam bağlamı vardır. O hâlde, terimin farklı anlamlarının izini sürmek, kadîm ve modern anlamlarını karşılaştırmak, anlam farklılıklarının "estetik"e kazandırdıklarını ve kaybettirdiklerini sorgulamak, "estetik" terimiyle işaret edilen krizin bu anlamlardan hangisiyle ilişkili olduğunu belirlemede yolumuzu aydınlatabilir. Önce, kendi kendisini anlatan kadîm sözcüğün kendisiyle başlayalım.

"Estetik" sözcüğünün kökeni kadîm Yunan dilindeki *aísthêsis* sözcüğüdür. *Aísthêsis* sözcüğü de sırası geldiğinde yine kadîm Yunan dilindeki *aisthánomai* fiilinde köklenir. Liddlle-Scott sözlüğünün daha kadîm *áô* ["esmek", "üfürmek"] kökünden türeyen *aíô* ["solumak", "nefes almak"] ve *aísthô* ["solumak", "nefes vermek"] fiillerine bağladığı *aisthánomai* "duyularla algılamak" veya "idrak etmek" ve kimi zaman "hissetmek", kimi zaman "görmek", kimi zaman "işitmek" ve "öğrenmek" gibi anlamları içermekte olup, aynı zamanda "duyarlı olmak", "dikkat etmek", "dikkate almak", "fark etmek", "ayırdına varmak", "ayırdında olmak" gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Buna göre, bu fiilden isim hâlinde türemiş olan *aísthêsis* ana hatlarıyla şu anlamlara gelir: "Duyularla, özellikle de duygu veya hiss yoluyla, fakat aynı zamanda görme, işitme vb. yoluyla algılama, idrak etme, duyma, hissetme; bir şeyin algısı, idraki, duyumu, duygusu, hissi; kısaca algı, idrak, duyum, duygu, his." *Aísthêsis*'in sıfat hâlindeki türevi olan tekil *aísthêtikón* ve çoğul *aísthêtikê* Latin dilindeki *æsthetica*'nın, modern Batı dillerinden Almancadaki *Ästhetik*'in, Fransızcadaki *esthétique*'in, İngilizce'deki *aesthetic(s)*'in, İtalyancadaki *estetico*'nun, İspanyolcadaki *estética*'nın atasıdır. Bizim dilimizde de yaygın bir şekilde kullanılan "estetik" sözcüğü bu anlam kökenine bağlı olarak "duyulur", "algılanır", "hissedilir", "idrak edilebilir", "duyusal", "algısal" vb. veyahut da daha derli toplu bir ifadeyle "duyuya, algıya, hisse, idrake dair olan şeyler" anlamına gelir. Sözcüğün etimolojik kökleri ve uzantıları böyledir.

Felsefî çerçevede ele alınıp işlendiği şekliyle, kadîmlerin bu anlam doğrultusunda "estetik" terimiyle kast ettikleri şey, dolaysız bir şekilde "algılanır şeylerin varlığına, özüne ve statüsüne dair ontolojik veya metafizik sorun" ve bunun ayrılmaz bir eki olarak da

"algılanır şeylerin nasıl alındığına dair fizyolojik ve psikolojik sorun"dur. "Algıda alınan nedir?" ve "algıda alınanı nasıl alırız?" soruları ya da her almanın bir vermeyi zorunlu olarak içerdiği göz önünde bulundurulduğunda, başka bir deyişle "algıda alınanı veren nedir?" ve "algıda alınan ile veren; verilen ile alan, alan ile veren, alınan ile verilen vb. arasındaki ilişki nedir ve nasıl ve niçin gerçekleşir?" soruları, "estetik sorun"dan söz ederken aklımızdan çıkarmamamız gereken ilksel sorulardır. Sözlerin kendilerinin konuşmasına izin veren daha eksiksiz bir ifadeyle, "algıda ver[il]enin alana varışının mahiyetinin ne olduğu ve algıda al[ın]anın ver[il]enle birlikte-işleyişinin nasıl ve niçin gerçekleştiği" en temel "estetik sorun"u dile getirir. Sözgelimi, Aristoteles'in öğrencisi ve ardılı Theophrastos'un *Peri aisthêseôn* [*De sensu / Duyulara Dair*] başlıklı eserinde derlenip toparlandığı şekliyle Sokrates-öncesi düşünürlerin boğuştukları algı ve duyarlık sorunu bu türdendir. Yine sözgelimi, *Timaios*'ta çarpıcı pasajlarda karşılaştığımız kadarıyla Platon'un ve *Peri aisthêseôs kai aisthêtôn* [*Duyulara ve Duyulurlara Dair*] başlıklı incelemesinde Aristoteles'in, soruna yükledikleri anlam bu doğrultudadır. Bu düşünürlerde "estetik", algıya ve duyuya açık olduğu ölçüde varolanların Varlık'ını sorgudan geçiren algı ve duyarlık öğretilerinin veya teorilerinin anahtar terimidir. Modern felsefenin en büyük figürlerinden biri olan Kant da, *Sâf Aklın Kritiği*'nin "Transendental Estetik" başlıklı ilk bölümünde, ontolojik değil fenomenolojik diye adlandırabileceğimiz bir düzeyden de olsa, terimi kadîmlerin anlamına yaklaşan bir doğrultuda ele alıp işler. Fakat Kant'ın "estetik" hakkındaki son sözü bu bölümde öne çıkan anlamla sınırlı kalmaz. *Yargıgücünün Kritiği*'nde, "estetik" terimi, Kartezyen temelli modern özne felsefesinin dümen suyunda düşünen Baumgarten'ın belirlediği modern anlama ve kullanıma doğru kayar.

"Estetik" terimini modern felsefedeki anlamıyla belirleyen ve aynı zamanda terimi evvelce olmayan bir felsefe disiplinini adlandırmak üzere kullanan Alexander Gottlieb Baumgarten, ünlü tanımı içerisinde terime şu anlamları yükler: "Estetik (özgür sanatlar teorisi, aşağı bilgi öğretisi, güzel'i düşünme sanatı, aklın '*analog*'unun sanatı), duyusal bilginin bilimidir." Baumgarten'ın tanımında "estetik", metafizik / ontolojik içerimlerinden kopartılıp salt epistemolojik bağlama yerleştirildiği gibi, Kartezyen "özne" modelinin eksik bıraktığı duyusal bilgiye aşağı dereceden de olsa, olmazsa olmaz bir statü kazandırma girişiminin karakteristik adı olarak belirlenir. Felsefe tarihinde duyusal bilgi evvelden beridir güvenilir olmaktan uzak addedildiğinden, Baumgarten'ın projesi, felsefî bir skandalı imlemekle birlikte, duyusal bilgiyi akılsal bilginin kesinliğine ve güvenilirliğine yaklaştırma, duyusal bilginin bulanıklığının ardında gizlenen mantığı deşifre etme amacı güder. Bu öncelikli epistemolojik amaçla beraber, kavramsal olarak duyusallık kategorisinden ayrı düşünülemeyecek "güzel"e ve "sanat"a ilişkin alımlama ve yargılama prosedürleri ve problemleri felsefî estetik teorinin tamamlayıcı parçaları olarak koparılamaz bir şekilde terimin anlamına eklemlenir. Böylelikle, insan zihninin kurallara bağlı işleyişine en fazla direnen veya bu işleyişin sınırlarının ötesine kaçmaya en eğilimli bu iki kavramın zihnin kurallı işleyişine ayak uydurabileceği varsayılır. Bu varsayım doğrultusunda, zihnin yetileri arasında "güzel"i ve "sanat"ı alımlama ve yargılama yetisi olarak kurala bağlanamaz görünmekle birlikte, şimdi artık kurallarının keşfedilebileceği iddia edilen "beğeni" yetisi ve bu iddia çerçevesinde şekillenen problemler "estetik"in merkezî temaları hâline gelir.

Terimin modern anlamını belirleyen Baumgarten'ın tanımında bu şekilde belirlenen estetik sorun, sonradan aşama aşama işlenip geliştirileceği gibi, artık "Varlık" sorusu içermeyen bir "algı" öğretisine, algıda alınanı vereni konudışı bırakan epistemolojik bir "duyarlık" teorisine, algıya varanın Varlık'ına kayıtsız bir "beğeni"nin bakışına, Sanat'ı ve Güzel'i Felsefe'den ve Hakikat'ten kopartan teknik "sanat kuramları"na ve deontik "güzel mantıkları"nın formal lojistik analizlerine demirlenir. Algıda vereni hiç hesaba katmayıp, beğeni sahibi alımlayıcının *ya* öznel zihinsel ve linguistik donanımının sonu gelmez kılı kırk yarıcı analizlerine sürüklenen *ya da* ampirik koşullarının envanterini bitip tükenmez bir istatistik sayımla çıkartmaya çalışan bir girişimdir, bu. Bu yolda, tarihsel gelişimi içerisinde modern estetik projenin, felsefî hakikat ve gerçeklik

sorunlarından adım adım uzaklaşıp, sosyolojik pozitivizmin haklı çıkarımına gönüllü olarak soyunmuş bir tarzda, bir yönüyle "kültürel incelemeler" denen yeni akademik vasıtaların bir başka yönüyle de "kamuoyu araştırmaları" veya "anketler" denen medyatik ve manipülatif kafa sayımlarının sofistik anaforlarına doğru açıldığı söylenebilir. Böyle bir disiplinden ve onun uzantılarından felsefî olarak beklenen, herhangi bir ciddî görev kalmamış görünür. Bugünkü hâliyle modern estetik ve onun dalları, Felsefe'nin, Hakikat'in, Gerçeklik'in, Varlık'ın, Doğru'nun, İyi'nin, Güzel'in, hatta Sanat'ın ölümüne güzellemeler düzen postmodern sofistliğin doğuşunu sevinç çığlıklarıyla ululamaktadır. Baumgarten'ın modern felsefî estetik tasarısının bugün vardığı nokta, tam da felsefeyi felsefe olarak var eden ve belirleyen koşulların ve kavramların yitimine (post-)modern sofistlik lehine tanıklık etmektir. Estetik sorun artık *epistêmê* (bilgi) değil, *doksa* (kanı) sorunudur; *alêtheia*'dan (hakikat) yana değil *pseúdos*'tan (sahte ve yalan) yana tanıklık eder; *on*'u (Varlık ve Gerçeklik) ve *eídos*'u (İdea) değil, *eikôn*'u (kopya) ve *eídôlon*'u (görünüş) öne çıkarır. Kısaca, (post-)modern estetik, felsefenin ve filozofun sofistlik ve sofist karşısında mutlak yenilgisinin coşkulu ilânına her adımda davul zurnayla eşlik eder.

Aslında, "estetik" teriminin bu yönde işlenişini kolaylaştıran Baumgartencı projenin felsefî bakımdan sürükleneceği tehlikeler, modern felsefenin tarihi içerisinde pek erkenden fark edilir. Felsefeye modern dünyanın talep ettiği doğrultuda yeni bir rota çizmeye çalışan Kant, ancak filozoftan beklenebilecek bir basiret ve ferasetle, *Sâf Aklın Kritiği*'nin "Transendental Estetik" başlıklı bölümüne düştüğü bir dipnotta, terimin Baumgarten'ın tanımında beliren yeni anlamına ve kullanımına kesin bir dille itiraz eder. Başka bakımlardan modern felsefenin kurucu kavramlarını belirleyen Kant'ın, ilk *Kritik*'te "estetik" terimini kullanımı bakımından düşüncesini kâdimlerin düşünmesine yaklaştırıp, terimin anlamını kadîmlerin anlamının felsefî belirleyiciliğine bağımlı kılma gayreti içerisinde olması manidârdır. Söz konusu dipnotta Kant şöyle yazar: "Başkalarının beğeni eleştirisi diye adlandırdıkları şeyi imlemek için 'estetik' sözcüğünü hâlihazırda kullanan tek halk, Almanlardır. Bu kullanımın kökeni, hayran olunacak analitik bir düşünür olan Baumgarten'ın güzel'in eleştirel işlenişini akılsal ilkeler altına sokma ve böylelikle güzel'in kurallarını bir bilim mertebesine yükseltme girişimidir. Fakat bu tür çabalar boşunadır. Sözü geçen kurallar veya kriterler, temel kaynaklarına bakıldığında, sadece ampiriktirler ve bunun sonucu olarak beğeni yargımızı yönetmesi gereken belirlenimli *a priori* yasalar olarak aslâ iş göremezler. Bunun tersine, bu kuralların doğruluğunun asıl ölçütü, bizim yargımızdır, Bu sebepten dolayı, ya bu adı beğeni eleştirisi anlamında kullanmaktan vazgeçmek ve onu hakikî bilim olan duyarlık öğretisine tahsis etmek -böylelikle de çok meşhur bir ayrımla bilgiyi *aísthêta kai noêta* ['duyulur ve düşünülür' hâlinde bölen kadîmlerin diline ve anlamına yaklaşmak- ya da bu adı spekülatif felsefeyle paylaşmak ve kısmen *transendental* kısmen psikolojik anlamda kullanmak akıllıca olur. [Kant 1965: 66-7, dn. *a*.]"

Kadîmlerin terimden anladığı anlam noktasından bakıldığında, demek ki felsefî sorun olarak "estetik sorun" modern düşüncenin kaçınılmaz bir zorlamayla dayattığı anlamda "öznel beğeni", "güzel yargısı", "sanat üretimi" ve "sanatsal alımlama" gibi şeylerle alâkalı "estetik bir sorun" değil; tam tersine "özne", "nesne", "beğeni", "güzel", "yargı", "sanat" gibi dolayımlara sapmadan, dosdoğru "algıya açık olduğu şekliyle varolanların Varlık'ına dair metafizik, ontolojik, fizyolojik ve psikolojik sorun"dur. Kant'ın birinci *Kritik*'in birinci bölümüne düştüğü birinci dipnotta dile gelen bu manidâr öngörüye ve uyarıya karşın, üçüncü *Kritik* "estetik" teriminin anlamını ve kullanımını âdeta baskın kültürün zorlayıcı akıntısına kapılıp sürüklenir bir şekilde tekrar Baumgarten'ın modern tanımının bağlamına geri iade eder. Üçüncü *Kritik*'te "estetik" tam da "başkalarının beğeni eleştirisi diye adlandırdıkları şeyi" imleyen bağlamlarda kullanılır. Burada Kant "estetik" derken harfi harfine "öznel" teriminin yerine geçirilebilecek eşdeğer bir sıfatı veya "öznel beğeniyle ilgili konular"ı tek bir başlığa indirgeyen eşanlamlı bir adı kast eder. Bu doğrultuda, "estetik yargı" ve "beğeni yargısı" ve giderek "estetik" ve "beğeni" bir ve aynı şeydir: Varlık'tan koparılmış Güzel'i salt öznel sınırlar içerisinde alımlama, değerlendirme ve yargılama kapasitesi. Kant, tıpkı

Baumgarten gibi her ne kadar bu kapasitenin *a priori* kurallarını keşfetme ve belirleme çabası güderse gütsün, "estetik"in birinci *Kritik*'te dile getirmeye çalıştığı anlamından en az Baumgarten kadar uzak düşmüş görünür. Çünkü bu anlamda "estetik" deneyimde verilenin gerçek varlığını veya niteliğini değil, "beğeni" yetimizin köksüz ve uçucu kendine-gönderimli hoşlanma duygusunu belirtir. Kadîmlerin *aísthêsis*'ten söz ederken terime yükledikleri anlamdan bir kez daha, ama bu sefer modern felsefî düşünmeye yön veren otoritenin kendisi tarafından uzaklaşılır. "Algı"nın daima "şeyin algısı" olmak zorunda olduğunu vurgulayan anlam buharlaştırılır, onun yerine "şey"i, yani "veren"i, yani "varlık"ı devre dışı bırakacak şekilde öznel duyguyu öne çıkaran anlam, modern estetiğin yönünü tayin eden kesin ve otoriter bir tasdikle onaylanır. Varlık bir kez daha beğeninin kaprislerine, bilgi bir kez daha kanıya, filozof bir kez daha sofiste yem edilir.

Bu bakımdan, birbirine hasımlık eder görünen hem modern hem de postmodern estetik teorilerin, hem Habermas gibi modernistlerin hem de Lyotard gibi postmodernistlerin estetiğe yükledikleri anlamın Kant'ın üçüncü *Kritik*'ine köklü ve derinden bağlılığında şaşırtıcı hiçbir şey yoktur. Her iki tutum da, "estetik"in metafizik içerimlerinden, dolayısıyla felsefenin olmazsa olmaz koşulu olan Varlıkla ve Hakikatle ilgili içerimlerinden kararlı bir vazgeçişi; kanıların sosyolojik ve kültürel rölativizminin veya sanatsal ifadenin hakikatin belirimini perdeleyen tikellik retoriğinin sofistçe olumlanışını benimser. Bir ayrım noktası olarak modern estetik pozisyonun "Güzel'in Analitiği"ne, postmodern estetik pozisyonun "Yüce'nin Analitiği"ne baskın bir rol biçmeleri, onların kaynakları bakımından bir ve aynı öznellik modelinde buluşmalarına engel oluşturmaz. "Güzel" ve "Yüce", ayrı ayrı deneyim koşullarının işaretleri olarak yorumlansa da, bir ve aynı *transendental* Özne'nin her nasılsa kendine-gönderimli bir şekilde kapıldığı duygu çerçeveleri işlevi görürler yalnızca.

Kant'ın birinci *Kritik*'teki dipnotta Almanların "estetik"ini "beğeni eleştirisi" diye adlandırdıklarını belirttiği "başkaları" kategorisine kesinlikle sokulabilecek halklar ve kültürler arasında İngiliz halkı ve kültürü belki de birinci sırada gelir. "Beğeni eleştirisi" denen "güzel'i yargılama"nın standartlarını sonuca vardırmayan bir şekilde araştırıp inceleyen David Hume'un kaleme aldığı "Beğeninin Standardı Hakkında" ("Of the Standard of Taste") başlıklı yazı iyi bilinmektedir. Kant'ın tespitini doğrulayan bir yolda, Hume'da bu bağlamda "estetik" terimi henüz kullanılmaz. Fakat Kant'ın "başkaları" diye ayırdığı bir kategori en azından Batı dünyası içerisinde bugün artık görünürden kaybolmuştur ve bir zamanlar "beğeni eleştirisi" başlığı altında tartışılan konuları genel "estetik" başlığı altında toplamakta, Almanlar hiç yalnızlık çekmezler. Peki terim İngiliz kültürüne ne zaman ve ne koşullarda girer?

Anglo-Sakson kültürünü içeriden ve doğrudan doğruya baskın karakteristik kelimelerinden hareketle eleştirel bir şekilde yorumlayıp anlamaya çalıştığı *Keywords* adlı eserinde, Raymond Williams, İngiliz dilindeki *aesthetic* sözcüğünün bu dil içerisinde ilk kez 19. yüzyılda kullanılmaya başlandığını ve aslında Yunanca biçimine rağmen Alman dilinden alınmış olduğunu bildirir. Sözcüğün İngiliz diline Alman dilinden geçmiş olması, Baumgarten'ın etkisine ve İngiliz dilinde 19. yüzyıl kadar geç bir dönemde kullanıma girmesi de, yukarıda Kant'ın dipnotunda ima edildiği gibi, İngilizlerin daha önceleri bu sözcük yerine "*criticism of taste*" ("beğeni eleştirisi") ya da sadece "*criticism*" ("eleştiri") sözcüğünü kullanıyor olmalarına işaret eder. Williams'ın belirttiğine göre, 19. yüzyılın başlangıçlarında, İngiliz dilindeki "aesthetic" sözcüğü, Kant'ın bu sözcükle anlamak istediği 'algı ve duyarlık öğretisi' anlamında ya da Baumgarten'ın bu sözcüğe kattığı 'güzellik ve sanat teorisi' anlamında, pek seyrek kullanılmaktaydı. Gerçi sözcük felsefî bir bağlamda değil, ama hekimlik pratiği bağlamında on sekizinci yüzyılın başlangıçlarından itibaren "*anaesthesia*" (anestezi) şeklindeki negatif formunda ve "fiziksel duyumdan yoksun olma" anlamında kullanılmaktaydı, ama felsefî bir kullanım için en azından 19. yüzyılın ortaları beklenecekti. 1821'de Coleridge, "beğeni ve eleştiri eserleri için *aesthetics*'ten daha tanıdık bir sözcük bulabilme" dileğini dile getirmiş ve 1842'de bile *aesthetics*'e "ahmakça bir ukalalık terimi" olarak gönderimde bulunulmuştu. 1859'da, Sir William Hamilton, *aesthetics*'i "Beğeni Felsefesi, Güzel

Sanatlar theorisi, Güzel'in Bilimi vb." olarak anlamasına ve bu terimin "yalnızca Almanya'da değil, baştan sona Avrupa'nın diğer ülkelerinde" de genel bir kabul gördüğünü itiraf etmesine rağmen, yine de Yunan dilinden ödünç alıp kendi icadı olarak sunduğu *apolaıstic* sözcüğünün, ilgili konuları bir başlık altında toplamak için daha uygun olduğunu düşünmüştü. Fakat her şeye rağmen *aesthetic* sözcüğü okur yazarlar arasında epeyce tutmuş ve belli bir yaygınlık kazanmıştı. 1879'da, George Henry Lewes, bir "soyut duygu bilimi" tanımı geliştirirken, bu sefer sözcüğün türetilmiş değişik bir formu olan *aesthesics*'i kullanmıştı. Diğer taraftan, sözcüğün duyumdan yoksun-olanı veya böyle bir yoksunluğun münfailini belirten *anaesthetic* şeklindeki kurallı negatif formunun daha ziyade tıp pratiğiyle ilgili bağlamlarda kullanılması, güzelliğe ve sanata gönderimde bulunan bağlamlarda güzele ve sanata olan duyarsızlığı belirtmek için *unaesthetic* ya da *nonaesthetic* gibi yeni negatif formların uydurulmasına yol açmıştı.

Buna karşılık 1880'lerin İngiltere'sinde, böyle bir sanat ve güzellik duyarlığına sahip olanları adlandıran *aesthete* (estet) adı çoğu kez alaycı ve küçümseyici bir tonda yaygın bir şekilde kullanılıyordu. Sözcüğün anlamları ve çağrışımları giderek toplumsal pratiklerden kopuk salt stil meseleleri içerisine hapsedilmeye doğru dejenere olmaktaydı. Bu dejenerasyonun önemli göstergelerinden biri de, edebiyat eleştirmeni Walter Horatio Pater'in öncülük ettiği bir çevre içerisinde şekillenen "sanat için sanat" hareketinin aynı zamanda "estetik hareket" olarak da adlandırılmasıydı. Yine, *aesthete* sözcüğünün bu hareketin ya da benzer hareketlerin mensuplarını alaycı bir şekilde adlandırmak üzere saklı tutulmasından dolayı formel bir inceleme alanı olarak estetikle ilgilenenleri adlandıracak nötr bir ada ihtiyaç duyulması, 19. yüzyılın ortalarından beri kullanılagelen bir başka uydurma sözcüğün, *aesthetician* (estetisyen, estetikçi ya da estetik konuları uzmanı) sözcüğünün icadına yol açmıştı. Fakat bu adla kast edilen, kuşku yok ki, artık varolanların Varlık'ıyla ilgi içerisinde algı ve duyum üzerine düşünen kadîm düşünür tipi değil, dünyanın geri kalanından tamamen yalıtılmışlık içerisinde sanat ve edebiyat konuları üzerinde uzmanlaşmış ya da uzmanlaşması amaçlanan modern akademisyen tipiydi. Estetikçi ya da estetik uzmanı, bu pozitivist kültür içerisinde her türlü ontolojik ve metafizik irdelemeden uzak durduğu kadar, başka her türlü toplumsal, etik ve politik değerin dışında kalan ve her türlü fayda nosyonunu dışlayan, salt "estetik değer" ile ilgilenmeyi kendi görevi olarak benimseyen bir karakter kazandı. Genellikle, toplumsal olarak önemli konulardan dışlanmış münzevî bir bilgin rolü ile baskın ekonomik ve politik iktidar ilişkilerince şekillendirilmiş fiilî toplumsal pratiğe karşı mesafeli alternatif bir eleştirmen rolü arasında daimî bir bocalayıp durma, bu karakterin karakteristiğini oluşturacaktı.

Diğer yandan, "Estetik"i ağırlıklı olarak "güzellik ve sanat teorisi" anlamında sunan Baumgarten'ın tanımına Alman düşüncesi içerisinde yöneltilen ikinci ve bir başka büyük itiraz, hem Kant'ın "estetik" terimi hakkındaki uyarısını hem de çağdaşı olan ve kendisinden önce *Sanat Felsefesi* (*Philosophie der Kunst*) başlığı altında bir eser yayınlamış olan Schelling'in uyandırdığı esini dikkate alan Hegel'e aittir. Her ne kadar 1823-29 arasında *Estetik* başlığı altında verdiği derslerde tutulan notlar ölümünden sonra yine aynı başlık altında derlenip yayınlanmışsa da, daha notlarının başlangıcında, Hegel, verdiği derslerin başlığı olarak "estetik" adının uygunsuzluğunu özellikle vurgularken, şöyle konuşur: "Bu dersler Estetik'e ayrılmıştır. Bu derslerin konusu engin *güzellik ülkesidir*; daha açıkçası, alanı *sanat* veya daha ziyade *güzel sanattır*."

Bu konu için harfi harfine alınan Estetik sözcüğünün bütünüyle doyurucu olmadığı doğrudur, çünkü "Estetik" tam tamına duyum bilimi, duygu bilimi demektir. Bu anlamda, yeni bir bilim olarak veya daha ziyade ilk kez felsefî disiplin hâline gelmiş bir şey olarak estetik, kökenini, Almanya'da, sanat eserlerinin ürettiği varsayılan duygular açısından, sözgelimi hoşlanma duygusu, hayranlık, korku, acıma gibi duygular açısından ele alındığı dönemde Wolff okulunda [Baumgarten'ın *Aesthetica*'sında, 1750] buldu. Bu sözcüğün doyurucu olmayışından ve daha doğrusu yüzeyselliğinden ötürü, her şeye rağmen başka sözcükler uydurma girişimleri, örneğin "Kallistik" [Yunanca "*güzel*" anlamına gelen "*kalos*"tan türetilmiştir] gibi,

yapılmıştır. Ama bu da tamuygun görünmemektedir, çünkü bu sözcükle kastedilen bilim, güzel olmak bakımından güzel ile değil, yalnızca sanat güzelliğiyle ilgilenir. Dolayısıyla, "Estetik" sözcüğünü olduğu gibi bırakacağız; o, salt bir ad olarak, bizim için önemsiz bir şeydir ve ayrıca bu arada gündelik dile de geçmiştir. O hâlde, o, bir ad olarak alıkonulabilir, ama bizim bilimimizin asıl ifadesi *Sanat Felsefesi*'dir ve daha da açıkçası *Güzel Sanat Felsefesi*'dir." (Hegel 1994: 1)

Tıpkı Kant gibi, Hegel de, "estetik"in ilke bakımından kadîm düşünürlerin kullandığı orijinal anlamda bir "algı öğretisi" olarak alınması gerektiğini düşünür. Ama yine de, tekrar tıpkı Kant gibi, Hegel de "estetik" ile "güzellik ve sanat felsefesi"ni eşanlamlı olarak almaktan kaçınamaz, her ne kadar bunu salt bir adlandırma sorunu olarak önemsizleştirse ve gündelik dildeki keyfî kullanımının yaygınlaşması gibi popüler bir gerekçeye dayandırsa bile. Estetik'in hem Kant hem de Hegel gibi büyük filozofların kaçınamayacağı kadar "güzellik ve sanat felsefesi" anlamında yaygınlaşması, aslında modern bir yanlış anlamayı içerir. Bu yanlış anlama, temelde, Yunanların sanat ve güzellik deneyiminin de modern estetik'i temellendiren zeminlerde anlaşılabileceğinden ve dolayısıyla da Yunanların deneyimlediği ve düşündüğü sanatın ve güzelliğin "estetik sanat" ve "estetik güzel" terimleriyle vasıflandırılabileceğinden ibarettir. Başka şekillerde olduğu gibi, bu şekilde de kadîmleri salt kendi zamanlarının ruhundan hareketle anlamak -ve bu yüzden de daima kaçınılmaz olarak yanlış anlamak-, modern düşüncenin karakteristik bir özelliğidir.

İşte bu karakteristik özelliğin maskesinin düşürüldüğü anlardan birinde, modern estetik konsepsiyonu ile Yunanların sanat ve güzellik deneyimleri arasındaki ve bunu tersinden okursak kuşkusuz dolaylı olarak da Yunanların *aísthêsis* konsepsiyonu ile modern sanat ve güzellik deneyimleri arasındaki kökten farklılığı vurgulayan üçüncü bir büyük itiraz da Heidegger'den gelir. "Sanat" anlamına gelen Yunanca *teknê* sözü ile modern tekniğin veya teknolojinin hermeneutik derinliklerini yoklamaya çalıştığı *Tekniğe İlişkin Soruşturma* adını taşıyan benzersiz derste, Heidegger, Yunanların sanat ve güzellik deneyiminin bir beğeni veya hoşlanma deneyimi olmayıp, hakikate ve varlığa ilişkin bir deneyim olduğunu şu çarpıcı ifadelerle dile getirir: "[Yunan ülkesinde] Sanatlar, artistik-olandan çıkmış değildiler. Sanat eserlerinden estetik bir hoşlanma duyulmuyordu. Sanat bir kültürel etkinlik sektörü değildi.

Neydi sanat? Hele yalnızca bu kısa fakat görkemli çağlar için? Sanat neden şu mütevazı *teknê* adını taşıyordu? Sanat öne ve buraya çıkan ve dolayısıyla *poiesis*'e ait olan bir gizini-açma olduğu için. Nihayet bu gizini-açma, tüm güzel sanatlarda, şiirde ve asıl adı olarak *poiesis*'i muhafaza eden şiirsel (poetik) her şeyde tam bir hüküm sürüyordu.....

Poetik-olan, hakikat-olanı, Platon'un *Phaidros*'ta *to ekphanestaton*, yani en saf şekilde parıldayan şey dediği şeyin görkemliliği içerisine taşır. Poetik-olan, her sanata, güzel-olan hâlinde mevcudiyete-çıkmanın her gizini açışına, bütünüyle nüfuz eder." (Heidegger 1998: 80-81.)

Heidegger'in bu son derece önemli pasajından çıkartılacak emsalsiz ders şudur: Nasıl ki Yunanların sanat ve güzellik deneyimleri modern anlamda öznel beğeninin ve hoşlanmanın ağır yükünü taşıyan "estetik" deneyimler olarak anlaşılamaz ise, aynı şekilde Yunan düşüncesi, *aísthêsis* sorununu yalıtılmış ve uzmanlaşmış beğeninin tekeline teslim etmedi ya da daha doğrusu böyle bir imkânı tanımadı bile. Yunanlar için *aísthêsis* varolanların Varlık'ı ile ilgiliydi, tıpkı onlar için güzel'in ve sanatın da varolanların Varlık'ı ile aynı ilgi içerisinde olması gibi. Estetik, modern kültürün umacı görmüş gibi kaçtığı anlamda metafiziktir.

Estetik düpedüz ve zorunlu olarak metafiziktir, çünkü algıdaki almayı anlamak ve açıklamak, sadece algı sınırları içerisinde ne denli titizlikle ve kılı kırk yararcasına işlenirse işlensin, algıda verenin ve varanın varlığı konudışı kılındığında, daima eksik kalır. Kadîm düşünme ile modern düşünme arasındaki temelli felsefî farklardan biri ve belki de en önemlisi, kadîmlerin algıda veya duyumda kendisini vereni merkezde tutmalarına karşılık, modernlerin bu merkezî alana veya duyumlayana doğru adım adım kaydırmaları ve son bir adımla da algıyı verenin / algıya varanın / algıda vuranın varlığını kesin bir dille yadsımaları olmuştur denebilir. Modern felsefenin diline aktarılan "estetik",

modern metafizik düşünmenin kurucu sözü "*cogito ergo sum*"un belirleyici etkisi altında genellikle algıda alanın varlığından emin, fakat verenin varlığını şüpheyle karşılayan, bilinemez ilân eden, alanın varlığıyla ilişkisizleştiren ve en sonunda da yadsıyan söylemlerin ayırt edici etiketi hâline gelmiştir. Kadîmlerin metafiziğinin birinci adımını oluşturan "estetik sorun", modern metafizik içerisinde paradoksal bir şekilde ya Descartes'ta olduğu gibi daha ilk adımda konudışına itilmiş ya da pozitivist düşüncede olduğu gibi daha öteye taşınamayan veya taşınması en hafifinden en katısına dek çeşitli derecelerde yasaklanan ilk, tek ve son adımda her nasılsa çözülmüş sayılmıştır. Estetik'in metafizikle bağının kopartılışına götüren adımlar, her ne şekilde atılmış olurlarsa olsunlar, algıda alanın verenin varlığından kopartılışına yol açmakla kalmamış, aynı zamanda bu yolun açılışının unutuluşuna doğru da atılmıştır.

Bu unutuşun en belirgin göstergesi, artık "estetik" dendiğinde zihnimizde ilk belirenlerin "dolaysız bir varlık sorusu"nu uzaktan yakından îmâ bile etmeyen, fakat her biri istisnasız paranın ve kapitalist piyasanın tahakkümünü koşulsuzca olumlayan şu tür şeyler olduklarıdır: "Estetik cerrahî", "*haute couture*", "moda", "kozmetik", "parfümeri", "manken ajansları", "reklamcılık", "magazin" vb; kısaca, "boyalı basın" denen şeyin ilgilendiği konular her ne ise o. Kadîm düşünürlerin "estetik" terimini kullanırken kast ettikleri anlamdan ancak şu denli uzak düşülebilir: Bu terimi artık medya patronlarının ve küresel sermayedârların kast ettikleri anlamda anlamak ve kullanmak; terime bu anlamın dışında herhangi bir içerim yükleme kâbiliyetini yitirmiş ve unutmuş olmak. İşte bu nokta, eğer felsefeden küresel sermayedârın dayattığı anlamı değil de, filozofun anladığı anlamı anlayacaksak, günümüzde felsefenin görevi olarak estetik sorunu "metafizik sorun"la tekrar bağlayıp birleştirmenin aciliyetine işaret ettiği kadar, estetik sorunu terimin en geniş anlamıyla "etik sorun" olarak da kurar.

İmdi, buraya kadar belirlemeye çalıştığımız hem kadîm hem modern anlamlardan hareketle "Estetik" başlığı altında üç temel teori tipinin toplandığını söyleyebiliriz: **(1)** Kadîmlerin algı teorileri, ki zorunlu olarak metafizik içerimlere sahiptir ve Kant'ın ilk *Kritik*'inde bir ölçüde hesaba katılmıştır; **(2)** Kadîmlerin "güzel"i, modernlerin "güzel yargısı"nı konu alan teorileri, ki ilkindeki "güzel metafiziği" sonrakinde adım adım "güzel deontolojisi"ne doğru kaybolur; ve **(3)** Kadîm Yunan düşüncesinin "*poiêsis*" ve "*tékhnê*", modernlerin ise "*creation / production*" ve "*art*" adlandırdıkları şeylere ilişkin sanat teorileri, ki ilk durumda Varlık'ın görünüşe çıkmasının bir tarzını adlandıran "*poiêsis*"in ve bu tarzda görünüşe çıkan şeyi bilmenin bir tarzını adlandıran "*tékhnê*"nin orijinal anlamları ikinci durumda modern öznenin kendini-olumlayıcı bir tarzda dünya üzerindeki "olumsuzlama" etkinliklerini vurgulayan "yaratım / üretim" ve estetik / sanatsal "sanat" anlamlarına doğru dejenere olmuştur. Bu üç temel teori tipi arasındaki ilişkileri gözden geçirecek olursak, bunların birbirleriyle bağıntılı olabilen, fakat dolaysız bir şekilde birbirlerine indirgenemeyen veya hiç değilse ancak tek-yanlı bir şekilde birbirlerine indirgenebilen teoriler olduklarını söyleyebiliriz. Şöyle ki...

Biliyoruz ki, birinci tipten ve aslında sözcüğün en orijinal anlamındaki estetik teorileri "algı" veya "duyarlık" teorileri diye adlandırabileceğimiz teorilerdir. Bu tip teoriler içerisinde, estetik, algıya açık olduğu şekliyle Varlık hakkındaki metafizik / ontolojik spekülasyonlardan tutun da, canlılarda ve insanda algı ve duyu süreçlerinin nasıl işlediğine ilişkin fizyolojik ve psikolojik açıklamalara, buradan da algı ve duyu bilgisinin statüsü hakkındaki, algı ve duyu bilgisiyle akıl bilgisi arasında ne tür bir ilişki olduğu hakkındaki epistemolojik soruşturmalara dek algının ve duyarlığın kozmolojik çapta anlamıyla ilgilidir.

İkinci tipten ve sözcüğün orijinal anlamıyla özsel bir bağ taşıyan estetik teoriler, genel olarak "güzel veya güzellik teorileri" başlığıyla tanıdığımız teorilerdir. Bu tip teoriler de Sokrates-öncesi düşünürlerden başlayarak *tò kalón* (güzel) ve Platon'dan başlayarak *autó tò kalón* (güzelin kendisi veya kendinde güzel) kavramları çerçevesinde kadîm Yunan felsefesinden modern zamanlara dek işlenegelmişlerdir. Varlık'la ilintili bu anlamda Güzel'in "estetik"in orijinal anlamı ile özsel bağıntısı şundan ileri gelir ki, "güzel", ilk elde, sâf kavramsal bir "güzelin kendisi"

veya "kendinde güzel" konsepsiyonundan önce, sıradan gündelik deneyimimiz içerisinde tanıdığımız algıya açık duyusal şeyleri adlandırmak için kullandığımız ya betimleyici ya da değerlendirici bir isim veya sıfat sözcüğüdür. Dolayısıyla, şunu söyleyebiliriz: Algı ve duyarlık hakkındaki teoriler güzel hakkındaki teorilerle mümkün bir bağıntıya sahip olabilirler, çünkü duyarlık teorilerinin güzel hakkındaki teorileri içermesi zorunlu değildir; gelgelelim, tersinden bakıldığında, güzel hakkındaki teoriler duyarlık hakkındaki teorilerle zorunlu bir bağıntıya sahiptirler, çünkü felsefî olarak duyusallığın statüsüyle ilgilenmeksizin güzelin statüsüyle ilgilenmek imkânsızdır. Felsefî güzellik teorileri, doğanın veya insanî deneyimin şu veya bu alanında görünüşe çıktığı şekliyle tek tek güzel şeylerden ziyade, genel olarak güzel kavramı ile hesaplaşmanın ürünüdürler. Bu da şunu demeye gelir ki güzellik teorileri, doğada güzel olanla olduğu kadar sanatta güzel olanla da, duyusal güzelle olduğu kadar düşünsel güzelle de, makrokozmosun güzelliğiyle olduğu kadar mikrokozmosun güzelliğiyle de felsefî bir hesaplaşmayı içerirler.

Buradan da estetik teorilerin üçüncü temel tipine geçebiliriz. Bu tipten teoriler münhasıran "sanat teorileri" diye adlandırılırlar ve sanatın ve sanatta güzel olanın neliği hakkındaki soruşturmaları içerirler. Yine bu tip teoriler de, yukarda belirttiğimiz gibi, Sokrates-öncesi düşünürlerden bu yana "*téknê*" (en geniş anlamıyla sanat veya zanaat) ve özellikle Aristoteles'ten bu yana "*poiêsis*" (en geniş anlamıyla, Varlık'ın insanî dolayımla kendisini görünüşe-çıkarma tarzı) kavramları çerçevesinde felsefî düşüncenin önemli bir kısmını oluşturagelmişlerdir. Bir felsefî sanat teorisi bir felsefî güzel teorisiyle zorunlu bir bağıntı içinde durmayabilir, çünkü sanatta güzelin karşıtına, yani çirkine de bir yer vardır. Bu bakımdan sanatın özünü çirkin olanda bulan ve bu ölçüde de sanatta çirkin olanın kavramsal çerçevesini vermekle ilgilenen bir sanat teorisi düşünmek mümkündür. Diğer yandan bir felsefî güzellik teorisi de zorunlu olarak bir felsefî sanat teorisiyle bağıntılı olmayabilir, çünkü genel olarak güzelin paradigmasını doğada bulan ve dolayısıyla sanat güzelliğini doğadaki güzelin sadece bir türevi olarak gören güzellik teorileriyle karşılaşmak da mümkündür. Yine diğer taraftan, bir felsefî sanat teorisi, tıpkı bir güzellik teorisi için de söz konusu olduğu gibi, bir algı ve duyarlık teorisiyle zorunlu bir bağıntıya sahiptir, çünkü filozoflar başka herhangi bir konuda uzlaştıklarından daha çok genellikle şu konuda uzlaşırlar ki, gerek sanat gerekse sanatta güzel olan (ve elbette çirkin olan), ilk elde zorunlu olarak duyulara hitap eder ve zorunlu olarak duyuların ve algının konusudur. Bu bakımdan duyulara açık olmayan bir sanattan söz etmek, sanat kavramının sınırlarını çiğnemek ve dolayısıyla da sanat diye adlandırılan şey hakkında anlamlı bir şekilde konuşmayı imkânsız hâle getirmek demektir.

İmdi, estetik teorilerin üç temel tipinin birbiriyle bağıntısı hakkında bu son söylediklerimizi toparlayacak olursak, güzel ve sanat teorilerinin zorunlu olarak algı ve duyarlık teorileriyle veya sözcüğün orijinal anlamında estetik teorilerle ayakta durduklarını, fakat bunun tersine algı ve duyarlık teorilerinin ve sözcüğün orijinal anlamında estetik teorilerin zorunlu olarak güzel ve sanat teorileriyle kaim olmadıklarını; yine bir güzellik teorisinin aynı zamanda zorunlu olarak bir sanat teorisini ya da bir sanat teorisinin aynı zamanda zorunlu olarak bir güzel teorisini içermeyebileceğini ileri sürebiliriz. Dolayısıyla bu üç tip teori, genel bir "Estetik" başlığı altında bir arada ele alınabilecekleri gibi, farklı bağlamlarda birbirinden bağımsız olarak bir "algı ve duyarlık teorisi", bir "güzel teorisi" ya da bir "sanat teorisi" başlıkları altında ayrı ayrı işlenebilirler, fakat hepsinde ve her birinde belirleyici olan terim "algı" veya "duyarlık" olmak koşuluyla. Kuşkusuz bu şemalaştırmanın sağladığı kolaycı kavrayış noktasından baktığımızda kavrayamayacağımız ölçüde, bu üç tip teorinin karmaşık bir şekilde birbiriyle iç içe örüldüğü daha öte ve daha geniş kapsamlı teoriler vardır, örneğin Hegel'in estetik teorisi gibi. Ve bu içiçe örülmüşlüğü keşfetmek, aynı zamanda konu hakkındaki bir teorinin asıl anlamında felsefî bir teori olduğunun teşhîsinde ve teyîdinde şaşmaz ve sağlam bir ipucu yakalamak anlamına gelir. Çünkü felsefî düşünmenin kökleri derinde yatar ve düşünmenin derinliği ölçüsünde şematik ayrımların bulanıklaşması ve içerisinde her şeyi eriten köklerin çözülmez bir şekilde birbirine dolanmış bir örgü yumağı hâlinde görünmesi son derece kuvvetli bir

ihtimaldir. Hem bu örgünün kendisini dokumak hem de bu örgüyü sökmek ve çözmek, hâs anlamda felsefe yapmak demektir.

Bitirirken şu soruyu sormanın tam yeridir: Acaba "estetik"in hâlihâzırdaki ağırlaşan krizi, kadîm metafizik algı teorilerinin modernitenin başlangıçlarından itibaren beğeni ve sanat teorilerine felsefî olarak meşru olmayan bir şekilde indirgenegelmesiyle hiç ilişkili değil midir?

T. W. ADORNO, *Aesthetic Theory*(trans. C. Lenhardt), Routledge & Kegan Paul, London, 1984; G. W. F. HEGEL, *Estetik: Güzel Sanat Üzerine Dersler*, Cilt I(çev. T. Altuğ – H. Hünler), Payel Yayınevi, İstanbul 1994; M. HEIDEGGER, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*(çev. D. Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998; D. HUME, "Of the Standard of Taste", in *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty: Classics 1985; H. HÜNLER, *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefî Bir Araştırma* Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998I; H. HÜNLER, "Estetik'in Hâlleri", *Felsefe Tartışmaları*, 35(2005), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul; I. KANT, *Critique of Pure Reason*(trs. N. K. Smith), Oxford University Press, St. Martin's Press, 1965; I. KANT, *Critique of Judgement*(trs. J. C. Meredith), Oxford University Press, 1980; F. E. PETERS, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*(çev. H. Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004; R. WILLIAMS, Raymond, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Press, London, 1988.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, AUGUSTINUS, BAUMGARTEN, ESTETİĞİN PROBLEMLERİ, ESTETİK'İN TARİHİ, HEGEL, HEIDEGGER, HUME, KANT, MODERNİZM, NIETZSCHE, POSTMODERNİZM, SANAT FELSEFESİ, SCHİLLER.

Hakkı HÜNLER

ESTETİK VE ETİK yargılar arasındaki, estetiğin konusunun önemli bir bölümünü oluşturan karşıtlık büyük ölçüde Kant'ın kendine özgü ahlâk görüşünden çıkar; gerçekten de beğeni yargılarının hiçbir ilkeye dayanmadığını öne süren, ahlâklılığın pratik aklın emirlerine uygun düşen bir buyruklar silsilesinden meydana geldiğini öne sürüyordu. Bu durum, Kantçı olmayanları dahi, ahlâkın temelde tekrarlanabilir eylemlerle ilgili olduğu yerde, estetik yargıların, tıpkı sanatın kendisinde olduğu gibi, biriciklilikle ilgili olduğunu ileri sürmeye sevk etmiştir. Bu kendi içinde, sanatı diğer insanî faaliyetlerden ayırma gibi bir eğilimi barındırır; söz konusu ayrılış, nitekim kıymet takdir etme vokabülerlerini dinî temaşanın geleneksel literatüründen uzmanlar tarafından toplanan yararsız, ama antika eserler koleksiyonu tarafından teşvik edilir.

Bu bakış açısına, sanatın ortak insanî duyguları dışa vurma faaliyetini, onların deneyimlendikleri ve en saydam hâle getirildikleri bir düzeye yükseltilmesi olduğunu savunan idealist estetikçiler tarafından şiddetle karşı çıkılmıştır. Kökleri idealistlerle aynı gelenekte bulunan Marksist estetikçiler de, sanatın özü itibarıyla politik olduğunu ve "saf estetik deneyim alanının" bir yanılsama olduğunu savunurlar. Bu arada, estetik alanında çalışan analitik felsefeciler, Kant tarzı konumları, onların hangi tarihsel koşul ya da koşullamaların eseri olduklarını hiç hesaba katmadan, bir kez daha sergileyip, söz konusu Kantçı yaklaşımın sonuçlarını bütün açıklığıyla gözler önüne sermişlerdir. Sonuç olarak bugün, eylem tarzları veya ahlâkî davranış biçimleri öneren ahlâkçının faaliyetini, yegâne işi bir sanat eserini meydana getiren tekrarlanamaz yön ya da özelliklere değer biçmek olan bir eleştirmenin etkinliğiyle karşı karşıya getirme yönünde bir eğilim hayli yaygındır.

Tartışmanın Kökenleri

Etik insanların ne yapmaları gerektiğine ilişkin bir inceleme olduğu kadar, onların neden belli şekillerde davranmak durumunda olduklarına bir açıklama getirirken kullanılan kavramlar üzerine bir soruşturmadır; böyle bir araştırma ya da soruşturma, bir yandan da insanların eylemleri hakkında verilen yargıların doğası benzeri (örneğin, onların nesnel mi yoksa öznel mi oldukları türünden) faktörleri içerir. Estetik ise doğaya ve insan elinden çıkma bazı ürünlere, özellikle de sanat eserlerine verilen özel tepki türüyle ilgili bir inceleme ve bizim doğayla ya da sanat eserleriyle ilgili olarak verdiğimiz hükümler üzerine bir araştırmadır. Bu disiplinlerin veya konuların geleneksel olarak anlaşılma tarzları kabaca budur. Bununla birlikte, ne etik ne de estetik hakkında tartışmalı olmayan bir tanım ortaya koymak mümkün gibi görünmemektedir. Bu durum elbette, söz konusu iki disiplin arasındaki, estetikle ilgili tartışmaların en azından Kant'tan beri temel

bir özelliği olmuş olan, kıyaslama ve karşıtlık açısından büyük bir önem arz eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, Kant estetik yargının doğası konusunu ayrıntılı ve derinlikli bir biçimde ele almış ilk düşünürdür. O, estetik yargıların doğası konusunu, ayrı ve bağımsız bir biçimde değil de, sisteminin geri kalanında ortaya çıkan birtakım güçlüklerin üstesinden gelme teşebbüsünün bir parçası olarak almış olsa da, estetik yargının, gerek formu ve gerekse içeriğiyle ilgili sonraki tartışmanın gündemini çok büyük ölçüde belirlemiştir.

Kant konuyla ilgili düşüncelerini tarihsel bir bağlam içine oturtma yönünde hiçbir çaba göstermedi; bunu, hiç olmazsa bizim yapmamız, onun estetik yargının mahiyetiyle ilgili düşüncelerini anlayabilmemizi kolaylaştırır. Kant tamamen nedensel olarak belirlenmiş bir düzen resmiyle birlikte, doğa biliminin insan bilgisinin bir paradigması ya da yetkin örneği olarak görüldüğü entelektüel bir iklimde yaşamıştı. O, görünüşler dünyasına (insan doğasını da ihtiva edecek şekilde, normal ya da bildik anlamı içinde doğaya) ilişkin bu yorumu kabul etmekle birlikte, ahlâkî failler olacaksak eğer, bizim güçlü (ve metafiziksel) bir anlam içinde özgür olmamız gerektiğini öne sürdü. Kant'ın gözünde özgür olmak doğanın betimsel yasalarından baştan aşağı farklılık gösteren bir evrensel yasalar kümesine, yani pratik aklın buyurucu yasalarına tâbi olmaktan başka bir şey değildi. Bu yüzden, fenomenal dünyada ikâmet eden varlıklar olarak bizler, akıl sahibi diğer bütün insanlarla birlikte, ahlâk yasasının taleplerine karşılık verecek durumdayız.

Varolan şeylerle ilgili, bizim, hem nesneler ve hem de failler olarak, yasa tarafından yönetilen varlıklar şeklinde görülebilmemizi sağlayan bu iyi düzenlenmiş resmin, bununla birlikte, en azından iki varlık türünü bağdaştırmak noktasında birtakım güçlükleri olur; fakat çok daha önemlisi, o, bir şeye, onu bir sınıfın üyesi olarak görmeden ilgi duyabilmeyi neredeyse imkânsız hâle getirir. Belirli şeylere dönük, belirli türden yargılarla ifade edilen estetik, işte bu noktada gündeme gelir; gerçekten de, ona göre, estetik yargılar belirli türden şeylerle, onlar için söz konusu olabilecek herhangi bir kullanım biçiminden ya da hatta, Kant'ın ifadesiyle, onların fiilen var olup olmamalarından bağımsız olarak, yani sözcüğün tam anlamıyla çıkar olmaksızın kurulan bir ilgi açısından ilgilenirler.

Bir Karşıtlığın Gelişimi

Kant'ın şeylere karşı sergilenen estetik ilgiyle başka herhangi bir türden ilgi arasındaki karşıtlığa yüklediği önem dikkate alındığında, böyle bir ayrımın veya karşıtlığın ondan önce yapılmamış veya tesis edilmemiş olması, insana çok şaşırtıcı gelebilir. Kant'ın ortaya koymuş olduğu karşıtlığın bir benzeri aslında daha önce kurulmuştu, fakat elbette farklı bir bağlamda. Dahası, Kant'ın aklındaki herhangi bir şeyden oldukça ayrı ve bağımsız bir baskı ya da zorlama türü, böylesi bir karşıtlığı sadece anlaşılır değil, fakat aynı zamanda âcil hâle getirmişti. Kendi refah ve zenginliğini sergilemekten büyük bir keyif alan bir tüccarlar sınıfının yükselişiyle birlikte, toplanabilen ve özel sergilerde serilmenebilen birtakım yararsız nesnelerin satın alınması veya mübadelesi çok önemli bir tüketim biçimi hâline gelmişti. İşte böylesi bir zamanda, iyiyle kötü arasındaki temel farklılığı meydana getiren şeyle ilgili olarak, sonradan kendilerine "hüner sahipleri" veya "uzmanlar" (*"virtuosi"*, *"connoisseurs"*) adı verilen kimselerin faaliyetini gerektiren derin bir uzmanlık konusu olduğu yerde, yeni ve genişlemiş anlamı içinde beğeni, aynı şey türünün yüksek ve aşağı örnekleri arasında ince ayrımlar yapmak için çok gerekli olmuştu. Gerçekten de bu beğeni uzmanları oldukça zengin bir değer biçici vokabüler kullandılar; bununla birlikte, söz konusu vokabülerin kullanılmasını haklılandırılan şey, birtakım genel kurallarda değil, fakat bireysel şeyin birtakım algısal özelliklere, varlıkları beğeni yoluyla tespit edilen özelliklere sahip olmalarında bulunmak durumundaydı. Kişi, buna göre, şeyleri meydana getiren renklere, bu renkler arasındaki dengelere bakarak, resimlerin birlikli, ahenkli olup olmadıklarını söyleyebilir. Hâl böyle olduğunda, gerçek beğeni yargısı, Kant'ın ortaya koyduğu şekliyle, her zaman tekil bir yargı olur: "Bu, güzeldir."

Kant'ın sistemini, o özellikle *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde güzellik konusunu ele almaya başladığı zaman harekete geçiren veya sürükleyen özel birtakım güçler, her şeye rağmen göz ardı edilebilir. Kant, bütün bu güçlere rağmen, hayli yeni bir konu ya da

alan olan estetik konusu üzerinde olağanüstü büyük bir etki yapmayı ve etikle estetik arasında, bu konuda her ne kadar birçok aykırı ses çıkmış olsa da, hâlâ yaygın olan bir karşıtlık veya zıtlıklar öbeği meydana getirmeyi başarmıştı. Tikele yapılan, estetik temaşanın kesinlikle teyit eder göründüğü vurguya ek olarak, bir de uygulama veya kullanım alanını önemli ölçüde yitirmekte gibi görünen bir vokabüler söz konusuydu. Bu vokabüler teoloji vokabüleriydi ve bu vokabülerin ibadet konusu olan varlığın biricik değerine vurgu yapmakla ilgilenen bölümüydü. Bu yüzden, ibadetin geleneksel terminolojisi ile estetik temaşanın yeni terminolojisi arasında çok çarpıcı bir benzerlik oluştu. "Sanat dini" ifadesiyle ilk kez olarak bu dönemde karşılaşmamız hiçbir şekilde bir rastlantı değildir. Bu fenomenin kendisinin daha önceki bir tarihte anlaşılır olabilmesi mümkün değildi.

Estetik ve Tarih

Filozoflar konularının doğasıyla ilgili olarak gerçek bir özbilince sahip olmakla hep övünmüş olsalar da, felsefeyle diğer disiplinler arasındaki ilişkileri tarihsel bağlamları içinde görmek söz konusu olduğunda, kendilerinden beklenenden daha düşük bir farkındalık düzeyi sergiledikleri görülebilir. İşte bu yüzden, Kant'ın estetik nesnenin biricikliğine yaptığı vurgu, tarihsel açıdan yeterince tahkik edilip sorgulanmamıştır. Bu durum, veya söz konusu eksiklik estetikle etik arasında kurulan bir dizi karşıtlık olmuştur; bununla birlikte, söz konusu karşıtlıklar, tarih bilincindeki eksiklikler nedeniyle, başka faktörler yanında, bilimin nihaî zaferi ve dinin gerilemesinin sonuçlarından ziyade, iki alanla ilgili zaman-dışı hakikatler olarak alınmışlardır. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılda sanatı ve estetik deneyimi, ya bütünüyle kendine özgü ya da toplumsal olarak anlamlı ve politik ya da etik açıdan angaje alan ve deneyimler olarak görme eğilimleri, her iki tarafta da tutum yönünden böylesi bir kutuplaşmaya yol açan ardalana ilişkin derinlemesine bir bilgi olmadan ortaya çıkan etkili manifestolarla birlikte, sürekli olarak karşı karşıya gelmiştir.

Sonuç olarak, estetiğe en çarpıcı katkıların, bir taraftan estetik deneyim ile ahlâkî deneyim arasındaki ilişkilere ve genel olarak da sanat ile hayat arasındaki bağlantılara, her ne kadar kapasitelerimizi çok seyrek olarak gerçekleştirebilsek dahi her birimizi potansiyel bir sanatçı olarak görme noktasına kadar vurgu yapan R. G. Collingwood gibi filozoflardan geldiği söylenebilir. Kendini gerçekleştirmeye ahlâkî açıdan fazlasıyla vurgu yapan ve sanatsal faaliyeti duyguları açımlayıp aydınlatma doğrultusunda gerçekleştirilen önemli bir çaba olarak gören bir filozoflar okulu açısından ahlâkın, sanat olarak değilse bile, bir sanat olarak görülmeye başlanması hiç de şaşırtıcı değildir. Diğer tarafta ise, Marksist yönelimli filozoflardan gelen, bundan oldukça farklı bir tonda ifade edilmiş bir tez ya da yaklaşım vardır. Bu kapsamda ele alınması gereken en önemli isim olan Theodor Adorno, nitekim, "estetiğin ideolojisi"ni ortaya koyarken, estetik deneyimin diğer deneyimlerle hiçbir ilişkisi olmadığı tezinin dahi politik bir ifade olduğunu öne sürüp, politikanın her yere yayılmışlığı üzerinde ısrar eder ve bu yüzden, estetik teorinin en önemli işlevinin çeşitli estetik tavır ve duruşların gizli etik ve politik ittifak ya da bağlılıklarını gün ışığına çıkartmak olduğunu söylemiştir.

Bu iki karşıt okul da, çok büyük ölçüde Hegel'den ilham alır; bu da, estetik üzerine yazılarında, doğadan ziyade sanatın önceliğine, sanatsal üretimin tarihsel boyutuna ve sanatın farklı toplumlarda veya aynı toplumda farklı evrelerde yerine getirdiği farklı işlevlere yapılan vurgu dikkate alındığında, çok normal olmak durumundadır.

Analitik Felsefede Estetik ve Etik

Estetik teori ve estetiğin etikle olan ilişkisi konusuna yapılan ziyaretlerin hiç kuşku yok ki, daha az ödüllendirici ve keyif verici olanı son kırk yılda Anglo-Amerikan filozoflar tarafından yapılmıştır. Analitik gelenekte yer alan filozoflar, öyle sanılır ki Kantçılığın başarısız taklit ya da kopyalarını ortaya koyma eğiliminde olmuşlardır; gerçekten de, sanata yönelik tepkilerle ahlâkî yargılarımız arasındaki karşıtlık, analitik felsefeciler tarafından öylesine aşırı bir noktaya taşınmıştır ki, örneğin Hampshire ve Strawson, bu noktada sanat eserlerinin biricikliğinin onları tanımlanamaz, dokunulmaz hâle getirdiğini öne sürer. Bu filozoflar sanat eserlerini herhangi bir amaçla kullanma düşüncesine o kadar soğuktular ki, en nihayetinde sanat

eserlerinin en büyük zaferinin, biricikliklerini biricik bir tarzda gözler önüne serme amacı bir tarafa bırakılacak olursa, onların amaçsızlıkları olduğunu iddia ettiler. Bu görüşe göre, ahlâk birleştirir veya asimile eder, oysa sanat ayırır veya farklılaştırır. Ahlâkçının tavsiyede ve yargılamada bulunmak durumunda olduğu yerde, eleştirmen sadece, temaşa edilen nesnelerin özgül yön ve özelliklerine işaret eder. Estetiğin hemen hemen bir bütün olarak kendi sınırlı kapsamına işaret ettiğini bildiren analitik felsefeciler, estetikle etik arasında hiçbir benzerlik bulunmadığına, estetiğin etikle kıyaslanamayacağına vurgu yaparlar. Bu yüzdendir ki, söz konusu estetik geleneğin örnek vermekten kaçınma eğilimleri, okuyucunun, "ahlâkî eylemlere" yapılan bir göndermeyle karşılaştığı zaman, verilen bir sözü tutmayı veya buna benzer sıradan bir şeyi düşünmesinin muhtemel olduğu anlamına gelir; oysa, bir sanat eserine atıfta bulunulduğu zaman, genellikle Shakespeare'in bir oyunu akla gelir. Ahlâk ve sanatın, etik ve estetiğin birbirlerinden çok ayrı ve ilişkisiz alanlar olarak görülmesi ve eleştirmenin rolünün ahlâkçının işlevinden bütünüyle farklı olduğunun düşünülmesi hiç şaşırtıcı değildir.

Analitik estetik hemen tamamen izleyicinin bakış açısından yazılmıştır. Aynı durum Hegel için de geçerli olabilir, fakat o, Hegel'in konuyu değerlendirme tarzını, yakın zamanların estetiğinde olduğu gibi etkilememiştir. Onun yaşadığı dönemin çok büyük bir bölümünde, sanat hakkında genel olarak kaleme alınan yazılar, gerçekte büyük sanat eserlerinin yaratılması için gerekli olduğu düşünülen kurallara ilişkin tartışmalardan meydana gelmekteydi. Aynı şekilde, moral teorileştirme faaliyetinin çok büyük bir bölümü kurallar vermekten ziyade, iyi hayat tarzlarının savunuculuğunu yapmaktan, bir şeyler yapmak yerine olma tarzları vazetmekten meydana geliyordu. Bu kadar farklı bir düşünce ikliminde, estetik ve etik disiplinleri arasında yapılan kıyaslamalar ve kurulan karşıtlıkları son zamanların düşüncesinde aşina olduğumuz karşılaştırma ve zıtlıklardan tamamen farklıydı.

M. H. ABRAMS, "Art-As-Such: The Sociology of Modern Aesthetics", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 38(1985), pp. 8-33; R. G. COLLINGWOOD, *The Principles of Art*, Oxford, Oxford University Press, 1998; T. EAGLETON, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford, Blackwell, 1990; S. HAMPSHIRE, "Logic and Appreciation", *Aesthetics and Language* (ed. W. Elton), Oxford, Blackwell, 1959; I. KANT, *Critique of Judgment* (trans. W.S. Pluhar), Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1987; M. MOTHERSILL, *Beauty Restored*, Oxford, Oxford University Press, 1984; P. F. STRAWSON, "Aesthetic Appraisal and Works of Art", *Oxford Review*, 3(1966).

Ayrıca **bkz.,** ESTETİK, ESTETİĞİN TARİHİ, ETİK, ETİĞİN TARİHİ.

Michael TANNER

ESTETİK'İN TARİHİ. *Estetik* sözcüğü, Grekçe *aisthētikē epistēmē*'nin kısaltılmış hâlidir ve duyu, duyum ve duygu ile ilişkisi bakımından insan davranışının bilgisi anlamına gelir. Bu anlamda estetik, insanın duygusunun nasıl belirlendiğinin bilgisidir. İnsanın duygusunu belirleyen şey, duygunun kendisine yöneldiği şey *"güzel"*dir. Dolayısıyla, estetik, güzel ile ilişkili olarak insanın duygu durumu üzerine ve insanın duygu durumu ile ilişkili olarak güzel üzerine düşünümdür. Güzel, *doğaya* veya *sanata* ait olabilir. Sanat kendi tarzında güzeli meydana getirdiği için, sanat üzerine düşünüm de, estetik diye adlandırılır.

İlkçağ'da Estetik

Platon: Batı'da güzel ve sanat üzerine sistematik felsefî düşünmenin tarihi Platon ile başlar. Gelecekteki sanat incelemelerinin çevrenini belirleyen temel kavramlar, ilkin Platon (ve ardı sıra Aristoteles) tarafından ortaya konulmuştur. Fakat ilginç olan, estetik tarihinde temel bir rol oynayan Platon'un, sanata özerk bir değer vermeyi reddetmiş olmasıdır. Platon'a göre, felsefenin akılsal düşünce ile keşfetmesi gereken, dünyanın bir metafizik ve etik düzeni vardır ve sanat bu düzenin *doğru* bir tasarımını verebilirse ancak bir değere sahip olabilir. *Devlet*'te (*Politeia*), sanat, entelektüel bir değer olarak değil, fakat filozof-yöneticinin etik-politik bir kaygısı olarak ele alınır. Bu yönde Platon'un sanatı olumsuzlamasının belli başlı gerekçeleri şunlardır: Sanat taklit edicidir, tikellerle ilişkilidir ve ahlâk-dışıdır. *Devlet*'te sanatların gençlerin eğitimindeki rolünü irdelerken; gençlere iyi şairlerin eserlerini okumalarını öğütler. İyi bir şiir, gerçekliği doğru şekilde

temsil eden ve izleyicisi üzerinde, ona iyi bir karakter kazandıracak şekilde etkide bulunan şiirdir. Buradaki ölçüt, gerçeğe uygun temsilden çok, ahlâkî etkidir. Bazı mitik masallar doğru değildir ve gençlere anlatılmamalıdır. Bu tür masallar, dinleyenlere zarar verir (378a).

Şair anlatacağı şeyi iki tarzda anlatabilir: ya doğrudan ya da taklit (*mimesis*) yoluyla. Burada *mimesis*, kişileştirme ya da dramatik karakterizasyon anlamındadır. O hâlde, iki tarz şiirsel söylem vardır: Şairin kendi sesiyle konuştuğu ve şairin kendisini gizleyip başkasının ağzıyla konuştuğu; dilini anlattığı kişinin diline benzettiği tarz (393a-c). Şairin kendini bir başka karaktere benzetmek suretiyle dramatik bir rol oynaması, insanın gerçek hayatta da böyle bir kişiye benzemesine yol açabilir. Bu yüzden şair ancak iyi insanları, erdemli davranışları taklit etmelidir. Aksi takdirde, amaçları *mimesis* meydana getirmek ve izleyende hoşlanma uyandırmak olan bu kimselerin ideal devlette yeri yoktur.

Grekler hem sanatı hem de zanaatı aynı sözcükle adlandırıyorlardı: *Teknē*. Zanaat, beceri, uzmanca bilgi (yapmasını bilme) anlamına gelen *teknē*, hem araç gereçler imal etme hem de güzeli meydana getirme tarzının bilgisi olarak anlaşılabilir. Platon da, bugün güzel sanat diye adlandırdığımız şey için ayrı bir ad kullanmaz ve onu üretici *teknē*'ye dâhil eder. *Sofist*'te (265-266), Platon üretici *teknē*'yi ikiye ayırır: Gerçek nesneler meydana getirme ve imgeler (*idola*) meydana getirme. İmgeler meydana getiren *teknē*'de, taklitçi, modeliyle aynı özelliklere sahip halis bir benzerlik (*eikon*) meydana getirebilir veya orijinale yalnızca benzer görünen bir görünüş (*phantasma*) meydana getirebilir. Fakat her iki durumda da, imgeler, orijinallerini taklit ederler ama onların işlevini yerine getiremezler. Bu yüzden yanlış bir taklit, yani aldatıcı görünüşler meydana getirme, *mimetik* sanatın bir özelliğidir. Dolayısıyla, her taklit hem gerçek hem gerçek-dışıdır; hem varolan hem varolmayandır (240c). Öte yandan *Gorgias*'ta (463a-465a), *teknē*'nin "iyi"yi amaçladığı ve "iyi"nin bilgisine dayandığı söylenir. Bu açıdan bakıldığında güzel sanatların, *teknē*'nin gereklerini yerine getirmediği görülür. Çünkü bu sanatların amacı, izleyicilerini daha "iyi" kılmak değil, fakat onlara yalnızca haz vermektir.

Devlet'in 10'uncu kitabında, Platon'un sanatlara yönelttiği eleştirilerin merkezinde, imge meydana getirme sanatı olarak *mimesis* bulunur. *Mimesis*, gerçek bir şey olmayan, fakat bir şeyin imgesi olan bir şey meydana getirmedir. Hem şairler hem de görsel sanatçılar, işte bu anlamda *mimesis*'in uygulayıcılarıdır. Bilgi sahibi birinin eseri imiş gibi görünse de *mimetik imge* hakikatten tamamen uzaktır. Platon *mimesis*'in doğasını açıklamak için İdealar (Biçimler) teorisine başvurur. Bir şeyin İdeası, onun öncesiz sonrasız, değişmeyen, gerçek Biçimidir. Var olan her şey, kendi öncesiz sonrasız Biçiminin bir taklididir. Şimdi, bir duyu nesnesi, Platon'un örneğiyle, bir sedir, tek ve gerçek sedir ideasının bir "taklit"i iken; bu tikel sedirin bir ressam tarafından yapılmış imgesi, sedirin belli bir açıdan görünen ikinci bir "taklit"idir. Ressam sediri olduğu gibi değil, fakat göründüğü gibi yaptığı için; onun yaptığı şey, gerçeğin değil görünüşün benzetmesidir. Bir tek olan gerçek sedir (İdea) yaratıcının ürünüdür, somut tikel duyusal sedirler işçinin ürünüdür, resim olarak sedir ise benzetmecinin ürünüdür. Benzetmeci sanatlar (*mimetikai teknai*), yalnızca tikellerle ilişkilidirler, İdealarla değil; dolayısıyla da bize gerçeği vermezler, "gölgenin gölgesini" verirler yalnızca. Platon, alaycı bir şekilde, sanatçıyı, işçilerin yaptığı tek tek şeylerin hepsini yapan ama yaptıklarının gerçekliği kuşku götürür olan bir usta olarak tanımlar. Tıpkı dünyaya bir ayna tutma gibidir, onların işleri: Görünürde bütün varlıkları yaratmış olurlar, ama hiçbir gerçekliği olmaz bunların. Ressam herhangi bir gerçek şey değil, fakat yalnızca bir imge meydana getirir ve onun ürünü ikinci dereceden bir taklittir ve gerçekten iki defa daha uzaktır.

Böyle bir imge meydana getirmek, imgesi meydana getirilen gerçek şeylerin hiçbir bilgisini gerektirmez. Şairler yalnızca hayatın imgelerini meydana getirirler ve bunu yaparken, hayatta iyi ve kötü olan hakkında hiçbir doğru bilgiye gerek duymazlar. "Bütün benzetmeci şairler, başta Homeros olmak üzere, erdemin ve başka şeylerin imgelerini meydana getirirken, gerçeğin kendisine ulaşamazlar." (600e). Güzel şiir, yalnızca 'imge-yapma'dan oluşur ve bu da şairin gerçek olan hakkındaki doğrulara ilişkin bilgisizliğiyle birlikte gider.

Platon'un *mimetik* şiire saldırısı, aynı zamanda, bu sanatın *psukhe* üzerindeki etkileri ve toplum hayatında oynadığı rol ile de ilgilidir. Platon'a göre, *mimetik* şiir, ruhumuzun akıl yürütmeyi kullanan ve iyiyi gözeten yüksek bölümüne değil, fakat ruhumuzun akıl-dışı, "coşkun ve taşkın" bölümüne hitap eder. Ruhun bu heyecansal bölümü, gerçek hayatta ve benzetmelerdeki olaylara ölçüsüz şekilde tepkide bulunur. *Mimetik* şiire (özellikle tragedya'ya) en başarılı içeriği sağlayan olay türleri, bu yüzden, en aşırı heyecanlara yol açan, ruhu taşkınlığa salan olaylardır. Bu aşırı duygulanımsal etkiler aklın düzenini bozar. *Mimetik* şiir, ruhumuzun aşağı ve ağlayıp sızlamalı bölümünü tatmin eder ve sağlıklı bir ruhu yönetmesi gereken akılsal ve iyiyi arayan bölümü pahasına bu yönümüzü besler. *Mimetik* şiir, bizi, gerçek hayatta kaçınmamız gereken tepkilerin olumlu bir değerlendirmesine sürükler ve bizi akılsal yönümüzden saptırır. Kahramanların acı çektiğini görmekten hoşlanma duyarız; bizde hoşlanma uyandıran bu tepkileri değerli buluruz ve bu alışkanlık, gerçek hayatta akla ve iyiye olan bağlılığımızı aşındırır.

Sonuçta Platon, aldatıcı bir şekilde bilgi kılığına büründüğü ve insan ruhu üzerinde zararlı etkileri olduğu için, şiiri, ideal devletin dışına sürer. Ama yine de şiir sanatının insan ruhu üzerindeki gücünün farkındadır. Ruhun soylu, akılsal, iyiyi arayan bölümü tarafından yönetilen bireyler bile, *mimetik* şiirin deneyimi tarafından güçlü bir şekilde etkilenirler (505c). Şiirin toplumsal hayat üzerindeki etkisi, izleyici kitlelere verdiği *hoşlanma*'dır. Platon, ruha derinden nüfuz eden bu etkiyi takdir etmekten geri kalmaz. Bir güzelliğe sahip olduğu ölçüde sanatın verdiği hoşlanma saf, katışıksız ve zararsızdır. Yasa koyucu rolü içersinde filozofun gördüğü sorun, yaratıcı sanatçının, onun kendi iyisini genel iyiye tâbi kılmak suretiyle, toplumsal sorumluluğunun sağlanmasıdır. Bu yüzden, Tanrıları ve iyi insanları öven şiirleri elde tutmayı önerir. Çünkü, bu tür şiirler dünyaya ilişkin doğru bir ahlâkî görüş sunarlar ve yurttaşlara doğru karakter aşılamanın bir aracı olabilirler (607a). Şiir, özünde, haz ve *mimesis*'i amaçlar; fakat şiir kendisinin topluluğa ve insan hayatına yararlı olduğunu kanıtlayarak filozof yöneticiyi tatmin edebilirse, ideal devlette ona bir yer verilebilir.

Şiir nasıl meydana getirilir? Platon'a göre, şiir, "yapmasını bilme" anlamında bir *teklınē* değildir. *Gorgias*'ta, Platon, bir seyirci kitlesine hoşlanma veren şey ile ilgili hiçbir ilkenin bulunmadığını ve bu pratiklerin başardığı şeyin, akılsal ilke veya bilgi ile ilişkili olmayıp bir tahmin işi olduğunu belirtir. Şiir insanın tutkulu, coşuma dayanan yönünün bir ürünüdür ve böyle olduğu için de, akıl-dışı bir etkinliktir. Platon'un *Devlet*'ten kovduğu şiir perisini, *Ion*'da işbaşında görürüz. Bu diyalogda, bir rapsod (dramatik canlandırma ile şiir okuyan kimse) olan Ion, bilgiye sahip olduğu için sanatını başarıyla icra ettiğini ileri sürer ve Sokrates de bu iddiayı çürütmeye girişir. Sokrates'e göre, "şairler, o güzel eserlerini bir sanatla değil fakat ilâhi bir esinle, tanrısal bir telkinle yaratırlar" (534e). Şiirin gücü ilâhidir: "*Mousa*" (şiir perisi) şairi cezbeder ve o artık Tanrı'nın kendisi aracılığıyla konuştuğu bir ağızdır sadece. Tanrı, tıpkı kâhinlere yaptığı gibi, şairleri de, akıllarını başlarından alarak kendi sözcüsü hâline getirir. Rapsod da aynı cazibeye kapılır ve bunu izleyenlere aktarır. Hiçbir aşamada, akılsal düşünce veya uzmanca bilgi, yapılan işin başarısını açıklayamaz. Ion hayranlık uyandırıcı ve hattâ ilâhi olsa da, sanatsal başarısı için hiçbir itibara lâyık değildir, çünkü o kendi "zihninin dışında"dır. Niçin başarılı olduğu konusunda hiçbir açıklama veremez. Çünkü şair "hafif, kanatlı, kutsal" bir şeydir ve esinlenmeden, kendinden geçmeden, aklı başından gitmeden yaratamaz. Bu Tanrı vergisinden yoksun olanlar, mısra kuramaz ve kehanette bulunamaz (535b).

Yine, *Phaidros*'ta, Platon en büyük iyiliklerı bu coşma yetisine, kendinden geçme yetisine ("*mania*") borçlu olduğumuzu belirtir. Eskiler, kendinden geçme yetisinin, bilgelikten daha güzel bir şey olduğunu söylemişlerdir, çünkü bu yetinin kaynağı Tanrı'dır. Şairin yaratımda bulunduğu zihin durumu da bu kendinden geçme yetisinin bir biçimidir. Bu "*Bakhus*'çu çılgınlık" olmaksızın gerçek şiir olamaz. Şiir perisinin esininden yoksun olan kişi, yalnızca becerisine güvenip şair olmaya kalkarsa başarılı olamaz. Ölçülü kişinin şiirini, coşku içinde kendinden geçerek yaratan kişinin şiiri gölgede bırakır (244a-245a). Platon, burada övgüyle söz ettiği bu kendinden geçme yetisinin, İdeaların akılsal

seyrine götüren bir ön hazırlık olduğunu düşünür.

"Güzel" (*to kalon*), ilkin Sokratik bir diyalog olan *Büyük Hippias*'ta ele alınır. Bu türden diyalogların yapısına uygun olarak, burada da aranan şey, güzel'in bir tanımı yani *tümel* güzel'in (kavramın) belirlenmesidir. Sorulan şey neyin güzel olduğu değil, güzelin ne olduğudur. İlk tanım şudur: Güzel, bir şeye *katılmakla* o şeyi güzel yapan şeydir (289d-e). Fakat burada, katılan şeyin katıldığı şeye uygun düşmesi gerektiği ortaya çıkar. Belli bir şeye uygun düşen şey, onu güzel yapar. Güzel *uygunluk* mudur? Gelgelelim, "uygunluk" bulunduğu şeyleri güzel yapmaz, fakat yalnızca güzel gösterir (294d-e). Demek ki uygunluk öze değil, *görünüşe* ilişkindir. Uygunluk güzelin kendisini tanımlamaz. O hâlde, güzel, hangi koşullar altında, bir nesnede cisimleşmektedir? Sokrates bu koşullara ilişkin iki imkân daha ileri sürer: Güzel, ya *yararlı* olana ya da görme ve işitme duyuları aracılığıyla *haz* veren şeye bağlıdır. Fakat yararlı olan, işe yarar olan, "iyi"yi dışta bırakabileceği için (kötülük yapmaya yarayan şeyler de vardır), "yararlı olan güzeldir" seçeneği ortadan kalkar. "Güzel, görme ve işitme duyuları aracılığıyla haz veren şeydir" (298a) şeklindeki tanım da, kendi içinde güçlükler taşımaktadır: Güzelin nedeni tek tek duyular mı, yoksa bu duyuların birliğine ait olan şey midir? Güzel, bu iki duyuda ayrı ayrı bulunmayan, fakat ikisinin birliğinde var olan şeye mi bağlıdır? Tek başına görme duyusu (resim) veya tek başına işitme duyusu (müzik) aracılığıyla bize haz veren şeyler var olduğuna göre; güzelin duyular için böyle ortak bir şeyde bulunduğu nasıl ileri sürülebilir? Böylece bir çıkmaza giren diyalog, veciz bir şekilde son bulur: "Güzel olan, zordur."

Burada ortaya konan, tek tek güzel şeyler ile kendinde güzel ayrımı, *Şölen*'de (*Symposion*) teorik bir belirlenim kazanır. Güzel, bu diyalogda, bilge kadın Diotima'nın sevginin doğası üzerine söylediklerini aktaran Sokrates'in konuşmasında ele alınır. Bu konuşmada, güzel, sevginin (*eros*) en yüksek nesnesi olarak konumlanır. İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği o an için, insan hayatının yaşanmaya değer olduğunu söyler, Diotima (211d). Güzel sevgisi, bu yüzden, mutlak bir değerdir. *Şölen*'de, ideal sevgili, sevgi nesnelerinin bir hiyerarşisi aracılığıyla yükselen ve sonda bilgelik sevgisine ulaşan kişi olarak betimlenir. Güzel sevgisine sahip bir insan, bedensel güzelden zihinsel güzele ve sonunda da kendinde güzele ilerleyebilir. Bu sürecin sonunda felsefî biçimde sevme aşamasına erişen kişi, doğada harikulâde güzel bir şeyin görünüşünü yakalar; yani bizzat güzelin değişmez Biçimini (İdea) yakalar (210e). Her sevgi, bir tür verim ister; sevginin en yüksek biçimi, üstün bir nesne yakalar ve üstün bir verim üretir.

Platon'a göre, duyular dünyasında var olan somut şeylerin güzelliği değişebilir veya ortadan kalkabilir; bazılarına güzel görünen başkalarına böyle görünmeyebilir. Fakat güzelin bu zamansal cisimleşmelerinin arkasında, öncesiz sonrasız ve değişmez bir güzel Biçimi vardır. Onun bilgisine erişen kişi, güzelin özünü tanır. Platon, filozof olmayanların tek bir değişmeyen güzel Biçimi (İdeası) olduğunu kavrayamadıklarını söyler. Burada güzel İdeasının duyularla değil, fakat ancak düşünce ile erişilebilir olduğu ima edilmektedir. Fakat bu tek ve değişmez güzel Biçimin varoluşu diyalektik olarak gösterilebilse de; onun dolaysız tanınması, duyulara açık tek tek güzel şeylerde aranmalıdır. Nitekim, sevginin bu en yüksek nesnesine erişme süreci, güzelin dolaysız tanınmasından geçmektedir. Böyle görüldüğünde, güzelin kendinde varlığı, güzel nesnelerle süregiden mutlak bir sevgi nesnesi olarak anlaşılabilir.

Diotima ve Sokrates, ruhta güzelin uyandırılması sürecinde, sanata bir rol yüklemez. Platon'un burada sanatı güzelden ayırma eğilimi, onun güzele yüklediği metafiziksel değerden ileri gelir. Güzel İdeası tinsel-düşünsel bir karakter taşır; oysa sanat salt duyusaldır, görünüşlerle eğlenceli bir oyundur. Bununla birlikte, Platon, *Sofist*'de, görünüşler meydana getirme sanatını icra eden mimarın, daha güzel görünmesi için gerçekliği değiştirdiğini ve güzel görünecek imgeler aradığını söyler (236a). Demek ki, sanatlar, güzeli (*to kalon*) çeşitli derecelerde cisimleştirebilmektedirler. Ama yine de son sözü söyleyen felsefenin bakış açısıdır: "Filozof güzel şeyleri güzelin kendisiymiş gibi ele almaz."

Aristoteles: Platon'un sanat ve güzel üzerine düşünceleri, onun çeşitli diyaloglarına yayılmış bir durumda idi. Aristoteles ise, sanat üzerine bağımsız bir inceleme ile kar-

şımıza çıkmaktadır: *Poetika*. Edebiyat eleştirisinin teori ve pratiği üzerinde büyük etkisi olan bu eser, şiirin (sanatın) ne olduğu, niçin var olduğu ve nasıl meydana getirildiği üzerine felsefî bir incelemedir. *Komedya* bölümü eksik olarak zamanımıza ulaşmış olan kitapta, *tragedya* bağlamında, şiirsel yaratımın doğası ve kaynağı, şiirin doğa ve hakikatle ilişkisi ve şiirin amacı ve işlevi soru konusu yapılır.

Aristoteles'in ilk yaptığı, konusunu meydana getiren şiir sanatını (*poietike*) tanımlamaktır. Aristoteles, *Metafizik*'te, bütün bilimlerin içine girdiği üç entelektüel insan etkinliği ayırt eder: Bilme (*theoria*), eyleme (*praxis*) ve yapma (*poiesis*). Şeylerin nasıl yapılacağı ile ilgili bir bilim olan *poiesis*, *Poetika*'da daha dar bir anlamda ele alınır: İyi bir şiir, özellikle de dramatik şiir meydana getirme etkinliği. Bu etkinlik, *yapma*'nın bir türü olarak *mimesis*'tir: Nesnelerin veya olayların benzetmesi, taklidi. "İster destan, ister tragedya, ister komedya veya dithirambos şiiri olsun..., tek bir açıdan ele alındıklarında bunların hepsi *mimesis*'tir, yani taklit sanatlarıdır." (1447a). Taklit edici sanatlar ikiye ayrılır: **(i)** Renk ve çizgi aracılığıyla görünüşlerin taklidi, resim sanatı, **(ii)** Ölçülü (vezinli) söz, şarkı ve dans aracılığıyla insan eylemlerinin taklidi, şiir sanatı. Şiir sanatı, taklit etme aracı bakımından (söz, melodi, ritm) resim sanatından ve taklit ettiği şey bakımından da şiirle yazılmış tarih veya felsefeden ayrılır. Aristoteles'in asıl ilgilendiği şiir sanatı türleri, tragedya ve epik şiirdir.

Trajik şiirin doğası nedir? Bu soru doğrultusunda Aristoteles, şiir sanatını yalnızca maddî, biçimsel ve fail nedenleri içinde değil, fakat nihaî nedeni, yani amacı bakımından da ele alır. Görsel sanatlar, müzik ve dans da dâhil olmak üzere benzetmeci sanatların ve onların ürünlerinin paylaştığı ortak özellik, *mimesis*'tir. Hem sanatçının sanatı hem de izleyicinin bundan duyduğu hoşlanma, *mimesis*'in doğal statüsünün bir yansımasıdır. Bu çerçevede Aristoteles'in *mimetik* şiiri ele alışının iki boyutu vardır: Bizzat sanat kavramı, sanatsal biçim ve birlik, insan yaşamının tasvirinde eylem ve karakter arasındaki bağıntı ve *mimetik* eserlerin bilişsel deneyiminde temel bulan estetik hoşlanma. "İyi bir tragedya nedir ve onu iyi kılan şey nedir?" sorusunu irdelerken, Aristoteles, tragedyanın işlevinin kendine özgü bir hoşlanma sağlamak olduğunu belirtir. Bu hoşlanmanın doğası belirlenebilirse eğer; bir tragedyanın diğerinden daha iyi olduğunu ileri sürdüğümüzde, bunu gerekçelendirebilecek bir durumda oluruz. Tragedya, özel türde bir nesnenin, korku ve acı verici olayların bir taklidi olduğu için, onun verdiği özel hoşlanma, "*mimesis* aracılığıyla korku ve acıma uyandırmaktan" (1452a) doğan bir hoşlanmadır.

Şiir sanatı, *mimetik* bir sanattır ve onun özünü belirleyen de budur. Şiir sanatı kökenini iki nedene borçludur ve bu nedenlerin her biri insan doğasında temel bulur. Demek ki şiirin iki "doğal" nedeni vardır. İlk neden, insanların doğuştan bir taklit içgüdüsüne sahip olmalarıdır ve insanlar, bu yönleri ile diğer canlı varlıklardan ayrılırlar. İnsan taklide en yatkın olan varlıktır ve o, ilk bilgilerini de taklit yoluyla edinir (1448b). *Mimesis*, köklerini insan doğasında bulur ve insanın eylem örüntülerinde içerilir. Şiirin ikinci "nedeni", insanların taklit ürünlerinden hoşlanma duymalarıdır. İnsanda doğal bir taklit içgüdüsü bulunması, insanların bunu işler hâle getirmekten ve taklidin meydana getirdiği ürünleri değerlendirmekten doğal bir haz duymalarını gerektirir. Aristoteles, *mimetik* nesnelerin kavranmasından duyulan hoşlanmayı, insanın öğrenmeden duyduğu hoşlanma ile ilişkilendirir. Görme ve işitme kendi başına haz verir ve insanlar aşina oldukları şeyi bir taklit ürününde görüp tanıdıklarında, ayrıca bir "öğrenme hazzı" da duyarlar. Daha önce bildikleri şeyi, yeni bir ışık altında görmekte ve o şeyin *anlamını* öğrenmektedirler. Doğadaki hâlleriyle bizde tiksinme uyandıran şeylerden, onları *mimetik* imgeleri içinde gördüğümüz zaman, hele mümkün olduğunca gerçekçi betimlenmişlerse, haz duymamız da, bu türden bir öğrenme ve anlama ile ilişkilidir. Öğrenme, yalnız filozoflar için değil, herkes için bir zevktir.

Fakat taklit üründen duyulan hoşlanma, yalnızca onun neyi betimlediğini veya yansıttığını "öğrenmekten" doğan hoşlanmadan ibaret değildir. Hoşlanmanın aynı ölçüde önemli bir kaynağı da, *mimetik* imgenin biçiminin yol açtığı duyusal hoşlanmadır. Eğer orijinal olanı daha önce hiç görmemişsek, bize hoşlanma veren şey, *mimetik* imge değil; fakat teknik, renk veya bu türden bir biçim öğesi olacaktır. Demek ki, *mimetik* bir ürün-

den hoşlanma duymamız, hem bildiğimiz bir şeyi farklı bir şekilde görmekten hem de onda görme ve işitme duyularımıza haz veren şeyden ötürüdür. Aristoteles, insanda yalnızca genel olarak taklide yatkınlık gibi doğal bir eğilimin yanı sıra, harmonik ve ritmik söz ile taklit etme eğiliminin de bulunduğunu söyler. İşte harmonik ve ritmik sözle taklide, başkalarına göre daha yatkın olan kimseler, yavaş yavaş, çeşitli denemelerle ilerleyip yetkinleşerek şiirin doğmasını sağlamışlardır. Nitekim şiir, kaba ve içgüdüsel yaratımlardan doğup gelişerek yetkinleşmiştir (1448b).

O hâlde *şiir, hoşlanma* meydana getirecek şekilde, ölçülü ve ritmik söz aracılığıyla taklit etme sanatıdır. Şiir, özellikle, taklitleri en fazla haz veren şeyleri taklit etmelidir; bunlar da *hayranlık verici* ve *olabilir olan* insan eylemleridir. İnsanlar her şeyden önce, insan "işleri"nin taklidinden, eylem içindeki karakterlerin tasvirinden, insanî güçlerin işleyişinin tasvirinden haz duyarlar. İnsanların yapıp etmelerinin, farklı karakterlerin veya insanî güçlerin işleyişiyle oluşan karşılıklı etkileşmede insanların maruz kaldıkları şeylerin taklitlerini seyretmeyi severler. Şiir sanatının taklit ettiği şey, o hâlde, basitçe duyulur gerçeklik alanının görünüşleri değil; fakat insanî "karakterler, duygular ve eylemler"dir, kısacası insanın *tinsel* dünyasıdır.

Nitekim Aristoteles, *mimesis*'ten salt "temsil"i, doğanın görünüşlerinin yeniden üretimini anlamaz. Bir şeyin kopya imgesini meydana getirme bakımından, aslında en az taklit edici sanat olan müziği, sanatların en taklit edici olanı sayar. Buna karşılık birebir kopyaya yatkın resim sanatı ise, en az taklit edicidir. Çünkü resimde, eylem ve eylem içindeki karakterler yer almaz; resim, statiktir ve durağan hâldeki tek bir anı betimler (*Politika* 1340a). Yaptığı meyve resimlerini, kuşların ve böceklerin sanki sahiciymiş gibi gelip tırtıkladıkları söylenen Apelles hakkında Aristoteles'in hiç de olumlu bir kanıya sahip olmadığı bilinir. Müziğin en taklit edici sanat sayılması, insan karakterini ve onun işlevlerini başka herhangi bir sanattan daha iyi taklit etmesinden ötürüdür. İnsan karakterinin hakikî *mimesis*i müzikte mümkündür. Aristoteles, müziğin duyguyu en başarılı biçimde cisimleştiren ve sanatçının taklit ettiği duyguları seyircide en etkin biçimde uyandıran bir sanat olduğu düşüncesindedir. Yani müzik, bugünkü dille söylersek, sanatların en "ifade edici" olanıdır.

İyi bir şiir de, tıpkı iyi bir şarkı gibi, insan eylemlerinin yol açtığı duygulanımları, heyecanları seyircide de uyandırmayı başarır. Şiir de müzik gibi sesi kullanır; insanın yaptığı ve maruz kaldığı şeyleri taklit etmede ritmik ve harmonik sözü kullanır. Gelgelelim, şiir sanatının belirleyici özelliği, onun ritmik ve harmonik sözü kullanması değil, fakat insan eylemlerini taklit etmesidir. Bu yüzden Empedokles, şiirin araçlarını kullanmasına rağmen, bir şair değil fakat bir doğa filozofudur.

Şiir sanatlarını taklit nesnelerine göre ayırt ederken; Aristoteles, Platon'dan gelen "ahlâk etkisi" ile, eylemde bulunan karakterlerin iyi ve kötü olmalarını ölçü alarak tragedya ve komedyayı birbirinden ayırır. Buna göre, insanlar, erdem bakımından, sıradan insan doğasının ya altında ya üstünde ya da onunla aynı düzeydedirler. İşte tragedya, ortalamadan daha iyi karakterleri taklit ederken; komedya ortalamadan daha kötü veya aşağı karakterleri taklit eder (1448a). Fakat komedya, sözcüğün tam anlamında kötü olanı değil de, daha çok gülünç olanı taklit eder. Gülünç olan soylu olmayanın bir türüdür; bir acıya veya zarara yol açmayan bir kusur veya şekil bozukluğundan oluşur. Gülünç olan, komedyada taklit edilen bir eylem türüdür ve böyle bir eylemin taklidine eşlik eden duygulanım hoşlanma ve gülmedir. Bu anlamda komedyanın da *kathartik* bir etkisi vardır. Öte yandan, tragedyada taklit edilen karakterler de, izleyicilerin onlarla olan duygudaşlıklarını kaybetmesine yol açacak kadar üstün ve soylu olmamalıdırlar.

Aristoteles, Tragedyayı ve Epik şiiri en yüksek şiir biçimleri olarak görür. Çünkü insan eylemlerinin en iyi benzetmesini yapan, bu şiir türleridir. Epik şiir, tek bir vezin kullanır ve anlatma tekniği ile taklit eder. Şair burada, çeşitli kişilerin ağzından veya birinci tekil kişi biçiminde konuşabilir. Buna karşılık tragedyanın (dramatik şiirin) ayırt edici özelliği, eylemi eylem ile taklit etmesidir. Aristoteles, tragedyayı şöyle tanımlamaktadır: Tragedya, kendi içinde bütünlüğü olan, belli uzunluktaki soylu (ciddî) bir eylemin taklididir; farklı bölümlerini farklı biçimde güzelleştiren sanatça süslü bir dili vardır ve anlatı tarzında değil dramatik tarzda taklit eder; bu

taklit tarzı ile tragedya acıma ve korku duyguları uyandırarak ruhu tutkulardan arındırır (*katharsis*) (1449b). Tragedyanın amacı, o hâlde, acıma ve korkunun yol açtığı trajik bir hoşlanma (*katharsis*) meydana getirmektir. Burada, acıma (*eleos*), kahramanın çektiği acılar karşısında hissedilen duygudur; korku (*phobos*) ise, kahramanı tehdit eden belirsiz güçlerden duyulan korkudur. En iyi tragedya, işte bu duygu etkisini en iyi uyandıran tragedyadır. Aristoteles, tragedyada, bu acıma ve korku duygusunun "*muthos*"tan (öykü, olay örgüsü) kendiliğinden doğması gerektiğini belirtir (1453b). Tutarlı ve anlamlı bir olay örgüsü, tragedyanın başlıca hedefidir.

Dramatik şiir, yani "eylemin taklidi", bir bakıma iyi kurulmuş bir olay örgüsü demektir. Olay örgüsü, "olayların" bir anlam üretecek şekilde "birbiriyle bağlanması"dır. Tragedya, olayların eksiksiz bir süreci, bütünleşmiş bir hayat olmalıdır. Karakter değil, fakat *muthos* tragedyanın ruhudur (1450a). İnsanların karakterlerini edimsel kılmaları, gerçekleştirmeleri, eylem içersinde, kendi güçlerinin işleyişi içinde olur. Hayatın amaçladığı şey, karakter (*hieksis*) değil, fakat etkinliktir (*energeia*). Karakterler ancak eylem içersinde var olur. Karakter potansiyalite, eylem içindeki karakter ise edimselliktir. Karakter ile eylem arasındaki bağıntı öyle olmalıdır ki, olay örgüsü karakterden çıkmalı, onun bir sonucu olarak görülmelidir. Bu da, karakterler kendi "doğa"larına göre eylediklerinde; onların eylemleri "olabilirlik veya zorunluluk" yasalarına uygun olarak ortaya çıkıp geliştiğinde başarılır. Karakterin "doğasına uygun", olabilirlik veya zorunluluğa göre motive edilmiş bu tür eylemleri Aristoteles "tümel" diye adlandırır. Çünkü tümel olan zorunludur. Bu durumda şairin işi, gerçekten olmuş olan şeyi değil, fakat daha çok olabilir olan veya zorunlu olan şeyi betimlemektir (1451a).

Aristoteles, bu noktada, şiir sanatını tarih ile karşılaştırır. Tarih yazarı ile şairi birbirinden ayırt eden şey, birinin nesirle diğerinin nazımla yazması değil; fakat tarihçinin gerçekten olan olayları, şairin ise olması mümkün olayları anlatmasıdır. Bu bakımdan şiir, tarihten daha felsefî bir şeydir ve önemce daha üstündür; çünkü tarih tikel olanı, şiir ise tümel olanı betimler (1451b). Tarihte, olayların nasıl oldukları gibi olmak zorunda olduklarının ayırtına varamayız. Orada örtük olan tümel, açıkça ortaya çıkmaz. Fakat tragedyada şair, doğa üzerinde düzeltmeler yapabilir ve kaderin karakter üzerindeki kaçınılmaz belirlenimini gösterebilir. Şair, olanı olduğu gibi anlatmaz, olanın neden öyle olmak zorunda olduğunu anlatır. Öte yandan, olabilir olan aynı zamanda inanılır olandır ve şiirin amacı inandırmaktır. Bu yüzden, şiirde, inandırıcı olup da imkânsız olan, mümkün olup da inandırıcı olmayana tercih edilmelidir. Çünkü bu çok daha etkilidir.

Tragedyanın "*tümel*"e ilişkin olması, ne şekilde anlaşılmalıdır? Tragedyanın tümel olması gerektiği, onun tümellerin bir taklidi olduğu anlamına gelmez; çünkü taklit edilen eylem tikel-bireysel bir şeydir. Taklit edilen şey (taklidin nesnesi), demek ki, taklidi tümel (felsefî) bir şey hâline getirmez. Fakat taklit edilen şeyler tümeller olmasa da, yine de bunlar, tümelleri sunan bir taklit meydana getirebilirler. Tragedyada taklit edilen şey, "eylem"dir. Bir eylemin taklidi, karakterin taklidinin yapmadığı bir şeyi yapar, bir tümel hasıl eder ki, bu, eylemde içerilen "olabilirlik veya zorunluluk" ilkesinden ötürüdür. Eylemde içerilen olabilirlik ve zorunluluk, *muthos*'un birliğini akılsal kılar, yani tümel olarak anlaşılabilir kılar. *Muthos*'un birliği, Aristoteles için tamamen biçimsel bir sorun değildir; çünkü *muthos* salt bir biçim değil, fakat *mimetik* olduğu için *anlamlı* bir biçimdir. Üzerine vurgu yapılan birlik ölçütü, eylemler ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel bağıntı ilkesidir. İşte tragedyanın tümel bildirimi, *muthos*'un bu ilkeye göre düzenlenmiş yapısında içerilir. *Mimetik* eylemin doğası, *mimesis*'teki tümel bildirimin temelidir. *Mimesis*'in, eylemi, taklit nesnesi olarak alması, tragedyanın *authentik* olarak felsefî hakikati iletmesi sonucunu verir. Çünkü, tragedya, eylemi, tümel hakikati içerecek şekilde taklit eder. Aristoteles'in tragedya teorisi, genelde, "eylemin önceliği"nin estetik gerekçelendirilişini sağlıyor olsa da; altta yatan esas motif, Platon'a karşı ileri sürülen, *mimesis*'in bilgi ilettiği bildirimidir.

Tümele ilişkin olarak, *muthos*'un düzenlenmesine ya da kurulmasına yapılan vurgu, *mimesis*'in Aristoteles tarafından (yine Platon'a karşıt olarak) bir etkinlik olarak anlaşıldığını gösterir. Şairin malzemesi önceden

mevcut olsun veya olmasın; bir şiir-yapıcı (*poiētēs*) olarak onun görevi, kendi öykü-yapısını, içeriğine tümel anlaşılabilirlik verecek şekilde tasarlayıp organize etmektir. Şairin varlığa getirdiği şey, mümkün bir gerçekliğin taklidini cisimleştiren bir şey olarak kavramamız gereken birlikli bir yapıdır. O hâlde, şairin *mimetik* etkinliği, tragik *muthos*'un düzenlenmesinde kendini gösterir. Şair, acıma ve korku uyandıran eylemleri, kaba rastlantıya ya da olumsallığa fazla yer vermeksizin, zorunlu gelişimleri içersinde taklit etmelidir. Eylem ne kadar yoğunlaştırılırsa, tragedyanın duygu etkisi o kadar çok olur. Trajik kahraman, mutluluktan felâkete geçmek zorundadır; fakat bu, onun kötü ve ahlâksız olmasından ya da iyi olup da haksız yere felâkete uğramasından değil, ama kendisine ait bir "yargı hatası" (*hamartia*) yüzünden olmalıdır. Çünkü kahraman tamamen kötü olsaydı, hiçbir acıma uyandırmazdı; tamamen iyi olsaydı, bu defa da, yazgısı (uğradığı felâket) acıma değil, öfke ve nefret uyandırırdı.

Bu "yargı hatası" ya da "trajik suç" (*hamartia*), Aristoteles tarafından tragedyayı etkili kılmanın koşulu olarak önerilir. Kahramanın yargı hatası, talihsizlikle sonuçlanan bir dizi olaya yol açar. Tragedya bize bu yargı hatasının zorunlu sonuçlarını gösterir. Trajik kahraman, sıradan hayatın cezalandırmadığı türden yanlış bir şey yapar. Biz sıradan talihliler, eylemlerimizin sonuçları ile pek karşılaşmayız; fakat talihsiz trajik kahraman daima eylemlerinin sonuçları ile yüz yüze gelir. Bu soylu (*spoudaia*) özelliği ile trajik eylem, ahlâkî bir imleme sahip olabilir; ama bu, onun ahlâkî bir eylem olması demek değildir. Doğru bir trajik olay örgüsü, yetkin bir sanatsal *mimesis* süreci, aynı zamanda, seyircide ahlâkî duygular uyandırabilir. Fakat tragedyanın ahlâkî etkileri, daima onun *sanatsal* etkilerinden çıkar.

Şiir sanatının özü, *mimesis*'tir; fakat taklit edici *sanatlar*, adı üstünde, aynı zamanda *tekhnai*'dir. Bu bakımdan, Aristoteles'in şiir, resim, müzik, dansı içine alan anlamda (güzel) sanat kavramı, *mimesis* ve *tekhnē*'nin bir birleşimi olarak anlaşılmalıdır. Güzel sanat, *mimetik tekhnē*'dir. *Tekhnē*, üretici sanatçı ile onun ürünü arasındaki bağıntıyı; *mimesis* ise ürün ile gerçeklik arasındaki bağıntıyı belirtir. *Tekhnē*, sanatçının akılsal yeteneği ile malzemesine anlaşılabilir bir biçim empoze etmesidir: Bir maddede bir biçim gerçekleştirme. Aristoteles, *tekhnē*'yi insandaki bir güç veya *dynamis* olarak görür. Her *tekhnē*, bir tür yapma (*poiesis*) içerir; *tekhnē*, yapma için akılsallaştırılmış sistematik yeterliktir. *Tekhnē*, doğanın üretici işleyişinin insanda ortaya çıkan örneğidir. Yani *tekhnē*, üretici işleyişi, biçimin maddede amaçlı gerçekleşimi tarafından düzenlenen doğayı kendisine model olarak alır. Her ikisinin ortaklaşa sahip olduğu şey amaçlılıktır. Hem *tekhnē* hem de doğa, şeyleri varlığa getirme süreçlerini kontrol ederler ve gerçekleşmesine yöneldikleri amaçlar tarafından belirlenirler. *Tekhnē* de, doğa da "iyi"yi amaçlar.

İşte *mimesis*, *gerçekliği*, insanın *tekhnē* ile denetimi altında tuttuğu malzeme içersinde *yeniden* oluşturur. Böylece, insanın gerçekliği anlama yönündeki doğal potansiyelini gerçekleştirir. *Mimetik* ürün ile gerçekliğin bir yönü veya düzeyi arasında *biçimsel* bir bağıntı vardır; *mimetik* tasarım tarzı ile nesnenin ilgili özellikleri arasındaki bağıntıdır bu. Böyle görüldüğünde, *mimesis*, şeylerde biçim keşfetme etkinliğidir. *Mimesis* aracılığıyla, çeşitli sanatlar, farklı araçlarla, gerçekliğe çeşitli karşılık-gelme tipleri meydana getirirler. Aristoteles *mimesis*'in imleme/anlamlama gücünü, onun biçimsel sınırlılıklarının üzerine yükselten bir anlayışa sahiptir. Onun ilgisi, *mimesis*'in ulaşabildiği tümel anlama yöneliktir. *Mimesis*, kendi tarzında, tümelleri *sunma* yeterliğine sahiptir ve bu da ona bilişsel bir statü kazandırır.

Plotinos: Platon ve Aristoteles'den sonra, uzun bir süre, güzel ve sanat üzerine öne çıkan bir *düşünüme* rastlamıyoruz; daha çok, sanatın pratik ve pedagojik ilgilerin konusu olduğunu görüyoruz. Bu doğrultuda, sanatın insan hayatındaki yerini pratik bir açıdan irdeleyen *Epikuros*'çuların haz ve hoşlanma öğelerini vurguladıklarını; *Stoa* filozoflarının ise, eğitici-öğretici öğelere ağırlık verdiklerini görüyoruz. Güzelin, parçaların oranlı bir düzenlenmesine dayandığını düşünen Stoa filozofları, güzelden duyulan hazzın da, kendisini düzenli bir hayat içersinde ifade eden erdemle ilişkili olduğunu ileri sürerler. Güzel ve sanat üzerine *felsefî* düşünüş, ancak bir yeni-Platoncu olan Plotinos'la birlikte yeniden canlanır. Başta *Symposion* olmak üzere, Platon'un diyaloglarından esinlenmiş

olsa bile, Plotinos yine de özgün bir güzel teorisi ortaya koymuştur.

Ölümünden sonra bir araya getirilen *Ennead*'larda, Plotinos, duyulur dünyanın ötesinde, varlık ilkesi olarak, tamamen niteliksiz mutlak Bir'in (*to hen*) durduğunu söyler. Nihaî gerçeklik olan Bir, ilk *hupostasis*'dir (töz) ve her kavramanın ve bilginin ötesindedir. İkinci *hupostasis*'inde Bir, zihindir, akıldır (*nous*), fakat aynı zamanda zihin tarafından bilinen Platoncu Biçimlerdir (İdealar). Üçüncü *hupostasis*'inde, o, ruhtur (*psukhe*), yaratıcılığın ve hayatın ilkesidir. Bu hiyerarşik oluş, metaforik yaratım ilkesi "taşma" (*eklampsis, emanatio*) uyarınca, aralıksız sürüp gider ve sonsuz bir varlıklar hiyerarşisi meydana getirir. Bütün varolanlar, iyinin ve hakikatin ilkesi olan Bir'in, merkezî ışığın, taşması ile varlığa gelirler; en alt basamakta şekilsiz, ışıktan yoksun madde bulunur. Plotinos, merkezî "ışık"tan taşma ile varlığa gelen varolanların bu hiyerarşik şeması içinde, güzeli metafiziksel bir değer olarak belirlemeye girişir.

Ennead'ların "Güzel Üzerine" başlığını taşıyan bölümü, güzelin görülen ve işitilen şeylerde ve aynı zamanda iyi karakter ve iyi davranışta bulunduğu bildirimi ile başlar (I, vi, 1). Buradaki soru şudur: Bütün bu şeylere güzellik veren şey nedir? Bu soruya ilk cevap, "güzel ölçü ve simetridir veya simetriye dayanır" şeklindeki Stoacı cevaptır. Plotinos, buna, basit duyu niteliklerinin ve aynı zamanda ahlâkî niteliklerin, simetrik olmasalar da güzel olabileceklerini söyleyerek karşı çıkar. Kaldı ki bir nesne, simetrisini kaybetmese de, güzelliğini kaybedebilir (canlı bir varlık öldüğü zaman). Dolayısıyla, simetri, güzelin ne gerekli ne de yeterli koşuludur. Orantı, simetri ve parçaların uyumu, doğal ve sanatsal nesnelerin güzelliğini oluşturmaktan çok, onlara yalnızca duyusal çekicilik kazandırır. Bu şeylerin güzelliği, onlarda parıldayan ebedî öz ve karakterden ileri gelir. Güzel, doğal ve sanatsal nesnelerde, ilâhi ışığın parıldamasıdır ve onlardaki uyumun ve ışıldamanın nedenidir. Bütün şeylerin yaratıcısı, en üstün sanatçıdır ve yaratılmış şeylerin güzel olmalarına yol açan şey, onun tarafından verilir.

Bir taşın heykeltıraş tarafından işlenmeden önceki hâli ile işlendikten sonraki hâli arasındaki farkı belirten, taşın kendinde güzel olması değil, fakat "ideal biçime katılma"dır. Sanatçı taşa biçim vermiş ve onu güzel kılmıştır. İdeal biçimin maddeye girmesi ile maddedeki karışıklık düzene dönüştüğünde, nesne birlikli hâle geldiğinde; güzel kendisini gösterir. Nesne, ideal biçimin özüne uygun hâle geldiğinde; onunla birlik sağladığında, güzel olur. O hâlde güzel, maddeye geçen ve ona kendi birliğini veren ideal biçimdir. Türdeş (homojen) bir şey, bir renk beneği örneğin, zaten baştan aşağı benzerlik sayesinde birliklidir; türdeş olmayan (heterojen) bir şey ise, bir ev ya da bir gemi gibi, ancak biçimin egemenliği ile birlikli olur. Biçim, ilâhi düşüncedir (I, vi, 2). Bir sanat eserinin güzelliği, ideal biçimin maddeye aşılanmasından ileri gelir; ideal biçim, maddeye girmekle, maddenin ataletini alteder; onu canlandırır ve *tinselleştirir*. Sanat, *nous* ile aynı savaşta yer alır: Biçimin madde üzerindeki zaferi uğruna verilen bir savaştır bu.

Güzelin deneyimlenmesinde, ruh, nesnenin, kendisi ile olan "yakınlığını" (benzerliğini) tanımaktan bir hoşlanma duyar; çünkü bu yakınlıkta, nesnenin ideal biçime, ilâhi olana, katılışının farkına varır. Ruh, güzel nesne ile bu "yakınlığı" ne ölçüde *tinselleştirirse*; güzeli o ölçüde kavrar. Bu yüzden, ruh, güzeli alımlayabilmek için, bir arınma (*katharsis*) sürecinden geçmek durumundadır. Nasıl ki, göz güneşe benzemeden güneşi göremiyorsa; ruh da kendini güzel kılmadan, güzeli göremez. Bu bakımdan sevgi, Plotinos'da, daima güzel sevgisidir; doğada ya da sanatçının eserinde daha az ve belirsiz görünüşleri aracılığıyla, mutlak ve nihaî güzelin sevgisidir. Duyusal güzelin seyrinden hareketle ruh, güzel işlerden ve ahlâkî güzelden ve nihayet mutlak güzelden –ki bu aynı zamanda İyi'dir– haz duymaya doğru yükselir (I, vi, 6). Güzelin tinsel karakterini, duyusal olmayan bir görme, ruhu kendinden geçiren esrik bir görme ile kavrarız. Güzeli, onun içersinde eriyip özümsenmiş hâle gelmek suretiyle bir "iç görme"de kavrarız; bu bize Bir'le olan birliğimizi duyumsatır.

Plotinos, doğanın, seyredenin orada yansımış olan daha yüksek güzellikleri düşünmeye yönelmekten kendini alamadığı bir güzellik sunduğunu söyler (II, ix, 7). Duyulur güzele yapılan bu vurgu, sanat güzelliği için de geçerlidir. Salt taklit olmaları yüzünden sanatlar da göz ardı edilmemelidir; çünkü

hem resim hem de onun kopya ettiği nesne, her şeyden önce, ideal biçimin taklitleridir. Ayrıca sanatçı, doğanın eksik bıraktığı şeyi tamamlayacak şekilde, biçimi daha hakikî olarak taklit edebilir. Sanat eserinin güzelliği, ruhun kendisi ile birlik hâline gelmesini sağlar; çünkü onda ideal biçimin bir *görüsü* sunulur. Ama yine de Plotinos, daha dinî bir ruh hâli içinde, dünyevî ve görülebilir güzelin bizi, Mutlak'taki güzelden uzaklaştırabileceğini belirtir. Bu "Mutlak güzel" ya da "güzel-ötesi", görülebilir bir şey değildir (VI, vii, 33) ve kim ki güzel hâline gelmişse ve dolayısıyla ilâhi hâle gelmişse, artık o duyusal güzeli görmez veya ona ihtiyaç duymaz. Sanki Bir'in ışığı, felsefî mistiğin gözünü kör etmiştir. Işık cezbettiği pervaneyi yakmıştır.

Ortaçağda Estetik

Hristiyanlığın ilk dönemlerinde kilise babaları, güzele ve sanata kuşku ile bakıyorlar ve dünyevî şeylere ilginin, gerçek uğraşı tamamen başka bir yerde bulunan ruhu tehlikeye atacağından korkuyorlardı. Çünkü dönemin sanatları, Grek ve Roma pagan kültürü ile ilişkiliydi. Zamanla sanatların, dine ve dindarlığa meşru yardımlarda bulunabileceği ve eğitimin bir parçası hâline gelebileceği anlayışı kabul gördü. Ama yine de, estetik sorunlara ilgi, Ortaçağ felsefesinin hiçbir zaman öne çıkan bir bölümü hâline gelmedi. Ortaçağda estetik, tıpkı felsefe gibi, Yaratıcı ile Yaratım arasındaki kavramsal bağıntıya yönelik temel ilgi çerçevesinde şekillenir. Tanrı'nın yaratıcı edimi ile doğal dünya arasındaki süreklilik ve kesinti probleminin izlerini taşır.

Augustinus: Yeni-Platonculuk ile Hristiyan öğretinin bir karışımını sunan Aziz Augustinus, tıpkı Plotinos gibi, görülür (duyusal) güzeli, *görünmeyen* güzelin yetersiz ve sönük bir benzeri olarak görür. Doğal fenomenlerin güzelliği, onlara aşkın olan tek ve bölünmez Tanrı güzelliği tarafından şekillendirilir; onlar görünmeyen güzelin bir yansımasıdır. Güzel (*pulchra*) ile var olan her güzelin nedeni olan güzellik (*pulchritudo*) arasında bir ayrım yapılmalıdır. Güzelliğe katılan, ondan pay alan şeye güzel deriz; çünkü güzellik, bütün gerçekliğe, her şeye uygun güzeli verir ve o, orantı ve parıldamanın nedenidir. Güzeli hasıl eden ve güzelin hoşlanma veren algısına yol açan karmaşık doğal bütünün parçaları arasındaki oran, ölçü ve uyumlu bağıntı, birlikli ve bölünmez içkin Tanrı güzelliğinden gelir.

Augustinus'un teorisinin anahtar kavramları, birlik, sayı, oran ve düzendir. Birlik yalnızca sanatta değil, fakat gerçeklikte de en temel kavramdır. Tek tek şeylerin birimler olarak varoluşu ve onların eşitlik ve benzerlik bakımından karşılaştırılmalarının imkânı, orantı, ölçü ve sayıya yol açar. "Cisimsel bir biçimin güzelliğini inceleyin, sayı aracılığıyla her şeyin yerli yerinde olduğunu göreceksiniz" demektedir Augustinus (*De Libero Arbitrio* II, xvi). Sayı, düzene yol açar; eşit ve eşit olmayan parçaların bir amaca uygun olarak birlikli bir bütün içerisinde düzenlenmesini sağlar. Ve düzenden, ikinci seviyede bir birlik ortaya çıkar; parçalar arasındaki içsel benzerlik bağıntıları ile simetrik kılınmış, uyumlanmış homojen bütünlerin birliğidir bu. Bir bakıma, düzen güzelin özüdür. Nerede parçalar arasındaki düzeni bir bütün hâlinde bağlayıp birleştiren ve onlara birlik veren sayı varsa; orada düzen ve bunun sonucu olarak da güzel vardır.

Augustinus, *görünmeyen* güzelin sanat aracılığıyla da açığa çıkarıldığını kabul eder; fakat bu güzel, doğanın yaratımlarından elde edilmediği gibi; kopya edimi ile de sanata aktarılamaz; o, bizzat sanatçının ruhunda yaşar ve sanatçı tarafından doğrudan doğruya maddeye aktarılır. Sanatçı, Tanrı ile maddî dünya arasında bir tür aracıdır. Sanatçı, ruhunda doğan güzel figürleri eserinde görünür kılar. Ruhların üzerinde tek bir en üstün güzel vardır. Sanatçının zihninde tasarlayabildiği ve elleri ile açık kıldığı güzel şeylerin hepsi, işte bu tek ve en üstün güzellikten türemişlerdir. Bütün bu güzel şeyler, ruhlar aracılığıyla sanatlı ellere taşınmış olan bütün bu güzel şeyler, ruhların üstünde olan Güzel'den gelirler. Dışsal ya da görünür güzeli meydana getirenler ve onun peşinde koşanlar, güzeli kullanmayı veya ondan yararlanmayı değil, onu takdir etmeyi öğrenirler. Bu bakımdan, "Bir şey hoşlanma verdiği için mi güzeldir, yoksa güzel olduğu için mi hoşlanma verir?" sorusunun cevabı, "o şey güzel olduğu için hoşlanma verir" şeklindedir.

Augustinus'a göre, Tanrının yaratımı, hiç'ten (yok'tan) var etme anlamında, insanın sanatından tamamen farklıdır; Tanrı'nın üstün sanatı, *mimesis*'i aşan bir sanattır. Fakat

insanın sanatı, Tanrı'nın sanatının yüksek anlamının sembolü olarak, anlamlayıcı bir öneme sahiptir. Augustinus'un değişmez kuralı, sözel anlamı *tinsel* anlam ile bir uyum içine sokmaktır; öyle ki bu şekilde, vahyedilmiş "yüksek hakikat" korunabilsin. Dolayısıyla, bu durumda, sanatın ve doğanın *mimetik* güzelliğini, Tanrı güzelliğinin bir yorumu olarak açıklamaktan başka bir yol kalmamaktadır. Nitekim, Augustinus'un retorik ve sanat üzerine ampirik incelemelerinin başlıca katkısı da, Tanrı'nın yaratımında "okunabilir" olan şey olarak sanat ve doğayı yorumlamak için gerekli donatımı sunmaktan ibarettir.

Aquinalı Thomas: Aquinalı Thomas'ın teolojik metafiziği, Aristoteles ile Hristiyan öğretisini bağdaştırma girişimidir. Bu girişim, büyük ölçüde, Aristotelesçi tikel şeylerin "biçimleri" anlayışının bir uyarlamasıdır. Var olan şeylerin doğası ile ilişkili olan şey –onların Varlığı, birliği, hakikati ve iyiliği– bu şeylerin anlaşılır kılınmalarını sağlar. Bunlar Aquinalı'nın metafiziğindeki, her varolana yüklem olan "*transcendentaller*"dir. Güzel, bu "*transcendentaller*"den birisi olan İyi'nin bir bölümüdür. İyi, arzu ile ilişkisi içinde düşünülen Varlıktır (*Summa Theologica*, I, 5, 1). İyi, güç ve otoritesi ile arzuyu kendine çeken şeydir. Hoş olan ya da zevk veren şey de, İyinin bölümlerinden biridir. Arzu edilen şeyde, arzunun hareketi sona erdiğinde ortaya çıkan şey, hoş diye adlandırılır. Güzel ise, *görülmekle* hoşlanma uyandıran şeydir. Güzel, hoşa giden şey değil; fakat *bakılması* (seyredilmesi) hoşa giden şeydir.

"Görme", kuşkusuz her bilişsel kavramaya uzanır; dolayısıyla güzelin algısı da bir tür bilmedir. Güzelin koku ve tad gibi aşağı düzeyden duyumlarda vuku bulmayışının nedeni budur. Bilme, bir şeyi o şey yapan "biçim"i soyutlamaktan oluşur; bu yüzden güzel, "biçim"e dayanır. *Nesnel* güzelin koşulu, doğadaki şeylerin algılanabilir veya kavranabilir olan "*biçim*"inde bulunur. Yaratılmış düzendeki şeylerin *nesnel* güzelliği orantı ile ilişkilidir. Güzel, üç koşulun yerine getirilmesini talep eder: Birincisi, şeyin bütünlüğü veya mükemmelliğidir (*integritas sive perfectio*); kusurlu (eksikli) olan şey, bu yüzden çirkindir. İkincisi, uygun orantı veya uyumdur (*proportia sive consonantia*); üçüncüsü, parlaklık veya açıklıktır (*claritas*). (*Summa Theologica*, I, 39, 8). Aquinalı, güzeli, şeylerin belirlenimli biçimlerini seyretme koşulları ile birlikte ele alır. Bu yüzden "orantı" ve "parlaklık" (açıklık) koşularına daha fazla önem verir. Orantı ve uyum, kısmen, nesnenin parçaları arasındaki bağıntılarla; fakat esas olarak da nesne ile seyreden arasındaki bağıntı ile ilişkilidir. Açıkça görülen nesne, "görme"ye uyumlu kılınmış olmalıdır. Güzelden duyulan hoşlanma, nesnedeki orantılı düzenin, seyretmeye zorunlu uygunluğundan çıkar. Çünkü güzel, bakılması hoşa giden şeydir. Her hâlükârda, güzel, güzelin algısı ve algılanan şeyden duyulan hoşlanma, şeylerin biçimsel özüne ayarlanmıştır ve ona uygun düşer. Üçüncü koşul olan *claritas* (parlaklık, açıklık), ışığı ilâhi güzelin ve hakikatin sembolü olarak gören Ortaçağ yeni-Platoncu gelenekle ilişkilidir. *Claritas*, maddenin orantılı parçalarında ışıldayan biçimin parlaklığıdır ve görmeyi görülenle uygun kılan şeydir.

Aquinalı Thomas'ta, iyi ve güzel *transcendental* olarak özdeş olmakla birlikte; hoşa giden şey bakımından birbirinden ayrılırlar. İyi ve güzeli, arzu uyandıran ile bilişsel olanı birbirinden ayırmakla, Aquinalı, aynı zamanda, güzelin *öznel* yönünü ve insan için biricikliğini vurgular: Yalnızca insan, duyusal şeylerin güzelliğinden haz duyar. Güzel nesnedeki orantılı düzen (biçim) ile seyretme (algılama) arasındaki uyumdan doğar. Güzelin koşullarına ilişkin açıklama, doğada güzelin önceliğini onaylar gibi görünmektedir. Aquinalı sanata da bu çerçevede yaklaşır. Sanat doğa ile ilişkisi bakımından *mimetik*'tir; fakat doğal şeylerin görünüşünü taklit etme şeklinde değil, daha çok, doğanın üretici yeterliğini taklit etme şeklinde, *mimetik*'tir. Öte yandan Aquinalı, sanata *yaratma* yeteneği atfetmez (yok'tan yaratan Tanrı'dır); dolayısıyla sanatın ürünleri ve yaratılmış doğa olarak anlaşıldığında, aynı zamanda doğanın ürünleri, yaratım olmaktan çok yalnızca "değişmeler"dir (*alterations*).

Yeniçağ'da Estetik

Baumgarten: Aydınlanma'nın başlangıç figürü Descartes, bir estetik teori ortaya koymamış olsa da; onun epistemolojik yöntemi ve bunun sonuçları, Yeniçağ neoklâsik estetiğin gelişmesinde temel bir rol oynamıştır. Descartesçı ve Aristotelesçi öğelerin çok-

anlamlı bir birleşimini içeren 'akıl' ve 'doğa' kavramları, dönemin bütün sanat teorilerinin merkezi hâline gelmiştir. Doğayı izlemek ve aklın kurallarını izlemek, hem yaratıcı sanatçıya tavsiye edilen hem de eleştirel yargıda göz önünde tutulması gereken ilkeler olarak görülmüştür. Descartesçı bilgi teorisinin yönlendirdiği ilk sistematik sanat metafiziği girişimi, Baumgarten'den gelir: *Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus* (1735). Baumgarten, "estetik" (*aesthetica*) terimini icat eden kişidir; o, bu terimi, hem duyu bilgisini hem de Güzelin bilimini belirtmek için kullanır. Bu ikisinin bileşiminden çıkan "estetik bilgi", şeylerin duyusal bilgisi, akılsal olarak bilinemez; ama o, akılsal bilgi kadar "güvenilir"dir.

Baumgarten'in projesi, *estetiği*, aşağı düzeyden bilgi yetilerinin bir bilimini oluşturmak suretiyle teorik olarak temellendirmekti. Baumgarten'e göre, Şiirin ve güzel sanatların temelini "duyusal (*sensitivae*) tasarımlar" oluşturur; bu tasarımlar, yalnızca duyumsal (*sensuales*) olmayıp aynı zamanda duygu ile de bağıntılıdırlar. Güzel bir şiir, "mükemmel bir duyusal söylem"dir, yani canlı bir duygu uyandıran bir söylemdir ve bu da, "yeğin (*intensive*) açıklık"tan farklı olarak, yüksek derecede bir "yaygın (*extensive*) açıklık" gerektirir. *Yeğin* (ya da *intellektual*) *açıklık*, şeyin özelliklerinin mantıksal eklemlenmesi ile elde edilir (Descartesçı "*seçiklik*"); *yaygın açıklık*'a ise, şeyin bireyselliğini oluşturmak için bağlanıp birleştirilen özelliklerinin bütünsel bir eklemlenmesi ile ulaşılır. Güzel, bu yaygınlığın, bu "zenginliğin" niceliksel maksimum'unu temsil eder. *Yaygın* açıklığın özsel niteliği "*canlılık*"tır. *Yeğin* açıklık ise mantıksal birliktir. Demek ki, bir estetik tasarım, pek çok karakteristiğe sahip olmalıdır, yani tam ayırt edilmiş birkaç soyut özellik tarafından değil; fakat pek çok farklı özellik ve tikel öge tarafından belirlenmiş olmalıdır. Bu yüzden, güzel "*karışık*" (*confusa*) olmalıdır ve dolayısıyla, akılsal tasarımların esas özelliği olan "seçikliği" dışta bırakmalıdır. Karışık (bulanık) olma, şeyin özelliklerinin mantıksal çözümleme ile ayırt edilmesi olan seçikliğin yokluğu anlamına gelir. Seçiklik, "yeğin açıklığı" gerektirir ve bu da tasarımların soyut kavramına götürür. Bu soyutlama, estetik canlılığa uygun düşmez.

Baumgarten duyu ve aklın farklı çeşitten bilgi sağlayan yetiler olduğu düşüncesindeydi. Bilmemizin duyulara dayanmayan özel alanlarında "seçiklik" elde edebiliriz; fakat bilmemizin bazı alanlarında da duyu yetisinin sağladığı bir düzen bulabiliriz. Duyu algısı da kendi adına biçimsel bir yapıya sahiptir. Bu durumda duyuların "açıklığı" ile anlama yetisinin "seçikliği"nin her birinin kendi kuralları ve mantığı olduğu söylenebilir. Ama yine de, Baumgarten'a göre, duyular karışıklık (bulanıklık) hasıl ederler; fakat bu, bir içerik zenginliği ve görünüşün canlılığı olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir zenginliğe ve canlılığa sahip olmakla duyu bilgisi, geliştirilmeye değerdir. Duyular, çözümleyici mantıksal süreçten çok "çağrışım" ilkesine göre işlerler. Duyularda, bir şekilde biçim ve hakikat meydana getiren bir zenginlik ve birlik vardır. Anlama yetisinin soyutlama süreci, tikel özelliklerin bir bütün içindeki bu birliğini ve somutluğunu yakalayamaz. Bu birlik ya da "mükemmellik", farklı bir yaklaşım gerektirir. Duyusal alandaki bu "yaygın (*extensive*) düzenlenme" ya da "mükemmellik", güzel ile ilişkilidir. Duyusal mükemmelliğin en iyi şekilde tasarımını veren şey, güzeldir.

Estetik mükemmellik, mantıksal eklemlenmeden çok, "bireysel bütünlüğü" gözetir ki, bu, duyu yetisine uygulanabilecek farklı bir nesnellik ölçütü olabileceğini gösterir. Duyusal tasarım, anlama yetisine uygun ölçütlere başvurmaksızın ele alınabilir. Böylece güzel, bilişsel bir işlev üstlenir. Güzel ya da duyusal mükemmellik, seçiklikten yoksun olsa da, mükemmel bir açıklıktan oluşur ve açıklık bir şeyin *özgüllüğünü* ayırt etmektir. Güzel, o hâlde, duyusal bilginin mükemmelliğidir. Duyuların mükemmelliği, zenginlik, bolluk, büyüklük, hakikat, açıklık ve canlılık içerirler. Güzel, elverdiği ölçüde, bu mükemmelliklerin bir tasarımını vermekten oluşur. Güzelin bilgisi, mükemmel şekilde canlı kılınmış, hakikatin duyusal bilgisidir. Duyu bilgisi, mükemmel biçimde açık, fakat seçik olmadığına göre; o, bu açıklığı "canlılığa" borçlu olmalıdır. Böyle bir canlılık ise, soyut kavramlara ve idelere değil; fakat tikel duyusal tasarımlara aittir.

Baumgarten'a göre, insanların, duyuların altında yatan doğal bir estetik yeterlikleri vardır. Bu, özellikle, ideleri çağrışımsal olarak birleştirme oyununda ortaya çıkar. Duyuların

çağrışımsal birlikler oluşturma gücünü ve kuşatımını belirten bu estetik yeterlik, şiir sanatının da temelindedir. Şiir sanatı, açık ama bulanık idelerin bir yapı içinde çağrışımsal olarak birbirine bağlandığı "duyusal söylem"dir. Çağrışımın işleyişi, görünüşte benzemez olan şeyler arasında benzerlikler keşfetme yeteneğine; nesne mevcut olmadığında onu zihne getiren hayalgücü yetisine; o anki algıları geçmiştekilere bağlayan belleğe ve tasarımların iletilebilmesi için gerekli gösterge kullanma yeterliğine dayanır. Estetik mükemmelliği amaçlayan duyuların işleyişinde bu etkenler rol oynar. Şüphesiz, duyusal tasarımlar, bulanık olmayıp açık olduklarında, çok daha iyi iletilebilirler. Fakat "seçik" tasarımlar, eksiksiz ve tamuygun oldukları için duyusal değildirler. Bu durumda bir şiir, eğer tasarımları açıksa daha mükemmel olur; fakat tasarımları seçik hâle gelirse, şiirselliği ortadan kalkar. Dolayısıyla, şiir, mükemmel olmak için mümkün olduğu ölçüde açık olmalı; fakat şiir olmayı sürdürecekse aynı zamanda "*confusa*" olmalıdır.

Ampirizm: Neoklâsik estetik ile eşzamanlı olarak, İngiliz empirist felsefe geleneği içinde farklı bir estetik araştırma çizgisinin ortaya çıktığını görüyoruz. Büyük ölçüde bir tür sanat psikolojisi ile ilgilenen bu İngiliz düşünürler, özellikle sanatsal yaratım süreci ve sanatın alımlayıcı üzerindeki etkisi sorunlarını ele almışlardır. Sanatsal yaratım sorununun ele alınışı, beraberinde, sanatsal yaratımda merkezî bir rol oynadığı bilinen hayalgücü yetisinin yeniden değerlendirilmesini getirmiştir. Rasyonalist gelenek içinde, bilgide pek bir rol oynamadığı düşünülen ve yalnızca imge kaydeden bir yeti olarak görülen hayalgücü ve bu yetinin işlem tarzı, on sekizinci yüzyıl empiristleri tarafından ilk defa sistematik bir incelemenin konusu yapılmıştır. Bacon, bellek ve akıl yetilerinin arasında hayalgücüne de bir yer vermiş ve Şiir sanatını bu yetiye tahsis etmiştir. Hobbes, *Leviathan*'da, hayalgücünü çözümlerken, edilgin "yalın hayalgücü"nün yanı sıra, zihinde mevcut imgeleri yeniden düzenleyerek yeni imgeler yaratan, etkin "bileşik bir hayalgücü"nün de bulunduğunu ve zihindeki imge dizisinin genel bir çağrışım ilkesi tarafından yönlendirildiğini ileri sürmüştür. Locke, hayalgücünün çalışmasını en iyi şekilde, şiir dilinin mecazî hâle gelme eğiliminde görebileceğimizi belirterek, hayalgücünün sanatsal etkinlikteki rolüne işaret etmiştir. Hazla ilgili olduğumuz sürece, metafor ve benzetmelerle süslü dilin bir sorun teşkil etmediğini; fakat hakikat söz konusu olduğunda bu öğelerin bir aldanıma yol açtığını belirtmekten de geri kalmamıştır.

Sanatın alımlayıcı üzerindeki etkisini konu edinen "estetik deneyim" incelemesi ise, birbiriyle kesişen iki ayrı yönde ilerlemiştir: Bir yanda, temel estetik niteliklerin çözümlenmesi ve açıklanması; öte yanda, eleştirel yargının doğasının incelenmesi ve eleştirel yargının gerekçelendirilmesi, yani *beğeni* sorunu. Bu çerçevede Yeni-Platoncu bir açıya yerleşmiş olan Shaftesbury ile karşılaşıyoruz: Tanrı'nın yaratımı güzel ve uyumlu doğa, iyi ve güzelin birliği. Shaftesbury, bir yandan güzel izleniminin dolaysızlığını vurgularken, öte yandan güzel olarak algıladığımız *uyumun* aynı zamanda erdem olarak da algılandığını belirtmiştir. Ona göre, "ahlâk duyusu", estetik ve ahlâkî biçimlerdeki uyumu kavrayan bir "iç göz"dür. Burada, estetik kavramayı sağlayan özel bir yetinin önerilmesi, beğeni teorisinin bir biçimi olarak anlaşılabilir. Shaftesbury, ayrıca, "ilgiden bağımsızlığı", estetik tavrın bir karakteristiği olarak ortaya koymuş ve doğanın vahşi, korku verici, düzensiz biçimlerinin estetik değerlendirilmesi sorununu da ele almıştır. Bu da, on sekizinci yüzyılda, güzelden ayrı bir estetik nitelik olarak "*yüce*" kavramının öne çıkmasında etkili olmuştur.

Hutcheson ve Hume: Modern dünyada estetik üzerine ilk gerçek inceleme, Francis Hutcheson'un *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design* [Güzellik, Düzen, Uyum ve Tasarım Üzerine Bir Soruşturma] (1725) adlı denemesidir. Hutcheson, Shaftesbury'den "iç duyu" düşüncesini almış ve bunu bir estetik alımlama yetisi ("güzel duyusu") olarak konumlamıştır. *Güzel duyusu*, nesnelerin bu duyuya hitap eden nitelikleri ile karşılaştığımızda; güzel idesini şekillendirme gücüdür. Güzel duyusu, düşünüm yargısına dayanmaz; o, dünyanın entelektüel veya yararcı özelliklerine verilen bir tepki değildir ve o, idelerin çağrışımına da dayanmaz. Nesne, bir "birlik ve çeşitlilik" düzeni sunduğunda, onu güzel olarak duyumsarız.

Hutcheson, "güzelden duyduğumuz hoşlanmanın kaynağının ne olduğu" sorusuna

cevap ararken; dikkatimiz yalnızca nesneler üzerinde kaldığı sürece, bu soruya bir cevap bulamayacağımızı görmüştür. Güzelden duyulan hoşlanmanın kaynağı, nesnelerde olduğu kadar öznededir de; bu kaynak "içimizde bulunur." Güzelden duyulan hoşlanmanın içimizdeki ve dışımızdaki (nesnelerdeki) kaynağı nedir o hâlde? İlkin, sahip olduğumuz bir *"iç duyu"*dan ötürü güzel nesnelerden hoşlanma duyarız. İkinci olarak, nesnelerin *"çeşitlilik içinde birlik"*e sahip olmalarından ötürü onlardan hoşlanma duyarız. Nesnelerdeki çeşitlilik içindeki birlik *görünüşü*, onlardan duyduğumuz hoşlanmanın nedenidir.

Hutcheson, güzelden duyulan hoşlanmayı, "iç duyumla elde edilebilen" bir *hoşlanma* olarak kategorileştirmekle ve buna karşılık gelen "iç duyumla edinilen" bir *nitelikler* kategorisi ayrıştırmakla ve yine iç duyuma hitap eden bir *nesneler* kategorisi (sanat eserleri ve doğa fenomenleri) ortaya koymakla; "estetik hoşlanma", "estetik nitelik" ve "estetik nesne" türündeki modern estetik kategorilerin ilk felsefî dökümünü ortaya koymuştur.

Estetik hoşlanmanın *özgüllüğünü* ayırt etme yönünde, Hutcheson, kabul edilmiş iki hoşlanma türünü ele alır. Bunlardan birincisi, tamamen dış kaynaktan gelen, beş duyu aracılığıyla edinilen (yalın renk ve seslerden duyulan) "duyusal hoşlanma"dır. Diğeri ise, *içsel* bir kaynak olan aklın da işin içine karıştığı "akılsal hoşlanma"dır. Bu akılsal hoşlanmalardan bir kısmı öz-çıkara, ilgiye bağlıdır (yani, kişisel olarak avantajlı bulduğumuz şeyleri elde etme hazzı); bir kısmı ise ilgiden bağımsızdır (akılsal keşiflerden duyduğumuz haz). Güzelden duyulan hoşlanma, bu iki tür hoşlanmadan tamamen farklıdır. Estetik hoşlanma, aklın işin içine katılmasıyla ortaya çıkan bir şey olmadığı gibi; kaynağı, salt dışardan alınan duyumlarda da bulunmaz. Böylece Hutcheson, dışsal olarak duyusal ve içsel olarak akılsal hoşlanmalara, *içsel olarak duyusal* bir hoşlanma türü ekler: Estetik hoşlanma. Güzelden duyulan hoşlanmanın akla dayanmayan salt içsel *duyusal* bir hoşlanma olması şu olgudan çıkar ki, bu tür hoşlanma doğal olarak, zorunlulukla, dolaysız biçimde ve bilgi sağlamaksızın meydana gelir. Bütün bunlar, bu hoşlanmanın ortaya çıkışındaki *bağımsızlığa* vurgu yapar. Bu koşullar, sırasıyla, *estetik* hoşlanmanın, "gelenek görenek, eğitim ve örnek"ten bağımsız (doğal) olduğunu; isteme'den bağımsız ve güzel nesneye tâbi olduğunu (zorunlu); öz-çıkar ve ilgi taşımadığını (dolaysız) ve bilgiden (ilke, orantı, neden bilgisinden) bağımsız olduğunu belirtmektedir.

Hutcheson, güzelden duyulan hoşlanmanın hem salt duyumsal (beş duyu organına bağımlı) olmadığını, hem de bir duyum olduğunu söylerken; burada duyum sözcüğünü fiziksel duyumdan farklı bir anlamda kullanmaktadır. Bu farklı anlamı ile *duyum* ("iç duyum"), bir dış etkinin salt içerdeki bir yansıması değildir. Hutcheson, bu "iç duyum"u, nesnenin duyularımız üzerindeki etkisinden bir ide alımlama/şekillendirme gücü olarak anlar. Güzel duyusu, etkilenimi, bir güzel idesi teşkil edecek şekilde alımlama yeterliğidir. Nesnelerin güzelden duyulan hoşlanmayı ortaya çıkarması, onların "güzel" niteliğine sahip olmalarından kaynaklanmaz. Yani güzel, nesnede içkin bir nitelik olarak değil, fakat bir ide olarak var olur. Güzel, Lockeçu anlamda, bir *ikincil* nitelik idesidir. Güzelin nesnedeki kaynağı, nesnenin bizde bir ide oluşturabilecek bir nitelikler toplamına sahip olmasıdır. Bu nitelikler toplamı ise, "çeşitlilik içindeki birlik", yani birlik ve çeşitlilik niteliklerinin bir bileşiğidir. Güzellik hazzını veren bu bileşik, iki karşıt niteliğin uyumlu bir dengesinden ziyade; birbiriyle çatışmayan, bağımsız iki niteliğin bir aradalığıdır. Bu iki niteliğin her birinin yoğunluğu ne kadar fazla olursa, alınan haz da o kadar fazla olur.

Hume'un estetik sorunlar üzerine düşünüşünde esas ilgi noktası, *beğeninin ölçütü* sorusudur. Hutcheson'dan ne ölçüde etkilenmiş olduğu pek açık olmasa da, Hume, *"Of the Standard of Taste"* (*"Four Dissertations"*, 1757, içinde) adlı denemesinde, Hutcheson'ın sorduğu sorularla ilgilenmese de, onun vermiş olduğu cevapları reddeder görünmektedir. Nitekim Hume, güzelden duyulan hoşlanmanın hem duyuların hem de aklın işin içine dâhil edilmesiyle ortaya çıktığı düşüncesindedir ve nesnelerde bu hoşlanmaya yol açan pek çok neden bulunduğu kanısındadır. Güzel, ruha bir hoşlanma ve doyum verecek şekilde, parçaların bir düzeni ve kuruluşudur. Hutcheson gibi, o da güzelden duyulan *dolaysız* bir hazzı kabul eder ve aynı zamanda bu hazzın çağrışım ile aktarıldığını ileri sürer.

Uygunluk ve yararlılık görünüşü, pek çok nesneyi güzel diye değerlendirmemizin nedenidir.

"*Of the Standard of Taste*"de, Hume, beğeni için bir ölçüt aramanın doğal olduğunu ileri sürer. İnsanların çok çeşitli duygularını bağdaştırabileceğimiz bir kural; bir duyguyu onaylamamızı ve bir diğerini olumsuzlamamızı sağlayan bir ilke bulunmalıdır. Böyle bir ölçüt ile, estetik tercihler hatasız veya hatalı diye adlandırılabilecektir. Hume'a göre, yargının kuralları veya ölçütü, sanat eserlerinin, onların nitelikli bir alımlayıcıda hoşlanma uyandırabilen özelliklerinin bir incelemesi ile tesis edilmelidir. Gelgelelim böyle bir ölçütün, güzelin, şeylerin bir niteliği olmadığı; fakat yalnızca şeyleri seyreden zihindeki bir duygu olduğu şeklindeki tezle (Hutcheson, Locke) nasıl bağdaşabileceği bir sorun teşkil etmektedir. Bu tez izlenecek olursa, aynı nesne tarafından uyandırılan sayısız farklı duygunun hepsinin doğru olduğu söylenecektir. Çünkü duygu, nesnede gerçekten var olan şeyi temsil etmemekte fakat yalnızca nesne ile zihin yetileri arasındaki belli bir uyumu veya bağıntıyı belirtmektedir. Bu uyum gerçekte mevcut değilse, duygu da aslâ var olmaz. Güzel, şeylerin kendilerindeki bir nitelik değildir; o yalnızca şeyleri seyreden zihinde var olur ve her bir zihin farklı bir güzel algılar. Bir kimsenin güzel duyumu algıladığı bir yerde, bir başkası pekâlâ bir çirkinlik algılayabilir. Her birey kendi duygusuna onay vermeli, başkasının duygusunu düzenleme iddiasında bulunmamalıdır.

Oysa ki, güzel, nesnedeki bir nitelik olsaydı, güzel üzerine yargılar kendileri ötesinde bir şeye, "gerçek olgu sorunlarına" ilişkin olurlardı ve dolayısıyla nesnede güzelin mevcut olup olmamasına göre doğru veya yanlış olurlardı. Güzel, nesnelerin algısının yol açtığı bir hoşlanma duygusu olduğuna göre; nesnelerin güzelliği ile ilgili yargıların doğru ya da yanlış oluşu, onları algılayan zihnin bir hoşlanma duyup duymamasına bağlı olacaktır. Bu durumda güzel ile ilgili bütün yargılar doğru sayılacaktır. Bu da, bir beğeni ölçütünün olamayacağı anlamına gelmektedir.

Hume, "*Of the Standard of Taste*"de, bu teze karşı çıkmaz, fakat bu tezdeki hakikatin bir beğeni ölçütünün var olmasına engel teşkil etmediğini belirtir. Hume, sorunu çözme yönünde, iki aşamalı bir "beğeni mekanizması" modeli öne sürer. İlk aşama, nesnedeki nitelikleri algıladığımız "algısal aşama"; ikincisi ise, bu nitelikleri algılamamızın yarattığı "duygu etkisi aşaması"dır. Bu ikinci aşama, güzelin hoşa giden duygulanımlarını ve çirkinin hoşa gitmeyen duygulanımlarını hissettiğimiz aşamadır. Beğeni yargılarında her iki aşamadan da geçiyor olduğumuza göre; yargılar arasındaki farklılıklar, ya duygu etkilenimine ya da algısal kökene bağlı olacaktır. Beğenideki farklılıklar, sadece duygu etkilenimine ait olsalardı; o zaman bu farklılıklar tamamen öznel olacak ve bir beğeninin diğerine bir üstünlüğü olamayacaktı. Ancak beğenideki farklılıklar algıdaki farklılıklardan doğuyorsa; o zaman bazı beğenileri diğerlerine tercih edebileceğimiz bir ölçüte sahip olabiliriz. İşte Hume'a göre, beğeni farklılıkları, algıdaki farklılıklara dayandırılabilirlerse; o zaman ilki ikincinin ölçütlerine bağlı olacak ve bu durumda Locke'un dışta bıraktığı "gerçek olgu sorunu" tekrar işin içine girebilecektir.

Hume'a göre, hâlihazırda, dünyada bir beğeni farklılığı ve çeşitliliği olmasına rağmen; bu çeşitlilik içersinde değişmez olarak herkes tarafından beğenilmekte olan sanat eserleri de vardır. Örneğin Homeros'un, Virgilius'un eserlerinin çok farklı ve çeşitli yerlerde hemen herkes tarafından beğeniliyor olması, bu tür eserlerin, onları algıladığı zaman insan zihnini doğallıkla hoşnut kılan niteliklere sahip olduğunu gösterir. Doğası gereği bizde hoşlanma uyandırmaya uygun düşen niteliklere sahip bu eserleri algılamaktan zihnin hoşlanma duyması, zihnin, Hume'un "beğeni ilkeleri" veya "sanat kuralları" dediği şeye göre işlemde bulunduğu anlamına gelir. Yani içsel örgünün orijinal yapısından çıkan bazı biçimler veya nitelikler, hoşlanmanın kendisine dayandığı bir ölçüt oluştururlar. Demek ki, nesnelerin birtakım özelliklerinin algısının, insan zihninde, daima hoşa giden bir güzellik duygulanımı veya hoşa gitmeyen bir çirkinlik (biçim bozukluğu) duygulanımı meydana getirmesi, bir beğeni ilkesine işaret eder. Beğeni mekanizmasının iki aşaması arasındaki tümel nedensel bağları ortaya koyan bu ilkedir. İşte zihin bu ilkelere göre işlediği ölçüde, beğeni farklılıkları ancak algısal kökenli olabilir.

Dolayısıyla, evrensel bir beğeninin imkânına işaret eden nitelikli sanat eserlerinden hoşlanma duymuyorsak eğer; bunun suçu ne eserde ne ilkelerdedir; fakat bizim algılama kusurlarımızdadır.

Hume'a göre, incelikli bir hayalgücü ile donanmış, sağduyu sahibi, uygulama ve karşılaştırmalar yapan, önyargısız bir kişi, algı hatalarından arınmış bir beğeni yargısı ortaya koyabilir. Böyle bir kişi, eserin duyularla algılanabilir olan estetik bileşenlerinin her birini algılama yeteneğine (*incelik*); eserin akılla algılanabilir özelliklerinin ('karşılıklı bağıntı' gibi) her birini algılama yeteneğine (*sağduyu*) sahip; incelik ve sağduyu elde etmenin en iyi yolu olarak *uygulamalar* yapan; çeşitli mükemmellik dereceleri ve türleri arasında *karşılaştırmalar* gerçekleştiren ve değerlendirmede estetik dışı etmenleri işe katmayan (*önyargısız*) kişidir. Bu özelliklerin bulunmayışı, beğeninin işleyişinde algı kusurlarına yol açar. Bu beş algılama kusurundan bağımsız olabilen kişileri, Hume, "gerçek yargıçlar" diye adlandırır ve beğeni ilkeleri tarafından yönetilen bu tür yargılara katılmanın, beğeni ve güzelin hakikî ölçütü olduğunu belirtir.

Fakat, estetik tercihlerin mizaca, yaşa, kültüre, ülkeye ve buna benzer, algı kusurlarından ileri gelmeyen ve akıl yürütme ile değiştirilemeyen şeylere bağlı olduğu durumlar da vardır. Bu türden farklılıkların, akılsal biçimde giderilebileceği nesnel bir beğeni ölçütü yoktur.

Kant: Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin (1790) büyük bölümünü estetik yargı çözümlemesine ayırmış ve estetik teoriyi kendi felsefî sisteminin bütünleyici bir parçası hâline getirmişti. Üçüncü Eleştiri'de Kant'ın amacı, ilk iki Eleştiri'nin birbirinden ayırmış olduğu doğa ve özgürlük dünyalarını birbirine bağlamaktı. Bu sorunun, insanın zihin güçleri bakımından çözümleneceği alan, duyarlık, anlama yetisi ve akıl ayrımına uygun olarak, bir *duygu* ya da *yargı* yetisi olacaktır. Bu duygu ya da yargı yetisinin işleyişi, nesnenin bir amaca uyarlanmış ya da uyarlanmamış olduğunun hissedilmesine dayanır. Dolayısıyla, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki sorun şu formülasyona bürünür: Doğayı bir amaca uyarlanmış olarak yargılamak *a priori* olarak mümkün müdür? İşte, "Estetik Yargıgücünün Eleştirisi", hiçbir bilinçli amacın ya da tasarımın kendilerine öngelmediği duyguların *a priori* karakterinin belirlenmesi ile sınırlanmıştır. Bu duygular, *güzel* ve *yüce*'dir.

Kant, eleştirel felsefenin karakteristik biçimi içersinde, on sekizinci yüzyıl estetik düşüncesinin sorunlarını yeniden biçimlendirir. Bu girişim, soyut beğeni teorileri ile eleştirel yargının ampirik kuralları arasındaki kopukluğu gidermeye yöneliktir. Bu eleştiri, beğeni farklılıklarının kökenleri gibi ampirik ilkelere ilişkin bir sorunla değil; fakat beğeni sorunlarındaki eleştirel tutumun *a priori* statüsüyle ilgilidir: Güzel ve yüce üzerine yargılar nasıl mümkündür? Bu yargıların ayırt edici özelliği, onların *estetik* olmalarıdır. Beğeni yargılarının estetik olması, onların duyguya dayandıklarını belirtir. Böyle olmakla, bu yargılar bilgiden tamamen farklı öznel bir kaynağa sahiptirler. O hâlde, bir duyguya dayandıkları için öznel olan bu yargılarda örtük olarak içerilen tümel geçerlilik iddiası nasıl temellendirilebilir?

Kant, güzel üzerine yargıları (ya da beğeni yargılarını) kategoriler tablosundaki dört uğrak çerçevesinde çözümler: Nitelik, nicelik, bağıntı ve kiplik. İlk olarak güzel yargısı *nitelik* yönünden ele alınır, çünkü güzel üzerine estetik yargının ilk olarak dikkat gösterdiği şey budur. Beğeni yargısı, bilgi yargılarında olduğu gibi, bir tasarımı bir kavram altına koymaz; fakat tasarım ile "ilgiden bağımsız" özel bir hoşlanma arasındaki ilişkiyi belirtir. Güzelden duyulan hoşlanma, her tür arzudan ve ilgiden (çıkardan) bağımsızdır. Kant, bu doğrultuda, güzelden duyulan hoşlanmayı, salt duyum temeline dayanan "hoş"tan ve kavrama dayanan "iyi"den duyulan hoşlanmalardan ayırt eder. Hoş, insana duyusal haz veren şeydir ve nesnenin gerçek varoluşuna bir ilgiyi içerir. İyi, insanın bir değer yüklediği şeydir ve aklın yasası tarafından istemeye zorlandığımız bir nesnedir ve dolayısıyla, bu da nesnenin varoluşuna bir ilgiyi gerektirir: İyinin gerçekleşmesinden hoşlanma duyarız. Görüldüğü gibi, her iki hoşlanma türü de bir ilgi ile bağımlıdır. Güzel ise, salt hoşa giden şeydir ve biricik *özgür* hoşlanma da odur. Kant, hoştan duyulan hazzın *eğilimle*, güzelden duyulan hazzın *yeğleme* ile ve iyiden duyulan hoşlanmanın *saygı* ile ilişkili olduğunu belirtir. Bunlardan yalnızca yeğlemede, özgür bir haz bulunur.

Çünkü beğeni yargılarımızın nesnesine ilişkin olarak, nesneyi yeğleme ya da yeğlememe arasında seçim yapabileceğimiz tek durum odur. Kant'ın güzele ilişkin ilk tanımı böylece ortaya çıkar: "*Beğeni* bir nesneyi veya o nesneyi tasarlama tarzını, herhangi bir *ilgiden bağımsız* olarak, hoşlanma veya hoşlanmama ile yargılama yetisidir. Bu tür bir hoşlanmanın nesnesine de *güzel* denir"(§ 5).

Güzelin *nicelik* yönünden ele alınışında şu belirleme esastır: "Güzel, kavram olmaksızın, tümel bir hoşlanmanın nesnesi olarak tasarlanan şeydir"(§ 6). İkinci uğraktaki görev, beğeni yargısının kavrama dayanmayan tümelliğinin öznel temelini keşfetmektir. Güzel üzerine yargının ayırt edici yönü, mantıksal biçimi bakımından tekil bir yargı olmasına karşılık, tümel onay talep etmesidir. Bir nesneyi güzel diye adlandırdığımızda, salt hoşluk yargılarından farklı olarak, burada bir "tümel ses" ile konuşmakta olduğumuza inanır ve herkesin bizimle mutabık olmasını talep ederiz. Yargımızı bu şekilde tümelleştirmemize izin veren gerekli ama yeterli olmayan koşul, yargının dayandığı hoşlanmanın her türlü kişisel-öznel arzu ve ilgiden bağımsız olmasıdır. İnsan bir nesneden duyduğu hoşlanmanın *ilgiden bağımsız* olduğunun bilincine vardığında; bu nesneyi, bütün insanlar için bir hoşlanma temeli içeren bir nesne olarak görmek durumundadır. Beğeni yargısının bu "öznel tümelliğinin" *transcendental* dayanağı ise, hoşlanmaya yol açan bilgi yetilerinin "özgür oyunu"nun, her bilgi için gerektiriliyor olması, yani tümel olmasıdır. Her özne, nesnenin verildiği tasarımın estetik değerlendirilmesinde bir ve aynı yetileri (hayalgücü ve anlama yetisi) harekete geçirdiğine göre; hoşlanmaya yol açan zihin durumu (yetiler arası uyum) tümel iletilebilir olmalıdır. O hâlde, "güzel bir kavramdan bağımsız olarak, tümel olarak hoşa giden şeydir"(§ 9).

Güzelin *bağıntı* yönünden ele alınışında söz konusu olan, yargı veren özne ile yargılanan nesne ya da nesne tasarımı arasındaki bağıntıdır. Estetik hoşlanma, gerçekte hiçbir amaca ya da işleve sahip olmasa da bir nesnedeki biçimin amaçlılığı tarafından meydana getirilir. Estetik nesneyi karakterize eden biçimsel amaçlılığı Kant, "amaçsız amaçlılık" olarak adlandırır. Aynı zamanda sanat eserinin de özsel karakteristiğini veren bu paradoksal nitelemenin formülasyonu şudur: "Güzel, bir nesnede amaç tasarımından bağımsız olarak algılandığı ölçüde, nesnedeki amaçlılık (amaca uyguluk) biçimidir"(§ 17). Estetik hoşlanmaya yol açan şey, nesnedeki "biçimin amaçlılığı"nın, öznenin zihin yetileri arasındaki amaçlı uyuma ("amaçlılık biçimi") denk düşmesidir.

Kant, "amaçlılık" çerçevesinde, güzeli, şeyin niteliksel "mükemmelliği"nden ayırt eder. Mükemmellik, bir içsel amaçlılık olarak, şeyin çok çeşitliliğinin, şeyin *kavramı* ile yani şeyin ne tür bir şey olması gerektiği düşüncesi ile olan uyumudur. Oysa ki, güzelin dayandığı öznel biçimsel amaçlılık, hiçbir kavramı içermez; yani nesnenin ne tür bir şey olması gerektiği düşüncesini içermez. Dolayısıyla güzel, Baumgarten'de olduğu gibi, karışık (*confusa*) biçimde tasarlanmış mükemmellik olarak kavranamaz.

Güzelin *kiplik* yönünden belirlenmesinde, güzel nesneden duyulan hazzın zorunluluğu postule edilir. Bir beğeni yargısında, güzelin estetik hoşlanma ile zorunlu bir bağı olduğu ileri sürülür: "Güzel, kavram olmaksızın, *zorunlu* bir hazzın nesnesi olarak bilinen şeydir"(§ 22). Kavrama dayanmayan bu zorunluluk, yalnızca, herkesin bizim yargımıza katılması *gerektiğini* ifade eder. Beğeni yargısının kipliği, yargının başkalarının yargıları ile ilişkisi ya da yargının değerlendirme gücü ile ilgilidir. Kant beğeni yargılarının bu zorunluluğunu, *öznel* bir ilkeye dayandırır: *Sensus communis* (*ortak duyu*). Kavramlarla değil, fakat *duygu* aracılığıyla hoşa gideni veya hoşa gitmeyeni belirleyen ve yine de *tümel* geçerlilik taşıyan bir ilkedir bu. *Ortak duyu*, beğeni yargımızı, kendisinin bir örneği olarak ortaya koyduğumuz ideal bir *norm*'dur. Ancak böyle bir *norm*'un varsayılması ile yargıda ifade edilen "nesneden duyulan hoşlanma", herkes için bir kural hâline dönüştürülür. Beğeni yargımı, *ortak duyu*'nun bir örneği olarak ortaya koyarım ve buna dayanarak, herkesin benim yargıma onay vermesi *gerektiğini* ileri sürerim. Özne kendi bireysel yargısı üzerine *düşünümle*, yargısının özel-kişisel koşullarından kopup ayrılmakla ve tümel bir bakış açısına yerleşmekle ancak, *ortak duyu* ilkesine göre yargı verir hâle gelebilir. *Ortak duyu*, insanların duygudaki birliğini postule eder.

Beğeni yargılarının *a priori* temellere dayanan bir tümellik ve zorunluluk iddiasında bulunması, beğeninin bir diyalektiğinin olmasını gerektirir. Bu, beğeni yargılarında kavramların rolüne ilişkin bir *antinomi*'de dile getirilir: *Tez.* Beğeni yargısı kavramlara dayanmaz; çünkü eğer böyle olsaydı, yargı akılsal olarak tartışılabilir olurdu, yani kanıtlarla belirlenebilir olurdu. *Antitez.* Beğeni yargısı kavramlara dayanır; çünkü aksi takdirde, çeşitliliğine rağmen yargı hakkında tartışamazdık; başkalarının bu yargı ile zorunlu uylaşımını iddia edemezdik (§ 56). *Antinomi*'nin çözümü şu şekildedir: Beğeni yargılarında hiçbir *belirlenimli* kavram içerilmez; fakat nesnenin ve yargı veren öznenin temelinde bulunan duyularüstü'nün *belirlenimsiz* bir kavramı içerilir. Duyular üstü'nün bu kavramı aracılığıyla, beğeni yargısının herkes için geçerlilik talebi, metafiziksel bir dayanak kazanır. Bu dayanak *ortak insanlığımıza* işaret eder.

Kant "*yüce*" çözümlemesini, "doğanın amaçlılığını estetik olarak yargılayışımıza yalnızca bir ek" olarak karakterize eder. Yüce yargısı da bir estetik düşünüm yargısıdır; fakat yüce diye adlandırdığımız nesne "biçim almamış" olmakla, yargıgücünün amaçlılığına karşıttır ve bu yönüyle güzelden ayrılır. Yüce izlenimi, bizim bir nesne karşısında, o nesneyi bütün kavrama gücümüzü aşan bir şey olarak gördüğümüzde ve bu yüzden ne görüde ne de kavramda sınırlı bir bütünlük içine sokamadığımız anda meydana gelir. Kant, yüceyi iki türe ayırarak çözümler: *Matematik* yüce, doğadaki sonsuz *büyüklüğün; dinamik* yüce ise doğadaki ezici *gücün* estetik değerlendirilmesi ile ilgilidir. Kant, her iki durumda da meydana gelen duyguyu, aklın kendi "yüceliği"ne ve insanın ahlâkî hedeflerine (yazgısına) ilişkin bir duygu olarak açıklar. Bu yüzden, "yüce doğadaki nesnelerde değil, fakat aklın idelerinde aranmalıdır"(§ 25). Matematik yücede, hayalgücü mutlak büyük izlenimi yaratan sınırsız nesne karşısında; sayı dizileri aracılığıyla sonsuzca ilerleyen parçaların algılanışını tek bir görü içinde kavramada başarısız kalır ve aklın sonsuz bütünlük idesi ile ilgiye girer. Bu zihinsel hareket, "vital gücün bir anlık engellenmesi ve peşi sıra güçlü bir şekilde boşalması" aracılığıyla meydana gelen bir hoşlanma duygusuna yol açar. Biz bu noktada, akılsal yeterliğimizin duyarlığa olan üstünlüğünü görürüz ve akıl varlığı olarak yükselişimizi duyumsarız.

Dinamik yücede ise, doğadaki ezici güç karşısında ortaya çıkan ampirik ben'imizin zayıflığı, bir karşıtlık aracılığıyla, ahlâkî varlıklar olarak kendi değerimizin (alt edilemez gücümüzün) farkına varmamızı sağlar. Kant'a göre, bir estetik yargıda, doğayı, bizim üzerimizde hiçbir egemenliği olmayan bir güç olarak gördüğümüzde, doğa dinamik olarak yücedir. Doğayı yüce olarak yargılamak için, onu korku uyandırıcı olarak tasarlamamız, fakat ondan edimsel bir korku duymamamız gerekir. Yani, hem nesnenin ona direnme yetersizliğimiz ile estetik olarak ölçülebilen ezici gücü, hem de bu güç üzerindeki üstünlüğümüzün duyumu, estetik yargıda hissedilmelidir. Böylece, yücenin estetik değerlendirilişinde, öznenin bütün doğa güçlerine olan ahlâkî değerinin üstünlüğü bilince çıkar; öznenin doğayı, duyusal varlığı alt edişinden doğan duygu, aynı zamanda ahlâkî bir duygu olarak belirir.

Kant'ın *sanat* teorisinin temelinde şu önerme yer alır: "Doğa nasıl ki sanat görünümüne büründüğünde güzel ise, sanat da, biz onun sanat olduğunu bildiğimiz hâlde, doğa gibi göründüğünde güzeldir"(§ 45). Burada sanata ilişkin olarak söylenen şudur: Sanat bir amaçla bağıntı içinde gerçekleştirilen bir insan edimi olmakla birlikte; bu edimin ürünü, tıpkı doğa güzelliğinde olduğu gibi, ilgiden ve kavramdan bağımsız şekilde ortaya çıktığında güzel izlenimi uyandırır. Sanat eserinde, tasarımın amaçlılığı, sanatçının bu yöndeki niyeti ne olursa olsun, belirlenimli bir amaçtan yoksundur ve o, kavramlar veya kurallar tarafından belirlenemez. Bu tür bir amacın işe karışması, bilgi yetilerinin özgür oyununu engeller ve eser güzel olarak algılanmaz. Sanat eseri karşısındaki *duruşumuz*, onda, bildiğimiz gerçeklikle ilgili *neyin* temsil edildiğine ilişkin bir *amaca uygunluk* arayışını içermez. Sanata, onun neye benzediğini görmek için bakmayız. Tersine, ona tıpkı doğa gibi, salt estetik değerlendirilmesinde hoşa giden bir şey olarak bakarız.

Sanatın doğa gibi görünmesini sağlayan, yani her sanat için gerek duyulan *amaçlı* tasarımı, *amaçsız* hâle getiren, Kant'ın "*dehâ*" diye adlandırdığı, sanatçının üretici yetisidir. Dehâ, sanata kuralını veren yetenek veya

doğa vergisidir. Bu kuralların özelliği, onların aslâ kavramsallaştırılamaz olmasıdır. Bu kurallar ne sanat eserini üreten sanatçı, ne de onu güzel olarak yargılayan alımlayıcı tarafından bilinemez. Güzel sanatın kuralı, sanatçının doğasından veya sanatçıdaki *doğa*'dan çıkar: "Dehâ, kendisi aracılığıyla doğanın sanata kuralını verdiği doğuştan zihin yeteneğidir (*ingenium*)" (§ 46). Dolayısıyla, güzel sanat, ancak dehânın ürünü olarak mümkündür. Dehâ orijinal üretme gücüdür ve onun meydana getirdiği şey, biricik ve tekrarlanamaz bir şeydir. Güzel sanat eserinin kuralı, tasarım yetilerinin kendine özgü uyumlu bir düzenlenişine karşılık gelir. Bu uyumlu düzenlenmeye uygun olarak, sanat eseri, kendi *güzel biçimini* görünüşe çıkarır ki bu, belirlenimsiz salt bir biçim olmak durumundadır. Bu biçim, sanatçıdaki doğanın bir ifadesi olmakla, "amaçsız bir amaçlılık" sunar.

Nihaî belirleniminde, sanat, "*estetik ideler*"in ifadesidir. Kant'ın tanımıyla estetik ide, "hiçbir belirlenimli düşüncenin, yani bir kavramın, kendisine karşılık gelmediği; fakat daha fazla düşünceye yol açan, hayal gücünün bir tasarımıdır" (§ 49). Estetik ideler, *üretici* (yaratıcı) hayalgücünün şekillendirdiği tasarımlardır. Hayalgücü, doğanın sağladığı malzemeyi, yani duyusal görü verilerini işlemek suretiyle; onları tamamen farklı bir şeye, doğayı aşan bir şeye dönüştürerek estetik ideler şekillendirir. Estetik ideler, *duyularüstü*'nün dolaylı gösterimlerini (sunumlarını) vermek suretiyle doğayı aşan tasarımlardır.

Böylece estetik idelerin ifadesi olarak sanat, insanın yüksek bilgi yetilerini uyum içine sokan duyularüstü dayanağa bağlanır. Bu bakımdan sanat eseri, duyusal bir varlık tarzına sahip olmakla birlikte; duyusal olanı aşar. Dehâ estetik ideler keşfetme ve bunları ifade etme yeterliğidir. Estetik idelerin tasarımı aracılığıyla, dehânın sanatı, verilmiş bir kavramı sınırsızca genişletir ve zihin yetilerinin özgür oyununu teşvik eder. Böylece sanat, insanın bütün zihinsel güç ve yetilerinin "estetik durum" içindeki bütünselliği demek olan "*yaşama duygusu*"nu (*Lebensgefühl*) güçlendirir ve yükseltir.

Schiller: Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı kitabı, çağının düşünce dünyası üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Bu etkinin, yeni bir estetik düşünce yaratacak şekilde, dramatik şiir yazarı Schiller'de ortaya çıktığını görüyoruz. Schiller, üzerinde düşündüğü kültür ve özgürlük sorunlarının çözümü için gerek duyduğu teorik tutamakları Kant'ın bu eserinde bulmuştur. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar* (1795) adlı eserinde, Kant'ın bilgi yetilerinin uyumu anlayışını, uygarlık ve kültür tarihi üzerine bir düşünümle birleştirir. İnsan hayatında ve kültüründe sanatın rolünü soru konusu yapan Schiller, insanın ulaşmaya çalıştığı en yüksek ahlâkîliğe, insanın duyusal doğasını *olumsuzlamakla* ulaşılamayacağını, ancak bu duyusal doğayı daha yüksek bir senteze taşımakla ulaşılabileceğini ileri sürer. İnsan kendisindeki "insanlığa" erişmek için, farklı güç ve yetilerinin bir uyumunu bulmak zorundadır. Böyle bir tinsel-duyusal uyumun imkânı ise, ancak *güzel*'in insanlığın zorunlu koşulu olduğunun gösterilmesi ile sağlanabilir.

Schiller'e göre, insan ikili bir doğaya sahiptir; o, hem sürekli değişen bir duyu dünyasında yaşar hem de duyu içeriğini yasa içinde organize eden içsel bir öz-benliği muhafaza eder. İnsanın bu ikili doğası, onun iki köklü içtepisinde temel bulur: *Duyu* içtepisi (*Stofftrieb*) ve *Biçim* içtepisi (*Formtrieb*). Duyu içtepisi, insanı zamanın akışı içinde doğaya bağlar. Duyu içtepisi varoluşun gerçekliği ve algılarımızın içeriği yönünde bize itilim verir. Fakat, aynı zamanda, insanı bir duyumlar dizisi hâlinde madde dünyasına bağlayarak kısıtlar. Biçim içtepisi ise, insanın akılsal doğasından çıkar ve insana, görünüşlerin çeşitliliğini bir birlik hâline getirme özgürlüğü verir. Biçim içtepisi, yasalar koyar ve insanı akılsal zorunluluk alanına yerleştirir; zamanın sınırlarını ortadan kaldırarak, insanı mutlak varlık alanına açar (12. Mektup). Bu iki yeti (içtepi), ancak karşıtlıkları içersinde birbirlerini geliştirebilirler; fakat birinin diğeri üzerinde egemenlik kurması insanın bütünselliğini zedeler ve insanı tek yanlı kılar. Bu iki içtepinin böyle tahakkümcü bir şekilde işlemesi, insanı ya *vahşi* ya da *barbar* yapar. İnsan, "duyguları ilkelerine egemen olduğunda bir vahşi; ilkeleri duygularını yok ettiği zaman bir barbar" (4. Mektup) hâline gelir.

Birbirine karşıt bu iki içtepiyi, onları daha yüksek bir düzeye çıkarmak suretiyle birleştiren *üçüncü* içtepiyi, Schiller, *Oyun* içtepisi

(*Spieltrieb*) diye adlandırır. Oyun, bu anlamda, Kant'ın hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki uyum düşüncesinin daha somut bir çeşitlemesidir. Oyun içtepisi özgürlük ve zorunluluğun özel bir birleşimini içerir ve bu da, oyun adına kurallara gönüllü olarak tâbi olmada ortaya çıkar. Oyun, kuralların bir baskı yaratmadığı, özgür bir uyumlu düzenlenmeye işaret eder. Oyun içtepisine başvurmakla ve insanın yüksek "ben"ini duyusal doğasının veya akılsal doğasının egemenliğinden kurtarmakla; sanat insanı "insan" kılar ve ona gerçek toplumsallığını kazandırır: "İnsan sözcüğün tam anlamında insan olduğu zaman oynar ve o ancak *oynadığı zaman tam anlamıyla insandır*" (15. Mektup).

Duyu içtepisi nesnesi olarak *hayatı*, biçim içtepisi ise nesnesi olarak *biçimi* aldığına göre; oyun içtepisine karşılık gelen şey de "*canlı biçim*" (*Lebensform*), yani *güzellik* olacaktır. Güzel, bir *biçim*'dir çünkü onu seyrederiz; güzel aynı zamanda *hayat*'tır, çünkü onu duyumsarız (yaşarız). Duyu içtepisi ve biçim içtepisi, böylece, güzelde uyumlu hâle gelirler. Güzel, insanın duyusal varoluştan akılsal varoluşa geçişini, duyusalı ortadan kaldırmaksızın sağlar. Bu bakımdan, duyu insanını akılsal kılmanın, onu önce estetik kılmaktan başka yolu yoktur. Schiller'e göre, ihtiyaç insanı toplum içinde olmaya zorlar ve akıl da onda sosyal ilkeleri kökleştirirse de; ancak *güzel*, ona sosyal bir karakter verebilir. Sadece *beğeni*, toplumu uyum içine sokar, çünkü yalnızca o, bireyde uyumu tesis eder. Diğer bütün algılama biçimleri, insan varlığının ya duyusal ya da akılsal yanlarına dayandıkları için insanı böler; ancak güzelin algısı onu bir bütün yapar; çünkü insanın her iki doğası da güzelde uyum içine girer (27. Mektup). Güzel sanat, insanı, yüksek "ben"ini gerçekleştirme yönünde özgür kılar. Güzelin sürekli deneyimi aracılığıyla, politik sistemin, düzen ve özgürlüğü bağdaştırması sağlanabilir: "Akıl, insanlık olsun buyruğunu verir vermez; güzellik olsun diyen yasayı da ortaya koymuştur."

Schiller, oyun içtepisinin nesnesi olan canlı biçimi (estetik nitelik), "estetik görünüş" kavramı çerçevesinde yorumlar. Oyun içtepisi, insanın nesnede biçimi ve görünüşü fark ettiği zaman ortaya çıkar. Bu, insanda "görme hazzı"nın uyanmasıyla eşzamanlıdır. İnsan göz aracılığıyla haz duymaya başlayıp, görme insan için bağımsız bir değer kazanır kazanmaz; o, estetik olarak özgür hâle gelir ve bu durumda oyun içtepisi uyanır. İnsan görünüşü gerçekliğin üstünde değerlendirmeyi öğrendiği zaman, uygarlaşır. Estetik görünüşün özü olan biçimin alımlanışı, uyarım olarak salt duyumdan ayırt edilebilir niteliktedir. Estetik görünüş, bu özelliğiyle, nesnenin gerçek varlığından bağımsızlaşır ve dolayısıyla, salt duyusal ve yararcı ilgileri dışta bırakır. Nerede görünüşün ilgiden bağımsız, koşulsuz değerlendirilişinin izlerini bulursak, demektedir Schiller, orada insanın gerçekten insan olmaya başladığını görürüz (27. Mektup). Estetik görünüş, ne gerçekliği temsil etmeye çalışan ne de gerçeklik tarafından temsil edilme gereği duyan bir görünüş olduğu için aldatıcı değildir, "*hâlis*"tir. Sanatı gerçeklikten ayırt eden şey, bütün sanatların özünü oluşturan "*estetik görünüş*"tür. "Şeylerin gerçekliği bizzat şeylerin eseridir; şeylerin görünüşü insanın eseridir. Görünüşle beslenen ruh, artık aldığı şeyden değil, yaptığı şeyden zevk alır"(26. Mektup).

Hegel: Güzel sanat üzerine verdiği derslerin derlenmesiyle oluşturulmuş *Vorlesungen über die Ästhetik* [Estetik Üzerine Dersler, 1835] adlı eserinde, Hegel, güzeli, İdea'nın duyusal görünüşü olarak tanımlar. "Duyu dünyasının görünüşleri içinde Mutlak'ın ya da İdeanın ışıldaması, işte güzel budur." Burada güzel için "duyusal olma" ve "görünüş", belirleyici terimlerdir. Güzel nesnenin duyusal olma gerekliliği, güzel idesi için özseldir. Güzel nesne, duyulara sunulan gerçek (edimsel) bir nesne ya da duyusal bir nesnenin zihinsel imgesi olmalıdır. Zihnin Mutlak'ı kavradığı *ilk* tarzın karakteristiği, *dolaysızlıktır*: Duyusal kavrama. Öte yandan güzelin bir *görünüş* olması, gelip geçici dünyanın dolaysızlığını belirten bir anlamda alınmamalıdır. Hegel, estetik görünüşü bir yanılsama veya aldanım olarak görmez. Burada görünüş, gerçekliğe ve hakikate bir karşıtlık anlamı taşımaz. Tam tersine burada görünüş, hakikat için özseldir. Aslında görünüş (*Schein*) bizzat özdür (*Wesen*); hakikat görünür olmasaydı, hakikat olmazdı. O hâlde, sanattaki görünüşler, yalnızca görünüş olmaktan çok, ampirik gerçekliğe göre çok daha yüksek bir gerçekliğe ve çok daha hakikî bir varoluşa sahiptirler. Yalnızca gelip geçici olan dolaysız ampirik gerçekliğin

tersine, sanatsal görünüş kendi ötesinde *tinsel* bir şeye işaret eder. Hegel, "görünüş"ün, gelip geçici dünyanın dolaysızlığını belirttiğini kabul etse de; sanatın bu ampirik dünyayı değiştirdiğini ve ona daha yüksek bir *tinsel* gerçeklik verdiğini ileri sürer.

İdeanın duyusal biçim içersinde cisimleşmesi, *güzel*'dir. İdea mutlak hakikat olduğuna göre, bundan hakikat ve güzelin özdeş olduğu sonucu çıkar. Fakat aynı zamanda, onlar birbirlerinden farklıdırlar da. Güzel, duyusal biçim içinde görünüşe çıkan İdeadır, *sanatta* ya da *doğada* kavranan İdeadır. Hakikat ise saf düşünmede kavranan İdeadır. Duyusal olan sanatta tinselleştirildiği zaman, burada hakikatin bir açımlanması bulunur. Doğa güzelliği, İdeayı belli bir derecede cisimleştirme yeterliğindedir; fakat sanatta, İdea en yüksek cisimleşmesine kavuşur. İnsan ancak sanatta, tam olarak, kendisinin ne olduğunu ve ne olabileceğini kendisine açık kılar. Bu yüzden Hegel'in estetik teorisinde, sanat eserlerindeki güzel, doğada güzelden daha yüksek bir statüye sahiptir. Güzel, doğa dünyasının dolaysız hoşlanma veren bir seyrine değil; fakat tinin kendisine ilişkin bilgisinin gelişmesine dayanır. Bu bakımdan, doğa güzelliği, ancak *tine* ait olan güzelin bir yansıması olarak ortaya çıkar.

Dolayısıyla, Hegel'in estetik üzerine dersleri, temelde, onun güzel sanat olarak düşündüğü şeyle ilgilidir. Güzel sanat, kendisini tinin hakikati ile ilişkilendirmiş olan sanattır. Böyle bir sanat, tinin kendisini kendisine ifade etmesinin önemli bir tarzını oluşturur. Sanat, tinin kendisini tam ve somut olarak olduğu şey kılmasının zorunlu bir aracıdır. Bu yüzden, sanat, tinin mutlak bir "gereksinimi"dir. Tin, İdeası ile edimselliğini bağdaştırmak ve kavramına göre olması gerektiği şey hâline gelmek için, sanata gerek duyar. Sanatta, tinin görünüşte birbiri ile çatışan yönleri (sonlu ile sonsuz, duyulur olan ile duyularüstü, ideal ile real) arasındaki bölünme giderilir. Mutlak'ın duyusal sunumunu amaçlamakla sanat, tine duyusal imgesel bir şekil verir. Sanat meydana getirmekle insan, kendi tinini, bilinci için bir nesne hâline getirir; kendisini bu şekilde dışsallaştırır ve bu dışsallaştırmalarda kendisini tanır. Bu tanıma aracılığıyla, insan kendisinin daha yüksek bir tinsel boyutuna ulaşır. İnsan sanat yaratmakla, aslında kendi tinini yaratır.

Özünde tinin kendini-yaratma yeterliğine ait olmakla sanat, mutlak tinin bir alanını oluşturur. Çünkü sanat, tini sonlu olanın üzerine yükseltir; onu, kendinde ve kendisi-için kılar ve böylece onun özgür hâle gelmesini sağlar. Mutlak tinin bir biçimi olmakla sanat, ancak tinsel *anlamla* bağıntısı içinde kavranabilir. Sanatın esas amacı, doğanın taklidi, duygu uyandırmak ya da ahlâkî mükemmelliği öğretmek değildir. Sanatın nihaî amacı, yalnızca tinin sunumudur. Görüldüğü gibi, Hegel yalnızca sanatın biçimsel özellikleri ile değil; fakat esas olarak sanatın içeriği ya da anlamı ile ilgilidir. "Sanat eseri kendi-merkezli değildir; o, özünde ruha bir soru, tepki veren yüreğe bir hitap, zihne ve tine bir çağrıdır." Bu, Hegel'in "genişletilmiş deneyim" kavramı ile ilişkilidir. Buna göre, insanlar, dünyayı ve kendilerini yalnızca bilgi (felsefe=bilim) aracılığıyla değil; fakat aynı zamanda sanat ve din aracılığıyla da kavrarlar. Tinin bu biçimleri, önceden keşfetmiş olduğumuz şeyi güzelleştirme ya da kutsallaştırma yolları değildir yalnızca; fakat dünyayı ve kendimizi keşfetme yollarıdır. Hegel'e göre, sanat, din ve felsefe tinin kendini kendisine sunma; Mutlak'ı, "insan varlıklarının en yüksek ilgisini" bilince getirme amacına hizmet eder. Mutlak tinin bu üç alanının her biri, içeriği olarak tini alır, fakat her biri tini farklı bir şekilde sunar. Sanat Mutlak'ı duyulur algıda; din imgesel tasarımda; felsefe kavramsal düşüncede kavrar. Sanatın özelliği, tinin sunumunu duyusal biçim içersinde yapmasıdır. Tini, duyulur algının dolaysız biçimi içersinde görünür kılmakla sanat, *güzeli*, yani İdeanın duyusal görünüşünü, meydana getirmeyi başarır.

Hegel "*güzel*"i hem biçim hem de içeriğe ilişkin bütün sanatsal değerleri kuşatan bir anlamda alır. Buna göre, güzel sanat eserinin iki yönü vardır: Tinsel içerik ve maddesel cisimleşme ya da biçim. Tinsel içerik, sanat eserine birlik veren öznelliktir. Sanat eserinin bu *birlik* yönü, kendi içine kapalı soyut birlik olarak kalmaz; o, kendisini farklılıklar çokluğu içerisinde görünür kılar. Sanat eserinin bu *çokluk* yönü, İdeanın kendisini görünüşe çıkardığı maddesel cisimleşmedir. Tinsel içerik, maddesel cisimleşmenin her bir parçasına yayılıp nüfuz eden birliğin merkezidir; o, sanat eserinin ruhudur. Bu yüzden sanat eseri, bu içsel birlikten ya da tinsel içerikten

çıktığı ya da onun tarafından belirlendiği gösterilemeyen her şeyi, salt dışsal ya da olumsal olan her şeyi dışta bırakmalıdır. Bir sanat eserinin, organik birlik oluşturacak şekilde, bütün parçalarının tek bir merkezî birlik tarafından denetlenmesi, İdeanın duyusal ortam içinde görünüşe çıkmasının zorunlu koşuludur.

Gelgelelim, tinin sunumunda, içerik ve biçimin bu mükemmel uyum ve birliğine, yani İdeal sanata her zaman ulaşılamaz. İnsanın sanatsal yaratım süreci, kavramsal gelişmesi içersinde, içerik ve biçimin mümkün farklı bağıntıları çerçevesinde şekillenir ve bu mantıksal süreç, tarihsel gelişme ile büyük ölçüde örtüşür. Sanatın İdeale doğru kavramsal gelişmesi, onun çeşitli tarihsel kültürler ve dönemler içerisindeki ilerlemesi ile birlikte gider. Sanat, tinin tamuygun bir sunumunu vermeye çalıştığı için, İdeayı kavrama ve onu somut biçimi içinde ifade etme *derecelerine* bağlı olarak çeşitli biçimlere bürünür. Buna göre, tin, kendisini *Sembolik, Klâsik* ve *Romantik* sanat biçimleri içersinde, kendisine ilişkin bilgisini ilerleten bir şekilde cisimleştirir.

Sembolik sanat biçimi (eski Hint, İran ve Mısır sanatı), "duyusal görünüş" ile "İdea"nın henüz çözülüme uğramamış bir karşıtlığını ortaya koyar. Sanatın bu ilk evresinde, insan zihni, tinsel idelerini ifade etmek için çabalar; fakat tamuygun bir cisimleşme (biçim) bulamaz. Bunun sonucunda, sembolü bir sanat aracı olarak benimser. Sembol bir anlamı *ima eder*, fakat onu *ifade etmez*; yani sembol aslında içermediği bir anlamı belirtir. Sembolik sanat, somut olarak kavramadığı bir ideye dayandığı için, maddesel biçim içersinde bu ideyi tamuygun olarak sunamaz. Dolayısıyla, sembolik sanat, içerik ve biçim arasındaki çatışma ile karakterize olur. İçerik ve biçim arasındaki çeşitli karşıtlıklar içersinde kendini işleyen tin, bu sayede kendinin doğadan olan ayrımını keşfeder. Sembolik sanatın karakteristik sanat biçimi, maddesel gücü ve ağırlığı işleyen *mimari*'dir. Sembolik sanatın ifade etmeye yöneldiği ilâhilik, son derece soyuttu ve doğa dünyasına bir düzen getirmekten uzaktı. Bu da sembolik sanatın sırf maddeselliğinde yansımaktadır. Tin burada henüz ortamına egemen olamamıştır, dolayısıyla tinsel içerik maddesellik tarafından alt edilmiş görünür.

Hegel'in "bilinçsiz" diye adlandırdığı sembolizmin ilk biçiminde, anlam, dolaysız olarak mevcut olandan ayrılmış değildi. Duyu nesnesi Mutlak'ın mevcudiyeti olarak kavranıyor ve mutlak da, duyu nesnesinde dolaysız biçimde mevcut olarak düşünülüyordu. Burada içerik ve biçim arasındaki ayrım henüz kavranmadığı için, sanat da söz konusu değildi. Nitekim, Eski Zend halkı, Tanrı olarak ışığa tapıyordu; fakat onlar ışığı Tanrı'nın bir sembolü olarak almıyor; ışığı, dolaysız mevcudiyeti içinde Tanrı olarak görüyorlardı. Dolayısıyla, henüz onların bir sanatı yoktu.

Eski Hint kültüründe ise, içerik ve biçim arasındaki ayrım ancak belirsiz ve karışık bir şekilde hissediliyordu. Onların sanatında, ilâhi olan ile duyusal olan birbirine karıştırılmakta ve bu da çarpıtılmış biçimlerin, devasa boyutların kargaşasında ve çok başlı, çok kollu hayvan figürlerinde yansıyordu. Hint sanatı, yarattığı imgeleri niceliksel olarak büyütmek ve aşırılaştırmak suretiyle, doğal olan ile tinsel olanı birleştirmeye çalışıyordu. Fakat ortaya çıkan fantastik biçimler ve tini alt eden devasa madde kütleleri, bu sanatın içerik ve biçim arasındaki total uyumsuzluğunu açığa vuruyordu.

Mısır sanatının bilinçli sembolizminde ise, içerik ve biçim arasındaki ayrımı, belli bir sembolün belli bir anlam için ayrılışını buluruz. Tin, burada, duyusal olarak mevcut olanı, onun ötesindeki bir anlama erişecek şekilde işlemektedir; yani semboller *yaratmaktadır*. Hegel'in "semboller ülkesi" diye adlandırdığı Mısır sanatında, tin, aslâ gerçekleştirmeyeceği, kendi şifresini çözme görevi üstlenmiştir. Mısır sanatında tin, kendisini kendisine çözemeyeceği bir problem olarak sunar. *Sfenks*, tine kendi anlamını keşfetme görevini bildiren bir semboldür ve dolayısıyla o, "bizzat sembolizmin bir sembolüdür." Sonuçta sembolik sanat, duyusal biçim içersinde ifade edilemeyecek kadar *soyut* bir içeriğe dayandığı için, içerik ve biçim karşıtlığını aşamaz. Fakat, İdeayı tamuygun olarak görünüşe çıkarmayı başaramasa da, sembolik bilincin İdeayı somutlaştırma girişimleri, onu İdeanın daha açık bir kavrayışına doğru götürür.

Sembolik sanatın doğal olan ile tinsel olanı birleştirme çabalarının başarısızlığı, bu sanat biçiminde tinsel içeriğin *soyut* olması ve

duyusal cisimleşmeye dışsal kalmasından ileri gelir. *Klâsik sanat* biçimi (Greklerin sanatı), ilâhi olanı "tinsel bireysellik" olarak *somut* biçimde kavramakla, sembolik sanatın bu eksikliğini aşar. Greklerin, ilâhi olana ilişkin insan-temelli anlayışları, onların tini somut ve bilinebilir olarak kavramalarını sağlamıştır. Hegel'e göre, klâsik sanat, somut İdea ile başlar; bu sanat biçimi, sanatın hakikî içeriğine, anlamı olarak "tözsel öznelliğe" sahiptir. Grek sanatı, bireysel insanda somut olarak ortaya çıkan tin kavrayışından yola çıkar. Klâsik sanat bu somut tinsel içeriği, dinde, gelenekte ve kültürde ifade edilmiş olarak bulur. Grek mitologyası, kaba doğa güçlerinin, Titanların, Olimpos Tanrıları tarafından alt edilişini ifade eder. Dünyanın özünü oluşturan bu Tanrılar, insan biçimi içinde tasarlanır. Dünya, insan tinini yansıtır. Doğal dinlerin malzemesini bireysel karakterlere sahip Tanrılara dönüştürmek suretiyle, tini somut olarak kavrayan klâsik sanatsal bilinç, içerik ile biçim arasındaki karşıtlığı çözülüme uğratmayı başarır.

Tinsel içerik, artık bir soyutlama olmayıp, insanbiçimli Tanrılarda tinsel bireysellik olarak ortaya çıktığı için, duyusal cisimleşmesi ile tamuygun şekilde birleşir. Burada içerik artık biçime dışsal kalmayıp, biçimin içine nüfuz etmekte, biçimin ruhu olarak biçime içkin olmaktadır. Tinsel içerik, duyusal cisimleşmesi için tamuygun biçimi (insan biçimi) bulmuştur. İdeanın duyusal biçim içindeki mükemmel cisimleşmesi, sanatın İdeali olduğuna göre; bundan, sanatın klâsik tipteki mükemmelliğine eriştiği sonucu çıkar.

Klâsik sanatta öne çıkan sanat biçimi, *heykel* sanatıdır. Heykel sanatı, salt doğa güçlerine mimariden daha az bağımlıdır ve ilâhi olanın sonsuz ve kutsanmış sükûnetini ifade etmeye en uygun sanattır. Heykel sanatında ifade edilmeden kalmış hiçbir tinsel içerik öğesine rastlanmaz; orada hiçbir ayrıntı boşuna değildir. Heykel, insan biçimini kullandığı için, tinin tümelliğini ve tikelliğini aynı zamanda ifade etmeye en elverişli sanattır. Klâsik heykel sanatında, Grek Tanrıları, özgür, belirlenimli, var olan bireysellikler olarak sunulur ve bunlardan kendileri ötesinde hiçbir genel anlam *soyutlamp* çıkarılamaz. Anlam, bizzat ifadenin kendisidir.

Romantik sanat biçimi, tin kavrayışı ve öznelliği sunma kapasitesi bakımından klâsik sanata göre bir ilerlemeyi temsil eder. Sanatın içeriği, sanatın biçiminin edimsel olarak ifade edebildiği şeyin ötesine geçer. Tinsel içerik, biçimini aşacak şekilde gelişir. Bu durum, tarihsel bir olayla, Hristiyanlıkla ("ilâhi olanın insani hâle gelişi" ile) ilgilidir. İsa'da, onun hayatında, ölümünde, acı çekmesinde ve yeniden doğuşunda, İlâhi olanın, sonlu dünyanın tüm çatışmaları içine girmesinin yol açtığı dinî duygu, romantik sanatın hazırlayıcısı olmuştur. Hristiyan düşüncesinin etkisi altında sanatsal bilinç, artık duyusal biçim içersinde kolayca ifade edilemeyen *içsel* bir düşünce ve hayalgücü hayatı geliştirmiştir. Böylece romantik sanat, klâsik sanatın mükemmel uyumunu kaybederek; ancak teolojide ve felsefede tam uygun olarak bildirilebilen içsel, gizli, resmedilemeyen tinsel derinliklere çekilir.

Klâsik sanat tinsel olan ile duyusal olanın *dolaysız* birliğini sunarken; romantik sanat, bu salt dolaysız birliğin *sınırlılığını* gösterir. Tinin duyusal dolaysız varoluşunu, içeriği olarak almak yerine, *romantik sanatın tini*, bu dolaysızlığın ötesinde bir töze ve varoluşa sahip olduğunu görür. Böylece tin, duyusal cisimleşmesinden çekilir ve kendi içsel öznelliğine kapanır. Romantik sanatta tin, duyusalın dışsallığının ötesine, kendi içselliğine işaret eder ve tek başına *özne* sonsuz bir değer kazanır. Ruhun içsel hayatı, onun mutlak öznelliği, duygu dünyası, romantik sanatın esas konusu hâline gelir. Klâsik sanat, ruhu bedenle eksiksiz birliği içinde sunarken; romantik sanat ruhun kendinde varlığını, onun dolaysız fiziksel mevcudiyetinden ayrı olarak gösterir. Romantik sanat, içerik ve biçim arasına yeniden bir uyuşmazlık sokmak pahasına, klâsik sanattan daha yüksek bir tinsel ideale erişir. Tinsel içerik, artık duyusal ifadesi ile bir daha tamamen uyumlu hâle gelemeyecek şekilde gelişir.

Romantik sanat, modern Avrupa'nın, Hristiyan dünyasının sanatıdır ve temel sanat biçimleri, *resim, müzik* ve *şiir*dir. Hegel'e göre, bu sanatlar, romantik sanatı yöneten *öznellik ilkesi* ile en iyi şekilde bağdaşan sanatlardır. Resim, içsel olanı *içsel olan olarak* ifade eder. Resim sanatı, heykelin maddeselliğinden bir adım daha uzaklaşır; o, üç boyutlu uzayı ve nesneleri iki boyutlu bir yüzey üzerinde betimler. Bunun sonucu olarak, dikkati, cisimsel hareketin fiziksel uzayından, hayal

gücünün ve tinin içsel uzayına yöneltir. Figürlerin içsel öznelliğini yansıtan hayali bir uzaydır bu. Müzik, uzayı tamamen terk eder ve kendisini zamanla sınırlar; zaman uzaydan daha *ideal*'dir. Ayrıca müzik dış dünyadaki olayları değil, tinin içsel hayatını, duygu hayatını betimler. Şiir, duyusalın rolünü daha da azaltır. Şiirdeki ses öğesi, müzikteki gibi bir rol oynamaz; burada önemli olan aktarılan anlamdır tasarımdır. Şiir ifade aracı olarak, duyusal imgenin öznel ve içsel biçimlerini kullanır ve zihni, duyusal olan tarafından dolayımlanmaksızın, kendisi ile karşılaşmaya hazırlar.

Romantik sanat, sanatın idealini (klâsik sanat) çözülüme uğratmakla, bir bakıma sanatın sınırlarını da aşmış olur. Burada tin, sanat alanını geride bırakmakta ve kendi hakikatine erişme yönünde daha yüksek bir tinselliğe (din ve felsefe alanına) geçmektedir. "Sanat artık, bizim için, hakikatin kendisine varoluş kazandırmasının en yüksek şekli değildir." Sanat geçmişte kalmış bir şeydir; o, artık tinin en yüksek ihtiyacı olmaktan çıkmıştır.

Çağdaş Estetik Düşünceden Örnekler

Nietzsche: Nietzsche'yi diğer filozoflardan ayırt eden yön, sanatı felsefenin doğası ile ilişkilendirmek suretiyle, ona temel bir rol atfetmesidir. Sanata hayatın perspektifinden bakmakla, Nietzsche, onu insan hayatının "asıl metafizik etkinliği" olarak görür. Estetik etkinlik, "biçimler yaratma ve empoze etme"dir. Böyle görüldüğünde, katlanılır olsun ya da olmasın, hayatın kendisi de bir estetik fenomendir. Çünkü hayatın özü, kendiliğinden etkin, yaygın, biçim verici güçlerden oluşur. Sanat farklı yaşama yollarının hem bir işlevi hem de temel belirtisidir. Sanatçı olmak, bir yaşama yoludur. Bu yüzden Nietzsche, sanatı (ve hayatı) sanatçının *yaratıcı davranışı* çerçevesinde kavrar. Güç-İstemi, kendini-ileri sürme olarak, sürekli bir yaratımdır.

Nietzsche'nin Schopenhauer etkisi altında yazdığı ilk eseri, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (1872), iki temel içtepinin birleşiminden doğan bir tragedya teorisi (sanat teorisi) sunar. Bunlar, iki Grek Tanrısının adıyla anılan, insan ruhunun Dionysosçu ve Apolloncu içtepileridir. Metafiziksel anlamı içinde, Dionysosçu yön, şeylerin karanlık "ilksel birliği" ile ilişkilidir ve Schopenhauer'in "İrade"sini temsil eder. O, kendinden geçmenin, çılgınlığın, akılsal kavramanın ötesine geçen bir deneyimin alanıdır. Dionysosçu içtepi, "bireyleştirme ilkesi"ni, yani bizi evrenin geri kalanından ayrı bir şeye dönüştüren ilkeyi yıkar. Dionysosçu tin, kendisi olarak görünüşe çıkamaz, yalnızca onun etkileri görünür. Bu görünüşlerin çoğu, onların altında yatan yıkıcı ve kaotik doğayı gizleme yollarıdır aslında.

Apolloncu içtepi ya da tin, genel olarak "*biçim*"in alanıdır; düzen, ölçü, denge ve sınırlamayı içerir. Apolloncu öğe, Schopenhauer'ın "İradenin Tasarımları"na karşılık gelir ve o yanılsamanın, "salt görünüşler"in dünyasına aittir. Her bilginin görünüşün bilgisi olduğu bir *düş kurma* durumunu belirtir. Dionysosçu gücün yıkıcılığına karşı "bireyleştirme ilkesi"ni korur; bireyi kendi sınırları içersinde tutar.

Grek tragedyası, işte bu Dionysosçu ve Apolloncu ögelerin *birliği* ile varlığa gelmiştir. Nietzsche'nin temel iddiası şudur: Halis trajik sanat eserlerinde Dionysosçu ve Apolloncu ilkeler birbirlerini verimli kılıp zenginleştirirler; böylece tragedyada varoluşun metafiziksel dehşeti aynı zamanda hem açık kılınır hem de katlanılabilir hâle gelir. "Dionysos Apollon'un, Apollon da Dionysos'un dilini konuştuğunda," tragedya ve bütün sanat en yüksek amacına erişir. *Zamanın* sanatı, Dionysosçu yönden, trajik ruhtan, yoksun olsa dahi; yine de "büyük sanat"ın *müzik* aracılığıyla bu yönü yeniden canlandırması umulabilir.

Metafiziksel anlamda Apolloncu bilincin nesnesi, bireyleştirme ilkesine tâbi olan dünyadır ve o güzel olarak deneyimlenebilir. Böyle bir dünya, zihnin tasarım yetilerine uygun olarak deneyimlenmiş bir dünya olmakla güzeldir. Apolloncu durumda, "*güzel görünüşler*"den haz duyarız; bu görünüşler içerisinde, "önemsiz ve yüzeysel hiçbir şeyin bulunmadığı biçimler bizimle konuşur." Estetik anlamda Dionysosçu olan ise, Kant'ın "yüce" diye adlandırdığı ezici, korku uyandırıcı ama yine de tini yükseltici deneyimlerdir. İşte tragedyada, kendinden geçmenin yıkıcılığı, Apolloncu *düşler* tarafından biçimi değiştirilerek güzelleştirilir. Tragedya, yüzüne ölçü, denge ve sınırlamadan oluşan Apolloncu güzellik maskesini takarak, Dionysosçu

coşumu, yıkıcılığı ve doğa ile bir olma tutkusunu bize sunar. Tragedyanın bu başarısında *sanatın gücü* ortaya çıkar: "Ancak *estetik bir fenomen* olarak, varoluş ve dünya, ebediyen haklı gösterilebilir."

Nietzsche, *İnsanca, Çok İnsanca*'da (1878), bu konumunun dışına çıkmış görünür. İlk eserinde muhafaza ettiği, Kant ve Schopenhauer'den gelen görünüş/gerçeklik ayrımını, metafiziksel karşıtlığından çözerek, insanî deneyimin gerçek dünyasına aktarır. Gerçeklik ve görünüş ayrımı, şimdi "yalanlar" (güzel görünüşler) ve hakikat arasındaki ayrıma dönüşür. Varoluş, estetik bir fenomen olarak bizim için katlanılabilir hâle gelir. Sanat, dünya hakkında katlanılamaz olan hakikatler ile bizim aramıza bir "yalanlar" örtüsü koyarak hayatı güzelleştirir. Buradaki "yalan olarak sanat" anlayışı, yapısal olarak Apolloncu yön ile örtüşür. Hayat ancak sanatın kutsal yalanları sayesinde yaşanabilir hâle gelir: "Hakikat yüzünden ölmeyelim diye sanat vardır."

Sanatın hayat perspektifinden görülmesi, Nietzsche'nin sanatsal etkinliği "değer"le ilişkilendirmesinde de esastır. Sanatçının temel içtepisi sanata, ama daha çok da sanatın *anlamına*, yani *hayata* yönelmiştir. Sanatçının yaptığı, birtakım şeyleri seçmek, takdir etmek, övmek ve yüceltmektir. Bütün bunları yapmakla sanat, belli değerlendirmeleri, "değer biçmeleri" güçlendirir veya zayıflatır. Bu değer biçmeler esas olarak iki çeşittir: Hayatı olumlayan ve hayatı reddeden değerlendirmeler. Başkalarını değil de belli şeyleri seçmekle ve onları takdir edip yüceltmekle sanatçı, hayat karşısındaki kendi değerlendirici duruşunu açık kılar ve onları övmekle *temel* değerlendirmeyi güçlendirir; böylece hayata "Evet" diyen yönümüzü, yaşama duygumuzu, teşvik edip güçlendirir. Sanat, hayata "Hayır" diyen istemenin her türlüsüne (Hristiyan, Budist, nihilist) karşı duran biricik güçtür. Fakat sanat, yalnızca seçmeyi, övmeyi ve yüceltmeyi kapsamaz; o, aynı zamanda "biçimler yaratmayı ve empoze etmeyi" de kapsar. Sanatçının mevcudiyetinde yeni bir şey ortaya çıkar: Canlı, hayatla dolu bir kurallı yapıdır bu. Parçaların ve işlevlerin sınırlandırıldığı ve koordine edildiği; bütünle ilişkili bir anlam üstlenmeyen hiçbir şeyin içinde yer bulamadığı bir yapı. Bir *biçim* olarak sanat eseridir bu. Biçim yaratma, her türden dönüştürme ve yorumlama etkinliğini içerir. Bu bağlamda, Nietzsche, insanın kendi karakterine bir *üslûp* vermesini de bir sanat olarak görür. İnsan, tam anlamında, sanatsal etkinliğin öznesi olarak, yani sanat yaratan özne olarak *varolur*.

Heidegger: Heidegger'e göre, çağdaş dünyada, insanı "tutulmaya" uğratan, bozucu, yeni bir mevcudiyete çıkma ile karşılaşırız; bu, modern teknolojidir. Modern teknolojinin mevcudiyete çıkan *özünü*, Heidegger, şeyleri açık kılmanın yeni bir yolu olarak belirler. Bu, her yerde her şeyi (insanın kendisi de dâhil), ölçülebilir, hesaplanabilir, düzenlenebilir olarak açık kılan bir açık kılma yoludur. Heidegger, teknolojinin özünü, Varlığın hakikatini (gizlilikten açığa çıkmasını) tehdit eden bir güç olarak görür. İşte sanat, teknolojinin özüne benzeyen fakat ondan temelde farklı bir alan olarak, modern teknolojinin tehdidi karşısında "koruyucu bir güç" olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan sanat, insan varoluşunun yazgısında temel bir role sahiptir.

Heidegger "sanatın özü" sorusunu, *Sanat Eserinin Kökeni* (1936) adlı yazısında ele alır. Köken, bir şeyin ne olduğunun ve nasıl olduğunun kaynağıdır. Dolayısıyla, sanat eserinin kökeni sorusu, sanat eserinin özü hakkında bir soru hâline gelir. Bu soru, aynı zamanda *sanatın* özünü sormaktadır; çünkü sanat, sanat eserinde mevcuttur. Sanat eseri, ilkin "şeylik" karakteri içinde karşımıza çıkar. Sanat eserleri, tıpkı doğal ya da yapma *şeyler* gibi, dünyada *mevcut* olarak görülürler. Sanat eserleri, tıpkı şeyler gibi, doğal olarak mevcutturlar: "Bir resim, bir tüfek ya da bir şapka gibi duvara asılı bir şeydir." Bütün sanat eserleri, bu "şeylik" karakterine sahiptir. Fakat sanat eserinin "gerçekliği" (edimselliği), salt bir şeyin mevcudiyetine indirgenemez. Bir sanat eserinin gerçekliği, dünyadaki bir şeyin mevcudiyeti temelinde kavranamaz. Bir sanat eseri bir şeydir, fakat aynı zamanda o "biricik"tir, yani başka bir şeyin, bir *estetik değerin*, kendisine bağlandığı bir şeydir. O kendisinden fazla bir şeydir, eser "artı bir şey"dir. Sanat eserindeki bu "başka bir şey", onun sanatsal özünü oluşturur.

Eserin "şeylik" karakteri göz ardı edilemezse de; o, eserin "eserlik" karakteri temelinde, yani eserde işbaşında olan, işleyen şey temelinde kavranmalıdır. Eserde işbaşında

olan şey, eserin "eserlik" karakteri, hakikatin olup bitmesinden başka bir şey değildir. Bir sanat eserinde hakikat işbaşındadır. Burada hakikatin olup bitmesi, şeylerin tamuygun bir imgesinin veya tasarımının meydana gelmesi değildir; fakat varolanların kökensel bir "açık kılınması"dır. O hâlde sanatın özü, tıpkı teknolojinin özü gibi, fakat ondan farklı bir "açık kılma" yoludur. Şimdi, bir sanat eserinde ne olup bitmektedir? Sanat eserinde olup biten şey (eserin "eserlik" karakteri), içersinde, varolanların oldukları şey olarak görünüşe çıktıkları bir "dünya"nın tesis edilmesidir. Sanat eseri, kendisi tarafından açık kılınmış alana aittir; eser olarak eser bir *dünya* kurar. Sanat eserinin bir dünya açması, basitçe varolanların görünüşünün açık kılınması değil; fakat daha ziyade, varolanların Varlığının açık kılınmasıdır. Sanat eseri, bir dünya açmakla, "varolanın hakikatini" açık kılmayı başarır.

Heidegger bu görüşünü, Van Gogh'un bir çift köylü ayakkabısını betimlediği resmini yorumlayarak geliştirir. Şeyin özünün ne olabileceğini görmek için bu ayakkabılara baktığımızda; ilkin yapılmış bir "şey" olarak onların neden yapıldığını söyleyebiliriz: "İplik ve çivi ile birbirine tutturulmuş deri." Fakat bu belirleme ayakkabıların gerçekte ne olduğunu bize açıklamaz. Bu durumda ayakkabıların "ne için" yapıldığını sorabiliriz. Onlar belli bir kullanım, bir işe yararlık, amacıyla yapılmışlardır. Ayakkabıların işe yararlığı, kullanımı, onların "gereç" (teçhizat) karakterini oluşturur. Gereç karakteri içinde, ayakkabılar, onları giyen köylü kadının varoluşunu *güvenli* kılarlar. Demek ki, bu türden kullanım nesneleri, özünde, "*güvenilirlik*"ten oluşur. Ayakkabıların işe yararlığı (gereç karakteri), bu güvenilirliğin özsel sonucudur. Ayakkabıların "güvenilirliği", onların köylü kadın için ne olduğunu ortaya koyar ve köylü kadının bir dünya keşfetmesini ve kendisinin bu dünya içinde oynadığı rolü görmesini sağlar. Salt köylü ayakkabıları, sahip oldukları şeylik karakterinden daha fazla bir şeyi cisimleştirirler. Fakat biz bunu, ayakkabıları *giyerek* değil, Van Gogh'un onları betimlemesi ile kavradık. Van Gogh'un resmi, bir çift ayakkabının ("varolanın") "ne olduğunu" ve "nasıl olduğunu" açık kılar. "Bir çift ayakkabı *yeryüzüne* aittir ve o, köylü kadının *dünyasında* açık kılınıp korunmuştur." Van Gogh'un resmi, varolanın, köylü ayakkabılarının, hakikatte ne olduğunun açık kılınmasıdır; bu *varolan*, burada *Varlığının* açıklığına çıkmıştır. Sanat eserinde, varolanın hakikati kendisini esere koyar. Bu, sanat eserlerinin varolanı temsil ettiği ya da taklit ettiği veya şeylerin tümel özünü betimlediği anlamına gelmez: Fakat varolanın hakikatini *sanatsal* olarak açık kıldığı anlamına gelir.

Bir *dünya* kurmakla sanat eseri, *yeryüzünü* görünüşe getirir. Eser, yeryüzünün yeryüzü olmasını sağlar. Sanat eseri de, tıpkı insan gibi ("Varlık" ve "varolan"), iki farklı düzeyde var olur: *Yeryüzü* ve *dünya*. Yeryüzü, sanat eserinin *varolan* gerçekliğini (resmin boyası, heykelin taşı, müziğin sesi, şiirin sözcükleri) adlandırır; dünya ise sanat eserinin varolan gerçekliğinin *Varlığını*, sanat eserine anlam veren bağıntılar bağlamını, adlandırır. Sanat eserinin yeryüzü düzeyi, genel olarak varolan gerçeklik gibi, gizlenmiştir, kendi içerisine çekilmiştir. Sanat eseri ancak bir dünya açmakla, yeryüzünü görünür kılar. Dünyanın açıklığında, dünyanın ışığı altında "renkler parıldar, ses tonları şarkı söyler, sözcükler konuşur."

Sanat eserinde bir yandan bir dünya açık kılınır; öte yandan bu dünya yeryüzünde, eserin şekillendiği malzemede, yerleşiktir. Eserde hakikat olup bittiği ölçüde, dünya yeryüzünde temel bulur, yeryüzü dünyaya nüfuz eder. Yeryüzü, gizlenen ve kendine kapanan alan, dünyayı kendi içine çekmeye çalışır. Dünya, açık ve gizlenmemiş alan, gizlenmiş yeryüzünü alt etmeye çalışır. Her bir öğe, kendi özünü eserde ortaya koymaya çabalar. Yeryüzü ve dünya arasındaki bu çatışma, bu mücadele, eserin biçiminde sabit kılınır. Eser, bu çatışmanın taşıyıcısı olarak, varolanın hakikatinin olup bitebileceği bir merkez hâline gelir. Burada, varolanın olduğu şey olarak kendisini gösterdiği bir dünyayı açık kılan, insan değil, sanat eseridir. Bu anlamda eser bir *özerkliğe* sahiptir. Fakat eser, yine de, onu meydana getiren sanatçıyı gerektirir. Sanatçının yaratıcı çabasıdır, eseri meydana getiren. Sanatçı ile eser arasındaki bu yaratım ilişkisini nasıl anlamalıyız? Yaratıcı çaba tarafından meydana getirildiği ölçüde sanat eserini karakterize eden nedir? İlkin dünya ve yeryüzü arasındaki ögesel çatışma sabit kılınır ve eserin biçimi içinde görünüşe çıkarılır. İkinci olarak, eser olduğu şey olarak,

yani hakikatin olup bitmesi olarak, kendisine tanıklık eder. İşte yaratıcı çaba, içersinde bu iki yönün işlemeye koyulduğu insanî süreçtir.

Sanat eserinde hakikatin olup bitmesi, üç farklı hareketin birleşimi olarak kavranabilir: Dünya ve yeryüzü çatışması olarak hakikat, sanatsal yaratımın bu çatışmayı bir biçim içersinde sabit kılması ve bu sabit kılınmış hakikatin sanat eserinde *alımlayıcılar* tarafından *korunması* (muhafaza edilmesi). Demek ki, yaratım olgusu, sanat eserinin biricik kökeni değildir: Sanat eseri yalnızca şekillendirilmek değil fakat aynı zamanda korunmak zorundadır. Eser gözlemlenip bir eser olarak özümsendiğinde, sanatın dışındakiler esere yeni ve alışılmadık bir şey olarak tepki verdiklerinde, eser korunmuş olur. Sanatın dışındakiler "sanatın içinde durdukları zaman", yani eserde sabit kılınmış "hakikatin olup bitmesi"ne tepki verdikleri zaman, sanat eseri korunur. Bu durumda sanatın izleyicileri sanat eserine dâhil olurlar; onlar, dünya ve yeryüzü arasındaki çatışmayı ortaya koyan "hakikatin olup bitmesi"ni kuşatırlar ve kendi içlerine alırlar. Sanat "bir eserde, varolanın hakikatinin yaratıcı korunmasıdır." Bu bakımdan, sanat eserinin kökeni, yani hem yaratıcının hem de koruyucunun kökeni, sanattır.

Heidegger, "*Sanatın Kökeni*" adlı yazısının sonunda şu bildirimi ortaya koyar: "Bütün sanatlar özünde şiirdir." Bununla, şiir sanatının diğer bütün sanatların kaynağı olduğu söylenmiyor; denilmek istenen, her sanatsal yaratımın *dil* ile derinden bağıntılı olduğudur. Heidegger'e göre, varolan *ilk defa* dilde açık kılınır ve adlandırılır. Dilin söylemesi bir açıklığın projekte edilmesidir; açıklık projekte eden söyleme, şiirdir. İşte dilin bu *şiirsel* aydınlatması, varolanın ilk defa olup bitmesini veya *olmasını* sağlar. Dilde olup biten şiirselleştirme süreci, hakikatin kaynağından çıkıp gelmesidir. Dilsel olmayan bütün sanat biçimleri, işte ancak dilin bu açıklığında, "söylemenin ve ad vermenin Açıklığında", olup biterler. Onlara nüfuz eden ve onları yönlendiren bu Açıklıktır. Dolayısıyla, bir sanat eserinin meydana gelmesini, aynı zamanda bir şiirselleştirme olarak kavramalıyız; çünkü hakikatin kendisini-esere-koyması, özünde, dilin kaynağını kendisinde bulduğu süreçtir. Hem sanat eserinin hem de sanatçının kendisine dayandığı sanatın *özü*, hakikatin kendisini-esere-koymasıdır. Hakikatin kendisini-esere-koyması olarak sanat, *şiir*'dir. Bu bakımdan "bütün sanatlar özünde şiirdir."

Postmodern estetik: Sanatta postmodernizm, modernizmin estetik düzeninden bir kopma olarak konumlanır. Bu kopma, sanatın tanımlanması, sanatın değerlendirilmesi (yorumlanması) ve bilişsel içeriği, sanat eserinin alımlanması ve sanat eserlerinin var olma biçimlerine ilişkin *modernist* anlayışın topyekûn dönüştürülmesi (indirgenmesi) girişimini içerir. Bu yönde postmodern pratik, sanatın bütün bu var oluş tarzlarındaki modernist "*kapanışları*" kırıp açmak, onların "yapısını çözmek", böylece de sanatların modernist düzenini merkezsizleştirmek amacıyla, özerk sanat kavramına saldırır. Postmodernizm sanat eserini güzel kılan şeyin, eserin içkin biçimsel özellikleri olmadığını; tikel bir kültür dönemini rastlantısal olarak karakterize eden, tarihsel olarak edinilmiş değerler ve uzlaşımlar olduğunu ileri sürer. Böylelikle, kendine yeterli *özerk* bir fenomen olarak sanat (tikel kültürlerden ve zamanlardan bağımsız olarak var olan sanat) anlayışı, yerini *genişletilmiş* bir "sanat pratiği" alanına bırakır.

Modernizme göre, içkin sanat yapma özellikleri ile sanatın sınırlanmışlığı, onun hayattan kopup ayrılması, onun sanatsal doğası, kültürler ve zamanlar boyunca süregiden gerçek *değerleri* taşıma yeterliğini belirtir. Postmodern sanat, sanatın bu modernist *sınırlarına* bir saldırı ile başlar; sanatı hayattan ayrı saf biçimsel bir kendilik olarak görmeyi reddeder; gündelik hayatın elde-hazır nesnelerini kendine mâl eder ve onları sanat başlığı altına koyar. Sanat ile gündelik hayat arasındaki sınır aşılır. Sanat ile sanat-olmayanı birbirinden ayıran hiçbir içkin özellik bulunmadığını ileri süren bu görüş, bir zanaat ürününü de sanat olarak tanımlar. Yüksek modernizmin "Başkası" hâline gelen *kitsch* ve kültür endüstrisi ürünleri, bu genişletilmiş sanat alanının içine alınır. Yüksek sanat ile kitle sanatı veya popüler sanat arasındaki hiyerarşik ayrım aşındırılarak ortadan kaldırılır. Bu girişim, her türden tümel değerin aşındırılması ile karakterize olan postmodern zihin durumu ile örtüşür.

Modernizm, sanatın yaratıcısı olarak bireyin değerini, özerkliğini ve başarısını vurgular. Sanat eserlerini üstün yetenekli bireylerin imgelemsel çabalarıyla yarattıkları "biricik" güzel nesneler olarak görür. Dehâ idesi, bununla ilişkilidir: Çizgi dışı doğal yeteneğe sahip bireylerin *yaratımıdır*, sanat. Postmodernizmle birlikte, sanatsal yaratımın orijinalliği ve bunu temellendiren dehâ idesi yerinden edilir; sanatın ancak *"yineleyici"* olabileceği sayıltısı bir ilke hâline gelir. Dehâya sahip orijinal sanatçı ve *"biricik"* sanat eseri, şimdi "tüketilmiş pratikler" olarak görülür. Postmodern sanatçı, bu tür eserleri var ettiğini düşündüğü sanat-tarihsel uzlaşımları, yalnızca bunlardan kopup ayrılmak için arayıp tarar. Ortaya koyduğu eser, her şeyin her şey ile bağdaştırılabileceği bir *eklektisizmle* karakterize olur. Kodların karışımını yeğleyen bir üslûp karışıklığı; parodi, *pastiche*, ironi, oyun ve kültürün yüzeydeki "derinliksizliği"nin kutsanması, bu sanatın karakteristik özelliğidir.

Postmodern ürün, orijinal yazarın ve nihaî anlamın damgasını taşıyan bir "eser" olmaktan çok; çoğul bir kodlar dokusu olarak okunan bir *"metin"* olarak görülür. Roland Barthes, bu "metinselliği" şöyle tanımlar: "Bir metin tek bir teolojik anlamı (Tanrı-Yazarın bildirisini) serbest bırakan bir sözcükler dizisi değildir; fakat içersinde, hiçbiri orijinal olmayan çeşitli yazıların birbirine karıştığı ve birbiriyle çatıştığı çok boyutlu bir uzaydır." *Metin* olarak sanat eseri, bir göndermeler örgüsü içinde veya bir göndermeler örgüsü olarak var olur; sanatsal etkinliği, sabit biçimde yerleşmiş olduğu yerleşim bölgelerinden çıkarır ve estetik etkinliğin tayfı içersine dağıtır. Biçimsel kapanışların sınırlarını aşmak, imgeler çalmak, verilmiş göstergelerin doğasını bozmak, gönderme etkinliğini sorun yapmak, bütün bunlar postmodern sanatın belli başlı taktikleridir. Postmodern "metin", göstergenin sabit olmadığı düşüncesinde temel bulur; göstereni gösterilenden, göstergeyi anlamdan ayıran mesafe üzerinde oynar. Anlamı, parçalı, metinsel veya gelip geçici biçimler içersine dağıtır. Böyle bir metin göstergelerin *değişken* bağıntılarının oluşturduğu "anlam tabakaları" üretir; her gösterge daima önceden bir başka gösterge tarafından eklemlendiği için, "her resmin altında daima başka bir resim vardır."

Sanat eserinin değerlendirilmesi ya da *yorumlanması* konusunda, postmodern tez, doğru yorum diye bir şeyin olamayacağını çünkü eserde sabit kılınmış bir anlam bulunamayacağını ileri sürer. Derrida, herhangi bir "göstergeler dizgesi"nden (bir sözceden, bir metinden, bir resimden) elde edilebilen anlamı *sınırlayan*, doğrudan kavranabilir hiçbir metin-dışı veya dil-dışı olgu bulunamayacağı kanısındadır. Bu durumda, göstergenin ötesinde, hakkında konuşabileceğimiz ve doğrudan bilebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Her göstergenin, anlamını diğer göstergelerle ilişkisi aracılığıyla edindiği yerde; elimizde "göstergelerin oyunu"ndan başka bir şey bulunmaz. Anlam, göstergelerin sürekli değişen ve yeniden şekillenen bağıntılarında bulunabilir ancak. Burada, göstergelerin oyununu tek ve doğru biçimde yorumlamamızı sağlayacak yönlendirici hiçbir metindışı gerçeklik bulunmamaktadır.

Barthes, bu postyapısalcı "metinsellik" anlayışının okuru edilgin bir alımlayıcı olmaktan çıkarıp, etkin bir anlamlandırıcı hâline getireceği görüşündedir. "Edebî metnin amacı, artık okuru metnin bir tüketicisi değil fakat bir üreticisi hâline getirmektir." Barthes'ın önerdiği yorumlama ya da "yazarca okuma", eserde bulunan anlamların okur tarafından özgürce yaratılmasıdır. Bu durumda "metin", okurun etkin yaratıcılığının sonucu olan bir "yöntemsel alan" olarak tanımlanır. Biricik bir anlamın yaratıcısı olarak "yazarın ölümü"nü ilân eden bu *yazarca okuma* bağlamında, verilmiş bir yorumun metne uygun olup olmadığını sormanın bir anlamı kalmaz.

Postmodern sanatın *hakikati* yoktur; çünkü hakikat, yorumlardan bir yorum hâline gelmiş ve ortadan kaybolmuştur.

T. ALTUĞ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul, 1989; ARİSTOTELES, *Poetika*(çev. İ. Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1987; R. BARTHES, *Image-Music-Text*(trs. S. Heath), Hill and Wang, New York, 1977; M. C. BEARDSLEY, *Aesthetics. From Classical Greece to the Present*, The Macmillan Company, New York, 1966; B. BOSANQUET, *A History of Aesthetics*, Adamant Media Corporation, 2005; P. EDWARDS(ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, The Macmillan Company, New York and London, 1967, Vol. I, pp. 35-56; S. HALLIWELL, *Aristotle's Poetics*, The University of North Caroline Press, 1986; HEGEL, *Aesthetics. Lectures on Fine Art*(trs.

T. M. Knox), Oxford Clarendon Press 1975; M. HEIDEGGER, "The Origin of the Work of Art", in *Poetry, Language, Thought*(trs., A. Hofstadter), Harper Row Publishers, New York, 1971; D. HUME, "Of the Standard of Taste", in *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty: Classics 1985; I. KANT, *Critique of Judgement*(trs. J. C. Meredith), Oxford University Press, 1980; D. LOPES(ed.), *Routledge Companion to Aesthetics*, Routledge, London and New York, 2001; F. NIETZSCHE, *The Birth of Tragedy*(trs. W. Kaufmann), Vintage Press, New York, 1966; H. OSBORNE, *Aesthetics*, Oxford University Press, London, 1972; PLATON, *Devlet*(çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988; PLATON, *Şölen*(çev. A. Erhat - S. Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972; F. SCHILLER, *On the Aesthetic Education of Man*(trs. E. Wilkinson - L. A. Willoughby), Oxford, Clarendon Press, 1967; W. TATARKIEWICZ, *Medieval Aesthetics*(trs. R. M. Montgomery), The Hague, Mouton, 1970; D. TOWNSEND, *Hume's Aesthetic Theory*, Routledge, London and New York, 2001; J. YOUNG, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, 1966.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, AQUINALI THOMAS, ARISTOTELES, AUGUSTINUS, BAUMGARTEN, EDEBİYAT FELSEFESİ, ESTETİK, ESTETİĞİN PROBLEMLERİ, ESTETİZM, ETİK VE ESTETİK, HEGEL, HEIDEGGER, HUME, HUTCHESON, KANT, MODERNİZM, NIETZSCHE, ORTAÇAĞ FELSEFESİ, PLATON, POSTMODERNİZM, SANAT FELSEFESİ, SCHILLER.

Taylan ALTUĞ

ESTETİZM, 19. yüzyılın ikinci yarısında, İngiltere'de sanat ve edebiyatta ortaya çıkan ve kesin tanımı yapılamayan, Fransa'da Sembolizm'in veya Dekadan'ın temsil ettiği post-Romantik kökenli sanat akımını ifade eder. Buna göre, estetizm Aydınlanma projesinin bir parçası olarak ortaya çıkan, 1830'larda Fransa'da bir sistem olarak belirginleşen, daha sonra İngiltere'ye, ABD'ye ve Latin Amerika'ya çeşitli farklılıklarla yayılan ve uluslararası modernist girişimin bir parçasını oluşturan, köklerini Aydınlanma ve Romantizm'de bulan bir estetik teori olmak durumundadır.

Giriş

Sanat akımı olarak estetizmi büyük ölçüde etkileyen, Walter Pater'a göre, "yaşamda bir güzellik ideali takip edilmeli ve bu, yoğun biçimde yaşanmalıdır" (*Rönesans*, 1873) ilkesi ya da maksimi olmuştur. İlk defa Victor Cousin tarafından kullanılan ve Théophile Gautier tarafından öne çıkartılan "sanat için sanat" (*l'art pour l'art*) deyişi, akımın sloganı olmuş ve sanat ile ahlâk arasında bir bağın olmadığını, sanatın ahlâkla ve dille kısıtlanmaması gerektiğini ima etmiştir. Bu slogan sanatın sanat olarak değerli olduğunu, sanatsal çabanın kendi haklılaştırımına sahip olduğunu, sanatın ahlâkî haklılaştırıma gereksinim duymadığını kabul eder. Sanat ahlâkî ya da duygusal mesajlar taşımak yerine, duyulara hitap eden ince zevkler sunmalıdır. Sanatın didaktik bir amacı yoktur, yalnızca güzel olması yeterlidir. Sanatın temel unsuru olduğuna inandıkları bir güzellik kültü geliştiren Estetler'e göre, "yaşam, sanatı taklit etmelidir."

Akımın önemli özellikleri şöyle sıralanabilir: "Bildirimden çok öneri, duyusallık, bol sembol kullanımı, sinestetik etki, yani sözcükler, renkler ve müzik arasında mütekabiliyet." Estetizmde duygusal müphemliğe duyulan hayranlık, romantizme göre daha çok ifade edilir. Erotik arzu ve saldırı birleştirilir; nitekim, *femmes fatales* bu tür edebiyatta öne çıkarılır. "Romantik kahraman el değmemiş doğada yabancılaşmış bir gezgin iken, estetizmde karakterler kentin derinliklerine girer, orta sınıf insanların açığa vurulmamış duygularında keşfedilir." "Sanat için sanat"ın ahlâkî ve toplumsal kayıtsızlığı büyük tepki toplamıştır. Oscar Wilde, "hiçbir sanatçının etik ilgileri yoktur" derken, bu tepkilere yönelik estetik karşılığın, bu tepkileri yok saymak ve bunları yalnızca içerik meseleleri olarak algılamak olduğunu vurgular, çünkü estetizm forma, tekniğe ve üsluba odaklanır.

Kapsayıcı bir terim olarak estetizm teorisinin, Shaftesbury, Kant, Gautier, Yeni Eleştiri ya da yapıbozumculuktaki argümanları farklı olsa da, hepsi bütün olarak estetist geleneğin içinde yer alır. Genel olarak estetizm teorisi sanatın, anlamın yerine geçmesine; kaba ve çirkinin, ahenkli özne ve kompozisyon adına reddine ve eyleme karşı ruh hâli ve düşünümü vurgulayarak inceltilen duyarlıklara işaret eder. Sanatsal ve dinî kültürlerin çarpışmasını başlatan estetizmin temel varsayımları şunlardır: Sanat nesnelerine duyulan hayranlık, sıradan olana duyulan hoşnutsuzluk, sanatçının doğasını merak, sıradan olmayan ortamları ve dekorları tercih, güzelliği burada ve şimdi elde etme çabası. Estetik

etki, anlamdan daha önemlidir. Yaşamda mutluluğu arayıştan haz arayışına bir dönüş vardır.

Estetizmin Gelişimi

Sanatta pek çok şekilde ortaya çıkmış olan estetizmin 19. yüzyılın ortalarındaki erken yansıması Pre-Raphaelitizm'dir. Sanatta estetik amaçlılığa talip olan Pre-Raphaelitizm, maddî varoluşun kaba ayrıntılarına yoğunlaşan Natüralizme karşı İngiltere'deki en dikkate değer akımı oluşturdu ve bu akımın Fransa'da dengini Gautier başlattı. Pre-Raphaelitizm, "bir simgenin ya da fikrin kesinliğine yoğunlaşmayla realizmi ve idealizmi boyunduruk altına aldı." Rossetti'nin *Ecce Ancilla Domini*'si, William Holman Hunt'ın *The Scapegoat*'ı ve Ford Madox Brown'ın *Work*'ü, bu estetist görüşün çeşitli uygulamalarına örnek oluşturur. Pre-Raphaelitizm, geçmişe özellikle Ortaçağ'a duyulan hayranlıkla modern öznelliği birleştirir. Yüzeyi ve derinliği aynı anda sunmaya çalışır. İnsan figürleri giderek sanatsal tasarımın bir parçası hâline gelir. Romantizmin enerjisini canlandıran Pre-Raphaelitizm bu enerjiyi yoğun anlar üzerine odaklar. Estetizmin erken savunucularından Walter Hamilton'a göre, katı bir estet, yoğun olana hayranlık duyar. Hamilton estetizmin başlıca ilkelerinden birinin, bütün güzel sanatların birbirleriyle yakından ilişkili olması olduğunu söyler. Pater bu ilkeyi şöyle değiştirecektir: Bütün sanatlar müziğin durumunu amaçlar. Dekadan tutum, Natüralizm ve Pre-Raphaelitizm'in "bağlantı noktasında ortaya çıkar, çünkü toplumsal motifleri bırakırken, estetik idealizmi Natüralistlere hitap eden kaba olgulara duyulan bir ilgiyle birleştirir." Bu olgular, bilinçli bir biçimde sanatsal tasarımın bir parçası hâline gelir. Dekadan, "estetizmle Natüralizmi, Parnasçı kesinlikle yenilikçi yönelimi birleştirir." Sembolizmde belirsizlik ve biçimden kopuş öne çıkar. Estetizm kapsamlı bir akım olarak güzellik ve kötülük arasındaki bağlantıyı kavrar. Sembolizm, "aşkın olana yöneliminde çirkin olanı atmaya çalışır." Dekadan "erdem ve kötülük, güzellik ve çirkinlik arasındaki etkileşimi vurgularken", sembolizm "maddî olmayan bir gerçeklik için itici fenomenal olguları sembollere dönüştürerek bunları ayırır." "Sembolizm estetizmin ve 'sanat için sanat'ın doğrudan bir yan ürünüyken, Dekadan Natüralizmin Estetizm üzerindeki etkisinin meşru olmayan bir yan ürünüdür."

18. yüzyılda sanatlarda resmî estetik, neoklasizmdir. Buna göre, sanatçılar, eserlerini katı "neoklâsik kurallar"a göre üretirlerdi. Kendisine özgü kriterlerle özerk bir kendilik olmak için sanat, dinî ve neoklâsik kurallardan ve kısıtlamalardan kurtulmak zorundaydı. Epik ve trajedilerini "birlik" kuralların göre yazan Voltaire'in 1778'de öldüğü sıralarda, sanat kurallarının dış otoriteler değil, bizzat eser ya da sanatçı tarafından üretildiği alternatif bir estetik ortaya çıktı. Estetizm, işte bu estetiğin ortaya çıkışıyla yakından bağlantılıdır. Sanata duyulan felsefî ilgi, aslında klâsik Yunan felsefesinde ortaya çıkmakla birlikte, estetik gibi estetizmin kökleri de Aydınlanma'da yatar. İnsanlığı dogmalardan kurtarmayı amaçlayan eleştirel bir proje olarak tanımlanan Aydınlanma, uzun vadeli laikleşme hareketiyle Kilisenin yaşam ve eğitim üzerindeki kontrolüne karşı çıkıyordu. Aydınlanma'nın sorgulayıcı ruhu, başat politik ve kültürel düzenin ideolojik desteklerini aşındırdı. Bu açıdan estetizm, kültürel statükoyu eleştiren, "sanatın da dâhil olduğu bütün insan pratiklerini Kilise'nin kısıtlamalarından özgürleştiren Aydınlanma'ya çok şey borçludur."

"Sanat için sanat"ı olanaklı kılan, Kant-öncesi Aydınlanma düşünürlerinden Shaftesbury, önce mekanistlere ve daha sonra Hobbes ve Locke'un epistemolojisine ve Püritenlerin güzelliğe hoşgörüsüz yaklaşımına karşı çıkar. Fikirlerini sistematik bir şekilde sunmayan Shaftesbury'nin *İnsanların, Âdetlerin, Kanaatlerin ve Zamanların Karakteristikleri* başlıklı eseri, Kant'ın da içlerinde yer aldığı pek çok Avrupalı düşünürü etkilemiştir. Genel olarak Shaftesbury'nin felsefesi, bizzat kendisi tarafından bu şekilde adlandırılmasa da, Gadamer'in adlandırdığı şekliyle tam bir "estetik metafizik" görünümü arz eder. Shaftesbury'ye göre, "bilgelik, akıl ile değil, bu dünyadaki düzen ve güzellik ile kavranabilecek dengeli ve uyumlu bir kişilik ile elde edilebilir." Ahlâkî değerleri ve güzelliği yargılamada temel araç, "beğeni yetimiz"dir ve "etik ve estetik meselelerde İyi, üstün beğeniye sahip bireyler tarafından sezilir." Böylece sanat, dünyadaki uyumu açığa çıkarabilen bir araç hâline gelir. Daha

sonra Kant tarafından vurgulanacak olan anahtar bir sözcük ya da terim olarak "tarafsız," Shaftesbury'nin etik konusundaki tartışmalarında ortaya çıkar ve modern tarafsız güzellik ideali, eserlerinde özellikle *Ahlâkçılar*'da sunulur. Bu diyalogda Theokles, Philokles'e şunları söyler: "Bir vadinin ya da bir ağacın güzelliğinden haz duymak için mutlaka ona sahip olmayı arzulamak gerekir ya da bir okyanusun güzelliklerini kutsamak için bir amiralin yaptığı gibi onu kontrol altına almayı ummak gerekir." Bunları "saçma" bulan Philokles, sahiplenme ve kontrol altına alma hazlarının, "okyanusun güzelliği üzerine düşünmekten doğal olarak çıkacak hazdan çok farklı olduğunu" öne sürer. Böylece Shaftesbury, Kant'ın "özgür güzellik" fikrini önceler. Yine de Shaftesbury, güzellik sevgisini toplumsal ve ahlâkî meselelerden keskin biçimde ayırmamıştır. Yalnızca İyi'yi ve Güzel'i değil, Hakikî-olanı da -bilgi- aynı kapsamlı insanî değerler sistemine ait bir şey olarak görmüş ve estetik, etik ve bilimi birleştiren bir öğretiyi de ima etmiştir. Güzelliği ahlâktan ve hakikatten ayırmak yerine, bu üçünü ahenkli biçimde bir araya getiren tam bir duyarlığı savunmuştur. Güzellik deneyimini "kişisel arzudan ya da pratik kullanımdan bağımsız olarak gerçekleşen bir şey" olarak tanımlayan Shaftesbury, estetik deneyimi "karakterin uyumu, ahlâkî ilgiler ve insanların eğitimi gibi meseleleri kuşatan daha geniş bir bütünlüğün temel parçası" olarak algılamıştır. Shaftesbury'nin takipçilerinden Francis Hutcheson'a göre de "güzellikle karşılaştığımızda farklı bir haz duyarız. Bu haz, çıkardan ya da kullanımdan değil, bizzat biçimsel güzellik algısından gelir." Güzellik duygusu, güzel bir şeyi arzulamalarından önce insanlarda mevcuttur.

Estetik ya da sanat felsefesi, Immanuel Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* başlıklı eseriyle başlar. Kant'ın aşkın ya da eleştirel idealizmi, 19. ve 20. yüzyıl felsefesinde belirleyici bir kırılma noktası oluşturur. Kant'ın ele aldığı konular -"beğeni antinomisi, güzel ve yüce çözümlemesi, estetik yargıların mantığı, dâhi yaratıcı özgürlük, estetiğin ahlâkî işlevi"- disiplinin başlıca meseleleri arasında yer alır. Beğeni yargılarının mantığını incelerken Kant, sanattan çok doğaya döner. O, estetik yargıları, yargı nesnelerini sabitleyen belirli kavramlara göre değil, algısal görünüşlerdeki haz açısından ya da bu hazzın tarafsız öznel duygularının varsayılan evrenselliği açısından evrensel yargılar olarak ele alır. Burada doğa ve sanat arasında farka yer vermez. Bu eser, "sanat için sanat"ın başvuru kitabı olarak değerlendirilmektedir. Burada Kant "güzellik," "beğeni," "imgelem" ve "tarafsızlık" konularını tartışmaktadır.

Kant'ın estetik düşüncesi kısaca şöyle özetlenebilir. "Güzellik deneyimi, ne (bir kriter olarak salt ampirik ve öznel olan) hoşnutlukla ne de (akıl alanına ait olan) kavramlarla ilişkilidir. Estetik yargıların zihinsel alanı, akıl ile anlama yetisi arasında duran beğenidir. Bir nesnenin güzelliği hakkında bir yargı hemen ortaya çıkan hazzın ötesine geçer ve bütün insanlara ait evrensel bir onaylamayı talep eder. Bu tür bir yargı, özgür biçimde faaliyette bulunan düşünümsel ve tarafsız bir imgelemin tezahürüdür. Özgür ve bağımsız güzelliğe ilişkin bir yargı, güzel nesnenin hizmet edeceği hiçbir kavramın ya da amacın bulunmadığını öne sürer. Özgür ve bağımsız güzellik, 'amaç olmaksızın amaçlılık' niteliğine sahiptir. Yargıda bulunduğumuz şey, 'formel amaçlılık'tır, gizli bir amaca sahip olmayan bir nesnenin biçimidir. Güzel nesneler, ayırıcı özelliği 'orijinallik' kuralları ötesine geçen bir 'yüreklilik' olan, aynı zamanda 'örnek oluşturan' eserlerde kurallar yaratan bir deha tarafından üretilir." *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde Kant sanatsal yaratı, yargı ve düşünüm ile bilişsel işlevler arasında bağlantılar kurmaya çalışır. Ona göre, "estetik nitelikler sanatta mantıksal sunumun yerini alır, bu estetik nitelikler 'zihni canlandırma'ya da hizmet ederler. Estetik deneyim, bilişsel kapasitemizle yan yana mevcuttur ve hatta onları zenginleştirir." *Yargı Gücünün Eleştirisi*, "hem neoklâsik kurallara dayalı rasyonalist bir estetiği hem de güzelliği sadece kişisel haz ve cazibe açısından gören hedonist bir ampirizmi reddeder."

Kant'ın estetik teorisi, modern sanat felsefeleri ve Avrupalı entelektüeller üstünde büyük bir etki yaratmıştır. Bunların başında yer alan Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup* başlıklı eserinde estetik, politik, toplumsal ve etik bir teori sunar. Eserin asıl konusunu güzelliğin ve sanatın doğası ve kullanımları oluşturur. Schiller, "özerk ve kendine yeten modern sanat fikri"ni savunmaktadır. "Didaktik ve ahlâkî

sanat fikrini çelişkili bulur, çünkü karakter üzerinde taraflı bir etki yaratmaktadır." Ona göre, "gerçekten güzel bir sanat eserinde içerik hiçbir şeydir, biçim her şey." Schiller'e göre, "oyun dürtüsü sanatta ortaya çıkar." Duyusal dürtünün nesnesi yaşam, biçimsel dürtününki ise biçimken, oyun dürtüsünün nesnesi "yaşayan biçim"dir. Yaşayan biçim kavramı, "olguların bütün estetik niteliklerini ve özetle, terimin en geniş anlamıyla güzellik dediğimiz şeyi" işaret eder. Schiller'e göre, "estetik kültür, bireylerin farklı yetilerini uylaştırarak onların özgürleşmesine yardımcı olur, onları özgür ahlâkî iradeye sevkeder. Güzelliğin takdir edilmesiyle toplumsal bir karakter yaratılabilir." Sanat için sanat, Schiller'de hakikate, ahlâka ve toplumsal karaktere ulaşma yolunda gerekli bir evredir. "Önce Sanat için sanat, sonra Hakikat, İyi ve Toplumsal için sanat." Nitekim "güzellik, uygarlaşma sürecinin bir parçasıdır, bireylerin ruhsal gelişimine ve ailenin toplumsal-kültürel gelişimine katkıda bulunur."

Kant ve Schiller, "bağımsız güzelliğin savunucuları" olmakla birlikte, kuralsız sanat türünü eleştirirler. Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, "'yasasız özgürlük' içinde üretilen sanatın 'saçmalıktan başka bir şey' olmadığını" öne sürer. Schiller, sanatı belirleyenin içerikten çok biçim olduğunu savunsa da, "kendini bilginin, deneyimin ve değerlerin diğer bütün türlerine kapatan saf estetiği eleştirir." Bu açıdan Schiller, "Herbert Read (*Sanat Yoluyla Eğitim*), Herbert Marcuse (*Eros ve Uygarlık*) ve Fredric Jameson'ı (*Marxizm ve Biçim*) etkilemiştir."

Kant-sonrası Alman geleneği düşünürleri, özellikle Hegel'in yanı sıra Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche, eserleriyle sanat teorisine ve estetizme önemli katkılar sağlamıştır. Bütün Alman geleneği, "bir anlamda, Schelling'ten Heidegger, Adorno ve Gadamer'e, fenomenal ve numenali kapsayan bir birliği canlandırma gereksinimiyle ilgilenmiştir." Schelling, Hegel'den önce "sanatın açığa vurucu işlevi"nden söz etmiştir. Bunun çeşitli biçimleri Marx, Tolstoy ve Freud gibi farklı düşünürlerde görülebilir. Schelling, "bir yanda doğanın ve öte yanda sanat eserinin bir ve aynı faaliyetin, özü itibarıyla estetik olan bir faaliyetin ürünü olduklarını" iddia eder. "Dünya ile sanat eseri arasındaki tek fark, ilkinde yaratıcı faaliyet bilinçsizken, ikincisinde bilinçli olmasıdır." Schelling'e göre, gerçeklik, sanatsaldır ve felsefe sanatta doruğa ulaşır. Ona göre, "sanat [...] felsefenin dışsal olarak temsil edemediği şeyi, her zaman ve sürekli biçimler içinde ortaya koyar." Hegel, estetik deneyimden öğrenebileceğiz şeyin önemini göz ardı etmez ve "sanatsal güzelliği doğal güzelliğin önüne çıkartır." Hegel'e göre, "sanatın basit görünüşten uzak olan görünüşleri, normal gerçekliğe göre daha yüksek bir gerçeklik ve daha doğru bir varoluşa sahip görünmelidir." Sanatsal görünüş, kendisi aracılığıyla ruhsal bir şeye (*Geistiges*) işaret eder." Gadamer, sanatın "doğruluk değeri" olduğunu savunur. "Sanat eseri yaratıcısının oyunculuğunun keyif verici bir kalıntısı olmak şöyle dursun, yaratıcısının niyet etmiş olabileceği her şeyden ayrı bir bilgiyi cisimleştirir. Yaratıcısının öznel niyetlerini aşar. [...] Sanat eseri, yaratıcısının onun içinde aslen neyi düşündüğüne indirgenemeyecek bir hakikatin ifadesidir."

Alternatif Bir Estetizm

Allan Megill, 1985 yılında yayımlanan *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* adlı eserinde estetizmi, bu dört ayrıksı düşünürün okunmasında temel bir odak olarak sunarken, terimi bildik anlamından farklı bir biçimde kullanır. Genellikle kullanıldığı biçimiyle, "estetik nesne ve duyumlardan oluşan kendine yeterli bir alan içinde kapanma ve aynı zamanda estetik olmayan nesnelerin oluşturduğu 'gerçek dünya'dan bir şekilde ayrılma" anlamına gelen estetizm terimini, bildik kullanımına neredeyse taban tabana zıt bir biçimde, "estetik olanın sınırlı alanı içinde kapanma durumuna değil, estetik olanı gerçekliğin tamamını kapsayacak şekilde genişletme çabasına göndermede bulunmak için" kullanır.

Bu bakış açısından estetizm terimi, "sanat" [Nietzsche] ya da "dil" [Heidegger] ya da "söylem" [Foucault] ya da "metin"i [Derrida] birincil insan deneyimi alanını oluşturan şey olarak görme eğilimine göndermede bulunur. Bu perspektiften, Nietzsche ve Heidegger üzerinden Fransız postyapısalcılığına uzanan bir hat üzerinde estetizmin bir felsefî modele dönüştürüldüğünü gözlemleyebiliriz. Nietzsche, "Varoluş ve dünya yalnızca estetik olgular olarak

ebedî gerekçelerini bulurlar" (*Tragedya'nın Doğuşu*) ve "Dünya kendi kendini doğuran bir sanat eseridir" (*Nachlass*) derken, "farklı davranış tarzları arasındaki seçim, estetik zemin üzerinde yapılır" vurgusunda bulunur. "Sanatçının özgür yaratıcılığı" ön plâna çıkartılır. Nietzsche, "verili olana sanatsallıktan uzak biçimde teslim olmaktan nefret eder." "Kültürün bütününü özünde estetik bir bütün olarak görür. Ne doğuyorsa sanatsal irade sonucu doğmaktadır. İçinde yaşadığımız dünya sürekli olarak yaratılan ve yeniden yaratılan bir sanat eseridir."

Megill'e göre, "Nietzsche 'hakikat'in estetik üst-eleştirisi hâline gelecek şeyin kurucusudur; bu eleştiri tarzında, hakikat imkânının temelini 'sanat eseri'nin, 'metin' ya da 'dil'in attığı düşünülür." Nietzsche'ye göre, "güç ve mutlulukla dolup taşan sanatçı, gerçekliği dönüştürür. Varoluşun sunduğu kaba malzemeyi, kendi suretinde yaratılmış bir şeye dönüştürür." "Sanatsal enerjiler ve pratik hayat bilgeliği", "bilimsel düşünce"yle bir araya gelip organik bir birlik oluşturacaktır. (*Şen Bilim*). "Sanata kavramsal olmadığı için değer veren" Nietzche, sanatın "gerçekliğin kendisini" değil, yalnızca benzerini sunduğunun farkındadır: "'Sanat istemi'ni 'yalan söyleme,' 'hakikatten kaçma', 'hakikati olumsuzlama' istemine bağlar." Ona göre, sanat, "bu hayattaki en yüksek görev ve gerçekten metafizik nitelikli tek faaliyet"tir (*Tragedya'nın Doğuşu*). "Sanat dünyanın genel hakikat-dışılığını ve yalancılığını bizim için katlanılabilir kılan 'gerçekdışı kültü'dür." Sanatın köklerini mitte arayan Nietzsche'ye göre, mit, "sanatçının perspektifini keyfîliğinden arındırmayı ve birbirinden ayrı estetik yanılsamaları güçlü bir ortak vizyon içinde birleştirmeyi vaat eder." Miti "sanatın zemini," "estetik yaratımın temeli" olarak değerlendirir.

"*Fin de siècle*" ve "*décadence*" olarak adlandırılan 1890-1920 arası dönemde, sanat üslubunda bir değişiklik gözlemlenir: Natüralizmden ekspresyonizme geçilir; yabancılaşma teması edebiyatta öne çıkar. Batı kültürü genel bir krizden mustariptir. Bu durum Heidegger'de "bir yarık, bir çatlak, bir uçurum" ile karşılığını bulur. "Bu yarıktan yepyeni bir temel atma ya da zemin açma olarak kavranan sanat çıkar. Olumsuz ve olumlu birliktedir ya da Heidegger'in Platon ve Hölderlin dolayımında ifade ettiği şekliyle, "tehlikenin olduğu yerde, büyür kurtarıcı güç." Mevcut dünyanın tamamen bozulmuş olması, *ex nihilo* estetik yaratımın zeminini hazırlar; kriz kavramı estetizmin serpilebileceği alanı açar." Heidegger'e göre, "sanat, dünyalar yaratır ... kendi içinde yükselen eser bir dünya açar ve onu tedavülde tutar" ("Sanat Eserinin Kökeni"). Heidegger sanatı teknolojinin karşısına koyar. "Teknoloji yıkıcı bir güç ise [...] sanat da 'kurtarıcı güç'tür." Modern teknoloji özgün *tekhne*'den çok farklıdır. *Tekhne*, "*şiirsel* ya da *giz-açıcı* bir sanattı. ... Oysa modern çağda kendimizi sanatın getirebileceği gizini-açmaya kapamış durumdayız. ... Sanatla kurduğumuz ilişki, estetiğe dönüşmüştür. Estetik, öznenin bakış açısını benimsedikten sonra, sanata salt nesne olarak bakar ve sonuç olarak artık sanatın tüm mevcudiyete-çıkışı içinde görünmesine izin vermez. Aynı şey, kültürümüzün her yanında geçerlidir." Heidegger'e göre, "dünya, kendi kendini yazan bir şiirdir. Şiir, Varlığın sözle kurulmasıdır" ("Hölderlin ve Şiirin Özü"). Heidegger düşüncesinde "sanat öznel bir şey değildir; sadece vardır."

Heidegger ile Foucault ve Derrida arasında önemli bir bağlantı noktası oluşturan Blanchot'nun sanat görüşü de öznelcilik-karşıtıdır: Sanat "doğrudan doğruya onu yaptığı varsayılan kişiye teşmil edilemez... Sanat eseri kendisine gönderme yapar, 'gayri şahsileştirilmiş' bir gerçeklik'olarak 'her türlü gerçekliğin ötesinde ve öncesinde' varolan bir şey olarak ayakta kalır." Ancak Heidegger'in aksine, sanatı doğrulukla değil "doğru-olmayan"la ilişkilendirir. Sanat "adlandırılamayana, insanî-olmayana, doğruluğu, adaleti, hakkı olmayana ses verir," "doğrunun hareketinden kaçar," sanat "doğruluktan sürgün edilmektir."

Foucault'da da "sanat doğrulukla değil yalanla ilgilidir." Sanat eseri ortaya bir vizyon koyar, ama bu vizyonunun yaratıcı bir yanlışlama olduğu kabul edilir. Foucault'un deyişiyle, "bundan böyle ve deliliğin dolayımı sayesinde, eser karşısında dünya kusurlu hâle gelir: Artık dünya eser tarafından suçlanmakta, kendini onun diliyle düzenlemeye mecbur edilmekte, onun tarafından bir tanıma, onarma görevini üstlenmeye mecbur edilmektedir." Son olarak Derrida, estetik ile estetik-olmayan arasındaki Kantçı ayrımı sistematik olarak sorgular. Sanat ile gerçeklik

arasındaki Kantçı ayrımı radikal biçimde yıkar. Derrida'ya hem bir estet hem de estetizmin parodisini yapan biri gözüyle bakılabilir. Derrida, "metnin dışında bir şey yoktur" (*"il n'y a pas de hors-texte"*) dediği zaman, parodiye başvurup bu perspektifi saçmalığa indirgemeye çalıştığı sırada bile, estetist bir perspektif içinde çalışmaktadır.

Çoğu güncel perspektifte estetizm felsefeyi genel bir "kendini-yaratma" nosyonuna indirgiyor görünür. Bu bağlamda estetist konumlar, felsefenin bir araştırma değil, "bir yaşam tarzı" olduğuna inanırlar. Rorty'ye göre, "Derrida'nın aşırı metinlerarasılığı ve Heidegger'in varlık tarihi konusundaki düşünümleri, genel söylemin bir parçasını oluşturmaz. Bu tür 'felsefe', bu konuda bir beğeni geliştirmiş olanların zevk alması için estetikleştirilmiş özel yaşama aittir." Alexander Nehamas bir adım daha ileri gider ve felsefenin bir "yaşama sanatı" olduğunu belirtir. Görüşünü estetist olarak sınıflandırır ve örneklerini Montaigne, Nietzsche ve Foucault'da bulur. Nehamas'a göre, "felsefe bir 'kendini-yaratma' meselesidir, bir bireyin doğumdan ölümüne kadar bir sanat eseri gibi taklit edilemez hâle gelişi meselesidir." "Erdem, teorik olarak savunulabilir bir iyi nosyonunu somutlaştırmaktan değil, kişisel özelliği, duruma bağlı olumsallığı, kişisel bir üslup birliğine duyulan tutkulu inancı uylaştırarak, 'bir öznenin olabileceği şey'e ilişkin anlayışımızı genişletmekten ibarettir." Olgunluk döneminde kendisini "sanatçı-filozof" olarak tanımlayan Nietzsche örneği üzerinden bu, kişinin kendisinden bir sanat eseri, felsefeci olan bir edebî karakter yaratma çabası, aynı zamanda kendisinin bu denli güvensizlik duyduğu ve kurtulabileceğinden aslâ tam olarak emin olamayacağı dogmatik geleneğe gerisin geri düşmeksizin pozitif bir görüş sunma çabasıyla aynı şeydir.

T. EAGLETON, *Estetiğin İdeolojisi*(çev. H. Hünler vd. - yay. haz. B. Gözkân), Özne Yayınları, İstanbul, 1998; G. H. BELL-VILLADA, *Art for Art's Sake and Literary Life: How Politics and Markets Helped Shape the Ideology and Culture of Aestheticism, 1790-1990*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1996; K. CURTIS, *Our Sense of the Real: Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1999; R. L. HALL, *The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love: Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2000; T. HONDERICH (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1995; H. HÜNLER, *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefî Bir Araştırma*, Paradigma, İstanbul, 1998; J. MALPAS (ed.), *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*, Routledge, London, 2002; A. MEGILL, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*(çev. T. Birkan), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998; A. NEHAMAS, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*(çev. C. Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999; W. H. PATER, *Rönesans*(çev. A. Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002; J. R. REED, *Decadent Style*, Ohio University Press, Athens, 1985; C. SENA, *Estetik: Sanat ve Güzelliğin Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972.

Ayrıca **bkz.,** BLANCHOT, DERRIDA, ESTETİK, ESTETİĞİN PROBLEMLERİ, ESTETİĞİN TARİHİ, ETİK VE ESTETİK, FOUCAULT, HEGEL, HEIDEGGER, HUME, HUTCHESON, KANT, MODERNİZM, NIETZSCHE, POSTMODERNİZM, SANAT FELSEFESİ, SCHAFTESBURRY, SCHELLİNG, SCHİLLER.

Mukadder ERKAN

EŞANLAMLILIK (*synonymy*) terimi, Yunanca *sün* 'birlikte, eş' ve *onoma* 'ad' sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen *sünônümos* teriminin, birbirine yakın anlamlı sözcükleri belirtmek için kullanılmasından doğmuştur. Anlambilimde, sözlüksel birimler arasındaki anlam ilişkisini işaret eden eşanlamlılık, iki veya daha fazla sözlüksel birimin ya da bir başka ifadeyle gösterenin aynı anlamı veya gösterileni işaret etmesi durumunda ortaya çıkar; buna göre, eşanlamlılık aynı anlamın farklı sesbilimsel biçimlerce sunulmasını ifade eder.

Dilbilimsel bakış açısına göre, dildeki ekonomi yasası gereği hiçbir gösterge, bir başka gösterge ile tamamen aynı anlamda kalamaz. Diğer bir deyişle, biri diğeriyle tamamen aynı anlama sahip iki sözcüğün olduğu mükemmel eşanlamlılar yoktur: Anlam olarak 'siyah rengin karşıtı' anlamındaki "beyaz" ve "ak" eşanlamlı olmalarına rağmen "beyaz peynir" öbeğinin dilsel gönderimiyle "ak peynir" öbeğinin gönderimi aynı değildir ve dilin kullanımsal boyutunda "beyaz peynir" öbeği tercih edilir. Göstergelerarası aynılığın ya da yakın anlamlılığın söz konusu olması durumunda,

artsüremli boyutta göstergelerden biri diğerine/lerine üstün gelmeye başlarken diğeri/leri silinir. Bir kısmı ise, kimi zaman Türkçe'de olduğu gibi ikilemelere tutunarak dilde kalmayı başarır. Örneğin Köktürkçe *ebirmek (evirmek)* bugün unutulmuş olmasına rağmen *evirmek çevirmek* ikilemesinde kullanılmaya devam edilmektedir.

Dillerde çok sık rastlanılmasa da eşanlamlı iki göstergenin tüm bağlamlarda aynı yananlamlarla birlikte birbirinin yerine kullanılabilmesi *tam eşanlamlılık* olarak bilinir. Tam eşanlamlılık *betimsel, sosyal* ve *anlatımsal anlam* gibi anlamları da kapsar. Örneğin Türkçe'deki "göndermek/yollamak" sözcükleri birbirlerinin yerine kullanılabilecek nitelikte olan tam eşanlamlılardır. Artsüremli boyutta bu iki sözcüğün anlam bakımından gelişimleri izlendiğinde ise, her ikisinin de başlangıçta farklı anlamlarının bulunduğu görülür. Tam eşanlamlılığın bir diğer nedeni de yabancı dillerden yapılan ödünçlemelerdir. Dilde aynı anlamı karşılayan bir gösterge varken yabancı dilden gelen aynı anlamlı başka bir göstergenin ödünçlenmesiyle birlikte hem anadildeki gösterge hem de ödünçlenen gösterge dile yerleşebilir. Örneğin, Türkçe'nin Eski Türkçe döneminde, *sü* 'asker, ordu' sözcüğü kullanılırken, sonradan Arapçadan alınan *asker* sözcüğü dile girmiştir.

Tam eşanlamlılığın dilde nadiren görünmesine karşın dilde, iki sözlükbirimin/ göstergenin ortak tek bir anlam değişkenine sahip olması demek olan *yarı eşanlamlılık (partial synonymy)* sıkça görülür. Örneğin "Birleşik Devletler" ve "Amerika" eşanlamlı olmasına rağmen, "Amerika"nın aynı zamanda Kuzey, Orta ve Güney Amerika'yı da kapsayan tüm kıtaya ikinci bir gönderimi daha vardır. Aynı betimsel anlamı olan ancak farklı sosyal ve anlatımsal anlamı olan sözcükler de yarı eşanlamlı olarak kabul edilirler.

Eşanlamlılık üzerine yapılan dilsel çalışmalarda, bir grup göstergenin eşanlamlı olup olmadığına karar vermede *bağlam*ın önemine dikkat çekilmiştir. Bazı bakış açılarına göre, bir göstergenin anlamını belirlerken göstergenin sahip olabileceği her türlü biçemsel, sosyal veya lehçeye ait ilişkiden soyutlanılarak, bir göstergenin *bilişsel* veya *kavramsal anlam* biçiminde adlandırılan anlam'a odaklanılması gerekir.

Aksan (1984: 127-128) *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* adlı çalışmasında, bugünkü Türkiye Türkçesinde eşanlamlıların iki türünden söz etmektedir. Bunlardan ilki duymak/işitmek/dinlemek; bıkmak/ bezmek/ usanmak; geri/arka gibi *her öğesi Türkçe olan eşanlamlılar*, diğeri ise etken/faktör; uyruk/tabiyet; olanak/imkân; eşcinsel/ homoseksüel; dilbilgisi/gramer; özgürlük/ hürriyet gibi *Türkçesiyle birlikte yabancı öğeleri de yaşayan eşanlamlılar*dır.

Sözcük boyutunda görülen eşanlamlılığın, tümce boyutunda da görüldüğünü savunan görüşler vardır. Bu görüşe göre, tümcede bir göstergenin işaret ettiği anlam, başka göstergeler aracılığıyla dile getirilir. "Seni gördüğüme sevindim." tümcesi "Seni gördüğüme mutlu oldum." tümcesiyle, benzer şekilde "Ali küçük yaşta öksüz kaldı." tümcesi "Ali'nin annesi, o küçük yaştayken öldü." tümcesiyle eşanlamlıdır.

D. AKSAN, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yay., Ankara, 1998; D. CRYSTAL, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 3. ed., Oxford, Blackwell Publishers, 1992; V. FROMKIN – R. RODMAN, *An Introduction to Language*, 4. ed., Saunders College Publishing, Orlando, Florida; J. HURFORD – B. HEASLEY, *Semantics: A Course Book*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; S. LÖBNER, *Understanding Semantics*, Oxford University Press, New York, 2002; B. VARDAR, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Mutilingual, İstanbul, 2002.

Ayrıca **bkz.,** ANLAM, ANLAM TÜRLERİ, DİL FELSEFESİ, EŞSESLİLİK, EŞZAMANLILIK.

Dilek FİDAN

EŞ'ARİLİK/EŞ'ARİYYE, oldukça etkili olmuş İslâm kelâm okuludur.

Doğuş Süreci

Eş'arîlik öncesi İslâm düşüncesi, karakteristik olarak, iki ana eğilim göstermiştir: Biri, bir metin olarak nassı esas alan rivayet eğilimi iken; diğeri nassı, aklın ana ilkeleriyle te'vîl eden re'y eğilimidir. Bu iki eğilimi, Nassçılık ve Akılcılık olarak da formüle etmek mümkündür. Nassçılık; Kur'an ve hadisi metin olarak esas alan, kutsal metinlerin anlaşılmasında akla ve tevile alan açmayan, iman konusu ile ilgili meselelerde tartışmayı reddeden bir yaklaşımı benimserken, Akılcılık, hareket noktası olarak Kur'ân'ı kriter yapan, din zemininde vahyin yanında akla

meşruiyet veren ve bunu da Te'vîl olarak ifade edilen terimle içeriklendiren bir yaklaşım sergilemiştir. İlk yaklaşımdan farklı olarak Akılcılık eğiliminde, dinde, akla aykırı yükümlülüklerin Allah'tan gelmesinin ve tabiat kanunlarına aykırı olabilecek bir şeyi irade etmesinin ilâhî hikmete ve adalete uygun olmayacağı ana fikri vardır.

Nassçılık, genellikle *"ehlu'l-hadis, ehlu'l-eser ve ashâbu'l-hadîs"* çevresi olarak bilinmektedir. Bu çevre, pratikte, Şafiî, Hanbelî ve Zahirî mezhepleriyle birbirini tamamlayan teorik fıkhî yapılara dönüşmüştür. Nassçılık, daha sonraları, bu yapıların hepsini kapsayacak şekilde "Selefîyye" olarak da adlandırılmıştır. Bu çerçeveye bağlı kalarak nassları yorumlamada "usul" geliştiren en büyük teorisyenin İmam Şafii olduğunu belirtmek gerekir. Şafii'den sonra yaşayan usulcülerin/metodologların katkısı her ne kadar önemliyse de, Şafii'nin koyduğu kurallar, Nassçılığın temel karakterini oluşturmuştur. Şafii'nin ortaya koyduğu ve daha sonra gelen selefi temsilcilerin sıkı sıkıya bağlı kaldıkları kuralları iki maddede özetlemek mümkündür: **(1)** Peygamberden gelen sözlerin ve uygulamaların mutlaklaştırılarak ilâhî çerçeveye kaydırılması; **(2)** İcma ve Kıyas gibi dinamik olabilecek bir yöntemin mutlaklaştırılan bu çerçeve ile pratize edilmesi.

Bu durumda teolojik ve hukukî alanda ortaya konacak herhangi bir düşünce, belirlenen usullere uymadığı veya dayanmadığı takdirde meşru olamayacaktır. Daha da önemlisi, insan aklı, hakikati, ancak, formüle edilen paradigmaya uygunluğu ölçüsünde kavrayabilirdi. Bunun aksi bir durum mümkün olsa bile, ortaya çıkan şey, İslâm'a aykırı olacaktı.

Selefî eğilimin temsilcilerine göre İslâm, akide ve şeriattan müteşekkildir. Akîde olarak temellenen İslâm'ın bütün esasları *Kur'an* ve *Hadîs*'lerde açıklanmıştır. Bu çerçevede din alanında *akl*'a ve *ictihad*'a yer verilmemiştir. Çünkü akıl, dinî konularda görüş ortaya koyamaz. Şeriat, Kur'an'da açıklanan hükümleri kapsayıcı niteliktedir. Kur'ân'ı açıklayan ve tamamlayan ikinci kaynak, ancak peygamberin söz, fiil ve takrirleri olabilir. Dinsel kaynakların belirlemelerine karşı takınılması gereken tutum, *akıl, kalb ve dilin imsakı*'dır. Yani, inanç konuları üzerinde düşünmek yerine, onların kabul edilmesi ve inanç meseleleri üzerinde tartışmak yerine susulmasıdır. Şu hâlde, Akâid zemininde ayet ve hadislerde bildirilenlerle yetinmek, nasıl ve niçin gibi sorular sormaksızın bunları olduğu gibi kabul etmek ve herhangi bir yoruma gitmemek gerekir. Bu bakış açısı, Nass karşısında tam bir teslimiyet ve koşulsuz bir taklit/yorumsuz bağlılık olarak yapılanmıştır.

Şafii'nin temellerini attığı bu yöntem, nassçılık ortak zemininde daha sonraları teolojik bir sistem olarak Eş'arî ve onun takipçileri tarafından temsil edilecektir. Şu hâlde Nassçılık, inanç alanında Eşârî-Maturidî sistemle; uygulama alanı olarak da sunî fıkıh okullarıyla aktüelleşmiş bir anlayıştır.

Bu eğilimin karşısında ise, hareket noktaları ve sistemleri farklı olan akılcı bir eğilim yer almaktaydı. "Teolojik rasyonalistler", "Özgürlükçü İslâm Düşünürleri", "İslâm'ın İlk Düşünürleri", "Aşırı Hoşgörüsüz Dogmatikler", "Müslüman Skolastikler" gibi pek çok isimle anılan Mu'tezili çevre, bu eğilimin temsilcisi konumundaydı.

Nass kapsamına giren her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğini düşünen Mu'tezile, aklın, vahyin yanı sıra ahlâkî hakikatin aynı ölçüde kaynağı olduğunu hareket noktası yapmıştır. Aklın aslî unsur olarak nakilden üstün olduğunu kabul eden bu yaklaşım, İslâm'ın temel ilkesi olan Tanrı fikrinin ve O'nun şer'î tekliflerinin ancak akılla bilinebileceğini; bir şeyin iyi veya kötü olduğunun, özsel olarak, akıl yoluyla kavranabileceğini savunur. Zira olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisinin olduğunu; Allah'ın, hikmeti gereği bir şeyi diğer bir şeyin sebebi olarak yarattığını; aklın bu sebepleri bulmaya ve bir şeyin iyi veya kötü olduğunu tayin etmeye muktedir olduğunu iddia eder. Bu yöntemde, şeriatın akla olan katkısı ayrıntılara yönelik olup, akıl yoluyla bilinenleri tamamlama ve açıklama ölçüsündedir.

Akla karşı duyulan bu güven, haberden başka ilim kabul etmeyen selefi eğilimin ve özellikle nakilci hadis alimlerinin, Mu'tezilî temsilcileri dini ifsat etmekle suçlamalarına neden olmuştur. Özellikle hadisçiler, Kelâmı, aslı dinde olmayan bir şeyi dine sokmak ve ona dindenmiş gibi itibar etmek (*bid'at*), kalbin arzu ettiği şeye yönelmek (*heva*), hakikatin ve doğruluğun karşıtlığı (*bâtıl*) olarak

görmüşlerdir. Kelâm'la meşgul olanlar hakkında da, "*mübtedi'*" veya "*ehlu'l-bid'a*", "*ehlu'l-ehva*" ve "*ehlu'l-batıl*" gibi olumsuz ve kötü anlamlar içeren isimler kullanmışlardır. Aynı tutum akılcı eğilim taraftarları tarafından da sergilenmiştir.

Selefî eğilim taraftarlarını cehaletle, yalancılıkla ve hadis uydurmakla suçlayan Mu'tezili temsilciler, onları nasslara nüfuz edememek ve sadece lafzî anlamlara bağlı kalmak anlamına gelen Haşeviyye ismiyle adlandırmışlardır. Selefî eğilim ile akılcı eğilim arasındaki mücadele Halife Me'mun'un hilafeti döneminde (813-833) giderek ideolojik bir boyut kazanmaya başlamıştır. Me'mun'un iktidara gelir gelmez, çoğu tartışmalı olan pek çok teolojik görüşü devletin sorunlarına uygulamaya çalıştığı bilinmektedir. İktidarın güvenliğini ve istikrarını korumaya yönelik bu politikanın temeli, akılcı eğilimin omurgasını oluşturan *İ'tizali* öğretilere dayanmaktaydı. *Mu'tezilizm* şeklinde de adlandırılabilecek bu ideolojinin temsilcileri, Me'mun tarafından plânlanan ve resmî kovuşturma (*Mihne*) olarak bilinen politik olayda doğrudan müdahaleci olarak gözüktü. Me'mun tarafından uygulanan resmî kovuşturma, hicrî ikinci asırdan itibaren toplumun alt katmanları tarafından büyük itibar gösterilen selefi eğilimin temsilcileri konumundaki hadisçilere yönelikti. Halkın gösterdiği itibar sayesinde hadisçilik sosyal açıdan kitlesel bir boyut kazanmıştı. Akılcı eğilimin temsilcileri tarafından "Haşeviyye" şeklinde isimlendirilen bu insanlar, akıl yürütmeden uzak, lafzî ve literal bir epistemolojik yaklaşımı benimsemiş durumdaydılar. Allah'ı bir insan imajı içinde sunan hadis ravileri, teşbihçi ve antropomorfik motiflerle süslü hikaye ve kıssalara atıfla, avam halkı enforme etmekteydiler. Halk nezdinde hâkim olan yaklaşımın aksine Me'mun, lafzî ve literal yoruma dayalı bu epistemolojik sisteme karşı, aklı merkeze alan Mutezilî Teoloji'yi bir ideoloji olarak ön plâna çıkarmaya çalışmıştır.

Halife Me'mun, 833 yılında ölümünden birkaç ay önce Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e gönderdiği bir talimatla, kadılık görevini yürütenlerin teolojik görüşlerinin sorgulanmasını istemişti. Kadılar, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna (*Halku'l-Kur'an*) dair Mu'tezile doktrinini herkesin önünde onaylamaya zorlandılar. Sadece onlardan birkaçı bu uygulamaya direnç gösterebildi. Bu uygulamayı onaylamayıp, buna direnç gösterenler arasında, Kur'an'ın yaratılmamış olduğuna dair halk görüşünün sözcüsü ve selefi eğilimin ruhanî lideri konumundaki Ahmed b. Hanbel (ö. 855) de bulunmaktaydı. 850 yıllarında Me'mun'un üçüncü halefi Mütevekkil, selefî eğilim lehine, karşı-Mihne sürecini başlattı. Bu süreçte diyalektik teolojiyle meşgul olmak resmen yasaklandı. Akılcı eğilimin temsilcileri ve görüşleri saray ve çevresinden uzaklaştırıldı. Bütün bu uygulamalar "*Sünnet'in zaferi Bid'at'ın çöküşü*" olarak nitelendirilmiştir. Tarihî ve siyasî gelişmeler, Ahmed b. Hanbel ve selefi eğilimin, tüm İslâm toplumunun dinî görüşlerini, akılcı eğilimden daha fazla temsil ettiklerini göstermekteydi.

Tarihî, politik, kültürel ve teolojik alanda yaşanan bu büyük mücadele, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasından sonra, Şafiî/Eş'arî blok ve Hanefî/Mu'tezilî blok şeklinde, bazen selefi eğilimin lehine, bazen de akılcı eğilimin lehine sonuçlanacak şekilde yıllarca devam edecektir. Bu iki eğilim arasındaki mücadele, her zaman "eski" ile "yeni" veya "değişmez" ile "değişebilir" arasında olmamış, bunun yanında eski ve yeninin kendi içindeki bakış açıları arasında da mücadeleye şahit olunmuştur. Örneğin, herhangi bir alanda *Re'y*'i esas alan bir kimse, başka bir alanda *nakli* veya *eseri* temel alabilmekteydi. Mu'tezili temsilcilerden Nazzam, inanç alanında aklı ve Re'y'i esas kabul ederken, fıkıhla ilgili meselelerde nakli esas almaktaydı.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde, bu iki temel eğilimi temsil eden akıl taraftarlarıyla hadisi savunanlar arasındaki mücadele ve çekişme ileri boyutlara taşınmıştı. Ortaya çıkan yeni sorunlar hakkında görüş bildirmek için uydurulan hadislerle hadis kurumu her geçen gün büyüyordu. Öte yandan akılcılık da tamamen teorik varsayımlar boyutuna ulaşıp, çoğu zaman nassları göz ardı ederek, sadece aklın yeterliliğine ve kriter olarak kabul edilmesine dayanmaya başlamıştı. O hâlde, artık bir yandan hadis kurumunun daha fazla büyümesine ve hadis uydurma işine dur diyebilecek, diğer yandan akıl kurumunu belli sınırlara riayet etmeye zorlayacak kurallara dayalı bir yöntem ve anlayışın ortaya çıkıp kurumsallaşması kaçınılmazdı. İşte teolojide bu boşlu-

ğu Eş'arî doldurmuştur. Mu'tezili temsilcilerden biri olan Ebu Ali el-Cubbaî (ö.915), İslâm kelâm tarihi için iki önemli isim yetiştirmiştir. Bunlardan biri oğlu Ebu Haşim (ö.933), diğeri ise Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (260-330/873-941)'dir. Eş'arî, Ebu Haşim ve diğer nüfuzlu Mu'tezile kelâmcıları gibi aynı entelektüel ortamı teneffüs etmişti. Eş'arî, başlangıçta hocası Ebu Ali el-Cubbaî gibi kelâma yönelik rasyonalist yaklaşımı savunurken, daha sonra Mu'tezile'nin bazı doktrinleri hakkında farklı düşünmeye başlamış ve akıl hocası Cubbaî'den ayrılarak, selefi eğilime katılmıştır. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışını anlatan, birbirinden farklı pek çok rivayet bulunmaktadır. Her bir rivayet, bu ayrılışın özgül tek bir nedeni olduğunu ima eder. Oysa bu ayrılışı, tarihî, siyasî, kültürel ve epistemolojik mücadeleler ve gelişmeler, bu mücadelelerin İslâm toplumunda yarattığı toplumsal gerilimler bağlamında değerlendirmenin daha sağlıklı olduğunu söyleyebiliriz. Tedvin asrıyla birlikte teşekkül eden, temel sorunları ve akımları belirginleşmeye başlayan İslâm düşüncesinin iki temel eğilime ayrıştığını belirtmiştik. Nass'a sımsıkı sarılan ve eşyayı değerlendirmede yegâne kriter olarak onu gören eğilim ile akla sımsıkı sarılan, gerek nassın anlaşılmasında gerekse ortaya çıkabilecek yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde akıl yürütmeyi tek ölçüt olarak kabul eden eğilim arasında yaşanan siyasî, kültürel ve epistemolojik mücadele Eş'arî yaklaşımın ortaya çıkışını zorunlu kılmıştır.

Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra selefi eğilimin bu çizgisini teolojik bir üslupla sistematik hâle getirerek, daha sonraki yüzyıllarda kendi ismiyle anılacak olan en büyük Sünnî teolojik okullardan birinin temellerini atmıştı. Eş'arî, selefi eğilimin akaid esaslarını benimseyerek Mu'tezile'ye karşı durmuş ama yöntem konusunda selef akaidini aklî-teorik bir kalıba dökerek kelâmî bir yöntem kullanmıştır. Mu'tezile'nin düşünme faaliyetinde hareket ettikleri aklî çerçeveyi iyi özümseyen Eş'arî, kendi çalışmalarında bu çerçeveden yararlanmıştır. Bu aklî çerçeve, sadece Eş'arîyle sınırlı kalmamış bilahare onun öğrencileriyle devam etmiştir. Eş'arî yaklaşım, bir uzlaşma veya orta yol felsefesi olarak yüzyıllar boyunca Sünnî İslâm dünyasında büyük bir itibar görmüştür. Eş'arî kelâmının öngördüğü "kesb" anlayışı, bu orta yol felsefesinin bir tezahürüdür. Eş'arî'nin ismiyle özdeşleşen kesb teorisi, onun içine düştüğü çıkmazdan kurtulma çabasının bir ürünüdür denebilir.

Eş'arî kelâmında nakil, aklın esasıdır; nakil olmadan akıl çalışmaz; akıl, nesnesi olmayan bir özne konumundadır. Bu durum, bir yandan selefi eğilimin ve Eş'arîliğin Tanrı tasavvurunda teşbih ve tecsimi, siyasî zeminde de geçmişi meşrulaştırmayı doğurmuştur. Onlara göre, naklin te'vil edilmesi, nassa karşı çıkmak, onun var olan nesnel/somut anlamını inkâr etmek, zanna uymak, hevaya tâbi olmak veya arzuya teslim olmak anlamına gelmektedir.

Tarihsel Gelişim ve Kurumsallaşma

Eş'arî yaklaşımı temsil eden kelâmcılar bilinçli ya da bilinçsiz, bir yandan İslâm kültürüne çevre inanç ve kültürlerden karışmış olan unsurları temizlemeyi, diğer yandan aşırı derecede bölünmeye, parçalanmaya ve istikrarsızlığa neden olan inanç grupları arasındaki çatışmanın şiddetini azaltarak ortak bir zeminde uzlaştırmayı amaç edinmişlerdir. Eş'arî yaklaşımı temsil edenler, Mu'tezile'nin rasyonel kelâm yöntemine karşı, ortodoks bir İslâm kelâm yönteminin temelini atarak, ilâhî vahyin otoritesini ön plânda tutmuşlardır. Ancak Eş'arî kelâm yöntemi, aşırı ortodoks kesimlerden farklı olarak mantıksal, felsefî ve diyalektik karakterli akıl yürütmeyi içermekteydi.

Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra, vahyin akılla desteklenmesi biçiminde ifade edilebilecek yeni teolojik yöntemini oluşturdu. Bu yeni teolojik yöntem, Sünnîlikle Mu'tezile arasında bir uzlaşma yaratma girişimi olarak da görülebilir. Eş'arî'nin girişimi bir yönüyle tepki, diğer yönüyle uzlaşma içeriklidir.

Eş'arî tarafından belirlenen, uzlaşmaya ya da orta yol felsefesine dayalı kelâmî anlayış, hem halk nezdinde hem de Müslüman entelektüeller arasında büyük bir itibar görmüş ve benimsenmiştir. Bu kelâmî anlayışın halk tarafından büyük saygı duyulan güçlü bilginler tarafından sürdürülmesi, Eş'arîlik adında bir kelâm okulunun kurulmasına ve sistematik bir kelâm okulu hâline gelmesine neden olmuştur. Eş'arî kelâm anlayışının Müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenme-

sinde, yaşanan siyasal, sosyal, kültürel ve düşünsel mücadelelerin etkisi gözden uzak tutulamaz.

Eş'arî'nin Mu'tezili çizgiden ayrılarak, hadisçilere yakın bir konum belirlemesiyle, Sünnî görüşleri rasyonel yöntemle savunmayı kendine ilke edinen eğilim dönüm noktasına ulaşmıştır. Görünüşte Mu'tezile'nin rasyonel yöntemine tepkisel bir tutum takınmasına rağmen Eş'arî, bu yöntemi kullanmaktan da geri durmamıştır. Bu yüzden o, hadisçiler nazarında hiçbir zaman kabul görmemiştir. Sosyal, siyasal, kültürel ve psikolojik koşulların belirlediği bu Eş'arî eğilim, başta teolojik alanda olmak üzere, İslâm düşüncesinde büyük bir kabul gördü ve Müslümanların geneli tarafından çabucak benimsendi.

Eş'arî'den sonra, Eş'arî düşüncenin kurumsallaşmasının başlatıcısı olarak da kabul edilen Ebu Bekir el-Bakıllanî (ö.403/1013), Eş'arî tarafından ortaya konan görüş, düşünce ve yöntemi daha sistematik bir düzeyde yeniden ele almıştır. Bakıllanî'nin Eş'arîlik adına yaptıkları sadece Eş'arî'nin görüşlerini benimsemekten ve onları olduğu gibi taklit etmekten ibaret değildir. Bakıllanî, birtakım yeni yöntem ve içerikler geliştirerek, Eş'arî kelâm anlayışının sistematik hâle gelişine ve yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Bilginin tanımı, kaynakları ve türleri konusunda yeni açılımlar ile Eş'arî epistemolojisinin; cevher, araz, atom, boşluk konusundaki yaklaşımı ile de Eş'arî kozmolojisinin sınırlarını belirleyen ve temellerini atan Bakıllanî, Aristoteles mantığına ve felsefî görüşlerine karşı çıkmıştır.

Bakıllanî ile çağdaş olan ve Eş'arî'nin öğrencisi el-Bahili (ö.373/893)'den kelâm eğitimi alan İbn Furek (ö.406/1015), Eş'arî kelâmı açısından olduğu kadar İslâm düşüncesi açısından da ilgi çekici bir kişiliktir. Tasavvufa ilgi duymakla birlikte, *ilhamı* bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir. Ona göre, gerçek bilgiye, ancak düşünerek ve akıl yürüterek ulaşılabilir. Maturidî gibi bilgi kaynaklarını, beş duyu, sadık haber ve akıl olmak üzere üçe ayıran İbn Furek'e göre, akl-ı selim, gerçeği yanlıştan ayıran tek kriterdir. Bu yüzden Kur'an, aklı ana kriter olarak kullanmıştır. Aklın bildirdiklerinin dinsel alanda hüküm teşkil etmeyeceğini savunan İbn Furek, bir şeyin dinsel alanda hüküm kabul edilebilmesi için, onun hakkında mutlaka nassın bulunması gerektiğini düşünmüştür. Böylece sisteminde akılcılığa büyük yer vermekle birlikte, nassa dayanan rivayetleri de ihmal etmemiştir. İbn Furek, Eş'arî tarafından ortaya konan Kelâm sistemine pek çok açıdan katkıda bulunarak, başta İsfahan ve Nisabur bölgesi olmak üzere, Eş'arî kelâmının doğudaki merkezlere taşınmasını sağlamıştır. Eş'arî kelâm sistematiği içerisinde farklı yaklaşımlar sergileme başarısını gösteren İbn Furek, pek çok konuda Eş'arî kelâmcılardan farklı düşünmüştür. Haberi sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini, peygamber olmayan kimselerin mucizeye benzer olağanüstü olaylar gerçekleştiremeyeceğini, peygamberliğin erkeklerle sınırlandırılması gerektiğini, günahların büyük-küçük şeklinde ayırıma tâbi tutmadan hepsini aynı konumda kabul edilmesini savunarak, bu konularda diğer Eş'arî kelâmcılardan ayrılmıştır.

Hicrî beşinci yüzyılda Mu'tezili düşünceye sempati duyduğuna inanılan Tuğrul Bey'in veziri Ebu Nasr Kunduri, Eş'arî kelâmının öğretimine yasak getirmiş, Eş'arî bilginleri de eğitim sisteminden dışlamıştır. Bu devrede Şam, Hicaz ve özellikle Horasan'da Eş'arî temsilciler ve düşünceleri büyük baskı ve zorlamalara maruz kalmıştır. Ancak Selçuklu hükümdarı Alparslan'ın tahta geçişi ve Nizamülmülk'ün vezir olmasıyla birlikte, Eş'arîlere ve düşüncelerine itibarları iade edilmiştir. Ünlü Ehl-i Sünnet bilgini Ebu İshak Şirazî adına Dicle nehri kenarında bir medrese inşa ettirilmiş ve bu medresenin sorumluluğu da yine bu bilgine verilmiştir. Eş'arî kelâmcılardan el-Cuveynî adına da bir medrese inşa ettirilerek bu uygulama Nisabur'a taşınmıştır. Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Eş'arîliği yeniden yaşatma adına yaptıkları, bununla sınırlı değildir. Bunun yanında o, Belh, Herat, İsfahan, Basra, Musul ve Merv gibi, imparatorluğun egemen olduğu pek çok yerde medreseler kurdurarak, Eş'arî düşüncenin Mısır ve Kuzey Afrika'ya kadar yayılmasına aracılık etmiştir.

Eş'arî kelâmını ideolojik bir zemine taşıyarak, özellikle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramı ve bu kavramın kimleri kapsadığı üzerinde duran, kendine göre çeşitli kriterler belirleyen Abdu'l Kahir el-Bağdadî (ö. 429/1037), Eş'arî karşıtlarına ağır ithamlar ve suçlamalarda bulunmasıyla tanınmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in teolojisini, İslâm'ın beş şartına benzer bir şekilde çeşitli kriterlere bağlayan Bağdadi, Eş'arî kelâmının ideolojik anlamda kökleşmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Kelâm ve fıkıh usulü konusundaki görüşleriyle ön plâna çıkan el-Cuveynî (419/1028-478/1085), Kelâm yöntemine bağlılığı dolayısıyla hadisçilerin şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır. Gazâlî'nin yetişmesine önemli katkıda bulunan el-Cuveynî, Mekke ve Medine'deki başarılı faaliyetleri onun İmamu'l Haremeyn şeklinde anılmasına neden olmuştur. Araştırmaya ve sorgulamaya dayalı bir imandan yana tavır sergileyen Cuveynî, yaşamının sonlarına doğru, "yaşlıların inanma biçimine imrenmiş ve onlar gibi inanmayı arzulamıştır". Mütekaddimun dönemi Eş'arî bilginlerinin sonuncusu kabul edilen Cuveynî, Eş'arîliğin genel çizgisini benimsemekle beraber, pek çok konuda farklı görüşler ortaya koyarak, bir anlamda kelâm ilminin içerik yönünden genişlemesine katkıda bulunmuştur. Akıl yürütmeye dayalı bir kelâm yönteme meyleden Cuveyni, akla aykırı görülen naklin te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Özellikle ilâhî sıfatların yorumunda, âlemin hudûsunun ispatında ve Allah-âlem ilişkisi gibi konularda, genel Eş'arî çizgiden farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Âlemin hâdis olduğunu ispatlamada kendi dönemine kadar kullanıla gelen kanıt türlerine ek olarak, hudûs ve imkân kanıtlarını birleştirerek üçüncü bir yöntem geliştirmiştir. Sınırlı da olsa felsefî terminolojiye ve tartışmalara yer veren Cuveynî, doğa yasalarında determinizme karşı çıkmış, sıfatlar konusunda ise, "*Hal*" teorisini savunmuştur. Cuveynî yaşamının sonlarına doğru kaleme aldığı *el-Akidetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde önceden savunduğu pek çok düşünceden vazgeçerek, bazı düşüncelerini yeniden düzenleme yoluna gitmiştir.

Gazâlî (öl. 435/1043) Eş'ârî düşüncenin ötesinde İslâm kelâm'ı ve felsefesi üzerinde esaslı bir yer tutmuştur. O, bir yandan ortodoks/sünnî İslâm'ın teorik temellerini atarken, diğer yandan Eş'ârîlik, Selefîlik ve Sufilik eğilimlerini birleştirerek mevcut düşünsel mirasa ortak bir buluşma zemini tesis etmiştir. Gazalî, Aristoteles mantığını, İslâm bilimleri için ortak bir metodoloji olarak formüle etmiş, mantık bilmeyenin içtihadına itibar olmayacağını bir usul olarak savunmuştur. Bunu temellendirmek için ise, *Mustasfa* ve *Mi'yâru'l-İlm* adlı eserleri kaleme almıştır. Böylelikle usûl ilmi, Gazali'yle birlikte "Aristoteles mantığı" temelinde yeniden içeriklendirilmiştir. Bundan böyle Kelâm, tarihsel olarak, Gazalî ile birlikte yöntem ve içerik değişikliği sürecine girmiş ve Felsefî Kelâm dönemi başlamıştır. İslâm bilimlerindeki bu dönüşümle kelâm tarihi, *Mütekaddimûn* ve *Muteahhirûn* olarak ikiye ayrılmıştır. Gazali öncesi kelâmcıların "*İn'ikâs-ı Edille*" adı verilen ve delillerin temelsizliğinin ortaya konmasıyla delil getirilen şeyin de temelsiz olacağı şeklinde kullanılan yöntem terkedilmiş; yerine, Aristoteles mantığındaki tanım anlayışı ve temellendirme biçimi kullanılmaya başlanmıştır. Teolojik çerçeve olarak "*Marifetullah*" konusu özelinde "*Tevhid*"in temellendirilmesi şeklinde aktüelleşen Kelâm, Gazâlî ile birlikte varlığı varlık olması bakımından konu eden felsefî bir paradigmaya kaymıştır. Bunun da en temel nedeni, Müslüman filozofların tezlerini çürütmekti. Zira Gazâlî, önceki kelâmcıların aksine, felsefe çevresini hedef almıştır. O, âlemin kadîmliği, Allah'ın cüzleri bilip bilmediği ve yeniden dirilişin ruh-beden birlikteliği ile mi yoksa sadece ruhla mı olacağı sorunları temelinde İbn Sinâ ve Farâbî'nin üyesi olduğu felsefe çevresinin görüşlerini çürütmeye ve bu görüşlerin temelsizliğini göstermeye çalışmıştır. Bu çerçevede Gazâlî, filozofların yöntem ve doktrinlerini eleştirmekle mevcut kelâm-felsefe karşılaşmasını çatışmaya dönüştürmüştür. Bu çatışma sonraki kuşaklarca "*Tehafüt*" geleneği olarak sürdürülmüş ve kelâm ile felsefe arasındaki ideolojik çatışma daha da derinleşmiştir. Dolayısıyla, Gazâlî'nin Aristoteles mantığını yöntem olarak benimsemesinin ana nedeni, mevcut çatışmayı karşıtların yöntemini kullanarak, yani onları kendi silahlarıyla vurarak ortadan kaldırmaktı. Görünen o ki, Gazâlî'yle gelişen sürecin iki önemli sonucu olmuştur: Her şeyden önce, Aristoteles mantığı "İslâm bilimleri" için "usul" anlamında yöntem olarak kullanılmaya başlanmış; ikinci olarak da, felsefî kavramlar, mevcut içerikleriyle Kelâm'da da kullanılmaya başlanmış ve Kelâm'ın felsefeleşmesi süreci başlamıştır.

Razî (606/1209) de, Gazâlî ile başlayan felsefe karşıtlığını sürdürmüş, İslâm düşüncesini Meşşâî felsefenin kalıplarından kur-

tarma mücadelesini devam ettirmiştir. Razî, Kelâm'da Eş'ârî doktrini savunurken, Gazâlî ve İmam el-Haremeyn'in etkisi altında kalmış; felsefede ise büyük oranda İbn Sînâ'nın perspektifine bağlı olmuştur. Halife Mütevekkil ile birlikte popülaritesi giderek artan Sunnî paradigmanın Eş'ârî yorumu, Gazâlî ve Razî ile kurumsal anlamda daha da etkinlik kazanmıştır. Kelâm, felsefeleşme sürecini, Razî döneminde olduğu gibi, İcî ve Taftazanî döneminde de sürdürmüştür. Razî, İcî ve Taftazanî'nin eserlerinde ontoloji ağırlıklı bir içerik dikkat çekerken; bilgi, varlık, varlığın vasıfları, yokluk, birlik ve çokluk, sebep ve sonuç ilişkisi gibi konular öne çıkmaktadır. Bu süreçte Kelâm'da Mu'tezile ile temsil edilen rasyonel metodoloji, Gazalî ile gelişen süreçte İslâm bilimlerindeki etkinliğini kaybetmiş ve yerini büyük oranda Gazâlî ve Razî'nin çabalarıyla kurumsallaşan Sünnî paradigmanın kullandığı Nassçılık metodolojisine bırakmıştır. Hilafetin merkezinden kopan emirliklerde yaşama şansı bulan felsefî çevre de, mevcut baskılara dayanamayarak çeviri dönemlerindeki popülaritesini kaybetmiştir. Tarihsel olarak İslâm düşüncesinin kendi özünde taşıdığı felsefî ve rasyonel miras, ideolojik karakteri ağır basan bir Eş'ârî Nassçılık Teoloji'sine mahkum edilmiştir.

Teolojik ve Felsefî Doktrinler

Bilgi: Eş'arî düşünce sisteminde bilgi meselesiyle ilgili tartışmalara eserlerinde sistematik anlamda ilk kez yer veren kişinin Bakıllanî olduğunu belirtmek gerekir. Eş'ârî, bu konuda sadece bilginin tanımını vermekle yetinmiştir. Bakıllanî ise, bilginin tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları meselesini ele alarak, daha geniş bir çerçeve oluşturmuştur. Epistemolojik derinlikleri çok fazla olmasa da, bilgi teorisi ile ilgili tartışmaların Mutekaddimun döneminde Bağdadî, Cüveynî, İbn Furek ve İsfahanî ile devam ettiğini görüyoruz.

Eş'âri düşünce sisteminde epistemolojik tartışmalar, temelde iki eğilime sahiptir. Birinci eğilim, bilginin kavramsal anlamda tanımının yapılamayacağını savunurken; diğeri ise, bilginin tanımının yapılabileceğini ileri sürmüştür. İlk görüşü benimseyenler, bilginin, Allah'ın bilgisi de dâhil olmak üzere, kuşatıcı bir tanımının yapılamayacağını savunmaktadır. Zira bu çevreye göre zaten bilgi, tanıma gerek duymayacak kadar açıktır. İkinci görüşü ileri sürenler ise, bilgiyi nesnenin kendisi ile eşitleyerek nesnel bir tanım getirmeye çalışmıştır.

Bu çerçeve içerisinde Eş'ârî'ye göre bilgi, kişinin âlim olarak nitelenmesini gerektiren şey olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre, bilgi, nesne açısından değil, fakat özne açısından sıfat olarak görülmüştür. Bakıllanî ise, bilgiyi, bilineni olduğu şekliyle kavramak olarak tanımlamıştır. Böylesi bir tanımda ise, bilgi, temyiz olarak, tanımlanan nesneyi, öteki şeylerden ayırmaktır. Şu hâlde Eş'ârilik, Razî dışında, bilginin "itikâd" olarak karşılanamayacağını savunmuş, bunun yerine ağırlıklı olarak bilgiyi, bir şeyi olduğu hâl üzere bilmek şeklinde tanımlamıştır. Çünkü tanım, Allah'ı da içine alacak şekilde yapılmalıdır. Halbuki, Allah için "itikâd eden" nitelemesi yapılamaz. Mu'tezile'nin aksine Eş'ârî teolojide bilgi, kadîm ve muhdes bilgi olarak ikiye ayrılır. Allah'ın bilgisi, kadîm iken; insanın bilgisi muhdestir. Çünkü bilgi, bir sıfat olarak mevsufa tâbidir.

Kelâm'da bilgiyle ilgili olarak yapılan tanım tartışmaları, epistemolojik olmaktan çok, ontolojiktir. Bilgi, varlık zemininde ve onunla bir şeyin iki yüzü gibi sıkı bir ilişki içindedir. Sofistlerle yapılan tartışmalar, insanın da üyesi olduğu *şâhid âlem* olarak fiziksel varlıkların, duyular aracılığıyla epistemolojik delâlet ve kesinliklerini temellendirme çabasıdır. Zira fiziğin bilgisi, metafiziksel bir varlık olarak Allah'ın varlığının bilgisi için bir çıkış sağlamaktadır. O hâlde burada, bir varlığın bilgisinden deneyim dışı bir varlığın bilgisine gidilir. Kozmolojik delil olarak ortaya çıkan bu çeşit bir istidlâl, Kelâm'ın hem yöntemini hem de hareket noktasını belirlemektedir. Buna göre, deneyim alanı, marifetullah için mantıksal ve epistemik bir delâlet sağlar.

Eş'ârî düşünce sistemi, Tanrı'nın mutlaklığına her şeyden çok vurgu yapan bir teolojidir. Bu çerçevede bilgi de bir fiil olarak Allah'ın yaratmasıyla mümkün hâle gelir. İnsan fiilleri konusunda formüle edilen Kesb teorisi, bilgi teorisinde de uygulanmıştır. Buna göre, insan bilgiyi irade eder, Allah da bu iradeye uygun olarak bilgiyi yaratır. Fiillerde olduğu gibi bilgi yaratmak bakımından Allah'a; irade etmek bakımından insana aittir. Kesb teorisi, Eş'ârî düşüncede, bir

yanda Allah'ın mutlaklığını diğer yanda insan sorumluluğunu korumuş olmaktadır.

Varlık: "*Vucûd*" ve "*mevcûd*" formlarında kullanılan varlık kavramı, terminolojik bütünlük açısından karşıtı olan "madum" kavramı ile birlikte kullanılmıştır. Teolojik sistemlerin kullandığı ana zemin "varlık"tır. Çünkü bilgiden söz edebilmemiz varlığa bağlıdır. Diğer bir deyişle, ontoloji olmadan epistemolojiden söz edilemez. Bu yönüyle varlık ve bilgi, Kelâm'ın en esaslı iki zeminidir. Temellendirmenin olmazsa olmazı olan varlık ve yokluk kavramları, bir arada ve "şey" kavramı zemininde ele alınmıştır. Eş'ârî teolojide varlık, öncelikli olarak, temellendirme açısından duyusal alan olarak fizik üzerine kuruludur. Burada, öncelikle "cevher ve araz kavram ikilisi kullanılarak, âlem"in muhdes olduğu ortaya konur. Atom teorisi olarak formülleşen bu düşünce, klâsik dönemde "*cüzz la yetecezze*" adıyla meşhur olmuştur. Kelâm tarihinde bu teoriyi ilk kez ileri sürenin Mu'tezile'den Ebu Huzeyl el-Allaf olduğu, daha sonra bu teoriyi sonuna kadar geliştirerek sahiplenen çevrenin Eş'âriler olduğu bilinmektedir. Buna göre, eşyanın hakikati vardır ve onun kesin bilgisine ulaşmak da mümkün görülmüştür. Sofistlerin aksine kelâmcılar, deneyim alanını, göreceli olmayan nesnel bir delâlete sahip bir varlık alanı olarak değerlendirirler. Duyularla elde edilen bilgiler, zorunlu ve nesneldir. Çünkü duyular, insan iradesinden bağımsız olarak dış dünyanın bilgisini "idrak" yoluyla elde eder. İdrak'te insan bütünüyle pasiftir. İdrak'ın faili insan değil, Allah'tır. Şu hâlde, duyusal alanın bilgisi kesin ve nesneldir. Bu çerçeve içerisind,e Eş'âri teolojide insanın da bir varlık olarak üyesi olduğu âlem "*kevn*", yani "*oluş*" olarak farklı bir çerçeveye oturtulmuş ve fiilden faile gitmeye imkân sağlayan bir delâlet olarak temellendirilmiştir. Fizik âlem, iki temel nitelikten oluşur. Biri kendi zatıyla kaim olabilen varlıktır, ki bu ya bileşik ya da bileşik olmayan bir şey olur. Bileşik olursa, cisim; olmazsa, bölünme kabul etmeyen cüz, cevher olur. Diğeri ise, kendi başına var olamayan ve ancak cisimlerde ve cevherlerde, onlar dolayısıyla var olabilen arazdır. Her iki nitelik de özü itibarıyla sonlu, nedenli ve fiil olduklarını ortaya koyar. Âlem, niteliksel olarak fiil olunca, bu fiiller bir faili gerektirecektir. İbn Sinâ ve Farâbî gibi Müslüman filozoflar, âlem-Allah ilişkisini kurarken, kelâmcıların dayandığı kozmolojik delili eleştirmişler ve tek'ten çok'un çıkmasının makûl olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu filozoflara göre, tekten çok çıkmaz. Cüzlerin bilgisinin küllün bilgisine temel yapılamayacağını savunan filozoflar, akıllar teorisini geliştirerek zihinden hareket eden ontolojik bir temellendirmeyi tercih etmişlerdir.

Eş'âri düşüncede, diğer kelâm sistemlerine paralel sayılabilecek bir yaklaşım söz konusudur. Kelâm sistemleri, "*Kıyâsu'l-Ğaib ale'ş-Şahid*" ve "*İstidlâl bi'ş-Şahid ale'l-Ğaib*" olarak bilinen kelâmî yöntemlerinde, Şahid olarak Fizik'ten Ğaib olarak metafiziğe giden bir varlık temellendirmesi söz konusudur. Bu temellendirmede ana unsur *hudûs*, yani yaratmadır. Deneyim alanı olarak âlemden, "onun hâdis olduğu ortaya konulmak suretiyle", yaratıcı olarak Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşılır. Hudûs delili olarak da bilinen bu yöntem, Eş'ârî varlık anlayışının da temeli olmuştur. Yaratma kavramının bu terminolojideki ifadesi "*Cüzz Lâ Yetecezza*"dır. Çünkü cüzz, bölünme kabul etmeyen ve ancak yaratmayla varlık imkânı kazanan bir atomdur. "*Cevher-i Ferd teorisi*" olarak da bilinen bu teori, âlemin yaratılması ve hudûsu üzerine kurulmuş bir kavramdır. Buna göre, Allah, parçalanamayan cüzler yaratmış, sonra varlıkları onlardan te'lif etmiştir. Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden olan Nazzam'ın, bu teoriyi reddettiği bilinmektedir. Ona göre, cüzün sonsuza kadar bölünmesi caizdir ve bölünme açısından son yoktur. Nazzam'a göre, bölünme bi'l-fiil değil, olasılık ve zihinsel anlamda sonsuzdur.

Tanrı: Eş'arî kelâmcılar Tanrı'yı genellikle klâsik teizmin algıladığı şekliyle mutlak, ezelî, her şeyi önceden bilen ve programlayan bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Bu tasavvur şekli her ne kadar Tanrı'yı her türlü eksiklikten ve noksanlıktan uzak tutmak adına yapılıyorsa da, gerçekte bu yaklaşım tarzı Tanrı'yı fonksiyonu olmayan, atıl ve soyut bir varlık durumuna düşürür. Bu kelâm sisteminde Tanrı telakkisinin merkezini oluşturan ilâhî bilgi, ilâhî irade ve ilâhî güç anlayışı, her şeyin en küçük ayrıntısına kadar önceden programlandığı ve bu ilâhî programa göre gerçekleştiği fikrine dayanır. Bu yaklaşım tarzı Tanrıyı yüceltmek bir yana,

O'nu sınırlar, soyut ve mekanik bir varlık şekline dönüştürür. Fiilleri için hiçbir aklî ve mantıksal nedenin olması gerekmeyen, iradesini ve gücünü gelişigüzel ve keyfî olarak kullanan, hikmetinden sual olunamayan buyurgan bir Tanrı telakkisi karşısında insan, eylemlerinin gerçek sahibi olmayan, ontolojik açıdan Tanrı'nın mutlak iradesine ve gücüne bağımlı aciz bir varlık konumundadır.

İnsana ait özgür bir irade ve seçme hakkına yer verdiği takdirde, Allah'ın mutlak iradesinin sarsılacağı endişesi taşıyan bu anlayış, insanın yaptıklarından sorumlu olmasını, orta yol felsefesinin gereği olan "kesb" kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu kelâm sisteminin kesb'i de Allah'ın tasarrufuna bağlı kılması, eylemlerinde insana en ufak bir özgürlük ve etkinlik alanının kalmaması sonucunu doğurmuştur,denebilir.

Eş'arî kelâmcılar, insanın eylemlerini gerçekleştirmesinin en önemli ön şartları konumunda bulunan irade ve kudret konusunda insana ciddî bir yetkinlik tanımadıkları hâlde, insanın gücünü aşan şeylerden bile sorumlu tutulabileceğini savunmuşlardır. Eş'arî kelâmcıların, Tanrı'yı korumak adına içine düştükleri bu çelişkinin, gerçekte Allah'ı adil olmayan ve keyfî davranan, insanı da sorumsuz bir varlık konumuna indirgediği söylenebilir.

Bireysel kapasitenin ortaya çıkmasına çoğunlukla engel olan, bireyin kendini yenilemesine ve geliştirmesine imkân tanımayan bu anlayış, egemen dinî öğreti ve kültürel zihniyet olarak, siyasal alanda da iktidarların güvenliklerini, devamlılıklarını ve istikrarlarını korumak için başvurdukları en önemli meşruiyet kaynaklarından biri olmuştur, denebilir. Kültürel mirasımızın önemli bir parçasını oluşturan ve asırlardan bu yana Müslümanların zihinlerine egemen olan bu öğretinin insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusundaki yaklaşımı, temelde Mu'tezilî tezin bir antitezi konumundadır. Bu konuda ortaya konan kelâmi formülasyonlar ve argümanlar Mu'tezilî doktrine göre şekillenmiştir. Eş'arî kelâmcıların özgürlük ve sorumluluk konusundaki Mu'tezile karşıtlığı ve tepkisel duruşunun, onların bu konuda insanı hiçbir şekilde bir değer olarak görmeyen cebir anlayışına yakın görüşler sergilemelerine yol açtığı söylenebilir.

Evren: Eş'arî teolojide, Allah-Âlem ilişkisi "Âdet" kavramı etrafında işlenir. Âdet kavramı, mucize kavramının karşısına yerleştirilmiştir. Buna göre âdet, olağan olan, tekrar ede gelen ve değişmesi mümkün olan durumdur. Kelâmcıların âleme ilişkin tezleri imkân kavramı ile temellendirilmiştir. Buna göre, hiçbir şey zorunlu değildir. Allah'ın mutlaklığının söz konusu olduğu bir durumda zorunluluktan söz edilemez. Her şey mümkündür. Burada yasalılık veya nedensellikten bahsedilemez. Âdet teorisine göre, içkinin içilmesiyle ortaya çıkan sarhoşluk, yemekten kaynaklanan doygunluk, ateşe dokunmayla ortaya çıkan yanma zorunlu değildir. Sarhoşluk, doygunluk ve yanma olguları, Âdeten aynı şekilde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, genelde diğer kelâm sistemlerinde olduğu gibi, Eş'arî düşüncede de evrenin ontolojik olarak mümkün olduğu söylenebilir. Evren, Tanrının iradesi ile var olmuştur. Tanrı irade etmeseydi, evren olmayacaktı. Şu hâlde ortaya çıkmada, mevcut oluşun aksine bir durumun olması, her zaman için imkân dâhilindedir. Kelâmcıların bu yaklaşımına paralel olarak, Allah ile evren arasındaki ilişki, statik değil, fakat dinamik bir ilişki olarak ortaya çıkar. Zira evren, "ekvân" denilen *oluşlar*'dan ibarettir. Bu oluşlar, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinin sürekli olduğunu gösterir.

Bu çerçevede Bakıllanî, Tanrı'nın evren üzerindeki mutlak egemenliğini indeterminist bir doktrin aracılığıyla anlatmaya çalışmıştır. Buna göre, evren Tanrı'nın mutlak iradesine bağlı olarak sürekli bir yaratılma içindedir. Bu noktada doğa yasalarından söz edilemez. Müslüman filozofların sebebiyet/illiyet teorisiyle ortaya koydukları görüşler, Eş'arî düşüncede, özellikle de Gazâlî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Eleştirinin yoğunlaştığı nokta, neden-sonuç ve asl-fer' arasındaki ilişkinin zorunluluğu ve eşzamanlılığı olmuştur. Müslüman filozoflara göre, Allah-Evren ilişkisi illet-malûl ilişkisidir. Buna göre evren, illet olarak Allah'ın bir malûlüdür. İllet ile malûl arasında bir süre aralığı yoktur. Allah ile evren arasında zamansal olarak bir öncelik ve sonralık ilişkisi söz konusu değildir. Gazâlî'nin karşıt tezi, sebep ile müsebbep arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ortaya koymaya dayanır. Zorunluluk ilkesini kabul etmek, Allah'ın

mutlak kudretini sınırlandırmak anlamına gelir. Şu hâlde, Eş'ârî teolojide evren, yasalılığın değil, âdet olarak imkânın geçerli olduğu ve tekrar ede gelen âdet durumunun Tanrı tarafından askıya alınabileceği bir varlık düzeyindedir.

Yaratma Doktrini: Eş'ârî teolojide yaratma, *halk*, *ihtirâ* ve *ibdâ* gibi kavramlarla ifade edilmiş ve "bir şeyi yoktan var etme" anlamında kullanılmıştır. Özü itibarıyla yaratma doktrininde referans gösterilen bu kavramlar, aslında, Allah-âlem ilişkisini açıklamaktadır. Kelâm, bu ilişkiyi "*yaratma*" ile açıklarken, Müslüman filozoflar epistemik bir çerçeve içerisinde adına "*sudûr*" adı verilen bir teori ile açıklar.

Eş'ârî teolojinin en karakteristik özelliği, Allah'ın mutlaklığı ilkesinin sistemin bütününde, merkeze konulmasıdır. Bu ilkenin yaratma doktrininde de korunduğu görülür. Zira Eş'ârilikte, insan fiilleri de dâhil olmak üzere, Allah'ın dışındaki her şey, "şey" olmaklığı bakımından yaratmanın konusudur. Yaratmak ise, sadece Allah'a mahsustur. İnsan fiilleri konusunda Kesb teorisini savunan Eş'ârilik, fiillerin meydana gelmesini Allah'a; irade edilmesini ise, insana bağlamıştır. Şu hâlde, insan bir şey yapmayı ister, Allah da irade edilen şeyi yaratır. İnsanın yaratma yeteneğine sahip olmasından söz edilmesinin Allah'ın mutlaklığını zedeleyeceğini düşünen Eş'ârilik, aynı fiile yaratma ve irade etme yönleri açısından iki özne tayin etmek zorunda kalmıştır. Gerçekten de, o, Allah-âlem ilişkisini, felsefecilerde olduğu gibi kognitif bir zeminde değil, mümkün bir durum olarak Allah'ın irade eden fail oluşuna dayandırmıştır. Bu bakımdan, âlem varlık olarak *mümkün* iken, filozoflarda *Vacib bi-gayrihi* hükmündedir. Burada iki farklı hareket noktası söz konusudur. Kelâm'da öne çıkan kavram irade iken, felsefede *bilgi*dir.

Dinde insan özgürlüğüne temel bulmak için İbn Sinâ, bu çerçevede, Allah'ın "cüziyyat" olarak insanın yapıp sedeceği şeyleri, oldukları, olmakta oldukları ve olacakları hâl üzere değil, ilkeler düzeyinde, "küllî" anlamda bilir. Kendi sistematiği içerisinde tutarlı olan bu yaklaşım, Allah ile öteki olarak âlem arasında sadece varlık bakımından bir farklılık görür. Buna göre, Allah ile âlem arasında zaman bakımından bir fark yoktur; fark sadece varlık, yani zat bakımındandır.

Yaratma doktrinini savunan Eş'ârî kelâmcılara yöneltilmiş en önemli eleştiri, zat olarak "bir" olan Allah'tan zat olarak "çokluk" arz eden âlemin nasıl çıktığıdır. Filozoflara göre, birlik olarak Allah'tan çokluk olarak âlem, yaratma doktrini temelinde çıkmaz. Birlikten ancak birlik çıkar. Yaratma doktrininin bu eleştirisine karşı felsefeciler, kendi sistemlerinde "on akıl" teorisi ile çokluk olarak âlemin nasıl ortaya çıktığını temellendirmeye çalışmıştır. Sudûr teorisi olarak formüle edilen bu yaklaşım, âlemi imkân zemininden *vâcib bi gayrihi* zeminine kaydırmıştır.

Halbuki, Eş'ârî kelâm sisteminde durum tam tersinedir. Buna göre, varlığın üç hükmü vardır: Varlığı zorunlu olan "Vacib", varlığı olması ile olmaması açısından eşit olan "mümkün" ve son olarak da varlığı imkânsız olması anlamında "müstahilb." Allah-âlem ilişkisi Eş'arîlikte, bu üç kategori kullanılarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre, aslında iki varlık düzeyi ortaya çıkar. Bunlardan biri varlığı zorunlu olan Vacib varlık iken, diğeri varlığı zorunlu varlıkla olanaklı hâle gelen mümkün varlıktır. Eş'ârî kelâm sisteminde varlığın mümkün oluşunu açıklayan anahtar kavram, iradedir. Buna göre âlem, Allah irade ettiği için vardır. Âlem, Allah irade etmeseydi olmayacaktı. Şu hâlde yaratma doktrini, irade kavramıyla içerik kazanmakta ve varlık düzeyi olarak "mümkün" hükmünü almaktadır.

İnsan: Yaratma doktrini Eş'âri kelâm düşüncesinde, insan anlayışının temelini oluşturur. Eş'ârî sistemde insan, *teklif* düzleminde mükellef bir varlık olarak tanımlanmıştır. Bu noktada insan, irade etme özgürlüğü olmasına rağmen, yapma özgürlüğü olmayan bölünmüş bir kişiliktir. Çünkü bu sistemde irade etmek insan için mümkün iken, yapmak ya da yaratmak imkânsızdır. Bu çerçevede teklif, Allah'ın bir yandan vahiy yoluyla iradesini ortaya koyması, diğer yandan irade etme ve yapma açısından sınır çizmesidir. İnsan ise, mutlak iradenin tarih içerisinde ortaya koyduğu iradeyi tutum belirlemede dikkate almakla sorumludur.

Nassçı hareket noktasına göre, insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu akıl yerine vahiyle temellendiren Eş'ârî yaklaşım, so-

rumluluğu irade etmekten ibaret görmüştür. Eş'âriliğe göre, bu durum, yaratmanın mutlak anlamda sadece Allah'a ait olmasının bir gereğidir. "Din" içerdiği hükümler ve bulunduğu zemin açısından nakle dayanır. Bu yönüyle akıl, sorumluluğa koşul yapılabilir, ancak ona temel yapılamaz. Eş'âriliğe göre, akıl, "iyi" ve "kötü" hükmü veremez. Hüküm sadece Allah'a ait olduğu için, iyi ve kötü hükmünü vermek de Allah'a aittir. Dolayısıyla, Eş'ârî sistemde aklî tekliften söz edilemez. Özü itibarıyla teklif, naklîdir ve vahiyle sınırlıdır. Bu sistemde aklın hükümleri ile dinin vahye dayanan hükümleri birbirinden ayrılmıştır.

Vahyi Allah-insan ilişkisinin merkezine yerleştiren Eşârî yaklaşım, her ne kadar Allah'ın insana ilk vacip kıldığı şeyin akıl olduğunu savunsa da, hareket noktası açısından Mu'tezile'nin ortaya koyduğu teolojik sistemden bütünüyle ayrılır. Çünkü Mu'tezile'de sorumluluk, akıl yoluyla temellendirilmekte ve insan da irade etme ve yapma anlamında tam olarak özgür kabul edilmektedir. Buna göre, birinde vahiy diğerinde ise akıl hareket noktasıdır. Aklın merkeze alındığı yaklaşım, insan sorumluluğunu tam özgürlükle açıklamış ve aklı sorumluluğun kaynağı yapmıştır. Vahyi merkeze koyan yaklaşım ise, tam aksine, insanın sorumluluğunu "irade etme" ile sınırlandırmış ve vahyi de sorumluluğun kaynağı yapmıştır.

Eş'ârî sistemde insan anlayışını ortaya çıkarmanın en makûl zemini, insan eylemleri konusundaki tartışmalardır. Bu tartışmalarda Eş'ârilik, adına kesb denen bir teoriyle insanı bir taraftan irade etme özgürlüğü olan, diğer taraftan fiillerini Allah'ın yaratması dolayısıyla da pasif bir varlık olarak tanımlar. Bu yönüyle Eş'ârilik, cebr-i mutavassıta/ılımlı cebir olarak nitelenmiştir. Allah'ın mutlaklığı ile insanın özgürlüğü arasında ters orantılı bir ilişki kuran Eş'ârî yaklaşım, insanı Allah'ın mutlaklığı karşısında irade etme dışında özgürlüğü bulunmayan bir varlık olarak pasifize etmiştir.

İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisi: Kesb teorisi, aslında, insanın irade özgürlüğünü Kur'an ayetleri ışığında temellendirme mantığına dayanır. Bu teoriye göre, "ekvân/oluşlar" olarak bütün fiilleri yaratan ve ortaya çıkaran Tanrı'dır, ancak bu fiiller, sorumluluk temelinde bir biçimde onları kazanan insanın iradesi ile ilişkilendirilirler. Aslında bu formülasyonda, insanın kendi seçimine dayalı fiillerini kazanma bilincine sahip bir varlık olduğu psikolojik bir gerçeklik olarak vurgulanmak istenir. Ancak aynı formülasyonda, insanın sadece kendisine ait yönelimlerle ortaya çıkan fiillerini kazanma değil, aynı zamanda bu fiilleri meydana getirme bilincine sahip bir varlık olduğu göz ardı edilmektedir. Öte yandan, sorun psikolojik olmaktan çok ahlâkî bir nitelik taşımaktadır. Aslında temel sorun, Tanrı'nın mutlaklığı ile insanın sorumluluğunun nasıl uzlaştırılacağıdır. Her şeyden önce insanın kendi fiillerini kazanma bilincinin Tanrı tarafından yaratılıyor olması, insanın onlardan hiç birisini kazanmaması anlamına gelmektedir. Eş'arî kelâmcıların buradaki temel hareket noktaları, her türlü irade ve yapma insiyatifinin yaratma kavramıyla Tanrı'ya verilmesi, buna karşılık teistik temelde sorumluluğun insana yüklenmesi noktasında düğümlenmektedir.

Bir fiili yapmak, o fiili yaratmaktır. Yaratmak tartışmasız olarak Allah'a aitse, insanın yapıp etmelerinden sorumlu tutulması nasıl ve ne şekilde açıklanacaktır? Her iki durum aynı noktada kesiştiği için Eş'ârî düşünce, bu soruna "kesb" teorisi ile çözüm bulmaya çalışmıştır. Getirilen çözümün nirengi noktası, yaratma ve irade etme olarak fiillerin iki farklı hareket noktasından ele alınmasıdır. Buna göre, "yaratmak" Allah'a, "irade etmek" insana dayandırılmıştır. Bu çerçevede hem Allah'ın mutlaklığı hem de insan sorumluluğu korunmuş olur.

"Kesb" kavramına yüklenen bu terminolojik pozisyon, özellikle Mu'tezile tarafından şiddetle eleştirilmiş ve o, "irrasyonel" bir teori olarak görüşmüştür. Zira mevcut içeriğiyle kavram, dilsel anlam zemininden kaydırıldığı gibi, Allah'ın yaratmasını insanın irade etmesine koşullayan bir çelişkiyi barındırır. Çünkü kesb kelimesi, Mu'tezile'ye göre, dilde hem irade etmeyi hem de yapmayı içeren bir anlama sahiptir. Öte yandan Allah'ın yaratması, kesb teorisinde insanın irade etmesine bağlanmış ve mutlak olan irade koşullandırıldığı için sınırlandırılmış olmaktadır. Doğru olduğu varsayıldığında da sorunlar içerdiği iddia edilen bu teori, Mu'tezile'ye göre, çözüm getirmekten uzaktır. Rasyonel algılamada bir fiilin iki faili olamaz. Fiili yaratma bakımından Allah'a,

irade etme bakımından insana nispet etmek olanaksızdır. Şu hâlde fiil, ya Allah'a ya da insana aittir. Bir fiilin iki faili olduğu savunuluyorsa, o takdirde, fiilden doğan sorumluluğun da eşit olması gerekir. Halbuki Kesb teorisinde sorumluluk Allah'ın dışında tutulmuş ve insana yüklenmiştir.

İman-Eylem İlişkisi: Eş'ârî düşüncede nasslardaki terminoloji dilin gramer ve delâlet sistemindeki etimolojisine uygundur ve onunla çelişmez. Bu anlamda iman kavramı, dildeki anlamına uygun olarak "*tasdik*" demektir. İman kelimesinin anlamını belirlemede dile dayanan Eş'ârî, aynı şeyi bir fiil olarak "iman etme"de korumamıştır. Bunun nedeni "fiiller" konusundaki genel Eş'ârî yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre, iman etmek bir fiil olarak Allah'ın verdiği bireysel bir hidayettir. Burada iman ve hidayet iç içe ve aynı şey gibidir. Mu'tezile'de ise, iman ve hidayet iki ayrı şeydir. İman insandan, hidayet ise Allah'tandır. Bu iki kavramı birbirinden ayıran Mu'tezile'ye göre, hidayet, Allah'ın insanlara vahyetmek suretiyle yol göstermesidir. Allah'ın yol göstermesi ile insanın iman etmesi arasında zorlayıcı bir ilişki yoktur. Şu hâlde, iman bütünüyle insana ait bir fiildir.

İman-eylem ilişkisi, klâsik tabiriyle iman-amel ilişkisi olarak en çok tartışılan konuların başında gelir. Bu ilişki üzerine iki ana yaklaşım söz konusudur. İlkine göre, iman ve eylem arasında zorunlu bir ilişki vardır ve bu yönüyle eylem, imanın bir parçasıdır. İkincisine göre ise, iman-eylem arasındaki ilişki zorunlu değildir. Bu yönüyle eylem, imanın bir parçası değildir. İlk yaklaşım Haricîlik, Mu'tezile ve Şia'ya; ikincisi ise Mürcie, Eş'ârilik ve Maturidîlik'e aittir. Eş'ârilik'te iman ve eylem arasındaki ilişki parça-bütün ilişkisinden çok, infisâlî/ayrıklık ilişkisidir. Mürcî yaklaşım olarak bilinen bu teori, imanı belli inanç önermelerinin tasdiki olarak temellendirmiştir.

Marifetullah, Eş'ârî düşüncede zorunlu değil, istidlâlî, yani kesbî bir bilgidir. Marifetullah, Eş'ârî'ye göre, aklen değil, şer'ân vaciptir. Buna göre, imanın epistemik kaynağı olan marifetullah, sem'î delil ile zorunlu bir mükellefiyet olur. Diğer yandan, Eş'ârî taklit ile iman edenin imanının geçersiz olduğu konusunda, Mu'tezile ile fikir birliği içerisindedir.

Eş'ârî'ye göre, Allah'ın eylemleri boşa çıkarması imkânsızdır. Allah, sevap ehlinin sevabını herhangi bir günah nedeniyle heder etmez. İkâb ehlinin hak ettiği cezayı da herhangi bir taat nedeniyle iptal etmez.

Eş'ârî teolojide iman anlayışı, hareket noktası açısından nassa dayanır. Çünkü iman bir hidayet olarak ancak Allah'tandır. Hidayetin başka bir kaynağından söz edilemez. İman kavramının etimolojisini ortaya koyarken dile dayanılmış, ancak imanın bir fiil olarak kaynağı ortaya konurken nassçı tutum öne çıkmıştır.

İyilik ve Kötülük: Kelâm'da üç temel alan vardır: "Akliyyât", "Sem'iyyât" ve "Nübüvvet". İyilik-Kötülük sorunu "Akliyyat" alanı içerisinde Marifetullah konusundan sonra en çok tartışılan meseledir. Modern felsefe ve teolojide bu sorun, "Teodise/Kötülük" olarak tartışılmaktadır. İyilik kötülük sorunu, Kelâm'da "Husun-Kubuh" kavram çifti ile ele alınmıştır. Tarihî süreç içerisinde bu meselenin felsefî çevrelerde "Cemil-Kubuh" kavram çifti ile tartışıldığını da görmekteyiz. Şu hâlde bu sorun, Kelâm'da Allah-İnsan ilişkisinde, felsefede ise ontolojide anlam kazanır.

Eş'ârî düşüncede iyilik-kötülük kavramları tevkifîdir, yani Allah'ın iradesinin belirlediği kategorilerdir. Tanrısal iradenin emir, yasaklama, sevap verme ya da cezalandırma şeklinde aktüelleşen formlarına bağlıdır. Bu anlamda iyi ve kötünün kategorik zemini akılda değil, vahiyde bulur. Bu konu, Mu'tezile ile Eş'ârî sistem arasındaki en derinlikli tartışmalar arasında yer alır. Eş'ârî teolojisi, bu sorun etrafında Allah-insan ilişkisini Tanrı'nın kudret ve iradesinin mutlaklığı ile açıklarken; Mu'tezile Allah'ı hikmet kavramından hareketle "Mutlak iyi" olarak temellendirmekte ve Allah-insan ilişkisini de Adalet ilkesi açısından rasyonel bir çerçeveye oturtmaktadır. Eş'ârî sistemin aksine Mu'tezile'de Husun-Kubuh, kaynağını nassda değil, akılda bulur. İyi ve kötü kategorileri, mânâ olarak aklın ilkeleridir. Biz, iyi ve kötünün bilgisini, vahiy olmadan da, akıl yoluyla elde edebiliriz. Çünkü şeyler, taşıdıkları doğaları ve eylemlerin yüklü oldukları motifleri açısından akıl temelinde bilinirler. Akıl, iyi ve kötünün bilgisini önermesel olarak taşır, vahiy ise aklın kategorik anlamda kendinde olan bu bilgiyi keşfeder, yani ortaya koyar. Şu hâlde, iyilik ve kötülük sorunu,

aklın konusudur. Vahiy buna açıklama getirerek destek sağlar.

Görüldüğü üzere İyilik-kötülük sorunu teolojik zeminde iki teoriyle açıklanıp, temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunlardan birincisi, vahyin taleplerini yine vahye bağlayarak açıklamakta, iyi ve kötünün bilgisini imkân olarak Nassa dayandırmaktadır. Bu teoride akıl, iyi ve kötü hükmü koyamaz. İkinci teoride ise, iyilik ve kötülük aklın konusudur. Bu iki hüküm de aklî hükümlerdir. Vahyin iyi ve kötü kategorizasyonu rasyonel referanslara sahiptir. Bu teoride de akıl ve vahiy birbirini destekleyen unsurlar olarak konumlandırılmakta ve rasyonel zeminde biri diğeri için iki düzeyi karşılamaktadır.

Kaza ve Kader: Kader konusunda yapılan tartışmalar, Allah'ın, kâinatı belli bir düzen dâhilinde yaratması bağlamında değil de, işlediği fiillerden sorumlu olan insanın, yaptıklarının Allah tarafından ezelde tayin ve tespit edilip edilmediği noktasında yoğunlaşmaktadır. Kader kelimesinin Kur'ân'daki kullanımında temel anlam, belli bir ölçü ve nizam dâhilinde tayin ve takdir etmektir. Dolayısıyla kader, ölçü ve nizam olarak, "kâinatta var olan ilâhî kanunlar"dır. Ancak Kelâm düşüncesinde bunun aksine, insan fiilleri de kâinattaki düzenlemenin kapsamına dâhil edilince, insanın hürriyeti ve onun Allah'a karşı sorumluluğu ilkesi devre dışı bırakılır. Halbuki, insanı hür olarak yaratan Allah'tır.

Teistik düzlemde, Mutlak varlık Allah'tır. Ancak insan da bir varlıktır, üstelik aklı ve iradesiyle bütün yaptıklarından sorumlu olan bir varlıktır. Kâinatta yaratılan her varlığın, kendisine has bir kaderi vardır. İnsanın da kaderi, onun iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış ve kendisine akıl ve irade verilmiş olmasıdır. Bu bağlamda insanın amacı, Allah tarafından tespit edilmiş olmasına rağmen; bu hedefin gerçekleştirilmesi insana bırakılmıştır. İnsan, aklı ve iradesiyle bu amacı gerçekleştirip gerçekleştirmeme konusunda da sorumluluk düzleminde serbest bırakılmıştır.

Kelâm terminolojisinde kader kavramı, yaygın olarak, Allah'ın bütün eşyanın, ezelde gelecekte ne şekilde olacağını bilmesi, bu eşyanın Allah'ın ezelde eşya ile ilgili ilmine uygun olarak icat edilmesi anlamında kullanılmıştır.

Bunun yanı sıra, Kelâm literatüründe bir kavram olarak *Kaza* ve *Kader*'in, örneğin Eş'ârî'nin, bu kavram çiftini birbirinin yerine eş anlamlı olacak şekilde kullandığı da düşünülürse, birbirinden oldukça farklı kullanımlarının olduğu söylenebilir. Özetle *Kader*, bir şeyin belli bir ölçü ve nizama göre önceden takdir ve tayin edilmesi ve belirlenmesi olarak, onun önceden belirlenene göre yaratılması ise *Kaza* olarak tanımlanmıştır.

Eş'ârî Kelâm sistemine mensup kelâmcıların, "*Kaza ve Kader*"i, nispeten farklı şekilde tanımladıkları söylenebilir. Eş'ârî'lere göre, kader, her şeyin yokluk'tan varlık sahasına çıkmasıdır. Diğer bir deyişle varlığın ilâhî ilim ve iradeye göre yaratılmasıdır. Eş'ârî'den sonra en önemli isim olarak kabul edilen Bakıllanî de, Kader'i, "*takdir ve yaratma*" olarak tanımlamıştır. Aynı paralelde Cürcânî de, kaderi, 'mümkün varlıkların yokluktan varlık alanına geçmesi' olarak tanımlamıştır.

Eş'ârî ve Maturidîlere göre, insanın yapıp etmelerinin de içinde kabul edildiği bütün varlıklar, meydana gelmeden önce Allah'ın ilminde "*malûm*" olmaları bakımından belirlenmişlerdir. Böylesi bir kader anlayışının insan sorumluluğunu anlamsız kılacağı açıktır. Çünkü insan, bütün yapıp ettikleri önceden Allah tarafından belirlendiği fiillerden sorumludur. Bu kader anlayışı, insanı, Allah'ın uluhiyeti ile kendisinin mesuliyeti arasında seçim yapmak zorunda bırakmaktadır. Cebriyye, Eş'ârîlik ve Maturîdilik uluhiyyeti merkeze alarak insanın sorumluluk temelini zayıflatmış; Mu'tezile de insan sorumluluğunu koruyan bir yaklaşımla Allah-insan ilişkisinin anlamını güçlendirmiştir.

Mu'tezile'ye göre, Ehl-i Sünnet'in ve Cebriyye'nin formüle ettiği anlamda bir kaderin olması, insan özgürlüğünü ve *teklif*'i temelsiz kılar. Çünkü insan fiillerinde teklifin caiz olması, ancak, fiillerin herhangi bir ilâhî belirleme olmaksızın kişi tarafından yapılmasına bağlıdır. İnsan fiillerinin övgü, yergi, sevap ve günah gibi hükümleri vardır. Bu hükümler, insana aitse, söz konusu fiiller de insana ait olmalıdır. Bir fiilin yapılması ile onun irade edilmesi arasında ayrım yapmayan Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in Kesb teorisinde ileri sürdüğü, "fiillerin yaratma bakımından Allah'a; irade etme bakımından İnsan'a ait olduğu" yaklaşımını reddetmiştir. Kader sorununu ağırlıklı olarak adalet ilkesi açısından ele alan

Mu'tezile, Allah-İnsan ilişkisini "teklif" kavramı etrafında kurmaya çalışmıştır.

Peygamberlik: Eş'arîlikte mucize, peygamberliğin ön şartı olarak kabul edilir. Mucize, olağanüstü bir fiil olup, karşı konamaz bir meydan okumayla gerçekleşir. Mucize, alışılagelenden farklı bir fiil olabileceği gibi, alışılageleni ortadan kaldırmaya ya da askıya almaya yönelik bir fiil de olabilir. Bu olağanüstü fiilde meydan okuma boyutunun var olması, doğru olan ile yalancı olanı birbirinden ayırt etmeye yöneliktir. Öte yandan meydan okuma, peygamberlik görevi ile mistiklerin olağanüstü tecrübelerini ayırt etmenin temel kriteridir. Mucize, kendi bünyesinde meydan okumayı barındıran olağan üstü olay olması dolayısıyla, büyü, sihir, göz boyacılık gibi unsurlardan farklıdır. Mucize, Allah'ın, peygamberlik görevini ve kurumunu onaylayan, bir fiilidir. Mucizenin peygamberlik kurumunu kanıtlayan temel bir olgu olduğunu savunan Bakıllanî, onun Tanrı'nın bir fiili olduğunu düşünmektedir.

Ahiret: Nübüvvet, tarihsel zeminde "geçmişi" ifade ederken, Meâd ise "geleceği" ifade etmektedir. Bu çerçevede ölüm ve sonrası olarak çerçeveleyebileceğimiz ahiret hayatı, Kelâm terminolojisinde "nübüvvet", "*va'd-vaîd*" konularına eklemlenmiş görünmektedir. Buna göre, nübüvvet ve meâd meseleleri, "*Sem'iyyât*" olarak temellenen ana konu içerisinde mütalaa edilmiştir.

Ahiret sorunu, Akliyyat ve Sem'iyyât'ın iç-içe olduğu bir konudur. Nitekim ahiret, "istihkak" ilkesinden hareketle zorunluluk olarak anlamlı hâle gelir. Bilgi ile eylem arasındaki ilişkide işlevsel hâle gelen bu kavram ahlâkî bir kategori olarak temellenmektedir. Daha çok Mu'tezile tarafından savunulan bu yaklaşım, sevabı iyi olarak, günahı da kötü olarak rasyonelleştirmiş, ahireti davranışların zorunlu bir hükmü olarak görmüştür. Eş'ârî düşüncede de ahiret, dünyadaki yapıp-etmelerin hüküm olarak karşılık bulacağı bir yaşamı ima eder. Ancak Mu'tezile'nin aksine Eş'ârî teolojide ahiret hayatı, aklın değil nassın bir hükmüdür. Burada vahiy, Sem'iyyat'ı temellendirmede ana bilgi kaynağıdır.

Meâd, yeniden dirilmeyi de içine alan bir bağlama sahiptir. Haşr olarak ifade edilen yeniden dirilmenin bedenen mi yoksa ruh olarak mı olacağı konusunda görüş farklılığı ortaya çıkmıştır. Genel olarak kelâmcılara göre, yeniden dirilme filozofların savunduğunun aksine, ruh-beden bütünlüğünde olacaktır. Öte yandan, ahiret hayatına ilişkin Eş'ârî teolojide inanç açısından doktrine dönüştürülmüş kâbir azabı, sorgu melekleri olarak tarif edilen münker-nekir meleklerinin varlığı, yeniden dirilme, mizân, herkesin yargılama sonucunda alacağı hükmü ifade eden kitab, sorgulama, havz, sırat, cennet ve cehennem gibi pek çok tartışma konusu vardır. Eş'ârî'lerde bu konular, aklî değil sem'îdir, yani ayet ve hadis olarak nassa dayanır.

İ. ABDULHAMİD, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (çev. M. S. Yeprem), İstanbul, 1981; E. U. H. b. ABDULMUHSİN, *er-Ravdatu'l-Behiyye fî ma beyne'l-Eşaire ve'l-Maturidiyye*(thk. A. Umeyre), Beyrut, 1989; A. BEDEVİ, *Mezahibu'l-İslâmiyyin*, Beyrut, 1971; EL-BAĞDADİ, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1346/1928; EL-BAKILLANÎ, *Kitabu't-Temhidi'l-Evail ve Telhisu'd-Delail*(thk. İ. A. Haydar), Beyrut, 1414/1993; EL-BAKILLANÎ, *el-İnsaf*(nşr. M. Z. el-Kevserî), Mısır, 1963; EL-CABİRİ, *Arap Aklının Oluşumu*(çev. İ. Akbaba), İstanbul, 1997; CUVEYNİ, *Kitabu'l-İrşad*(thk. E. Temim), Beyrut, 1985; A. M. DAVUD, *el-İrade inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşaire*, İskenderiye, 1996; A. S. EN-NEŞŞAR, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*(çev. O. Tunç), 2 cilt, İstanbul, 1999; EL-EŞ'ARÎ, *Kitabu'l-Luma fi'r-Redd ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, Beyrut, 1952; EL-EŞ'ARÎ, *Kitabu Makalati'l-İslâmiyyin ve İhtilafi'l-Musallin*, Wiesbaden, 1980; EL-EŞ'ARÎ, *Kitabu'l-İbane an Usuli'd-Diyane*, Beyrut, 1994; EL-İCİ, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut; İBN HALLİKAN, *Vefayatu'l-Ayan*, Cilt I, Kahire, 1858; GAZÂLÎ, *İtikad'da Orta Yol*(çev. K. Işık), Ankara, 1971; H. GURABE, *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*, Kahire, 1973; İBN FUREK, *Mücerredu Makalati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut, 1986; C. M. A. MUSA, *Neş'etu'l-Eş'arîyye ve Tetavvuruha*, Beyrut, 1982; A. B. A. ŞEYHZADE, *Nazmu'l-Feraid ve Cem'u'l-Fevaid*, Mısır, 1317; A. M. SUPHİ, *Fi İlmi'l-Kelâm-el-Eşaira*, Beyrut, 1985; A. M. SUPHİ, *el-Felsefetu'l-Ahlâkîyye fi'l-Fikri'l-İslâm*, Kahire, 1983; EŞ-ŞEHRİSTANİ, *el-Milel ve'n-Nihal*(thk. A. M. el-Vekil), Kahire; EŞ-ŞEHRİSTANİ, *Nihayetu'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 2004; TAFTAZANİ, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul, 1991; Y. Z. YÖRÜKAN, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler", *A. Ü. İ. F. Dergisi*, 2-3(1953), Ankara; Y. Ş. Yavuz, "Eş'arîyye", İA(TDV), cilt XI, ss. 447-455, İstanbul, 1995.

Ayrıca **bkz.,** BAKILLANÎ, GAZÂLÎ, İSLÂM FELSEFESİ, KELAM, MATURİDİLİK, MU'TEZİLE, NÜBÜVVET, RAZÎ.

Mahmut AY

EŞDEĞERLİK ÇIKARIMLARI. Mantıkta eşdeğerlik, iki önermenin doğruluk değerlerinin aynı olması durumunu *ifade* eder. Nitekim, doğruluk değerleri aynı olan önermelere, eşdeğer önermeler denir. Bu önermelerden biri doğruysa diğeri de doğru, biri yanlışsa diğeri de yanlıştır.

Eşdeğerlikten, klâsik mantıkta çıkarımlar için de söz edilir. Buna göre, klâsik mantıkta dört yüklemli önerme kalıbında (standart kategorik formunda) bazı değişiklikler yapıldığında, önermenin ilk hâli ile değiştirilmiş hâli arasında bir eşdeğerlik meydana gelebilmektedir. Bu değiştirme işlemine "dönüştürme" veya "döndürme" adı verilir. Fakat bunu yaparken asıl önermenin niteliğini bozmamak, terimlerin kaplamını aynen korumak ve asıl önerme ile döndürme yoluyla elde edilen önermenin bilfiil doğru olmalarına dikkat etmek gerekir. Klâsik mantıkta üç tür dönüştürme işlemine bağlı olarak, üç tür eşdeğerlik çıkarımı vardır. (Fakat çoğu mantıkçı, *evirme* ve *devirme*yi işleyip, *çevirme*yi zikretmeyerek, iki tür eşdeğerlik çıkarımı üzerinde durur):

(1) *Evirme*: Basit (kategorik) bir önermenin niteliğine ve doğruluk değerine dokunmadan konusunu yüklem, yüklemini konu yapmaktır. Bu tür döndürmede, tümel olumlu önermenin düz döndürmesi tikel olumlu (A - I), tümel olumsuz önermenin düz döndürmesi tümel olumsuz (E - E), tikel olumlu önermenin düz döndürmesi tikel olumlu (I - I) olur. Tikel olumsuz önermenin düz döndürmesi olmaz (O- Yok). Çünkü asıl önerme doğru olduğu hâlde, döndürme yoluyla elde edilen önerme, bazen doğru bazen yanlış olmaktadır.

(2) *Çevirme:* Bu, iki aşamalı bir işlemdir. Önce önermenin niteliği değiştirilir; olumlu ise olumsuz, olumsuz ise olumlu yapılır; ikinci olarak da önermenin yükleminin olumsuzu (bütünleyicisi) alınır. Bu işlemle elde edilen yeni önerme sonuç önermesi, esas önerme öncül önermesi olur. Çevirme çıkarımları, öncül ve sonucun alabilecekleri doğruluk değerine göre, şöyle gösterilir:

Tümel olumlunun çevriği tümel olumsuz olur.

Bütün insanlar ölümlüdür. A (Doğru)
Hiçbir insan ölümlü-olmayan değildir. E (Doğru)

Tümel olumsuzun çevriği tümel olumlu olur.

Hiçbir kedi iki ayaklı değildir. E (Doğru)
Bütün kediler iki ayaklı-olmayan değildir. A (Doğ.)

Tikel olumlunun çevriği tikel olumsuz olur.

Bazı insanlar öğretmendir. I (Doğru)
Bazı insanlar öğretmen-olmayan değildir. O (Doğ.)

Tikel olumsuzun çevriği tikel olumlu olur.

Bazı insanlar zayıf değildir. O (Doğru)
Bazı insan zayıf-olmayan değildir. O (Doğru)

(3) *Devirme*: Bir önermenin niteliğine dokunmadan, konusunun çelişiğini yüklem, yükleminin çelişiğini de konu yapmaktır. Çelişik, " ...olmayan" kelimesiyle anlatılır. Devirmenin olumluları, evirmenin olumsuzları; olumsuzları ise, evirmenin olumluları hükmündedir.

I. EMİROĞLU, *Ana Hatlarıyla Klâsik Mantık*, Bursa, 1999; GAZÂLÎ, *Mi'yâru'l-İ'lim fi Fenni'l Mantık*, Mısır 1329; İ. H. İZMİRLİ, *Felsefe Dersleri*, İstanbul, 1330; D. ÖZLEM, *Mantık*, İstanbul, 1991.

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

İbrahim EMİROĞLU

EŞİTLİK. Hemen hemen bütün çağdaş ahlâk ve siyaset teorileri insanların esas olarak eşit olduğu ve insanların eşit değere sahip oldukları gerçeğinin toplumun siyasî, sosyal ve ekonomik yapılarında yansıtılması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Ancak, tam olarak neyin eşitlenmesi ve hangi temelde eşitlenmesi konusunda birbirine rakip bir kavramlar ve tartışmalar çokluğu ile karşı karşıyayız. Gene de eşitlik kavramının neyi ifade ettiği sorusuna normatif düzeyde bir yanıt bulmak mümkün görünüyor. İki şeyin birbiriyle belli bir özellik açısından eşit olduğu söylenir. Örneğin, iki ağaç eşit yüksekliğe sahiptir; iki öğrencinin bir dersteki başarı notları eşittir. Biçimsel olarak sıkça sözü edilen bir eşitlik formülü şudur: *A* ve *B* normatif *P* özelliği açısından eşit iseler, *A* ve *B*, *D* ödülünü eşit oranda hak ederler. Sıkça başvurulan başka biçimsel eşitlikçi ifadelerden birisi, "ilgili bir fark olmadığı sürece insanlara eşit muamele yapılması gerektiği" ise, bir diğeri "insanların yasalar önünde eşit olduğu" ifadesidir.

Biçimsel eşitlik tanımları yanında, eşitliğin öz olarak neyi ifade ettiği konusunda da çeşitli yorumlara rastlamak mümkündür. Örneğin, Aristoteles'e göre, adalet bir çeşit eşitliktir. "Adaletin eşitlere eşit biçimde, eşit olamayanlara eşit olmayan biçimde davranmayı gerektirdiği" ilkesinden yola çıkarak, Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te sosyal zenginlik ve yüklerin alıcıların hünerlerine göre dağıtılmasını tartışır. Cicero (1999) ve Aquinalı Thomas (1988) ise insanların doğaları gereği ahlâkî statüleri açısından eşit olduğu düşüncesini insanların iyilik ve kötülük yapmak bakımından eşit kapasiteye sahip olduğu varsayımına dayandırmışlardır.

John Locke *Two Treatises of Government* [Yönetim Üzerine İki Deneme] adlı kitabında bu Stoacı ve Thomistik görüşü, yani "insanların doğa gereği ahlâkî olarak eşit olduğu" düşüncesini yeniden canlandırmış, insanların eşit ahlâkî statülerinin onları başkalarının müdahalelerine karşı koruduğunu ve insanları eşit maksimum özgürlük hakkına yetkili kıldığını iddia etmiştir. Immanuel Kant'ın (1964) "kategorik buyruk" adını verdiği pratik aklın yasasının ilk formülü, ahlâka konu olan tüm eylemlerin insanlar arasındaki farklılıklardan bağımsız olarak değerlendirilmesini, ve başkalarının amaçlarına kendi amaçlarımız gibi saygı duyulmasını gerektirir. Sosyal servetin eşit bölüşümünü savunan pek çok filozof, Kant'ın bu anlamda kendilerinin öncüsü olduğunu düşünür.

Bu filozoflardan belki de en ünlüsü yirminci yüzyıl siyaset felsefesine damgasını vurmuş bir düşünür, John Rawls'dur. *A Theory of Justice* [Adalet Kuramı] adlı kitabında Rawls, tarafların toplumu yönetecek adalet ilkelerini belirlemek için "bilgisizlik peçesi" ardında bir araya geldikleri kurgusal bir sözleşme teorisi geliştirir. Bu peçenin arkasında kimse toplumdaki yerini, sınıfını, zekâ seviyesini ve doğal yeteneklerini, ırkını, dinini ve sosyal statüsünü bilmemektedir. Sözleşmeye taraf olanlar rasyonel, kendilerini düşünen faillerdir, ve toplumlarını yönetecek şu temel adalet ilkelerini seçerler: **(1)** Herkesin en fazla sayıda özgürlüğe eşit hakkı vardır.

(2) Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler şu iki koşulu sağlamalıdır: Bu eşitsizlikler, en dezavantajlı bireylerin yararına olmalıdır (farklılık ilkesi). Eşit olmayan pozisyonlar, âdil fırsat eşitliği koşulu altında herkese açık olmalıdır (Rawls 1971: 302).

Rawls'un kuramının eşitlikçi olduğu birkaç yön vardır. İlk olarak, farklılık ilkesi mal varlıklarını eşitlemeyi sağlama eğilimindedir. İkinci olarak, toplumsal sözleşmeye taraf olanların bilgisizlik peçesi ardında kendilerini yönetecek ilkeleri seçmeleri, onların siyasal eşitliğe sahip olduğu varsayımına dayanır. Üçüncü olarak, Rawls'a göre, hiç kimse yeteneklerini veya aile yapısını hak etmemiştir – bir kişinin bir konuda çaba göstermesi, çalışkan olması bile doğal piyangonun bir ürünüdür. Rawls, adaletin insanlara hünerlerine ve başarılarına göre hak ettiklerinin verilmesi olarak algılandığı *meritokrasi*yi reddeder. Adalet, onun için, tüm temel sosyal malların –özgürlük, gelir, zenginlik, para ve sosyal prestij gibi– eşit olarak dağıtılmasından ibarettir.

Robert Nozick *Anarchy, State, and Utopia* [Anarşi, Devlet ve Ütopya] adlı eserinde, aynı ihtiyaçlara sahip iki insandan sadece birisinin ihtiyacının karşılanmasının irrasyonel olmadığını öne sürerek, adalet ile ilgili düşüncelerimizi, analizlerimizi ihtiyaç kavramıyla sınırlı tutmamamız gerektiği üzerinde durmaktadır. Nozick mal varlıklarının eşit bölüşümünden önce, adalet açısından bu varlıkların nasıl elde edildiği ile ilgilenmek gerektiğini düşünür. Ayrıca özgürlüğün, eşit bölüşüme göre önceliği olduğunu ve malların eşit bölüşümünün özel mülkiyet özgürlüğü ile çeliştiğini savunur. Gregory Vlastos, "Justice and Equality" adlı makalesinde, bölüşümcü adalet için çeşitli ölçütleri – ihtiyaç, hüner, çalışma, değer, ve sözleşme gibi– ele aldıktan sonra, hüner ve sözleşmenin yetersiz ilkeler olduğunu, eşit olan insan değerinin âdil bir bölüşümün temeli olduğunu ve bunun da bizi ihtiyaca göre bölüşüm ilkesine yönlendireceğini öne sürer. Bütün insanların değeri, hünerleri ne kadar farklı olursa olsun, eşittir. Bunun nedeni, insanın değeri ölçülemez olduğu, insanın sonsuz bir değere sahip bulunduğu yerde, onun hünerlerinin sonlu olması, ölçülebilir bir değeri bulunmasıdır.

Çağdaş eşitlikçiler, kaynakların mı yoksa refahın mı eşit bölüşüm konusu yapılması konusunda ikiye bölünmüşlerdir. Rawls (1971), Ronald Dworkin (1981) ve Eric Rakowski (1992) gibi kaynak eşitlikçileri,

refah toplumlarında insanların kaynakları eşit değerde paylaşım hakları olduğunu savunurken, Kai Nielsen (1985) ve R. M. Hare (1978) gibi refah eşitlikçileri, insanların tercihlerinin tatmini açısından yorumlanan eşit refaha sahip olmaları gerektiğini düşünmektedir. Kaynak eşitlikçiliğine yönelik eleştiriler, iki nokta üzerinde toplanmaktadır. İlk olarak, kaynak eşitlikçilerine göre, amacımız kaynakların eşit bölüşümüdür; ancak, bazı insanlar diğerlerinden daha fazla kaynağa ihtiyaç duyabilirler. Tekerlikli sandalyeye bağlı yaşayan Pakize'nin temel ihtiyaçlarını gidermek için diğer insanlardan daha fazla kaynağa gereksinimi vardır. Âdil bir bölüşüm Pakize'ye diğerleriyle eşit değil, onların payından daha fazla bir kaynak payı ayırmayı gerektirir. İkinci eleştiri ise şudur: İnsanların yetenekleri eşit olarak bölüşülecek kaynaklar arasında olduğundan, daha yetenekli olanların bu kaynakları aşırı talep nedeniyle başkalarınca yetenek sahiplerini köleleştirircesine kullanılacak, daha az yetenekli olanlar ise kendi kaynaklarından istedikleri gibi faydalanabileceklerdir. Bu ise âdil değildir. Dolayısıyla, kaynak eşitlikçiliği kabul edilemez (Dworkin 1981; Rakowski 1992).

Ancak refah eşitlikçiliğinin de kendi içinde problemleri vardır. Refah eşitlikçiliği mutluluğun eşit biçimde dağıtılmasını hedefler; fakat mutluluk pek çok şeye bağlıdır. Irkçı birisi kendi ırkının başka ırklar pahasına mutlu olmasını ve refaha ermesini ister. Fakat bu adil değildir; ayrıca, "ırkçının bu tercihine niçin ağırlık vermek gerektiği" sorusunun yanıtı havada kalmaktadır. İkinci olarak, refah eşitlikçileri pahalı zevkler sorunuyla karşı karşıya kalırlar. Refah eşitlikçileri için basit, pahalı olmayan zevkleri olanların kaynaklarından kesip, bu kaynakları pahalı zevkleri -lüks arabalar, giysiler, mücevherler vb.- olanlara aktarmakta bir sakınca yoktur, çünkü amaç herkesin mutlu olmasını sağlamaktır. Fakat, böyle bir bölüşüm sağduyuya aykırıdır (Scanlon 1975).

Bu problemler yanında, genel olarak bütün eşitlikçilerin -hem kaynak hem refah eşitlikçileri- karşılaştığı temel problem, bazı durumlarda eşit bölüşümün ahlâkî olarak iğrenç ve kabul edilemez sonuçlar doğurmasıdır. Her iki gözü de görmeyenlerin görenlerle eşit olması için görenlerin bir gözünün transplantasyonla görmeyenlere takılması eşitlikçiliğin doğurduğu aşırı, kabul edilemez sonuçlardan birisidir. Bazı filozoflar, eşitlikçi teorilere karşı çıkarak, ahlâkın gereğinin kaynakların eşit bölüşümü değil, yeterlilik olduğunu savunmaktadır (Frankfurt 1987). Buna göre, refah toplumunda, insanların sadece minimum ihtiyaçlarını karşılamak yükümlülüğü vardır.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1980; W. P. BAUMGARTH – R. J. REGAN(eds.), *St. Thomas Aquinas: On Law, Morality, and Politics*, Cambridge, Mass., Avatar Books of Cambridge, 1988; CICERO, *On the Laws*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; R. DWORKIN, R. 1981. "What is Equality?" "Part 1, Equality of Welfare," and "Part 2, Equality of Resources", *Philosophy and Public Affairs* 10(1981), pp. 185-246, 283-345; H. FRANKFURT, "Equality as a Moral Ideal", *Ethics* 98(1987), pp. 21-43; R. M. HARE, "Justice and Equality," in *Justice and Economic Distribution*(ed. by J. Arthur - W. H. Show), New Jersey, Prentice-Hall, 1978; I. KANT, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, New York, Harper & Row, 1964; J. LOCKE, *Two Treatises of Govemment*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988; K. NIELSEN, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Totowa, NJ., Rowman and Allanheld; R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books, 1974; E. RAKOWSKI, *Equal Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1992; J. RAWLS, *A Theory of Justice*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University, 1971; T. M. SCANLON, "Preference and Urgency," *Journal of Philosophy* LXXII(1975), pp. 655-69; G. VLASTOS, "Justice and Equality," in *Political Philosophy*(ed. by L. P. Pojman) New York, McGraw-Hill, 2002, pp. 365-80.

Ayrıca **bkz.,** ADALET, AYRIMCILIK, DEVLET FELSEFESİ, EŞİTLİKÇİLİK, ETİK, SİYASET FELSEFESİ, SİYASET FELSEFESİNİN TARİHİ.

Aysel DOĞAN

EŞİTLİKÇİLİK, siyaset felsefesinde ortaya çıkan temel bir düşünce eğilimidir. Siyaset felsefesinde çoğu zaman "adalet" kavramıyla birlikte kullanılan "eşitlikçilik" insanların aynı haklara sahip olmaları, onlara aynı şekilde muamele edilmesi ve aynı saygının gösterilmesi, insanların aynı özgürlüklere ve fırsatlara sahip olmaları, ekonomik ve sosyal yönden bir ayrımcılığa tâbi tutulmamaları, her bireyin sahip olduğu veya içinde bulunduğu maddî koşullardan ayrı olarak ele alınması gerektiğini, zira tüm insanların

temel varlıkları itibarıyla ya da insan olmak bakımından veya ahlâkî değer ya da statü açısından eşit olduklarını savunan anlayış ya da öğretidir. Eşitlikçiler insanların yasalar karşısında, sosyal ve ekonomik ilerlemede, kaynakların bölüşülmesinde, adaletin ve refah eşitliğinin sağlanmasında, özgürlüklerin kullanılmasında ve saygıda; eşitliğin ırk, din, cinsiyet veya ulusal kimlik türünden bir "ayrımcılığa" dayalı olmaması gerektiğini savunurlar.

Giriş

Modern felsefede *eşitlikçilik* kavramı daha çok siyaset felsefecileri tarafından, insanlar arasındaki doğal eşitliğin sonradan elde edilmiş olan toplumsal rollerden ve kaynakların eşit bölüşülmemesinden kaynaklanan toplumsal eşitsizlikten ayrı olarak değerlendirilmesini anlatmak için kullanılır. Öte yandan, eşitlikçilerin genel ya da mutlak bir eşitlikten söz etmenin hemen hiçbir şekilde veya hiçbir zaman mümkün ya da anlamlı olmadığını kabul ettiklerini unutmamak gerekir. Eşitlik, insanlar ya da kişiler arasında onların paylaştıkları ortak bir özellik bakımından geçerli olan bir ilişkidir. Ve insanlar açıktır ki, hemen hiçbir yönden eşit değildirler. Onlar zekâ, güzellik, atletik beceri, yetenek, boy, saç rengi, hayat tarzı, seçilen kimlik türü ve daha birçok bakımından birbirlerinden farklılık gösterirler. Bu yüzdendir ki, bir toplum ya da hükümet bazı konularda, örneğin gelir bakımından eşitlik temin etmeye çalışırsa, toplumsal ilişkilerin diğer bazı yönlerini eşitsiz hâle getirebilir. İşletmesinde eşitliği hayata geçirmeye ve dolayısıyla, bütün çalışanlarına aynı ücreti ödemeye gayret sarf eden bir patronu düşünelim; o, salt ekonomik terimlerle konuşulduğunda, işletmesinin verimli üretkenliğine zarar vermekle kalmaz, adaletsiz de davranmış olur. Bu durum eşitlik kavramına somut bir içerik kazandırılmasının, politik düzenlerin ahlâkî ya da toplumsal yönden gerçekten önemli olduğuna inanılan belirli birtakım eşitlik türlerini hayata geçirmek için çalışmasının gerekli olduğunu gözler önüne serer.

Siyaset felsefesi alanına eşitlik, üç farklı şekilde ya da yoldan girmiştir. Bunlardan birincisi, İngiliz düşünürleri Hobbes ve Hume tarafından savunulan güç eşitliği düşüncesinden çıkan hukukî ve politik eşitliktir. Gerçekten de, Hobbes, *Leviathan* adlı eserinde, insanların fizikî ve zihinsel kapasite bakımından farklılık gösterseler dahi, bir kimsenin başka bir kimseyi öldürebilmesinin her zaman mümkün olabilmesi anlamında birbirleriyle eşit olduklarını kabul eder. İşte böyle bir güç eşitliği düşüncesi, toplum sözleşmesi geleneği içinde yer alan birçok düşünüre göre, insan varlıklarını, can güvenliklerinin olmadığı bir doğa durumundan çıkarak aralarında bir sözleşme yapmanın ve böylelikle de bir otorite sistemi tesis etmenin ya da politik otoriteyi tanımanın sadece akıllıca değil, fakat aynı zamanda adil olduğunu düşünmeye sevk etmiştir. İnsanlar, şu hâlde, zenginlik ve toplumsal statü bakımından ne kadar farklı olursa olsunlar, politik otoritenin yönetimi altında, aynı politik haklara ve yasa karşısında aynı yükümlülüklere sahip olmak bakımından eşittirler.

Bütün önemine karşın, söz konusu yaklaşık güç eşitliği düşüncesi ve ondan türeyen hukukî ve politik eşitlik idesi, normatif yönden tatmin edici bir siyaset felsefesi geliştirmek bakımından yeterli olmaz. Bundan dolayıdır ki, eşitliğin ahlâkî bir içerikle tanımlanması gerektiği savunulmuştur. Bu durum bize, eşitliğin yeni bir anlamını, yani eşitliğin bir toplumsal düzende herkesin aynı ahlâkî değere sahip olduğu ve dolayısıyla, ilgileri ve çıkarları bakımından eşit muameleye tâbi tutulması gerektiği düşüncesini verir. Söz konusu ahlâkî eşitlik düşüncesinin kaynağı tektanrılı dinlere kadar geri gidebilmekle birlikte, o esas itibarıyla Locke ve Kant'a mâl edilir. Gerçekten de Locke, insanların ahlâkî yönden eşit olduğu düşüncesini yeniden canlandırırken, eşit ahlâkî statülerinin insanları başkalarının müdahalelerine karşı koruduğunu iddia etmiştir. Kant'a gelince, onun "koşulsuz buyruk"larla ifade ettiği ahlâk yasasının, ahlâka konu olan tüm eylemlerin insanlar arasındaki farklılıklardan bağımsız olarak değerlendirilmesini ve başkalarının amaçlarına mutlak olarak saygı duyulmasını gerektirdiğini söyleyebiliriz.

Bu temel üzerinde daha büyük bir sosyal eşitliğe geçilmek istendiğinde, üçüncü olarak gündeme gelmesi gereken eşitlik düşüncesi ekonomik eşitliktir. Toplumsal zenginliğin eşit bölüşümünü savunan pek çok filozof, Kant'ın bu anlamda kendilerinin öncüsü olduğunu düşünür.

Eşitlikçi Düşüncenin Tarihi

Eşitlikçilik düşüncesi siyaset felsefesi literatürüne daha ziyade modern dönemde girmiş olsa da, politika felsefecileri doğal eşitliğin değil, fakat toplumsal alanda "eşitlik" ve "eşitsizlik" sorunsalının felsefe içinde nasıl anlaşıldığını ve bu iki problemin "modern eşitlikçiliğin" bir taslağını nasıl oluşturduğunu, esas itibarıyla Grekler'de Sokrates ve Sokrates sonrası filozofların bu iki problemi nasıl ele aldıklarını ve bu problemlere ne türden öneriler getirdikleriyle anlamaya çalışırlar. Grekler'de eşitlik veya eşitsizlik problemi doğal ve toplumsal bağlamının dışında "yasalar karşısında eşitlik ve eşitsizlik" olarak alışıldığı için, eşitsizlik de efendi-köle eşitsizliği olarak algılanmayıp, yasalar karşısında bilgeler ve soylular bağlamında değerlendirilir. Bu bağlamda Sokrates ve Sokratik eğilimli filozoflar (Ksenofones, Platon, Aristoteles) için *eşitsizlik*, ontolojik ve epistemolojik temelli bir problemdir. Sokrates ve Sokratik eğilimli filozoflar efendi-köle eşitsizliğini doğal ve tanrısal nedenlerden kaynaklanan bir eşitsizlik olarak kabul ettiklerinden, İlkçağ Yunan düşüncesinde hem doğal hem de toplumsal nedenlerle yasalar önünde bütün vatandaşlar eşit olarak görülmez. Bu eşitsizliğin nedeni bütün vatandaşların eşit bir bilgeliğe sahip olarak doğmayıp, bazı vatandaşların bilgelikten yoksun bir biçimde, köle doğmalarıdır. Bu yüzden eşitlik, Grek filozofları tarafından doğal bir eşitlik olarak değil de, yasa karşısında eşitlik ve yasayla eşit herkesin (soyluların-bilgelerin) iktidarı olarak anlaşılır.

İlkçağ Yunan felsefesinde Sokrates, eşitsizlik ve adaletsizlik problemini ele alırken hep bir yasalar karşısında eşitsizlikten söz eder; fakat aynı zamanda halkın yasalara uymasının zorunluluğunu belirterek yasalara itaati bir erdem olarak gösterir ve toplumsal eşitsizliğin diğer boyutlarına pek değinmez. İlkçağ Yunan felsefesinin diğer önemli bir filozofu olan Platon'un ideal devleti de hiçbir şekilde eşitlikçi ilkelere dayanmayıp, hiyerarşik bir organizasyon sergileyen, filozof kral veya kral filozofun egemen olduğu, bilgelerin devletin en üstünde yer aldığı ideal bir yönetim biçimini temsil eder. P. Raynaud'a göre, klâsik Yunan düşüncesinin en üst düzeydeki sentezini temsil eden Aristoteles düşüncesi ise, Sokrates ve Platon'dan farklı olarak hem hiyerarşiyi gözetir, hem de eşitlikçidir. Aristoteles için eşitlik, farklı aktörlerin erdemleri ve değerleriyle orantılı olması durumunda doğru ve meşru olabilir ve bu da iktidarın iktidara talip olanların siyasal yeteneklerine göre dağıtılmasını talep eder. Aristoteles düşüncesi genel anlam içinde "eşitlikçi" gibi görünse de; o, yasalar karşısında herkesin eşitliğini savunurken, iktidar ve yönetim alanında aynı eşitliğe olanak tanımaz ve böylece hiyerarşik bir sistem imkânı temin eder.

Aristoteles ile en üst noktasına ulaşan İlkçağ Yunan bilgeliğinden sonra modern çağdaki "eşitlikçilik" tartışmalarını etkileyen önemli bir öğreti de Hristiyanlıktır. Hristiyanlık eşitlikçi bir öğretiyi savunuyor gibi görünse de, "hiyerarşi" ve "eşitlik" arasındaki bir ara konumda yer alır. Hristiyanlık "yoksulları" soylu ve onurlu insanlar olarak gösterir, Tanrı'nın bütün insanların ruhlarını eşit yarattığını ve eşit olarak sevdiğini söyler; fakat İncil'deki bu öğreti Hristiyanlıktaki "itaat" öğretisinden dolayı, Hristiyanlığı eşitlikçi bir öğretinin savunucusu yapmaz. İncil'in bu öğretisi hem Ortaçağ'ın hem de modern çağın en tartışmalı problemlerinden biri olacaktır. Hristiyanlık düşüncesinin *eşitlikçilik* düşüncesindeki önemi, "hiyerarşik" ve "eşitlikçilik" arasında yer alan *itaat* öğretisi ve ekonomi anlayışıyla modern felsefedeki konuların, tartışmaların içeriğini etkilemesidir.

Modern felsefede eşitlik, iktidar, adalet gibi konularda etkili olan isimlerin en başında Thomas Hobbes gelir. Hobbes'un yapıtları, modernliğin farklı unsurlarının ilk sentezini oluşturduğundan önemlidir. Yine P. Raynaud'a göre, Hobbes, "Aristoteles fiziğine karşı yeni doğa biliminden (matematikten) yana tavır alır, egemenlik teorisini sistematize eder ve klâsik doğalcılıkla doğrudan doğruya karşıtlaşan siyaset felsefesinin 'yapay' bir rökönstrüksiyonunu önerir." Hobbes, doğal durumda "subjektif hukuk" önceliğine dayalı bir "mutlak" devlet kurar ve bireylerin doğal eşitliğini öne çıkaran cumhuriyetçi felsefeyi eleştirerek, "mutlak monarşi"den yana bir tavır alır. Fakat Hobbes "mutlak" monarşiyi desteklerken aynı zamanda aristokrat ve dinsel sınıfların ayrıcalığına da karşı çıkar. Bunun nedeni Hobbes'un, öğretisinde "bireyin hakları" ifadesini de ön plâna

çıkarması ve mutlakçı bir devletin gücünün sınırlanması için "liberal" felsefenin yolunu açmasıdır. Çünkü Hobbes ile birlikte, siyaset felsefesi "eşitlikçiliği" bireyin özgürlüğü zemininde kurmaya çalışır. Bu yüzden liberal düşünceyle birlikte de modern özgürlükler ve eşitlikler toplumsal boyuttan bireysel bir içeriğe doğru anlam kazanır ve "eşitlikçilik" bireysel özgürlükler ve haklar zemininde değerlendirilmeye başlanır.

Hobbes'dan sonra eşitlikçiliğin bireysel özgürlükler ve haklar olarak yorumlanmasında etkili olan en önemli isimlerden biri de Locke'dur. Locke her insanın eşit, temel doğal ve ahlâkî haklara sahip olduğunu; her bir kişinin diğerlerinin haklarına güç, korkutma, zorlama, hırsızlık veya bir kişiye ve eşyaya zarar verme yoluyla kesin bir şekilde dokunmadığı ve zarar vermediği sürece, yasal olarak her neye sahipse o şeyi yapma hakkının olduğunu söyler. Yine bir kişi, gönüllü olarak haklarından vazgeçmedikçe veya gönüllü olarak onları bir başkasına vermedikçe veya uygunsuz davranış ile kaybetmedikçe, bahsedilen yollar içinde diğeri tarafından zarar görmeme hakkına sahiptir. Locke'a göre, üstelik her yetişkin kişi kendisinin tam bütün haklarına ve her çocuk da ebeveynleri tarafından yetiştirilme hakkına sahiptir. Böylece Lockecu haklar her bireyin ne yapması gerektiğini "eşit özgürlükler" ve "eşit haklar" olarak belirtir.

Modern felsefede "eşitlikçilik" konusunda önemli olan bir diğer isim de Karl Marx'dır. Marx ve Marksist gelenek, kapitalist ekonominin yapılanması ile ilişkili eşitsizliklerden kurtulmanın, aynı sistem içinde kalarak olanaksız olduğunu; bu yüzden tam eşitlik ve adaletin ancak bütün insanların eşit gelir ve mülkiyet hakkını paylaştığı sınıfsız ve adil bir toplum düzeninin kurulmasıyla sağlanabileceğini savunur. Marx için bu eşitlikçi toplum düzeninin adı, komünizmdir. Marx'a göre, komünist toplumda eşitsizliğe neden olabilecek hiçbir ayrımcılık ve sınıf farklılığı bulunmayacağından eşitlikçi ve adil bir toplum ancak bu sınıfsız toplumla mümkün olabilir. Marx *Gotha Programının Eleştirisi*'nde komünist toplumun ilk evresinde, bireylerin her birine onun işe katkısına göre malların dağıtılacağını ve bu yüzden bu aşmada tam bir eşitliğin olanaksız olduğunu, tam eşitliğin ise ancak komünist toplumun daha bir yüksek safhasına ulaşıldığı zaman sağlanabileceğini söyler. Tam eşitliğin sağlandığı bu toplum, bireylerin her birinin onun yeteneklerine göreden her birinin onun ihtiyaçlarına göre olduğu normlara bağlı olarak işleyeceğinden, liberalizmin egemen olduğu burjuva toplumu evresinin ötesine geçecektir. Marx eşitsizliğin kaynağı olarak kapitalist, liberal ekonomik düzeni görür. Bu anlamda, Marx'ın eşitsizliğin kaynağı olarak gördüğü kapitalist toplumun ekonomi politikası liberalizm, "eşitlikçi" kaynak bölüşümü anlayışının tersi bir kaynak bölüşümü normuna sahip olduğundan, bireylere sınırsız ekonomik ve bireysel özgürlükler vaat eder. Bu anlamda modern felsefede liberalizm düşüncesinin farklı bileşenlerini en iyi şekilde dile getiren düşünür, "bireyin özgürlüğü ve hakları" ilkesini savunan Locke'dur. Locke'un liberal sisteminin modern felsefedeki önemi, onun bireysel özgürlükler ve haklar öğretisiyle, içinde bütün siyasal problemlerin dile getirildiği modernliğin siyasal dilini de yaratma başarısını göstermesidir.

P. Raynoud'a göre, liberalizmle birleşen modern düşünce, "birey için özgürlükler yerine bir dizi yoksunluklar, eşitsizlikler ve adaletsizlikler deneyimini anlatır. Bu deneyim bireyin siyasal özerkliğinin yerine, bencilliğin ve zenginliğin aldatıcılığını gösterir." Bu yüzden, modern düşüncenin getirdiği "eşitsiz" ve "adaletsiz" liberal demokratik toplumlarda "eşitlikçilik" kavramı, hakların ve özgürlüklerin daha geniş kullanımı, gelir ve servet yaratımının fırsat eşitliği sağlanarak elde edilmesi ve böylece dünya problemlerine yeni bir yaklaşım olarak; modern ve çağdaş siyaset felsefecilerin (Dworkin, Nozick, Rawls, vb.) liberal ekonomik politikalarla artan dünya problemlerinin çözümüne yönelik ele aldıkları en temel kavramlardan biri olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda çağdaş siyaset felsefesinde eşitlikçilik konusunda temel iki eğilim bulunmaktadır; bunlar eşitliğin olanaklı olduğunu savunan cemaatçiler veya "komünotaryenler" ile eşitliğin olanaksız olduğunu savunan "libertaryenlerdir."

Gerçekten de, insanlar arasında eşitliğin mümkün olabileceğini savunan cemaatçi veya "komünotaryenler" ile insanlar arasında tam bir eşitliğin olanaksız olduğunu savunan "libertaryenler" arasındaki tartışmalardan dolayı eşitlikçilik, sosyal ve politik düşünce-

de eşitlik ve adalet temelli sorunlara çözüm önermede önemli bir düşünce hâline gelmiştir. Eşitlikçiliğin mümkün olduğunu savunanların önemli tezi dayanışma ve fırsat eşitliği ilkesidir. Eşitlik savunucuları işte bu bağlamda, toplumda fırsat eşitliğini engelleyen unsurlara karşı çıkarlar. Örneğin hiyerarşik bir kast sisteminin egemen olduğu sınıflı toplumlarda bireyler avantajlı, ayrıcalıklı konumlara içinde doğdukları veya bağlı oldukları sınıfın konumuyla kendiliğinden doğal bir süreçmiş gibi gelirler. Bireyler, o konumları elde etmek için çaba sarf etmez, kendilerini o konumlarda doğmuş olarak bulurlar. Eğer biri aristokrat bir ailenin çocuğu ise aristokrat sınıfın imtiyazlarından yararlanma hakkına doğuştan sahiptir. Eşitlikçiler için, bu türden bir doğuştan ayrımcılık insanlar arasındaki fırsat eşitsizliğinin kaynağıdır. Bu yüzden fırsat eşitliği ilkesi, rekabete dayalı ticaret ekonomisinde insanlar arasında fırsat eşitliğini, yeteneklere açık kariyer gelişimini, bir işte veya herhangi bir diğer alanda yapılan başvurularda hiç kimseye herhangi bir ayrıcalık tanınmadan herkesin başvurusunu kişinin yeteneği, bilgisi ve işe olan yatkınlığıyla bütün adaylar arasında eşit olarak değerlendirilmesinin eşitlikçi, adil ve dayanışmacı bir toplum için önemli olduğunu söyler. Bu bağlamda savunulan eşitlik hak edilen, liyakat usulüne göre hayata geçirilmesi gerektiği söylenen fırsat eşitliğidir. Fırsat eşitliğinin genel tezi; bir toplumun ekonomi politikasında ayrıcalıklı, avantajlı konumlara ve bu konumlara yerleşmek için yapılan başvurularda hiç kimseye bir ayrıcalık tanınmadan, hak eden kişinin liyakat usulüyle seçilmesi gerektiğidir.

Eşitlikçilik düşüncesinde fırsat eşitliği sadece avantajlı, ayrıcalıklı konumlarda değil, her alanda her bireye aynı davranmak; hiçbir bireyin ırk, cinsiyet, renk, etnik kimlik, cinsiyet yönelimi ve din gibi farklılıklar bakımından, yetenek ve işi yapabilme becerisi açısından, diğerlerinden ayrıcalıklı bir davranışa tâbi tutulmaması gerektiğidir. Eşitlikçilik düşüncesine göre fırsat eşitliğinin sağlandığı toplumlarda işler ve konumlar; ırk, cinsiyet, renk ve benzeri gibi farklılıklar bakımından hiçbir ayrıcalığa tâbi tutulmayan bütün bireylere eşit oranda açıktır. Bundan dolayı eğitim sistemini ve toplum yapısını fırsat eşitliği çerçevesinde kuran bir toplum, bireylere kendilerini geliştirebilme olanağı sağlar ve bu da demokratik bir toplumun kurulabilmesinin en önemli unsurdur. Bu fırsat eşitliğini sağlamadaki amaç, rekabet ekonomisine dayalı toplum düzeninde gelir seviyesi ve statü farklılığının iş başvurularında bir öncelik, imtiyaz olarak kullanılmasını engellemektir. John Rawls, bu idealini *adil fırsat eşitliği prensibi* olarak ifade eder. Bu lke, aynı doğal yetenek ve hırslara sahip toplum içindeki herhangi bir bireyin yararlı ve avantajlı konumlar için rekabette, bütün bireylerin aynı fırsat eşitliğine sahip olmasıdır. Adil fırsat eşitliği ilkesi açısından, toplum içindeki avantajlı ve ayrıcalıklı konumlar, yetenekleri ve becerileri ölçüsünde herkese açıktır.

Adil fırsat eşitliği ilkesi ırksal, cinsel ve benzeri önyargılarla bireyleri bağlandıkları ve niteliklerine sahip oldukları işlerden mahrum kılmaya karşıdır. Rawls'un "adil fırsat eşitliği ilkesini" hayata geçirmek için uluslaın ciddî ve sıkı bir şekilde herhangi bir girişimde bulunmamalarının nedeni, "adil fırsat eşitliği ilkesinin" yerleşmiş kurumsal, toplumsal değerler ve önyargılarla çatışmaksızın tamamen başarılabilmesinin olanaksız olmasıdır. Çünkü anne-babalar doğal olarak, rekabete dayalı alanlarda çocuklarının başarılı olması için, onlara bu alanlarda yeteneklerini ve becerilerini geliştirebilmenin bütün olanaklarını sağlamaya çalışacaklardır. Bu türden bir olanak sağlayabilme, bütün aileler için aynı düzeyde olamayacağından ve annebabaların çocuklarıyla olan sıradan ve özel ilişkisinden dolayı, "adil fırsat eşitliğinin" hayata geçirilmesinde bir engel oluşturur. Bu yüzden "adil fırsat eşitliğinin" temelinde, aileden kaynaklanan olumlu veya olumsuz ekonomik temelli bir fırsat eşitsizliğinin ortadan kaldırılması amaçlanır.

Sonuç

Bu bağlamda eşitlikçilik konusuyla ilgili bazı sorular bulunmaktadır. Bu soruların en önemlilerinden biri "neyin eşitliği?" sorusudur. "Demokratik eşitlik mi?", "ekonomik eşitlik mi?", "cinsiyet eşitliği mi?" Demokratik eşitlik, bütün yetişkin ve akıl sağlığı yerinde olan vatandaşların eşit oy kullanması gerektiği ve bütün vatandaşların konuşma, toplantı, dernek kurma ve dinsel ibadetlerini yapmada eşit haklara sahip olması gerektiğidir. Ekonomik eşitlik bağlamında sorun olan

alanlar ise, "toplumun üyeleri arasında eşitliğin nasıl sağlanması gerektiği?", "Kaynakların dağıtımında eşitliğin ve eşitsizliğin nasıl ölçülmesi gerektiği?" gibi sorulardır. Eşitlikçiliğin önemli sorularından biri de, "gelir ve servet zenginliğinin veya kaynakların veya refahın nasıl adaletli bir şekilde bütün insanlara eşit olarak dağıtılabileceğidir?" Bu, kaynakların ve refah eşitliğinin dağıtımı problemidir. Rawls ve Dworkin gibi eşitlikçiler, refah toplumu için kaynakların eşit dağıtımını savunurken; Kai Nielsen ve R. M. Hare gibi refah eşitlikçileri de insanların eşit refaha sahip olması gerektiğini savunur. Refah ve kaynak eşitliği sorunsalında ön plâna çıkan olgu paradır. Para değişimin bir aracı olmasına rağmen, arka plâna bakıldığı zaman, kapitalist ticaret ekonomisiyle birlikte, onun daha iyi ve değişimin sıradan bir aracı olmasının ötesinde kişiye eylemleri ve tecrübelerinin geniş bir kullanımı için geniş bir özgürlük olanağı sağladığı görülür. Bunun anlamı, kişinin gelirinin sınırları nispetinde, yasaların ve uzlaşımların izin verdiği ölçüde pek çok şeyi yapma ve seçme olanağının olmasıdır. Gelir ve servet eşitliğinin ideali, genel olarak tüm insanların aynı boyuttaki özgürlükten eşit olarak yararlanmaları idealidir. Bu düşünce bazılarına cezbedici gelirken, diğerlerine itici gelmektedir. Paranın eşit olarak dağıtılmasına karşı çıkılmasının nedenlerinin başında, tüm insanların aynı para ya da gelire sahip olduğu koşulları temin etmenin, bu koşullara neden olmanın, yetenek, ticaret ve sıkı çalışma yoluyla diğerlerinden daha fazla servet edinme hakkını kısıtlayabilmesi veya yok edebilmesi gerçeği gelir. Paranın eşit olarak dağıtılmasına itiraz edilmesinin bir diğer nedeni de varlık, servet yaratmak ve gelirlerini biriktirmek isteyen insanların eylemleri, işleri kısıtlanmış olacağından, bunun toplumun gelir stoğunu azaltması ve bunun da eşitlikçilik ve özgürlük teorilerinin hedeflerinin tersi bir durumun ortaya çıkmasına neden olmasıdır.

Eşitlikçiliğin önemli sorularından bir diğeri de, "kimler arasında ve nasıl bir sosyal eşitliğin sağlanması gerektiğidir?" Her toplumun vatandaşlarının kendi içinde eşit olmaları gerektiği savunulur; fakat, "uluslar arasında bir eşitliğin nasıl olması gerekir?" Örneğin Hintli vatandaşların kendi aralarında daha eşit olmaları istenir; aynı şekilde Almanların da kendi içlerinde daha eşit olmaları arzulanır, fakat "niçin Hint ve Alman vatandaşlarının hayat konumlarının aynı, eşit olması gerektiğinden pek söz edilmez?" Bu yüzden eşitlikçiler, artık global bir eşitliğin nasıl olanaklı olabileceği üzerine düşünürler. Eşitlikçilere göre, problem eğer "eşitsizlik" ise, kendilerine eşitliğin sağlama yükümlülüğümüzün bulunduğu insanlar her yerdedir. Bu yüzden, özellikle komünotaryenler için önemli olan global bir eşitliktir; bunun için de bireylerin ve ulusların varlıklarını ve refahlarını daha yüksek bir amaç olarak dayanışma içinde sürdürebilmede yeterli gelirden, kaynaktan yoksun olanlarla paylaşmalarıdır. Eşitlikçiler bu paylaşma, dayanışma düşüncesinin gelişimi için "yeterlik" doktrinini önerirler; yeterlik doktrini ise kaynakların daha zenginden daha yoksula doğru eşitlikçi bir yolla paylaşımıdır.

R. J. ARNESON, "Egalitarianism", *Standford Encyclopedia of Philosophy*, www // http.stanford.com. erişim 22.01.2007; A. CEVİZCİ, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, İstanbul, 6. baskı, 2005; T. HONDERICH (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995; N. M. L. NATHAN, "Egalitarianism", *Mind-New Series*, 92(1983), pp. 413–416; J. RAWLS, "Justice as Fairness", in *Elements of Philosophy*(ed. by S. E. Stumpf), McGraw-Hill Book Company, 1988; P. RAYNAUD, "Eşitlik", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*(çev, İ. Yerguz - N. K. Sevil - E. Ergun, H. Dilli), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 325--332.

Ayrıca **bkz.,** ADALET, AYRIMCILIK, DEVLET FELSEFESİ, ETİK, HOBBES, KANT, LOCKE, MARX, RAWLS, SİYASET FELSEFESİ, SİYASET FELSEFESİNİN TARİHİ.

Sinan KILIÇ

EŞÖLÇÜLEMEZLİK, teriminin kökeni antik Yunan matematiğine uzanır. Pthyagorasçılar, Theaetetos ve Eudoxos'tan Eukleides'e kadar birçok geometrici "eşölçülemez" büyüklüklerle uğraşmış, Eukleides, *Elemanlar* adlı kitabının 10. bölümünde konuya geniş yer ayırmıştır. Kenar uzunluğu a birim olan bir karenin köşegeninin uzunluğu, Pthyagoras teoremiyle $a\sqrt{2}$ olarak kolayca hesaplanabilir. Kare kök 2 rasyonel bir sayı olmadığından, herhangi bir karenin köşegeninin uzunluğu, rasyonel bir sayı ile ifade edilen kenar uzunluğu cinsinden temsil edilemez. Başka bir deyişle, bir karenin köşegeni, karenin kenar

büyüklüğü ile ortak bir ölçüye sahip değildir, eşölçülemezdir.

"Eşölçülemezlik" terimi bilim felsefesi literatürüne, 1962 yılında, Paul Feyerabend'in "Açıklama, İndirgeme ve Empirisizm" başlıklı makalesi ve Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabıyla girmiştir. Terim geometriden ithal edilmiş bir terim olmakla birlikte, bilim felsefesinde çok daha geniş ve farklı bir anlam kazanmıştır. Gerçekten de, Feyerabend eşölçülemezlikten sadece semantik eşölçülemezlik bağlamında söz eder. Oysa, Kuhn'un eşölçülemezlik konusundaki görüşleri bununla sınırlı olmayıp çok daha zengindir ve zaman içinde değişir. Öte yandan, iki filozofun çıkış noktaları da farklılıklar gösterir.

Feyerabend'in eşölçülemezlik tezinin anlamını ve amacını anlamak için, Carl Hempel ve Ernest Nagel gibi mantıksal empirisistlerin anlam, açıklama ve kuramsal indirgeme konusundaki görüşlerine bakmak gerekir. Kabaca söylersek, bu bilim filozoflarına göre, bilim dili çeşitli katlardan oluşur: Temeli oluşturan alt katta gözlem önermeleri vardır, onun üstünde deneysel yasalar, onun da üstünde kuramsal ilkeler ve yasalar (kısaca kuram) yer alır. Gözlem terimlerinin anlamı deneyime bağlıdır ve kuramdan büyük ölçüde bağımsızdır; o yüzden büyük kuramsal değişimler bile gözlem önermelerinin anlamını etkilemez. Buna gözlem önermelerinin *anlam değişmezliği* tezi denir. Hempel ve Ernest Nagel gibi mantıksal empirisistlere göre, deneysel yasalar, kuramdan türetilerek açıklanır. Bu, aynı zamanda deneysel yasaların kurama indirgenmesini mümkün kılar. İndirgemenin mümkün olabilmesi için, indirgenen ile indirgeyen tarafından paylaşılan ortak anlama sahip terimlerin varolması gerekir. Açıklamanın mantığı ile indirgemenin mantığı aynıdır. Zira bir yasayı açıklamak demek, onu daha kapsamlı bir yasanın kapsamına sokmak, ondan türetmek demektir.

Feyerabend yukarıda dile getirilen tezlere karşı çıkar. Ona göre, gözlem önermelerinin yorumu, gözlediğimiz şeyleri açıklamak için kullandığımız kuramlar tarafından belirlenir. Kuramlar değişince bu yorumlar da değişir. Başka bir ifadeyle, Feyerabend *bağlamsal bir anlam görüşünü* savunur. Kuramsal ya da gözlemsel her terimin anlamı, içinde yer aldığı kuramsal bağlama bağlıdır. Paul Feyerabend söz konusu görüşü Ludwig Wittgenstein'ın *Felsefi Araştırmalar* adlı kitabında bulduğunu söyler ve eşölçülemezlik tezini bağlamsal anlam görüşünün üzerine inşa eder. Eğer anlam kurama bağlıysa, kuram değişince anlam da değişecektir. Bu durumda bir kuramın terimleri rakip kuramın terimleri cinsinden tanımlanamıyorsa eğer, bu kuramlar birbirleriyle karşılaştırılabilecek sonuçlar içermedikleri ölçüde eşölçülemez olacaklardır. İşte bu *semantik eşölçülemezlik* durumu, anlamı sabit tutan kuramsal indirgemeye ve mantıksal tümdengelime (türetmeye) dayanan açıklamaya büyük bir engel oluşturur. Semantik eşölçülemezlik nedeniyle, kuramsal indirgeme aslında bir kuramın ontolojisinin başka bir kuramın ontolojisiyle yer değiştirmesinden başka bir şey değildir.

Thomas Kuhn'un eşölçülemezlik tezlerinin çıkış noktasını ise indirgeme ve açıklama meseleleri değil, kendisinin tarihsel bir bakışla ele aldığı bilimsel devrimler oluşturur. Mantıksal empirisistlerin doğrusal ve birikimci bilimsel ilerleme görüşüne karşı Kuhn bilimin ilerleyişinin, büyük alt-üst oluşlar, kesinti ve kopmalarla bölündüğünü savunur. Ona göre, iki türlü bilimsel faaliyet vardır: Olağan bilim, devrimci bilim. Olağan bilim belli bir paradigmanın yönlendirdiği, büyük yeniliklere fazla açık olmayan, paradigmanın sorgulanmadığı, özünde bulmaca (daha yansız bir ifadeyle, problem) çözmekten ibaret olan birikimci bir faaliyettir. Paradigma bilim insanlarına neyin bulmaca olup olmadığını, bulmacaların ne gibi yöntemlerle ve hangi ölçütlere göre çözülebileceğini gösterir. Paradigmanın çözemediği bir bulmaca onu yanlışlamaz, bulmacayı çözmeye çalışan bilim insanının beceriksizliğine işaret eder. Çözülemeyen bir bulmaca, "ilerde nasılsa çözülür" umuduyla bir kenara konur. Ne var ki, sadece tek bir bilim insanının değil, en iyi beyinlerin bile ısrarlı çabalarına karşın çözülemeyen bulmacaların varlığı ve bunların sayısındaki artış, Kuhn'a göre, bir süre sonra krize yol açar. Bilimsel topluluk, varolan paradigmaya olan güvenini yitirmeye ve farklı bir paradigma aramaya başlar. Olağan bilim dönemi sona erer. Eskisinin çözemediği acil ve önemli bulmacaların bir kısmını başarıyla çözen yeni bir paradigmanın kabulüyle eskisi tamamen terk edilir. Başka bir deyişle,

ilgili bilim dalında bilimsel bir devrim gerçekleşmiştir. Yeni paradigma eski paradigmadan öylesine veya o kadar farklıdır, yeni paradigma altında yürütülen olağan bilimsel faaliyet eskisiyle o kadar az ortak ölçüye sahiptir ki, bunlar birbirleriyle eşölçülemezdir. Kuhn, Batlamyus'un zenginleştirdiği Aristotelesçi astronomi ile Kopernik astronomisi; daha geniş olarak Aristotelesçi bilim ile Kopernik-Galile-Newton bilimini; klâsik Newton mekaniği ile Einsten'ın görelilik kuramı; filojiston kuramı ile Lavoisier'nin yanma kuramını eşölçülemez kuramlara örnek olarak verir.

Kuhn'un eşölçülemezlik tezinin bir değil, birkaç boyutu vardır. Bunların birincisi, bilimsel problem (bulmaca) ve bunların nasıl çözüleceğini belirleyen ölçütlere ilişkin eşölçülemezlik tarzında ortaya çıkar. Kuhn'a göre, paradigma değişimiyle bunlar da (kısmen) değişir. Bazı şeyler problem olmaktan çıkar, daha önce problem olarak görülmeyen şeyler problem hâline gelir. Örneğin, Aristotelesçi paradigmada bir taşın bırakıldığında neden yere düştüğü bir problem teşkil etmez, çünkü dört temel elemandan biri olan topraktan oluşan taşın, evrenin merkeziyle aynı olan Dünya'nın merkezine gitmek "istemesi" eşyanın tabiatı gereğidir. Taşın Dünya'nın merkezine doğru hareketi onun doğal hareketidir, ayrıca açıklanması gereken bir olay değildir. Kopernik Güneş'i merkeze koyarak Dünya'yı sıradan bir gezegene indirgediğinde, önceden problem olarak görülmeyen taşın düşmesi problem hâline gelir: Dünya evrenin merkezi değilse, serbest bırakılan taş niye yere düşmektedir? Paradigma değişimi problemlerin nasıl çözüleceğiyle ilgili ölçütlerin de değişmesine yol açar. Bilindiği gibi, Newton fiziği serbest düşme problemini yerçekimi kuvveti ile matematiksel olarak açıklar. Sadece serbest düşmeyi değil, gezegenlerin hareketi, eğik atış, gel-git olayı gibi birçok değişik türden fenomeni hep aynı biçimde, aynı yasaların tezahürü olarak, üstelik niteliksel değil, niceliksel olarak, büyük bir matematiksel kesinlikle açıklar. Bu tarz bir açıklama Aristoteles bilimine bütünüyle yabancıdır. Aristotelesçiler yerküreye ait olayları bir türlü (yani niteliksel olarak), gökküreye ait olayları ise başka türlü (yani, niceliksel olarak) açıklarlar. Astronomi dışında hiçbir disiplinden matematiksel bir kesinlik beklemezler. Öte yandan, göz kamaştırıcı başarılarına rağmen, Newton fiziği de cisimlerin birbirlerini neden çektiğini açıklamaz; bu soruyu fiziğin bütünüyle dışına atar, bir bakıma yasaklar. Newton mekaniği bir devrimle yerini görelilik kuramına terk ettiğinde, bu soru meşru bir problem olarak fiziğin gündemine tekrar girer. Hem problemlerin hem de çözüm yöntemlerinin/ölçütlerinin paradigmaya bağımlı olması, rakip paradigmaların "ortak bir ölçü" çerçevesinde nesnel olarak karşılaştırılamaması sonucunu doğurur.

Eşölçülemezlik tezinin ikinci bir boyutu bilimsel terimlerin anlamlarına ilişkindir, yani kavramsaldır. Kuhn'a göre, paradigma değiştiği zaman, bazı anahtar terimlerin anlamları da değişir. Örneğin, Newton fiziğindeki "kütle" teriminin anlamı, görelilik kuramındaki "kütle" teriminin anlamından farklıdır. İlki cismin hızıyla değişmez, ikincisi ise değişir. Benzer biçimde, iki kuram "mekân", "zaman" terimlerine çok farklı anlamlar yükler. Rakip iki kuramın kavramsal çerçevelerinin radikal biçimde farklı olması, birinden diğerine tercümeyi engelleyebilir. Durum böyle olduğunda, bu iki kuram birbiriyle eşölçülemez olur. Kuhn'un işte bu görüşlerinin Feyerabend'in semantik eşölçülemezlik teziyle örtüştüğü söylenebilir. Kuhn da, tıpkı Feyerabend gibi, bağlamsal bir anlam görüşünü benimser. Bir terimin anlamı, onun içinde yer aldığı kuramdaki yer ve işleve bağlıdır. Kavramsal eşölçülemezlik bağlamsal anlam tezine dayanır.

Eşölçülemezlik tezinin üçüncü ve en radikal boyutu, ontolojiktir. Kuhn, bir anlamda, paradigmanın dünyayı da oluşturduğunu savunur. Farklı paradigmalar altında bilim yapmak, farklı dünyalarda bilim yapmak demektir. Örneğin, Aristotelesçi bir dünyada sarkaç diye bir nesne yoktur; sarkaç Galileci-Newtoncu bir dünyada vücut bulur. Kuhn bu tuhaf iddiasını şöyle temellendirmeye çalışır. İpin ucunda salınan bir taş düşünelim. Bu nasıl bir harekettir? Aristotelesçi sistemde, bilindiği gibi, iki türlü hareket vardır: Doğal hareket, zorlama veya engellenmiş hareket. Taş, doğal hareketi gereği, Dünya'nın merkezine doğru gitme eğilimindedir ama ipe bağlı olduğu için engellenmiştir, bu yüzden sağa-sola salınır. Oysa, cisimlerin yerçekimi kuvvetine tâbi olduğu Galileci-Newtoncu bir

dünyada taşın hareketi engellenmiş bir hareket değil, ancak ve ancak böyle bir dünyada varlık bulan bir sarkaç salınımıdır.

Ve en nihayet, eşölçülemezlik tezinin dördüncü bir boyutu vardır ki, bu da algısaldır. Bir önceki paragraftaki örneğe geri dönersek, Aristotelesçi bilim insanı, burada taşın engellenmiş veya zorlanmış hareketini görür, sarkaç değil. Galileci-Newtoncu bilim insanı ise zorlanmış hareket değil, fakat sarkaç görür, çünkü dünyaya farklı paradigmalarla bakmaktadırlar. Kuramdan (paradigma) bağımsız gözlem yoktur. Zorlanmış hareket algısından sarkaç algısına geçiş, Kuhn'a göre, ancak "Gestalt değişimi" ile, yani -tıpkı bir resmin bazen bir ördek bazen de bir tavşan gibi görülmesinde olduğu gibi- bakış açısının bütünsel ve topyekün bir değişimi ile mümkün olur.

Farklı paradigmaları benimsemiş bilim insanları, eşölçülemezlik yüzünden, iletişim sorunu yaşarlar, birbirlerini tam olarak anlayamazlar. Meselelere herkes kendi paradigmasının kavramsal çerçevesinden baktığı, onun ölçütleri ve çözüm yöntemleriyle yaklaştığı için, kendi paradigmasının rakibininkinden daha üstün olduğunu döngüselliğe düşmeden gösteremez. Paradigmaları nesnel biçimde karşılaştırmak pek mümkün değildir. Eşölçülemezlik, egemen paradigmanın nesnel anlamda doğru ya da daha doğru olduğunu söylemeye izin vermez. Kuhn'a göre, bilimde, paradigmadan bağımsız bir dış dünyanın giderek daha tam, daha doğru bir betimlemesini vermek anlamında bir ilerleme yoktur.

Eşölçümezlik tezi, özellikle Kuhn'un elinde bilimsel gerçekçiliğe karşı bir bayrak olmuş, ama öte yandan tezin yöntemsel-ölçütsel, kavramsal, ontolojik ve algısal açıdan görececi sonuçları çok eleştiri almıştır: (i) Ontolojik eşölçülemezlik: Thomas Kuhn bize dünyanın (gerçekliğin) paradigmaya bağımlı olduğunu söylemektedir. Bu, bir tür ontolojik görececiliktir, ya da daha tanıdık bir deyişle, idealizmdir. Bilimsel bir devrime tanık olan ve paradigma değiştiren bir bilim insanının başka bir dünyaya ışınlandığını söyleyemeyeceğimize göre, ontolojik eşölçülemezlik saçmadır.

(ii) ***Algısal eşölçülemezlik***: Eleştirmenlere göre, Kuhn'un örnekleri ve argümanı algısal bir eşölçülemezlik olduğunu göstermez. Bir şeyi görmekle, o şeyi *bir şey olarak* görmek arasında fark vardır. İpin ucuna bağlı salınan bir taşı görmekle, onu sarkaç olarak görmek farklı şeylerdir. Aristotelesçi bilim insanı da, Galileci-Newtoncu bilim insanı da aynı şeyi (ipin ucuna bağlı salınan bir taşı) görmekte, ama biri onu engellenmiş hareket olarak görmekte (yorumlamakta), diğeri ise sarkaç olarak görmektedir (yorumlamaktadır). Yorum kurama (ya da paradigmaya) bağımlı olabilir, ama o yoruma neden olan duyusal uyarılar kuram bağımlı değildir, yansız ve sabittir.

(iii) ***Ölçütsel-yöntemsel eşölçülemezlik***: Paradigma değiştiği zaman bazı problemlerin ve çözüm yöntem ya da ölçütlerinin değiştiği doğrudur, ama bu, iki paradigmaya ortak hiçbir problem ve çözüm yöntemi, karşılaştırma ölçütü yok demek değildir. Örneğin, Venüs, Mars ve daha birçok gezegeninin farklı zamanlardaki konum ve yörüngelerinin hesaplanması problemi hem Aristotelesçi hem de Kopernikçi paradigmaya ortaktır. Hangi paradigma bunları daha iyi hesaplayabiliyor ve öndeyide bulunabiliyorsa, o daha başarılıdır. Demek ki, her iki paradigmayı da kıyaslamayı sağlayan ortak birtakım ölçütler vardır.

(iv) ***Semantik eşölçülemezlik***: Kuhn bir yandan, sözgelimi, Aristotelesçi paradigmanın terimlerinin Kopernik-Galile-Newtoncu dile (ya da kavramsal çerçeveye) tercüme edilemeyeceğini iddia etmekte, öbür yandan da bize bu terimlerin bu paradigmalarda ne anlama geldiğini yine Kopernik-Galile-Newtoncu dil içinde açıklamaktadır! Zaten, bir dili kendi dilimize tercüme edemiyorsak, o dili anlayamayız da. O zaman Kuhn'un bize koca bir kitap yazıp sayfalarca "Aristoteles'te bu terim şu demek, Galile'de o demek değil, bu demek" demesi tutarsızlık ötesi bir garabettir. Kaldı ki tercüme edilemeyen bir dile, dil bile denemez (Davidson 1984; Putnam 1981).

Semantik eşölçülemezliğe bir diğer ciddî eleştiri de, şu olmuştur. Bir terimin anlamı kuram bağımlı olsa bile, onun gönderme yaptığı şey kuram bağımlı değildir (Scheffler 1982). Örneğin, "Venüs'ün kütlesi" terimi Newtoncu ve Einsteinci paradigmada farklı anlamlara sahip olsa bile, aynı nesneye, yani Venüs gezegenine gönderme yapmaktadır. Bu ortaklık iki paradigmayı karşılaştırmak

için yeterlidir. Gönderme itibarıyla eşölçülemezlik diye bir sorun yoktur.

Semantik eşölçülemezliğe karşı yöneltilen bu eleştirilere Feyerabend ve Kuhn benzer yanıtlar vermişlerdir. İkisi de sadece anlamın değil, gönderme yapılan şeyin de kuram bağımlı olduğunu savunmuşlardır. Newton ve Einstein paradigmaları bağlamında "Venüs'ün kütlesi" teriminin gönderme yaptığı şey, salt Venüs gezegeni değildir; çünkü her iki paradigma da kütleye aynı zamanda matematiksel bir değer (şu kadar ton) atfetmektedir, dolayısıyla terimin gönderme yaptığı şey, bir nesne ve sayı çiftidir. Başka bir deyişle, Venüs gezegeninin kütlesini *m* ile ifade edersek, m=**<r, o>**. Burada *o* bir gök cismini (Venüs gezegenini), *r* ise reel bir sayıyı temsil etmektedir. İşte "Venüs'ün kütlesi" terimi bu çifte gönderme yapmaktadır ve *o* her iki paradigmada aynı kalsa bile, *r* (gezegenin hareket etmesi hâlinde) farklı değerler almaktadır. Demek ki, semantik eşölçülemezliğe anlam-gönderim ayrımına dayanarak getirilen eleştiri, geçerli değildir.

Öte yandan, Kuhn diğer eleştiriler karşısında görüşlerini epey değiştirmiş ya da yumuşatmıştır. O, 1969'da yazdığı ve *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın ikinci baskısına eklediği "Sonsöz" ile başlayarak, *Asal Gerilim*'deki kimi makaleler ve özellikle 1980 sonrası yazılarında yöntemsel/ölçütsel eşölçülemezlik tezinden tamamen vazgeçmiş, algısal eşölçülemezlik ile ontolojik eşölçülemezlik tezlerini ise deyim yerindeyse tedavülden kaldırmıştır. Geriye sadece semantik eşölçülemezlik kalmış, ama o da ciddî bir revizyon geçirmiştir. Kuhn'un semantik eşölçülemezlik konusundaki nihaî (1980 sonrası) görüşü şöyle özetlenebilir: Semantik eşölçülemezliğin temeli, eskiden olduğu gibi, bağlamsal anlam kuramıdır. Ancak, anlamın kuram bağımlı olduğu tezinin kapsamı daraltılmıştır. Kuram bağımlılık, kuramın tüm terimleri için değil, sadece küçük bir kısmı için geçerlidir. Kuhn'a göre, bir terimin anlamı tek başına değil, semantik bir alan içinde ilişkili olduğu diğer terimlerle beraber belirlenir. Fakat bu semantik alan kuram dilinin tamamını değil, sadece küçük bir alt kümesini kapsar. Örneğin, Newton kuramında "kütle" terimi; "kuvvet", "ağırlık" gibi diğer terimlerin anlamlarıyla beraber belirlenir, onlar olmadan anlaşılamaz. Bu terimlerin anlamları da Newton'un (kuvvetin kütle çarpı ivmeye eşit olduğunu söyleyen) ikinci yasası olmadan bir şey ifade etmez. "Kütle", "kuvvet", "ağırlık" vs. gibi tür-terimleri ve bu terimler arasındaki ilişkiler, Newton kuramının taksonomik leksikonunu oluşturur. Kuhn semantik eşölçülemezlik tezini, bu yeni çerçevede, kuramların taksonomik leksikonlarındaki yapısal çatışma yüzünden, kimi terimlerin ya da tümcelerin tercüme edilememesi şeklinde ifade eder. Eğer bir kuramda yer alan kimi tümceler, başka bir kuramın taksonomik leksikonunu ihlâl etmeden o kuramın diline tam olarak çevrilemiyorsa, o zaman bu iki kuram birbiriyle eşölçülemezdir.

Söz konusu çevrilemezlik (dolayısıyla, eşölçülemezlik) global değil, yereldir; kuram dilinin tüm tümceleri için değil, sadece bazıları için geçerlidir. Taksonomik leksikonları farklı iki kuram, ortak tür-terimlerine sahip olabilirler. Böyle terimler (Newton ve Einstein kuramları bağlamında, "konum", "hız", "ivme" gibi) rakip kuramları karşılaştırmaya yeterli bir ortak zemin oluştururlar. Dolayısıyla, iki kuramın semantik açıdan eşölçülemez olmaları, onların karşılaştırılamaz olmaları sonucunu doğurmaz. Nitekim, Kuhn 1973 yılında yayınlayıp daha sonra *Asal Gerilim* kitabına aldığı "Nesnellik, Değer Yargısı ve Kuram Seçimi" adlı makalesinde, niceliksel öndeyide bulunma gücü, basitlik, verimlilik, tutarlılık ve geniş kapsamı, rakip kuramları karşılaştırmayı sağlayan ortak ölçütler olarak çoktan ilân etmiştir. Buna uygun olarak, 1980 sonrası semantik eşölçülemezlik tezini de karşılaştırmayı engellemeyecek bir biçimde ifade etmiştir. Dahası, eski bir kuramda yer alan bir terimi anlamak için, onu ille de yeni kuramın diline tercüme etmeye gerek olmadığını, çift-dilli olmanın yeterli olduğunu savunmuştur.

A. BIRD, *Thomas Kuhn*, Princeton University Press, Princeton, 2000; D. DAVIDSON, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1984; P. FEYERABEND, "Explanation, Reduction and Empricism", in *Realism, Rationalism, and Scientific Method: Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; P. HOYNINGEN - Huene SANKEY - Howard SANKEY, *Incommensurability and Related Matters*, Springer, Dordrecht, 2001; G. IRZIK – T. GRÜNBERG, "Whorfian Variations on

Kantian Themes: Kuhn's Linguistic Turn", *Studies in History and Philosophy of Science*, 29(1998), pp. 207-221; T. KUHN, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*(çev. N. Kuyaş), Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982; T. KUHN, "Nesnellik, Değer Yargısı ve Kuram Seçimi", *Asal Gerilim*(çev. Y. Şahan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994; T. KUHN, *The Road Since Structure*, Chicago University Press, Chicago, 2000; H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981; H. SANKEY, *Rationality, Relativism and Incommensurability*, Ashgate Yayınevi, Aldershot, 1997; I. SCHEFFLER, *Science and Subjectivity*, 2nd edit., Hackett University Press, Indianapolis, 1982.

Ayrıca **bkz.,** ASUMETRON, BİLİM, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, FEYERABEND, GÖRECİLİK, KUHN.

Gürol IRZIK

EŞSESLİ LAFIZ YANLIŞI, bir biçim yanlışından ziyade, dille ilgili bir yanlışı ifade eder. Bu önemli yanlışa Arapça mantık kitaplarında "*el-Muğâlatatu İsmi'l-İştirâk*", İngilizce yazılmış mantık kitaplarında ise "*fallacy of equivocation*" adı verilir. Dile ilişkin yanlışlardan en sıkça yapılanı olan "eşsesli lafız yanlışı", eşsesli bir sözcüğün, delilde, iki farklı anlamda kullanılması sonucu ortaya çıkan bir yanlış şekline karşılık gelir. Bu tür yanlışlar, bir sözcüğün iki farklı anlamda kullanılmasıyla ortaya çıkar.

Dilde birçok sözcüğün birden fazla anlamı vardır. Sözcükler, onların farklı anlamları ve kullanıldıkları bağlamlar dikkate alınmayarak kullanıldıkları zaman, bu yanlış yapılmış olur. Örneğin "Mısır" kelimesinin memleket, "Aydın"ın vilâyet, "kalem"in yazı aracı, "kalb"in organ anlamı ilk etapta söz konusu iken bu kelimeleri kullandıkları bağlamdan koparıp, sırasıyla bitki, münevver, üslûp, geçersiz akçe anlamında kullanmak yanıltmaca olur.

Bu tür bir yanlış, tasımın eşsesli olarak tekrarlanan üç teriminden herhangi bir terimiyle yapılsa da, aşağıdaki örnekte görüleceği üzere, en çok orta terim vasıtasıyla olur. Böyle bir durumda terim aynen tekrarlanmamaktadır ki, bu da tasımda "*dört terim yanlışı*"na düşüldüğü anlamına gelir.

Suyun *gözü* vardır;
Gözü olan her şey görür;
Öyleyse su da görür.!

Burada orta terim olan "gözü" lafzı, küçük önermede "çıkış yeri" anlamında, büyük önermede ise "görme organı" anlamında alınarak aynen tekrarlanmamakta ve kıyasta terim sayısı dörde çıkmaktadır.

Sözcüğün uygun olmayan bir tarzda kullanılmasıyla ortaya çıkan bu tür yanlışların işlenmesinde genelde kelimelerin mecazî kullanımından yararlanılır. Bu tür deliller, pratikte, asıl konuyu örtbas etmek, muhatabı yanlışa sevketmek veya şaşkınlığı düşürmek için yapılır.

Kadınlar erkeklerden daha yaratıcıdır;
Zira erkekler sadece işte, bilimde ve felsefede *yaratıcı* iken
Kadınlar hayatı *yaratıcı*dırlar!

Sofistik amaçlar güdenler, dilin boşluklarından yararlanma yollarını araştırarak bu tür delillere sıkça başvurmuşlardır. Bundan dolayı Aristoteles, Farâbî, İbn Sinâ, Gazâlî ve diğer bazı mantıkçılar, dile ilişkin bu çeşit yanlışlar üzerinde bir hayli durmuşlardır.

ARİSTOTELES, *Sophistical Refutations*, Harvard University Press, London; S. F. BARKER, *The Elements of Logic*, New York, 1965; İ. EMİROĞLU, *Mantık Yanlışları*, İstanbul, 1993; GAZALİ, *Mihakku'n-Nazar*(thk. R. el-Acem), Beyrut, 1994; İBN RÜŞD, *Telhîsü's-Safsata*, Kahire 1972.

Ayrıca **bkz.,** FORMEL YANLIŞLAR; KLÂSİK MANTIK, MANTIK YANLIŞLARI, TASIM, TASIM KURALLARI.

İbrahim EMİROĞLU

EŞSESLİLİK, anlambilimde sesletimleri aynı; ancak anlamları veya dilbilgisel işlevleri farklı sözcükleri ifade etmede kullanılan bir terimdir. Eşseslilik, eşadlılığın (*homonymy*) bir türüdür ve belirleyicisi, sözcüğün sesletimidir. Aksan'ın (1998: 73-74) *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* adlı kitabında eşadlılığın oluşma nedenlerinden söz ederken ileri sürülebileceğini belirttiği iki etkenin sonuçları, aynı zamanda eşsesli sözcüklerin de oluşumu hakkında bilgi vermektedir. Bu etkenlerden ilki "*...farklı anlamdaki iki ya da daha çok sözcüğün zaman içindeki geçirdikleri ses ya da biçim değişikliği nedeniyle birbirine yaklaşması, eşsesli duruma gelmeleridir*" biçiminde belirtilmekte, diğer etken ise "*...yabancı dilden alınan bir sözcüğün yerli dildeki bir başkasıyla eşsesli olarak birlikte yaşar duruma gelmesidir*" biçiminde ifade edilmektedir. Sözcüklerin

yazılışlarının ve okunuşlarının farklı olduğu İngilizce, Fransızca, Almanca gibi dillerde, yukarıda da belirtildiği gibi sadece sözcüğün yazılışına bakarak eşsesliliği belirlemek mümkün değildir. Örneğin, İngilizce *write* 'yaz-'; *right* 'sağ'; *wright* 'sanatçı'; *rite* 'ayin' gibi 4 farklı yazılışı ancak tek bir sesletimi olan /rait/ biçimi eşsesli kabul edilirken, Türkçe'de yazılışları ve sesletimleri aynı olan *yaz* 'mevsim/yaz- eyleminin 3. tekil kişisi'; *serin* 'sıcak olmayan/ ser- eyleminin 2. çoğul kişisi'; *ordu* 'askeri birlik/ Karadeniz'deki bir il' gibi sözcükler de eşyazımlı olmalarına ek olarak eşseslidirler.

Eşseslilik zaman zaman anlam bulanıklıklarına neden olmaktadır. Bu noktada eşsesli sözcüklerin anlamlarının belirlenmesi sorunu doğmaktadır: Anlam belirleyici araçlardan biri, sözcüğün kullanıldığı *bağlam*dır. Dilbilimsel bir terim olan bağlam, sözcüklerin hem bir arada bulunduğu ve ilişkiye girdiği diğer sözcüklerle olan ilişkilerini hem de iletişim amacıyla dilin kullanıldığı ortamı işaret etmek için kullanılır. Bu açıdan bakıldığında konuşma ortamı, otomatik olarak göstergenin gösterilenini belirli hâle getirdiğinden, eşseslilik yanıltıcı bir problemdir. Eşsesli sözcüklerin anlamlarını belirlemede kullanılan diğer bir dilsel araç da *sözcük vurgusu*dur. Birden çok seslemli sözcüklerde, sözcük vurgunun yerinin değişmesi anlam farklılıklarının doğmasına neden olur. Yukarıda verilen Türkçe örneklere dönülecek olursa, vurgunun ilk seslemde olduğu SErin sözcüğü, 'sıcak olmayan' anlamına gelirken; vurgunun ikinci seslemde olduğu seRİN biçiminde, 'bir şeyi sermek' anlamı belirginleştirilmektedir. Benzer biçimde vurgunun birinci seslemde olması hâlinde ORdu 'Karadeniz'deki bir il' anlamındayken; orDU örneğinde olduğu gibi vurgunun ikinci sesleme kayması durumunda 'askeri birlik' anlamı doğmaktadır.

Şiirde de sesletimleri aynı; fakat yazılışları farklı sözcükleri belirtmede eşseslilik terimi kullanılmaktadır. Aynı zamanda müzikte, birlikte hareket eden ve aynı melodiyi kullanan iki veya daha fazla müzik aletinin ya da parçasının niteliğini tanımlamakta eşseslilik terimi kullanılır. Ancak, müzikteki eşseslilik, iki melodiyi tek bir harmonik (ahenkli, uyumlu) yapıda bir araya getirmek anlamındaki *kontrpuan*dan farklıdır.

D. AKSAN, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, Engin Yay., Ankara, 1998; D. CRYSTAL, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 3. ed., Oxford, Blackwell Publishers, 1992; İ. ERGENÇ, *Konuşma Dili ve Türkçenin Söyleyiş Sözlüğü*, Simurg: Ankara, 1995; V. FROMKIN – R. RODMAN, *An Introduction to Language*, 4. ed., Saunders College Publishing, Orlando, Florida; R. LASS, *Phonology An Introduction to Basic Concepts*, Cambridge University Pres, New York, 1991; S. LÖBNER, *Understanding Semantics*, Oxford University Press, New York, 2002; B. VARDAR, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Mutilingual, İstanbul, 2002.

Ayrıca **bkz.,** ANLAM, ANLAM TÜRLERİ, DİL FELSEFESİ, EŞSESLİLİK, EŞZAMANLILIK.

Dilek FİDAN

EŞZAMANLILIK, İsviçreli dilbilimci Ferdinand De Saussure'ün dilbilim alanına 20. yüzyılın başlarında kazandırdığı bir terimdir. Onun bu tarihe kadar kabul gören evrimsel dilbilim anlayışının yanına eşzamanlı sistem incelemesini getirmesi devrim niteliğinde olup bu sayede yapısal dilbilime giden yol açılmıştır. Genel olarak, olgunun evrimden ve zamandan bağımsız olarak belli bir sistem içindeki görünümlerinin betimlenmesi; özel olarak da dilsel bir olgu ya da bir arada bulunan olguların yine tarihsel süreç ve zaman unsurları bir kenara bırakılarak betimlenmesidir. Eşzamanlı yöntem ilk olarak, sesbilim alanında geniş kapsamlı çalışmalarda denenmiştir. Dilbilim dışındaki alanlarda da yaygınlaşması ve kabul görmesi 1950'lerden sonraya denk düşmektedir.

Modern dilbilimde hâkim olan bakış açısı, eşzamanlı bakıştır ve tersi belirtilmediği sürece, dilsel araştırmaların eşzamanlı olduğu kabul edilir. Eşzamanlı dilbilimde diller, belirli bir zaman dilimi içinde teorik bir boyutta ele alınır; ne tür değişimler geçirmiş olabilecekleri önemsenmez. Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'nin İkinci Kesim'inde bütünüyle eşzamanlı dilbilim konu edilmektedir. Bu Kesim'de özellikle dilin somut kendilikleri (göstergeler ile göstergelerin kurduğu bağıntılar), dilsel değer kavramı, dizimsel ve çağrışımsal bağıntılar incelenir ve ayrıca dilbilgisinin bölümlendirilmesi sorunu tartışılır.

Eşzamanlı yasa, genel olmasına karşın, buyurucu ya da kural koyucu değildir. Diğer taraftan, dilsel toplulukların ortak kullanı-

mından kaynaklanan toplumsal bir kabulleniş söz konusudur, bu kabulleniş de belli bir düzenliliği beraberine getirir.

Eşzamanlılıktan söz ederken, olgunun tarihsel süreç içinde geçirdiği evrimle ilgilenen artzamanlılıktan bahsedilmemesi olanaklı değildir. Bu iki yaklaşım, birbirlerinin karşıtı olarak kullanılırlar ve eşzamanlılık süremdeş olguları; artzamanlılık ise ardışık olguları, bir başka ifadeyle zaman içinde bir öğenin yerine bir başka öğenin geçmesini işaret eder. Eşzamanlılıkta aynı anda birden çok olgu gözlemlenebilirken ve zaman işe karışmazken; artzamanlılıkta sadece bir olgu gözlemlenir. Dil incelemelerinde iki yöntemin birbiri yerine geçemeyeceğini bir cismin bir düzlem üzerine düşen gölgesini örnekseyerek anlatan Saussure şöyle demektedir: "*Bir dil durumu, tarihsel gerçekliğin belli bir andaki izdüşümü gibidir. Nasıl değişik cisim türlerinin incelenmesiyle geometrideki izdüşümler kavranamazsa - inceleme derin de olsa, sonuç aynıdır- eşzamanlı durumlar da cisimlerin, bir başka deyişle artzamanlı olayların incelenmesiyle ortaya konulmaz.*" Buna karşın çağdaş işlevselcilik artzamanlı ve eşzamanlı dilbilimler arasında indirgenemez bir karşıtlık bulunmadığını savunmakta, dinamik eşzaman kavramı aracılığıyla bu karşıtlığı yumuşatmakta, söz konusu kavram yoluyla eşzamana, artzamanlı bir derinlik kazandırmaktadır.

Aynı olguya iki farklı bakış açısı sunabilen eşzamanlılık ve artzamanlılık arasındaki yöntem farklılıkları ise, Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'nde şu şekilde belirtilmektedir: "*a) Eşzamanda bir tek bakış açısı söz konusudur, o da konuşan bireylerinkidir. Eşzamanın tüm yöntemi bireylerin tanıklığına başvurmaktır. Bir şeyin hangi oranda gerçeklik taşıdığını anlamak için bireylerin bilincinde ne ölçüde varolduğunu araştırmak gerekli ve yeterlidir. Oysa artzamanlı dilbilim iki bakış açısını birbirinden ayırmak zorundadır: Bunlardan biri, zamanın akışını geçmişten bugüne doğru izleyen öngörümlü, öteki ise bugünden geçmişe doğru uzanan artgörümlü bakış açısıdır. Böylece yöntem ikileşir. (...)*

İkinci bir ayrılık, bu dallardan her birinin kucakladığı alanın sınırlarından kaynaklanır. Eşzamanlı incelemenin konusunu süremdeş olan her şey değil, yalnızca her dildeki olgular bütünü oluşturur. Gerekirse ayrım lehçelerle alt lehçelere değin uzanabilir. (...) Oysa artzamanlı dilbilim böyle bir özelleşme gerektirmez, tam tersine dışlar böyle bir şeyi; ele aldığı öğelerin aynı dilden olması diye bir zorunlulük yoktur. (...) Dillerin çeşitliliğini yaratan da doğrudan doğruya artzamanlı olguların birbirini izlemesi ve uzam içinde çoğalmasıdır. İki biçim arasında ilişki kurulabilmesi için, bunların tarihsel bir bağları bulunması yeterlidir. Bu bağ ne denli dolaylı olursa olsun, durum değişmez."

Saussure, dilsel olgular söz konusu olduğunda eşzamanlı yönün öbüründen daha üstün olduğunu; çünkü konuşan topluluk için gözle görülür tek gerçekliğin o olduğunu söyler.

D. CRYSTAL, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 3. ed., Oxford, Blackwell Publishers, 1992; V. FROMKIN – R. RODMAN, *An Introduction to Language*, 4. ed., Saunders College Publishing, Orlando, Florida; M. RIFAT, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, 2. baskı, Om Yayınları, İstanbul, 2000; F. SAUSSURE, *Genel Dilbilim Dersleri*(çev. B. Vardar), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985; B. VARDAR, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Mutilingual, İstanbul, 1988; B. VARDAR, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Mutilingual, İstanbul, 2002.

Ayrıca **bkz.,** ARTZAMANLILIK, DİL, DİLBİLİM, DİL FELSEFESİ, İŞLEVSELCİLİK.

Dilek FİDAN

ETER. Bkz., EINSTEIN.

ETHOS, en genel anlamda, bir kültürün, bir topluluğun, ya da toplumun kendine özgü niteliği, ruhu ya da tini anlamına gelir. İlkçağ Yunan felsefesinde karakter, kişilik ve âdet (alışkanlık) anlamında kullanılmıştır. Hayatı alışkanlıklara dayanarak idame ettirme demektir. Herakleitos kendisinden kalan fragmanlardan birinde, *ethos*u *daimon* ile birlikte kullanır ve "bir insanın *ethos*u onun *daimon*udur" der. Stoacılıkta davranışların kaynağı; Platon'da alışkanlıkların bir sonucu olan *ethos* Aristoteles'te, insanın düşünsel yönünden ziyade ahlâkî yönünü ifade eder. *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde Aristoteles, belli bir insan için iyi olanla kent için iyi olanı aynı şey olarak düşündüğü için, kent için iyi olanın ne olduğunu soruşturmayı amaca daha uygun görür. Etik ve siyasetin böylesi iç içeliği, Aristoteles düşüncesinde, etik olanla toplumsal olanın ve dolayısıyla alışkanlıkların birbirine etle kemik gibi bağlılığı anlamına gelmektedir.

Alasdair Maclntyre *After Virtue* [Erdem Peşinde] isimli eserinde özellikle bu konuyu analiz ederken, *ethos*'un önemini açığa çıkaracak üç önemli kavrama dikkat çeker. İlki, "pratik" kavramıdır. Ona göre, "pratik", toplumsal olarak tesis edilmiş, iş birliğine dayalı, tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyeti anlamına gelir. Bu faaliyet biçimine içsel olan yararlar, bu faaliyet biçimine uygun ve kısmen bunu tanımlayıcı mükemmellik standartlarına erişmeye çalışırken gerçekleştirilir. Bunun sonucunda, bu faaliyet biçiminde kapsanan insanın mükemmelliğe erişme güçleri, insanî amaç ve yarar anlayışları sistematik olarak genişletilir. *Ethos* kavramının önemine dikkat çeken Gadamer de, *praxis*'in (pratik) bizim eylemsel yaşamımızın tümüne tekabül ettiğini söyler. İnsanî eylem ve davranışların tümü bu kavramın içine girdiği gibi, insanın bu dünyaya bir bütün olarak kendini adapte etmesi de *praxis*'e dâhildir.

Sanatlar, bilimler, oyunlar, Aristotelesçi anlamda siyaset, aile hayatının yaratılması ve sürdürülmesi, hepsi pratik (*praxis*) kavramına dâhil olmak durumundadır. Tüm pratiklerde mevcut olan belli bir karmaşık ve derinlik, insan kapasitelerini dışa vurur ve geliştirir. Öte yandan pratiklerin yararları, yukarıda ima edildiği gibi, izlenen amaçları bizzat pratiklere "içsel"dir. Bu amacın kısmen oluşturucusu olması anlamında içseldir. Pratik, yalnızca izlenen amaca götüren bir araç değildir. Dahası, bir pratiğin amaçları değişmeye tâbi olur. Pratiklerin aslâ her zaman için sabit bir amacı ya da amaçları yoktur –resim yapmanın ya da fiziğin böyle bir amacı yoktur–, ama amaçların kendileri faaliyet tarafından şekil değişikliğine uğratılırlar. Birileri bir pratikle belli amaçları kovalamak için meşgul olacaktır; ancak bu kimse, pratiğin gerektirdiği faaliyetlerin yalnızca bu amaca giden birer araç olmadıklarını, bizzat bu amacın bileşenleri olduklarını kabul edecektir. Araçsal aklın faaliyet içinde yerini alacağına kuşku yoktur. Fakat burada araçsal aklın ikincil bir yer alması, söz konusu faaliyetin karakteri için zarurîdir.

Maclntyre'ın açıklamasındaki ikinci kilit kavram, gelenektir. Bir pratik içinde eyleyen bir kimse, az çok bilinçli bir tarzda, tarihsel olarak üretilmiş normlar, uzlaşımlar ve üstünlük standartları içinde hareket ediyor olacaktır. Bu anlamda, bir pratik daima bir geleneğin taşıyıcısı olacaktır. Pratik içerisinde geleneğin öğeleri eleştirel değerlendirme ve dönüştürmeye maruz olabilir. Gelenek – portre çizme, mimarlık vb. geleneği–, hâlihazırda icra edenlerin çalıştıkları bağlamı ve ayrıca geçerli standartlarla, amaçlarla vb. eleştirel bir hesaplaşmanın cereyan edeceği alanı temin eder. Bu eleştirel hesaplaşma aracılığıyla pratik, tedricen ya da birdenbire dönüştürülecektir. Maclntyre, geleneği bir dokunulamaz normlar ve değerler mahzeni olarak gören görüşü kesinlikle reddeder. Ona göre, gelenek, bir eleştiri, değişme ve gelişme ortamıdır.

Demek ki, "bağlamsallaştırıcı boyut olarak gelenek ve kültürü kabul edip, toplumu tözel bir ortak iyilik ufkunda kapatmaya çalışan" görüş, bu anlamdaki gelenek anlayışına uzaktır. Çünkü toplumu tözel bir ortak iyilik ufkunda kapatan bakış açısı, evrenseli geri plâna iterek, tikeli öne çıkarıp onun içinde tutuklu kalmayı ima eder. Öte yandan geleneğin bir gelişme, eleştiri ve değişme ortamı olduğunu söylemek zımnen onun logos ile ilişkisini de imâ etmek anlamına gelir. Zira eyleme mündemiç olmayan bir *ethos*tan bahsetmek anlamsız olacaktır. *Praxis* (pratik), eylemde bulunmak demektir ve bu uyanık bir bilinçle başlama anlamına gelir. Bilinçli eylem, sadece bir şey yapıyor olmaktan daha fazla bir şeydir. İnsan, kendini kontrol eden bir varlık olmasıyla insandır. Bu kendini kontrol etmeyi, ölçüp biçmeyi ve bir model teşekkül ettirmeyi ihtiva eder. Dolayısıyla *logos*suz bir *ethos*tan bahsetmek mümkün değildir. *Logos* neyi, neden yaptığını dolaysız olarak anlama şekli diyebileceğimiz *praxis*e içkindir. Hatta biz ortak amaçları izlerken, eylemlerimiz saf seçimler ihtiva eder. Bu seçimler, mevcut durumumuzda yapılacak olan şey hakkında somut karara varırken pratik akıl yürütmede ve birlikte doğru olanı tercih etmede vardır. Buna toplumsal akıl (*gesellschaftliche Vernunft*) demek çok daha isabetlidir. Doğrusu, bu noktada var olma, bilme ve iyi eylemde bulunma bir bütün meydana getirir. Bu bütünlük toplumsal varoluşun da bütünlüğünü temsil eder. Toplumsal varoluş bütünlüğü, ona ait olan bireylerin yaşam formuna ilişkin hakikati de içerir. Bu nedenle de *praxis*, önceden verili görevlere adaptasyonumuzu veya verilmiş

amaçları yerine getirmek için uygun araçların düşünülmesini ihtiva eder.

MacIntyre'in açıklamasındaki üçüncü bileşke, anlatıdır. Onun açıklaması kısmen benliğin pratiklerle ve bunların cisimleştirdiği geleneklerle meşgul olmasından geçer. Ancak bu açıklamanın öbür ve hayatî bölümü bir anlatı nosyonu tarafından sağlanır. Diyebiliriz ki, pratik, gelenek ve anlatı *ethos*un vazgeçilmez sacayağıdır. Anlatı üzerinden devam edersek, bir eylemi nasıl bir öyküye yerleştirerek anlamlı kılıyorsak, bir hayatı yine bu şekilde -ona anlamını ya da bir öyküdeki önemini veren- anlatısal yapısını bularak anlamlı kılabiliriz. Bu açıdan Nietzsche'yle anlaşma hâlinde olan MacIntyre'a göre, özkimlik, verili bir şey değil, bir projedir. Bu projede, hayatlarımızdan tutarlı bir öykü yaratma yeteneğini gösterdiğimiz vakit başarılı olabiliriz. Hayatımıza anlatısal bir birlik sağlayarak bir anlam verir ve böylelikle -bununla aynı şey olan- bizim için neyin iyi olduğunu keşfederiz.

Bu düşünce moduna göre, kişilik de bütünlüğünü, emprik psikolojinin sunumunun aksine, öykülerdeki giriş-gelişme-sonuca benzer olarak, doğum yaşam ve ölüme uğraklarından meydana gelen bir öykünün bütünlüğünde yatan bir kavramda veya süreçte gün yüzüne vurur. Dolayısıyla, MacIntyre'ın da haklı olarak belirttiği gibi, bir toplumun kültürel genlerini keşfedebilmenin ve anlamanın yolu, o toplumumun ilk dramatik kıssalarına veya efsanelerine kulak kabartmaktan geçer. Orijinal anlamda mitoloji, şeylerin esası mesabesindedir. Gerek heroik toplum ve gerekse onlara paralel işleyen Kutsal kitap geleneğinin, mesel ya da kıssalarla ahlâk eğitiminin, bu bağlamda isabetli olduğunu teslim etmek gerekir. Çünkü söz konusu bütünlük ve canlılığı bu anlatılarda görmek mümkündür. Âdeta geleneğin onlara nüfuz etmesi gibi onların da eyleme aynı şekilde nüfuz etmesi bundan dolayıdır.

Bireysel bir hayatın birliği nelerden ibarettir? Bu soruya cevap olarak verilecek karşılık, kuşkusuz onun birliğinin tek bir hayatta cisimleşen anlatısal bir birlik olduğudur. "Benim için iyi olan nedir?" diye sormak, bu birliği en iyi nasıl yaşayabileceğimi ve tamamlayabileceğimi sormak demektir. Başka bir anlatımla, hayatımızdaki başarabileceğimiz ya da başaramayabileceğimiz bir şey olarak anlatısal birlik arayışı, iyimizi aramamızla aynı şeydir. Bu iyinin ne olduğunu bilmediğimiz yerde -modernlikte olduğu gibi- amacımız bu iyiyi keşfetmektir. MacIntyre'ın ulaştığı -yalnızca görünüşteparadoksal sonuç, "insan için iyi hayat, insanın iyi hayatı aramak uğrunda harcadığı hayattır."

Bizim hareket noktamız -hayatımızın anlatısının başladığı yerler- tarihsel olarak oluşturulmuş belli pratikler ve gelenekler içerisindeki varoluşumuzdur; bizim başlangıçtaki yönelimimizi kanıtlayacak tözsel ve eleştirel kaynaklar, bu pratikler ve gelenekler tarafından sağlanır. İyiyi arayışımıza, zaten varolan pratiklerin ve geleneklerin katılımcıları olarak başlarız. Ama MacIntyre'ın da farkında olduğu üzere, burada bir sorun kendini hissettirmeye başlar: Modernliğin başlıca çizgisi pratikleri, araçsal aklın isterlerine maruz bırakmak ve bireyi geleneğe olan bağlılıklarından tecrit etmektir. Modernliğin ahlâkî sorunu tam da toplumsal hayatla pratiklerin ve geleneklerin katılımcıları olarak değil, bireyler olarak karşı karşıya kalmamız olgusunda yatar. Tam da bu noktada, Aristoteles'in etik ile *ethos*'un birbirini gerektirdiğine dikkat çekmesinin oldukça isabetli olduğunu söyleyen Gadamer'e hak vermemek elde değil. Aristoteles'e göre, belli bir *ethos* içinde -ister kendi kendine ister başkaları tarafından- eğitilmememiş kişinin etiğin ne olduğunu anlaması mümkün değildir.

İşte Aristoteles'in Platoncu "iyi"yi eleştirmesinin anlamı da burada ortaya çıkar. O, Platoncu iyi fikrinde bir boşluk olduğunu ve onun iyisinin, insanî iyiden uzak olduğunu söyler. Çünkü iyi, insanî aktiviteyle bağlantılı olmalıdır. Aristoteles'e göre, Platon'un "iyi"si, pratik, gelenek ve anlatıdan kopuktur. Kısacası onun eleştirisi, erdemle bilginin (*logos*) özdeşleştirilmesini hedef alır. Aristoteles, insanın ahlâkî bilgisinin temel öğesi olarak arzuyu öne çıkararak, bu arzunun alışılan bir mizaç içinde organizasyonunu tahlil eder. Aristoteles'e göre, pratikler ve âdetler (*ethos*) erdemin temelidir. Ona göre, etik konusunu bir matematik problem gibi düşünmek doğru değildir. Çünkü fail, sadece genel olarak nasıl karar vereceğini ve neyi tercih edeceğini bilmez, aynı zamanda belirli bir durumda nasıl eylemde bulunacağını -asla kaçamayacağı bir sorumluluk hâlini- bilmek ve anla-

mak durumundadır. Bir kişiler topluluğu içinde seçkinleşmeyen bir kişi kavramı, tarihten soyutlanmış bir karakter kavramıdır. Bu nedenle, modern düşüncenin bireyciliği ve hümanizmi, bir bakıma tarihten soyutlanmış soyut bir kişi kavramıdır. Öyle ki, tarih-dışı bir mutlak görüş noktasını hedefleyen modern düşüncenin bireyinin, "tam olarak kendi olması" ve "kendini bilmesi", önceki kuşaklardan miras kalan bilginin, normların ve ideallerin yükünden kurtulmak suretiyle mümkündür. Geleneğin izini taşımayan ve onun gölgesinde olmayan dokunulmamış "ben"de var olan şeyi keşfetmek gerekmektedir. Bunun köklerinin Platon'un erdem anlayışına kadar geri gideceğini söyleyen MacIntyre, bu gerçeğe ışık tutmaktadır. Zira Platon'un erdem anlayışı ve bunları tekrar tanımlama şekli, oldukça karmaşık bir teoriden, bu teori olmaksızın bir erdemin ne olduğunu anlama gücünden yoksun olacağımız bir görüşün ürünüdür. Bir başka ifadeyle, onun teorisinin, erdemleri, fiili değil, ideal bir devletin politik pratiğine bağladığını unutmamak gerekir.

Aslında Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümünü" ilân ederken birbirinden ayrılamayacak olan insanın da ölümünü zımnen söylemesinin kökleri, bu noktaya yani Platon'a kadar geri götürülebilir. "Ben Üstinsanı öneriyorum. İnsan alt edilmesi gereken bir şeydir." Çünkü onun kovmak istediği insan, tarihsel olarak konumlanmış ve özgürce karar veren benden kopuk bir zaman dışı varlıktır. Nietzsche'nin üst-insanı, kendi iyisini o güne kadar varolmuş olan toplumsal dünyada hiçbir yerde bulamaz; fakat kendisinin yeni yasasını ve yeni erdemler listesini dikte ettiği kendi benliği içinde bulabilir. Aslında onun tavrı, liberal bireyciliğin kavramsal şemasından bir uzaklaşma ya da bu şablona bir alternatif olmaktan ziyade, bu şemanın kendi içsel açılımı içinde yer alan bir şube olduğu imasından başka bir şey değildir. Elbette bu şekilde tecrit edilmiş ve belirli bir tarihi olmayan bireyin, kendini Kutsal Kitabın hikâyelerinde bulması mümkün olmayacaktır.

İşte bundan dolayıdır ki, Hristiyan ilâhiyatçı Tillich, etiği, bir yandan tanrısala bilfiil yönelme, öte yandan da yasa ve toplumu besleyen ya da destekleyen *ethos*u bir çözümleme olarak tasvir eder. Hâl böyle olunca da, rasyonel metafiziğe tekabül eden rasyonel etiğe çok prim verilmeyecektir. Zira etik, her ne kadar toplum ve yasanın temeli olsa da onları aştığı ve onun toplumsal ve yasal formlarında gerçekleştiği açıktır. Tıpkı dinin, insan tininin etkinliklerinin yanındaki bir öğe olarak sayılmayıp, bilakis onların hepsinde bizzat varolan bir cüz olması gibi, etik de insanın insana ve Tanrı'ya karşı bir bütün hâlindeki sorumluluğudur ve bunlar âdeta topluma kök salmış bir *ethos*tur. Dolayısıyla, *ethos*, varoluşsal ilişki tarzında, eylemle tanrısalı veya Koşulsuz'u güncelleştirmedir. Yasa ve toplumun *ethos* tarafından beslendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Kısacası, *ethos*un bizatihi kendini gerçekleştirmesi demek, niyette koşulsuz ancak gerçeklikte koşullu olan toplumsal ve yasal formları yaratmak demektir. Bu nedenle de, "huzur", "huşû", "basiret", "firaset", "hikmet" gibi kavramlar ilahî olanı güncellemenin sembolleri olarak karşımıza çıkar.

Pratik alanda Tillich'in yasal düzen ve toplumsal yaşam dediği iki fonksiyondan tanrısal boyut kopuk değildir. Bir başka ifadeyle o, bütün yapıp etmelerde bir üçüncü boyuttur ve onun bu şekilde aktülleştirilmesi ve üçüncü boyut şeklinde var olarak pratiklerin yerine getirilmesi, bir bakıma *ethos*tur. Yasal düzenin işlevi, şahsi ya da şahsi olmayan ilişkilerde rasyonel ve sağlam yapıları tesis etmektir. Toplumsal yaşam ise, toplumun geçerli formlarının yaratılmasını kurar. Yasal düzenin belirli rasyonel formu adalet iken, toplumsal yaşamın belirli anlam formu sevgidir. Demek ki, *ethos*, eylemle, varoluşsal ilişki formatıyla tanrısalı veya Tillich'in ifadesine sadık kalırsak Koşulsuz'u aktüelleştirme çabasıdır. O, yasal düzen ve toplumsal yaşam sayesinde gerçekleştirilen pratik ve normatif yönelimdir. *Ethos* dâhilindeki sembollere iki açıdan bakmamız mümkündür: *Otonom* (özerk) ve *teonom* (ilâhî). İlkinin kavramsallaştırılması mutluluk, hikmet, huzur ve aklı başındalık iken, ikincisi ise tanrısallık veya kutluluktur.

Bu nedenle toplumsal âdet ve alışkanlıkların taşıyıcısı olarak ve anlamın tekrar tekrar zuhur ettiği ritüeller, son derece önemlidir. Ritüel, iletişime hazır bir sahada, toplumsal, duygusal ve estetik tecrübelerin bir eriyip kaynaşması olarak tasvir edilebilir. Ancak bu erime, söz konusu tecrübelerin nev'i şahsına münhasır (*sui generis*) bir niteliğini imâ eder.

Dahası ritüel, varoluşsal tehditler, duygusal anılar ya da özlemler ile dinî dil ve ifadelerin bir kaynaşmasını yaratır. Hatta dinî semboller, her kültürde o kültürün insanının yaşam formu, karakteri ve niteliği ile ahlâkî ve estetik sitil ve yapısının bir sentezi diyebileceğimiz bir *ethos* meydana getirir. Sembolde o kültürün insanının, dünyaya dair bilgilerinin, duygusal yaşamlarının niteliği, davranış biçimlerinin yankısı duyulur. Bir kültürün dinî sembolizminde, politik, toplumsal ve antropolojik sembollerin şifresi vardır. Bu noktada "insan, kendi toplumunun formunu kendi kutsal hikayeleri sayesinde şekillendirir" demek isabetli bir tespit olacaktır. Hatta bu düşünceye daha daraltılmış bir perspektiften baktığımız zaman, aynı kalıpların bu kez de insanî tecrübeye biçim verdiğini söyleyebiliriz: Zira ritüel, dinî ve kültürel semboller, bizi biçimlendiren tecrübeye form verir ve forma ve ruha da *ethos* denir.

Ritüel ve semboller örgüsünde gezinmek bir bakıma anlam ağına dokunmak demektir. Esasında bunlar, yani anlamın oluşması (*pathos*) ve *ethos*u ayrı düşünmek mümkün değildir. *Pathos*un "tecrübe sürecinde ifşa olan ve bizi şekillendiren gelenekle karşılaşmamızla zuhur eden bir hakikat olduğunu dikkate alırsak, onun *ethos*la ilişkisi kendiliğinden açığa çıkar. Gadamerci terminolojiyle konuşursak, önyargının bizim varlığımızı teşekkül ettirdiğini söylediğimizde, söz konusu önyargıda *ethos* ve *pathos* birbirinden kopuk değildir. Zira anlamın oluşması (*pathos*) hem bizim varlığımızı teşekkül ettirir, hem de geleneğin anlaşılmasını sağlar dahası bunlar bizi biz yapar. Bu iki kavramın kökenine dönecek olursak, Grek düşüncesindeki karşılıkları şöyledir: "Bunlar, Yunan tarihinin hemen başlarında, birbirinin zıddı ebedi iki unsurdur ve onlar saf ve güçlü bir niteliğe bürünürler: *Pathos* ile *ethos*, kahramanca ölüm ve görev yaşamı, şövalye gururu ile halk onuru, silah mutluluğu ile çalışmanın rahmeti, sanat şiiri ile halk şiiri, biçimlendiren nesnellik ile öğretici öznellik" anlamına tekabül etmektedir.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*(trans. M. Ostwald), Bobbs Merril Publ., New York, 1962; R. J., BERNSTEIN, "From Hermeneutics to Praxis" in *Hermeneutics and Praxis*(ed. R. Hollinger), University of Notre Dame Press, 1985; H.-G. GADAMER, *Truth and Method*(tr. J. Weinsheimer - D. Marshal), New York, 1995; H.-G. GADAMER, "The Problem of Historical Consciousness", *Interpretive Social Science: A Second Look*, University of California Press, 1988; C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973; A. MACINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, New York, 1984; R. POOLE, Ahlak ve Modernlik (çev. M. Küçük), Ayrıntı yayınları İstanbul, 1993; H. PUTNAM, *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing, 1987; R. RORTY, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1981; R. RORTY, "Anti-clericalism and Atheism" in *Religion After Metaphysics*(ed. M. A. Wrathall), Cambridge University Press, Cambridge, 2003; E. SHILS, *Tradition, Faber and Faber*, London & Boston, 1981; C. TAYLOR, "Closed World Structure" in *Religion After Metaphysics*(ed. M. A. Wrathall), Cambridge University Press, Cambridge 2003; P. TILLICH, *The System of The Science According to Objects and Methods*(trans. P. Weibe), Associated University Press, 1981; P. TILLICH, *Theology of Culture*(ed. R. C. Kimball), New York, Oxford University Press, 1969; P. TILLICH, *Ahlak ve Ötesi*(çev. A. Çınar), Elis Yayınları, Ankara, 2006; O. WIKSTRÖM, "Ritual Studies in the History of Religions", in *Current Studies on Rituals*(ed. H. Heimbrock - B. Boudewijnse), Rodophi Publ. Amsterdam, Atlanta, 1990.

Ayrıca **bkz.,** AHLÂK, ARISTOTELES, ERDEM ETİĞİ, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, GADAMER, HEIDEGGER, MACINTYRE, *PATHOS*, *PRAXIS*, RORTY.

Aliye ÇINAR

ETİĞİN TARİHİ. Etiğin, İlkçağdan günümüze yaklaşık yirmi beş yüzyıla uzanan oldukça uzun bir tarihi vardır. Felsefenin diğer dalları ya da disiplinleri gibi, etik düşüncenin de antik Yunan'da başladığı kabul edilir. Yunanla başlayan etik düşünce, sonradan Ortaçağ ve modern dönemde, değişen toplumsal ve politik koşullara, yaşanan önemli dönüşüm ve problemlere bağlı olarak önemli ölçüde değişime uğramış; zaman içinde bazen gelişerek, bazen de eski değerlere özlem duyulmasına yol açacak şekilde, günümüze erişmiştir.

Grek Etiği

Etik antik Yunan'da, insanlara inançları, davranış biçimleri ve hayat tarzlarının ciddî bir sorgulamaya, rasyonel bir eleştiriye ihtiyaç duyduğunu göstermeyi ya da hatırlatmayı kendisine misyon edinmiş seküler bir peygamber olan Sokrates'in ortaya çıkışıyla

başladığı söylenebilir. Gerçekten de, onun yaşadığı beşinci yüzyıl Yunanistan'ı tarıma bağlı bir monarşiden ticarî ve endüstriyel demokrasiye doğru hızlı bir değişme süreci içine girmişti. Nitekim, Atina'da bir kuşaktan diğerine toplumsal öykünme ve aile içi eğitim yoluyla aktarılan dinî ve sosyal gelenekler, üyeleri eğitimsiz oldukları gibi, atalara özgü yaşama tarzına da karşı çıkan yeni bir ticarî sınıfın güç kazanmasıyla birlikte yoğun bir biçimde sorgulanmaya başlanmıştı. Paranın soyluluktan çok daha değerli addedildiği, ve insanların alıcılar ve satıcılar olarak eşit addedildiği yeni bir düzen, veya bir pazar ekonomisi yeni değerlere ve davranış kurallarına ihtiyaç duymaktaydı. Kamusal alanda, devlet yönetiminde bir rol oynamak isteyen, ama evde ne yetişirken, ne de kölelerin ya da hizmetçilerin efendileri olarak belli bir eğitim almamış olan yeni kuşak insanlar toprağa bağlı aristokrasinin benimsemiş olduğu geleneksel değerleri cisimleştiren hayat tarzı ve davranış biçimlerinden farklı açık ve genel bir davranış koduna ihtiyaç duymaktaydı. Endüstriyel sanatların, bilimsel teknolojinin ve pazar ekonomisinin gelişimiyle birlikte, hızlı bir politik ve sosyal dönüşüm yaşayan Yunan dünyasında, filozoflar işte mevcut değerler için rasyonel gerekçeler bulmaya, onları haklılandırmaya, veya bu türden rasyonel sebep ve haklılandırmaların olmadığı ve geleneğin iflas ettiği durumlarda, eylemin bireysel amaçlara yönelmesi gerektiği düşüncesini telkin etmeye çalıştılar. Sosyal rolleri, yükselen demokraside iktidar konumları elde eden eğitimsiz yeni zenginleri yetiştirmek ve eğitmek olan Sofistler, yeni güç mantığını iktidarını yitiren aristokrasinin değerlerine büyük bir güçle uyguladılar. Buna göre, Protagoras, Gorgias ve Thyrasymakhos gibi Sofistler, kişinin kendisini geliştirmesinin, kişisel başarıya ve erdeme erişmenin yollarını öğretirken, öznel değerlerle nesnel olgular arasındaki farklılıklara vurgu yaptılar; iyi ve kötünün doğal olgular olmaktan ziyade, kişisel karar veya sosyal uzlaşımla ilgili şeyler olduğunu öne sürdüler.

Sokrates: Sokrates etik düşünceyi, Sofistlerle birlikte, işte bu koşullar altında kurdu. O, aristokrasinin sorgulanmamış geleneksel değerleriyle yeni ticaret erbabı sınıfın salt kişisel başarıyı temele alan şüpheci pratikliği arasında tam ortalarda bir yerde konumlandı. Tıpkı Sofistler gibi, geleneğin kendi kendisini haklılandırma iddiasını reddederek, davranış kodları için rasyonel sebepler, aklî bir haklılandırma talep etti. Fakat Sofistlerden farklı olarak, kişisel çıkarı genelin iyiliğiyle bağdaştıracak ve bütün insanlar için tüm zamanlar boyunca geçerli olacak birtakım etik ilkelere sadece akıl yoluyla ulaşmanın mümkün olduğuna inandı. Demek ki, etiğin temel problemleri, ahlâkî bir hayatın temel unsurları ilk kez Sofistler ve Sokrates tarafından ortaya konmuş olmakla birlikte, etik problemlere tatmin edici çözümler veya yanıtlar getirmenin zorluğunu, yalnızca Sokrates fark etti. Sokrates, işte bu yüzden, etiğin gerçek kurucusu olarak geçer. Sofistlerin, geleneksel davranış kurallarının yeni oluşan düzene uyum açısından hiçbir pratik yanı olmadığını gösterdikten sonra, onların yerine "Adalet güçlünün çıkarına olandır", "İnsan her şeyin ölçüsüdür" benzeri birtakım formüller ikame ettikleri yerde, Sokrates aynı güçlü mantıksal eleştiriyi sadece aristokratik etik anlayışına değil, fakat "pazar ahlâkı"na yöneltmiştir. Her ne kadar aradığı türden evrensel ve kendinden açık bir değerler silsilesi ve davranış kodu bulamadıysa da, o, bu yolda önemli adımlar atmış, ve bütün insanlara böylesi evrensel bir davranış kodu ve etik ilkeler silsilesi olmadan, hayatlarının sorgulanmamış bir hayat olacağını, eylemlerinin temelsiz kalacağını ve ahlâkî yetkinliğin insanların sadece yaklaşabileceğimiz bir ideal olduğunu göstermeyi başarmıştı.

İşte bu genel çerçeve içinde, Sokratik etiğin bir *eudaimonizm*, ya da mutluluk etiği olduğu söylenebilir. Buna göre, Sokrates, kendisini takip eden birçok filozof gibi, insan yaşamının nihaî amacının *eudaimonia* ya da mutluluk olduğunu söyler. Bu aslında, bir yönüyle hem çok yalın hem de karmaşık bir kavramdır. Çünkü Sokrates'in ve sonradan Aristoteles'in de söylediği üzere, herkes mutlu olmak ister, ama mutluluğun gerçekte ne olduğunu söylemek pek o kadar kolay değildir. O, mutluluğun ne olduğunu, önce mutluluğun insanî yetkinlikle, sonra da insanî yetkinliğin ahlâkî erdemlerle olan ilişkisini tartışarak ortaya koymaya çalışır. Sokrates açısından mutluluk belli bir biçimde hissetmekten ziyade, belli türden etkinlikleri gerçekleştirme veya belli bir biçimde fonksiyon göstermekle ilgili bir konu olup, o moral

erdemleri de bu zemin üzerinde temellendirir. Bu yönden bakıldığında, âdil, ölçülü veya cesur olmak erdemli kişi açısından, bu erdemler ile mutluluk arasında çok yakın ve özsel bir ilişki bulunduğu için değer taşır. Sokrates açısından herkes mutlu olmak ister, dolayısıyla, erdem ile mutluluk arasındaki zorunlu ilişkiyi gören kişi erdemli olmayı da ister. Onun etiği, işte bu yüzden aynı zamanda entelektüalist bir etiktir.

Onun söz konusu argümanı iki ana düşünceye bağlıdır. Bunlardan birincisi, beşerî yetkinliğin, maddî zenginlik veya politik güç gibi, maddî bir iyi değil de, manevî bir iyi, ruha özgü bir iyilik olduğudur. Başka bir deyişle, mutluluk haricî bir şey olmayıp, manevî, derunî ve psikolojik bir iyidir. İkinci ana düşünce ise, ruh için en yüksek ve önemli iyinin ahlâkî erdem olduğudur. Başka bir deyişle, kişi erdemli olduğu zaman, erdemsiz ya da kötü biri olduğunda sahip olabileceği bütün diğer iyilerden değer bakımından çok daha üstün olan bir ruh hâline erişir. İşte Sokrates tarafından kurulan ve sonradan pek çok Yunanlı düşünür tarafından devam ettirilen bu etik görüşe, mutluluğu erdeme bağlayan söz konusu anlayışa *eudaimonizm* adı verilir. Bununla, Sokrates'te ve onun yolundan giden diğer Sokratik filozoflarda, şu üç şeyden biri ya da diğeri anlatılmak istenir. **(i)** Erdem, özellikle de hayata geçirildiği zaman, mutlulukla özdeş olmak durumundadır. **(ii)** Erdem, erdemli eylemlerle birleştiği zaman, mutluluğun en önemli bileşenini meydana getirir. **(iii)** Erdem mutluluğa erişmenin yegâne yoludur. Buradan yola çıkıldığında, erdemi temele alan, ahlâkî erdem ile mutluluk arasında özsel bir bağ kuran Sokratik etikle ondan türeyen diğer bütün Yunan etik görüşlerinin, modern etik teorilerle tam bir karşıtlık meydana getirdiğini söylemek doğru olur. Buna göre, modern etik kuramların eylem merkezli oldukları yerde, Sokratik etik çizgisinde gelişen bütün Yunan etikleri fail merkezlidir. Başka bir deyişle, modern etik teorilerin ahlâklılığı eylemler ile, eylemleri ahlâkî veya gayrı ahlâkî kılan özellikler yoluyla açıklamaya çalıştıkları yerde, Sokrates ve onu takip edenler ahlâklılık olgusuna ahlâkî fail yoluyla yaklaştılar ve esas olarak âdil ya da erdemli bir kişiyi meydana getiren özelliklerin ya da unsurların ne olduğuyla, ahlâkî karakter ve değerler kümesiyle, kişinin kendisine ve başkalarına karşı etik tutumlarıyla ve ahlâklı bir insanın âdil ve iyi bir toplumdaki yeriyle ilgilendiler.

Platon: Platon etik teorisinde, Sokrates'in temel görüşlerini ve bu arada entelektüalizmini bütünüyle benimsemekle birlikte, hocasının aradığı, ama bulamadığı evrensel ve kendinden açık moral kodu bulabilmek amacıyla, hocasının etiğini bir yandan rasyonel bir metafiziğe, diğer yandan da bir ahlâk psikolojisine bağlayarak genişletir. Buna göre, Sokrates'in problemini çözmek amacıyla, Platon, kendilerinden etik ilkeleri türeteceği sistematik bir doğa, Tanrı ve insan görüşü geliştirir. Söz konusu metafizik görüşün temelinde meşhur İdealar teorisi vardır; o, işte bu teoriye bağlı olarak, bilginin nesnelerini iki ana kategoriye, bu iki kategoriden her birini daha sonra iki alt kategoriye ayırır. Buna göre, ana bölünme akledilir İdealarla duyusal nesneler arasındadır. Söz konusu akledilir İdelar da daha sonra etik İdealar ve matematiksel İdealar olarak ikiye bölünür. Onların üzerinde ise, bilginin bütün nesnelerinin ancak kendisiyle ilişki içinde tam ve gereği gibi anlaşılabilecekleri İyi İdeası bulunur. Buradan çıkan sonuç, etiğin en yüksek, ulaşılması en güç bilgi türü olduğudur; onun konusunu, her şeyi kapsayan, iyi şeylerin kendisinden pay almak suretiyle iyi oldukları İyi İdeası altında birlik kazanan kavram ve ilkeler oluşturur. Etik teorisi iyiliği bu şekilde gerçeklikle ve gerçekliği de akledilir İdealarla özdeşleştiren ve dolayısıyla, değere dönük araştırmanın ancak duyu algısından ve bedensel hazdan uzaklaşılarak hayata geçirilebileceğini öne süren Platon, bir yandan da etik hakikatlerin apaçık birtakım aksiyomlardan türetilebileceğini ima eder.

Platon'un etik teorisinde, Sokrates'in izini sürerken attığı ikinci önemli adım, onu bir ahlâk psikolojisine dayandırmaktan, erdemi bir moral psikoloji yoluyla temellendirmekten oluşur. Buna göre, *Devlet* adlı diyalogunda, hem geleneksel ahlâk anlayışına ve hem de Thyrasymakhos gibi Sofistler tarafından "adaletin güçlünün çıkarına olan şey olduğu" öne sürülerek ortaya konan yeni etik anlayışa karşı çıkan Platon, ruhu akıl, duygular ve iştiha olarak üç parçaya böler. Bu, bütün bir insan hayatının bu üç başlık altında toplanabileceği anlamına gelir: Bütün insanlar düşünür ve akıl yürütür, sever ve nefret eder,

acıkır ve susarlar. Platon erdemleri, işte bu parçalarla ilişki içinde tanımlar. Bir kere, bu üç parçalı ruh anlayışında, egemen parça akıl olmak durumundadır; sadece kendi tatmini peşinde koşan iştihanın yönetici güç olmayıp, bütünün selametini ve mutluluğunu düşünmesi gereken aklın hâkimiyeti altına girmesi gerekir. Akla tâbi olması gereken iştihanın erdemi *ölçülülük*tür. Zira onun işlevi, maddî olana yönelik istek ve arzularında aşırıya kaçmamak, bedenin varlığını sürdürüp hayatı idame ettirme sürecinde, hiçbir zaman ölçüyü kaçırmayıp, gerçek ihtiyaçlarını karşılamasını sağlamaktır. İştihaya özgü bu işlevi, ona özgü faaliyeti, onun kendine uygun etkinliği belirli haz ve arzuların düzene sokulması ya da kontrol altında tutulması olarak tanımlayan Platon'da ölçülülüğün bir diğer adı da özdenetimdir.

Duygulara gelince, onların görevi akıl ile iştaha arasında aracılık etmek, ruhun parçaları arasında çıkabilecek olası ihtilâflarda aklın sözünü dinleyip, iştihanın aşırılıklarına karşı koymaktır; arabayı sağa sola sürükleyip yoldan çıkarabilecek olan azgın ve huysuz atları, arabacının rehberliği altında dizginlemektir. Ruhun söz konusu parçasının bunu yapabilmek için ise, *cesur* olması gerekir. Yönetici güç olan aklın erdemi ise *bilgelik*tir. Bununla birlikte, aklın iki ayrı rolü ya da işlevi vardır. Akıl hem bir amaç, hem de bir araçtır. Buna göre, o düşünme, yeme ve içmenin, ya da uyumanın kendi içinde bir amaç olması gibi bir amaçtır, zira hem düşünme ve hem de yeme içme organizmanın doğal fonksiyonları olup, insan organizmasına doğru ve yerinde bir tatmin sağlar. İnsanın özünü, gerçek benliğini teşkil eden akıl da, bilgiyi arar, hakikat ve güzelliğin peşine düşer; önce matematik, sonra da diyalektik yoluyla ideal gerçekliğe erişir. İyi İdeasını bilgi ve gerçekliğin ötesine yerleştirerek, etiği matematikten daha fazla önemsediğini gösteren Platon'a göre, ideal gerçekliğe nüfuz eden, hakikatle tanışan kişi için, İyi İdeasına yükselme, İdealara öykünme, etik ilkeleri İdeaların rehberliğinde arama ve hatta Tanrı'yla birleşme imkânı bile vardır. Şu hâlde, ruhun niteliksel veya ontolojik bakımdan en üstte olan parçasının görevi düşünmek, varlık, bilgi ve değerin ilk ilkelerini bilmek, hakikat, iyilik ve güzelliğin gerçek kaynağına yükselmektir. Onun erdemi ise *bilgelik*tir.

Bununla birlikte, aklın biricik görevi bu değildir, çünkü o aynı zamanda, zamanımızı ve enerjimizi nasıl harcayacağımıza karar verecek bir araçtır. Her istek ve arzu sınırsızca tatmin edilmeyi bekler; bu nedenle, ruhun kötürüm edilmemesi, insan hayatının yanlış bir yola sokulmaması için, aklın, olumlu duyguların da desteğiyle, bu istek ve arzulara yalnızca hak ettikleri pay ya da değeri vermesi, onları kontrol altında bulundurması gerekir. Buna göre, düşünce ya da akıl yalnızca iştihayı değil, fakat kendi kendisini de disipline etmek durumundadır. İnsan akıllı bir varlık, insanın özünü meydana getiren şey de akıl olduğuna göre, kişi düşünmekten, felsefî araştırmalarda bulunmaktan, matematiksel problemleri, metafiziksel güçlükleri çözmekten, elbette büyük bir zevk alır. Ama kişi tüm zamanını bu faaliyetlerle geçirirse, bütünsel gelişmesine bir kez daha zarar verir. Bir insan, içkinin kölesi olabileceği gibi, düşüncenin de kölesi olabilir. Hazcılığa karşı çıkan Platon, çileciliğe de aynı ölçüde karşı çıkar. Zira bunlar hayatı yalnızca bir yönüyle yaşamayı ifade eder. Öyleyse, akla düşen kendi kendisini disiplin altına sokup, bütünsel insan doğasının her parçasına hakkını vermektir.

Akıl bunu yaptığında, ruhun her parçası görevini yerine getirdiği zaman, ilk üç erdemi tamamlayan dördüncü erdem *adalet* olarak karşımıza çıkar. Adalet ister bireyde, ister toplumda olsun, uyum ve denge hâlidir; yani, her parçanın en iyi yapabildiği şeyi hayata geçirdiği gerçek bir iş bölümü ve ahenk durumudur. Adil insan, şu hâlde, sağlıklı, mutlu ve güçlü insandır. Böyle biri ideal insanı gerçekleştirebilmiş, potansiyel güçlerini hayata geçirmiş, mutlu bir bireydir. Platon'un etiğinde, işte bu noktada, ahlâkî erdemlerin tanımına imkân veren gelişmiş bir ahlâk psikolojisine sahip olduğumuz söylenebilir. Onun bu etik ve erdem anlayışına, aynen Sokrates'te olduğu gibi, eudaimonist bir etik anlayışı adı verilebilir. Zira, onun teorisi en iyi bir biçimde, erdemin, elbette hayata geçirilmesiyle birlikte, mutluluğun en önemli ve en temel bileşeni olduğunu savunan bir teori olarak ifade edilebilir.

Onun söz konusu eudaimonist görüşüne ahlâklılığı salt kişisel çıkara indirgediği gerekçesiyle itiraz edilebilir. Bu itiraz hatalı bir itirazdır ve onun hatalı olduğunu göstermek

için, bu teoride *eudaimonia*'nın öncelikle bir duygu hâline gönderme yapmadığını bilmek ya da anımsamak gerekir. *Eudaimonia*, bir bütün olarak ruhun genel hâlini, sürdüğü, çok yönlü bir değeri haiz, etkin bir hayatı ifade eder. Ruhun düzeni ve ahengi, hem her bir parçası ve hem de bütünü için iyi olanı temin ettiğinden, yani hem parçaların hem de bütün bir kişiliğin yararına olacak şekilde, her bir parçanın özüne uygun bir biçimde fonksiyon göstermesini sağladığından dolayı, ruh için iyi olmak durumundadır. Fakat Platon bununla da yetinmez, ruhtaki düzen ve ahengi kentteki düzen ve ahenkle birleştirir; ona göre, her ikisinin de modeli İdealar olmak durumundadır. İşte bu durumun bir sonucu olarak, ruhta erdem kamusal bir işe, devlet gemisini iyi yönetme işine her nasılsa yapılmış bir ek olmaktan çıkar. Platon'un bakış açısından, âdil ve bilge kişinin ruhunu iyi yönetmek için İdeaları temele alması, onlara öykünmesi gibi, filozof kralın da kentini iyi yönetmek için İdealara öykünmesi gerekir. Bu yüzden erdem, İdealara öykünmekten oluştuğu sürece, *eudaimonia* başkalarının iyiliğini, refah ve mutluluğunu gözetmekten oluşur.

Aristoteles: Aristoteles de Sokratik gelenekte yer alan, Platon'un yirmi yıl süreyle öğrencisi olmuş biri olarak, aynen Platon gibi, erdem üzerinde odaklaşarak, mutlulukla ilişkisi içinde erdemli bir hayat tarzının savunuculuğunu yapmıştır. Bununla birlikte, o Platon'un görüşüne içkin olan iki unsurdan, onun etiğini temellendirmeye yarayan öte dünyacı, metafiziksel ve idealist zemin ile ahlâk psikolojisi unsurlarından birincisini tamamen terk eder, önemli ölçüde ikincisine dayanır. Başka bir deyişle, her ne kadar gerek Platon gerekse Aristoteles aynı gelenek içinde yer alsalar dahi, aralarındaki farklılıklar zaman zaman benzerliklerden daha fazla hâle gelir. Buna göre, Aristoteles her ne kadar Platon'la Helenik rasyonaliteyi ifade eden belirli birtakım ilke ve tutumları, benzer bir terminoloji ve ahlâk psikolojisini paylaşsa da, onun İdealar teorisini reddettiği için, sonuçta ortaya neredeyse Platon'unkine rakip bir etik teorisi çıkar. Hatta, ikisi arasındaki farklılıklar üzerinde daha çok durulduğu takdirde, Batılı etik düşünce geleneğinde, Platon'un dinî-idealist etik geleneğinin, Aristoteles'in ise doğalcı etik geleneğinin başlatıcısı olduğu söylenebilir. Nitekim, Batı düşüncesinin tarihi boyunca, etik değerleme standartları için, Tanrı ya da saf akıl gibi, doğaüstü bir kaynağa başvuranlar doğrudan doğruya Platon'un metafiziğinden yola çıkarken, değer standartlarını insanın temel yönelim, ihtiyaç ve kapasitelerinde bulanlar büyük ölçüde Aristoteles tarafından yönlendirileceklerdir.

Gerçekten de Platon'un bilimsel bilgi standardı olarak matematiği aldığı yerde, Aristoteles'in sistemini doğada tekrarlanan kalıpların gözlemine dayanan biyolojiye göre şekillendirmesi, Platon'un etikte amacını insanî varoluşu değişmez ve ideal bir insan özüne uydurması şeklinde tezahür ederken, Aristoteles'in etik ilkelerini belirleme sürecinde insan doğasının taleplerini dikkate almasıyla sonuçlanmıştır. Platon etiğin konusunu ve metodolojisini çoğu zaman İyi İdeası ve söz konusu İdeayı konu alan bir metafizik araştırmayla şekillendirirken, Aristoteles zamanının Yunan toplumunun inançları ve değerleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Platon'un bütün iyi şeylerin kendisinden pay aldıkları bir İyi İdeasının var olduğuna inandığı yerde, Aristoteles araştırmasına iyi olduğu söylenen şeylerin ortak yönünü araştırarak başlamış ve iyinin, her biri geçerli olduğu alanlara gönderimle tanımlanması gereken farklı anlamları olduğunu söylemiştir. Bu iyilerden ayrı ayrı her biri, askerî strateji, iktisat, tıp, etik gibi özgül bir pratik sanat ya da bilimin konusunu oluşturur. Söz konusu iyiler ve dolayısıyla disiplinler, önem sırasına göre bir hiyerarşi meydana getirirler, öyle ki en yüksek iyi, bütün diğer disiplinlerin kendisine tâbi olacakları en genel pratik bilimin konusu ve amacıyla özdeşleştirilebilir. En genel, en kuşatıcı bu bilim, bireysel düzeyde etik, sosyal düzeyde ise politikadır. Etiğin amacı kişisel mutluluk, buna mukabil politikanın amacı genel refah ve toplumsal mutluluktur ve bütünün iyiliği parçanın iyiliğinin üzerinde yer aldığı için, etiğin politikaya tâbi olması gerekir.

Demek ki, Platon'un etik problemlere bir çözüm getirmek amacıyla manevî bir yol açıp, çözümü zamandışı idealler alanında aradığı yerde, Aristoteles çözümü biyoloji, psikoloji ve politika kapsamı içinde bilimsel araştırmada aramış; dolayısıyla Platon için iyinin daha ziyade, bütün etik yargılar için

standart olma işlevi gören evrensel bir iyilik modeline uygunluk ya da benzerlik anlamına geldiği, eylemlerin ve insanların ideal modele uydukları ölçüde doğru ve erdemli oldukları yerde, Aristoteles için iyi, insan varlıklarının doğal olarak yöneldikleri amaçların hayata geçirilmesi olmuştur. O, en yüksek iyiyi, ruhun, insanın doğal meleke ya da yeteneklerinin erdeme uygun etkinliği olarak tanımladığı *eudaimonia* ya da mutlulukla özdeşleştirir. İşte bu sonuncu nokta, yani iyiyi biyoloji, psikoloji ve politikanın konu ve amaçlarına uygun düşen bilimsel bir araştırmayla tanımlama bağlamında, onu bir yönüyle de bir ahlâk psikolojisine dayandırma teşebbüsü, Platon'la olan benzerlik noktasını verir.

Bununla birlikte, ikisi bir noktada daha ayrılırlar: Ahlâkî sorumluluk. Sokratik entelektüalizmi, özcü metafiziğinin de etkisiyle daha yoğun bir biçimde benimseyen Platon, "hiç kimsenin bilerek yanlış ya da kötülük yapmayacağını", dolayısıyla yanlış ahlâkî eylemin kavrayış eksikliğinden, entelektüel hatadan kaynaklandığını öne sürmüştü. Oysa Aristoteles, gayrı iradî olan entelektüel hatanın ahlâkî kötülükten ayırt edilmesi gerektiğini savunur. Başka bir deyişle, o, cezalandırılması gereken kötülüğü masum hatalardan ayırabilmek için, ahlâkî kötülüğü hatalı yargı ve bilgi eksikliği kadar yanlış arzuların sonucu olan bir şey olarak açıklar. Fakat iradî eylem karakter eğitimi ve doğal eğilimler tarafından belirlendiği için, Aristoteles ahlâkî sorumluluk için gerekli olan irade özgürlüğünü açıklayabilmek amacıyla başka bir faktör daha aramaya koyulur ve bunu da, enine boyuna düşünümde, bir eylemin lehine ve aleyhine gerekçeleri derinliğine mütalaa etmede bulur.

İnsan varlığının en yüksek amacı olarak mutluluğu ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımlayan Aristoteles'te, ruhun üç ayrı düzeyi ya da iki ayrı parçası vardır. Bunlardan birincisi, insan varlığının bitkilerle paylaştığı özellik ve eylem tarzlarından meydana gelen bitkisel ruh olup, doğma, büyüme, beslenme ve varlığını sürdürme fonksiyonlarını yerine getirir. İkinci düzey, insanın hayvanlarla paylaştığı özelliklerden meydana gelen hayvanî ruhtur ve duyum alma, hareket etme, hissetme, belli şekillerde tepki verme, isteme, kendi hareketine neden olma türünden eylemlerle karakterize olur. İnsan ruhunun üçüncü düzeyi ise, salt insana özgü olup, onu tüm diğer varlıklardan ayıran, onu her ne ise o yapan akıldan meydana gelir. Aklın da, Aristoteles'te, biri pratik diğeri teorik iki türü vardır. Bunlardan teorik akıl, kendisine değişmez, ezelî-ebedî nesneleri konu alır, varlığın ve bilginin ilk ilkelerini araştırır, şeylerin niçin oldukları gibi olduklarını gösterir ve teoriler oluşturur. Buna karşın, pratik akıl gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olan dünyevî işlerle uğraşan, bedensel istek ve arzuları yönlendiren, iştihayı disipline eden akıldır. Aklın dünyaya dönük olan bu parçası, insana eylemlerinde yol gösterir ve pratik bir bilgelik sağlar.

İnsan ruhunun ilk iki düzeyi, Aristoteles'in analizine göre, ruhun irrasyonel, buna karşın teorik ve pratik akıldan meydana gelen üçüncü düzeyi ise ruhun rasyonel parçasını meydana getirir. Akıldışı parçanın rasyonel parçanın yol göstericiliğine ihtiyaç duyduğu gerçeği, söz konusu parçanın faaliyeti, işleyiş mekanizması dikkate alındığı zaman açık hâle gelir. Ruhun irrasyonel parçası benliğin dışındaki şeyler ve kişiler tarafından etkilenir. O söz konusu dışsal etmenler karşısında, bir seçim ilkesinin yokluğunda, aşk ya da nefretle, tutku ya da sinirle tepki gösterir. Buna göre, şehevî arzular, kişinin başkalarına istekle yönelmesine ve bağlanmasına, sinirliliği ise kişi ve nesnelerden uzaklaşmasına neden olur.

Bütün bu arzu ve duygular, aşk ve nefret, tutku ve sinir, bir ölçü ya da yol göstericiden yoksun olduklarında, ya kişiyi bütünüyle baştan çıkarır, onu insanlığından uzaklaştırıp, özüne yabancılaştırır veya yalnızca sınırlı bir doyum sağlarlar. Örneğin, ne bir bitkinin ne de bir hayvanın, seçim ilkesi bir yana, seçim şansı vardır. Bir hayvanın davranışı, nesnesine ve amaca bağlı olarak, haz ya da acıyla sonuçlanır. Sadece bu hayvanî düzeyle sınırlı kalındığında, haz iyi acı da kötüdür. Bununla birlikte, hazla geçen hayat, hazzın sağladığı gerçekleşme, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de, salt hayvanlara özgü olmak durumundadır. Dahası, haz, hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi olmayıp, insanın salt kendisine değil de, kendisinin dışındaki etmenlere bağlıdır.

Dolayısıyla, insan varlığının sadece bir düzeyiyle ilgili olan hazzın salt doğrudan ve kısa vâdeli bir tatmin ya da mutluluk sağla-

dığı yerde, saadet insana aklın temin ettiği, yalnızca insan varlığına özgü, tam, istikrarlı, kalıcı ve uzun vâdeli doyumdur. Başka türlü söylendikte, mutluluğun olmazsa olmaz koşulu etkinlik, akıllı insanın kendisini hayvanlardan ayıran özünün gerektirdiği, insan varlığının en yüksek mutluluğu yaşamak durumundaysa eğer gerçekleştirmek durumunda olduğu faaliyettir. Aristoteles'e göre, insan ruhunun ayırıcı ve özsel özelliği rasyonel faaliyet olup, söz konusu etkinlik tarzı insan varlığının diğer faaliyetlerini de organize eder. Yani, faaliyet mutluluk ürettiğine göre, insana özgü mükemmel faaliyet insanı tam olarak gerçekleştirip ona kusursuz mutluluk sağlar. Fakat insanın biricik faaliyet türü bu değildir, onun eylem hayatı, düşünme ya da akılyürütme türünden rasyonel etkinlik dışında, başka faaliyetleri de ihtiva eder ve bu faaliyetler bir insan varlığında, ruhun rasyonel parçası tarafından düzenlenmek ve yönlendirilmek durumundadır.

Aristoteles işte bu çerçeve içinde, erdemi bir varlığın fonksiyonunu en iyi bir biçimde yerine getirme hâli olarak tanımlar. İnsan ruhunun akıllı parçasının teorik ve pratik akıl gibi iki ayrı boyutu olduğuna göre, o insan doğasını tamamlayan, insanın kendi gerçek fonksiyonunu en iyi bir biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan, biri fikrî ya da *dianoetik* erdemler, diğeri de ahlâkî ya da *eudamonik* erdemler veya karakter erdemleri olmak üzere, iki tür erdemden söz eder. Bunlardan *dianoetik* erdemler, teorik bilgelik ya da *sophia* ile belirlenen, felsefeyle, bilim ve sanatla uğraşan, kendilerine ezelî ebedî nesneleri, en yüksek varlıkları, ilk ilkeleri konu alan ruhun erdemleridir. İnsanı en yüksek düzeyde gerçekleştiren, ona en büyük mutluluğu sağlayan, insan varlığını mutlak bir tefekkür faaliyeti içinde olan Tanrı'ya en fazla yaklaştıran bu erdemler, ahlâkî erdemlerden çok daha üstündürler.

İkinci erdem türü olan ahlâkî erdemler ise, teorik aklın değil, fakat pratik aklın ürünü olup, onun ruhun arzu, istek ve iştihayla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvanî düzeyini kontrol altına alması ve ona yol göstermesine bağlıdırlar. Ahlâkî erdemler, etiğinde bütünsel insan doğasının tam olarak gerçekleşmesi hedefini göz önünde bulunduran Aristoteles'te, kişinin kendisini bir filozof ya da bilim adamı olarak gerçekleştirmesini değil de, sorumlu ve karakter sahibi bir varlık olarak geliştirmesini ifade ederler. Başka bir deyişle, bu erdemler insanın kendisini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, amacına ulaşmasına, doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler. Zira insan diğer varlıklardan, sadece rasyonel ya da entelektüel faaliyet bakımından değil, fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilebilen sorumlu varlık olma özelliğiyle ayrılır. Buna göre, hayvanın sorumlu tutulamadığı yerde, kişi eylemlerinden, onlar rasyonel özne ya da failin kontrol altında tutabildiği durumların sonucu oldukları sürece, sorumlu tutulabilir. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip birtakım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık ya da ahlâkî bir fail olarak potansiyel güçlerini hayata geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise, erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak rasyonel ve sorumlu failler olarak özümüzü ifade edip, insanın nihaî ve en yüksek amacına hizmet eder.

Bu amaca ulaşmak için, Aristoteles, insanın hayvanî doğasını yok saymak ya da reddetmek yerine, onu akıl yoluyla kontrolü altına alması; rasyonel olmayan arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, eğitip düzene sokması gerektiğini söyler. İnsan bu arzu, itki ve eğilimleri, iştihayı gereği gibi eğitip düzene sokamazsa eğer, onlar insana hâkim olup, onun rasyonel fonksiyonlarını hayata geçirmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. Aynı durum hayvanî doğamızın bastırılması veya yok sayılması için de geçerlidir. Çünkü bu da insanı, rasyonel ve sorumlu bir varlık olarak gerçekleştirmekten alıkoyar. İşte bundan dolayı, Aristoteles ahlâkî erdemin, hem bütünsel düzlemde ve hem de cesaret, adalet, ölçülülük gibi bireysel erdemler söz konusu olduğunda, ifratla tefrite düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki altın ortayı bulmaktan meydana geldiğini söyler. Burada akıl, doğru düşünmeyle, insanın aşırılık ve eksiklik arasındaki doğru ortayı bulmasını sağlar. Buna göre, cesaret adı verilen erdem, korkaklık ile gereksiz ve düşüncesiz atılganlık, cömertlik, müsriflik ile cimrilik, ağırbaşlılık utangaçlıkla utanmazlık, adalet ise haksızlık yapma ile

haksızlığa maruz kalma arasındaki doğru ortadır.

Helenistik Dönemde Etik

Kinikler: Gerek Platon, gerekse Aristoteles doğrudan doğruya Sokrates'in *eudaimonist* etiğinden yola çıkan düşünürlerdi. Filozofun hayatından, Sokratik etiğin derinliğinden etkilenen başkaca düşünür ve okullar da oldu, Yunan dünyasında. Bu okullar arasında geçen Kireneliler ve Kinikler, etik anlayışları bu iki okulun bir devamı olan Epikürosçular ve Stoalılar, hatta Şüphecilik ve Yeni-Platonculuk gerçekten de etik ilkelerini, ahlâkî hayat telâkkilerini hemen tamamen Sokrates'ten aldılar. Bununla birlikte, Kirenelilerle Kiniklerden itibaren, ama özellikle Helenistik dönemden başlayarak etik düşüncede önemli bir dönüşüm gerçekleşir. Etik düşüncede ilgi bütünüyle teorik etikten pratik bir etiğe kayar ve dolayısıyla, etik kavramların anlamlarının aydınlığa kavuşturulması yönünde hemen hiçbir çabada bulunulmaz.

İşte bu okullardan Kinik Okulu'nun, Sokrates'in karakter bağımsızlığından, onun inançlarından ne pahasına olursa olsun ödün vermeyişinden, Hippias ve Euripides'in "doğaya dönüş" düşüncesinden etkilenen Antisthenes ve Diogenes gibi düşünürlerinin, talihin karşısına cesareti, uzlaşımın karşısına doğayı, ve tutkuların karşısına da aklı koymayı önerirken, karakter bağımsızlığı, dünya nimetlerinden uzak durma tavrı ve kendine yeter olmayı en yüksek ideal olarak kabul ettikleri söylenebilir. Buna göre, Kinikler doğaya uygun bir hayatın, uzlaşımlara göre sürdürülen bir hayattan çok daha iyi olduğunu savunmuşlardır. Doğal hayat, her şeyden önce, çok daha yalın bir hayattır. Basit bir hayat ise, kişiyi sadece gereksiz ilgi ve kaygılardan kurtarmakla kalmaz; o, erdemli bir hayatın da özünde bulunur. Başka bir deyişle, para aşkını, madde düşkünlüğünü mahkûm eden Kinikler açısından erdem, dünya nimetleri ve hazları karşısında bağımsız olmak anlamına gelmiştir.

Kiniklere göre, psikolojik bir hâl olarak tanımladıkları *eudaimonia* amacı için, erdem kendi başına fazlasıyla yeterli olup, başka hiçbir şeye gerek yoktur. Erdem, insana uyan ve dünyada olup biten değişmelerden bağımsız kalan biricik şey olduğundan, yalnızca en yüksek değil, fakat biricik değerdir, mutluluğa götürecek tek yoldur. Onlara göre, erdemden başka iyi olmadığı gibi, erdemsizlikten başka kötü de yoktur.

Başka bir deyişle, erdemi sadece en yüksek iyi değil, fakat biricik değer ve mutluluğun olmazsa olmaz koşulu olarak gören Antisthenes, insanı mutlu kılan erdemi, bilgelikte bulmuş ve erdemin öğrenilebilir olduğunu söylerken de, bununla bilimsel araştırmadan çok, ahlâkî çalışma ve alıştırmayı, egzersiz yapmayı anlamıştır. Antisthenes'in gözünde, felsefenin işi, "mutlu olmak için, doğaya uygun olan çabaları seçmek"ten başka hiçbir şey değildir. Kinikler, bilgelikte buldukları erdemin kendi kendine yeten bir değer olduğunu söylemiş, yaşamın temel ihtiyaç ve hazları karşısında kayıtsız kalmakla yetinmeyip, amaçlarına ancak hazdan kaçınmakla erişebileceklerini düşünmüşlerdir.

Kendi güçlerinin dışında kalan hiçbir şey karşısında kaygılanmamayı, hiçbir şeye aldırış etmemeyi ilke edinmiş olan Kinikler için, ihtiyaçsızlık, dünyadan yüz çevirmek anlamına gelmiştir. Buna göre, Kinik okulun temel ilkesi, doğaya uygun yaşamak, yapay olan tüm ihtiyaç ve değerleri ortadan kaldırmak, en temel ve basit ihtiyaçları karşılamakla yetinip, ihtiyaçsızlığa borçlu olunan mutluluk ve bağımsızlığı yaşamak olmuştur. Antisthenes, buna alışmak için de, kişinin kendisini maddî ve manevî bakımdan sıkıntıya sokması gerektiğine inanmıştır. Kişi, ona göre, düşmanlarının yaptığı kötülüklere bile boyun eğmelidir, zira düşmanın yaptığı şey, insanın kendisini tanımasına hizmet eder. Bu bağlamda, Antisthenes etiğinin insan için belirlediği nihaî amaç, sakınmanın mümkün olduğu tutku, istek ve arzulardan arınmaktır. Bu amaca ise bir insanı, onun talihini belirleyen koşullardan bağımsız kılan erdem götürür. Erdem, bundan dolayı, istek, arzu, ihtiyaç ve tutkudan bağımsızlıktır. İnsana düşen bütün istekleri en aza indirgemek ve tüm arzulara karşı *kayıtsız olmak*tır.

Antisthenes başka insanların ahlâkî bakımdan iyi diye değerlendirdikleri ve ödev olarak gördükleri şeylere de pek aldırış etmemiştir. Bilge kişinin, her tür bağlılık karşısında özgür kalabilmesi için, Antisthenes'e göre, başkalarıyla hiçbir bağlantı kurmaması gerekir; hiç kimseye bağlanmamak için, kişi

kendi ruhsal ihtiyaçları bakımından da kendi kendine yetebilmelidir. Kiniklere göre, kişinin kendi mutluluğuna, kendi gücünün dışında hiçbir şey etki yapmaması gerekir. Bilge kişi için, aile kadar, yurttaşlık da kayıtsız kalınacak bir şeydir. Dış durumların pek bir önemi yoktur; bilge kişi, kölelik içinde bile özgürdür.

Aynı şekilde Diogenes de, toplumdaki yapaylıklara ve uzlaşımsal değerlere meydan okumuş ve her tür yerleşik kuralın insanın doğallığına aykırı düştüğüne inandığı için, toplumun tüm yerleşik kurallarına karşı çıkmayı, uzlaşımsal ölçü ve inanışların çoğunun boş olduğunu göstermeyi ve insanları yalın ve doğal bir yaşam biçimine çağırmayı amaçlamıştır. Onun gözünde doğaya uygun bir hayat tarzı, sadelikten başka, örgütlü ve geleneksel toplumların görenek ve yasalarını da önemsememek anlamına gelir. "Diogenes'in savunduğu hayat tarzının ilk ilkesi kendine yetme, yani kişinin, mutluluk için gerekli her şeyi kendi içinde taşıyabilmesi ilkesidir. İkinci ilke olan "utanmazlık" kendi başına zararsız olan bazı eylemlerin hiçbir şekilde yapılamayacağını öne süren uzlaşımları umursamamak anlamına gelir. Onun üçüncü ilkesi, yozluğu ve kendini beğenmişliği açığa vurmaktan ve insanları yenilenmeye yöneltmekten aslâ çekinmemek anlamında "sözünü sakınmazlık"tır. Diogenes'in dördüncü ilkesine göre, ahlâkî erdem ve yetkinliğe ancak yöntemli eğitimle, iradenin gücünü sınayan pratik egzersizlerle ulaşmak mümkün olabilir.

Kireneliler: Her ne kadar Sokratik felsefeden çıksa da, Kiniklerin bir tür içe dönüşü temsil ettikleri yerde, Kirene Okulu'nun dış dünyaya sınırsızca açılım ve yönelimi temsil ettiği söylenebilir. Aristippos'un duyumsal hazcılığı benimsemiş biri olarak değerlendirilmesinin nedeni budur. Onun, bundan dolayı Yunan etik düşüncesinin ana gövdesi dışında kalan hazcılığı, her şeyden önce bir psikolojik hazcılığa, bütün insanların acıdan kaçıp hazza yöneldikleri psikolojik olgusuna dayanır. Kirenelilere göre, en yüksek iyi kişinin kendi hazzı olup, başka her şey ancak buna hizmet ettiği ölçüde iyidir, değerlidir. Aristippos da, tıpkı Sokrates gibi, en yüksek iyinin, başka bir şey için değil de, bizatihi kendisi için istenen bir şey olduğunu öne sürer. Aristippos bu en yüksek iyiyi de hazla özdeşleştirir, çünkü ona göre, insanlar içgüdüsel olarak hazzı başka bir şey için değil, fakat bizatihi kendisi için isterler ve hazza erişince de, başka ya da daha fazla bir şey istemezler. Hazzı en yüksek iyi olarak tanımlayan Aristippos, acıyı da, insanlar ondan kaçtıkları için, kötü diye tanımlar.

Aristippos hazzın en yüksek iyi olduğunu söylerken, bununla birlikte, hazzın genel olarak iyi olduğunu, dolayısıyla insanların dünyadaki toplam haz miktarını arttırmak için çalışmaları gerektiğini anlatmak istemez. O, daha ziyade bizlerden her biri için, gerçekten değerli olanın, aradığımız sadece bu olduğu için, kendi hazzımız olduğunu anlatmak ister. Bundan dolayı, onun hazcılığı aynı zamanda egoist bir hazcılık olarak tanımlanabilir. Bunun da en önemli nedeni, Aristippos'un epistemolojide *deneyimci* ve *kuşkucu* bir bakış açısı benimsemiş olmasıdır. Ona göre, haz ve acı, özneye dışsal bir şeyin onun üzerindeki etkisini ifade edecek şekilde, bir *pathos* olmak durumundadır. Aristipposçu epistemoloji bizim sadece bilginin yegâne ölçütünü meydana getiren bu *pathe*yi, yani etkilenim ya da deneyimleri bilebileceğimiz, fakat başkalarının deneyimlerini ve bu arada kendi deneyimlerimize veya bizdeki etkilenimlere neden olan nesneleri bilemeyeceğimizi ifade eder. Aristippos birer *pathos* olarak tanımladığı haz ve acıyı, daha sonra, insan varlığındaki birtakım hareketlerle irtibatlandırır. Buna göre, gerek haz gerekse acı birer hareket olmak durumundadır; hazza tekabül eden, haz duygusu yaratan birinci hareket türü yumuşak bir hareket olup, kişiyi doğaya uygun bir duruma geçirir. İkinci hareket türü, acıya yol açan sert, fırtınalı harekettir. Haz ve acıyla irtibatlandırılan fizikî hareket ile haz ya da acı hissetme öznel deneyimi arasında bir ayrım yapan Aristippos açısından ikisi arasındaki hareketsizlik ya da sessizlik durumu, bireyde haz ya da acının olmaması hâlini tanımlar. Aristippos buna ek olarak, söz gelimi cinsel tatminden alınan zevk olarak fizikî hazlar ile kişinin yurdunun refah ve mutluluk içinde olmasından aldığı haz olarak manevî hazlar arasında bir ayrım yapar. Aristippos, söz konusu ayrımdan sonra, fizikî ya da bedensel hazlara, manevî ya da entelektüel hazlar karşısında üstünlük tanır; bunun da Aristippos açısından en önemli nedeni, fizikî hazların manevî hazlar-

dan çok daha canlı olmalarıdır. Bedensel ya da fizikî acıların manevî acı ya da sıkıntılardan çok daha ağır olduğunu öne süren Aristippos, buna delil olarak da suçluların bedensel acılarla cezalandırılmalarını verir.

Aristippos'un veya Kireneliilerin etik anlayışlarının önemli bir yönü de, onların, mutluluktan ziyade, anlık hazzı en yüksek iyi, ya da nihaî erek yapmalarıdır. Başka bir deyişle, Sokrates'in kurmuş olduğu eudaimonist etik geleneği içinde, *eudaimonia*yı nihaî erek yapmayan yegâne felsefe okulunu oluşturur, Kireneliler. Onların dışında kalan bütün Yunan düşünürlerinin, mutluluğun neden oluştuğu konusunda farklılık gösterseler bile, nihaî hedefin mutluluk olduğunu düşündükleri yerde, Aristippos ve Kireneliler, şu anki hazzı en yüksek iyi yapmışlardır. Bunun hiç kuşku yok ki en önemli nedeni, Aristippos'un kişinin sadece şu andaki kişisel deneyimlerini bilebileceğini söyleyen epistemolojisi ve dolayısıyla, şu anı gereği gibi ve huzurlu yaşamak adına gelecekle ilgili endişeleri bütünüyle bertaraf etme yönündeki tercihidir. Buna göre, Kireneliler, yaşanmamış bir gelecek adına endişelenmemek ve dolayısıyla, şimdiyi yaşamaktan vazgeçmek yerine, kişinin içinde bulunduğu anda, kendisine haz verecek şeyin peşinden koşması, onu deneyimlerken elde edeceği keyfi yaşaması gerektiğini savunmuşlardır. Aristippos'un gelecekle ilgili her tür endişe ve kaygıyı bertaraf etme tavrı, elbette bir taraftan niceliksel hazcılığının, diğer taraftan da kişinin zaman boyunca özdeşliğiyle ilgili kuşkuculuğunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Demek ki yaşanmamış bir gelecek adına şimdiden endişelenmeye, kişinin zaman içindeki sürekli özdeşliğinden söz etmenin pek kolay olmaması nedeniyle karşı çıkan Kireneliler, bir yandan da gelecek adına endişelenmenin kendi kendisini yıkıcı bir yapısı olduğunu savunurlar. Başka bir deyişle, geleceğin haz ve acılarının hiçbir şekilde önemsiz olmadığını savunan Aristippos ve diğer Kireneliler, bununla birlikte gelecek adına endişelenmenin boşuna, beyhude olduğuna inanırlar. Çünkü kişi mutluluğa, geleceği şimdiden kaygıyla plânlayarak, şu anda sahip olduğu hazların gelecekteki sonuçlarını endişe içinde hesaplayarak değil, fakat şimdi hayatın tadını çıkartarak ve sahip olduğu hazların kıymetini bilerek ulaşabilir.

Bütünsel ve nihaî amaç düşüncesinden vazgeçen Kireneliler, onun yerine, hazza yönelen tikel arzu ve eylemlerin belirlediği kısa vadeli, ardışık amaçların dizisini geçirmişlerdir. Kireneliler, doğallıkla klâsik ya da geleneksel Yunan ahlâk anlayışına karşı çıkıp, doğası gereği âdil ya da kötü olan hiçbir şey bulunmadığını savunmuşlardır. Âdil ya da kötü olanı belirleyen şeyin ilgili toplumun yasaları, örf, âdet ve gelenekleri olduğunu, dünyada ya da insan doğasında hırsızlığı, ensesti, vb., kötü kılan hiçbir şey bulunmadığını, ve dolayısıyla insanların suç işlemekten, suç işlemenin kendisi bizatihi kötü olduğu için değil, fakat yakalanmaları durumunda cezayla karşılaşacakları ve bunun bir sonucu olarak acı çekecekleri için, uzak durmaları gerektiğini iddia eden Kirenelilerin, bilgelik bir tarafa bırakılacak olursa, Yunan dünyasının klâsik erdemlerine de pek değer verdikleri söylenemez. Söz gelimi, kendi içinde bir değer taşımayan dostluk, Kirenelilerin egoist hazcılığı açısından, sadece hazza, kişisel yarar ve mutluluğa yaptığı katkı açısından değer taşır.

Aristippos bu bağlamda, sadece bilgeliğe, o da bilgeliğin bizatihi kendisinden dolayı değil de, onun hazla geçen bir hayata yaptığı katkı açısından olumlu bir değer biçmiştir. Çünkü olmuş bitmiş, iyisiyle kötüsüyle yaşanmış bir geçmiş için üzülmekten, onun için pişmanlık duymaktan insanı alıkoyacak yegâne şey bilgelik olduğu gibi, onu henüz yaşanmamış bir gelecek için şimdiden endişelenmekten alıkoyan da, yine bilgelik olmak durumundadır. Aristippos'a göre, insan mutluluğa ancak bilginin yardımıyla ulaşabilir; bilgi bize hayatın nimetlerinden doğru bir biçimde yararlanmayı öğrettiğinden, bizi önyargı ve kuruntulardan kurtardığından; biz insan varlıklarını geleceği istemekten ve geçmişe bağlanmaktan koruduğu ve bizde kendi kendimizin bilincine varma özgürlüğü yarattığından dolayı, bilgi ya da bilgelik, haz içinde geçecek uyumlu bir yaşama varmak için en önemli araçtır. Aristippos, bilginin insanda ayrıca bir güven duygusu yarattığını söyler. İnsanın dış dünyayla olan bağları ne kadar güçlü olursa olsun, bilge kişi bütün bu durumlarda mutluluk içinde yaşar. Çünkü bilginin, bilgisi olan kişiye, bilgeye kazandırdığı güven, onu dış dünyaya kapılmaktan kurtarır ve ona hem çevresine ve hem de

içinde bulunduğu koşullara egemen olma yeteneği kazandırır. Buradan da anlaşılacağı üzere, Aristippos insanın dünya karşısında özgür kalabilmesini amaçlamıştır. Bununla birlikte, Aristippos söz konusu egemenlik ve özgürlük hâline dünya nimetlerinden akıllıca pay alındığında erişileceğini düşünmüştür.

Epikürosçuluk: Kirenelilerin hazcı etik anlayışını devam ettiren Epikürosçu anlayış da, insan hayatının gerçek amacının, hazzın bizatihi kendisi, haz miktarının olabildiğince arttırılması, ama esas acıdan uzak olma olduğunu söylemiştir. Epiküros da bu sonuca *psikolojik hazcılık*tan yola çıkarak, yani bütün hayvanların acıdan kaçıp hazza yöneldiği gözleminden hareketle varmıştır. "Hazzın mutlu ve kutlu bir yaşamın başı ve sonu olduğunu, ... onun bütün seçimlerimizle, her tür istikrahın başlangıcını oluşturduğunu" öne süren Epiküros'a göre, haz her şeyden önce acının yokluğuyla belirlenir. Bu nedenle, onun hazcılığı *olumsuz* bir *hazcılık* olarak tanımlanmak durumundadır. Öte yandan, Epiküros'a göre, tüm hazlar aynı değerde değildir; bundan dolayı da, onun niteliksel hazcılığı, Kirenelilerin niceliksel hazcılığından farklılık gösterir.

O, hazları doğuran üç tür arzu bulunduğunu söyler. Bazı arzular, yiyecek ve içecek örneğinde olduğu gibi, hem doğal ve hem de zorunludur, buna karşın, diğerleri, bazı cinsel arzularda olduğu gibi, doğaldır ancak zorunlu değildir. Üçüncü türden arzular ise, zenginlik ya da lüks isteği gibi, ne doğal ne de zorunlu olan hazlardır. Bunlar bedensel hazlara yol açarlar. Epiküros, bedensel hazları küçümsememek ya da yok saymamakla birlikte, bu türden hazlara düşkünlük göstermenin doğal ve doğru olmadığı gibi, kişiyi mutsuzluk ve acıya götüreceğini savunur. İşte bu temel üzerinde "kinetik" hazlarla "statik" hazlar arasında bir ayırım yapan filozof, bunlardan mutlu bir hayat için kaçınılmaz olan manevî bir sükûnet sağlayan kalıcı, uzun süreli hazlara statik hazlar adını verirken, gelip geçici ve yoğun haz türü olarak kinetik hazları bedensel hazlarla özdeşleştirmiştir. Bedensel hazlar, Epiküros'a göre, hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemez; bedensel hazların peşinde koşan insanlar, bu yüzden hep doyumsuz kalır ve hep acı çekerler. Buna göre, bir insan hep daha çok şey isterse, böyle biri hâlihazırdaki durumundan hoşnutsuzluk duyup, huzursuz olur. İnsanı mutlu kılan, makûl ve sâde alışkanlıklardır, peşinden koşacağımız ve sakınacağımız şeyleri ölçebilen akıldır.

Öyleyse, temel erdem bilgeliktir, çünkü bilge insan, kendi doğasının ihtiyaç duyduğu en azı belirleyebilecek ve bu ihtiyaçları kolaylıkla karşılayabilecek olan insandır. Bu ihtiyaçları karşılandığı zaman, onun ruh hâli dengededir. Böyle biri ruhsal sükûnete ulaşmıştır. Bilge insanın ekmek ve sudan oluşan öğünü, ona bir ahçının çok lezzetli yemeklerinden daha çok mutluluk verir. Zira bilge insan, yalnızca az tüketmeyi değil, daha önemlisi, az şeyle yetinmeyi öğrenmiştir. Şu hâlde, insan doğasının aradığı en yüksek haz, ruhsal denge, ruhsal sükûnettir. Bu hâle ise, korkulardan ve acılardan kurtulduğumuz, hazlar arasında önem derecelerine göre bir öncelik sırası belirlediğimiz ve merak ile öğrenme isteklerimizi tatmin etmeye çalıştığımız zaman ulaşırız. Demek ki, önemli olan anlamak, öğrenmek ve bilmektir, yani insanın ruhsal ihtiyaçlarını karşılamasıdır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, Epiküros'un hazcılığı, daha önce niceliksel bir hazcılığı benimsemiş, acının yokluğunu bir ara durum olarak değerlendirip, içinde bulunulan anda alınacak hazları ön plâna çıkarmış olan Kireneli Aristippos'tan, öyleyse acının yokluğunu en yüksek değer olarak belirleyip, bir haz kalkülünün gerekliliğini savunmak, ve hazla mutluluğa giden yolda erdemlere bir yer açmak bakımından farklılık gösterir. Başka bir deyişle, Epiküros yaşamın en yüksek amacı yaptığı hazla, şu anın hazlarını değil de, bir yaşam boyu süren kalıcı ve sürekli hazzı anlar. Ve, "hayattan, bilgece, onurluca ve âdil bir biçimde yaşamadan keyif alamazsanız; keyif alarak yaşamadan da, bilgece, onurlu ve âdil bir biçimde yaşayamazsınız" diyen Epiküros, hazcı etiğinde Yunan düşüncesinin temel erdemlerine de bir yer açmıştır. Bilgelik insanın doğru hazları ya da uygun etkinlikleri seçmesini sağlar. Ölçülülük keskin, ama geçici hazlardan sakınmayı, cesaret ise temelsiz korkulardan kurtulmayı sağlar.

İkinci olarak, haz, Epiküros için, belli bir doyum sağlamaktan çok, acının yokluğundan meydana gelir. Böyle bir haz ise, ruh dinginliğinde, beden sağlığında ve bunlar için gerekli koşulları oluşturacak entelektüel erdem-

lerde bulunur. Çünkü bazı keskin fizikî acılar kısa süreli olabilirken, daha yoğun ve uzun süreli acıların üstesinden birtakım entelektüel hazlarla gelinebilir. Bu ise, Epiküros'u hazlar arasında bir ayırım yapıp, entelektüel hazlara daha büyük bir değer yüklemeye ve bir haz kalkülünün gerekliliğini savunmaya götürmüştür.

Stoacılık: Kirenelilerle Epikürosçuların hazcı etik anlayışı, Helenistik dönemde en nihayetinde Stoacılarda son bulur. Nitekim, ilk kez defa Stoacılarda ödev kavramı veya, insan doğasının yasalarıyla özdeşleştirilen ahlâkî kurallara uygunluk ya da itaat olarak ödev anlayışı etiğin merkezine geçer. Evrenin tek bir canlı organizma, rasyonel bir bütün olarak görülmesini isteyen Stoacılara göre, bu bütünün bir parçası olan insanın bütünün amacına uygun bir biçimde davranması, en yüksek yetkinliğe ulaşmanın yollarını araması gerekir. İnsan işte bu çabasında, doğaya uygun hareket etmeli, yani doğadaki düzene uygun olarak, kendi ruhunu düzene sokmalı, ve nasıl ki doğa *logos* ya da evrensel akıl tarafından yönetiliyorsa, aynı şekilde aklın yönetimi altına girmeli, iradesini aklın denetimi altına sokmalıdır. Şu hâlde, kendi aklını evrensel akla tâbi kılmak, büyük düzendeki yerini almak durumunda olan insan için akla uygun yaşamak, erdemli olmak ve doğaya uygun yaşamak anlamına gelir.

Buna göre, hayatın amacı olan mutluluk erdemden, yani doğal yaşamdan, doğaya uygun yaşamadan, insan eyleminin doğal yasayla uyuşmasından, insanın iradesinin Tanrı'nın iradesine uygun düşmesinden meydana gelir. Stoacılar için doğaya uygun yaşam, doğadaki etkin ilkeye, insan ruhunun da kendisinden pay aldığı *logos*a uygun yaşamdır. Erdem, Stoacı etik anlayışına göre, biricik iyidir, çünkü yalnızca doğaya uygun olan iyidir, insan için de doğaya uygun olan, akla uygun olan eylemdir. İnsan için en önemli erdem bilgeliktir. Bilgelik ise, insanın kendisini doğanın ayrılmaz bir parçası olarak görmesiyle ve doğanın seyrine ayak uydurmasıyla elde edilir. İnsan kendisini dünyanın gidişinden sıyırıp ayıramadığına göre, yapılacak en iyi iş dünyanın gidişini olduğu gibi benimsemektir; olup biten her şeyi, tam bir tevekkülle zorunlu ve yararlı kabul etmektir. Doğanın akışına müdahale etmeye kalkışmak, birtakım sonuçları değiştirmeye çalışmak boşuna olduğu gibi, yanlış olup insanı mutsuzluğa sevk eder. Fakat insan doğal düzene boyun eğerse, dünyanın gidişini olduğu gibi benimserse, kendisini gereksiz sıkıntı ve tedirginliklerden kurtarır. Bilgelik vuku bulan her şeyi kalben onaylamayı öğrenmekte ve böylelikle de haz ve tutkular karşısında olduğu kadar, acı ve engellenme duyguları karşısında özgür olabilmektedir. Başka bir deyişle, insan için yapılması gereken şey, istikrarsızlık ve dengesizlik kaynağı olan akıldışı veya akla uygun olmayan duygular, tutkular karşısında, bağımsızlığını kazanmaktır. Bu bağımsızlığa giden yol ise, bilgelikten geçer. İnsan kendisini bu olumsuz duygulardan kurtarabilirse ya da Stoalıların *apathia* adını vermiş oldukları duygusuzluk hâline ulaşabilirse, bilge insana özgü olan dinginlik, huzur ve mutluluğa kavuşabilir. Zira, yalnızca bilge insan rolünün ne olduğunu bilebilir.

Ortaçağda Etik

Ortaçağ'da, düşüncenin veya hayatın başka alanlarında olduğu gibi, etik alanda da önemli bir kopuş yaşanır ve bu durumun bir sonucu olarak etik alan baştan aşağı değişir. Gerçekten de, tektanrılı dinlerin doğuşuyla birlikte, yeni bir dünya ve sosyal çevrede klâsik ideal, yani aklın bireysel ve toplumsal yaşam için sağlam bir temel sağlayacağına duyulan inanç çöker. Hakikatin kaynağı artık akıl değildir, hatta akıl hakikate ulaşmak için yeterli bir araç bile olamaz. O, sadece değerleri betimleyip analiz edebilir, fakat değerleri yaratamayacağı gibi, değerlere değer biçmek için de tatmin edici bir temel sağlayamaz. Bundan böyle modern çağa kadar Tanrı sadece hakikatin değil, fakat değerlerin de kaynağı olmak durumundadır. İşte bundan dolayıdır ki, felsefî düşüncenin yaklaşık bin yıllık bir dönemini meydana getiren Ortaçağda gelişen etik teorilerin daha önceki İlkçağ etiklerinden en önemli farkı, Ortaçağda felsefenin dinle olan yoğun ilişkisinin veya dinin etkisi altında kalmasının bir sonucu olarak, onlarda insanın doğal ya da rasyonel değil de, *Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık* diye tanımlanmasıdır. Çünkü Ortaçağ'da ahlâklılık dinin bir parçası hâline gelmiştir. Dolayısıyla, Yunan'da etik zaman zaman kozmolojik olarak, seyrek olarak da sosyal bir zemin üzerinde temellendirilirken,

Ortaçağ'da etik teolojik bir düzlemde temellenir. Nitekim, bu dönemde davranış ya da insanî eylem, amacına göre değil, fakat Tanrı'nın insana nasıl yaşaması gerektiğini bildiren emirlerine uygun düşmekliğine veya düşmemekliliğine göre değerlendirilir. Tanrı, insan için yüce ve yüksek bir ideal getirdiğinden, Ortaçağ insanı eksikliliğini, başarısızlığını ve hatta günahkârlığını her daim duyumsamak durumunda olan biridir.

Ortaçağda etik teoriler, demek ki dine veya teolojiye dayanır, insanın Tanrı'yla olan ya da olması gereken ilişkisini ön plâna çıkarırlar. İnsan varlığının eylem tarzı, ödevleri, nihaî amacı ve ahlâkî kurallar, doğal bir varlık olarak kendisi ya da doğal düzen yerine, insanın Tanrı'yla olan ilişkisinden ve Tanrı tarafından yaratılmış olmaklığından türetilir. Ortaçağ'da etik, önemli ölçüde *doğaüstücü* veya dine dayanan bir etiktir, zira ahlâk burada inanca tâbi kılınır, ahlâklılık aşkın bir varlık olarak Tanrı'nın buyruklarına bağlanır, en yüksek iyi olan Tanrı'nın iradesine göre konumlanır ve Tanrı ahlâkî yükümlülüğün kaynağı olarak görülürken, ahlâkî yargılar da dinî tümce ya da önermelerle özdeşleştirilir. Ortaçağ'da etik yine aynı nedenlerle *nesnelci*, *özcü* ve *mutlakçı* bir etik görüşü olarak ortaya çıkar.

Ortaçağ düşüncesinde de olan ile olması gereken, olgu ile değer arasında bir ayırım yapılmaz. Bu felsefede de olgudan ahlâk, ahlâktan olgu çıkar; varlık değerle doğduğu, evren Tanrı'ya bağlandığı için, olguya değer yüklenir. Bu durum, yine en iyi Aziz Augustinus'un değere dayalı varlık hiyerarşisinde örneklenir. Bu, Ortaçağ düşünürlerinin etik teorilerinin de, tıpkı Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, belli bir varlık görüşüne bağlı olduğu anlamına gelir.

Aziz Augustinus'un Aşk Etiği: Ahlâk anlayışı işte bu genel çerçeve içinde değerlendirilmek durumunda olan Aziz Augustinus, insanın ahlâkî durumunu, geliştirmiş olduğu değere dayalı varlık hiyerarşisiyle, ve bu arada, insan doğasına ilişkin düşüncelerini, Tanrı'nın doğası ve yaradılış olgusuyla ilgili değerlendirmelerini bir araya getirerek açıklar. İnsan yaşamının doğal amacı, ona göre, mutluluktur ve bu, apaçık bir şeydir; insan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur. Bununla birlikte, bu mutluluk, doğal dünyada erişilecek bir mutluluk olmayıp, ebedî saadettir; yani, insan mutluluğa ancak Tanrı'da erişebilir.

Augustinus'a göre, insanın mutluluğu Tanrı'da aramasının nedeni, katışıksız bir biçimde doğal olan tek bir insan bulunmaması, insan varlığının doğanın ürünü, tabiat tarafından yaratılmış bir varlık olmamasıdır. İnsan Tanrı tarafından yaratılmış olup, kendisinde bu yaradılışın izlerini hep taşır. Bu, her şeyden önce, insanla Tanrı arasında birtakım sürekli ve kalıcı birtakım ilişkiler bulunduğu anlamına gelir. Buna göre, insanın sürekli olarak mutluluğu araması bir rastlantı değildir; insan mutluluğu, eksikli ve kusurlu oluşundan, sonlu oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla arar. Öte yandan, insanın mutluluğu Tanrı'da araması da bir rastlantı değildir, çünkü o Tanrı tarafından, saadeti yalnızca Tanrı'da bulacak şekilde yaratılmıştır; zira, sonlu insan varlığını yalnızca sonsuz olan Tanrı tamamlayabilir.

Augustinus bu durumu ünlü aşk teorisiyle açıklar. Ona göre, insan zorunlu olarak, sonlu ve eksikli oluşundan dolayı, tamamlanmak arzusuyla sever. İnsanın aşkının belli nesneleri vardır. İnsanın aşkına konu olan bu varlıklar arasında, (1) madde ve fizikî nesneler, (2) başka insanlar ve (3) kendisi bulunmaktadır. Bu varlıklardan her biri, aşkı sırasında insanın ihtiyaçlarının belli bir bölümünü karşılar ve insana belli bir tatmin, dolayısıyla da şu veya bu ölçüde bir mutluluk sağlar. Augustinus'a göre, insanın aşkı doğuran istekleri farklı olduktan başka, onun aşkının nesneleri ve dolayısıyla çeşitli aşk türlerinin ürettiği sonuçlar da farklıdır. O, insanın çok çeşitli ihtiyaç ve istekleriyle bu ihtiyaç ve istekleri karşılayacak nesneler arasında belli bir mütekabiliyet olduğu düşüncesindedir. Zaten, Augustinus, söz konusu aşk etiğinde, aşkı insanın ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçları karşılayacak nesneler arasındaki ahenkli ilişki olarak tanımlar. İnsanın ihtiyaçları ölçümlenebilir bir nicelikte olduğundan, bu ihtiyaçları karşılayacak uygun nesneler de, ancak bu nicelik ölçüsünde doyum sağlayabilirler.

Bununla birlikte, insanın ihtiyaçları, aşkın, bu ihtiyaçlara denk düşen nesnelerinin birbirlerinin yerine geçirilmesiyle karşılanamaz; aşkın bu objelerinden hiçbiri diğerinin yerine geçemez ve aslâ kendisinden beklenenden daha fazlasını sağlayamaz. Örneğin, hiçbir maddî zenginlik, insana duyulan sev-

ginin ve bir insanla kurulan sağlam bir dostluğun yerini tutamaz. Öte yandan, insanın bir de tinsel ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle, Augustinus'a göre, sonlu bir varlık olan insanın doğası o şekilde kurulmuştur ki, ona en yüksek ve gerçek doyumla mutluluğu yalnızca sonsuz varlık olan Tanrı sağlayabilir. Tanrı'yı sevmek, insanın mutluluğu için vazgeçilemez bir şeydir, çünkü insana özgü bir ihtiyaç olan sonsuzluk ihtiyacını yalnızca sonsuz bir varlık olarak Tanrı karşılayabilir.

Aşkın farklı, ancak meşrû objeleri birbirlerinin yerini alamıyor, biri diğerinden beklenen sağlayamıyorsa eğer, aşkta, sonlu bir nesne veya insan da sonsuz bir varlık olarak Tanrı'nın yerine geçirilemez. Maddî varlıklar, başka insanlar ve kendisi, insanın aşkının meşrû objeleri olabilmekle birlikte, insanın bunlardan birine duyduğu aşk, insan bu varlıkları gerçek ve nihaî bir mutluluğa erişmek amacıyla sevdiği zaman, Augustinus'a göre, kötü ve düzensiz bir aşk hâline gelir. Düzensiz aşk kötü bir şey olup, insan davranışında birtakım bozukluklara neden olur, insanda kibire yol açar. Augustinus'un görüşüne göre, bütün bu bozukluk ve düzensizliklerin, kibirin temelinde ise, insanın kendi kendisine yeter olduğu inancı vardır. Oysa, ona göre, insan eksikli bir varlık olup, ne fizikî bakımdan, ne duygusal yönden, ne de tinsel bakımdan kendisine yeten biridir. İnsanın, onu Tanrı'dan uzaklaştıran kibiri, o sonsuzluk ihtiyacını sonlu varlıklarla karşılamaya çalıştığı için, insanda her türden düşkünlüğe yol açar. Örneğin, onun başka bir insana duyduğu aşk, bu ilişkiden, karşıdaki insanın verebileceğinden fazlasını elde etmeye çalışmasından dolayı, kendisi için doyumsuzluk yarattığı kadar, bu ikinci insan için de yıkıcı olabilir. Buna göre, kendisindeki en temel isteği karşılamak üzere, Tanrı'ya yönelmekten, Tanrı'yı sevmekten geri duran insan, tüm maddî isteklerini karşılamasının kendisine huzur ve mutluluk getireceği inancıyla, umutsuz bir çaba içinde sürüklenebilir, olmazı gerçekleştirerek delik fıçıyı umutsuzca doldurmaya çalışır.

Abelardus'un Niyet Etiği: Abelardus'un etik anlayışının temelinde niyet kategorisi bulunur. Çünkü ona göre, niyet en kötü eylemleri bile bağışlatabilirken, en masum, en kolay eylemleri ahlâkî bir kötülük, hatta bir günah hâline getirebilir. Örneğin, oburluk veya abartılı giyim kuşam kendi içlerinde bağışlanabilir olan kusurlardır, zira insan bu hatalara ahlâkî içerimlerinin hiç farkında olmadan düşebilir. Fakat insan bilerek ihtiyacı olandan fazlasını yer veya gösteriş yapmak adına, kibirinin bir parçası olarak, yani isteyerek mübalağalı giyinir, takıp takıştırırsa, bu sadece ahlâken yanlış olmakla kalmaz, bütünüyle günah olur.

Niyetin özünde bulunduğu ahlâklılığa ilgisiz olan şey, Abelardus'a göre, sadece sonuçlar değildir; etik alanının eylem alanıyla aslâ örtüşmediğini savunan Abelardus için, sonuçları doğuran eylemler de doğal olarak ahlâklılığa ilgisiz olmak durumundadır. Abelardus'a göre, haz bile ahlâklılığa yabancı olmak durumundadır; ruhu sakatlayan hazlardan hiçbiri ahlâken kötü değildir. Hatta Abelardus arzuları bile mahkûm etmez. O, müminlere her ne kadar onların şehevî duygulara yenik düşmemeleri emredilmiş olmakla birlikte, bu duygulara sahip olmakta herhangi bir mahzur ya da kötülük bulunmadığını söyler. Yine, bir birey, yukarıdaki köle örneğinde olduğu gibi, kendi iradesine aykırı olarak eylemeye zorlanabilir ya da kişi kendisine haz verecek bir eylemde bulunabilir, fakat Abelardus'a göre, bireyin her iki durumda da ahlâkî bir yanlış içinde olduğu söylenemez.

Abelardus evrensel olduğuna inandığı niyet ölçütünü, insanlara olduğu kadar, Tanrı'ya da uygular. Tanrı da, ona göre, niyetleriyle yargılanmak durumundadır. O, niyeti ve rızası iyi olduğu sürece, bizim dünyevî ölçütlerimize göre, en iyi durumda uygunsuz, en kötü hâlde de yanlış ve suç olan bir şeyi emretmenin Tanrı için bir tutarsızlık veya ahlâkî bir yanlış olmadığı inancındadır. Nitekim, Tanrı'nın İbrahim'e oğlu İsmail'i kendisine kurban etmesini emretmesi, burada O İbrahim'in bir örnek olacak itaatini sınama niyetiyle hareket ettiği için, kötü ve tutarsız bir hareket tarzı olarak görülemez.

Ahlâklılığı özde niyete indirgeyen, ahlâkî değerleri insanları iyi ya da kötü eylemlere eğilimli hâle getiren zihnî meziyet ya da kusurlara bağlayan Abelardus'u esas ilgilendiren şey, ahlâkî yanlış, suç veya kötülüğün dinî bir çerçeve içindeki en yüksek tezahürü olan günah olmuştur. Ona göre, ahlâklılık her ne kadar bütünüyle niyete bağlı olsa da, günah güçsüz bellek, kızgınlık, bilgisizlik,

hırs veya aklî düşüncede zaaf benzeri zihinsel eksiklik ve lükse düşkünlük gösterme, maddeye bağlanma benzeri bedensel bir eğilime eşitlenemez. Bu türden kusur, bozukluk, eğilim veya yetersizlikler, sadece ahlâklılık mücadelesine yol açan malzemeyi veya koşulları oluşturur. İnsanların günah işleyip işlememeleri kötülük ya da olumsuzluklara, dünyevî istek ve arzulara karşı verilecek mücadelenin sonucuyla ilgili bir konu olmak durumundadır.

Başka bir deyişle, arzular ve ete duyulan şehevî istek ahlâklılık mücadelesinin, Abelardus'a göre, temel dayanağını veya malzemesini meydana getirir. Kişi kendisini bu istek ve arzuların insafına mı bırakmalı, yoksa onları mutlak denetimi altına mı almalıdır? Bir insanın bu soruya vereceği cevap, onun ahlâklı olup olmadığını, günah işleyip işlemediğini belirleyen en önemli ölçüttür. Günah sadece kişi kendisini cinsel arzuya bıraktığı, ona rıza gösterdiği, onu bütünüyle olumladığı zaman ortaya çıkar. Abelardus, şehevî duyguların, cinsel arzuların son derece doğal olduklarını düşünür; onlar her zaman bizimle olup, bizim insanî zayıflığımızın bir parçasıdırlar; bununla birlikte, şehevî duygunun, cinsel arzunun sadece veya bizzat kendisi bizi günaha mahkûm etmez. Ahlâklılık dediğimiz şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz bu mücadeleden başka bir şey değildir. Şehevî arzular üzerinde kazanılacak mutlak hâkimiyet, ona göre, insan varlıklarının kazanabilecekleri en büyük zaferdir.

Ahlâklılığı şimdiye kadar eylemin gerisindeki niyetle ve arzular üzerinde kurulacak bir hâkimiyetle belirlenen bir mücadele olarak olumsuz bir biçimde tanımlayan Abelardus, bundan sonra etik iyiyi, ahlâklılığın nihaî ve en yüksek amacını, ve bu amaca, söz konusu özde olumsuz olan nefis mücadelesi dışında hangi yolla erişileceğini belirlemeye geçer. Filozof kariyerinin son döneminde kendisini çokça meşgul etmiş olan bu konuda, o önce filozoflar arasındaki genel mutabakata bakar. Ve buradan kalkarak da, ahlâklılığın nihaî amacını, insanın en yüksek hedefini, gerçek iyiyi önce mutluluk olarak tanımlar. Bu mutluluk ise, onun gözünde de ebedî saadet olmak durumundadır. Söz konusu ebedî saadete erdemli bir yaşayışla erişilebileceğini öne süren Abelardus aslında erdemi iki bakımından, yani hem insan ruhunun iyi yönelim ya da meziyetleri, insanın tinsel yapısının iyi yanları olarak ve hem de insana ilişkin en yüce iyinin aracı olarak; yani ahlâklılığın hem önkoşulu ve hem de temel yolu olarak ele alır; ve sadece kendi kültürüne değil, fakat tarihsel ardalanına da bağlı kalarak, erdemleri belli başlıklar altında toplar. İlk sırada gelen erdem, bütün erdemlerin bir değişiklikle kendisinden çıktığı bâsiret erdemidir. Sonra gelen erdem ise, ahlâkî failin başka birey ve nesnelerle, kutsal olan ve olmayan kişilerle olan bağını belirleyen bir erdem olarak, ve kendini aşabilen, başkalarını da en az kendisi kadar, hatta yeri geldiğinde kendisinden de çok düşünen insanların hayata geçirebilecekleri tinsel bir yönelim, her şeye ve herkese lâyık olduğu yeri ve değeri verme diye tanımlanan bir erdem olarak adalettir. O kendi içinde saygı, yardımseverlik, hakseverlik ve cezalandırma diye dörde ayrılan temel erdem olarak adaletin, cesaret dışında sabırdan oluşan güç ve ölçülülükle tamamlandığını öne sürer. Abelardus'a göre, bütün bu erdemler arasında içten bir bağ vardır; biri ötekini mutlaka gerekli kılar. Âdil olmadan güçlü ve ölçülü olunamaz, öte yandan da ancak, güçlü ve ölçülü insan âdil olabilir. Yine, erdemli olabilmek için bâsirete ihtiyaç bulunmaktadır.

İşte bütün bu erdemler, Abelardus'a göre, Tanrı'nın bu yönde bir değerlendirme yapması, böyle takdir etmesi koşuluyla, ahiret hayatında en yüce iyiyi, ebedî saadeti sağlayacaklardır. Ama unutulmamalıdır ki, son söz yine Tanrı'nındır. İnsanın elinde olan ruhunun iyi yanlarını, güzel meziyetlerini hayata geçirmek, erdemlerini ruhunda bütünüyle hâkim kılmak ve iyi niyetli olmaktır.

Aquinalı Thomas: Hıristiyan Ortaçağ düşüncesinin doruk noktasını temsil eden Aquinaslı Thomas'ın etiğine damgasını vuran şey, Aristoteles felsefesiyle Hıristiyan öğretinin bir sentezi olmuştur. Bundan dolayı, onda Aristoteles'in etiğinin temel unsurlarına doğaüstü bir boyut, bir ahiret hayatı; Yunan düşünürünün ahlâkî ve *dianoetik* erdemlerine de birtakım *teolojik erdemler* eklenir.

İnsan, Aquinaslı Thomas'a göre, nihaî amacı olan ebedî saadete erişmek için, önce gerekli altyapıyı hazırlayarak, Tanrı tarafından yaratılmış olmaklığının bilinci ve şerefiyle, akıllı özüne uygun bir tarzda doğru ve

erdemli yaşar. O, işte bu düşünceye uygun olarak önce doğal erdemlerden, bu dünyada doğru yaşamak için gerekli olan erdemlerden söz eder. Erdemi, insanın doğru ve özüne uygun yaşamasını mümkün kılan iyi nitelikleri ve entelektüel alışkanlıkları olarak tanımladıktan sonra, tıpkı Aristoteles gibi, fikrî veya entelektüel erdemlerle ahlâkî erdemler olarak ikiye böler.

Bunlardan entelektüel erdemler, insandaki anlama yetisinin eseri, spekülatif veya teorik aklın kendi gerçek iyisinin, yani hakikatin peşine düşmesinin sonucu olan erdemlerdir. Başka bir deyişle, fikrî erdemler insan aklının varlığın ilk ilkelerini ya da gerçek kaynağını bilmesiyle, ilkelerden doğru sonuçları çıkarsamasıyla, doğru hükümler vermesiyle ilgili olan, bilim ve felsefe yoluyla kazanılan erdemler olup, en gerçek ifadelerini bilgelikte bulurlar. Entelektüel erdemlerin insan aklını düzene soktuğu, onu özüne uygun bir işleyişe kavuşturduğu yerde, ahlâkî erdemler, aklın iştihayı yönlendirmesinin, pratik aklın ruhun hayvanî düzeyi üzerinde egemenlik tesis etmesinin sonucu olan erdemlerdir. Aklın, Aquinalı Thomas'a göre, iştaha üzerinde egemenlik tesis ederken, onu denetleyip, insan eylemlerine rehberlik sağlarken, bu konuda aşırıya kaçmamasını sağlamak ve ona gerçek iyiliğini ve amacını gösterecek doğru yükümlülükler getirmek için, bir ahlâk yasasını temele alma zorunluluğu vardır. Bu ahlâk yasası, yasaları ebedî yasa, doğa yasası, pozitif hukuk ve tanrısal yasa diye ayırırken, bütün yasaların Tanrı'dan çıktığını söyleyen Aziz Thomas'da, ebedî yasada temellenen doğa yasasından çıkar. Buna göre, insanda, canlı bütün varlıklarla ortak olarak, kendi varlığını koruma yönünde doğal bir eğilim vardır; bu eğilim üzerinde düşünen akıl, varlığın korunması ve hayatın idâmesi için yerine getirilmesi gereken yükümlülükleri belirler. Örneğin, akıl insanın kendi varlığına son vermesine izin veremez, zira bu doğa yasasına aykırıdır.

Yine insanda, onun hayvanlarla paylaştığı, türünün devamı sağlama gibi bir doğal eğilim bulunur; insanın, tıpkı diğer hayvanlar gibi, bir cinsel hayatı vardır ve yine o, aynen hayvanlar gibi, kendi canından gelen varlıkları, besleyip, büyütmek ve yetiştirmek ister. Aklın görevi, öyleyse, doğa yasasına uygun olarak, türünün devamı için gerekli hayat tarzını, eylem biçimini belirlemektir. Öte yandan, insanda, hepsinden önemlisi hakikati, özellikle de tanrısal hakikati bilme yönünde doğal bir istek ya da eğilim vardır. İşte akıl insan varlığını gerçekleştirecek, onu nihaî amacına götürecek eylem ve etkinlikleri nesnel ve rasyonel bir ahlâkî yasanın, daha doğrusu doğa yasasının, doğal eğilimlerin düzenine tekabül eden hiyerarşik bir düzen içinde sıralanmış buyruklarını hesaba katarak düzenlemek durumundadır. Aklın bu düzenlemesinin, iştihayı veya ruhun hayvanî parçasını doğru yaşama amacına uygun bir biçimde yönlendirmesinin sonucu olarak, Aquinalı Thomas'ta, dört ayrı ahlâkî erdem söz konusu olur: Basiret, adalet, ölçülülük ve cesaret. Bunlardan ölçülülük ve cesaret, aklın iştihayı, arzu, istek ve tutkuları, birincisi kendi kendisini kontrol etmesinin, adalet de tutkuların dışında kalan eylemleri yönlendirmesinin sonucudur.

Onun etik görüşünde aklın, ebedî yasada temellenen doğa ya da ahlâk yasasına uygun faaliyetinin sonucunda, insan varlığının erdemli yaşayışına bağlı olarak, bir dünyevî ya da doğal mutluluğa erişilir. Bununla birlikte, Aziz Thomas'ın gözünde, bu aslâ yeterli olmaz, çünkü dünyevî mutluluk gerçek mutluluk, insan da sadece doğal bir varlık değildir. Tanrı tarafından kendi suretinden yaratılmış biricik rasyonel hayvan olan insan için esas mutluluk, bir ahiret mutluluğu, Tanrı görüsünün, Tanrı'ya erişmenin sonucu olan ebedî bir saadettir. Bunun, yani insan varlığının Tanrı'nın özünün bilgisine erişebilmesi, varlık kaynağının görüsüne sahip olabilmesi için de, aklın doğal ışığının Tanrı'nın yardımına, aklın faaliyetinin ürünü olan doğal erdemlerin birtakım teolojik erdemlerle tamamlanmasına ihtiyaç vardır. Bu erdemler üç tanedir: İman, umut ve aşk. Aziz Thomas teolojik erdemlerin insan aklına doğaüstü bir ışık saçtığını, onu varlık, hakikat ve iyiliğin doğaüstü ilkeleriyle teçhiz ettiğini söyler. Bu erdemlerden iman, inanılması gerekene çıkan yolu hazırlar, umut insanı erişilebilir olduğunu gösterdiği nihaî amacına yöneltir ve aşk, onu amacıyla tinsel bir birlik içine sokup ebedî saadete ulaştırır.

B. AKARSU, *Ahlâk Öğretileri*, 2 cilt, İstanbul, 1970; ARISTOTELES, *The Basic Works of Aristotle* (ed. R. Mc Keon), New York, 1961; R. L. ARRINGTON, *Western Ethics: An Historical*

Introduction, Oxford, 1998; J. L. BRUN, *L'Epicurisme*, Paris, 1959; J. L. BRUN, Le Stoicisme, Paris, 1958; A. CEVİZCİ, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 4. baskı, 2006; B. ÇOTUKSÜKEN – S. BABÜR(eds), *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, İstanbul, 1989; DIOGENES LAERTIOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), İstanbul, YPK yayınları, 2003; EPİKÜR, *Mektuplar ve Maksimler*(çev. H. Örs), İstanbul, 1962; J. HUMBERT, *Socrate et Les Petits Socratiques*, Paris, 1967; A. MACINTYRE, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), Paradigma yayınları, İstanbul, 2000; P. SINGER(ed.), *A Company to Ethics*, Oxford, 1993; L. VERSENYI, *Sokratik Hümanizm* (çev. A. Cevizci), Bursa, Sentez Yayınları, 3. baskı, 2007.

Ayrıca **bkz.,** ABELARDUS, AHLÂK, ANTİK FELSEFE, AQUINALI THOMAS, ARISTOTELES, AUGUSTINUS, EPİKTETOS, EPİKÜROS, ERDEM ETİĞİ, ETİK, HRİSTİYAN FELSEFESİ, İSLÂM FELSEFESİ, SOFİSTLER, SOKRATES.

Ahmet CEVİZCİ

ETİĞİN TARİHİ. Kapitalizmin yükselişiyle birlikte hayatın hızlı bir dönüşüm sürecine girdiği, buna paralel olarak kültürün kavramsal çerçevesinin, geleneksel inanç, değer ve ilkelerin sorgulanmasına ve yenilerinin doğuşuna yol açacak şekilde yeni baştan şekillendiği modern dünyada, söz konusu değişimden etiğin de pay almaması düşünülemez.

Modern Felsefede Etik

Genelde Bacon, Descartes ve Hobbes gibi öncü filozoflarla başlatılan modern felsefe, ana hatlarıyla belirtilirse, bilgi felsefesinde, rasyonalist ve deneyimci geleneklerin bir çatışma alanı olmuştur. Ancak söz konusu çatışmayı aynı belirginlikte etikte de izlemek kolay değildir. Zira, Descartes ve Spinoza'nın rasyonalist temellere dayanan etiği ile, Hobbes, Locke ve özellikle İskoç okulu tarafından geliştirilen etik kuramlar çıkış noktaları açısından birtakım farklılıklar barındırsa da (örneğin Spinoza'nın tanrı-sevgisini hedefleyen rasyonalist etiği ile, modern bilimin çözümleme yöntemlerinden yararlanan Hobbes'un etiği birçok konuda benzer eğilimleri takip eder), asıl anlaşmazlıklar, epistemolojinin iki geleneği arasında değil de, deneyimci geleneğin yurdu Ada Avrupa'sında vuku bulmuştur. Gerçekten de, etik söz konusu olduğunda asıl çatışmaların, önemli ölçüde deneyimci gelenek içerisinde kendini gösterdiği belirtilebilir. Özellikle, Hobbes'la birlikte modern felsefe tartışmalarına güçlü bir biçimde giren "doğa" kavramı, Ada Avrupası'nın vazgeçilmez kavramı olmuştur. Öyle ki, bu açıdan, geliştirilen farklı nitelikteki etik kuramların hem çıkış hem de varış noktası, çoğu kez "insan doğası" olmuştur. Dahası, Descartes ve Spinoza tarafından geliştirilen rasyonalist ve metafizik etiklerin, etiğin gelişim sürecinde (Nietzsche ve benzeri filozofların 19. yüzyılda Spinoza'ya farklı bir bağlamda yaklaşmaları hariç), çok fazla etkili olmadığı, bununla birlikte, çağdaş etiğin kaderinin adeta modern Ada geleneğiyle belirlendiği iddia edilebilir. 20. yüzyılda geliştirilecek olan metaetiğin ilk ipuçları, olgu-değer problemi gibi odaksal konular, Hobbes ve Hume başta olmak üzere söz konusu geleneğin başarısıdır. Burada, konu bütünlüğünü sağlamak açısından, ilk olarak Descartes ve Spinoza'nın etik kuramlarına, sonra da bütünlüklü olarak Ada geleneğine yönelmek uygun olacaktır.

Descartes: Felsefeye asıl katkısı çoğunlukla epistemoloji, ontoloji, metafizik ve zihin felsefesi alanlarında aranan Rene Descartes'ın, filozof kariyeninin gelişim süreci içerisinde ahlâk veya etikle yoğun olarak ilgilenmediği bilinen bir gerçektir. Ancak öte taraftan, felsefesini nihaî olarak kapsayıcı bir kuşku üzerine temellendiren ve bu kuşkudan yola çıkarak da klâsik ifadesiyle düalist bir varlık kuramı geliştiren Descartes'da, ilk bakışta dikkat çekmemesine rağmen etik dikkate değer bir problem alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu problem alanının ise, biri Descartes'ın metinleriyle, diğeri bıraktığı felsefî mirasla ilgili olan iki ana boyutu vardır. Buna göre, ilk olarak belirtilebilir ki, her ne kadar Descartes külliyatında etik, sözgelimi fizik, geometri ve metafizik gibi bağımsız başlıklar altında irdelenmese de, yöntemsel kuşkunun belirme anlarında kendisine dolaylı, belki de zorunlu bir biçimde değinilen *gerilim-azaltıcı* bir uğraktır. Dahası, etiğe ilişkin ilgi bağımsız felsefe metinleri dolayımında gelişmese de, özellikle Descartes'ın kimi mektuplarında konuya farklı bağlamlarda eğildiği de görülür. Yani Descartes, etik hakkında hiçbir belge bırakmamış bir filozof değildir. Bu metinsel olgunun yanında, etiğin Descartes felsefesinde bir

problem alanı olarak gündeme gelişi, ilkinde olduğu gibi felsefesinin gelişimi içerisinde değil, felsefesinin gelişiminin yarattığı bir problem alanı içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle etik, ilkin Descartes'ın şöyle veya böyle değindiği veya hakkında görüş bildirdiği bir problem alanı olarak; ikincileyin de, felsefî savlarından kaynaklanan gerilim hatlarında yer alan bir problem alanı olarak ortaya çıkar. Bu sonuncusu hemen anlaşılabileceği üzere, doğrudan doğruya Descartes'ın insan varlığını birbirinden apayrı bileşenlerden oluşan bir kendilik olarak görmesinde yer alır.

İyi bilindiği üzere Descartes'a göre, bilimlerde hakikati arayan her kişi, hayatında hiç olmazsa bildiği tüm şeylerden gücü yettiğince kuşku duymalıdır. Bu sürecin sonu ise, yine iyi bilindiği gibi ünlü "*cogito*" nosyonudur. İşte Descartes'ın etikle ilgili düşünceleri de ilk meyvesini söz konusu kuşku ve hakikati arama sürecinde vermektedir. Ona göre, kuşku, öylesine kuşatıcı ve derinlikli bir süreçtir ki, hemen her şeyi kapsadığından, onun gündelik yaşamı sürdürmek adına, belirli bir alana *geçici* bir süre için uygulanmaması gerekir. Bir başka ifadeyle, kuşku duymaya başlayan özne, sadece böyle bir zihinsel etkinlikle biçimlenmediğinden, bu özne aynı zamanda yaşayan bir canlı da olduğundan, kuşkusunun kapsamını gündelik hayatını devam ettirebilmek için sınırlamalıdır. O hâlde, Descartes'ın ifadesiyle, kuşku duyma sürecine başlamadan önce, kişinin kendi hayatının işlerini düzenleyen bir ahlâk edinmesi gerekmektedir. Bu *geçici* ahlâkın, Descartes'ın metinlerinde ilkin *Metot Üzerine Konuşma*'nın üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak, daha sonra ise *Felsefenin İlkeleri*'nin 3. maddesinde kısaca formüle edildiği görülür. Ancak öte taraftan, *Felsefenin İlkeleri* kitabının öncesine de alınan ve esas olarak Descartes'ın Prenses Elisabeth'e yazdığı 1645 tarihli bir metinde, geçici ahlâkın yanında, bir nevi *tam ahlâk* veya *kesin ahlâk* denilebilecek yeni bir formülasyonla karşılaşılır. Söz konusu iki ahlâkın formülasyonunda kimi benzerlikler olsa ve Descartes adı geçen son metinde bu ikincisini geliştirmeden bıraksa da, iki tür ahlâkın elde edilmesi ve hedefleri farklılaşmaktadır.

Şimdi, bu "iki ahlâk"tan, önce "geçici" olana bakılırsa, Descartes'e göre, şüphe sürecine başlamadan önce ilk işimiz, iyi yaşamak ve bunu da geciktirmeden yapmaktır. Bu, diğer bilimlerin tam bir bilgisini gerektiren, bilgeliğin en son basamağını teşkil eden en yüksek ve tam ahlâka (en üstün iyiye) ulaşılıncaya kadar geçerli olan, *geçici bir ahlâktır*: "Nasıl oturduğumuz evi yeniden yapmaya başlamazdan önce, onu yıkmak, malzeme biriktirmek ve mimar bulmak, ya da bizzat mimarlık etmek, ve ayrıca dikkatle onun resmini çizmek yetmez, aynı zamanda bu işle uğraşırken rahatça oturabilecek bir ev de bulmak gerekirse; tıpkı bunun gibi, aklım beni yargılarımda kararsız olmaya zorlarken, davranışlarımda kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiği kadar mutlu yaşayabilmek için, kendime üç ya da dört düsturdan ibaret geçici bir ahlâk oluşturdum" (1994: 25).

Bu geçici ahlâkın ilkelerinden birincisi; "Tanrının çocukluğumdan beri içinde yetişmeme lütuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, ülkemin yasa ve adetlerine boyun eğmek ve başka her şeyde kendimi, birlikte yaşayacağım kimselerin en akıllıları tarafından uygulamada benimsenen, en ölçülü ve aşırılıktan en uzak görüşlere göre idare etmektir" (1994: 25). Çeşitli Descartes yorumcularına göre, bu kural, onun sakin ve ılımlı karakteriyle de örtüşmektedir. Hayat oyununda aktör olmaktansa seyirci olmayı amaçlayan Descartes, 1647'de Chanut'ya yazdığı mektupta " ahlâk üzerine görüşlerimi yayınlamıyorsam bunun nedeni başkalarının davranışlarını düzenlemekle ilgilenmenin yöneticiler ya da onların yetkili kıldıkları kişilerin işi olduğuna inanmamdır" der (akt. Cottingham 1996: 32). İkinci kural, işlerinde mümkün olduğu kadar kararlı olmak ve en şüpheli durumlarda bile, bir kez karar verdikten sonra kararından dönmemektir. Bu ilke, Descartes'ın yaşadığı 17. yüzyıldaki düşünsel atmosfere egemen olan kuşkucu akımlar göz önüne alındığında daha iyi anlaşılabilir. Descartes'ın o dönemde yazdığı bir mektupta belirttiği gibi, "evrensel kuşkunun büyük kararsızlıklara ve ahlâkî karışıklığa yol açması"ndan korkulmakta, bu yüzden de o, "genel şüphe tarzını, temaşaya koyulduğumuz zamandan başka bir zamanda kullanmamızı kastetmiyorum" diyerek, şüphenin bir yandan sürerken diğer yandan kontrol edilmesini ve yalnızca hakikatle ilişkisinde kullanılması gerektiğini belirtmektedir.

Geçici ahlâkın üçüncü ilkesi ise, kişinin talihini değil kendini yenmesi, dünyanın düzenini değil, fakat kendi isteklerini değiştirmesi gerektiği saptamasıdır. Yani, düşüncenin dışında hiçbir şeyi doğrudan etkileme şansımız olmadığından, dışımızda olan şeyler hakkında, elimizden geleni yaptıktan sonrasının imkânsız olduğuna inanmaktır. Son olarak dördüncü ilke, insanların bu hayatta yaptıkları türlü işleri, içlerinden en iyisini seçebilmek için, gözden geçirmek ve bütün hayatı aklını işleterek ve kabul ettiği yöntemi gücünün yettiği kadar uygulayarak, onu hakikatin bilgisinde ilerlemek için kullanmaya devam ettirmeye inanmaktır. Bu son iki ilke, sadece günlük hayatın gereklerini yerine getirmeyi değil, Descartes'a göre, daha geniş kapsamlı olarak felsefenin en önemli amaçlarından biri olan *kalıcı bir ahlâk* sistemi oluşturma projesinin de başlangıcını oluşturmaktadır. Çünkü ahlâk gerçek ve kalıcı olan mutluluğu oluşturmak ürere, kendi doğamızın ve onun sınırlarının, akıl yoluyla anlaşılmasını amaçlar. *Geçici ahlâk*, insanın ulaşmayı amaçladığı *kalıcı ahlâka* ulaşıncaya kadar zihnin işleyişini biçimlendirme ve bu sırada da hayatı düzenlemeyi sağlayacak amacı gerçekleştirmeyi kolaylaştırmak için düşünülmüştür. Bir başka deyişle, *geçici ahlâk*, günlük hayattaki pratik davranışları kapsarken, *kalıcı ahlâk*, akla dayanan kesin yargılardan kaynaklanmaktadır.

Felsefeyi, kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları öteki bilimleri kapsayan (hekimlik, teknik, ahlâk) bir ağaca benzeten Descartes, "nasıl meyveler ağaçların kökünden veya gövdesinden değil de, yalnız dallarının ucundan toplanırsa, aynı suretle felsefenin de asıl faydası en son öğrenebilen bölümlerden elde edilir" diyerek kalıcı ahlâkın önemini belirtir (1997a: 17). Ona göre, en üstün iyi, ahlâkın en son gayesidir. "Sadece iyiliğin bilgisinden başka hiçbir şeyden gelmeyecek derecede katkısız ve eksiksiz olan faziletlerin hepsi aynı mahiyettedir ve onları yalnız bilgelik adı altında toplayabiliriz" (1997a: 17).

Aklın gücünü yettiği kadar iyi kullanan, bütün işlerinde en iyi olduğuna hükmettiği şeyi yapabilmek için sağlam bir iradeye sahip olan bireyler, dolayısıyla doğru, cesur olduktan başka, diğer bütün faziletlere de sahip olurlar. Descartes, en yüksek ve en mükemmel bilgelik için lazım olan şeyi, zekâda değil, irade veya karakterde görür. Bu açıdan, Descartes'a göre, bilgili olmak ve bilgisini uygulama yeteneği olarak nitelendirilebilecek bilgelik için, iki şey lazımdır: Anlama yetisi ve irade. İyi olan her şeyi bilme, anlama yetisi ya da müdrike; onu takibe hazır olan ve bütün insanlarda eşit derecede mevcut bulunan ise iradedir. Anlama yetisi çeşitli formlarıyla kavrama, irade de karar verme olarak tanımlanır. Dolayısıyla, hüküm vermede hem anlama, hem de irade etkilidir. Descartes'a göre, tam bilgisini elde etmediğimiz hâlde yargıya vardığımız durumlarda aldanırız. Anlama yetisi olmadan hiçbir şey hakkında hüküm verilemezken, aynı zamanda iradeye de gerek vardır. Ancak iradenin alanı, anlama yetisinin alanından geniş olursa yani tam bilgisini elde etmediğimiz, açık seçik olmayan şeyler hakkında karar verirse, yanlışa düşülür. Bu yüzden, en üstün ve sağlam olanı, bütün şeylerin sebeplerinin kendilerinden çıkarılabileceği ilk ve gerçek ilkeleri bulmak, ahlâkta da temel amaçtır. Öte taraftan "en üstün iyi" ise, "hakikatin ilk nedenlerle bilinmesinden, yani, felsefenin incelediği, bilgelikten başka bir şey değildir" (1997a: 8). Bu ise filozofların işidir. Dolayısıyla, böyle bir felsefe etkinliği, insanın gözlerini açacak, ruhun gerçek gıdası olacak, ona ahlâkını ve hayatını yönetme imkânı verecektir. O hâlde ilk ve gerçek ilkeleri bulmak, doğru düşünmek, yani iyi hüküm vermeye ve yüksek ilimleri elde etmeye çalışmak gerekir. Descartes'a göre, bunları elde etmeye gücü yetmeyecek hiçbir ruh yoktur. Çünkü bu türlü ilkeleri ve onlardan çıkarılacak şeyleri anlayacak akıl, herkeste bulunmaktadır. Ancak bazı insanlar ya peşin hüküm verdikleri ya kâbiliyetlerinin olmadığını sandıkları ya da fazla aceleyle karar verdikleri için, bu ilkelere dolayısıyla da hakikate ve üstün iyiye ulaşamazlar. Böyle bir yöntemle elde edilen hakikat ya da bilgelik, Descartes için, gelecek nesillere yapılacak önemli bir hizmettir ve bunun sonuçları şunlar olacaktır: Birincisi, şimdiye kadar bilinmeyen hakikatleri onlarda bulma memnunluğu; ikincisi, bu ilkeleri elde ettikçe daha iyi hüküm vermeye böylece daha bilge olmaya alışmanın yarattığı keyif; üçüncüsü, bu ilkelerde bulunan hakikatler açık ve seçik olduğundan, her türlü tartışma sebebinin ortadan kalkması ve böylece ruhları ve anlaşmaya hazır olması durumu; en son

ve temelli sonucu ise, bilinenlerden bilinmeyenlere geçilerek bütün felsefenin tam bilgisini elde etmek ve bilgeliğin en yüksek basamağına çıkmaktır.

Descartes, bilinmesi mümkün olan bütün şeylerin tam bir bilgisini varsayan, bilgeliğin en üst aşamasını oluşturan, yetkin bir ahlâk sistemi oluşturmanın, felsefenin en önemli amacı olduğunu belirtir. Ancak bu amaca ulaşmak diğer tüm bilimlerin bilgisini gerektirdiğinden dolayı, burada şu saptamayı yapmak mümkün görünmektedir. Descartes felsefe ağacının en son dalı olarak ahlâkı ele almakta, ahlâka gelinceye kadar metafizik, fizik, hekimlik, teknik gibi ve hatta bu tasarıyı sonuna kadar götürmek için "yeryüzünde bulunan daha özel birtakım cisimlerin her birinin, yani maddelerin, nebatların, hayvanların, bilhassa insanların tabiatını da aynı tarzda açıklamam (...) tetkik etmem gerekiyordu" diyerek, ahlâka ilişkin bir bilginin insana ait olan bütün diğer bilgileri gerekli kıldığını belirtmektedir. Bu yüzden insan öyle bir varlıktır ki, ona ilişkin bilgi bütün diğer bilimlerin bilgisini gerektirmekte ve tüm bilgilerin bütünlüğü ise adeta insanın zihinsel ve ahlâkî boyutunda birleşmektedir. Bu son çözümlemeler, genelde Descartes'ın pek fazla dikkat çekmeyen *Ruhun İhtirasları* adlı metninde geliştirilir. Söz konusu metin, Descartes sisteminin adeta varış noktası iken, ruh-beden ikiliği dâhil birçok temel sorunun çözümü için sağlam ipuçlarının da verildiği, dahası, Descartes'ın antropolojisi için temel bir kaynaktır.

Gerçekten de Descartes, "insanın bütün tabiatı üzerine" değerlendirmelerini ağırlıklı olarak *Ruhun İhtirasları* adlı eserinde ele alır. Peki, insanın bütün tabiatı üzerine bir değerlendirmenin ahlâkla ilişkisi nasıl kurulabilir? Daha doğru bir ifadeyle, insan nedir? Descartes'a göre, her tür otoriteden bağımsız olarak bilgi savlarının meşruiyet zemini olan düşünen özne, yalnızca başka türden şeylerin değil, aynı zamanda kendi kendisinin de epistemolojik başlangıcı olması ve nihaî olarak da bir beden sahibi olmasıyla değil de, düşünen bir kendilik olmasıyla karakterize olur. Dolayısıyla, Descartesçı ben ya da öznenin çıkış noktası, yürüme, koşma, yemek yeme ve benzeri etkinliklerde değil, düşünme ve bunun modifikasyonları olan *temel* etkinliklerde bulunur. Bu çıkış noktası, felsefe tarihine getirdiği özgün bakış açısı ve yeniliklerin yanında, çok ciddî ontolojik ve epistemolojik sorunların da düğümlenme kavşağında yer alır. Descartes'a göre, varlık, sonlu ve sonsuz olarak iki töze ayrılmakta, sonlu töz de kendi içinde düşünen ama yer kaplamayan ve düşünmeyen fakat yer kaplayan iki alt töze bölünmektedir. Bir başka deyişle, bu kavramsallaştırmada özne ve nesne birbirinden apayrı gerçeklikler olarak düşünülürken, diğer taraftan, son çözümlemede bir özne olarak karakterize edilen insan, bağdaşmaz iki tözün birleşim alanı olarak düşünülmüştür. Bu iki töz nasıl olup da insanda bir araya gelmekte, bir başka ifadeyle sadece bir düşünce olan ruh bedeni nasıl harekete geçirmektedir? Bu soru, Descartes felsefesinin diğer problemlerinin yanında, çok daha ciddî bir biçimde ahlâk alanının da ana sorunudur. Eğer beden tam anlamıyla ruhtan bağımsız bir töz ise, ruhtan kaynaklanan düşünce bedeni nasıl etkileyecektir? Akıl sahibi bir varlık olarak insan, hem kendi tutkularını hem de kendi bedenini nasıl kontrol edecektir?

Descartes'ın Elisabeth'e yazdığı kimi mektuplar, özel olarak, ruh ve beden ayrılığını ispat etmek, daha sonra ise ruh-beden birleşmesinin nasıl anlaşılabileceğini, ruhun bedeni nasıl hareket ettirebileceğini gösterme amacı taşıdığından, yukarıdaki sorunun yanıtı için de yol açıcı görünür. Descartes'a göre, yalnız ruha ait kavramlar olduğu gibi, yalnız bedene ait kavramlar da bulunmaktadır. İrade, zekâ, bütünü bilmek ve istemek düşünen töz olarak ruha, nicelik yani uzunluk, enlilik, şekil, hareket tarzları gibi özellikler cisme yani bedene aittir. Bunun için ruhun fonksiyonları ile bedeninkini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Ruhta bulunan temel şey düşünme, ruhun bedenden müteessir olması ve bedene tesir etmesidir. Böylece, ruh, beden, ruh ve bedenin birleşmesi olarak ele alınabilecek insan olarak, üçlü bir kavramsal yapı karşımıza çıkar. Ancak yine de ruh ve beden arasındaki birleşme onları tek bir şey olarak kavramaktır. Ruh ve bedenin birleşmesi ve onlar arasındaki etkileşime, ruhun bedeni hareket ettirmesi, bedeninde ihtiraslar yoluyla ruhu etkilemesi anlamı yüklenir. Çünkü ne sadece ruha ne de sadece bedene atfedilebilecek, ruh ve bedenin birlikteliğine yüklenebilecek şeyler bulunmaktadır.

Açlık, susuzluk arzu, neşe, aşk gibi sadece ruhtan gelmeyen, koku, ses, renk, tat gibi sadece bedenden gelmeyen ihtiraslar bulunur. Dolayısıyla, ihtiraslar, ruh ve beden arasındaki karışık ve karanlık kalan idrakler olarak görülür ve duygu adını alır. Descartes'ın sınırlanmış anlamda ihtiraslar adını verdiği ve bedene etki edildiğinde meydana gelen bu ihtiraslar merak, sevgi, nefret, arzu, sevinç, üzüntü olmak üzere altı başlık altında ele alınır ve diğer tüm duygular bu temel altı duygunun değişim ya da bileşimleri çerçevesinde değerlendirilir. İhtiraslar insanları birtakım bedensel zevklerin peşinden koşmaya kışkırtarak, onları istemeye tahrik eder. Bununla birlikte ruh ihtirasları ortadan kaldıramaz, fakat ihtiraslar üzerinde dolaylı olarak irade ile güç kazanabilir. Descartes'a göre, ihtirasların doğru anlaşılması, özellikle fizyolojik olarak doğru bir şekilde incelenmesini gerekli kılar. Çünkü ihtiraslara kandaki, kalpteki ve sinir sistemindeki düzen bozuklukları neden olmakta ve bu bozukluklar onları besleyip güçlendirmektedir.

Ruhun İhtirasları'nın sonunda Descartes, bilgeliğin esas kullanımının ihtiraslara hâkim olmak ve onları ustalıkla kullanmamızı öğrenmek olduğunu belirtirken, "öyle ki, sebep oldukları kötülüklere pek iyi katlanabilir ve hatta hepsinden neşe ve sevinç bile çıkarabiliriz" der. Bu yüzden ihtirasların kullanımına göre bayağı ve yüce olmak üzere, iki ruh arasında ayırım yapılabilmektedir. Bayağı ruhlar ihtirasların esiri olan ve bundan dolayı da başlarına gelen şeylerden bahtiyar ya da bedbaht olan ruhlarken, yüce ruhlar ihtirasların esiri olmakla birlikte her zaman akıllarını kullanan ve ıstıraplarını bile işlerine yararlı hâle getirebilen ve saadete erişebilenlerdir. Ancak böyle bir hâkimiyet için, bedenimizi ilgilendiren değişiklikleri denetleyemediğimizden dolayı irade tek başına yeterli olmamakta bu yüzden gücümüz dâhilinde akıl sahibi olmamızla ve bu tür değişimlerin etkisini azaltmayı ya da değiştirmeyi sağlayacak uygun alışkanlıkları edinerek fizyolojik reflekslerimizi ruhun hizmetine girecek şekilde koşullandırabiliriz.

Descartes'ın ihtiraslarla ilgili açıklaması özellikle insanın ruh ve beden varlığı olarak ortaya çıkışını göstermesi bakımından önemlidir. "İnsanlar, gövdesi saf yaratıklar olmadıkları ve bedenle ayrılmaz bir biçimde birleştikleri için, iyi olmamız bu psiko-fiziksel cevap modellerine sıkı bir şekilde bağlıdır. Ancak bu türden bağlılaşımların nedenlerini tesis etmemizi sağlayan akıl kullanımına sahip olduğumuz için, koşullanma sürecini değiştirmeyi ve bizi erdemli bir hayata yöneltecek eğilimleri ve alışkanlıkları tesis etme gücüne de sahibiz" (Cottingham 1996: 92-93). Dolayısıyla, başlangıçta akılsal denetimimiz altında olmayan yanlarımızı denetimimiz altına alma ve bunu âdeta bilimsel bir kavrayışla gerçekleştirme yükümlülüğü; ahlâkın, gövdesi fiziğin oluşturduğu birleşmiş bir bilgi ağacının dallarından biri olmasının önemini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, Descartes'a göre, ahlâkın amacı olan üstün iyiye ulaşmak, yani bilge olmak için, felsefenin bilgisine sahip olmak; bunu da doğru düşünme yolu olan akılla hüküm vererek ve diğer bilimlerin bilgisini de sağlayarak gerçekleştirmek, ihtirasların kontrol edilmesiyle mümkün görünmektedir. Böylece o, her ne kadar epistemolojisinde yeni bir çığır açmış olsa da, etik söz konusu olduğunda, antik Yunan dünyasının tutkuları kontrol etme anlayışını takip eder görünür. Bu açıdan Descartes'ın, nihaî olarak, temel çıkış noktası "bilgelik" olan bir tür erdem ahlâkı önerdiği söylenebilir.

Spinoza: Yaşamını büyük bir sefalet çekerek sürdüren, Yahudi cemaatinden aforoz edilen, ancak *tekil düşünürler*e göre "filozofların İsa'sı" olan ve dahası, Nietzsche'nin "bende tıpkı çok yüksek dağlarda başımıza gelebilecek tarzdan bir nefes darlığına yol açmış olan yalnızlığım, onu okuyunca, artık hiç olmazsa iki kişilik bir yalnızlık" sözleriyle selamladığı, Hegel'in de "felsefede ya Spinozacısın, ya da hiç bir felsefeye sahip değilsin" diye saygısını belirttiği; fakat analitik ve pozitivist eğilimli filozoflar tarafından küçümsenen, hatta Reichenbach'ın "çıkarımlarında kullandığı mantık oldukça zayıf olup, birtakım üstü örtük varsayımlar ile psikolojik yorumlara gitmeksizin anlaşılamamakta, dahası, söz konusu sistem iç tutarlılıktan yoksun görünmekte ve varılan sonuçlar çoğunlukla öncüllerin sağladığı içeriği aşmaktadır" diye eleştirdiği Baruch Spinoza (1632-1677), etik tarihinin *locus classicus*u *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et Inquinque Partes Distincta* [*Geometrik Yönteme*

Göre İspatlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etik] başlıklı uzun erimli kitabıyla, etik tartışmalarda, yaşadığı dönemde pek fazla anlaşılamasa da, yeni bir çığırın ilk büyük atılımını gerçekleştirmiştir. Klâsik olarak bakıldığında, felsefe tarihi açısından onun sistemi, Descartes'ın aklın eylem için bir kılavuz olabileceği görüşünü sürdürürken, Hobbes'un mekanistik kuramıyla paralellikler arzeder. Buna göre, Spinoza, fiziğin, psikolojinin ve etiğin ilkelerini, metafizik ya da ontolojik ilk ilkelerden türetmiştir. Gerçekten de *Ethica*'nın ilk tümceleri, "Özü varlığı kuşatan, bir başka deyişle, doğası ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni diyorum" diye başlar ve bu önermeden sökün eden diğer önermelerin sistematik bir şekilde birbirine bağlanıp geliştirilmesiyle devam eder.

Spinoza'ya göre, Hobbes'da olduğu gibi, insan varlığının asıl gerçekliği, bir anlamda, enerjinin korunumunu yansıtan fizik yasasına benzer şekilde, bireysel gücü korumak veya sürdürmek ve arttırmaktan oluşur. Bu belirlemeyi, doğada her şeyin bir nedenler zincirine tâbi olduğu görüşü tamamlar. Gerçekten de ona göre, her bir olay veya etki, daha önceki bir nedene indirgenebilir ve ezelî-ebedî bir perspektiften bakıldığında bütün doğa kusursuz bir makine görünümüne sahiptir. Bu açıdan, doğadaki her varlık gibi, insan da hareketlerinde, yani eylemlerinde, nedenselliğe tâbidir. Ancak bu katı determinist sistemden Spinoza, felsefe tarihinin en büyük *sevinç etiği*ni çıkarmayı dener: Eğer nedenlerin bilgisine sahip olabilirsek, o zaman her şeyi tek bir bütün olarak görürüz ve nihaî olarak Tanrı'yı sevmeye başlarız. İşte *Ethika*'nın olağanüstü büyüleyici atmosferi, bu imkânsızın imkânının araştırılmasıyla başlar. Deleuze'ün de belirttiği gibi *Ethika*, "kendisi için tüm mutluluğun bir günah olduğu, zavallılık ve yetersizliği tek tutku yapan hınç dolu insanın portresidir" (2005: 33). Bir başka deyişle *Ethica*'da büyük bir vurguyla, insanları hayattan alıkoyan ve koparan her tür gelişmeye karşı çıkılmakta ve bilincin gerçek nedenleri kavrayamamasından kaynaklanan yanılsamaların bir sonucu olarak "aşkın değerler"e başvuru tamamen devre dışı bırakılmaktadır. Zira Spinoza'ya göre hayat, "iyilik ve kötülük", "kusur ve yetenek", "günah ve kurtuluş" kategorileriyle zehirlenmiştir. Bu yüzden o, hayatı küçümseyen ve azımsayan tüm değerleri reddederek; keder, acı, kin, tiksinti, olay, korku, umutsuzluk, acıma, kızgınlık, kıskançlık, aşağılama, pişmanlık, iğrençlik, utanç, yerinme, öfke, intikam, zulüm ve nihayet insan yaşamını köleleştiren izlenimleri ve bütün tutkuları en ince ayrıntısına kadar çözümler. Böylece "Spinoza'nın etiğinin diğer şeyler arasında bir zihin sağlığı etiği olduğu rahatlıkla söylenebilir. O, düşüncenin uyumunu tutkuların rahatsız ediciliğinin yerine geçirmek yoluyla insanın duygusal ve zihinsel sağlığını artırmayı amaçlar" (Garret 2004: 57). O hâlde *Ethika*, keskin bir içkinlik düzleminde asıl anlamını bulan bir sevinç etiği olup çıkar: "Tek değerli olan, tek kalıcı olan ve bizi eyleme ve eylemin kutluluğuna yaklaştıran şey sevinçtir" (Deleuze 2005: 36).

Spinoza'ya göre, insan zihninde üç tür "fikir" bulunmaktadır: "Duygulanış fikirleri (*affectio*)", "mefhumlar (*notiones*)" ve son olarak, "öz fikirleri". Bu fikirler bilgi edinme kudretimize bağlı olarak gelişirler, ancak bunların en alt basamağında, henüz bir fikir olmayan "duygular (*affectus*)" yer alır. Bir başka deyişle, bir "fikir", belirli bir şeyi temsil eden bir *düşünme tarzı* iken, bir "duygu" ise, hiçbir şeyi temsil etmeyen bir *etkilenme tarzı*dır. Spinoza için gündelik koşuşturmaları sırasında insanlar duyguların sürekli değişimi içinde yaşarlar. Bu değişim, şeylerin ve olayların bilgisini edinme derecemize göre biteviye işler. Örneğin, yolda yürürken çok sevdiğim bir arkadaşımla karşılaşırım ve bu *karşılaşma* beni memnun eder. Biraz daha devam ettiğimde, hiç hoşlanmadığım biriyle daha karşılaşırım ki, bu karşılaşma da bende bir huzursuzluk yaratır. Bu açıdan, benim hoşlanmamın ve hoşlanmamamın nesneleriyle sürekli bir gerilim ağında yer alırım. İlk türdekiler benim yaşam gücüme katkıda bulunurlarken, ikinciler yaşam gücümü azaltırlar. Böylece bir duygu, varolma kudretinin sürekli bir varyasyonudur. Söz konusu süreç içersinde, Spinoza'ya göre, eğer hangi nesneden neden hoşlandığımı veya hoşlanmadığımı kavrayamamışsam, bir etkilenme düzleminde yer alıyorum demektir ve "neşe" ile "keder"in değişken oyununda bir gidip bir gelirim. Bunlar temel tutkular olup, eyleme gücünü artırana "neşe", ancak eyleme gücünü azaltana ise "keder" denir. O hâlde,

hemen burada siyasetle bağ kurulursa, bir iktidar, Spinoza'nın belirttiği üzere, ancak keder ürettiği ölçüde devam edebilir. *A Theologico-Political Treatise* [Teolojik-Politik Deneme]'de belirtildiği üzere, keder üretme ve neşeyi yasaklama, "despot" ve "rahip"in ortak özelliğidir. Şimdi, belirtilen etkilenme oyununun bir üst düzeyinde, ki burası fikirler alanına bir geçiştir ve bu alanın ilk basamağını oluşturur, nesneleri etkilenmenin bende yarattığı *ize* göre sınıflandırırım. Bu alan, bir duygu-alanı olmanın ötesinde, bir cismin bir başka cisimden etkilenişinin belirme tarzıdır. Söz gelimi ateşin elimi yaktığını görürüm. Bir cisim/madde (yani ateş), bir başka cisim/beden (yani el) üzerinde bir etki yaratmaktadır. Ya da bilmediğim bir sıvıyı içerim ve karnım ağrımaya başlar. Böylece, fikirlerin ilk aşaması, yani duygulanış fikirleri, bilginin ilk düzeyi oluşmaya başlar. Ancak, belirtilen düzey bilginin ilk basamağı olsa da, Spinoza'ya göre, her şeye rağmen karşılaşmaların tesadüfü içerisinde yaşarım. Bir başka deyişle, ateşin neden elimi yaktığını, içtiğim sıvının neden bana zarar verdiğini bilmem, yalnızca beni neyi etkilediğinin farkındayımdır.

Bu aşamada Spinoza, karşılaşmaların yapısını çözümleyebilmek için "beden" kavramına başvurur. Ona göre, bir beden, belirli bir kudret ya da güç alanı olup, bütünleşik veya parçalanmaz bir alan değildir. Aksine, beden sonsuz bir şekilde parçalanabilir bir bölge olup, diğer bedenlerle etkileşimine göre bir yoğunlaşma veya seyrelme yaşar. Yine yukarıdaki örneklere başvurulursa, içtiğim sıvı ile karşılaşma hâlinde, bu sıvı bana zarar vermişse eğer, bedenimde bir parçalanma, yani seyrelme veya bir güç azalması yaşanır. İlk düzeydeki fikirlerde kalındığında, Spinoza'ya göre, söz konusu sıvının neden beni bozuma uğrattığını bilmem. Sadece bozuma uğruyor olduğumu veya uğramış olduğumu bilirim. O hâlde, birbirinden farklı yapıdaki cisimlerin birbirleriyle olan etkileşimlerini, yani, cisimlerin birbirlerine karışımlarını nedensel bir düzlemde bilmeye başlarsam, ikinci türdeki fikirlere, "mefhumlar"a ulaşırım. Bu aşamaya ermiş biri (aslında bilgi modeli olarak fizikten çok kimyaya öykünülmektedir), eylemlerin ve dolayısıyla etkilenimlerin tesadüfünden önemli bir ölçüde kurtulmuş, birleşme ve dağılma veya karşılaşma oranlarının sonuçlarını kavrayabilmiştir. Böylece *Ethika*'nın asıl problemi, iyinin ve kötünün ötesinde, yani ahlâkın veya moralin ötesinde başlar.

Spinoza'ya göre, ahlâk veya moral, bir yönergeler demetidir. Bu yönergeler, bir insana neyi yapması ve yapmaması gerektiğini dikte ederler. İnsanlık tarihi açısından bakıldığında, ilk yönergenin, yani yasanın, Tanrı tarafından Adem'e verildiği kabul edilir: "Elmayı yeme!" Ancak Adem, Tanrı buyruğunu hiçe sayarak, diğer bir deyişle yasayı çiğneyerek, elmayı yemiş ve cennetten kovulmuştur. Yasanın çiğnenmesi ve kovulma, insanın düşmüşlüğünü dile getirir. Yine de insan, bir çıkış noktası olarak tövbe eder ve Tanrı'ya sığınır. Sığınma talebi, Spinoza'ya göre ilk ahlâkın ve dolayısıyla her türlü ahlâk sisteminin kaynağını oluşturur. Fakat yasanın asıl anlamı nedir? Klâsik algılayışta yasa, "yap" ve "yapma" gibi iki temel emirden veya buyruktan oluşur. Dahası, yapılabilirler kısmında olanlar aynı zamanda "iyi", yapılamayacaklar kısmında yer alanlar ise "kötü" diye adlandırılır. Ancak Spinoza'nın tersine çevirmesine göre, "iyi" ve "kötü", gerçekte yalnızca *eylem-öncesi*nde bulunan *değer*ler olmayıp, aynı zamanda ve daha çok, *eylem-sonrası*nda yer alan *hedef*lerdir. Konuya yaklaşmak için, tekrar Adem öyküsüne dönmek yararlı olacaktır.

Spinoza için, elmanın yasaklanması öyküsü, Tanrı açısından değil de insan açısından ele alındığında, mefhumlara ulaşamamış bir zihnin kurtuluş yolunu anlatır. Elmayı yiyen Adem, elmanın kendi bedenini bozuma uğrattığını görmüş, ancak, elma tarafından neden bozuma uğradığını anlayamamıştır. Nedenlerin, yani elma ve beden karışımının oranlarının sonuçlarını bilmeyen Adem, geçici bir çareye başvurarak, elmayı "kötü" diye damgalar. Bundan sonra herhangi bir elmaya yaklaşmayacaktır. Çünkü elma ona kötü gelmiştir. Süreç içerisinde, iyi gelenler ve kötü gelenler artar, dolayısıyla "iyi"ler ve "kötü"ler çoğalır. Bu, bir mutlaklaştırma aşamasıdır. Adem kendi farkındalığından yola çıkarak türdeşlerini yönlendirmeye başlar. İyilerle karşılaşmaya çalışılmalı, kötülerden sakınılmalıdır. Ancak Spinoza'ya göre, her beden tekil bir güç alanı olup, her elma her bedene kötü gelmeyebilir. Dahası, mefhumlara ulaşabilmiş biri, kendisine neyin

gerçekten iyi veya kötü geldiğini bilmektedir ve önceden kurulmuş direktiflere ihtiyaç duymaz. O, tekil bir güç alanı olarak, iyilerin ve kötülerin ötesini, yani yalnız ve yalnızca kendine iyi gelenleri ve kötü gelenleri arar. Bu arayış ise, ahlâktan etiğe geçiş basamağını oluşturur.

Spinoza'ya göre, bir beden mutlak bir biçimde tekil bir yapı olduğundan, herhangi bir cisim ya da bedenin bir başka cisim ya da bedenle karşılaşması aynı sonuçları doğurmaz. Örneğin arsenik doğrudan alındığında bana zarar verebilirken, bir başka beden ya da cisimle karıştırıldığında, sözgelimi ilaç yapımında kullanıldığında ve ondan sonra benim bedenimle etkileşime girdiğinde, bana zarar değil yarar verir. Bu açıdan, bütün klâsik erdemler veya ahlâkî öğütler, belirli bir otoritenin yararlı veya zararlı diye nitelendirdiği kendiliklerden meydana gelir. Dahası, insanlık tarihinin somut pratiği açısından bakıldığında, nedenlerin bilgisine sahip olamamış insan, kendi gücünü koruyabilme umuduyla, nedenlerin bilgisine sahip olduğunu düşündüğü otoritenin buyruklarına boyun eğer. O hâlde, yararlı ve zararlı, iyi ve kötünün bir ölçütünden başka bir şey değildir. Fakat yine de, mutlak anlamda yararlı ve zararlı, ya da iyi ve kötü yoktur. Bu tür kavramları içeriksel olarak belirleme yönünde her talep, bir ahlâk direktifi oluşturup, iyi ve kötüyü eylemin öncesine yerleştirir. Bir başka ifadeyle, iyi ve kötü, sürekli değişen bağlamsal karakterlerinden koparılıp mutlaklaştırılır. Ancak Spinoza'nın gözünde buradaki asıl problem, neyin iyi ya da kötü olduğu değil fakat insanları iyi ve kötü diye yargılar vermeye iten nedenlerin nasıl açıklanabileceğidir. Zira mutlak iyi ve kötü değil, ancak bir bedene neşe veya keder veren şeyler vardır. Böylece Spinoza, etiği bir ahlâk felsefesi olarak değil, nedenlerin bilimi olarak tanımlayarak ontoloji veya metafiziğe eşitlemeye çalışır. Söz konusu perspektifte artık, neleri yapmamız veya neleri yapmamamız değil, neleri yapmaya kudretimizin olduğu sorulur. Dolayısıyla, etik eylem Spinoza için bir ödev sorunu olmayıp, bir güç ya da kudret sorunu olarak karşımıza çıkar. Ona göre, mefhumlara ulaşamamış bir zihin, doğal olarak neye gücünün yettiğini veya neye yetmediğini bilemez. Böyle bir zihnin yapabileceği yegâne şey, kendi yaşamını nedenlerin bilgisine sahip olmadan sürdürmektir. Peki, mefhumların veya nedenlerin bilgisine erişebilen biri, bir üst aşamaya geçtiğinde, yani öz fikirlerini kavradığında ne olacaktır?

Spinoza'nın bu son konuma yönelik çözümlemeleri yeterince anlaşılır değildir. O bir taraftan, tüm doğayı nedensel ilişkilerle belirlenmiş bir alan olarak düşünürken, diğer taraftan, insanın nedenselliğinin bilgisine erişebileceğini savunur. Ancak nedenselliğin bilgisine erişildiğinde tam olarak ne olmaktadır? Böyle bir konuma yükselmiş biri, söz konusu belirlenmişlikleri değiştirebilecek midir, klâsik ifadesiyle özgür olabilecek midir? Anlaşıldığı kadarıyla öz fikirlerini kavrayan biri, evreni ezelî-ebedî bir perspektiften, bir bütün olarak görür. Hangi eylemlerin hangi nedenlerden kaynaklandığını, bunların sonuçlarının ne olacağını anlar. Bu noktada Spinoza, Tanrı ya da Doğa'nın sevgisinin geliştiğini söyler. Öz fikirlerine erişebilmiş biri, iyi ve kötünün ötesinde, değişken ve göreceli yargıların üstünde, yalnızca Tanrıdan kaynaklanan değişimleri temaşa eder.

Thomas Hobbes: Modern etik teori, birçoklarınca Thomas Hobbes'la başlatılmaktadır. Özellikle Ada geleneğinin tekrar tekrar ele alacağı temel problemlerin formülasyonunu esaslı bir şekilde ilk olarak onda bulması, bu yargıyı daha da güçlendirir. Galileocu modern doğa bilimi, otorite, ereksellik, ilâhî plân ve değer yüklü fiziksel dünya tasarımlarıyla desteklenmiş geleneksel görüşlere meydan okuyarak ilerlemiştir. Bilindiği üzere bu ilerleyiş, doğal yasa öğretisinin kuşkuyla karşılanmasına ve teolojinin antropomorfik varsayımlarının gözden düşmesine neden olmuştur. Süreç içerinde ise etik yargıların standart veya kriterleri artık, doğanın kozmik plânında veya ilâhi iradenin kutsal kitaba göre açımlanmaya çalışılmasında değil, fakat tam da insanın kendisinde, ya biyolojik yapısında, ya vatandaşlık sözleşmelerinde, ya da bu sözleşmelerin yarattığı politik ve toplumsal kurumlarda, aranmaya başlanmaktadır. Ada geleneği, yine iyi bilindiği gibi, etik araştırmalar söz konusu olduğunda, önemli ölçüde bir taraftan etik veya moral davranışlara bilimsel yöntemlerle bir açıklama vermeye çalışırken, yani sözgelimi insanın yapıp etmelerini psikolojik, sosyolojik vb. etmenlerle açıklamayı denerken, aynı zamanda etik terimlerin anlamlarına ve/veya

kullanımlarına ilişkin de kesin bir dilsel çözümleme üretmek gayretinde olmuştur. Bu iki hedef, Ada felsefesinin tarihinde verimli bir şekilde ilk olarak Hobbes'ta gündeme gelmektedir. O bir taraftan insan eylemlerinin temeline, 20. yüzyılın davranışçı psikoloji ekolünün de öncülüğünü yaparak, kendini koruma güdüsünü yerleştirip bunun sonuçlarını izlemeye çalışmış, diğer taraftan da geliştirdiği yöntem temelinde geleneksel erdemlere ilişkin dilsel bir çözümleme yapmıştır. Hedefin ilk kısmına bakılırsa, Hobbes'un insan doğasına dayanarak bir çözümleme yaptığı, bu çözümleme neticesinde de insanı bencil ve kendini korumaya ayarlı bir işlem aracı olarak gördüğü belirtilebilir. İnsan, kendini koruma motifi dolayımında, kendisine haz veren etkilere yaklaşırken, acı veren etkilerden ise uzaklaşır. Bu belirlemeler insanın doğal durumunun bilimsel analizinden çıkarsanır. Açıkça belirtilmese de, en büyük haz, yaşamını sürdürme hedefinde bulunur. Bu sayede insan söz konusu hedefe ulaşmanın yollarını arar. Hedefin ikinci kısmı için ise Hobbes, bilimsel çözümlemesinden yararlanarak erdemlerin kökenlerine eğilir, oluşumlarını analiz eder, dahası, analitik dil çözümlemesine yönelir. Örneğin *Leviathan*'ın ilk ana bölümünün 6. alt-bölümü "İradi Hareketlerin, Genellikle Duygular Denilen, İçsel Başlangıçları ve Bunların İfade Edildiği Sözler Üzerine"de, sevgi, nefret, iyi, kötü, cesaret, cömertlik, acıma ve mutluluk gibi geleneksel erdemlerin davranışsal kökenlerini saptarken; diğer taraftan ise bu tür erdemlerin veya kendi deyişiyle "duygu(lanım)lar"ın dilsel kipler aracılığıyla anlatım biçimlerini irdeler.

Kişisel gelişimi boyunca modern fizik ve Eukliedes'in tümdengelimsel geometrisinden yoğun olarak etkilenen Hobbes, MacIntyre'ın da belirttiği gibi, belirli bir karmaşık yapıyı mantıksal olarak ilkel, basit unsurlarına ayırmak, daha sonra da ulaşılan unsurları önceki karmaşık yapının nasıl yeniden kurulabileceğini göstermek için çözümler; bu yöntemden yola çıkarak, etik tartışmalarda karmaşık yapı veya bütün olarak toplumu merkeze alır. Bu şekilde analiz edilen toplum ise, "bir bireyler koleksiyonu" verir ki, bu bireylerin her birinin amacı kendini korumaktır (MacIntyre 2001: 149). Şimdi, etik veya ahlâk felsefesinin genel olarak, biri insan eylemlerinin nedenlerini veya motive ettirici unsurlarını araştırmak, diğeri ise insan eylemlerine rehberlik etmek veya kimi eylemleri motive etmek gibi iki işlevi bulunduğu kabul edilirse, modern doğa biliminden çıkarsanan Hobbescu yöntem, etik sorunları toplum ve onun oluşturucu unsuru olan birey dolayımında inceleyecektir. Bireyin doğal bir varlık olarak incelenmesi ilk, toplumun oluşturucu unsuru olarak incelenmesi ise ikinci işlevi yerine getirecektir. Söz konusu ikili işlevi en iyi şekilde ayrıca Hobbes'un bilimler veya felsefe sınıflamasında da görmek mümkündür. *Leviathan*'da belirttiği üzere, doğal varlıkların özelliklerinden yapılan çıkarsamalar "doğa felsefesi"ni oluştururken, siyasî varlıkların özelliklerinden yapılan çıkarsamalar "siyaset ve toplum felsefesi"ni oluşturur. İlk bölüme ait olacak şekilde, özel olarak insanların niteliklerinden yapılan çıkarsamalar, burada insanların duygu(lanım)ları söz konusudur, "ahlâk"; ikinci bölüme ait olacak şekilde de, bir devlet içinde yer alan uyrukların görev ve haklarına dair araştırmalar ise "siyaset ve toplum felsefesi" adını alır. Bu şekilde ahlâk ve politika iç içe geçerek birbirini destekleyip tamamlar.

Görüldüğü üzere Hobbes'un etik hakkındaki analizi, çok boyutlu bir düzlem üzerine oturmaktadır. Buna göre, insan doğadaki diğer nesneler gibi fiziksel yasalara bağlı bir nesneyken, öte taraftan, aklı sayesinde onlardan ayrılır, fakat akıl da son çözümlemede, Hobbes'un mekanist fizyolojisi dolayımında, beyinde meydana gelen ve diğer fiziksel süreçlerle aynı yasaya bağlı olan özel türden bir süreç tipi olarak karakterize edilir. Yine de, her şeye karşın, akıl sahibi bir canlı olarak insan varlığı, doğal olayların ve kendisinin bilgisini edinebildiğinden dolayı, eylemleri ve yapıp etmeleri için bir tür "bağımsız otomat" hâline bürünebilir. Etik veya genel olarak ahlâkî davranış söz konusu olduğunda, belirtilen çok boyutluluk belirli bir gerilim hattı içerisinde kendini gösterir. Hobbes'a göre, doğadaki bir nesne olarak insana yönelindiğinde, "bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, *iyi* bir şeydir: Onun nefret ve istikrahının yöneldiği nesne *kötü*, istihfafının nesnesi ise *süfli* ve *değersizdir*" (Hobbes 1995: 48).

Böylece, Anglo-Sakson gelenekte daha sonraları yoğun olarak kullanılacak bir temellendirmenin öncülüğünü yapan Hobbes,

insanın eylemleriyle hazza yöneldiğini ve acıdan kaçtığını belirtir. Bu bağlamda "haz veya hoşlanma" iyiliğin, "taciz veya rahatsızlık" ise kötülüğün algısı veya görünüşe çıkması olup, bütün duygu(lanım)lara şu veya bu ölçüde bir hoşlanma ya da hoşlanmama eşlik eder (Hobbes 1995: 49). Bu şekilde Hobbes, "iyi" ve "kötü"yü tek tek bireylerin kişisel tarihlerine indirgemiş olur. Artık onlar klâsik gelenekte olduğu şekliyle erişilmesi veya kaçınılması gereken nosyonlar değil, doğrudan doğruya insan psikolojisinin işleyişinden çıkarsanan belirli süreçlere gönderme yapan adlardır. Bir başka ifadeyle, artık "nihaî amaç" veya "en yüksek iyi" gibi kavramlara yer yoktur. Mutlak ve basit olarak ne bir "iyi" ne de bir "kötü" bulunmakta olup, dahası, devletin olmadığı yerde kişiden, devletin olduğu yerde de onun temsilcisinden başka bu kavramların içeriklerini belirleyecek hiçbir ve "nesnelerin kendi doğalarından alınabilecek herhangi bir genel kural da yoktur" (Hobbes 1995: 48). "Mutluluk", insanın psikolojik yapısı düşünüldüğünde, yalnızca, bir nesneden diğerine arzunun devamlı olarak ilerlemesidir. O hâlde, Greklerin dingin bir yaşam tarzı ideali olanaklı değildir. Hobbes'a göre, insan vücudunun yapısı sürekli değişim içinde olduğundan, aynı tür etkiler onda daima aynı arzu veya kaçınma davranışlarını üretmez. Dahası, "Bütün insanların aynı nesneye arzu duymakta birleşmeleri ihtimali bundan daha da azdır" (Hobbes 1995: 48). Bu belirlemeler, modern felsefenin üzerinde en çok tartışılan ünlü bir probleminin, "doğa durumu" probleminin gündeme gelmesine yol açar.

Leviathan'ın "Mutluluğu ve Mutsuzluğu Bakımından İnsanlığın Doğal Durumu Üzerine" başlıklı bölümünde Hobbes, insanların doğuştan eşit olduklarını, ancak eşitlikten güvensizlik doğduğunu, bu durumun ise bir savaş durumuna yol açtığını belirtir. Ona göre, "*Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş hâlindedir*" ve "Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur. Cebir ve hile savaşta en büyük iki erdemdir." Bu kargaşa durumundan kurtulmanın yolu ise "akıl"dır ki, "Akıl insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir." Bu şartlar "doğa yasaları" adını alacaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi, Hobbes'a göre, insanlığın doğal durumunda "*herkesin her şeye hakkı vardır.*" Ancak böyle bir durumda insan, temel içgüdüsü olan kendi yaşamını sürdürmeyi başaramaz. O hâlde, eğer yaşamını sürdürmek istiyorsa insan, bunu sağlayacak en uygun koşulları oluşturmalıdır. Koşulları sağlayacak "kurallar"ın ilk bölümü, aynı zamanda "birinci ve temel doğa yasası"dır bu, "*barışı aramak ve izlemek*"; ikinci bölümü ise "*bütün yolları kullanarak kendimizi korumak*"tan geçer: "İnsanların barışa ulaşmak için çalışmalarını emreden bu temel doğa yasasından şu ikinci yasa çıkar; *bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir*" (Hobbes 1995: 97).

Böylece insanlar bir sözleşme imzalayarak haklarını egemene devredip doğa durumundan kurtulurlar ve bir toplum içinde yaşamaya başlarlar. Görüldüğü üzere Hobbes, "doğal hak" ve "doğa yasası" terimlerini birbirinden ayırmaktadır. Kendi sözleriyle, "*jus naturale*" de denilen "doğal hak", bir insanın kendi doğasını veya yaşamını korumak için "kendi gücünü dilediği gibi" kullanması özgürlüğüyken; "*lex naturalis*" de denilen "doğa yasası", "akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır" (Hobbes 1995: 96-97).

Türkçe'de ayrım net olarak verilemese de, dikkat edileceği gibi Hobbes "doğa yasası (laws of nature)" terimini, ortaçağların "doğal yasa (natural law)" teriminden ayırmakta, ikincisiyle karşılaştırıldığında kullandığı terim bir yapaylığa veya kurulan bir yapıya gönderme yapmakta, bu bağlamda da toplumsal yaşayışta yürürlükte olabilecek etik ilkelere işaret etmektedir. Bir başka deyişle Hobbes için, evrende herhangi bir moral düzen veya adalete götüren doğal bir yol bulunmayıp, insan, doğadaki diğer maddî nesneler gibi, kendi içinde fiziksel yasalar uyarınca eyleyen bir varlıktır. İnsanı diğer varlıklardan ayırabilecek özgürlük gibi bir düşünce ise yalnızca insanın kendini koruma güdüsüne dayanan akılsal/araçsal bir hesaplama sürecidir. İşte, yukarıda bahsedilen,

Hobbes'un etiğinin gerilimli ve fakat çok boyutlu yapısı kendini burada açığa çıkarır. Buna göre, kendi yaşamını sürdürebilmek için daha olumlu koşullar oluşturabilmeyi başaran insan, bir açıdan doğal durumdan kurtulmuş, ve buna bağlı olarak kendisini doğadaki diğer nesnelerden ayırmayı başarmıştır. O hâlde, insanın devlet-öncesi ve devlet-sonrası iki tür yasaya bağlı olduğu belirtilebilir. Bir başka deyişle, insanın devlet-öncesi eylemleriyle, devlet-kurma bağlamlarındaki ve devlet-sonrasındaki eylemleri nihaî olarak farklı kategorilerdeki yasalarla biçimlenmektedir. Bu tartışma ise, hemen anlaşılabileceği üzere, Platon ve Sofistlerden beri felsefe tarihinde sürmekte olan "*physis*" ve "*nomos*" ayrımına dayanmaktadır. Şimdi, hem "*physis*"de hem de "*nomos*"da insan eylemleri farklı yasalara tâbi olduğundan, Hobbes'un bir *davranış* ya da *eylem bilimi* olarak etiği de ikili bir düzlemde gelişir. Bunlardan ilkine göre etik, doğa bilimlerinin bir alt dalı olup, mekanizme tâbi olan insan eylemlerinin betimlenmesiyle uğraşır. Öte taraftan ilkinden farklı olarak diğer düzlemdeki veya anlamdaki etik, kendi yaşamını akılsal bir plânda düzenlemeye çalışan ve bu bağlamda doğa durumundan kurtulup bir devlet oluşturan insan ile ilgilidir. Yukarıda sözü edildiği üzere Hobbes, *Leviathan*'daki bilimler sınıflamasında ilk anlamdaki etiği "ahlâk", ikincisini ise "siyaset ve toplum felsefesi" olarak adlandırır. Etiğin bu şekilde ikili bir alana ayrılması, insan eylemleri söz konusu olduğunda, Hobbes'un iyi ve kötü ve diğer erdemlere veya değerlere yönelik çözümlemesini de biçimlendirir.

Doğal bir varlık olarak insan, hazza yönelir ve acıdan kaçınır. Bu açıdan, iyi ve kötü, aslında haz ve acı ile aynı anlama gelmektedir. Hobbes'un bu anlayışı yine yukarıda belirtildiği gibi, iyi ve kötüyü tek tek insanların kişisel tarihine indirger; burada söz konusu kavramlar koşuldan koşula değişmektedir. Bir başka ifadeyle, kimileri için iyi olan şey başkaları için aynı anlama gelmeyebilir, aynı şekilde, belirli bir zamanda iyi olan şey, aynı kişi için, başka bir zamanda kötü olabilir. O hâlde, iyi ve kötüye ilişkin formel bir belirleme yapılabilse de (hazza yönelme ve acıdan kaçınma), içeriksel olarak, yani nelerin iyi ve kötü olduğuna dair bir belirleme yapılamaz. Fakat bu durum, iyi ve kötünün, deyim yerindeyse, *tarih-öncesi*ne ilişkin görünümüdür. Politik otorite yaratıldıktan, yani bir devlet kurulduktan sonra, nelerin iyi ve kötü olduğu yasakoyucu tarafından saptandığından, iyi ve kötü bu sayede içeriksel bir belirlenime kavuşur. Örneğin sözleşme-öncesinde bir insan kendi hazzını artırmak için kendi gücünü başkalarının zararına kullanabilir ve bu, o insan için iyi olabilir. Ancak bir başka durumda, aynı insan, güç kullanmak ve zarar vermek yerine farklı bir strateji de seçebilir. Bu açıdan, doğa hâlinde haz ve acının ya da iyi ve kötünün sürekli değişken görünümleriyle karşılaşılır. Öte taraftan sözleşmeyle birlikte gelen yeni durumda ise insan bir toplum içinde yaşamaya başladığından, daha önce başkalarının zararına kullandığı gücünü aynı şekilde kullanması kendi zararına olur. Zira böyle bir durumda güç bir egemene devredilmiş olduğundan ve diğer insanlar da kendilerine uygun şartlar içinde yaşamak istediklerinden, kendisine tanınan güçten fazlasını kullanmak isteyen biri toplumsal düzeni bozacaktır. Bu ise onun cezalandırılması demektir. Gerçekten de Hobbes'a göre, "[b]ir ceza, kamu otoritesi tarafından bir yasa ihlâli olarak görülen bir şeyi yapmış veya ihmal etmiş olan birine, insanlar itaatte daha eğilimli olsunlar diye, aynı otorite tarafından verilen bir kötülüktür" (Hobbes 1995: 218).

Şimdi, her ceza, şöyle ya da böyle, ceza uygulananda bir "güç azalması" yaratacağından, belki de gücü tamamen bitireceğinden, toplum içindeki insan kendi iyiliği için kurallara uyar ve gücünün sınırlanmasını kabul eder. O hâlde, tıpkı Spinoza'da olduğu gibi, Hobbes'da da etik veya davranış nihaî olarak bir "güç" sorunudur. Gücü artıracak veya en azından koruyacak olan şey iyi, gücü azaltacak veya deforme edecek şey kötüdür. Bu bağlamda, etiğin temel kavramları sözleşme-öncesinde ve sonrasında güç ilişkileri tarafından belirlenmekte, öte taraftan, sözleşme-öncesinin değişen güç ilişkileri, sözleşmeyle birlikte bir sabitliğe kavuşmaktadır. Aynı olguyu Hobbes'un klâsik adıyla erdemlere yönelik çözümlemelerinde de görmek olanaklıdır. Gerçekten de, onun "üçüncü doğa yasası" olarak nitelendirdiği "adalet", "*insanların yaptıkları ahitleri yerine getirmeleri*" demek olup, "daha önce bir ahit bulunmadıkça", herkesin "her şey üzerinde hakkı vardır ve dolayısıyla hiçbir eylem adaletsiz

olamaz" (Hobbes 1995: 106). Bir diğer ifadeyle, Hobbes'a göre, adalet ve yanı sıra mülkiyetin doğuşu "devletin kuruluşuyla başlar." *Leviathan*'ın ilk ana bölümünün 15. alt bölümü "Diğer Doğa Yasaları Üzerine"de o, sosyal devletin de kurucu unsurları olan bu tür erdemleri saptamış, bunların da nihaî olarak bir devlet sayesinde mümkün olduğunu belirtmiştir.

Hobbes'un etik üzerine olan bu çözümlemeleri ondan sonra Ada geleneğinde sürekli bir gelişim çizgisi bulacaktır. Etik doğalcılığın da modern felsefede dikkate değer bir şekilde gündeme gelmesine vesile olan bu öğreti, diğer taraftan, olumlu ve olumsuz kazanımlarının yanında, etiğin sağlam bir insan doğası anlayışına dayanması gerektiği konusunu filozofların dikkatine büyük bir güçle sunar.

John Locke: Locke'un İngiliz deneyimciliğinin asıl kurucusu olduğu kabul edilir. İlgi alanı epistemolojiden politikaya kadar uzanan Locke, deneyimci anlayışını, her zaman olduğu gibi kesin bir tutarlılıkla olmasa da, ahlâk veya etik alanında da sürdürür. Buna göre, deneyimciliğin kurucu babası olmasının yanında o, etik söz konusu olduğunda, aynı zamanda modern yararcılığın da kurucusu kabul edilir ve özellikle yararcı etiği sosyal ve politik kuramlara uygulaması daha sonra büyük ilgi görmüştür. Locke, söz konusu görüşlerini, epistemolojide olduğu gibi, rasyonalizm eleştirisiyle oluşturmaya girişir ve temel metni *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*'nin birinci kitabının "Doğuştan Kılgısal İlkeler Yoktur" başlıklı kısmında, doğuştan ideler eleştirisi, aynı temellere dayalı olarak ahlâk alanında da sürdürülür. Locke'a göre, *"açık ve genel olarak onaylanmış ahlâksal ilkeler yoktur"* (Locke 1996: 74). Bir başka ifadeyle ahlâk ilkeleri insan zihninde doğuştan bulunmamaktadır. Bu saptama için birbiriyle ilgili bir dizi argüman geliştiren Locke'a göre, sözgelimi adalet ve anlaşmalara uyma gibi nosyonlar herkes tarafından kabul görüyor gibi dursa da, aslında sosyo-tarihsel bir araştırma bu nosyonların içerikte nasıl farklılaştığını kolayca gösterebilir. Öte taraftan ahlâk kurallarının bir kanıt gerektirmesi bunların doğuştan olmadığının bir başka ifadesi olarak görünür. Kendi sözleriyle, "bir kimsenin haklı olarak nedenini soramayacağı bir ahlâk kuralı" olsaydı, bu kuralların doğruluğunun apaçık olduğu imlenebilirdi, oysa durum bunun tersidir. Yine Locke'a göre, *"Erdemin genellikle onaylanışı doğuştanlığından değil, yararlılığındandır"* (2004: 75). Bu durumun doğal bir sonucu ise, ahlâk kurallarıyla ilgili görüşlerin, "erişilmek istenen mutluluk türüne göre" değişmesidir. Anlaşılacağı üzere doğuştan kılgısal/pratik ilkelere ilişkin bu eleştiriler, Locke'un ahlâka yönelik görüşlerinin de dayanak noktalarını oluşturur. Bilindiği gibi Locke için "ide"ler düşüncenin nesneleri olup, ya duyumdan ya da düşünümden gelirler. Bu şekilde, ahlâkın en temek kavramlarının dayandığı "haz" ve "acı" yalın ideler olup, "şeyler ancak haz veya acıya göre iyi ya da kötü olur."

İyi ve kötüyü tıpkı Hobbes'da olduğu gibi haz ve acı duyumlarına eşitleyen Locke, daha sonra, "ahlâksal iyi ve kötü"nün ne olduğunu irdelemeye geçer. Bu irdeleme, toplumsal bir olgu olarak iyi ve kötünün ne olduğunu sunacaktır. Ona göre, iyi ve kötünün haz ve acıdan başka bir şey olmaması gibi, ahlâksal iyi ve kötü de, "istençli eylemlerimizin, yasa-yapıcının istenç ve gücüne bağlı olarak bize iyilik ya da kötülük getiren yasalarla uyuşup uyuşmamasından başka bir şey değildir; yasaya uyup uymadığımıza göre yargıç kararıyla gelen bu iyi ya da kötüye ya da haz ya da acıya *ödül* ve *ceza* denir" (Locke 1996: 206). Bu açıdan Locke, yine anlaşılabileceği üzere, temelde Hobbesçu bir pozisyona yaslanmaktadır. İyi ve kötü, haz ve acıdan kaynaklansa da, öte taraftan, belirli bir topluluk veya grup söz konusu olduğunda, iyinin ve kötünün içeriği yasalar tarafından belirlenir. Ancak, MacIntyre'ın da belirttiği üzere, Locke'un toplum kavramsallaştırması Hobbes'unkinden temel birtakım farklılıklar içerir. Zira Lockçu "doğal durum", aslında ne toplum-öncesi ne de moral-öncesi bir kurguya dayanmaktadır. Bir başka deyişle, doğa durumundaki insanlar, aile ve benzeri gibi belirli bir toplumsal düzen içinde yaşar. Locke'a göre, bu açıdan insanlar "mülkiyet sahibidir" ve her biri "doğa yasası"nın farkındadır. Ancak kendi benlikleri kendi çıkarlarını daha da artırmaya meyilli olduğundan, söz konusu durumdaki insanlar, doğal düzeni kendi yararlarına kullanmaya başlarlar ve böylece de varolan düzeni değiştirirler. Şimdi, bu durumda kendisine başvurulacak "tarafsız bir hakem" de olmadığı için

bir karışıklık meydana gelir. Bu açıdan, düzeninin tekrar sağlanması gerekir ve insanlar bir "sözleşme"ye başvurarak, doğal haklarını himaye edecek bir otorite kurarlar. İşte Locke'a göre, ancak bu otorite sayesindedir ki, toplumsal olarak bir arada yaşama olanaklı hâle gelir ve Locke'un kuramı da, doğal hakları akıl yoluyla kavradığımız bir moral yasadan çıktığını savunan bir argümana dayanır.

"Duy(g)ucu Kuram"dan "İnsan Doğası" Tartışmalarına: İskoç Aydınlanmasının en önemli figürlerinden Shaftesbury, Hutcheson ile birlikte, Anglo-Sakson gelenekte etik analize yönelik yeni bir ilgi meydana gelir. Her iki filozof da moral zorunluluğun kaynağının sevgi, acıma ve merhamet gibi "hayırseverce duygula(nım)lar"da bulunduğunu iddia eder. Bu tür duygula(nım)lar imrenme, kıskançlık, açgözlülük kadar doğal ve evrensel olup, herkeste bulunan "moral duy(g)u", insanın genel iyiye ulaşacak şekilde eylemesine olanak tanır. Onlara göre, bu ahlâkî duyarlılık, dinsel ödül ve cezadan bağımsız olarak, insanı haz peşinde koşmaktan alıkoyar ve ödevlerini gerçekleştirmeye çağırır.

Klâsik Yunan felsefesinin iyi ve güzeli birleştiren idealine hayranlık duyan ***Shaftesbury***, ahlâksal olanı ölçülü ve uyumlu olanda arayarak, bu uyumun asıl taşıyıcısı olarak bir doğa tasarımına yönelir. Ona göre "doğa", ki bu terim Hobbes'la birlikte modern Ada felsefesi ve etiğinin adeta temel kavramı olmuştur, bizim yalnızca kısmi bir şekilde algılayabildiğimiz, fakat "övgüye değer bir düzen olduğuna yeterince inandığımız içten ilişkili ve içten birbirine dayanan ve değişmez yasalara göre devinen parçaların uyumlu bir dizgesidir" (Arat 1987: 116). Bu bakış açısından, hemen farkedileceği üzere "kötü" diye nitelendirilen şeyler yalnızca bilgisizliğin bir görünümünden başka bir şey değildir ve eğer bir birey iyi ya da erdemli olmak istiyorsa, bütün eğilim ve duygula(nım)larıyla doğaya uygun olmak durumundadır. Söz konusu "uyumlu doğa" fikrini Shaftesbury özel olarak aynı zamanda Hobbescu "doğa" kavramsallaştırmasına bir tepki olarak da geliştirilmiştir. Hobbes için, yukarıda görüldüğü üzere, insan doğal yapısı gereği bencildir ve ahlâklılık da temelde "yapma" bir toplumsal fenomendir. Shaftesbury ise Hobbes'un bu kavrayışına karşıt bir görüş ileri sürerek, insanın hem doğal olarak iyi, hem de doğal olarak toplumsal olduğunu iddia etmiştir: "Eğer yemek ve içmek doğalsa kümeleşmek de öyledir. Eğer herhangi bir iştah ya da duygu doğalsa, arkadaşlık duygusu da doğaldır. Cinsler arasındaki sevgi ve bunun sonucu olan çocuklara duyulan sevgi doğaldır. Ve aynı şekilde, aynı düzence ve ekonomi altında yetişen, aynı soydan gelen ve arkadaş olan bu çocuklar arasındaki sevgi de doğaldır. Ve böylece aşama aşama sop (klan) ya da boy oluşur, bir kamu benimsenir" (akt. Arat 1987: 125).

Böylece sözleşme ve devlet fenomenleri Shaftesbury için "yapay" değil, tam aksine "doğal"dır ki, bunlardan önce hiçbir ahlâksal yükümlülüğün bulunmadığını iddia etmek de açıkça anlamsızdır. Bu açıdan ona göre, o hâlde, bir devleti kuran sözleşme de nihaî olarak doğal durumun bir getirisidir ve doğal durum içinde gerçekleştirilmiştir. Şimdi, tekrar doğayla uyumlu birey fikrine geri dönülürse, Shaftesbury için erdemin, "doğayı izlemek'le ortaya çıktığı hatırlanabilir. Bilindiği gibi doğaya uygun yaşama düşüncesi, Kinikler ve Stoacılardan, Montaigne ve Rönesans hümanistlerine kadar gelen süreç içerinde bir dizi felsefeci ve entelektüel tarafından savunulmuştur. Ancak doğayı izleme düşüncesiyle Shaftesbury diğer anlayışlara atfedilebilecek "ahlâklı olmak demek, doğal olmak demektir" ifadesinin yanında, "doğal olmak, ahlâklı olmaktır" ifadesini de dile getirir görünür (Arat 1987: 126). Zira ona göre, ahlâklı olmak son derece doğal bir olgudur.

Shaftesbury'ye göre, duygula(nım)lar "doğal", "bencil" ve "doğaya aykırı" eğilimler olarak üçe ayrılır. Erdemli veya aynı anlama gelmek üzere ahlâklı kişi, ahlâk duy(g)usunu kendine kılavuz yaparak tutkuları arasında ölçü bulmaya çalışır. Shaftesbury için ahlâkî ayrımların farkedilmesinde akıl değil, fakat moral duy(g)u etkilidir. Bu yeti, insanın sahip olduğu eğilimlerden hangilerinin "doğal" ve "iyi", hangilerinin ise "kötü" ve "doğal-olmadıklarını" saptamaya hizmet ederek, kendisiyle neyin doğru ya da yanlış olduğunu, doğal ya da doğaya-aykırı olduğunu ve nihayet neyin doğa ile uyumlu bir yaşam getirip getirmediğini anlamamıza yardımcı olur. *Characteristic of Men, Manners, Opinions, Times* [*İnsanların, Tarzların, Kanıla-*

rın, Zamanların Karakteristikleri]'nde, o şöyle yazar: "Eylemler görünür görünmez, insânî duygulanımlar ve tutkular seçilir seçilmez (ve onların büyük bir bölümü hissedilir hissedilmez seçilirler), bir iç göz, çarpık, ayıp, sevimsiz veya rezil olandan ayrı olarak dürüst ve yakışık-alır, cana yakın ve hayrânlık uyandırıcı olanı hemen o anda farkeder ve görür. Dolayısıyla, bu ayrımlar kendilerinin temelini doğada bulduklarına göre, bizzât bu seçmenin doğal olduğu ve tek başına doğadan geldiği nasıl olur da kendimize mümkün görünmez?" (aktaran, McIntyre 2001: 184).

Bu şekilde McIntyre'ın da imlediği üzere, Shaftesbury'de ahlâka ilişkin değerlendirici ifadeler veya yargılar, belirli bir eylemin kendine özgü niteliğine bir tepki olarak ortaya çıkarlar ve Shaftesbury estetik ile etiği birleştiren ya da aynı kaynağa dayandıran ilk büyük modern filozof payesini kazanır.

Shaftesbury'nin takipçiliğini yapan ***Hutcheson*** ise, kendisinden hemen sonra Hume'un yeniden ele alacağı, aklın doğru/değerli eylem için kılavuz olamayacağı görüşünü temellendirmeye çalışır. Ona göre, akıl, yalnızca teorik bir işleyişe kaynaklık edebilip, doğru önermeler oluşturma gücüyle ilgilidir. Ahlâki değerlendirmelerin akıldan değil, "duy(g)u"dan kaynaklandığı görüşüyle Hobbes ve Locke'dan ayrılan Hutcheson, öte taraftan geliştirdiği mutluluk ve yarar ile ilgili düşünceleriyle bu filozoflara yaklaşır. Haz veren duygula(nım)ların devam etmesi mutluluk, kesilmesi ise insanda mutsuzluk yaratır. Yine onun için mutluluk hem kişiyle hem de toplumla ele alınması gereken bir fenomen olup, genel olarak insanlığın mutluluğu tek tek insanların mutluluğundan daha önemlidir. Buna göre, toplumsal yarar adına çalışmayı sağlayacak olan şey ise ahlâk duy(g)usu olacaktır. Hutcheson'ın bu görüşü daha sonra İngiliz pragmatistleri tarafından geliştirilecektir. Ona göre, ahlâk duy(g)usuna sahip olmadan eylemlerimizin değeri hakkında hiçbir bildirimde bulunulamaz. Öte taraftan toplumsal olarak yararlı bütün eylemlerin ahlâk duy(g)usuna uygun olmasının nedeni ise, bu tür eylemlerin herkesin mutluluğunu öğütlüyor olmasında yatar. Dahası, Hutcheson için toplum yararına davranma aynı zamanda bir "ödev"dir ve bu ödev insanı belirli bir yükümlülüğün altına sokar. Böylece Hutcheson, "azami sayıda insan için azami mutluluk sağlayan ulusun en iyi ve aynı tarzda mutsuzluğa vesile olan ulusun en kötü olduğu" şiarını ilk defa ileri sürerek faydacılığın babası hâline gelir.

Peki neden toplum yararına hayırseverce eyleriz? Bu sorunun yanıtı ne Shaftesbury'de ne de Hutcheson'da bulunmaktadır. McIntyre'ın da güçlü bir şekilde vurguladığı üzere, her iki filozof da "seçim yapma açıklamalarında" kendilerini hiçbir zaman failin yerine koymazlar. Etiği izlenimci türde bir estetiğe indirgeyen Shaftesbury ve Hutcheson, yalnızca dışarıdan bakan gözlemciler olarak konuşurlar. Bu açıdan onlar, "moral yargıların bize şundan ziyade bu biçimde eyleme sebepleri verebilme tarzını açıklamaktan çok, erdemli eylemlere tepkimizin karakterini betimlemeye" çalışırlar ve dolayısıyla her iki filozof da "fâilin duruş noktasından çok eylem eleştirmeninin duruş noktasından konuşur" (McIntyre 2001: 186).

Şimdi, görüldüğü gibi İskoç duygulanımcıları, insanın ahlâkî seçim yapması sorununu basit bir duy(g)u ve olgu sorununa indirger. ***Bernard de Mandeville***'in tam da problem edindiği, bu konudur. O, Hobbes ve Locke geleneğine uyarak eylemlerin ahlâkî değerini sonuçlarıyla ölçer. Çağı açısından düşünüldüğünde sosyolojik bir incelemeye dayalı ayrıksı bir görüş oluşturan Mandeville'e göre, gereği gibi ele alındığında ahlâklı olma, toplumsal gelişmenin önüne bir engel olarak dikilir. Bir başka deyişle, ahlâklılık ile ne mutluluk ne de uygarlık bir arada olanaklıdır. Bu açıdan Mandeville'in irdelemelerinde merkeze aldığı temel sorun, "toplumun iyiliği ile kültürün gelişmesi için" ahlâkî fenomenlerin anlamının veya yararının ne olduğu sorusudur. Ona göre, insan varlığı özünde bencildir ve kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışır. Ahlâklılık ise yalnızca toplumsal bir "kurma(ca)", bir diğer ifadeyle "yapma" bir olgudur. Bu açıdan, insanların hiçbir çıkarı olmadan toplum yararına çalışması düşünülemez. 1714 tarihli ünlü yergi kitabı *The Fable of the Bees or Privat Vices made Public Benefits*'de alegorik bir tarza yaslanarak insan topluluğunu bir "arı kovanı" ile simgeleştiren Mandaville, ticaret, ekonomi, sanat ve bilimde üstün başarı göstermiş arıların, bu üstün başarılarına rağmen ahlâk alanında tam bir sefalet yaşadıklarını ifade eder. Dolayısıyla, "teknik" yükselmenin nedeni, aslında moral

"erdemler" değil, hırs, açgözlülük, çekememezlik, zevk düşkünlüğü, kendini beğenmişlik ve lüks tutkusu gibi "kusur"lardır. Bu tür kusurlar arı kovanının maddî refahını beslerken, bir gün "felâket" gelip çatar. Her tür kötülüğü işlemiş arılar birdenbire "ahlâk elden gidiyor" diye tedirgin olmaya başlarlar ve genel bir seferberlik ilân edilir: "Herkes ahlâklı olmalıdır!" Ancak ahlâklılık, bir kez erişildikten sonra, yargıçları, papazları, devlet memurlarını işsiz bırakır, her yerde topyekûn bir işsizlik baş gösterir. Sanatçılar yeni yapıt üretmezler, zira ünlü olma tutkusu artık ortadan kaybolmuştur. Bu ve benzeri sonuçlar, arı kovanını dıştan gelen bir saldırıya uğramasıyla doruk noktasına oluşur. Her yerde tam bir sükûnet ve durulma yaşandığından, askerî konularla da ilgilenilmemiş, kovan düşmanlara kolay bir yem olmuştur. Yani ahlâklılık, bir toplumun herhangi bir şekilde gelişmesini veya ilerlemesini değil, tamamen "çökmesi"ni getirmiştir.

Mandeville'in toplumsallık bağlamındaki eleştirilerine rağmen, aynı zamanda bir din adamı olan ***Joseph Butler***, etik konusunda egoizmi temel ilke olarak alanların karşısına Shaftesbury doğrultusunda bir tavır alarak çıkar ve bencil ve özgeci içgüdüler ayrımını eleştirir. Ona göre, içgüdülerin ilk yöneldiği şey haz olmayıp, insan doğasının temel karakteristiği gereksinim duyma ile belirlenmektedir. O hâlde haz, gereksinimlerin giderilmesi neticesi oluşan diğer duyumlardan yalnızca biri olmak durumundadır. Bu açıdan Butler için, mutluluğu doğru bir şekilde anlarsak, vicdan/ahlâk duy(g)usu ve kendini sevme hep aynı yere götürür. Bu şekilde ise, ödevler ve çıkarlar son çözümlemede kesişerek örtüşecektir.

Sağduyu Sezgiciliği: Hume ve öncellerinin ahlâkî yargıları nihaî olarak "öznel" bir temele dayandırması, ***Thomas Reid*** ve ***Richard Price*** tarafından geliştirilen sağduyuya dayalı bir sezgicilikle eleştirilmiştir. Buna göre, ahlâkî duy(g)u ya da bilinç, yalnızca hayırseverce eylemeyi sağlayan hislerden değil, bunlarla birlikte bir bütün olan ve doğru ile yanlışın birbirinden ayırt edilmesini sağlayan rasyonel bir sezgiden müteşekkildir. Tarihsel olarak bakıldığında Reid ve Price'ı, Ralph Cudworth ve Samuel Clarcke tarafından geliştirilen "zihinselci" okulun bir uzantısı olarak nitelemek mümkündür. Aynı zamanda Butler'ın da kabul edeceği gibi, Reid ve Price'a göre, moral yargıları yararcı bir argüman geliştirerek haklı kılmaya gerek yoktur, zira, ben-sevgisi veya haz düşkünlüğü gibi ahlâkî fenomenler de son derece "doğal"dır. Sözgelimi ahlâklılığı ilâhi otoriteden yalıtarak ele almayı deneyen Price, "ahlâklılığın sonsuz ve değişmez olduğunu, doğru ve yanlış eylemlerin neler olduğunu gösterdiğini", ancak, "Tanrı buyruğu yahut gücünden değil, *doğadan* geldiğini" ifade eder (Arat 1987: 81). Reid'e göre ise ahlâkî nitelikler, fiziksel özelliklerin algılanması gibi doğrudan fark edilirler ve bu açıdan, yargı veren bir öznenin duygulanımlarından ziyade, belirli bir olguda veya nesnede bulunurlar. O hâlde etik, diğerleri gibi bir bilimdir ki, ancak ilkelerinin apaçık olması ve yalnızca "sağduyu" vasıtasıyla elde edilmesi dolayısıyla öbür bilimlerden ayrılırlar. Etiğin bilimselliğine yönelik bu savlarının yanında Reid, arzularımızdan bağımsız olarak, iyi ve kötünün içebakış fark edilebileceğini iddia ederek, istenç özgürlüğünün ahlâkî sorumluluğun kökeni olduğunu savunmuştur.

David Hume: Modern İngiliz deneyimciliğinin bir diğer ismi Hume, bilgi felsefesinde bir dönüm noktası olduğu gibi, özellikle analitik felsefe açısından, etik tarihinde de tartışmalı, fakat verimli bir pozisyonda durur. Genel olarak belirtilirse o, esas olarak *A Tratise of Human Nature* [İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme] ve *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* [Ahlâk İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma] ile bir yandan insan doğası ve psikolojisi incelemelerine dayalı olarak duygucu bir etik kuram önerirken; diğer yandan etik önermeler ve olgusal önermeler ayrımıyla, ünlü "olgu-değer problemi"nin etik sahnesine ilk taşıyıcısı olarak kabul görür. Bir başka ifadeyle, felsefî konumuna bakıldığında, moral olguları psikoloijk ve antropolojik verilere dayanarak açıklamaya çalışan Hume, İskoç Okulunun duy(g)ucu kuramını devam ettirir; Bentham ve Mill'in yararcılık öğretisini önceleyerek, bireycilik ile toplumculuğun, özçıkar ile başkalarının iyiliğini ve hayırseverliği düşünmenin bir arada nasıl olanaklı olduğunu göstermeye çalışır. Bunların yanında Hume'un, Ada geleneğinin dil analizi anlayışını belirli bir açıdan sürdürdüğü görülür. Metinlerinde "iyi", "doğru/adil", "adalet" ve "erdem" gibi etik terimlerin anlamla-

rını irdeleyerek, yaygın bir deyişle, bir metaetik örneği oluşturur. Dolayısıyla, Hume'un etik irdelemelerine ikili bir perspektiften yaklaşmak yerinde olacaktır.

İskoç Okulu bilindiği gibi etik olguların ayırıcı yapısını fark etmenin akıl ile değil, moral duy(g)u ile mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Etik eylemlerin doğuş koşullarına ilişkin, ilk olarak bu anlayışı devam ettiren Hume, Kant'ı önceleyen bir şekilde, aklın teorik bir kullanıma sahip olduğunu söyleyerek, moral yargıda bulunmamızı sağlayan yetinin ne olduğunu sorusunu dile getirir. Bu soruya Hume'un vereceği yanıt, epistemoloji dolayımında olacaktır. Onun klâsik ayrımına göre, bütün bilgi ya olgu ilişkileri ya da ide ilişkileri alanından elde edilir. Bu açıdan, sözgelimi, etik yargılarda geçen etik terimlerin anlamına ne gözlemlenebilir olgu verileri ne de ide ilişkileri kaynaklık eder. O hâlde bunların asıl işlevi nitelik veya ilişkileri imlemek değil, yalnızca "beğeni duy(g)ularını" iletmek olacaktır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'nın basımlarından birine düştüğü dipnotta Hume şunları söylemektedir: "Doğru ile yanlışı ayırd etmemizi sağlayan yeti ile erdem ve kötülüğü ayırd etmemizi sağlayan yeti, uzun zaman birbirine karıştırılmıştır ve tüm ahlâkın, düşünme gücü olan her zihne nicelik ve sayı hakkındaki önermeler gibi değişmez gelen, ebedî ve bozulmaz ilişkiler üzerine kurulu olduğu sanılmıştır" (Hume 1976: 10).

Oysa Hutcheson'un aksini gösterdiği gibi, "ahlâk şeylerin soyut yapısında yoktur, her belirli varlığın duygusuna ya da zihin beğenisine bağımlıdır". O hâlde, "ahlâk yargılarının anlama yetisinin işlemleri arasında değil, beğeniler ve duygular arasında sınıflandırılmaları gerekir (Hume 1976: 10). Şimdi, Hume'a göre, moral yargılar akıldan kaynaklanmadığı için akıl insanı eyleme sevkedemez. Ancak kabul edilir ki, moral yargıların ise asıl hedefi, insanı eyleme sevketmesinde bulunur. Buradan Hume, acı veya haz beklentisi ile eyleme geçtiğimiz sonucunu çıkarır. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de belirttiği üzere, "akıl yalnızca tutkuların kölesidir ve kölesi olmalıdır ve aslâ tutkulara hizmet ve itaat etmekten başka herhangi bir vazîfe üstlenmiş tavrı takınamaz" (ak. MacIntyre 2001: 192).

Görüldüğü gibi, ahlâkı akılsal bir modele değil de, deneyimin bir türevi olan beğeni veya duy(g)ulara dayandıran Hume, klâsik iyi ve kötü değerlerini haz ve acı dolayımında açıklamaya çalışmaktadır. Ancak öte taraftan, haz ya da acı, Hume'da insan eylemlerinin etkileyicileri veya hareket ettiricileri olarak işlev görür ve dolayısıyla eylemlerin asıl hedefleri olarak tam anlamıyla yargılayıcı değildirler (Hume 2002: 139). Onun bu konudaki görüşü, haz ve acı, duy(g)u ve yarar ekseni etrafında biçimlenir.

Ahlâkî davranışı ceza korkusu ile haklılaştırmaya çalışan Hobbes ve Locke ile moral zorunluluğu hayırsever duygulanımlarla açıklamaya çalışarak, etik eylemlerin kökenine "moral duy(g)u"yu yerleştiren İskoç kuramcılarla uygunluk içinde Hume, ilk olarak moral yargıların mantıksal temelleri veya nedenleri için moral yargıları etkileyen psikolojik motifleri tanımlamaya çalışır. Doğal yapımızın hayırseverliğe eğilimli olmaması durumunda, moral değerlendirmelerde bulunmak için yeterince ilgi duymayacağımız öncülüne yaslanan Hume, buradan, moral yargıları destekleyen tek kanıt türünün onaylama ve onaylamama duygularında bulunduğu sonucunu çıkarsar. İnsanın doğal yapısına dair açıklamalarında Shaftesbury ve Hutcheson, etik ile estetiği birleştirme hattında ilerlemişlerdi. Bu anlayışı devam ettiren Hume'a göre de, bir nesneyi iyi olarak nitelendirmekle, onu güzel olarak nitelendirmek arasında herhangi bir fark yoktur, çünkü her iki durumda da söz konusu nesne bize hoşnutluk vermektedir. Bu açıdan, bir nesne doğrudan haz vericiyse, ya da kendisi haz veren başka bir nesneye ulaşmayı sağlıyorsa, iyi olarak adlandırılır. İster akıl, hüner ve yardımseverlik gibi "doğal", ister dürüstlük ve adalet gibi "yapma" olsun, erdemler bir kimseye hoşnutluk veren ya da yararlı olan niteliklerdir. Öte taraftan, ona göre, hazza ulaşmamızı sağlayan kararlar nedensel olayların bilgisine dayandığı ölçüde akıl yetisiyle ilişkili olabilse de, rasyonel bilgi moral onaylama veya onaylama tavrını üretmeye yeterli olmadığı için, etik kararların temelinde duygu veya beğeni bulunur. Buna göre Hume, etik bir değerlendirmede bulunulurken iki dayanak veya standarda yaslanıldığını iddia eder. Bunlardan ilki nesnel bir standarttır ve "yarar" adını alır. Bu standart yalnızca akılsal

bir onaylamanın konusu olup, araçsal değerlere uygulanır, dolayısıyla nihaî amaçları vermek bakımından yetersizdir. İkinci ve asıl amaçlara götüren standart veya temel ise "duygudur." Fakat etik yargıların nihaî temelini oluşturan bu öznel ve kişisel ölçüt, etik yargılar hakkında uzlaşmaya varmaya bir engel de teşkil etmez. Bu noktada Hume, insan doğasında evrensel bir eğilim olduğu görüşünü ileri sürer ve çıkar-gözetmeyen bir hazza doğru eyleme ile diğerlerinin refahını gözetecek şekilde eylemenin söz konusu eğilim dolayımıyla kesiştiğini iddia eder.

Şimdi, bu belirlemelerden sonra, Hume'un ilk defa gündeme getirdiği savlanan ünlü olgu-değer problemine bakılabilir. 20. yüzyılın Analitik geleneğinin etik incelemeler konusundaki önemli iddialarından biri, olgusal bildirimlerden moral veya etik hedeflere varılamayacağıdır. Örneğin bilimsel araştırmalar sonucunda insanların hazza yöneldiği ve acıdan kaçtığı saptanmışsa, buradan insanların hazza yönelmeleri ve acıdan kaçınmaları gerektiği sonucu çıkarılamaz. Temelde iki farklı önerme grubunu mantıksal bir çözümlemeyle birbirinden ayırmaya dayanan bu belirlemenin etik tartışmalarda odaksal bir önemde olduğu yaygın olarak kabul görmüştür. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de karşılaştığı her moral sistemde ilginç bir özelliğin bulunduğunu saptayan Hume, yazarların standart bir akılyürütme yöntemini takip ederken kimi gözlemlerde bulunduğunu aktarır. Bu gözlemler, dilsel olarak "dır" ve "değildir" gibi olgu ilişkilerine dair önermeler kurmaya yarayan bağlarla oluşmuşken, birdenbire yön değiştirirler ve "olmalı" ve "olmamalı" ekleri taşıyan tümcelerle devam ettirilirler. Hume'a göre böyle bir gidiş fark edilmese de son derece önemlidir, çünkü yeni bir ekle birlikte yeni bir bağıntı oluşmaktadır. Fakat peki bu geçiş nasıl yapılmaktadır? "Olmalı" ve "olmamalı" yeni bir ilişkiyi ifade ettiğine, dahası kendisinden tamamen farklı olan başka ilişkilerle birlikteliği sokulduğuna göre bir açıklama gereklidir. Hobbes şöyle der: "Bu akılyürütmelere, bir önemi olduğu herhalde görülebilecek bir gözlem eklemeden yapamayacağım. Şimdiye kadar karşılaştığım her ahlâk sisteminde hep bir yazarın belli bir süre boyunca alışılmış akılyürütme yolunda ilerlediğini ve bir Tanrı'nın varlığını kanıtladığını veya insanî meselelerle ilgili gözlemlerde bulunduğunu gördükten sonra, birdenbire, alışılmış önerme kopülasyonları [bağlaçları] *dır* [olan] ve *değildir* [olmayan] yerine, bir *olması gereken* ya da *olmaması gerekene* bağlanmış önermelerle karşılaşınca şaşırdım" (1999: 320).

Söz konusu probleme gösterilecek küçük bir dikkatin bütün moralite sistemlerini çökertecek kadar etkili olabileceğini iddia eden Hume'un buradaki asıl derdi nedir? Yukarıdaki metinde Hume, bir bildirimden başka türde olan bir diğerine geçişi zorunlu bir çıkarım olarak niteleyip, çıkarımın nasıl yapılabileceğini dair bir sebebin verilmesi gerektiğini hayatî önemi olan bir husus olarak görür. Şimdi, acaba Hume, sonradan Moore, Ayer, Nowell-Smith ve Hare gibi filozofların iddia edeceği gibi, olgusal önermelerden değer yüklü önermelere büsbütün kavranılmaz veya anlaşılmaz bir şekilde geçmenin haksız ve kuşkulu, dahası olanaksız olduğunu mu iddia etmektedir; yoksa, sözgelimi MacIntyre gibi filozofların vurguladığı gibi, bunun olanaklı olduğunu kabul ederek, farklı iki tür önerme arasında sağlam bir geçiş yapmaktan muzdarip moral filozoflara mı bir eleştiri yöneltmektedir? Hume, erdem ve erdemsizlik arasındaki ayrımın olgu ilişkilerinde bulunmadığını, ayrıca akılla da algılanmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda, Hume'un amacı acaba sadece moral yargıların teorik akıldan kaynaklanmadığını mı vurgulamaktır? MacIntyre'a bakılacak olursa, Hume zaten kendi moral felsefesinde söz konusu geçişi yaptığı, dahası namlı bir tutarsız olarak bilindiği için, bu konuda karar vermek neredeyse imkânsızdır.

Sonuç olarak Hume'un, 20. yüzyılda, olgu-değer problemi gibi birçok açıdan yeniden ele alınacak ve emotivizmle meta-Etiğin karışımı bir kuram geliştirdiği söylenebilir. Çoğu yorumcuya göre, onun etik hakkındaki irdelemeleri sağlam ve açık bir anlayışla yazılmak istenmiş olsa da, bir tür muğlaklığı da beraberinde getirir ve Hume, özel olarak anlamla ilgili sorulardan, eylemleri yönlendirici ilkelere ilişkin sorulara geçer. Böylece, birbirinden farklı iki tür soru(n) onda içiçe geçmiş bir şekilde bulunur ki, bu da, ahlâkî duy(g)u kuramlarının temel bir karakteristiğidir.

Kant: Hiç kuşku yok ki ünlü Alman düşünürü Immanuel Kant'ın ödev etiği, etik tarihinin en önemli öğretilerinden biridir. Çünkü Kant'a kadar insanı sosyal bir varlık olarak insanlararası ilişkilerinde araştıran etik; toplum, toplum düzeni ve çeşitli toplum kurumlarına göre insanı oluşturma kaygısında olmuş, bu yüzden de insan, kendi başına bütünlüğüyle aktivitede bulunan bir varlık olarak ele alınmamış, insanın, insanla ilişkilerinde yapıp ettiklerinin temeli üzerinde durulmamıştır. Oysa Kant, insanı, sosyal bir varlık olarak değil, insanlararası ilişkilerinden bağımsız olarak ele alır. Söz konusu etik görüşünün önemi, hem kendinden önceki çağların etik anlayışıyla, hem kendisinin de mensubu olduğu Aydınlanma geleneğiyle hem de kendinden sonraki etik anlayışlarla ilişkili olarak merkezî bir konum işgal etmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında sadece etiği değil, bütünüyle felsefesi, "Kant'tan yana ya da Kant'a karşı felsefe yapılabilir ancak Kant'sız felsefe yapılamaz" sözünü adeta doğrular niteliktedir.

Ana hatlarıyla söylendiğinde Kant, bilimselciliği, akılcılığı temele alan ve felsefesinde daha önceki metafiziksel karışıklıkların dini kaynaklarını yok etme görevini üstlenen, tipik bir aydınlanma düşünürü olarak karşımıza çıkar. Ancak aklın mutlak anlamda otoritesini varsayarken, Kant aynı zamanda aklın içsel eleştirisini de yapar ve böylelikle, ahlâkî eylem üzerinde aklın ve iyi istemenin dışında hiçbir otoritenin olamayacağını belirtmeye büyük bir özen gösterir. Mutlak ve koşulsuz olarak kendi kendisini belirleyen, tüm insanlar ve kendisi için yasa koyan, özgür ve bağımsız bir özneyi öne sürerek, her türlü belirlenmişliğe ve sınırlandırılmışlığa karşı çıkar. Elbette ki Kant, tek yönlü bir Aydınlanma düşünürü değil, aynı zamanda bilimin başat bir değer hâline gelmesinin, değer alanını tahrip edeceğinin de farkında olan bir Aydınlanma eleştirmenidir. Dolayısıyla sadece bilimi temellendirmekle kalmayıp, dinî ve ahlâkî alanı da korumaya çalışır.

Onun etik görüşünde, öncelikle kendinden önceki çeşitli etik anlayışları değerlendirerek yola çıktığı görülür. Çünkü antik çağdan Yeniçağda Kant'a kadar etik tarihine bakıldığında, etikte temel problemin, "en yüksek iyi" olduğu ve çözüm denemelerinin de mutlulukçu bir çizgiyi izlediği görülür. Gerçekten de Epikürosçuluk, Stoacılık, doğalcılık vb. öğretilerin tümünde "en yüksek iyi", "mutluluk" olarak görülmüş ve "mutluluk" bedensel haz, sürekli hoşnutluk durumu, dinginlik, bireysel yarar, toplumsal yarar vb. olarak değişik şekillerde tanımlanmıştır. Ancak Kant'a göre, ahlâklılık, mutlulukla ilgili bir şey değildir; çünkü böyle olsaydı eğer, insan, doğal yanını doyurarak, tıpkı hayvan gibi güdüleri, duygulanım ve eğilimleri doğrultusunda hareket ederek, mutluluğa erişebilirdi. Şimdi, eğer akıl ve istemesi olan bir varlıkta doğanın asıl amacı bu varlığın korunması, refahı, tek kelimeyle mutluluğu olsaydı, doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak bu yaratığın aklını görmekle, pek isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu. Çünkü bu yaratığın bu amaçla yapacağı bütün eylemleri ve davranışlarının bütün kuralları, ona içgüdü tarafından çok daha tam bir biçimde gösterilmiş olurdu; o amaca da akılla olabileceğinden çok daha emin bir biçimde ulaşabilirdi (Kant 1982: 10). Yine Kant'a göre, "mutluluk" olarak düşünülmüş olsa da etiğin temelini, üzerinde hiçbir uzlaşım olmayan böyle bir amaca bağlamak yanlıştır. Çünkü herkesin üzerinde uzlaşacağı bir "en yüksek iyi" yoktur. Bu yüzden Kant, etiğin temelinin, mutluluk dışında başka bir yerde aranması gerektiğine dikkat çeker.

Kant, etik alanında gördüğü ve hiçbirinin sağlam ve genel geçer bir temele dayanmadığını saptadığı öğretiler çokluğu karşısında, bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de herkes için aynı olan, herkes için geçerliliği bulunan, *a priori* bir temelin bulunması gerektiği anlayışından yola çıkar. Ancak Kant, hareket noktasını bilgi teorisi olarak belirlediği ve etiğinde, insanın yapıp ettikleri için bir tek genel geçer ve kesin bir kural ortaya koyma çabası işine girdiğinden, insanı ikili bir varlık olarak görmek durumunda kalmıştır (Kuçuradi 1965: 11). Aslında Kant, insanın özgürlüğünü göstermek, doğa kanunlarına bir sınır koymak için böyle bir ayırım yapar. *Salt Aklın Kritiği*'nin önsözünde bu düşüncelerini şöyle anlatmaktadır: "İnsanın özgürlüğünü, otonomisini kurmak için varlık-dünyasını gnoseolojik bakımdan ikiye bölmek zorundayız. Görünüşün ardında 'kendi başına' bir varlık alanı kabul edilmezse, o zaman görünüş, boş bir görüntüden ibaret kalır; 'çünkü o zaman bundan görünüşün,

varolan bir şey olmadan da var olabileceği gibi yanlış bir sonuç çıkabilir:'"

Görüldüğü gibi özgürlük problemi Kant'ın felsefesinde önemli bir yer tutarken, aynı zamanda onun felsefî görüşlerinin gnoseolojik (dualite teorisi şeklinde ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu yüzden "Kant'ın varlık-dünyasını gnoseolojik bakımdan 'görünüş' ve 'kendi başına varlık' alanına ayırması; bilgiyi *a priori* ve *a posteriori* unsurlarına; ahlâk alanını da hürriyet, kişilik, ahlâk kanunu ve eğilimlere ayırması; insanı tabii varlık ve akıl varlığına ayıran dual görüşüne bağlıdır" (Mengüşoğlu 1969: 9).

Kant etiğini temellendirirken, insanı doğal bir varlık olarak ele almak yerine, onu sadece akıl sahibi bir varlık olarak ele alır. Çünkü insan, doğal bir varlık olarak ele alındığında, o her şeyden önce, çok çeşitli ihtiyaç, güdü ve duygulanımlarıyla doğa nedensellik yasalarına bağlı olup, kendi dışındaki nedenler tarafından belirlenen heteronom bir varlıktır ve bu hâliyle, ahlâklılık için gerekli olan özgürlükten yoksun bulunur. Kant'a göre, doğal duygulanım, güdü ya da eğilimlere göre hareket edildiğinde, bu durum ahlâklılığı değil, fakat yalnızca yasalılığı ifade eder. İnsani eğilim, güdü, duygulanım ve alışkanlıklarla yapıldıkları için hiçbir ahlâklılık taşımayan bu eylemler, sadece legal eylemlerdir ve bu yüzden Kant, insana özgü ahlâkî hayat tarzının temelini insanın doğal yanında değil, söz konusu doğal yanından bağımsız bir yaşam biçimi geçekleştirmesini sağlayan, akılda aramak ister. Çünkü doğadaki nedensellik tek nedensellik olarak alınırsa irade özgürlüğü ortadan kalkıp, insana ahlâkî ödevler konulamaması sonucuna yol açar.

Bu yüzden Kant için insan, iki dünyada bağlı bir varlık olarak, bir yanıyla fenomenler dünyasına, öbür yandan da numenler dünyasına bağlıdır. İnsan, bedeni etki ve eğilimleri, ruhsal yönü ile fenomenler dünyası içinde yer alırken; bir yandan da nedenler dizisini kendiliğinden başlatmak gücünde olan özgür bir varlıktır. Yani insan bir yönüyle deneyim dünyasına, diğer yönüyle de sadece akılla kavranabilen numenal dünyaya aittir; o işte bu ikinci yönü ya da özelliğiyle irade sahibi özgür bir varlık olarak karşımıza çıkar. Rasyonel bir varlık olarak akılla anlaşılabilir numenal dünyaya ait olan insan, kendi iradesinin nedenselliğini ancak özgürlük idesi altında tasarlayabilir. Yani, insanın bir ahlâk yasasına uyma isteminde bulunabilmesi için onun özgür olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Ahlâkın konusu, ahlâkî değerlemenin öznesi olan insan, pratik aklın buyruklarına uymak ya da uymamak bakımından özgür olan numenal bir varlık, bir kendinde şeydir. İşte akıl tarafından yönetilebilme yeteneğine, dış nedenlere tâbi olan iradenin heteronomisine karşıt olarak, akla, aklın buyruklarına itaat eden insanın otonomisine, Kant özgürlük adını verir. Böylece doğaüstüne, yani fizikötesine yükseliş Kant'ta özgürlük ile mümkün olur. İnsan, bütün arzu, eğilim ve duygulanımlarla, fenomenal boyutunun eseri olan unsurların belirlediği amaçlardan bütünüyle bağımsız olan bir ahlâkî ilke ya da yasanın kaynağı, nedensel zincirlerin dışında bir varlık olmak durumundadır. Başka bir deyişle, insan, doğal yanı ve arzularının mahiyeti ne olursa olsun akıl sahibi varlık olduğu sürece ahlâk yasasının veya kategorik buyruğunun kaynağıdır. Buna göre, rasyonel varlık olarak insan, ahlâk yasasına tâbi olmakla, kategorik buyruğa göre davranmakla kalmaz, yasanın yaratıcısı, gerçek bir yasa koyucu olarak karşımıza çıkar. Numene açılan yol da burada başlamaktadır. İnsanın özgürlüğe dayanan ahlâkî yönü artık fenomenler dünyası içinde değildir. Özgürlük sayesinde akılla bilinir bir dünyaya, dolayısıyla duyular üstü olan, yani metafizik dünyaya girilmiştir. Böylece Kant, numeni bilemeyeceğimizi ileri sürerek bilim olarak metafiziği yıkarken, pratik akla dayanan yeni bir metafizik kurmanın yolunu açmak istemiştir. Ancak Kant için asıl problemin, "Ahlak Metafiziği" oluşturmak olduğu unutulmamalıdır. Bu yüzden Kant özgürlüğü, ahlâk yasasının bir koşulu olarak görür. Birey, yalnızca aklın ürünü olan evrensel bir ahlâk yasasına uygun olarak eylediğinde, özgür ve ahlâkî bir biçimde eylemde bulunmaktadır. İnsanın özgürlük probleminin ve etik alanın temellendirilmesi ancak bu sayede gerçekleşir. Çünkü bunlar, teorik bilgilerin üstünde yer alan, pratik hayatımızın dayandığı temel problemlerdir. Dolayısıyla, bunlar, doğrudan insanı ilgilendiren problemler ya da problem alanları oldukları için, insanın dünyadaki yeri ancak bunlar sayesinde belirlenebilmektedir. İnsan özgür olmadan, bu problem açıklanıp temellendirilmeden, onun

haklarından, ahlâkından, yapıp etmelerinden söz edilemeyeceği gibi adalet, hukuk, haktan da söz edilemez.

Görüldüğü gibi Kant'ın ödev etiği, bir ahlâkî değer teorisinden ziyade bir ahlâkî yükümlülük teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ahlâkî değer teorilerinde ilk ve temel kavram, iyi ve kötüdür ve ahlâken doğru ve yanlış kavramları onlardan türetilir. Kant'a göre ise, bir eylem sadece ödev veya yükümlülük duygusuyla yapıldığı zaman, onun gerçek bir ahlâkî değeri olabilir. Çünkü ödev ya da yükümlülüğü belirleyen, kendisi için yasa koyarken bütün insanlar için geçerli olacak ahlâkî kurallar geliştiren "İyi isteme" ödev etiğinin bir ahlâkî yükümlülük teorisine dönüşebildiği biricik yerdir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde "İyi isteme"yle ilgili olarak, onun etkilerinden ve başardıklarından veya herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan değil de, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyi olduğunu söyler. "İyi isteme" ahlâkî bakımdan değerli olan biricik şey, tüm diğer iyilerin zorunlu koşulu olan, koşulsuz ve en yüksek iyi, kendisinin iyiliğini olumsuzlayacak veya ortadan kaldıracak hiçbir şeyin bulunmadığı biricik şey olarak tanımlanabilir. Kant, insanın ahlâkî durumunu bütünüyle insanın kendi kontrolüne bırakmak, ahlâklılığı onun ahlâkî karakterinin bir ifadesi olarak görmek istemektedir. "İyi isteme"nin en yüksek iyi olduğunu öne süren Kant, daha sonra onun yapısını araştırmaya geçer. Onda "iyi isteme"nin yapısının ne olduğu sorusu, açıktır ki, insanın ödevinin doğasının ne olduğu sorusu ile eşdeğer olmak durumundadır. Çünkü Kant'ta "iyi isteme", ödevinin ne olduğunu bilen, yani pratik aklın buyruklarını tanıyan, pratik aklın taleplerini hayata geçiren ve ödevini ödev olduğu için yapan iradedir.

Kant'ta ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. İstememle hiçbir zaman etki olarak değil, sırf neden olarak ilgili olan, eğilimime hizmet etmeyip ona ağır basan, en azından seçim sırasında onu hesapların tamamen dışında bırakan şey, ancak o, yani sırf kendisi için yasaya saygı konusu, dolayısıyla buyruk olabilir. Bu yüzden, ödevden dolayı olan bir eylemin, eğilimin etkilenmesini, onunla birlikte istemenin her türlü nesnesini kendisinden tamamen uzak tutması gerekir; hâl böyle olduğunda, istemeyi belirleyebilecek, nesnel olarak yasadan, öznel olarak da bu pratik yasaya saf saygıdan, yani bütün eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksiminden başka bir şey kalmaz.

Kant'a göre, "iyi isteme" kendisini ödevden dolayı hareket etmede gösterir, ödeve uygun eylemede ortaya çıkar. Ödevden dolayı eylemede belli bir türden eylemin sadece gerçekleştirilmiş olmasını ahlâklılık için hiçbir zaman yeterli bulmayan Kant, yasaya yani ahlâk yasasına duyulan saygının zorunluluğuyla eylemenin altını çizer. Buna göre, bir insanın eylemleri ahlâkî bir değere sahip olacaksa, onların ahlâk yasasından kaynaklanması, yasaya duyulan saygının eseri olmaları gerekir. İnsana ahlâkî değerini kazandıran ahlâk yasası, Kant'ın kendisini her daim heyecanlandırdığını söylediği şeydir: Bu en yüksek kategorik buyruk ya da ahlâk yasası, Kant tarafından şu şekilde ifade edilir: "Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun" (Kant 1982: 31). Dolayısıyla, eylemlerin ahlâkî değeri, onların fiili ya da tasarlanmış sonuçlarından değil, fail ya da öznenin eylemine temel yaptığı maksimden gelir.

Kategorik ya da koşulsuz buyruk, başka bir amacın aracı olarak değil de, bizatihi kendisi için kabul edilip hayata geçirilen bir emperatif türüdür. Her tür koşul düşüncesinden mutlak olarak bağışıktır; o, dolayısıyla, mutlak ya da koşulsuz bir gerçekliğe sahip buyruktur. Onu buyruk kılan şey, herhangi bir unsura ya da nedene dayanmaması, onun eylemi yönlendiren bir yasa, fakat özgürce nedenlerden, koşullardan ya da amaçlardan bağımsız olarak konmuş bir yasa, üstelik en yüksek yasa olmasıdır. Zorunluluğa sahip değildir, fakat tıpkı bir doğa yasası gibi zorunluymuşçasına konumlanır; başka bir deyişle, kategorik buyruğu, zorunluluk değil, fakat gereklilik tasarımı altına soktuğuz için, o bize kendisine itaat etmemiz gerektiğini buyurur, ona uymak bize bir ödev olarak görünür

Ödev etiği, bireyi tüm dış, yabancı güç ve otoriteleri reddetmesine imkân sağladığı, ahlâk alanının mutlak hâkimi yaptığı için bütünüyle bireyci, fakat içeriksiz bir ahlâk yasası olarak, ona ne yapması gerektiğini değil de, ne yapmaması gerektiğini bildirdiği ya da diğer bir değişle herhangi bir şey bu-

yurmadığı için tam anlamıyla formel bir etiktir. Açıkça görülebileceği gibi Kant, insan varlığı ya da hayatı için bir amaç konumlayan ve bu amaca ulaşmak için gerekli olan erdemleri sıralayan, araç-amaç formundaki bütün etik anlayışlara karşı çıkar. Gerçekten iyi, mutlak bir biçimde değerli olan ne nihaî amaç, ne de bu amaca götürecek araçlardır.

19. Yüzyıl Etiği

19. yüzyıl felsefe tarihinde bir dönüm noktası ve birbirinden çok farklı akımların çarpışma noktası olduğu kadar, etik problemlere yaklaşmada da aynı şekilde verimli bir dönemdir. Bu yüzyılda, etik söz konusu olduğunda, özellikle İngiliz deneyimci geleneğinden gelen filozofların yararcı kuramları ile, Kıta Avrupasında Alman ekolünün idealist kuramları arasında hem bir uzlaşma hem de bir uzaklaşma yaşanır. Bentham ve Mill gibi filozoflar etiği bilimsel bir temelde, çoğu zaman da doğa bilimlerinden yararlanarak yeniden ele alırken; Fichte ve Hegel gibi Alman idealistleri, doğa bilimlerinden tamamen kopuk bir etik geliştirmişlerdir. Ancak yine de, yüzyılın sonlarına doğru Ada Avrupasında da idealist etiğin etkili olduğu görülür ve bu etkinin kaynağında da büyük ölçüde Hegel'in mutlak idealizmi bulunur. Bunlarla birlikte, Alman idealist çizgisinin Kıta Avrupası'nda etik tartışmaları tam anlamıyla domine ettiği söylenemez. Hatta, idealizme tam anlamıyla karşıt bir yönde gelişen Kierkegaard ve Nietzsche gibi filozof-eleştirmenlerin etik problemleri yeni bir bakış açısından değerlendirmesi, 20. yüzyılın başları düşünüldüğünde, bir taraftan varoluşçuluğa diğer taraftan da değerler etiğinin kurulmasına büyük katkı sağlamıştır. Öte taraftan tekrar Ada geleneğine bakıldığında ise, uzun süre yararcılık ve idealizm arasında bir gidip gelme yaşayan ve kimi zaman da bu ikisini bir sentezde eritmeyi deneyen İngiliz felsefesinin, Henry Sidgwick ile büyük bir yenilik gerçekleştirdiği görülür. Her ne kadar kuramında esas olarak idealist bir anlayışa yaslansa da Sidgwick, 20. yüzyılın analitik etiğinin veya metaetiğinin ilk sistematik habercisi görünümündedir.

Yararcılık: Yararcı anlayışın 19. yüzyılda felsefe sahnesine çıkışı, genelde, Hıristiyan etiği ve doğal haklar öğretisini birleştirmeye çalışmış olan William Paley'in (1743-1805) *Principles of Moral and Political Philosophy* [Ahlâk ve Siyaset Felsefesinin İlkeleri] adlı eserine bağlanır. Paley'e göre, moral zorunlulukların kaynağı Hobbes'ta olduğu gibi, diğerlerinin gücünden duyulan bir korkuya dayanır. Fakat buna rağmen, moral ödev veya bilinç, en yüksek otorite, yani Tanrı tarafından temellendirilen bir bilinç ve yükümlülüğü ifade eder. Tanrı, hem başkalarının hem de bizim mutluğumuzun koşullarını sağlar. Bu açıdan Paley, moral zorunluluğun bir taraftan doğa yasaları ve diğerlerinin refahından, diğer taraftan ise Tanrı'dan duyulan korkudan kaynaklandığını ifade eder.

Jeremy Bentham: Yararcı akımın temel çıkış noktası, Paley'in teorisinden farklı olarak bütünüyle seküler oluşunda bulunur. Jeremy Bentham ve James Mill, yerleşik gelenekleri ve kurumları eleştirme yoluyla, "en büyük sayıda insan için en yüksek mutluluk" olarak ifade edilebilecek temel yararcı ilkeyi uygulamaya koyacak yasal reformlar öneren bir politik hareket tasarlamışlardır. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [Ahlâk ve Hukuk İlkelerine Bir Giriş] adlı ünlü kitabında Bentham, berraklık ve tutarlılığıyla dikkat çeken bir etik ve hukuk teorisi formüle eder. Teorinin büyük çekiciliği, hemen göze çarpan basitliğinde ve uygulamaya dökülebilirliğinde yatmaktadır. Etik ve politikayı, önermeleri bilimsel olarak doğrulanabilecek disiplinlere dönüştürmeyi amaçlayan Bentham, bunun için de, değerlendirme standartlarını niceliksel olarak belirleyecek bir yol aramıştır. O, söz konusu amaca, bütün eylemlerin "haz isteği" ve "acıdan sakınma arzusu" ile güdülendiği genellemesinden hareketle ulaşmak ister; gerçekten de Bentham, "doğanın, insanı haz ve acı gibi iki efendinin kölesi yaptığını" belirterek, yalnızca bu ikisinin "neyi yapmak zorunda olduğumuza ve neyi yerine getirmemiz gerektiğine" ilişkin yasa koyduğunu vurgular (Bentham 2000: 14). Ona göre, doğadaki bütün canlı varlıklar gibi, insan da hazza yönelmektedir. Öyle ki, bu dünyanın hazlarından yüz çevirerek ebedî saadeti aradığını söyleyen biri bile, Bentham için, öbür dünyada mutluluğa erişmeyi amaçladığından, her şeye karşın yine hazzı aramaktadır. Dahası, eylemlerini yüksek bir "erdem"e, yani şeref, haysiyet ve benzeri faziletlere yönlendirenler bile son çözümlemede hazzı

hedefler. Buna rağmen, bir grup insan vardır ki, bunlar "acı"yı hazdan üstün tutarlar ve çileci bir yaşam sürerler. Bu olgu Bentham'a göre, bir istisna olup, çileci insanların davranışları hiçbir şekilde rasyonel değildir. O hâlde ona göre, hazzı aramak ve acıdan kaçınmak aynı zamanda rasyonel bir talep olup, haz ve acı bir taraftan haklı ve haksızın ya da doğru ve yanlışın ölçüsünü verirken, diğer taraftan tâbi olduğumuz nedensellik zincirlerini oluşturmaktadır. Etik yükümlülük ile psikolojik gerekliliği bu şekilde eşleştiren Bentham, genel yarar ilkesini, "ahlâkî bir eylemin iyi olabilmesi için, onun mümkün en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu meydana getirmesi gerektiğini" (Bentham: 2000: 14) bildiren bir ilke olarak tanımlar.

Teorinin en orijinal, fakat aynı zamanda ise en kuşkulu ve tartışmalı teması, kitapta ileri sürülen, zevk ve acıyı ölçmek için tasarlanmış "haz kalkülü"nde yatar. Hazların saflığını, yoğunluğunu, kesinliğini, süresini, kapsamını, vb. hesaplamanın niceliksel yollarını gösteren böylesi bir kalkül ya da işlem gerçekleştirilebildiği takdirde, o zaman etik yargıların, ölçmeye karışan faktörlerin karmaşıklığından kaynaklanabilecek kimi hataların ortaya çıkması muhtemel, hatta kaçınılmaz bile olsa, meteorolojik tahminlere benzer bir şekilde, bilimsel bir yolla kurulabileceği ileri sürülebilir. Etiğin kuruluşuna ilişkin sözkonusu bilimsellik talebi, Bentham için aynı zamanda insan eylemlerinin de bilimselliği veya rasyonelliği anlamına gelir. Bir başka deyişle, haz sağlayan şeylerin ölçüsünü acı verenlerle kıyaslamasını bilen bir insan, daha yüksek hazlar için daha alt düzeydekilerden vazgeçmeyi göze alabilecek, böylece de belirli bir açıdan, yani Bentham'ın kuramına göre, "erdemli" biri olma yoluna girer. Bu şekilde Bentham için, söz konusu erdemli olma hâli, haz ve acı duygularını birbirleriyle karşılaştırmaktan, haz ve acı duyumlarının şiddetini, güvenilirliğini, sürekliliğini, yararlılığını veya verimliliğini hesaplamaktan geçer. O hâlde denebilir ki, erdemsiz insanlar değil, yanlış hesap eden insanlar vardır. Bir başka deyişle, erdemli diye nitelenen insanların asıl özelliği, eylemlerinin sonuçlarını ve onlardan edinebileceği yararı rasyonel bir biçimde hesaplayabilme yeteneğinden oluşur. Ancak bu belirlemelere karşın, Bentham'ın bu bilimsel etik idealinin, iki içsel çelişkiyle karşı karşıya olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, zevklerin herhangi bir ölçme işlemine direnmesiyken, diğeri, eylemlerin uzun vadeli sonuçlarını öngörmenin zorluğudur.

Kuramsal sorunlarına rağmen, Benthamcı yararcılık, Locke ve Hume'un etik anlayışlarından daha yoğun olarak sosyal bir yönelim içerir ve toplumsal yasaların oluşturulması için daha elverişli bir yapı arzeder. Onun hazzı, yoğunluk, süreklilik, kesinlik, kapsam ve benzeri etmenlerle çözümlemesi, hem alternatif sosyal programlar ve yasaların değerlendirilebileceği makûl bir ölçüt verme girişimi, hem de mevcut yasaların kutsandığı bir toplumsal yapıdan bir çıkış yolu önerisi olarak, dikkate değer bir gelişme diye kabul edilebilir. Zira Bentham'a göre, her ne kadar insanlar bireysel olarak hazzı arasalar da, onlar bir toplum içinde diğer insanlarla birlikte yaşarlar ve dolayısıyla bireysel haz, rasyonel bir etiğin ilk ve tek dayanağı olmayabilir. Bu noktada, Hobbes'dan beri süregelen bir gerilimi yeniden ele alan Bentham, tek tek insanların geneli düşünerek eylemde bulundukları taktirde, mutluluğa veya hazza daha sistematik ve sürekli olarak erişeceklerini iddia eder. Yapıp etmelerimizde, "olabildiğince çok insanın olabildiğince yüksek mutluluğunu" dikkate alarak eylemde bulunursak, bu tavır, tıpkı bankaya yatırılan paranın belirli bir faiz getirmesi gibi, bize dönüşlü olacaktır.

J. S. Mill: Bentham'ın yaracılığı formüle etmesindeki kimi kusurlarının farkında olan Mill, *Utilitarianism* [Yararcılık] adlı denemesinde, yararcılığın daha sofistike ve rakip etik sistemlerin ahlâkî kavrayışlarını bir potada birleştirmeye çalışan daha gelişmiş bir versiyonunu geliştirmeye çalışmıştır. Nitekim, Bentham'ın nicelik yönüne ağırlık vererek hazzı bedensel duyumlara indirgemesi ve neredeyse işlenmemiş bir yaşam biçimini savunur hâle gelmesini dikkate alan Mill, hazların karşılaştırılabileceği yeni bir ölçüt, bir nitelik ölçütü önerir. Ona göre, özellikle entelektüel, estetik ve moral başarılar gibi bazı haz verici deneyimler, niteliksel olarak bedensel ihtiyaçların giderilmesinden veya doyurulmasından daha değerledir. "Mutlu bir deli olmaktansa, mutsuz bir Sokrates olmak daha iyidir" diyen Mill'in nitelik ölçütü, gerçekte bir haz ölçütünden daha fazla

olarak, hazzın kendisine bakılarak değerlendirilebileceği bir değer standardı sunar. Tabii ki bu durum, belirli bir ölçüde, hazzın iyinin tek ölçütü olduğunu söyleyen önceki yarar ilkesiyle bir uyuşmazlığa yol açar. Bir başka deyişle, onun ahlâk öğretisi, başlıca dayanaklarında Bentham'ın yararcı mutlulukçu anlayışına dayanır; bu yüzden Mill'e göre de, eylemlerimiz hazzı veya mutluluğu göz önünde bulundurup hayata geçirdiği ölçüde doğru, acıya yol açtıkları ölçüde yanlıştır. Bu çözümlemeye göre, insan doğasının öyle bir yapısı vardır ki, ya doğrudan doğruya mutluluğun kendisini, ya da mutluluğa vardıran bir aracı elde etmek ister. Bu olgu ise Mill için, "yarar ilkesi"nin olabilen tek kanıtıdır.

Şimdi, bu son çerçeveye kadar Bentham'la aynı çizgide buluşan Mill, ondan son çözümlemede iki noktada ayrılır. Her şeyden önce, Mill için mutluluğa katkı yapan farklı haz türleri vardır. Bu nokta onun bedensel olanların yanında, entelektüel hazları da dikkate almasından, hatta bu ikinci hazlara daha fazla değer vermesinden kaynaklanır. İkinci olarak ise o, Bentham'dan daha sistematik bir tarzda, kendi mutluluğumuzdan başkalarının mutluluğuna geçiş için sağlam bir temel bulmaya çalışır. Yine Mill, kendi öğretisi içinde, Humecu bir çizgiyi takip ederek, sosyal ilişkiler için yararlı olabilecek azizlik ve kendini feda etme gibi değerlere de açık kapı bırakır. Moral niteliklerin doğrudan sonuçlarından bağımsız olarak kabulü, ona göre sosyal güvenliği de sağlayıp, uzun vadede zarardan çok yarar üretecektir. Moral ilkelerin bu şekilde savunulması, elbette insanın olumlu özelliklerine veya onun doğasıyla ilgili iyimser bir bakış açısından kaynaklanır.

Mill'e göre, sosyal duygular, bencil duygular gibi doğal olup, insan yaşantısında etkin bir rol oynarlar. Onlar üstelik, yaşama sayesinde daha da güçlenirler. Bu tespite göre, ahlâk duygusu doğuştan olmayıp, insan yaşantısında asıl anlamını bulan bileşik bir üründür. Ona göre, sempati, korku, dinî duygular ve benzerleri, eylemlerin etkileriyle ilgili deneyimlerimiz, özsaygı, başkasının bizi saymasını istemek bu bileşimin başlıca öğeleridir. Bu öğelerin çağrışımları öylesine güçlüdür ki, ahlâk duygusu çözülmez bir birlik olarak varolur. Dolayısıyla, insanın moralle ilgili tüm pratik becerisi doğuştan değil, sonradan edinmedir. Mill'e göre, antropolojik bir perspektiften bakıldığında, toplum içinde yaşamaya başlayan insanda bir tür dayanışma duygusu oluşur ve bu duygu, çeşitli gruplar arasındaki engelleri ortadan kaldırma yolunda önemli bir rol oynar. Bu anlayış açısından, toplum hayatı ne kadar gelişirse, dayanışma da o kadar artar. O hâlde, toplum hayatı bencilliği eğitip, başlangıçta yalnızca bir araç olan başkalarını saymayı sonunda bir amaç hâline getirir. Etik görüşlerini böylece, politik tartışmalara da uyarlayan Mill, demokratik kurumlar için sosyal hayatta devlet müdahalesinin en az düzeyde olması gerektiğini savunur. Bireysel ve toplumsal yararın genel bir noktada birleşeceğini varsayan Mill, tıpkı Hume ve Bentham gibi, çatışma durumunda, birinin neden kendi kişisel çıkarını bırakıp da toplumsal yararı gözetmesi gerektiği sorusunu yanıtsız bırakır.

19. Yüzyıl Alman İdealizmi: Kant'ın, insanı bir taraftan *nümen* alanında, aklın pratik kullanımı sayesinde, yasa koyucu bir özne olarak görerek "özgürlük yasaları"na tâbi bir varlık kabul etmesiyle, diğer taraftan, aynı zamanda fenomenler alanında nedensel ilişkilere, yani "doğa yasaları"na tâbi bir varlık olarak değerlendirmesi, bir başka deyişle, kendi sisteminin bir sonucu olarak insanı ikili bir varlık olarak düşünmek zorunda kalması (her ne kadar bu ikilik veya ayrılık son büyük eleştiri *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde transendental bir çerçevede çözülmeye çalışılsa da), özellikle 19. yüzyıl Alman idealistlerini bir sentez arayışına götürmüştür. Söz konusu ikiliğin fenomenal boyutunu giderek ideal bir düzlemde devre dışı bırakmaya çalışan Fichte ve Hegel, etiği evrensel bir "isteme" bağlamında temellendirmeyi denemişlerdir.

Fichte'ye göre, Kant'ın yalnızca numenal bir alanla sınırlandırdığı "isteme", aslında maddî dünyanın da oluşturucu kudreti olup, kendisini insanın özgürce belirlenmiş rasyonel taleplerinde ve özellikle de sosyal kurumlarda ve yasalarda, yani "devlet"te açığa çıkarır. Bu açıdan, etiğin amacı "kendini gerçekleştirme" üzerine kurulu olup, kendini gerçekleştirme de, insanın tek bir varlık olarak, kendisini evrensel ya da mutlak istemeye teslim etmesinde, dahası, istemenin nihaî bir biçimde sosyal düzenin kurulmasına yönelik ilâhi çağrısına özgürce ama boyun eğerek

kulak kesilmesinde yatar. 1794 tarihli *Wissenschaftlehre* [Bilim Öğretisi] adlı ilk dönem yapıtında Fichte, Kantçı "kendindeşey"i reddederek, bütün gerçekliği "mutlak tin"in tezahürüne, "tin"i de "mutlak isteme"ye indirger ve böylece gerçekliğin anlaşılma noktasını açıkça pratik bir perspektiften geçerek kurmaya çalışır. Öte taraftan o, kendinde şeyi reddederken, ahlâkî ödevin insan yaşamının asıl hedefi olduğu yönündeki Kantçı düşünceyi güçlendirerek sürdürür. Bilindiği üzere Kant, bir tür yararcılığa yol açacağı endişesiyle, kişisel veya bireysel ilgileri/çıkarları ödevin mutlak doğasından kesin bir şekilde ayırmıştı. Oysa Fichte, tam aksi istikamette bir yol izleyerek, ahlâkî ödevi, bireysel ilgilerin en yüksek formuyla özdeşleştirme arayışına girip, mutlak istemenin kendini her bir insanda tecessüm ederek gerçekleştirdiğini savunur. Ona göre, bu bakış açısından yaklaşıldığında, devletin görevinin de, bireyler arasında vuku bulan anlaşmazlıkları ve çatışmaları düzenlemek ve "doğal haklar"ı korumak olduğu açığa çıkacaktır. Böylece o, ilk bakışta demokratik bir devlet düzenini destekler görünür, fakat bununla birlikte, sonradan Hegel'in daha da geliştireceği, bireysel eylemlerin devlet tarafından sınırlandırılmasının aslında bireysel özgürlüğü zedelemediğini, bilakis, söz konusu durumun mutlak özgürlüğün bir ifadesi olduğunu iddia eder.

Fichte'nin sonraki dönem felsefesi, güçlü bir totaliter tonla beslenerek, daha az rasyonalist, buna karşın daha fazla dinî içerimli bir anlayışa kaymıştır (buna rağmen, o yine de çok ilginç bir biçimde ateizmle suçlanacaktır). *The Vocation of Man* [İnsana Çağrı, 1800] adlı eserinde, "mutlak isteme"yi Hristiyanlığın "bireysel Tanrı"sı ile özdeşleştiren Fichte, ahlâkî ödevi de, Tanrıdan insana gönderilen ilâhî bir "çağrı" dolayımında anlamlandırmaya çalışır. İlâhi benliğe bu mistik yaklaşım, Alman ulusunun tarihsel kaderine yapılan *sosyal* bir "çağrı" ile birlikte gelişir. 1808 tarihli *Addresses to German Nation* [Alman Ulusuna Mektuplar] adlı eserinde, Alman ulusunun ilâhi takdirin sedasız sesini duyabilen yegâne millet olduğunu, bu açıdan Almanların, uygarlığı daha yüksek bir seviyeye çıkarmakla yükümlü tarihsel bir yazgısı olduğunu iddia eder. Böylece yalın bir moralizmden başlayarak dinî bir mistisizme doğru evrilen Fichte etiği, nihaî olarak ırkçı bir milliyetçilik ile son bulur.

G. W. F. Hegel, Fichte'nin sosyal ve pratik eğilimli etiğini yoğun bir tarihsel terminolojiye başvurarak devam ettirir. Ona göre, değer, ahlâklılık, yasa ve benzeri kavramlar, "mutlak tin"in kendini gerçekleştirmesinin en yüksek formları olup, tin, kendini dünya tarihinde görünüşe çıkarırken, bir yandan da ilerleyerek kendi hedefine varır. Tinin gelişim örüntüsünün etikte de izlenebileceğini söyleyen Hegel'e göre, etik bilincin tarih sahnesine ilk gerçek çıkışı, Aydınlanma'nın soyut bir temele dayanan "haklar" öğretisinde kendini gösterir. Bu aşamayı, daha üst bir aşama olan, bireysel haklar ve toplumsal sorumluluk arasındaki çatışmayı fark eden, ancak ilkini ikincisine bağlamaya çalışan Kant'ın ödev temelli etiği oluşturur. Ancak, "nesnel tin"in en yüksek bir biçimde kendini gerçekleştirmesi, tek tek bireylerin bir bütünün üyesi olduklarını anlayarak, kendi tikel istemelerini bütünün istemesinde erittikleri zaman, bir başka deyişle, hakların ve ödevlerin sosyal ve politik kurumlardan oluşan rasyonel bir sistemde birleşmesinden oluşur. Bu bağlamda Hegel için mutlak özgürlük, bireysel bilincin gelenek ve yasa ile birleşmesiyle sağlanan rasyonel bir belirlenimle asıl anlamına kavuşur. Ona göre, söz konusu birliktelik, öznel motivasyonlarla nesnel zorunluluğu, isteme ve aklı özdeş bir bütün hâline getirmektedir. Bu son noktada Hegel, Fichte'yi takip ederek, isteme ve akıl özdeşliğinin yalnızca modern Hristiyan bilincinde, dahası, tek kelimeyle, Alman ulusunda gerçekleşeceğini ifade eder.

Karl Marx: Marx, sık sık söylendiği gibi, Hegelci mutlak tinin dialektik gelişimini, somut tarih boyunca gerçekleşen ve asıl olarak kendini sınıf çatışmalarında gösteren bir anlayış doğrultusunda yeniden yorumlamıştır. Buna göre, ahlâkî veya moral ilkeler, belirli ekonomik örgütlenmelerle biçimlenen ve temelde birbirleriyle uyuşmaz çıkarlara sahip olan sınıfların doğal ilgilerini veya çıkarlarını kutsallaştırmaya yönelik mistifikasyonlardan başka bir şey değildir. O hâlde, ister yararcı etik anlayışları, ister Kant'da olduğu gibi ödev tasarımları olsun, bütün etik sistemler, tarihsel süreç bağlamında ele alındıklarında, belirli bir sınıfın kendi ekonomik süreç ve çıkarlarını pekiştirmeye hizmet eden araçlardan başka bir şey değildir.

Marx'a göre, bütün entelektüel yapılar gibi ahlâkî oluşumlar da son çözümlemede ekonomik bir altyapı tarafından belirlenmekte olup, ahlâkî pratikler maddî üretim ilişkilerinin bir izdüşümünden ibarettir.

Arthur Schopenhauer: Etik düşünce tarihinin kuşkusuz en ilginç ve en önemli anlayışlarından biri, yaşamın değiştirilmez ve düzeltilemezcesine kötü olduğunu; insanın kendisini ve yaşamını iyileştirmeye yönelik tüm çabaların, varolan kötülüğü arttırmaktan başka bir işe yaramadığını; insan için yapılabilecek tek şeyin, tahammül etmek ve dayanmaya çalışmaktan ibaret olduğunu savunan, kötümserlik etiğidir. En önemli temsilcisi Schopenhauer olan bu etik anlayışının temelinde, evrenin düzen ve amaçtan yoksun, kör bir iradenin eseri olduğunu öne süren belli bir metafizik anlayışı bulunmaktadır.

Schopenhauer, dünyanın her köşesinde acı ve mutsuzluğun hüküm sürdüğünü belirtir. Dahası, ona göre, çeşitli felsefe sistemlerinin kötülüğü gerek ahlâkî, gerekse de daha kapsayıcı olarak metafizik gerekçelerle reddetmesi, varlığın nihaî yapısıyla son derece uygunsuz olan bir saçmalıktır. Dünya anlamdan yoksun olup, bu saçma evren içerisinde felsefenin görevi de, insanı bir anlam keşfine çıkarmaya çalışmasında değil, fakat ona anlamsız dünyada yolunu bulmasında yardımcı olmakta yatar.

Schopenhauer'ın "dünya, benim tasarımımdır" sözü, yaşayan, bilen her şey için geçerli bir doğruluktur. Gelgelelim, bu doğruluğu düşünülmüş olmaya, soyut bilince, ancak insan getirebilir. İnsan gerçekten bunu yaparsa, onda felsefî yargı gücü gelişmiş olur. O zaman da insan için şunlar açıklık kazanır, keskinleşir: O, güneşi, yeryüzünü duyumsayan eli bilmektedir, onu kuşatan dünya olsa olsa tasarım olarak vardır. Açıkçası dünya, ancak başka bir şeyle ilişkisi içinde, tasarımı kavrayan biriyle ilişkisinde vardır, bu da kendisidir. Yani dünya her bilme tarzı bakımından, bilenin yani öznenin gördüğü şeye karşılık gelir. Bununla birlikte, insan zavallılığını ve kusurlarını saklayarak, hakikî şeylerin doğasıyla ilgili gerçekleri gizlemiştir. Böylece Schopenhauer, uygarlaşmış dünyanın, birbirinden farklı amaçları olan insanlarla bir araya gelinen bir maskeli balo olduğunu iddia eder.

Schopenhauer'a göre, insan, tek tek şeyler olarak, idelerden meydana gelen varlık basamakları olarak ve isteme olarak dünyayı üç ayrı şekilde bilme konusu yapabilir. Ancak bunlardan son ikisi, dünyayı yapıca başkalığında görmek demektir. Bunların yanında ayrıca insan, kendisini isteyen bir varlık olarak da bilir. İnsanın kendisinin isteyen bir varlık olduğunun bilgisine sahip olduğunda, kişi olarak hem kendisinin hem de dünyanın yapısını bilme yoluna girer. Böylece kendisini yapıca değiştirebilme, başka bir insan olabilme olanağına kavuşur. Dünyanın yapısını bilmesi ise dünyaya, nedensellik zincirinin dışında bağımsız bir varlık olarak bakmasını sağlar. Bu bilme tarzlarından ilki bilimin, ikincisi sanatın, üçüncüsü felsefenin bilgisine karşılık gelir. Ona göre, söz konusu bilme tarzlarına denk düşen üç insan tipi bununmaktadır. İlk insan tipi, bilim yapmakla özdeşleştirilebilen "akıllı insan"dır. İkinci insan tipi, bağımsız bilen insan, "yaratıcı insan"(sanatçı) olarak adlandırılan, dünyayla, nedenselliğin dışında bir bağ kurabilen, nedenselliğin ötesine geçebilen insan tipidir. Ve son olarak üçüncüsü ise, istemesini susturmayı başaran, nedensel bağların ötesine geçmek ve bunu görmekle kalmayıp, nedenselliğin dışında bağımsız yaşamayı başaran insan tipidir. Böylece Schopenhauer'a göre, "bütün görüntülerinde bir ve aynı olan temel isteme" ancak bilgiyle aydınlandığında kendi kendini görerek, aydınlanmış bir isteme olur. Ancak hiçbir dışsal ya da yabancı güç insanı bu istemenin fenomenal betimlemesi olan yaşamdan kaynaklanan üzüntülerden kurtaramaz, değiştiremez, ya da etkisizleştiremez. Görüldüğü gibi, zaman mekân ve nedensel bağların dışında bulunan insan kişiliğini silen, istemesini susturan, özgür insandır. Bilgisi, istemesini emrine alır; bu insanın yapıp etmeleri hak duygusuna dayanır; o, ide olarak dünyanın gözü ve taşıyıcısıdır. Onun yapıp etmelerinin moral bir değeri vardır. Öte yandan, nedensel bağlardan sıyrılabilen her insan özgür hareket etmek zorundadır.

Schopenhauer'a göre, normatif bir disiplin olan etik ya da ahlâk felsefesi, olanla değil olması gerekenleri ve idealleri konu alan bir

bilim olarak anlaşılmıştır. Bu yüzden deneyimin insanlara olması gerekeni değil olanı, ne yapması gerektiği değil nasıl davranması gerektiğini öğrettiği kabul edilmiştir. Ancak ona göre, etiğin görevi, olgusal alandan bağımsız olarak düşünülemez. Çünkü salt akla dayanan ödev ve yükümlülükleri hayata geçirmek amacıyla birtakım değerler keşfetmek, insan iradesi özgür olmadığı için çelişkilidir. Bu yüzden o, insanı insan yapan şeyin onun akıl sahibi bir varlık olması olgusunu temele alan anlayışlara, insana birtakım ödev ve yükümlülükler getiren etik görüşlere şiddetle karşı çıkar. Bu yüzden Schopenhauer insanın doğasıyla ilgili olgulardan hareket eden bir etik geliştirir. Bu anlayış ideallerle değil olgularla meşgul olduğu için, rasyonel bir etik anlayışından ziyade ampirik bir etik anlayışıdır. İnsanın davranışları onun karakterinin bir sonucudur; dahası, karakteri veya iradesi insanın seçtiği bir şey olmayıp, ona verili bir şeydir. Dolayısıyla, gerçek ahlâklılığın temelini, o, kişinin kendisine verili olan istemesinin susturulmasında bulur.

İrâde şimdi hayata sırtını döner, kendilerinde hayatın olumlanmasını gördüğü hazlara artık omuz silker. İnsan şimdi iradî vazgeçiş, tevekkül, hakikî aldırmazlık ve kusursuz iradesizlik hâline erişir. Bu değişimi belirleyen fenomen, erdemden çileciliğe geçiştir. Onda kendi fenomenal varoluşunun kendisinin bir ifadesi olduğu şeyin doğasına, yaşama isteğine, acı ve mutsuzlukla dolu olduğu teslim edilen bu dünyanın özsel ve içsel doğasına karşı bir dehşet uyanır. O, Dolayısıyla, kendisinde ortaya çıkan ve daha önce bedeni yoluyla ifade edilen, fenomenal varoluşun yanlış olduğunu gözler önüne seren, onunla apaçık bir çelişki içinde olduğu ortaya çıkan bu doğadan sıyrılır. Onun güçlü ve sağlıklı olan bedeni kendisini tenasül organları, cinsel iç tepi yoluyla ifade eder; ama o iradeyi yadsır ve bedeni yalancılıkla itham eder; o hiçbir koşul altında hiçbir duyumsal haz istemez. İrâdî ve mutlak saflık çilecilik ve yaşama isteğinin yadsınmasındaki ilk adımdır.

Bu kabaca iki yolla gerçekleşebilir. Bunlardan birincisi hiç kuşku yok ki, şeylerin gerçek doğasına, şeylerin gerçek bilgisine ilişkin bilgidir. Bu hâlin tavır olarak ifadesi çileciliktir. Budizm'in "Nirvana" öğretisinden esinlenerek münzevî bir yaşam öneren Schopenhauer, bunu dünya nimetlerinden el etek çekmek için değil, kendimizdeki istenci kırmak için ister. İkinci yol ise, acı çekmenin bizzat kendisidir. Ona göre, insan büyük acılar çekerken arınır ve büyük bir değişim geçirerek kendisinin üstüne yükselir. Hangi yoldan elde edilirse edinilsin kurtuluş, anlamsız olan dünya, gerçekte acıdan başka bir şey olmayan hayat, tam bir yanılsama olan bireysel benlik üzerinde kazanılmış bir zaferdir.

Sören Kierkegaard: Egzistansiyalist etiğin kurucusu kabul edilen Kierkegaard, etik düşünceye on dokuzuncu yüzyılda yeni bir doğrultu kazandırmıştır. Gerçekten de, özellikle kaygı, korku ve kuşku gibi fenomenlere yönelik çözümlemeleri, yığına karşı çıkışı ve bu bağlamda yalnızlık üzerinde duruşu, onun diğer varoluş filozoflarını etkilemesini sağlamış, dahası Kierkegaard "varoluş" terimini modern anlamda ilk kez kullanarak etiği de bu temel üzerinde kurmayı denemiştir. O, insanı, varoluşundan hareketle etik düşüncesinin merkezine yerleştiren ve onun "kendi olma hâli"nin bütününden eylemlerini türeten etik anlayışın savunucusudur. Bu açıdan Kierkegaard, her şeyin soyut ve nesnel terimlerle tanımlandığı, bilim ve ideolojilerin hâkim olduğu bir çağda, insanın kendi gerçekliğine yabancılaştığına ve kendisini unuttuğuna dikkatleri çekmek istemiştir. Genel olarak ele alındığında, varoluşçuların gerek evren ve gerekse insan görüşlerinin temelinde "saçma" kavramının olduğu görülür. Kierkegaard ise, "iman" ile "saçma" arasında bağlantı kurarak, insanın yaşama yabancılılaştığını ve böylece bir tür "unutulmuşluk" durumuna düştüğünü iddia etmiştir.

Geleneksel felsefede şeylerin olma hâlinin değil de, özünün sorgulanmasını ve bu özün de soyut ve genel kavramlarla ifade edilmesini, bir tür öz metafiziği olarak adlandıran Kierkegaard, insan varoluşundan hareket eder ve onu, öz felsefesine karşı savunmaya koyulur. Bu yüzden varoluşu mutlak bir "töz"ün, "ide"nin, "geist"ın tezahürü olarak gören bütün idealizmlere karşıt bir felsefe anlayışı savunur. Çünkü birey olarak onun varoluş biçimi, ne olduğu sorusundan bağımsız sorulmayacağı için, insanın incelendiği yerde özü sorulamaz. Bu yüzden tek bir kişinin hangi etmenlerle, nasıl belli bir birey

olduğu bir ölçüde biyografik bir çalışmayla, kurmaca figürler ile gösterilebilir.

Kierkegaard'a göre, insan, kişisel hayat akışı içerisinde estetik, ahlâkî ve dinî varoluş tarzları gerçekleştirmekte ancak yine de kişinin ne yapması, nasıl bir yaşam tarzı benimseyeceğine karar vermesi kendisine düşen bir görev olarak, kendisinin karşısına çıkmaktadır. Bu varoluş tarzları sadece durum ve olayların ya da insanın konumlarının mahiyetini ve sınırlarını göstermek için ortaya konulur. Dolayısıyla, bireysel varoluşu gerçekleştirecek olan tek tek kişilerdir. Ona göre, kendilerine yabancılaşan, kendi benlik ve öznelliklerinden kopmuş kişiler, varolan bireyselliklerini olumlamak yerine kalabalıkta, diğerleri içinde olmayı yeğlemekte ve çoğunluğun, kitlenin kültürüne boyun eğmektedir.

Bu yüzden, Kierkegaard söz konusu üç varoluş türünün temeline, henüz kendisi olamamış, olmak da istemeyen insanın, "sürü hayatı"nı koyar. Burada insan sadece kendisini yaşadığı toplumun üyesi olarak görmekte dolayısıyla da toplum içerisinde kişi olduğunun farkında olmadan, nasıl yaşayacağının ölçüsünü sosyal norm ve geleneklerden alarak, sürü içinde olduğu gibi yaşamaktadır. Çevresinde büyük kalabalıkların toplandığını görmekle, dünyanın gidişatını kavrama çalışırken bu kadar çok işi omzuna almakla bu umutsuz kişi kendini unutur, kutsal ismini unutur, artık kendine inanmaya cesaret edemez ve kendi olmayı çok güç bir olay görür ve diğerine benzemeyi, bir taklitçi, yığın içinde kaybolan bir numara olmayı daha basit ve güvenli bulur.

İnsan, kendisinin kişi olduğunun farkına vardığında, sürünün ona dayattığı kimliğinden sıyrılmaya, kendi kimliğini oluşturmaya, estetik varoluşu gerçekleştirmeye başlar. Ancak estetik varoluş içindeki kişiyi dışsal uyaranlar yönettiği için, kişi, kendi bilincine, kendisine değil de dışarıya yönelmiştir. Bu yüzdendir ki, bu kişinin hayatında süreklilik ve istikrar bulunmaz. Böyle bir insanın hayata ve dünyaya bakış tarzı bütünüyle pasif, rastlantısal nedenler bağlıdır. Bunun için de hayatını iyi şans, kötü talihe bağlı olarak yaşar. Ahlâkî varoluşta ise, kişinin kendisi olması, kendini bilmesi, kabul etmesi temeldir. Yani kişi kendisini, sadece çeşitli eğilim ve tutkulara göre belirlememekte aynı zamanda bütün bu özelliklerini değiştirebilecek ve geliştirebilecek, onları yeni bir biçimde düzenleyebilecek bir kişi olarak görüp, kendi sorumluluğunu kendi üzerine almaktadır. Dolayısıyla da, böyle bir insan iyi, kötü ve ödev gibi kimi kategoriler kullanır.

Onun tanımladığı en yüksek varoluş tarzı, bir anlamda hem estetik hem de ahlâkî varoluş tarzının bileşimi olan, bireyi toplum içindeki bireyselliğinde ele alan varoluş biçimi olarak dini varoluş tarzıdır. Burada Tanrı önünde, ilk günahın bilincinde olarak, kendini tanrıya teslim eden bir varlıktır, insan. O, hiçbir delil olmadan salt kendi öznelliğiyle duyduğu sesin, Tanrı olduğuna karar verir.

Dolayısıyla, Kierkegaard'a göre, varoluş anlamındaki insan-olma, durağan, statik, ontik bir olma hâli anlamına gelmez; o, tersine özünde hareketi, süreci, kendi olmayı barındırır. Varolma demek; kayıtsız şartsız bir mutlak olma talebi doğrultusunda eylemek ve kendini bu eylemler sayesinde ama yine de özgür bir birey olarak kanıtlayabilmektir. Kierkegaard birey olma, kendisi olma derken aslında, kişiyi ifade eder. Çünkü yaptığı eylemin sorumluluğunu duyan ve buna göre eyleyen aynı zamanda kendini kendisi olarak ifade eden kişidir.

Ahlâkî davranabilmek için kişinin, kendini bağımsız ve özerk bir biçimde belirleme sürecinde, kendi olmaya ve özgürlüğü, ahlâk ilkesi olarak kabul etmeye karar vermesi gerekir. Dolayısıyla, ahlâkî olanın, diğer bir deyişle özgürlüğün seçilmesi, ahlâkî olanın gerçekleştirilmesinden, iyiye ulaşmak için gösterilen çabadan başka bir şey değildir. Kişi, ilk seçimiyle kendini özgür bir kişi olarak benimseyip, ahlâkî kişi olarak ortaya koyar ve böylece gelecekteki eylem ve istemlerini de, iyinin ve kötünün normlarına tâbi kılmaya hazırlamış olur. Kendini sadece ahlâkî kişi olarak seçen, olması gereken olarak seçer; "kendi" olur. Kendi olarak davranan, nasıl karar verdiyse kendini o şekilde açan kişi, kendini özgür olarak belirleyerek, ne olmuşsa o olarak tanıtır. Kişinin etik görevi varolmak, kendisiyle ilişki kurup bu ilişkide kendini neyse o olarak açmaktır. Dolayısıyla, insanî eylemlerin etik anlamı, onun kayıtsız şartsız kendini seçmesi ve böylelikle olması gereken olmasıdır.

Kierkegaard'da insan-olma, kendine davranma faaliyeti olarak çifte bir ilişki gerçekle-

şir ve bu, ötekilerle kurulan ilişkilerde olduğu kadar, aslında kendimizle olan ilişkimizde ötekilerle ilintilenir. İnsan varoluşunun, her defasında özgür bir kendini belirleme edimini yeniden gerçekleştirmesi gerekir. Kendi varlığını somutta gerçekleştirme süreci, onda kendi olma hâlinin bütünlüğünü tarihte yeniden oluşturma, her bireyin ahlâkî görevi olarak karşımıza çıkar.

Friedrich Nietzsche: Nietzsche de, entelektüel zenginliğinin yarattığı farklı ilgi ve dolayısıyla ayrıntılı katkılar bir yana bırakılacak olursa, aslında Kierkegaard'ın açtığı yoldan gider. Zira onun da bütün isteği insanı kurtarmak, onu kuru akılcı uygarlıktan uzaklaştırıp, kendisinin ne olduğu üzerine düşündürmektir. Bir başka deyişle Nietzsche, insanı tek yanlı gelişen entelektüalizmden, insanlık içgüdüsünü, yaşama içgüdüsünü hiçe sayan salt akılcılık ve salt hakikat arayışından kurtarmak ister. Zaten ona göre, mutlak hakikat diye bir şey yoktur. Evrende yalnızca oluş vardır; akıp giden, durmadan değişen bir gelişme vardır.

Nietzsche'nin gözünde zaten değişmez ve evrensel bir normlar ve değerler sistemi olarak ahlâk diye bir şey olamaz. Sadece farklı ahlâklar vardı. Özellikle iki tür ahlâk, asalet, cesaret ve dürüstlük düşüncelerinin merkezî bir yer işgal ettiği efendi ahlâkıyla, kendisinin Hristiyan ahlâkıyla, ödev ve fedakârlık düşünceleriyle özdeşleştirdiği köle ahlâkı arasındaki karşıtlıkla ilgilenen Nietzsche, Avrupa'ya 19. yüzyılın sonlarında egemen olan mevcut ahlâk anlayışını sorgular ve onun köklerini araştırır.

Onun benimsediği yaklaşım, antropolojik bir yaklaşımdır. Yani, o önce insan varlığını ele alır; bu inceleme sonunda, insanların güçlüler ve zayıflar olarak ikiye ayrıldıklarına karar verir. Nietzsche'nin ulaştığı bir önemli sonuç daha vardır: Gerek hayatın kendisinde ve gerekse tek tek bireyler arasında egemen olan ilişkiler, güç ilişkileridir. Dolayısıyla, ahlâk dediğimiz kurallar ve değerler sistemi ikincildir veya güç ilişkilerinin bir sonucudur. Bu yüzden, egemen ahlâkın niteliğini belirleyen şey, bireyin güçlü ya da zayıf olmasıdır. Buna göre, mevcut ahlâk sistemi zayıf ve güçsüz karakterli insanların oluşturduğu bir ahlâksa, bu ahlâk köle ahlâkıdır. Buna karşın; o, güçlü ve kendilerine güvenen, sağlıklı insanlar arasında ortaya çıkmışsa, söz konusu ahlâk bu kez efendi ahlâkı olmak durumundadır. O, on dokuzuncu yüzyılın ahlâk sisteminin bir köle ahlâkı olduğu kanaatindedir. Söz konusu ahlâk, kaynağı itibarıyla İbrani-Hristiyan geleneğinden çıkmıştır.

Nietzsche, önce Yunan'da, bir efendi ahlâkının egemen olduğunu öne sürer. Bu ahlâk; seçkinlerin, soylu sınıfın ahlâkıdır; efendi ahlâkının temel değerleri cesaret, fiziksel güç, zihinsel kudret ve gurur gibi niteliklerden oluşur. Söz konusu ahlâk sistemi, dünyevi mutluluk, güç ve başarıyı öne çıkarır. Ona göre, bundan sonra köle ruhlu insanlar, güçlü insanlarla başa çıkmak için yeni bir ahlâk yaratma yoluna gitmişlerdir. Ona göre, bu, kölelerin efendileri alt edebilmelerinin mümkün tek yoluydu. Çünkü köleler, efendilerini normal yoldan alt edemezler. Onları ancak dolaylı yollardan alt edebilirler. Nietzsche, bu yüzden, sayıları fazla olmayan soylulara başkaldıran köle ruhlu insanların yarattığı ahlâkın bir hınç ahlâkı olduğunu öne sürer. Nietzsche köle ruhlu, güçsüz insanların söz konusu başkaldırıyı, Musevilik ve Hristiyanlık aracılığıyla gerçekleştirdiğine inanır. O, güçsüz insanların, bu dinler aracılığıyla en sonunda Avrupa'ya bir köle ahlâkını kabul ettirdiklerini öne sürer.

Nietzsche'ye göre, söz konusu köle ahlâkının sürü içgüdüsüyle yakın bir ilişkisi vardır. Bu yüzden o, köle ahlâkına aynı zamanda sürü ahlâkı adını verir. O, efendi ahlâkına bir tepki olarak gelişmiştir, kölenin efendisine duyduğu hıncı ifade eder. Bu ahlâk, sadece acı çekmeye pozitif bir değer yükler. Söz konusu ahlâk bütün değerlerini efendi ahlâkının değerlerinin reddedilmesinden türetir. Bu yüzden; o, bedeni hor görür, bunun yerine maneviyatı geçirir. Soylunun üstünlüğüne karşı çıkar, bunun yerine eşitliği öne sürer. Dünyada başarıyı aşağılar, yerine çileyi geçirir.

Nietzsche, liberalizm ve sosyalizm gibi siyasal ideolojilerin de, köle ahlâkını modern dönemde devam ettiren yeni dinler oldukları inancındadır. İnsanlığın yeniden şekillenmesinde, onlardan da medet umulamayacağını iddia eder. "Tanrı öldü!" dedikten, yani köle ahlâkına vücut veren dinî yapının çöktüğünü söyledikten sonra, artık yeni bir ahlâk anlayışına ihtiyaç bulunduğunu savunur. Bu ahlâkın, ona göre, yeni bir efendi ahlâkı olması

gerekmektedir. Bu ahlâkı da, Nietzsche'ye göre, yaratıcı ve üstün insanlar yaratacaktır. Yeni değerlerin yaratıcısı olacak bu insana; o, "üstün insan" adını verir. Bu üstün insanlar, onun gözünde, başta filozoflar ve sanatçılar olmak üzere, yaratıcı insanlardır. Aksi takdirde, dünyaya, Nietzsche'ye göre, bir nihilizm egemen olacaktır; yani, dünyada hiçbir değer hüküm sürmeyecek, insanlar acımasızca birbirlerini yok edeceklerdir.

İngiliz İdealizmi ve Sezgiciliği: 19. yüzyılın son çeyreği, etik düşünce açısından, Almanya dışında, İngiltere'de bile önemli değişimlere tanık olmuştur. Nitekim, tarihi boyunca metafizik karşıtı, deneyimci ve yararcı/liberal bir doğrultuda ilerlemiş olan İngiltere düşüncesinde, idealizm azımsanmayacak sayıda taraftar bulmuş ve, Hegelci idealist kendini gerçekleştirme etiği, Green, Bosanquet ve Bradley aracılığıyla Ada Avrupa'sında yararcılığa güçlü bir alternatif oluşturmuştur. Gerçekten de, ***Thomas Hill Green***, *Prolegomena to Ethics* adlı etkili metninde, liberal öğretilerle biçimlenmiş etik ve politik ilkeleri, evrensel ve tanrısal benliğin bir parçası olan bireysel benliğe gönderme yaparak anlamlandırmaya çalışmış ve hem yararcılığı hem de ahlâkî duy(g)u teorilerini, ahlâkî yargılarda aklın rolünü kapı dışarı ettikleri ve insanın bütün ilgilerini doğal nedenlere indirgedikleri için eleştirmiştir. Green'e göre, beşerî bir ilgi veya yönelim, rasyonel bir bilinç tarafından önceden biçimlenmiş bir hedef olup, insan bedenindeki doğal bir sürecin eseri olamaz veya doğal olgulardan kaynaklanmaz. Ona göre, "değer", mantıksal olarak isteme arzu ve benzeri doğal yönelimlere veya fenomenlerden önce gelir. Green'in bakış açısından, etiğin temel problemi veya konusu olan "iyi", ilâhî benlikle aklî bir bütünleşmeden; "kötü" de, bireysel zihnin ilâhî akılla olan özdeşliğinin bilincinde olmamasından doğan akılsal bir kusura dayanır. Metafizik temellere dayanan etiğinin ana hatlarını bu şekilde oluşturan Green, politik ve toplumsal tartışmalarda da aktif olarak yer almış, "laissez-faire" türü bir bireyciliği reddederken, sosyal kalkınmada devletin daha olumlu ve baskın bir rolü olması gerektiğini savunmuştur.

Green'in yanında aynı idealist çizgiyi devam ettiren ***Bosanquet*** de, tıpkı Green gibi, etik ve politik görüşünü idealist bir metafiziğe dayandırmış, fakat Green'den daha vurgulu bir şekilde, insanî değerleri birliğini ve tekliğini vurgulamış, dahası, bir tür Hegelci görüş geliştirerek, devletin nesnel tinin tecessümü olduğunu iddia etmiştir. Özellikle Bradley ile yakın bir ilişkisi olan, hatta onunla "çalışma arkadaşı" olarak kabul edilen Bosanquet, bununla birlikte, Bradley'den argümantasyonlarındaki gevşek yapı ve kuşkuculuğa yapıtlarında pek yer vermemesi ile ayrılır. Bosanquet'nin ilke olarak Hegel'den devşirdiği mutlak veya nesnel idealizmine göre, metafiziğin temel kavramı "mutlak"tır. Ona göre, bilgimiz daima deneyimlerimizin parçalı ya da kısmî yapısından dolayı eksiktir, ancak, gerçekte parçalı olarak görünüşe çıkan fenomenler, bütünsel bir bakış açısından yaklaşıldığında, birbiriyle ilişkili unsurlardan oluşan bir yapı olarak ortaya çıkar. Bu nokta Bosanquet'ye göre, "mutlak"ın son çözümlemede "aşkın" değil, "şimdi" ve "burada" bulunan bir "içkinlik" olduğu anlamına gelir. Etiğe yönelik çözümlemeleri söz konusu bütüncül metafizik görüşü bağlamında daha çok toplum ve devlet merkezinde gelişen Bosanquet, kendi başına bireylerin eksik veya tamamlanmamış olduğunu, onların ancak toplumsal kurumlar ve oluşumlar bağlamında "asıl gerçeklik"lerine kavuştuğunu iddia eder. *The Philosophical Theory of State* [Devlete İlişkin Felsefî Teori] adlı temel kitabında, bir devletteki bireylerin, toplumsal yapılanmalara katılımları ve genel hedefleri açısından birbirleriyle içsel bir bağı olduğunu savunan Bosanquet, bütünsel ya da mutlak bir bakış açısından yönelindiğinde, bütün bireylerin "genel bir isteme"ye sahip olduğunu; böylece, "genel iyi"yi amaçlamanın, tekil veya bireysel istemelerin peşinde koşmaktan "daha gerçek" olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre, bütünün parçadan daha gerçek olması gibi, devlet de bireyden daha gerçektir.

Bosanquet'nin "çalışma arkadaşı" olan ***Francis H. Bradley*** ise, İngiliz idealistleri arasında etik görüşleriyle en fazla öne çıkan filozof olarak kabul edilir. O, bir taraftan yararcı ve Kantçı formalist kuramları eleştirirken, diğer taraftan, Hegel'den yararlanarak, gereksinimleri bireysel yurttaşlarınkini aşan ve asıl olarak sosyal kurumlarda ifadesini bulan, organik bir birlik olarak toplum kavrayışına yaslanmış ve son çözümlemede

muhafazakâr bir etik anlayışı oluşturmuştur. Genelde Green ve Bosanquet'den daha tutarlı bir yazar olarak kabul edilen Bradley'e göre, gelenekler ve yasalar, bireylerinkinden çok daha yüksek bir kendiliğin açılımıysalar eğer, o zaman, bir toplumdaki sosyal reformları yalnızca içsel uyuşmazlıklar haklı çıkarabilir. Bu açıdan, bireysel haklar, genel veya ulusal ilgilere ve çıkarlara nazaran ancak ikincil bir problem alanı olmak durumundadır. Böylece Bradley, metafizik açıdan, kendi kendisini rasyonel olarak belirleyen ve her şeyi kapsayıcı bir "gerçeklik" kavrayışına yönelerek, bireysel özgürlüğü, nedensel yasalarla uzlaştırmaya çalışmıştır. Bradley bu bütüncül görüşlerini, etik alanındaki temel yapıtı *Ethical Studies*'de geliştirir. Söz konusu metnin üçüncü denemesi, hazcı yararcılığa yönelik bir eleştiri içerir ve bu eleştiri günümüzde de bir *locus classicus* olarak kabul edilmektedir. Beşinci deneme, moral yargıların sosyal bir açıdan ele alınmasını inceler. Bu iki denemenin etkisi tarihsel olarak eserin bütününden daha verimli bir kaynak olarak kabul edilmiş, kimileri, Bradley'in nihaî olarak hatalı olmasına rağmen, belirtilen iki metnini bağımsız olarak okuma yoluna gitmiştir. Fakat *Ethical Studies*'de Bradley'in kendisi görüşlerini, derece derece ilerleyen bir sıra düzeni takip eden ve belirli bir amaca ulaşmak isteyen bir biçimde geliştirmiştir. Buna göre, her ne kadar metafizik bir anlayışa yaslansa bile, Bradley sağduyuyu da metin bağlamında ihmal etmez ve gündelik ahlâkî sorumluluk fikrine başvurarak, determinizm ile özgürlüğün, hakikatte birbiriyle uyumlu olduğunu savunur. Ona göre, insan eylemlerinin yalnızca belirli boyutlarına odaklanan filozoflar, tek yanlı görüşlerin oluşmasına neden olmuşlar ve bu gerçeğin üzerini örtmüşlerdir. Bradley açısından buradaki tek yanlılık, tek tek eylemleri birbirinden ve bütünden soyutlamakta yatar. Eser bu şekilde, "neden ahlâklı olmalıyım?" sorusuna karşılık olarak "kendini gerçekleştirmek için" yanıtını verir. Kendini gerçekleştirme ise, bireyden daha yüksek bir kendilik olan devlet ve topluma katılma ile mümkündür.

Ada Avrupa'sında bu dönemde, sezgici bir yaklaşımı içerisinde barındırsa da, son çözümlemede idealistlerden farklı bir etik görüş oluşturan son büyük filozof ise ***Henry Sidgwick***'dir. Mill'in yararcı öğretisiyle, Butler ve Kant tarafından geliştirilen sezgiciliğin bir tür sentezini oluşturmaya çalışan Sidgwick, *The Methods of Ethics* [Etiğin Yöntemleri, 1875] adlı çığır açıcı kitabında (C. D. Broad tarafından, o zamana kadar etik hakkında yazılmış en iyi çalışma olarak nitelenir), etik üzerine olan araştırmaları mantıksal bir kesinlik ve sağlamlık hedefine yönlendirmeye çalışmıştır. Buna göre, pratik yapıp etmelerin haklılaştırılması işini etik alanının dışında bırakan Sidgwick, etiğin görevini, ahlâkî yargıların mantığını çözümlemek olarak konumlandırır. Hemen anlaşılabileceği üzere bu anlayış, çağı açısından büyük bir yenilik olup, daha sonra dilci filozoflar tarafından geliştirilecektir. Sidgwick'e göre, tarihsel bir açıdan bakıldığında, etik tartışmalarda üç ana yaklaşım dikkat çekmektedir: Egoist hazcılık, yararcılık ve sezgicilik. Ancak öte taraftan, ne Hobbes'un birey merkezli etiğinin, ne Fransız Aydınlanmacılarının, ne de Mill ve Bentham'ın sosyal bir temelde biçimlenen kuramlarının psikolojiden etiğe geçişi, yani, insan yönelimlerinin ve istemlerinin betimlenmesinden ahlâkî zorunluluğa yükselmeyi başaramadığı söylenebilir. Dahası, kişisel çıkarların "olması veya yapılması gerekeni" bildiren yargıları haklılandırdığını iddia edenler bile, bu iddianın yalnızca psikolojik bir temele dayanmasının yetersizliğini fark edememişlerdir. Bu eleştiriler neticesinde Sidgwick, psikolojik temellere dayanan hazcılığın, sezgi temeline dayanan hazcılıktan ayırt edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında, onun geliştirmeye çalıştığı argüman, bir taraftan Hume'un değerlerin olgu alanından türetilemeyeceği görüşünü izlerken, diğer taraftan Moore'un "doğalcı yanılgı" tartışmasını öncelemektedir. Sidgwick, yukarıda sözü edilen üç ana etik yaklaşımdan her birinin, son çözümlemede apaçık ilkelere dayanması gerektiğini söyler. Bu ise, belirli bir açıdan, sezgiciliğin kaçınılmaz olduğunu gösterir. Örneğin egoist bir etik görüşünü savunanlar, kişinin kendi hazlarının peşinde koşmasını, yararcı kurama yaslananlar ise genel iyiye en yüksek oranda katkıda bulunmayı apaçık göreceklerdir. Öte taraftan sezgici ise, tek bir ilkenin değil, fakat birden çok ilkenin ve buna bağlı olarak bir ödev çokluğunun kendiliğinden apaçık olduğunu savunur. Fakat yine de bu açıdan problem, birbirinden farklı ve son çözümlemede

birbirleriyle uzlaşmaz apaçık ilkelerin, sözgelimi sosyal bir yararcılıkla egoizmin birbiriyle nasıl bağdaştırılabileceği problemidir. Bunu bir problem olarak gören Sidgwick, her şeye rağmen sosyal yararcılığın ahlâkî standartlar açısından daha sağlam bir çıkış noktası olduğunu ve bu çıkış noktasının da ahlâkî yükümlüklerin doğrudan bir şekilde kavranışında yattığını ifade eder. Böylece sezgi, temel ahlâkî yargıların kaynağına yerleştirilir; fakat Sidgwick de, etik çözümlemelerinde bireysel çıkar ile toplumsal yarar arasındaki çatışmalı ilişkide kararsız kalır. O, bir taraftan kesin ahlâkî ödevin sosyal yararcılıkta bulunduğunu düşünmeye meyilliyken, diğer taraftan, kişisel çıkarın, doğru bir şekilde uygulamaya döküldüğünde, eşitliğe ve toplumsal refaha katkı yapabileceğini kabul eder.

Dilsel Bir Etkinlik Çerçevesinde Etik: Meta-Etik

20. yüzyılda, kabaca Anglo-Amerikan okul olarak adlandırılabilecek önemli bir damar, ayrıntılardaki farklı eğilimlere rağmen, özellikle dil çözümlemesi merkezinde felsefe problemlerini değerlendirme eğiliminde olmuştur. Tarihsel olarak bakıldığında Bacon, Hume ve Mill gibi deneyimcilerin yaklaşımlarını çeşitli modifikasyonlarla sürdürüp, Kant'la eleştirel bir hesaplaşma içinde ve de çoğunlukla geleneksel metafiziğe karşıt bir çizgide gelişen bu anlayışa göre, felsefenin diğer problemlerinde olduğu gibi etikte de, özünde dilin berrak ve kesin bir analizine ihtiyaç vardır. Bu gelenekte yer alan ve etik irdelemeye bir çıkış noktası olarak dil problemi merkezinde yaklaşan isimlere, G. E. Moore, A. J. Ayer, C. Stevenson, R. M. Hare gibi filozoflar örnek gösterilebilir. Ancak hemen fark edilebileceği üzere bu isimler, esasta benzer bir anlayıştan yola çıksalar da, kimi zaman gerçekleştirdikleri analizin doğası, kimi zaman da, analizlerin sonuçlarının değerlendirilmesi ve etik problemlere uygulanması söz konusu olduğunda farklı yollara sapmışlar ve dolayısıyla, etik tarihi içinde farklı kuramlar geliştirmişlerdir.

Bilişselciler, moral dilin akılcı ve nesnel bir yapıya dayandığını savlayarak, moral yargıların temel mantıksal işlevini onların bir tür bilgi taşımasında bulur. Onlara göre, "bu eylem yanlıştır" ifadesi, yöntemsel olarak farklı bir bilgisel işleme dayansa da, esasen, "bugün hava sıcaktır" önermesi gibi doğru veya yanlış olabilen bir önermedir. ***Bilişselci-olmayanlar*** ise moral dilin, nesnellik bir yana, duygu veya emir/buyruk ifadelerinden oluştuğunu kabul ederek, Ayer ve Stevenson örneğinde ***duyguculuk***, Hare örneğinde olduğu gibi ise ***mantıkçılık*** denilen bir yönelim geliştirmişlerdir. Bu gruptaki felsefecilere göre moral ifadeler ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir türden önermeler olup, onların asıl işlevi dilin bilgisel değil, duygu-iletici, duygu-etkileyici veya eylem-değiştirici bir tarzda kullanılan kiplerinde bulunur. Bu açıdan bilişselcilerle bilişselci-olmayanları ayıran temel nokta, moral ifadelerin epistemolojik bir statüsünün olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle, bir ifadenin doğru ya da yanlış olabileceğini kabul etmek, en azından ilke olarak, o ifadenin doğruluğunun ya da yanlışlığının da bilinebileceğini kabul etmek demektir. O hâlde, bilişselciler açısından etik içerikli bir bilgi alanı görünümündedir.

Bilişselcilerden R. B. Perry ve C. E. Lewis gibi ***doğalcılar*** moral dildeki terimleri, esas olarak bilimsel bir araştırmayla ampirik gerçekliğe gönderme yaparak anlamlandırırlarken; Moore ve Ross örneğinde olduğu gibi ***doğalcılık-karşıtı*** bilişselciler, moral dilin ampirik gerçekliğe indirgenemez olup, kendine özgü bir varoluşa sahip olduğunu ve ***sezgi***sel bir yönelimle kavranabileceğini savunmuşlardır. Bu açıdan, doğalcı-olmayanlar veya sezgiciler için etik, bilimlerden farklı bir temele dayanan bağımsız bir disiplindir. Öte taraftan tekrar bilişselci-olmayanlara gelindiğinde ise, bu grupta yer alan filozofların, ***duygucular*** (Ayer ve Stevenson) ve ***preskriptivistler*** (Hare) olarak ikiye ayrıldığı görülür. Bu iki türü birbirinden ayıran temel nokta ise, çoğu kez kesin bir sınıra dayanmayıp, daha çok dildeki moral ifadelerin birincil işlevinin ne olduğu konusunda kısmî bir anlaşmazlığa dayanır. İlk grup, moral ifadeleri temelde belirli bir duyguyu ileten, dışa vuran ve bir eylemi gerçekleştirmeye "çağıran" dilsel formlar olarak görürken, diğerine göre onların esas rolü, eylemlerin gerçekleşmesine yönelik bir tür çağrı olmadan daha fazla bir şekilde, eylem/davranış değişikliği oluşturma gücünde bulunur. Yine de bu ayrım her zaman ko-

runmaz ve iki grup zaman zaman "duygucu-buyurucu kuram" olarak anılır.

Bütün bu farklı ve benzer eğilimler, yukarıda da belirtildiği üzere, çıkış noktasını çoğu kez "dil"e ilişkin özel bir vurgudan almaktadır. Bu açıdan söz konusu okulları, sık sık yapıldığı gibi, bir "meta-etik" veya kimi zaman verilen isimle "analitik etik" çizgisi içerisinde düşünmek mümkündür. Gerçekten de, Poyraz'ın da belirttiği gibi, söz konusu yaklaşımlar, Hare gibilerin normatif belirlemelere kayışı belirli bir açıdan dışta bırakılırsa, eylemlere veya davranışlara ilişkin "genel ilkeler ortaya koyan bir normatif kuram inşa etmemekte, ahlâk ve ahlâklılığa ilişkin yargılarımızın mahiyetini incelemektedir" (Poyraz 1996: 12). Bu anlamda, dil ve etik ilişkisini, ahlâk alanına ilişkin söylemin temel formlarını veya yapısını belirginleştirmeye çalışan söz konusu meta-etik yaklaşımlar, moral bir ifadenin mantıksal, dilsel ve semantik bakımdan görünümlerini; moral bir normun ne tür bir yaptırım gücü olduğunu ve kazandığını; moral normlar ile diğer normlar arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu; "iyi", "değer", "yarar", "isteme", "özgürlük", "hak", "doğru" gibi terimlerin kavramsal ve dilsel olarak ne anlam ifade ettiklerini; en nihayetinde, ahlâkî gerekçelendirmelerin veya haklılandırmaların nasıl gerçekleştiğini irdelemeyi denemektedir.

Tarihsel olarak bakıldığında genelde Moore'la başlatılan doğalcılık-karşıtı gelenek, itici gücünü Hume'un olgu sorunları ile değer sorunlarını birbirinden ayırmasında ve Hobbes ile Mill gibi filozofların eleştirisinde bulur. Kıta Avrupası'nda pek fazla etkisi olmayan etik doğalcılık, böylece Ada Avrupası'nda Moore ve Ross etkisiyle giderek gözden düşmüş bir anlayış olmuştur. Ancak öte taraftan farklı bir kıtaya bakıldığında ise, R. B. Perry ve J. Dewey etkisiyle doğalcılığın Amerika'da 1950'li yıllara kadar etkili olduğu görülebilir. Bu nedenle, tarihsel kronolojiye uymasa da, problematik bir izlek açısından burada çağdaş Amerikan doğalcılığıyla başlamak yerinde olacaktır.

R. B. Perry ve John Dewey'de Doğalcılık: *General Theory of Value* [Genel Değer Kuramı, 1926] ve *Realms of Value* [Değer Alanları, 1954] adlı temel metinlerinde, normatif etiğin özel sorunlarına olduğu kadar, siyaset, ekonomi ve eğitim alanlarına da uygulanabilen bir kuram geliştiren R. B. Perry, "değer" sözcüğünü, "arzu edilen", "iyi", "yapmaya değer", "doğru", "güzel", "kutsal", "zorunlu" ve benzeri sözcükleri kapsayacak şekilde geniş bir yelpazede kullanmayı önerir. Normatif etik kavramların içerdiği anlamın, betimleyici ampirik kavramların içeriğine indirgenebileceğini, ahlâkî dil aracılığıyla iletilebilen durumların, nesnellikleri ve gerçeklikleri açısından ampirik gerçeklikler gibi rasyonel bir yoldan anlaşılabileceği görüşünde olan Perry için "değer" kavramı, "çıkar ve ilgilerin bir işlevi" olarak tanımlanır (Pieper 1999: 215). Herhangi bir şey değerliyse ya da değere sahipse, o, herhangi bir "ilgi"nin kökensel ve kurucu bir mahiyette nesnesi/konusu olmak durumundadır. Böylece, tartışmasını nihaî olarak, "ilgi" terimini yarı-davranışsal bir tarzda, "çeşitli beklentilerin gerçekleşmesiyle belirlenen bir dizi olgu"ya gönderme yaparak geliştiren Perry, terimi, tıpkı "değer" teriminde olduğu üzere, istek, arzu, tercih, ihtiyaç ve bunların karşıtlarını kapsayacak şekilde ele alır. Ona göre, bir şey olumlu bir değere sahipse, tercih edilir veya desteklenir bir ilginin yöneliminde yer almalı; aksine, olumsuz bir değere sahipse de, hoşlanmama ve istikrahın nesnesi olmalıdır.

Görüldüğü üzere bu anlayış, ilk olarak "değer"in ilgiye, ikinci olarak da "ilgi"nin psikolojik ve sosyolojik güdülere indirgenmesini içermesi bağlamında çifte bir indirgeme süreci üzerine kuruludur. Ancak kimi yazarlar göre değerin bu şekilde tanımlanması, ne sözlüksel ne de gerçek bir tanıma dayanmayıp, daha çok, dildeki bir dizi terimin kullanımı için bir tür öneri mahiyetindedir; Moore'un eleştirilerinden Perry, işte bu şekilde kurtulmayı ümit eder. Bilindiği üzere doğalcılık için hayatî problem, içinde etik terimlerin geçtiği tümcelerin bu tür terimlerden oluşmayan (ampirik) tümcelere nasıl indirgenip çevrilebileceği ve ister dolaylı ister doğrudan, söz konusu çeviri sonucu elde edilmiş tümcelerin nasıl doğrulanıp yanlışlanabileceğinden oluşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, doğalcılığın ana yönelimi, moral terimlerin ve bunlardan oluşmuş tümcelerin, doğal ya da olgusal bir alana göndermede bulunularak nasıl anlaşılabileceğinden meydana gelir. Güçlüğün üstesinden gelmek için Perry'nin izlediği yol, bir dizi moral tümcenin eşdeğerini olgusal alandan

devşirilebilecek tümcelere eşitleyerek vermekten geçer. Buna göre, "X değerlidir" ya da "X değere sahiptir" tümcesi, "X, herhangi bir ilginin konusudur" tümcesine; "X kötüdür" tümcesi, "X negatif bir değere sahiptir" tümcesine; "X iyidir" tümcesi, "X olumlu bir değere sahiptir" tümcesine; "X özsel olarak iyidir" tümcesi, "X, kendi başına, tercih edilir bir ilginin konusudur" tümcesine; "X arızî olarak iyidir" tümcesi, "X, doğrudan ya da dolaylı, özsel olarak iyi olana ulaştıran en verimli araçtır" tümcesine; "X ahlâkî olarak iyidir" tümcesi, "X düşünümsel bir kabulle uyumlu olarak belirlenen bir ilginin nesnesidir" tümcesine; "X en yüksek iyidir" tümcesi, "X, ilgili tüm kapsayıcı ve uyumlu ilgi sistemlerinin nesnesidir" tümcesine; "X ahlâkî olarak doğrudur" tümcesi, "X ahlâkî iyiye hizmet eder" tümcesine ve nihayet "X ahlâkî olarak zorunludur" tümcesi, "X, alternatif talepler arasında, en açık bir biçimde, uyumlu bir ideal mutluluğu adlandıran sosyal bir taleptir" tümcesine eşdeğerdir. Bu tür tanımlar Perry'ye göre, normatif kavramlarımızın ve moral yargılarımızın rasyonel bir açıklamasını vererek, onların sistematik bir tahlilini oluşturur.

Perry'nin yanında etikte doğalcı geleneğin takipçisi bir diğer filozof J. *Dewey*'dir. Ona göre, felsefenin en merkezî problemi, nesnelerin doğasıyla ilgili olarak doğa bilimleri aracılığıyla elde edilen inançla, herhangi bir eylemi yönlendiren ve haklı bir otoriteyi imleyen değerlerle ilgili inancın ilişkisidir. Dewey'in söz konusu ilişkinin yeniden tesis edilmesine yönelik önerisi, ahlâkî konularda deneyimsel bir akılsallığa yer açmamız gerektiğini bildirir. Buna göre, bilimsel araştırmalarda olduğu gibi, etik araştırmalarda da esas olarak aynı yöntemsel ilkelerden yola çıkmak gerekir. Bu anlayış, diğer birçok filozofta olduğu gibi, ilkin eleştirel bir tartışmayla başlar ve Dewey, bir tarafta bilimsel bilgi ile, diğer tarafta ahlâkî, felsefî veya dinî bilgi arasında bir uzlaşım ya da sentez tesis etmeye çalışır.

Dewey'e göre, her ne kadar farklı nesnelere uygulansa da, aslında tek bir ampirik yöntem bulunur ve bilgi, ancak bu yöntem sayesinde oluşturulabilir. Bilindiği üzere çoğu kez, etikte bilimsel yöntemlerin kullanılması, normatif standartlardan bir uzaklaşma olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışın problematik olduğunu göstermeye çalışan Dewey, bir tür bağlamcılık geliştirmeye çalışır. Ona göre, geleneksel etiğin, ve de dolayısıyla hem doğalcı hem de doğalcı-olmayan görüşlerin temel yanılgısı, nihaî bir ahlâkî değer ya da ölçüt veya değişmez bir en yüksek iyi (*summum bonum*) kavrayışına sığınarak, somut ve belirli bir bağlamda rasyonel olarak savunulabilecek ahlâkî ölçütlerin çoğulluğunu gözden kaçırmak olmuştur. Moral ölçütler, Dewey'in kavramsallaştırmasına göre, araçları ve amaçlarıyla, kültürel bağlamların niceliksel olarak süreklilik arzeden ve işlevsel olarak birbiriyle etkileşen temel bir parçasını meydana getirir. Karşılıklı etkileşim ve süreklilik örüntüleri içerisinde belirlenen araçlara ve amaçlara göndermede bulunmak, Dewey'in etik anlayışının bir başka önemli odağını açığa çıkarır ve bu temel üzerinde o, uzmanlaşmış ya da özelleşmiş bir etik kavrayışa karşı çıkar. Bir başka deyişle Dewey'in hedefi, bir *uzmanın etik anlayışı* olarak ahlâklılık ya da etik telakkisini devre dışı bırakmaktır. Bu nosyon ona göre, Batı felsefesi tarihinde Platon ve Russel kadar birbirinden farklı filozoflarca savunulmuş olup, ana hatlarıyla etikte, "özsel iyi" ile "araçsal iyi"yi birbirinden kesin bir biçimde ayırmaktan ve felsefî soruşturmanın tek gayesini özsel iyiyi ele geçirmek olarak konumlamaktan kaynaklanır. Bu, Dewey'e göre, antik Yunan'da teori ve pratik arasında kurulan yanlış bir ikilikten kaynaklanır; o, sadece entelektüel alanda iflas etmemiş, aynı zamanda ve daha çok bir dizi sosyal problemin kusurlu bir biçimde ele alınması sonucunu doğurmuştur. Dahası söz konusu anlayış, belirtilen çıkmazların yanında, etikte bir tür irrasyonalizmi de beraberinde getirmiştir. Zira bilimler dünyevî bir etkinlikle düzenlenerek bir tür araçsal iyi üzerinde yoğunlaşırken, *teorik etikçi*, bu dünyadan kopma yoluna girerek, kendine özgü bir sezgi veya entelektüel kavrayışla ayrı bir alanda varolma umudunda olmuştur.

Dewey'in de belirttiği üzere, somut ahlâkî bağlamlarda, araçlarla ilgili yanıtlar amaçlara dönüştürülerek kurulur. Moral düşünüş açısından bakıldığında, nihaî ve belirlenmiş bir amaca ulaştıracak en iyi aracı keşfetmek sorun değildir. Araçları saptama esnasında, amaçlarımızın ütopik olduğu gerçeği bir anda karşımıza çıkar ve eğer rasyonel olarak

davranıyorsak, bu karşılaşma neticesinde ya amaçlarımızdan vazgeçer ya da onları değişikliğe uğratırız. İşte burada, bir tür belli bir akılsallık ahlâklılık olgusunun biçimlenmesinde temel bir rol oynar. Bu ise, amaçların araçlardan rasyonel bir temelde ayrılamaması ve soyutlanamaması anlamına gelir. Dahası Dewey için, problematik bir durumda bir amaç olan bir şey, başka bir durumda bir araç olabilir. O hâlde, gerçek ya da değişmez normatif amaçlar veya hedefler olmadığı gibi, özsel iyi diye bir şey de yoktur. İnsan idealleri daima, dünyaya ilişkin çeşitli keşiflerden yararlanmak suretiyle dönüşüme uğratılabilir ve onlar yine daima, diğer ideallerin bulunduğu ilişki ağında yer alırlar.

Dewey'in bu saptamaları eşliğinde onun moral yargılara uyguladığı analize gelinirse, bu türden yargıların temelde pratiğe ilişkin yargılar oldukları açığa çıkar. Bir başka ifadeyle onlar, ahlâkî bir failin belirli bir durumda ne yapması gerektiğine konusunda karar vermeye çalışması durumunda karşımıza çıkarlar. Bu husus, moral yargıların ayrımsal normatif karakterini veya *de jure* gücünü oluşturur. Fakat moral yargılar aynı zamanda *de facto* ampirik önermeler olarak da ortaya çıkarlar. İşte Dewey'in etikle ilgili tutumu da söz konusu biraz tuhaf görüşe dayanır. Ona göre, moral yargılar, yalnızca hazza yönelme veya acıdan kaçınma durumlarının dilsel bir formülasyona dökülmesinden ibaret olmayıp, aynı zamanda ve daha çok, belirli ilgileri veya çıkarları belirli bir eylemde gerçekleştirebilme yeterliliği ya da yetersizliğiyle ilgili bir öndeyi gücü taşıyan ve nihaî olarak bilimsel bir yöntemle incelenebilen fenomenlerdir. Bu anlamda onlar belgelenebilir ya da çürütülebilir. Zira moral yargılar, belirli amaçların belirli koşullar altında gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini pratiğe dökerek sınayabileceğimiz bir tür "öndeyi"lerdir. O hâlde, arzulanır ya da istenir olan her şey gerçekleşme olanağına sahip olmayabilir, fakat ancak, bunların dayandığı belirli olgu durumlarının eleştirel bir incelemesi yapılabilir ve ondan sonra neyin arzulanır ya da istenir olup olmadığına karar verilebilir. Bu açıdan, bir şeyin değerli, istenir veya iyi olması, ilgili koşullarla belirlenebilecek bilimsel bir irdeleme neticesinde anlam kazanır.

George Edward Moore: Moore 20. yüzyılın en etkili analitik filozoflarından biridir. İlk dönem metinlerine bakıldığında (bir ara takipçiliğini yapmış olsa da) Bradley etkisiyle gelişen idealizme karşı felsefî bir tavır aldığı, etik değerlerin indirgenemezliği problemini dile getirdiği; sonraki dönemlerinde ise sağduyu merkezli bir felsefe anlayışı geliştirerek felsefî çözümlemenin neliği üzerine yoğunlaştığı görülür. 1903'de basılan ve etik soru(n)lara getirdiği çözümlerden çok, onları net ve keskin bir biçimde formüle etmesiyle dikkat çeken ünlü *Principa Ethica* [Etiğin İlkeleri] adlı eserinde, esas olarak, etik değerlerin en temellisi olan "iyi"nin tanımına ilişkin problemlere ve kendisinin "doğalcı yanılgı" dediği soruna odaklanır. *Principa Ethica*'nın çözümlemeleri ve argümanları genelde tartışmalı olsa da, kitap, analitik gelenek içindeki etik tartışmalarında olağanüstü önem taşıyan dönüm noktalarından birini oluşturmuştur. Dahası, günümüzde Moore'un önerileri artık çok fazla kabul görmese de, etik değerlerin doğal özelliklerle/niteliklerle tanımlanıp tanımlanamayacağı veya bunlara indirgenip indirgenemeyeceği, hâlâ odaksal bir tartışma konusudur.

Moore'a göre, hemen hemen herkes en önemli etik problemlerle ilgili olarak açık seçik bir fikre sahiptir. Ancak öte taraftan filozofların söz konusu problemleri doğru bir biçimde formüle etmedeki geleneksel başarısızlığı işleri karıştırır. Bu bağlamda *Principa Ethica*, felsefeciler tarafından sık sık karıştırılan iki soru tipini birbirinden açıkça ayırma gayesi ile açılır. Sorulardan ilki, "Ne tür şeylerin bizatihi kendileri için varolmaları gerekir?"; ikinciyse, "Ne tür eylemleri yerine getirmeliyiz?" şeklinde formüle edilir (Moore 1971: vii-viii). İkincisinden başlanırsa, bu soru, mümkün alternatif eylemler arasından hangisini gerçekleştirmemiz gerektiği ile ilgili olduğu için, yanıtlanma açısından, "hangi şey durumlarının iyi olduklarını, hangi türden şeylerin kendileri adına varolmaları gerektiği" sorusuna gereksinim duyar (MacIntyre 2001: 283). O hâlde ilk soru, iyinin tanımını ve doğasını belirtikleştirmeyi hedefleyerek, ahlâklı eylemi ve yaşamayı belirleyecek bir etik ölçüt bulmayı hedefleyen ikinci soruyu önceler (Cevizci 2002: 333).

Analitik felsefe bilindiği gibi felsefî araştırmanın doğasını ve sınırlarını olabildiğince

belirgin hatlarla çizme iddiasında olan bir okul olmuştur. Bu tavra uygunluk içinde Moore'un *Principa Ethica*'sının ilk bölümü, etiğin inceleme nesnesi üzerine bir irdelemeyle başlar. Gündelik yapıp etmelerde ne zaman "Şöyle şöyle şeyler iyidir", "O insan kötüdür", "Ne yapmalıyım?", "Bunu yapmak benim için doğru mudur?" gibi sorular sorsak, bunların etikle ilgili problemleri dile getirdiği söylenir. Birçok durumda, "erdem", "ödev", "doğru", "yapmalı", "iyi", "kötü" ve benzeri terimleri kullanırız ve etik yargıların aslen bunlarla kurulduğunu söyleriz. O hâlde, genel bir deyişle, hem bu tür terimlerin hem de bu tür terimlerle kurulan yargıların kullanımının haklılığının veya uygunluğunun araştırılması etik diye adlandırılabilir. Ancak her ne kadar Moore'a göre, bu konuların etiğe ilişkin olup olmadığı tartışılmasa da, yine de etiğin tam anlamıyla bir disiplin olarak konu alanı veya nüfüz sahasının ne olduğu problematiktir. Zira etiğin, aynı zamanda, söz konusu bütün yargılar için geçerli olması beklenen bir hakikati daha dile getirdiği de düşünülür ki, etikle uğraşan filozofların tam da üzerinde anlaşamadığı odaksal konulardan biri budur (Moore 1971: 1). Anlaşmazlığın kökeni Moore'a göre, gerçekte insan eylemlerine ilişkindir ve merkeze alınan problem de ne tür eylemlerin insan için iyi, ne tür eylemlerin kötü veya doğru/yanlış olduğudur. Bu bağlamda, insan eylemleri etik incelemenin asıl konusu olarak kabul edilip, etik araştırma "eylem" veya "pratik" üzerine bir düşünüm, bir başka ifadeyle "pratik bir felsefe" hâlini alır. Moore, söz konusu anlayışın birtakım belirsizlikleri olduğunu kabul ederek, "etik" terimini daha geniş bir bağlamda kullandığını vurgular. Ona göre, "etik, genel olarak iyinin araştırılmasıdır" (Moore 1971: 2). Şu hâlde bir disiplin olarak etik, iyi eylemin ne olduğu sorusuna yanıt aranmadan önce, "iyi" ve "eylem"in neliğinin saptanacağı bir etkinlik olmak durumundadır. Moore'a göre, bu belirtikleştirme girişimi bir *Prolegemena* olarak iş görür. Bir başka ifadeyle, "iyi eylem", kompleks bir terimdir. İyi olmayan eylemler de pekâlâ bulunduğundan, bütün eylemler iyi olmak durumunda değildir. Öte taraftan, eylemin yanında, "iyi" sözcüğünün kendilerine de yüklenebilir olduğu başka birtakım şeyler de bulunabilir. Bu kısa dikkat çekme, eylemler haricinde de iyi şeylerin bulunabileceğini, o hâlde, "iyi"nin, hem eylemlerde hem de başka türde şeylerde ortak olan bazı özelliklere gönderme yapabileceğini açığa çıkarır. Bu bakımdan, iyi olabilecek bütün şeyler arasından yalnızca "iyi eylem"in irdelenmesi, diğer şeylerde bulunup da iyi eylemde bulunmayan kimi niteliklerin gözden kaçırılmasına neden olarak etiğin sınırlanmasına yol açar. Birçok etik kuram Moore'a göre, bu hataya düşmektedir. O hâlde, "iyi"nin genel olarak ne olduğunun araştırılması gerekir. *Prinicipa Ethica*'nın ilk sorusu böylece, "İyi nedir?" ve "Kötü nedir?" olur. Çünkü etik, iyinin araştırıldığı bilimsel bir disiplindir (Moore 1971: 2-3).

Etiğin merkezî problemini bu şekilde belirleyen Moore, incelemesinin bir sonraki adımında, "iyi"ye yönelik bu sorunun, "iyinin ne olduğu" sorusunun, açıkça bir belirsizlik içerdiğini vurgular. Çünkü bu soruyla, sözgelimi, tek tek hangi şeylerin iyi olduğu, ne tür eylemleri yerine getirmenin iyi olduğu veya "iyi"nin tanımsal olarak nasıl belirlenebileceği kastedilebilir. Moore'un daha teknik deyişiyle, "iyi nedir?" sorusunu dikkatli bir şekilde analiz etme, soruda en azından üç farklı sorunun gizlendiğini gösterir. Soru her şeyden önce, tek tek hangi şeylerin veya belirli/tekil ne tür şeylerin iyi olduğunu sormaktadır. Bu soruya verilecek sayısız cevap vardır, ama bu cevaplar bilimsel etiğin ilgi alanına dâhil değildir. İkinci olarak soruda, hangi türden şeylerin iyi olduğu sorulmaktadır ki, *Principa*'nın son bölümü bu sorunun yanıtına ayrılmıştır. Ve nihayet soruda, "iyi" sözcüğünün ne anlama geldiği sorulmaktadır ve bu soru moral felsefe için temel bir öneme sahiptir. Bu irdelemeler biraz daha açığa kavuşturulursa, örneğin, "İyi bir iş yaptım", "İyi bir akşam yemeği yedim" gibi tümceler de iyi ile ilgili görünmektedir. Yine, biri, bir başkasına, "Çocuğumu hangi okula göndermeliyim?" diye sorduğunda, soruyla sanki etik bir problemi dile getirir. Dahası, söz konusu sorular ve dolayısıyla iyiye dönük yanıtlar sayısızca arttırılabilir, geçmişte, şimdi ve gelecekte milyonlarca "iyi" olduğu iddia edilebilir. Hatta bu tür bir inceleme etik bir sistemin konusu bile olabilir. Oysa Moore'a göre, bu tür bir doğaya sahip olgularla, ki bunlar tekil, mutlak anlamda bireyseldir, etik esas olarak ilgilenme-

diği için, etiğin asıl işi, çok sık yapıldığı gibi, bireylere kimi tavsiyeler vermek olarak da görülemez. Bu ve benzeri birçok durumda, dikkat edilmesi gereken temel nokta, ifadelerin açık/örtük yapısında "iyi" veya "kötü"ye bir gönderimin olduğudur. Bu tür birçok tümcede, "ne" sorusuna, "bu" yanıtı verilmektedir (Moore 1971: 3). Bir başka ifadeyle, konuyla doğrudan bir bağ kurulursa, "İyi nedir?" sorusu, "Bu, iyidir" veya "İyi budur" şeklinde yanıtlanmaktadır. Bunların yanında, klâsik erdem ahlâkı göz önüne alınırsa, Yunan filozoflarından birçoğuna göre, "mutluluk" ve/veya "haz" iyidir. Bu dile getirişler Moore için, mutluluk ve hazzın yalnızca iyi şeylerden biri mi, yoksa, bizzat iyinin kendisi mi olduğu sorusunu açıkça belirtikleştirmediği için karanlıkta kalmaya mahkûmdur. Yapılan saptamalar o hâlde Moore'a, bir taraftan bilimsel etiğin asıl konusunun hangi sorularda/yanıtlarda aranamayacağı fikrini verirken, diğer taraftan da, aşağıda görüleceği gibi, "iyi"nin belirtilen şekilde tanımlanamayacağı ve sonra da "doğalcı yanılgı" hakkında bir çıkış olanağı sağlar.

Şimdi, "iyi nedir?" sorusu, "iyi"nin ne anlama geldiğini sorduğuna göre, bu soruya nasıl yanıt verilebilir? Soru, bilimsel ve sistematik bir disiplin olan etiğin asıl merkezî problemine yol açar. Ancak her şeye karşın Moore yine, "iyi"nin anlamını soran, yani onun nasıl tanımlanacağını soran bir sorunun da belirtikleştirilmeye ihtiyacı olduğunu iddia eder. O hâlde tartışma, "iyi"nin nasıl tanımlanacağı üzerine olduğu için, felsefî olarak bir tanımın ne ifade ettiğinin saptanmasına veya Moore'un tanımdan ne anladığına gelip dayanır: "Bir tanım aslında genellikle bir sözcüğün anlamını başka sözcüklerle ifade etmek anlamına gelir. Fakat benim istediğim tanım türü bu değildir. Bu tür bir tanım, leksikografi hariç, herhangi bir çalışmada temel bir öneme hiçbir zaman sahip olamaz. Eğer bu tür bir tanım arasaydım, ilkin, insanların genelde 'iyi' sözcüğünü nasıl kullandığını dikkate almam gerekirdi; fakat benim işim, geleneksel olarak yapıldığı gibi, onun bu tür bir kullanımıyla ilgili değildir (...) Doğruluğu yanlışlığı bir yana, benim işim sırf, genellikle o sözcüğün kullanımıyla imlenen obje veya *idea*dır. Benim keşfetmek istediğim, o obje veya ideanın doğasıdır" (Moore 1971: 6).

Peki iyi söz konusu *idea* veya objenin doğası nedir? Bu sorunun yanıtı oldukça kısa tutulur: "Fakat, eğer soruyu bu şekilde anlarsak, benim yanıtım oldukça hayal kırıcı olacaktır. Eğer bana 'İyi nedir?' diye sorulursa, yanıtım iyinin iyi olduğudur ve bu da meselenin hâlledilmesidir. Ya da bana 'İyi nasıl tanımlanabilir?' diye sorulursa, yanıtım, onun tanımlanamayacağıdır ki, bu konu hakkında söyleyeceklerimin tamamı budur" (Moore 1971: 6).

Daha başlangıçta, "Konuşulamayan hakkında susmalı" benzeri bir tavra yaslanmış görünen Moore, bu olumsuz konumdan yeni bir açılıma geçmenin yollarını arar. Ona göre, "iyi"nin tanımlanamaması, aslında onun "sarı" gibi basit bir kavram olmasında yatar. Yani, demektedir Moore, nasıl daha önce sarı rengini herhangi bir şekilde deneyimlememiş, diyelim ki doğuştan kör birine, "sarı"nın ne olduğunu açıklayamazsanız, aynı durum "iyi" için de geçerlidir (Moore 1971: 7). Moore'un oldukça kendine özgü bu anlayışına göre, onun aradığı türden bir tanım, yalnızca bir sözcükle neyin kastedildiğini değil, fakat aynı zamanda ve daha temel olarak bir sözcükle imlenen bir obje veya kavramın gerçek doğasını vermelidir. Dahası bu tür bir tanım, yalnız ve yalnızca soruşturma konusu olan obje veya kavram basit bir şey ise olanaklıdır (Moore 1971: 7). Görüldüğü üzere, bu belirlemeler temelde atomistik bir varlık ve bilgi anlayışına dayanmaktadır. Şimdi, bu açıdan, bir "at"ın tanımı verilebilir, ancak "iyi"ninki verilemez. Çünkü bir "at"ın tanımı yapılırken, bu canlıyı meydana getiren özelliklerle/niteliklerle bir tanım tümcesi kurulabilir. Öte taraftan, tanımlayan olarak kullanılan basit niteliklerin kendilerine ilişkin bir tanım yapılamaz. Moore'a göre, söz konusu basit nitelikler yalnızca tasarlanabilecek veya algılanabilecek şeylerdir, dolayısıyla, onları tasarlayamayan veya algılayamayan birine, herhangi bir tanımla onların doğasını bildiremeyiz. Bu anlayışın biraz daha belirginleştirmeye ihtiyacı vardır: "Bir atın tanımı 'Dört ayaklı, toynaklı bir *equus genus*'dur dediğimizde, gerçekte üç farklı şey kastetmiş olabiliriz. (1) Buna göre, yalnızca şunu kastetmiş olabiliriz: 'At dediğimde, dört ayaklı, toynaklı bir *equus genus* hakkında konuştuğumu anlamalısınız.' Bu belki, keyfî sözel tanım olarak adlandırı-

labilir ve ben iyinin bu anlamda tanımlanamaz olduğunu anlatmak istemiyorum. (2) Şunu kastetmiş olabiliriz. 'İnsanların çoğu at dediğinde dört ayaklı, toynaklı bir *equus genus*u kastediyorlar.' Bu, belki, uygun sözel tanım olarak adlandırılabilir. Ancak yine, insanların sözcüğü nasıl kullandığını keşfetmek kesinlikle olanaklı olduğundan, iyinin bu anlamda tanımlanamaz olduğunu söylemiyorum. Aksi taktirde, 'iyi'nin Almanca'ya 'gut', Fransızca'ya ise 'bon' olarak çevrilebileceğini herhangi bir şekilde bilemezdik. (3) Fakat, atı tanımladığız zaman, çok daha önemli bir şey kastedebiliriz. Hepimizin bildiği belirli bir objenin, belirli bir şekilde meydana geldiğini söylüyor olabiliriz. Yani, onun dört bacağı, başı, yüreği olduğunu, canlı olduğunu, vs. söylüyor olabiliriz. Bunlardan her biri, belirli ilişkilerle bir diğerine bağlanır. İşte bu anlamda iyinin tanımlanabilir olduğunu yadsıyorum. Onu düşündüğümüzde, zihnimizde onun için meydana getirebileceğimiz herhangi bir parçadan oluşmadığını söylüyorum (...) ve işte iyinin tanımlanamaz olduğunu söylediğimde kastettiğim şey budur" (Moore 1971: 9).

Buradan anlaşılacağı kadarıyla "iyi", evrendeki birçok şeye eklenen/eklemlenen veya bu şeylere ait olan basit bir niteliktir. Bu niteliği daha fazla belirtikleştirebilemek için Moore, tekrar, "sarı" ve "iyi" arasında kurduğu analojiye geri döner. Ona göre, "sarı", bir sıfat olarak, sayısız nesnenin sahip olduğu basit, dolayısıyla da tanımlanamaz bir niteliktir. Eğer biri hangi özelliğin "sarı" sıfatıyla adlandırıldığını anlamayacak olursa, biz basitçe, bu özelliğe sahip olan nesneyi göstererek, onun sarı olduğunu söyleriz. Öte taraftan gözleri görmeyen birinin "sarı"nın anlamını idrak etmesi ise olanaklı değildir. İşte Moore'a göre, tekrar edilirse, "sarı" niteliği veya özelliği için söylenenlerin hepsi "iyi" için de geçerlidir. "İyi" de bir sıfattır. Aynı zamanda "iyi", basit bir niteliği adlandırır ki, bu nitelik *tanımlanamayan* fakat ancak *gösterilebilen* bir şeydir. Eğer biri "iyi"nin ne anlama geldiğini bilmediğini itiraf ederse, bu durumda biz onun dikkatini, sözgelimi haz verici bir deneyim veya güzel bir nesne gibi iyi olma özelliğine sahip bir şeye yönlendiririz. Bu kişi daha sonra, çuha çiçeği veya çiğdemde doğal olarak bulunup da, menekşe veya kamelyada bulunmayanı fark edip kavradığı gibi, haz verici bir deneyimde veya güzel bir nesnede doğal olarak bulunanı farkedip kavrayacaktır. Bu bağlamda, "iyi" ve "sarı" arasındaki tek fark, ikincinin doğal bir özellik olmasına karşılık, ilkinin doğal-olmayan bir özellik olmasıdır.

İyi hakkında tüm bu söylenenler, Moore'a apaçık görünmektedir. Moore için apaçık olan, fakat yine filozofların incelemeleriyle kararttığı bir başka problem ise, kökeni aslında Hume'un değer ifadelerinin olgu bildiren ifadelerden türetilemeyeceği görüşüne kadar geri giden bir eleştiriden kaynaklanır: Doğal-olmayan bir özelliği, doğal özelliklerle tanımlama veya "doğalcı-yanılgı." Moore'a göre, "doğalcı yanılgı", "iyi"yi betimleyici dil kipiyle tanımlamaya çalışmanın doğurduğu bir çıkmaza gönderme yapar. Bilindiği gibi, moral yargıların, bir eyleme, nesneye veya bireye ampirik bir özellik veya özellikler dizisi yüklediğini kabul edip, doğru veya yanlış olabilen ifadeler olduğunu savlama etik doğalcılığın ana dayanağıdır. Buna göre, örneğin iyi, nihaî olarak ampirik bir özellik taşıyan kimi terimlere bir indirgemeyle tanımlanabilir. Moore bu anlayışa ilk olarak, daha önce sözü edilen, "soru-tipleri" ayrımıyla karşı çıkar. Ona göre, birçok filozof, "iyi" şeylerin sahip olduğu kimi özellikleri saptadıktan sonra, bunlardan birine veya birkaçına "iyi" demiştir. Yani "iyi"yi bu özelliklere indirgeyerek tanımlamışlardır. Bir başka deyişle, burada, filozofların iki tür sorunu/soruyu birbirine karıştırdığı iddia edilmektedir. Birbirine karıştırılan soru(n)lar ise, "iyi" kavramının anlamına yönelik soruyla, bundan apaçık bir biçimde farklı olan, ne tür şeylerin iyi olduğu sorusundan meydana gelir. Bu ikisi birbirine karıştırılmaktadır, çünkü her ikisi de genelde ve sık sık "İyi nedir?" şeklinde formüle edilmektedir.

O hâlde doğalcı yanılgı bir yönüyle, sağlam ve berrak bir şekilde "iyi"ye ilişkin soruları/sorunları formüle etmeden onları yanıtlama denemesinden kaynaklanmaktadır. Sözgelimi hazcıların yaptığı gibi, hazzın, ya da idealistlerin yaptığı gibi kendini gerçekleştirmenin iyinin kendisi veya iyi olduğunu iddia etmek, doğalcı bir yanılgıya düşmektir. Burada sorun Moore için, hemen anlaşılacağı üzere, diyelim hazzın, iyi bir şey olarak görülüp görülemeyeceği değil, "iyi"nin doğrudan doğruya hazza eşitlenmesidir. Ona göre,

hazzın yanında daha birçok şey iyi olabilir, fakat bunların hiçbirisi iyinin kendisi değildir ve dolayısıyla iyi bunlara göndermede bulunarak tanımlanamaz. Nasıl "bu çiçek sarıdır" dediğimizde aslında o çiçeğin "sarı" niteliğine sahip olduğunu bildiriyorsak, yani çiçeğin "sarı" denilen özelliğin taşıyıcılığını yaptığını imliyorsak, öte yandan çiçeğin kendisinin "sarı" olduğunu kastetmiyorsak, aynı durum "iyi" için de geçerlidir. Bu bağlamda, hazzın kendisi iyinin kendisi olmayıp, yalnızca iyinin bir taşıyıcısıdır. İyi, yalnızca kendisidir ve başka bir şey değildir. Bu irdeleme, iyinin indirgenemez bir nitelik veya özellik olmasına bağlı olarak gelişir.

Doğalcılığa yönelik ikinci eleştiri ise, bundan daha az garip olmayıp, çıkış noktasını Moore'un "açık-soru" dediği yine kendine has bir argümanında bulur. Buna göre, belirli bir tanımda "iyi"nin yerine koyabileceğimiz, yani iyiyi kendisine indirgeyebileceğimiz herhangi bir doğal değişkene yönelik olarak, her zaman, belirli bir anlam sınırında kalmak kaydıyla, o "gerçekten iyi midir?" diye sorabiliriz. Örneğin biri "haz iyidir" ya da "kendini gerçekleştirme iyidir" türünde bir sav ileri sürse, bu savlara katılsak bile, "haz gerçekten iyi midir?", "kendini gerçekleştirme gerçekten iyi midir?" diye sormaktan kendimizi alamayız. Moore için bu tür sorular anlamsız değillerdir; eğer öyle olsalardı, onlara verilecek yanıt, "kayınvalide gerçekten bir kadın mıdır?" ya da "horoz gerçekten eril bir hayvan mıdır?" sorularına verilecek yanıt kadar basit olurdu. Oysa, iyinin belirtilen şekillerde tanımlanmasına yönelik sorular durdurulamaz ve bunların dilsel bir olgu olarak hakikati, doğalcı tanımların hatalı olduğunu imler. O hâlde iyi, doğal olana indirgenemeyen, basit, analiz edilemeyen, çözündürülemeyen ve en nihayetinde doğal-olmayan bir özellik veya niteliktir. Ancak sorunlar bununla bitmez. Gerçekten de, "doğal-olmayan" bir özellik ne anlama gelmektedir?

İyinin doğal-olmayan bir şeyin yerini tutması, yani geniş bir açıdan bakıldığında etikteki "gönderim" problemi, Moore'u uzun süre uğraştırmasına rağmen, temelde yanıtlanmadan kalır. *Principa Ethica* bağlamında, doğal-olmayan özelliklerin, doğa bilimleri tarafından incelenemediği iddia edilir. "Sarı" doğal bir özelliktir, çünkü fizik veya fizyolojik psikoloji tarafından araştırılabilmektedir. Ama aynı durum "iyi" için geçerli değildir. Ancak daha sonraki metinlerinde bu belirlemeyi yeterli bulmayan Moore, doğal özelliklerin "zamanda kendi başlarına varolan" kendilikler olduklarını, doğal-olmayanların ise bu türden bir varoluşa sahip olmadıklarını iddia eder. Bir süre sonra, bu ayrımın da problemi çözmediğini, dahası açıklamasının "tamamen aptalca ve akıl almaz" olduğunu itiraf eder. Nihayet, doğal özellikleri "içkinlikleri" bakımından doğal-olmayanlardan ayırmayı denedikten sonra, doğal özelliklerin en azından belirli bir uzamı/boyutu betimlediklerini, fakat diğerlerinin hiçbir şeyi betimlemediklerini ileri sürer. Anlaşılacağı üzere, bu da Moore için yeterli değildir, zira bu sefer de "betimleme"nin ne olduğu yeterince açık olmamak durumundadır. Sorun net bir çözüme kavuşturulamadan bırakılır.

Sonuç olarak Moore'un, iyi konusunda belirli bir açıdan Platonik bir realizmi önerdiği söylenebilmektedir. "İyi", basit, doğal-olmayan bir özelliktir ki, bu özellik nesnelerin doğal yapılarıyla sanki *a priori* bir biçimde ilişkilidir veya nesnelere *a priori* olarak bağlanır. Bundan dolayı iyi, düşünümsel bir etik irdeleme içinde, sezgi ile fark edilir. Bu son nokta, genelde pek fazla ön plânda olmasa da, Moore'un idealist yararcılığıyla ve sanat ve sevginin değerine yaptığı vurguyla ilişkilendirilebilir. Sidgwick'in ileri sürdüğü ve Moore'un da kabul ettiği gibi, iyi eylem, dünyayı, mümkün olabildiği ölçüde iyi bir yer yapar. Bu açıdan sanat ve sevgi, Moore'un en yüksek "iyi"si görünümüne bürünür.

"Doğalcı-yanılgı"ya Katkılar ve Eleştiriler. Moore'un çözümlemeleri meta-etik teoriler için temel bir çıkış noktası olmasına rağmen, nihaî olarak bir tür ideal yararcılığa kapı açması çeşitli eleştirilere neden olmuştur. *Principa Ethica*'nın temel savlarına göre, Bentham ve Mill "iyi"yi doğal bir özellik olarak tanımlamaya çalıştıklarından dolayı hatalı, "iyi"nin moral dilin en temel kavramı olduğu ve ödevimizin dünyaya mümkün olan en büyük iyiliği getirmek olduğu konusunda ise haklıydılar. H. A. Prichard, W. D. Ross, E. F. Carrit ve C. D. Broad, "iyi"nin doğal-olmayan, tanımlanamayan ve ancak doğrudan sezgiyle bilinebilen kendine özgü bir kavram olduğu konusunda, Moore'la

hemfikir olmuşlardır. Ancak onlara göre, Moore'un bir başka temel kavramı olan "doğru"yu olanaklı en büyük iyiyi üretme gücü şeklinde tanımlaması problematik kalmıştır. "Doğru" da, tıpkı "iyi" gibi kendine özgü bir kavramdır ve ne "iyi"ye ne de başka bir kavrama indirgenebilir. Örneğin Ross'a göre, "bu doğru bir eylemdir" demek, "bu eylemi yapmalısın!" anlamı taşır.

"Does Moral Philosophy Rest on a Mistake" adlı, 1909 tarihli bir makalesinde Prichard, geleneksel etikte, yapmamız gereken şeyler, yani yükümlülüklerimiz ya da ödevlerimiz için gerekçeler üretmeye çalışılmasını iflah olmaz bir hata olarak niteler. Prichard'a göre, herhangi bir şeyin ödevimiz olduğu görüşünü, ya o şeyin bizim çıkarımıza olduğunu veya o şeyin bizi mutluluğa götüreceğini iddia ederek haklılandırmaya; ya da, aynı şekilde, bir şeyin ödevimiz olduğunu, o şeyi yerine getirmenin iyi bir şey veya bir iyi meydana getirmek olacağını söyleyerek gerekçelendirmeye çalışan geleneksel etik kuramlar ikili bir problemden muzdariptir. Buna göre, ilkinde, aslında ödev olarak kabul edilen şey hiç de bir ödev değildir; öyle ki burada, yalnızca çıkarımıza olan şey ödev olarak adlandırılmış ve bu şekilde, deyim yerindeyse maskelenmiştir; ikincisinde ise, sorun ilkinden farklı olup, bir şeyin iyi olması, o şeyi gerçekleştirmenin herhangi biri için bir yükümlülük olarak addedilmesinden kaynaklanır. Bir başka deyişle, söz konusu iki eleştirel karşı çıkışla Prichard, çeşitli argümanlar geliştirerek ahlâkî yükümlüklerin veya ödevlerin gerçek doğasını anlayamayacağımızı savunur. Bu tür gerekçelendirmelerin ötesinde, ona göre, belirli bir durumda yapmamız gereken şeyin ne olduğunu doğrudan doğruya fark edebilir ya da etmeyiz. Ahlâk felsefesi, söz konusu yükümlülükleri veya ödevleri temellendiremez, zira bunlar doğaları gereği temellendirmeyle karakterize edilemezler. O hâlde, Prichard'a göre, mümkün bir ahlâk felsefesi, gerekçelendirmelerden ziyade, ahlâkî bir problemin çözümü için kendisine başvurulan doğrudan farkındalık ya da kavrayışın doğasını anlamaya yardımcı olmalıdır.

The Rigt and the Good (1930) ve *Foundations of Ethics* (1939) adlı kitaplarında, Prichard'ın yükümlülüklerimizi doğrudan bir sezgisel kavrayışla fark ettiğimize yönelik düşüncesini başlangıç noktası olarak kabul eden Ross, bazı bakımlardan Prichard'dan farklı bir yönelim izlemiştir. Buna göre, etik söylemin temel yapıtaşı, Moore'un belirttiği gibi sadece "iyi" değil, ancak onunla birlikte "haklı" veya "doğru" gibi bir dizi, basit ve analiz edilmez kavramdan oluşur. Kendi deyişiyle, belirli bir eylemin doğruluğunu veya haklılığını belirleyebilecek farklı ahlâkî kavrayışların olabileceğini kabul ettiğinden dolayı "çoğulcu bir deontoloji" geliştirmeye çalışan Ross, yukarıdaki ayrımların yanında, Moore'un savunduğu "sonuççu" anlayışa eleştirel bir tavırla karşı çıkmıştır. Bilindiği üzere Moore için, belirli bir eylemin haklı ya da doğru olup olmadığını saptamanın tek yolu, o eylemin en yüksek iyiyi üretip üretmediğini belirlemekten geçer. Oysa Ross'a göre, belirli bir eylemin doğru olup olmadığı, o eylemi belirleyen bir dizi ahlâkî özelliğe bağlıdır. Bu açıdan onun geliştirmeye çalıştığı deontoloji, Moore'dan, "haklı" veya "doğru"nun "iyi"den ayrı bir kavram olduğunu iddia ederek farklılaştırmaya çalışır. Buna göre, en yüksek iyiyi üretebilme gücü, ne bir eylemi ilke olarak haklı kılar, ne de bir eylemi doğru bir eylem yapar. Doğru/haklı eylem, aynı zamanda, ahlâkî olarak iyi eylemden farklıdır. Zira sonuncusu failin yönelimlerine bağlıyken, ilki buna bağlı değildir.

Dilin İşlevleri ve Etik İfadeler Sorunu

Tarihsel olarak bakıldığında, bilişselci-olmayan kuramların ilk formülasyonunun, İsveçli filozof Axel Hagerström'ün 1911 tarihli "On the Truth of Moral Propositions" başlıklı makalesinde ve "ödev" teriminin bir analizini sunan 1917 tarihli *Till Fragen om den Gallende Rattens Begrepp* adlı kitabında dile geldiği kabul edilir. Bu kuram, genel bir adlandırmayla "emotivizm" olarak da anılır; Hagerström'ün görüşlerine yakın çözümlemeler, Ingmar Hedenius ve Alf Ross tarafından aynı tarihlerde devam ettirilmiştir. Emotivizmin daha sonra ise, Ada Avrupası'nda, I. A. Richards ve B. Russell'ın kimi yazılarında açığa çıktığı görülür. Gerçekten de, dil ve anlam çalışmalarıyla çok yakın bir ilişki içinde gelişen bilişselci-olmayan kuramlar veya emotivizm, C. K. Ogden ve I. A. Richards'ın *The Meaning of Meaning* [Anlamın Anlamı] adlı etkili metinleriyle etik tartışmaların merkezine oturmuştur. Söz konusu

yapıtta dilin iki tür işlevi saptanarak, olguları betimleyen "sembolik dil" bilişselliğin, yani bilimsel önermelerin; heyecan ifadelerini açımlayan "duygusal dil" de etik ifadelerin kaynağı olarak kabul edilir. Etiğin gelişim sürecinde olağanüstü etkili olan bu ayrıma göre, "'iyi'nin tek, çözümlenemeyen bir kavram olduğu öne sürülür. Bu kavramın genelde etiğin konusunu teşkil ettiği söylenir. Etiğe ait bu özel kullanımda 'iyi'nin tamamıyla duygusal olduğunu öneriyoruz. Kelimeyi bu şekilde kullandığımızda, o ne bir durum hakkındadır ne de sembolik fonksiyona sahiptir. 'Bu iyidir' ile yalnızca 'bu'na gönderme yaparız, ilâve olarak 'iyidir' herhangi bir şeye delâlet etmez" (akt. Poyraz 1996: 60).

Bu anlam görüşünü etikte devam ettiren emotivistlere göre, moral ifadeler, olgusal ifadelerin bir alt türü değildir ve dahası, olgusal bir önerme dizisinden moral bir ifadeye geçmek mümkün değildir. Örneğin Hagerström'ün vurguladığı ve diğer emotivistlerin de kabul ettiği üzere, "olgu durumları" ile "olmalı" sözcükleri ortak bir tür ya da karakter çatısı altında sınıflanamaz, zira, "olmalı" dendiğinde, "bulunan/olan" bir şey değil, "gerçekleştirilmesi gereken" bir şey kastedilir. Kurama göre, "fakirlere yardım etmek iyidir" gibi bir tümcenin dilbilgisel formu, ilk bakışta bildirim kipinde yer alıyormuş gibi görünse de, bu tür tümceler aslında "herkes keşke fakirlere yardım etse" veya "fakirlere yardım et" gibi, mantıksal ve dilsel işlevleri açısından dilek-istek ve emir kipindeki tümcelere benzerler. Emotivistlerin tümce bazındaki bu ayrımını, terimlere yönelik bir dikkat çekme tamamlar. Onlara göre, dildeki bütün sözcükleri veya terimleri, bu sözcük ya da terimler sanki bir nesneye göndermede bulunuyorlarmışcasına incelemek hatalıdır. Kimi terimler sözü edilen şekilde işlev görürler, ancak kimileri de, özellikle moral dildeki terimler, bu tür bir işlev görmezler. Örneğin, "kötü", "hoş", "iyi", "zarif" gibi sözcükler, ya ilke olarak ya da kısmi, fakat temel olarak, kendilerini dile getirenlerin eğilimlerini açığa çıkarmak veya onları işitenlerde bir temayül meydana getirmek gibi bir işlev yerine getirirler.

Bu genel belirlemelerden sonra, tarihsel perspektife dönüldüğünde, bilişselci-olmayan kuramlara bir giriş için tekrar Moore'un etik tartışmaları bıraktığı yere dönmek yararlı olacaktır. Bilindiği üzere Moore'un etik ve dil ilişkisine yönelik irdelemelerinin, olumlu anlamda yeni bir felsefî çığır açacak kadar etkili olduğu kabul edilmektedir. Bu ise hiç kuşkusuz, etik problemlere veya savlara ilişkin gerekçelendirmeler oluşturmaktan çok daha temel olarak, etik terimlerin, yargıların veya en genel olarak ifadelerin anlamsal bir belirtikleştirmeye tâbi tutulması gerektiği düşüncesinden kaynaklanır. Bu açıdan, bir felsefe disiplini olan etiğin görevinin, ahlâkî veya moral yargıları çeşitli açılardan temellendirmek, ahlâkî eylemin taşıyıcısı olarak öznenin ontolojik konumunu aydınlatmak gibi konulardan belirli bir ölçüde uzaklaşarak, daha farklı bir düzeye taşındığı görülmektedir. Ancak bu pozitif etkiye rağmen, Moore'un bir taraftan iyinin tanımlanamaz olduğuna yönelik çıkarımları, diğer taraftan da, iyinin tanımlanamaz oluşunun yol açtığı sezgisel bir düşünüme kapı aralaması, dahası, bir olgu olarak etiğin insan yaşantısında oynadığı rolün hesabını vermekle pek de ilgilenmemesi, ahlâk felsefecilerini yeni açılımlara yöneltmiştir.

Söz konusu açılımların önemli bir bölümü, Carnap ve Reichenbach gibi mantıkçı pozitivistlerle Ayer örneğinde olduğu gibi, metafizik karşıtı bir tutumdan kaynaklanarak, etik ifadelerin anlam problemi merkezinde epistemolojik ve mantıksal statüsünün saptanması talebinden kaynaklanırken; etik için belki de daha önemli bir başka yönü, Stevenson ve Hare örneklerinde görüleceği gibi, etik ifadelerin kendi müstakil mantıksal yapısının da analizini getiren, doğrudan etik-içi tartışmalara uzanır. İki yönelim de, Moore'da olduğu gibi meta-etik bir çizgiyi sürdürürken, buna ek olarak, gündelik bir fenomen olarak ahlâkı veya moral olanı dilsel formülasyonu açısından irdeleyen kuramların doğmasına neden olmuştur. Şimdi, ana hatlarıyla belirtildiğinde, mantıkçı pozitivist felsefede etik, bağımsız bir disiplin olma hüviyetini kaybetmeye doğru giderken, Stvenson ve Hare'de ise daha incelikli bir linguistik felsefî açılımla birlikte gelişmişir. Ancak etiğin disipliner boyutundaki bu farklı gidişata rağmen, iki grubu birbirinden ayrı düşünmek de pek kolay değildir. Her iki çözümleme türü de, temelde etik ifadelerin bilgi-verici bir içeriği olduğunu yadsıyarak,

Moorecu bilişselciliğe karşıt bir yönde tavır almıştır. Bu tavır ise asıl anlamını, son çözümlemede moral ifadeleri, dilin bilgi-verici betimsel önermelerinden ayırarak, dilin duygu-iletici ve/veya tesir-edici bir kipine bağlamaktan kaynaklanır. Buna göre tartışma, neo-pozitivistlerin, mantıksal ve epistemolojik bir anlam soruşturması dolayımında, önermelerin bilgi içerimli ikili bir ağ içerisinde anlamlı olarak kurulabilecekleri savından doğarak, etik ifadelerin ne analitik ne de sentetik karakterli bir dilsel önerme yapısında yer aldığının gösterilmesi zemininde biçimlenip, etik iddiaların asıl işlevinin kimi insanî duyguları veya coşkuları bazen tasvir edip, daha çok da açığa vurduğu görüşüne varırken; bu izlekten önemli ölçüde yararlanan Stevenson ve Hare'de ise, moral ifadelerin duygu-iletici işlevlerinden daha önemli olarak, tesir-edici ve davranış-değiştirici bir dilsel formülasyondan kaynaklandıklarının iddia edilmesine doğru evrilir. Ancak bu iki grubun, yukarıda belirtildiği üzere, birbirinden her zaman kesin bir sınırla ayrılamayacağı da haklı olarak söylenebilir. Moral ifadelerin kimi durumların duygusal ve coşkusal dışavurumu olduğu görüşüyle, temelde yönlendirici, etkileyici ve salık verici bir karakteri olduğu anlayışı, iki grupta da harmanlanmış ve içiçe geçmiş olarak bulunur.

Neo-Pozitivizm: Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde Viyana'da bir grup bilim adamı tarafından Moritz Schlick'in önderliğinde kurulan ve felsefî gelişim seyri açısından mantıkçı pozitivizm ve mantıkçı-ampirizm gibi adlandırmalarla da anılan mantıkçı pozitivist okul, etik çözümlemeler söz konusu olduğunda, Schlick belirli bir açıdan dışta bırakılırsa, ortak bir anlayış geliştirmiştir. Buna göre, klâsik etiğe ilişkin normatif savları eleştirel bir analizden geçiren Çevre için, etiğin bilimsel bir disiplin olarak yeniden formüle edilmesi gerekir.

Çevrenin önderlerinden Schlick'e göre, etik sorunlar herhangi bir anlama sahipse, bir başka ifadeyle onlar özsel olarak yanıtlanabilir bir karakterdeyse, o zaman etiğin bir bilim olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi Viyana Çevresi üyelerinin genel eğilimi, bilimsel bilgi sistemini bir taraftan doğrulanabilir veya yanlışlanabilir önermelerden oluşan bir yapı olarak görmekten, diğer taraftan da, aynı sistemi, kuramsal ve uygulamalı sorunlardan kurulan bir alan olarak anlamlandırmaktan geçer. Bu açıdan Schlick için, etik bir bilim/bilgi sistemi olup, pratik ya da uygulamalı değil, fakat kuramsal sorunlardan oluşan bir alandır. Bir başka deyişle, etiğe ilişkin sistematik bir bilgi oluşturulabilse dahi, bu bilginin pratik uygulamaları etiğin bir bilim olarak sınırları içersine girmez. Bu belirleme, her ne kadar bir bilim dalı olarak kabul edilse de, etiği diğer bilim dallarından ayıran temel bir farklılığa gönderme yapar. Bir başka deyişle, örneğin geometri alanında çalışan biri, kuramsal olduğu kadar pratik geometriyle de ilgilenebilir. Söz konusu iki farklı alanla ilgilenme, yalnızca geometrinin epistemolojik statüsündeki bir yapı farklılığından kaynaklanmakta olup, geometriciyi bir bilim adamı olmaktan çıkarmaz. Ancak bu ve benzer hem uygulamalı hem de kuramsal bilimlerden ayrı olarak etik, yalnızca kuramsal bir sistem sunmaktadır. Bu açıdan etik gibi bir alanla ilgilenen bilim adamı ya da filozof, mümkün olduğunca, çeşitli insani ilgilere veya çıkarlara sahip olduğunu unutmalı, dahası, inceleme nesnesiyle ilgili olarak nötr bir tutum takınmalıdır. Hemen anlaşılabileceği üzere, buraya kadar belirtilenler bağlamında, Schlick için etik normatif nitelikli bir etkinlik değildir ki, bir felsefeci için de zaten en büyük tehlike, bir araştırmacıdan bir tür peygambere dönüşme arzusunda veya en genel olarak, bir "ahlâkçı" olma isteğinde yatar (Schlick 1981: 207). Peki, böyle bir perspektiften bakıldığında, etiğin inceleme konusu gerçekten nedir ve etik ona nasıl yaklaşır?

Schlick'e göre, etik sorunların ilgili olduğu nesne alanının birçok farklı adlandırılması bulunur ve öyle ki, gündelik yapıp etmeler çerçevesinde bakıldığında, hemen hemen herkes etiğin ilgili olduğu alanı biliyor görünür. Buna göre etik sorunlar, "ahlâklılık" ile, ahlâkî olarak değerli görülenle, insan eylemlerine veya davranışlarına ilişkin bir "ölçüt", "standart" veya "norm" koymayla, insanların talep ettikleri, istedikleri veya değer verdikleri kimi şeylerle, son çözümlemede ise, en yalın olarak, tek kelimeyle "iyi" ile ilgilidir (Schlick 1981: 208). O hâlde, bilimsel bir disiplin olarak etik, bu sorunları "anlama"yı, onlara dair bir bilgi üretmeyi hedefler. Ancak bu türden bir araştırma, tekrar edilirse, yalnızca kuramsal veya bilgisel bir etkinliğe dayandığından, etik herhangi bir şekilde

"ahlâklılık" üretme işiyle, bir başka ifadeyle, elde edilen sonuçları hayata geçirme işiyle ilgili değildir (Schlick 1981: 208). Etiğin temel hedefi Schlick için, daha sonra Carnap, Reichenbach ve Ayer gibi neo-pozitivistlerde görüleceği üzere, sosyo-psikolojik bir bilimsel araştırmayla belirli türden bir insan fenomenine yönelik bilgi üretmektir. Ancak bu belirlemelere karşın Schlick, betimsel bir etikten kimi zaman normatif ve doğalcı bir etiğe doğru yönelmiştir.

Schlik'in etikle ilgili savları, etiğin bilimsel bir disiplin olarak formüle edilmesi yolunda diğer neo-pozitivistleri önemli ölçüde etkilemiştir. Bilindiği üzere neo-pozitivistlere için, felsefî çözümlemenin biri olumlu diğeri olumsuz ikili bir işlevi bulunmakta ve bu işlev "mantıksal çözümleme"yle uygulamaya dökülmektedir. Söz gelimi Carnap'ın formülasyonuna göre, mantıksal çözümlemenin işlevi, "tüm bilgiyi, bilimin ve gündelik yaşamın tüm savlarını, her bir savın anlamını ve bu savlar arasındaki bağları açığa çıkarmak için çözümlemektir" (1996: 9-10). Bir tür teknik olan bu etkinlik, herhangi bir bilgi üretme amacında olmayıp, üretilmiş/ileri sürülmüş bilgi savlarını sağlam bir zeminde soruşturmaya yönelik bir arayıştan kaynaklanır. Carnap'a göre, mantıksal çözümlemede asıl ilgilenilen, verili bir ifadeyi doğrulama yollarını araştırmak olup, göz önüne alınan soru sürekli olarak, hangi nedenlerin verili ifadeleri ileri sürme olanağı oluşturdukları ve ifadelerin doğruluğundan/yanlışlığından nasıl emin olunabileceği sorusudur (1996: 10). Çeşitli ifadelerin bilgisel değerini mantıksal çözümleme yoluyla soruşturmanın ise biri olumlu diğeri olumsuz iki boyutu bulunup, "[o]lumlu sonuç ampirik bilim alanında ortaya çıkar; çeşitli bilim dallarının çeşitli kavramları aydınlatılır; onların formel-mantıksal ve epistemolojik bağlantıları netleştirilir. Metafiziğin alanında ise, (...) mantıksal çözümleme, bu alanda ileri sürülmüş önermelerin tümüyle anlamsız olduğu yönündeki olumsuz sonucu üretir" (Carnap 1966: 60-61). Görüldüğü gibi klâsik felsede olduğu gibi temellendirici ve bu bağlamda bilgi verici bir etkinlik olmayan mantıksal çözümleme, ana hatlarıyla, belirtikleştirici ve *a priori* ya da *analitik* bir etkinliktir. Neopozitivistlerin bu anlayışını etik problemlerin soruşturulmasında da izlemek mümkündür. Böylece okulun etik hakkındaki irdelemeleri, ilkin terimsel bir ayrıştırmaya, buradan yola çıkarak da, bir disiplin olarak etiğin diğer disiplinlerden ayrıştırılmasına ve nasıl bir işlevi olduğuna uzanır. Buna göre, gerçekleştirilen mantıksal çözümleme yardımıyla, verili bir etik problem dilsel/mantıksal bir açıdan irdelenerek yeniden formüle edilir; bu sürece, problemin gerçek nesnesinin veya konusunun ne olduğunun saptanması eşlik eder; son olarak ise, asıl nesnesi/konusu belirlenmiş problemin ne tür bir etkinlikle araştırılabileceğinin belirlenmesine varılır. Tartışmaya, klâsik etik kuramlara ilişkin savların mantıkçı pozitivistler tarafından nasıl görüldüğüyle başlamak yararlı olacaktır.

Akımın önde gelen filozoflarından Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu (The Rise of Scientific Philosophy)* adlı kitabında, Sokrates'den beri savunulan etik-bilgi koşutluğunu hedeflemekte, bu anlayışın en önemli savunucuları Platon, Spinoza ve Kant'la hesaplaşmayı denemektedir. Pozitivist dil-mantık teziyle uygunluk içinde Reichenbach'ın ana hedefi, klâsik etiğe ait savların, belirli bir sistem içerisindeki yerini araştırmaktır. Ona göre, erdemle bilgiyi özdeşleştiren Sokratik model, geometrik formları anlamayı sağlayan sezgisel bir kavrayış düşüncesine yaslanmakta, "ahlâk yargılarını bilme ve anlamanın geometrik ilişkileri gözde canlandırmaya benzer bir kavrayışla gerçekleşebileceğini" savunmaktadır (1993: 43). O hâlde ahlâka uygun davranmayan kişi, "geometride hata yapan kişi gibi, bilgisizliği ya da bilgi eksikliği yüzünden hata" yapmaktadır. Reichenbach'a göre, bilgi-etik koşutluğunu en aşırı biçimiyle savunan felsefe sistemi Spinoza'nın geometrik kurallara göre oluşturulmuş Etik'inde açığa çıkmakta; ancak etiğin matematiksel bir kesinlik temeline oturtulabilirliği bir yana, Spinoza'nın "çıkarımlarında kullandığı mantık oldukça zayıf olup, birtakım üstü örtük varsayımlar ile psikolojik yorumlara gitmeksizin anlaşılamamakta", dahası, söz konusu sistem iç tutarlılıktan yoksun görünmekte ve varılan sonuçlar çoğunlukla öncüllerin sağladığı içeriği aşmaktadır (1993: 45). Bilindiği gibi neopozitivistler sık sık dedüktif yapıların öncüllerde verili olanı yalnızca belirtikleştiren sistemler olduğunu, dedüktif bir yapının

bilgisel içeriğinin yapılan çıkarımlarda değil, kullanılan öncüllerin statüsüyle ilgili olduğunu vurgulamışlardır. Bu imlemeye uygun olarak Reichenbach, "Yalan söylemeyeksin!" gibi bir buyruğu veya etik talebi, hipotetik-koşullu bir çıkarım biçimine dönüştürerek inceleme yoluna gitmektedir. Ona göre, yalan söylemek çoğu zaman kötü, kimi zaman da gerekli bir edim görünümüne bürünebilir. Fakat dikkatli bir şekilde bakıldığında yalan söylemek, örneğin kişisel çıkarlar uygun olsa bile iyi olarak değerlendirilemez, çünkü "bizim yalan söylememiz diğer kişilerin yalan söylemelerine yol açabilir. Bu da insanlar arasındaki ilişkilerde karşılıklı güveni yıkar". Bu durumda söz konusu buyruk, aslında "İnsanlar arasındaki ilişkilerin karşılıklı güvene dayandığı bir toplumsal düzen" istiyor isek "yalan söylememeliyiz" şeklinde koşullu bir çıkarımdan başka bir şey değildir (1993: 46). Bu bakımdan etik buyruklar, insan davranışlarının nasıl olmaları gerektiğine ilişkin, görünüşte bilgi verici ("Yalan söylemek kötüdür", gibi) ifadelerle kurulan, ancak derin veya mantıksal yapılarında hipotetik-varsayımsal dilek/istek ifadeleri olarak ortaya çıkar. Reichenbach'ın bu çözümlemeyle vardığı sonuç, etik aksiyomların bu aksiyomlardan çıkarılabilecek teoremlerle karıştırılmaması gerektiğidir. Ona göre, "aksiyomlar doğru sayılırsa teoremler de doğru sayılmalıdır", biçimindeki koşullu önerme mantıkça ispatlanabilir. Bu durumda mantıksal çözümleme, etik savların bilgisel geçerliliğinin veya bilgi vermeleri sorununun, etik aksiyomlara göndererek yanıtlanması gerektiğini açığa çıkarmaktadır. Ancak, metafizik eğilimli birçok filozof bu konuyu dikkate almamış, bir taraftan kendinden apaçık olarak kabul edilen ilkelere yaslanırlarken, diğer taraftan da bu ilkelerden sonuçlar türetmeye girişmişlerdir. Böylece "etiğin neliği" sorunu, "etik aksiyomların niteliği" sorununa indirgenmiş olur (1993: 47). Reichenbach etik ilkelere ilişkin sorunu ilk olarak bu şekilde ortaya dökme başarısının felsefe tarihinde Kant'a ait olduğunu belirtir. Ona göre, Kant, etik dedüksiyonun analitik nitelikte olduğunu görerek, etik kuralların geçerliliğini yalnızca dedüksiyona bağlamanın olanaksızlığını fark etmiş; aksiyomların niteliğine ilişkin sorunun yanıtlanmadığı taktirde, etikin neliğine ilişikin sorunun da belirlenemeyeceğini vurgulamıştır (1993: 47). Fakat asıl problemi görmesindeki bütün başarısına rağmen Kant da, etik aksiyomları saf pratik aklın *sentetik a priori* yargı üretme gücüne bağlayarak, etik-bilgi koşutluğunun doruk noktasına ulaştığı bir çıkmaza girmiştir.

Şimdi, etiğin neliği sorunu, görüldüğü üzere, etik aksiyomların, bir başka deyişle, etik ifadelerin yapısı sorununa indirgenmiştir. Bu adım, klâsik anlamda etik bir sistem kurmanın önüne dikilen bir engel görünümündedir ve ana hatlarıyla eleştirel ve negatif bir irdelemeden doğmuştur. Bu şekilde neo-pozitivist tartışma, doğrudan etik ifadelerin bilgisel açıdan ne ifade ettiğinin incelenmesine varır. İrdelemenin dayanacağı ana nokta ise, bilgi savlarının analitik ve sentetik önermeler şeklinde iki gruba ayrılması ve moral ifadelerin bu iki gruptan herhangi birine girip giremeyeceği üzerinde yükselir. Mantıkçı pozitivistlere göre etik, analitik türde önermelerden oluşmuş ise herhangi bir bilgisel içeriğe sahip olmayıp "boş"tur. Öte yandan etiğin önermelerinin klâsik felsefede olduğu şekliyle *sentetik a priori* olması da imkânsızdır. O hâlde geriye, etik savların sentetik içerikli önermeler olabileceği kalmaktadır. Ancak sentetik önermeler olarak etik savlar gerçekten de "olgusal içerikli bilgi" verir, fakat bu tür bilgi de, çeşitli insanların ve sosyal sınıfların ahlâkî yaşam alışkanlıklarını araştıran "betimleyici" bir disiplinden elde edilir. Bir başka ifadeyle bu tür bir etik, felsefenin değil en kuşatıcı anlamıyla sosyal bilimlerin bir parçasıdır; normatif nitelikte değildir. Birçok pozitivistin paylaştığı üzere, "bilgi" normatif bir öğe içermez ve dolayısıyla etik problemlerle ilgili bilgi verici irdelemeler yalnızca betimleyici olabilir. Bu şekilde, klâsik felsefedeki etik savların moral eylemlerin neliği üzerine bilgi verdiği yönündeki kanı, bilginin normatif bir öğe içerdiği gibi problematik bir anlayıştan kaynaklanmaktadır. Bu saptamanın hem dayanak hem de sonuçlarından en ölümcül olanı ise, "bilgi"nin normatif bir etiğe biçim veremeyeceği, dolayısıyla ahlâkî buyrukların kaynağı olamayacağıdır. Bu ise aslında, çok önceleri Hume tarafında formüle edilen olgu ve değer ayrımının tekrar görünüşe çıkmasından başka bir şey değildir.

Görüldüğü üzere söz konusu saptamalar, etik teriminin kimi anlam boyutlarını birbi-

rinden ayırmayla birlikte gelişmektedir. Gerçekten de bir sözcük olarak "etik", Carnap'a göre, esas olarak iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilkiyle, insan eylem(e)lerinin nedenlerinin psikolojik ve sosyolojik olarak araştırılması kastedilirken, diğeriyle ise moral değerler veya moral normlar felsefesi kastedilir. Ancak Carnap açısından ilkinin bilimsel, yani olgusal bir araştırma alanı olduğu yerde; ikincisi, iyi ve kötü, eylemlerin yanlışılığı veya doğruluğu üzerine *sözde* bir araştırmadır. Bu bağlamda, ikincisi "felsefî etik" olarak adlandırılırsa, onun amacı insan eylem(e)leri için norm koymak ve/veya moral değerler hakkında yargıda bulunmaktır (Carnap 1996: 23).

Yine neo-pozitivist hareketin Anglo-Sakson dünyadaki temsilcisi Ayer'e göre, geleneksel etik sistemlerde araştırma konusu edinilen problemler birbirinden farklı türde sorunları barındırmaktadır. Bu çalışmalar içinde, "etik terimlerin tanımlarını anlatan önermeler" veya "belirli tanımların anlamlılığı ya da olabilirliği üzerine" yargılar; etik ilişkileri veya olayları ve bunların "nedenlerini betimleyen" önermeler; etik "erdemler üzerine öğütler"; son olarak da, geçerlikteki etik "yargılar" iç içe geçmiş bir şekilde incelenir (Ayer 1998: 80). Oysa Ayer'e göre, tüm bu sorunlar içlerinde farklı nitelikte yönelimleri barındırmaktadır. Buna göre, belirtilen sorunlardan ilki (mantıksal çözümleme yöntemini kullanan) felsefeye, ikincisi ise psikoloji ve sosyoloji gibi deneysel bilimlere aittir. Son iki grupta bulunan sorunlar ise, ne bilimsel felsefede ne de bilimde üretilir, ancak bunların mantıksal çözümleme yoluyla yapaylıklarının da gösterilmesi, yani, bilgi alanı dışına itilmesi gerekmektedir. Böylece çözümleme, doğrudan doğruya moral savların, dilin işlevi açısından değerlendirilmesine gelir ki, buradan çıkan en temel sonuç, bir felsefe disiplini olarak etiğin, "etik yargılar" oluşturamayacağı, fakat etik terimlerin ve tümcelerin analizini gerçekleştirerek, böyle ifadelerin ne tür bir dilsel-mantıksal kategoriye girdiklerini belirleyeceğidir.

Konuya başlangıç için, Carnap'ın, bir norm ileri sürmek ile bir değer yargısı ileri sürmek arasında yaptığı ayrıma dikkat çekmek yararlı olur. Ona göre, bir norm veya kural, genelde, "Öldürmeyeceksin!" gibi buyruk kipinde bir ifadeyle kurulurken, bunun karşılığı olan değer yargısı ise "Öldürmek kötüdür" şeklinde oluşturulur. Dilsel formülasyondaki farklılığa dikkat çekmek, özellikle felsefece düşünüş söz konusu olduğunda hayatî bir önem kazanır. Çünkü, "Öldürme!" kuralı, dilbilgisel olarak emir/ buyruk kipinde olup, herhangi bir sav (bildirim) içermez. Fakat "Öldürmek kötüdür" cümlesi kurala benzese de, yalnızca belirli bir isteğin savlayıcı bir önerme formunda ifade edilmesinden başka bir şey değildir (Carnap 1996: 23-24). Bu tür bir ifadenin görünüşte bir bildirim veya iddia taşıyan formu, Carnap'a göre, birçok filozofun bir değer ifadesini doğru veya yanlış olabilen bir önerme gibi görmesine neden olmuştur. Fakat bir değer cümlesi, yanıltıcı bir dilbilgisel formda gizlenen bir buyruktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla, bu tür cümlelerin amacı, belirli bir olgu durumu hakkında bir şey ileri sürmek değil, yalnızca onu işitenlerin eyleminde bir etki yaratmaktır.

Aynı konuya daha ayrıntılı olarak değinen Reichenbach için de, buyruk türünden bir cümle, "doğru veya yanlış yükleminin uygulanamadığı dilsel bir ifadedir." Şimdi, genel olarak buyruklar, istenilen bir eylemi yaptırmanın dilsel ifadeler dolayımında olanaklı olmasını sağlamaktadır. Bunlar, kimi zaman "emir", kimi zaman da "dilek-istek" kipinde kurulurlar. Bununla birlikte, Reichenbach'a göre, her buyruk cümlesi aynı zamanda, onu kullananın "dileğini bildiren bir *önermeyle birlikte* oluşur" (Reichenbach 1993: 188). Örneğin, "'kapıyı kapa' buyruğunun, 'Bay X kapının kapatılmasının istiyor,' önermesiyle birlikte gittiği söylenebilir". Bu tür bir önermenin, bilimsel bir alan olan psikoloji yardımıyla doğrulanabileceği veya yanlışlanabileceği belirtilebilir. Öte yandan Reichenbach için, başkalarına yönelen buyruklar kadar, "kendi öz eylemlerimize ilişkin direktifler de iradî ifadeler olup", onlar herhangi bir şekilde ne doğru ne de yanlıştır (Reichenbach 1993: 189). Belirli bir şeyi istemenin ise şu ya da bu şekilde birtakım nedenleri bulunmaktadır. Genel olarak Reichenbach için o hâlde, etik buyruklar, bir dildeki diğer buyruklarla karşılaştırıldığında, onlardan "genel ödev duygusu" ile ayrılmaktadır. Bu tür bir duygu ise psikolojik ve sosyolojik araştırmalarla kökeni açısından aydınlatılabilir. Yani etiğin alanı, moral ifadelerin

incelenmesi bağlamında tekrar sınırlanmakta ve felsefeye yalnızca dilsel bir çözümleme görevi kalmaktadır. Bir başka ifadeyle, etik talepleri veya savları kökenleri itibarıyla "irade"ye indirgeyen, iradenin kökeninin de bilimsel araştırmalarla saptanabileceğini ifade eden Reichenbach, soruşturmasının çerçevesini yalnızca "irâdî kararlar verdiğimiz olgusunu" tespit etmekle çizmektedir. Böylece, ahlâkî alandaki olup bitmeleri araştıracak betimleyici bir bilim olarak sosyoloji, aynı zamanda psikoloji ile iş birliği içinde bulunacaktır. Sosyoloji ahlâkla ilgili durumlar karşısında tek tek bireylerin topluluk içindeki tavırlarını betimlerken, psikoloji de, mantıksal çözümlemeden yararlanarak, söz gelimi buyruk kipinde kurulan ifadelerin oluşmasının temelinde yatan insan istemelerine yönelecektir.

Etiğe ilişkin bu tespitler, çevrenin Anglo-Sakson dünyadaki temsilcisi Ayer'de de aynı bağlamda sürdürülür. Ayer'e göre, "X yanlıştır" türünden bir ifade, bir taraftan belirli bir davranışla ilgili moral bir yargıyı anlatan bir tümce olabileceği gibi, öte taraftan, "belli tipten bir davranışın belli bir topluluğun ahlâk duygusuna karşıt olduğunu savlayan bir tümce de olabilir" (Ayer 1998: 82). Bu açıdan, ikinci ifadedeki "yanlıştır" imi, betimleyici, yani olgusal bir bilimden elde edilirken, bir başka deyişle, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olma özelliğine sahipken; ilk ifadedeki aynı im, kural koyucu, yani normatif bir sava kaynaklık etmektedir. Bu nokta, normatif etik kavramların aslında, bir başka açıdan çözümlenemez olduğunu gün ışığına çıkarır. Ayer'e göre, bir önermede normatif bir etik simgenin bulunuşu, gerçekte önermenin olgusal, yani bilişsel içeriğine herhangi bir şey katmaz. Örneğin birine, "bu parayı çalmakla yanlış yaptınız" dediğimizde, "Bu parayı çaldınız" bildiriminden başka herhangi bir şey demiş olmayız. Yani, söz konusu durumda eylemin "yanlış" olduğunu belirtilen cümleye eklemekle, eylem hakkında içeriksel ve yeni bir bildirimde bulunmuş olmayız. Bu gibi durumlarda yalnız ve yalnızca belirli eylemleri "onaylamadığımızı" dışa vurmuş oluruz. O hâlde bu, "'O parayı çaldınız' derken, sesime özel bir tiksinme tonu vermiş ya da öyle yazarken, kimi özel ünlem izleri koymuş olmak gibi bir şeydir. Ses tonu ya da ünlem imleri tümcenin gerçek anlamına bir şey katmaz. Bu, yalnızca, bunun anlatımına, konuşanın belli duygularının eşlik ettiğini göstermeye yarar (Ayer 1998: 84).

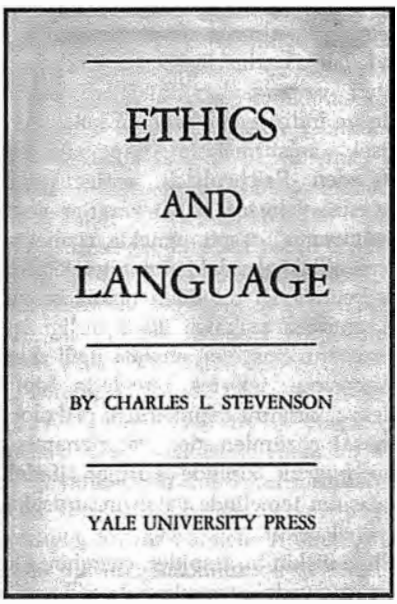
Bu bağlamda Ayer'e göre, yukarıdaki tümceyi genelleştirerek, "Para çalmak yanlıştır" gibi bir ifade kurulursa, olgusal içeriği olmayan, ne doğru ne yanlış bir yapay ya da sahte bir önerme elde edilmiş olur. Bu sahte önerme, özel türden bir hoşnutsuzluk duygusunu dışa vurduğundan, yani olgusal veya betimsel herhangi bir şey taşımadığı için, bir başka kişi, "çalma konusunda benimle aynı duyguları taşımayabilmesi anlamında, hırsızlığın yanlışlığı üzerinde benimle anlaşamayabilir ve törel duygularım yüzünden benimle kavgaya tutuşabilir" (Ayer 1998: 84). Ancak böyle bir durumda, karşıt ifadeyi kullanan kişi kesinlikle beni yanlışlamış sayılmaz. Zira belirtilen iki kişinin ifadesi de, Ayer'e göre, belirli bir olgusal alan, hatta giderek "düşünsel bir durum" hakkında olmayıp, yalnızca kimi duyguların dışavurumuyla ilgilidir ve dolayısıyla kimin haklı kimin haksız olduğunu sormak açıkça saçmadır. Bu gibi ifadelerin tüm işlevi genelde "coşkusal"dır. Ancak yine de Ayer için, moral yargıların tamamıyla duyguları anlatmaya hizmet etmediğini de söylemek gerekir.

Söz konusu etik yargılar duygu uyandırmak ve eyleme yöneltmek için de kullanılır. Gerçekten, onlardan bir bölümü, içinde kullanıldıkları tümceye buyruk etkisi kazandırmak için kullanılmışlardır. "Doğruyu söylemek ödevinizdir" tümcesine, hem doğrulukla ilgili bir tür moral duygunun anlatımı olarak, hem de "Doğruyu söyle!" buyruğunun anlatımı olarak bakılabilir. "Doğruyu söylemelisiniz" tümcesi de "Doğruyu söyle!" buyruğunu içerir, fakat burada buyruk niteliği daha az vurgulanmıştır. "Doğruyu söylemek iyidir" tümcesinde [ise] buyruk, bir öğüt vermeyi çok az aşmaktadır (Ayer 1984: 84-85).

Görüldüğü gibi, mantıksal çözümlemenin etik problemler karşısındaki tavrı açıktır. Etik, sentetik önermelerden oluşan bir alandır. Bu alanda üretilen bilgi, ya sosyoloji, ya da psikoloji bilimleri yardımıyla geliştirilir. Mantıksal çözümleme ise, etik savların mantıksal-epistemolojik yapılarını gözler önüne sermeye çalışarak, bir yandan çeşitli bilimlere yardımcı olur, diğer yandan ise etik savlar-

daki yapay normatif öğeleri bilgi alanının dışına iter. Sonuç olarak birçok mantıkçı pozitivist figüre göre, etik buyruklar da bir tür "anlam" taşımakta, ancak bu anlam klâsik felsefede olduğunun aksine herhangi bir "değer" veya "doğruluk/yanlışlık" sorununu imlememektedir. Etik buyrukları anlayan biri, söz konusu buyruklarla ne kastedildiğini bilir. Bu bilme ise bir tür araçsal-bilme olup, buyruklar da "araçsal bir anlam"a sahiptir. Eylemlerin değerine ya da belirli bir durumda ne yapılacağına yönelik soruları yanıtlayabilecek bir ahlâk/etik sistemi ise yoktur. Bu tür bir sistem oluşturmaya çalışan filozoflar başarısızlığa uğramışken, gizli bir biçimde de aslında içinde yaşadıkları toplumsal sistemin ahlâk anlayışını savunmaktan öteye gidememişlerdir.

Şimdi, bir felsefe disiplini olarak etiğin, betimleyici bir etkinlik olarak gerçekleşen sosyal bilimlere bırakılması, genel olarak belirtilirse, belirli bir eylem(e) durumunda ne yapılması gerektiği ve/veya çeşitli eylemlerin değerinin ne olduğu sorusunu da devre dışı bırakır. Ancak, insan varlığının kimi soru(n)lar karşısında sürekli olarak rahatsız edildiği yönündeki Kantçı tema anımsandığında, mantıkçı pozitivistlerin çözümlemesinin insan problemlerini çözme adına durduğu yer neresidir? Reichenbach bu noktada, pragmatik bir anlayışta, amaçlarla araçlar arasındaki ilişkide gizlenir. Ona göre, etik veya moral problemler/savlar, "Hırsızlık kötüdür, dolayısıyla hırsızlık yapılmamalı!" değil, sözgelimi, "Hırsızlığa izin verilirse müreffeh bir toplum olmaz" şeklinde formüle edilmelidir. Bu ifade, ilkinin aksine, mantıksal bir içerme ilişkisi söz konusu olduğundan ispatlanabilmektedir. Yani, bilimsel araştırmalardan yola çıkılarak önermenin ya kendisi, ya da değili doğrulanabilir. Ancak söz konusu önermenin ispatlanmış olması, yani mantıksal bir zorunluluk taşıması, etik savların zorunlu ifadeler olduğunu hiçbir şekilde göstermez. Başka bir deyişle, hırsızlığın yasaklanması sonucuna varabilmek için, ilk olarak nasıl bir toplumda yaşamak istediğimize karar vermemiz gerekmektedir. Bu nedenle "etik, esas amaçları dile getiren moral öncüllere, ya da, moral aksiyomlara ihtiyaç gösterir" (Reichenbach 1993: 187). Etik aksiyomlardan birtakım ilkeler mantıksal olarak çıkarsanabilse de, aksiyomların kendileri "sistemin çıkarsanamaz ilkeleri"dir. Aynı konuya etik tartışmalar bağlamında yaşanan iletişim problemleri ile ilgisinde değinen Ayer'e göre de, ahlâk sorunlarıyla ilgili bir tartışma, ancak bir değerler sisteminin önceden "varsayılması" durumunda mümkün olabilir. Bu şekilde verili bir problemle ilgisinde hangi tartışmacının haklı olduğu, varsayılan veya kabul edilen sisteme bakılarak kararlaştırılabilir. Tartışmanın sınırı kabul edilen sistemden çıkarsanabilir olan ifadelerle çizilmek zorundadır. Ancak öte yandan üzerinde tartışılamayacak olan şey, kabul edilen moral ilkelerin geçerliliğidir: "Onları kendi duygularımızın ışığında ya beğenir ya da yeğleriz" (Ayer 1998: 88).



Stevenson ve Hare: Moore'un "iyi"yle ilgili irdelemeleriyle mantıkçı pozitivistlerin moral ifadeleri dilin farklı kullanımlarından yararlanarak çözümlemeleri, etik problemlere yönelmede bir dizi derinlikli açılımı beraberinde getirmiştir. Söz konusu açılımların analitik gelenekte sürdürücüleri olarak, genel bir adlandırmayla, dilci filozoflar nitelemesiyle anılan C. Stevenson, R. M. Hare, P. H. Nowell-Smith, Bernardo Mayo, Alan Montefiore ve John Hartland-Swann'ın görüşleri etik tartışmalarda öne çıkar. Bu isimler, Moore'un doğalcılık eleştirisinin özünde haklı bir zemine dayandığını kabul ederek, etik tartışmalara, moral ifadelerin (ister sosyoloji ve psikoloji, ister biyoloji veya başka

bir alan olsun) herhangi bir ampirik nesne alanından türetilemeyeceği düşüncesiyle başlarlar. Onlara göre, herhangi bir moral ifade, mantıksal kurallara dayanılarak haklı çıkarılmaz ve istediğimiz kuralı kabul etmekte tamamen özgürüzdür. Fakat bu kurallar bir kez kabul edildi mi, etik söylemin yapısı gereğince, bir tür "bağlayıcılık" taşırlar. Bir başka ifadeyle, moraller, belirli bir probleme karşı geliştirdiğimiz çözüm demetleri olup, biçimsel olarak genelleştirilmiş değerlendirme edimlerinden başka bir anlam ifade etmezler. Hemen görülebileceği üzere aslında bu savlar, felsefe tarihinde aralarında pek fazla ilgi kurulmasa da, varoluşçu filozoflarla dilci filozofları ilginç bir biçimde birbirine yaklaştırır. Ancak varoluşçuların insana ilişkin söz konusu olguyu dramatize etmeye meyilli oldukları yerde, dilci filozoflar için gerçekte abartılacak ve şiirselleştirilecek herhangi bir şey yoktur. Onlara göre, insanın kendi değerlerini yarattığını savlama, temelde, insanın dil kullanan bir varlık olmasının yalnızca farklı bir ifadesidir. İnsan saçma ve anlamsız bir dünyada yaşamaz. Olan biten sadece, "evrenin herhangi bir amacı bulunur", "değer ve varlık aynı şeydir" gibi ifadelerin dilsel ve mantıksal olarak belirli bir kullanımdan doğmuş olmasında bulunur. Yine ilginç bir biçimde felsefe tarihlerinde pek dikkat çekmese de, söz konusu dilci görüşler mantıkçı pozitivist tezlerin etik alandaki bir uzantısı olmak durumundadır. Bu uzantı ise en iyi bir biçimde, özellikle Ayer vasıtasıyla gelişen etkiyi etiğe uygulamaya çalışan Stevenson ve Hare'de görülür. Stevenson ve Hare bilişselciliğe karşı çıkarak, moral ifadelerin doğru veya yanlış herhangi bir içerik sunduğunu yadsıyan, bunun yanında, moral dili özel olarak olgusal ifadelerin kurulduğu dilsel formdan ayrıştırarak değerlendirmeye çalışan ve kimi ortaklıkları da olan farklı yönelimlerde bir etik analiz geliştirmiştir. Yukarıda değinildiği üzere moral ifadelerin bilgi-verici bir içerik taşımadığının savlanması, neo-pozitivisitlerde daha çok metafiziğe sınır çekme ve epistemolojik kaygılar çerçevesinde gelişmiştir. Dolayısıyla, onlarda, etiğin diğerleri arasında tâli bir problem alanı olduğu söylenebilir. Pozitivist tezlerin olumlu bir biçimde etiğin bir disiplin olarak gelişimine katkı yapması ise, moral ifadelerin kimi duyguları açığa çıkardığı anlayışının geliştirip işlenmesine dayanmaktadır. Aşağıda irdelenecek olan bu iki filozoftan Stevenson, ana hatlarıyla moral deyimlerin eyleme sevkedici yönü üzerinde dilsel bir bağlamda durmuşken; Hare, kendi ifadesiyle, moral dilin mantığını çözümlemeye çalışmış, meta-etik bir yaklaşımdan yola çıksa da, giderek, meta-etik üzerinde temellenen bir normatif etik geliştirmeye çalışmıştır.

Stevenson'ın etik üzerine analizi, gündelik hayat merkeze alınarak, dilin kullanımına yönelik kimi gözlemlerle başlar. İnsanlar "etik dil" ile ne yapmaktadırlar? Bu soru, hemen fark edilebileceği gibi, Moore'un etik terimlerin neye göndermede bulunduğunu irdeleyen çalışmasından temel bir farklılık arzederek, bir felsefe disiplini olarak etiğin Anglo-Sakson dünyadaki gelişiminde merkezî bir rol oynayacaktır. Buna göre, Stevenson'ın etikle ilgili çözümlemeleri, ilk olarak ahlâkî söylemdeki gerçek uyuşma ve uyuşmama noktalarını belirlemeye; ikinci olarak, moral terimlerin bir tür "çekiciliği" olduğunu göstermeye; son olarak ise, ampirik ya da bilimsel doğrulama yöntemlerinin etik için yeterli olmadığını savunmaya odaklanır. Bu hedefler ise ona, moral uyuşmazlık ile bilimsel uyuşmazlığı birbirinden ayırmaya, moral dilin kendine özgü bir telkin gücüne sahip olup, davranış dönüştürmeye yönelik bir yapısı olduğunu açığa çıkarmaya ve nihayet etik tartışmaların özel türden bir ikna tekniği ya da yordamıyla çözüme kavuşabilir olduğunu göstermeye hizmet eder. Ana yönelimi bu şekilde verilebilecek olan Stevenson, tartışmasına, içinde yer aldığı geleneğin temel eğilimine uygun olarak, sistematik bir eleştiriyle başlar. Stevenson'a göre, geleneksel kuramlar, etik ifadelerin belirli "ilgilerin mevcut durumunu tasvir eden önermeler olduklarını, yani ilgiler hakkında *bilgi verdiklerini* kabul ederler". Bir başka ifadeyle söz konusu kuramlara göre, "etik yargıların, ilgilerin şimdiki, geçmişteki ve gelecekteki durumlarının ne olduğunu veya olacağını tasvir veya belirli koşullar altında ilgilerin durumunun ne olabileceğine işaret ettikleri söylenir. Bu kuramların pek uygun olmayışlarının nedeni de, bu tasvir ve bilgi-verme üzerinde fazla durmalarıdır. Şüphesiz etik yargılarda, daima belli bir tasvir unsuru vardır; ama bu hiçbir şekilde her şey demek değildir. Onların asıl görevi

olgulara işaret etmek değil, bir etki yaratmaktır. İnsanların ilgilerini yalnızca tasvir edecek yerde, bu ilgileri değiştirir veya şiddetlendirirler. Onlar, varolan bir ilgiyi dile getirmekten çok, bir nesneyle ilgilenmeyi salık verirler" (Stevenson 1975: 118).

Stevenson'ın iddiasına göre, sözgelimi birine hırsızlık yapmaması gerektiğini söylediğimizde, amacımız yalnızca ona hırsızlığı onaylamadığımızı bildirmek olmayıp, daha çok "onun hırsızlığı doğru bulmamasını sağlamaktır." Zira, bir etik yargının yarı-buyruksal bir gücü olup, bu tür ifadeler telkin ve ikna teknikleri ya da araçlarıyla kuvvetlendirilerek belirli ilgileri değiştirmeye hizmet ederler. Bir başka deyişle, "X iyidir" ya da "X kötüdür" gibi ifadelerin anlamı, "ben X'i onaylıyorum" ya da "tasdik etmiyorum" olarak formüle edilebilecek bir kullanıma tekabül etmekle beraber, bu gibi tümceler aynı zamanda ve daha ziyade, "aynısını yap" ya da "yapma" türünden bir "çağrı" taşırlar. Dolayısıyla, moral ifadeler, Pieper'in de vurguladığı üzere, herhangi birine yöneltilen "kanaate katılma çağrılarıdır". Bu bağlamda, ahlâkî gerekçelendirmeler, rasyonel bir temel veya çıkarım barındırsalar da, son çözümlemede "akla bir çağrı çıkarma, daha doğrusu akıl savunması anlamında değil de, duygu ve heyecan uyandırarak" bir başkasını ikna etme yöntemi olarak kullanma niteliğine sahiptir (Pieper 1999: 217-18). Dolayısıyla, örneğin filozofların yaptığı gibi etik ifadeleri gerekçelendirmeye çalışmak, ulaşılmak istenen etkinin gücünü artırmaktan başka bir anlam ifade etmez. Stevenson'a göre, başkalarının kimi durumlara yönelik ilgilerini değiştirebileceğimize inanıyorsak eğer, böyle bir işe girişiriz. Fakat, hem kimi davranışların bir analizini yapmak ve bu davranışlar sonucu oluşabilecek durumları betimlemek, hem de ulaşmak istediğimiz davranışa yönelik başka türden gerekçeler sunmak, muhatabımızı harekete geçirmek için kullandığımız "ek araçlar"dan başka bir şey değildir. Stevenson'a göre, bunlar doğrudan etik yargıların bir parçası değildir. Zira etik bir yargı kendi ayırıcı kimliğini, doğrudan doğruya kimi ilgileri veya durumları tasvir ederek değil, bunlara yön vererek kazanır. Şu hâlde, etik terimler ve tümceler, insan ilgilerinin karmaşık örüntülerini yeniden yapılandırmak için kullanılan "temel araçlar", bunlara eklenen gerekçeler de "yardımcı araçlar" olmak durumundadır. Böylece, etik temellendirmelerin yalnızca bir ikna veya inandırma tekniği oluşu, Stevenson için aynı zamanda bir felsefe disiplini olarak etiğin işlevinin sınırının nasıl çizileceği sorunu için bir geçiş köprüsü sağlar. Ona göre, etikçi, etik terimleri *kullanmamalı*, bunun yerine söz konusu terimlerin nasıl kullanıldığına *işaret etmeli*dir.

Moral ifadelerin davranış değişikliğine dönük dilsel yapılar olduğu görüşünü, Reichenbach ve Ayer örneklerinden çıkarılacağı üzere neo-pozitivistlerde de bulmak mümkündür. Bu açıdan Stevenson'ın aynı geleneğin bir uzantısında durduğu ifade edilebilir. Onu pozitivistlerden ayıran esas nokta, temelde moral ifadelerin birincil işlevini, etki yaratıp davranış değiştirmeye bağlamasında ve bunun da temelinde, anlam sorununu daha çok dilin kullanımına odaklamasında bulunur. Böylece Stevenson'ın yanıtını aramaya çalıştığı sorular, etik bir ifadenin insanları etkileme gücünü nasıl kazandıkları, bu tür ifadelerin telkin ve ikna yordamlarına niçin daha fazla elverişli oldukları, dahası, etik terimlerin ve bu terimlerle kurulmuş tümcelerin "anlam"la gerçekten bir ilişkisinin olup olmadığıdır. Bu soruların yanıtlanma tabanını ise, dil kullanımının ikili bir amaca dönük olduğu saptaması oluşturur. Ona göre, genellikle, sözcükleri bir yandan bilimlerde olduğu gibi çeşitli savları kaydetmek, aydınlatmak ve başkalarına bildirmek için kullanırken, diğer yandan da duygularımızı açığa vurmak, çeşitli ruh durumları oluşturmak veya insanları bazı eylem ve tavırlara yöneltmek için kullanırız. İlk türdeki kullanımı Stevenson "tasvir edici", ikinci türden kullanımı da "dinamik" kullanım olarak adlandırır. Ancak ona göre, bu ayrım mutlak olmayıp, bir dili konuşanın belirli bir durumdaki maksadına gönderme yapılarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, sözcüklerin ve son tahlilde dilin bu ikili kullanımı birbirini dışlamaz.

Çoğu kez aynı cümlenin bir durumda bir dinamik kullanımı olduğu hâlde, bir başka durumda olmayabilir; sonra aynı cümlenin farklı durumlarda farklı dinamik kullanımları olabilir. Örneğin birinin ziyaretine gelen bir komşusuna "o kadar çok işim var ki..." dediğini düşünelim: Onun bunu söylemekten

maksadı komşusuna hayatının nasıl geçtiğini bildirmek olabilir. Burada sözcüklerin dinamik kullanımından bahsedilemez. Ama bu sözü bir imada bulunmak amacıyla da söylemiş olabilir. O zaman dili -betimsel olduğu kadar- dinamik bir amaçla kullandığı söylenebilir. Sonra bu cümleyi komşusunun sempatisini uyandırmak için de söyleyebilir. Bu yolla cümleyi imadan *farklı* bir dinamik maksatla söylemiş olacaktır: "Gerçekten de bir kimsenin herhangi bir sözü *dinamik olarak kullanıp* kullanmadığını anlamak için *ses tonuna, jestlerine, o sözü söylerken içinde bulunduğu genel şartlara* v.s. *dikkat etmemiz gerekir*" (Stevenson 1975: 121).

Stevenson'a göre, temelde betimleyici bir etkinlikle ilgili olan "önermesel anlam"dan farklı olarak "duygusal anlam", bir sözcüğün "kullanıla kullanıla kazandığı, insanlarda duygusal tepkiler doğurma eğilimidir" (Stevenson 1975: 123). Bu türdeki bir anlam, bir sözcük kullanıldığı an, o sözcüğü çevreleyen "duygu kuşağı" ile ilintilidir ve bir sözcüğün duygusal anlamı ne kadar açıksa, o sözcüğün salt betimsel bir anlamda kullanılma olasılığı o kadar az olur.

Kullanımla anlam arasındaki ilişkiyi bu şekilde saptayan Stevenson, bundan sonra, doğalcı kuramlara eleştiri olarak, ancak metaetik bir tavra uygunluk içinde, "iyi" hakkında bir irdeleme geliştirir. Söz konusu irdelemeye başlangıç olarak o, "iyi"nin veya "X iyidir" tümcesinin, çoğu klâsik kuramda olduğu gibi, "X'den hoşlanılmaktadır" şeklinde karşılanıp karşılanamayacağını irdelemeye geçer. Şimdi, eğer böyle bir karşılık veya çeviri, etikle ilgili bir konuşmada dile getiriliyorsa, şuna benzer bir durumun oluşması kaçınılmazdır. Örneğin A, B'ye, her ikisinin de X'i iyi bulduklarını göstermek için, her ikimiz de "X'den hoşlanıyoruz" dediğinde, B'nin buna karşılığı, eğer aynı fikirde değilse, pek büyük olasılıkla, "X'den hoşlandığımızı da nerden çıkardın?" olacaktır. Bu açıdan söz konusu olası yanıt, garip bir biçimde alışılmadıktır, zira eğer iki yargı eşdeğerse, konuşmanın, "X'i iyi bulmuyorum" şeklinde geçmesi beklenir. Bu açıdan, "X'den hoşlanıyoruz" demek, sanki X'e ilişkin betimleyici bir ifade kurmaya benzer. Stevenson'a göre, "biz bundan hoşlanıyoruz" ifadesi eğer, "bu iyidir"in yerini alacaksa, birinci cümlenin betimleyici değil, dinamik olarak kullanılması gerekir. Söz konusu dinamik kullanımlara örnek olarak o, çocuklarına "hepimiz düzenli olmaktan hoşlanıyoruz" diyen bir annenin durumunu gösterir. Böyle bir durumda anne, çocuklarına belirli bir olguyu betimlemekten daha farklı bir şekilde, onları düzenli olmaya çağırır. Bu şekilde Stevenson için, "biz hepimiz düzenli olmaktan hoşlanırız" demekle, "düzenli olmak iyi bir şeydir" demek arasında etki yönünden pek bir fark yoktur. Fakat bu gibi örneklere rağmen, Stevenson için, yukarıdaki eşdeğerliliğin savunulması yine de problematiktir ve "biz bundan hoşlanıyoruz" türünden ifadeler, telkin amacıyla kullanıldığında bile, "bu iyidir"e pek az benzer. Sözgelimi, "bu iyi bir kitaptır" yerine, "bu kitabı beğeniyoruz" ifadesini kullanmak pratikte olanaksız gibidir. Ona göre, "bu iyidir" türünden bir ifade, çok daha özel türden bir telkin gücüne sahiptir. O hâlde, bütün bu örneklerde sorun, betimsel bir ifade ile moral bir ifade arasındaki farkın son derece muğlâk oluşunda bulunur. Eğer yukarıdaki çevirilerin yapılabileceği iddia edilirse, betimsel bir alana girme tehlikesi baş gösterir. Bu açıdan Stevenson'a göre, "iyi" gibi sözcüklerin hoşa giden bir anlamı olduğundan, bunlar "dinamik kullanıma özellikle elverişlidir", çünkü insanda bir şeye karşı "olumlu bir ilginin uyanmasını sağlarlar". Oysa "biz bundan hoşlanıyoruz" tümcesinde kullanımla gelen bu tür bir duygusal anlam yoktur. Sonuç olarak iyi, bu son şekillerde tanımlanırsa, duygusal anlam da ihlâl edilmiş olur. Ona göre, "iyi"nin bir karşılığı olabilecek, "arzu edilir" veya "değerli" gibi terimler bile çoğu kez işe yaramazlar ve "'iyi' ile lehte ilgi arasındaki bağlantıyı aydınlatmazlar" (Stevenson 1975: 125-26). Dahası, "bu iyidir" ifadesinin, örneğin, "ben bundan gerçekten hoşlanıyorum, sen de öyle yap!"a benzer bir anlamı olduğu kabul edildiğinde, doğrudan buyruklar alanına girerek, "karşımızdakini bilinçli bir çabaya davet ediyoruz" demektir. Oysa, *"bir kimsenin bir şeyden hoşlanmaya çalışarak o şeyden hoşlanmayacağı meydandadır; belli etmeden, telkinle o şeyden hoşlanmasını sağlamak gerekir.* Bu sebepten *etik bir cümle bir buyruktan insana çok daha ince, çok daha az bilinçli bir yolla değişiklikler yapma olanağı sağlaması bakımından ayrılır.* Unutmayınız ki etik bir cümle, dinleyicinin dikkatini kendi ilgileri üzerinde değil, ilgi konusu olan nesne üze-

rinde toplar ve böylece telkini kolaylaştırır" (Stevenson 1975: 126).

Böylece Stevenson, etik tümcelerin sahip olduğu son derece "ince telkin gücünden dolayı, karşılıklı fikir alışverişinin doğmasına olanak taşıdıklarını vurgulayıp, değerler üzerine yapılan tartışmalardan yola çıkarak yeni bir analiz geliştirir. Bu irdeleme ona, betimleyici dil kipiyle moral ifade kiplerini farklı bir yoldan ayırma ve karşılaştırma fırsatı sunacaktır.

Gündelik hayattan da bilindiği gibi, etikle ilgili tartışmalarda fikir ayrılıklarına veya uyuşmazlıklara çok sık rastlanır. Stevenson için bu tür uyuşmazlıklarla, doğa bilimlerinde, yani temel olarak betimleyici dil kipinde ortaya çıkan uyuşmazlıklar birbirinden önemli ölçüde farklıdır. Doğa bilimlerinde ortaya çıkan uyuşmazlık "A, p'ye inanır ve B inanmazsa" durumunda ortaya çıkar ve bu tür bir uyuşmazlık "inançta uyuşmazlık" olarak adlandırılır. Öte taraftan, "A'nın X'e karşı lehte bir ilgisi olduğu hâlde B'nin aleyhte ilgisi olması, üstelik birinin ötekinin ilgisini değiştirmek istemesi hâli", moral tartışmalarda meydana gelir ve bu da "ilgide uyuşmazlık" olarak nitelendirilir (Stevenson 1975: 127). Şimdi, söz konusu iki uyuşmazlık türünün giderilmesi, nihaî olarak farklı nitelikteki tekniklerle ilgilidir, ancak yine de bu farklı teknikler arasında kimi benzerlikler vardır. Buna göre, bilimlerde ortaya çıkan uyuşmazlık, "ampirik teknikler"le giderilirken, ahlâkî tartışmalarda ise "ikna teknikleri" geçerlidir. Bir başka ifadeyle, "iki kişi bir konu üzerinde anlaşamadıkları zaman, her biri ampirik yöntemi bütün ayrıntıları ile, tutarlı ve yanlışsız olarak" uygulasalar, Stevenson'a göre, aralarındaki anlaşmazlığı bazen giderebilirler, ancak çoğu kez de gideremezler. Yani, "ilgileri bakımından uyuşamayan kimseler, ilgilerinin konusu olan şeyin nasıl bir şey olduğunu, sonra ne gibi sonuçlar doğurabileceğini iyice bilselerdi, aralarındaki uyuşmazlık çoğu durumda ortadan kalkardı" (Stevenson 1975: 128). Bunun nedeni ona göre, ilgide uyuşmazlığın köklerinin kimi zaman inançta olmasıdır. Sözgelimi, doğrudan etik bir tartışma olmasa da, iki kişiden biri sinemaya, diğeri tiyatroya gitmek için birbirlerini ikna etmeye çalıştığında, her biri kendi önerisini destekleyecek kimi gerekçeler bulabilir. Bu açıdan, diyelim, kişilerden biri gerçekte diğerinin önerdiği etkinliğin tam olarak içeriksel bilgisine sahip olmayabilir ve bu bilgiyi karşı taraftan edindiğinde fikrini değiştirebilir. Ancak Stevenson için, öyle durumlar vardır ki, gerekli bilgi edinildiğinde dahi, kişiler ampirik bilgiyle ikna olmazlar. O hâlde, ampirik yöntem etik için kimi zaman yeterli olsa da, kimi zaman yetersiz kalmaktadır. Çünkü ampirik yöntemle gelen bilgi, uyuşmazlık ancak inanca dayandığı ölçüde geçerlidir. Yine bir örnek verilirse, iki kişiden bir yardımsever olup, diğeri olmasın. Dahası, ikisi de yardımseverliğin toplumsal işlevinin ne gibi sonuçlarının olduğunun bilgisini kazanmış olsun. Stevenson'a göre, böyle bir durumda bile kişilerden biri yardımseverliğin iyi, diğeri de kötü olduğunu pekâlâ söyleyebilir. Zira böyle bir durumda "ilgide uyuşmazlık, olgusal bilginin sınırlanmasından değil", iki kişiden birinin "duygudaşlığı", diğerinin de "duygusuzluğu"ndan kaynaklanabilir. Belki de iki kişi, "farklı sosyal durumları ile birlikte ağır basan çıkarları yüzünden anlaşamamaktadırlar" (Stevenson 1975: 129). Peki, uyuşmazlık, inaçtan kaynaklanmadığı zaman herhangi bir şekilde giderilmez mi? Etik tartışmalarda geçerli olan bir teknik yok mudur? Eğer "yöntem"den tam anlamıyla "rasyonel" bir faaliyet kastediliyorsa, Stevenson için etik tartışmalar bir sonuca varmayan konuşmalardan başka bir anlam ifade etmez. Ancak her şeye karşın, sıkı anlamda olmasa da, etik tartışmalarda kendisine başvurulabilecek bir "yol" vardır. Bu yol, her ne kadar "ampirik" veya "rasyonel" olmasa da, "ikna"ya dayalı bir yoldur ve Stevenson "ikna yordamları"nın hiç de küçümsenecek bir iletişim aracı olmadığını vurgular. Böylece, karşımızdakini ikna etmeye çalışmak ona göre, sosyal konulara da uzanabilecek bir eleştirel diyalogun gelişmesine olanak tanır ve son çözümlemede etik tartışmalar da karşılıklı anlayış ve etkileşim temeli üzerinde çözülebilir.

Stevenson'un etik çizgisini devam ettiren Hare ise, dilci geleneğin daha çok mantıkçı bir yönelimle biçimlenmiş kanadında yer alıp, "*prescriptivism*" olarak bilinen bir kuramla anılır. Ancak bu sözcüğün Türkçe'de net bir karşılığını vermek pek kolay değildir ve başlangıç olarak doğrudan doğruya terime yönelik kısa bir giriş yapmak yerinde olacaktır. "*Prescriptive*" kelimesi genel olarak, "tali-

mat vermek", "kural koymak", "yol göstermek", "salık vermek" şeklinde Türkçe'ye çevrilebilir. Kelimenin Latince kökü "*scripte*", "yazmak", "kaydetmek", "tespit etmek" gibi anlamlara gelmektedir. Bu kökten türetilen "*descript*" ise "betimlemek" anlamına gelir ve Hare'nin kuramı da temelde dilin "*descriptive*" değil, "*prescriptive*" boyutundan devşirilen irdelemelere dayalıdır. Yine aynı kökten türetilen "*ascript*", "kabul etmek"; "*transcript*", "çoğaltmak", "nüsha çıkartmak"; "*subscript*", "imzalamak", "abone olmak", "altını çizmek"; "*postcript*", "not düşmek"; son olarak ise "*prescript*", "kayıt koymak", "talimat vermek" anlamlarına gelir (Poyraz 1996: 90). Görüldüğü gibi orijini Latince olan terim, asıl vurucu anlamını yoğun bir çağrışım ağı içerisinde kazanır. Hare üzerine *Dil ve Ahlâk* adlı bir çalışması bulunan Poyraz, söz konusu çağrışımları verebilmek amacıyla, "*prescriptive*" için "önkayıtlama" karşılığını önermektedir. Bu çeviri Latince çağrışımları hissettirebilse de, Türkçe açısından az da olsa yadırgatıcı bir çağrışıma sahiptir. Dolayısıyla, çeviri sözcüğü Hare'nin düşüncesi bağlamında kısaca belirtikleştirmeye gayret etmek yararlı olacaktır.

Şimdi, "kayıtlama", Poyraz'ın belirttiği gibi aslında bir "bağlama"dır. Bu açıdan sözcük, betimleyici dil kurallarının aksine, belirli bir eylem ilkesinin "bağlayıcı" bir boyutu olduğuna gönderme yapılarak, Hare tarafından etik ifadelerin mantıksal yapısına işaret etmek için kullanılmıştır. O hâlde, gündelik Türkçe'de fazla kullanılmayan ve ilk bakışta yadırgatan "kayıtlayıcı" sözcüğüyle birlikte, etikle ilgili tartışmalarda sıklıkla geçen "bağlayıcı" sözcüğünü de düşünmek yerinde olacaktır. Fakat bu, problemin yalnızca bir kısmıdır. Hare için, aşağıda görüleceği gibi, etik ifadeler, aslında "*prescriptive*" dil kipinin tamamını değil, fakat iki ana alt türünden birini oluşturur. "*Prescriptive*" dilin ilk alt türü arasında emir veya buyruk ifadeleri bulunur ve bunlar da tekil ve evrensel olmak üzere ayrılır. Diğer kısım, klâsik ifadesiyle değer yargılarının kurulduğu ifade kipidir. Ancak bu kip de Hare tarafından yine ikiye ayrılır ve bir kısmı, "yapmalı", "doğru" ve "iyi" gibi sözcüklerin değerlendirici-olmayan, dolayısıyla da moral-olmayan kullanımlarından oluşmaktadır. Bu sözcüklerin söz konusu kullanımları, bir açıdan betimleyici dil kipinde kurulan tümcelerinkine benzer. Etik veya moral ifadeler, "*prescriptive*" dilde, işte bu tür terimlere en yakın olan ikinci dereceden bir alt türde yer alırlar. Bu belirlemeler açısından, Hare'a göre, dil, **(1)** "Betimleyici dil kipi" ve **(2)** "Betimleyici-olmayan dil kipi" olarak ikiye ayrılır. Bu sonuncusu ise kendi içinde, (2.1) "Emir veya Buyruk kipi" ve (2.2) "Değer yargıları kipi" olarak ayrılmaktadır. (2.1), "Tekil" (2.1.1.) ve "Evrensel" (2.1.2) olmak üzere; (2.2) de, "Ahlâkî-olmayan" (2.2.1) ve "Ahlâkî" (2.2.2) dil ifadeleri olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu açıklamalar bağlamında, bütün bu dil kiplerini ve kullanımlarını "kayıtlayıcı" olarak da, "bağlayıcı" olarak da karşılamak tekrar bir sorun oluşturur. Açıkça, "yapmalı", "doğru" gibi sözcüklerin, bunlar temelde moral-olmayan bir bağlamda kullanıldığında, "bağlama" gibi sözcüğün alt sınıfına yerleştirilmesi, bunların betimleyici dile yakınlıklarına işaret etmekten uzak kalır. Dolayısıyla, "kayıtlama", bu ifadeler düşünüldüğünde, betimleyiciliği de kapsayabilecek bir alt anlam ağına sahip olduğundan daha elverişli gibi durmaktadır. O hâlde, "kayıtlama"nın Türkçe'de yoğun olarak hissettiremediği anlam-bağlamlarını, tekrar yeni bir sözcükle, önereceğimiz "yönlendirici" sözcüğüyle karşılamak uygun görünmektedir. Zira, hem emir/buyruk kipindeki ifadeler, hem de moral-olan ve olmayan ifadeler temelde bir "yönlendirme ağı" içerisinde sınıflanabilmektedir. Böylece terminoloji konusunda önerimiz, yukarıda belirtilen anlam katmanlarını da zaman zaman kullanmaya giderek, özel bir ayırmaya dayalı olacaktır. Bu şekilde, betimleyici-olmayan dil kipi için "yönlendirici"; emir veya buyrukların kurulduğu alt kip için "emredici/buyurucu"; Stevenson'ın, betimleyici dilin inançları ve benzerlerini "kaydettiği"ne yönelik savından yararlanarak, (Hare'de) moral terimlerin moral-olmayan bağlamlarda kullanımlarını imlemek ve bunların betimleyici kipe yakınlıklarını hissettirebilmek için "kayıtlayıcı"; son olarak da, asıl moral ifadelerin kurulduğu alt kipe gönderme yapmak için "bağlayıcı" sözcüğünü önereceğiz.

Bu terminolojik dikkat çekme ve öneriden sonra, kurama tekrar dönülürse, Hare'nin temel savına göre moral ifadelerin dilin olgusal, yani betimleyici değil de, "yönlendirici"

ifadelerinden oluşan bir yargılar sınıfında yer aldığı görülebilir. Olgusal önermeler Hare'ye göre, doğrulukları veya yanlışlıkları "olgu-durumları"yla belirlenen önermeler olup, köken olarak ampirik gerçekliğe dayanan doğruluk-koşullarına bağlı olduklarından, aslen "deskriptif/betimleyici" nitelikli ifadelerdir. Öte taraftan, dilin farklı bir kipinde yer alan moral önermeler ise, emir veya buyruk önermelerine benzer bir şekilde, olanın neliğini değil de, olması gerekenin ne olduğunu dile getirirler. Kuramın, ana hatlarıyla belirtilirse, üç ana dayanağı bulunur: Moral ifadelerin tavsiyeye dönük dilsel-mantıksal yapısıyla evrenselleştirilebilirliği, moral ilkelerin seçimi için "Altın Kural"a başvurma ve pratik tartışmanın iki düzeyi olarak eleştirel ve sezgisel düşünüm. Böylece, ilk yapıtlarında temelde bir meta-etik geliştiren Hare, giderek normatif bir etik ortaya koyma yoluna girer.

Freedom and Reason [Özgürlük ve Akıl, 1963] ile birlikte temel kitaplarından biri olan 1952 tarihli *The Language of Morals* [Ahlâkın Dili]'ne Hare, içinde yer aldığı geleneğin klâsik çizgisini devam ettiren bir biçimde, moral dilin, yönlendirici dilin bir türü olduğu kabulüyle başlar. Bu kabul ise, irdelemenin yörüngesini, moral dilin, hem yönlendirici dil kipinin betimleyici dil kipinden, hem de, yönlendirici dil kipinde yer alan alt kiplerden nasıl ayrılacağı konusuna odaklanır. Söz konusu irdelemeyi gerçekleştirdikten sonra Hare'nin izlediği yol, ilk olarak, yönlendirici dilin en basit formu olan buyruk/emir cümlelerini, bu tür tümceleri bizi kabul etmeye veya reddetmeye götüren nedenlerle birlikte çözümlemekten, sonra da, basit emir tümcelerinden genel emir ifadelerine nasıl geçildiğini göstermekten oluşur. Ancak bu inceleme ona göre, ki Hare'ye yönelik belki de haksız eleştirilerden birinin kaynağını oluşturur, moral dili herhangi bir şekilde emir/buyruk diline indirgeme amacının bir ürünü değildir (Hare 1982: 2). Tartışma, bundan sonra, yönlendirici dilin, moral dile emir/buyruk türünden daha yakın bir kipi olan moral-olmayan değer yargılarını içeren kısmının araştırılmasıyla devam eder. Bu türdeki moral-olmayan yargılar ise, temelde "yapmalı", "doğru" ve "iyi" gibi terimleri içeren ifadelerdir. Ancak bu terimlerin aynı zamanda, bağlamdan bağlama değişen moral kullanımları da bulunmaktadır. O hâlde bunlar arasındaki farkın da hesabının verilmesi gerekir ve tartışma bu sefer doğrudan moral ifadeler üzerine bir irdelemeyle devam eder. Ana hatlarıyla verilen bu izlek Hare'nin *Ahlâkın Dili*'nde ahlâkî ifadelerin genel dilsel özelliklerini belirginleştirme amacının yanında, bu ifadelerin mantığına ilişkin bir araştırmadan kaynaklanır.

Hare'ye göre, dilin yönlendirici kipinde yer alan emirlerden farklı olarak moral ifadeler, evrenselleştirilebilirlik özelliğine sahiptir. Bu ise, belirli bir moral yargının, o yargıyı ileri süreni benzer koşullar altında yer alabilecek herhangi bir şey için mantıksal olarak "bağlama"sı anlamına gelir. Dolayısıyla, emirlerin genellikle tek bir durum için söz konusu olmalarına karşın, moral ifadelerin hemen her durum için bir yönlendirme talep ettiği söylenebilir. Örneğin "pencereyi kapa!" gibi bir buyruk, belirli bir durumda istenebilirken, başka bir durumda istenmeyebilir. Havanın soğuk olduğu bir durumda aynı buyruğu bir başkasına yöneltebilirken, sıcak olduğu bir durumda yöneltmeyebiliriz. Her iki yargıyı da koşullar gereği dile getirmek çelişki içermez. Ancak ahlâk yargılarında durum böyle değildir. Söz konusu tekil buyrukların yanında, yine Hare için genel buyruklar da evrensel moral ifadeler olma olanağından yoksundur. Bunlar bir tür "talimatname"ler veya "genelge"ler olup, her şeye karşın belirli koşullarla sınırlanmıştır. Yani, koşullar değiştikte onlar da değişebilir. Poyraz'ın da belirttiği gibi, "Sigara içilmez" gibi bir talimatname, tekil bir buyruk olan "Sigara içme"ye dayanmakta olup, belirli bir mekânda "sigara içilmeyeceği"ni imlemektedir. Ancak söz konusu ifadeyi "*bütün* mekânlarda sigara içmemeli" gibi bir biçimde kursaydık, o zaman Hare'ye göre, moral bir ifadenin "gramatikal" veya "biçimsel" yapısını elde etmiş olurduk (Poyraz 1996: 91). "Bütün" kelimesiyle gelen bu değişiklik anahtar bir konuma yer açmakta, ahlâkî ifadeleri diğer yönlendirici ifadelerden ayırmaktadır. O hâlde Hare için sorun, moral ifadelerin biçimsel kiplerinin yanında, hangi ifadelerin evrenselleştirilebileceği olacaktır. Görüldüğü gibi ana hatlarıyla Kant'çı bir izleğe dayanan bu görüş, Hare'nin meta-etik'den normatif-etik'e geçişinin de ilk ipuçlarını sunar. Evrenselleştirilebilirlik ise, normatif-etik bağlamın-

da, bir tür rasyonellik olup, Hare'yi diğer meta-etikçilerden ayıran temel bir farklılık olarak ortaya çıkar. Bu açıdan, ne tür ifadelerin ahlâkî olduğu sorusuna Hare, evrenselleştirilebilir bağlayıcı/önkayıtlayıcı ifadelerin ahlâkî söylemi kurduğu yanıtını verir. Ona göre, X gibi bir kendilik için, "X iyidir" türünden bir yargı vermek, ahlâk alanının yapısı gereği, X gibi olan ya da ilgili bir bağlamda X'e benzeyen bir kendiliğin de iyi olduğunu zımnî olarak kabul etmek demektir. Ancak öte taraftan evrenselleştirilebilirlik, bu belirleme dolayımında, ahlâkî yargıların, "hiçbir zaman yalan söyleme" gibi "genel yargılar" olduğu anlamını taşımamaktadır. Örneğin ahlâkî bir yargı, koşulları kısıtlayarak, yani tümelliği azaltarak, "a, b, c gibi durumlar hariç yalan söyleme" şeklinde de evrensellik niteliği kazanabilir. Bu konuya daha derinlikli yönelebilmek için, Hare'nin "anlam kuramı"na kısaca göz atmak yararlı olacaktır.

Mantıkçı pozitivistlerden özellikle Carnap'ın dil ve mantık görüşüyle yakın bir bağı olan Hare'ye göre, dil temel olarak birtakım kurallar bağlamında anlam kazanır. Bu açıdan, herhangi bir dilde herhangi bir kural yoksa, o dildeki herhangi bir anlam örüntüsünden de söz etmek mümkün değildir. Fakat bu anlayış, kurallara vurgu yapsa bile, onların çeşitli şekillerde değiştirilebileceğini de kabul eder. Dolayısıyla, bir dildeki farklı kural seçimlerine bağlı olarak farklı anlam katmanları kurmak mümkündür. Şimdi, Hare'ye göre, betimleyici bir anlama sahip Y gibi bir sözcük, X olarak adlandırılabilecek bir nesneye göndermede bulunuyorsa (örneğin "eflatun" sözcüğü "menekşe" nesnesini gösteriyorsa), bu sözcüğe ilişkin bir "anlam kuralı", X'e benzer veya X gibi olan nesnelere de uygulanabilmekten (yani, diyelim farklı biçim ve boydaki "menekşe"ler için kullanılabilmekten) oluşur. Öte taraftan, belirtilen anlam kurallarının moral dil söz konusu olduğunda, betimleyici dil ile hem farklılaştığı hem de benzeştiği görülür. Bu iki yapıyı belirginleştirmek için Hare, moral ya da değerlendirici dil terimleri ile betimleyici dil terimlerini karşılaştırma yoluna gider. Örneğin bir nesneyi "kırmızı" olarak adlandırıyorsak, değinildiği üzere, ona benzer veya onunla aynı olan diğer nesneleri de "kırmızı" olarak adlandırırız. Aynı durum, yukarıda bahsedildiği üzere, X gibi bir şeyi "iyi" olarak adlandırdığımızda veya onu "iyi" kabul ettiğimizde de ortaya çıkar. Betimleyici bir anlam kuralını, verilen örnekteki şekliyle, "gösterim yoluyla" olduğu kadar, "sözel" bir yolla da elde edebiliriz. Hare için, aynı durum değerlendirici dil kipinde de geçerlidir. Bu açıdan evrenselleştirilebilirlik, dili kullanmanın temel bir özelliği olarak karşımıza çıkar ve hem değerlendirici hem de betimleyici kiplerin ortak bir karakteristiğidir. Ancak, bir şeyi "kırmızı" veya "çiçek" olarak adlandırmamızdan farklı olarak, herhangi bir şeyi "iyi" diye nitelediğimiz zaman tam anlamıyla ne yaptığımızı sorarsak, temel bir farklılık kendini gösterir. Bir başka deyişle, Hare'ye göre, değerlendirici dil kipinde karşımıza çıkan, diğerinin aksine yalnızca bir anlam kuralı ya da postülası değildir. Hudson'ın da belirttiği üzere, farklılık, değer sorunlarının yalnızca kullanılan sözcüklerin anlamına göndermede bulunularak çözülemeyişinde yatar (Hudson 1970: 180).

Söz konusu farklılığa tekrar örnekler yardımıyla yaklaşmak yararlı olabilir. Sözgelimi, A durumunda, bir kişi kendi annesi için "ana", bir başka kişi de yine kendi annesi için "valide" sözcüğünü kullansın. B durumunda ise, bir siyasetçi kendi ülkesine göç edenlere yeterli yardımın sağlanması gerektiğini, bir başka siyasetçi de, destek bir yana, ülkesine göç edenlerin engellenmesi gerektiğini savunsun. İlk durumda Hare'ye göre, anlaşmazlık tamamıyla sözel, yani kurallarla ilgili bir uyuşmazlıktan kaynaklanmakta olup, iki kişiden hangisinin haklı olduğunu sormak açıkça anlamsızdır. Buradaki sorun, hemen anlaşılabileceği üzere, diyelim kırsal kesimlerin aynı varlığı adlandırmak, yani göstermek için "ana", Osmanlı beyzadelerinin ise "valide" sözcüğünü tercih ettiğini veya kullandığını saptamakla çözülebilir. Ancak B'deki sorun, aynı türden bir işlemi yerine getirerek çözülemez (Burada görüldüğü üzere Hare, farklı ama benzer bir çizgide, Moore'un "iyi"nin hangi anlamdaki tanımını aradığına yönelik düşüncelerine ve Stevenson'ın ampirik belgelemenin moral tartışmalarda yeterli olmadığı saptamasına yaklaşmaktadır). Hare için, A durumundaki sorunun aslında "analitik" bir sorun olduğu, yani sözcüklerin belirli kurallara gönderme yapılarak kullanımıyla ilgili bir sorun olduğu; öte taraftan B'dekinin

ise "sentetik" bir sorun, yani sözcüklerin kurallarla belirlenmiş kullanımının ötesinde bir sorun olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle, "ana" mı yoksa "valide" mi denileceği, sözcükleri kullanmayla ilgili bir anlam kuralı üzerinde uzlaşımla kararlaştırılabilecekken; göçmenlere yardım edilip edilmemesi gerektiği, bir tür anlam kuramını da içinde barındıran, bir "eylem ilkesi"ne yaslanılarak belirlenebilir. Bu son durumdaki temel anlaşmazlık, ne kimlere göçmen denileceğiyle, ne de göçmenlerin bir ülkeye kazandırıp kaybettikleriyle ilişkilidir. Sorunun çözümü, göçmen durumunda olan insanlarla ilgili olarak ne tür bir tavır alınacağının veya alınması gerektiğinin açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilidir. O hâlde, buradaki problemin çözümü, bir tür anlam kuralına gereksinim duyulsa da, bundan fazlasını gerektirir. Peki gereken şey nedir? Normatif etiğin tartışma alanına giren bu soruya yanıt aramadan önce, Hare'nin dil analizinin bir başka boyutundan geçmek aydınlatıcı olacaktır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Hare için, sağın bir etik öğreti oluşturmanın yolu, moral ifadeleri sadece betimleyici ifadelerden ve buyruklardan ayırmakta değil, aynı zamanda, moral terimlerin moral-olmayan bağlamlarındaki kullanımlarından da ayırt etmekte yatar. Ona göre, "iyi", "doğru" ve "yapmalı" gibi terimlerin anlamları farklı bağlamlarda değişmektedir. Bir başka ifadeyle bunlar, "O iyi bir insandır" ifadesinde olduğu gibi, hem betimleyici, hem de aynı zamanda değerlendirici bir işlev yüklenebilirler. Bir başka deyişle, söz konusu ifadeyle hem bir insanın nasıl biri olduğunu tasvir ediyor, hem de o insana ilişkin bir değer yargısı kullanıyor olabiliriz. Ancak Hare'ye göre, bu tür terimlerin değerlendirici işlevinin, ki onların anlamlarının temel bir parçasıdır bu işlev, onların betimleyici işlevlerinden dikkatle ayrılması gerekir. Gerçekten de ona göre, bütün değer sözcüklerinin veya terimlerinin ayırıcı karakteri, onların aslen tavsiye edici, salık verici, hatta övücü ve aynı zamanda yasaklayıcı ve yerici karakterlerinde bulunur. Söz konusu ayrımı geliştirmek içinse Hare, kendisinin "*supervenience*" dediği bir terime başvurmaktadır. Ona göre, yukarıdaki sözcüklerin kullanımındaki farklılık, sözcüklerin kimi durumlarda diğerlerine "*supervenient*" olmasından kaynaklanır. Latince "*venture*" (gelmek, akmak)'dan türetilen "*supervenience*", "üzerine gelen", "çıkartan" anlamını gelir (Poyraz 1995: 87). Hare'ye göre, örneğin iki nesne farklı renklere sahip olmanın dışında başka nitelikleri bakımından herhangi bir farklılık göstermiyorsa, o nesneleri bütünüyle aynı olarak adlandırmak mümkündür. Bir örnekle açılırsa, "X nesnesi mavidir, Y nesnesi sarıdır. Bu fark hariç iki nesne aynıdır" diyebilirken; öte taraftan, "X nesnesi iyidir, Y nesnesi kötüdür. Bu fark hariç iki nesne aynıdır" diyemeyiz. Hare'nin belirttiği üzere iki kullanımdaki farkı oluşturan "*supervenient*"-dir. Bu bağlamda, "iyi", "doğru", "yapmalı" gibi kelimeler, değerlendirici olmayan kullanımlarından, "*supervenient*" sayesinde ayrılırlar. Bu sözcük, nesneleri veya eylemleri "olumlu anlamda farklı kılan, farklılığı ortaya çıkaran bir özelliktir" (Poyraz 1995: 87). Ancak kariyerinin sonraki aşamalarında Hare, "*supervenient*" terimini kimi değişikliklere uğratmış, sadece moral değil, geniş bir yargı sınıfına dâhil olan bir dizi sözcüğün daha, aynı özelliğe sahip olabileceğini kabul etmiştir.

Bu tartışmaların ucu görüldüğü üzere normatif etiğe gelip dayanmaktadır. Gerçekten de Hare, en önemli kitaplarından *Özgürlük ve Akıl*'la birlikte, eylem ve kural faydacılığının bir tür sentezini yapmayı deneyerek, son dönem eserlerinden *Moral Thinking* [Moral Düşünüş]'de, daha önce oluşturduğu meta-etik anlayışı normatif bir çizgide geliştirmeye çalışmıştır. *Ahlâkın Dili*'nde ahlâk üzerine incelemeyi adeta dil ve mantık araştırmalarının bir alt kolu ya da parçası olarak konumlandıran Hare, kariyerinin ilk dönemlerinde esas olarak, ahlâk terimlerinin mantığını ve bunların bir taraftan emirlerden, diğer taraftan da betimleyici olgu ifadelerinden nasıl ayrıldığını saptama konusunda düşünce üretmiştir. Bu tür bir anlayış ise ona göre, etiğin "biçimsel" bölümünü oluşturup, "içerikli" sorunlar ise etiğin diğer kısmı olan normatif etiğe girer. Bir başka deyişle, metaetiğin dil ve mantık araştırmalarına dayanan formel ya da biçimsel bir etkinlik olduğu yerde, normatif etik, "tözsel" konularla uğraşan bir etkinliktir. Söz konusu "tözsel" sorunlara Hare, faydacılık ve Kant dolayımından yola çıkarak yanıt aramaya çalışır.

Hare'nin vurguladığı üzere "eylem faydacılığı", genelde faydacılıktan anlaşılan şeye karşılık gelmekte olup, belirli bir durumda yerine getirilmesi gereken eylemin, en iyi sonuçları doğuran eylem olması gerektiği tezinden oluşur. Ancak bu faydacılık türünün çok bilinen birtakım çıkmazları vardır. Söz gelimi, yanan bir binada çok önemli bir bilim adamı ile hayatta hiç dikiş tutturamamış bir kardeşiniz olsa, ve de bu ikisinden yalnızca birini yanan binadan kurtarabilecek durumda olsanız, eğer eylem faydacılığına uygun olarak hareket ediyorsanız, kardeşinizi değil fakat bilim adamını kurtarmanız gerekir. Zira bilim adamını kurtarmak, kurama göre, insanlığa daha fazla yarar getirecek bir eylemdir. İşte kural faydacılığı, eylem faydacılığında ortaya çıkan bu tür açmazlardan ve güçlüklerden kurtulma vaadinde bulunur. Genel hatlarıyla, belirli kuralları aşan kimi durumların da meydana gelebileceğini kabul ederek, ancak esas olarak kimi kurallara uygun davranışların ahlâkî olduğunu savlayan kural faydacılığı, fayda ilkesini doğrudan bireysel eyleme uygulamaya çalışan eylem faydacılığının aksine, olanaklı ve haklı kılınmış bir ilkeyi eylemlere değil de, "eylem türleri"ne uygulamaktan oluşur. Bu bağlamda, Hare'nin geliştirmeye çalıştığı faydacılık, "eleştirel" ve "sezgisel" olmak üzere ikili bir düşünüm analizi üzerine yükselir. Böylece Hare, kural faydacılığının kazanımlarını sezgisel ahlâk düşüncesiyle, öte taraftan da eylem faydacılığının kazanımlarını eleştirel ahlâk düşüncesiyle ilintilendirerek yeniden konumlandırmaya çalışır ve Hristiyanlığın "Altın Kural" anlayışını takip ederek geliştirmeye çalıştığı faydacılığın ana formülasyonunu, "Başkalarının size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de başkalarına öyle davranın" şiarıyla özetler. Bu anlayış Hare'ye göre, temelde evrenselleştirilebilir bir ilke arayışından kaynaklanır ve derin bir biçimde Kant'a çok şeyler boçludur.

Şimdi, normatif etiğin tözsel, yani içerikli sorunlarla uğraştığı, bu açıdan Hare'nin, eylem ve kural faydacılığının Hristiyanlık ve Kant dolayımında bir sentezini gerçekleştirmeyi denediği ve son olarak, ahlâkî düşünüşün iki düzeyi, tekrar evrenselleştirilebilirlik ilkesiyle bağlantıya sokulmaya çalışılırsa, bütün bu bireşimlerin Hare'de, Platon ve Aristoteles'den Ross'a kadar gelen felsefe tarihiyle eleştirel bir hesaplaşma içerisinde eritilmeye çalışıldığı görülür. O ilk olarak, Platon'un "(doğru) bilgi" ve "doğru sanı" arasında, Aristoteles'in "doğru eylem" ve "pratik bilgelik" arasında yaptığı ayrımlara dek geri gidip, ahlâkî düşünüşün iki düzeyini birbirinden ayırmaya çalışır. Buna göre, sezgisel temellere dayanan ahlâkî düşünüm, eleştirel-olmayan ahlâkî deneyimi oluşturmakta ve bu alanda, Ross'un "ilk bakışta" fark etme dediği görüş/sezgi faaliyeti işlemektedir. Bu düzey kullanıldığında, ahlâkî eylemin öznesi, "yalan söyleme" benzeri evrensel kabullere yönelmekte ve içinde bulunduğu durumda söz konusu genel kurallara göre eylemde bulunmaktadır. Öte taraftan, bu tür bir ilk fark edişin yeterli olmadığı durumlar ise, eleştirel ahlâk deneyiminin açığa çıkmasına vesile olup, ahlâkî eylemin gerçekleştiricisi özne, içinde yer aldığı koşulları tekliği ve sınırlanmışlığı bağlamında düşünerek eylemini biçimlendirmektedir. Söz konusu bağlamdaki etkinliğin gerçekleşmesini belirleyen koşullar, sezgisel düzeydeki koşulsuz evrensel ilkelerden farklı olarak, "a, b, c gibi durumlar dışında öldürme" formunda biçimselleştirilebilecek daha alt düzeydeki ifadelerin kurulmasına olanak tanır. Ancak Hare'ye göre, hedefleri açısından özelleşmiş bu tür bir düşünümle elde edilen ilkeler, sezgisel düzey ilkelerinden daha az evrenselleştirilebilir veya daha az ahlâkî değildir. Anlaşılacağı üzere bu durumlar, temelde bireyin oldukça kendine özgü olan durumlar karşısındaki seçimlerini belirler.

Kıta Avrupası'nda Normatif Etik

Bergson: Etiğin 20. yüzyıldaki tarihi sadece metaetikten oluşmaz. Nitekim, Kıta Avrupası'nda önemli normatif teorilere rastlanmıştır. İz bırakan önemli etik kuramlardan başında Fransız düşünürü Bergson'un etik anlayışı gelir.

Bergson da, tıpkı Nietzsche gibi, önemli politik içerimleri olan bir ahlâk tasnifi yapar. Gerçekte iki tür ahlâk bulunduğunu öne süren Bergson'a göre, aslında iki tür toplum vardır. Bunlardan birincisi kapalı ya da totaliter toplum, diğeri ise açık ya da demokratik ve özgür toplumdur. Söz konusu iki farklı toplum düzeni iki ayrı ahlâk türüne vücut verir. Bu ahlâklardan birincisi, sadece bir kurallar ve yükümlülükler sistemi olarak

ortaya çıkan kapalı ahlâktır. Söz konusu ahlâk genel, ortak ve gündelik ahlâk sistemini ifade eder. O, işini ve meslekî sorumluluklarını yerine getirmek, başkasının malına zarar vermemek türünden kolektif alışkanlıklar bütününe karşılık gelir. Bu, toplumsal bir ahlâktır.

Bu toplumsal ahlâkın temelinde, toplumun kendi varlığını koruma ve sürdürme, istikrarını temin etme eğilimi bulunur. Toplum bu eğilimini söz konusu kapalı ahlâk anlayışıyla ifade eder. Yani, toplum bu ahlâk yoluyla, bireylerine toplumun yerleşik ve standart pratiklerini kabul etmeleri için baskı yapar. Bu yüzden, bu ahlâkta özgürlük ve yaratıcılık en alt düzeydedir.

Bergson bu kapalı ahlâkın karşısına yeni bir ahlâk türü çıkarır: Açık ahlâk. Bu ahlâk, gerçekte bir duygu ahlâkıdır. O, kahramanın veya azizin vicdanında somutlaşır. Bu yüzden onun bir özgürlük ve değer ahlâkı olduğunu öne süren Bergson açısından, kahramanlar ve azizler, kitlenin alışkanlıklarından uzaklaşarak, bir atılım içinde yeni değerler yaratan çığır açıcılardır. Bergson kahraman ve azizin yeni değerler yaratma faaliyetinin temeline sevgiyi, yaşam atılımını ve heyecanı yerleştirir. Ona göre, kahramanı ve azizi harekete geçiren heyecan, yaratıcı bir heyecandır.

Bergson, heyecanın sadece değer yaratmadığını, fakat aynı zamanda değerlerin yayılmasına da hizmet ettiğini söyler. Zira aziz ve kahramanın coşkusu bulaşıcıdır; toplum ya da kitle ondan gelen çağrıyla uyanır. O, yarattığı örnekle, yaptığı çağrıyla kitleyi ideale yöneltir. Bundan sonra, toplum artık katı kuralların, yükümlülük veya alışkanlığın zorlamasına boyun eğmez. Aziz ve kahramanın ahlâkı, açık bir ahlâktır; o, herkese bütün insanlığın iyiliğini ve mutluluğunu hedefleyen değerleri gösterir. Ona göre, bu ahlâkı yaygınlaştırmanın yolu, baskı yerine özgürlüğe başvuran, sevgiyi temele alan, yaratıcılığı teşvik eden açık toplumu güçlendirmektir.

Sartre: Yirminci yüzyılın çok daha büyük bir etki yapan bir diğer etik kuramı, egzistansiyalist etik olmuştur. Zaten baştan sona radikal bir bireysel özgürlük ve sorumluluk teorisi olarak gelişen varoluşçuluğun temeline Sartre ve Camus gibi düşünürler ahlâkın doğasıyla ilgili bir yorum getirirken, ahlâkî davranışın özsel özellikleriyle ilgili kimi telkinlerde bulunmuşlardır. Egzistansiyalist filozofların söz konusu yorumun bir parçası olarak, her şeyden önce (1) ahlâkî değerlerin "keşfedilmek" yerine "yaratıldıkları"nı, (2) ahlâkî sorumluluğun sanıldığından çok daha geniş kapsamlı olduğunu ve (3) ahlâkî hayatın salt birtakım kurallara uymakla ilgili bir konu olmadığını büyük bir güçle öne sürdüklerini söylemek doğru olur. Varoluşçuların eylemle ilgili öneri veya telkinleri yine çok büyük ölçüde, kişinin kendini aldatmaya veya kötü niyete düşmeyerek sorumluluğuyla yüzleşmesi, sorumluluğunu omuzlarına alması gerektiğini dile getiren bir kavrayış olarak *sahicilik*ten çıkar.

Gerçekten de Sartre, çağdaş dünyanın ahlâkî krizini, özgürlükten ve sorumluluk almaktan kaçınan, böylelikle de her şeyi yapmaya hazır hâle getirilen kitlelerde bulur. O, bu durumu açıklamak ve krize bir çözüm getirmek üzere bir özgürlük ahlâkı geliştirir. Onun söz konusu özgürlük ahlâkı, insan varlığıyla dünyadaki cansız varlıklar arasındaki bir ayrıma dayanır. İnsan dışındaki varlıklara kendinde varlık adını veren Sartre'a göre, bütün bu varlıklar katı, bütünüyle gerçekleşmiş şeylerdir. Kendinde varlığın geleceği yoktur; daha doğrusu o, örneğin bir masa, bir kitap, bir ayakkabı olması olgusuyla belirlenmiştir. Onlar bir plâna göre yapılmış, yaratılmış varlıklardır; "her ne ise, odurlar." Onlarda, olduklarından başka bir şey olma potansiyeli bulunmaz.

Sartre, insana ise "kendisi için varlık" adını verir. Onun önceden belirlenmiş bir özü yoktur; insanın Tanrı tarafından bir plâna göre yaratılmış olamayacağını söyleyen Sartre'a göre, insanda, varoluş özden önce gelir; yani, bir insan varlığının önceden belirlenmiş özü yoktur. Kendinde varlığın özü varoluşundan önce gelir, bu yüzden, onun özgürlüğü yoktur. O, her ne ise, o olmak zorundadır. Oysa, kendisi için varlıkta; yani, insanda önce gelen varoluştur. İnsan, "her ne ise, o değildir" ve "her ne değilse, odur." İnsan, demek ki, özünü kendisi yaratacaktır. O, kendisini yaratmak bakımından tamamen özgürdür. O, nasıl olmak istiyorsa, öyle olacaktır.

İnsanın imkânları sınırsızdır; bu, sadece ne yapmak, nasıl davranmak gerektiğiyle ilgili sınırsız bir özgürlük değildir; aynı za-

manda, düşünmek bakımından da sınırsız bir özgürlüktür. Yani; insanın potansiyeli, neyi düşüneceği veya dünyada algıladıklarını nasıl betimleyeceğiyle ilgili her öneriye hayır deme imkânını kapsayacak kadar zengindir. Sartre, insanın bu mutlak özgürlüğün ağırlığını kaldıracak durumda olmadığını söyler.

Onun bakış açısından, bir yandan her ne değilse o olurken, diğer yandan da her ne ise o olmayan bir varlık olarak insan varlığı, artık karşıtların bir birliğidir, yani aynı anda olgusallık ve aşkınlık, başkaları için varlık ve kendisi için varlık, dünyanın ortasındaki varlık ve dünyadaki varlıktır. İnsan şu hâlde, karşıtların yol açtığı amansız bir gerilimden muzdarip olan bir varlık, karşıtların sadece ne biri ne de diğeriyle tanımlamama anlamında belirsiz biridir. Sınırsız özgürlüğü hayata geçirmenin olağanüstü zor ve meşakkatli olması sebebiyle, bu tür bir özgürlüğü kaldıramayan ve ondan ayrılmaz olan sorumluluğu taşıyamayan insan, bilinçli bir varlık olmaktansa, bir şey olmayı tercih eder; tıpkı bir topun birtakım fizikî nedenler tarafından belirlenmesi gibi, kendisini davrandığı gibi davranmaktan başka bir alternatifi olmadığına inandırır. Genel olarak ifade edildiğinde, kendisi için varlığı kendinde şeye indirgemekte bir mahzur görmez.

Özgürlüğünün mahiyeti ve ölçüsünü, sorumluluğunun sınırlarını anlayıp bilemeyen bilinçli insan varlığı, daha özel olarak da, kendini aldatma anlamında kötü niyet içindeyken, varoluşunun belirsizliğini inkâr edip, olgusallıkla aşkınlık, başkaları için varlıkla kendisi için varlık, dünyanın ortasındaki varlıkla dünyadaki varlık arasındaki amansız gerilimi kendince aşmaya çalışır. Onun yaptığı şey, çoğunluk iki varlık türü ya da tarzı arasında bir özdeşlik ilişkisi tesis etmek, yani çiftlerin ikinci unsurlarını birincilere indirgemektir. Buna göre, aynı anda hem aldatan ve hem de aldatılan olarak kendine yalan söyleyen ve dolayısıyla sahiciliğini yitirmiş olan birey, kendisini sadece olgusallığı, başkaları için, ve dünyanın ortasındaki varlık olmaklığıyla değerlendirir. Kendisine tamamen yabancılaşmış böyle bir birey, değer yaratmaktan, kendi yolunu çizmekten, sahici olmaktansa, bilincini yok sayarak ve dolayısıyla özgürlükten kaçarak, kendinde varlık, dünyadaki bir şey olma yoluna girer.

Böyle bir durumda çözüm, insanın durumunun aslî belirsizliğinin, bilinçli insan varlığının her ne ise o olmayıp, her ne değilse o oluşunun farkına varmasından geçer. Bunun bilincine ise, bu belirsizliği, onun yalnızca bir yönünü mutlaklaştırmak suretiyle inkâr eden kendine yabancılaşmış, kendisini aldatan insan değil, fakat sadece sahici birey varabilir. Dolayısıyla, sahicilik onda insanın gerçek durumunun keşfedilmesinden, insana özgü vazgeçilmez belirsizliğin bir bütün olarak tanınıp aynıyla kabul edilmesinden başka bir şey değildir. Sahici birey, kendisine ne yapmakta olduğunu, veya ne tür bir varlık hâline geldiğini açık seçik olarak görme fırsatı tanıyan, kendini hiçbir şekilde aldatmayan, toplumun şöyle ya da böyle empoze ettiği yabancılaşma türlerine karşı koymaya çalışan, özgürlüğünü ve insanî durumunun kendisine getirdiği sınırlamaları kabul ederek kendisine yabancılaşmayan, kısacası "gerçek bir insan hâline gelebilen" bireydir.

Sözleşmecilik: Normatif etik teoriye dönük ilgi sadece Kıta Avrupası'na özgü bir şey değildir; nitekim, metaetiğin yirminci yüzyıldaki etik düşünceye damgasını vurduğu Anglo-Sakson dünyada bile, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren normatif etiğe dönük bir ilgi hissedilmeye başlanmıştır. Bu dünyada yeniden canlandırılan geleneksel normatif ilkelerden ilki, yararcılık olmuştur.

1970'lerle 1980'lerde yaygınlaşan diğer normatif teorilerin yararcılığın hemen herkes tarafından gözlenen kusurlarına karşı birer tepki olarak ortaya konmuş görüşler oldukları söylenebilir. Bunlardan en öne çıkan ilk kuram sözleşmeciliktir. Sözleşmecilik, özellikle politika felsefesinde John Rawls'un adalet teorisiyle birlikte öne çıkmıştır. Buna göre, adalet ilkelerini hipotetik bir sözleşmeye dayandırma düşüncesi, bu ilkelerin herkes tarafından kabul edilen ilkeler olmaları durumunda, hiç kimsenin çıkarlarının bir başkasının çıkarlarına feda edilemeyeceği düşüncesine tekabül eder. İşte bu çerçeve içinde genel bir ahlâk teorisi oluşturma yönündeki sözleşmeci teşebbüsler Russell Grice ve David Gauthier'in çabalarını ihtiva etmektedir. Bunlardan Gauthier'in teorisi, ahlâkın kendi çıkarlarını gözeten bireyler arasındaki bir anlaşma ya da sözleşmeyle nasıl yaratılabileceğini göstermeye yönelik bir teşebbüs

olarak, Hobbes'un yaklaşımına çok benzeyen bir girişimi ifade eder.

Haklara Dayalı Etik ve Erdem Etiği: Ahlâkı bireysel haklara dayandırma anlayışı da benzer bir biçimde hiç kimsenin temel çıkarlarından fedakârlık etmeme gereğinden yola çıkar. Haklara yapılan vurgu, sözleşmecilikte olduğu gibi, önce kendisini politika felsefesi alanında ifade etmiş ve Robert Nozick'le Ronald Dworkin'in, yararcı sosyal teoriye bir tepki olarak hakların önemini farklı şekillerde vurgulamışlardır. Alan Gewirth ve John Mackie'nin, işte buradan hareketle haklar kavramına dayalı kuşatıcı bir ahlâk teorisi geliştiren ilk ve en önemli isimler olduğu söylenebilir.

Yararcılığın diğer eleştirmenleri, yararcılığın sadece sonuçlar üzerinde yoğunlaşırken, ahlâkî faile yeterince önem vermediğine işaret ettiler. Bu çerçeve içinde daha fail merkezli bir yaklaşıma söz gelimi Bernard Williams'ta rastlanabilir. Buna göre, bir kimsenin ahlâkî kimliğinin onun büyük projeleri ve "bağlanmaları" tarafından oluşturulduğunu dile getiren Williams yararcılığı "moral bütünlük" benzeri kavramları açıklayamaması nedeniyle eleştirmiştir. Fail merkezli diyebileceğimiz başka bir yaklaşım da, ahlâkî faile ek olarak erdemlere de vurgu yapan Philippa Foot'un yaklaşımı olmak durumundadır. Yararcılığın eylemlere iyi sonuçlar üretme kapasiteleriyle değer biçtiği yerde, erdem etiği iyi bir insan yaşamına katkı yapan eylem tarzlarını öne çıkarır. Bunlardan çağdaş erdem etiğinin köklerinin Aristoteles'e, haklara dayalı etik anlayışının köklerinin de Kant'a geri götürülebileceği dikkate alınırsa, daha önceki yüzyılların neredeyse bütün etik teorilerinin yirminci yüzyılda farklı kılıklarda da olsa yeniden boy gösterdiği rahatlıkla söylenebilir.

G. von ABELSON – K. NIELSEN, "Ethics, History of", *The Encyclopedia Philosophy*(ed. by P. Edwards), vol. 3, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, New York, 1972, pp. 81-117; B. AKARSU, *Çağdaş Felsefe. Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1994; N. ARAT, *Etik ve Estetik Değerler*, 2. Baskı, Say Yayınları, 1987; A. J. AYER, *Dil, Doğruluk ve Mantık*(çev. V. Hacıkadiroğlu), 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, 1998; T. BALDWIN, "Moore, George Edward", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York: Routledge, 1998; J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Ontario, Canada, 2000; N. BOZKURT, "William James'in Pragmatism ve Humanism Anlayışı", *Felsefe Arkivi*, 21(1978), ss. 169-184; A. CAMUS, *Yabancı*(çev. S. Tiryakioğlu), İstanbul, 1973; A. CAMUS, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*(çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol), İstanbul, 1982; S. CANDLISH, "Bradley, Francis Herbert", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York, Routledge, 1998; R. CARNAP, "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language" in *Logical Positivism*(ed. by A. J. Ayer and trans. by A. Pap), The Free Press, New York, 1966, pp. 60-81; R. CARNAP, *Philosophy and Logical Syntax*, Thoemmes Press, 1996; A. CEVİZCİ, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2002; J. COTTINGHAM, *Descartes Sözlüğü*(çev. B. Gözkân - vd.), İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1996; G. DELEUZE, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*(çev. U. Baker), Öteki Yayınevi, Ankara, 2000; G. DELEUZE, *Spinoza. Pratik Felsefe*(çev. U. Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005; R. DESCARTES, *Metod Üzerine Konuşma*(çev. K. S. Sel), 2. Basım, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994; R. DESCARTES, *Felsefenin İlkeleri*(çev. M. Karasan), İstanbul, MEB Yayınları, 1997a; R. DESCARTES, *Ruhun İhtirasları*(çev. M. Karasan), İstanbul, MEB Yayınları, 1997b; Z. DİREK, *Başkalık Deneyimi. Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, YKY, İstanbul, 2005; J. DREIER, "Stevenson, Charles Leslie", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York, Routledge, 1998; D. GARRET, "Benedict de Spinoza", *Modern Philosophers, From Descartes to Nietzsche*(ed. S. M. Emmanuel), Blackwell Publishing, USA, 2004, pp. 43-60; M. GÖKBERK, *Felsefe Tarihi*, 12. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000; R. M. HARE, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1982; T. HOBBES, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*(çev. S. Lim), 2. Baskı, YKY, İstanbul, 1995; W. D. HUDSON, *Modern Moral Philosophy*, Anchor Books, New York, 1970; D. HUME, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*(çev. O. Aruoba), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1976; D. HUME, *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, Batoche Books, Kitchener, Ontario, Canada, 1999; T. KABADAYI, "'Ahlâk Duygusu' ve F. Hutcheson", *Felsefe Tartışmaları*, 25(1999), ss. 123-131; I. KANT, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*(çev. I. Kuçuradi), TFK, Ankara, 1982; I. KANT, *Pratik Aklın Eleştirisi*(çev. I. Kuçuradi - vd.), TFK, Ankara, 1999; R. KILIÇ, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Olgu-Değer Problemi", *Felsefe Dünyası*, 23(1997), ss. 57-98; Y. KILIÇ, "Hume'un Ahlâk Gö-

rüşünde Duygunun Yeri", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 4(2005), ss. 126-138; S. R. KIRKOĞLU, "Sartre'ın Ontolojisi ve Özgürlük Ahlakı Fikrinin Gelişimi", *Çağdaş Fransız Düşüncesi*(der. Z. Direk - R. Güremen), Epos Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 17-47; I. KUÇURADİ, *Schopenhauer ve İnsan*, Yankı Yayınları, İstanbul1965; I. KUÇURADİ, *Uludağ Konuşmaları. Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, TFK, Ankara, 1994; I. KUÇURADİ, "20. Yüzyıl Felsefesinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, TFK, Ankara, 1997, ss. 78-85; I. KUÇURADİ, *Nietzsche ve İnsan*, TFK, Ankara, 1997; J. LOCKE, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*(çev. V. Hacıkadiroğlu), 2. Basım, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1996; D. MCNAUGHT, "Ross, William David", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York, Routledge, 1998; U. NUTKU, "G. E. Moore'un 'Naturalistçe Yanıltmaca' Yanıltmacası", *Felsefe Arkivi*, 25(1984), ss. 87-93; A. MACINTYRE, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler – S. Z. Hünler), Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2001; T. MENGÜŞOĞLU, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi. Felsefî Anthropologi İçin Kritik Bir Hazırlık*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1969; T. MENGÜŞOĞLU, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988; G. E. MOORE, *Principa Ethica*, Cambridge University Press, 1971; P. P. NICHOLSON, "Bosanquet, Bernard", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York: Routledge, 1998; D. ÖZLEM, *Etik. Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004; A. PIEPER, *Etiğe Giriş*(çev. V. Ataman - G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999; H. POYRAZ, *Dil ve Ahlâk*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996; A. W. PRICE, "Hare, Richard Mervyn", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York, Routledge, 1998; P. RAILTON, "Analytic Ethics", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York, Routledge, 1998; H. REICHENBACH, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*(çev. C. Yıldırım), 2. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993; J. P. SARTRE, *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci), Say Yayınları, 1997; M. SCHLICK, "What is the Aim of Ethics", *Essential Readings in Logical Positivism*(ed. O. Hanfling), Basil Blackwell, Oxford, 1981, pp. 207-224; B. SCHULTZ, "Sidgwick, Henry", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London & New York: Routledge, 1998; A. SCHOPENHAUER, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*(çev. L. Özşar), Biblos Kitabevi, Bursa, 2005; B: SPINOZA, *The Ethics*(trans. R. H. M. Elwes), The Pennsylvania State University, Electronic Classics Series, 2000; C. L. STEVENSON, "Etik Terimlerin Duygusal Anlamı"(çev. N. Arat), *Felsefe Arkivi*, 19(1975), ss. 112-132; P. W. TAYLOR, *The Moral Judgment. Readings in Contemporary Meta-Ethics*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1963; D. WEST, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş(çev. A. Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

Ayrıca **bkz.,** AHLÂK, ARİSTOTELES, AYER, CAMUS, DESCARTES, DEWEY, DUYGUCU ETİK, EPİKTETOS, EPİKÜROS, ETİK, FICHTE, HARE, HEGEL, HUME, KANT, METAETİK, MOORE, NIETZSCHE, ÖDEV ETİĞİ, SARTRE, SCHOPENHAUER, SPINOZA, STEVENSON, VAROLUŞÇULUK, YARARCILIK.

Ayşegül ÇIVGIN-BOLAT
Ümit ÖZTÜRK

ETİK, ahlâkın felsefesi olup, ahlâkî alanı meydana getiren çok çeşitli unsurlar üzerine felsefî düşünümdür. Ahlâk, esas itibarıyla her toplum düzeninde bir şekilde var olan, kişinin verili bulduğu, çoğunluk sorgulamadan ve pasif bir biçimde aldığı kurallar, normlar, değerler ve idealler bütününü ihtiva eder. Bir kişi, bir toplum düzeni içinde başkalarıyla bir arada varolan bir birey olarak insan, ahlâkî hayatı şahsen yaşar, içinde bulunduğu toplumun ahlâkî ilke ve değerlerini eylemleriyle cisimleştirir. Fakat o, bununla da kalmayıp, bazen sorguladığı, ama çoğu zaman taşıyıcısı olmaya veya hayata geçirmeye çalıştığı değerlerin anlamı üzerinde düşünmeye, kullandığı ahlâkî kavramların gerçekte ne olduklarını ve ne anlam ifade ettiklerini araştırmaya; ahlâklılığın unsurlarını tartışmaya ve bu ve benzeri konularda düşündüğü ve hissettiği şeyleri dile getirmeye, başkalarına aktarmaya başladığında, normal ahlâklılık düzeyini aşıp, etik yoluna girmiş olur.

Buna göre, yaşantıları ve eylemleri üzerinde düşünmekle, insan iki tür edimde bulunur: Bir yandan hayatın ahlâkî boyutunu yaşayıp deneyimlerken, diğer yandan da yaşadıkları, eylemlerine temel teşkil eden ahlâkî ilke ve değerler, kendisini bir kişi, ahlâkî bir fail hâline getiren öğeler üzerine düşünür: O, (1) eylemde bulunmadan önce, eylemini güdüleyen, eylemi için muharrik, dürtü oluşturan ya da oluşturacak olan "şeyler", yani değerler ve en yüksek iyi üzerine düşünür; ne yapması gerektiği üzerinde durarak, "Ne yapmalıyım?", "Nasıl eylemem gerekir?" sorusunu yanıtlamaya çalışır ve ahlâkî hayatını ilkelere dayandırma çabası verir. Ahlâkî fail, (2) eylem sırasında ise,

öncelikle özgürlüğünün mahiyeti üzerinde durur, kendisine açık olan alternatif eylem tarzları; herkes gibi davranmak mı yoksa kendi gerçek potansiyelini hayata geçirerek tamamen kendisine ait olan bir tarzda mı eyleyeceği, genel ve yerleşik kalıplara göre mi yoksa sahici bir biçimde mi davranacağı soruları üzerinde düşünür. O, yine eylem sırasında, kendi eyleminin ondan anlamlı bir biçimde etkilenmek durumunda olan öteki üzerindeki etkilerini hesaba katarak, "etik" diye nitelediğimiz, adaleti şu ya da bu şekilde cisimleştirmek zorunda olan, eylemi gerçekleştirmeye çalışır.

Ve nihayet, o (3) eylemde bulunduktan sonra da, yaptığını desteklemek, eylemini haklılandırmak üzere "gerekçeler" bulmaya çalışır ve eyleminin bütünsel sorumluluğunu üzerine alır. İşte toplumda ahlâkî eylemlerde bulunan ve ahlâkî konular üzerinde, sağduyu çerçevesi içinde kalarak düşünen bir birey, sınırlı bir anlam içinde bir ahlâk filozofu sayılabilir ve onun sergilediği düşünme tarzına, icra ettiği felsefe türüne de etik adı verilebilir. Bununla birlikte, bireylerin, gerek eylerken ve gerekse eylemlerinin ilkeleri, davranışlarını güdüleyen ya da harekete geçiren muharrikler ya da değerler üzerinde düşünürken, farklı imkân ve yeteneklere sahip olduklarını unutmamak gerekir.

Dolayısıyla, ahlâk üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma, ahlâkî hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak tanımladığımız etiğe katkı yapanlar, daha ziyade filozofça düşünebilen etik düşünürleridir. Zira, ahlâkî hayatı şahsen yaşadığı, ahlâkî problemlerle ilgilendiği için kendisine "ahlâk filozofu" adını vermek istediğimiz sokaktaki sağduyu sahibi insan, yani hepimiz ahlâklılık üzerine düşünür, ahlâkî hayat hakkında konuşuruz. Ancak düşünce ve konuşmalarımız, kabul edilmelidir ki, genellikle tutarlı, argümantatif ve sorgulayıcı olmanın, yani ahlâkî problemleri irdelemenin uzağında kalır. Oysa, etik düşünürü temelde ne yapmak, nasıl davranmak, neyin peşine düşmek, başka insanlara nasıl muamele etmek gerektiği gibi konularda insan varlıklarına genel bir rehberlik sağlamayı amaçlarken; ahlâkî problemleri irdeler, değerler vazetmekle kalmayıp, gerekirse onları yeni baştan tanımlar, ahlâklılığın ilk ilkelerini sistematik bir tarzda ve tutarlı bir biçimde ortaya koyar, bu ilkeleri argümantatif olarak temellendirmeye çalışır. Artık neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, insan hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlâklı ve erdemli bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini irdeleyen felsefe dalı diye de tanımlayabileceğimiz etiğin temel özelliği, onun genelliği, sistematik doğası, argümantatif yapısı ve iddialarını kanıtlayıp temellendirme çabasıdır.

Buradan yola çıkarak, ahlâk ve ahlâklılığın olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey, belli bir pratik, etiğin de söz konusu pratiğin teorisi olduğunu söyleyebiliriz; ahlâkın lokal olduğu, kendisinde hayat bulduğu toplumun geleneğiyle veya geçmiş yaşama deneyimleriyle ilintili olduğu yerde, etik evrenseldir. Buna göre, tek tek her bireyin şu ya da bu ölçüde şekillendirdiği, somut bir ahlâkî hayatı vardır veya olması gerekir; öyle ki, bu hayat içinde kaçınılmaz olarak taşınan veya cisimleştirilen ahlâkî değerler, peşinden koşulan idealler bulunmalıdır. Etik ise, ahlâk adını verdiğimiz bu olguya yönelen felsefe disiplinidir. Başka bir deyişle, ahlâkın eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin teorisi olmak durumundadır.

Etik Türleri

Etiğin, aralarında belli bir tarihsel ve epistemolojik ilişki bulunan farklı türleri, ya da aynı anlama gelmek üzere, ahlâk felsefesinde üç ayrı araştırma düzeyi vardır.

Betimleyici Etik: Bu etik türlerinden birincisi, ahlâk alanına bilimsel yaklaşımın uygulanmasının bir sonucu olan betimleyici (deskriptif) etiktir. Buna göre, betimleyici etik ahlâk alanındaki bilimsel, ya da hatta materyalist yaklaşımı tanımlar veya bilimsel ya da tasvirî yaklaşımın ahlâk alanına uygulanmasını ifade eder. Bu etik anlayışı norm bildirmek ya da kural koymak yerine, sadece insan eylemini gözlemleyerek eylemlerin sonuçlarını betimler. Dolayısıyla, o insanların ahlâkî görüş ya da inançlarıyla ilgili olgusal önermelerden meydana gelen etik türünü ifade eder.

Buna göre, betimleyici etik ahlâk ve ahlâkî eylem bağlamında, olması gereken ya da değer yerine, olan ya da olgularla ilgilenir, ahlâkî inançlarımızla ilgili sosyolojik ya da psikolojik olguları ifade eder. Söz konusu yaklaşımda, etik daha ziyade seyirci, gözlem-

ci veya gözlemleyici durumdadır; ahlâkî olgu ve olaylara dışarıdan bakar, onları bilimsel bir yaklaşımla gözlemleyip, tasvir eder, açıklar. Örneğin, egoizm gibi bir etik teori bağlamında, betimleyici etik türü olarak psikolojik egoizm, konuyu felsefî ve kural koyucu bir yaklaşımla ele alan etik egoizmden farklı olarak, bencillik konusunu olgusal ya da bilimsel bir tarzda ve betimsel bir yaklaşımla ele alır ve insan varlıklarının özleri ya da doğaları itibarıyla veya kuruluşları gereği kendi çıkarlarını gözeterek eylediklerini söyler.

Ya da örneğin haz bağlamında, psikoloji sadece hazzın ne olduğunu, haz duymanın nasıl bir yaşantı ve ne tür bir deneyim olduğunu açıklar. Fakat hiçbir zaman hazzın kendi içinde iyi mi, yoksa kötü mü olduğu konusunda hiçbir şey söylemez. Zira bu, bilimsel değil de, felsefî bir sorudur. Aynı şekilde, sosyoloji de, bir toplumun hangi ahlâkî değer ve inançları benimsediği, o toplumda ne tür ahlâkî ilke ve kurallara yer verildiği, hangi ahlâkî ideallerin peşine düşüldüğü sorularını, değerden bağımsız olgusal bir araştırma ile verebilir. Fakat hangi değerlerin benimsenmesi, hangi ideallerin peşine düşülmesi gerektiği sorularına hiçbir şekilde cevap veremez.

Normatif Etik: Betimleyici etik, ahlâk felsefesinin önemli bir türünü meydana getirmekle birlikte, geleneksel anlamı içinde etik kural koyucu ya da normatif bir disiplin olmuştur veya olmak durumundadır. Başka bir deyişle, betimleme, tasnif ve açıklama, sadece bilim için değil fakat etik için de önemli olmakla birlikte, yeterli değildir; zira etikle anlaşılan daha ziyade insan varlıklarına, neyin doğru ve neyin yanlış, neyin iyi ve kötü olduğuyla; belirli durumlarda, ne yapıp ne yapmamaları gerektiğiyle, hayatta hangi nihaî amaçların peşinden gitmek durumunda olduklarıyla, hayatlarını nasıl sürdürmeleri gerektiğiyle ilgili bilgi veren, insanların ahlâkî eylemleri için norm ve düzenleyici ilkeler getiren normatif etiktir. Bir ahlâk filozofu hiç kuşku yok ki moral olguları betimleyebilir, ahlâkî olayları açıklayabilir, insanların sahip oldukları ahlâkî inançlara gönderimde bulunabilir, ama klâsik ya da geleneksel anlamda etiğin asıl görevi, bu değildir. Etik düşünür doğrudan doğruya değerleme işine girişir, neyin iyi ya da kötü olduğunu söyler, kural koyar, yaşama biçimi geliştirir, hayat tarzı teklif eder ya da belli bir yaşam biçimini temellendirir; kısacası insanlara ahlâkî bakımdan rehberlik eder. Buna göre, ikinci etik türü olarak normatif etik insanlara hayatları sırasında rehber olur ve böylelikle de onlara kullanacakları normları sağlar. Bundan dolayı, kural koyucu yaklaşımı benimseyen ahlâk filozofu, insanlara ne yapmaları ya da neden kaçınmaları gerektiğini göstererek, yükümlülüklerini ve sorumluluklarını anımsatan nesnel ahlâkî doğrular olduğunu savunur.

Başka bir deyişle, normatif etik nasıl yaşamamız gerektiğini bildiren ahlâkî ilkeleri araştırır, hayatta nihaî ve en yüksek değere sahip olan şeylerin neler olduğunu tartışır, âdil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eder, bir insanı ahlâken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgular; sözgelimi kürtajın, ötenazinin, ölüm cezasının vb., ahlâken doğru olup olmadığını tartışır. Buradan da anlaşılacağı üzere, normatif etiğin, birisi tümüyle teorik, diğeri ise önemli ölçüde pratik olan iki düzeyi vardır. Birinci düzeyi itibarıyla normatif teori, temel ahlâkî ilkeleri belirlemeye koyulur; buna karşın, normatif etiğin ikinci düzeyi *uygulamalı etik*tir ve özel alanlarla ilgili genel sorunları tartışır, genel ahlâkî ilkeleri özel alanlara uygular.

Teorik düzeyi itibarıyla, normatif eğitin üç temel ya da geleneksel problemi olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi ahlâkî erdemlerle ilgili olup, o hangi insan karakterlerinin ahlâken iyi, hangilerinin kötü olduğu sorusu etrafında döner. İnsanın karakteri kendisine uygun düşen eylemlerle şekillenip sergilendiğine göre, burada eylem ve dolayısıyla, erdemle ilgili tartışma mantıksal olarak önce gelir. İşte bu bağlamda, ahlâken iyi insan, erdemli veya ahlâkî bakımdan doğru eylemleri hayata geçiren insan olmak durumundadır. Normatif etiğin, bu birinci türünün diğer temel soruları ahlâkî ve ahlâkî doğrulukla ilgilidir.

Normatif etiğin geleneksel problemlerinden birincisinin ahlâkî faille ilgili olduğu yerde, ikincisi toplum ya da sosyal kurumlarla ilgili bir problem olarak gelişir. Buradaki temel problem, sosyal etik bakımdan merkezî bir önemi olan esas soru, toplumun hangi ilke ve politikalara göre, nasıl yapılandırılması ya da organize edilmesi gerektiği sorusudur. Bu

sorunun, bir yandan insanların gerçekleştirdikleri eylem ve sahip oldukları karakter türleri onların sosyal çevreleri tarafından oldukça güçlü bir biçimde etkilendiği, diğer yandan da sosyal çevrenin nasıl olması gerektiği doğrudan doğruya insanlardan hayata geçirmeleri istenen eylem ve sahip olmaları beklenen karakter türleri tarafından belirlendiği için, normatif etiğin diğer tartışma konularıyla iki yönlü bir ilişkisi vardır.

Normatif etiğin üçüncü geleneksel problemi, hangi değerlerin temel olduğu, hangi şey ya da deneyimlerin bizatihi kendi içinde veya kendi başına değerli veya arzu edilir olduğu problemidir.

Metaetik: Etik araştırmanın veya düşünüşün sonuncu düzeyi ya da üçüncü etik türü ise, zaman zaman analitik veya eleştirel etik olarak da tanımlanan ve ahlâk felsefesinde çağdaş yaklaşımı ifade eden metaetiktir. Metaetik, yirminci yüzyılda Anglo-Sakson dünyada oldukça etkili olmuş olan yeni bir felsefe yapma tarzının, yani felsefenin biricik görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne süren analitik felsefenin etik alanındaki tavrını ya da yaklaşımını ifade eder. Bu görüşe göre, ahlâk filozofları normatif etikle meşgul olmamalıdır, çünkü onların kendilerine ahlâkî hakikatlere nüfuz etme imkânı verecek özel bir kavrayış güçleri yoktur. Bundan dolayı, onların hemcinslerine ahlâkî vaazlar verme veya nasıl yaşamaları gerektiğini söyleme hakları olamaz. Dahası, rasyonel ve nesnel bir normatif etik ya da ahlâk sistemi geliştirme yönündeki felsefî teşebbüsler, filozofların tam yirmi beş yıllık çabalarına rağmen, söz konusu yaklaşıma göre, başarısızlığa uğramıştır. Bütün bu olumsuzluklara karşın yine de normatif etik teorisi oluşturulmak istenirse, ahlâkî yargıların mantıksal statüsü ve ahlâkî akılyürütmenin doğası belirsiz ve karanlık göründüğü için, önce metaetiğin işini lâyıkıyla yapmasına izin vermek gerekir.

Analitik felsefe geleneğine bağlı filozoflar, şu hâlde, ahlâk filozofunun normlar ve kurallar ile, kural koymakla, nasihat vermek, yaşam tarzı teklif etmekle hıçbir ilişkisi olmaması gerektiği kanaatindedirler. Onlara göre, insanların nasıl mutlu olacaklarını söylemek isteyen normatif etik düşünürü bu tavrıyla yapamayacağı bir şey hakkında söz vermiş olan kişidir. Çünkü filozofun görevi bir dünya görüşü ortaya koymak, belli bir yaşam tarzını meşrulaştırmak ya da bir dünya görüşünü haklılandırmak veya desteklemek değildir. Filozofun görevi ahlâk alanına giren kavramları, ahlâkî yargıları analiz etmek, ahlâkî davranış ölçütlerini tartışmak, bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmaktır. Örneğin, çağdaş İngiliz filozofu B. Mayo'ya göre, "etiğin işi ahlâk ilkeleri ortaya koymak değil, fakat konmuş olan ilkeleri analiz etmektir."

Birtakım ahlâk ilkeleri ortaya koymak için yola çıkan bir ahlâkçı ile gerçek ahlâk filozofunun faaliyeti arasında mutlak bir farklılık bulunduğunu öne süren ünlü analitik düşünür A. J. Ayer'a göre ise, "gerçek ahlâk filozofu ahlâkî yargılar öne sürmez, insanlara birtakım davranış tarzları dikte etmez, fakat insanların bir ahlâk yargısı verdiklerinde ne yaptıklarını analiz eder." Aynı gelenek içinde yer alan P. H. Novel-Smith de aynı şekilde ahlâk filozofunun yapması gereken işi şöyle ifade eder: "Ahlâk filozofunun görevi, ahlâkî içeriği olan kavramların, ahlâkî önermelerle tartışmaların karşılıklı ilişkilerinden meydana gelen tablonun resmini çizmektir."

Demek ki, normatif etik ilk elden ahlâkî yargılar, "Haz iyidir", "Nihaî amaç en yüksek sayıda insanın mutluluğudur", "Hırsızlık kötüdür", "İnsanlar başka insanları bir araç olarak değil de, bir amaç olarak görmelidirler" benzeri yargılar ortaya koyar: Bu yargılara dayanarak hazcılık, yararcılık benzeri normatif etik görüşleri oluşturur. Metaetik ise, normatif etiği varsayarak, işte bu temel üzerine yükselir. Buna göre, metaetik normatif etiğin koymuş olduğu ahlâkî yargılar üzerine konuşur, bu yargılarda geçen kavramları analiz eder ve söz konusu kavramlarla yargıların anlamlarını, mahiyetlerini ve birbirleri karşısındaki durumlarını inceler. Bundan dolayı, metaetik, ahlâk hakkında konuşma, yani ahlâkî hayatla ilgili önermeler ileri süren etiğin de bir üst düzeyine çıkarak, onun üzerine bir söylem olmak durumundadır. Başka bir deyişle, metaetik üçüncü dereceden bir faaliyet ya da söylem olup, bir insan toplumunun belli inanç, değer ve normlara göre düzenlenmiş ve gelenekselleşmiş hayat tarzı olan ahlâk ile ahlâk ya ahlâkî hayata dair sistemli felsefî araştırma olarak normatif etiği varsayar. Buna göre,

etiğin ya da normatif etiğin malzemesi ahlâktan, bireylerin ya da cemaatlerin ahlâkî hayatından gelirken, metaetiğin malzemesi normatif etikten gelmektedir. Onun konusu "yaptırım", "amaç" ya da "eylem"lerden çok, bu amaç, yaptırım ve eylemler hakkındaki düşüncelerle bu düşüncelerin ifadeleri olan önermeler ve bu önermelerden meydana gelen etik teoriler veya ahlâk sistemleridir. Metaetik bu ahlâk sistemlerini, onların ilk ilkeleri olan ahlâkî yargı ya da daha ziyade önermeleri ve etiğin ilkel terimleri olan ahlâkî kavramları tahlil edip çözümler. O etik bağlamında herhangi bir ahlâkî ilke geliştirmek, normatif bir teori üretmek veya belli bir ahlâkî ideal teklif etmek yerine, felsefî bir analiz gerçekleştirir. Başka bir deyişle, metaetik tarihsel, bilimsel, deneyimsel veya normatif yargı gerektiren ya da ihtiva eden bir düşünce biçimi olmayıp, ahlâkî kavramların anlamını dil ve ahlâk ilişkisi içinde analiz eden bir düşünme tarzıdır.

Temelde ahlâkî yargıların doğasını ve metodolojisini ele alan, "iyi"nin ve "gerekliliğin" ne anlama geldiğini soruşturan, ahlâkî hakikatleri tartışıp, doğru ve yanlışla ilgili inanç ya da kanaatlerin nasıl temellendirilip haklılandıracağını araştıran metaetiğin de, şu hâlde iki temel unsuru veya kısmı vardır. Bunlardan birincisi, ahlâkî yargıların özü ya da doğasıyla ilgili olan ve büyük ölçüde "iyi"nin tanımına tekabül eden kısımdır. Metaetiğin diğer kısmı ise, metodolojiyle ilgili olan ve ahlâkî ilkelerin nasıl belirleneceğini araştıran parçadan oluşur.

Bununla birlikte, metaetiğin ilk ve en önemli işi analiz olduğundan, onun öncelikle analitik bir disiplin olduğu söylenebilir. Metaetik ahlâk, sözgelimi G. E. Moore'un "doğalcı yanlış" örneğinde olduğu gibi, ahlâk filozoflarının temel yanılgılarına işaret ettiği, geleneksel ahlâk ya da normatif etik karşısında eleştirel bir tavır aldığı için, aynı zamanda eleştirel bir etik türü olarak geçer. Metaetik, yine ahlâkî kavramların anlamlarıyla, ahlâkî önermelerin mantıksal statüsüyle ve ahlâkî akılyürütmenin yapısıyla ilgilendiği için, çoğunluk etiğin mantığı olmak durumundadır.

Etik Türleri Arasındaki İlişki

Betimleyici etik, kural koyucu etik ve metaetik arasında nasıl bir ilişki vardır? Söz konusu etik türlerinden hangisi hangisini varsayar ya da hangisi hangisinden sonra gelir? Kural koyucu ya da normatif etik betimleyici etikten ne kadar yararlanır veya metaetik ne ölçüde normatif etiğin üstüne yükselir?

Soruya tarihsel açıdan yaklaşıldığında, betimleyici etiğin normatif etikten, normatif etiğin de metaetikten önce geldiğini söylemek gerekir. Düşünce tarihinde, Sokrates'le birlikte normatif etiğin ilk kurucuları olarak görülebilecek olan Sofistler etik teorilerini farklı toplumların gelenek ve değer sistemleriyle ilgili gözlemlerine dayandırmışlardır. Aynı durum normatif etik ile metaetik arasındaki ilişki için de geçerlidir, zira metaetik, filozoflar yaklaşık iki bin beş yüzyıl boyunca normatif etikle meşgul olduktan sonra, yirminci yüzyılda ayrı ya da müstakil bir etik türü olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, burada şu hususu belirtmekte yarar vardır: Etik düşünürler ahlâkî kavramları analiz etme, onların anlamlarını açıklığa kavuşturma işiyle metaetik ayrı bir etik disiplin olarak ortaya çıkmadan önce de, uğraşıyorlardı. Onlar da kendilerinden önceki düşünürlerin teorilerine eleştirel bir gözle bakıyorlardı. Ama normatif etik bağlamında, kendi ahlâk sistemlerini geliştirmekten geri durmadılar. Metaetikte yeni olan, analizin etiğin yegâne veya en önemli işi olarak görülmesidir. Dolayısıyla, tarihsel açıdan metaetiğin normatif etikten sonra geldiği haklı olarak söylenebilir.

Soruya epistemolojik bakımdan yaklaşıldığı zaman da, üç etik türü arasında bir kez daha aynı ilişki söz konusu olur. İlkçağ ve Ortaçağ düşüncesinde olgu değerle, olan olması gerekenle birlikte varolur, dolayısıyla değer olgudan türetilirdi. Ama aynı şey, en azından olguyla değer arasında kategorik bir ayırım bulunduğunu söyleyen Hume'dan beri, olguyla değer, olanla olması gereken arasında mutlak bir ayırım yapan modern ve çağdaş düşünce için de geçerlidir. Modern insan ya da düşünce açısından, insanın ahlâkî hayatının olandan bağımsız olarak bir olması gerekene göre anlaşılabileceği veya anlaşılması gerektiği söylense de, birçok modern doğalcı, bilimci etik teorinin değer bildiren, kural koyan etik önermeleri insan doğasıyla ilgili psikolojik olgulara veya insan toplumuyla ilgili sosyolojik hakikatlere dayandırdığı, ilerleme idesini temele alan hayat

tarzlarını bilim ve teknoloji yoluyla temellendirme, kısacası normatif teorileri insan ve toplumla ilgili olgusal veriler yoluyla meşrulaştırma yoluna gittiğini unutmamak gerekir.

Bunu normatif etikle metaetik arasındaki ilişkiye de genelleyebiliriz. Buna göre, analiz, analiz edilecek bir düşünce ya da teoriyi gerektirir. Yine, sözgelimi normatif etiğe ilişkin bir araştırma yaptığımızı, yararcılık ya da hazcılık gibi ahlâk teorisini incelediğimizi varsayalım; böyle bir araştırma ya da incelemeye kaçınılmaz olarak başkaca problem ve sorulara yol açar. Burada hazzın iyi olup olmadığını sorabileceğimiz gibi, iyinin ne olduğunu ve ne anlama geldiğini de sorabiliriz. İkinci türden sorular metaetiğin kapsamı içinde kalan sorular olup, bu, normatif etiğin kaçınılmaz olarak metaetiğe götürdüğü anlamına gelir.

Fakat, mantıksal ya da metodolojik açıdan ilişkiye tersinden bakıp, normatif etiği etik alanının içeriği, metaetiği de onun metodolojisi ve dolayısıyla formu olarak görmek mümkündür. Hâl böyle olduğunda, ikisinin eşzamanlılığı ya da zorunlu birlikteliğinden, hatta metaetiğin daha temel olmaklığından söz etmek gerekebilir. Başka bir deyişle, metaetik ahlâk felsefesinin daha temel bir dalıdır, çünkü ahlâkî ilkeleri oluşturmanın yöntemini, normatif etikle uğraşmanın koşullarını saptar.

Normatif Etik Teorilerinin Sınıflanması

İnsanların nasıl bir hayat yaşamaları veya hangi amaçların peşine düşmeleri gerektiğini ele alan normatif etik ayrıca, insan varlıklarının, salt insan olmaları dolayısıyla, birtakım ahlâki ödevleri olup olmadığını sorgular. Yine etik, ahlâkî failin nasıl bir karaktere sahip olması, hangi erdemleri hayata geçirmesi gerektiğiyle, onun iyi bir insan olmasının zorunlu koşullarıyla meşgul olur. Bu açıdan bakıldığında, konu alanı oldukça geniş olan normatif etiği meydana getiren araştırmaları, temelde üç ana başlık altında toparlayabiliriz: **(i)** Ahlâki iyiyle ilgili araştırmalar; **(ii)** doğru eylemi konu alan araştırmalar ve nihayet **(iii)** sağlam bir karakter üzerinde yoğunlaşan etik sorgulamalar.

Bu üç araştırma türü, etikte, üç farklı soru tipine yol açmıştır: **(a)** İnsanların hangi amaçları seçmeleri ve hangi erek ya da ideallerin peşinden koşmaları gerekir? **(b)** Onların seçimlerini belirlemeleri veya yönlendirmeleri gereken ahlâki ilkeler nelerdir? **(c)** Sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsü nedir? Bunlardan birincisi, genellikle insan için gerçek mutluluğun ne olduğuna ilişkin bir araştırmayla sonuçlanmıştır. İkincisi, filozofları bir ödev ya da değer kuramına götürürken, üçüncüsü erdem etiğini yaratmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere, etik kuramlar, sırasıyla sonuçlar, moral doğruluk veya ahlâkî yükümlülük ve erdemler üzerinde yoğunlaşacak şekilde, üç ana kategoride toplanırlar. İşte bu temel üzerinde *teleolojik etik, deontolojik etik* ve *erdem etiği* olarak üçe ayrılan etik kuramlar arasındaki bu bölünmeyi anlamanın aslında en iyi yollarından biri, onlardan her birinin etik değerin taşıyıcısı olarak neyi gördüklerini anlamaya çalışmaktır. Bunlardan birincisi olan sonuççuluk açısından, en yüksek veya temel etik değerin taşıyıcısı iyi durum ya da sonuç; deontolojik etik için doğru eylemdir. Oysa üçüncüsü olan erdem etiği iyi bir kişi idesine, aynı zamanda etik açıdan saygıdeğer bir kişi olarak tanımlanabilen iyi insan düşüncesine vurgu yapar. Bu, önemli bir vurgu olup, erdem kavramının etikte çok önemli olduğunu ortaya koyar. Buna göre, sonuççu kuramlarla deontolojik etik anlayışlarının, münferit ya da tikel durumlarda ne yapmaları gerektiğini açıkça görmelerinde insanlara yardım edecek ahlâkî ilkeleri veya eylem kurallarını sistematize etmeyi amaçladığı yerde, erdem kuramı moral açıdan doğru şeyleri hayata geçirmek ve tavsiye etmek açısından insanın ihtiyaç duyduğu şeyin erdemler olduğunu söyler.

Biraz daha özel olarak ifade edildiğinde, teleolojik etik kuramları, ahlâkî eylemin değerini belirleyen şeyin eylemin ürettiği sonuç olduğunu öne sürer. Bir kimsenin son derece iyi niyetli olabilmekle ya da ahlâkî ilkelere uyabilmek, ödevin sesini dinleyebilmekle birlikte, ahlâkî eylemin sonucunun kişiye ve eylemden etkilenenlere zarar veren kötü ve olumsuz bir sonuç olması durumunda, bir eylemin ahlâkî bakımdan kesinlikle yanlış olacağını savunan teleolojik kuramlar aynı zamanda *sonuççu* etik öğretileri olarak bilinirler. Başka bir deyişle, iyi ve değer gibi aksiyolojik kavramları esas alan teleolojik teoriler, ödev ya da olması gerekeni bildiren kavramların söz konusu aksiyolojik kavramlarla tanımlanmak durumunda olduklarını,

ahlâkî yargıların, ahlâkî eylemlerle ulaşılmak durumunda olan nihaî amaç ya da sonucun iyiliği ya da değeriyle haklı kılınacağını savunurlar. Daha genel olarak ifade edildiğinde, bu kuramların temel problematiği "en yüksek iyi" problemi olup, bireysel mutluluk, kendini gerçekleştirme ya da en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu gibi bir *summum bonum* ulaşılması gereken nihaî amaç olarak konumlanır. Teleolojik etiğin klâsik ya da yetkin örneği, yararcılıktır.

Teleolojik etiğin karşısında yer alan deontolojik etik ise, sonuçtan ziyade doğru eylem problemi üzerinde yoğunlaşır ve ahlâkî bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, eylemin sonuçlarından bağımsız olarak, onun birtakım ahlâkî ödev ya da eylem kurallarını yerine getirip getirmemesi tarafından belirlendiğini öne sürer. Ahlâkta eylemin sonucundan ziyade, eylemin temelindeki niyet, ilke ve gerçekleştirdiği ödevin önemli olduğunu öne süren deontolojik etik anlayışı, insanın akıllı ve sorumlu bir varlık olarak yerine getirmek durumunda olduğu birtakım ödevleri bulunduğu düşüncesinden hareketle, ahlâkın temeline ödevi yerleştirir. Söz konusu deontolojik etik kategorisi içine, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının kendinden ötürü yapıldığı niyete bağlı olduğunu söyleyen Kant'ın *ödev* etiği ya da *niyet* ahlâkıdır.

Deontolojik etikle teleolojik etik arasındaki belli başlı farklılıklar, şu hâlde, çok özet olarak şöyle sıralanabilir: Teleolojik etiğin ahlâkî eylem ölçütlerini belirlemede değerle ilgili kavramların temele alınması gerektiğini öne sürdüğü yerde, deontolojik etik değerle ilgili mütalaalardan uzak durur. Deontolojik etik anlayışı sadece deontik kavramlar kullanır ve yalnızca ahlâkî eylemin doğruluğu veya ödeve uygunluğu üzerinde yoğunlaşır. İkinci olarak, deontolojik kuramların belli birtakım şeylerin ilkeye dayanılarak, ya da gerçekten de veya aslî olarak doğru oldukları için yapılması gerektiğini savunurken; teleolojik teoriler belli şeylerin ya da eylem türlerinin sonuçları hesaba katılarak yapılması gerektiğini bildirir. Üçüncü olarak, deontolojik kuramların ahlâkî eylem ölçütü olarak yalnızca eşitlik veya tarafsızlık ya da evrenselleştirilebilirlik gibi formel ölçütler getirdikleri yerde, teleolojik etik teorileri haz ya da mutluluk gibi maddî ölçütler ortaya koyarlar. Nihayet, deontolojik kuramlar bir veya birçok ölçütten söz ederken teleolojik kuramlar, en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğu gibi tek bir ölçütü dikkate alırlar.

Erdem etiği, söz konusu iki etik anlayışına, esas olarak da yararcılıkla Kantçılığa gerçekten alternatif olan üçüncü bir etik kuram meydana getirir. Kökeni ünlü antik Yunan filozofu Aristoteles'te bulunmakla birlikte, yirminci yüzyılda G. E. M. Anscombe tarafından geliştirilen erdem etiği, temelde, yükümlülüklerin kaynağı olarak ilâhî bir yasa koyucunun varoluşuna genel bir inançsızlığın hüküm sürdüğü bir çağda, ahlâkı "yükümlülük" ya da "ödev" benzeri birtakım hukukî kavramlarda temellendirmeye kalkışmanın bir hata olduğu düşüncesine dayanır. Anscombe, işte bu yüzden eylem ve niyet gibi kavramlar yeterince tatmin edici bir biçimde tanımlanıncaya kadar, psikoloji felsefesinin ahlâk felsefesinin yerini alması gerektiğini öne sürer. Filozoflar, ona göre, etiğe ancak bundan sonra erdem etiği yoluyla dönebilirler.

Onun bakış açısından erdem etiği, erdemli bir biçimde eylemeyi savunan bir etik görüşü olmak durumundadır. Ve o, yararcılık ile Kantçılığa gerçekten de bir alternatif oluşturur. Çünkü, yararcılığın sadece faydayla ilgilendiği, ahlâki eylemi başka her şeyden yalıtlayarak onu eylemden etkilenen herkesin mutluluk ya da yararını en yüksek düzeye çıkaran eylemle özdeşleştirdiği, erdemli bir biçimde eylemeyi sadece fayda temeli üzerinde savunabildiği yerde, erdem etiği yalıtlanmış müstakil eylemlerden ziyade failin karakteriyle ilgilenir, ahlâklı bir kimse olmanın önemine vurgu yapar. Yine bir Kantçının "doğru söyleme"nin gerekçesi olarak, onun kategorik buyruğa veya ahlâk yasasına uymasını verdiği ve dolayısıyla, ahlâkî failin motivasyonunu tamamen göz ardı ederek, tam bir kişisizlik ve tarafsızlığı ahlâklılığın zorunlu koşulu hâline getirdiği yerde, erdem etiği failin sadece duygularına değil, fakat başkalarına yönelik duygusal bir alakâ hâliyle harekete geçirilmesine de özel bir önem verir. O, geleneğin rehberliğinden kopuk bir evrenselliğin hiçbir işe yaramayacağı inancıyla, politik alanda da evrensel olana karşı lokal ve tikel olanı, genel olana karşı özgül olanı, soyuta karşı cisimleşmiş olanı, bireye karşı cemaatin etik değerlerini,

revize edilmiş olana karşı geleneksel olanı, tarafsız olana karşı erdem ve ahlâktan yana olanı, çıplak rasyonaliteye karşı da ahlâkî duyarlılığı öne çıkarır.

Etiğin Diğer Disiplinlerle İlişkisi

Etiğin Özerkliği: Bir felsefe disiplini veya felsefenin bir dalı olarak etiğin felsefe içindeki yeri nedir? O, müstakil bir disiplin midir, yoksa bilim gibi başka bir disipline veya metafizik ya da epistemoloji gibi bir diğer felsefe disiplinine indirgenebilir mi? Ahlâkî yargıların doğruluk ve yanlışlıklarından söz etmek mümkün müdür?

Etiğin konumu veya özerkliği söz konusu olduğunda, onun öncelikle doğa bilimleriyle ve doğa bilimlerinin yöntemlerine göre şekillendirilmek amacı güden psikoloji gibi sosyal bilimlerle, ve bu arada önce metafizik, sonra da epistemolojiyle olan ilişkisi gündeme gelir ve burada karşımıza üç farklı görüş çıkar: Doğalcılık, gayri-doğalcılık ve duyguculuk. Bunlardan *doğalcılık*, evrenin ahlâkî bir boyutu ya da karakteri olmadığını, insanın da doğanın ayrılmaz bir parçası olup, doğa bilimlerinin yöntemleriyle açıklanabileceğini savunduğu için, ahlâkî yargıların veya bu yargılardan meydana gelen bütün bir ahlâk alanının bir doğa bilimine indirgenebileceğine inanır. Başka bir deyişle, etik alanda doğalcılığı benimseyen filozoflar, düşünme ve akılyürütmelerini sadece fizikî cisim, veya aynı anlama gelmek üzere, bedenle onun davranışının gerçek olduğunu; bilinç, zihin, değer gibi tinsel nesnelerin, gözlemlenemez oldukları için, varolmadıklarını veya sadece bedenin etkinliğinin arızî yan ürünleri olarak varolduklarını öne süren *davranışçılığa* dayandırırlar.

Doğalcılar, işte bu durumun bir sonucu olarak, ahlâkı ampirik bir araştırma türü, doğa bilimi ya da sosyal bilimin, biyoloji ya da sosyoloji veya psikolojiyle kıyaslanabilir olan, bir dalı olarak görürler. Yalnızca gözlemlenebilir ve ölçümlenebilir olan fenomenler varolduğuna göre, doğaüstü fenomenler, doğal olmayan nitelikler var değildir. Doğalcılığın işte bu bilimci tavrıdır ki, doğalcı düşünürlere, sözde ahlâkla ilgili olan fenomenler de dâhil olmak üzere, tüm fenomenleri açıklamak için yalnızca bilimsel yasa ve yöntemlerin yeterli olduğunu öne sürmeye sevk eder. Onların gözünde ahlâk yalnızca doğal arzu ve içgüdülerle, çıkarlarla veya diğer davranışsal faktörlerle ilgilidir.

T. Hobbes gibi empirist ve materyalistler, J. S. Mill gibi yararcılar, M. Schlick gibi mantıkçı pozitivistler, R. B. Perry gibi davranışçılar ve J. Dewey gibi pragmatist ya da âletçiler tarafından benimsenen doğalcı tavra göre, etik, şu hâlde, bağımsız ve özerk bir disiplin değildir ve dolayısıyla, örneğin psikoloji gibi bir bilime indirgenebilir. Zira, doğalcılara göre, ahlâkî yargılar gerçekte psikolojik iddialarda bulunmanın kılık değiştirmiş şekilleridir. Örneğin, "mutluluk iyidir" önermesi aslında "ben mutluluğu arzuluyor ya da özlüyorum, mutlu olmayı istiyorum" önermesinin özde aynı, ama görünüşte farklı bir biçimidir. Doğalcılık, bu nedenle, ahlâkî yargı ya da önermelerin doğru ve yanlış olduklarını, dahası bu tür yargıların bütünüyle bir doğa bilimi veya sosyal bilimin kavramlarına indirgenebileceklerini öne sürer.

Bu tavrın tam karşıtı olan tavır, dünyanın doğal olgu ve varlıklar kadar ahlâkî olgu ve varlıkları da ihtiva ettiğini öne süren *gayrı-doğalcılıktır*. Gayrı-doğalcılığa göre, ahlâkî yargılar, bilimsel yargıların doğal olgu ve varlıklarla ilgili olduğu yerde, ahlâkî olgu ve varlıkları konu alırlar. Bundan dolayı, ahlâkî yargı veya önermeler doğru ya da yanlış olabilirler, ama bilimin kavramlarına indirgenemezler, zira bilimsel yargıların nesneleri başka, ahlâkî yargıların nesneleri ise başka varlıklardır. Gayrı-doğalcı tavrın düşünce tarihindeki en ünlü savunucusu olan Platon'a göre, ahlâkî varlıklarla, yanî ahlâkî olgu ve değerlerle ilgilenen bir disiplin olarak etik de başka bir disipline indirgenemez, bir bilimin alt dalı olarak görülemez; tam tersine, o bütün bilimlerin temelinde yer almak durumundadır. Platon, bunu *Devlet* adlı ünlü diyalogunda İyi İdeasını, İdealar dünyasının da üstüne yerleştirmek, onu İdealar dünyasının gerçekliğinden ve anlaşılırlığından sorumlu tutmak suretiyle gösterir.

Ahlâkın konumu, ahlâkî yargıların mahiyeti söz konusu olduğunda üçüncü tavır özellikle mantıkçı pozitivistler tarafından benimsenen duygucu görüştür. Ünlü Hume Çatalı'nı temele alan neopozitivistler, anlamlı önerme türlerini, mantık ve matematiğin veya formel bilimlerin kapsamı içinde kalan totolojiler, doğa bilimlerinde yer alan ampirik olarak doğrulanabilir olgusal önermeler

olarak ikiye ayırmışlar ve ahlâkî yargıların, ne totoloji ne de duyu deneyimi tarafından doğrulanabilen olgu önermeleri oldukları için, anlamlı önermeler olamayacaklarını iddia etmişlerdir. Ahlâkî yargılar, dilsel yapılarının telkin ettiğinin tersine, varolan şeylere gerçek nitelikleri yükleyen yargılar değildirler. Peki ama, onların gerçek mahiyeti nedir? Duygucu yaklaşımın temsilcilerinden biri olarak görülebilecek olan M. Schlick ahlâkî yargıların gerçekte kurallar olarak kurulduklarını veya formüle edildiklerini söylemiştir. Aynı gelenek içinde yer alan R. Carnap ise, ahlâkî yargıların çoğu zaman insan davranışını yönlendirmek ve etkilemek amacıyla kullanıldıklarını gözlemledikten sonra, ahlâkî yargıların gerçekte buyruklardan başka hiçbir şey olmadığını öne sürmüştür. "Nezaket iyidir" demek, gerçekte "Nazik ol!" demenin başka, hatta yanıltıcı bir yoludur.

Mantıkçı pozitivizmin İngiltere'deki ilk büyük temsilcisi olan A. J. Ayer ise ahlâkın hiçbir şekilde akla dayanmadığını, ahlâkî yargı ya da ilkelerin onları ortaya koyan insanların beğeni, ilgisizlik ve nefretlerini, kısacası duygularını ifade ettiğini ve başka insanlarda da aynı duyguları doğurmak fonksiyonunu yerine getirdiğini söyler. Ahlâkın olgusal, kavramsal, mantıksal ya da bilimsel bilgiden kesinlikle farklı olduğunu; iyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi değer bildiren sözcüklerin, "-meli" veya "-mek gerekir" benzeri ödev bildiren deyimlerin **a)** şeylerin nitelikleriyle ilgili olmadıklarını, b) doğru ya da yanlış olamayacaklarını, **c)** mantıksal bir sistem içinde, birtakım çıkarımlarla kanıtlanamayacaklarını, ve **d)** ampirik olarak test edilemeyeceklerini öne süren Ayer, ahlâkî yargıların **(1)** duygu, his ve tavırları ifade etmek, **(2)** başkalarının eylemlerini etkilemek ve **(3)** başka insanlarda da benzer duyguları uyandırmak işlevini yerine getirdiğini söyler. Ona göre, ben örneğin doğum kontrolünün ahlâken kötü bir şey olduğunu söylerken, doğum kontrolüyle ilgili doğru veya yanlış herhangi bir şey söylemiyorum, fakat sadece doğum kontrolüyle ilgili olumsuz duygularımı, ona karşı beslediğim düşmanlık ya da nefretimi dile getiriyor ve başkalarını da bu yönde etkilemeye çalışıyorum.

Etik ve Metafizik: Buradan da anlaşılacağı üzere, etiğin bir özerkliği olmadığını söyleyen doğalcı tavırla, etiğin bir özerkliği olmakla birlikte, onun yargılarının bilgisel, hatta kavramsal bir değeri olmayıp, sadece duygulara hitap ettiğini söyleyen tavırlar, kesin olarak metafizik karşıtı, buna karşın müstakil bir felsefe disiplini olarak etiğin mutlak bir özerkliği bulunduğunu öne süren gayrı-doğalcı tavır da metafizikçi bir yaklaşımı ifade eder. Onların bu yaklaşımlarını bir kenara atmadan, etiğin, etik teorilerin varlığın ya da gerçekliğin genel doğası üzerine araştırma anlamında metafizikle doğrudan bir ilişkisi bulunduğunu söylemekte yarar olabilir. Bu ilişki, her şeyden önce determinizm bağlamında veya ahlâkî eylemin ya da ahlâklığın olmazsa olmaz unsurlarından olan irade özgürlüğü bağlamında ortaya çıkar. Ve nedensellik ya da evrensel determinizm konusunun metafiziğin kapsamı içine girdiği dikkate alınırsa, bu, etiğin şöyle ya da böyle metafiziğe bağlı olduğu anlamına gelir. Buna göre, etik büyük ölçüde insanların nasıl eylemeleri gerektiğiyle, ahlâkî davranışın ölçütleriyle ilgilidir. Ve bu durum, eylemin doğası ve sınırlarıyla ilgili tartışma ve sorulara yol açar. Ahlâkî eylemin en temel özelliği irâdi ya da niyetli eylem olduğuna göre, o zaman sorulması gereken soru, *ahlâkî eylemin* neden meydana geldiği, bedensel hareket ve hayvanî reflekslerden nasıl farklılık gösterdiği ve determinizmin geçerli olması durumunda, insanların nasıl olup da irâdi eylemde bulunabildiklerinin söylenebileceği sorusudur. Eğer determinizm evrensel olarak geçerliyse, insanın bütün eylemleri kendilerinin dışındaki nedenlerin sonuçları, insanların eylemlerin özerk sebep veya gerekçeleri olarak gördükleri şeyler de onları zorunlulukla belli şekillerde hareket ettiren nedenler olup çıkar.

İkinci olarak ve çok daha özel bir anlam içinde, ahlâkî failler olarak bizlerin dünya üzerindeki eylemlerimizin, cisimleştirme mücadelesi verdiğimiz ahlâkî ideallerin doğrudan doğruya, sadece kendimizi nasıl gördüğümüzle değil, fakat dünyaya nasıl baktığımızla ilgili olduğunu, filozofların etik teorilerinin dünyada varolan kendilik türleriyle ilgili metafiziksel tezlere bağlı bulunduğunu unutmamak gerekir. Etik tarihinde bir yeri olan düşünürlerin pek çoğu, Platon'dan başlayarak doğru veya yanlış, ya da iyi ve kötüyle ilgili ahlâkî ölçütlerin İyi İdeası, Tanrı, doğa yasası, Tin gibi kendinden kaim

metafizik nesne ya da ilişkilere dayandırılması gerektiğini savunurlar. Metafizikle etik arasındaki bu zorunlu ilişki, Hobbes örneğinde olduğu gibi, bir yandan metafiziğe karşı çıkarken, bir yandan da, gerçekliğin sadece hareket hâlindeki maddeden meydana geldiğini öne süren materyalist bir metafizik ortaya koyan filozoflar için de geçerli olmak durumundadır. Nitekim, bu tür bir materyalist metafiziğin etik açısından veya doğrudan doğruya etikle ilgili olan iki içerimi vardır. Bunlardan birincisi, söz konusu materyalist filozoflar hemen her zaman hareket hâlindeki maddenin nesnel dünyasının nesnel ahlâkî iyilere yer bırakmadığını, bazen de irade özgürlüğünü imkânsız hâle getirdiğini savundukları için, elbette olumsuzdur. Buna karşın, aynı filozoflar ahlâkî kavramların, madde parçacıklarının duyu organları üzerindeki, arzu ve istikrah deneyimine yol açan etkisi karşısındaki tepkilerini ifade ettiklerini öne sürdükleri, ve hâl böyle olduğunda, iyi ve kötü fiilî ya da nesnel dünyanın bir parçası olmaktan çıkıp, insanın dünya tarafından harekete geçirilme tarzları karşısındaki içsel ve değişken tepkileri hâline geldikleri için, bir de olumlu bir içerimi vardır.

Etik ile metafizik arasında yoğun bir ilişki bulunduğunu ileri süren idealist yaklaşımın düşünce tarihi içinde en fazla öne çıkan temsilcisi, iki ayrı disiplinin birliğinden söz edecek kadar ileri giden Alman filozofu G. Fichte olmuştur. Gerçekten de dünya üzerinde nasıl eylemek ve son çözümlemede hangi amaçların peşine düşmek gerektiği sorusunun doğrudan doğruya dünyanın nasıl olduğu sorusuna bağlı olduğunu peşinen kabul eden Fichte çok büyük ölçüde Kant'tan yola çıkmış; bir yandan Kant'ın kendinde şey anlayışını şiddetle eleştirirken, diğer yandan da Kant'tan çok farklı bir biçimde, bilgi karşısında etiğe, teorik felsefe karşısında da pratik felsefeye öncelik vermiş ve dolayısıyla, onun sisteminde olan ile olması gereken, olgu ile değer arasındaki ayırım tamamen ortadan kalkarken, etik ile metafizik bir anlamda özdeş hâle gelmiştir.

Metafiziği bir üst disiplin veya süperbilim olarak değil, fakat benlik ya da iradenin olumlama veya öne sürüşleriyle ilgili bir sistem olarak gören Fichte'nin bakış açısından gerçeklik, sözcüğün bildik veya teorik ya da gündelik anlam içinde varolan, var olduğu söylenecek olan şeylere eşitlenemez; metafizik daha ziyade iradenin kendi amaçlarının gerçekleşmesi bakımından gerekli olduklarına inandığı şeylerle ilgili olmak durumundadır. Hâl böyle olduğunda, olması gerekenle gerçek olan arasındaki ayırım, son çözümlemede tamamen ortadan kalkar. İşte bundan dolayı, onda etikle metafizik arasında gerçek veya radikal hiçbir ayırım söz konusu olmaz. Zira Fichte'nin noktai nazarından, tıpkı bir bilim adamı gibi, deneyimin ötesinde bir dış dünyanın veya Tanrı'nın var olup olmadığını sormanın hiçbir anlamı yoktur. Dış dünyanın veya Tanrı'nın varoluşuyla ilgili soruları bu şekilde ortaya koymak, onların, teorik değil fakat pratik olan anlamlarını tamamen çarpıtır. Bir dış dünyanın varoluşundan şüphe eden insanın ihtiyaç duyduğu şey, Fichte'ye göre, bir delil ya da ispat değil, fakat tedavidir. Buna göre, dış dünyayı benim için bir gerçeklik hâline getiren veya getirebilen yegâne şey, gayretlerimin samimiyeti, çabalarımın içtenliği, çalışmalarımda veya yapıp etmelerimde sergilediğim ciddiyettir. Tanrı'ya inanmanın mümkün biricik dayanağını veya teminatını sağlayan şey, kendi benliğim ve kişisel taleplerimdir. Bir şey, onun varolduğunu söylemek için hiçbir sebebimiz veya gerekçemiz olmasa bile, ona inanacaksak veya inanmamız gerekiyorsa eğer, metafiziksel olarak gerçektir. Metafizikle etiğin söz konusu birliği temeli üzerinde dogmatizmle idealizm arasında bir ayırım yapan Fichte, nitekim "seçilecek felsefenin kişinin ne türden veya ne karakterde bir insan olduğuna bağlı olduğunu öne sürer.

Etik ve Epistemoloji: Etiğin, ahlâkî yargıların mahiyetiyle ilgili tartışmada da ima edildiği üzere, ve her şeyden önce ahlâk felsefesinin, en azından önemli bir bölümüyle, ister kavramsal ya da ister normatif olsun, bir etik bilgi arayışı olduğu, ve dolayısıyla, bu özel bilgi türünün filozofların bilginin doğası ve bilgiye genel olarak hangi yöntemlerle erişileceğiyle ilgili görüşlerine bağlı bulunduğu, ikinci olarak da metaetik diye bilinen etik araştırma türünün, doğrudan doğruya mantık ve epistemolojiyi ahlâkî kavram, yargı ve argümanlara uygulamaktan meydana geldiği dikkate alınırsa, etiğin epistemolojiyle de çok yakın bir ilişkisi olduğu açıklıkla ortaya çıkar. Etikte epistemolojik

mütalaalar, fazladan etik teorilerini sınıflamanın bir yolunu da sağlarlar.

Başka bir deyişle, etik teorileri sınıflamanın çok bilinen bir diğer yolu da, bu teorileri epistemolojik konumlarına göre, zihinden bağımsız ahlâkî olgu ve niteliklerin, ahlâkî eylemleri yönlendiren ahlâkî değer ve ilkelerin bilgisinin hangi yetimizle kazanıldığıyla ilgili tezlerine bakarak sınıflamaktır. Bu bağlamda, ilk etik öğreti temel ahlâkî yargı ya da önermelerin sezgi yoluyla bilindiğini, ahlâkî değerlerin sezgi yoluyla kavrandığını, biz insanların söz konusu değerlerin nesnel ve evrensel olarak bağlayıcı olduklarını sezgi sayesinde anladığımızı öne süren *sezgici etik*tir. Klâsik anlamda R. Cudworth ve R. Price gibi Cambridge Platoncuları ve günümüzde de H. A. Prichard ve W. D. Ross gibi deontolojistler ve ünlü İngiliz filozofu G. E. Moore tarafından benimsenen sezgici etik anlayışı, en azından bazı temel ahlâkî yargıların doğru olduklarının sezgi yoluyla bilinebileceğini savunurken, sezgisel olarak bilinen ahlâkî ilke ve değerlerin doğal fenomenlerle ilgili araştırmalardan türetilmeyip, doğuştan, basit ve apaçık olduklarını, bilinç tarafından haklı kılınmayı gerektirmeden, dolayımsız olarak kavrandıklarını söyler. Yine sezgici etik, ahlâkın düşünce, dil ve eylem bakımından, akıldan ziyade, insanın sezgilerine dayandığını, gerçeklikle ilgili bilimsel deney ve önermeler gibi rasyonelleştirilemeyeceğini savunur.

Etiğin epistemolojisi söz konusu olduğunda ikinci konum *ampirizm* tarafından işgal edilir. Etikte ampirizm oldukça genel bir anlam içinde, her şeyden önce insanın doğal yanından, duyularından ya da daha ziyade duygularından yola çıkan etikk anlayışlarını tanımlar. Nitekim, duyguyu duyuların bir türevi olarak görüp, ahlâklılığı ona dayandıran bütün doğalcı etik anlayışlarına aynı zamanda ampirik etik anlayışları adı verilir. Etikte ampirizm biraz daha özel bir anlam içinde, rasyonalizmin tam karşısında yer alan ve ahlâkî eylemin temelindeki kural ve ilkelerin doğuştan getirilmeyip sonradan deneyim yoluyla kazanıldığını öne süren görüşü ifade eder.

Bu empirist etik anlayışı, dört farklı şekilde ifade edilir: O, öncelikle etik *bireycilik* şeklini alarak, ahlâkî ilke ve kuralların kazanılmasında bireyin özgün deneyiminin önemini vurgular. Aynı empirist bakış açısı, ikinci olarak, insan varlıklarında, onları iyilik, yardımseverlik, ödev ve insan sevgisi türünden ahlâkî değerlere yönelten ve sadece ahlâkî olgularla ilgili olan ayrı bir duyu ya da yeti bulunduğunu savunan *ahlâk duyusu öğretisi*nde karşımıza çıkar. Empirist bilgi görüşlerine uyan bir etik geliştirme çabası içine giren empiristlerden örneğin D. Hume'a göre, biz ahlâk duyusu yardımıyla, bir eylemin doğruluğunu ya da yanlışlığını, söz konusu ahlâk duyusu yardımıyla, gözlemlemek yerine, hissederiz. Ahlâk duyusu öğretisi empirist bir etik görüşü benimseyen Hume ve F. Hutcheson gibi düşünürlere, bu bağlamda, neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna ilişkin bilgiyi temellendirme ve bu arada ahlâkî bilgiyle eylem arasındaki boşluğu, ahlâkî eylem için bir motivasyon sağlamak suretiyle kapama imkânı vermiştir.

Etikte ampirizm üçüncü olarak bir tür *sosyolojizm* şeklini alıp, ahlâkî ilke ve kurallarla temel değerlerin kazanılmasında bu kez ortak deneyimin önemini vurgular. Empirist etik anlayışı nihayet, onsekizinci yüzyıl İngiliz ampirizminde, insan varlığının tek ödevinin kendisi ve eyleminden etkilenecek herkes için olabildiğince çok mutluluk üretmek olduğunu savunan klâsik *yararcılık*la birleşir. J. Bentham ve J. S. Mill gibi yararcılar, rasyonalistlerden farklı bir şekilde, ahlâkî ilkelerin apaçık olmadığına inandıkları için, ahlâkın mutluluk üretme gücüyle haklı kılındığını öne sürmüş ve buradan hareketle de, etiği ampirik bir bilim olarak geliştirme amacı gütmüşlerdir.

Etikte empirist tavrın tam karşısında, *rasyonalist* etik anlayışları sınıflanır. Rasyonalist etik anlayışının en önemli iddiası ahlâkın temel ilkelerinin evrensel ve zorunlulukla geçerli olan *a priori* oldukları iddiasıdır. Başka bir deyişle, ahlâkî ilke ve kuralların geçerliliği söz konusu olduğunda, rasyonalist anlayış bu ilke ve kuralların kaynağının, deneyim değil de, insan aklı olduğunu, insanların doğuştan ve evrensel bir biçimde sahip oldukları bu kuralların, insanın vicdanının ya kendiliğinden oluşturduğu ya da Tanrı'dan aldığı kurallara tekabül ettiğini veya ahlâkî ilke ve kuralların insanın pratik aklının evrensel olarak geçerli olan ürünleri olduğunu, yani ahlâkî ilkelerin *a priori* ilkelere karşılık geldiğini öne sürer. Rasyonalist etik anlayışı,

ayrıca neyin ahlâken iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğuna karar verirken, duygu, gelenek, otorite, eğilim ya da arzulara değil de, akla başvurmamız gerektiğini savunur. Bu anlayış en iyi bir biçimde, koşulsuz buyruğu sentetik *a priori* bir ilke ya da yasa olarak gören I. Kant'ın ahlâk felsefesinde örneklenir.

R, J. CAVALIER – J. GOUINCKLOCK – J. STERBA (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, Oxford, 1989; A. CEVİZCİ, *Etiğe Giriş*, İstanbul, 2002; P. FOOT(ed.), *Theories of Ethics*, Oxford, 1967; W. FRANKENA, *Ethics*, Printice Hall, 1973; H. J. GENSLER, *Ethics, A Contemporary Introduction*, London, 1998; A. KREMER-MARINETTI, *L'Ethique*, Paris, 1987; J. D. MABBOTT, *An Introduction to Ethics*, London, 1966; A. MACINTYRE, *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethik'in Kısa Tarihi*(çev. H. Hünler), İstanbul, 2000; J. L. MACKIE, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, 1977; J. G. MASSERLY, *An Introduction to Ethical Theories*, London, 1995; I. P. MCGREAL, *Problems of Ethics*, Pennsylvania, 1959; H. J. MCCLOSKEY, *Meta-ethics and Normative Ethics*, The Hague, 1969; D. ÖZLEM, *Ahlâk Felsefesi –Etik*, İstanbul, 2003; A. PIEPER, *Etiğe Giriş*(çev. V. Atayman – G. Sezer), İstanbul, 1999; R. POOLE, *Ahlâk ve Modernlik* (çev. M. Küçük), İstanbul, 1991; W. S. SAHAKIAN, *Ethics: An Introduction to Theories and Problems*, New York, 1974; H. SIGDWICK, *Outlines of the History of Ethics*, Boston, 1960; P. SINGER(ed.), *A Company to Ethics*, Oxford, 1993; P. SINGER(ed.), *Ethics*, Oxford, 1994; H. TEPE, *Metaetik*, Ankara, 1992; J. P. THIROUX, *Ethics: Theory and Practice*, California, 1977; H. Z. ÜLKEN, *Ahlâk*, İstanbul, 1946; G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, 1967; M. WARNOCK, *Ethics since 1900*, Oxford, 1960.

Ayrıca **bkz.**, AHLÂK, ERDEM, EGOİZM, ERDEM ETİĞİ, ETİĞİN TARİHİ, ETİK DENEYİM, ÖDEV ETİĞİ, ESTETİK VE ETİK, YARARCILIK.

Ahmet CEVİZCİ

ETİK AKIL ya da pratik hikmet şeklinde karşılayabileceğimiz *phronesis* kavramı, rasyonalizmin, özellikle de onun etik görünüşünün eleştirilmesi sonucu önemi yeniden gün yüzüne çıkan antik Grekçe kavramlardan biridir. *Phronesis*, her şeyden önce, evrensel ve yerel arasında özgün bir aracılık ihtiva eden bir bilme ve düşünme biçimidir. Bu, gerçekte bir şeyin nasıl yapılacağının, uygulanacağının bilgisinin, hem evrensel hem de tikel olan içinde belirlendiğini ifade eden bir akıl yürütme tarzıdır. Başka türlü söylersek, kişinin neyi neden yaptığını dolaysız olarak anlama şekli diyebileceğimiz eylemsel düşünmenin (*praxis*) bütün bileşenleri etik akılla, pratik hikmetle (*phronesis*) dirsek teması hâlindedir.

Aristoteles bu kavrama ayrı bir önem atfeden ve onu etraflıca ele alan filozofların başında gelir. Bu kavramı netleştirmek için Aristoteles'in izini *Nikomakhos Etik*'te sürelim: Söz konusu eserde Aristoteles, düşünce erdemleri ve karakter erdemleri arasında ayrım yapmadan önce, ruhun akıl sahibi olan yanı ile akıldan yoksun yönü arasında bir ayrıma gider. Beslenme, uyku ve büyüme gibi âdeta bitkilerle de ortak olan tarafımız, ruhun akıldan yoksun yanına tekabül eder. Ruhun ayrıca akıldan yoksun olmakla birlikte, akıldan pay alan bir tarafı da vardır. Arzulayan ve iştah duyan yan, kendine sahip olmakla aklın sözünü dinler veya ona katılmış olur. Örneğin, dostların veya babanın sözünü dinleyen oğul, bu şekildeki akla katılmış olur. Demek ki, akıldan yoksun yan ikili görünmektedir: Bitkisel yön ve arzulara gem vurarak söz dinleyen, bu sayede akla katılan yön. Akla sahip taraf ise bizzat kendisi akıl sahibi yön ile bir de toplumsal akla iştirak eden, söz dinleyen taraf olmak üzere ikiye ayrılabilir. Bunlardan beslenmesi ölçüsünde de erdemler ikiye ayrılır: Düşünce erdemleri ve karakter erdemleri. İlki daha çok eğitimle tesis edilirken, ikincisi alışkanlıkla (*ethos*) kazanılır; bu yüzden, karakter erdemleri kesinlikle doğa vergisi değildir. Mesela cesaret, ölçülülük alışkanlıkla kazanılır. Öte yandan bilgelik, doğru yargıda bulunma, aklı başındalık veya etik bakımdan akıllılık (*phronesis*) düşünce erdemlerine girer.

Karakter erdemleri, düşünce erdemleri ve özellikle de etik akıl olmaksızın hayata geçirilemez; dahası, söz konusu gerçekleşme en genel ifadesini *ethos*ta bulur; bu yüzden, *ethos*un ne olduğuna kısaca bir göz atmak gerekir: Karakter (kişilik) ve âdet (alışkanlık) anlamlarıyla karşılayabileceğimiz, *ethos* en genel anlamda bir kültürün, bir topluluğun, ya da toplumun kendine özgü niteliği, ruhu ya da tini anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, o, hayatı alışkanlıklara dayanarak idame ettirme anlamına gelir. Stoacılıkta davranışların kaynağı, Platon'da alışkanlıkların bir sonucu olan bir şey olarak ortaya çıkan *ethos*,

Aristoteles'e göre ise, insanın düşünsel yönünden ziyade ahlâkî yönünü temsil eder. Bunun temeli de alışkanlıklara dayanır. *Ethos* bir karakter erdemidir. Zaten etimolojik olarak da *ethos*, alışkanlık anlamına geldiği gibi karakter anlamına da gelmektedir.

İşte buradan hareketle, bir düşünce erdemi olarak etik akıla geçecek olursak. Pratik akıl yürütme tiplerinin, bilginin ve etik aklın veya pratik irfanın niteliği olan hikmetin bilimsel aklın gölgesinde kaldığı veya iptal edildiği gerçeğini fark ederek, kritik aklın bir restorasyona gidilmesi konusunu R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* [Felsefe ve Doğanın Aynası], A. MacIntyre *After Virtue* [Erdem Peşinde], ve H. Putnam *Meaning and the Moral Sciences* [Anlam ve Ahlak Bilimleri] adlı eserinde işler. Özellikle *Erdem Peşinde* adlı eserinde etik aklın önemine vurgu yapan Alasdair MacIntyre, burada, pratik yapıp etmelerimizden yola çıkarak, bu tür bir akıl yürütmenin değerini açıkça teslim eder. Eserde asıl olarak da, modernizm ve Aydınlanma düşüncesinin tikel olandan tamamen bağımsız bir evrensellik özlemini dışa vuran ahlâk telakkisinin bir yanılsama olduğuna dikkat çekilir. Çünkü ahlâklılık kapsamı içinde ele alınabilecek bütün öğeler kesinlikle bir gelenek içinde yer alır. Ahlâklılığın bir gelenek içinde yer alması veya inşası, onun teori olmaktan ziyade pratikle olan bağlantısına işaret eder. Zira "pratik", toplumsal olarak tesis edilmiş iş birliğine dayalı tutarlı ve karmaşık her türlü insan faaliyetini ifade eder. Bu faaliyet biçimine içsel olan yararlar, bu faaliyet biçimine uygun ve kısmen onu tanımlayıcı mükemmellik standartlarına erişmeye çalışırken gerçekleştirilir. İşte bu durumun bir sonucu olarak, insanın söz konusu faaliyet biçiminde kapsanan mükemmelliğe erişme güçlerinin, insanî amaç ve yarar anlayışları sistematik olarak genişletilir.

A. MacIntyre, "etik aklın (*phronesis*), etimolojik olarak borcunu bilen ve borcuna sahip çıktığı için övülen insanı niteliediğini" söyler. Daha açık ifade etmek gerekirse, bu kavram, belli bir durumda nasıl yargıda bulunacağını bilen kimseyi temsil eder. Pratik hikmet, entelektüel bir erdemdir; fakat karakter erdemlerinden hiçbirinin onsuz hayata geçirilemeyeceği türden bir entelektüel erdemdir. Entelektüel erdemler, öğretimle, karakter erdemleri ise alışkanlığa ilişkin alıştırmalarla kazanılır. İlki, teorik aklın kullanımını gerektirirken, karakter erdemleri pratik aklın kullanımını gerektirir. Bunun böyle olması kaçınılmazdır. Aksi hâldeki bir düşünce, pratik aklı âtıl bir duruma hapseder.

Grek düşüncesinde "görmek için görme" biçimine *logos*, "haricî bir amaç için görme" şekline *teknе* veya teknik -yapıp etme-, "içinde bulunulan ortamda ahlâkî ve siyasî bakımdan doğruyu görme" tarzına etik akıl (*phronesis*) denilmekteydi ve bu üçü ayrı gerçekliklere işaret etmekteydi. Her ne kadar *logos*un, bunların her ikisine de eşlik etme ve onlara ufuk verme bakımından aslî bir yeri olsa da, zamanla ve özellikle modern düşüncede ilk görme biçiminin diğerlerinin yerini de işgal ettiğini ya da onların işlevlerini de kendinde topladığını söyleyebiliriz. Ancak, özellikle etik akıl kavramının genel veya evrensel kuralların yanı sıra özel ve yerel durumları ve dahası bunlar arasında bağlantıyı kuracak özneyi gerektirdiğini ve içerdiğini kaydetmemiz gerekir. *Logos*'un, genel kurallar ve özel durumlar arasında bağ kurarak ve evrenselle tikel olan arasındaki bağı bizzat bunlardan hareketle değil de, bunların işaret ettiği görme biçiminden kalkarak, kendini *praksis* düzeyine yansıtması bir bakıma tikel ve öznel olanın genel ve evrensel-de eritilmesi demektir.

Şimdi teknik akıl veya teknikle etik akıl arasındaki farklara kısaca göz atmamız gerekirse: **(a)** "Şu ya da bu teknik öğrenilebilir veya unutulabilir. Biz bir hünerimizi yitirebiliriz; ancak ahlâkî akıl ne öğrenilebilir ne de unutulabilir. Aksine ahlâkî veya etik aklın öznesi, kendini daima fiilî hâlde bulur ve her daim ahlâkî bilgisini kendi somut durumunun aciliyetine uygulamak mecburiyetinde kalır." **(b)** "Etik aklın amacı belirli bir şey ya da ürün olmayıp, aksine bir hayat tarzının ahlâkî doğruluğunu göstermek veya teyit etmektir." **(c)** *Episteme* ve teknik bilgide, bir amaca ulaşmayı mümkün kılan araçlar kesinlikle bellidir. Bu araçlar için her defasında düşünmeye gerek yoktur. Oysa etik akılda, bizi sonuca götürecek doğru araçlara dair kesin bir bilgimiz söz konusu olmaz. Çünkü sonucun bizzat kendisi özel duruma uygun araçlarla ilgili düşünüp taşınma süreci içinde somut olarak ortaya çıkabilir. Kısaca o, hem araçların hem de amaçların bilgisini içerir.

Burada insanın kendine değil de, diğer kişiye ilgisi söz konusudur. Bu nedenle de o, ahlâkî bir yargıdır. Söz konusu olan genel bir bilgi türünden ziyade, onun belirli bir anda tam bir ahlâkî hakikat ve kesinlik şeklinde tecessüm etmesidir.

Oysa, bilimsel bilgi veya *episteme* evrenselden, zorunluluk ve belirlenimden ayrı düşünülemez. Bilimsel bilgi aynı zamanda bilimsel ispatı da içerir. Tümevarım, bilimsel araştırma ve ispat gibi düşünme tarzları ve araçlarını kendinde barındıran bilimsel bilgi tarzı, *praksise* uygun akıl yürütme şeklindeki etik akıldan farklılık gösterir. İkinci tür akıl yürütmede evrensel ile tikel arasında, daima, düşünüp taşınarak tercih etmeyi gerektiren arabuluculuk söz konusu olur. Bu nedenle etik bilgi ve aklın kazanılması, *epistemeden* çok farklıdır. Daha doğrusu ona yüklediğimiz anlamda bir öğrenmeden de söz edilemez. Mesela, bu bağlamda basiret, feraset ve irfana belirli bir anda tecessüm edecek ahlâkî bir hakikatin sembolleri gözüyle bakılabiliriz. Çünkü özne, sürekli olarak bir eylemde bulunur ve etik aklını kullanarak, "doğru olanı, doğru yerde, doğru zamanda ve doğru yolla yapma ve yargıda bulunma kapasitesi sergiler. Dolayısıyla, Aristotelesçi anlamda siyaset, aile hayatının yaratılması ve sürdürülmesi, geleneğin tevarüs edilmesi, hepsi bu kavramın içine dâhildir." Bununla birlikte, tüm pratiklerin belli bir karmaşıklığı ve derinliği vardır; insanın kendi kapasitesini dışa vurması eylemleri sayesinde olur. Ayrıca, pratik tarafından tanımlanan bir ilişki, içindeki katılımcıları içermesi hasebiyle toplumsaldır ve özneler arasıdır.

Sözünü ettiğimiz akıl yürütme türüne en genel anlamda pratik akıl dersek, bu akıl yürütmenin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: **(a)** Failin kendi akıl yürütmesinde önceden kabul edilmiş, ama henüz ifade edilmemiş bazı istek ve hedefleri vardır. İşte bunlar akıl yürütmenin genel bağlamını meydana getirir. **(b)** Söz konusu pratik akıl yürütme, "şunu yapmak veya buna sahip olmak ya da falan kişi iyidir" şeklinde, sonuca yönelik bir iddiayı ihtiva eder. **(c)** Yine akıl yürütmede, failin algısal bir yargıya güvenerek, bu şeyin istenen türden bir durum olduğunu iddia eden önermesi söz konusu olur. **(d)** Tüm bunlar, en nihayetinde eylemi getiren bir akıl yürütme çerçevesi içinde olur. Pratik akıl yürütmede teorik aklın önemi elbette inkâr edilmez. Çünkü teorik akıl yürütme faile bir *telos* verirken, pratik akıl yürütme onu, belirli yer ve zamanda doğru bir şekilde eylemde bulunmaya götürür. Ahlâkî eylemi teorik akıl yürütme bağlamında düşünmek demek, söz konusu akıl yürütmenin bağlamını iptal ederek işe başlamak demektir. Yine eylemi gerektiren akıl yürütme, belli araçlarla belli sonuca giden bir düşünme biçimi olmayıp, etik aklın durum ve şartlar içinde ortaya çıkan bir tezahürüdür.

İnsanı erdemli kılan pratik hikmet, adalet, cesaret ve sağduyu (*phronimos*) gibi dört ana erdem, özellikle Aristoteles düşüncesinde bir birini tamamlayan bir bütün oluşturur. Elbette bu tabloda, Aristoteles'in pratik hikmet veya sağgörülü insan diye tanımladığı *phronimos* kavramının merkezî bir önemi vardır. Muhtemel ve aktüelin ne olduğunu bilenlerin üstadı, potansiyellerin ve ihtimaliyetlerin baş teorisyeni olan Aristoteles; aktüelin, potansiyel tarafından kararlaştırılan ufukta hareket ettiği ve imkânsızdan mümkün olduğu kadar uzak kaldığı görüldüğü müddetçe, herhangi bir şeyi bu terimlerle açıklamanın mümkün olduğunu düşündü. Aslında, bu onun metafiziğinin temel tezini oluşturmaktaydı. Bu kavram çifti, gerçekte onun etik akıl anlayışına da damgasını vurur. Bu yüzdendir ki, onda sağgörülü ya da basiretli kişi, terbiyeli, görgülü, eğitimli, güvenilir bir kişidir; o, değişen şartlar içinde yaşam sanatını nasıl yöneteceğini bilir. O, iyi alışkanlıkları ve vukufiyetine ek olarak soylu bir kimsedir; nitekim, iyilik sanki bu kişinin ikinci doğasını meydana getirir. Erdemli davranmayı, o yapıp etmeleriyle gösterir ve bu sayede kazanır. Pratiğin alışkanlıkları beslediğini düşünen Arisoteles'e göre, basiretli kişi, tıpkı bir okçunun çok sayıda atış yaptıktan sonra hedefi tutturmayı öğrenmesi gibi, doğal bir kemâle erme noktasına ulaşır. İtidal bayağılığı değil, mükemmelliği doğurur. Tıpkı okçunun doğru hedefi tutturmasının kolay olmaması gibi, itidali yakalamak da çok kolay değildir. Etik aklı kemâle ermiş kişi, aşırılığın her türünden uzak durur. Çünkü mutedil olmak, onun yegâne ölçütüdür. Demek ki burada etik akıl, yarattığı şeyin aynı zamanda çocuğu olur.

Asıl olan, doğrudan sapmamak veya Aristoteles'in ifadesiyle orta olanı gerçekleş-

tirmeyi hedeflemektir. Bu, bir bakıma adalet anlamına gelir. Adalet, Aristoteles'e göre, öyle bir kavramdır ki, kendinde bütün iyilikleri barındırır. Adil olanın kötü olmasından söz edilemez. Adil olan ya da orta olanı tutturan kişi iyidir ve ya sağgörülü kişidir. Adil ola ola demek ki, sağgörülü olunmakta ve buna da aklı başındalık veya pratik hikmet (*phronesis*) denilmektedir. Ancak bu doğru, sabit bir şey olmayıp, şartlara göre değişebilen, deyim yerindeyse hareket hâlindeki bir hedeftir. O, şartlar ne olursa olsun, neyi yapması ve neden kaçınması gerektiğini çok iyi bilir. Her halükârda keskin ve deneyimli bir bakış kazanmış olduğu için, nasıl davranması gerektiğini kestirir. Durumun tuhaflığı ve dalgalılığı onu sersemletir, ama onların üstünde olduğu için, bir top gibi yuvarlanmaz. Dahası etik akıl sahibi böyle biri, şartlar ne olursa olsun, basiretli davranıp uygun yargıya varabilir. Kısacası, etik akılda mahirleşen kişi, iyi bir vukufa sahiptir. Sözünü ettiğimiz kişilik, kısacası güçlerinin efendisi ve muhtemelin uzmanıdır. Henüz mevcut olmayan şartlarda bile o, oku hedefine vurmayı başarır. Çünkü o, neyi, neden yaptığını dolaysız olarak anlama biçimi diyebileceğimiz eylem hünerini (*praxis*) haizdir. Kemâlin en yüksek düzeyini temsil eden söz konusu konumdan bir adım sonraki yer, bütün imkânsızlıkların hesapta olduğu, imkânsızın tecrübesini yaşamaya zorlanan kişidir.

Pratik hikmet, adalet, cesaret ve mutedil olma özelliğini hayata geçiren sağgörülü kişi, nihayetinde hiçbir şeyin kendi kontrolü dâhilinde olmadığını bilir. Sağgörülü kişi, deyim yerindeyse antrenmanlı keskin bakışıyla, şartlar içinde nasıl pozisyon alacağını kestirir. Aklı başında veya sağgörülü kişi (*phronimos*) nihayetinde her şeyi, kadere veya Tanrı'ya (*moira*) bırakır. İyi bir ruha sahip olma ya da mutluluk olarak çevrilen *eudaimonia*'da bu, aslî bir öğe olarak bulunur. Tanrısallık, hem *phronesis* hem de *eudaimonia* kavramlarında bir boyut olarak mevcuttur. Bu tanrısallık, sevgi olarak tecrübe edilir. Öyle ki, Tanrı'nın sevgi olarak tecrübe edilmesi, içinde güç ve adaleti de barındırır. Zira Tanrı, tecrübemizde güvenin kaynağı olarak varolur. Dolayısıyla da iman, O'nun var olduğuna iman meselesinden ziyade, yaşantılanmış ve kendini geçerli kılıcı bir veri olarak var olduğu bilinen varlığa güvendir.

Heidegger'in Varlık (Parmenidesçi) ve değerin (Sokratesçi) sanki birbirinden ayrıymışçasına görülmesinin epistemolojin egemenliğindeki bir *episteme* görüşüne dayandığını ve açmazlara gebe olduğunu hatırlatması anlamlıdır. Zira *phronesis*, varlık ve değerin ayrılmazlığına ima eder. Modernite eleştirisinde, işe bunları aynı çatı altında birleştirme çağrısında bulunulur. Heidegger haklı olarak modern düşüncenin okutulduğu okullarda değer sorunun ıskartaya çıkarılarak, sadece varlık sorunun ele alındığına dikkat çeker. Dahası modernizmde, özellikle üniversitelerin Aristoteles'in işaret ettiği yaşam ile düşünce arasındaki somut bağdan, yani hayattan ortaya çıktığı gerçeği göz ardı edilir. Öyle ki, onun temelleri sanki teoriymiş gibi bir hava estirilir. Nitekim Sokrates'in kafa ile kalbin ya da düşünce ile gönlün radikal bir biçimde ayrılamayacağını, huzurlu bir toplumsal yaşam için ikisinin birlikte olması gerektiğine işaret etmesi de, aynı gerçeğe işaret eder. Bu, bir bakıma Varlık ve oluş arasında ayrıma giden metafiziğe bir ihtardır.

Varlık ve oluş arasında ayrım olduğunu söyleme, varoluşta da yarılmayı kabul etme anlamına gelir ve en iyi ifadesini Descartes'in ruh beden ayrımında bulur. Kartezyen düalizm, bilişsellik ve ahlâkîlik arasındaki ayrıma ya da yarığa işaret eder. Oysa, etik akıl kavramı işin başında buna karşıttır. Zira ahlâkî bakımdan yetkinleşme, bilgi bakımından da yükselmeyi ya da bilgi bakımından ilerleme ahlâken de yetkinleşmeyi beraberinde getirir. Bilginin en önemli sahipleri diyebileceğimiz bilgelerin şu hâlde, bilge olmak için iyi olma kıstasını haiz olmaları gerekir. Dolayısıyla bilginin erdemi yarattığı şeklindeki Sokratik iddianın, tam kişiyi ihata eden bilgi olarak yorumlanması gerekir. Öyle ki, ona göre, ahlâkî bir edim ile birleştirilen bilişsel edim, daha çok ahlâkî fiilleri (ve daha fazla bilişi) doğurabilir. Dolayısıyla, Sokrates'in "kimse bilerek kötülük yapmaz" sözünün anlamı bu noktada açıklık kazanmaktadır. Zira onda ahlâk ve bilgi ayrı değildir.

İşte bundan dolayıdır ki, çağdaş Amerikan düşünürü R. Rorty, Gadamer'in düşünmenin amacı olarak "bilgi" nosyonu yerine terbiye, veya kendini şekillendirme (*Bildung*) nosyonunu önermesini isabetli bir tavır ola-

rak değerlendirir. Zira *epistemen*in hâkimiyetindeki bir kültür örüntüsü, temeller üstüne inşa edilmiş olup, sadece modelleri taklit ederek yeni bir değer ya da beceri kazanma hamlesini ifade eder. Esasında bir bakıma kültürün buz tutması anlamına gelen bu durum, beşerî varlığın insanlığının da yitirilmesi demektir. Oysa yapılması gerekenin acil bir restorasyon olduğunu hatırlatan Rorty, *episteme* yerine, Gadamer'i olumlayarak, *edify* terimini tercih eder. Çünkü bu salt düşünmenin amacı olarak bilgiden ziyade, pratik hikmet, edep, terbiye ve kendini şekillendirmeyi ima eder. Zira *edify*, Latince ev, bark, ocak anlamına gelen "*aedes*" ile yapmak, kurmak, inşa etmek anlamına gelen *ficare* fiilinin bileşiminden müteşekkil olan *aedificare*'den türemiştir. Etimolojik olarak o ilkin, inşa etme, oluşturma, kurma, organize etme anlamına gelir. O, ikinci olarak da, ahlâkî ve dinî bakımdan gelişmek, öğrenmek, bilmek ve terbiye olmak demektir. O, son olarak da, manevî bakımdan gelişmeye ve olgunlaşmaya işaret eder. Bu gelişme ve kemale ermede bir son yoktur. İrfan ve ârif kelimelerine bitişik olan terbiyeyi, kültürel kodlarımızda işli olan Mevlana'nın şu sözü açığa vurmaktadır: "Hamdım, piştim, yandım".

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*(trans. M. Ostwald), Bobbs Merril Publ., New York, 1962; J. D. CAPUTO, "The Experience of God", in *Religion after Metaphysics*(ed. M. A. Wrathall), Cambridge University Press, Cambridge 2003; H.-G. GADAMER, *Truth and Method*(tr. J. Weinsheimer - D. Marshal), New York, 1995; H.-G. GADAMER, "The Problem of Historical Consciousness", *Interpretive Social Science: A Second Look*, University of Califomia Press, 1988; R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1981; R. RORTY, "Anti-clericalism and atheism" in *Religion After Metaphysics*(ed. M. A. Wrathall), Cambridge University Press, Cambridge, 2003; A. MACINTYRE, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, New York, 1984; R. J. BERNSTEIN, "From Hermeneutics to Praxis" in *Hermeneutics and Praxis*(ed. R. Hollinger), University of Notre Dame Press, 1985; H. PUTNAM, *The Many Faces of Realism*, Open Court Publishing, 1987; P. TILLICH, *The System of The Science According to Objects and Methods*(trans. P. Weibe), Associated University Press, 1981; P. TILLICH, *Ahlâk ve Ötesi*(çev. A. Çınar), Elis Yayınları, Ankara, 2006; M. HEIDEGGER, "Heidegger on the Art of Teaching"(tr. V. Allen - D. Axiotis), in *Heidegger, Education and Modernity*, Lanham, Rowman, and Littlefield Publ., 2002.

Ayrıca **bkz.,** AHLÂK, ARISTOTELES, ERDEM, ERDEM ETİĞİ, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, GADAMER, HEIDEGGER, MACINTYRE, MEVLANA, RORTY.

Aliye ÇINAR

ETİK DENEYİM, aşkınsal bir öznenin bilişsel yapısı temelinde olanaklı olan bir bilme biçiminden ziyade; aşkınsal öznenin maruz kaldığı, başına gelen, özgür seçiminin dışında meydana gelen, olan bir oluşa ilişkin bir deneyimi ifade eder. Bu bağlamda, etik deneyim kavramının, etiğin (ve bir anlamda estetiğin) deneyime dayalı ve özne merkezli felsefe anlayışında kendisine bir yer bulmakta zora düşmesinin sonucunda, etik kavramların modern yaşamda yeniden bir yer tutma arayışı içinde gündeme gelen bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Bu kavram etiğe, fenomenolojik ontoloji yoluyla özgün bir yaklaşım getirmeye çalışır. İster istemez Heidegger'in söz dağarcığıyla düşünmek durumunda kaldığımız bu yaklaşım, felsefenin gündemine geri plânda kalmış, unutulmuş birtakım kavramların yeniden tartışılması olanağı olarak girmiştir. Değer, adalet, sorumluluk gibi kavramlar; hem yaşamda gerekli olan, hem de özne merkezli felsefe anlayışının onların bu gerekliliklerini ontolojik bağlamda, yani *oluşları* bağlamında tartışamamasından dolayı, ontolojik yaklaşımın onlara verdiği yeri yitirmiş olan kavramlardır bir bakıma.

Etik ve estetiğin bu kavramlar bağlamında birbirilerinden ayrı düşünülmelerinin Kierkeegard'ın ünlü eseri *Ya - Ya Da*'da yaptığı bir ayrımla başladığını söyleyebiliriz. Kierkeegard'a göre, etik olan estetik olandan sorumluluk duyabilme olanağı ile ayrılır. Estetik olanla yaşanan karşılaşma bizi bütünüyle edilgin bir hâlde tutar. Kierkeegard'a göre, estetik deneyim, sonrasında seçme ve karar verme gerilimi yaşayacağımız bir deneyim değildir. Ancak etik deneyim sorumluluk, değer, adalet gibi kavramlara yer açabilme olanağına sahiptir. Böyle düşündüğümüzde, etik deneyim, bu kavramların dünyada ve hayatımızda gerçekten de bir yer tutuyormuşcasına davranmayı denediğimiz bir deneyimdir. O, bize olmayanın izini hâlâ varmış gibi sürdüğümüz bir yola çıkış, bir

arayış olanağı sağlayan bir *karşılaşma deneyimi*dir.

Bu anlamda bir deneyim, özneyi merkez alan düşünce geleneğine bir meydan okumadır. Etik deneyim düşünen öznenin yaşamdan yalıtılmış, rasyonel yapısı gereği hesaplayan ve düşüncenin olanaklarına dayalı bir özgürlüğe –bilme ve eyleme özgürlüğüne– sahip olan ayrıcalıklı konumunu sarsan bir meydan okumadır. Bu, özneyi, ayrıcalıklı merkezî yerinden ötekiliğe karşı edilgin ve böylece sorumlu, açık-uçlu bir yere, bir yer tutuşa çağıran bir meydan okuma olmak durumundadır. Bu açıdan baktığımızda etik deneyim, insanın oluşu ve şeylerin tek tek oluşlarının arasındaki bütünselliği, ortak özü, oluşun kendisini aramayı, oluşun kendisini açışındaki güç ve şiddete kendimizi açarak deneyimlemek demektir.

Bu meydan okumayı daha iyi anlayabilmek için Heidegger'in, Kant'ta ve sonrasında karşımıza çıkan, deneyimi olanaklı kılan koşullarla ilgili araştırmaya dönük eleştirisini ele almamız gerekir. Kant sonrası Alman düşüncesinde ve romantizminde, insan anlayışının yaşamın içinde olan bir oluş olarak başlamaması durumu; bu yaşama girmeyen anlama olanağının, öznenin yöneldiği nesnesinin kesin bir bilgisine ulaşmasının koşulu olarak düşünülmesi aşılmaya çalışılıyordu. Kant ve sonrasındaki düşünceye göre, şeylerin tek tek oluşlarının fenomonolojik olarak anlaşılma olanağının kendisi bir ontolojik statüye, yani oluşa sahip olamazdı. Bu nedenle, yani öznenin anlama olanağının, ya da bir başka deyişle bilişsel yapısının ontolojik statüsü tartışılamadığı için, insanın oluşu ve şeylerin tek tek oluşu arasında söz konusu olabilecek bir bütünselliği düşünemiyorduk. Anlama ve oluş arasındaki ilişki, teorik bir yönelime indirgenmiş ve hesaplaşılmadan bırakılmıştı, Heidegger'e göre. Bu ilişkiyle hesaplaşmak gerekliliği bizi, zamanla yönelim *(intentionality)* arasındaki ilişkiye götürür. Heidegger'in meydan okuması zorunlu olarak etiğin metafizik sınırlar içinde tartışılmasını gerektirdiği için, anlama ve oluş ilişkisini, özne merkezli felsefede eksik olan anlama ve oluş ilişkisi bağlamında düşünmeliyiz. Etiğin kendisine yaşamın içinde yer bulabilmesi sorununa, ancak bu noktadan girilebilir.

Etik, düşünce biçimimiz uzunca bir süreden beri özne merkezli felsefeyle biçimlendiği ve dış dünyada ne olduğunu ölçüp biçerek anlamaya çalıştığı için, modern dünyada kendisine yer bulmakta zorlanmıştır. Modern düşünce, öznenin karşısına aldığı nesnelerin bilgisine nasıl kesinlik kazandıracağını, nesnelerin bilgisinin nasıl olanaklı olduğunu araştırıyor. Böylece öznenin dış dünyayı bilmesinin olanaklılık koşulu olarak –Kant'ın söylediği gibi, algının saf *a-priori* formları– zaman ve uzay, dış dünyadaki nesnelerin olup olamayacağını belirliyor. Hâl böyle olunca da, deneyimleyemediğimiz etik, Kant'ın bizden saygı duymamızı istediği bir ide statüsünde; onun bilemesek de inanmamızı talep ettiği, bize yabancı olmayan, dolayısıyla da bilebildiğimiz, aşina olduğumuz, deneyimlenebilen dünyada yeri olamayan bir statüde kalıyor. Heidegger bu statüye, "gizli ontolojik statü" der ve onu şöyle açıklar: "Böylece, modern çağda düşüncenin kendi kendisine yeten akıl olarak belirleyicilik kazanmaya başlamasıyla oluş ve 'yapmalısın!' buyruğu arasındaki ayrım tamamlanmış oldu. Bu süreç, Kant'ta tamamlandı. Kant için şeyler doğadır –başka bir deyişle, belirlenebilir ve belirlenmiş olan her şey matematikselfiziksel düşünce tarafından belirlenebilir. Akıl tarafından ve akıl olarak belirlenmiş olan kategorik buyruk doğanın karşıtıdır.

Böylece özneyi merkeze koyan felsefe "*yapmalısın!*" buyruğunun ontolojik statüsünü, olgulara, doğaya karşı konumlandırıyor. Zaman, yönelime öncül bir form olarak gizli bir ontolojik statüye sahip olmalı ki, deneyimin olanaklılık koşulu olarak epistemolojik gerçeklik doğanın, yani tek tek şeylerin bilgisine kesinlik kazandırıp, kendisi bu tür bilmenin dışında kalabilsin. Husserl'le birlikte, öznenin bu pre-fenomonolojik diye tanımlayabileceğimiz gizli oluşundan, yönelimde *oluşan* bir bilinç anlayışına geçtiğimizi söyleyebiliriz. "Şeylerin oluşunun anlaşılması (Almanca *seinverstaendnisse*) insan varoluşunun temel ve karakteristik bir özelliğidir" diyen Heidegger için, fenomonolojik düşüncedeki "oluşan bilinç", tek tek şeylerin anlaşılma olanağının oluşu ile anlayan öznenin oluşu ve bu ikisinin arasındaki ilişki açısından çok önemli bir role sahipti, elbette. Onun burada karşı çıktığı şey ise, şudur: Fenomonoloji, yönelimin hedeflediği nesnesinin oluşuna doğru, aşkınsal bir olanakla yöneliminin zamansallığını unutmuş görünüyor.

Zaman, Kant'ta olduğu gibi Husserl'de de öznenin ve tek tek şeylerin anlaşılması için bir çerçeve olarak tasarlanmıştır. Bu, bize öznenin bilişsel yapısında öznenin burada oluşunun (Almanca Dasein), varoluşunun ve zamansallığının ötesinde, zaman üstü (*supertemporal*), özsel (*essential*), aşkınsal bir olanak, ontolojik bir statü olduğu düşüncesinin sürdüğünü gösterir.

Husserl bilincin özünün (*essence*) yönelim olduğunu söylemişti. Yani, bilinç bir şeylerin bilincidir; bir şeylere doğru yola çıkıştır. Bilincin kendisi bu yola çıkıştan, yönelim hâlinden *önce* bir oluşa sahip değildir. Bilincin oluşunun yönelimle oluşmuş bir şey olması ve bundan önce ontolojik bir statüsü, özü olmaması, şu anlama gelir: *Özne deneyimlerken olur*. Aşkınsal bir biliş de öznenin bilişsel yapısında özsel bir olanaksa, o zaman öznenin özselliği öznenin varoluşuyla eşzamanlı olarak veya an be an olmakta olan bir şey demektir. Bu da, öznenin özünün varoluşu dışında, ötesinde aşkınsal bir noktası, Arşimetçi bir dayanak noktası yok demektir.

Heidegger'e göre, öz varoluştadır, varoluşun kendisidir ve burada, dünyada olmak, (*being-in-the-world*) yani Dasein'dır. Bu yaklaşım, özün varoluş olduğunu ifade eder. [Burada önemli bir ayrıma giden Heidegger, *existence* sözünü Dasein için kullanırken, sıradan şeylerin mevcudiyeti için *presence* (Almanca *vorhandenheit*) sözcüğünü tercih eder.] Heidegger için, öznenin özselliği, tek tek şeylerin anlaşılma olanağının oluşu ile anlayan öznenin oluşu arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelmemizde ortaya çıktığına, Dasein'ın varoluşunda simültane olarak oluştuğuna göre, özümüz hem en çok bizim olan, hem de bizi kuşatan dilin sınırlarının ötesinde bir *yerde* kalan ötekiliğimizdir. Aradaki farka, ontik-ontolojik fark diyoruz.

İşte etik deneyim, bu farklılıkta sınırlarımızın ötesinde kalan ötekiliğimize uzanışımızdır. İlk bölümde etiğin tuttuğu yer açısından insanın oluşu ve şeylerin tek tek oluşu arasında bir bütünselliği tartışmamamızın Heidegger'in etik deneyim yaklaşımında önemli olduğunu söylemiştik. Öznenin özünün varoluşu dışında, ötesinde aşkınsal bir oluşu olamayacağına göre, Dasein etik deneyimini, yani ötekiliği ile karşılaşmasını, ontik alandan ontolojik alana geçme çabasını, ontik sınırlarının içinde yaşar. Bu bağlamda, etik deneyim olanaksız bir deneyimdir.

Bu olanaksızlık, ya da Derrida'nın dediği ikili bağlılık (*double bindedness*), geç dönem Heidegger'de etiğe yer açma çabası içinde, Dasein'ı yer aldığı ötekilikten, ontolojik farklılığın deneyimlenemez kıldığı ötekiliğine kendini açma yolculuğuna götürür. *Ethos*'un insanın yaşam alanında yer tutuş olarak yorumlanması, bu anlamda, ontik-ontolojik farka karşın bizi kuşatan ve aşina olduğumuz ötekiliğimizin içinde aşina olmadığımız ötekiliğimize kendimizi açmamız demektir. Bu yolculuksa, bir dil yolculuğudur. Çünkü, ötekiliğimiz, konuşan dildir. Ama bu elbette, kavramlarla yaşamı domine etmeye çalışan merkezî rolümüzü bırakıp kendimizi açık uçlu bir deneyimde yanıt vermeye açtığımız dildir.

Dil, yaşadığımız ve oluşun bize yakınlaştığı yerdir. Yersiz yurtsuzluğumuz bu yakınlıktan uzaklaşıp, onu unutuşumuzdandır. Oluşa komşu olduğumuzu hatırlamalıyız! Bu bir öteye-geçme, insanın kendisini içinde bulduğu anlamı, bizim kullanmamızla oluşan anlamı aşma deneyimidir. Etik deneyim, yaşam dünyası olarak bizi kuşatan dilin sınırlarını hiçlikle yüzleşerek aşma deneyimidir. İnsan, kendisini içinde bulduğu dilin sınırlarını aşma deneyimini, düşüncesiyle sahip olduğu özgürlüğüyle, yani "Yapabiliyorsun, öyleyse yapmalısın!" buyruğuyla değil, tam aksine bize sahip olan özgürlüğe kendisini açarak, yanıt vermeye çalışarak yaşayabilir. Özgürlüğün bize sahip olduğunun farkına varmamız, yaşamla olan uyumlu iletişimimizin kesintiye uğradığı bir anda olur. Bize aşina olmayanla karşılaşmaya cesaret etmemiz, özgürlüğün bize sahip olmasına izin veren bir edilginlik, açıklık ve *oluşun* olmakta olan şeylerde akıp giden uyumlu gündelik *oluşunun* kesintiye uğradığı bir deneyime kendimizi bırakmamızla olanaklı olur. Bu edilginliği ve kendini açmayı, özgürlüğe sahip olmanın aksine, kendimizi özgürlüğe bırakmayı, etik deneyim olarak adlandırabiliriz. Heidegger bu bırakışın özneye sağladığı olanağı şöyle anlatır: "Dasein, yalnızca o, olan ve anlayan bir şeydir. Ama bu anlamanın kendisi de oluştur. Yukarıda sözünü ettiğim anlamda prefenomonolojik bir çerçeve olarak zamanın dışında bir olanak değil, zamanın kendisi

olarak, zamansallığı olarak (*temporality*) bir oluş ve olanaktır, Dasein. Zamansallık, oluşun kendisini açışının anlaşılmasında Dasein'ın ufkudur. Yukarıda Dasein'ın kendi oluşunun da zamansal olduğunu söylemiştik. Böylece Dasein anlamaya, maruz kaldığı bir zamansal oluş dolayımı ile edilgin başlar. O, özgür değildir, belirlenmiştir."

Bu anlamda Heidegger'in etik deneyimi, Kant'ta olduğunu söylediği "gizli" ontolojik statünün açığa çıkmasına yönelmiş bir deneyim olarak anlaşılabilir.

C. B. GUIGNON, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing Company, Indiana, 1983; D. HALLIBURTON, *Poetic Thinking: An Approach to Heidegger*, The University of Chicago Press, Chicago 1981; G. W. F. HEGEL, *Early Theological Writings*, Translated by Richard Kroner, Pennsilvania, 1996; M. HEIDEGGER, *Building, Dwelling, Thinking, Basic Writings*(edited by F. K. David), Routledge, London, 2002; M. HEIDEGGER, *Letter on Humanism, Basic Writings* edited by F. K. David), Routledge, London, 2002; M. HEIDEGGER, *Origin of the Work of Art, Basic Writings*(edited by F. K. David), Routledge, London, 2002; M. HEIDEGGER, *The Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*(translated by W. McNeill – N. Walker), Indiana University Press, Bloomington, 1995; M. HEIDEGGER, *The Way to Language, Basic Writings Writings*(edited by F. K. David), Routledge, London, 2002.

Ayrıca **bkz.,** AHLÂK, DASEIN, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, HEIDEGGER.

Cihan CAMCI

ETİK VE SOSYAL ARAŞTIRMALAR. Sosyal bilimlerde araştırma konusunun önemi sosyal bilimcileri araştırmada etik sorunların önemini vurgulamaya iter. Bu, özellikle sosyolojide geçerlidir. Sosyologların daha küçük bir yüzdesi veri olarak tarihsel belgeleri ya da kültürel ürünleri kullanır. Büyük çoğunluk, araştırma özneleriyle yüz yüze yapılan görüşmeleri, halen yaşayan ve yakın zamanda yaşamış kişilerle ilgili kayıtları, bizzat aktörler hakkında fark ettirmeden yapılan gözlemleri ya da etkileşim grupları içinde katılımlı gözlemleri tercih eder. Sosyolojik araştırma, tipik olarak, nispeten büyük grupları araştırmaya odaklanır ve bireysel ve toplumsal yaşamın pek çok boyutuyla ilişkili sorular sorar. Hem sosyolojik araştırma süreci hem de sosyolojik uygulamalar araştırma öznelerinin büyük çoğunluğunu ters yönde etkileyebilir. Bu yüzden, araştırmadaki "doğru" ve "yanlış" sorunu, (her zaman güçlü ya da açık bir biçimde olmasa da) meslek içinde sürekli tartışma konusu olmuştur.

Etik, bireysel veya toplumsal eylemi düzenleyen normların özel bir örneği olarak kavramlaştırılabilir. Herhangi bir bireysel eylemde ya da kişiler-arası alışverişte, etik doğrudan ilişkili insanların çıkarlarının üstünde ve dışındaki değerlere hizmet etme zorunluluğuyla ilgili ilkeleri ifade eder. Bir topluluk içindeki etik standartları incelemek onun temel değerlerini kavramamızı sağlar; ahlâkî sorunları belirlemek toplumda etik konusundaki temel çatışmaları çözüme kavuşturacak ipuçları sağlar. Bu tespit bir meslek olarak sosyoloji kadar diğer sosyal sistemler için de geçerlidir.

Sosyolojik literatürde etik hakkında en soyut ve genel ifadeler, sosyal araştırmanın hizmet etmesi gereken değerler hakkında genel fikir birliğini yansıtır. Bellah'a (1983) göre etik, tipik olarak örtük bir biçimde de olsa, sosyolojinin kurucularının (örneğin, Durkheim ve Weber) ve önde gelen modern uygulayıcıların (örneğin, Shils ve Janowitz) düşüncelerinde önemli bir yer işgal eder. İlk dönem sosyologlar, gelişmekte olan disiplinlerini bilinçli bir biçimde değerlerden ve ahlâkî girişimlerden bağımsız bir bilim olarak ortaya koymaya çalışırken bile farklı ahlâkî ilgilere sahip görünürler. Disiplinin kurucuları, sosyolojinin kesinlikle -toplumsal konsensüsün oluşması için tespitler yapmak ya da toplumsal iyiyi belirleyecek yol gösterici ilkeler geliştirmek gibi- etik amaçlarla ilişkili olduğunu üstü örtülü olarak ima etmiş ve bazen de açıkça dile getirmişlerdir. Modern sosyologlar, toplumsal değişme için belirli bir yön belirleme ya da teknoloji geliştirmenin aksine, disiplinin temel etik amacının toplumun kendini anlamasına katkıda bulunmak olarak vurguladılar. Çağdaş sosyologlar bilinç artışını, en genel anlamda, mükemmel bir ahlâkî etkinlik olarak ve özel ya da dar çıkarlarla toplumsal mühendisliği de ahlâkî açıdan en sakıncalı şey olarak alır görünürler. Edward Shils'in ifadesiyle bu, "güdümlü bir gelişmeden ziyade toplumun kendini anlamasına" (Shils, 1980: 76) katkıda bulunmak demektir.

Sosyolojinin temel etik anlayışı, toplumun kendini anlama çabalarına çeşitli bilimsel

yaklaşımlarla katkıda bulunmaya adamak olabilir. 1989'da Amerikan Sosyoloji Derneği (ASA) tarafından yayınlanan *Etik Kurallar* etiğe somut bir ifade kazandırdı. Esas olarak araştırmayla ilgili meselelere odaklanan *Etik Kurallar* üç özel sorun alanını vurgular: **(1)** Araştırmanın güdüleri ve temel gerekçelerini tam olarak ortaya koymak; **(2)** gizlilikle ilgili sorunlara özel dikkat göstererek araştırma öznelerine maddî zarar vermekten kaçınmak; **(3)** sosyolojinin teknik uzmanlık hizmetleriyle ilgili sınırlamalar.

İlk alan, esasen sosyologlar arasında, sosyal kontrol birimlerinin (örneğin, askerî organların veya yargı birimlerinin) sosyal araştırma maskesi altında istihbarat toplamaya çalışabilecekleri korkusuyla ilgili görünmektedir. Dolayısıyla, *Etik Kurallar*, sosyologlara, profesyonel sosyal bilimciler olarak kendi konumlarını "düzmece amaçlarla ya da herhangi bir örgüt veya hükümet için bilgi edinmek amacıyla kötüye kullanmamalarını" tavsiye eder. "Asıl amacın açıkça belirtilmesi" buyruğu uzmanların yanı sıra, uzmanlar ve araştırma özneleri, uzmanlar ve kamu arasındaki ilişkilerle ilgili içerimlere sahiptir. *Etik Kurallar*'ın bir başka maddesinde şöyle yazar: "Sosyologlar yayınlarına tüm malî destekleri tamamen rapor etmeli ve sponsorla özel ilişkiyi belirtmelidirler" (s. 1).

Etik Kurallar'daki ilgili ikinci alan araştırma öznelerinin gizliliğini korumaya özel bir önem verir. Burada, verilen sözleri yerine getirmeye ve bağlı kalmaya olağanüstü bir dikkat gösterme gerekliliği vurgulanır. Bununla beraber, *Etik Kurallar* gizliliği korumayı emrederken, araştırmada gizlilikle ilgili hukukî önlemlerin eksikliğini kabul eder, ancak aynı zamanda gizliliği korumayı emreder bir ifade içerir: "Sosyologlar, bu tür verilen sözlere bağlı kalmak niyetinde ve yeteneğinde değillerse, yanıtlayıcılar, bireyler, gruplar ya da örgütlere (gizliliğin korunması yönünde) güvence vermemelidirler". Verildiğinde, bu tür güvencelere mutlaka uyulması gerekir (s. 2).

Meslek ahlâkının bir konusu olan üçüncü alan oldukça sıra dışıdır. Amacın açıklanmasını ve gizliliğin korunmasını emreden maddelere, düzenli olarak insan özneler veya müşterilerle meşgul olan her mesleğin etik kurallarında rastlanabilir. Ancak, *Etik Kurallar*'da (1989, ASA) bir madde olarak, sosyologların kendi metodolojilerinin eksikliklerini ve bulgularının farklı yorumlara açıklığını net olarak ifade etmeleri emrini görmek şaşırtıcıdır. Aşağıdaki alıntı araştırmanın bu özelliğiyle ilişkili koşulların bir örneğini oluşturur: "Sosyologlar, araştırma tarzları, becerileri ve deneyimleri bakımından farklılıklar sergiledikleri için, onların, bilgilerinin sınırlılıklarını ve bulgularının geçerliliğini koşullandıran disipline özgü ve kişisel sınırlamaları her zaman önceden belirtmeleri gerekir. Sosyologlar, yapabildikleri ölçüde, ...teoriler, yöntemler ve araştırma tasarımlarının araştırma bulgularının yorumlanması üzerine etkilerini ayrıntılı olarak belirtmelidirler. Sosyologlar, araştırmalarının bulguları ve yorumları üzerindeki önemli sınırlamaları ifade etmeye özel bir dikkat göstermelidir" (s. 2).

1989 tarihli *Etik Kurallar*'da ele alınan amacın açıkça ifade edilmesi ve gizlilik temaları, büyük ölçüde, meslek içinde paylaşılan değerler ve inançları yansıtır. Tarihsel açıdan, sosyoloji büyük ticarî firmalar ve hükümetler gibi yerleşik kurumların otoritesine karşı eleştirel tutum sergileyen bilimsel meslekler arasında yer almıştır. Ancak, teoriler ve metodolojilerin sınırlılıkları ve bulguların farklı yorumlara açıklığıyla ilgili maddeler bir anlaşmazlığa işaret eder. Yirminci yüzyıl sonlarında, sosyolojik metodolojiler, hem nicel veriler ve gözlemlere dayalı oldukça kompleks matematiksel modeller hem de tamamen nitel tekniklere dayalı teori inşasını içermektedir. Bu farklılıkların meşruluklarının *etik* bir ilkeye dayandırılması gerekliliği, bir sistem olarak sosyolojinin, disipline temel yaklaşımları önemli noktalarda birbirleriyle uyuşmayan alt grupları uzlaştırmaya yönelik başarılması zor bir girişimini yansıtmaktadır.

Etik Kurallar'ın 1997'de yayınlanan yeni formülasyonunda iki temel ilke, bilimsel araştırmalarla topluma hizmet etme ve araştırılan bireyler ya da gruplara zarar vermekten kaçınma ilkeleri yeniden formüle edilir. Ancak bir vurgu farklılığı ortaya çıkar. 1989 tarihli *Etik Kurallar* sosyologun uzmanlığının açıkça hükümet ya da büyük şirketler tarafından sömürülmesi tehlikesinden bahseder. Ancak 1997 tarihli *Etik Kurallar*, bunu belirtmekle beraber, esasen araştırmacının kişisel amaçları ve kararlarından kaynaklanan ahlâkî tartışmaları vurgular.

Örneğin 1997 tarihli *Etik Kurallar*'ın temel bir bölümü çıkar çatışmalarıyla ilgilidir. Bu bölüme göre çıkar çatışmaları, "*kişisel veya maddî* çıkarları sosyologların profesyonel çalışmalarını tarafsız bir biçimde yürütmelerini engellediği durumlarda ortaya çıkar" (s. 6). "Amacın açıkça ifade edilmesi" üzerine kısa bir madde, sosyologların işverenler, müşteriler ve kamuyla çıkar çatışmalarına yol açabilecek "ilişkili malî kaynakları ve kişisel ya da meslekî ilişkileri" bilmekle yükümlü olduklarını belirtir.

1997 tarihli *Etik Kurallar*'ın en kapsamlı iki bölümü, gizliliğin korunması ve araştırma öznelerinin rızasını alma üzerinedir. Gizliliğin korunmasına yönelik talimatlar sosyologlara büyük sorumluluklar yükler. Söz konusu kitapçık, aslında "araştırmaya katılanlar, öğrenciler, çalışanlar, müşteriler veya diğerleri aracılığıyla elde edilen gizli bilginin, *yasal bir koruma veya bu yönde özel bir hak olmasa bile*, sosyologlar tarafından böyle ele alındığını" ifade eder. *Etik Kurallar* ayrıca, sosyologların "gizlilikle ilgili güvenceleri sınırlayan ya da düzenleyen tüm yasalar ve kurallar hakkında bilgi sahibi olmalarını" ve "bilgi konusundaki sınırlamaları" ve araştırma öznelerinden "elde edilen bilginin muhtemel kullanımları"nı tartışmayı emreder (s. 9). Araştırma özneleriyle ilgili bu tür bilgilerin "ilişkinin başında" verilmesi tavsiye edilir. Ne sosyologların gizlilik güvencesi altında edinilen bilgiyi açıklamaları kesinlikle engellenir, ne de onlara söz konusu çatışmaları çözüme kavuşturma konusunda açık bir yol gösterilir. *Etik Kurallar*'da şu ifade yer alır: "Sosyologların, araştırmaya katılan öğrenciler, çalışanlar, müşteriler ya da diğerlerinin açıkça sağlığını ya da yaşamını tehdit edebilecek bilgileri fark ettiklerinde ilgili beklenmedik koşullarla yüzleşmeleri gerekir. Bu tür durumlarda sosyologlar, örneğin, gizliliği korumanın önemi ile *Etik Kurallar*'daki davranış standartları ve uygulanabilecek yasalar arasındaki öncelikleri dengelemek zorundadırlar" (s. 9).

1997 tarihli *Etik Kurallar*'da karşı tarafın rızasını alma üzerine oldukça kapsamlı bölüm, sosyologlar arasında sıkça rastlanan bir ikilemi yansıtır. Burada ifade edilen karşı tarafın rızasının alınmasıyla ilişkili temel ilkeler bütün bilim alanlarındaki ilkelere yakındır. Gerçek rızasını almak, (araştırma özneleri olarak öğrencilerin kullanılmasında görülebileceği gibi) aşırı baskı yapmamayı ya da araştırmanın doğasıyla veya araştırmaya katılmakla ilişkili riskler ve kazançlar konusunda aldatmamayı gerektirir. Bununla beraber, bir sosyal araştırmada, araştırmanın amaçlarının ifade edilmesi araştırma öznelerinin tutumları ve davranışlarını araştırma tasarımının geçerliliğini zayıflatacak biçimde etkileyebilir. Bu olasılığı kabul etmek, *Etik Kurallar*'da aldatmaya yönelik tekniklerin kabul edilebilir olduğu durumları onaylamak demektir. Bu örnekler "araştırmaya katılanlara zararı dokunmayacak", "araştırmanın bilimsel, eğitsel veya uygulamalı değerleriyle meşrulaştırılan" ve yerine alternatif stratejilerin geçirilemeyeceği durumları içerir (s. 12).

İlk ve ikinci *Etik Kurallar*'ın yayınlanması arasındaki dönemdeki sosyologlar için özel öneme sahip tarihsel gelişmeler, olaylar ve tartışmalar gözden geçirildiğinde, onların vücut kazandırdığı kaygılar daha iyi değerlendirilebilir. Muhtemelen bu dönemdeki en kapsamlı gelişme, yeni sosyolojik girişim alanlarına devlet desteğinin sağlanmasıydı. Devlet desteği, çoğu bilimsel alanda olduğu gibi, sosyolojide de araştırmanın kapsamı ve sofistikeliğini genişletmek için fırsatlar yarattı, ancak bu beraberinde yeni etik ikilemler yarattı ve eski ikilemleri öne çıkardı.

Devlet desteğinin giderek artması, sosyolog araştırmacının bağımsızlığı ve araştırma konusunun halka açıklığıyla ilgili problemler yarattı. Trend'in (1980), Birleşik Devletler İskân ve Kentsel Gelişme Bakanlığı (HUD) ile anlaşmalı olarak yapılan çalışmalar üzerine raporu, bu problemin bir boyutuna ışık tutar. Birleşik Devletler İskân ve Kentsel Gelişme Bakanlığı'nın işlemlerini denetleme hakkına sahip Genel Muhasebe Ofisi (GAO), araştırma grubu ve araştırma özneleri arasındaki gizliliğinin korunması gerekliliği konusundaki yazılı anlaşmaya rağmen, araştırma öznelerinin bireysel kimlik bilgileri ham veriler arasına işlenmişti. Bu örnekteki gerçek etik ihlâle rağmen Genel Muhasebe Ofisinin hassasiyeti ve sosyologların yaratıcılığıyla nahoş bir durumun önüne geçildi. Ancak bu durum, hem araştırma öznelerine verilen sözlere saygı göstermenin önemine hem de etik sorumlulukların yasal zorunluluklarla uyuşmaması ihtimaline bir örnektir.

İnsan özneleri açıkça korumayı amaçlayan yasal hükümler 1970'lerde ortaya çıktı.

Birleşik Devletler Sağlık ve İnsan Hizmetleri Bakanlığı (DHHS) tarafından yapılan düzenlemeler malî destek talep eden üniversiteleri, laboratuarlar ve diğer kuruluşları, denekleri korumak için Kurumsal İnceleme Komisyonlarının (IRB) kurulmasını gerektirdi. 1997 tarihli *Etik Kurallar* etik ikilemleri çözüme kavuşturmak için bu komisyonlara sıkça başvurdu.

Bununla beraber, sosyologlar Kurumsal İnceleme Komisyonlarının katkılarına güvenlerini hiçbir zaman ifade etmediler. Bir yorumda (Hessler and Freerks, 1995) Kurumsal İnceleme Komisyonlarının yerel düzeyde araştırma öznelerinin haklarını koruma konusunda büyük farklılıklar sergiledikleri öne sürülür. Bir başka yorumda, bu komisyonların kararlarına uygun standartlar ve analiz yöntemlerinin olmadığı durumlarda başvurulduğu öne sürülür. Kurumsal İnceleme Komisyonlarının uzmanlık ve ilgileri sosyolojik araştırma yöntemlerinin yarattığı gerçek risklere uygun düşmeyebilir. Çoğu Kurumsal İnceleme Komisyonunun asıl işi olan biyomedikal araştırma, potansiyel olarak, deneklerin fiziksel yaralanma ya da ölüm risklerini öne çıkartır. Olağanüstü koşullar dışında, sosyolojik tekniklerde denekler en kötü ihtimalle utanma ya da kısa süreli duygusal rahatsızlık riskine maruzlardır. Kurumsal İnceleme Komisyonlarının gereklilikleri çoğu kez sosyolojiyle ilgili ya da ona uygun değil görünür. Bir yorumcunun ifadesiyle, Kurumsal İnceleme Komisyonlarının sunulan araştırmaların kendi çalışmalarının ters sonuçlarını öngörmeleri talebi, sosyologları "sonuçsuzluk, olmayan şeyler yaratma veya hile" gibi uygulamalara itmeye teşvik etmektedir (Wax and Cassell, 1981: 226).

Oldukça tartışmalı bazı araştırma örnekleri sosyologlar arasındaki etik tartışmaları çerçevelendirmeye yardımcı olmuştur. Bu araştırmalar içinde muhtemelen en ünlüsü Stanley Milgram'ın (1963) laboratuar ortamında uyguladığı, bireyleri başka insanlara acı çektirdiklerini düşünmeye iten çalışmasıdır. Bireyin otorite figürler tarafından yönlendirilmeye açıklığı hakkında birçok şey ortaya çıkartan bu deney, bazılarına göre, insanlarda duygusal travma riski yaratır. Milgram'ın yöntemi bizzat otoriter diktatörlerin güdümleme tekniklerinin bir kopyası olarak görüldü. Milgram'ın sosyologlar arasında hoş karşılanmayan yöntemi, araştırma etiğinin kamuya ve uzmanların incelemelerine açık olması gerektiği düşüncesini somutlaştırmaya hizmet etti.

Vietnam Savaşı sırasında hükümetin ülke içindeki ve dışındaki insanları yönlendirmek için uzmanlar kullanması, sosyologlar arasında giderek artan bir güvensizliğe yol açtı. Bu dönemdeki etkili bir olay, Camelot Projesi olarak bilinen ve Birleşik Devletler Ordusunun desteklediği bir araştırma üzerine tartışmalardı. Bir yorumcuya göre, Camelot projesi, "Birleşik Devletlerin, dost hükümetlere, silahlı ayaklanmalara yol açan koşulları anlayabilmeleri ve ortaya çıktıklarında bu isyanları bastırabilmeleri için gerekli bilgileri" (Davision, 1967: 397) sunmasını amaçlıyordu. Bilim adamları, diplomatlar ve kongre komisyonlarının eleştirel titizliği bu projenin iptalini sağladı. 1989 tarihli *Etik Kurallar*'da amacın açıkça ifade edilmesi ve araştırmanın muhtemel etkileri üzerine maddeler bu olayın bir yansımasıydı.

Soğuk Savaşın sona ermesi ve Amerikalılar arasında giderek artan davalar 1989 ve 1997 tarihli *Etik Kurallar* arasındaki vurgu farkını açıklamaya yardımcı olabilir. Yukarda belirtildiği gibi, 1997 tarihli *Etik Kurallar*'da devletin ya da büyük şirketlerin muhtemel araçları olarak sosyologlardan ziyade, bireyler olarak sosyologların karşılaşacakları etik sorunlar vurgulanır. Çoğu sosyolog, araştırma öznelerinden elde edilen verilerin gizliliği konusunda hukuk sisteminde karşılaşılabilecekleri gerçek ya da olası durumlar hakkında anlatacak hikâyelere sahiptir. Bu tür karşılaşmaların görünürlüğü ve sıklığı 1997 tarihli *Etik Kurallar*'ın gizlilik üzerine bölümünün biçimlendirilmesine yardımcı olmuştur.

Bir sosyologun yasayla karşı karşıya kalmasıyla ilişkili en tanınmış örnek, büyük jüriye kendi araştırma özneleri hakkında tanıklık yapmayı reddettiği için 159 gün hapse mahkûm edilen Rik Scarce'la ilgilidir. Erikson (1995) Scarce olayını şöyle betimler: "Scarce kendini korkunç bir çıkmazda buldu. O, Hayvanlara Özgürlük Hareketi üyelerinin yanı sıra çevreci aktivistlerle de görüşmeler yaptığı araştırmasıyla meşguldü. Scarce'ın araştırma öznelerinden biri kampus alanına yapılan bir baskınla ilgili bir soruşturma geçirmiş ve Scarce'a büyük jüriye ifade vermesi için duruşmaya gelmesi emredilmişti.

Scarce kendisine yöneltilen soruları cevaplandırmayı reddetti, bunun ardından mahkemeye itaatsizlikten yaklaşık beş aylığına hapse mahkûm edildi".

Bazı kanıtlar, sosyal araştırmayı kuşatan kurumsal yapının, Scarce örneğinde olduğu gibi, etik sorunların kişisel çözümünde bir belirsizlik içerdiğini göstermektedir. 1997 tarihli *Etik Kurallar*, sosyologlara, karşı tarafın rızasıyla ilgili tereddütler yaşandığında kurumsal inceleme komisyonlarının ya da "araştırma etiğinde uzman diğer otorite [yapıların]" tavsiyeleri ve onaylarını almaya çalışmalarını önerir. Ancak, Kurumsal İnceleme Komisyonları, genelde, araştırmanın yürütülmesinde karşılaşılan sorunlar hakkında danışmanlık kurulları olarak hizmet etmekten ziyade, araştırma planlarının kurallara uygunluğunu incelerler; "araştırma etiğinde uzman otorite [yapılar]" ifadesi muğlâktır. Lee Clark'ın (1995) bir hukuk firmasından, gerçekleştirdiği bir araştırma konusunda yardım talebiyle ilgili betimlemesi Kurumsal İnceleme Komisyonlarının ve ilişkili bireysel ve aracı kurumların sınırlılıklarını gösterir: "...ilk olarak, akademisyen araştırmacıların gazetecilerin sahip oldukları korunmadan yoksun olduklarını söyleyen avukatlarla konuştum... Bana, mahkemeden bir haber kâğıdı beklemek için bir neden olmaması nedeniyle belgeleri yaktığım takdirde mahkemeye itaatsizlikten içeri atılacağım söylendi. ASA çalışanları ve ASA Etik Komitesi Başkanıyla görüştüm, ancak bütün sıcak ilişkilere rağmen avukat ücreti için söz veremediler. Benzer şekilde *Etik Kurallar*'da yükümlülüklerim belliydi... [Clark'ın araştırmasını yürüttüğü] Stony Brook'dan avukatlar bana kurumun yardımcı olamayacağını belirttiler. Rutgers'te birlikte çalıştığım avukatlar da yardım edemeyeceklerini söylediler."

Bireyler, her insani etkinlikte, nihayetinde alternatifler arasından sadece kişisel seçimlerle çözüme kavuşturulabilecek etik sorunlarla karşılaşacaklardır. Yani sosyologlar, giderek meslekleriyle ilgili farklı tavsiyeler arasından seçim yapma konusunda kendilerini yardımsız hissederler. Kişisel sorumluluğun yerine getirilmesi talebinin kaynağı, bir ölçüde, sosyolojik söylemde genellikle karşımıza çıkan iki felsefî ilkedeki, faydacılık ve ahlâkî rölativizmdeki muğlâklıktır.

Etik bir ilke olarak faydacılık, karar almayla ilgili uygun bir kural sağlar görünür. Modern kozmopolitler arasında yaygın ahlâkî faydacılık, araştırma etiğiyle ilgili sorunların karara bağlanmasında "toplum için en büyük net kazanç" ilkesine başvurur. Bu perspektif, belirli bir araştırma girişiminden kaynaklanabilecek riskin derecesini ve zararın büyüklüğünü vurgular. Bu perspektif altında Camelot Projesi uygun bir kabulü hak edebilir. Davison'a göre (1967) projenin gerçekleştirilmesi muhtemelen önemli zararlara yol açmayacaktır. Davison'un yorumu şöyledir: "Bu eski olayın gösterdiği şey, söz konusu projenin gelişmekte olan toplumlara ilişkin bilgimize katkı sağlaması ve literatürü zenginleştirmesidir, ancak projenin bu ülkelerin uluslararası ilişkileri üzerindeki etkisi yüzeysel ve dolaylı olmuştur" (s. 399).

İyi bilinen ve etik açıdan tartışmalı bazı çalışmalar faydacı temellerde meşrulaştırılabilir. Bunlar arasında en iyi bilineni, Laud Humphreys'in (1975) umumi tuvaletlerdeki eşcinsel ilişkiler üzerine çalışmasıdır. Humphreys, (resmi) bir izin almadan gözetleme tekniklerini kullanarak halka açık tuvaletlerde ilişkiye giren erkek eşcinsellerin gizli dünyalarına girmeyi başardı. Humphreys'in çalışması, büyük ölçüde normal-dışı olduğu düşünülen cinsel tercihlerin yaygınlığını kısmen de olsa resmettiği için bazı eşcinsel örgütlerden övgüler aldı (Warwick, 1973: 57). Rosenhan (1973), akıl sağlığı kurumları üzerine incelemesinde, çoğu personelin bilgisi ya da rızası olmadan psikiyatri koğuşlarına normal (örneğin, psikozlu olmayan) gözlemcileri yerleştirdi. Onun çalışması, bu kurumlardaki hastalık bakımıyla ilgili eksiklikler hakkında oldukça yararlı bilgiler sağladı, ancak onun araştırma öznelerini (hastane personelini) aldattığı ve yönlendirdiği de yadsınamaz bir gerçektir.

Ancak, bir karar alma yöntemi ilkesi olarak faydacılık bazı pratik ve kavramsal problemler yaratır. Bok (1978), bir araştırma etkinliğinin sağlayabileceği (yararlar kadar) zarar riskini hesaplamanın zorluğuna dikkat çeker. Sosyolojik araştırma tekniklerinin (ilişkili bulgular kadar) göze çarpmayan ve belirsiz etkileri, oldukça problemli faydacı bedeller değerlendirmesini dikkate almayı gerektirir. Ayrıca eylemlerin pratik sonuçlarından ziyade soyut ilkeler ve değerlere (örneğin, dine)

yönelik sorumluluklar temelinde eylemlere değer biçilmesini içeren çoğu geleneksel etik anlayış faydacılığa karşıdır.

Ahlâkî görelilik faydacılıkta örtük halde yer alan muğlâklığa bir yön kazandırır. Bu ilke, "her ortam ve durumda neyin yanlış neyin doğru olduğu hakkında katı ve sabit kurallar olmadığını" (Leo, 1995) varsayar. Bu ilke çerçevesinde, etik yargılar araçlar kadar amaçlara da uygulanır. Ahlâkî görelilik, halkın kolluk güçlerinin gizli kapaklı uygulamaları hakkında daha fazla bilgiye ihtiyacı olduğuna inanan ve bu uygulamaları gözlemek için kendi inançları ve çıkarlarını saklayan bir sosyolog için etik bir meşrulaştırma sağlayabilir. Bununla beraber, bu ilkenin rölativizmi tartışmaya davet çıkartır.

1997 tarihli *Etik Kurallar*'da, mesleğin temel etiği "toplumsal iyiye katkı sağlamaya" çalışmak ve "tüm insanların haklarına saygılı davranmak, onlara hak ettikleri değeri ve saygınlığı göstermek" (s. 4) biçiminde yeniden ifade edilir. *Etik Kurallar*, araştırma etkinliği konusunda, esas olarak karşı tarafın rızasını almayı, araştırma öznelerine zarar vermekten kaçınmayı, gizliliği korumayı ve yaşanabilecek çıkar çatışmalarını açıkça ifade etmeyi vurgular. Ancak sosyolojinin kurumsal çerçevesini oluşturan *Etik Kurallar* ve sosyolojik araştırmanın içinde yer aldığı koşullar, sosyologların bireylere karşılaştıkları etik ikilemlerde yol göstermelerini kesinlikle engeller.

AMERICAN SOCIOLOGICAL ASSOCIATION, *Code of Ethics*, Washington, 1989; AMERICAN SOCIOLOGICAL ASSOCIATION, *Code of Ethics*, Washington, 1997; R. N. BELLAH, "The Ethical Aims of Sociological Inquiry", *Social Science as Moral Inquiry* (eds. N. Haan - R. N. Bellah - P. Rabinow - E. M. Sullivan), New York, Columbia University Press, 1983; S. BOK, "Freedom and Risk", *Daedalus* 107 (1978), pp. 115-127; L. CLARK, "An Unethical Ethics Code?", *The American Sociologist*, 26(1995), pp. 12-21; W. P. DAVISON, "Foreign Policy", *The Uses of Sociology* (eds. P. F. Lazarsfeld - W. H. Sewell - H. L. Wilensky), New York, Basic Books, 1967; K. ERIKSON, "Commentary", *The American Sociologist*, 26(1995), pp. 4-11; R. M. HESSLER - K. FREERKS, "Privacy Ethics in the Age of Disclosure: Sweden and America Compared", *The American Sociologist* 26(1995), pp. 35-53; L. HUMPHREYS, *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places*, Chicago, Aldine, 1975; R. A. LEO, "The Ethics of Deceptive Research Roles Reconsidered: A Response to Kai Erikson", *The American Sociologist* 27(1995), pp. 122-128; S. MILGRAM, "Behavioral Study of Obedience", *Journal of Abnormal and Social Psychology* 67(1963), pp. 371-378; D. L. ROSENHAM, "On Being Sane in Insane Places", *Science* 179 (1973), pp. 250-258; E. SHILS, *The Calling of Sociology: Essays on the Pursuit of Learning*, Chicago, University of Chicago Press, 1980; M. G. TREND, "Applied Social Research and the Government: Notes on the Limits of Confidentiality", *Social Problems* 27(1980), pp. 343-349; D. P. WARWICK, "*Tearoom Trade*: Ends and Means in Social Research", *The Hastings Center Studies* 1(1973), pp. 27-38; M. L. WAX - J. CASELL, "From Regulation to Reflection: Ethics in Social Research", *The American Sociologist* 16(1981), pp. 224-229.

Ayrıca **bkz.**, AHLÂK, BİLİM, ETİK, MESLEK ETİĞİ, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ.

Howard P. GREENWALD
çev. Berivan BİNAY - Ümit TATLICAN

ETİKETLEME. Sözlük anlamıyla etiket, **(1)** kişinin kendisi ya da toplumu için kullandığı ad veya **(2)** bir başkasının ya da başkalarının kişi hakkında ne düşündüğü olarak ifade edilmektedir. Bir kavramın tarihsel değişimine bakıldığında, farklı açılımları arasında belirli kullanımların yaygınlaşmasının kimi zaman, deyim yerindeyse, bir tür baskın anlam yarattığı ve diğerlerini gizlediğinden ya da onları maskelediğinden söz edilebilir. Norm sözcüğü, *norma* (Lat. gönye) anlamına gelse de onun sembolik içeriği kural, ilke, ölçüt gibi baskın anlamlara dönüşmüştür. Benzer bir süreçle, etiketlemenin **(2).** anlamı büyük ölçüde yaygınlık kazanmış ve **(1).** kullanım arka plânda kalmıştır.

Etiketleme üç öğeyi gerektirir: Normlar, bu normlara göre "normal bulunan" eylem, tutum, görünüm vb. nitelikler ve normlara uymadıkları için sapkın sayılanlar. Normlar bir toplumsal yapının genel ya da alt kültürel karakterine göre yapılanır. En genel ifadeyle, belirli toplumsal bütünde herhangi bir özellik açısından çoğunlukta olan normal kabul edilir. Öte yandan, insanlar her zaman farklılıklardan ve görünümlerden etkilenmişlerdir. Ortaçağ Avrupa'sında yürürlükte olan bir yasa bu etkilenmenin en çarpıcı kanıtlarından biri olarak gösterilebilir: İlgili yasa, bir suçun failini belirlemede, zanlılar arasında karar verilemediği durumda "en çirkin olanın suçun faili olduğunun kabul edilmesi"ni

öngörür. Yine, "rivayete göre, Gotlar, Lombardlar ve Vizigotlar saç kazıma yöntemiyle mahkûmları damgalarlardı. Ortaçağ Avrupası'nda bazı mahkemeler dağlama ya da sakat bırakma yöntemine başvururdu. Modern çağın başlarında Avrupa ve Amerikan mahkemeleri de bazen mahkûmları dağlama ya da daha ender bir uygulamayla sakat bırakma yoluna giderdi. Hatta Amsterdam'daki mahkemeler, sanki geleceği önceden görmüş gibi, mahkûmların başparmağının kökünü dağlarlardı... Örneğin, East Jersey'in 1668 ve 1675 tarihli koloni yasaları uyarınca hırsızlık için ele 'T' harfinin, ikinci kez suç işlenmesi hâlinde 'R' harfinin, Püriten New England'da da zina için meşhur kızıl 'A' harfinin dağlanması öngörülmüştü" (Cole, 2001: 23). Tarih öncesi dönemlerden itibaren topluluk ya da toplumun genel kültürel normlarına uymayanlar, bunların dışında olanlar, sapkın görüldükleri için çoğunlukla etiketlemeye maruz kalmışlardır. Bu bağlamda etiketlemenin tarihi, kuramsal gelişiminden ve kavram olarak varlığından çok daha öncelere uzanır.

Etiketlemenin Tarihçesi

*Homo sapiens*in onu diğer canlı türlerinden ayıran temel nitelik ya da niteliklerinin neler olduğu hep sorgulanmıştır. Âlet yapabilme yeteneği, meraklı bir varlık oluşu, iletişim becerisi bu soruya karşılık ilk akla gelen yanıtlardandır. Yakın zamanlarda, arıların, kuşların türlerine, örneğin besin kaynağına ilişkin bilgi aktarabilme becerileri dikkate alındığında, insan iletişiminde farklılığı yaratan şeyin dil bilgisi, yani dili işleme, onu yapılandırma, karmaşık, daha çok şey anlatabilir hâle getirme niteliği üzerinde durulmaktadır. Meraklı bir varlık olarak insan doğal, sosyal varlık alanlarına dair her şeyi sorgulamakta, edindiği gündelik, bilimsel, felsefî farklı türde bilgilerle dünyayı anlamlandırmaktadır. Anlamlandırma girişimleriyle, bireylerin zihinlerinde belirli doğal, sosyal dünya tasarımları oluşmaktadır. Söz konusu tablolar, bireyin bulunduğu tarihi, toplumsal konumu, sahip olduğu donanım vb. öğeler tarafından biçimlendirilmektedir. Diğer öğelerin ortak olduğu durumlarda, yani örneğin bireyler tarihsel açıdan eş zaman diliminde ve aynı toplumsal yapıda benzer sınıfsal konumda iseler, bu durumda zihinlerindeki tabloları farklılaştıran öğeler kişisel deneyimleri, algı yetenekleri, genel kültürleri gibi daha özel niteliklerdir. Doğal tabloda olduğu gibi sosyal tabloda da yakın plândaki görüntüler daha net, uzaktakilere -kişiler, mekânlar yerleşimler- ilişkin olanlar, onlara ait deneyim, bilgi eksikliği vb. nedenlerle nispeten siliktir. Toplumsal aktörün, anılan özellikleri çerçevesinde yakın görüntülerin netliği, uzaktaki verilere ilişkin deneyim eksikliği ve genellikle daha az veriye sahip olunabileceği gerçeğinden hareketle, bunlara temkinli yaklaşması, bilimsel yöntem ilkelerine tanıdık ya da bunlara uzak olması ölçüsünde, nispeten gerçekçi ya da gerçeklikten uzaktır.

Diğer taraftan, insan her zaman türüne özgü, ait ya da kendisine benzer olana daha çok yakınlık duymuştur. İnsan-merkezcilik olarak tanımlanan bu eğilimi, *homo sapiens*'in türüne ilişkin tasarıma olduğu gibi, onun dünya, evren tasarımlarına da yansımıştır. Evrenin, üzerinde insan yaşadığı için, jeosantrik olduğu düşünülmüştür. İnsanın gezginciliği, Paleolitik Dönem başlarına kadar götürülebilir. *Homo erectus*, besin bulma telaşıyla bir avın peşine takılıp çevreye açılır. Yakındakiler tükendikçe daha uzaklara gider. Yerini değiştirir. Ateşin kontrol alınmasından itibaren ise çok daha uzaklara açılmaya başladığından giderek daha çok sayıda başka gruplarla karşılaşır. "Öte yandan, belirli bir coğrafî bölgede kendine bir tarih oluşturmuş her kültür, bir ölçüde 'etnik merkezci'dir; yani 'soy'unu, kültürünü normal, yakın çevresinden başlamak üzere tanışı ya da varlığından haberdar olduğu bütün diğer toplumları, bir uzaklık ölçeği üzerinde artan ölçülerde 'anormal', 'yaban', garip' addetme eğilimindedir" (Özbudun, 2003: 59). Öyle ki kimi kabileler "insandan gelen" olarak çevrilebilecek kimi topluluk adları taşımaktaydılar. Böyle tanımlananların varlık sınırı söz konusu topluluğun yaşam alanının sınırıyla ortaktır. İlgili eğilimlerin etkisi, sömürgecilikle kabuk değiştirmiş, farklılık anlayışları değişmiştir. Coğrafî keşifleri gerçekleştirebilecek teknolojik birikime sahip olan Avrupalı için "öteki" en iyimser tanımlamayla atalara benzeyen bir zavallıdır. Seyahatname, gezi notları gibi belgelerde somutlaştığı üzere, "öteki", tüm tanımlamaların ötesinde insana özgü temel nitelikten, "dil"den yoksundur;

çıkardığı sesler çığlık, bağırtı, nida vb. olarak tanımlanmakta, hayvan iletişimine benzetilmektedir. XV. ve XVI. yüzyıllarda coğrafî keşiflerle "uzak diyarlardaki dünya nimetlerini" keşfe çıkan Batı Avrupa insanı, bu ilginç yerlerde karşılaştığı değişik yaşam biçimleri ve fizik görünümleri alıştıklarından çok farklı "yerliler" karşısında büyük şaşkınlık yaşamıştır. Çünkü keşifler öncesinde ticarî, siyasî ilişkiler kurduğu diğer Avrupa halkları büyük ölçüde benzerleridir.

İnsan-merkezciliğin doğal bir uzantısı olarak etnosantrizm eğilimi, insanın içinde bulunduğu sosyal topluluğa diğer topluluklara oranla daha çok değer vermesine neden olur. Paleolitik dönemden itibaren uzun bir süre topluluk üyeleri arasında Durkheim'in "mekanik dayanışma" olarak tanımladığı bir benzerler arası dayanışma dönemi yaşanmıştır. Bu yapıda gereksinimler yaşamsal olanlarla sınırlı olduğu gibi, toplumsal aktörlerin işlev yönünden birbirlerinin yerini doldurabildiklerinin altı çizilmektedir. Mekanik dayanışmaya doğru olan ancak binlerce yıllık bir değişim ve kültürel birikimden sonra, insanın toplumsal aktör olarak işlevi uzmanlaşmayla birlikte ikamesi daha zor bir konuma ulaşmış ve birey olarak önemi giderek artmaya başlamıştır. Bununla birlikte, "biz" diye tanımlananlar, toplumsal bir karaktere sahip olan insan için önemini değişik biçimlere bürünerek korumuştur. Bu süreç, toplumsal kimliklerin biçimlenmesinde etkin olan önemli bir psikolojik etkenle de bağıntılıdır: olumlu öz-saygı arzusu. "Olumlu öz-saygı arzusu, kişilerin kendilerinin ait olduklarını düşündükleri toplumsal grubu (iç-grup) öteki gruptan (dış-grup) daha üstün görme eğiliminden kaynaklanır" (Tajfel ve Turner'den aktaran Oktar, 2005: 73).

"Ötekileştirme" kişinin bulunduğu toplum yapısı içinde de süregelen bir gerçekliktir. Bu boyutta ötekileştirilen fiziksel, zihinsel özelliklerinden başlayarak günümüze doğru nispeten değişen öncekilere eklenen niteliklerle normalden ayrılanları ifade eder. Çoğu kişinin sapkın olanlarla bağlantısı ya da onlarla yaşantısı sınırlıdır. Buna karşın benimsedikleri tepki kuşku, yadırgama, reddetme, düşmanlık türündendir. Temel olarak ötekiler, normal bir biçimde davranan insan eylemlerine ilişkin beklentilerin sorgulanmasına yol açarak sosyal gerçeklik imgemizi bozdukları için rahatsız edicidir. Toplumsal aktör, her zaman bir düzen arayışı içinde olmuştur. Beklentilere uygun, istikrarlı sosyal ortamlar ve olabildiğince bu yönde bir toplumsal yaşam, üyeleri için önemlidir. Farklı olanı sapkın konuma yerleştirmek, gerçeklik algısında bozulan istikrarı tekrar kurmaya yardımcı olur.

Bunları ifade ederken gözden kaçırılmaması gereken bir nokta, gerek evrensel kültürün gerekse farklı toplumlarda atılım ve dönüşümlerin büyük ölçüde normal dışı ya da sapkın sayılanlar tarafından gerçekleştirildiğidir. Çünkü istatistiksel yönden normal dağılımın bir yönü, değerlendirilen özellik açısından çoğunluğun altında olanları belirtirken, diğer yönü normalin üstünde olanları gösterir. Örneğin, zekâ boyutunda normalin altında zekâya sahip olan gibi dâhi de normal dışı ya da sapkındır. Yine, vergi kaçırmanın doğal sayıldığı bir kesimde, vergisini düzenli ve eksiksiz ödeme gayretinde olanın; boşa zaman geçirmenin "meziyet" sayıldığı bir kesimde zamanını çok iyi değerlendiren kişinin de sapkın olduğu hatırlatılmalıdır. Normallik ekseninde olumsuz kutbun, anlam genişlemesine uğramış ve olumlu kutba ilişkin anlamları maskelemiş olduğu ifade edilebilir. Dil psikolojisi açısından bakıldığında, bu durum netlik kazanır.

Savaşlar, keşifler, uluslararası ticarî ilişkiler bir yana, modern dönem öncesi toplumlarda, halkın çoğu yaşamlarını doğdukları yerleşim yerinden hemen hiç ayrılmadan geçiriyordu. Kuşkusuz başlangıçta düzen amacından ya da plânlamadan bağımsız olarak gerçekleşen bu yaşam tarzı, aynı zamanda sosyal yaşamı güvenli kılıyordu. Doğal olarak ticaretle, gezgin zanaatkârlıkla uğraşanlar, çalıştıkları çiftliklerden bulundukları yerleşim yerlerinden -farklı nedenlerle- ayrılıp uygun çalışma koşulları aramak durumunda kalanlar bulunmaktadır. Bu kişiler yanlarında çalıştıkları çiftlik sahiplerinden aldıkları, işlerinin ehli, daha da önemlisi güvenilir olduklarını kanıtlayan referans mektupları taşıyarak, meslek âletleri göstererek kendilerini tanıtmaktadırlar. Pasaport, nüfus cüzdanı gibi kimlik belgelerinin var olmadığı bu dönemlerde suçlunun teşhisi için başvurulan yol tanıdık ya da tanıkların tespitleridir. Bir başka deyişle, belirli bir yerleşim yerinde herkes, yakın çevresindeki "mec-

zup", "alkolik" vb. kişileri tanır ya da en azından tanıdığını düşünürdü. Böylece, onlara karşı gerekli tedbirleri almanın pek de zor olmayacağı düşünülüyordu.

Hükümlü çoğu zaman bir "öteki"dir. Hükümlünün alıkonmasının tarihçesi İbraniler, Eski Yunan ve Roma'ya değin uzanır. Buna karşın, "suçlunun zaptı" 12. yüzyıla değin cezanın infaz edilmesi öncesinde başvurulan geçici bir uygulama görünümündedir. İbraniler ölüm cezasına çarptırılanları boş sarnıçlarda tutarlardı. Eski Yunan ve Roma'da suçlular bu süreyi, taş ya da maden ocaklarında geçirmekteydi. 12. yüzyıl İngiltere'sinde Kral II. Henry, ilk kez suçluların hapisle cezalandırıldıkları kurumların her ilde kurulması talimatını verdi. Bu oluşumdan itibaren giderek "hapsin bir ceza olduğu" anlayışı yerleşmeye başladı.

Keşiflerle ulaşılan "Başka Diyarlarla" karşılaştırdığında neredeyse kuşkuya yer bırakmaz şekilde üstün olduğuna inanan Avrupalı için bu yeni alanlar, merkez yerleşimlerin (*oikoumené*) güvenirliğinin korunması anlamında önemli bir seçenek oluşturmuştur. "*Oikoumené* ilk kez Herodot (M. Ö. 490-425) tarafından kullanılmış ve diğer M. Ö. 5. yüzyıl yazarlarınca da benimsenmiştir. Sözcük anlamı, ikamet edilen dünyadır; ancak insanların yaşadığı düşünülen kimi bölgeleri (örneğin Antipode'lar) dışladığı düşünüldüğünde, daha çok birbirleriyle ilişki içinde olan halkların yaşadığı, 'bilinen' ya da 'tanış' dünyayı ifade etmektedir." (Romm'dan aktaran Özbudun, 2002: 63) *Oikomené*'de güvenlik tehlikeli kişilerin kolonilere sevkiyle gerçekleştirilmiştir. İngiltere'de başlatılan ilk mahkûm nakli 1678-1681 yıllarında önce ölüm cezalıları için söz konusu olmuşsa da, uygulama uzun süreli hapis cezası olanlardan diğerlerine doğru genişletilmiştir. İlk nakiller Avustralya'ya yapılmış, sonraları ABD'ye de yoğun biçimde nakiller gerçekleştirilmiştir. İngiltere'de 1869 Habitual Criminal Act'e değin sınır dışına gönderilen ötekilerin anayurtlarına dönmeleri mümkün olmamıştır. İlgili yasayla ceza sürelerinin bir kısmını kolonilerde tamamlayan mahkûmların "izinli" oldukları sürelerde polise bilgi vermek ve bağlantılarını sürdürmek kaydıyla ülkelerine gelmelerine izin verilebilmiştir. İngiltere'nin başlattığı suçlu ve diğer fahişeler, serseriler vb. "etiketlenmiş kişilerin ihracı" uygulamasını Fransa ve diğer sömürgeci ülkeler de izlemiştir.

I. Endüstri Devrimi'yle yaşanan sosyal hareketlilik, tüm bu önlemlerle korunmaya çalışılan başlıca yerleşim yerlerini endüstrileşme öncesinde sahip oldukları tanışıklığın getirdiği güven öğesinden yoksun bıraktı. İş ve yaşam koşullarına ilişkin tüm olumsuzluklara rağmen, kentin çekim gücüne kapılan kalabalık nüfus, kentin üst sosyo-ekonomik kesimleri için tehdit kaynağı içeren pek çok "öteki" barındırıyordu.

Etiketleme Yaklaşımının Entelektüel Kökenleri

Yaklaşımın düşünsel gelişimi sembolik etkileşimci kurama dayanır. Sembolik etkileşimci bakış açısı ise Chicago Okulu'nda filizlenmiş ve burada güçlenmiştir. Chicago Okulu'nun özellikle sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerin tarihinde çok özel bir çizgisi ve konumu vardır. Okulun kuruluş aşamasından itibaren ilgili gelişmeleri gözden geçirmek etiketleme yaklaşımını anlamak açısından önemli bir hareket noktası olabilir.

Uzun sayılmayacak bir sürede genel anlayışı bir ekole dönüşen Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 1892'de Albion Small tarafından kuruldu. "Kendini Gerçekleştiren Kehanet" kavramıyla kuramın gelişiminde önemli bir yeri olan W.I. Thomas, bölümün ilk dönemlerdeki öğrencilerindendir. C. Herbert Mead, 1914'lerden itibaren Robert Park, 1920- 1930'larda Ernest Burgess (halkalar kuramı), Howard Becker (etiketleme), A. Lindesmith, R. Turner, Erving Goffman bölümle anılan tanınmış isimlerden sadece bir kısmıdır.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne, Kuzey-Güney İç Savaşı'nda rengi farklı olanların kat ettiği yola rağmen, bu dönemde ABD'de WASP (Beyaz, Anglo-Sakson Kökenli ve Protestan) olmak başlı başına bir ayrıcalıktı. Aynı zamanda, Dünya Tarihi'nde o zamana değin bu kadar farklı kültürel özelliklere sahip uluslardan gelen grupların oluşturduğu tüm iç sorunlarına rağmen uluslararası ilişkiler açısından etkili bir toplum yapısının pek de olağan olmadığı ifade edilebilir. Yoğun bir endüstrileşmeyle hızla büyüyen kentlere başa çıkılması kolay olmayan bir göç akını söz konusuydu. Bu dönemde, en çok göç alan kentlerden biri olan

Chicago, sağlıksız kentleşmeye bağlı olarak, yüksek işsizlik ve suç oranları, yabancılaşma, anomi vb. pek çok toplumsal sorunun yaşandığı bir merkezdi. Kent bu özellikleriyle de aynı zamanda araştırmacılar için doğal bir laboratuar konumundaydı. Diğer taraftan, yöneticiler ve üst sınıf kökenliler betimlenen ortamdan ciddî olarak rahatsızlardı. Çözüm arayışlarında rasyonellik ise bilimin öncülüğünü gerekli kılıyordu. Böylece, bilimsel fonlara geniş ölçekli kaynak aktarımları söz konusu olmuştur. Chicago Üniversitesi'nin sahip olduğu etkileyici ve yaratıcı kadronun yanı sıra, önemli bir avantajının da Üniversiteye aktarılan geniş kaynaklar ve yüksek beklentilerle tanımlanabilecek lojistik destek olduğu ifade edilebilir.

Suç olgusunun temel niteliklerinden biri evrenselliktir. Zira suç insanın insan olarak tanımlanmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren tüm topluluklar ve toplum yapılarında vardır. Öte yandan suç, toplumsal yapılar için her zaman rahatsızlık kaynağı olmuştur. Bu nedenle, suç üzerine tartışmalar ve yorumlar oldukça eskiye dayanır. Bununla birlikte, alanda bilimsel, sistematik araştırmaların, dolayısıyla kriminolojinin tarihi, bazı yazarlarca Lombroso ile başlatılır. (Diğerleri için Cesar Beccaria ve onun *Suçlar ve Cezalar* [1764] adlı kitabıdır.) Bu süreçte ana yönelimlerden biri, suç nedenlerinin neler olduğunun saptanmasıdır. Başlangıçta, arayışlar Lombroso'dan itibaren bireysel, daha çok biyolojik kökenli olmuştur. Daha sonra yine bireysel ancak psikolojik kökenli açıklamalar diğerlerine göre daha çok tartışmaya açılmıştır. Sosyal bilimler alanında bir konuda görüşün ortaya konuşundan itibaren yaşanan süreç sarkaç salınımına benzetilebilir. Şöyle ki, kişiyi suça yönelten itici gücün, biyolojik özelliklerinde olduğu iddiasından, yani Lombroso ve öğrencilerinin kurduğu İtalyan Antropoloji Okulu'nun görüşlerinden Fransız Sosyoloji Okulu'nunkilere geçilmiştir. Okulun ünlü temsilcilerinden Lacassagne'ın "Toplumlar, lâyık oldukları suçlulara sahiplerdir." önermesi okulun çizgisini açıkça ortaya koymaktadır. Bu noktada, yöneltilen yoğun eleştirilerle Lombroso'nun da temel tezini "Suçluların ancak üçte biri doğuştan suçludur" biçiminde yumuşattığını belirtmekte yarar vardır. Konu ile ilgili "sarkaç salınımı" Marburg Okulu yapısında bir denge ya da sentez noktasına ulaşmıştır: birey çevre ve kişisel özelliklerinin ortak etkisiyle suça yönelir.

Chicago Okulu'ndan araştırmacıların konuya yöneldikleri sırada, kriminolojide iki temel yönelim gündemdedir. Bunlardan biri, ekolojik gerekçelerin ağır bastığı açıklama modelidir. R. Park ve E. Burgess'in kent dinamiklerini açıklayan halkalar kuramı bu anlayışın özgün bir modelidir. Park ve Burgess Chicago'yu yerleşim özellikleri farklılıklarına göre bölgelere ayırmıştı. Birinci bölge, kentin iş merkezidir ve merkez halka olarak anılır. İş merkezinin çevresinde, düşük nitelikli konutların (*slum*) ucuz kafe, lokanta vb. mekânların bulunduğu ikinci bölge yer alır. Suç oranlarının ve her türlü sapmanın en yüksek olduğu "sorunlu" bölge burasıdır. Gelir durumu nispeten düzelenler bu bölgeyi ilk fırsatta terk etme çabası içindedir. Böylece, bölgenin nitelikleri pek değişmez; sürekli göç alması da anomi ve geçiciliği bölgeye egemen kılar. Kentin diğer kısımları: 3. işçi yerleşimi, 4. orta sınıf, 5. üst-orta, alt-üst ve üst-üst sınıf yerleşmelerin bulunduğu banliyöler olarak betimlenmiştir. Bu esaslar dâhilinde her kentin sosyo-kültürel dokusunun haritası çıkartılabilir.

Benzer ekolojik suç açıklamalarından hareket eden araştırmacılar, sapma ve suç davranışlarını önlemeye yönelik bazı sosyal politikalar oluşturdular ve bunlardan bazılarını hayata geçirdiler. Örneğin, C.R. Shaw bu tür teşebbüslerin olabildiğince azaltılması ve bölgeye gereksinim duyulan sosyal hizmetlerin ulaştırılması amacıyla, Chicago Bölge Projesini başlattı. Suç, sapma eylemlerinin yüksek olduğu yerlerde bazı düzenlemelere gidildi. Yöre halkının çevrelerinden hoşnut olmalarını sağlayacak etkinliklere yer verildi. Gençlere boş zaman uğraşlarını düzenleme konusunda seçenekler sunuldu, okul ilişkileri gözden geçirildi. Proje sonrasında kontrol grubu kullanılarak bir proje etkinlik ölçümü mümkün olamadıysa da, Schlossman ve arkadaşları yaptıkları uzunlamasına araştırmayla önemli bir ağırlıkta olan gençlik suçluluğu oranlarında ciddî bir azalma olduğu sonucuna vardılar.

Kriminolojideki diğer eğilim R. Merton'ın gerilim kuramına dayanır. Merton gerçekte iç içe geçmiş toplumsal ve kültürel yapılar arasında kurgusal bir ayrım yapar. Toplum-

sal yapıda sağlanan olanaklar, kurumsallaşmış yol ve araçlar kültürel yapının gösterdiği hedeflere ulaşma konusunda yeterli değilse, toplumun farklı kesimlerinden bireyler benzer hedefler için meşru olmayan yolları deneyebilecekler, dolayısıyla suç ve sapma eylemlerinde bulunabileceklerdir. Böylelikle varlıklı olmanın önemli bir değer sayılması, en azından bazı çevrelerde, ona nasıl ulaşıldığını maskeleyebilir. R. Merton'ın kuramına yöneltilen eleştiriler, bir toplumdaki bireylerin tümünün -örneğin A.B.D.'de "Amerikan Rüyası" imgesiyle karakterize edilen- "ortak amaçlara" sahip olamayacakları noktasında ağırlık kazanmıştır.

Toplum-birey ikiliğine bakışında kurduğu denge Chicago Okulu'nun özgünlüğünü gösteren önemli bir boyuttur: Sosyoloji tarihini değerlendirme girişimlerinde genel kanı, Durkheim, Merton çizgisinin koşulların biçimlendirdiği bir "toplumsal aktör" imgesi sunduğu yönündedir. Toplumsal olguların "dışsallık" ve "zorlayıcılık"ları bireye yeterince inisiyatif tanımaz. Bununla birlikte, Durkheim makûl sınırlar içindeki sapma eylemlerini "normal" bulmakla kalmayıp, toplumun olumlu yönde değişmesi için gerekli görür. Aynı konuda birey odaklı açıklamalar toplumsal koşulların niteliklerini yeterince dikkate alamadıkları için eleştirilir. Chicago Okulunun bu tartışmadaki konumu (genel eğilimi), sosyo-ekonomik kurumların bireyi etkilediği, yönlendirdiği, ancak kişisel donanımları açısından farklı özelliklere sahip bireylerin eylemlerinin kurumsal yapıların çizgilerini aşan nitelikte olabileceğidir. Bir başka deyişle, bireyler, yapı ve kurumların önüne geçebilir, onlar tarafından modelleri çizilen kalıplardan farklı davranabilirler. Tarihsel süreçte, içinde bulundukları toplumsal yapı ne kadar despotik olursa olsun, özellikleri çağın bilgi düzeyini aşan ve mevcut yapının öngördüklerinden farklı davranan bireyler var olmuştur. Bununla birlikte, bireylere kişisel yeteneklerini ortaya koyabilecekleri olanaklar sağlandığı ölçüde toplumun sosyo-ekonomik düzeyinin aşılabilmesi mümkün olabilir. Değişmenin ileriye doğru yönlendirilmesi, toplumun yetenek havuzunu oluşturan bireylerin iyi yetişmesi, yaratıcılıklarını ortaya koyabilmeleri ölçüsünde ivme kazanır. Diğer taraftan, tüm toplumsal çelişki ve çatışmalara karşın ideal ve değerler yönünde bir uzlaşma gereklidir. Bu iki toplumsal nitelik, belirli bir çelişki yaratıyor gibi görünmektedir. Ancak problem çelişik olmaktan ziyade dikotomiktir, böylelikle uzlaştırılabilir. Chicago Okulu araştırmacıları, özellikle W. I. Thomas ve R. Park bu temele de yoğunlaştılar. Sosyolojinin, bir yandan bireyler kurumsal düzenlemelerle kısıtlıyken, onları nasıl aşarak yenileyebildikleri ya da yeni kurumlar oluşturabilecekleri üzerinde durması gerektiğini vurguladılar. Onlara göre, sosyal mühendisliğin gerekliliği -yani hukuk, ekonomi gibi stratejik kurumlardaki öncü yapısal dönüşümler ve düzenlemelerle toplumu daha uygun bir noktaya getirme çabası- dikkate alınması gerekir. Sosyoloji bu konuda diğer bilimler arasında özel bir yere sahiptir. İlgili özellik, sosyolojinin topluma en geniş açıdan bakabilmeyi mümkün kılması, toplumun yeniden düzenlenmesinin ise ancak bu şekilde mümkün olabileceği düşüncesine dayanır.

George Herbert Mead. Mead etiketleme kuramcılarının görüşlerinden en çok etkilendiği birkaç isimden biridir. Pragmatist bir felsefeci olan Mead, aynı zamanda çok yönlü araştırmacı kimliğiyle farklı alanlarda önemli oluşumların gerçekleşmesine temel katkılar sağlamıştır. Sosyal bilimlerin ortaya çıkış süreçlerinde, alanın belirlenmesi ve yöntemin netleşmesi çabalarıyla "ilgili alan sınırları içinde kalma" çabaları söz konusu olmuştur. Sosyoloji, antropoloji, psikoloji bu süreçlerden geçmiştir. Bununla birlikte, örneğin psikoloji bilimi için, salt kendi sınırları içinde kalmak sosyal ortam içinde oluşan koşulları gözden kaçırmaya neden olabilecek ciddî bir handikap olabilirdi. Süreç içinde diğer alanlardan bilgi aktarımı ve bu alanlarla iş birliği ile böyle bir sorunun ortaya çıkmasından kaçınılabilmiştir. Sosyal psikoloji alanının bir kanadı psikolojik sosyal psikoloji olarak tanımlanan araştırmalara dayanmaktadır. Diğer kanat, sosyolojik sosyal psikoloji olarak biçimlenmiş, Mead ve C. H. Cooley ile birlikte, düzenin bireylerin dışında, onlara kendisini dikte ettiren kurumsal bir yapı olmayıp, bireyin sosyal benliğiyle de etkileyebildiği bir değişkenliğe sahip olduğu düşüncesinden hareketle, bu biçimlenmeyi temellendirmiştir.

Bireysel ben (*I*), sosyal ben (*me*) kavramları, Mead'in sosyal bilimlerde süregelen, öznenin mi yoksa yapının mı öncelikli oldu-

ğu tartışmasında bir uzlaştırma noktası olarak değerlendirilebilir. Kişisel benlik bireyin biyolojik ve psikolojik niteliklerini içerir. Belirli bir yaşa kadar ben-merkezli olan birey, genelleştirilmiş diğerleri'nin (generalized others) bakış açılarını öğrendikçe, bunlar doğrultusunda sosyal benliğini oluşturur. Birey, toplumsal bir aktör olarak diğerlerinin de bulunduğu bir sosyal ortamda eylemek durumundadır. Dolayısıyla, empati kurarak karşısındakileri anlaması onun diğerleriyle bütünlük içinde rolünü icra edebilmesi bakımından özel bir önem taşır. Öğrenci, öğrenci kimliğiyle davranışlarda bulunurken, sınıf, fakülte ve kampüste en azından belirli bir sosyal ilişki kurması olası ya da gerekebilecek diğer öğrencilerin üniversite öğrencisi olarak paylaştıkları asgarî anlamların farkında olarak davranır. Onun eylemlerinde yine öğretim üyeleri, kütüphane çalışanları vb. farklı statülere sahip kişilerle kurabileceği bağlantılara ilişkin anlamları da bilmesi gerekir. Bununla birlikte, farklı büyüklüklerdeki toplumsal yapılar, tamamlanmış değil, oluş hâlindedirler. Onlar böylece kendilerine has bir çizgi oluşturabilirler. X Fakültesinde L ve Y bölümlerinde belirli gün ve saatler dışında öğretim üyeleriyle görüşmek, akademik çalışmalara engel teşkil edeceği düşüncesiyle uygun görülmediğinden, mümkün olmayabilir. K Bölümü'nde ise öğrenciler en azından belirli hocalarla, gereksinim duydukları pek çok durumda rahatlıkla bir araya gelebilirler. Paylaşılan anlamların öğrenilmesi ortak bir tavır almayı, değerler paylaşımını, dolayısıyla bir sosyal düzeni mümkün kılar. Sosyal gerçeklik görüntüsü kişiye başkalarının aynasında dönüşerek ulaşır. Dolayısıyla, o nesnel olamayacaktır. Bulunulan sosyal ortama göre, 24.00'da telefonla konuşma, ulaştırılması gereken ivedi bir sağlık haberi olmadıkça rahatsız edici görgüsüz bir davranış ya da indirimli telefon tarifesinden yararlanmanın bir yolu olarak görülebilir.

Bireysel ben, her zaman bu dış gerçekliği olduğu gibi almayıp, yaratıcı, kendine özgü bir birey olduğu ölçüde belirli bir süzgeçten geçirip, kendi gerçekliğini oluşturabilir. Böylece, yarın düşüncesi olmayan savurgan bir babanın oğlu bütçe idaresi konusunda tedbirli, tasarrufa önem veren öngörülü bir kişilik özelliği geliştirebilir. Tarihsel süreçte, "Hak bellediğin yolda yalnız ilerleyeceksin" (T. Fikret), "Başkaları tarafından önemsenmenin yolu, onları önemsememektir" (A. Schopenhauer) tarzından söylemler az olmasa da, diğerleri kişinin benlik imgesini oluşturması açısından kritik bir ayna işlevi görür. Nasıl biri olarak tanındığı pek çok bireyin kendi için değerini etkiler. Etiketleme kuramcılarının Mead'in sisteminde dayandıkları nokta, özellikle burasıdır.

Mead'in görüşlerini geliştiren ve kurama adını veren öğrencisi H. Blumer, kişilerin kural sistemleri öyle gerektirdiği için değil, içselleştirdikleri değerler nedeniyle ilgili kural sistemlerini destekleyecek bir uyum sergilediklerinin altını çizer. Gerçekte pek çok kişi, örneğin uyuşturucu kullanma eylemini, bulunduğu toplumda yasaklandığı ve ağır bir yaptırımla karşılandığı için değil, uyuşturucu kullanmayı doğru bulmadığı, sağlığına ciddî zararları olacağını düşündüğü, çocuklarına kötü bir model oluşturmamak gibi nedenlerle gerçekleştirmez. Kurumlar eylem birlikteliklerini oluştururlar. Toplumsal yapının birimleri olarak kurumlar durağanlıktan uzaklardır. Belirli bir kurumsal yapı içindeki rol örüntüleri benzerlikler gösterseler de, hiçbir zaman birbirlerinin kopyaları olamazlar.

İster toplumsal ister fiziksel, isterse soyut ya da somut olsun, anlam varlıklarda içkin değildir. Varlıklar bireyler arasında uzlaşmayla anlam kazanırlar. Bu anlam semboliktir. Bireyin diğerlerinin aynasındaki görüntüsündeki olumsuzluklar etiketlere dönüşebilecektir.

H. Becker (1928-). Becker etiketleme yaklaşımının tek kurucusu değildir. Örneğin, Goffman, Lemert, Schur da yaklaşımın ortaya çıkmasında önemli katkılara sahiptir. Anılan isimler kriminoloji tarihinde o zamana değin etkili olan sorgulama ve açıklama arayışlarının temel yönelimini değiştirmişlerdir. Önceki neden arayışında, suç eyleminin kökeninde, eylemi gerçekleştiren "fail"in biyolojik psikolojik özgün niteliklerinde ya da sosyalleşme eksiklikleri gibi çevresel koşullardaydı. Etiketleme kuramcıları dikkati failden eyleme ve daha çok "eylemin algılanış biçimine" yönelttiler. Günümüz kriminolojisinde suçun temel niteliklerinden biri "durumsallık"tır. Durumsallık, herhangi bir eylemin suç ya da sapkın olup olmadığının sadece mevcut durum ve koşullara göre belirlenebileceğini ifade eder. Bir başka deyişle, her koşul ve

bağlamda suç olarak nitelendirilebilen eylemler (çocuğa tecavüz vb.), bu yöndeki kanının tersine, tür olarak genel suç evreninde istisnaidir. Adam öldürme gibi ağır bir suç eylemi, belirli koşullarda meşruluk kazanır. Hatta kimi zaman ulusal bir kahramanlığa bile dönüşebilir. Meşru müdafaa ilk duruma örnektir. Kişi, kendisi ya da başkaları ölüm tehlikesi altında olduğunda ve tehlikeyi başka bir şekilde savuşturması mümkün olmadığında, saldırganı öldürmek zorunda kalabilir. Bu durumda öldürme eylemi, suç oluşturmayıp, hukuken meşru müdafaa olarak değerlendirilecektir. Yine bir kurtuluş savaşında askerin çok kritik bir durumda karşı tarafın komutanını öldürmesi, halkı zafere götüren ulusal bir kahramanlık sayılabilecektir.

Becker, etiketleme yaklaşımının tek öncüsü olmamakla beraber, kavramları sistematik olarak düzenlemiş, etiketleme sürecinin aşamalarını netleştirmiştir. *Dışarıdakiler* (1963) adlı kitabıyla konuya popülerlik kazandıran Becker bu kitabında, "aslında sapkınlık diye bir şey yoktur" der. "Sapkınlık, kişinin yaptığı davranışın bir niteliği değil, daha çok, diğerleri tarafından 'suçlu'ya kurallar ve yaptırımlar uygulanmasının bir sonucudur."

Eşinin, tedavinin yanı sıra, genel durumunun ve işgücü kaybının belirlenmesi için hastaneye sevkini gerektirecek ölçüde ağır bir fiziksel şiddet girişimi, "koca"yı, "eşine haddini bildiren pek çok erkekten biri" olmaktan çıkartıp, "aile üyelerini döven kötü adam" konumuna getirir. Oysa aile içi şiddetin pek çok toplumda yaygın bir olgu olduğu araştırmalarca sabittir. Yine hastaneden alınan "özel bir sağlık raporu" rapor sahibini her gün içki kullanan pek çoklarından ayırıp, "alkolik" konumuna taşır. Bir suç varsa, bunun "diğerleri arasından seçilme" ya da "oyunu bozup fark edilme" suçu olduğu söylenebilir.

Toplumsal aktörlerin bulundukları farklı sosyal konumlara özgü ve onlara göre değişen pek çok rolleri vardır. Birbirinden farklı konumlarda durmayı gerektiren toplumsal roller farklı kimlikleri ön plâna çıkarır. Ancak, bir kez yüklenildiğinde, etiketlemeyle "verilen" yeni kimlik kişinin toplum içindeki kimlikleri arasında merkezî konuma yerleşir. Kişi, çalışma yaşamında başarılı biri olsa da, artık eşine şiddet uygulayan adam olarak değerlendirilir. Bu hâkim etiket karşısında komşu, mesai arkadaşı, ağabey kimlikleri geri plânda kalır.

Bulunduğu sosyal ortamlarda giderek bir köşeye itilen birey doğal olarak kendini yalnız hissedecektir. Kişi etiketleme sürecinde ileri aşamalardan geçtikçe kendini yeniden tanımlamaya yönelebilecektir: O etiket odaklı baskın kimliği nedeniyle rol çatışması yaşayabilir.

Etiketleme sürecinin evreleri şöyle bir seyir izler: Bireyin daha önce de yapmakta olduğu bir eylem bir şekilde tespit edilir. Bireyin ilk sapma eyleminde yakalanması da mümkündür. Bu etiket konuyla ilgili kurumda tescillenir. Tescillenme toplumda belirli bir olumsuz yankı uyandırır. Birey eşi ve çocuklarının kendisini terk etmesi, uzunca bir süredir çalışılan saygın bir işten çıkartılma gibi ağır travmalar yaşayabilir. Boşanma ve işten çıkartılma gibi yaşantılar bireyde depresyona yol açan olaylar sıralamasında yüksek puana sahip olaylardır. Kişi davranışını meşrulaştırmak üzere "mantığa bürünme" gibi savunma mekanizmalarına yönelebilir. "Benzerleri olduğunu düşündüklerine" yönelebilir ve giderek sapkın bir kariyeri benimsemeye başlar.

Etiketleme yaklaşımına yöneltilen klâsik eleştirilerden biri, bu bakış açısından kişinin ilk suçu nasıl işlediğinin görülemeyeceği, nitekim karanlıkta kaldığıdır. Ayrıca bu eleştirilerde sapkın davranışın sadece etiketleme ile açıklanamayacağının altı çizilir. Ancak, yaklaşımın temsilcilerinin, suç dâhil tüm sapkın girişimlerin etiketlemeyle gerçekleştiği gibi bir iddiaları yoktur. Bu noktada onların dikkat çekmeye çalıştıkları şey "sapkınlığın göreliliği"dir. Ayrıca onlar ilk suçu açıklamada farklı yaklaşımlara gönderimde bulunur ve böyle davranılabileceğini belirtirler. Becker'in özellikle vurgulamaya çalıştığı nokta, etiketleme davranışının olumsuz sonuçlarının ve sonuçlara ilişkin hassasiyetin arttırılmasının ne denli önemli olduğudur.

Edwin Lemert yaklaşıma "birincil" ve "ikincil sapkınlık" kavramlarını kazandırmıştır. İnsanlar çoğu kez fazlaca bir rahatsızlık duymadan belirli sapma davranışlarını gerçekleştirebilirler. Bir kez uyuşturucu kullanmayı deneme, okuldan kaçmanın nasıl bir şey olduğu konusunda belirli bir fikir edinme tarzındaki istek ve girişimler, bireyin özdene-

tim mekanizmasını rahatsız etmeyebildiği, başkalarının dikkatini çekmeyebileceği gibi, etiketleme işlemine de tâbi tutulmayabilir. Birey, bir kez kullandığı ve o sırada dikkati çekmeyen uyuşturucu kullanma girişimini, öğrenciliği sırasında nasıl bir şey olduğunu merak ettiği için denediğini yıllar sonra bir anı olarak anlatabilir. Ancak bir şanssızlık eseri olarak, bu eylemi özel bir şekilde dikkatleri çeker ve davranış ciddî bir toplumsal yaptırımla karşılaşırsa bu sürece etiketleme de eşlik edebilecektir. Böylece birey kendini sorgulayabilir ve yeniden tanımlayabilir. "Meraklı ve heyecan arayan bir genç olarak" başvurduğu "sıra dışı ancak masum" bir denemeyi çok abartan önceki sosyal ortamlardan uzaklaşır. Bu tür şeyleri "normal" gören kişilerle arkadaşlığa yönelebilir. İkincil sapma bocalamalar, önceki ve sonraki çevreler ve benlik üzerine değerlendirmeler sonrasında "yakıştırılan" bu yeni kimliğin kabulüyle sonuçlanır. İkincil sapma büyük ölçüde tesadüfî olandan "sapkın olana" doğru bir geçiş sürecidir. İkincil sapkınlık bir bakıma yeniden sosyalleşme süreci olarak tanımlanır. Bu nokta çocuk suçluların konumları açısından stratejik bir önem taşır: Basit bir suç işleyen çocuk, yakalanmasından itibaren kendisine yönelik tutumlar olumsuz olduğunda bu deneyimin kolayca bir alışkanlık suçluluğuna (itiyadî suçluluğa) dönüşebileceği çağdaş kriminolojinin açık bir tespitidir. Burada, ilgili etkene ek olarak, çocuğun katılabileceği ıslah evinde, yoğun kurum nüfusu ve personel eksikliği gibi nedenlerle yeterince denetlenip yönlendirilemeyen ve suç öğretimi olarak da işleyebilen "diğerleriyle" ilişkileri hatırlatılabilir. Yine Lemert, gençler, yaşlılar, kadınlar alt sınıf kökenli olanlar gibi kategoridekilerin etiketleme açısından diğerlerine göre daha riskli durumda olduklarının altını çizer. Kuramın bu yönü yapılan araştırmalarla da desteklenmiştir.

Farklılaştırıcı İlişkiler Kuramı

Yine Chicago Okulu kökenli Edwin H. Sutherland'in kuramı "etiketlenen sapkın bireyin" ikincil sapmadan itibaren suçlu kariyerini edinmesi sürecine önemli bir açıklama getirir. Bir farkla: Sutherland'in çerçevesinde, birey suçlu konumunda ikincil sapmaya ilişkin bir etiketlemeden bağımsız olarak bulunuyor olabilir. Birçok alt kültürü barındıran bir toplumsal yapıda, bazı alt kültürler ya da çevreler bazı sapkınlık türlerini normal görme eğilimindeyken, bazı çevreler için aynı eylemler ciddî norm ihlâlleridir. Toplumsal aktör birincil sosyalleşme sürecini söz konusu norm ihlâllerinin görüldüğü bir çevrede geçirmişse, rahatlıkla benzer eylemlerde bulunabilir: Genel kültürel değerlere aykırı sapmalar gösterebileceği gibi, suç da işleyebilir. Ancak etiketleme süreciyle Lemert'in tanımlandığı ikincil sapmaya kalkışan birey, "benzerlerine" yönelme eğilimi içinde böyle bir gruba katılırsa da, en azından, bir süre geçtikten sonra, grupta normal olarak tanımlanan genel değerlere aykırı eylemler gruba yeni katılan kişiye giderek normal gelmeye başlayabilecektir. Ayrıca sosyal psikoloji alanında "grubun uyumla ilgili etkileri" dikkate alındığında, bu etkinin oldukça yönlendirici olabileceğini kestirmek zor değildir. Sutherland'e göre, suçlunun öğrenmesi, kriminal davranışın teknik yönünün öğrenilmesinden çok daha kritik olmak üzere, yasaların ihlâline uygun normların öğrenilmesini kapsar.

Farklılaştırıcı ilişkiler, belirli bir sosyal gruptaki aktörü genel kültürel sistem içinde aykırı olanı normal olarak görmeye yöneltirken, bir başka mekanizma aykırı olanın farklılaştırılması biçiminde işler. Madde bağımlısı bir gencin durumundan ciddî bir rahatsızlık duyarak ilgili bir kuruma başvurduğunu düşünelim: Konuyla ilgilenmek durumunda olan sağlık personelinin gence karşı tutumları beklenmedik bir şekilde kalp krizi geçiren akranına karşı tutumlarından çok farklı olacaktır. Buna benzer tutum farklılıklarını belirlemek üzere yapılmış pek çok güncel çalışma vardır.

Benzer şekilde, özellikle psikiyatri ve klinik psikoloji alanlarında "profesyonel yardıma gereksinim duymak" sıkıntılı bir iştir. Bir yandan boşanma, ailede yakın birinin kaybı, uzun süreli işsizlik gibi yaşantıların, bireyin tanımlanan profesyonel yardıma başvurmasını gerektiren önemli depresyon nedenlerini oluşturdukları vurgulanır. Ancak diğer taraftan böyle bir cesaret gösterenler konunun bir şekilde farkına varılmasıyla şüpheyle karşılanabilirler. Özellikle iş çevresinde bu tür yardım arayışları ciddî bir gerilim yaratabilir. Ancak S.A. Kirk'ün 864 ön-lisans öğrencisiyle yaptığı araştırma (1974), akıl hastalığını eti-

ketleme tutumlarının değerlendirilmesinde yararlanılan değişkenlerin gözden geçirilmesi, kriterlerin değiştirilmesi ve bu yöndeki çalışmalarda benzer girişimlerin yoğunlaştırılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ulaşılan sonuçlar akıl hastalığının salt etiketlemeye bağlanamayacağı, bununla birlikte etiketlemenin tedaviyi, tedavi için başvuruyu ve sonraki uyumu oldukça zorlaştırabileceği yönündeki bulguları desteklemektedir.

Damgalama

Erving Goffman (1922-1982). "Hayat bir sahne, bizler de hayat sahnesinde rol alan oyuncularız" türünden ifadeler gündelik hayatta sıkça kullanılan metaforlardır. Goffman bu tanımlamaları metafor olmasının ötesinde, toplumsal yapı, etkileşim, benlik üçgeninde, etkileşim süreçleri ve benliğin konumunu analiz ederken kullanmıştır. Toplumsal olgulara sosyal psikolojik bir bakış açısıyla yaklaşan araştırmacı, genellikle yoğun bir eleştiri alan "mikro" ölçekte konularla ilgilenmekten çekinmez. Goffman genel yaklaşımını ilk yapıtlarından *Gündelik Hayatta Benliğin Sunuluşu*'nda (1956) ortaya koyar. O, sosyal hayata bir dramaturg gözüyle bakar ve bu alana özgü kavramları kullanır. Ona göre, belirli toplumsal ilişkiler karşımıza bir sahne mantığında çıkarlar. Gündelik rutinlerden oluşan performanslar ön bölgelerde sahneye konur. Toplumsal bir durumu yaşayan kişilerin etkinlikleri toplamı *performans* olarak tanımlanır. Böylece, seyirci oyuncu ilişkileri de ilişki örüntüsüne -epik oyun tarzında- dâhil edilir. Seyirci karşısında belirli bir rolü yerine getiren toplumsal aktör bazı yardımcı oyuncularla bir ekip oluşturur. Yardımcı oyuncular, performansın daha gerçekçi, inandırıcı olması için katkıda bulunurlar. Baş aktör, örneğin, ev eşyaları satan bir mağazada tezgâhtarsa, izleyici ürünler hakkında fikir almak isteyen bir müşteri olabilir. Aktörün performansı izleyiciyi gözlemci konumundan alıcı konumuna geçirmek üzere yapılandırılmıştır. Mağazadaki diğer tezgâhtarlar, müdür, halkla ilişkiler görevlisi vb. yardımcı rollerdedir. Onlar gerektiğinde izleyicinin etkileşimde bulunduğu aktöre lojistik destek sağlarlar. Yine tezgâhtarın üzerindeki özel firma giysisi, yaka kartı onun sosyal statüsünü belirten ve sahneyi daha gerçekçi kılan "dış görünüş" öğeleridir. Kişilerin farklı sosyal rolleri olduğundan, bu tezgâhtar aynı zamanda örneğin şefkatli bir baba, X Takımı'nın fanatik taraftarı olabilir. Ancak Goffman'a göre, toplumsal hayat içinde bulunulan "an"a/"durum"a göre davranmayı gerektirir. Böylece, toplumsal aktör belirli bir anda sadece bir tezgâhtar olarak davranır. Belirli bir rol, onunla uyuşmayan birtakım kanıları, izlenim ya da benzerlerini gizlemeyi gerektirir. Satıcı belirli bir firmanın ürününü kullanışlı ve zevkli bulmayabilir. Ancak onu sunarken ikna edici olmasını zorlaştıracak her şey sahne arkasına gizlenmiştir. İzleyici olmadığında mağaza yemek molası için kısa bir süre için kapandığından, sahne bir anda sahne arkasına dönüşebilir. Farklı takımları tutan iki tezgâhtar, akşamki maçla ilgili koyu bir tartışmaya başlayabilir, vb. Sahne arkası belirli sosyal bağlamlarda sürekli değişen izleyicilere kapalıdır. Bireyler, açıkça davet edilmedikleri bölgelerden ve kulisten uzak durma konusunda oldukça dikkatlidirler.

Toplumda pek çok bölgeye girme konusunda diğerlerinden çok daha dikkatli olması gereken bir kesim vardır. Goffman onların (damgalananların) durumunu *Damga* (1961) adlı kitabında değerlendirir. Damga bir tür etiket ya da gözden düşürücü niteliktir. Ancak Goffman, etiketlemeye karşı yeğlediği bu kavramla, daha etkileyici bir izlenimi vurgulamak istemiş olabilir. Damga, tam bir toplumsal kabul görme yönünden, engelli kişilerin bir niteliğidir. Belirli özelliklere sahip kişiler, "normaller" açısından itibarsız, itibar kaybetmiş ya da kaybetmeleri beklenen kişilerdir. Bunlar örneğin görme, işitme, ortopedik engelliler, kişinin katıldığı arkadaş grubu, alt kültür vb. kesimlerin sahip olduğu nitelikler, sabıkalılık, alkoliklik, zayıf kişilikli olmak gibi niteliklere ait olabilir.

Goffman söz konusu kitabında, bu tür özelliklere sahip bireylerin karşılaştıkları durumlara ve tepkilerine yer vermiştir. Böyle konumdaki bireyler bu tür durumlarda farklı tepkilerde bulunabileceklerdir. Bazıları bireysel olarak geri çekilebilir; sosyal ilişkilere olabildiğince katılmayarak, çok yakın bir iki aile üyesi dışında hiç kimseyle görüşmeyerek soyut bir yaşam sürdürebilir, kimileri kendini alkole verebilir. Bazıları Merton'ın deyimiyle, "geri çekilenler"e katılabilir. Uyuşturucu kullananlar, alkolikler vb. arasında kendini daha rahat hissedebilir. Diğerleri ise suçlu alt

kültürleri, tarikatlar gibi gruplarla bütünleşerek genel kültürel değerleri sıklıkla ihlâl eden eylemlere girişirler. Toplumda, Goffman'ın büyük olasılıkla zor durumda olan diğerlerinin konumunu belirginleştirmek üzere üzerinde durmadığı başka "etiketlemeyle mücadele stratejileri" de vardır. Diğerlerine göre azınlıkta kalsalar da etiketlenen bazı toplumsal aktörler ve aileleri, etiketlenmişliklerini, koruyucu sağlık ve iş birliği derneklerinde birlikte aşmayı ve engelleriyle başa çıkmayı deneyebilirler. Yine, bu noktada çok az sayıda olmakla birlikte, çektikleri tüm sıkıntılara rağmen bazıları spor, sanat ve diğer alanlarında üstün başarılara imza atabilir.

Damgalanma, doğuştan gelen bir nitelik değil bir trafik kazası ya da ağır bir travmayla kişinin belirli bir yaştan sonra yaşadığı bir olayla ortaya çıkmışsa, bununla başa çıkması çok daha zordur. Böylece, "normallikten ayrılanlar" otomatik bir sosyal kontrol mekanizmasıyla, sapkın olarak etiketlenirler. Bu şekilde baskı altına alınan insanlar "sanki kaçınılmaz olarak" tuhaf davranmaya yönelirler. Bununla birlikte, Goffman damgalanmışların geleceği konusunda karamsar bir tutum sergilemez. Damgalanmışların çoğunun alışılmış bir yaşantıyı sürdürmelerini mümkün görür. Damgaya razı olma, örneğin bir akıl hastanesinde tedaviyi kolaylaştırır, sağlık personelinin hastaya daha yardımcı bir tutum içinde olmasını mümkün kılabilir. Goffman, damgalayan tarafta olanlar konusunda bu kadar iyimser değildir. İşverenler, komşular vb. normaller kişiye yaşam boyu alnından çıkmayacak biçimde leke vurabilirler.

Kişi bir kez damgalamaya konu olan bir eylem gerçekleştirdiğinde, özgeçmişi de bu damgalamadan etkilenir. Bireyin eylem öncesi yaşantısına ilişkin kimi ayrıntılar artık bir yeniden yorumlamaya tâbi olabilecektir. "O zaten... birisiydi", "X Kurumu'nda işe girdiğinde, bende güven uyandırmamıştı", "Onunla aynı ortamda çalışıyor olmam büyük şanssızlıkmış; iyi ki başım belaya girmedi" tarzında söylemler geriye yönelik bir damgalama tutumundan kaynaklanabilir. Damgalama, geriye yönelik bir etkiye sahip olduğu gibi kişinin yakın çevresini de etkileyen bir karaktere sahiptir. Bu sirayet ya da bulaşma, "Onun dayısı/dedesi de zaten kötü biriydi, sabıkalıydı, nemruttu..." tarzından ifadelerde teşhis edilebilir. Modern kriminoloji ve ceza hukukunda 'kişisellik ilkesi' benimsenmiştir. Bu ilke suç ve cezanın sorumluluğunun eylemi gerçekleştirene ait olduğunu açıkça belirtir. Ancak tarihsel süreçte uzun bir süre 'kolektif sorumluluk' ilkesi geçerli olmuştur. Kolektif sorumluluk anlayışına göre, suçun faili bulunamadığında failin yakınları, aynı klandan olanlar cezalandırılabilmektedir. Damgalamanın bulaşması da kolektif sorumluluk anlayışının günümüzdeki uzantısı olarak yorumlanabilir.

Kendini Gerçekleştiren Kehanet

Kendini gerçekleştiren kehanet görüşü, aynı zamanda "Pygmalion Etkisi" olarak da adlandırılmaktadır. Pygmalion Etkisi tanımı mitolojik bir öyküye dayanır: Pygmalion, Kıbrıs'ta yaşayan bir prens heykeltıraştır. İnsanlarla iletişim kurmaktan pek hoşlanmayan Pygmalion için heykel yapma etkinliği, gerçek bir tutkuya dönüşmüştür. Öyle ki, bir gün tamamladığı bir kadın heykeline âşık olur. Pygmalion'un aşkının büyüklüğü tanrıça Afrodit'i etkilemiştir. Heykeli canlandırır. Efsaneye göre, Pygmalion ve eşi çok mutlu bir yaşam sürer.

Pygmalion, aynı zamanda yazar Bernard Shaw'un 1932 yılında kaleme aldığı "My Fair Lady" adlı oyununun bir diğer adıdır. Shaw eserinde kendini gerçekleştiren kehanet temasını işler. Oyun bir dilbilimci olan Higgins'in arkadaşı Albay Pickering ile girdiği bir bahis üzerine kurgulanır. Higgins, konuşması standart dilden çok farklı olan sokak çiçekçisi Elize'ya bir yıllık bir sürede belirli davranış kurallarını ve özellikle de standart dili öğreterek çok farklı bir kimlik kazandıracağı düşüncesindedir. Higgins tasarısını gerçekleştirdiğini kanıtlar ve bahsi kazanır. Burada kritik bir nokta vardır: Pickering, Elize'ya çok özel biri olarak -yeni kimliğine uygun- Higgins ise önceki yaşam ve davranış tarzını esas alarak yaklaşmaktadır. Böylelikle oyunun ana karakteri, ötekinin aynasında görünen benliğine göre, sert ve kaba ya da ince ve duyarlı davranmaktadır.

W. I. Thomas'ın kendini gerçekleştiren kehanet görüşü, onun ifadesiyle "Durumlar gerçek olarak tanımlandıklarında, sonuçları bakımından gerçek olurlar" tezine dayanır. Bir başka deyişle, kişinin eylemlerine gösterilen tepki biçimlerinin bireyin benlik algısını

değiştirme gücüne sahip olduğu düşünülür. Bireyin yanlışlıkla gerçekleştirdiği bir eylem, abartılı bir etiketlemeye maruz kaldığında, bunlar bireyin benlik algısını olumsuz yönde etkileyecek ve ilgili etiketlemeye paralel bir kimlik değişimi yaşamasına neden olabilecektir. Bu etiketlemeler bireyin kişiliğinin oluşmaya başladığı yaşlarda söz konusu olduğunda kişilik gelişiminin olumsuz bir tablo oluşturması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır. Buradan hareketle, çağdaş eğitim yaklaşımlarında, ebeveynler ve çocuğun yetişmesiyle ilgili kişiler için belirli uyarı ve önerilere yer verilir. Bunlardan biri, çocuğa ya da gence yöneltilecek eleştirinin müdahaleyi gerektirdiği düşünülen konu ya da eylemle sınırlı tutulması, genellenmemesi gerektiğidir. Çocuk ya da genç bir konuda sabırsızca davranabilir. Örneğin, satranç oyununda hamle yapmada aceleci davranarak oyunu kaybedebilir. Uyarılar o hamlede acele etmenin sonuçları üzerine olmalıdır. Ne kadar acelecisin, dikkatsizsin, sakarsın tarzındaki ithamlar, özele ilişkin olanı aşmakta, bireyi tanımlayan sıfatlar olarak kişiyi etkilemektedir. Özellikle çocuklar ve gençler, kendilerine yöneltilen olumsuz sıfatları içselleştirerek, "Dikkatsiz, sakar biriyim" ya da "Ayrıntılar içinde kaybolup, esasa yönelemiyorum", "Belirli hedeflere ulaşabileceğim düşünülmüyor" biçiminde görüşler geliştirebilirler; onlar kendilerine ilişkin önceki tanımlamalarını yakın zamanda hâkim sıfatlar hâline gelen nitelikler yönünde değiştirebilirler.

Diğer taraftan konuya çocuk eğitimi açısından bakıldığında, eğer olumsuz değerlendirme ve genellemeler, çocuğu olumsuz yönde etkiliyor ve değiştiriyorsa, olumlu değerlendirme ve yaklaşımların da olumlu yönde etkileyebileceği sonucuna varılabilir. Bu tezde belirli bir geçerlilik payı vardır. Örneğin, Rosenthal ve Jakobson'un (1968) "sosyal etki" araştırmalarının bulguları, kendini gerçekleştiren kehanet fikrini ve yukarıdaki tezi destekleyici yöndedir. Bu araştırmada, ilkokul öğretmenlerine, sınıflarındaki belirli öğrencilerin üstün zekâlı olduğu bilgisi verilmiştir. Öğretmene haklarında bilgi verilenlerse, bu özelliğe sahip olup olmadıkları ölçülmeden tesadüfî olarak seçilen öğrencilerdir. Bilgilendirmeden sonra öğretmenlerin bu çocuklara karşı tavırları değişmiş, aynı zamanda onlardan beklentileri yükselmiştir. Yıl sonunda bu öğrencilerin genel tutum ve akademik başarılarında önemli bir farklılık görülmüştür. Bu farklılık araştırmacılarca şu nedenlere dayandırılmıştır: **(i)** Öğretmenlerin bazı öğrencilere olumlu, sıcak (diğer bazılarına tersi) bir tavırla yaklaşarak sınıfta duygusal bir ortam yaratmaları; **(ii)** tüm öğrencilere aynı ölçüde bilgi aktarmamaları, örneğin, tercih ettikleri öğrencilere daha çok ve zor konuları öğretmeleri; **(iii)** her öğrenciye kendini ifade etmek/konuşmak için aynı ölçüde fırsat tanımamaları, **(iv)** öğrencilere aynı ölçüde geri-bildirim vermemeleri. Sonuçta, öğretmenin davranışları çocuğun benlik algısını ve öz saygısını etkilemektedir (Bilgin, 1994: 170).

Ancak, bu konuda dikkatli olunması gereken bir durum şudur: Pygmalion etkisini yaratan etiketlemede kişiye yüklenen nitelemeler, örneğin, durumu aşan, genelleyici nitelemeler olabilir. Bununla birlikte, söz konusu nitelemeler belirli eylemlerden, durumlardan itibaren, bunlardan dolayı kullanılmışlardır. Olumlu yaklaşımda da desteklemenin belirli davranışlara özgü olması önemlidir. Yetişkinin teşviki eyleme dayanmadığında gerçekçi olmayabilir. Yeterli çaba gösterilmediğinde de nasıl olsa destek görüleceği ya da desteğin koşulsuzluğu yönünde bir etkiye neden olabilir. Çocuğa yönelik tutumlarda koşulsuzluk, her tür eyleme değil sevgiye ilişkin olabilir. Beklentinin çocuğun kapasitesini fazlasıyla aştığı durumlar bu kez ona başarısızlık ve değersizlik duyguları yaşatabilecektir.

Sözcüklerin Etiketlenmesi ve Dünya Görüşü

Bir çift koltuk değneği "normal" fiziksel yapıdaki kişiye bir şey ifade etmeyebilir. Ancak bu, bedensel engelli için "özgürlük" anlamına gelebilecektir. İnsanların bulundukları koşullar, kişisel deneyimleri vb. görme biçimlerini etkiler. Öte yandan, dil ve düşünce birbiriyle ilgili süreçlerdir. Kullanılan standart dil ve daha önemlisi bulunulan alt sistemde standart dilin farklı kullanım tarzlarındaki içerikler eklemlenen kavramlar aracılığıyla dünya görüşünü ve doğal olarak görme biçimlerini etkiler. İdeal, sözcük anlamıyla, **(1)** ülkü, mefkûre; **(2)** düşüncenin tasarlayabileceği bütün üstün nitelikleri kendinde toplayan; **(3)** yalnız düşünce ile kavranabilen

kendilik anlamlarına gelir. Böylesine önemli içerikleri olan bir kavramı ise sözcük etiketlenmesi süreciyle gerçekleşen oluşumlar nedeniyle anılan anlamlar yönünde kullanmaksa, çoğu kez pek mümkün görünmemektedir.

H. AKIN, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, Ankara, Dost Kitabevi, 2001; S. ATASOY, *Labirent: Adli Bilimlerin Gizemli Dünyası*, İstanbul, Doğan Kitap, 2006; N. BİLGİN, *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir, Ege Yayıncılık, 1994; T. BOTTOMORE - R. NISBET, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara, V Yayınları, 1990; F. BRAUDEL, *Uygarlıkların Grameri*, Ankara, İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2001; S. A. COLE, *Şüpheli Kimlikler-Suçlu Fotoğraflarından ve Parmak İzlerinden Genetik Çağına Suçlu Tanımlaması Tarihi*, İstanbul, Oğlak Yayıncılık, 2006; T. DEMİRBAŞ; *Kriminoloji*, Ankara, Seçkin Yayıncılık, 2001; A. GIDDENS. *Sosyal Teorinin Temel Problemleri* (Çev. Ü. Tatlıcan) İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005; M. HARRIS, *Yamyamlar ve Krallar*-Kültürlerin Kökenleri, Ankara, İmge Kitabevi, 1994; T. İÇLİ, *Kriminoloji*, Ankara, Bizim Büro Basımevi, 1994; S. A. KIRK, "The Impact of Labeling on Rejection of the Mentally Ill: An Experimental Study", *Journal of Health & Social Behavior* 15(1974); L. OKTAR, "Dil Kullanımı ve Toplumsal Kimlikler", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler. Enstitüsü Dergisi*, Cilt 7(2005); S. ÖZBUDUN, *Kültür Halleri-Geçmişte, Öteler-de, Günümüzde* (çev. M. F. Gümüş) Ankara, Ütopya Yayınevi, 2003; G. SERBAN - C. B. GIDYNSKI, "Significance of Social Demographic Data for Rehospitalization of Schizophrenic Patients", *Journal of Health & Social Behavior* 15 (1974); R. F. SOKULLU-AKINCI, *Kriminoloji*, İstanbul, Beta Basım aş.; M. T. YÜCEL, *Kriminoloji*, İstanbul, Umut Vakfı Yayınları, 2004.

Ayrıca **bkz.,** CEZA FELSEFESİ, CHICAGO OKULU, DURKHEIM, DURUMUN TANIMI, ETNOMETODOLOJİ, ETNOSANTRİZM, GOFFMAN, MEAD, MERTON, ÖTEKİ SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK.

Şebnem ÖZKAN

ETİKTE ÖRNEKLER. Felsefenin en eski bilgi alanlarından birisi olan etik, kişi ilişkilerinin oluşturduğu "yaşam"a dayanır. Yaşam ise değişerek sürekli akan bir yapıya sahiptir. Yaşama yaptıklarıyla biçim verenler, yaşamı yaşadıklarıyla ve yaşattıklarıyla yaşanabilir kılanlar, tek tek kişiler olduğu gibi, yaşamı kendileri ve başkaları için yaşanamaz kılanlar da ("cehenneme" çevirenler de) tek tek kişilerdir.

Kişilerin her bir yaşadığı bir diğerine benzemeyen, ama birbirleriyle ilişkilerinde devamlılık ve bütünlük gösteren film kareleri gibidir. Ne var ki bir film akıp giderken onu durdurmak ve böylece film karesini adeta "dondurup" incelemek olanaklı iken; yaşam akıp gittiği sırada onu durdurup bir film karesi gibi incelemek olanaklı değildir.

Yaşamda incelenmesi ve irdelenmesi gereken şey de kişinin/kişilerin ilişkilerinde yapıp ettikleridir. Kişilerin yaşarken yapıp ettikleri, etiğin ana, "ham" malzemesidir. Bu malzemeyi epistemolojik amaçla incelemeye ve irdelemeye uygun duruma getirmek için, kişinin gerek kendisiyle, gerekse başkalarıyla olan ilişkisinde yaptığı bir şeye, onun bir eylemine odaklanmak ve bu yapılan üzerinde düşünmek ve onu değerlendirmek gerekmektedir. Ama bu nasıl yapılabilir ?

Söz konusu değerlendirmede ölçütün genellikle "iyi" ya da "kötü" kavramları olduğu düşünülür ve kişilerin eylemlerine, her defasında "iyi" ya da "kötü" bir biçimde belirlenerek dışarıdan ölçütler verilir. Ancak bu kavramların içinin; kişinin her bir eylem durumunda çok farklı doldurulabileceği, başka bir deyişle, "iyi" ve "kötü" kavramlarının her zaman, her yerde ve her kişi için geçerli olabilecek bir tanımının bulunmadığı ve bulunamayacağı düşünülmez ya da unutulur.

Bu durum etikte örneklerin ve bu örneklerle yapılabilecek etik tartışmaların önemini arttırır. Etikte örneklere, yaşamın durdurulmuş kesitleri olarak bakılabilir. Ama burada örneklerin nereden, kimden ve nasıl alınacağına ilişkin bir sorunla karşılaşılır.

Etikte ilk elden örnekler ancak bir eylemi (o eylemi) yapan (o) kişiden alınabilir. Ancak kişiler yaptıklarıyla ilgili olarak çoğu zaman kendilerini açık bir biçimde ortaya koymazlar/koyamazlar. Bu yolla, üzerinde düşünülüp irdelenebilecek örnek bulabilmek için kişilerin "özel yaşam" denen alanlarını gerekli hiçbir ayrıntıyı göz ardı etmeden başkalarına açmaları beklenir ki, bu bakımdan etikte, ilk elden örnek bulmak pek olanaklı değildir. Kişiler ancak kendi yaptıklarını kendileri bir biçimde bilirler ve bu yaptıklarıyla ilgili olarak kendilerini saklarlar. Böylece, ancak eylemleriyle ilgili olarak kendileriyle hesap-

laşıp yüzleşebilirler ya da bunu yapmazlar veya yapamazlar. Kişilerin kendileriyle hesaplaşıp yüzleşebildikleri yerde "vicdan" olanağı ortaya çıkar. Bunun yapılmadığı yerde ise, "vicdan"dan söz edilemez.

Böyle bir çerçeveden bakıldığında, etikte ancak ikinci elden örneklerin kullanıldığı söylenebilir. İkinci elden örnekler de çeşitli biçimlerde karşımıza çıkar. Bunlardan **(a)** bazıları felsefede kendi etik görüşlerini anlatan filozofların geliştirdikleri görüşlerini temellendirebilmek için metinlerinde verdikleri örneklerdir. Bu örnekler **(a.1)** filozofların kendi kurdukları ya da **(a.2)** bazı sanat yapıtlarını (çoğu zaman da yazın yapıtlarını) veya bazı felsefî metinleri kullanarak verdikleri örnekler olarak ikiye ayrılabilir.

Filozofların kendi kurdukları örnekleri gerek Aristoteles'in, gerekse Kant'ın metinlerinde görmek olanaklıdır. Örneğin Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in üçüncü kitabında "isteyerek" ve "istemeyerek" yapılan eylemlere örnek olarak, insanların fırtınalı bir denizde, kurtulmak için denize bir şeyler atmalarını verir ve şöyle der: *"Genellikle hiç kimse isteyerek bir şey atmaz; aklı başında herkes, kendisinin ve ötekilerinin kurtulması için atar. Demek böyle eylemlerin isteyerek mi istemeyerek mi yapıldıkları ilk bakışta söylenemezse de, bunlar daha çok isteyerek yapılanlara benzerler; çünkü yapıldıkları anda tercih ediliyorlar, eylemin amacı da duruma uygundur. Eylemlerin isteyerek veya istemeyerek yapıldığı, yapıldığı ana bakılarak söylenmeli..."*(1100a10).

Kant da *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde, "genel bir yasa olmasını isteyebileceğimiz maksimler"i sınarken birkaç örnek verir. Bu örneklerden birisi şöyledir: Birisi *"borç para almak zorunda olduğunu görüyor. Bu borcu ödeyemeyeceğini iyi biliyor, ama belirli bir zaman sonra ödeyeceği konusunda sağlam görünen bir söz vermezse, ona beş para ödünç verilmeyeceğini de görüyor. Böyle bir sözü vermeyi arzu ediyor; ancak hâlâ, kendine şunu soracak kadar vicdanı vardır: zor bir durumdan bu şekilde çıkmak yasak ve ödeve aykırı değil midir? Yine de buna karar verdiğini varsayarsak, eyleminin maksimi şöyle olur: Paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim hâlde, onu ödeyeceğime söz veririm. Şimdi ben sevgisinin ya da kendi çıkarının bu ilkesi, benim gelecekteki bütün esenliğimle belki bağdaşır, ancak şimdi soru şudur: Bu doğru mudur? Böylece ben sevgisinin küstahlığını genel bir yasaya dönüştürür ve soruyu şu biçimde sorarım: maksimim genel bir yasa olsaydı, nasıl olurdu? Burada hemen görürüm ki, bu maksim hiçbir zaman genel bir yasa olarak geçerli olamaz ve kendi kendisiyle uyuşamaz, kendisiyle zorunlu olarak çelişir. 'Zor durumda olduğunu düşünen herkes, tutmama niyetiyle, kafasına eseni yapmaya söz verebilir' gibi bir yasanın genelliği, söz vermeyi ve bununla amaçlanan olanaksız bile kılardı; çünkü kimse kimsenin söz verdiğine inanmaz, boş lâf saydığı bütün bu tür söylenenlere de gülerdi."*

Filozofların, kendi etik görüşlerini açıklarken verdikleri örneklere diğerlerinden daha farklı bir örnek, ahlâk felsefesi ile etik arasında bir fark gözetmeyen ve 20. yüzyılda "metaetik" akımının öncülerinden sayılan W. K. Frankena'dan verilebilir. Frankena, Platon'un *Kriton* ve *Sokrates'in Savunması* adlı diyaloglarında, Sokrates'in hapisten kaçmasının ya da kaçmamasının temellerinde bulunan kural ve ilkeleri irdeler. Frankena'ya göre, böyle bir irdeleme, bir yandan kendisinin, öte yandan da Sokrates'in ahlâk felsefesi ya da etik yapmasının bir örneğini oluşturur.

Bazı edebiyat yapıtları kullanılarak verilen örnekler de; ya **(a.2-1)** edebiyat yapıtının doğrudan doğruya kendisinden hareketle verilen örnekler, ya da **(a.2-2)** yazın yapıtından bir alıntıyı ya da bir dizeyi imgesel bir bağlamda kullanan örnekler biçiminde karşımıza çıkabilir.

Edebiyat yapıtının doğrudan doğruya kendisinden hareketle verilen örneklere örnek olarak, İoanna Kuçuradi'nin *Etik* adlı kitabında, kendi etik görüşünü anlatırken kullandığı Albert Camus'nün *Veba* adlı romanı verilebilir. Buna göre, *Veba*, kişinin ("Dr. Rieux") bir durum ("veba" durumu) karşısındaki "eylemi"nin değerlendirilerek, onun bu eyleminin etik değerinin gösterilmesi amacıyla kullanılmıştır. Bu amaçla kitabın "Bir Durum Karşısında Eylem" başlığını taşıyan bölümünün başında "Veba" romanının, aslına bağlı kalınarak bir özeti yapılmakta; "Dr. Rieux"nün nasıl bir durum değerlendirmesi yaptığı, tutumunu nasıl oluşturduğu, "Veba"ya karşı nasıl savaştığı sorularının yanıtları araştırılmaktadır.

Edebiyat yapıtlarından bir alıntıyı ya da bir dizeyi imgesel olarak kullanmaya örnek olması bakımından ise, Aristoteles'in

Nikomakhos'a Etik'in beşinci kitabında "Adalet ve adaletsizlik" üzerinde dururken, tercih edilebilecek ve edilemeyecek şeylerin yapısını irdelediğini söyleyebiliriz. Ona göre, olmuş olan üzerine tercih söz konusu değildir. *"Söz gelişi hiç kimse Troia'nın yıkılmış olmasını tercih etmez, çünkü olmuş olan değil, olacak olan ya da olası olan üzerinde düşünülüp taşınılır, oysa olmuş olanın olmaması olası değil. Bunun için Agathon haklı"* der ve Agathon'dan şu dizeleri aktarır:

> "Yalnızca şunda Tanrı da eli kolu bağlı kalır:
> Yapılmış şeyleri olmamış kılmak" (1139b5-10).

İoanna Kuçuradi de *Etik* adlı kitabının başına, yine Albert Camus'nün *Veba* adlı romanından yaptığı şu alıntıyı yerleştirirken, bir yandan bizleri Aristoteles ve Kant'ın etik görüşlerinin ana kavramları üzerinde yeniden düşünmeye davet eder, bir yandan da kendi etik görüşü için anlamlı olabilecek bir bağlam oluşturur: *Yeryüzünde varolan kötülüğün neredeyse tamamı bilgisizlikten gelir. İyi niyet yeterince bilinçlendirilmemişse kötülük kadar zarar verebilir."*

İkinci el örneklerle karşılaştığımız başka bir yer de, (b) özellikle tıp, sosyal çalışma, hukuk, eğitim gibi meslek alanlarıdır. Bu örnekler, meslek adamlarının mesleklerini icra ederken tuttukları ve genellikle "vaka" olarak adlandırılan kayıtlardır. Vakalar, kaydı tutan meslek adamının anlam ve değerler dünyasından, o vaka ile kurduğu ilişkinin niteliğinden etkilenerek belirlenebileceği gibi, aynı zamanda bu kayıtlar için geliştirilmiş "bilimsel" ve "resmî" kayıt tutma ölçütlerince de belirlenebilmektedir.

Bunun yanında, bazı meslekleri ve özellikle hekimlik mesleğini doğrudan ilgilendiren, yaşanan ilişkiler düzeninin kendisini sürdürmesinin bir örneği olarak bakılabilecek, ancak özgün bir etik soruna da işaret eden yayınlar etikte kullanılabilecek örneklerden sayılabilir. Alan Cassels'in *Satılık Hastalıklar* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiş olan kitabı bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır.

İkinci el örneklerle karşılaşılabilecek üçüncü yer, (c) genellikle "medya" denen alandır. Bu alan; yazılanların ve görülenlerin etikte örnek olarak kullanılabilme ihtimalleri dikkate alındığında son derece dikkatli olunmasını ve daha fazla araştırma yapılmasını gerektiren gazete ve televizyon alanıdır.

Örneğin gazetelerde çıkan ve aşağıda yer alan habere benzer haberler bu niteliktedir: *"Diyarbakır'da trafik kazasında ölen 8 yaşındaki Meki Ayaz'ın ailesinin açtığı tazminat davasında, bilirkişi, 'Aile, çocuğu büyütmek için yapılacak masraftan kurtuldu' diye rapor verdi. Ayaz ailesi, 'Önce şaka sandık, nerdeyse borçlu çıkaracaklar' dedi".*

Etikte örneklerin, bir etik görüş ortaya koymuş ya da böyle bir görüş ortaya koyacak olanların, bu görüşlerinin niteliğine ve yapısına göre farklı olacağı söylenebilir.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*(çev. S. Babür), Ankara, 2001; ARİSTOTELES, *Eudemos'a Etik*(çev. S. Babür), Ankara, 2001; A. BELSEY - R. CHADWİCK (ed.), *Medya ve Gazetecilikte Etik Sorunlar*, İstanbul, 2005; A. CASSELS, *Satılık Hastalıklar*, İstanbul, 2003; F. EREM, *Bir Ceza Avukatının Anıları*, İstanbul, 1989; I. KANT, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. I. Kuçuradi), Ankara, TFK yayınları, 1979; İ. KUÇURADİ, *Etik*, Ankara, TFK yayınları, 1991; H. TEPE, *Etik ve Metaetik*, Ankara, TFK yayınları, 1993; H. TEPE(ed). *Etik ve Meslek Etikleri*, Ankara, TFK yayınları, 1995; F. HAYNES, *Eğitimde Etik*, İstanbul, 2003.

Ayrıca **bkz.,** AHLÂK, ETİK, ETİĞİN TARİHİ.

İsmail H. DEMİRDÖVEN

ETKİN AKIL, gerek Yunan, gerekse İslâm felsefesinde oldukça farklı anlamlar içinde kullanılmış temel bir kavramdır.

Giriş

Onun bu çok çeşitli anlamları şu şekilde sıralanabilir: (1) İnsana ait olmayan, mufarık (soyut, ayrık) bir biçimde olan akıl; (2) İslâm Meşşai filozoflarının özellikle âlemin varoluşunda ve bilgi teorisinde önemli görevler yükledikleri, her türlü maddî niteliklerden soyutlanmış tümel mahiyetler içiren varlık; (3) İslâm kozmolojisinde Tanrı'dan sudûr eden onuncu tinsel varlık, kozmolojik ilke. (4) Bilgi teorisinde, zihni olan tümel şeylerin en temel kökeninde bulunan ilk ilke, tözlere ya da şeylere özünü veren, formları kavrayan nefsin dışında manevî bir varlık, göksel akıl. (5) Varlığı sudûr ile açıklamaya çalışan teoride, göksel akılların son halkasını oluşturan ve tanrısal olanlardan dünyevî olana geçiş noktasında bulunan göksel akıl.

İnsanda bulunan akıl, bilme gücü, bilgi kaynağıdır. Ancak varlık olarak Etkin Akıl,

insanda bulunmayan, hiçbir maddî varlıkla, varlık birlikteliği olmayan, mufarık (soyut ayrık, bağımsız) bir varlıktır. İlkçağ filozoflarından, İbn Rüşd'e kadar genelde bütün filozoflar, nefsin bir yetisi olarak niteledikleri nazarî aklın, kendiliğinden bilgi üretemeyeceğini savunmuşlardı. Nitekim, onlar insan aklının bilgi oluşturabilmesi için, insanî aklın dışında, ontik bir niteliğe sahip olan bu "Etkin Akıl" dan bahsetmişlerdir. Etkin Akıl bugün felsefî literatürde taşıdığı anlamı, İslâm düşüncesinde buluyor olsa da; onun köklerinin, aklı evreni idare eden güç olarak kabul eden Anaksagoras'a kadar uzandığı söylenebilir. Aristoteles'in "*Nû Apathes*" (Hep Etkin Akıl), Plotinus'un "*Nous*" kavramı, sonradan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm Meşşai filozofların çeşitli fonksiyonlarla donatmalarının ardından, bugün anlaşıldığı işlevde "Etkin Akıl" (Fa'al Akıl) adını almıştır. Gerçekten de, Etkin Akıl kavramı İslâm düşüncesinde çeşitli teorilerde yaygın bir şekilde kullanılmıştır. İlk dönemlerde insan aklı tek bir anlam içinde ve düzeyde değerlendirilirken, daha sonra edilgin (pasif) akıl ve etkin (aktif) akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Edilgin akıl, duyuların dış dünyadan kazandığı malzemeye dayanarak bilginin içeriğini sağlar. Etkin Akıl ise pasif aklın sağladığı bu duyumlamaları işleyerek, biçimlendirerek aklî hakikatleri oluşturmaya çalışır. Ancak söz konusu "Etkin Akıl" içerik olarak burada anlatılmaya çalışılan Etkin Akıl ile aynı değildir.

Yunan'da Etkin Akıl

Aristoteles: Etkin akıl terimini ilk kullanan Aristoteles olup, o bu konuyu *De Anima* [Ruh Üzerine] adlı eserinde yapmış olduğu akıllar ayırımında ele almış; etkin akla sonradan İslâm düşüncesinde yüklenecek işlevlerden farklı bir bağlamda, özellikle bilgi problemi ile ilgili olarak özne-nesne ilişkisini incelerken değinmiş ve işte burada aklı edilgin ve etkin olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aristoteles'in yapmış olduğu, bu ayrımda etkin aklı şöyle tanımlar. "*Etkin zekâ (Etkin Akıl) gerçek niteliğini (her şeyden) bir defa (tamamen) ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedîdir.*"

Aristoteles'e göre, üzerine henüz hiçbir şey yazılmamış bir levha gibi olan edilgin akıl, duyum ve imajdaki kavranabilirleri alır. Bu derecedeki akıl, varlığı bütün nitelikleri ile bilme yeteneğine sahiptir. Fakat o, bu seviyede maddeden suretleri soyutlayamaz, zaten şekilleri maddeden soyutlamaya başlayınca durağanlıktan eyleme geçer. Edilgin akla etkinliğini Etkin Akıl verir. Aristoteles'e göre, edilgin akıl bedene bağlıdır; bu yüzden bedenin yok olması ile birlikte yok olup gider.

Aristoteles Etkin Aklı, akledilirlerin kendisinde potansiyel değil de, edimsel olarak bulunduğu, sürekli etkin ve bedenden ayrı bir akıl olarak kabul eder. Ona göre, etkin akıl insan aklının psikolojik fonksiyonlarını belirler ve varlığını bedenin ölümünden sonra da devam ettirir. Etkin akıl bilginin oluşmasını edilgin akla etki ederek sağlar, insan onun etkisi olmadan bir şey bilemez. *Etkin akıl*, kendi kendine salt çalışma içindedir. *Edilgin akıl* ise, kendi kendine işleyemez, bedenin aracılığı ile edinilen duyu verilerini işleyip biçimlendiremez, etkin aklın desteğine gerek duyar. Etkin akıl meydana gelmemiştir, yok da olmayacaktır; edilgin akıl ise, bağlı olduğu bireylerle ortaya çıkar, onlarla da yok olur.

Bütün bu açıklamalarına rağmen Aristoteles'in etkin akılla ilgili görüşlerinin tam ve net olmadığı, birtakım soruların onda cevap bulamadığı söylenebilir. Örneğin o, etkin aklın insan bedenine bağlı olmadığını belirtirken, onun bedene nasıl ulaştığı konusu karanlıkta kalır. Diğer taraftan onun etkin akla yüklemiş olduğu "Etken Neden", tek başına ölümsüz ve ebedî olma gibi özelliklerden dolayı, bu aklın Tanrı olduğu görüşünü benimsediği sonucu çıkarılabilir. Ayrıca onun *Metafizik* ve *Nikhamakhos'a Etik* adlı eserlerindeki ifadeleri incelenecek olursa, mahiyet bakımından Etkin Akıl ile Tanrı'nın aynı olduğu sonucuna varılabilir. Buradan hareketle Aristoteles'in Etkin Aklının, İslâm düşüncesindeki Etkin Akıldan ziyade, müstefâd aklın karşılığı olduğu sonucunu çıkartmak mümkündür. Çünkü Aristoteles potansiyel hâldeki akla verdiği "Pasif Akıl" adı, İslâm filozoflarının edilgin aklına (*akl-ı münfa'il*) denk düşmektedir. Aklın deneyimlerle mükemmelliğe ulaşmış şekline de Aristoteles *Etkin Akıl* derken, İslâm filozofları buna "*Akl-ı Müstefâd*" (istifade edilmiş, kazanılmış akıl) adını vermişlerdir. İslâm filozofları bu konuda Aristoteles'ten farklı düşünmüşlerdir.

İskender Afrodisî: Akıl tasnifini yapan ve "Etkin Akıl" terimini kullanan bir başka filozof da İskender Afrodisî (öl. 205)'dir. Bu filozof Aristoteles'in akıl tasnifinden farklı olarak, **(a)** yetenek / potansiyel / bilkuvve / heyulanî akıl (*intellectus metarialis*), **(b)** eylemsel / bilfiil / meleke akıl (*intellectus qui habet habitum*), **(c)** etkin / fa'al akıl (*intellectus agens*) şeklinde üçlü bir tasnif yapmıştır. Afrodisî potansiyel aklı sanat öğrenme yeteneğine, bilfiil / fiil hâlindeki aklı da sanat öğrenmiş sanatkâra benzetir. Potansiyel aklın aşama kaydedip aydınlanarak bilfiil hâle gelişini etkin akılla ifade eden Afrodisî, onun bilginin oluşmasını sağladığını söyler. Ona göre, etkin akıl, insanda şekil ve suret bulan ilâhi bir cevher olup ölümsüzdür.

Plotinos: Felsefe tarihinde "etkin akıl" konusunu önemli ölçüde gündeme getiren bir diğer filozof da, Plotinos'tur. Nitekim onun Etkin Akıl hakkındaki görüşleri, Etkin Aklı en sistemli bir biçimde ele alan İslâm filozoflarına önemli ölçüde kaynaklık yapmıştır. Evrenin varlığını açıklarken Etkin Akla önemli ölçüde yer veren Plotinos'a göre, her bakımdan yetkin olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı kendini bilmek suretiyle, kendinden farklı bir varlık olarak, özünde çokluk olan olan *Nous* ya da *Noesis*'i var eder. Plotinos'un kullandığı *Nus*, *Nous*, *Noesis*, ve *Geist* kavramlarının, her ne kadar başka bir sözcük ile tam olarak karşılanamasalar da, "Etkin Akıl"a karşılık geldikleri kabul edilir.

Tanrı'nın varlığından türemiş (sudûr etmiş) olan bu akıl, Tanrı'yı bilme amacı güderek düşünmek suretiyle etkin hâle gelir. Bilme amacıyla yapılan düşünme eylemiyle var oluşun seyri devam eder ve diğer birtakım varlıklar da meydana gelir. Dolayısıyla, Plotinos'a göre, Etkin Akıl Tanrı'dan ilk sudûr eden, bağımsız var olmuş olan bir varlık olup, Tanrı'ya en yakın olduğundan dolayı da Tanrı'dan sonra en mükemmel varlıktır. Bu akıl Plotinos'a göre, varlıkların varlığa gelişinde etkin bir rol oynar ve söz konusu oluş süreci üç aşamada gerçekleşir. **(1)** Tanrı'dan etkin aklın türemesi; **(2)** Etkin aklın ruhu oluşturması; **(3)** Ruhun kendi imajları olacak olan fizikî varlıkları meydana getirmesi. Plotinos işte bu görüşleriyle İslâm düşüncesindeki bazı görüşlerin, evrenin var oluşunu açıklayan sudûr teorisiyle Etkin Akıl anlayışının temellerini oluşturmuştur.

İslâm Dünyasında Etkin Akıl

Kindî: İslâm düşüncesinin ilk filozofu olarak kabul edilen Kindî kendinden önceki filozoflardan daha farklı bir akıl sınıflaması yapmıştır. O, aklı dört kısımda değerlendirir. Bu akılların en üst seviyesinde bulunan, sürekli eylem içinde olan akıl "Etkin Akıl" (*fa'al akıl, el-akli'l-lezi bi'l-fiil ebeden*) olarak adlandırır. Bu akıl bütün akledilirlerin ve insan aklının ilkesi durumunda olup, onun maddeyle hiçbir ilişkisi yoktur. Diğerleri ise sırasıyla, beyanî akıl, müstefâd akıl (*bilfiil*) ve bilkuvve akıldır. Ancak Kindî Plotinos'un aksine, etkin aklın insana dışarıdan etki eden bir güç olmadığını, nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibaret olduğunu öne sürer. Bu tümeller, aklın güç, yetenek hâlinden eylem hâline, eylem hâlinden beyani akıl hâline geçmesinde etkili olurlar.

Fârâbî ve İbn Sinâ: İslâm düşüncesinin önemli simaları olan Fârâbî ve İbn Sinâ'ya göre Etkin Akıl, ilk ve zorunlu varlık olan Tanrı'nın kendisini düşünmesi sonucu başlayan sudûr sürecinin onuncu halkasını oluşturan ve dünyaya en yakın olan tinsel varlıktır; o, kozmolojik bir ilke olup, hiçbir maddede bulunmamış ve bulunmayacak olan maddesiz bir surettir. Etkin Akl'ın, söz konusu düşünürlere göre, ontolojik ve epistemolojik birtakım işlevleri vardır. Bu akıl, insanda bulunan aklın üzerine yansımak suretiyle insanda bulunan aklı eyleme geçirdiği gibi, ay altı âlemdeki varlıkların varoluşlarının, biçimlenmelerinin ve birtakım doğa olaylarının gerçekleşmesinde işlevsel bir rol oynar.

İnsan aklının en alt seviyesi olan bilkuvve akıl, bilfiil akla onun katkılarıyla dönüşür. Bilkuvve düşünülür ya da akledilir olanların, bilfiil akledilirlere dönüşmesi de, onun katkısıyla olur. Bu düşünceye göre, Etkin Akıl Tanrı değildir. Etkin Akıl bilkuvve aklın bilfiil akla dönüşmesinde, bilfiil akıl için bilkuvve aklın ilk madde olarak hazırlanması ve kuvveden fiile çıkmasında katkısı olması itibarıyla, o, insanî yetenekleri bilfiil hâle getiren fail neden konumundadır. Etkin Akıl *Vahibu's-Suver* (biçim verici) olması nedeniyle maddeye biçim verse veya eylem hâlinde bulunsa da, ilk ilke ve yaratıcı değildir. Etkin Aklın tek olduğunu belirten İslâm düşünürleri, aynı zamanda bu akla "*er-Ruhu'l-Kuds*" (kutsal, noksanlıklardan uzak ruh), "*er-Ruhu'l-Emîn*" (güvenilir, şüphe edilmeyen

ruh) adlarını vermiş ve mertebesinin de melekler seviyesi olduğunu ifade etmişlerdir. Etkin Aklın derecesinin, İslâm dinindeki melek ile aynı düzeyde olduğu ifade edilebilir. Etkin Akıl ile irtibat, insanın bu dünyada ulaşabileceği en yüksek mükemmellik mertebesidir ve en yüce mutluluk da budur. Bu bağlamda Etkin Aklın görevi, bilmediklerini öğrenmek için çaba gösteren insana, çabası oranında yardımda bulunmak ve bunun sonucunda da bilginin verdiği en büyük mutluluk olan mükemmellik seviyesinin en yükseğine, yani "es-*Sa'atedu'l-kusva*"ya (mutluluğun ulaşılabilecek en son noktası) ulaştırmaktır. Bu seviye de insanın insan olarak çıkabileceği en yüksek mertebe olan Etkin Akıl seviyesidir. Bu yükseliş de ancak, varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka bir şeye muhtaç olmaksızın, maddeden bağımsız olarak gerçekleşmek ve bu olgunluğu sürekli devam ettirmekle mümkün olur. Bu olgunluk seviyesinde özne pozisyonunda olan insan için, bilinmeyenler bilinebilir hâle gelir ve insan, bilgi sahibi olur.

Bilgi kazanımında İslâm mütefekkirlerinin daima eylem hâlinde bulunan Etkin Akl'a önemli bir fonksiyon atfetmesi, onun metafizik âlem ile fizik âlem arasında adeta bir köprü görevini görmesinden kaynaklanmaktadır. Etkin Akıl kendinde bulunan yetkinlikleri ayaltı âlemdeki varlıklara verir. Etkin Akıl öncelikle, insanın kendi başına ulaşamadığı yetkinliklere ulaşabilmesi için, ona bilme gücünü ve ilkelerini verir. Bu ilkeler, ilk bilgilerden ve nefsin düşünme gücünden var olan akledilir ya da makûllerden ibarettir. Etkin aklın insan aklına müdahalesi, güneşten ışığın göze gelip ya da görülebilen nesneye yansıyıp görme eyleminin gerçekleşmesi gibidir. Yani nasıl ki güneş ışınları bilkuvve görülebilen nesneleri bilfiil görünebilir duruma getiriyorsa, Etkin Akıl da yansımalarıyla kuvve durumunda bulunan insan aklını eyleme geçirmektedir.

Etkin Akıl insana katkısını, insanın bilgi ve akledilirleri, nefsî duyumu sağlayan istek ve nefreti oluşturan arzu gücünü geliştirmesiyle verir. Bu (arzu ve duyum) güçlerin vasıtaları, bedenin unsurlarıdır. Bu iki güçle irade (isteme) meydana gelir. Çünkü irade, başlangıçta duyumdan kaynaklanan bir istektir. İstek (şevk), nefsin arzu gücüyle, duyum da duyum gücüyle olur. Sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı olarak da istek gelişir. Böylece ikinci bir irade gelişir ki, bu da hayal etmekten doğan bir istektir. Bu iki iradenin oluşmasından sonra, Etkin Aklın katkısıyla nefsin düşünme gücünde ilk bilgiler ortaya çıkar. Bu ilk bilgilerin ortaya çıkmasıyla da, insanda üçüncü bir irade olan ve düşünme fiilinden gelen bir istek olan, seçme (ihtiyar) ortaya çıkar. İnsan da, bu güç sayesinde bilmek istediklerini bilebilir ve gerek bu dünyada gerekse ölümden sonraki hayatta, özlenen mutluluk için gerekli olan bilgilere ulaşır.

Ayaltı âleme verilen bütün yetkinlikler Etkin Akıl aracılığı ile verilir. Bu ulvî yetkinlikler de sadece insana ulaştırılır. Etkin Akıldan gelen bütün etkiyi kabullenen, bir beden içinde bulunan insan ruhudur. Bu yetkinliklerin insana verilmesinde Etkin Akıl, semavî cisimlerin izlediği yola benzer bir yol takip eder. Etkin Akıl öncelikle insana, ulaşamadıkları yetkinlikleri kendi başlarına araştırma gücü ve ilkeleri verir. Etkin Akıl, insana bu tür bilgi ve mâkulleri ancak onun, nefsi duyumu sağlayan gücü ile bu güce bağlı olan istek ve nefreti meydana getiren arzu-istek gücünü geliştirmesinden sonra verebilir.

İslâm mütefekkirlerinin, Etkin Akla verdikleri önemli bir görev de vahiy olayının gerçekleşmesindeki fonksiyonudur. Nitekim Fârâbî'ye göre, insan, Etkin Akıl aracılığı ile Tanrı'dan vahiy alabilir. Tanrı tarafından Etkin Akıla gönderilen şeyi, Etkin Akıl müstefat akıl vasıtası ile bilfiil akla ve sonra da muhayyile kuvvesine intikal ettirir. Bu insan, Etkin Akıldan bilfiil akla gelen şey yoluyla, bilge bir insan, bir filozof, ilâhi nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür, bir peygamber olur.

İbn Rüşd: İbn Rüşd ise İslâm Meşşailerinden Etkin Aklı ontik bir varlık olarak kabul etmemek noktasında ayrılır. O, sudûr teorisi bağlamında ontolojik işleve sahip olan Etkin Akıl öğretisini benimsemediğinden, Etkin Akla kişinin doğru düşünüp bilgi kazanımında önemli bir fonksiyon yüklemiş, insanın akıl yoluyla bilgi kazanımı ile ilgili değerlendirmeler yapmıştır. İbn Rüşd'e göre, Etkin Akıl, kavramları algılama yeteneğine ulaşan insan aklının bir düzeyine karşılık gelir. Her ne kadar insan bu aklı idrak edemese de var olup, kuvve durumundaki kav-

ramları eylem alanına soyutlayarak çıkarır. İbn Rüşd'e göre, etkin akıl bedenle yakın ilişkisi olmakla birlikte, ondan bağımsız ve basit bir cevherdir. Etkin Akıl bedenle ilişki kuran insan nefsinin varlığa ait biçim ve kavramları maddeden soyutlama görevini yapan fonksiyonudur.

Etkin akıl kendisi aklettiğinden onda akleden ile akledilen birdir. İnsan meleke hâlindeki bütün kavramları küllî olarak kavradığında geriye kuvve hâlinde bir şey kalmayacağından bundan sonra akıl tamamen fiil hâlindeki kavramlarla özdeş hâle gelir ki, Etkin Akıl denen de işte budur. Etkin Akıl da kendisini akledebildiği için kavramları soyutlama yaparak idrak edebilir. İnsan aklı da metafizik varlık alanına ancak bu akıl vasıtası ile ulaşabilir, iletişime geçebilir.

İbn Rüşd insan nefsinin yetisi olan aklı dört hiyerarşik seviyede değerlendirir. O, bunları basitten mükemmele doğru şöyle sıralamıştır: **(a)** Heyulanî akıl, **(b)** meleke hâlinde akıl; **(c)** müktesep akıl; **(d)** etkin akıl. Heyulanî akıl önce kavramları eksik yönleriyle, yani maddî suretleri açısından idrak ederken daha sonra, onları tam yetkinlik hâlinde akletmeye başlar. Bunlardan birincisi *bi'l-meleke* ikincisi *müstefâd akıl* adını alır.

Aristoteles, *Ruh Üzerine*(çev. Z. Özcan), İstanbul, 2000; İ. AFRODİSİ, *Makale fi'l-Akl* (ed. S. J. J. Finnegan), Melanges Del' Universite Saint Joseph, XXXIII, Beyrougth 1956; H. A. DAVIDSON, *Alfârâbî, Avicenna and Averoes, On Intellect – Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford 1992; FARABİ, "M. fî Me'âni'l-Akl" (nşr. Dieterici), *el- samarat el-marziya fî ba'z er-risalât el-fârâbî* (içinde) Leiden, 1890; FARABİ, *el-Medînetü'l-Fâzıla*(nşr. A. N. Nader), Beyrut 1991; FARABİ, "Uyûn el-Mesâ'il" (nşr. Dieterici), *el- samarat el-marziya fî ba'z er-risalât el-fârâbî* (içinde) Leiden, 1890; İBN SÎNÂ, *en-Necât Mine'l-Ğaraki fî Bahri'd-Dalâlât*(thk. M. T. Danişpezu), Tahran 1985; İBN SÎNÂ, *eş-Şifâ, İlâiyat*, I-II (nşr. İ. Matkour), Kahire 1961; İBN RÜŞD, *Telhîsu Kitabu'n-Nefs*, Kahire, 1950; İBN RÜŞD, "Makale Hel Yettesilu bi'l-Akl'i-Heyulanî el-Aklu'l-Fa'al ve Huve Müllebisün bi'l-Cism", *Telhîsu Kitabu'n-Nefs* (içinde), Kahire, 1950; KİNDÎ, *Felsefî Risaleler* (çev. M. Kaya), İstanbul 1994; W. KRANZ, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*(çev. S. Y. Baydur), İ. Ü. Edebiyat Fak. Basımevi, İstanbul, 1976; PLOTINUS, *The Enneads* (trans. by S. MacKenna), Penguin, 1991.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, FÂRÂBÎ, İBN RÜŞD, İBN SİNÂ, İSLÂM FELSEFESİ, KİNDÎ, PLOTİNOS, YENİ-PLATONCULUK.

İbrahim H. AYDIN

ETKİN YORUM, ilk kez 1967 yılında, Nietzsche'nin düşüncelerinden etkilenen Roland Barthes tarafından dile getirilen, yazarın niyeti ne olursa olsun okurun her durumda kendi anlamını ürettiğini, dolayısıyla da metinlerin her koşulda kaygan bir zeminde devindiklerini anlatan felsefe tasarımını ifade eder. Barthes, edebiyattan modaya, futboldan çok uluslu şirketlere, reklamlardan televizyon dizilerine dek kültürdeki her şeyin şifresinin çözülebileceği düşüncesi üstüne kurulu göstergebilim alanında yaptığı çalışmalarında, "yazarın ölmesi neden gereklidir ya da neden yazar ölüp gitmektedir?" diye sorduktan sonra, soruyu şu biçimde yanıtlar: "...çünkü modernist yazarın (*auteur*) tektipleştirici çizgisel anlatı yapısının kuyusu, günümüzde yepyeni, birbirine aşırı örülü, çok okumalı anlatı yollarınca kazılmıştır." Tıpkı çağdaş hermeneutikçiler gibi Barthes da, yazarın metindeki anlamın biricik belirleyeni olmadığını düşünerek, *S/Z* başlıklı yapıtında metin denilenin, "aralarından hiçbirinin de orijinal, çelişkisiz, harmanlanmamış olmadığı bir yazılar çeşitliliğinden oluşma çok boyutlu bir uzam olduğunu, metnin birliğinin kökeninde değil vardığı yerde yattığını" dile getirir. Bu anlamda okur kendi okuması sonucunda, daha önceki okumalarına, yaşayıp gördüklerine bağlı olarak başlı başına yeni bir metin "üretmekte"dir. Dolayısıyla, geçmişte olduğu gibi okuyucu metnin yazarının yetkesi karşında edilgen bir alımlayıcı ya da tüketici konumunda değil, tam tersine metnin özbeöz yaratıcısı, etkin yorumcusu konumundadır.

Barthes, tam bu noktada etkin yorum düşüncesini kesinleyen bir ayrımda bulunarak, okuyucunun kendisine çizgisel bir biçimde sunulanı edilgen olarak alılmamak suretiyle yorumladığı metinleri "okurcul metinler", okuyucunun etkin yorumlarıyla katılımını sağlayan, kendisine sunulan metinde değişik bağlantılar, örüntüler, anlam ağları kurmasına olanak tanıyan metinleriyse "yazarcıl metinler" diye tanımlar. Bilginin bir ağ içinde örülü biçimde sunulmasına dayalı olması

anlamında, bir bakıma elektronik ortamdaki metinleri andıran yazarcıl metinler tasarımı, Foucault ile Derrida gibi post-yapısalcılar arasında olduğu kadar Gadamer ile Ricoeur gibi hermeneutikçiler arasında da oldukça yaygın bir biçimde kabul görmektedir. Yazarın olabildiğince geri plâna itilerek, olabildiğince okurun göreve çağrıldığı bu yeni ideal yorum düşüncesine göre, etkin bir yorumun içindeki okuma ağlarının olabildiğince çok sayıda olması, birbiriyle sürekli bir etkileşime olanak tanıması, gösterilenler yapısı olmaktan çok bir tür gösterenler galaksisi olması gerekir. Ayrıca, onun klâsik metinlerdeki gibi bir başlangıcı olmamalı, ters çevrilip öyle de okunabilmeli, kendisine çeşitli yerlerinden girilebilir olmalıdır. Barthes'ın bunları yazdığı yıllarda internet metin ağlarının henüz bu denli gelişmemiş olduğu düşünüldüğünde, onun "Dünya Ölçekli İnternet Ağ Ortamı"nın göstergebilimsel değerini oldukça başarıyla betimliyor olması ayrıca anılmaya değerdir. Barthes özellikle son çalışmalarında, edebiyat yapıtları ile edebî olmayan yapıtlar arasında yapılan keskin ayrımı da ortadan kaldıracak biçimde, yorumu kendisi aracılığıyla gerçekliğe baktığımız şeffaf bir cam olarak almak yerine, "gerçeklik etkisi" diye adlandırdığı şeyin aracısı ya da yaratıcısı olarak tanımlama konumuna gelmiştir.

Son dönemin "dile dönüş" hareketine tanık olmuş hermeneutik, postmodern ve post-yapısalcı felsefe çerçevelerinde, "metinselllik" üstüne yapılan tartışmaların etkisiyle birlikte, etkin yorum düşüncesi, üzerinde sıkça durulan bir tasarım konumuna gelmiştir. Buna göre, dilde kendini açığa vuranlar dışında, ayrıca adına "olgu" denilen birtakım gerçek kendilikler yoktur. Bir başka deyişle, yerine göre yapılan yorumu geçerli ya da geçersiz kılabilecek, yorumun dışında birtakım dayanakların varlığından söz etmek olanaklı değildir. Her yorum kendi terimleriyle değerlendirilmesi gereken bir "gerçekliktir"; gerçeklik ancak dilde sunulduğu kadarıyla gerçektir. Gerçekten de, "dile dönüş" sürecinden geçmiş çoğu felsefeci, yorumu bütün fenomenlere ya da bütün olaylara gönderme yapacak biçimde son derece geniş bir anlamda anlar. Özellikle postmodernlerin yazar, okur, yorum arasında kurulu bulunan üç katlı ilişkiyi öteden beri savunulan yerleşik dil görüşünü dört taraftan yerle bir ettiği görülmektedir. Çok genel bir açıdan bakıldığında, post-yapısalcı düşüncenin, kendisini dilde açığa vuranlar dışında "olgu" diye bir şeyin bulunmadığı savunusu üstüne kurulu "dile dönüş" düşüncesinin oldukça başarıyla işlenmiş hâli olduğu söylenebilir. Bir başka açıdan söylenecek olursa, bir yorumu geçerli ya da geçersiz kılmada başvurulacak otorite konumunda dış dünya gerçekleri yoktur. Adına "gerçeklik" denilen şe ancak dilde ve dil yoluyla sunulabildiğinden, yorumlar her durumda kendi terimleriyle, kendi iç örgüleriyle, kendi önerdiği ölçütlerle değerlendirilmek zorundadır. Bütün bunları olurlayarak yapılanan her yorum etkin, yorum olma değerini kendinde barındırdığı etkin yorum potansiyelleri ölçüsünde gerçekleştirmektedir.

Etkin bir yorum, bu anlamda özel bir simgeler kümesine uyum sağlamak adına çeşitli biçimlerde değiştirilen bilginin kendine özgü bir dille betimlenerek resmedilmesiyle ortaya konur. Bu anlamda olanaklı her etkin yorum sözlü, yazılı, resimli bir dille ifade edilebileceği gibi, geometrik, sinemasal benzeri alabildiğine farklı dil türlerinden herhangi biri yoluyla da ortaya konabilir. Bu yapılırken, başvurulan simgeler ile göstergeler, okuyucunun bilincinde olarak ya da olmayarak metni çok daha geniş bir deneyim ile anlamlandırma çerçevesine yerleştirdiği, karşılıklı gönderimlerin aralıksız iş başında olduğu son derece karmaşık bir gösterilenler ağı oluşturmaktadırlar. Yapılan çoğu etkin yorumda temel amaç, anlama olasılığını olabildiğince çoğaltmak olsa da, yapılan etkin yorumlar kimileyin propoganda ya da beyin yıkama amaçlı kullanıldıklarında anlamayı bozup çarpıttıkları, kafa bulanıklığını arttırmaya dönük olumsuz sonuçlar doğurdukları da göz ardı edilemeyecek bir gerçektir.

Belli bir yorumu etkin yorum kılanın ne olduğu ya da etkin bir yorumu etkin olmayan yorumdan neyin ayrı kıldığı belirlenmeye çalışılırken, genellikle üç farklı kategorik değişkenin bir biçimde sürekli üstünde durulduğu gözlenmektedir. Bunlar yakından bağlantılı oldukları ölçüde, biri olmadan diğeri de olamayacak denli birbirlerine karşılıklı bağımlı kategorilerdir. Bu üç etmen sırasıyla "yazar", "metin", "okur"dur. Etkin yorumda okuyucu anlamı yaratan biricik kişi konumunda görüldüğünden, yazarın metne

yerleştirdiği anlam ya belli ölçülerde göz ardı edilir ya da bütünüyle görmezden gelinir. Tarihsel olarak sunulmuş, toplumsal olarak yeniden kurulmuş, metinsel olarak güçlendirilmiş pratikler kompleksine katılarak anlamı üreten, her durumda hep okuyucudur. Buna bağlı olarak, etkin yorum etkin bir yorumlama sürecinin sonucu olarak ortaya belli değerler ile anlamlar koyar, her durumda belli bir toplumsal, kültürel, siyasal bağlam içinde meydana gelir; yani, o her zaman için metnin yazıldığı dönemle değil, okuyucunun yaşadığı dönemle sürekli değişim gösteren ucu açık bitimsiz bir süreçtir. Bu yüzden her yeni yorum çabası öncelikle anlamın inşasının etkin bir süreç olduğunu daha baştan olurlayarak başlamak durumundadır.

Bilginin kitaplardan, bilgisayardan ya da bilemediniz, kitle iletişim araçlarından edinildiğinin genellikle kabul gördüğü bir kültürde, etkin yorum tasarımının sağladığı ışık altında bakınca, gerçekte bu sayılanlardan kendilerinde bilgi diye bir şeyin olmadığı açıklıkla görülür. Etkin yorum bakış açısı, insanların edilgen bir alımlama yoluyla değil; dinamik bir yorumlama süreci temelinde, anlamı kendilerinin yaptıkları düşüncesi üstüne kuruludur. Metinde sunulan veriler olmadan etkin bir yorumdan söz edilemeyeceği gibi, etkin bir yorumcu tarafından sağlanan yorumlar olmadan da, metnin metinsel canlılığını sürdürmesi olanaksızdır. Bu nedenle etkin yorum kuramları, sanıldığının tersine, metni hiçe sayan yalnızca okuyucu yönelimli tek yanlı bir yaklaşımı savunmayıp, aynı anda hem metin yönelimli hem de okuyucu yönelimli okumaları aynı ölçüde yüreklendirmenin arayışı içindedirler. İnsanoğlu yaşadığı deneyimleri, yaşadıklarını anlamak için dayanılmaz bir arzu duymaktadır. İnsan her şeyden önce etkin bir anlam yapıcı, bir *homo significans*'dır. Bu yorumlarda ürettiği anlamlarla, yorumcu kendi başlarına anlamsız görünen şeylere anlamlı kılar ve kaotik görünümlü bir dünyaya bir düzen kazandırırken, etkin olmanın bütün varoluşsal sorumluğunu üstünde taşır.

Postmodernler *etkin yorum* terimini, bütün fenomenler ile olaylara da gönderecek biçimde son derece geniş bir anlamda kullanıyor olsalar da, araştırmalarını ya da çözümlemelerini dil dışı dünyaya gitmeksizin, hep dilde kalarak yürütmeye ayrı bir özen gösterirler. Bu söylenenlerden de açıklıkla görülebileceği üzere, postmodernler kullandıkları dilsel dönemeç gözlüğüyle, yazar, okur, yorum arasında kurulu bulunan üç açılı ilişkiyi tepetaslak edecek biçimde yeniden kurmuşlardır. Postmodern söylemde kilit değerde bir önemi bulunan etkin yorum düşüncesi, öteden beri yazarın taşıması gerektiği düşünülen sorumluluğun ortadan kalkarak, geride etik bir boşluğun kaldığına dikkat çekmesi bakımından da ayrıca önemlidir. Postmodern düşünürler, yazarın üstünlüğünü ve okuyucu karşısındaki otoritesini tamamen yadsırlarken, metinleri onların yayılım ve yaratım sürecinde yazar üstünde belirleyici olduğunu düşündükleri güç ilişkilerini ortaya çıkaracak biçimde yorumlarlar.

Yorum sorunu bağlamında gerek postyapısalcılardan gerek hermeneutikçilerden daha da ötelere giden postmodernler, metin kavramını salt yazılı metinlerle sınırlamanın doğru olmadığını düşündüklerinden, karşılaşılan bütün olayların, varolan bütün fenomenlerin okunması gereken birer metin olduklarını ileri sürmektedirler. Her şeyin metin yapılması, her şeye bir metin olarak yaklaşmak anlamına gelir. Postmodernler metni herhangi bir kısıtlama olmaksızın nesnel içeriğinden özgürleşmiş bir bütünlük olarak gördüklerinden, bir metnin hiçbir okumasının bir başka okuma önünde ne daha iyi ne de daha doğru bir okuma olduğunu savunurlar. Metin üzerine ortaya çıkan bu yeni düşünsel konum en iyi anlatımını Fransız yapısökümcü düşünürü Derrida'nın "Her metin başka bir metne gönderir, metnin dışında hiçbir şey yoktur" sözünde bulur. Bu yeni yorum anlayışıyla oluşturulan postmodern metin, birbirinden bağlantısız bir parçalar derlemesidir. Yeri geldiğinde metnin birliği ile metnin kendi içinde tutarlı olması benzeri geleneksel ideallerin bile isteye çiğnendiği, yeri geldiğinde çelişkiye düşmekten çekinilmeyen bir anlam örgüsüdür, postmodern metin. O, okuyucuyu sonsuz sayıda okumaya açık etkin bir yorumlama eylemine çağırması bakımından çoğulcudur.

Öte yanda, Umberto Eco'nun "açık yapıt" diye adlandırdığı etkin yorumlamaya açık metinler, okur ile her karşılaşmasında yeni baştan yazılan, tıpkı yorum üreten bir makine gibidirler. Bu yüzden okuru daha etkin olmaya, metnin tüketicisi olmayı bırakıp üreti-

cisi olmaya çağırırlar. Kimileyin "yeniden yazılabilir metinler" diye de adlandırılan açık metinlerin en belirgin özellikleri, onların değişik yorumlara elverişli olmaları, farklı anlamlara gebe olmaları, farklı anlamalara yol açacak özgün ve karmaşık okumalara olanak tanımalarıdır. Bunun karşısına yerleştirilen salt "okunabilir" ya da "kapalı metinler"in en temel özellikleriyse, onların edilgen, salt kendisine sunulanı alan bir konumdaki okur için yazılmış olmaları, okura tek ve değişmez bir anlamı dayatıyor olmaları, yeniden yazılıp başka bir biçimde anlaşılmaya karşı korunaklı olmaları biçiminde özetlenebilir. Bu tür metinler, okuma süreci boyunca, değişik yorumlara, farklı anlam ve anlamalara, özgün okumalara karşı direnen korunaklı metinlerdir. Postmodernler, "akıl-egemen", "fallus-egemen", "erkek-egemen", "ırk-egemen" gibi ilkece her türden egemenci yaklaşımlara karşı çıkmalarına karşın, kimi felsefeciler metne yüklenen böylesine büyük anlamı gerekçe göstererek, postmodern yaklaşımı benimseyen düşünürleri metin-egemen bir yaklaşım içinde olmakla suçlarlar. Postmodernlerinse yapılan bu eleştiriyi çoğunlukla, her metnin öteki bütün metinlerle ilişki içinde olduğu, bu ilişki temelinde metinlerin geniş bir anlam ağı oluşturduğunu dile getiren "metinlerarasılık" düşüncesine başvurarak göğüsledikleri gözlenmektedir.

R. BARTHES, *S/Z*, Paris, Seuil, 1970; R. BARTHES, *Yazı Nedir?*(çev. E. Batur), İstanbul, 1987; R. BARTHES, *Yazının Sıfır Derecesi*(çev. T. Yücel), İstanbul, 1989; D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984; J. DICENSO, *Hermeneutics and the Disclosure of Truth: A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, Charlottesville, VA: University of Virginia Pres, 1990; J. GRONDIN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven, CT, Yale University Press, 1994; J. GRONDIN, *Sources of Hermeneutics*, Albany, NY: State University of New York Press, 1995; M. RİFAT, *20. yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, İstanbul, 1998; S. TYLER, *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, Madison, WN: University of Wisconsin Press, 1987.

Ayrıca **bkz.,** BARTHES, ECO, DERRIDA, DİLE DÖNÜŞ, FOUCAULT, GADAMER, GÖSTERGEBİLİM, HERMENEUTİK, METİN, METİNLERARASILIK, METİNSELLİK, NIETZSCHE, OKUNABİLİR METİN, POSTMODERNİZM, POSTYAPISALCILIK, RADİKAL YORUM, RICOEUR, YAPIBOZUM, YAZARIN ÖLÜMÜ.

Abdülbaki GÜÇLÜ

ETNİK FELSEFE, bireylerin pratik ve konuşmalarının toplumsal-kültürel bağlamlarına ilişkin felsefî araştırma için bir rehber olarak, gündelik kültürel ifadeleri yorumlamanın fenomenolojik bir yolu olan daha genel etnometodolojinin bir dalını, kavim felsefesini ifade eder.

Afrika düşüncesini konu alan araştırmalarıyla tanınan Belçikalı misyoner Placide Tempels tarafından 1944 yılında geliştirilen bir terim olarak etnik felsefe, olumsuz ve eleştirel bir biçimde tanımlandığında, bu tür bir felsefeyle uğraşanların Afrikalının kültürel metinlerinden felsefî olduklarına inandıkları inanç ve düşünceleri süzme ve çıkarmada kullandıkları felsefî-olmayan ve etnografik yöntemleri tanımlar. Buna göre, yazılı bir kültür geleneği olmayan toplulukların kolektif düşüncesini ifade eden etnik felsefenin en temel özelliği, onun bütün bir kabile ya da kavmin (*etlınos*) kuşatıcı fikirler veya inançlar sistemi olmasıdır. Etnik felsefe her ne kadar son çözümlemede kimi bireysel bilinçlerin eseri, bir anlamda kabile reislerini veya kavmin büyüklerinin Afrika'nın doğal ve kültürel koşullarındaki deneyimlerinin ifadesi olmakla birlikte, topluluk veya kavimin bütün üyeleri tarafından benimsenip içselleştirilen yekpare inançlar ve düşünceler sistemini tanımlar. Şu hâlde, etnik felsefenin en belirleyici özelliği onun konumsal ya da kolektif karakteri olup, o felsefî düşünce için vazgeçilmez olan bireysellikten yoksundur.

Etnik felsefeyi kuşatan bir diğer güçlük de, onun doksografik veya yazılı bir geleneğe hiçbir şekilde sahip olmamasıdır. Adsız ve dolayısıyla teşhis edilebilir olmayan bireylerin fikirlerin, kavmin dünya görüşünü yansıtacak şekilde, insanlar arasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte, sanki bütün bir kavmin düşüncesi ya da eseriymişcesine, komünal düşüncenin özü veya bütünü hâline geldiği etnik felsefe, yazılı eserlerde değil de, efsanelerde, deyişlerde, dinî inançlarda, rituellerde, masallarda ve gelenek-göreneklerde ifade edilir. Afrika'nın kültürel ve tarihsel deneyimlerinde somutlaşan inanç ve değerleri dışa vuran etnik felsefe, yine de temel insanî durumlar için evrensel bir geçer-

liliği olan oldukça genel ve temel birtakım ilkelere dayanır. Buna göre, bütün kültürler için olduğu gibi, bir kavim için de insan davranışının en temel belirleyicileri hayat ve ölüm olmak durumundadır. İkinci olarak, bir kavmin üyelerinin, onların insan varlıkları olduklarına göre, inançlarına manâ yükleme, davranışlarını anlamlandırma ve temellendirme ihtiyacı duymuş olmaları gerekir. Etnik felsefeyi yaratan söz konusu ilkeye göre, insan davranışı, ne kadar basit olursa olsun bir ilkeler sistemine dayandırılmak durumundadır.

Geleneksel bilgiyi bir şekilde mutlaklaştıran, otoriteryanizmi şöyle ya da böyle teşvik eden etnik felsefe, nihayet, Afrika'da böyle bir kavim felsefesinde ifadesini bulan kültürel perspektiflerin, rasyonel bakımından kabulü mümkün olmayan birtakım metafiziksel, moral ve psikolojik yönelimlerin bir türevi olduğu için Batılı kültürel perspektiflerden mutlak olarak farklılık gösterir.

P. O. BODUNRIM (ed), *Philosophy in Africa: Treuds and Perpectives*, 1985, Nigeria, University of Ife Press; S. DEUTSCH - R. Bontekoe(eds), *A Companion to World Philosophies*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997; A. G. MOSLEY (ed.), *African Philosophy, Selected Readings*, New York, Eaglewood Cliffs, Printice Hall, 1995; P. TEMPELS, *Bantu Philosophy*, Paris, Presence Africaine, 1959; R. A. WRIGHT(ed), *African Philosophy: An Introduction*, Lanham, University Press of America, 1984.

Ayrıca **bkz.,** ETNİK GRUP, ETNOMETODOLOJİ, POSTMODERNİZM, POSTYAPISALCILIK.

Ahmet CEVİZCİ

ETNİK GRUP. Etnik aidiyet bir soy, kan ya da din birliğinden çok, bunları da içermekle birlikte, esas olarak kendini farklı algılamakla ilintili olan, yani ayrı bir kültürel varlık olma bilinci olarak tanımlanmaktadır. Ayrı bir kültürel varlık olma bilinci etrafında şekillenen grup ise, etnik grup olarak tanımlanır. Dolayısıyla, etnik grup kavramı bireyin kendisini, kendisi gibi olan benzerlerinden ve diğerlerinden farklı biri olarak görmesini sağlayan sosyal kolektif kimlik oluşumuna karşılık gelmektedir. Diğer bir deyişle, bir oluşum süreci içerisinde, etnik grup birbiriyle ortak geçmişi olduğuna inanan, ortak kültür, dil ve/veya din gibi değerleri olduğu farz edilen ve ortak bir geleceğe sahip olmak isteyen gruplaşmalar biçiminde tanımlanabilir. Sınırları gevşek veya sıkı bir şekilde belirlenen halklar kendilerini kolektif olarak diğer halklardan ayırt ederler. Bu süreç, mevcut kültürel ayrımın diğerleri tarafından tanınmasını da içerir.

İnsanlık tarihi boyunca iki tip etnik grup oluşmuştur. Önceleri akrabalığa-dayanan etnik grup hâli "kâbile"ye karşılık gelmekteydi. Ancak, nüfus hareketlerinin artması ile yakından ilintili olan ulus devlet'in (ülke) oluşumu ile birlikte eski etnik grup dışında farklı bir etnik grup oluşumu şekillenmiştir.

Bir etnik grubun üyeleri her kültürde olduğu gibi kültürel özellikleri nedeniyle kendilerini farklı ve özel tanımlarlar. Etnisite ya da etnik grubun sınırlarının belirleyicileri, örneğin Anthony Smith tarafından **(1)** kolektif özel bir ad, **(2)** ortak bir soy miti, **(3)** paylaşılan tarihî anılar, **(4)** ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur, **(5)** özel bir "yurt"la bağ, **(6)** nüfusun önemli bir kesiminde dayanışma duygusu olarak görülmektedir. Belli bir nüfus, bu niteliklere ne kadar sahipse veya bu nitelikleri paylaşıyorsa; ideal etnik grup ya da etni tipine o ölçüde yaklaşır.

Etnik grup, bir grup insanın kendilerini diğer insanlardan ya da gruplardan kültürel özellikler açısından farklı bir grup olarak tanımlaması ile oluşur. Bu tanımlama kimlik ve kimlik oluşumu sürecinde gerçekleşir. Bu anlamda etnik grup etnik kimliğin sınırları belirlediği ilişkiler içinde ortaya çıkan sosyal sınıflandırmalarla ilgilidir. Basit anlamıyla etnisite, statik bir kategori olarak değil, insanların kendilerini ötekilerinden ayırdığı sosyal ilişkiler biçiminde varolur. Yani etnik grup, statik bir alt gruba değil, temel bir beşerî kategoriye karşılık gelir. Ancak etnik grubun, ortak kültürel geleneklere ve kimlik duygusuna sahip olan geniş toplumun bir alt grubu anlamında kullanımı da bir hayli yaygındır. Özellikle Amerikan sosyoloji geleneği etnisiteyi azınlıkla eşdeğer görmektedir.

Etnik kimlik oluşumu, hem toplumsal hem de bireysel düzlemde, kişi ile toplum arasındaki diyalektik ve bağlamsal bir süreç içinde gerçekleşir. Burada, bireyin kendini kim ve ne olarak gördüğü ve diğerlerinin de onu ne olarak gördükleri, etkileşim hâlinde ve tüm toplumsal süreçlerin devrede olduğu bir kimlik inşası süreci ortaya çıkar. Etnik kimlik inşası sürecinde, nesnel ve öznel yön-

ler bir arada bulunur. Konuşulan dil, dininanç sitemi, yeme-içme ve giyim-kuşam gibi alışkanlıklar, değerler vb. etnisitenin nesnel yönünü gösterirken; aidiyet hissi, öteki anlayışı ve tarih bilinci öznel yönünü oluşturur.

Etnisitenin içinde şekillendiği bağlamlara göre değişkenliği göz önüne alınarak, günümüzde mevcut durumlarına ilişkin sınıflandırmalar yapılmaktadır: Bunlardan önde gelen bir sınıflandırma Thomas Eriksen'e aittir. Eriksen'in dörtlü kategorisine Steve Fenton tarafından beşinci kategori eklenmiştir: **(i)** *Şehir azınlıkları*; Amerika ve Avrupa şehirlerindeki ve yeni sanayileşen toplumların ekonomilerindeki göçmen işçi nüfusu ve tacirler bu gruba örnek olarak gösterilebilir.

(ii) *Proto-uluslar veya etno-ulusal gruplar*: Ulus olma talebinde ve iddiasında bulunan ve dolayısıyla da büyük bir devlet ile birleşmiş oldukları hâlde bir çeşit kendi kendini yönetebilme hakkını talep eden halklardır. İspanya'daki Basklar, Kanada'daki Quebec'liler bu gruba örnek olarak verilmektedir. **(iii)** *Çoğul toplumlardaki etnik gruplar*: Gönüllü, gönülsüz ya da yarı gönüllü göç etmiş ve girdikleri yeni bağlamda ötekilerden farklı ve bazen de sayıca fazla azınlıklar oluşturmuş toplulukların torunlarıdır. Bunlar, göçmen işçilerin torunlarıdır. **(iv)** *Yerli halklar*: Koloni kuranlar tarafından mülksüzleştirilen halklardır. Örneğin, Avustralya'nın Aborjinal veya Koori halkları. **(v)** *Kölelik sonrası azınlık grupları*: Eskiden Yeni Dünya'da köleleştirilmiş insanların "siyah" (Afrikalı) torunlarıdır. En klâsik örneği siyah veya Afrikalı Amerikalardır.

F. BARTH(ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, London, Allen & Unwin, 1969; H. T. ERIKSEN, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, 1993; S. FENTON, *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, Ankara, Phoenix, 2001; C. P. KOTTAK, *Antropoloji-İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, Ankara, Ütopya, 2001; T. SMITH, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986; T. SMITH, *National Identity*, Harmondsworth, Penguin, 1991.

Ayrıca **bkz.,** ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK, ETNİK MİLLİYETÇİLİK, ETNİSİTE, ETNOSANTRİZM.

Hayriye ERBAŞ

ETNİK MİLLİYETÇİLİK. Dünyanın hemen her toplumunun çok dinli, çok ırklı, çok etnili ve çok kültürlü olduğu yadsınamaz bir gerçek. Günümüzde pek çok ulus devlet kendi içinde irili ufaklı azınlıklar barındırıyor. Birinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrası dönemde imparatorluklar çözülüp modern toplumlara dönüşürken, ulus devlet siyasî bir birim olarak yükseldi; toplumsal yapıştırıcı olarak millî kimlikler ön plâna çıktı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sömürge ilişkilerinin büyük ölçüde çözülmesi, etnik ve/veya kültürel çeşitliliğin, sömürülen ülkelerde daha görünür olmasına; özellikle 1960'ların başından itibaren sömürülen ülkelerden sömürgeci ülkelere doğru kitlesel göçlerle sömürgeci ülkelerde de ortaya çıkmasına neden oldu. Ancak, ortaya çıkan ya da var olan etnik ve kültürel çeşitliliğin veya "çoklu" yapıların daha görünür olma hâli, dönemin siyasal ve toplumsal konjonktürünün ürettiği koşullar çerçevesinde, modern bir oluşum olan ulus devlet tarafından "bastırıldı." Bazı kuramcılar, toplumların "çoklu" yapılarının ulus devlet tarafından zoraki türdeşleşme adına başından beri zaten bastırıldığını ileri sürer (Gellner 1983). Gerçekten de, tek kültürlü ve olabildiğince türdeş bir toplum yapısı hedefleyen ulus devletin, aslî unsur dışındaki toplulukları veya azınlıkları kültürel baskı altına alan siyasî bir aygıt işlevi gördüğü söylenebilir. Aslında, ulus devletin, farklı grupların eşit olmayan varlığını ve farklı gruplar arasında eşit bir ilişki kurmanın kanlı olabileceğini başından beri kabul ettiğini ileri süren kuramcılar da vardır (Giddens 1984). Dönemin siyasal ve toplumsal konjonktürünün vazettiği yegâne şey, millî kimliğin toplumun farklı tüm unsurları tarafından benimsenmesi zorunluluğuydu. Millî kimlik, başta etnik kimlikler olmak üzere, her türlü kolektif kimliğin üzerindeydi. Milleti ve milliyetçiliği modern bir olgu olarak tanımlayan modernist yaklaşım, etnisiteyi modern öncesi döneme ait bir şey olarak tanımlayıp, onun önemini yadsırken, modern dönemde millî kimliğin egemen olacağını varsaymıştır. Nitekim, Gellner ve Hobsbawm, milliyetçilik tartışmalarına etnisiteyi taşımamış; etnisite ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin sürekliliğini önemsememişlerdir (Gellner 1983; Hobsbawm 1990). Smith (1991) ise, etnisite ve milliyetçilik arasındaki tarihsel bağı vurgulayarak, milliyetçiliğin daha

önceden var olan etnik kimlikleri dikkate almaksızın anlaşılamayacağını ileri sürmüştür.

Geleneksel toplumların modern toplumlara dönüşmesiyle birlikte etnik grupların birbiriyle etkileşimleri artmıştır. Etnik gruplar birbirleriyle etkileştiklerinde, daha da önemlisi amaçları, değerleri ve çıkarları çatıştığında, etnik çatışma olasılığı da artıyor. Herhangi bir toplumda ortaya çıkan etnik çatışma siyasal, toplumsal, ekonomik ve ideolojik sonuçlar yaratıyor. Etnik çatışma, toplumu var eden ve ayakta kalmasını sağlayan toplumsal bağların tahrip olmasına yol açıyor. Ayrıca, dünyanın herhangi bir bölgesinde ortaya çıkan etnik çatışma, dünyanın diğer bölgelerinde de gerilimin artmasına neden oluyor (Filistin örneğinde olduğu gibi); kimi durumlarda da bir toplumda ortaya çıkan çatışma iç ve/veya dış askerî müdahalelere zemin hazırlıyor. Bu bağlamda, dış askerî müdahalenin bilinen en iyi örneklerinden biri Somali'dir. 1990'ların başında Somali'de savaş lordları ve kabileler arasındaki çatışma, kitlesel açlığa yol açmış; çatışmaları sonlandırarak barışı sağlamak ve gıda dağıtımını gerçekleştirmek amacıyla, Birleşmiş Milletler öncülüğünde Barış Kuvvetleri Somali'ye müdahale etmiştir. Günümüzde etnik çatışmaları uluslararası dinamiklerden ayrı düşünmek neredeyse olanaksız. Ancak, her ülkedeki etnik çatışma, o ülkenin siyasî, tarihi, kültürel ve toplumsal yapısı ile doğrudan ilintilidir ve etnik çatışmaların alacağı biçimleri önceden tahmin etmek oldukça zordur.

Milliyetçilik ve etnisite birbirlerine son derece yakın kavramlar. Hemen hiçbir milliyetçilik yoktur ki, özünde etniklik olmasın. Milliyetçi bir ideoloji, her zaman olmasa da, etnik grubun çıkarı için bir devlet talebinde bulunan etnik bir ideolojidir (Eriksen 2002: 179). Milliyetçilik literatüründe "devleti olanlar ulus, olmayanlar etnik grup olarak kabul edilir" görüşü yaygındır ve bu ince çizgi üzerinde ulus devlet ile bazı etnik gruplar arasında gergin ilişkiler yaşanır. Etnik milliyetçilik konusunu ayrıntılı incelemeden önce etnisite, etnik grup ve etnik kimlik kavramlarını ele almak gerekir.

Etnisite ve Etnik Kimlik

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından gündeme daha çok gelmeye başlayan ırk ve etnisite kavramları, 1960'ların başlarına kadar çoğu kez birbirlerinin yerine kullanılmış; onlar içerikleri itibarıyla benzer kavramlarmış gibi ele alınmıştır. Fakat 1960'lardan sonra sosyoloji, siyaset bilimi, sosyal psikoloji ve özellikle sosyal antropoloji alanında yapılan çalışmalar, hem ırk ve etnisite kavramları arasındaki geçiş(sizlik)leri, hem de ulus, millî kimlik, etnik grup, etnik kimlik, kültürel kimlik, milliyetçilik, etnik milliyetçilik ve bunlar arasındaki ilişkinin daha derinlikli incelenmesine yol açtı. Etnisite, etnik grup ve etnik kimlik konularında, literatürde, Smith'ten (1992, 1996, 2002) Anderson'a (1991), Rex'ten (1986) Cohen'e (1969), Geertz'ten (1963, 1973) Barth'a (1969), Eriksen (1995, 2000, 2002), Brass (1991), Breuilly (1993, 1996), Connor (1994), Kohn (1967), Armstrong (1982), Gellner'dan (1987, 1992, 1997) Cornell ve Hartman'a (1998) kadar pek çok sosyal bilimcinin çalışmalarına rastlamak mümkündür. Günümüzde etnisite ve ırk kavramları sosyal bilimciler için birbirlerinden farklı iki ayrı kavram olup, onların aralarındaki ayrım da nettir. Irk ve etnisite arasındaki en önemli ayırımlardan biri, etnisitenin "biz" olgusunu ön plâna çıkarırken, ırkın "onlar" kategorisine vurgu yapmasından oluşur (Eriksen 2002: 17).

Etnisite olgusunun tarihin hemen her döneminde var olmasına karşın, etnisite ve etnik kimlik kavramının bugünkü şekliyle algılanması, 19. ve 20. yüzyıllarda (özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında) yaşanan toplumsal ve siyasal gelişmelerin ürünüdür. Etnisite konusunda karşılaşılan en büyük güçlük, onun tanımında evrensel bir uzlaşmaya varılamaması ve etnisitenin sınırlarının kesin çizgilerle çizilememesidir.

Etnisite, en genel anlamıyla, kendilerini kültürel açıdan farklı tanımlayan ve başkalarınca da bu şekilde tanınan gruplar arasındaki ilişkilere işaret eder (Eriksen 2002: 15-16). Smith (2002: 57-58); etnik topluluğu ortak bir soy mitine, ortak tarihe, ortak kültüre ve kendi aralarında dayanışma duygusuna sahip, bir toprak ile özdeşleşen insan grubu olarak tanımlar. Etnisite ve etnik grup, genellikle, ayırt edici özelliklerinden

ötürü bir toplumda sayıca az olan ve toplumsal, siyasal ve ekonomik anlamda baskın olmayan grupları ifade etmek için kullanılmasına karşın, kimi durumlarda baskın olan grubu nitelendirmek için de kullanılabilir. Ancak, toplumun büyük çoğunluğunun sahip olduğu özelliklerin ve değerlerin dışında ayırt edici başka özelliklere ve değerlere sahip olan veya olduğuna inanan her grubu etnik grup olarak nitelendirmek mümkün değildir. Herhangi bir grubun etnik grup olarak kabul edilebilmesi için, o grubun üyelerinin ait oldukları gruba özgü bir bilinç geliştirmeleri gerekir. Bu bilinç de, o gruba ait kültürel semboller aracılığıyla geliştirilir. Bir başka deyişle, bir etnik grubun üyeleri, sahip oldukları kültürel sembolleri kullanarak etniklik bilinci yaratırlar ve bu sayede de etnik kimliklerini güçlendirirler. Bu açıdan, dil ve onun yarattığı kültür ile etnik kimlik arasında önemli bir ilişki vardır. Etnik kimliğin dille olan önemli ve yakın ilişkinin benzeri millî kimlikle de mevcuttur. Etnisite kuramları arasında günümüzde genel kabul gören ve farklı yaklaşımları bağdaştıran inşacı yaklaşıma göre, etnik kimlik ve millî kimlik birbirlerinden tamamıyla bağımsız olgular değildir. Etnik kimlik ile millî kimlik arasında yakın bir ilişki vardır ve belirli koşulların oluşması hâlinde etnik kimlik millî kimliğe dönüşebilir. Bir başka anlatımla, etnik kimlik ve millî kimlik ilişkisine bakıldığında, Smith'in de belirttiği gibi, etnik kimlik millî kimlikle iç içedir; millî kimlik etnik kimlikten doğar ve etnik malzemeleri kullanarak oluşur. Zaten, millî kimliğin ve milliyetçiliğin etnik duyguyla ortak birçok noktası olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu açıdan, etnik kimliği millî kimlikten veya etnik duyguyu milliyetçilikten ayırmak kolay değildir (Smith 1981: 85). Ancak, etnik kimlikle millî kimliğin iç içeliğine karşın, etnik kimlik ve millî kimlik arasında zorunlu bir süreklilik olduğu söylenemez. Etnik ve millî kimliğin sınırları değişkendir; etnik kimlik ve millî kimliğin sınırları her durumda kültürel sınırlara tâbi olarak çizilemez. Bu nedenle, kültürel grupla etnik kimlik ve millî kimlik kavramları birbirine eşitlenemez. Her ne kadar, etnisite ve kültür kavramları eşitlenmese de, kültür, etnik kimliğin ve millî kimliğin sınırlarını belirleyen en önemli unsurlardan biridir (Barth 1969: 9-38; Nagel 1994). Bireylerin ve grupların davranışları ve yaşadıkları toplumun bütünüyle olan etkileşimleri sonucunda, kültür (veya kültürel kimlik) etnik kimlik ve millî kimlikle (veya etnik/millî sınırlarla) aynı şekilde biçimlenir ve değişir. Etnik kimlik ve millî kimliği kültüre eşitlemek olanaklı değilse de, kültürün yeniden inşası, genellikle etnik grubun veya ulusun varlığını mümkün kılacak malzemeyi sağlar. Ancak, kültürel değişim (örneğin, belirli geleneklerin yok olması veya dil kaybı) her durumda etnik kimliğin veya millî kimliğin yok olduğu anlamına gelmez. Burada asıl olan, grubun belirlediği sınırlardır; yani, belirli kültürel özellikleri zayıflamış ya da yok olmuş olsa dahi, bir grup olma bilincinin devamı, grubun kendisini, kendisinden farklı olduğunu düşündüğü gruplardan ayırarak kendi grubunu sembolik olarak inşa edebilir (Cohen 1985). Önemli olan, Barth'ın da dediği gibi, sınırların kendisidir; sınırların içindeki kültürün niteliği değil (Barth 1969: 15). Kimi durumlarda, bir grubun üyeleri kendi kültürlerine nostaljik bir yakınlık hissedebilir; gündelik hayatlarında yaşamaksızın geleneklerinden gurur duyabilir ve onları sevebilir. Bu, Gans'ın (1979) deyimiyle ayrı "bir ruh hâli"dir ve sembolik etnisite kavramı ile tanımlanır. Sembolik etnik kimlik, bir grubun sınırlarını belirlemede yeter olur. Dolayısıyla, kültüründen tamamıyla kopmuş bir grup bile etnik bilinci ve kimliğini koruyabilir. Ancak, bu durum, bir grubun yok olma sürecindeki bir aşama olarak da değerlendirilebilir ve milliyetçi hareketin liderleri kimliğin yok olma yolunda ilerlediğini düşünebilir. Bu nedenle, kültürel kimliğini tehdit altında hisseden birçok grup, kültürünü canlandırma yolunu seçmektedir. Bu durumda kültürel yeniden inşa, tarihsel bazı kurumların ve kültürel pratiklerin canlandırılması ve buna yenilikler ve günün kültürünü içeren yeni kültürel inşaların eklenmesi sonucunda gerçekleşir. Örneğin, ana dilin canlandırılmaya, yaygınlaştırılmaya çalışılması, hatta ana dilin resmî dil olarak tanınması talepleri, en sık rastlanan kültürel canlanma örneklerinden biridir. Kültürel yeniden inşanın, aynı zamanda, etnik kimliğin sınırlarını belirlemede önemli bir

etkisi vardır (Nagel 1994: 162; Aydıngün ve Aydıngün 2004: 6-9).

Etnik Milliyetçiliğin Evreleri

Etnik milliyetçilik, kimi zaman kimlik, dil, din ve/veya kültür temelinde etnik haklar, kimi zaman da özerklik ya da bağımsızlık elde etmeyi amaçlayan ulus altı hareketlerdir. Etnik milliyetçi hareketler, çoğu kez "ayrılıkçı" hareketler olarak nitelendirilir. Ayrılıkçı etnik hareketler "devlete karşı milliyetçilik" olarak da adlandırılır. Devlete karşı milliyetçiliğin çoğu manifestosunda vaat ettiği kültürel eşitlikçilik, nüfusun bir bölümünün kendini o ulusun bir parçası olarak tanımlamadığı durumlarda karşı eylemleri tetikleyebilir. Pek çok ulus devlet büyük ya da küçük oranlarda azınlıklar barındırdığından, bu oldukça sık rastlanan bir durumdur (Eriksen 2002: 166). Bir toplumda ortaya çıkan etnik milliyetçiliğin birçok farklı nedeni olabilir. Bunlardan biri, kimi toplumlarda gözlenen "etnik tabakalaşma"dır. Örneğin, ırk veya etnisite, bireyin ve ait olduğu grubun üyelerinin toplumsal konumunun belirleyici bir unsuru ise, o toplumda bir etnik tabakalaşmadan söz edilebilir. Böyle bir durumda, azınlıkta olan ve kendisini egemen grubun tahakkümü altında hisseden grup, kimi toplumsal ödüllerden baskın grubun üyeleri kadar yararlanamadığını düşünebilir ve bu ödüllerden daha fazla yararlanmak için harekete geçebilir. Kısacası, baskın grup ile azınlıkta olan etnik grup arasındaki ekonomik ve toplumsal eşitsizlikler, bu tür hareketlenmeler için meşru nedenler olabilir. Bu tür bir etnik hareketlilik, daha çok sosyal haklar elde etme peşinde koşan bir hareketlilik olarak yorumlanabilir. "Ayrılıkçı" diye nitelenen etnik hareketler ise daha çok grubun etnik kimliğinin devlet tarafından tanınması, grubun ana dilinin resmî dil olarak tanınması, yaşanan bölgede kendi kimlikleriyle yönetimde söz sahibi olma gibi siyasal haklar elde etmek isteyen hareketlerdir. Ayrılıkçı olarak nitelenen etnik hareketlerin tümünün tam bağımsızlık peşinde koştuğu söylenemez. Kimi durumlarda, etnik grubun üyelerinin bir kısmı tam bağımsızlık isterken, bir kısmı taleplerini mevcut devlet içinde dilsel ve diğer haklarla sınırlar. Bu durum, grup üyelerinin kendilerini ulus ile etnik kategori arasında bir yerde gördükleri anlamına da gelebilir (Eriksen 2002: 180).

Etnik milliyetçiliği tarihsel süreç içinde dört farklı dönemde incelemek mümkündür. Birinci dönem, etnik toplulukların on dokuzuncu yüzyılda emperyal güçlere karşı kendi geleceğini belirleme çerçevesinde yürüttükleri hareketleri içermektedir. Söz konusu hareketlerin en bilinen örnekleri, Habsburg ve Romanov Hanedanlıkları ile Osmanlı İmparatorluğu'dur. Bölücü ya da ayrılıkçı olarak adlandırılan bu hareketleri Hobsbawm "aşağıdan milliyetçilik"; birleştirici olarak adlandırılan milliyetçilikleri (Fransa, İngiltere ve İtalya örneklerinde olduğu gibi) "yukarıdan milliyetçilik" olarak niteler (Hobsbawm 1990). İkinci dönem, II. Dünya Savaşı'nın ardından, daha çok Asya ve Afrika'da olmak üzere, Avrupa sömürgelerinde ortaya çıkan sömürgecilik karşıtı milliyetçi hareketleri kapsar. Sömürge karşıtı milliyetçi hareketlerin önemli özelliklerinden biri, bu hareketlerin kendi içlerinde çok etnikli bir yapı barındırmasıdır. Sömürge ilişkilerinden kurtulup bağımsızlıklarını kazanan birçok ülkede, bağımsızlığın hemen ardından, 1960'lar ve 1970'ler boyunca, hatta bazıları 1980'lere kadar süren alt milliyetçi hareketler göze çarpmaktadır. Bu dönemde, Hindistan'da Britanya'ya karşı ortaya çıkan sömürgecilik karşıtı milliyetçi hareket, daha sonra ulus altı veya alt milliyetçi biçime dönüşmüş; Hindistan'dan kopan Müslümanlar Pakistan'ı, Bangladeş ayrılıkçı hareketi de Pakistan'dan koparak Bangladeş'i kurmuştur. Yine aynı dönemde, başarısızlıkla sonuçlanan Nijerya'daki Biyafran ayrılıkçı harekete ve Somali, Etiyopya, Endonezya, Hindistan, Sri Lanka, Malezya, Sudan, Angola, Mozambik ve daha pek çok ülkede etnik çatışmalara tanık olunmuştur.

Üçüncü dönemde, özellikle Avrupa ve Ortadoğu'da, ulus devletlerde görülen alt milliyetçi hareketlere rastlanmaktadır. Irak, İran ve Türkiye'deki Kürt çatışması; Kuzey İrlanda'da artan şiddet; Kanada, Britanya, Fransa ve İspanya'daki milliyetçi hareketler ve Amerika Birleşik Devletleri'nde etnik kimliğin yeniden canlanması, bu döneme örnek olarak verilebilir. Dördüncü dönemde ise, 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve hemen ardından Sovyetler Birliği'nin

dağılmasının hemen öncesinde ve sonrasında hem eski Sovyet Cumhuriyetlerinde (Kafkasya'da Gürcü-Abhaz, Gürcü-Acara, Gürcü-Oset, Rus-Çeçen; Özbekistan'da Ahıska Türkü-Özbek; Kırgızistan'da Kırgız-Özbek), hem de Doğu Avrupa'daki devletlerin (Romanya ve Çekoslovakya'daki Macarlar ile Yugoslavya'daki Sırp, Hırvat, Slovenler ve Kosovalı Arnavutlar) kendi azınlıkları arasında ortaya çıkan bağımsızlık ve kendi kendini yönetme talepleri çerçevesinde ortaya çıkan hareketler görülmüştür (Nagel 1993: 105).

Etnik milliyetçilik, genelde belli bir ulusal sınır içinde ortaya çıkan bir hareket olarak değerlendirilir. Ancak, etnik milliyetçiliği daha iyi anlayabilmek için, ulusal sınırın ötesini de dikkate almak gerekir. Dünyadaki birçok etnik milliyetçi hareket, iç dinamiklerden ziyade dış dinamiklerin etkisiyle ortaya çıkmaktadır. Dünya genelinde büyük güçler arasında yaşanan siyasal ve ekonomik rekabet, kimi durumlarda ortaya çıkma potansiyeli taşıyan etnik hareketleri kışkırtmakta, hatta bazen de yoktan var etmektedir. Soğuk Savaş döneminde, özellikle Üçüncü Dünya'daki pek çok etnik hareketlilik, Doğu-Batı (kapitalist-sosyalist blok) rekabeti çerçevesinde iki süper güç ve müttefikleri tarafından desteklenmiştir. Desteklenen etnik milliyetçi hareketler, mücadelelerini uzun süre devam ettirip, bazen de başarıya ulaşırken, desteklenmeyen ve uluslararası düzene yön veren güçlerce "meşru" görülmeyen hareketler ise kısa zamanda güçsüzleşerek başarısız olmuştur. Kısaca, 1990'ların başına dek süren Soğuk Savaş ve var olan iki kutuplu dünya düzeni, her iki kutubun önde gelen iki ülkesinin (Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği) siyasal, ekonomik ve ideolojik tahakküm alanlarını koruma ve genişletme mücadelesine sahne olmuş; bu da, dünyanın birçok bölgesinde etnik çatışmaları yaygınlaştırmıştır. Örneğin, Angola'da, Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri ve müttefikleri, yaklaşık 20 yıl süren, Küba, Çin ve Güney Afrika'nın askerî güçlerinin de müdahil olduğu iç savaşta çatışan ve ideolojik temelde ayrışan iki etnik grubun silahlı örgütlerini desteklemişlerdir. Sovyet-Amerikan askeri rekabetinin sona ermesiyle ve ABD ile Sovyetler Birliği'nin çatışan taraflara verdikleri desteği sonlandıracaklarına ilişkin yaptıkları anlaşma sonucunda çatışmalar sona ermiş ve çatışan taraflar Mayıs 1991'de barış anlaşması imzalamışlardır (Nagel 1993: 110). Ayrıca, özellikle Üçüncü Dünya'ya yapılan silah satışı etnik çatışmaların artmasına katkıda bulunmuş; etnik anlaşmazlıkların görüşmeler veya barışçıl yöntemlerle çözümlenmesini engellemiştir (Nagel 1993: 108-109).

Milliyetçilik literatüründe çoğu kez etnik milliyetçilik ile "sivil" milliyetçilik karşılaştırmasına sıklıkla rastlanır. Türkçe literatürde sivil ya da yurtaş olarak kullanılan terimin İngilizce literatürdeki karşılığı "*civic*"tir. Etnik-sivil karşıtlığı; Doğu/Batı, kültürel/siyasî, kötü/iyi, otoriter/liberal, gerici/ilerici, dışlayıcı/kapsayıcı gibi birçok terimle de ifade edilmektedir (Kohn 1967). Etnik milliyetçilik; soy, kültür ve dil birliğini ön plâna çıkarır; millet anlayışı bütüncü olup, milleti neyin oluşturduğuna ilişkin ölçütler belirler. Etnik milliyetçilik anlayışında kimlik de nüfusun benzeştiği ilkesi üzerine kurgulanır. Etnik milliyetçi ideoloji, ulus inşasını, bir etnik grubun çıkarlarını gözeten etnik bir proje olarak görür. Sivil milliyetçilik ise; toprağa, vatandaşlığa, katılıma ve etnik köken farklılığına bakılmaksızın siyasal, ekonomik ve kültürel açılardan her türlü eşitliğe sahip olunduğu ilkesine vurgu yapar. Sivil milliyetçi ideoloji, ortak kökenler yerine ortak sivil hakların üstünde duran etnikler üstü bir ideolojidir. Sivil milliyetçilik, milletin özünün ne olması gerektiğine ilişkin iddialar ileri sürmez; milletin özü ile çok ilgilenmez; özden daha çok ortak idealler etrafında birleşmenin önemli olduğunu vurgular. Milleti birleştiren benzeşme veya türdeşlik değil, etnik ve kültürel çeşitliliğin ortak idealler ve siyasî kurumlar çerçevesinde bir araya gelmesidir. (Smith 1991: 80-82). Dolayısıyla, sivil milliyetçilik vatanseverlikle özdeşleştirilip rasyonel bir sadakate işaret ederken, etnik milliyetçilik bireyleri rasyonel olmayan güçlü bağlarla birbirine bağlar ve bir "etnik soy mit"ine dayanır. Bu bağlamda, millet geniş bir aile gibi tanımlanır (Smith 2004: 55). "Etnik soy mit"i ile biyolojik anlamda "soy"u birbirine karıştırmamak gerekir. "Etnik soy mit"i subjektif bir kurgudur. Zaten, etnisitenin "subjektif" bir

kurgu olduğunda artık genel bir mutabakat vardır.

Günümüzde Etnik Milliyetçilik

Modernite, toplumları türdeş yapılar olarak görür; her türlü toplumsal farklılığın üstünü örter ve farklılıkların kamusal alanda görünmesini engelleyip, onları özel alana iter. Kimlik açısından modernite, millî kimliğin dışında hiçbir etnik farklılığa veya etnik kimliğe prim vermez. Modern düşünce, bireyleri daima bir ulusun üyesi olarak kabul eder; onları sadece tek bir ulusun üyesi olarak varsayar. Ulus devlet miti sayesinde etnik toplulukların ortaya koyduğu talepler, devlet ve devlete egemen olan seçkinler tarafından hem gayrımeşru ve yıkıcı, hem de aşiretçi ve/veya gerici bir tehdit olarak addedilir. Farklı etnik aidiyetler marjinalleştirilirken, dünyanın hemen her yerinde, azınlık konumunda olan etnik grupların talepleri ve ürettikleri milliyetçilikler gericilik olarak yorumlanır.

1980'lerin başından itibaren küreselleşme, postmodern düşünce ve yeni siyaset yapma biçimi, toplumları bütün yönleriyle etkilemeye başlamıştır. Küreselleşme, bilişim sektöründeki teknolojik gelişmelerden hareketle, bütün dünyayı siyasal, ekonomik ve kültürel açılardan etkileyen/dönüştüren karşı konulamaz bir süreç hâline gelmiştir. Küreselleşme, her ne kadar, dünya ölçeğinde bütünleşme sağlamaya çalışsa da, ulus devlet ve millî kimliği zayıflatmaya çalışmasından ötürü ulusal sınırlar içindeki yerelliklerin, yerel kültürlerin ve yerel kimliklerin ön plâna çıkmasına da neden oluyor. Diğer taraftan, insanlar şimdiye dek olmadığı kadar dünya ölçeğinde yer değiştiriyor; uluslar arası göç (yasal ya da yasal olmayan) önlenemez bir şekilde artarak devam ediyor. Küreselleşme ya da Stuart Hall'un deyişiyle küresel hareketlilik, sadece merkez ülkelerden çevre ülkelere doğru değil, karşılıklı bir yer değiştirme durumudur. Bir başka anlatımla, küresel hareketlilik, sadece Batı'nın ekonomik anlamda pazarını genişletme çabaları ya da sermayenin hareketlenmesi değildir. Batılı imajlar, ticarî mallar, değerler, semboller ve tüketici kimlikleri merkezden çevreye doğru hareket ederken, çevre de yoksulluk, siyasî baskı ve iç ve/veya bölgesel çatışma gibi nedenlerle merkeze doğru yöneliyor. Çevreden merkeze doğru yönelme Batı'da yeni etnik azınlıklar oluşturuyor ve bu oluşum millî kültürlerin ve kimliklerin çoğullaşmasına yol açıyor. Göç sayesinde kimliklerin alanı genişlemeye başlıyor ve yeni kimlik pozisyonlarının çoğalmasıyla birlikte, kimliklerin kendi içlerinde ve aralarında kutuplaşma dereceleri artıyor (Hall 2000: 115-117). Kısaca, küreselleşmenin kimlikleri çoğullaştırıcısı bir etkisi var. Bu etki sonucunda ortaya çıkan veya daha görünür olan yeni kimlikler daha siyasal, daha çoğulcu, daha çeşitli ve daha farklıdır.

Moderniteye köklü bir eleştiri olarak ortaya çıkan postmodern düşünce de, her türlü farklılığın öncülüğünü yapıyor; modernitenin türdeşlik, bir örneklilik, standart olma, tek tip yaşam, tek tip insan, tek tip gelişme ve evrenselik iddialarına karşı farklılıkları, çoğulluğu ve kimlikleri öne sürüyor. Modern dönemin siyaset yapma biçimi sınıf temelli iken, postmodern düşüncenin siyasete etkisi çerçevesinde sınıf temelli siyaset yapma biçimi yerini kimlik siyasetine bıraktı. Kimlik siyasetinde bireyler veya ait oldukları gruplar, kültür ve etnisite temelinde mücadele çerçevesinde, kendilerini özdeşleştirdikleri ve egemen grubun ve onun kültürünün baskı altında tuttuğu grubun çıkarları doğrultusunda siyaset yaparlar. Bu nedenle, farklılıklar kimlik siyasetinin merkezinde yer alır. Dolayısıyla, birçok kimlik siyaseti, etnisiteyi ve etnik birliği siyasal dayanışmanın esas unsuru olarak belirlemiştir (Vergin 2003: 310-311). Ayrıca, çoğulculuğun da ötesinde, kimi riskler taşımasına karşın çokkültürlülük anlayışının yaygınlaşması, bir toplumda kendini azınlık konumunda hisseden etnik grupların daha fazla siyasal, kültürel ve ekonomik hak taleplerini dile getirmelerini teşvik etmektedir. Çokkültürlülük, kulağa hoş gelmekle birlikte, tarihî ve toplumsal nedenlerden ötürü her toplumda barışçı bir birlikte yaşamanın temel mekanizması olmayabilir. İnsel'e göre, çokkültürlülük anlayışının, etnik/kültürel milliyetçiliğin taşıyıcısı olması ve toplumu, aralarındaki bağların iyice gevşediği bir alt gruplar toplamına dönüştürme tehlikesi vardır. Çokkültürlülüğün, toplumsal yaşamın hâkimi ve hatta tek ilkesi olması durumunda, bu ilke cemaatlerin, dil gruplarının, etnik toplulukların hakları olarak işle-

meye başlar ve evrensel insan hakları ilkesi olma özelliklerini büyük ölçüde yitirir. Etnik-kültürel gettoların yolunu açabilir (İnsel 2006: 3).

Etnik milliyetçilik, toplumsal ve siyasal koşulların değişmesine koşut olarak yeniden tanımlanıyor; geçmişte olduğundan daha değişik biçimlerde ulusal ve/veya uluslararası siyasetin gündeminde yer alıyor. Küreselleşme, postmodernizm ve yeni siyaset yapma biçiminin yanı sıra, günümüzde etnik milliyetçiliğin yükselmesinin diğer nedenleri arasında; demokratikleşme, modernleşme ve gelişme, insan haklarına verilen önemin ve yapılan vurgunun artması, kendi kaderini tayin hakkı ve yeni bölgesel güçlerin ortaya çıkışı önde gelmektedir. Özellikle son yıllarda, hemen her toplumda görülen demokratikleşme eğilimleri, etnik milliyetçiliğin yükselmesine neden olmuştur. Demokratikleşme, demokratik açılım veya demokrasinin genişlemesi olarak adlandırılan süreç, etnik azınlıkların siyasal, kültürel ve ekonomik anlamda kendilerini özgürce ifade etmelerine olanak tanır. Etnik azınlıkların insan haklarının baskın etnik grup tarafından ihlâli, ayrılıkçı etnik hareketleri hızlandırır. Modernleşme ve gelişme, toplumda etnik gruplar arasında özellikle istihdam alanında var olan rekabetin düzeyini arttırmaktadır. Bu alanda artan rekabet, etnik sınırlar temelinde etnik çatışma ve toplumsal hareketleri daha da şiddetlendirmektedir. I. Dünya Savaşı sonrasında, önce Milletler Cemiyeti, daha sonra da Birleşmiş Milletler'in benimsediği bir ilke olan kendi kaderini tayin hakkı, her milliyetin ya da etnik grubun kendi geleceğini ve/veya bağımsızlığını belirleme hakkının olduğunu ilân etmiştir. Ancak, bugün bu ilke, bir etnik grubun diğer bir etnik grup üzerinde egemenlik kurmak için kullandığı siyasal ve ideolojik bir silah hâline dönüşmüştür. Bu tür bir mücadele sonucu, bir etnik grubun diğer bir etnik grubu ya da grupları sindirerek kurduğu üstünlüğün var olduğu siyasal düzenin adı, demokrasi olmaktan çıkıp "etnokrasi" (Kourvetaris 1997: 239) olmaktadır.

A. AYDINGÜN – İ. AYDINGÜN, *Kırım Tatarlarının Vatana Dönüşü: Kimlik ve Kültürel Canlanma*, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004; F. BARTH, "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries* (ed. F. Barth), London, George Allen & Union, 1969; A. P. COHEN, *The Symbolic Construction of Community*, New York, Tavistock, 1985; W. CONNOR, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994; T. H: ERIKSEN, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış* (çev. E. Uşaklı), İstanbul, Avesta Basın Yayın, 2002; H. GANS, "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America", *Ethnic and Racial Studies*, 2(1979), pp. 1-20; E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; A. GIDDENS, *The Nation State and Violence*, Berkeley, University of California Press, 1984; S. HALL, "The Question of Cultural Identity", in *Readings in Contemporary Political Sociology* (ed. K. Nash), Oxford, Blackwell Publishers Inc., 2000, pp. 115-122; E. HOBSBAWM, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, London & New York, Cambridge University Press,1990; A. İNSEL, "Çokkültürlülük, Milliyetçilik, Özgürlük", *Radikal* 2, 9 Nisan 2006, s. 3; H. KOHN, *Nationalism: Its Meaning and History*, Princeton, Van Nostrand, 1955; G. A. KOURVETARIS, *Political Sociology: Structure and Process*, Boston, London, Toronto, Tokyo, Singapore, Allyn and Bacon, 1997; J. NAGEL, "Ethnic Nationalism: Politics, Ideology, and the World Order", *International Journal of Comparative Sociology*, 34(1993), pp. 103-112; J. NAGEL, "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture", *Social Problems*, 41(1994), pp. 152-76; A. D. SMITH, *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; A. D. SMITH, *National Identity*, London, Penguin Books, 1991; A. D. SMITH, *Ulusların Etnik Kökeni* (çev. S. Bayramoğlu - H. Kendir), Ankara, Dost Kitabevi, 2002; A. D. SMITH, "Dating the Nation", in *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism* (der. D. Conversi), New York & London, Routledge, 2004, pp. 53-71; N. VERGİN, *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, İstanbul, Bağlam Yayıncılık, 2003.

Ayrıca **bkz.,** ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK, DEVLET FELSEFESİ, ETNİK GRUP, ETNİSİTE, KÜRESELLEŞME, MİLLİYETÇİLİK, MODERNİTE, SİYASET FELSEFESİ.

İsmail AYDINGÜN

ETNİSİTE. Yunanca ulus anlamına gelen *"ethnos"* sözcüğünden gelen etnisite kavramı farklı içeriklerde kullanılarak günümüze erişmiştir. Yunanca'da *ethnos* sözcüğü politik bir varlıktan çok *polis*'in zıddı olarak ilkel bir

toplumsal örgütlenmeye gönderme yapmakta ve dil, din, gelenek ve kan bağını da içeren gevşek bir "birlik" anlamına gelmekteydi. Diğer bir deyişle sözcük, kesin bir siyasallıktan çok, ortak kökenleri olduğuna inananların birliğini ifade etmekteydi. Yunanca'da *"ethnos"* "bizim halk" anlamında ve "bizi" tanımlamak ve diğerlerinden ayırt etmek, aidiyet belirlemek için kullanılmıştı. Ancak sözcüğün sıfat halinin (*ethnikos*) Latince'ye "öteki" anlamına gelen *"ethnicus"* olarak girmesi kavramın farklı anlamda kullanılmasına yola açmış ve *etnicus* "yabancılar", "bizden olmayanlar", "ötekiler", "dinsizler", "ilkeller", "bizimle aynı dini paylaşmayanlar" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Sözcük 14. yüzyıl ortalarından 19. yüzyılın ortalarına kadar İngilizce'de de bu içerikle anlaşılmıştır. Ancak bundan sonra ırk özelliklerine de değinir bir şekilde ifadelendirilmiş ve 20. yüzyıl başlarına gelindiğinde ise, ABD'de Yahudiler, İtalyanlar, İrlandalılar, Çinliler vb. etnik olarak anılan gruplar diğer Batı Avrupa Kökenlilerden "daha aşağıda" sayılır olmuştur.

Giriş

Etnisitenin tanımlama ve çözümlemesinde göz önüne alınması gereken bazı temel noktalardan söz edilebilir. Bunlardan ilki, kavramın tarihsel antropolojik kaynağı nedeniyle, etnisite söz konusu olduğunda, çoğunlukla ve açıkça kültür kavramı üzerinde odaklanılarak değerlendirmelerin yapılmasıyla ilgilidir. Böylesine bir ilgi ve değerlendirme, etnisitenin siyasal ve ekonomik eşitsizliklerle ilişkilendirilmeden ele alınmasına neden olmaktadır. Oysa, etnisite kültür kavramının ötesinde, daha geniş bir çerçevede incelenmesi gereken bir olguyu ifade eder. İkincisi, etnisitenin sınırlarının çizilmesi ve aşiret, ırk, millet, halk, ulus vb. gibi kavramlarla ilişkisinin ne olduğunun ortaya konulmasının gerekliliğine işaret eder. Üçüncüsü, etnisitenin bir olgu olarak nesnel varlığı ve onun öznel anlamlandırılmasının, etnisitenin iki farklı boyutu olarak kavranmasının gerekliliğini ortaya koyar. Son olarak da etnik ilişkilerin eşit olmadığı durumlarda, onun zorlayıcılığına gönderme yapar. Hatta bu ilişkilerin resmen eşit olmadığı durumlarda; birey, hem kendi grubu içinde hem de "ötekiler"den gelen bir dizi sosyal beklenti ile karşı karşıya kalır. Etnik sınıflandırma sistemleri, bu yüzden, tüm sosyal davranış kalıplarında olduğu gibi, zorlamanın ve seçimin bileşiminden oluşur. Bu önemli noktalarla ilgili olarak benimsenen farklı anlayışlar çerçevesinde, etnisite konusunda çok farklı yaklaşımlar gündeme gelir.

Etnisite kavramının ırk kavramı ile aynı anlamda kullanılması, en sık yapılan yanılgılardan biridir. Etnisite konusunda, kavramın Malezya, ABD ve Britanya'daki kullanımları arasında farklılıklar söz konusudur. Malezya ve ABD'de soy ve kültür farklılıklarıyla göze çarpan gruplar ırk olarak tanımlanırken, Britanya'daki nüfus sayımlarında "siyah" terimi "etnik bir grup"u ifade eden bir kategori olarak sunulmuştur. Farklılıklara ilişkin anlayışlar da doğal olarak farklı siyasal süreçlerin oluşumuna götürmektedir.

Etnisitenin özellikle ırk kavramı ile farklılığının ortaya konulması oldukça büyük bir önem kazanır. Günümüzde her ne kadar ırk ve etnisite kavramlarının iç içe geçirilip birbirinin yerine kullanılması hem siyasal hem de akademik alanda söz konusu olmakla birlikte, onun kültür kavramı ile ilişkilendirilerek kullanımı daha yaygındır. Etnisite ya da etnik aidiyet yaygın olarak bir soy, kan ya da din birliğinden çok, bunları da içermekle birlikte, esas olarak kendini farklı algılamakla ilintili olma anlamında, ayrı bir kültürel varlık olma bilinci olarak tanımlanır. Ayrı bir kültürel varlık olma bilinci, kolektif siyasal idealleri içermeyen "gevşek birliktelik" biçiminde olabildiği gibi, daha çok belirli bir ulus devlete sahip olmayan ve mensuplarının kolektif siyasal ideallerinin olduğu kültürel bir yapı biçiminde de olabilmektedir. Dolayısıyla, etnisitenin "gevşek bir birlik" ile "kesin bir siyasallığı" ifade etme yelpazesi arasında farklı tiplerinin varlığı dolayısıyla farklı anlamlarda kullanımları söz konusu olur. Öte yandan, ırk kavramı insanın fiziksel veya görünür farklılıklarına göndermede bulunurken; etnisite kültürel farklılıklara gönderme yapar.

Etnisitenin milliyet ve ulus kavramları ile olan benzerlik ve farklılıklarının da belirlenmesi oldukça önem taşır. Çünkü, etnisite ve milliyet kavramlarının sık sık birbiri yerine kullanımı da oldukça yaygındır. Bir zamanlar özerk bir siyasal statüye sahip olan ya da buna yeniden sahip olmayı isteyen etnik

gruplara milliyet denilmektedir. Ancak milletler, belirli bir etnik yapıya dayanmalarının yanı sıra salt etnik kökene bağlanmadıkları, tersine çeşitli tarihsel ve sosyal süreçlerin devreye girdiği bir "inşa" sürecini tanımlar. Bu anlamda millet kavramının etnik grupların belirli bir politik aşamasını ya da konjonktürünü gösteren süreçler olarak alınması oldukça yaygındır. Ulus, millet ya da etnik grup kavramları arasındaki benzerlik, grupların kendi kendilerini tanımlamalarında çok büyük bir önem kazanır. Grup kendini etnik grup olarak değil de bir "millet" veya "ulus" olarak tanımlayabilir.

Ulus kavramının, devletler tarafından bir etnik grupla özdeşleştirilmesi oldukça yaygın bir tavrı ifade eder. Ancak etnik grup ile ulus, pratikte kimi zaman üst üste geliyor olsa da onların aralarında somut farklılıklar vardır. Örneğin, dünyadaki tüm etnik gruplardan sadece yüzde 4'ü bir ulus-devlete sahiptir. Diğer bir deyişle, etnik grupların yüzde 96'sının kendine özgü bir devleti yoktur. Bu da ulus-devletin sınırları içinde, birçok etnik grubun yaşadığı anlamına gelmektedir. Etnik grup bir ulus devletle özdeşleşmişse (İngiliz, Alman gibi), kendini etnik grup olarak görmeyebilir. Çünkü halk arasında etnik olan yerli halktır, göçmendir, azınlıktır, bir şekilde asimile edilse bile, genellikle, "öteki" olandır. Burada etnisite ve ulus devlet arasındaki ilişkinin de tarihsel değişiminden söz etmek gerekir. Modern ulus-devlet, oluşum aşamasında sanayi toplumlarının modernleşme projesi çerçevesinde rasyonel bir oluşum olarak görülmekte ve etnisite de daha çok ulus-devletin bütünleyicisi olarak ortaya çıkmaktayken; günümüzde küreselleşmenin ulus-devleti ortadan kaldırma ya da etkisizleştirme politikalarının etkisiyle, etnisite ve etnik talepler artmıştır. Bu durum ulusal çeşitlilik ile modern devlet arasındaki gerilimin yükselişi olarak değerlendirilmektedir.

Görüldüğü gibi etnisite kendi başına sabit ve evrensel bir olgu olmayıp; sosyal, ekonomik ve siyasal koşullar içinde şekillenmektedir. Diğer bir deyişle etnisite bu koşullara göre aktif hâle getirilir ve şekillenir. Bu anlamda etnisitenin bağlamsallığı ve somut ilişkiler olarak kavranmasının gerekliliği sıklıkla vurgulanmaktadır. "Etnik ilişkiler" terimi özellikle "etnik" ya da bu şekilde genellenmeye elverişli ilişkileri ifade etmektedir. Etnik ilişkiler etnisite bilincinin durumuna göre değişir. Etnisite bilincinin merkezî veya hâkim olduğu ve olmadığı sosyal durumlar vardır. Etnisite bilincinin merkezî olduğu toplumlarda ırksal kategoriler, hem her alana yayılmış hem de en önemli unsur olabilir. Ancak etnik veya ırksal kategorilerin nispeten önemsiz olduğu veya önemlerinin bağlamdan bağlama değişiklik gösterdiği birçok koşul daha vardır. Etnik kategoriler, önemli ve merkezî oldukları durumlarda bile, çok daha geniş bir politik ve ekonomik ilişkiler kompleksinin bir parçası olarak varolurlar.

Etnisitenin şekillenmesinde küresel ve ulusal ölçekteki ekonomik bağlam, etnisitenin hangi ilişkilerde nasıl somutlaşacağını etkilemektedir. Modern zamanlarda, yani son 300 ila 400 yılda, dünyada etnikleşme ve ırksallaşmanın birçok yeni bağlamının doğmasına, Avrupa devletlerinin, siyasî ve ekonomik gücünün yayılan etkisi neden olmuştur. Ekonomik alandaki faaliyetler kölelik, sözleşmeli iş gücü, topraklara el konulması ve sınırlara tecavüz, ticaret yapan azınlıkların ve göçmen işgücünün söz konusu olduğu durumlar, artık etnik sınıflandırma sistemleriyle tanımlanmaya başlandı. Ekonomik alanda etnik kategoriler, sık sık ekonomik ayrıcalığın korunmasına ve dolayısıyla da ayrıcalıklı olmayanları bastırmanın ideolojik gerçeklerine hizmet etmektedir. Bu durum, köleleştirilen halkın köleliğe uygun olduğunun ve özgür olanların da doğal olarak özgür olduğu düşüncesini meşrulaştıran ırksallaşmış köleci zihniyetin hâkim olduğu tüm örnekler için geçerlidir. İşbölümünün etnik farklılıklarla eşitleştiği durumlarda, gruplar sık sık ya kendilerine verilen iş için uygun oldukları ya da daha yüksek bir işlevi yerine getiremeyecek kadar yetersiz oldukları şeklinde tarif edilirken, toprakları ellerinden alınanlar doğaları itibarıyla tembel ve kalkınma yeteneğinden yoksun diye resmedilir.

Etnik sınıflandırmaların içinde şekillendiği diğer bir bağlam, siyasî bağlamdır. Etnik sınıflandırmalar sık sık, bir hukuk sorunu ya da bir olgu olarak, politikanın kurucu bir unsuru hâline gelmeye, onu biçimlendirmeye başlamaktadır. Etnik açıdan tanımlanmış olan gruplar, diğerlerinden farklı bir politik güce sahiptirler, rakip siyasal partilerin doğal seçmen kitlesini oluştururlar ve etnik ya da

ırksal ideolojilerin savunucuları veya hedefleri hâline gelirler. Sonuç olarak sosyal, ekonomik ve siyasal koşullar etnik bilinci canlandırmakta ve etnik sınıflandırmalara yol açmaktadır. Bu sınıflandırmaların da hem sömürgeciliği hem de sınıfsal eşitsizliği meşrulaştırmanın söylemini geliştirmede kullanıldığı görülmektedir.

Steve Fenton modern dünyada etnikleştirilmiş ve ırksallaştırılmış sosyal düzenlerin doğmasına neden olan başlıca üç tarihsel yörüngenin olduğunu öne sürer. Bunlar, Afrikalıların köleleştirilmesi (kölelik ve kölelik sonrası dünyası); Avrupalıların Asya'nın, Afrika'nın ve "Yeni Dünya'nın büyük bir kısmını kolonyal hâkimiyetleri altına almaları (kolonyal ve post-kolonyal dünya) ve siyasî bir yapı olarak modern kapitalizmin ve ulus devletin gelişmesidir. Bu yörüngeler dünyada ırksallaştırışmış etnisitenin yayılmasına yol açmıştır. Tarihsel olarak işçilerin, tacirlerin, maceracıların ve kolonicilerin zorunlu ve gönüllü dolaşımı, halkların, dillerinin ve geleneklerinin bütün yerküreye yayılmasına neden olmuştur. Özellikle günümüzde uluslar arası göçler etnisite oluşturma durumları açısından önem taşır.

Değinilen bu özellikler göz önüne alınarak etnisite, başlıca önemin soya, kültüre, dile verildiği bazen uysal ve daha çok zorlayıcı karakterli bir grup kimliği olarak tanımlanmaktadır. Etnik değerler ve kolektif kimlikler, koşullar değiştikçe şekil ve içerik bakımından değişirler, ama yine de, etnik değerler ve bağlılıklar sadece inşa veya icat edilmiş olgular değildir. Etnisite, hem bir dizi değişken etiketler ve taleplerle sosyal açıdan inşa edilmiştir, hem de sosyal örgütlenme şekilleri ve akrabalığın uzantıları içinde yükümlülükler ve sosyal bağlarla dolu bir düzlemde sosyal olarak temellenmiştir.

Etnik ilişkilerin tarihsel olarak oldukça eskilere dayanıyor olmasına karşın, onun sosyal bilim dallarında popüler bir konu olarak gündeme gelişi, özellikle son 30 yıla rastlamaktadır. İngiliz Dilinde kavram ilk kez 1950'lerde görülmüş ve yine *Oxford English Dictionary*'de ilk kez 1953 yılında yer almıştır. Kavram ilk olarak Amerikalı sosyolog David Riesman tarafından 1953'te, günlük dildeki anlamında; yani, azınlık durumlarını ve etnik ilişkileri çağrıştırma biçiminde kullanılmıştır.

Klâsik sosyolojiye baktığımızda Max Weber dışında kavramı pek önemseyen bir sosyologun olmadığını görüyoruz. Karl Marx, etnisiteyi dine benzer bir şekilde, bir tür yanlış bilinç olarak değerlendirmekte ve zaman içinde yerini ortak çıkara bırakacağını düşünmekteydi. Emile Durkheim geleneği ise, etnisiteden ziyade geleneksel ve modern toplum karşılaştırmaları üzerinde durarak, onu yine bir anlamda geçici bir birliktelik olarak görür. Weber ise, etnisiteyi, ona görecilik ve öznellik atfederek tanımlamakta ve etnisiteyi, sınıf, saygınlık ve parti kavramları ile karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Bu sosyologlardan farklı bir biçimde, etnisitenin biyolojik kökenleri olmakla birlikte, ırktan da ayrıldığına, ortak tarih, örf ve âdet gibi olgulara dayandırıldığına değinerek, öznel bir inanç olduğunu vurgulamaktaydı. Ona göre, etnik gruplar, fiziki görünüş veya adet ya da sömürgeleştirilme ve göç nedeniyle ortak kökenleri olduğuna öznel olarak inanan insan topluluklarıdır. Weber'in etnisite anlayışı Almanya bağlamında özel bir öneme sahiptir. Bilindiği üzere Almanya'da 1999'a kadar "Alman olmak" "kan", yani "soy" birliğine dayanmaktaydı.

Temel Yaklaşımlar

Etnisite konusundaki yaklaşımlar iki temel soru çerçevesinde şekillenmektedir: (1) Etnisite esasen maddî olarak mı yoksa sembolik olarak mı görülmelidir ve etnik olan "gerçek" mi yoksa "kurulan" bir olgu mudur? Etnisite hem bir temele dayanır hem de kurulur ve hem maddîdir hem de sembolliktir. Yani, etnisitenin hem nesnel hem de öznel bir boyutu vardır. Koşullar değiştikçe etnik kategorilerin öneminin, içeriğinin ve dayandığı zeminin nasıl değiştiğini göstermek suretiyle, etnisitenin kurulan bir olgu olduğunu göstermek olanaklıdır. Diğer taraftan etnisitenin, insanların soya, kültürel farklılığa ve dile yükledikleri mutlak önemde yatan "gerçek" bir sosyal temeli vardır. Bu etnik farklılıklar "sadece kültürel" değildir, onlar ayrıca siyasî ve ekonomik yapı bağlamlarında da örgütlenip ve harekete geçirilir. Dolayısıyla etnisite, maddî ve sembolik oluşuma sahip bir yapı şeklinde, bireysel aktörlerin menzillerinin ötesinde sistematik bir özellik ve bireysel eylemin bir boyutu olarak görülür.

(2) En belirgin ayrım, onun doğal veya doğuştan olduğu ya da edinilen veya kazanılan bir nitelik olduğu konusundaki alternatif yaklaşımların belirlediği ayrımdır. Bazılarına göre, etniklik ilkesi ilksel/aslî bir niteliğe sahiptir; o, zamanın dışında doğal olarak vardır. Yani, etniklik ilkesi beşerî varlığın verilerinden biridir. Bazılarına göre ise etniklik, iktidar mücadelesinde amaçlarını arkalamaları için taraflarını harekete geçirme ihtiyacını duyan rekabet hâlindeki seçkinlerin çıkarlarına yönelik yararlı bir mücadele alanıdır. Başka bir deyişle, o, bazıları için baştan beri var olma niteliği taşırken, diğerleri için "durumsal" bir nitelik taşır. Diğer bir deyişle etnisite bazılarına göre "koşulsal", "bağlamsal" ve "araçsal" nitelikleri olan bir "inşa" sürecidir. Etnisite araçsal niteliğe sahip olup, onda bireyin tercih edebilirliği söz konusudur. Burada, bireyin bağlı bulunduğu birçok aidiyet olması ve bu aidiyetlerden de hangisinin önemli olacağının da duruma göre değişeceği vurgulanmaktadır. Diğer bir deyişle, bireyin durumunun değişimine bağlı olarak grup aidiyetinin de değişeceği ileri sürülmektedir. Bu koşulsallıkta hangi aidiyetin önemli olacağının da araçsallıkla bağlantılı olduğu ve etnisitenin de diğer aidiyetler gibi bireysel ve grupsal çıkarları yükseltmenin bir aracı olarak önemi artıp azalabileceği kabul edilir.

Etnisitenin araçsallığı iki yönlü işlemektedir. Hem birey ve onun öznel değerlendirmeleri ve hem de toplumdaki egemenler tarafından gerçekleştirilen manipülasyon söz konusu olur. Etnik kimliğini ortaya koyma ve onu pekiştirme ile ilgili eylemler koşullara göre (zamansal ve mekânsal) değişebilmektedir. Etnik kimliklerin pekiştirilmesi ya da zayıflatılması süreci egemenler için de koşullara bağlı olur. Belirli dönemlerde etnik kimlik çok öne çıkartılabilmekte iken, bazı zamanlarda yurttaşlık onun yerini alabilmektedir. Dolayısıyla kavrama yapılan doğallık ve özsellik göndermelerinin ideolojik olduğu ileri sürülebilir.

Etnisitenin oluşum koşullarında hangi etkenlerin önem kazandığı konusunda da tartışmalar mevcut olup, söz konusu oluşumun tamamen rastlantısal olmadığını ileri sürenler olduğu gibi, bunun karşıtını da ileri sürenler bulunmaktadır. Örneğin, Barth'ın yaklaşımına göre etnik grupların oluşması sosyal "sınır"ların oluşumuyla ilgili bir meseledir. Bu sınırların oluşmasında ise dil, din, tarih, soy, sop benzeri etkenler, sadece birer "malzeme"dir. O, bu etmenlerden hangisinin öncelik kazanacağının belirlenmesinin ise "rastlantı"lara bağlı olabileceğini savunur.

Etnisitenin koşulsallık ve araçsallığı etnik kimliğin ve mobilizasyonun, duygusal bağlılıktan ziyade bir hesaplama meselesi olabileceği anlamına gelir. Koşulsallık ya da koşulsal etnisite, araçsallıktan farklı bir şey ifade etmeyip, bireyin bakış açısından görülen etnisiteyi tanımlar. O, gündelik yaşamlarında insanların kendilerini diğerlerine nasıl takdim ettikleri ile ilgilidir. Farklı dinleyicilere farklı sunumlar yaptıkça, farklı koşullar da sosyal tarzımızda küçük değişiklikler yapmamızı gerektirir.

Değinilen bu tartışma noktalarından hareketle etnisite konusundaki yaklaşımların bir sınıflandırması yapıldığında en genel anlamda birbirinden oldukça farklı iki bakış açısından söz edilebilir. Bu bakış açılarından ilki, *primordialist*ler (ilksel-baştan beri var) ikincisi ise *anti-primordialist*lerin bakış açısıdır.

Birinci bakış açısını benimseyenler etnisiteyi daha çok fizyolojik/biyolojik veya görünür farklılıklarla ilişkilendirip, onu insanların doğumla getirdikleri ve dolayısıyla içine doğdukları kültürle özdeş bir şey olarak görür ve etnik kimliği de doğuştan getirilen veya baştan beri var olan özelliklerin bir yansıması olarak değerlendirirler. "Özcü" diye nitelendirilebilecek olan bu anlayışı savunan düşünürler, insanların doğuştan ırksal belirlenmişliğini ve ait olunan ırksal kategorinin temel özelliklerinin varlığını, onun değişmezliği ve sabitliğini kabul ederler. Bu değişmezlik ve sabitlik anlayışı ise, sonuç itibarıyla ırkçılığın doğallığının kabulü anlamına gelmekte olup, onun ırkçılığı pekiştirmekte ve yükseltmekte olduğu söylenebilir.

İkinci bakış açısını benimseyenler, kendi içinde çok fazla çeşitliliğe sahip olup, bu kapsam içinde yer alan düşünür ya da araştırmacılar etnisitenin ya tamamen ya da ağırlıklı olarak sonradan toplu yaşamın sonucunda kazanılan/inşa edilen bir özellik ve dolayısıyla da koşulsal olduğu noktasında birleşirler. Bununla birlikte, onlar etnisitenin belirleyicilerinin bireysel mi, yoksa kültürel,

ekonomik veya politik koşullar mı olduğu konusunda farklılaşırlar. Bu farklılık, (i) Liberal Yaklaşım (ii) Marksist Yaklaşım başlıklarıyla kabaca sınıflandırılabilir.

(i) *Liberal Yaklaşım*: Bu yaklaşım kendi içinde benimsenen genel kuram doğrultusunda etnisiteyi sonradan kazanılan bir özellik olarak görüp, çatışmaların varlığı kısmen kabul edilse de, esasen toplumsal bütünleşme ve ahenk ve uyum yönünde bir evrilmeyi varsaydığı için, bu ahenk ve uyumun eninde sonunda gerçekleşeceğini kabul eden yapısal-işlevselci yaklaşım ve çatışmacı yaklaşım olarak farklılaşır. Yapısal işlevselci yaklaşıma göre, etnisite "verili" ya da "ilksel" olmadığı gibi, çatışmacı yaklaşımın öne sürdüğü üzere açık taleplerle oluşan bir özellik de değildir. O, daha çok insanların kültürel aidiyetlerinden kaynaklanan yaratılmış bir şey olmak durumundadır.

Liberal düşünürler insanların devlete, özerk bireyler olarak mı etnik grup üyesi bireyler olarak mı bağlanacakları konusunda farklılaşırlar. Örneğin, Jurgen Habermas modern devletin meşruiyetinin özerk bireylerin siyasal hakları nosyonuna dayanması gerektiğini savunurken, Charles Taylor ve Will Kymlica özerk bireyler nosyonun kendisinin kültürel bir yaratı olduğunu ve insanların özerk bireyler olduğunu savunmanın mümkün olmadığını öne sürer. Onlara göre, devlet etnik aidiyeti tanımalı ve bu etnik kimliklerin tanınması üzerinden siyaset yapmalıdır. Bu özelliğinden dolayı, bu görüş aynı zamanda "çok kültürcülük" olarak adlandırılmaktadır.

(ii) *Marksist Yaklaşım*: Marksist yaklaşım, benimsenen genel kuram doğrultusunda, toplumun çıkarların peşine düşüldüğü bir tabakalaşma olgusu olarak görülmesi nedeniyle etnisitenin de asıl olarak çıkar çatışmaları üzerinden yükselen bir olgu olarak ele alınması gerekliliği vurgusuna dayanır. Bu yaklaşım da kendi içinde farklılıklar gösterir. Marksistlerin bir bölümü, sınıfa ağırlık vererek, etnisiteyi kapitalizmin gelişmesinin bir özelliği olarak görmekte ve dolayısıyla da, etnisite ya da ırkla ilgili sorunların da kapitalizmden demokratik, sınıfsız bir topluma geçişle sonlanacağını savunmaktadırlar. Bu bağlamda etnisite ve ilgili diğer sorunlar sınıf dolayımında şekillenen geçici sorunlar olarak görülür. Bu vurguda, her türden çözümleme açısından sınıf önemli ve hatta tek değişken olarak görüldüğünden, ırk ya da etnisite konularına çözümlemelerde ya hiç yer verilmez ya da çok az yer verilir. Özetle, bu görüşte olanlarca, milliyetçilik ve etno-ulusal duygular, öncelikle siyasal şekillenmesi kapitalizmin sonunu daha da hızlandıracak rasyonel bir sınıf bilincinin gelişmesini geciktiren duygular olarak görülür. İkinci olarak da ırkçılığın kapitalizm içinde, özellikle işçi sınıfı bilincini ve örgütlenmesini bölen, dolayısıyla da onu zayıflatmaya yarayan ideolojik ve siyasî bir işleve sahip olduğu düşünülür.

Diğer bir grup Marksist için ise etnisite önemli görülmekle birlikte, sınıf dolayımında şekillenen görüş kapsamı içinde yer alan söz gelimi Manuel Castells ve Robert Miles gibi Marksistler, etnisitenin kapitalizmin ekonomi politiğinin genel yörüngesi çerçevesinde ele alınması gerektiğini savunurlar. Örneğin Etienne Balibar, Floya Anthias, Nira-Yuval Davis veya Steve Fenton gibi isimlerden oluşan diğer bir grup düşünür ise, çözümlemelerde etnisitenin sınıf dolayımında şekillendiğini düşünüyor olsa bile, onun sınıfla bağlantılı ancak ayrı çözümlenmesinin gereğine vurgu yaparlar. Bu görüşte olanlar, ırk ya da etnisitenin tam anlamıyla sınıfa indirgenemeyeceğini ileri sürerler. Çünkü etnik grupların, iş bölümünün belirli alanlarında ve belirli sınıf katmanlarında yoğunlaştığı durumlarda, etnik kimlikle sınıf konumu arasında güçlü bir özdeşleşme söz konusu iken, bazı durumlarda bu özdeşleşme o denli yüksek olmayabilir. Bu durumda sınıfa indirgeyerek yapılacak çözümlemelerin etnisiteyi açıklamada her zaman yeterli olmayacağı, bu nedenle de etnisitenin, sınıftan bağımsız mücadele koşullarının varlığından dolayı ayrı ele alınmasının gerekliliği vurgulanır.

E. BALIBAR - I. WALLERSTEIN (eds), *Irk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*(çev. N. Ökten) İstanbul, Metis yayınları, 2003; F. BARTH (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, London, Allen & Unwin, 1969; M. CASTELLS, "Immigrant Workwersand Class Strugle in Advanced Capitalism", *Politics and Society*, 73(1975); S. CASTLES – G. KOSACK, *Immigrant Workers and Class Structure in West Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1973; J. COHEN, "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements," *Social Research*,

52(1985); H. T. ERIKSEN, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, 1993; T. ERIKSEN, "Formal and Informal Nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 16(1993); S. FENTON, *Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, Ankara, Phoenix, 2001; H. GANS, Herbert "Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Culture in America", *Ethnic and Racial Studies*, 2(1979); L. Y. HECKMANN, "Ulus, Millet, Azınlık, Etnik Grup ve Kültür Kavramları Üzerine", *Birikim*, 71–72(1995); C. P. KOTTAK, *Antropoloji-İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, Ankara, Ütopya, 2001; W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship: A Liberal Thory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995; R. MILES, "Marxism versus the Sociology of 'Race Relation'?", *Ethnic and Racial Studies*, 7(1984); R. MILES, *Racism*, London: Routledge, 1989; J. REX - D. MASON (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; S. SOMERSAN, *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi, 2004; N. SMITH, *The Ethnic Origin of Nations*, Oxford, Blackwell, 1986; N. SMITH, *National Identity*, Harmondsworth, Penguin, 1991.

Ayrıca **bkz.**, ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK, DEVLET FELSEFESİ, ETNİK GRUP, ETNİK MİLLİYETÇİLİK, ETNOSANTRİZM, LİBERALİZM, MİLLİYETÇİLİK, SİYASET FELSEFESİ.

Hayriye ERBAŞ

ETNOGRAFİ terimi Yunanca *ethnos* halk, budun, etnik topluluk ve *graphie* betimleme, çizim, tasvir sözcüklerinden türetilmiştir. Belirli bir topluluğun tasviri, betimlemesi anlamına gelir. Ancak bu betimleme, sadece bir betimleme olmayıp, sözcük anlamının ötesinde sistemli, ayrıntılı, belirli yöntemsel ilkelere titiz uyumu gerektiren bir araştırma türünü ifade eder. Etnograf, özellikle doğrudan sorgulama ve katılımlı gözlem araçlarından yararlanır.

Etnografi antropolojinin en temel tekniğini oluşturur. Aynı zamanda bu tekniğe uygun olarak gerçekleştirilen çalışmalar, etnografya olarak anılmaktadır. Etnografi, çok yönlü bilgi veren son derece önemli bir teknik olması nedeniyle, "diğer" sosyal bilimcilerin de yakından tanıması gereken bir karakterdedir. İfade, şaşırtıcı gelebilir. Zira antropolojinin "bir sosyal bilim" olduğu fikri yaygın bir kanıdır. Konuya şöyle bir açıklama getirilebilir: Evet, antropolojinin diğer sosyal bilimlerle ilişkisi çok fazladır. Ancak o salt anlamda tipik bir sosyal bilim özelliği göstermez. Öncelikle, onun fen bilimlerinden yararlanma ve onlara özgü teknikleri (örneğin, Karbon14 Tarihleme Yöntemi, DNA Testi vb.) kullanma düzeyi, diğer sosyal bilimlere göre daha fazladır. İkinci olarak, bir bilim alanında araştırmanın topluma ya da onun belirli bir kesitine bakış açısı, o kesitin bütünle ilişkilerini gözden kaçırmamak amacıyla özenli bir çabayla oluşturulmuş olabilir. Bununla birlikte, antropolojik değerlendirme hemen her zaman kültüre kuşbakışı bir bakıştır. Bu noktalardan hareketle bazı araştırmacılar, antropolojinin, bilimler arasında özgün bir konumu olduğunu vurgularlar. Tekniğin tarihçesi, içinde doğduğu bilim dalı antropolojinin gelişim çizgisiyle paralellik içindedir.

İnsanın ve ona özgü yaşantıların belirli yönlerine odaklanan sosyal bilimler arasında, antropoloji insan ve topluluklarının benzerlikleri, farklılıkları, bunların nedenleri ve "kendilerine özgü" ve bütün olarak değişmelerine odaklanmıştır. Biyoloji, tarih ve sosyoloji, antropolojinin kökeninde yatan üç bilim dalıdır. Bu alanların kesişme bölgeleri ise onun alt dallarını oluşturmuştur. İnsanın fiziksel, biyolojik varlığına tarihsel bir bakış açısı, özellikle fizikî antropoloji alt bilim dalında geliştirilmiştir. Antropolojinin insanın kültürel tarihi üzerinde durulan yönü, etnoloji alt dalını biçimlendirmiştir. Etnoloji alt bilim dalı etnografiyle karıştırılmaktadır. Bu durum, isim benzerliğinden kaynaklanabileceği gibi, yanılgının bir nedeni de etnolojik araştırma ile etnografi tekniğinin paylaştığı ortak paydaların çokluğuyla açıklanabilir. Bu iki alan arasında genel bir karşılaştırma yapılacak olursa şunlar belirtilebilir: **(1)** Her iki çalışma türünde de belirli bir kültürün eşzamanlı bir portresinin çizilmesi söz konusudur. Etnolojik çalışmada bu portrenin çok ayrıntılı olması gerekmeyebilir. Etnolojide kültürün artzamanlı incelemesi eşzamanlı değerlendirmeye göre daha önemlidir. Etnografide, ancak, araştırma varlığının belirli bir zamandaki konumunu belirlemek, belirli kültürel süreçleri vurgulamak ve kültürel özelliklerin altını çizmek için tarihsel bir bakış gerekebilir. **(2)** Etnolojik çalışmada, bir diğer sosyal bilim çalışmalarına benzer şekilde, "durum saptaması" amaçlı bir betimsel karakter dışında belirli hipotezlerin sınandığı genel araştırma çizgisi izlenir. İlk etnografilerde Margaret Mead'in (1935) ileride söz edilecek olan *İlkel Üç Toplulukta Cinsiyet ve*

Mizaç adlı çalışması gibi belirli hipotezlerin sınandığı örnekler olsa da, kültürün genel tablosunu ortaya koymanın öncelikli amaç olarak göründüğü söylenebilir. Bu kategorideki çalışmaların günümüzdeki örneklerinde, bu özellik büyük ölçüde değişmiştir.

Antropolojinin diğer bir dalı *psikolojik antropoloji* olarak gelişmiştir. Doğuşunda "psikolojizme saplandığı" etiketlemesine maruz kalan bu dalla ilgilenenler, eleştirilerden olumsuz etkilenmeleri aşarak kültür-kişilik ilişkisi, topluluğun genel karakteri gibi konularda çalışmışlardır. Biyolojik ve sosyal varlığıyla insan, sosyal antropolojinin öznesidir. Ancak alanlar arasında olduğu gibi, alt alanlar arasındaki sınırlar da kesin değildir. Bu ise insanın psikolojik boyutunun da, sosyal antropolojiyi ilgilendirdiği anlamına gelir.

Aynı ve farklı topluluklardan insanlar arası benzerlikler ve farklılıklar hep merak konusu olmuştur. İşte bunların ortak paydalarındaki oluşum olarak kültür sosyal antropolojinin konusunu meydana getirir. Belki de en zengin içeriğe sahip kavramlardan biri olarak kültür, sosyal antropolojiye önemli açılımlar sağlar. Kültürfizik, kültür mantarı, genel kültür, Türk Kültürü bu farklı içeriklerden sadece birkaçına örnektir.

Her sosyal bilim dalı, toplumu ilgili olduğu yönden bakarak, belirli bir açıdan değerlendirir, inceler. Bu tabloda sosyal antropolojinin konumu, inceleme biçimi, topluluk ya da toplumu farklı yönleriyle mümkün olduğunca kapsamlı olarak ortaya koymakla belirlenir. Etnografi, bir anlamda belirli bir toplumun kültür haritasının çıkartılması anlamına gelir. İdeal anlamda bu haritanın kültürün temel karakteristiklerini, kültürleme, kültürleşme ve diğer kültürel süreçlerin dinamiklerini ortaya koyması beklenir. Yale Üniversitesi'nden antropolog G.P. Murdock ve ekibi ilgili çalışma tarzını kolaylaştırmak üzere, 1965 tarihinde yayınladıkları bir sınıflandırma rehberi (*Bir Kültürel Materyaller Taslağı*) hazırlamışlardır. *Kültürel İçerik Rehberi* olarak bilinen kitap, kültürün ana niteliklerini ve onların alt sistemlerini 8, 88, 888'lik sistemler hâlinde ortaya koymaktadır. Diğerlerinin ayrıntılarını oluşturduğu 8'lik ana sistem şöyledir. Nüfus; Tarihsel Kaynaklar ve Töreler; Dil ve Kişilik Sistemi; Aile ve Akrabalık İlişkileri; Üretim, Tüketim; Bilim, Sanat; Eğitim; Sağlık ve Hastalık; Yerleşmeler. Başarılı bir etnografyada 2 değerlikli sistemde en az 10 değişkene yer verilmesi beklenir. Alanda sürenin verimli geçirilmesi esastır. Bunun dışında incelenen kültürde en az dört mevsim geçirilmesi gerekir. Bu, özellikle topluluktaki mevsimsel değişiklikleri, çoğunlukla bunlara bağlı olarak gerçekleştirilen ritüeller ve diğer evlilik, erginleme vb. törenleri gözlemlemek için, ideal "asgarî" süredir.

Etnografik çalışmada izlenebilecek iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bunlardan emik yaklaşım, topluluğu içebakış yöntemiyle görme çabasıdır. Yani, araştırmacının grup üyelerine belirli bir empatiyle yaklaşmasını gerektirir. Bu sürecin, araştırmacıda katışıksız bir görme biçimi değişikliği yaratmayacağı açıktır. Ancak "gerçekleştirilebildiği ölçüde" yapılabilmesi, gözlemciye toplulukta yaşanan olay ve süreçleri özgün yapıları ve anlamlarıyla kavrayabilme fırsatı kazandırır. Katılmalı gözlemde empatinin çok fazla oluşunun da, kimi sakıncaları bulunduğuna dikkat çekilmektedir. Bu, araştırmacının "göreli yansızlığını" tehlikeye düşürebilir. Öte yandan, diğer uçta etik yaklaşım, yani, araştırmacının üyesi olduğu kültürün gözünden olayları değerlendirmesi bulunmaktadır.

Sosyal antropolog ya da etnografa önerilen, çalışmanın belirli aşamalarında ağırlıkları değişse de, emik ve etik yaklaşımı birlikte kullanmasıdır. Emik yaklaşım topluluk içi etkileşimin gerçek boyutlarıyla anlaşılabilmesi açısından stratejik bir öneme sahiptir. Etik yaklaşım ise aynı süreçlerin farklı bir kültürden nasıl göründüklerini ortaya koyabilmek için gereklidir. Söz konusu koşulu sağlayabilmek için ilk antropologlar *kültür-aşırı yaklaşım ilkesi*'ni benimsemiş ve uygulamışlardır. Kültür-aşırı yaklaşım ilkesi, araştırmacının yabancısı olduğu bir toplulukla bir süre yaşayıp, o topluluğun dilini öğrenerek etnografyasını çıkartmasıdır. Bu anlayıştan hareketle ilk etnografyalar öncü antropologlarca bulundukları yerleşim yerlerinden uzakta adalarda, hatta farklı kıtalarda hazırlanmıştır. Bu çalışmaları harekete geçiren bir başka ve önemli faktör, sömürgecilikten etkilenen ve hızla değişmekte olan "ilkel" topluluk kültürlerinin acilen kaydedilmesi kaygısıdır.

Bu noktada "ilkel topluluk" kavramı üzerinde durmakta yarar vardır. Çünkü, (i) sosyal antropolojinin araştırma biriminin

"ilkel topluluklar olduğu" konusunda yaygın bir kanı söz konusudur; (ii) gerçekten de sosyal antropolojinin başlangıç çalışmalarında sömürgecilik, "yoğun kültürel etkileşim" gibi dış faktörlerin etkisiyle hızla değişen ya da değişme olasılığına açık toplulukların özgün niteliklerini kaybetmeden belirlenmesi, evrensel kültüre kazandırılmaları hedeflenmiştir. Farklı bilim alanlarındaki önemli kuramsal açılımların, bu bilim dalını olduğu kadar, yakın olanlardan itibaren diğer bilim dallarını da etkilediği bilinir. Çağlarının düşünsel yapısı ve Darwin'in görüşleri de, bu şekilde sosyal bilimlerle uğraşanlar ve öncü antropologları da etkiledi. Başka bir deyişle, öncü antropologlar sosyal Darwinist, diğer adıyla sosyal evrimciydiler. Onlar ilk coğrafî keşifleri gerçekleştiren teknolojileri üreten Avrupa toplumlarını, sağ üst tarafa doğru çapraz bir biçimde yükselen evrim çizgisinde en üst noktada, gidilen yerlerdeki yabanıl ya da "ilkel" yaşam sürdürenleri aynı çizgide aşağı noktalarda görmekteydiler. Bu nedenle de sonraları, metaforik olarak "tarihi yeniden inşa edenler" olarak anıldılar. Söz konusu antropologların böyle yoğun bir eleştiri almalarına yol açan yorumlamalarının art niyetle ilgili olmadığı söylenebilir. Ancak onları böyle bir yoruma yönelten yöntemsel bir hatadan söz edilmektedir: Bu hata, onların toplumların genel evrim çizgisini belirlemeye çalışmalarından oluşuyordu. Ancak ellerinde "ilkel toplum" olarak tanımlanan topluluklara özgü yeterince bilimsel veri yoktu. Konunun telâfisi bir başka antropolog Franz Boas'tan geldi. Boas, *tarihsel özgücülük ilkesi*'yle, her toplumun kendi koşullarının biçimlendirdiği özgün bir gelişim çizgisi izlediğini ve bu çizginin belirlenebilmesi için topluluğun özniteliklerinin belirlenmesi gerektiğini ifade etti. Aynı zamanda, yine "öncü antropologların" etnografyaları "ilkel topluluk" kavramlaştırmasının şanssız ve yanlı bir kavramlaştırma olduğunu ortaya koydu. Tartışmalı olsa da, kavram "Neolitik Dönem öncesi topluluk genel özelliklerini gösteren" anlamında günümüzde de temkinle kullanılmaktadır. Kavrama ilişkin diğer içerimler ise yanlı bulunmaktadır. Benimsenen anlamıyla "ilkel topluluklarda" "gelişmiş ülkeler" kategorisinde sayılanlara göre kişi başına düşen elektrik tüketimi, ulusal gelirden kişi başına düşen pay gibi bazı ekonomik ölçütler anlamında açık bir farklılıktan söz edilebilir. Nitekim, karşılaştırma bir yana bu tür sosyoekonomik ölçütlerden bazıları, bu topluluklarda yoktur.

"Çağdaş İlkeller" olarak tanımlananlarsa, günümüzde az sayıda kalmış bulunan, üretimde bulunmamaları yönünden Paleolitik Dönem topluluklarına benzetilen, Avustralya yerlileri Aborijinler, Kalahari Kungları gibi bazı topluluklardır. İşte bu topluluklar benzetildikleri dönemin özellikleri konusunda araştırmacılara belirli bir fikir vermektedirler. Bununla birlikte, söz konusu döneme zamansal uzaklık nedeniyle, kimi benzemezlik gerekçeleri konusunda temkinli davranılır. Kimi ekonomik ölçütler bir yana, gelinen noktada antropologlar "ilkel topluluk" ya da kültür olmadığını ısrarla vurgularlar. Şu tür gerekçeler gösterilebilir: Felsefî açıdan bakıldığında, değerlere ilişkin akla gelebilecek ilk önermelerden biri, onların göreli olduğuna işaret eder. Nicos Poulantzas olgu-değer ilişkisini sorguladığı *Eşyanın Doğası ve Hukuk* adlı kitabında, hukuk felsefesi açısından değerlerin durumunu ortaya koyarken, "tüm değerlerin aynı ölçüde değerli sayılamayacağını" vurgular. Nitekim, bazı değerler daha değerlidir. En önemli değer, Poulantzas'a göre, özgürlüktür. "Çağdaş İlkellerin" yaşam tarzında önemli niteliklerden biri, canlılığa gösterilen saygıdır. Örneğin, Kalahari Kungları açısından avlanma diğer kaynaklar yeterli olmadığı için başvurulan bir zorunluluktur. Zira bir Kung Avcısı, avını öldürmeden önce, "ona" canlılığını sonlandıracağı için özür ve şükranlarını sunduğu kişisel bir ayin düzenler. Diğer taraftan Kunglara, onları keşfeden beyazlarca kısa boylarından ötürü Bushman adı verilmiştir. Bu, "çalı adam" anlamına gelir ki, beyazlar onları keşfettiklerinde, içlerinden bir iki tanesini avlamak olağan görülmekteydi. Bu topluluklarda çağdaş olduğu düşünülen değerlere dair örnekler, rahatlıkla çoğaltılabilir. Gruplarda gözlemlenen canlılığın her türlüsüne saygı değerine, "çevreyi koruma ve ona atfedilen değer" de eklenebilir. Kunglar gibi Aborijinler de gerektiği zaman ve gereği kadar tüketirler. Onların bu tutumları tesadüfî değildir. Onlar sonraki kuşaklara ve diğer canlılara da kalması, yetmesi için böyle davrandıklarını açıklarlar.

Wilhelm von Humbold'un deyişiyle, "toplumda ne varsa, dilde de o vardır." Toplumdaki tüm kurum, süreç ve oluşumlar dile yansıyacağına göre, bunlardan herhangi birine ilişkin kavramların bulunmayışı, o olgu, süreç, kurum, yapının orada bulunmadığına önemli bir kanıttır. Yine Kalahari Kunglarının söz dağarcıklarında beyazlarla karşılaştıkları zamana değin şiddetin karşılığı olarak gösterilebilecek bir kavram olmadığı belirlenmiştir. Onlar bu eksikliklerini, uzaklardan gelen Beyaz Güçlü Adamlar topraklarını işgal edip, çitlerle sınırlı, avcılık-toplayıcılıkla geçinen göçebe bir topluluk için dar bir alanda yerleşik olarak yaşamaya zorladıktan sonra "telâfi" ettiler. Zira aynı zamanda alışmadıkları giysiler giymeye - alışık olmadıkları için giysiler bağışıklık sistemlerini çökerterek onları hasta ediyordu- ve parayla tanıştırılıp modernleştirilerek bol içki tüketmeye alıştırıldılar. Bu sınırlar içinde de yaşam tarzlarının doğal yönleriyle ilgili pek çok konuda kayıtlara tâbi olmaları gerekti. Örneğin, sınırlı av bölgelerinde kullanacakları ip gibi bazı malzemeleri - bakkalda bulunmasına ve alışveriş yapmaya ısrarla teşvik edilmelerine rağmen- kendilerinin yapmaları gerekmiştir.

Etnografik özellikler içeren ilk metin olarak *Herodotos Tarihi* gösterilir. Herodot'un milattan önce 490-425 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir. Çok erken bir dönemde tarihsel anlatıya yönelmesine rağmen, onun metinleri geleneksel tarih yazıcılığından uzaktır. Metinlerdeki şiirsellik, döneminin etkili şairlerinden olan amcası Panyasis'ten etkilenerek bu yönde önemli bir birikime sahip olmasıyla açıklanır. Herodotos'un *Herodot Tarihi* olarak tanınan metninin, kendisinin tek eseri olduğu düşünülmektedir. Kitabın antropolojik açıdan değeri, onun salt olay anlatımıyla yetinmeyip, olaylara bütüncül bir görüşle yaklaşması, böylelikle bir etnograf tavrı sergilemesinden kaynaklanır. Yazarın aynı zamanda Ervin Goffman'ın yaklaşımını hatırlatan bir tutumu vardır. Bu da olaylara belirli bir dramaturgi mantığıyla yaklaşması, yani meseleleri, olay örüntü ve ilişkilerini dikkate alarak aktarmasıdır. "Bu kavrayış üstünlüğü dramın iki baş oyuncusunu, Grek'lerle Barbarları karşı karşıya getirebildiği zamanlar daha da aydınlıktır (Kitap I, bölüm1-4)" (Ökmen, 1991: 9). Bununla birlikte, erken dönem bir metin olması nedeniyle kimi etnosantrik eğilimler ve "ötekine" ilişkin grotesk anlatılar da söz konusu olur.

Avrupa'da olduğu gibi ABD'de de antropoloji amatör ruhlu, içlerinde pek çok kadın da bulunan öncü araştırmacının çalışmalarıyla gelişmiştir. 30 Yılını Omaha Kızılderilileri'yle geçiren Alice Fletcher, Yeni Gine yerlileriyle çalışan Franz Boas'ın öğrencisi Margaret Mead, onun öğrencisi ve asistanı Ruth Benedict, bu konuda akla gelen önemli isimlerdir. Margaret Mead'in Batı Samoa çalışması birkaç yönden önem taşıyan özel bir örnek oluşturmaktadır: **(1)** Etnografik araştırmada, belirli hipotezlerin sınanmasının bu araştırma tarzının yapısal bir zorunluluğu olmadığı belirtilmişti. Buna karşın, bu sürecin varlığının herhangi bir sakıncasından söz edilemeyeceği gibi, çalışmayı zenginleştireceği rahatlıkla ifade edilebilir. Mead *Yeni Gine Çalışması*'nda Üstün (arî/saf) ırk/"saf olmayan ırk" tartışmaları için önemli bir yanıt niteliği taşıyan veriler elde etti. Onun asıl amacı ırk, kişilik, cinsiyet ilişkilerini sorgulamaktı. Temel çıkış noktası ise, şuydu: Eğer mizaç ve karakter genlerle aktarılıyorsa ve aynı zamanda ırkla bağlantılıysa, aynı ırktan gelen -farklı adalarda yaşayan ve farklı yaşam tarzları ve niteliklerine sahip- kâbilelerin karakter yapıları farklı olmamalıdır; **(2)** cinsiyet farklılıkları, genel kanının aksine, önemli ölçüde kültürel temellidir.

Kültürün geleceği hakkında net bir fikir verebilecek en önemli konulardan biri, onun genç kuşaklarını nasıl yetiştirdiğidir. Kültürleme terimi, sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerde bilinen sosyalleşme kavramına yakındır. O, kişinin dünyaya gelişinden itibaren, ait olduğu ya da bulunduğu topluma özgü değer, norm, tutum benzeri nitelikleri kazanma sürecidir. Ancak sosyalleşme kavramında edinilenlerin toplumun beklentileri yönünde olması esastır. Örneğin, alt-sistemin değerlerine uyma çabaları nedeniyle genel toplumsal yapının hukukî normlarını ihlâl yönündeki girişimler, diğer etkili değişkenlerin yanı sıra yanlış, eksik sosyalleşme gerekçeleriyle açıklanır. Kültürleme, sosyalleşmeden farklı olarak, bireyin farklı türden olumlu, olumsuz öğrenmelerini -şartlanma vb. nitelikleri de- kapsar. Kültürleme yaşam boyu devam eder. Ancak yaşamın ilk yılla-

rında gerçekleşen birincil kültürleme süreci, etkileri tüm yaşama yayılabileceği ve içselleştirilen nitelikleri değiştirmek kolay olmayacağı için, kritik önem taşır. Bu nedenle, kültürleme etnografik bir çalışmada özellikle dikkat edilmesi gereken bir süreçtir. İlk çalışması için Samoa'da bulunduğu sıralarda ABD'de yaşanan önemli bir sorun, günün anlayışına göre liberal bir eğitimden geçen gençlerin genel uyum sorunlarına ve sapma eğilimlerine ilişkindi ve yoğun bir çözüm arayışını başlatmıştı. Bu gereksinim nedeniyle editörü ondan kitabına incelediği kültürlerden hareketle gençliğin bu yöndeki sorunlarına çözüm önerilerini eklemesini istedi. Kültürleme süreçleri Mead'in de son derece önem verdiği bir konuydu. O sırada olduğu gibi, diğer çalışmalarında da bu yön üzerinde özellikle durdu.

Tipik Bazı Örneklerden Hareketle Etnografinin Stratejik Önemi

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, kriminoloji kadar sonraları suç antropolojisi olarak şekillenen alanı da etkileyen bir görüş, Darwin'den ilham alan Casare Lombroso tarafından ortaya atıldı. Lombroso'nun erken dönem savına göre, bazı insanlar -belirli hayvanların yırtıcı, bazı bitkilerin parazit olması gibi- suçlu doğarlar. Suç işleyen insan kendine özgü antropolojik bir tip teşkil eder ve yapısında bulunan anatomik, biyolojik ve psikolojik, vb. nedenlerle suç işler. Böylece o sosyal kalıtımla kazanılan pek çok karakteristiği biyolojik kalıtıma bağlar.

Bu görüş uç noktada karşılığını bulmakta gecikmemiştir. Bu çerçeve içinde itirazlar Fransız Suç Sosyolojisi Okulu'ndan gelmiştir. Okulun temsilcileri Montesquieu, Locke ve Rousseau'dan etkilenmişlerdi. Tarde "sadece suçlu değil, tüm dünya sorumludur", Lacassagne "toplumlar lâyık oldukları suçlulara sahiptir", d'Holbach "ebeveynlerimiz ve öğretmenlerimiz bizi iyi veya kötü, mantıksız veya mantıklı, çalışkan ya da fırsatçı yaparlar" ifadeleriyle bireyin tutumlarının, eylemlerinin ve esasta bunları biçimlendiren kişiliğinin belirlenmesinde -diğer uç noktada- çevrenin önemine dikkat çekmişlerdi. O günkü tartışmalar Marburg Okulu'nda bir senteze ulaştı. Franz von Liszt, "Bir suçluluğun yapısı eğilim ve çevre koşullarına göre biçimlenir" diyerek, bu denge noktasını formüle etmiştir. Çağdaş bilim anlayışı, her insanın yetişkin kişiliğini etkileyecek özgün kalıtsal eğilimleri olduğunu inkâr etmez. Ancak bu tümüyle özgün kalıtım, kimi engellilik durumları ya da kalıtsal hastalık yatkınlıkları gibi kısıtlamalar taşısa bile, çok zengin ve geniş potansiyeller de içerir. Diğer taraftan, grup kişiliği ya da "ulusal kişilik" kavramları hem özel bir merak uyandıran hem de çok eleştirilen kavramlar olarak öne çıkmıştır.

Gelinen noktada kültürleri kişilikle özdeşleştirmenin sıkıntılı olacağının belirtilmesi gerekir. Bu noktada "modüler kişilik" kavramı konuya gerek duyulan esnekliği sağlamıştır. İlgili kavram, her topluluk ya da toplumda geniş bir kişilik yelpazesinin var olduğunu, ancak bazı nitelikleriyle öne çıkan ve toplumsal aktörlerce diğerlerinden daha çok onay gören bir "tipik kişilik" modelinin de imkân dâhilinde olduğunu ifade eder. Her toplum için uygun bulunarak önerilecek bir "reçete modüler kişilik" modeli olamaz. Belirli bir kişilik modeli, bir sosyo-kültürel sistem için son derecede stratejik bir önem arz edebilirken, bir diğeri için genelde hiç de uygun, etkileyici, karizmatik ya da yararlı nitelikler içermeyebilir. Bununla birlikte, belirli bir toplumda boyut ve özellikleri değişse de kimi önemli toplumsal sorunların aşılmasında içselleştirilen belirli niteliklerin bu sorunlarla başa çıkmada ne denli işe yaradığı bilgisi etnografik çalışmalardan edinilebilecek önemli bir kazanç olabilir.

Mead kültür-modüler kişilik yönünden de büyük önem taşıyan çalışmasını Avustralya'nın kuzeyindeki Yeni Gine Adası'nda gerçekleştirmiştir. Okyanus Negroları ırkından gelen yerlilerin, yerleşim yerleri bakımından yakın yerlerde ikamet etmelerine rağmen, birbirleriyle o dönemde pek ilişkileri yoktu. Zira arazi bataklık, sarp dağlık bölgeler ve orman alanları nedeniyle izole alanlar hâline gelmişti. Sahil Arapeshleri direkler üzerine inşa edilen geniş, bakımlı evlerde yaşamaktaydılar. Besin ihtiyacı, balıkçılık ve diğer deniz ürünleriyle karşılanmakta; sago (pirince benzer bir tahıl) tarımıyla desteklenmekteydi. Kabile üyeleri barışçı ve yardımseverdi. Buna karşılık Dağlık Bölge Arapeshleri'nin yaşam koşulları diğerlerine göre son derece çetindi. Besin sağlama güçlükleri ve diğer konulardaki zorlu yaşam

mücadelelerine rağmen, sahip oldukları yaşam felsefesi etkileyicidir. Mead, uzun bir süre Dağlık Bölge Arapeshlerinin tipik bir örneği olan Alitoa köy sakinleriyle kalır. Köy halkı için "yaşam, bir canlıyı yetiştirme odaklı bir serüvendir". Bu nedenle, genç kuşaklar sevgi ve özenle yetiştirilir. Sevgi emek sayıldığı için, 7-8 yaşındaki kız çocukları büyüdüklerinde evlenecekleri 13-14 yaşlarındaki nişanlılarının evlerine gönderilir. Çünkü yetişmelerinde müstakbel eşlerinin katkısının olması istenir. Onların yiyeceklerini özellikle gelecekteki eşleri ve kardeşleri karşılar. Aynı zamanda bu çiftlerin karşı cinsten çekinmeden arkadaşça yaşamayı öğrenmeleri de sağlanmış olur.

Avlanma ortaklaşadır. Arapeshlerde bir kişi çalışmaya ayırdığı zamanın ancak onda birinde kendi işiyle ilgilenir. Bu zamanın onda dokuzunda ise başkalarının işinde çalışır. Aile üyeleri ev yapmak istediklerinde, uygun buldukları yeri seçer ve temelleri atarlar. Geri kalanı yardımlaşma ile tamamlanır. Köy halkı, komşu köylerden gelecek konukları ağırlamaları gerektiğinde, uzak tarlalardan yiyecek sağlamak için yoğun uğraş vermelerine karşın, ritüeller düzenleyip sık sık bir araya gelirler.

Okyanus Negroları'ndan Mundugumor Kabilesi (nehir insanları) ise son derece kuşkucu ve tehlikeli bir topluluktur. Araştırmanın yapıldığı zamandan bir süre önce yasaklanmasına rağmen (1925), o sıralarda arada bir gizlice insan eti yemeyi sürdürmektedirler. Bu niteliklere sahip olma gerekçeleri, yetişme biçimleri gözden geçirildiğinde netleşmektedir. Üyeler çok zorlu bir kültürleme sürecinden geçer. Toplulukta çocuk sevgisinin olmadığı söylenebilir. Bu durum erkeğin çokeşliliğine dayanan (polijenik) aile yapılarının düzeniyle ilgili görünmektedir. Evlilikler takasla gerçekleşmektedir. Bu nedenle, doğacak ilk çocuğun yaşama şansı azdır. Çünkü eğer kızsa, büyüdüğünde babası onu verip kendisine yeni bir genç kadın alabilir. Erkekse annelerine destek olup, babanın mutlak egemenliğini tehdit edebilir. Bu nedenle kız bebekleri anneleri, oğlanları babaları nehre bırakır. Zamanla erkek kızları, kadın da oğullarıyla belirli bir dayanışma kurar. Tchambulilerde (Aimbom Gölü İnsanları) ise kadın ve erkek evleri ayrılmıştır. Kadınlar tarım, balıkçılık ile ilgilenir ve Mead'in ifadesiyle, Batı toplumlarında erkeklere özgü olduğu düşünülen toplumsal cinsiyet rol beklentilerine uygunluk gösterirler. Girişimci, rahat, güvenlidirler. Erkekler ise yine Batı normlarına göre kadınlara özgü olduğu düşünülen rol beklentilerine uyarlar. Kuşkucu, alıngan, güvensiz, el sanatlarına düşkünlerdir. Bu niteliklerin kazanılması şöyle açıklanabilir: Kabilede oğlan çocuklar henüz 8-10 yaşlarında erkek evlerine (Tamburans Evi) dâhil edilirler. Onlar burada kadınlara ve diğer çocuklara tabu sayılan kutsal, büyü işleri öğrenir, bunlarla ilgilenirler. Bu eve kabul edilmeleriyle birlikte, geceleri dışında, kadın evlerine girmeleri yasaklanır. Böylece erken yaşta anne ve diğer aile yakınlarının kollayıcı, açıklayıcı tutumlarından uzak kalırlar. Bu da onları ürkekleştirir. Bu tablonun ortaya çıkmasında bir başka önemli etken, kafatası avcılığının, erkek erginliğine geçişte önemli bir ritüel olmasıdır.

Mead'in yaptığı yaptığı ilk çalışmalar, özellikle 1928 tarihli *Samoa'da Yaşlanmak* öznel olmakla eleştirildi. Derek Freeman'ın (*Margaret Mead ve Samoa* adlı) kitabı bu yönde bir eserdir. Freeman, o sıralarda 23 yaşlarında çocuksu bir genç kız görünümündeki Mead'in gençlerle görüşmelerinde kolayca yanıltılabileceği görüşündeydi. Ona göre, "ergenlik dönemi mübalağaları"nın olağan bir süreç oluşundan hareketle, bu özelliklerdeki bir araştırmacının böyle bir sahte emik bakışa kolayca kapılması mümkündür. Daha ciddî bir eleştiri, onun dil öğrenimine ayırdığı zamanın (sekiz hafta) kısalığıdır, bunun bir dildeki derin yapıları öğrenme yönünden gerçekten sıkıntı yaratacağı düşünülebilir. Ancak, Mead'in antropolog ve gözlemci olarak istisnaî yeteneğinin, bu noktalar tartışılırken hatırlanması uygun olur. Mead'in keskin gözlemciliği, ona antropolojide özel bir yer sağlamıştır. Aynı zamanda, "cinsiyet rollerinin kültürle ilgili olduğu" savunusu, onu feminist antropolojinin de öncülerinden biri yapar.

Kültürleme süreciyle ilgili önemli bazı tespitler Güvenç'in -yakın tarihli (1980)- *Japon Kültürü* adlı araştırmasında yer almaktadır. Japon toplumunda sıkça rastlanan özdenetim, disiplin, çalışkanlık benzeri kimi değerler, farklı toplumların üyelerinde görmek istedikleri genel nitelikler olduğu için merak ve ilgi konusu olmuştur: "Japon Muci-

zesi" olarak görülen ve toplumun Hiroşima, Nagazaki gibi önemli toplumsal travmalara karşın, bu kadar kısa bir süre içinde toparlanıp önemli bir güce dönüşebilmesinin sırrı geleneksel Japon kültürü içinde var olan ve genelin menfaati için her türlü özveriyi mümkün kılan etik anlayıştır. Bu genel etik Budist ve Şintoist inançlarla da desteklenir. Güvenç, ilgili özelliklerin edinildiği genel birincil kültürleme süreci dinamiklerine dikkat çekmekte ve onu *tatami kişilik kalıbı* olarak adlandırmaktadır. Japonya'da kültürlemenin ilk aşaması, üstünde yetiştiği tatami hasırı gibi incelikle örülür. Burada toplumsal aktörün "yumuşak basana bir halı kadar yumuşak ve saygılı, sert basana ve çarpana çelik kadar sert, dikkatsiz olana cam kadar keskin" olması istenir. Doğaya, doğal varlıklara saygı, edinilmesi beklenen özellikler içinde özel bir yer tutar. Bu özellik doğal olarak dile de yansımıştır. O takısı Japonca'da önüne geldiği sözcüğe saygıdeğer nitelemesi kazandırır. O-Hi Sama (Saygıdeğer Güneş), O-Tsuki-Sama (Saygıdeğer Aydede) anlamına gelir.

Bebek ilk iki yılını annesinin ya da yakın zamanlarda çalışma yaşamına katıldığı için ona bakan ve yakınlarında olan kişilerin çok özenli bakımıyla geçirir. Annesinin, değilse bir büyüğün kucağında, sırtında doğrudan temas hâlindedir. Japon toplumunda çocuk ağlatmak doğru bulunmaz. Çocuğa büyük bir sabır ve hoşgörüyle yaklaşmaya, uygun isteklerini yerine getirmeye, uygun olmayanlarının gerekçelerinin açıklanmasına özen gösterilir. Çocuk, değerli sayıldığını hissetmelidir. Gelişimine uygun ölçüde sözü dinlenir; yaşına göre taşıyabileceği kadar sorumluluk verilir. Bir Uzakdoğu çocuk oyunu Cankenpon (taş-kâğıt-makas) bir değer iletisinin uygun bir araçla nasıl aktarılabildiğinin örneğidir: **(1)** Sıkılı Yumruk: Taş; **(2)** açık Avuç: Kağıt; **(3)** iki Açık Parmak: Makas'tır. Üç simgeden her biri bir diğerinden güçlüdür ve önceden o simgeyi seçen kazanır: "Kağıt taşı sarar; taş makası kırar; makas kağıdı keser. Sonuç, mutlak güç, güçlü yoktur". Japon düşüncesinin "durumsal gerçekçilik" adı verilen niteliği de, dolaylı olarak bu mantığa dayanır. Dünyada salt doğru, salt iyi ve salt güzel yoktur. Duruma göre doğru, iyi ve güzel olanlar vardır. Japon düşüncesinin bu özelliği, klâsik felsefe ve fiziğin determinizm (belirlilik) ilkesinden çok, çağdaş fiziğin ve bilim felsefesinin olasılık ilkesine yakındır (Hızır, 1976). Burada eğitim önemli bir değer olarak algılandığından ilkokul öncesi okullaşma oranı 1978 yılı itibarıyla 4 yaş için %76, 5 yaş için %90'dır. Uygun kültürleme sürecini geçirmiş tipik Japon için çalışma alışkanlığı tutkuya dönüşmüştür.

Japon toplumu inanç sistemleri, ekonomisi, değerleriyle karmaşık bir toplumdur. Belirli bir kültürdeki süreçlere yapılan vurgu fazla görünebilirse de, gerekçe şudur: Örneğin, suç korkusu pek çok toplumda rastlanan bir olgudur. Öte yandan, sosyal hukuk devleti ilkesi devlet sınırları içinde yaşayan herkese hukuk güvenliği sağlamayı gerektirir. Batı toplumlarına göre Japonya'da suçluluk oranları oldukça az, intihar oranı ise yüksektir. Çünkü öz-denetim toplumsal aktörlerin kazanmalarına önem verilen bir değerdir. Yine bireyler, eylemlerinin sorumluluğunu öncelikle kendilerinde ararlar. Eylemleriyle başkalarının başını derde sokan birinin intiharı, pek çok toplumdakinin aksine, normal dışı sayılmayıp, onurlu bir davranış olarak görülür. Bununla birlikte, "çağdaş ilkellerin" dünyasına benzer şekilde Japonya'da da yaşamın "uzaklardaki cennet" özelliğinde olduğu türünden bir sonuca ulaşmak "objektiflikten uzaklaşmak" sayılabileceği gibi, doğru da olmaz. Nitekim Japon toplumunda gençlerin gelecekle ilgili düşünceleri gözden geçirildiğinde, ortaya pek olumlu bir tablo çıkmaz. Başbakanlık Gençlik Araştırması (1972) bulgularına göre, toplumun genel görünümünden memnun olmayan gençler % 27,6 ve memnun sayılmayanların oranı % 46,6; memnun% 4,0 ve memnun sayılabilenlere % 21,9 göre fazlaca görünmektedir (Güvenç, 1980).

Franz Boas'ın öğrencisi Ruth Fulton Benedict'in (1887-1947) adı antropolojinin gelişiminde önemli rol oynayan öncü etnograflar arasında yer alır. Benedict topluluğun bütün olarak özgün kültürünü oluşturan ve yine onu yansıtan grup kişiliği üzerinde durur. O, *Kültür Kalıpları* (1934) adlı kitabında, yaşam tarzlarından hareketle, Güney Amerika'da Zuni, Melanezya'da Dobu ve Batı Kanada'dan Kwakuiti topluluklarının "grup kişilikleri"ni değerlendirdi. Söz konusu Kwakuiti'leri benmerkezcilikleri yüksek, gelenekçi bir grup olarak gördü ve *Diony-*

sosçu olarak tanımladı. Zunilerin *Apolloncu* eğilimlere sahip oldukları kanısına vardı ve kitabında Dobuluların kuşkuculuk, güvensizlik özelliklerinin *Paranoid* olarak tanımlanabilecek denli belirgin olduğunu öne sürdü. Bu açıklama günümüz antropolojisinde yanlılığı nedeniyle eleştirilmektedir. Çünkü, bu araştırmacının, etnografisinde, daha çok etik yaklaşımla hareket ettiği ve dolayısıyla kendi kültürüne özgü değerleri değerlendirmeye taşıdığı düşünülür. Buna rağmen, çalışmaları kültür-kişilik ilişkisinin erken bir yorumu olmasıyla, yaşam tarzlarına ilişkin ayrıntılı gözlemleriyle dikkatleri konuya yönelten etkili yayınlar olarak etnografinin tarihçesinde önemli bir yer tutmaktadır.

Etnografik çalışmanın genel bazı karakteristiklerinden söz edilebilir. Ancak bunlar bile kuramsal bir bakışla biçimlendirildiğinde değişebilmektedir. Diğer taraftan, kuramsal duruş görme biçimlerini yapılandırır. Örneğin, araştırılacak grubun dilini öğrenmenin önemli olduğu vurgulanmıştır. Ancak son yüzyılın önemli düşünürlerinden Lévi-Strauss, etnografilerinde hiçbir zaman incelediği topluluk dilini öğrenmeye çalışmamış, "haberci"nin söylemleriyle yetinmiştir. Hukuk ve felsefe eğitimi alan Lévi-Strauss, araştırdığı toplulukta belirli nitelikler arıyor ve aradıklarını ilgili söylemlerde bulmakta ve tezini kanıtlamakta hiç zorluk çekmiyordu. Lévi-Strauss, geçmişteki topluluk değerlendirmelerine hâkim olan naif pre-lojik ve modern-lojik düşünce ayrımına şiddetle karşı çıkar. Lucien Lévi-Bruhl'e göre, ancak modern düşünce kavrayışına ulaşmış insan, bilimsel sorgulamayı gerçekleştirebilir. Oysa Lévi-Strauss, ötekilerin ya da yaban olarak nitelenenlerin modern insandan yorumlama farklılıklarını, makûl düşünememekle değil, onların ellerindeki bilgi derecesiyle ilişkilendirir. O, Freud'un psikanalitik çözümleme tarzından, Durkheim'ın "kolektif bilinç" kavramından; M. Mauss'un akrabalık, armağan, karşılıklılık ilkesi ve yine Prag Dilbilim Çevresi'nin ayrılıklar ve genel görüşlerinden esinlenmiş, onların "dilde yalnızca karşıtlıklar vardır" önermesini kültüre uygulamıştır. İlgili esinlenmeler, Lévi-Strauss'un sisteminde "eklektik bir birliktelik" sergilemez. Aksine, özümsenmiş bir birikimle biçimlenen bakış açısı özgün bir bütünlük gösterir. Ona göre, insan gerçekliği çiğ-pişmiş, sıcak-soğuk, aydınlık-karanlık gibi karşıtlıklar aracılığıyla algılar. Karşıtlıklar üçüncü bir öğeyle birbirine dolayımlanır. Ben/"öteki" karşıtlığı, sosyal yaşamda stratejik bir önem taşır. Kadın mübadelesi yoluyla kurulan akrabalık, biz ve ötekini akrabalık aracılığıyla ilişkilendirir. Yapısalcılığın kurucusu Lévi-Strauss metaforik olarak, farklı dönemlerdeki ortak/kolektif paydaları bulabilmek için jeolojik doğa tarihi yöntemini sosyal olanı ayrımlaştırmaya uygulamıştır. Örneğin, çiğ düzenlenmemiş olandır. Pişmiş kurallarla biçimlenmiş, yapılandırılmıştır. "Düzenleme" ise, farklı dönemlerde, kabile şefleri, imparatorlar, krallar ve modern toplumda yasa koyucular aracılığıyla sağlanmıştır. Mutfak kültüründe pişmiş olan da kendi içinde, kızartılmış-kaynatılmış ikiliğine sahiptir. Besinin su ve değer kaybı ile bir miktar "çekmesine" yol açan kızartma tipi beslenme, üst sosyo-ekonomik düzeyden insanlara özgüdür. Haşlanma tasarrufa izin verir. Bu nedenle alt kesime uygundur. Aynı zamanda "mutedil" bir pişirme tarzı olarak, ikili karşıtlıklar açısından güçsüz olanlar içindir. Sağlıklıya alternatif olarak hastaya, gence karşı yaşlıya, erkekten çok kadına da uygun olandır. "Bununla birlikte, Leach kostüm ve renk simgeciliğini aynı tarzda incelemeye çalışmıştır; ancak o, Lévi-Strauss'un evrensellik tezine karşın, karşılaştırmalı ve kültüre özgü bir yaklaşımı benimser. Örneğin, Hindistan'da gelin geleneksel olarak çok renkli, dul kadınlar ise beyaz sari giyerken, Batı'da gelin beyaz, dul ise siyah giyinir. ... Britanya yapısalcılığı, toplumsal ve sembolik yapıların (kültürler arası ortaklıkların yanı sıra) kültürel çeşitliliğini vurgulamakla, insanlığın psişik birliğine gömülü kültürel evrenselleri araştıran Lévi-Strauss'un yapısalcılığından ayrılmaktadır" (Barnard'dan aktaran Özbudun, 2005: 207).

Mutfak kültürüne ilişkin Lévi-Strauss'unkine benzer bir tespit, Oscar Lewis'in bir Meksika köyü *Tepotzlán* üzerine çalışmasında da yer alır: Diğer Meksikalılar gibi Tepotzlán sakinleri de, ısı ve tatlarından bağımsız olarak, besinleri sıcak ve soğuk diye ayırırlar. "Örneğin dondurma, 'sıcak', etler 'soğuk' yiyecek sayılır... Belirli hastalıklarda, yalnızca 'sıcak' yiyecekler yenmelidir; bazı hastalıklarda ise yalnızca 'soğuk' yiyecekler yenir... Ancak Tepotzlán köylüleri, kurallara uymak konusunda titiz olmadıkları gibi, kuralların

ne olduğu ya da bir yiyeceğin nasıl sınıflandırılacağı konusunda kolaylıkla görüş birliğine varamazlar" (Lewis, 2002: 31). Antropolog Oscar Lewis, Meksika kültürü ve özellikle ABD'de yaşayan Meksikalılarla ilgili etnografileriyle tanınır. Bunlar *Beş Aile* ve *Sanchez'in Çocukları* adlı çalışmalardır. Tepotzlán çalışması uzunlamasına bir araştırma olup, o, burada Robert Redfield'in 1926-1927 yılında aynı bölgede yaptığı araştırma bulgularından yararlanmış, 1951'de ve 1956-57 yıllarında alanda bizzat çalışmıştır. Lewis, dikkatleri antropolojinin yakın dönem ilgilerinden birine, gelişmekte olan ülkelerdeki kırsal yaşam tarzlarının incelenmesinin önemine çeker. (Bu tür araştırmanın Türkiye için önemini Bozkurt Güvenç Türk Sosyal Bilimler Derneği'nce 1970'te düzenlenen Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi konulu seminerler dizisinde dile getirmiştir.)

Lewis "yoksulluk kültürü ve antropolojisi" kavramlarını antropolojiye kazandıran kişidir. Günümüzde yoksulluk küreselleşme dinamikleriyle farklı bir görünüm kazanmıştır. Çokuluslu şirketlerin küresel ısınma, diğer makro çevresel sorunlar bir yana "kârın maksimizasyonu" hedefleri, ulus-devletlerin sosyal devlet ilkelerini de aşındırmaktadır. "'Serbest bırakıldığında sermayenin kâr getiren bölgelere akacağı' makro ekonomik bir prensiptir." Öte yandan, çokuluslu şirketlerin yönetim kadrosu ve ilgili diğer çevreler, epeydir, devletin küçülmesi gerekliliğini "müdahalenin küçülmesi" ve yeterli olmayan kamusal hizmetlerin özelleştirmeyle karşılanması tarzında söylemler üretmekte ya da bu söylemleri desteklemektedir. Bu tabloda yoksulluk ulusal sınırları aşan ortak bir kültür olma yönünde değişmektedir. Çünkü Mertoncı anlamda sunulan kültürel hedeflere ulaşabilme umudunun yitirilmesi, belirli bir yaşam tarzını biçimlendirmektedir. Bu yaşam tarzı, sürekli işsizlik, düşük gelir, aile içi sorunlar, şiddet, uyuşturucu kullanımı gibi birbiriyle ilişkili toplumsal sorunları üretmeye hazır, kırılgan bir yapıdır. Lewis bu oluşumu ilk teşhis eden kişidir: "Yoksulluk kültürü bölgesel kentsel, hatta ulusal sınırları kesmektedir. Örneğin Londra, Porto Riko, Mexico City varoşları ve Meksika köyleri ile ABD'deki alt sınıf Siyahların aile yapısı, akrabalık bağlarının doğası, karı-koca ve ebeveyn-çocuk ilişkilerinin niteliği, zaman yönelimi, harcama örüntüleri, değer sistemleri ve cemaat duygusu arasındaki dikkate değer benzerlikleri çok etkileyici buluyorum" (Lewis'ten aktaran Özbudun, 2003: 337). Küreselleşme süreciyle anılan günümüz "yoksulluk kültürü" her türlü etiketlemeye açık bir kültür görünümündedir. İlgili çevre, gençlik suçluluğunu açıklamaya yönelen alt kültür kuramlarında tasvir edilen suç öncesi koşulları yansıtmaktadır. Cohen'in "tepki oluşum süreci" kavramı, orta sınıf değerleriyle biçimlenen hedeflere ulaşma konusunda özgüven kaybı, bu değerleri yadsıma yönünde savunma mekanizmaları oluşturma, okuldan uzaklaşma, çetelere yönelme ve sapkınlık, suçu da kapsayabilen tepki oluşturma biçiminde işlemektedir. Bu oluşum sosyal tabakalaşmada üst ve giderek orta sınıfı, sosyal politikalar çerçevesinde sınıf-altı çevreye aktarılan ya da aktarılması plânlanan işsizlik sigortası, aile danışmanlığı, terapi gibi yardım kalemlerini israf olarak algılamaya yöneltmektedir. Konuya ilk dikkatleri çeken kişi olarak Oscar Lewis ciddî eleştiriler almıştır. Ancak toplumsal bir sorunun maskelenmesinden belirli bir yarar beklemenin mümkün olamayacağı açıktır.

Bilimin kuramsal kültüründe giderek artan zenginleşme farklı etnografileri biçimlendirmiştir. Zamanında "ilkel topluluklar"la ilgili ünlü Altın Dal etnolojisini 1890'da yayınlandığı sırada, "bu topluluklarla yaşadınız mı?" sorusunu "Allah göstermesin" diye yanıtlayan J. G. Frazer'in tutumu, "masa başı etnograf densizliği" olarak açıklanmıştı. Ancak, B. Malinowski'nin "yayınlamayı düşünmediği, bir tür rahatlama gereksinimiyle kaleme aldığı" günlüğü *Terimin Kesin Anlamında Günlük* basıldığında, ciddî bir krize neden oldu. Günlük, Malinowski'nin araştırılan kültürün özellikleri karşısında ciddî sıkıntılar ve gerilimler yaşadığını göstermektedir. Onlar daha ziyade araştırmacının kişisel yanlış tutumları olarak yorumlandı. Bununla birlikte, mesaj ilgili kişilere ulaşmıştı. Empati kuran emik yaklaşım içindeki araştırmacı kimliğinin sorgulanması, Avrupa'da bilindiği şekliyle sembolik antropoloji ya da ABD'de yerleşen adıyla hermeneutik antropoloji çevresinde gerçekleşti.

Bu akımların açılımları, hiç kuşku yok ki farklı oldu. Hermeneutiğin modern kullanımı Wilhelm Dilthey'e götürülür. Dilthey, doğa

ve insan bilimlerinin araştırma nesneleri karşısındaki tutum farklarına "*Doğayı açıklar, ruh olaylarını ise anlarız*" ifadesiyle dikkat çeker. Dilthey, metinlerin belirli toplumsal bağlamlarda anlaşılacağının altını çizer. Hermeneutik antropolojinin önemli temsilcilerinden Clifford Geertz, etnografik amaçlı bir duygudaşlığı pek mümkün görmez. Ne de onun gerekli olduğunu düşünür: "Bir etnograf muhataplarının algıladığını algılamaz ve kanımca büyük ölçüde algılayamaz da. Onun algıladığı -o da belirsiz olarak- muhataplarının bir şeyi 'ne ile' veya 'hangi yolla' algıladıklarıdır" (Geertz, 1990: 47). Geertz, sosyo-kültürel çevrede "kişi"lerin kendilerini nasıl tanımladıklarını, ne tür ifadeler, simgelerle ortaya koyduklarını belirlemeye çalışır. O Cava, Fas ve Bali'de bu yönde çalışmalar yapmıştır. Geertz'in etnografa önerisi de bu yöndedir. İlgili çabanın hiç de kolay olmadığının altını çizer. "Tabii bütün bunlar Dilthey'in 'hermeneutik daire' dediği ve artık yaygın olarak bilinen süreçten başka bir şey değildir. Benim buradaki savım da şundan ibarettir. Hermeneutik daire, edebî, tarihî, filolojik, psikanalitik yorumlar, hatta aynı mantıkla, günlük yaşantıların sağduyu diye adlandırdığımız sıradan açıklamaları için ne denli gerekliyse; etnografik yorum yapmak için ve dolayısıyla başka insanların düşünce biçimlerine nüfuz etmek için de en az o kadar gereklidir" (Geertz, 1990:55).

Etnografik Çalışmanın Diğer Katkıları

İnsanın nasıl bir varlık olduğu, diğer canlı türleriyle benzerlik ve farklılıkları, dünyadaki yeri gibi sorular insanın geniş ilgi yelpazesindeki sorgulama cephesinde önemli bir yer işgal etmiştir. Bilim alanında geçerli olan soruların alanı giderek genişlemektedir. Bu genişleme, fen bilimleri alanında daha çok teknolojik donanımla ilgilidir. Örneğin mikroskobun icadı mikrop, bakteri ve diğer tek hücreli canlıları kurgu olmaktan çıkartıp, araştırılabilir varlıklara dönüştürmüştür. Sosyal bilimlerde ise araştırma alanının sis perdesinden kurtulup görünebilir kılınması, değerler alanında değişimleri ve göreli bir nesnelliğin sağlanabilmesini gerektirmiştir. Felsefe ve bilim, öz olarak birbirinden ayrı alanlardır. Diğer taraftan felsefe, genel tartışmalarını dayandırmak üzere kimi zaman bilimsel verileri işlerken, bilim değerleri belirleme noktasında bakışlarını felsefeye çevirir. Nitekim hukuk sosyolojisi, hukuku bilimsel bir olgu olarak ele alırken, hukuk felsefesinin "belirli bir dönem ve toplumsal yapı bağlamında karşımıza çıkan mevzuat 'gerçek hukuk' sayılabilir mi?" değerlendirmesinden ve diğer sorgulama alanlarındaki yanıtlarından yararlanır. O, aksi takdirde objektif bir değerlendirme yapamayacaktır. Zira Hitler döneminin soykırım uygulamaları da kamu gücüyle desteklenen son derecede etkili yaptırımlarla, belirli bir mevzuata göre yürütülmüştür. Ancak uygulanan şey, hukuk değildi.

İnsanın varlık problemi, Sofistlerden itibaren zaman zaman sorgulanmış, ancak 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren felsefî antropoloji olarak uzmanlaşmıştır. "Yüzyılımızın son elli yılı içinde felsefe insana, onun varlık-yapısında ortaya çıkan problemlere, evrendeki yerine yönelmiştir. Yüzyıllardır bilim ve felsefeyle uğraşan, her alanda inceden inceye araştırmalar yapan insan, kendini unutmuşa benziyordu... Batıda bu alanda çeşitli adlar altında yığınla yazı yazılmıştır. Bu yazıyı Batı'daki çeşitlerinden ayıran nitelik, onun ontolojik temellere dayanmasıdır. Bu nitelikte olan felsefî antropoloji, artık insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, süje veya bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık-koşullarından, fenomenlerinden hareket edecektir" (Mengüşoğlu, 1988: 13).

Belirtilen yönüyle antropolojik bakış ile insan felsefesi arasında belirli bir kesişme ve değerlendirme yönünden belirli bir paralellik olduğu ifade edilebilir. İnsan, yeryüzünde deveden devekuşuna, timsahtan kendi türüne, kaya tuzu, toprak, kireç ve benzerlerine kadar yeryüzünde neredeyse tadına bakmadığı hiçbir varlık olmayan bir varlıktır. Öte yandan, özel bir amaç benimsediğinde, örneğin tedavisi henüz mümkün olmayan bir hastalıkla başa çıkılabilmesi için yıllarını laboratuarda sabahlayarak geçirebilen, bir türün yok olmasını önleyebilmek için son derece özverili çalışmalar yürütebilen de, yine insandır. Onun bu geniş tutum davranış seçenekleri içinde, nerede yer alabileceğini belirleyen şey ise bütünsel, yerel, alt ve genel

yönleriyle kültürdür. Antropoloji, bir dönem sadece fizik antropoloji olarak algılanmıştır. Çünkü kültürel farklılıkların, ırka dayalı olarak açıklanamayacağını belirtmek bu yöndeki çalışmalarla mümkün olabilmiştir. Arnold Gehlen, bu noktada insan felsefesinin, insanın nasıl bir çevre ya da kültürel aşamadan geldiği bakmaksızın insana özgü niteliklerin ortaya konması gerektiğini vurgulayarak, etnografik çalışmaya yol göstermiştir.

Kültürün bir yönüne, örneğin estetiğe odaklanıldığında farklı topluluk yapılarında, çevrelerde, değişen tarihsel bağlamlarda bu yöndeki amaçlarla yapılan etkinliklerin ne kadar değiştiği görülecektir. Başın biçimini değiştirme çabaları ilk kez Hipokrat'ın metinlerinde aktarılır. Karadeniz'in kuzeydoğusunda rastladığı bu deformasyon âdetini Hipokrat makrosefali olarak tanımlar. Benzer tutum Anadolu'da Yörükler arasında, Yörük yumrusu olarak bilinir. Çinhindi'nde yaşayan Djanei erkek ve kadınları kulaklarında fildişinden yapılma oldukça büyük nesneler taşırlar. Doğu Afrika'nın Kikuyu zenci kadınlarının taktıkları iri bakır halkalar bu bölgeyi omuzlara kadar sarkıtır. Hindistan'da bu görünüm yüksek zekâ ve etik değerlerin açık bir göstergesi olarak algılanır. Bu nedenle Brahman mabetlerinde kabartma resimlerinde insanlar bu görüntüde tasvir edilir. Kamerun'lu genç kızlar burun halkası takarlar. Çad'da Sara Kabilesi kadınları tıpalar kullanarak dudaklarını mümkün olduğu kadar genişletirler. Onların çevrelerinde çok miktarda bulunan su aygırlarını örnek aldıkları söylenir. Güneydoğu Asya'da yaşayan Padung Kabilesi kadınlarının boyunlarına küçük yaştan itibaren her yıl bir halka takılır. Bu işlem boynu uzatmak içindir. Burada da çevrede epeyce zürafa bulunmaktadır ve estetik yönden örnek oluşturmaktadır (Özbek, 2000: 365). Olağan ölçüleri aşacak denli uzatılan boynun omurları artık gerekli desteği kendiliğinden sağlayamamaktadır. Öyle ki ağır bir suç işlemesi durumunda kadına boynundaki halkaların çıkarılması yaptırımı uygulanır. Bu işlem kadının boynu kırılarak ölmesiyle sonuçlanır.

Bir dönem Çin'de kadın ayaklarının çok küçük olması estetik açıdan değerli görüldüğü için, sistemli ve uzun süreli olarak yapılan müdahalelerle, küçük yaştan itibaren kız çocuklarının ayaklarının sıkıca sarılması, ayak ölçüsünden küçük çarık tipi metal ayakkabıların giydirilmesiyle istenen biçim sağlanmaya çalışılmıştır. Bu işlem küçük parmakların ayağın altına kıvrılmasına ve belirgin bir biçim bozukluğuna (deformasyona) yol açar. Hatta uygulamada en başarılı olanlar koltuk değneği kullanmak zorunda kalır. Bu özellik üst sosyal kesimlerde daha önemli görüldüğünden, 1912'de yasaklanıncaya kadar bu sınıftan kadınlarda koltuk değneği kullanımı oldukça yaygınlaşmıştır. Bu uygulamalara gülümseyerek bakan günümüz modern toplum insanları, estetik boyutta farklı yöntemlere başvurmaktadır. Pek çok çevrede özellikle gençlerin vücudun değişik yerlerine uyguladıkları *piercing*ler söz konusudur. Kaşlara, çene üzerine takılan metaller, burna takılan hızma gibi pek çok uygulama söz konusudur. En geniş dağılımda farklılıkları tanımanın ve tüm çeşitlilikleri içinde ortak paydaları bilmenin, bu bağlamda anlayışı yüksek bir hoşgörü geliştirmede önemli bir farkındalık yaratabileceği ifade edilebilir ve beklenebilir.

B. AKARSU, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul, Millî Eğitim Basımevi, 1979; R. F. BENEDICT, *Kültür Örüntüleri*, Ankara, Öteki Yayınevi, 1999; P. K. BOCK, *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri*, Ankara, İmge Kitabevi, 2001; E. CASSIRER, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980; E. COŞKUN, *İnsanın Yaşayan Geçmişi: Avustralya Yerlileri*, İstanbul, Dharma Yayınları, 2003; N. ERDENTUĞ, "Ülkemizdeki Antropoloji ve Etnoloji Bilimlerine Ne Oldu?", *Folklor/Edebiyat*, 22(2000/2002); C. GEERTZ, "Yerli Gözüyle: Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne", *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990; J. GOODY, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2001; A. GÜNGÖREN, *Cadıların Günbatımı*, İstanbul, Yol Yayınları, 1998; B. GÜVENÇ, "Etnolojik ve Sosyal (Kültürel) Antropolojik Araştırmalar", *Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi*, Ankara, Hacettepe Ün. Yayınları, 1971; B. GÜVENÇ, *İnsan ve Kültür*, Ankara, Remzi Kitabevi, 1974; B. GÜVENÇ, *Japon Kültürü*, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1980; W. A. HAVILAND, *Kültürel Antropoloji*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2002; HERODOTOS, *Herodot Tarihi*, Ankara, Remzi Kitabevi, 1991; N. HIZIR, *Felsefe Yazıları*, İstanbul, Çağdaş Yayınları, 1976; O, LEWIS, *Tepotzlán: Meksika'da Bir Köy*, İstanbul, Epsilon Yayıncılık, 2002; B. MALINOWSKI, *Büyü, Bilim ve Din*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000; M. MAUSS, *Sosyoloji ve Antropoloji*, Ankara, Doğu Batı

Yayınları, 2005; T. MENGÜŞOĞLU, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988; M. ÖZBEK, *Dünden Bugüne İnsan*, İmge Kitabevi, 2000; D. ÖZLEM, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2000; N. SARAN, *Antropoloji*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1989; C. L. STRAUSS, *Yaban Düşünce*, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984; C. L. STRAUSS, *Hüzünlü Dönenceler*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994; S. ÖZBUDUN - B. ŞAFAK, *Antropoloji: Kuramlar/Kuramcılar (Antropoloji Kuramlarına Bakış)*, Ankara, Dipnot Yayınları, 2005; S. TEBER, *Doğanın İnsanlaşması*, İstanbul, Say Yayınları, 2003.

Ayrıca **bkz.,** ANTROPOLOJİ, ETNİK GRUP, ETNOMETODOLOJİ, ETNOSANTRİZM, FELSEFÎ ANTROPOLOJİ, HERMENEUTİK, KÜLTÜR FELSEFESİ.

Şebnem ÖZKAN

ETNOMETODOLOJİ. Etnometodolojik hareketin kaynağı, lisansüstü eğitimine 1946'da Parsons'ın yönetiminde başlayan, 1917 doğumlu sosyolog Garfinkel'in çalışmalarıdır. Başka birçok etnometodolog bu yaklaşıma önemli katkılarda bulunsa da, Garfinkel'in hareket içindeki yeri ve ağırlığı belirgindir. Cuff ve daha pek çokları Garfinkel'in bu yaklaşım içindeki ayrıcalıklı konumunu şu sözlerle özetler: "Etnometodolojinin sosyolojide özel bir perspektif olarak formülasyonu büyük ölçüde tek kişinin, Harold Garfinkel'in başarısıdır. 1950'ler ve 1960'larda, bir dizi yazıyla bu temel yaklaşımın ana hatlarını belirleyen Garfinkel'dir. Bu düşünceleri öğrencileri ve arkadaşlarına tanıtan ve onları ampirik araştırmalara teşvik eden yine Garfinkel'dir. Ve günümüzde, o, temel etnometodolojik şahsiyet konumunu sürdürmektedir." Garfinkel çalışmalarında hocası Parsons'ın yanı sıra, Edmund Husserl, Aron Gurwitsch, Merleau-Ponty ve Alfred Schutz'un fenomenolojik yazılarından yararlanır. Garfinkel'in etnometodolojik düşüncelerinin kökleri Parsons'ın "düzen problemi" üzerine görüşleri ile Alfred Schutz'un fenomenolojik yazılarına kadar götürülebilir. Onun girişimleri, bir anlamda bu ikisinden yararlanarak *gündelik toplumsal hayatı* aydınlatma çabası diye görülebilir.

Coulon, etnometodolojik hareketin tarihinde üç önemli dönem belirler: **(1)** ***1949: Irklar-Arası Suçlar ve "Durumun Tanımı".*** Irk içi ve ırklar arası suçlar, onlarla ilgili duruşmalar ve yargı kararları hakkında ilk yazısını 1949'da yayınlayan Garfinkel, W. I. Thomas'tan aktörlerin "durumun tanımı"nda aktif rol aldıkları düşüncesini alır; yani insanlar gündelik hayatlarında, içinde yaşadıkları durumları sürekli tanımlama gereği duyarlar. Bu yüzden, "etnometodoloji, insanların daha önceden başkaları tarafından tanımlanan karşılaşmalarında nasıl davrandıklarını açıklamaya çalışan sosyolojik analizin aksine, insanların durumu nasıl gördüklerini, betimlediklerini ve bir durum tanımını nasıl müştereken geliştirdiklerini anlamaya çalışır."

(2) ***1952: Harold Garfinkel'in Doktora Tezinin Yayınlanması.*** Bu tezde ve onun diğer birçok çalışmasında, Parsons önemli bir etkiye sahiptir. Ancak sosyolojik bulgularından ziyade Garfinkel'in ilgi alanını belirlemesi bakımından. Garfinkel, Parsons'a borcunu şöyle itiraf eder: "Çalışmalarımın kaynağı Talcot Parsons, Alfred Schutz, Aron Gurwitsch ve Edmund Husserl'in yazıları üzerine araştırmalarımdır. Yaklaşık yirmi yıl, onların yazıları bana gündelik etkinlikler dünyasıyla ilgili tükenmez kılavuzlar sağladı. Parsons'ın çalışması, özellikle, toplumsal düzen problemi ve bu problemin çözümleriyle ilgili temel görevler konusunda pratik sosyolojik muhakemesinin nüfuz edici ve eksilmeyen hassasiyeti müthiştir." Garfinkel doktora tezini tamamladıktan sonra, Ohio'da eğitimci olarak göreve başlar. 1954'te, duruşma jürileri üzerine olan araştırmasını tamamladıktan sonra Los Angeles, Kaliforniya Üniversitesi'ne geçer, UCLA'da iletişim etnolojisinin kurucularından Dell Hymes'le tanışır; bu süre içinde Ulusal Akıl Sağlığı Enstitüsü'nde ve UCLA Tıp Merkezi'nde çalışmaya başlar ve burada en iyi bilinen araştırmalarından birinin konusu olan transseksüel Agnes vakasıyla tanışır. Garfinkel 1956'da aşağılayıcı seremoniler üzerine bir çalışma yayınlar, ayrıca bilimsel bir kavram olmayıp aksine gündelik hayatın bir inşası olduğunu söylediği "özler" kavramını eleştirir. Pragmatizm ve sembolik etkileşimcilikle ilişkili olan bu inşacılık, yeni gelişen etnometodolojinin merkezî bir teması hâline gelir. Garfinkel ayrıca, Husserl'in Avrupa'nın ciddî bir kriz yaşadığı dönemde ortaya koyduğu görüşlerinden etkilenir. Muhtemelen, aslında gündelik yaşantılar-dünyası içinde temellenen modern bilimin gerçek toplumsal hayattan kopması, onun insanî değerler ve

anlamdan soyularak soyut bir güç hâline gelmesi, Garfinkel'i etkilemiştir. Ayrıca, yukarda söz ettiğimiz, 1940'larda Kuzey Carolina'da yeni yeni gelişen ırkçılık biçimi, Garfinkel'i cinayet duruşmalarındaki ırkçı faktörleri analiz etmek için Husserl'den faydalanmaya iter. Heritage'in ifadesiyle "Husserl ve onun sosyolog izleyicisi Alfred Schutz'un düşüncelerinden yararlanan Garfinkel, yardım için, gündelik hayatın sağduyu dünyasının sosyolojisini geliştirmeye çalışır." Pratik eylemden uzaklaşmak yerine, bizzat bu tür eylemlere odaklanan onun sosyolojisi anlam, anlama, bilgi ve iletişimin gündelik dünyada nasıl işlediğini anlamaya yönelecek, bizim toplumsal kurallar ve hatalı/eksik bilgileri gündelik yaşantılarımızda sıradan etkinliklerimizi gerçekleştirebilmek için nasıl kullandığımızı araştıracaktır.

(3) *Aaron Cicourel ve "Ağ"ın Kurulması.* Etnometodolojinin tarihinde kesin bir rol oynayan Aaron Cicourel, 1955'de master derecesini UCLA'da almıştır. 1963'de John Kitsuse ile birlikte eğitimde karar-mercileri hakkında bir araştırma yayınlar. Ertesi yıl, onun sosyolojide yöntem ve ölçme üzerine çalışması yayınlanır. 1965'de Garfinkel'le birlikte resmî olmayan bir seminer yönetir. Bu seminer Harvey Sacks, Lawrence Weider, Don H. Zimmerman ve aralarında Micheal Moerman, Bennetta Jules-Rosette ve Carlos Castaneda gibi kişilerin de bulunduğu bazı antropologları bir araya getirmiştir. Cicourel 1965-1966 yıllarında Berkeley, Kaliforniya Üniversitesi'nde çalışır. Ardından Berkeley ile Garfinkel'in hâlen çalışmakta olduğu Los Angeles arasında fikir alışverişleri başlar. Garfinkel ve Cicourel, bu dönemde etnometodolojik hareketin iki ayrı lideridir. Aynı dönemde çalışmalarını sosyal bilimler tarihi üzerinde sürdürmeyi seçen Goffman'ın öğrencisi olan, onun 1975'te ölümünden sonra karşılıklı konuşma analizinin kurucusu ve lideri olarak önemli bir rol oynayan Harvey Sacks, Berkeley'de Garfinkel ve Cicourel'in yayınlarını ampirik olarak araştıran bir çalışma grubu kurar. Bu grup Moerman, Emanuel Schegloff ve Turner'ı bir araya getirir. Hepsi Kaliforniya'da kampus kampus gezip ve bir "ağ" oluştururlar. 1970'lerden itibaren etnometodoloji iki gruba ayrılır: **(i)** Karşılıklı konuşmalarımızı sürdürmemizi sağlayan ve onlara anlam kazandıran bağlamsal yeniden-inşaları araştıran konuşma analizcileri; **(ii)** ve disiplinlerinin kabul edilmiş sınırlarını sosyoloji tarafından araştırılan, eğitim, adalet, organizasyonlar ve bilim gibi daha geleneksel nesnelerle sınırlı gören bir sosyologlar grubu. Etnometodoloji, alışıldık sosyolojik etkinlikle bağlantılarına rağmen, Amerikan Sosyoloji Derneğinin başkanı olarak Lewis Coser'ın 1975'de yeni ve şaşırtıcı bir saldırısına maruz kalır. Coser, etnometodolojik akımın gelişimini tüm Amerikan sosyolojisinin geleceğini tehdit edebilecek bir mezhep olarak sunar. Cicourel'in önemli şahsiyet olduğu son dönemde "karşılıklı konuşma analizleri" adı altında, etnometodoloji kaynaklı, ancak ondan daha farklı bir yaklaşım ortaya çıktığı için, bu yazımız büyük ölçüde Garfinkel etrafında gelişen etnometodolojik hareketle sınırlı kalacaktır. Dolayısıyla, bu noktada "karşılıklı konuşma analizi" adı verilen etnometodolojik yaklaşım hakkında kısa bir açıklama yapmak uygun olabilir.

Çoğu etnometodolog için, etnometodoloji sayesinde üretilen en etkili ve en güçlü araştırmalar karşılıklı konuşma analizleridir. Bu analizler gündelik hayattaki konuşmaların "sıra-izleyen" etkileşimsel düzeniyle ilgili pek çok ampirik araştırma yapılmasını sağlamış ve bu araştırmalar "konuşma düzeni yapıları"nın konuşmanın en ince ayrıntı düzeylerinde işlediğini göstermiştir. Etnometodolojik analizin bir özelliği araştırdığı olgulara ilişkin betimlemelerini güçlü ve ayrıntılı olarak temellendirmeye çalışmasıdır, yani etnometodoloji, "analitik kategorilerini belirli bir teoriden hareketle oluşturmak yerine, onları ilgili kategorilerin gönderme yaptığı somut davranışa yakından başvurarak formüle etme ilkesine uyar. Bu yüzden o, gerçek dünyadaki olayların analiz ve açıklamaya çok daha elverişli ideal olgular sağlamak amacıyla "basitleştirilme"si gerektiği düşüncesine karşı çıkar. O, etkileşimlerin doğal içeriklerini mümkün olduğu ölçüde koruyan araştırma tekniklerini tercih eder." Bu yüzden, etnometodolojik araştırmalarda büyük ölçüde ses ve görüntü kayıtlarına dayalı veriler tercih edilir ve bu veri biçimleri iki üstünlüğe sahiptir: **(i)** Davranışın en ince ayrıntılarını incelemeyi sağlamaları ve **(ii)** okuyucunun bir analize temel oluşturan somut verilere ulaşarak

tarafsız bir okuma yapmasını sağlayacak biçimde yeniden üretilebilmeleri.

Karşılıklı konuşma analizinde, ses ve görüntü kayıtlarının oldukça ayrıntılı çözümlemeleri yapılırken bu metodolojik ilkeye uyulmasına rağmen, onlar kendilerini çok yakın ayrıntılarla sınırlamazlar. Onların asıl amacı, bu materyalleri analiz ederken, konuşmacıların "gündelik konuşma"nın kurucu özelliklerini sağlamayı başardıkları "konuşma yapıları"nı belirlemeye çalışmaktır. "Onlar, karşılıklı konuşmanın kalıplaşmış ve düzenli özelliklerinin konuşanlar tarafından *bizzat konuşma sırasında* başarılma biçimlerini analize çalışırlar. Onların kendi materyallerine yaklaşımları, bu yüzden, Garfinkel'in kendini üreten ve düzenleyen toplumsal etkinlikler anlayışında gömülüdür."

Coulon'a göre, etnometodolojinin teorik ve epistemolojik önemi, onun geleneksel sosyolojik düşünce biçimlerinin köklü bir ihlâli olması olgusunda bulunur. O, bir teori inşasından ziyade, bir araştırma perspektifi, yeni bir entelektüel duruştur. Etnometodolojinin sosyolojik kültüre katılmasıyla "anlamaya çalışan sosyoloji açıklamaya çalışan sosyolojiden daha önemli hâle gelmeye, toplumsala nitel yaklaşıma önceki sosyolojik araştırmanın nicelik takıntısından daha fazla önem verilmeye başlanmıştır." Heritage'in ifadesiyle, II. Dünya Savaşı sonrası dönemin temel yeniliklerinden biri gündelik toplumsal hayatın keşfidir ve bu keşif çoğu sosyolojik analizin soyut yapıda ve gerçeklerden uzak olduğu bir dönemde, 1950'lerde yapılmıştır, ancak bu dönemin sosyolojisi neredeyse tamamen toplumsal düzenin insan etkinliklerine getirdiği kısıtlamalarla ilgilenmiş, ancak bu etkinliklerin nasıl meydana geldiği onların dikkatini çekmemiştir. Onun deyimiyle, sosyologlar bizzat eylem anında olanları aslâ dikkate almadan, insan eylemini bir "kara kutu"ya sokan soyut kısıtlamalar taslağıyla yetiniyorlar, insanların gerçekte nasıl akıl yürüttüklerinin ayrıntıları, bu kısıtlayıcı kutu içinde ne yaptıkları, gerçekte bir kutunun olup olmadığı ve varsa hangi anlamda bir kutu olduğu onları kesinlikle ilgilendirmiyordu.

İşte bu koşullarda Amerikan kökenli iki sosyolog ciddî bir muhalefet geliştirdi. "Etkileşim düzeni" ve "toplumsal düzen" ayrımı yapan Erving Goffman "toplumsal etkileşim"i bizzat bir toplumsal kurum olarak ve toplumdaki diğer kurumların işleyişini sağlayan ve onlarla iç içe geçen bir şey olarak görürken, Garfinkel daha da ileri gidip, Goffman'ın "etkileşim düzeni" de dâhil olmak üzere bütün toplumsal kurumların birer *temel kurum* olduğunu öne sürer ve bu düzeni "etnometodolojik" diye nitelendirir. Etnometodoloji terimindeki "metot" insanların kendi koşullarını nasıl anlamlandırdıklarıyla, kendi toplumsal dünyalarını nasıl analiz ettikleri, anladıkları ve onun içinde nasıl davrandıklarıyla ilgilidir. Sözgelimi, bir hasta-doktor muayene ilişkisinde şu tür sorular sorulabilir: "Doktor ve hasta aralarındaki konuşmanın hangi kısımlarının 'toplumsal', hangi kısımlarının 'tıbbî' olduğunu nasıl anlar? Hasta doktorun sorularını hangi yollar ve araçlarla anlar, gözetir ve tepki verir ve doktor hastanın cevaplarının ardında yatan yaşantıları/deneyimleri ve mantığı hangi araçlarla kavrar? Doktor hastanın rahatsızlığı konusunda nasıl karar verir ve teşhise yönelik sorgulamada bu mantık nasıl ifade edilir? Bu mantığın ne kadarı hastanın durumunu kavrar ve daha genelde, hasta doktorun sorularını nasıl cevaplandıracağına nasıl karar verir? İki taraf da birbirlerinin güdülerini farklı anlarda ve farklı muayene ve tedavilerde nasıl kavrar? Taraflar zaman içinde farklı noktalarda muayene ve tedavi içinde 'nerede' olduklarını nasıl bilirler? Kısacası, doktor ve hasta birbirlerini ve konumlarını nasıl 'anlar' ve *'birlikte anlar'*? Bir araştırmacı olarak siz bu soruları nasıl cevaplandırır ve bu karşılaşmayı nasıl analiz edersiniz?"

Fikrî Kaynaklar

(1) Herbert Blumer'in Etkileşimci Yaklaşımı: Blumer'in etkileşimci yaklaşımı, etkileşimin inşa edilen ve değişken doğasını vurgular. Bu yaklaşıma göre, "aktörler, geniş sembolik kapasitelere sahip oldukları için, (a) yeni nesneleri içselleştirebilir, (b) durumları yeniden tanımlayabilir ve (c) müşterek eylemlerini ayarlayabilirler." Blumer'in ifadesiyle, belirli bir edim karşılaştıkları durumları yorumlama düzeyindeki eyleyen birimlerle dolayımlanır. Bu durumlar normlar, değerler, roller, inançlar ve toplumsal yapılardan meydana gelse de, onlar sadece *durumların* yeniden *tanımlarını* yapmak için sembolik olarak içselleştirilebilecek ve yerlerine yenile-

ri geçirilebilecek "nesneler"dir. Böylece, anlamlar ve tanımların belirli konumlarda etkileşim içindeyken nasıl yaratıldıklarının araştırılması gerektiğini savunan bu yaklaşımlarda, "etkileşim *süreci* ve aktörlerin birbirleriyle ilişkileri sırasında ortak anlamları nasıl ürettikleri vurgulanır" ve "bu araştırma çizgisi, etnometodologlar tarafından sürdürülür." Etnometodolog hem *etkileşime* ve hem de *belirli durumlarda anlamların üretilmesine* odaklanır. Ancak, Turner'a göre, "burada Alfred Schutz'un yaşantı-dünyasına karşılık düşen önemli bir vurgu değişikliği vardır: İnsanlar nesnel, dışsal bir gerçeklik olduğu *kabulüne* nasıl ulaşırlar?" Blumer'in etkileşimci yaklaşımı ve etnometodoloji arasında önemli bir farklılık, Blumer'in anlam yaratma sürecini vurgularken dış toplumsal düzenin mevcudiyetini veri olarak kabul etmesi, ancak etnometodolojinin, dışsal normlar, roller, değerler ve inançlar dünyasının olup olmadığı meselesini "paranteze" alarak, aksine etkileşimin aktörler arasında "orada" bir olgusal dünya *duygusunu* nasıl yarattığı üzerinde yoğunlaşmasıdır. Turner'a (1991) göre, etnometodoloji insanların *birbirleriyle ilişkilerinde* kullandıkları "folk" (etno) "metotlar"ı incelese de, etnometodologlar sembolik etkileşimci olarak görülmekten rahatsızlardır, gerçekte kendi yaklaşımlarını, işlevselcilikten sembolik etkileşimciliğe kadar mevcut bütün anlayışlara meydan okuyan radikal bir paradigma olarak görürler. Fakat Turner etnometodolojinin daha ziyade mevcut sembolik etkileşimci teorinin önemli bir tamamlayıcı parçasını temsil ettiğini düşünür.

(2) Goffman'ın Dramaturg Analizi: Aktörlerin bir izlenim yaratmak için özel bir toplumsal sahnede hareketlerini nasıl yönlendirdiklerine odaklandığı için çoğunlukla etkileşimci dramaturg okul olarak kavramlaştırılan Goffman'ın çalışması, esasen "eylemin yöneldiği amaçları değil, izlenim idaresi sürecini vurgulama eğilimindedir" ve onun analizlerinde büyük ölçüde, etkileşimin yarattığı ve etkileşimlerle sürdürülen ve değişime uğratılan yapılardan ziyade, etkileşim biçimine odaklanır. Örneğin, aktörlerin "kendileri"ni sunuş biçimlerini nasıl onaylattıkları, eylemlerini hareketleriyle nasıl meşrulaştırdıkları, gruplara üyeliklerini diğerlerine nasıl gösterdikleri, başkalarıyla aralarına nasıl sosyal mesafe koydukları, fiziksel damgalamalara nasıl uyum sağladıkları ve başka birçok durumu kişiler arasında nasıl yönlendirdikleri, onların üzerinde durdukları belli başlı etkileşim formlarıdır. Benzer şekilde, toplumsal görünümlerin idaresi analizi etnometodolojik analizde de öne çıkar, ancak Goffman gibi aktörlerin belirli toplumsal durumlarda izlenim yaratma teknikleriyle ilgilenen etnometodologlar, aslında bireylerin İzlenim idareleriyle değil, aktörlerin *ortak bir gerçeklik duygusunu nasıl yarattıklarıyla* ilgilenirler. Gerçekte Goffman'a göre, "bireylerin etkileşim sırasında yaptıkları şeylerin çoğu ortak bir gerçeklik düşüncesi ve duygusunu sürdürme çabası etrafında gelişir." Goffman, etnometodolojik düşüncenin temel ilham kaynaklarından Schutz gibi, insanların sadece bir gerçeklik duygusu yaratmak ve bu duyguyu sürdürmek için izlenimleri aktif olarak yönlendirmeye çalışmakla kalmayıp, aynı zamanda *durumun bozulmaması için* tartışmalı malûmatları/konuları göz ardı etmeye çalışacaklarını, ayrıca çoğu malûmatı sorgulamadıklarını veya durumu sorgulamamaya, en azından ortak bir gerçeklik anlayışından uzaklaşmamaya çalıştıklarını öne sürer; işte bütün bu temalar etnometodolojinin bir parçasını oluşturur.

(3) Fenomenoloji: Schutz, etkileşimin bir "üst gerçeklik" olarak nasıl yaratıldığı ve sürdürüldüğünü, dolayısıyla araştırmanın önemini vurgular; ayrıca, aktörlerin perspektiflerin karşılıklılığını nasıl sağladıklarıyla ve toplumsal hayata bir düzen sağlayan gerçekliği sorgulanmayacak bir dünyayı nasıl inşa ettikleriyle ilgilenir; etnometodologlar dünyanın gerçekliği sorgulanmayan doğasına ve bu yaşantı-dünyasının aktörün gerçeklik duygusunun devamı açısından önemine vurguyu temel ilgi konusu yapmışlar ve birçok etnometodolojik düşünce, Husserl ve Schutz'un fenomenolojilerinden alınmıştır. Buna karşılık, etnometodologlar, fenomenolojik analizi, toplumsal düzenin, aktörlerin aynı yaşantı-dünyasını paylaştıkları duygusu yaratmak için kullandıkları pratikler sayesinde nasıl sürdürüldüğü sorununu analiz etmek için benimsemişlerdir. Etnometodolojide Husserl'in doğrudan etkisi daha sınırlıdır. Etnometodolojinin kurucusu Schutz'un öğrencisi olan Garfinkel'in girişimlerinin bir temelini, onun düşüncelerini uyarlama çabası oluşturur. Bu iki yaklaşım arasında üç ortak

nokta vardır: **(i)** İkisi de insanların belirli durumlara ilişkin anlamları aktif bir biçimde nasıl ürettikleri ve bunları nasıl sürdürdüklerine odaklanır; **(ii)** insanların belirli durumları yaratma biçimleriyle ilgilenir; ve **(iii)** ikisi de, gündelik hayata, yani toplumdaki insanların sıradan ve genel etkinliklerine odaklanır. Turner'a göre, etnometodologlar ilham kaynağı Husserl ve Schutz olan bir soru sorarlar: "Sosyologlar ve diğer insan grupları, birbirleri karşısında, toplumsal dünyanın gerçek bir karaktere sahip olduğu *kabulünü* nasıl yaratır ve sürdürürler?" Onlara göre, "daha gerçek" bir fenomen, yani üst gerçeklik insanların (benzer biçimde, sıradan insanlar ve sosyologların) bilinçli veya bilinçsiz olarak, farklı biçimlerde kompleks bir dış toplumsal gerçeklik "duygusu" inşa etmeye, bu duyguyu sürdürmeye ve değiştirmeye çalışmalarıdır. Toplumu bir arada tutan çimento değerler, normlar, müşterek tanımlar, alışveriş düzeyleri, rol pazarlıkları, çıkar koalisyonları vb. değil, insanların bir toplumsal düzen kabulü yaratan açık ve örtük "metotlar"ı olabilir.

Fenomenolojiden farklılıklar: **(i)** Fenomenoloji gibi etnometodoloji de, toplumsal düzeni farklı bireylerin farklı deneyimlerinin oluşturduğu bir şey olarak görür. Ancak Schutz'a göre, düzen ortak sağduyusal bilgilerin ürünü olsa da, etnometodoloji bu tür bilginin doğası gereği istikrarsız olduğunu, her yeni karşılaşmada yeniden yaratıldığını öne sürer. Ona göre, bizler, ortak sağduyusal bilgiler konusunda bir izlenim yaratmak için iş birliği içine gireriz. Örneğin bir sınıfta, hepimiz mantıken eğitim-öğretim süreci içinde yer alan zekî insanlar olduğumuzu varsayar ve bu ön-kabulleri nadiren ifade etme gereği duyarız. Schutz için, bu (zımnî) ön-kabullerin varlığı sınıfın düzenli işleyişini açıklar. Ancak, bir etnometodolog için bu ön-kabuller sabit değildir ve her sınıfta, birbirimiz üzerinde onların gerçekte varoldukları izlenimini yaratmak için -elbette, sorgulamaya gerek duymadan- iş birliği yaparız. Her istikrarlı toplumsal etkileşim bir *icraat*, yapılan bir şeydir ve etnometodoloji bu işin nasıl yapıldığını keşfe çalışır. Bu yüzden onun adı *etno-metodolojidir*, yani insanların-metotlarının -toplumsal düzenin yaratılmasının- araştırılmasıdır. **(ii)** Felsefî ve sosyolojik fenomenoloji etnometodolojiden etkilendiği kadar, etnometodoloji de dilbilim, antropoloji ve ana-akım sosyoloji tarafından biçimlendirilmiştir. Fenomenolojiye indirgenemeyecek teorik bir yönelim yaratmak isteyen etnometodoloji fenomenolojiyi bu diğer kaynaklarla harmanlar. **(iii)** İki teori arasındaki bir diğer temel farklılık, metodolojiktir. Genelde, Schutz'un etkisiyle, fenomenolojik sosyolojideki ilk dönem çalışmaların çoğu kavramsal ve teoriktir. Fenomenolojik sosyolojide oldukça az ampirik çalışma -çok az deney, anket ve gözlem- yapılmıştır. Aksine, etnometodoloji başından beri ve günümüzde fazlasıyla ampiriktir ve felsefî yahut teorik incelemelerden ziyade ampirik çalışmalar üretilmiştir. **(iv)** Fenomenolog sosyologlar daha ziyade bilinçle ilgilenmişlerdir. Fenomenolojik geleneğe bağlı etnometodologlar, toplumsal hayatta bilincin temel önemde olduğunu kabul etmelerine rağmen, geleneksel sosyolojideki kaynaklarının etkisiyle, daha somut gözlemlenebilir toplumsal etkinliklere odaklanmışlardır.

Özetle, etnometodolojide Blumer ve Goffman gibi etkileşimcilerin ilgilerinin yanı sıra Husserl ve Schutz'un fenomenolojik projelerinden yararlanılır ve söz konusu projeler genişletilir; etkileşim sürecine, durumsal izlenimler yaratmak için kişiler arası tekniklerin kullanılmasına, aktörlerin konsensüsü algılama biçimlerine vurgu yapılır. Etnometodologlar, sembolik etkileşimci yaklaşımı ve fenomenolojiyi genişletirken, çoğu kez farklı bir toplumsal dünya anlayışı ve toplumsal düzenin nasıl üretildiği sorununu anlayacak alternatif bir yönelim geliştirdiklerini düşünürler. Mehan ve Wood'a göre, "etnometodologlar 'düzen nasıl mümkündür?' sorusunu değil, daha ziyade *'bir düzen duygusu nasıl mümkündür?'* sorusunu tercih etmişlerdir".

Toplumsal Düzen Problemi

Parsons'ın eylem teorisinin merkezinde "iradecilik" problemi, yani toplumsal hayatın sistematik karakterinin "toplumsal aktörler olarak bireylerin içinde yer aldıkları eylemlerin yönünü seçtikleri" kabulü çerçevesinde nasıl açıklanacağı problemi yatar. Parsons'a göre, bu problemin çözümü, aktörlerin yapabilecekleri seçimleri *toplumsal olarak yapılandıran* güçleri tespitle mümkündür. Bu toplumsal-yapısal güçler bizzat eylem içinde kök

saldıkları, ancak onu bir ölçüde aştıkları için, Parsons onlardan eylemin "oluşumsal özellikler"i olarak söz eder. Söz konusu bu özelliklerin en önemlisi *normatif değer bağlılıklarıdır*. Bunlar, aktörlerin hangi tür eylem seçimlerinin hangi durumlarda uygun oldukları konusunda paylaşılan bağlılıklarıdır. Bizim dışımızda olan ve bizi yöneten değerleri paylaştığımızı öne süren Parsons'a göre, acıdan ve yaptırımlardan kaçınmak için ortak hayatın kurallarına uyma eğilimi gösteririz. Parsons ortak hayattaki bu kurallara onlar hakkında düşünmeden genellikle nasıl uyduğumuzu, yani toplumsal hayatın düzenliliğini açıklamak için Freud'a başvurur. Ona göre, Freud eğitim sürecinde toplumsal hayatın kurallarının birey tarafından içselleştirildiğini ve bunun sonucunda *süper ego* olarak adlandırdığı bir tür iç mahkeme oluştuğunu, bu içselleştirilmiş sistemin davranışlarımızı ve hatta düşüncelerimizi düzenlediğini göstermiştir. Aktörler, içselleştirdikleri değer bağlılıklarını paylaştıkları için, bu değerlerin oluşturduğu toplumun gereklerine uyma eğilimindedirler. Aslında onların böyle davranmalarının nedeni de, bu gerekleri *ahlâken doğru* olarak algılamalarıdır. Böylece, Parsons'a göre, düzen probleminin "çözüm"ü "normatif düzene güdüsel bağlılık"tır. Ancak Garfinkel için Parsons'ın başarısı, düzen problemine getirdiği teorik çözümden ziyade, sosyolojinin, kendi ampirik bilgilerinin temeli olarak, insan eylemini analiz etmesi gerektiğiyle ilgili kabulünde yatar.

Ancak Garfinkel, hocaları Parsons ve Bales'i, "anlama"nın toplumsal dünyada mümkün olan her şeyin başlangıcında yer aldığını, onsuz toplumda hiçbir şeyin mümkün olmadığını gözden kaçırmakla suçlar. Bu anlam meselesinin psikolojiyi ilgilendiren bir şey olduğu görüşüne aslâ inanmayan Garfinkel, insanın anlama sürecinin nasıl analiz edilebileceği ve anlamın eylem ve toplumsal yapıya karışmasının nasıl anlaşılabileceği konusunda epey zaman harcar. O, anlam konusunu psikolojiyle sınırlandıran düşüncelerin aksine, insanların toplumsal dünyayı *müştereken* anladıkları ve bunu *metotlu bir biçimde*, paylaştıkları *toplumsal prosedürler ve metotları* kullanarak yaptıkları sonucuna varır. Zaten, ona göre, bu metotlar belirli kültürler veya alt-kültürlerin üyeleri tarafından paylaşıldıkları için, "etnometotlar" olarak adlandırılır.

"Parsons'la çalışmak için Harvard'a geçtikten sonra yaşantı-dünyasıyla ilgili konulara teorik düzeyde odaklanan" Garfinkel'e göre, Parsons'ın sosyolojisi gündelik karar alma ve eylemle, yaşantı-dünyasıyla çok az ilgili olup, kişilerin değer sistemleri ve kurumsal normların etkisi altındaki toplumsal yapının taleplerine uyum sağ ayacak biçimde nasıl güdülendikleriyle ilgilenir. Bu yönelime kuvvetle karşı çıkan Garfinkel, normlar, değerler ve toplumsal tutumların hiç de varolmadıklarını, etkileşimde tarafların ne yaptıklarını bir ölçüde bilmeleri gerektiğini ve onların anlayışlarının müşterek, paylaşılan bir anlayış/anlama olduğunu ısrarla vurgular ve buradan hareketle, gündelik toplumsal yaşantılarımızın büyük çoğunluğunu oluşturan ve gündelik yaşantılar-dünyası içindeki her hareketimizi biçimlendiren şeyin, bu temel "toplumsal muhakeme" ve paylaşılan/ortak anlama süreci olduğu sonucuna varır.

İletişimimizin, dil gibi, belirli bir kullanım durumunda önceden hazır, iç, sonsuz ve istikrarlı kaynaklar olarak yararlandığımız sistemler aracılığıyla sağlandığını kabul eden Ritzer'e göre, etnometodoloji problemi farklı bir biçimde ortaya koyar: Aktör ve durum arasındaki ilişki sabit ve değişmez değildir, kültürel içerikler veya kurallar tarafından ve yorumlama süreçleriyle üretilir. Ona göre, "bu görüş sosyolojik bir paradigma değişikliğinin ifadesidir: Etnometodolojiyle birlikte, Parsons'ın normatif paradigmasından yorumcu bir paradigmaya geçeriz."

Garfinkel Parsonscı teoriyi sorgularken Alfred Schutz'un sosyolojinin temelleri üzerine felsefî yazılarından yararlanır. Schutz sosyolojik anlayışın temelleriyle ilgili analizinde Parsons'ınkinden tamamen farklı bir yaklaşımı benimser. Parsons için temel sorun, *"eylem sistemleri"*nin (yani, iş birliği, öngörülebilirlik, istikrar ve rasyonalite gibi özelliklere -başka deyişle, *düzenlilik* özelliklerine- sahip sistemlerin) nasıl inşa edildiklerini göstermek için eylemin nasıl anlaşılması gerektiği" sorunu iken, Schutz için "sosyoloji, eylem düzeyinde 'sistem' açısından teorileştirilerek değil, aksine eylem düzeyinde *gündelik hayat dünyasında aktör tarafından yaşandığı hâliyle* konumlandırılabilir." Schutz, Parsons-

cı yaklaşımın aktörün "öznel" bakış açısını sosyologun "nesnel" bakış açısıyla birleştirmeyi amaçladığını, ancak bu amacına aktörün öznel bakış açısını sosyologun nesnel bakış açısına dönüştürerek ulaştığını ileri sürer. "Bu yüzden Parsons, aktörün sahip olduğu gerçek anlayışları analiz etmek yerine, sistemin varlığını sürdürebilmesi için sahip olması gerekenler konusunda bir dizi sosyolojik *idealden* söz eder. Neticede, aktörün gerçek anlayışlarının içinde yer aldığı gündelik hayat sosyolojik bir olgu olarak 'gözden kaybolur'".

Garfinkel, Parsons'ın "aktörlerin toplumun normatif zorunluluklarını benimsedikleri ve bu zorunluluklar tarafından güdülendikleri, onların paylaşılan normatif bağlılık biçimlerine dönüştürdükleri ortak anlayışlar temelinde ve iş birliği içinde etkileşimlerde bulunabildikleri" kabulünü askıya alacak teorik adımı, aktörlerin paylaşılan anlayışlara sahip *olmaları gerektiğini* varsaymak yerine, bu ihtimalin bir sorunsal olarak görülmesi gerektiğini öne sürerek atar. Garfinkel bu adımın ardından şu soruya açıklama getirmeye çalışır. "Paylaşılan anlayışlar aktörlere toplumsal ortamlar (yani, 'sosyal sistem' veya bu sistemin temelini oluşturan 'ortak kültür') tarafından önceden verilmiş değilse, aktörler toplumsal hayatın düzenli, rasyonel, öngörülebilir, vb. olduğu hissine nasıl ulaşırlar?" Parsons, paylaşılan anlayışlar olmadığında, "aktörün kaotik ve anlamsız bir dünyaya veya... sabit kendine ait ve tekbenci bir dünyaya" sürükleneceğini düşünür. "Bu kabulü terk etmek, bir yandan Parsonscı teorik çerçevenin tamamen dışına çıkmak, ancak öte yandan, onun ilham kaynağı olan analitik amacı, yani toplumsal düzenin temelini ortaya çıkartma girişimini sürdürmektir." Burada, normatif sistemin içselleştirilmesi tezinin terk edilmesi şu soruyu beraberinde getirir: "Aktörlerin kendi durumları hakkındaki anlayışlar ortak kültürle 'dışardan' sağlanamıyorsa, onları nasıl açıklamamız gerekir?"

Toplumsal düzenin 'lokal' üretimi: Schutz'u izleyen Garfinkel, aksine, bu anlamlar ve anlayışları *içerden oluşturulmuş* şeyler olarak alır. "Ancak bu içerden oluşturma katıksız bir iradecilik olarak okunmamalıdır: Aktörler olaylar ve eylemler konusundaki anlayışlarını bu oluşumların gerçek, 'nesnel' karakterlerine rağmen şekillendirmezler." Daha ziyade, toplumsal düzenin kurucu unsurları, bir etkinliğin sahip olduğu kimlik, anlaşılırlık ve düzenlilik *bizzat etkinliğin bir ürünüdür*, "sadece bu" katılımcılar tarafından "sadece bu" şekilde yapılan bir şeydir. Yani, Garfinkel'e göre, toplumsal düzen "katılmalı üretim"dir: Bir etkinlik veya ortamın tanınabilir özellikleri her ne olursa olsun, toplumsal düzen "lokal olarak" üretilmiş bir şey, yani etkinliğin bu etkinliğe katılanlar tarafından yapılma biçimleriyle ve bunlar içinde üretilen bir şeydir.

Etnometodolojinin temel kavramı olan toplumsal düzenin "lokal üretim"i düşüncesi, Cuff ve diğerlerine göre, ona Garfinkel'in düşünmediği anlamlar yüklendiği için birçok kez yanlış anlaşılmıştır. Bunlardan en önemlisi, bu düşüncenin bireylerin "istedikleri gibi davranmakta özgür" oldukları biçiminde yorumlanmasıdır. Aksine, "insanların belirli bir durumda ne kadar 'manevra alanı'na sahip oldukları ilişkili durumun türüne, onların onun içindeki görev ve yükümlülüklerine, başkalarının katılımına ve birçok farklı muhtemel özelliğe bağlıdır. Bu özellikler, bir toplumsal eylem ortamı olarak, ilgili durumun *toplumsal gerçekliğini* oluşturur. Birey bu pratik gerçeklik temelinde davranır." Onlara göre, Garfinkel bu *gerçekliği* yadsımaz; böyle yapsaydı zaten etnometodoloji o kadar sosyolojik bir yaklaşım olarak görülmezdi. Bu yüzden, "etnometodolojinin diğer sosyolojik perspektiflerden farkı, onun toplumsal hayatın gerçekliğini *algılama* biçiminde yatar." Garfinkel'e göre, toplumsal hayatın gerçekliği *üyelerinin metotlarını, sadece bu metotları içeren* bir şey olarak alınabilir. Yani, bir duruma "nesnel" karakterini kazandıran şey, ilgili aktörlerin o durumun bazı özelliklerini "sabit", "gerekli", "normal", "uygun", "tipik" olarak anlamalarıdır. "Kişiler, bu anlayışlar temelinde davranırken, kendi etkinliklerini toplumsal etkinlikler, kendi koşullarına uygun etkinlikler olarak *üretirler*". Garfinkel toplumsal düzenin lokal üretimi fikrinden hareketle "iki tavsiye"de bulunur: (i) "Toplumsal ortamları pratik bir biçimde başarılan şeyler olarak alın" ve (ii) "üyeleri pratik araştırmacılar olarak görün!" Bu tavsiyelere bağlı olarak, Garfinkel, tıpkı Goffman gibi, hem ortamların ve hem de onları meydana getiren eylemlerin gündelik üretimleri esna-

sındaki idare ve organizasyon biçimlerine dikkat çeker.

Pratik bir başarı veya "çalışma" olarak etkileşim: Toplumsal ortamlar "orada" ve üyelerin belirli bir andaki eylemlerinden bağımsız şeyler olmayıp, daha ziyade, bir ortamdaki veya ilgili bir olaydaki üyelerin sürekli katıldıkları süregelen bir etkileşim "çalışma"sının ürünleridir. Bu yüzden, ortamların düzenliliği hem üyelerin eylemlerinin bir ürünü ve hem de bir süreçtir. "Üyeler kendi toplumsal dünyalarını başarmak veya elde etmek zorundadırlar ve bu başarı 'pratik' bir başarıdır." "Başarı" terimiyle burada, üyelerin kendi toplumsal dünyalarını *kısıtlayıcı* bir dünya olarak algıladıkları ve gördükleri gerçeği vurgulanır, çünkü üyeler çoğu kez kendilerini ideallerindekine uygun biçimde etkinlikler yapamayan varlıklar olarak görür; bir etkinliğin koşullarını etkileyebilecek koşullar üzerinde çok az kontrole sahip olduklarını algılayabilir; nasıl davranacakları konusunda uygun kararlar vermek için yeterli bilgiden yoksun olduklarına, ancak durumlarının yine de bir eylem gerektirdiğine inanabilir; ve belirli bir sonuca sahip olmasını bekledikleri bir eylemin, kontrolleri dışındaki ve önceden göremedikleri nedenlerle, farklı bir şey olarak ortaya çıktığını görebilirler. Bu yüzden, toplumsal hayat başarılması gereken bir şeydir.

Garfinkel üyelerin bu düşüncelerde "haklı olup olmadıkları"nı sorgulamaz, zira "onun amacı, üyelerin geliştirdikleri anlayışları eleştirmek değil, aksine onların *nasıl* geliştirildiklerini araştırmaktır. Bu yüzden, sorun, üyelerin kendi koşullarıyla ilgili bu düşüncelere nasıl *ulaştıkları* ve bu düşüncelerin onların eylemlerini nasıl şekillendirdiğidir." Bu noktada şu sorulara cevap aranması gerekmektedir: "Üyeler bir oluşum veya ortamın anlamını nasıl 'oluştururlar'? Onlar beklenmeyen problemleri ve ortaya çıkan güçlükleri nasıl 'tanırlar?' Gerçek, ilişkili ve kaçınılmaz olan bir durumun özelliklerini ilişkisiz, hayali ve rahatça göz ardı edilebilecek bir durumun özelliklerden nasıl ayırt ederler? Ve onlar, bu şeyleri, ortamdaki diğer bireylerle müştereken, etkileşimsel olarak nasıl yaparlar?"

Garfinkel, etnometodologlara, toplumsal ortamın özelliklerini üyelerin bu özellikleri algıladıkları ve kabul ettikleri biçimiyle almalarını tavsiye eder. Bu tavsiye, onun "refleksivite" kavramı içinde ifade edilir.

Toplumsal Olgular: Garfinkel ve Durkheim

Garfinkel de, Durkheim gibi, "toplumsal olgular"ın temel sosyolojik fenomenler olduğunu düşünse de, onlar toplumsal olgulardan farklı şeyleri anlarlar. **(i)** Durkheim için, toplumsal olgular bireylere dışsal ve onları zorlayıcıdır. Toplumsal yapılar ve kurumlar aktörleri kısıtlar ve onların davranışlarını belirler ve bu yüzden, aktörler bağımsız bir yargıda bulunamazlar veya bunu sınırlı ölçüde başarabilirler. Durkheim'ın aksine, Garfinkel'e göre, toplumsal olgular kendilerini bize nesnel bir gerçeklik olarak empoze etmezler. Bu şekilde ortaya konulduğunda, sosyoloji toplumsal olguları *pratik icraatlar* olarak ele alabilecek bir bilime dönüşür. Bu yüzden, Durkheim'ın olguları makro-nesnel iken, Garfinkel'inkiler mikro-nesneldir. Kısaca, Garfinkel, Durkheim gibi, toplumsal olguları nesnel fenomenler olarak görür, ancak onların mikro düzeyde yer aldıklarını düşünür. **(ii)** Garfinkel, toplumsal olguları dışsal, zorlayıcı ve sabit şeyler olarak algılamak yerine, gündelik hayatlarını sürdüren insanların müşterek çalışmalarının sonucu olarak görür. Bu *müşterek çalışmaya* odaklanan Garfinkel, fenomenolojik sosyolojiden farklı olarak, bu ortak/müşterek çalışmanın ortaya çıkması için, gerekli bilişsel süreçlerle değil, insanların "prosedürler"i, "metotlar"ı ve "pratikler"iyle ilgilenir. Özetle, *toplumsal dünya süregiden pratik bir icraattır*, başka deyişle o, teknik bilgiye sahip, birtakım prosedürler ve davranış kurallarını, özetle, sıradan/gündelik metodolojiyi kullanan insanların sürekli etkinlikleri sayesinde üretilir. Sosyologun gerçek görevi de bunları analiz etmektir. Garfinkel'e göre, **(iii)** bu pratik süreçlerin kullanılması evrensel ve kaçınılmazdır, yani onlar "her yerde, her zaman, sadece ve kesinlikle üyelerin çalışmasıdır." **(iv)** Etno-metotlar *"refleksif olarak açıklanabilir"* şeylerdir. İnsanlar yaptıkları şeyler üzerinde düşünebilir ve bunun bir sonucu olarak eylemlerini başkalarına açıklayabilirler. Gündelik dünyanın niçin bir düzene sahip olduğunu açıklamaya yardımcı olan şey, müşterek bir refleksivite kadar, açıklamalar sunma ve bu açıklamaların kabulüdür.

Refleksivite

Refleksivite insanların kendileri ve diğerlerinin eylemleri ve düşünceleri üzerinde düşünebilme ve bu düşünceler sayesinde davranışlarını gözden geçirip değiştirebilme yeteneklerini anlatır. Bu anlamda ehliyetli her birey refleksif bir varlıktır ve bu refleksivite insan hayatı ve toplumsal hayatın olmazsa olmaz bir koşuludur. Burada düşünme ve düşüncelerimizin mutlaka bilinçli, akılcı veya bilimsel olması gerekmez. En basit, sıradan eylemlerimiz bile üzerinde düşünmeyi ve yaptıklarımıza (doğru veya yanlış, bilinçli veya bilinçsiz) "açıklamalar" getirebilmeyi gerektirir. Onlar kendi içlerinde, ilgili birey aktör için bir rasyonelliğe sahiplerdir. Bu yüzden, refleksivite kavramından hareket eden bir sosyal bilimci "yanlış bilinç" gibi kavramlara itibar etmez, insanların bireysel ve kolektif düşüncelerini onların bireysel ve müşterek toplumsal gerçeklikleri olarak alır. Husserl "doğal tutum" olarak adlandırdığı bu gündelik hayatın gerçekliklerini saf bilincin içeriğine ulaşabilmek için paranteze, askıya almayı önerirken, Schutz gibi etnometodolojik sosyolojiler de onları sosyolojinin araştırma-nesnesi olarak alır.

Refleksivite, gerçekte, hepimizin sosyal gerçekliği düşüncelerimiz ve eylemlerimizle yaratmamız, bu gerçekliğin yaratılmasında yer almamız sürecini anlatır. Garfinkel'e göre, genellikle kendimizden bile sakladığımız bu (zımnî) sürecin nadiren farkındayızdır. Ancak girişimlerimiz, amacına ulaşmadığında veya kesintiye uğradığında, bu sürece başvurduğumuzu fark ederiz. Düzen kısmen insanların refleksivitesinden kaynaklanır. Yani, "düzenin kaynağı sadece normlara uyulması değildir. Daha ziyade o, aktörün seçeneklerinin farkında olması kadar, onun başkalarının kendi söyledikleri ve yaptıkları şeylere nasıl tepki gösterebileceğini tahmin etme yeteneğidir ve gündelik dünyada düzeni oluşturmaya yardımcı olan şey, budur" (Ritzer, 1992).

Ancak refleksivite refleksiyona, yani eylemler üzerinde düşünmeye bağlı olsa bile, refleksiyonla özdeşleştirilmemelidir. "İnsanların refleksif pratiklere sahip oldukları söylendiğinde, bu söz insanların yaptıkları şeyler üzerinde düşünmeleri anlamına gelmez. Üyeler eylemlerinin refleksif karakterinin farkında değillerdir. Onlar eylemlerinin refleksif karakterinin farkına vardıklarında pratik eylemi sürdürmekte zorlanırlar." Garfinkel (1967) üyelerin pratik koşullarla ve pratik eylemlerle doğrudan tartışma konusu olarak ilgilenmediklerini, onları teorileştirme girişimlerinde bulunmadıklarını vurgular. Bu yüzden refleksif eylemin bir özelliği, onun paradoksal olarak, doğruluğu sorgulanmayan bilgiler ve kabullere dayanmasıdır. Schutz'un da vurguladığı gibi, insanlar işleyişinde ciddî sorunlar çıkmadığı sürece bildikleri, öğrendikleri gibi davranma eğilimindedirler. Bir tür seçici algıyla, düşüncelerimiz ve kabullerimizi doğrulayan örnekleri görür, aykırı düşünceleri bilinçli veya bilinçsiz olarak görmezlikten geliriz. Kuhn'un paradigmalarına benzer biçimde, artık bütün yanlışlamalara direnebilecek kanıtlar veya argümanlarımız ortadan kalktığında, onları değiştirmek veya onlardan vazgeçmek zorunda kalırız. Bu yüzden, çoğu etkileşim *özel bir gerçeklik anlayışını* sürdürecek biçimde gerçekleşir. Örneğin, ritüel etkinlik tanrıların gündelik faaliyetleri etkilediği inancına yöneliktir ve bu inanç belirli bir gerçeklik anlayışını sürdürecek biçimde işler; olgular bir inançla çelişir göründüğünde bile, insanlar etkileşimi bu çelişkili inancı destekleyecek biçimde sürdürürler. Dindar kişi, inançları reddetmekten ziyade, yeterince dua edilmediğini, onların tek nedeni olmadığını veya tanrıların kendi bilgelikleri içinde daha büyük plânları olduklarını iddia edebilir. Bu tür davranışlar refleksiftir; o, yanlış olabileceğini gösteren kanıtlar karşısında bile, bir inancı destekler veya pekiştirir. "İnsanlar ipuçları, hareketler, sözler ve veya bir başkasından gelen malûmatları belirli bir gerçeklik anlayışını sürdürecek biçimde yorumlarlar. Çelişkili bilgiler bile belirli inançlar ve bilgileri sürdürecek şekilde refleksif olarak yorumlanır." Refleksivite kavramı, bu yüzden, etkileşim içindeki insanların belirli bir gerçeklik tarafından yönlendirildikleri kabulünü nasıl sürdürdükleri üzerinde odaklanır. Etnometodolojik araştırmaların çoğu refleksif etkileşimin nasıl ortaya çıktığı konusuna, yani etkileşim içindeki taraflar arasındaki farktı refleksif eylemlerin ortaya çıkabileceği muhtemel koşulları açıklamak için hangi kavramlar ve ilkeler geliştirilebileceğine yöneliktir.

Refleksivitenin bir başka anlamı, onun davranışlarımız ve eylemlerimize "açıklama-

lar" getirebilmemizle ilişkili boyutuna gönderme yapar Garfinkel, bu bağlamda, (sokaktaki) insanların toplumsal düzenlemeleri gerçekleştirme ve düzenleme biçimleri *ile* bu düzenlemeleri açıklamakta kullanılan (gündelik ve bilimsel) prosedürlerin aynı şeyler olduklarını öne sürer. Ayrıca, etnometodologlar, toplumsal dünyanın işleyiş biçimi hakkında sorgulanmadan benimsenen kabulleri açıklamak için bu ehliyetten yararlanmaya çalışırken, başka sosyologlar bu ehliyeti yoruma değer görmemişlerdir (Waters, 1994).

Açıklamalar

Garfinkel'e göre, "etnometodolojik araştırmalar gündelik gerçekleri üyelerin bizzat bu etkinlikleri bütün-pratik-amaçlarla-görünür-rasyonel-ve-raporlaştırılabilir (yani, 'açıklanabilir') kılma metotları olarak analiz ederler." Açıklamalar, aktörlerin özel durumları betimleme, eleştirme ve idealize etme yollarıdır. *Açıklama,* insanların dünyayı anlamak için birtakım izahlar sunmaları sürecidir. Bir açıklama sunmak davranış üzerinde düşünmek ve bu davranışı kendisi ve diğerleri için anlaşılır veya anlamlı kılmaya çalışmaktır. İnsanlar bunu sürekli yaparlar ve bu esnada toplumsal dünyayı sürekli olarak ve pratik bir biçimde yaratır ve yeniden oluştururlar. İnsanlar, açıklamalar sunar ve dünyayı yaratırken, esasen gündelik yaşantı ortamlarını açıklama ehliyeti ve becerisine sahiplerdir. Etnometodologlar, karşılıklı konuşma analizleriyle ilgilendikleri için, hem insanların açıklamalarını analiz etmeye çalışır hem de bu açıklamaların diğer insanlar tarafından onaylanma (veya reddedilme) biçimlerine büyük ilgi gösterirler.

Etnometodologlar, açıklamanın doğasıyla, fakat esas itibarıyla *açıklama pratikleriyle* ilgilenirler. Yani, açıklamanın doğasını yargılamak yerine, açıklamaları *pratik eylem içinde nasıl kullanıldıklarına* bakarak analiz ederler. Onlar açıklamalar kadar, hem konuşmacı hem de dinleyicinin açıklamalar sunmak, bu açıklamaları anlamak, onaylamak veya reddetmek için ihtiyaç duydukları *metotlarla* ilgilenirler.

Garfinkel "açıklamaların temel refleksivitesi"nden söz eder; bu da *üyelerin* bir ortam veya olayın algılanan özelliklerine ilişkin betimlemelerinin ilgili ortam veya olayın *bir parçası* olmasından başka bir şey değildir. Ona göre, betimlemeler tarafsız ifadeler olmadıkları gibi, meydana getirildikleri özel koşullardan bağımsız da değildirler. Daha ziyade, bir durumun bir özelliğini şu veya bu şekilde betimlerken, olan şeye, henüz olan bitene yahut başa gelen bir şeye belirli bir anlam yükleriz. Bu yüzden, "hitap etmek, betimlemek, işaret etmek ve adlandırmak, hepsi, şeylere ve olaylara *anlam yükleme biçimleridir.*" Bu betimlemeler sadece bir betimleme olmakla kalmayıp, aynı zamanda *pratik eylemler,* yani ortam-içindeki-eylemlerdir: Betimlemek eylemektir. Aslında betimlemeler, "başkaları tarafından rutin ve beklenilebilir veya aksine problemli ve açıklanması gereken şeyler olarak alınabilirler. Bir olayın nasıl anlaşıldığını gösteren şey, sadece kişinin yaptığı betimleme değil, aynı zamanda diğerlerinden gelen betimlemelere verilen tepkidir."

Başka deyişle, Garfinkel "eylemler/ olaylar" ile "olaylar ve eylemler hakkında konuşmak" arasında genel bir ayrım yapmanın hiçbir sosyolojik değere sahip olmadığını söylemek istemez. Ona göre, "konuşmak eylemektir. Üyeler olan 'her şeyi' betimler veya açıklarken, genel bir problem yaşamazlar. Onlar tipik olarak eylemler üretmezler ve böylece, yaptıkları şeyleri aynı ve bağımsız olarak betimlemeye veya açıklamaya çalışmazlar." Bazen, ortaya çıkan bir olay "özellikle anlamsız" olduğunda, üyeler bir şeyi anlamak için açıkça betimlemeler veya açıklamalar sunar, Garfinkel'in deyişiyle "formüller" üretirler.

Özetle, "toplumsal dünyanın açıklanabilir olduğunu söylemek, onun betimlenebilir, anlaşılabilir, raporlaştırılabilir ve analiz edilebilir olması anlamına gelir. Bu özelliklerin tümü insanların pratik eylemleri içinde sergilenir. Dünya temelli olarak verili değildir, bizim pratik icraatlarımız içinde inşa edilir." Neticede Garfinkel'e göre, "İnsanlar şeyleri yaptıkları gibi onlar üzerinde düşünebilir ve sonuç olarak, diğerlerine bu eylemleri hakkında açıklamalar sunabilirler. Gündelik hayatın niçin düzenli olduğunu açıklamaya yardımcı olan faktör, müşterek refleksivite kadar, diğer açıklamalar ve bunların kabulüdür.

Sosyolojik Açıklamalar: Garfinkel ve diğer etnometodologlar, sıradan aktörlerin gündelik hayatlarında yaptıkları açıklamalar

ile bilimsel, meta-anlatılar, açıklamalar arasında öz itibarıyla bir farklılık olmadığını, bilimsel muhakemenin, aynı olmasa da, gündelik açıklamaların mantığıyla, muhakeme süreciyle büyük ölçüde benzer olduğunu, bilim ne kadar nesnel olduğunu iddia ederse etsin, bütün bilimsel açıklama biçimlerine gündelik rasyonalitenin büyük ölçüde karıştığını ve hatta bilimsel raporların bunlarla dolu olduğunu öne sürerler. Bu yüzden, sosyolojik araştırma raporları açıklamalar olarak görülebilir. Birçok sosyoloji (gerçekte her bilim) sağduyusal yorumları gerektirdiği ve içerdiği için, sosyologların araştırmaları sıradan insanların açıklamaları gibi araştırabilir.

Üye

Etnometodolojik araştırma hepimizin, Alfred Schutz'un deyişiyle, "pratik sosyologlar" olduğu düşüncesi etrafında organize olur. Gerçek zaten insanlar tarafından önceden betimlenmiştir. Gündelik dil toplumsal gerçekliği anlatır, onu betimler ve aynı zamanda inşa eder. Bu çerçevede, etnometodolojik terminolojide *üye* kavramı bir toplumsal kategoriyi değil, doğal dile hâkimiyeti anlatır: "Üye kavramı sorunun merkezidir. Biz bu terimi bir kişiyi anlatmak için kullanmayız. O, aksine, doğal dile hâkimiyeti anlatır -ancak aşağıda ifade ettiğimiz biçimde. Biz kişiler hakkında, onlar doğal dili konuştukları ve bu işittikleri şeyleri anladıkları için değil, *bir ölçüde* nesnel üretime ve gündelik etkinliklerin sağduyusal bilgisinin nesnel sergilenişine gözlemlenebilir ve raporlaştırılabilir fenomenler olarak katıldıklarını işittikleri için, tespitler yaparız". Burada, etnometodolojinin "üye" tanımı Wittgeinstein'ın "bir kuralı bilmek" tanımına benzer. Ona göre, bir kuralı bilmek ilgili hayat tarzı içinde yolunu bulabilmeye, ilgili kültürde nasıl davranacağını bilmeye benzer. Bu anlamda "üye" de kendi toplumunun "pratik bilgi"sine sahip bir "pratik teorisyen"dir. Coulon'a göre, Garfinkel "kolektif üyeliği", yani bir topluluğa aidiyeti ısrarla vurgulayan Parsonscı üye kavramının çok ötesine geçmiş, doğal dile hâkimiyeti vurgulayan daha dilbilimsel bir kavrama kaymış görünmektedir. "Bir üye olmak bir gruba, bir kuruma üye olmaktır ve ortak kurumsal dile daha fazla hâkim olmayı gerektirir. Bu üyelik, gündelik hayatın toplumsal kurumları içinde, her bireyin biricikliğine, onun kendine özgü dünyaya hâkim olma, 'dünya-içinde-olma' biçimine dayanır. Üyeler bir kez üye olduklarında ne yaptıkları konusunda düşünmek zorunda değillerdir. Onlar davranışlarının zımnî koşullarını bilirler ve gündelik toplumsal pratiklerin dokusuna yayılmış rutinleri kabullenirler. Bu nedenle kişi kendi kültürüne yabancı değildir, aksine bir yabancının davranışları ve soruları ona tuhaf görünebilir." Veya başka bir ifadeyle, "Bir üye sadece nefes alıp veren ve düşünen bir kişi değil, aksine etraftaki dünyaya anlam verecek adaptasyon sağlayıcı araçları icat etmesini mümkün kılan bütün işlemler, metotlar, etkinlikler ve teknik-bilgi topluluğunun bilgisine sahip bir kişidir. O, özel bir grubun etno-metotlarında cisimleşen, bu gruba üye olma... toplumsal ehliyetini sergileyen biridir."

Üyelik ve sağduyusal bilginin durumsal karakteri: Cuff ve diğerlerine göre, bir kolektiviteye üyeliği anlatan ve dünya hakkında paylaşılan bir bilgi stokuna sahipliği ima eden "üyelik" kavramı aslında, belirli bir kolektivite içindeki "biri"nin ortak toplumsal dünyaları hakkında bildiği şeylerden oluşan bir kavramlar ve inançlar bütününü anlatan geleneksel "kültür" kavramını andırır. Ancak kültür kavramı sosyologların kişilerin etkinliklerini açıklamak için bir kolektivitenin üyelerine atfettikleri bağlamından-soyulmuş bir bilgiler topluluğunu -genel bir karaktere ve genel-geçerliliğe sahip bir düşünceler topluluğunu- anlatırken, "Garfinkel, bizzat bireylerin gerek kendilerine gerekse başkalarına dair bilgilerini nasıl toplumsal açıdan organize şeyler olarak aldıklarını/gördüklerini incelemek ister, *onların* etkinliklerine nasıl anlamlar yüklediklerini araştırmaya çalışır." Bu yüzden, "üyeler"den söz etmek, "dikkati insanların bizzat kendilerini ve diğerlerini 'toplumsal olarak organize bir dünyanın üyeleri' olarak görme biçimlerine yöneltmektir."

Garfinkel'e göre, "herhangi bir karşılaşmada kişiler birbirlerini üyeler *olarak* alır, yani kendilerini ve diğerlerini kolektif bir çaba içinde üyeliklere yerleştirir ve bazı bilgi parçalarını diğerlerinin paylaştıklarını sağduyusal olarak 'bildikleri' şeyler olarak görürler." Bu evrensel üyelik etkinliği nesnel, olgusal bir gerçeklik olarak dünya deneyi-

mimiz için merkezî önemdedir, zira, bir karşılaşmada, bizim kendimizi ve başkalarını bazı bakımlardan "aynı" olarak almamız ve böylece toplumsal dünyayı "herkesin görebileceği" "gerçek" bir dünya olarak kurabilmemiz bu sayede mümkün olur. Üyeler davranışları bu olgusal, "genelde bilinen", Schutz'un deyimiyle, gerçekliği sorgulanmayan dünya temelinde anlar ve düzenlerler. "Bu dünya kişiye görmesi 'gerektiği gibi' görünmüyorsa, bu durum bizi doğrudan kendi toplumsal dünya anlayışımız hakkında şüpheye iter. Daha ziyade, o kişinin kolektivite üyeliği hakkındaki anlayışımızı gözden geçirmeye yöneliriz. Kişinin 'tuhaf davranışını açıklamak için kendi üyelik kategorisi bilgimize başvurur ve onun 'herkesin' görebileceği kadar 'açık' şeyleri görememesiyle ilgili sebepler buluruz. Örneğin, o bir 'yabancı', 'tuhaf' veya 'çılgın biri' olabilir. Bu anlam yükleyici açıklamalar belirli bir durumun taleplerini karşılamak için *o anda* oluşturulur." Ona göre, bu sağduyusal bilgiler *üyelerin pratik akıl yürütmeleri* sırasında duruma özel biçimlerde kullanılırlar.

Etnometodoloji pratik icraatlar olarak üyelerin anlayışlarını araştırırken, daha önce belirtildiği gibi, bir eylem veya olayın "gerçekte" ne olduğunu belirlemeye, onların doğrulukları veya yanlışlıklarını sorgulamaya çalışmaz, aksine bu anlayışlarının kendi kolektif gerçeklikleri olduğu varsayımıyla, üyelerin bu tür konularda nasıl karar verdiklerini anlamaya yönelir. "Elbette üyeler, bir şeyin ne olduğu veya onun nasıl açıklanması gerektiği konusunda çoğu kez fikir birliği içinde değillerdir. Hatta çoğunlukla, onlar 'aynı' şey hakkında farklı türde açıklamalar sunarlar, çünkü aslında bu konuda farklı pratik ilgilere sahiplerdir. Bu çeşitlemelerden hiçbiri araştıracak daha fazla olgu sağlama dışında etnometodolojiyi ilgilendirmez. [Bu yüzden] Etnometodoloji, bir sosyolojik araştırma biçimi olarak, eylemler veya olayların tam ve kesin betimlemelerini yapmak, daha az itiraz edilebilir açıklamalar sunmak durumunda değildir. Gerçekte o, en azından sosyolojideki geleneksel anlamında, 'açıklamalar' sunmayla çok az ilgilenir."

Bağlama-gönderimlilik

Bağlama-gönderimlilik (indekssellik), dilbilimde, cümle veya sözcüklerin farklı bağlamlarda farklı anlamlara gelmesini anlatır. Örneğin, "yağmur yağıyor" cümlesi bağlama, kişinin içinde bulunduğu duruma göre farklı anlamlara gelebilir. Craib'in (1992) ifadesiyle, bağlama-gönderimlilik dilin ve onu oluşturan sözcüklerin içinde yer aldıkları ve atıfta bulundukları bağlamdan bağımsız, kendi başlarına bir anlama sahip olamayacaklarını anlatmakta kullanılır. Anlamın içkin indeksselliği düşüncesinde, "dil, daha çok, sürekli olarak bize aynı konudaki diğer çalışmalara, aynı yazarın çalışmaları ve benzerlerine gönderimde bulunarak bir kütüphanedeki indeksleme sistemi gibi işler; dildeki her bir terimin anlamı, ilgili terimin bağlamına, onun kullanıldığı duruma ve birlikte bulunduğu diğer sözcüklere gönderimde bulunur."

Mantıkçılar için, bağlama-gönderimli ifadeler, kişinin bir şeyin doğru olup olmadığına karar vermek için genel önermeleri kullanmasını engellemeleri nedeniyle problemlidir, zira bu karar verme süreci onların üretimlerinin bağlamsal koşullarını dikkate almamayı gerektirir. Bu yüzden, sosyologlar, özellikle antropologlar bağlama-gönderimli ifadelerin yerine nesnel önermeleri geçirmek için birçok girişimde bulunmuşlardır. Ancak, "kişinin bir ifadenin bağlama-gönderimli, bir başkasının nesnel olduğuna nasıl karar vereceği problemli olduğu için, bu zor, hatta imkânsız bir görevdir." Garfinkel'e göre, bağlama-gönderimli ifadeler gündelik konuşmalarımızın seyrindeki asalak ifadeler değillerdir, aksine bizzat kullanımları sayesinde söylemi inşa ederler. "Gündelik dil insanların anlamakta hiçbir güçlük çekmedikleri sıradan bir anlama sahiptir. Alışverişlerimizin anlaşılırlığı, bağlama-gönderimli doğalarından bir şey kaybetmenin aksine, ona bağlıdır ve ifadelerimize kesin bir anlam vermemizi mümkün kılan bir sözün uygun biçimde sarf edilebileceği koşulların bilgisidir." Bu yüzden Garfinkel, gündelik dili formel metodolojik ilkeleri (benzer şekilde Giddens da ayrıca formel mantığın kurallarını) karşılayamadığı için eleştirmek yerine, bizzat dil kullanımını araştırmayı önerir, onlar dilin bağlama-gönderimli karakterini bir kusur olarak değil, aksine onun temel karakteristiklerinden biri olarak alır ve bağlama-gönderimli ifadeleri rutin ve sıradan bir biçimde kullanarak dili nasıl kullandığımızı öğrenmeye çalışırlar.

Etkileşim içindeki tarafların aldıkları ve gönderdikleri hareketler, ipuçları, sözler ve diğer malûmatlar, Turner'ın ifadesiyle, *özel bir bağlamda* anlama sahip olurlar. "Bağlam hakkında -etkileşim içindeki tarafların geçmişleri, belirttikleri amaçları, geçmişteki etkileşim deneyleri gibi- bazı bilgiler olmadan, onlar arasındaki sembolik iletişim kolayca yanlış yorumlanabilir." Ona göre, bu olgu dikkati, belirli bir bağlamdaki bireylerin ilgili bağlamda bir gerçeklik anlayışını nasıl ürettikleri problemine yöneltir. Onlar, bulundukları durumlarda gerçeğin ne olduğu konusunda ortak anlayışlarını oluşturan ifadeler geliştirirler. "Bağlama-gönderimlilik kavramı, bu yüzden, aktörlerin, belirli bir gerçekliğin ilişkilerini düzenlediği kabulünü yaratmak ve sürdürmek için, -sözler, yüz ve beden ifadeleri ve diğer ipuçları gibi- belirli bağlamsal ifadeleri nasıl ürettiklerini görebilmek için, araştırmacının dikkatini somut etkileşim bağlamlarına yöneltir."

Metodolojik açıdan bakıldığında, "bağlama-gönderimlilik sözcüklerin tabiî eksikliğidir, sözcükler tam anlamlarını sadece bizzat üretildikleri bağlamlarda, dilsel bir alışveriş durumunda 'bağlama gönderim yaparken' kazanırlar." Bağlama-gönderim potansiyel anlam belirsizliklerini ortadan kaldırmaz: "Bir sözcük veya ifadenin anlamı konuşmacının biyografisi, asıl niyeti, dinleyiciyle arasındaki özel ilişkisi ve konuşması gibi bağlamsal faktörlerden gelir." Bu yüzden, sosyolojide kullanılan görüşmeler veya soru-kâğıtlarında da durum aynıdır. Sosyolojik araştırma tekniklerinde yer alan sözcükler ve cümleler hep aynı anlama sahip olmazlar. Doğal dil sosyolojik bir araştırmanın zorunlu bir kaynağıdır. Ayrıca, bağlama-gönderimlilik, "konuşmanın anlamının her zaman lokal olması ve bir sözcüğün anlamı hakkında genellemenin imkânsız olması anlamına gelir. Bu, bir sözcüğün, kullanıldığı koşullar nedeniyle ve bir kurumun, varoluş koşulları nedeniyle, sadece kullanıldığı durumlara bakılarak analiz edilebileceğini anlatır."

Sonuç olarak, bütün açıklamaların, gerçekte bütün ifadeler ve somut eylemlerin, kendi özel bağlamlarında yorumlanması gerekir. Yani, araştırmacılar, kendi gerçeklik anlayışlarını aktörlere telkin etmeye çalışmamalı, aksine söylenenleri ve yapılanları anlamak için kendilerini aktörlerin yerine koymalıdırlar.

Üyelerin metotları

Garfinkel'in sosyolojisi, sağduyusal/gündelik mantığın metodik olduğu, yani metotlara dayandığı düşüncesine dayanır. "Metotlar toplumsal olmalı ve paylaşılmalıdır, aksi takdirde aktörler aynı sonuçlara varamayacak, birbirlerini anlayamayacak ve koordineli bir biçimde davranamayacaklardır" (Heritage, 1998). Gündelik hayatın üretilmesi ve sürdürülmesinde başvurulan metotları araştıran etnometodoloji, bu yüzden bazı yanlış anlamaların aksine, ne etnolojinin özel bir yöntemi ne de yeni bir sosyolojik yöntem anlayışı olarak anlaşılır. Etnometodolojinin bilimsel projesi, insanların gündelik yaşantılarını gerçekleştirdikleri farklı ilişkileri sürdürürken kullandıkları metotlar veya prosedürleri analiz etmektir. Bu gündelik 'metodoloji' -etno-metotlar- bir toplum veya toplumsal grubun üyeleri tarafından birlikte yaşamak için sıradan ancak ustalıklı bir biçimde kullanılır ve etnometodolojik araştırmanın ana malzemesini oluşturur. Etnometodoloji, böylece, etno-metotların, yani, bu akımın kurucusu ve etnometodoloji teriminin yaratıcısı Garfinkel'in "pratik sosyolojik muhakeme" adını verdiği şeyi oluşturan prosedürlerin bilimidir (Ritzer, 1991).

Garfinkel'e göre, toplumsal etkinliklerin kendilerini-üretmeleri (yani, yeniden-üretimleri) ve düzenlemeleri üyelerin *metotlu* bir başarısıdır. Başka deyişte, pratik akıl yürütmelerin sonuçları üyelerin şu veya bu durumun özelliklerini kabul ve açıklama biçimlerine göre farklılaşırken, bu anlayışların inşa edildiği *metotlar* genel bir karaktere sahip olabilir. Garfinkel, "durumlar"la, kendi özel ayrıntıları içinde, bu ayrıntı *içinde* bulabileceğimiz her tür düzen ve anlamı ortaya çıkartarak ilgilenmemiz gerektiğini öne sürer. Etnometodolojinin görevi, üyelerin metotlarının neye benzediklerini betimlemektir.

Gerçeklik Anlayışı Üretmekte Kullanılan Bazı Genel Etkileşim Metotları

(1) ***Normale Dönmeye Çalışma:*** Etkileşim içindeki taraflar gerçeğin ne olduğu konusunda bir belirsizlik içinde olduklarında ve etkileşimlerinin gerilim yarattığı duygusuna kapıldıklarında, birbirlerine karşı içinde bulundukları koşullarda "normale dön-

me"lerini anlatan hareketler sergileyeceklerdir. Aktörlerin durumların normal bir biçimi olduğuna inandıkları veya bu normal durumu sağlamaya güdülendikleri varsayılır; bu yüzden, onların eylemlerinin çoğu bu normal biçime ulaşmaya yöneliktir.

(2) *Perspektiflerin Karşılıklılığını Sağlama:* Schutz'un formülasyonunu kullanan etnometodologlar, aktörlerin bu kabul altında hareket ettiklerini ve bu gerçeklik duygusunu aktif biçimde aktarmaya çalıştıklarını, konumlarını değiştirdiklerinde bile aynı deneyimlere sahip olacaklarını vurgulamışlardır. Ayrıca aktörler, özel hareketler tarafından biçimlendirilinceye kadar, perspektiflerdeki özel geçmiş yaşantılarından kaynaklanabilecek farklılıkları göz ardı edebilirler. Bu yüzden, çoğu etkileşimde diğerlerine bir perspektifler karşılıklılığının gerçekte var olduğunu göstermeye çalışan hareketlere başvurulur.

(3) *Vesaire İlkesine Başvurma:* İnsanlar gündelik hayatlarını sürdürebilmek için *vesaire ilkesine* başvurmak zorundadırlar. Katılımcıların sundukları açıklamaların her zaman tam olması durumu nadir olduğu için, somut bir etkileşim sırasında birçok şey söylenmeden bırakılır. Açıklamalar sunanlar ("raportörler"), sürekli olarak başkalarının söz ve hareketlerini "anlamak" için gerekli malûmatı "tamamlar" veya "bekler", bazı şeylerin açıklama yapmadan da "vesaire" cümlecikleriyle anlaşılabileceği kabulünü bazı hareketlerle ifade ederler. Benzer şekilde, dinleyiciler (izleyiciler), doğrudan talep etmekten ziyade er geç bir açıklama beklerler. Onlar karşı taraftan bu malûmatı isteyerek etkileşimi bozmama konusunda gizli bir mutabakat içindedirler. "Örneğin, genellikle bir sözden sonra kullanılan 'biliyorsun' deyimi çoğu kez aktörün bir başkasına vesaire ilkesine başvurduğunu bildirme biçimidir. Böylece, diğer kişi 'Hayır, bilmiyorum' gibi bir karşı sözle etkileşimi veya bir gerçeklik anlayışını bozmaması konusunda bilgilendirilir." Kısaca, bu ilkeye göre, her konum, katılımcıların bu durumun sürmesi için tamamlamaları gereken eksik yanlar içerir. Ancak, ne kadar boşluk veya belirsizlikle karşılaşılırsa karşılaşılsın, toplumsal yaşantılarımızı sürdürürüz. Bunu yapmak için, açık olmayan durumlar ve malûmatları daha sonra açıklanacakları kabulüyle, sorgulamadan geçeriz. *Eğer her an tam bir açıklık aramaya çalışsaydık toplumsal hayat mümkün olmazdı.* Başka deyişle, toplumsal hayat, insanlar vesaire ilkesini benimsediklerinde ve belirsizlik durumlarında, olanların açığa kavuşacağı beklentisi içinde davranmaya istekli oldukları için mümkün olur.

(4) *Dokümanter Araştırma Metodu:* Üyelerin, özel durumların "bağlama-gönderimliliği" karşısında, etkinlikleri bir ölçüde kesin olarak anlamakta kullandıkları bir metottur. Mannheim'dan alınan bu terim, bir dizi görünüşün ardında yatan *temel kalıbı tespite* çalışmak olarak tanımlanabilir. Burada, her bir görünüşün bu temel kalıba işaret ettiği, onun bir ifadesi veya dökümü olduğu düşünülür. Dokümanter yorum metodu, hem sokaktaki insan tarafından gündelik hayatında hem de bilim adamları tarafından, "bir görünümler dizisinin ardındaki *temel kalıbı*, her görünüm temel kalıba gönderme yapacak, onu belgeleyecek biçimde" belirlemek amacıyla kullanılır. "Ne sokaktaki insanlar ne de bilim adamları bireyleri diğerlerinden bağımsız olarak analiz edemezler; ikisinin de olayın bir parçasını oluşturan temel kalıbı ortaya çıkarması gerekir. Dokümanter metot bireylerin olanları daha iyi anlamalarına ve eylemlerini daha iyi yönlendirmelerine yardımcı olur". Bu aslında hepimizin başvurduğu zımnî bir kabul ve yöntemdir. "Başkalarıyla etkileşim içindeyken, onların söylediklerimizi yorumladıklarından ve bunu bizim kullandığımız dokümanter kalıba göre yaptıklarından eminizdir. Güvenimiz sarsıldığında ve onlar da aynı kalıbı kullanmadıklarında etkileşim bozulur." Sosyolog da dokümanter metotla toplumsal dünyada olup bitenleri daha derinden anlayabilir.

Gündelik toplumsal konumların durumsal doğası içinde, muhtemel biçimlerde anlaşılabilecek özel bir söz ya da eylemle karşılaştığımızda, "bu unsura, onu bağlantılı durumlarıyla ilişki içinde görerek, bir anlam yükleriz." Aslında genel bir açıklama çerçevesi içine oturtarak durumun anlamını sabitlemeye çalışır ve bu yüzden konuşmalar veya eylemlerin bağlama-gönderimliliğini "düzeltme"ye çalışırız. Örneğin, yapılan şeyi anlamak için, durumun, "açıklayıcı bir yorum" veya "bir toplantı", "bir aile kavgası" veya "bir tutuklama" şeklinde genel bir izahını yapmaya çalışırız. "Bu yolla, belirli bir

karşılaşmanın birçok koşul ve ayrıntısını 'olan şeyin' kesin bir anlamını veren bir betimlemeye dönüştüren muhtemel bütün tasvirleri ortaya dökeriz." Kısaca, dokümanter yorum metodu, Garfinkel'in "bir durumun belirli özelliklerini onun kesin tanımını verecek biçimde seçme veya ayıklama/ortaya dökme süreci"ne verdiği isimdir. "Üyeler olan şeyin önemini 'ortaya dökmek' için onu gördükleri hâliyle ortaya koyar ve olan şeyi 'kısa yoldan' betimlerler."

İki Dokümanter Yorum Metodu Örneği

İntihar Önleme Merkezi Araştırması. Bu araştırmada merkezde çalışan intihar soruşturma memurlarının çalışmaları gözlemlenir. Bu görevlilerin çalışmasının bir parçası, sorgu yargıcı adına ani ölüm vakalarını araştırmak ve bu ölümlerin hukukî olarak sınıflandırılmasına yardımcı olmak, "psikolojik otopsi" adını verdikleri araştırmalar sonunda ölümün hukukî statüsü hakkında bir görüş sunmaktır. Soruşturmacının temel problemi, "ölünün bedeniyle birlikte, bedenin yattığı yer, çevresinde bulunan nesneler, ölü hakkında akrabalar, dostlar, tanıdıklar, komşular ve bazen yabancılardan bilgiyi -başka deyişle, 'kanıt' olabilecek her şeyi- sunarken, sonuç olarak ölü bedenin ortaya koyduğu olaylar akışı hakkında makûl bir açıklama getirmeye çalışmak"tır. Böyle bir "açıklama üretmek" sadece bir ayıklama ve yorumlama süreciyle mümkün olabilir. Ancak, soruşturmacı, makûl bir "kanıt" olarak alınabilecek her şey dâhil, bütün ihtimalleri kapsayan bir açıklama ortaya koyamaz. Bu yüzden o, "kendi açıklamasını sunarken, 'herkesin görebileceği şeyler'e, 'sorgulanabilir' değil de 'aşikâr' olan şeylere, 'geçmiş tecrübelerinden bildiği' şeyler vb.ne gönderme yapabilir." Sonuç olarak, memur araştırmada ortaya çıkan boşlukları sadece bilimsel ilkeler ve tetkiklere göre değil, aynı zamanda kendi biyografisinden kaynaklanan, çoğu kez farkında olmadığı özellikler ve deneyimlerine göre de dolduracaktır. Ayrıca, bir noktada, kanıt olarak alınan her şey kararın *verilebileceği ve verildiği* ortama/koşullara bağlı olacaktır.

Gözetim Evi Araştırması: Bu araştırma Garfinkel'in çalışma arkadaşı D. Lawrence Weider tarafından yapılmıştır. Weider, *Dil ve Toplumsal Gerçeklik* (1974) adlı çalışmasında, şartlı tahliye edilen mahkûmlar için tahsis edilen bir gözetim evindeki "cezaevi kodu"nun işleyişini betimler. Ceza kurumlarında yaygın olan bu *kod,* uygun davranışlarla ilgili, resmî düzenden ayrı ve mahkûmların birbirleriyle ve görevliyle yakın ilişkilerini düzenleyen yazılmamış, gayrı-resmî bir dizi kuraldan oluşur ve çoğu kez resmî kurallardan daha fazla etkilidir. Weider bu gerçekliğin etkileşimsel bir başarı olarak doğasını araştırır. Weider, kodu "oluşturan" kuralları ideal bağlamdan bağımsız olarak betimlemekle yetinmeyip, bu kuralların ne anlama geldiklerini açıklamaya, onların gözetim evindeki gündelik hayatı teşkil eden süregelen etkinlikler içinde olgular olarak, *alınma* biçimlerini göstermeye çalışır. Weider, kodun toplumsal hayata çok farklı biçimlerde girdiğini tespit eder. "Ona, duruma göre -yani, şu veya bu durumun özel koşullarına (olumsallıklarına) göre-referans yapılır, imada bulunulur, ondan yakınılır, formüle edilir, hakkında şakalar yapılır. Özel bir kuralın anlam veya referansı mutlak değildir, aksine referansın yapıldığı özel koşullara göre değişir. Örneğin, içerden biri, bir memur üyenin kendisinden talep ettiği bir eylemin pratik açıdan niçin imkânsız olduğunu açıklamak için bir kurala başvurabilir veya sadece bir 'kod'a genel bir referansta bulunabilir. Ancak bu, böyle bir talebe her zaman aynı biçimde tepki verileceği anlamına gelmez. Gözetim evinde kalanlar, yani hem içerdekiler hem de memurlar etkinliklerin kalıplaşmış ve düzenli karakterini yorumlamak için kod fikrinden yararlanırlar ve bunu yaparken, ilgili etkinlikleri kalıplaşmış ve düzenli kılmaya yardımcı olurlar." Bunun nedeni, tüm ehliyetli üyelerin, sorgulanmayan olayların kalıplaşmış ve düzenli *oldukları* kabulünü paylaşmalarıdır ve bu kalıp ve düzenin varlığı kod kullanıldığı zamanlarda gözlenebilir. "Bu yüzden, kodun gözetim evindeki toplumsal hayatı düzenlemesi üyelerin bir *keşfi* değildir. Daha ziyade, bu kabul, olaylar ve etkinliklerin belli bir anlamda değerlendirildikleri ve onların 'gerçekte' ne olduklarını gösteren bir yorumlama kaynağı olarak hizmet eder."

Etnometodolojik Araştırma Türleri

Garfinkel'in Öncü Araştırmaları: Garfinkel'in *Etnometodolojide Araştırmalar*'ı etnometodolojinin bağımsız teorik bir perspektif

olarak yerleşmesini sağlamıştır. Ancak bu kitapta formel teorik önermeler ortaya konmaz. Etnometodolojiyi insanların içinde bulundukları dünyayı anlamak için kullandıkları metotları anlamaya çalışan bir araştırma alanı olarak kuran Garfinkel, sosyal gerçekliğin inşa aracı olarak dile önemli ölçüde vurguda bulunur. Garfinkel için, etkileşim içindeki bireylerin kendi eylemlerini açıklama, yani başkalarına sözel olarak sunma çabaları toplumsal dünyayı inşa sürecinin temel metodudur. Ona göre, etkileşimde *bulunmak* etkileşimi *anlatmak*tır; başka bir deyişle, aktörlerin kullandıkları temel halk (folk) tekniği sözel betimlemedir. Bu yolla insanlar, kendi açıklamalarını bir gerçeklik duygusu yaratmakta kullanırlar. Bağlama gönderimliliği, üyelerin açıklamalarının özel bağlamlar veya durumlarla ilişkisini ısrarla vurgulayan Garfinkel, bir sözün gerçekte söylediğinden çok daha fazlasına gönderimde bulunduğunu, ancak aynı zamanda, sadece durumsal bir bağlamda anlaşılabilecek anlamları akla getirdiğini düşünür. Bu yüzden, Garfinkel'in çalışmasında öncelikle kişiler-arası söz ve hareket örneklerinin bağlama-gönderimli doğası ve bireylerin bir gerçeklik anlayışı/duygusu yaratmak için açıklamalara başvurdukları vurgulanır.

Bu görüşler ışığında, Garfinkel ve arkadaşları, etnometodoloji için temel oluşturmanın yanı sıra, "neyin gerçek olduğu konusunda kendi kabullerini onaylatma çabası içinde bazı ilginç ampirik araştırmalar yürütmüşlerdir" ve bir ampirik araştırma türü *ihlâl deneyleri* üzerine olup, burada etkileşimin normal akışı bilinçli olarak engellenir. Deneyler sonucunda, bir etkileşimde, herkesin anlaması gereken ve bütün tarafların "bir engelle karşılaşmadan ortak konuşmalarını sürdürebilmeleri" için sorgulanmaması zorunlu belirli arka-plân özellikleri gösteren, çok sayıda gündelik ilişkiye yol gösterir görünen ve en azından etkileşim içindeki insanlar arasında dış bir toplumsal düzenin varolduğu duygusunu yaratmak bakımından önemli olan örtük/zımnî metotların varlığı ortaya çıkartılır: Örneğin, vesaire ilkesi ve normale dönmeye çalışma. Özetle, Garfinkel, ihlâl deneyleriyle, aktörleri, bir durum kesintiye uğradıktan sonra, gerçekliği yeniden inşa sürecine *aktif bir biçimde* katılmaya zorlayarak, bu örtük metotları açığa çıkartmayı umar.

Garfinkel'in tarafların bir etkileşim sırasında bir gerçeklik duygusu yaratmak için kullandıkları metotları anlamak için geliştirdiği bir başka araştırması jüri üyelerinin karar verme süreci üzerinedir. Jüri üyelerinin kayıtlarını deşifre etmeye dayanan bu araştırmada, Garfinkel ve arkadaşları, jüri üyelerinin bir karara varmak için kullandıkları "karar kuralları"nı deşifre eder. Sözgelimi, görevi gerçekte olanlar hakkında bir yorum geliştirmek olan bir jüri grubu incelenerek, bir *toplumsal gerçeklik anlayışı* yaratma sürecinin genel özellikleri ortaya çıkartılmaya çalışılır.

Harvey Sacks'ın Dilbilim Analizi: 1976'daki zamansız ölümüne kadar etnometodolojide büyük bir etki bırakan Harvey Sacks'ın çalışması, Garfinkel'in sözlü açıklamalara ilgi duymasını sağlar ve bağlama-gönderimliliğin yarattığı problemleri çözme amacı güder. Sacks fenomenolojik sosyolojiyi eleştirmek ve buradan hareketle alternatif bir teorik teşebbüste bulunmak için çalışan ilk etnometodologdur. Sacks'ın eleştirisi ana hatlarıyla şöyledir: "Sosyologlar, dili toplumsal dünyayla ilgili kavramlar ve teoriler oluşturmakta kullandıkları bir kaynak olarak görürler. Ancak sosyologlar bu noktayı vurgularken konu ve kaynağı birbirine karıştırmakta, aslında dili kullanırken bir gerçeklik yaratmaktadırlar; sosyologların terimleri tarafsız bir araç değil, aksine bizzat sosyolojik analiz konusudur." Sacks sosyolojideki bu probleme tipik fenomenolojik bir çözüm önerir: "Dilin kesin özellikleri anlaşıldığında, kaynak ve araştırma konusunu birbirine karıştırmayan nesnel bir sosyal bilim mümkün olacaktır." Kullanımdaki-dilin formel özellikleri üzerinde yoğunlaşan yoğunlaşan Sacks, etkileşim sırasındaki eylemin tam bir kopyasını çıkarmaya ve konuşmanın, özünü dikkate almadan, formel özelliklerini anlamaya çalışır. Sacks, konuşmaların özü veya içeriğini dikkate almayıp, sadece konuşmanın biçimine odaklanır, örneğin aktörler arasındaki "konuşma dizileri"yle ilgilenir. Sacks etnometodolojiyi formel bir dilbilime dönüştürmeye çalışır, "daha önemlisi, her konuşmaya uygulanabilecek evrensel etkileşim biçimlerini – yani, soyut konuşma kalıplarını– ortaya çıkartmaya çalışır."

Aaron Cicourel'in Bilişsel Yaklaşımı: Aaron Cicourel, *Sosyolojide Yöntem ve Ölçme*'de Sacks'ınkine benzer bir sosyolojiye saldırı hareketi başlatır. Ona göre, betimlediği olgulara mutlaka tekabül etmeyen bir dil olduğu için matematiği kullanmak dille ilgili bağlama-gönderimlilik problemlerini gidermez. Aksine matematikleştirmek, "belirli bir alanda bilgi olarak geçecek şeyi çarpıtıp yok eder, bir süzgeç veya ızgara görevi yüklenir." "İstatistiklerin kullanımı benzer şekilde çarpıtmalara yol açar: Olaylar hesaplanamaz, onların ortalamaları alınamaz, fakat başka açılardan yönlendirilebilir. Bu istatistik yönlendirmeler sosyolojik betimlemeleri geçersiz kılar ve sosyolojik analizi istatistiksel mantığın dayatmalarıyla biçimlendirir."

Ayrıca Garfinkel'in "etkileşim ve sözel açıklamaların aynı şeyler olduğu" şeklindeki iddiasını sorgulayan Cicourel'e göre, insanlar sözcüklerle ilettiklerinden çok daha fazlasını görür, hisseder ve düşünürler. İletişim içindeki insanlar belirli durumlarda "çeşitli tarzlar" kullanırlar. Cicourel bu kabulden hareketle kendi etnometodolojik yaklaşımı *bilişsel sosyoloji*yi geliştirir. İnsanların bilişsel faaliyetlerini düzenlemekte ve durumlara anlam vermekte kullandıktan evrensel "yorumlama prosedürleri"ni ortaya çıkarmaya çalışan Cicourel, insanların bu yorumlama prosedürleri aracılığıyla bir toplumsal yapı düşüncesi/duygusu geliştirebileceklerini ve eylemlerini düzenleyebileceklerini öne sürer. Ona göre, "bu yorumlama prosedürleri insanlarda evrensel olup, değişmez ve onların ortaya çıkartılması insanların kendilerini kuşatan dünyada bir toplumsal yapı duygusunu nasıl yarattıklarını anlamayı sağlar."

Zimmerman, Pollner Ve Wieder'in Durumsal Yaklaşımı: Dilin evrensel özelliklerine odaklanan Sacks'ın ve bilişsel algı/temsil konusuna odaklanan Cicourel'in çalışmaları, etnometodologları bu sabit veya evrensel folk metotlara daha fazla yoğunlaşmaya itmiştir. Örneğin, Don Zimmerman, D. Lawrence Wieder ve Melvin Pollner insanların bir gerçeklik duygusu inşa etmekte kullandıkları evrensel prosedürleri açığa çıkartmaya çalışan bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Turner onların argümanlarını şöyle özetler: **(1)** İnsanlar, her etkileşim durumunda, etkileşim ortamının ilgili özellikleri üzerinde görünür bir konsensüs sağlamaya çalışırlar; **(2)** ortamların özellikleri onların etkileşim içinde oldukları toplumsal ortamın doğasıyla ilgili tutumlar, kanaatler, inançlar ve diğer biliş tarzlarını içerir; **(3)** insanlar oldukça farklı kişiler-arası açık veya zımnî pratikler içinde yer alırlar ve bu ortamların özellikleri üzerinde *görünür* konsensüs yaratmak, bu konsensüsü sürdürmek veya değiştirmek için metotlar geliştirirler; **(4)** bu kişiler-arası pratikler ve metotlar *durumsal esaslar* olarak terimleştirilebilecek şeyin –yani etkileşimcilerin mevcut durumun düzenli ve anlaşılabilir bir yapıya sahip olduğu *algısının*– oluşumu ve bozulmasıyla sonuçlanır; **(5)** bu görünür konsensüs sadece durumsal esasların özü ve içeriği üzerinde fikir birliğinin değil, aynı zamanda her katılımcının bu konsensüsün oluşumu ve bozulmasıyla ilgili kurallar ve prosedürlere uyulması gerektiği düşüncesinin de sonucudur. İletişim sırasında, her ne kadar incelikli biçimde de olsa, taraflar durumsal bir esası oluşturacak zımnî kuralları kabul etseler bile, etkileşim ortamında orada neyin olmaması gerektiği konusunda bir konsensüs oluştururken uzun bir yol kat ederler; **(6)** her etkileşim durumunda, durumsal esasları oluşturacak kurallar bazı açılardan oldukça özel olacak ve, bu yüzden, diğer ortamlara tamamen genellenemeyeceklerdir –bu, insanların her tür özel etkileşim durumunda, durumsal bir esasın oluşumu için zımnî kurallar üzerinde mutabakat ararken kişiler-arası metotları kullanmalarını gerektirir; **(7)** böylece, belirli bir ortamdaki üyeler, durumsal bir esası belirleyecek kuralları oluşturarak, bunları yeniden teyit ederek veya değiştirerek, birbirlerine –kendilerini belirli algılar ve eylemlere mecbur kılan– orada düzenli ve bağlantılı bir dünya görüntüsü sunabilirler.

İnceleme konusunu insan etkileşimiyle ilgili bu tür kabullerden alan Zimmerman, Pollner ve Weider'in etnometodolojisi, "durumsal esasın somut içeriği ve özünden ve ona inanan üyelerin belirli algılar ve eylemlere zorlanma biçimlerinden ziyade, *insanların* esasen düzenli ve bağlantılı toplumsal bir dünya *görüntüsü* yaratmak, bu görüntüyü sürdürmek ve değiştirmek için *kullandıkları metotlara* dikkat çeker."

Etnometodolojiyle İlgili Üç Temel Yanlış Anlama

(1) *Bilimsel araştırmacılar arasındaki yanlılık kaynaklarını gösterdiği için, etnometodolojinin mevcut sosyolojik teoriyi "düzeltici" bir yaklaşım olduğunun öne sürülmesi;* buna bağlı olarak, etnometodolojinin, sadece araştırmacıların değil, onların gözlemlerini onaylayan bilimsel topluluğun yanlılıklarını da açığa çıkararak, araştırmacıların gözlemlerinin güvenirlik ve geçerliliklerini kontrol etmeye hizmet edebileceğinin düşünülmesi. Turner'a göre, "etnometodolog, araştırmacıların gözlemlerinin geçerlilikleri veya güvenilirliklerini değil, aksine araştırmacılar ve sokaktaki insanların, benzer biçimde, dünyadaki düzen hakkında geçerli ve güvenilir bir önermeler bütünü olduğunu düşündükleri ve inandıkları şeyleri sürdürmek ve belki de değiştirmek için kullandıkları metotları vurgular." Böylece, etnometodolojik perspektifte, *metodoloji* bilginin uygun, yansız veya bilimsel olarak araştırılmasıyla ilgili sorunlara değil; daha ziyade "insanların -ister bilim adamı, ister ev kadını, isterse sigortacı veya işçi olsun- içinde etkileşimlerini gerçekleştirdikleri durumlar hakkında bir düzen duygusu yaratmakta kullandıkları ortak metotlarla ilgilenir."

(2) *Grup içindeki üyelerin sorgulamadan benimsedikleri kurallar, ön-kabuller ve ritüelleri açığa çıkarmak için katılmalı gözlem gibi "gevşek" araştırma tekniklerini kullanma.* Turner, bu yorumun etnometodolojiyi sembolik etkileşimci perspektifin araştırma yönetimli bir türü hâline getireceğini öne sürer. Etnometotların bu şekli, artık, aktörlerin yorumlama süreçlerini ve buna bağlı olarak durumları tanımlarını yakalamak için daha dikkatli bir çabayı temsil eder. Etkileşim içindeki bireylerin sembolik dünyası farklı gözlem ve katılma teknikleri kullanılarak araştırıldığında, durumların nasıl tanımlandığı, normların nasıl oluştuğu ve toplumsal eylemin nasıl kontrol edildiği daha uygun biçimde okunabilir. Etnometodologlar etkileşim içindeki bireyleri araştırmak için gözlem ve katılmalı gözlem teknikleri kullansalar da, onların ilgileri sembolik etkileşimcilerle aynı değildir. Bütün egemen sosyolojik teori girişimleri gibi, sembolik etkileşimciler de ortak tanımlar, değerler ve normların etkileşimden ortaya çıktıklarını ve bu faktörlerin insanların dünyayı algılama ve birbirleriyle iletişim kurma biçimlerini düzenlemeye hizmet ettiğini öne sürerler. *Sembolik etkileşimcinin ilgisi* farklı açık ve zımnî tanımlar, normlar ve değerlerin ortaya çıkış koşulları ve böylece toplumsal düzenin nasıl mümkün olduğu problemini çözmeye yöneliktir. *Aksine etnometodologlar* üyelerin kurallar, tanımlar ve değerler gibi şeylerden oluşan bir *izlenim* üzerinde *nasıl* fikir birliği içinde olduklarıyla ilgilenirler. Sadece hangi kural ve tanım tiplerinin ortaya çıktığı etnometodologun temel ilgisini oluşturmaz, zira daha temel sorular vardır: İnsanlar kurallar ve tanımların mevcut olduğunu *hangi metotlarla* görür, betimler ve gösterirler? İnsanlar kurallar ve tanımların varolduğuna ilişkin inançlarını, birbirleri karşısında, toplumsal düzeni betimlemek için nasıl kullanırlar?

(3) *Etnometodolojinin metotlarının bilimsel sosyolojinin insanların durumları tanımlarının ve toplumsal yapının normlarının daha tam bir resmini elde etmek için kullandığı yeni ve gelişkin bir teknik olarak algılanması.* Turner'a göre, etnometodologun vurgusu, *araştırma konusu olan kişilerin* gerçek dünyada orada bir toplumsal düzenin fiilen bulunduğu kabulünü yaratır, sürdürür ve değiştirirken *kullandıkları metotlar* üzerinedir.

G. BUTTON (ed.), *Ethnomethodology and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1991; I. CRAIB, *Modern Social Theory: From Parsons to Habermas*, Harvester and Wheatsheaf, Second Edition, 1992; R. COLLINS, *Four Sociological Traditions*, Oxford University Press, 1994; A. COULON, *Ethnomethodology*, Sage Publications, 1995; J. COULTER, *Ethnomethodological Sociology*, Edward Alger Publishing, 1990; E. C. CUFF – W. W. SHARROCK - D. W. FRANCIS, *Perspectives in Sociology*, Routledge, Fifth Edition, 2006; H. GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press (1984), 1967; A. GIDDENS, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*(çev. Ü. Tatlıcan – B. Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003; J. HERITAGE, "Harold Garfinkel" in *Key Sociological Thinkers* (ed. R. Stones), Macmillan Press Ltd., 1998; J. HERITAGE, "Ethnomethodology" in *Social Theory and Modern Sociology* (eds. A. Giddens - J. H. Turner), Stanford University Press, 1987; R. A. HILBERT, *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber and Garfinkel*, The University of North Carolina Press, 1992; D. LAYDER, *Understanding Social Theory*, Sage Publications, Second Edition, 2006; D. LAYDER, *Sosyal Teoriye Giriş* (çev. Ü. Tatlıcan), Küre Yayınları, İstanbul,

2006); E. LIVINGSTON, *Making Sense of Ethnomethodology*, Routledge & Kegan Paul, 1987; H. MEHAN, - H. WOOD, *The Reality of Ethnomethodology*, Robert E. Krieger Publishing Company, Malabar, California, 1975; G. RITZER, *Sociological Theory*, McGraw-Hill International Editions, Second Edition, 1983; G. RITZER, *Sociological Theory*, McGraw-Hill International Editions, Second Edition, 1992; W. SHARROCK, "Fundamentals of Ethnomethodology" in *Handbook of Social Theory* (ed. by G. Ritzer – B. Smart), Sage Publications, 2001; M. SLATTERY, "Harold Garfinkel and Ethnomethodology" in *Key Ideas in Sociology*, Second Edition, Nelson Thornes, 2003; J. TURNER, *The Structure of Sociological Theory*, Wadsworth Publishing Company, Fifth Edition, USA, 1991; R. WALLACE – A. WOLF, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. L. Elburuz - M. R. Ayas), İzmir, 2002.

Ayrıca **bkz.,** ÇİFTE OLUMSALLIK, DURKHEIM, DURUMUN TANIMI, FENOMENOLOJİK SOSYOLOJİ, GARFINKEL, GOFFMAN, İŞLEVSELCİLİK, KALIP DEĞİŞKENLER, PARSONS, SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK, SCHUTZ, TOPLUMSAL DÜZEN PROBLEMİ.

Ümit TATLICAN

ETNOSANTRİZM, hayli uzun bir zamandan beri, antropolog Tylor ve filozof Spencer'ın teorileri türünden toplumsal çatışmaların nedenlerine ilişkin biyolojik ve kültürel teorilerin içeriğini oluşturmuştur. Bununla birlikte, kavramı ortaya atan 20. yüzyılın başlarında William G. Sumner olmuştur. Sumner'a göre, etnosantrizm bir grubun tutumunu ve aynı zamanda başka gruplara karşı duyduğu üstünlük duygusunu ifade eder.

Uzun süre unutulan kavram İkinci Dünya Savaşı ile tekrar gündeme gelmiştir. Nasyonal sosyalizmin neden olduğu travma, antisemitizmin felâkete yol açan sonuçları ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırk çatışmaları toplumsal önyargılara ilişkin tartışmaların yeniden alevlenmesine neden olmuştur. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde süregelen şiddetli tartışmalar, etnosantrizm olarak adlandırılan önyargıları da kapsamaktaydı.

Etnosantrizmi açıklamayı amaçlayan sosyal bilimsel teorilerin yanı sıra biyo-sosyal içerikli olanlar da vardır. Nitekim, sosyal Darwinizm bu tür teorilerin temelini oluşturur. Söz konusu teorilerin ortaya çıkışı bir anlamda hümanist ve eşitlikçi düşüncelere karşı bir tepki olarak da değerlendirilebilir. Irkçılık içeren bu tür teorilerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasını, Kuzey Amerika'daki kölelik protestolarının yanı sıra, sömürgelerdeki insanların zorunlu olarak yerlerinden edilmesi, köleleştirilmesi ve yok edilmesine karşı oluşan direniş karşısında imtiyaz sahiplerinin, imtiyazlarını kaybetme korkuları hızlandırmış ve kolaylaştırmıştır.

Nasyonal sosyalizmin ırk teorileri gibi sosyal Darwinizm de ilkçi veya ilkselci bir teoridir ve etnisiteyi insan davranışının temelinde, doğal koşullarda bulunan bir özellik olarak ele alır. İnşacı yaklaşıma göre ise etnisite kolaylıkla değişebilir/değiştirilebilir; o geçici, duruma/koşullara bağlı olup, manipüle edilebilir bir olgudur. Bu görüşün önde gelen savunucularından bazıları Gordon Allport, Theodor W. Adorno ve Fredrik Barth'tır. Bu görüşe göre, insan davranışı tamamen toplumsallaşma, öğrenme ve kültür ile açıklanabilir. Irkçı ve etnosantrik tutum ve davranışlar bu görüşe göre, toplumsal durum, belirli eğitim biçimleri veya spesifik kişilik özelliklerine bağlıdır.

Genel olarak ırkçılık ve etnosantrizm yanlış eğitimin veya bozuk toplumsal koşulların patolojik göstergeleri olarak değerlendirilmektedir ve dolayısıyla nedenleri oluşturan koşulların uygun bir biçimde değiştirilmesi veya ortadan kaldırılması durumunda, onların da kaybolacakları varsayılır.

60'ların sonlarında ve daha etkin bir biçimde 70'li yıllarda etnisite yeniden dikkatleri üzerine çekmiştir. Etnik çeşitliliğin farkına varılmış ve bu çeşitlilik kimlik kurgulanması sürecinde zenginleştirici bir unsur olarak görülmüştür. Etnik farklılıklar tekrar konu olarak işlenmeye ve vurgulanmaya başlamıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nde etnisite yeniden keşfedilmiş ve geniş çapta tartışılmıştır. Bu bağlamda belirtilmelidir ki, Amerikan sosyal bilimlerinde etnisite kavramı günümüzde de sıkça kullanılmaktadır. Etnisite bir grup insanın ortak bir geçmişe, kültürel ve tarihsel ortaklığa dayalı olarak geliştirdiği bir birlik olma duygusudur. Etnisite, etnosantrizmden daha fazlasını kapsar. Etnisite etnik gruplar ve onunla bağlantılı düşünceler, duygular ve davranış eğilimleri oluşturmayı kapsar.

Etnisite kavramının yeniden keşfinden sonra, bilim adamları giderek ırk ilişkileri

kavramının yerine, etnik ilişkiler kavramını kullanmaya başlamışlardır. Birçok bilim adamı araştırmasını daha çok Üçüncü Dünya'nın geri kalmış diye nitelendirilen ilkel toplumlarıyla sınırlandırmıştır. Bunun neticesinde etnosantrizm geri kalmış toplumların bir olgusu olarak algılanmış ve etnisitenin dünya çapındaki gücü göz ardı edilmiştir.

Bu bağlamda, sosyal bilimlerde bugüne kadar etnosantrizmi açıklayan teoriler olmadığının özellikle belirtilmesinden yarar vardır. Bu yüzden, etnosantrizme ilişkin teoriler aradığımız takdirde, daha çok ırkçılık ve sosyal önyargılara ilişkin teorilerle karşılaşılır.

Bu yaklaşımlardan önde gelenlere kısaca değinilecek olursa, bu konuda sosyal-psikolojik önyargı araştırmalarının başta geldiği görülecektir. Yabancı düşmanlığı ve ksenofobi (ırkçı nefret) bu bağlamda diğer insanlara karşı önyargılar çerçevesine oturtulmakta ve sosyal önyargıların özel bir biçimi olarak değerlendirilmektedir. Bu araştırmaların büyük kısmı Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırkçı ve etnik önyargılara dayanmaktadır. Bir diğer sosyal-psikolojik yaklaşım ise grup psikolojisi yaklaşımıdır. Burada, yabancı grupların reddedilmesi genel grup olguları bağlamında ele alınır. Biz-grubunun tavrı kendi grubuyla dayanışmaya ve kendi grubuna karşı sadakat ile açıklanmaktadır. Yabancı grupların üyelerine karşı önyargı ve düşmanlık ise biz-grubunun işlevini yerine getirmesi ile izah edilir.

Önyargılar konusunda genellikle benimsenen sosyolojik yaklaşım ise, etiketleme yaklaşımıdır. Goffman tarafından sosyoloji literatürüne sunulmuş bir kavram olan etiket (*stigma*) bir kişiyi ya da kişiler grubunu toplumun diğer üyelerinden ayırt eden olumsuz bir özellik olarak ortaya konabilir. Bu özellikler dış görünüşe ilişkin ya da davranışla ilgili olabilir. Bu tür bir özellik, genelde bütün bir kişiliğin olumsuz değerlendirilmesinin başlangıcını oluşturur. Bu tür olumsuz değerlendirmelerin genelleştirilmesi ise etiketleme olarak adlandırılmaktadır.

Siyaset bilimi alanında geliştirilmiş olan bir yaklaşım ise yabancı düşmanlığı ve ksenofobiyi nasyonal sosyalist ya da faşist ideolojinin devamı olarak açıklamaktadır. İdeolojiye dayalı açıklamalardan oluşan teorilerin bir kısmı ise yabancı düşmanlığının nedenlerini öncelikle sosyokültürel koşullarla açıklar. Bu yaklaşımlara göre, toplumsal koşulların değişmesi yabancı düşmanlığının da ortadan kalkması sonucunu beraberinde getirecektir. Sosyo-kültürel koşulların insanların dünya görüşlerinin oluşması üzerindeki etkilerinin bu yaklaşımlar tarafından açıklanması ise, ancak yetersizlikle nitelendirilebilir.

Sosyal önyargıların oluşumuna ilişkin bireysel psikolojiye dayanan yaklaşımların en iyi bilinenlerinden biri ise, otoriter kişilik teorisidir. Adorno ve arkadaşlarının araştırmasının çıkış noktası, başta anti-semitizm olmak üzere, önyargıların oluşumu idi. Bu görüşe göre, önyargılar da etnosantrizm gibi bireysel bilinç durumlarıyla ilişkilidir.

Öğrenme ile ilgili yaklaşımlara göre ise, önyargılar bir öğrenme sürecinin sonuçları olmak durumundadır. Bunların içinde özellikle engellenme-saldırganlık yaklaşımına dikkat çekmekte yarar vardır. Söz konusu yaklaşıma göre, kişisel engellenme deneyimleri başka grupların reddedilmesine neden olmaktadır. Engellenme sonucunda saldırganlık meydana gelmekle birlikte, saldırganlığın nesnesi engellenmenin nesnesi ile özdeş olmayabilmektedir.

Bu konuda gündeme gelen başkaca yaklaşımlar, etnosantrizmi grupların kaynakların paylaşımı konusundaki mücadelesine bağlamaktadır. Bu yaklaşımın farklı versiyonları kriz yaklaşımı, rekabet yaklaşımı ve gerçekçi grup teorisidir. Söz konusu yaklaşımların hepsinin de ortak yönü, onların etnosantrizmi ekonomik rekabetin bir sonucu olarak yorumlamalarından meydana gelmektedir. Bu görüşe göre, ekonomik kriz dönemleri, etnosantrizmin güçlendiği dönemlerdir.

Sosyal bilimlerdeki tüm bu yaklaşımlara bakıldığında ortaya çıkan sonuçlar şunlardır: Etnosantrizm, teorilerin çoğunluğu tarafından evrensel bir insan özelliği olmaktan çok, bir sapma olarak ele alınır. Bu açıdan bakıldığında, insanlar esasen etnosantrik değildir. Etnosantrik tutumların oluşmasının nedeni, özgül birtakım olumsuz koşullardır. Bunlar, belirli bir sosyal durum ya da belirli kişilik yapıları olabilir.

Yine, hemen tüm yaklaşımların ortak yönü, onların etnosantrizmi açıklamaktan ziyade, betimlemelerinden oluşur. Bu yaklaşımlar sosyal bilimlerin amaçlarından biri olan

açıklamayı, özellikle de toplumsal olguları - burada etnosantrizm- derinlemesine nedenleriyle açıklamayı yerine getirememektedir.

Öte yandan, bütün bu yaklaşımların temelinde, kültürcülük tarafından belirlenmiş bir insan imgesi yatar. Bu bağlamda değinilmesi gereken bir başka konu ise, biyolojinin sosyal bilimlerde kötüye kullanılmasının yol açtığı dehşet verici deneyimlerin, biyolojinin sosyal bilimler tarafından dışlanmasına yol açmış olduğu gerçeğidir. Bu durum sosyal bilimlerde sosyal davranışın sadece toplumsal koşullar tarafından belirlendiği düşüncesinin oluşmasına neden olmuştur. Bu durum sosyal bilimlerin bir anlamda Darwinizm öncesi bir aşamada olduğunu göstermektedir. Zira bu durumda insanın sosyal davranışı için önemli olan biyolojik unsurlar göz ardı edilmiş olmaktadır. Sonuç olarak, sosyal bilimlerdeki bu dar görüşlülük, sosyal gerçeklerin analizinde önemli eksikler ve boşlukların oluşmasına neden olmaktadır.

Siyaset bilimi bağlamında ise yukarıda değinilen eksik ve hataların politik gelişmelerin yanlış değerlendirilmesi sonucuna neden olduğu belirtilmelidir. Örneğin 50'li yılların sonu, 60'lı yılların başında sosyoloji ve siyaset biliminde nasyonal sosyalizm ile ilintili olarak yaşanmış olan olaylar nedeniyle "ideolojilerin sonu"nun geldiğine ilişkin öngörülerde bulunulmuştur. Oysa tam aksine, büyük ölçüde ideolojiler tarafından belirlenmiş olan öğrenci protesto hareketleri meydana gelmiştir. Siyaset bilimi Doğu Avrupa'daki gelişmelerden Sovyetler Birliği'nin dağılmasına kadar olan süreç boyunca yaşanan politik karmaşaya da şaşkınlıkla tepki vermiştir. Siyaset bilimcilerin önceden tahmin edemedikleri diğer gelişmeler ise Batı Avrupa'da sürekli hâle gelen ve gittikçe güçlenen azınlık sorunları, İslâm'ın yayılması ve Doğu Avrupa'daki etnik çatışmalardır. Avrupa'da 90'lı yıllardaki politik değişimlerin yol açtığı etnosantrizm içerikli olaylar, Batılı bilim adamlarının da dikkatlerini tekrar kendi toplumlarına yöneltmeleri sonucunu doğurmuştur.

Etnosantrizm, grup, tabaka, halk, ulus, ırk gibi kendi sosyal kolektifini öteki yabancı kolektifler karşısında daha yüksek, üstün olarak yorumlayan yaklaşım, görüş veya öğretidir. Etnosantrizmin sosyal çatışmaların oluşmasında ve savaşlara kadar gidebilecek şekilde artmasında önemli rolü vardır. Diğer bir deyişle, etnosantrizm (etnik merkezîyetçilik) bir kişinin ya da grubun başka halkları ve kültürleri, kendi kültürünün bakış açısından ve onunla ilintili değerler ölçütüyle değerlendirmesi anlamına gelir.

Söz konusu kavram ırkçılık, cinsel ayrımcılık, homofobi, dilsel, dinsel ve bölgesel ayrımcılıkları içerdiği gibi, diğer gruplara karşı önyargıları da kapsar. Kendi grubunun özelliklerini diğer gruplarınkinden daha üstün özellikler olarak değerlendirme çabası; diğer grupların algılanmasında, bu yeteneğin kendi kültürünün içine hapsolunmuşluk dolayısıyla sınırlandırılmış olmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Abartılı etnosantrizm şövenizm ile sonuçlanabilir.

Etnosantrizm bireylerin kendi grupları ve diğer gruplara ilişkin düşüncelerinden oluşur. Bu düşünceler genellikle gerçekçi olmayıp; genelleştirmelere, basitleştirmeye, klişelere dayanır; o, çoğu zaman bilinçli değildir ve farklı bilgilere karşı dirençlidir. Söz konusu düşünceler aynı zamanda bilişsel çekmecelerdir ve karmaşıklığı azaltmaya yönelik olup, böylelikle stereotip sistemler şeklinde ifade edilir. Etnosantrizm aynı zamanda duygularla ilintili olup, böyle bir tavır içinde kişi bilişsel düşüncelerini duygularıyla ilintilendirir.

Kültürel faktörlerin yanı sıra siyasî, ekonomik, tarihi, sosyal, psikolojik ve milliyetçilik gibi faktörler de etnosantrizmin ortaya çıkmasında etkin rol oynamaktadır. Kültürel faktörler bağlamında üstünlük, biriciklik ya da kültürel gelenekleri vurgulayan toplumların, başka kültürel geleneklerden gelenlerin haklarını tanımayı reddetmeleri söz konusu olabilmektedir. Politik faktörlerin etkisine örnek olarak ise, göçmen kabul eden ülkelerde işsizlik benzeri ekonomik sorunların ortaya çıkmasıyla, çok kültürlülük politikalarının yumuşattığı ortamın yeniden sertleşmesi verilebilir. Göçmenlerin bulunduğu ülkelerde toplum tek kültürlü toplumlara oranla daha az etnosantriktir.

Etnosantrizm etnik göreliliğin karşıtı olup, kişinin kendi kendi grubunun ya da toplumunun normlarını, algılarını ve tutumlarını başka grup ya da toplumlara düşünmeden, bilinçsizce uyarlamasını ifade eder. Bu yüzden, kültürlerarası öğrenme süreçlerinin genel bağlamı içinde etkileşimde bulu-

nanların, etnosantrik bir tutumdan etnik göreliliğe yönlendirilmesi önem taşır.

Bir başka kültürü ya da grubu ya da onların ürünlerini kendi kültürünün bakış açısıyla ve onun normları ve değerleri temelinde değerlendirmek, ve bütün bunları mutlak geçerliliği olan ölçütler olarak kabul etmek anlamına gelen etnosantrizm, kişi ya da grubun kendi kültürünü yüceltmesine yol açar. Bu durum kültürmerkezcilik olarak nitelendirilmektedir. Bu eğilim kendi kültürünün farkında olunmadan ve düşünülmeden edinilmesi, yani kültürleme/kültürlenme tarafından da desteklenir.

Aslında etnosantrik olmak, çoğu zaman günlük yaşamda insanların "normal" durumunu ifade eder. Kişi, kendi kültürüne bağlı olabileceği için, kültüre her türlü bakış esasında etnosantrik olabilir. Bu yüzden, özellikle her geleneksel bakış açısı, örneğin eski Yunanlıların diğer halkları, onların ortaya koyduklarını dikkate almadan "barbar" diye nitelendirmelerinde olduğu gibi, etnosantriktir. Yine, 19. ve 20 yüzyıl milliyetçilikleri son derece etnosantriktir. Etnikleştirme sürecinde ise etnosantrik kavramlar devreye sokularak kişiler veya gruplar, alışkanlıkları nedeniyle homojen (türdeş) gruplar olarak kabul edilirler.

Sözü edilen etkileri önlemeyi amaçlayan önemli sosyolojik kavramlardan biri kültürel göreliliktir. Öte yandan, son yıllarda Kültürlerarasılık Bilimi tarafından Alfred Schutz, Thomas Luckmann, Erving Goffman ve Jan Assmann'ın kuramları temelinde farklı kültürlerin üyeleri arasında uzlaşmayı kolaylaştırmanın yolları araştırılmaktadır.

Etnosantrizmin aşılabilmesi için, kişi ya da grubun kendi kültürünün özgünlüğünün ve evrensel olarak geçerli olmadığının bilincine varmasını temin edecek bir strateji olarak, görelileştirmek önemli bir temel oluşturur. Zira, bireyler etnosantrik açıdan farkında olmadan kendi kültürlerinin kavramlarından yola çıkarak, ötekini onların yardımıyla değerlendirirler.

Etnosantrizm üzerine yapılan araştırmaların belki de en önemli sonucu kültürlerarası öğrenme ile ilintili kavramlardır. Bu tür kavram ve anlayışların benimsenmesi, farklı kültürlerin üyeleri arasındaki çatışmaların uzun vadede, özellikle okullarda önlenebileceği ümidine dayanmaktadır. Burada, kişilerin kendilerindeki etnosantrizmin farkına varıp, kültürlerarası beceri ve uzmanlıklarını geliştirmelerinin çok kültürlü toplumlarda yaşamı mümkün ve zengin hâle getirmeye yardımcı olacaktır.

Etnosantrik tutum, kişilerin günlük yaşam etkinliklerinde ve davranışlarında görülebildiği gibi, diğer toplumları inceleyen bilim adamlarının ya da araştırmacıların (sosyal antropologlar, karşılaştırmalı kültür araştırmacıları vb.) yaklaşımlarında da söz konusu olabilir.

T. W. ADORNO, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950; J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, München, 1999; M. G. BILLIG, *Social Psychology and Intergroup Relations*, London, 1976; J. BOLTEN – C. ERHARDT, *Interkulturelle Kommunikation*, Sternenfels, 2003; J.-F. BÜRKİ, "Der Ethnozentrismus und das Schwarzafrikabild", *Frustration and Aggression*(ed. J. Dollard), New Haven, 1939; E. FRANCOİS – H. SCHULTZE (Hrsg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, München, 2001; ERVİNG GOFFMAN, *Stigma*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1963; K. NGHİ HA, *Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs*, Überarb. und erw, Neuauflage, 1999/2004; G. HANSEN, "Ethnie, Ethnozentrismus, Ethnizität", in *Ethnische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1995; H. SPENCER, *The Principles of Ethics*, London, 1882-1883; G. J. STEIN, "The Biological Basis of Ethnocentrism, Racism and Nationalism in National Socialism", in *The Sociobiology of Ethnocentrism. Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discirimination, Racism and Nationalism*(ed. by V. Reynolds – V. Falger – I. Vine), London/Sydney, 1987; H. F. STEIN – R. F. HILL, *The Ethnic Imperative. Examining the New White Ethnic Movement*, University Park/London, 1977; E. B. TYLOR, *Primitive Culture*, London 1871.

Ayrıca **bkz.,** ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK, ETİKETLEME, ETNİK GRUP, ETNİK MİLLİYETÇİLİK, ETNİSİTE, IRK, IRKÇILIK, KÜLTÜREL GÖRELİLİK, KÜLTÜRLEME, KÜLTÜRMERKEZCİLİK, ÖNYARGI, ŞÖVENİZM.

Esma DURUGÖNÜL

EUCKEN, RUDOLF CHRISTOPH 1846-1926 yılları arasında yaşamış çağdaş Alman idealist düşünürü, yaşama filozofudur.

Hayatı ve Eserleri

Müstakil ve özgür görüşleri, din ve etikle ilgili kitapları yanında Aristoteles felsefesi

üzerine yorumlarıyla da ün kazanan Eucken, felsefe tahsilini Berlin ve Gottingen üniversitelerinde yapmıştır. Onun Gottingen Üniversitesi'nde hocası ünlü idealist filozof R. H. Lotze, Berlin'de ise etik alanındaki çalışmaları dışında felsefeye tarihsel yaklaşımıyla tanınan F. A. Trendelenburg olmuştu. 1871 yılında Basel Üniversitesi'ne felsefe profesörü olarak atanan Eucken burada üç yıl çalıştıktan sonra, 1874 yılında Jena üniversitesi'ne geçmiş ve burada emekli olduğu 1920 yılına kadar çalışmıştı.

"İdealist bir yaşama felsefesini savunup çok sayıda eserinde geliştirdiği sıcaklık ve anlatım gücü" nedeniyle övülerek, Nobel Edebiyat ödülüne lâyık görülen Eucken'in en önemli eserleri arasında *Individuum und Gesselschaft* [Birey ve Toplum], *Der Sozialismuz und Seine Lebensgestaltung* [Sosyalizm ve Yaşam Biçimi], *Der Sinn und Wert des Lebens* [Hayatın Anlamı ve Değeri] ve *Können Wir noch Christen Sein?* [Hâlâ Hristiyan Olabilir miyiz?] bulunur. Onun bu eserlerinden, özellikle sosyalizme, insanın özgürlüğünü sınırlayan, hayatın tinsel ve kültürel yönlerini küçümseyen bir sistem olduğu gerekçesiyle karşı çıktığı *Sosyalizm ve Yaşam Biçimi* adlı eseri, büyük bir etki yapmıştır.

Görüşleri

Eucken, entelektüalizme ve soyut spekülasyona karşı çıkarken, hayatın bütününün felsefesi olmayı amaçlayan tin felsefesinin en önde gelen temsilcilerinden biri olarak, insan deneyimi üzerinde yoğunlaşmıştı. Doğanın ve tinin insanda buluştuğunu savunan Eucken'e göre, manevî bir hayata ulaşmak yönündeki sürekli çabalarla maddî doğasını alt etmek, insanın hem görevi, hem de bir ayrıcalığıydı. O, hem felsefesine ve hem de insanın bu çabasına, insanın bütün melekelerini, özellikle de iradesini ve sezgisini kullanmasını gerekli kıldığı için, edimselcilik adını verdi. Bu felsefeyi, amaçları dünyevî olan pragmatizmden ayırmaya özen gösteren Eucken, doğalcı felsefenin karşısındaydı, çünkü tinin, insanı doğanın öteki varlıklarından ayırdığını ve onun yalnızca doğal süreçlerle açıklanamayacağını düşünüyordu. Son tahlilde anlamdan yoksun olmaya mahkûm olan doğal varoluşu manevî varoluşla, doğaya içkin olsa da onu aşan en yüksek gerçeklik olarak Tinle karşı karşıya getirdi. Ona göre, insanî kaygılar sadece böyle bir ilişkide tam olarak aşılabilirdi ve bu da ancak evrensel bir dinde olabilirdi. Bu ilişki için gerekli ön hazırlık maddî ya da duyusal âlemden tinsel alana dönüşten meydana geliyordu. Bunun sürekli bir çabayı gerektirdiğini düşünen Eucken açısından Hristiyanlık, hakikat başka inançlar tarafından da kavrandığı için, mutlak olmasa da, en yüksek dindi.

Eucken'e göre, yeterince bilge insanların sürdürmek durumunda oldukları manevî arayış, yalnızlık içinde hiçbir zaman tatmin edici sonuçlara erişmez. Diğerleri karşısında bir "hayat sistemi"ni, öngörülen faydaları temelinde seçmemiz kaçınılmaz olarak, toplumda kendileriyle ilişkili olduğumuz başkalarını da ihtiva eder. İnsan varlıkları, her ne kadar doğal düzenin bir parçası olsalar da, başkalarının ısrarlı sorgulamalarıyla doğal düzenin üstüne yükselebilirler; ruhları zamansal-mekânsal alanı aşar.

Eucken'in tine yaptığı tüm vurgulara, verdiği büyük öneme rağmen, modern bilimin pozitif katkılarını olumlu karşıladığını söylemek önem taşır. Fakat bilim, bizi tinin alanına, manevî dünyaya taşımaz; teknik başarılarımıza hayatın içeriğinde ve insanın ruhunda kayda değer bir ilerlemenin hiçbir şekilde eşlik etmediğini öne süren Eucken'e göre, çare varoluşun haz ya da keyif hayatına doğru estetik dönüşümü olamaz. Bunun yerine insanların manevî bir hayat, tinin hayatını geliştirmeleri ve bunun da doğalcılığın sınırlı insan doğası görüşüne karşı koyarak yapmaları gerekir. Sadece yeryüzüne mahkûm, maddeyle sınırlanmış doğalcılık yeni bilginin ve insanın özgürlüğünün nasıl kullanılması gerektiği veya daha iyi bir barış ve özgürlük dünyasının nasıl kurulabileceği konusunda hiçbir rehberlik sağlayamaz. Eucken'in, doğalcılığın politik ifadesi olarak gördüğü sosyalizme yönelik eleştirileri de, işte böylesi bir yaklaşımın ürünü olmak durumundadır.

Eucken'in görüşleri çok geniş çevrelere kadar ulaşmış, pek çok insan tarafından kabul görmüştür. Söz gelimi, Windelband onu "yeni bir metafiziğin yaratıcısı olarak" selamlamıştır. Bununla birlikte, bazıları onu tinin sürekli evrimine dönük iyimserliği nedeniyle sorgulamış ve eleştirmiştir; onun Hristiyanlığın özünü, dünyanın yadsınması ve dünyanın yenilenmesiyle ilgili bir konu

olarak kavraması da, bazılarınca indirgemeci bir yaklaşım olduğu gerekçesiyle mahkûm edilmiştir. Onun teslis gibi metafizik kavramların varoluşa ilişkin gelişkin kavrayışlar tarafından aşıldığı görüşüne de çokça karşı çıkılmıştır. Geleneksel şekliyle mucizeye yer bırakmayan yaklaşımı nedeniyle eleştirilen Eucken'in inancın tecrübî veçhelerine gerekli dikkat ve özenden yoksun yaklaşımının entelektüalizme talihsiz bir geri dönüş olduğu söylenmiştir. Çok okunan bir yazar ve düşünür olan Eucken'in ünü, çok kısa süreli olmuş; yaklaşımı ve önerileri, ölümünden sonra filozofların dikkatini pek fazla çekmemiştir. Bununla birlikte, bu, onun hatalı olduğunu göstermez. Belki sadece, başka her yerde olduğu gibi, felsefede de modaya şekil verenlerin onun kurbanı da olabileceklerini gösterir.

A. SELL, "R. C. Eucken", *Biographical Dictionary*(ed. by. D. Collison), London, Routledge, 2001), pp. 218-220; R. C. EUCKEN, *The Meaning and Value of Life*, London, A. C. Black, 1909; R. C. EUCKEN, *Life's Basis and Life's Ideal*, London, A. C. Black, 1918; R. C. EUCKEN, *Socialism: An Analysis*, London, T. Fisher Unwin, 1921; R. C. EUCKEN, *The Individual and Society*, London, Faith PreSs, 1923.

Ayrıca **bkz.,** ALMAN FELSEFESİ, DİN FELSEFESİ, DOĞALCILIK, TİN, WINDELBAND, YAŞAMA FELSEFESİ.

der. Ahmet CEVİZCİ

EUDOKSOS, dördüncü yüzyılda yaşamış ünlü Yunanlı matematikçi ve filozoftur.

Milattan önce 390-340 yılları arasında yaşamış olan Eudoksos'un hayatı ve görüşleri hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Bunun da en önemli nedeni, eserlerinden günümüze ulaşan hiçbir şey bulunmamasıdır. Onunla ilgili bilgileri daha ziyade antik felsefe tarihçilerinin ilettiği malûmatlardan derlemekteyiz. Örneğin, Laerteli Diogenes onun yirmi üç yaşındayken, felsefe tahsil etmek amacıyla Atina'ya geldiğini, ama daha sonra Mısır'a gittiğini yazar. Diogenes'in anlatımına göre, sadece matematikçi değil, fakat aynı zamanda seçkin bir astronom ve hekimdi. Pythagorasçı gelenek içinde konumlanan Eudoksos'a Diogenes, kazandığı parlak ünden dolayı "parlak" anlamına gelecek şekilde Endoksos adının verildiğini söyler (Diogenes Laertios, VIII 91).

Matematiği ünlü Pythogorasçı düşünür ve matematikçi Arkytas'tan öğrenmiştir. Eğri çizgilerin özelliklerini bulan ilk kişi olduğu söylenen Eudoksos, bununla birlikte esas matematiksel astronomi alanındaki görüşleriyle ün kazanmıştı. Astronomi alanında matematiksel modeli kullanan ilk kişi olan Eudoksos'un adı bu yüzden yakın zamanlarda, astronomlar tarafından geliştirilmiş olan matematiksel modellerin gök cisimlerinin fizikî hareketlerine uygunluğu veya mütekabiliyetiyle ilgili tartışmalar bağlamında yeniden öne çıkmıştır.

Aslında onun bu konuya ilgisi Platon'la olan ilişkisinden kaynaklanmaktaydı. Akademi'de uzun yıllar kalan, Platon'un ölümünden sonra, Akademi'ye belli bir süre boyunca önderlik eden Eudoksos, Platon'un gök cisimlerinin görünüşte düzensiz hareketlerini açıklama talebine veya görünüşleri kurtarma arzusuna cevap vermeye çalışmıştı. O, gezegenlerin bütün düzenli ve düzensiz hareketlerini açıklamak için bir küreler çokluğuna ihtiyaç olduğunu varsaymaktaydı; bu kürelere, sadece düzgün dairesel hareketlerden yola çıkarak, yedi gezegenin fiilî hareketini açıklamak için peşinen kabul edilmesi hareketler izafe etmek gerektiğini öne süren Eudoksos, bu hipoteze dayanarak, gezegenlerin hareketlerini açıklayacak olan kürelerin sayısını, gezegenlerin kendilerinin içinde sabit olduğu yedisi de dâhil olmak üzere, yirmi altı olarak tespit edilmişti. Aristoteles kendi astronomisinde, onun kürelerin sayısıyla ilgili bu görüşünde tashihler yapmıştı.

Aristoteles'in bu açıklamalarına ve Eudoksos'un astronomisiyle ilgili sınırlı bilgilere rağmen, on dokuzuncu yüzyılın âlim ve araştırmacılarının çözümün gerisindeki geometrik düşünceyi yeni baştan inşa etmek yoğun bir çaba sarf ettikleri söylenebilir. Gerçekten de bilim tarihçileri ve filozofların geliştirdikleri, doğal fenomenlerin açıklanmasında matematiksel maddelerin kullanılmasıyla ilgili Eudoksos'un çözümü sıklıkla yer alır. Kendisi de araçsalcı bilim anlayışının bir temsilcisi olan bir fizikçi, bir filozof ve bilim tarihçisi olarak matematik ve fizik arasındaki ilişkilerle meşgul olan Pierre Duhem'e göre, Eudoksos bilim tarihinde çığır açıcı bir rol oynamıştır.

Duhem gibi araçsalcılar açısından teoriler gözlemlere tekabül etmekle birlikte, fizikî

gerçekliği betimlemeleri gerekmeyen öndeyi ya da bilimsel tahminlere izin verir. Buna göre, Duhem'in de aralarında bulunduğu pek çok araçsalcı, Eudoksos'un geometrik modelinin fizikî bir gerçekliğe sahip olmadığı kanaatinde olduğu öne sürer. Sadece teorik değil fakat pratik problemlerle de meşgul olmuş olan Eudoksos, bir yandan takvim yapımıyla uğraşırken, bir yandan da kozmolojik teorileştirme faaliyetini sürdürmüştür.

Eudoksos, sadece Pythagorasçı Arkytos ve Platon'dan etkilenip fayda sağlamış değildir. Antik kaynaklar, onun en azından aynı yıllarda Akademi'de bulunmuş ve belli görüşleri tartışmış olmak anlamında, Aristoteles'le de ilişkili olduğunu ifade eder. Nitekim, Aristoteles, *Metafizik*'inde Platon'un aşkın İdealar kuramına karşı geliştirmiş olduğu itirazlar bağlamında, ondan özel olarak söz eder. Pek çok antik felsefe tarihçisi için, Eudoksos'un kendisinin de bir İdealar kuramı vardı. Örneğin, İskender Afrodisi, onun İdeaların aşkın olmayıp, şekillendirdikleri şeylere karıştıklarına ve onların bir parçası olduklarına inandığını söyler. Eudoksos'a göre, İdealar duyusal dünyaya aşkın değildirler, tam tersine var olanların bir bileşeni hâline gelmeleri nedeniyle, bu dünyaya içkindiler.

Eudoksos sonradan Atina'dan ayrılıp, memleketi Knidos'ta milattan önce üçüncü yüzyıla kadar erişmiş olan bir felsefe okulu kurmuştu. Onun burada klâsik ilgileri dışında, etikle de ilgilendiği anlatılır. Aslında astronomi alanındaki araştırmalarıyla etik görüşü arasında, savunduğu etik görüşünün hazcılık olmasına rağmen, yine de belli bir ilişki vardı. Her şeyden önce gerek kozmolojik spekülasyonlar, gerekse müzik bilimi, onun üzerinde derin bir etki bırakmıştı. Sadece Pythagorasçılar değil, fakat Platon da, ona göre, gök cisimlerinin düzgün dairesel hareketlerinde sergilenen nesnel moral düzene işaret etmekteydi. Bununla birlikte, o etik alanında, öznelci bir görüş olarak hazcılığı benimsemişti. Hazzın sadece iyi olmakla kalmayıp, insan yaşamının nihaî amacı olduğunu öne sürdü. Aristoteles'in *Nikomokhos'a Etik* adlı eserinde belirttiği üzere, bu iddiasını her şeyin hazzı amaçladığı gözlemine dayandırmıştı. İnsanın bilinçli ve özgür seçiminin objesi olan şeyin iyi, insanlar tarafından en fazla seçilen şeyin de en iyi olması gerektiğini düşünen Eudoksos, her şeyin hazza yönelmiş olduğu gözleminden, hazzın gerçekten iyi olduğu sonucunu çıkarmıştı. Aristoteles'e gelince, etik hazcılığa hemen her yerde karşı çıkmış olan filozofun, özdenetiminin çok güçlü olmasından ve iyi bir karaktere sahip bulunmasından dolayı, Eudoksos'a sempatiyle baktığı söylenebilir.

ARISTOTELES, *Metafizik* (çev. A. Arslan), 2. cilt, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları, 1993; ARISTOTELES, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Kitabevi, 1993; A. CEVİZCİ, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa yayınları, Bursa, 4. baskı, 2006; DIOGENES LAERTIOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (çev. C. Şentuna), İstanbul, YPK yayınları, 2003; L. TAUB, "Eudoxos", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM TARİHİ, DUHEM, HAZCILIK.

Ahmet CEVİZCİ

EUDAİMONİA, antik Yunanca'da, hem maddî ve hem de manevî koşullar bakımından iyi durumda olmayı ifade eder. İyi anlamına gelen "*eu*" ve "gönül" veya "tin" anlamına gelen "*daimon*" terimlerinden meydana gelen *eudaimonia*, kişinin kendisiyle barışık ve huzur içinde olmasını, nesnel olarak iyi veya gerçekten arzulanır bir hayata sahip bulunmasını tanımlar. Çoğunluk "mutluluk" diye tercüme edilse de, o esas itibarıyla insanın kendi özüne uygun düşen şeyleri, yapılması gerekenleri yapması suretiyle insana yaraşan bir hayata erişmesi durumunu gösterir.

Klâsik Grek Etiği ve Aristoteles

Bu açıdan bakıldığında, *eudaimonia*nın, kısa süreli bir duygu ya da keyif hâlinden ziyade, bütün bir hayatı veya onun çok önemli bir bölümünü karakterize eden bir genel yaşantı hâlini tanımladığını söylemek doğru olur. Bu yüzdendir ki, modern anlamda mutluluğun öncelikle kişinin kendi hayatı karşısındaki öznel tutumuyla belirlendiği yerde, *eudaimonia* nesnel olarak iyi bir hayatın ifadesi olmak durumundadır. Yani, kişinin kendi hayatından öznel olarak hoşnut olması *eudaimonia*nın gerek koşulu olsa bile, yeter koşulu değildir. Bunu en iyi ifade eden Yunan düşünürü, hiç kuşku yok ki Aristoteles olmuştur. Nitekim, *eudaimonia*'yı insanın nihaî amacı yapan Aristoteles, onun (1) en

yüksek iyi olduğu ve (2) iyi işler yapma ve iyi yaşama anlamına geldiği konusunda fikir birliği içinde olan insanların, iyi yaşamanın ne olduğu konusunda ayrılığa düştüklerini belirtmeye özen gösterir.

Aristoteles'e göre, gerçekten de *eudaimonia*nın en yüksek iyi için gerekli tüm ölçütleri sağlaması gerekir; insanın kendini gerçekleştirmesinin sonucu olan *eudaimonia*, bütün insanların her şeyden çok peşine düştükleri bir hedef olmak durumundadır. *Eudaimonia*, ayrıca mutlak olarak tam olmalıdır, yani ona, başka bir şeyin bir aracı olarak değil, fakat bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Üçüncü olarak, *eudaimonia*nın kendi kendisine yeten bir şey olması; yani, onun kendisini daha değerli kılacak hiçbir şeyle zenginleştirilmemesi gerektiğini iddia eden Aristoteles, işte bu çerçeve içinde, *eudaimonia*nın, başka hiçbir şey değil de, insanın kendine özgü işlevlerini yerine getirdiği, doğal hedeflerine eriştiği bir yaşamın adı olduğunu söyler. Peki *eudaimonia*nın ifade ettiği iyi hayat ne tür bir hayattır?

Ona göre, bazı insanlar iyi hayatın hazla geçen, insana keyif veren bir hayat olduğunu düşünürler. Bu yaklaşıma, hazcı bir hayat görüşüne şiddetle karşı çıkan Aristoteles, sadece hayvanî bir düzeyle sınırlı kalındığında, hazzın iyi, acının kötü olduğunu; hazla geçen hayatın, hazzın sağladığı gerçekleşmenin, rasyonel ve etkin insan varlıklarına değil de, salt hayvanlara özgü olmak durumunda olduğunu söyler. Dahası; haz, hiçbir zaman tam, gerçek ve kendi başına iyi değildir; o, insanın salt kendisine değil de, kendisinin dışındaki etmenlere bağlıdır. Başka bir deyişle, Aristoteles bazı hazların insanı küçülttüğünü, bazılarının ise ona zarar verdiğini söyler. Çok daha önemlisi, hazzın sadece insana yakışan bir eylem tarzına, her yönden tatmin edici bir faaliyet türüne eşlik eden bir şey olması gerekir. Çünkü haz hiçbir zaman bir amaç değildir; kişi iyi yaşar ve bunun sonucu olarak kendisinden hoşnut olur, bundan mutluluk duyar. Yoksa kişi, haz elde etmek için iyi yaşıyor olamaz.

Aristoteles, birtakım başka insanların iyi hayatı maddî zenginliklere sahip olmaya eşitlediklerini söyler. O, buna zenginliğin mutluluğun kendisi değil de, sadece iyi hayatın bir aracı olduğu karşılığını verir. Öte yandan birtakım insanlar da, iyi hayatın başarı, güç veya şan ve şerefle ilgili olduğunu öne sürerler. Aristoteles, bunların da, talihe, hatta başkalarının kaprislerine bağlı oldukları için, *eudaimonia*ya eşitlenemeyeceğini savunur. Çünkü, *eudaimonia*nın bütünüyle kendine yeten bir hâl olması gerekir. O, *eudaimonia* konusunda, en nihayet Platon'a gönderimde bulunarak, bazılarının da İyiyi İdealar yoluyla tanımladıklarını belirtir. Platon'un İdealar kuramını reddeden Aristoteles *eudaimonia*yı, akla uygun erdemli faaliyetin belirlediği bir hayat olarak tanımlar. Bu, iyi hayatın pek çok şey yanında etkin bir hayat, eylem ya da faaliyetle geçen bir hayat olduğu anlamına gelir. İyi bir hayat, onun etiğinde tartışmaya en fazla yeri dostluk konusuna ayırdığı dikkate alınırsa, ikinci olarak dostlarla geçen, cemaate katılımla belirlenen bir hayat olmak durumundadır. İyi bir hayat, üçüncü olarak bir şeylere ulaşmaya dayalı, felsefî tefekkür etkinliğinin belirlediği bir hayattır. Mutluluğun olmazsa olmaz koşulu etkinliktir, yani akıllı insanın kendisini hayvanlardan ayıran özünün gerektirdiği, insan varlığının en yüksek mutluluğu yaşamak durumundaysa eğer, gerçekleştirmek durumunda olduğu faaliyettir.

Aristoteles, bununla birlikte, etkin bir hayat derken, her tür etkinliği, her ne şekilde olursa olsun, bütünüyle meşgul bir hayatı anlatmak istemez. Salt işle geçen, sürekli meşgul bir hayatın iyi hayat için bir engel teşkil ettiğini öne süren Aristoteles, zekâsı, becerisi ve topluma yaptığı katkı dolayısıyla övülen tüccarın, kendine ayıracak boş zamanı olmadığı için iyi bir hayat sürebilmesinin imkânsız olduğu kanaatindedir. Bu yüzden onun övdüğü, öğütlediği en önemli faaliyetler, erdemi dışa vuran, erdemi somutlaştıran eylem ya da etkinlik türleridir, meziyetlerdir. Bunlar da bilgelik, cesaret, dostluk, muhabbet, ölçülülük gibi erdemlerde söz konusu olur.

Klâsik *Eudaimonia* Etiğine Saldırılar

Temelleri Sokrates tarafından atılan ve en gelişmiş versiyonlarından biri Aristoteles tarafından temsil edilen klâsik *eudaimonia* etiğine, Yunan dünyasında doğallıkla birtakım saldırılar da olmuştur. Ona, *eudaimonia*dan esas itibarıyla istek ve arzuların tatmininin belirlediği kişisel bir doygunluk ve bireysel mutluluk hâlini anlayan Antiphon,

Kallikles ve Thrasymakhos gibi Sofistler tarafından saldırılmıştır. Klâsik *eudaimonia* telakkisine karşıt bir *eudaimonia* anlayışından hareket eden söz konusu Sofistlerin, Sokrates, Platon ve Aristoteles tarafından temsil edilen klâsik etik anlayışını, Sofistik anlamda *eudaimonia*ya erişmeyi engelleyen baskıcı yapısından dolayı değersizleştirme yönelimleri, gerek Platon ve gerekse Aristoteles'te temelde bireysel bir anlam taşıyan *eudaimonia*nın biraz daha toplumsal diye niteleyebileceğimiz bir boyuta taşınmasına ya da daha ziyade toplumsal bir etiğin *eudaimonia*ya erişmenin gerek ve yeter koşulu olduğunu göstermeye dönük çabalara yol açmıştır. Geleneksel Yunan etiğine yönelik saldırılar, *eudaimonia*ya bireysel istek ve arzuların en yüksek derecede tatmini yoluyla ulaşılabileceğini, oysa Sokrates ve Platon gibi düşünürler tarafından geliştirilen ahlâklılık telakkisinin arzunun bastırılmasını, isteklere gem vurulmasını gerekli kıldığını varsayar. Böylesi bir saldırı karşısında geliştirilen ilk savunma, Platon'un *Protagoras* adlı diyalogunda Protagoras tarafından ifade edilen efsanede veya *Devlet*'in ikinci kitabında Glaukon'un ortaya koyduğu toplum sözleşmesine dayalı ahlâk anlayışında ifadesini bulan ve bireyin sosyal hayattan ve toplumsal kurumlardan temin ettiği fayda üzerinde yoğunlaşır. Bununla birlikte, esas büyük adımı, toplumsal ahlâkı içselleştirmek suretiyle Platon atar. Gerçekten de, bireyi küçük ölçekli bir cemaat veya toplumu büyük ölçekli bir organizma olarak tanımlayan Platon ahlâklılığı söz konusu cemaat ya da toplumun doğru örgütlenmesine, bireysel kişiliğin ahenkli organizasyonuna indirger. Buna göre, bireysel *eudaimonia*nın önceliğini apaçık bir şey olarak gören Platon, ahlâklılığın failin *eudaimonia*sını, başkalarının iyiliği ya da *eudaimonia*sı için feda etmesini gerekli kılabilmesini çok anlaşılır, hatta zorunlu bir şey olarak görür.

Aslında sadece Platon değil, fakat başta Aristoteles olmak üzere, Yunan düşüncesinin hemen bütün büyük düşünürleri, ister kent, ister Epikürosçu cemaat benzeri bir topluluk ya da ister bir bütün olarak evren olsun, toplumsal hayatın şu ya da bu şeklinin önemine vurgu yapar, şu ya da bu türden kişisel olmayan bağların bireysel *eudaimonia*nın özsel bir bileşenini meydana getirdiğine işaret eder. Buna göre, en iyi ve en değerli hayat en yetkin hayat; yapılması en mükemmel olan şey de, Aristoteles'in ifade ettiği gibi, kişinin hayatını dostu için feda etmesi veya, Platon'un özellikle *Devlet*'te işaret ettiği üzere, tüm zamanını tefekkürle geçirmek yerine, sırası geldiğinde yönetme işini üstlenmesiyse eğer, bu takdirde kişi kendisini feda ederken, *eudaimonia*sından vazgeçmiş olmaz, tam tersine onu yetkinleştirmiş olur. *Eudaimonia*nın önceliği, işte bu şekilde *eudaimonia* kavramının kendisinin ahlâkîleştirilmesi yoluyla korunur. Hâl böyle olduğunda, *eudaimonia* veya iyi hayat, ahlâkî hayatı özsel bir bileşeni olarak ihtiva eder.

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara, Dost Kitabevi, 1993; A. CEVİZCİ, *Etiğe Giriş*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2001; PLATON, *Devlet*(çev. S. Eyüboğlu – M. A. Cimcoz), 3. baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975; C. C. W. TAYLOR, "*Eudaimonia*", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*(gen. ed. E. Craig), Version 1:0, London, Routledge, 2001.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, ERDEM ETİĞİ, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, HAZCILIK, PLATON, SOFİSTLER.

Ahmet CEVİZCİ

EUKLEIDES, yaklaşık olarak M. Ö. 325-265 yılları arasında yaşamış meşhur Yunanlı geometri âlimidir.

Hayatı

Eukleides'i anlatmaya, onun hakkında *kesin* olarak bildiklerimizin bir listesini yaparak başlayalım: O, Mısır'ın İskenderiye kentindeki okulda matematik öğretmiştir; ve, aşağıda değineceğimiz birtakım kitapların yazarıdır.

Eukleides hakkında kesin olarak bütün bildiğimiz bu kadar. Nerede ve ne zaman doğduğunu; nerde ve ne zaman öldüğünü de kesin olarak bilmiyoruz. Antik Yunan felsefesinin en son temsilcisi Proklus, Eukleides'in en ünlü eseri olan *Elements* [Elementler] üzerine yazmış olduğu *Commentary* [Şerh, 1970]'inde, Platon'un iki öğrencisinden –ki bunlar, sırasıyla Kolophonlu Hermotimos ve Mendeli Philippos'tur– söz ettikten sonra, onlardan sonra gelen kişinin, bu iki kişiden daha genç biri olmayan Eukleides olduğunu söyler. Sonra, devam eder: "Kral 1. Ptolemy (M. Ö. 306-283) zamanında yaşamıştır", "çünkü, bu kralın zamanından sonra yaşayan Arşimed (M. Ö. 287-212) Eukleides'den bah-

seder". Yani Proklus'un Eukleides'le ilgili bilgisi de bir çıkarıma dayanmaktadır. Dolayısıyla, bu çıkarıma pekalâ birileri itiraz edebilir. Nitekim, Hjelmslev Proklus'un bu iddiasını eleştirmiştir; çünkü ona göre, Arşimed'in kitabındaki (*Küre ve Silindire Dair*) bu referans, daha sonraki bir zamanda eklenmiştir. "Öte yandan, o zamanın pratiğinde referans verme geleneği de yoktur ve Arşimed'in bu kitabında yine Eukleides'e referans verilecek başka yerler de vardır ama oralarda böyle referansları görmüyoruz" der Hjelmslev.

Eukleides'in hayatı hakkında birçok rivayet var. Bu rivayetlerden bazıları ünlü matematik tarihçisi Heath'in Eukleides'in *Elementler* isimli kitabının, orijinal eserin çeşitli edisyonlarına ve tercüme tarihlerine de değinilen İngilizce tercümesinde [*The Thirteen Books of Euclid's Elements / Eukleides'in Elementler'inin On üç Kitabı*, 1956] dile getirilir. Mesela, bazı Müslüman yazarlara göre, Eukleides Sur kentinde doğmuş olup, Naukrates'in oğludur. Birçok matematik tarihçisi bunun uydurma bir bilgi olduğunu düşünmektedir. Eukleides'in hayatıyla ilgili bir başka rivayet de, onun Megara'da doğmuş olduğu iddiasından oluşur. Bu iddianın doğruluğuna uzun bir zaman boyunca inanılmıştır; fakat bu da bir karıştırmanın neticesi olmak durumundadır, çünkü aynı ismi taşıyan, Megara'da doğmuş ve bu yüzden de Megaralı Eukleides diye çağrılan bir felsefeci var; fakat o, bizim İskenderiyeli Eukleides'den yaklaşık olarak yüz sene önce yaşamış. O zamanlarda büyük ihtimalle Eukleides ismi epey yaygın olmalı, çünkü bu dönemin yazılı eserlerinde oldukça çok sayıda Eukleides isimli kişilerden bahsedildiği görülmekte.

Yine onunla ilgili başka bir öyküde, Mısır Kralı 1. Ptolemy'nin Eukleides'e şöyle bir soru sorduğu anlatılır: "Acaba geometriyi öğrenmek için *Elementler*'den daha kısa bir yol var mı?" Eukleides ise, ona şöyle cevap verir: "Geometriyi öğrenmenin yolu kral için de aynıdır." Hikâyeyi anlatan Proklus'dur. Heath yine aynı çalışmasında Stobaeus (M. S. 5. yüzyıl)'a atfen başka bir hikâyeden daha söz eder. Eukleides ile geometri öğrenmeye başlayan biri, şöyle sorar: "Bunları öğrenmekle elime ne geçecek?" Eukleides, bunun üzerine kölesini çağırarak şöyle der: "Öğrendiklerinden mutlaka bir şey kazanmak istediğine göre, ona üç beş kuruş ver!"

Eukleides

Eukleides'in resimleri de yapılmıştır. Bu resimlerde, o, öğrencilerine geometri öğretirken gösterilir. Öğrencileriyle resmedilmesi, aslında belki de onun İskenderiye'de ders verdiğine, veya denilene göre çok iyi bir öğretmen oluşuna gönderme yapmak için olabilir. Yalnız o dönemde öğrenciler denilince, kelimenin bugünkü anlamı, günümüzdeki öğrenciler gelmemeli akla. Okulda öğrenci oldukları söylenenler esas olarak çok önemli matematikçilerdir. Platon'un diyaloglarını hatırlayalım burada. Platon kendisini bile Sokrates'in öğrencisi olarak göstermiştir. Onun *Akademi*'sinde bulunduğu söylenen öğrenciler de aynı zamanda çok önemli filozoflar ve matematikçilerdi. Mesela bunların arasında Menaekhmos, Dinostratus, Eudoksos ve Theaetetos'u sayabiliriz. Eukleides, geometriyi büyük ihtimalle Platon'un *Akademi*'sinin matematikçilerinden, söz konusu eğitim kurumunda öğrenmiş olmalı; bu sonuca, Akademi'nin ünlü üyeleri Eudoksos'un ve Theaetetos'un geometrilerini çok iyi bilmesinden ve o dönemde matematiği öğretecek onlardan başka matematikçi olmamasından çıkartıyoruz. Öte yandan, Eukleides'ten önce yaşamış ve önceki *Elementler*'i yazmış

matematikçiler hep Atina'da yaşamış; Eukleides'in *Elementler*'inin üzerinde yükseldiği matematik çalışmaları, hep bu antik bilim merkezinde yapılmıştır. Bütün bunları söyleyen, yukarıda sözü edilen çalışmasında, Heath'tir.

Eukleides'in işte bütün bu nedenlerden ötürü, Platoncu olması mümkündür. Aynı çıkarım, ihtimalle farklı sebeplerden ötürü Proklos tarafından da dile getirilmiştir. Proklos *Şerh*'inde, Eukleides'in Platon'un okulunun mensubu ve onun felsefesiyle alakalı olduğunu söylüyor. Hatta bu sebepten dolayı, *Elementler*'inin sonunda, Eukleides'in kendisinin asıl amacı olarak *Platonik Şekillerin* (ya da *beş düzgün çokyüzlülerin*) kurulmasını gördüğünü açıkça ifade ettiğini söyler Proklus. [Bu iddianın benzeri, yani Eukleides'in *Elementler* isimli eserinin matematiğe dair bir ders kitabı olarak değil de, Platoncu kozmolojinin gerçekleştirilmesi için gereken aletlerin verildiği bir kitap olduğu tezi, zamanımızda Popper tarafından da ileri sürülmüştür (Popper 1985: 85).] Heath haklı olarak Proklus'un söylediklerinden hareketle Eukleides'in Platoncu olduğu çıkarımının yapılamayacağını söyler. Yeni-Platoncu bir düşünür ve geometri bilgini olan Proklus'un Eukleides'in Platoncu olduğunu söylemesinin herhalde en önemli nedeni, Eukleides'i Platoncu biri yaparak kendi felsefesiyle alakalandırmaktı. Nitekim, "Eukleides'in *Elementler* adlı kitabının söz konusu *beş düzgün çokyüzlülere* dair bir incelemeyle bitmesinden, ancak bir yeni-Platoncu, Eukleides'in Platoncu olduğu yargısına varır," der Heath. Ayrıca, ona göre, "eserin yapısı ve içindekilerden hareketle, Eukleides'in asıl amacının bu olduğunu söylemek de pek o kadar kolay değildir."

Eukleides'in hangi tarihlerde yaşamış olduğuyla ilgili tartışmayı ayrıntılı bir biçimde ele alan bir başka önemli matematik tarihçisi Fransız Itard'a göre, bu konuda üç ihtimal vardır: **(1)** Eukleides gerçekten de yukarıda yaklaşık olarak belirttiğimiz bir tarihte yaşamış bir kişi olup, kendisinin yazmış olduğu düşünülen eserleri de yazmıştır; **(2)** Eukleides, İskenderiye'de çalışan bir grup matematikçinin başında olan matematikçidir; dolayısıyla, Eukleides'in kendilerine başkanlık ettiği bu matematikçilerin onun bütün eserlerinin yazımında öyle ya da böyle katkıları olmuş ve söz konusu matematikçiler Eukleides'in ölümünden sonra bile Eukleides ismiyle yazmaya devam etmişlerdir; **(3)** Aslında İskenderiyeli Eukleides diye biri tarihte yaşamamıştır; onun bütün eserleri İskenderiyeli bir grup matematikçi tarafından yazılmıştır. Bu matematikçilerin Eukleides ismini de çok büyük ihtimalle yukarıda bahsedilen felsefeci olan Megaralı Eukleides'den almış olmaları gerekir

İtard tarafından ortaya konmuş olan bu ihtimallerin genel olarak da olsa değerlendirilmesinde yarar vardır. **(1)**'de dile getirilen ihtimal, neredeyse uzun zamandan beri –yani 2000 yıldan fazla– herkes tarafından sorgusuz sualsiz olarak doğru kabul edile gelmiştir. Bazı kimselere **(2)**'nin kabul edilmesi zor görünse de, Eukleides'in İskenderiye'de çok iyi bir matematik okulu kurduğu hususunda neredeyse hiçbir şüphe yoktur. Dolayısıyla, onun birçok yetenekli öğrencisinin olması ve bu öğrencilerin kendisine eserlerini yazarken yardım etmiş olmaları oldukça muhtemeldir. Bununla birlikte, **(2)**'de dile getirilen ihtimal bundan daha fazlasını iddia etmekte; nitekim, o Eukleides'in bazı kitaplarının başka matematikçiler tarafından yazılmış olduğunu söylüyor. Bazı matematik tarihçileriyle felsefecileri, ilk ihtimali şüpheli hâle getirirken, ikinci ihtimali destekleyen bir delil olarak, *Elementler*'den farklı yazma ve iş yapma stillerinin varolması olgusuna gönderme yaparlar. *Elementler*'de farklı yazım biçimleri ve stillerin mevcut olduğu doğrudur, ama bu Eukleides'in eserlerinin başkaları tarafından yazıldığı sonucunu haklı kılmaz. Ayrıca, *Elementler* zaten Eukleides'ten önce gelen matematikçilerin çalışmaları ve araştırma biçimleri üzerinde yükseldiğinden, eserde başka matematikçilerin stillerinin olması kadar doğal bir şey olamaz.

(3). ihtimalin kendisi her ne kadar uydurma gibi görünüp pek muhtemel olmasa da, onun hiçbir şekilde dikkate alınmayıp bir kenara atılması o kadar kolay değildir; çünkü 20. yüzyılda şahit olduğumuz Bourbaki örneği, onun imkânsız olmadığını göstermektedir. Öte yandan, Bourbaki ismi altında yazan matematikçilerin kimler olduğu biliniyor. Eğer iddia edildiği gibi Eukleides'in eserleri de başka değerli matematikçiler tarafından yazılmış olsalardı, onlar da bilinir-

lerdi. Ama bırakın bilinmeyi, o dönemde o kalibrede başka matematikçi yoktu.

Eukleides'in kişiliğiyle ilgili olarak hemen hiçbir malûmat yoktur. Eukleides'i oldukça hakkaniyetli, matematikte bir biçimde başarılı olacağını düşündüğü insanlara oldukça iyi yaklaşıp, yardımcı olan ve de kimseyi kızdırmamaya özen gösteren biri olarak tasvir eder, Pappus (Heath 1956: 2-3). Öte yandan van der Waerden de ünlü *Bilimin Uyanışı* isimli kitabında, Eukleides'in matematik tarihinde gelmiş geçmiş en iyi matematik öğretmeni olduğunu yazmaktadır.

Eserleri

Şimdi Eukleides'in eserlerine dönelim. **(i)** Onun doğallıkla en meşhur eseri *Elementler* (*Stoicheia*)'dir. Eserle ilgili olarak aşağıda ayrıntılı bilgi verilecektir. Bununla birlikte, burada şu hususun ifade edilmesi yerinde olur: Eski Grekçe'de veya herhangi bir dilde, kelime anlamı bakımından bir dilin alfabesindeki harflerin statüsü, fonksiyonu o dil için neyse, buradaki elementler de bütün geometri için aynı ilişkiye haizdir.

(ii) *Data* (*Data*) isimli eserin, *Elementler* (ilk altı kitabına) isimli esere bir ek olduğu sanılmaktadır. Birtakım teoremler ve 94 (bazen 96 denir) adet alıştırma veya önerme verilmiştir, bu eserde. Amaç, okuyucuyu matematik problemlerini çözmek hususunda daha iyi matematik bilgisine ulaştırarak yetkinleştirmektir. Burada esas olarak, geometrik şekillerin bazı özelikleri, nitelikleri verildiği zaman, bu verilmiş olanlardan onun başka hangi niteliklerinin çıkarılacağı meselesiyle uğraşılır. **(iii)** Eukleides'in bir diğer kitabı, (*On Divisions* (*of Figures*)) [(Şekillerin) Bölümleri Üzerine] isimli eserdir. Verilmiş olan alan oranları çerçevesinde şekilleri ikiye bölen konstrüksiyon ya da inşaları ele alan eserin Grekçe aslı kayıptır; bununla birlikte, eser Muhammed Bağdadinus isimli bir kişinin tamamlanmamış Arapça tercümesinin keşfiyle ortaya çıkmıştır. Bu Arapça tercüme/edisyonun büyük ihtimalle Kremonalı Gherard tarafından Latince'ye tercüme edildiği düşünülmektedir. Daha sonra John Dee, bu çalışmanın Latince olan bir versiyonunu bulmuş ve söz konusu Latince versiyonu Frederico Kommandino, önce *Deeis* isimli eserde ve, sonra 1570'de yeniden, bu kez kendi ismiyle yayınlamıştır. 19. yüzyılda Franz Woepcke adlı bilim tarihçisi, eserin başka bir Arapça tercümesinin bir nüshasını bulmuştur. Fakat orijinal eserin tam kopyası olduğu sanılan bu versiyonun da güvenilir olmadığı düşünülmektedir.

(iv) *Optik* isimli eseri, Eukleides'in bir başka yapıtı olarak eser listesine dâhil olur. O, perspektif üzerine yazılmış, en eski araştırma veya Yunanca eser olup, 61 önermeden oluşmaktadır. Bununla birlikte, bazı matematik tarihçileri kitaptaki bazı ispatların hatalı olmalarından dolayı, bu kitabın otantisitesi veya gerçekliğini sorgular. **(v)** Onun bir diğer eseri de, *Görünenler* (*Phaenomena*) isimli çalışmadır. O, matematiksel astronomiye giriş niteliğinde bir eser olup, belirli pozisyondaki yıldızların ne zaman doğduklarını ve battıklarını anlatıp açıklakr. **(vi)** Diğer Eukleides şerhçileri gibi, Proklus da Eukleides'in, bir de *Müziğin Elementleri* isimli bir kitap yazdığını söylemektedir. Söz konusu eser *Sectio Canonis* [Kanunlar Kısmı] ve *Introduction to Harmony* [Harmoniye Giriş] başlıklı iki bölüm ya da çalışmadan meydana gelmektedir. Birinci kısım, müzik teorisiyle ilgili olup, müzikteki zaman aralıklarını Pythagorasçı müzik teorisi çerçevesinde ele alıp araştırmaktadır. İkinci kısım ise, aslında Eukleides'in yazmış olduğu bir çalışma olmayıp, Kleonides tarafından yazılmıştır. **(vii)** Onun eserleri arasında sözü edilen bir diğer kitap olarak *Pseudaria* [Hatalar Kitabı]'nın bugün için artık tamamen kaybolmuş olduğu sanılıyor. Kitap hakkındaki bilgimiz Proklus'un yazdıklarından gelmekte. Proklus kitabın, büyük ihtimalle geometride düşülen hataların keşfedilmesinde kullanılan birtakım alıştırmalardan oluştuğunu söylemektedir. **(viii)** Proklus, *Conica* [Konik Kesitlere Dair] isimli kitabın da Eukleides tarafından kaleme alındığını söyler. Bu çalışma dört kitaptan oluşmuş olup, sonradan Apollonius'un *Konik Kesitlere Dair* adlı kitabına temel teşkil etmiştir. Antik çağlara ait matematik tarihlerinde yazılanlara göre, Apollonius dört kitap daha yazmış ve bunları Eukleides'in henüz tamamlanmamış olan orijinal eserine eklemiştir.

(ix) *Yüzeylerin Odak Noktaları* isimli eseri, onun bir başka önemli geometri kitabı olup esas olarak küre, koni ve silindirlerin eğimli yüzeyleriyle ilgilidir. Pappus, Eukleides'in bu kitabına, kendisinin *Analiz Hazinesi* isimli kitabındaki iki lemma çerçevesinde gönder-

me yapar. (x) Eukleides'in *Porismler* isimli kitabı hakkında, bugün sadece Pappus ve Proklus'un verdiği malûmata sahibiz. Kitap kayıp olduğundan, mahiyeti, içeriği ve önemi hakkında birtakım restorasyon denemeleri yapılmıştır, ama hepsi de Pappus ve Proclus'un beyanlarına dayanılarak. Burada sözü edilen matematikçilerin beyanlarını sadece özetlemekle yetineceğiz. Her iki yazar "porism"in ne olduğu hususunda uyuşuyorlar. Eukleides'in kitabının üç kitaptan teşekkül ettiği söylenmekte. Pappus kitapta 38 lemma ve 171 teorem olduğunu ifade eder. Eukleides'in porismleri ne problem ne de teoremdir; bunlar, ikisinin ortasında bir yerde bulunan üçüncü çeşit önermeler olarak karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla, aynı zamanda bazen problem, bazen de teorem olarak tasavvur edilmişler. Fakat Pappus'un dediğine bakılacak olursa, eskiler bu ayrımı daha iyi anlamışlar. Teorem, iddia edilen şeyin gösterilmesi, ispat edilmesidir. Problem ise, iddia edilen şeyin inşa edilmesidir. Öte yandan "*porism*" ise, teklif, iddia edilen şeyin üretilmesi, elde edilmesidir. Yani, "*porism*" teoremlerin yaptığı gibi, zaten var olduğu bilinen şeylerle uğraşır, ama o şeyin bulunması ve bunun için bazı operasyonların yapılması gerekir ki, *porism*lerin bu özelliği de onların problemlerle olan ortaklığını gözler önüne serer. Bununla birlikte, bu tanım daha sonraki matematikçiler tarafından sonradan değiştirilmiştir; buna göre, Proklus mesela III. Kitabın 1. önermesinin, X. Kitabın 3. ve 4. önermelerinin gerçek *porism*ler olduğunu söyler.

Görüşleri

Şimdi artık Eukleides'in meşhur eserinin incelenmesine geçebiliriz. Eukleides'in en çok bilinen eseri ve uzun bir zaman 15 kitap olduğu zannedilen, ama aslında 13 kitaptan oluşan *Elementler*'in bugün, sadece kendi zamanının değil, fakat Eukleides'in yaşadığı tarihten önceki zamanın matematik sonuçlarını ve bilgilerini, aynı zamanda bu bilgi ve sonuçlara ulaşmak için kullanılmış olan matematik yapma stillerini de ihtiva eden bir derleme olduğu düşünülmektedir. Aslında Eukleides, daha önce de söylendiği gibi, İskenderiye Okulu'na bağlı olmasına rağmen, *Elementler* çoğunluk tarafından *Klâsik Dönem* diye adlandırılan veya haklı olarak *Kahramanlık Çağı* olarak da isimlendirilen dönemin bir çalışması olarak düşünülmektedir. Söz konusu çağın niçin kahramanlık çağı olarak idrak edildiği, bu dönemde olan matematik okullarının isimlerinin yazılmasıyla çok daha kolay anlaşılacaktır: İyonya Okulu, Pythagoras Okulu, Elea Okulu, Sofist Okul, Platon'un Akademi'si, Eudoksos Okulu ve Aristoteles'in Lyceum'u. Bütün bu okullarda elde edilmiş olan matematiksel sonuçları ve bu sonuçlara ulaşmayı mümkün kılan düşünme ve araştırma stilleri, yani bu okulların bütün matematiksel faaliyetleri, bize Eukleides'in *Elementler*'i sayesinde ulaşmıştır.

Bu etkileri kitap kitap görmek mümkündür. Mesela I-IV, VII ve IX. Kitaplar, Pythagoras'ın, VIII. Kitap Arkhytas'ın; V. VI. ve XII. Kitaplar Eudoksos'un ve X. ve XIII. kitaplar da Theaetetos'un okullarının matematik faaliyetine dayanmaktadırlar. Yukarıda söylendiği gibi, bu okulların stillerini, üsluplarını ve sonuçlarını bu kitaplarda görmek pek şaşırtıcı olmaz.

Bu kitaplarda neler anlatıldığına bakıldığında: I-VI. Kitaplar düzlem geometrisiyle ilgilidir. Örneğin I. ve II. Kitaplar, üçgenlerin, paralellerin, paralelogramların, dörtgenlerin ve karelerin en temel niteliklerini ortaya koymaktadır. III. Kitap daireleri anlatırken, IV. kitap daire üzerine olan problemleri ele alır. Bu kitabın Pythagorasçıların çalışmalarının çoğunu gözler önüne sermekte olduğu düşünülmektedir. V. Kitap, dönemin en önemli çalışmasını ihtiva etmektedir: Eudoksos'un *eşölçülebilir* ve *eşölçülemez büyüklüklere* uygulamış olduğu *orantı teorisini* anlatır. VI. Kitap ise, V. Kitapta elde edilmiş sonuçların düzlemle ilgili uygulamalarıyla uğraşır. VII-IX Kitaplar sayılar teorisiyle alakalıdır. Özel olarak, VII. Kitap müstakil olarak sayılar teorisine giriş niteliğindedir. O, aynı zamanda, iki sayının en büyük ortak bölenini bulmak için kullanılan Eukleidesçi algoritmayı ihtiva etmektedir. VIII. Kitap, geometrik dizideki sayıları anlatır. X. Kitap, irrasyonel sayılar teorisini verir; bu teori esas olarak Theaetetos'undur. Eukleides bu kitapta, bazı teoremlerin ispatlarını, onları Eudoksos'un yeni orantı tanımına uydurmak için, değiştirmiştir. XI'den XIII'e kadar olan kitaplar ise, üç boyutlu geometriyle ilgilidir. XI. Kitapta bu son üç kitap için gerekli olan tanımlar verilmektedir. Tıpkı I. ve IV. kitaplarda iki

boyutlu geometride olduğu gibi, burada da tanımları teoremler takip eder. XII. kitapta elde edilen esas sonuçlar, dairelerin onların çaplarının karesiyle ve siferlerin de çaplarının küpüyle aynı olduğudur. Eudoksos'a ait olduğu nerdeyse kesin olan bu sonuçların dile getirildiği teoremleri Eukleides, Eudoksos'tan elde etmiş olduğu *tüketme metodu* ile ispatlar. XIII. Kitap'ta –ki bu kitap Theaetetos tarafından daha önceden yazılmış bir çalışmaya dayanmaktadır– beş *düzgün çokyüzlünün* niteliklerinin neler olduğu hususu incelenir ve *Elementler,* bunların 5 tane olması gerektiğinin ispatının verilmesiyle sonlanır.

Elementler daha önce ifade edildiği gibi 13 kitaptan meydana gelmiştir ve içinde *tanımlar, ortak nosyonlar* veya *aksiyomlar, postülalar, problemler, teoremler* ve *ispatlar* vardır. *Elementler*'de önermeler kolay olanlardan zor olanlara doğru sıralanmışlardır. *Elementler* hemen tanımlarla başlar; yani giriş, önsöz gibi şeyler yoktur. Tanımların sayısı 23'tür. Örnek vermek gerekirse mesela, 1. Tanım "noktanın, parçası olmayan şey olduğunu", 3. Tanım ise "bir çizginin iki nihaî ucundakilerin nokta olduğunu" bildirir. Tanımların ardından, postülalar gelir; bunlar 5 tanedir. Mesela, 1. Postüla, "herhangi bir noktadan herhangi başka bir noktaya düz çizgi çizilebileceğinin postüla olarak alınmasına müsaade edilsin" der. Yine 3. Postüla, "bir dairenin herhangi bir merkez ve uzunluktan çizilebileceği"nin postüla edilmesine izin verilmesini ister. Postülaları, aksiyomlar veya ortak nosyonlar takip eder; bunların sayısı da, 5'dir. Aksiyomlara örnek olarak şu söylenebilir: (1. Aksiyom) "Aynı şeye eşit olanların kendileri de aynı zamanda birbirlerine eşittir". (4. Aksiyom): "Birbirleriyle örtüşen şeyler aynı zamanda birbirlerine eşittir." Tanımların, postülaların ve aksiyomların tanıtılmasının hemen ardından ispat edilecek önermeler gelir. Ki bu önermeler, ya problemlerdir ya da teoremlerdir. Problemlerle teoremler arasındaki bu ayrım, birçok matematik tarihçisi ve felsefecisinin üzerine çalışmalar yaptığı *Elementler*'in önemli problemlerinden biridir.

Şimdi yukarıda tanıtılanların biraz daha detaylı incelemesine geçelim. Tanımlar, *Elementler*'deki problemlerde ve teoremlerde kullanılmış olan temel matematik terimlerine tanım sağlamak amacıyla kullanılmaktadırlar. Bu tanımlar, Eukleides geometrisinin uğraştığı nesneleri, onlara kan ve et vererek canlandıracak olan şeylerdir; bu tanımlar da Eukleides geometrisinin konu aldığı objelerin doğalarının aydınlatılması, onlar hakkında fikir verme amacı güdülür. İşte bundan dolayı, *Elementler*'in önermelerinin sadece hatasız olmakla kalmayıp, aynı zamanda doğru oldukları ve hakikate tekabül ettikleri kabul edilir. Fakat verilmiş olan tanımların bazıları *Elementler*'de hiç kullanılmaz.

Aksiyomlar ise, herhangi bir çalışma sahasına ait olmayan, her türlü bilimsel aktivite tarafından kullanılacak olan *temel çıkarım kurallarıdır*. Dolayısıyla, bunlar, *hakikî ispatın ilkeleri olarak tasarlanır*. Onlar, geometrik çıkarımlarda, çıkarım (ya da dedüksiyon) silsilesini kurma fonksiyonuna haiz analitik ifadelerdir ve dolayısıyla *çelişmezlik ilkesine* dayanırlar.

Öte yandan postülalar, Platon ve Aristoteles'in de söylediği gibi, herhangi bir bilimsel faaliyetin kendisine özgü olan aksiyomların tersine, ilk ilkeler veya en temel başlangıç noktalarıdır. Kullanılacak postülaların doğruluğu ve açıklığı herhangi bir soru ve tartışmadan bağışıktır. Dolayısıyla, onların ispatlanmaları gerekmez. Postülaların görevi, aksiyomların görevi veya işlevinden farklılık gösterir. Postülalar, konstrüksiyon ilkeleri veya *inşa etme prensipleridir*. Yani, postülalar verilmiş olanlardan yola çıkarak, hakikî-ispatı yapmak için gerekli olan ekstra geometrik varlıkları, çizgileri, noktaları, üçgenleri ve diğerlerini yani, bütün bu geometrik objelerin varlıklarını göstererek inşa etmenin reçetesini verirler. Ama postülalardan sadece ilk üçü inşa etme ilkeleridir. Söz konusu konstrüksiyon veya inşa etme stratejisinden, *Elementler*'deki problemlerle teoremlerin ispatlarında gerektiği her yerde faydalanılır. Ama *Elementler*'de Eukleides'in listesinde olmayan "herhangi iki noktanın bir doğru çizgiyle birleştirilmesi" türünden başka bazı postülalar da kullanılmıştır. Veya 2. ve 3. postülalar, ayrıca çizilecek doğru çizginin veya dairenin *tekliğini* ve dolayısıyla inşa edilebileceğini postule etmektedirler. İlk üç postüla tarafından yapılmasına izin verilen konstrüksiyonlar, esas olarak işaretsiz cetvel ve pergel yardımıyla yapılmaktadır. Başka aletler kullanılarak yapılan çizim ve kons-

trüksiyonlara izin verilip verilmemesi hususu çokça tartışılmıştır. Ayrıca, bu inşa ya da konstrüksiyonların doğaları ve işlevleri de *Elementler*'in ve genel olarak geometrinin, üzerinde tartışılmış önemli meselelerinden biridir.

Öte yandan 4. ve 5. postülaların yapıları ya da doğaları, ilk üç postüladan farklıdır. 4. postüla, "bütün dik açıların eş olduğunu", geometri yapmak için kabul edilmesi gereken bir ilk ilke olarak koyar. Aslında bu fazlasıyla açık olduğu için, onun niye dile getirildiği bile sorulabilir. Birbiriyle ilişkili iki görevi vardır, bu postülanın. İlki, geometri yapmanın yani metrik geometri yapmanın en temel varsayımını koyar ortaya. Eğer geometrik varlıkları mukayese etmek istiyorsak, bizim geometri yapmadan çok önce bir ölçme yapmamıza izin verecek bir "metre"ye ihtiyacımız vardır. İşte bu postüla Eukleides geometrisinin ihtiyaç duyduğu metreyi tanımlar. Yani Eukleides'in geometrisinde geometrik varlıklar, kendilerinin açıları vasıtasıyla mukayese edileceklerdir. Mesela, şu kareyle bu kare, açıları eşit olduğu için eştir. Söz konusu postülanın bununla ilintili ikinci fonksiyonu, Eukleides geometrisinin uğraştığı bütün geometrik varlıkların içinde bulunduğu uzayın doğasıyla ilgili bir varsayımı dile getirmesinden oluşur. Bu uzay homojendir; yani, bu uzayın herhangi bir yeri herhangi bir başka bir yerle aynıdır, aynı fonksiyona sahiptir. Dolayısıyla, bu geometride şekiller bulundukları yerden bağımsız olarak değerlendirilebilirler.

5. Postüla ya da daha çok bilinen adıyla "Paralellik Postülası"nın orijinal tanımı biraz uzundur ve şunu ifade etmektedir: "Eğer iki doğru çizginin üzerine başka bir doğru çizgi düşürülürse ve aynı yöndeki iç açıların toplamı iki dik açıdan küçükse, bu iki doğru çizgi *belirsiz uzaklığa* (yalnız *sonsuzluğa* değil) uzatılırsa, iki dik açıdan küçük olan bu iki iç açının yönünde birbirlerini keserler (Heath 1956: 155)."

Yani, değişik bir ifadeyle (ya da Playfair'in ifadesiyle) söylenmek istenildiğinde, dışındaki bir noktadan verilmiş olan bir doğru çizgiye ancak ve ancak bir tane paralel çizgi çizilebilir der, bu postüla. Eukleides bu postülayı katmasıyla postülalar kümesine, bu seti "Eukleides geometrisi"ne dönüştürür. Ayrıca bu postülanın ortaya çıkışıyla birlikte, 4. Postüla, açıların karşılaştırılmasına izin vereceği için, artık iş yapmaya başlar.

Postülalardan ilk dördü, hiç sualsiz hemen kabul edildiler, matematikçilerce. Ama 5. Postüla -tabii ki bu postülayla ilişkili olan tanımlar da- pek çok matematikçinin gözüne, ta 19. yüzyıla, yani Eukleidesçi-olmayan geometrilerin keşfine kadar, problemli görünmüştü. Her ne kadar bu postüla problemli bir postüla olarak telakki edilmiş olsa da, o gerçekte, Eukleides'in matematikçi olarak büyüklüğünün bir göstergesi olmak durumundadır. Heath bu konuda şöyle der: "Bu postülayı ispat etmek için yirmi asır boyunca -üstelik birçoğu çok değerli matematikçiler tarafından- yapılan sayısız denemeyi düşününce, kurmuş olduğu geometri sisteminin geçerliliği için zorunlu bulduğu bu postülanın ispat edilemez olduğunu söyleyen bu adamın dehasını takdir etmekten başka bir şey elden gelmez (Heath 1956: 202)."

Ama yukarıda da söylendiği gibi, bu postüla aynı zamanda bütün eleştiri yıldırımlarını çeken bir paratoner gibiydi de. Bu postüla diğer ilk dört postüla gibi basit, kısa değildi; Karmaşık yapısı ve çıkarım yapıyor oluşu, onun daha çok teorem olarak alınması gerektiği izlenimini doğurmaktaydı. Sistemde bir eksiklik yarattığı düşünülmekteydi. Bu eksikliğin giderilmesi veya problemin ortadan kaldırılması için Eukleides'in kendi zamanından başlayan çeşitli denemeler oldu ve bu çalışmalar ta 19. yüzyıla, Eukleidesçi-olmayan geometrilerin keşfine kadar sürdü. Temel olarak denebilir ki, Eukleidesçi-olmayan geometriler Eukleides'in 5. Postülayı, yani Paralellik Postülası üzerine yapılmış çalışmalardan doğmuştur.

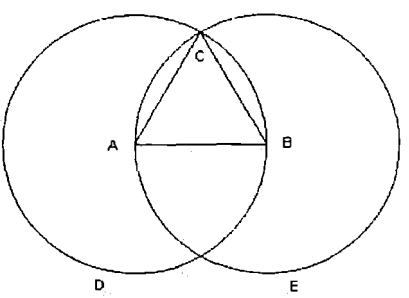
Elementler'in bilim ve matematik tarihinde bu kadar önemli ve etkili bir çalışma olması, onun sahip olduğu niteliklerden kaynaklanmaktadır. Sözü edilen nitelikleri şöyle sıralayabiliriz: Eukleides kitaba daha başlarken, geometri yapmak için gerekli olan her şeyi tanımlar, aksiyomlar ve postülalar olarak koyar. Yani, kitaptaki önermelerin ispat edilmeleri için ihtiyaç duyulan şeyler, sadece ve sadece bunlardır. Demek ki, kitapta hiçbir şey yoktur ki, aksiyomların yardımıyla sadece postülalardan ve yine onlardan türetilerek ispatlanmış daha önceki önermelerden düzenli ve sistematik tarzda çıkarılmasın. Kısaca, Eukleides'in zamanına kadar gelmiş ma-

tematiksel bilgiyi dedüktif ve aksiyomatik bir tarzda sunmuş olmasıdır, *Elementler*'i bu kadar önemli ve etkili çalışma yapan. Bu sunuş tarzının sadece Eukleides'in kendisine ait olduğu düşünülmekte. Diğerleri, yani ne tek tek önermelerin formları ne de tek tek elde edilmiş matematiksel sonuçların hiçbiri, Eukleides'e ait değildir; ama bütün materyalin dedüktif/aksiyomatik tarzda sunuluşu ve işlenişi, Eukleides'in kendisinin katkısıdır; işte bu katkıdır onu çağlar boyu bu kadar önemli matematikçi yapan. Bu ün öyle bir boyuttadır ki, Eukleides'in bir zamanlar ismi "geometrici" ile eşanlamlı olarak alınmıştır. Elbette, bu dedüktif/aksiyomatik formun kökenleri, matematik felsefecileri ve tarihçileri tarafından çok çeşitli araştırmaların konusu yapılmış ve bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Ama herkes *Elementler*'in ne kadar önemli bir eser olduğu konusunda hem fikirdir. Mesela, Heath şöyle yazıyor: "Bu harika kitap bütün eksikliklerine rağmen –ki yayınlandığı tarih dikkate alındığında gerçekten çok cüzi sayılabilir–, bütün zamanların en iyi matematik ders kitabıdır ve öyle de olacaktır. ... Hatta eski Yunanlılar zamanında bile birçok değerli matematikçi, bu kitapla özel olarak ilgilenmiştir: Heron, Pappus, Porphyrios, Proklus, ve Simplikios onun üzerine şerhler yazmışlardır; İskenderiyeli Theon onu daha da açık ve tutarlı kılmak amacıyla, yeniden düzenleyip, orada veya burada dilini değiştirmiştir" (Heath 1965: 357-58).

Öte yandan van der Waerden şöyle söylemektedir (*Encyclopædia Britannica*'daki "Euclid" maddesi): "Hemen hemen yazıldığı tarihten bugüne kadar, *Elementler* devamlı olarak ve büyük ölçülerde insanların faaliyetini etkilemiştir. Eukleidesçi-olmayan geometrilerin çıkışına kadar geometrik akıl yürütmenin, teoremlerin ve metotların birinci elden kaynağı olmuştur. *Elementler*'in nerdeyse İncil kadar çok tercüme edildiği, yayınlandığı ve üzerinde çalışıldığı ifade edilmektedir, bazen."

Eukleides ve kaleme aldığı *Elementler*, haklarında söylenenleri ve övgüleri kesinlikle hak etmektedir; ama bazıları hariç. Şimdi bunlardan bazılarının -ki en önemlileri– neler olduğuna bir bakalım. İlk olarak *Elementler*'in dedüktif/aksiyomatik bir sistem olarak *mükemmel* olduğu iddiasını değerlendirelim. Yani *Elementler*'deki önermeler, ortak nosyonları, yani aksiyomlar ve postülaları mantıksal bir sıra içinde takip etmektedir. Başka şeylere gerek yoktur; sadece bunlar yeterlidir. Ama bu iddia ciddî problemlerle karşılaşmaktadır. *Elementler*'in yazılmasından aşağı yukarı 250 yıl sonra Sidonlu Zenon bile *Elementler*'deki önermelerin sadece ve sadece postüla ve aksiyomlardan türetilemeyeceğini biliyordu ve bunu göstermişti. Daha başka ince varsayımlara ihtiyaç vardır, bunun için ve Eukleides de bunları *Elementler*'de yapmaktadır. Burada sadece bu eksikliklere işaret etmekle yetinilecektir (daha ayrıntılı bilgi Mueller'in (1981) kitabında bulunabilir.) *Elementler*'in mantıksal yapısının iddia edildiği gibi olmayıp boşluklar olduğunu görmek için mesela, *Elementler*'in ilk önermesine bakmak yerinde olabilir.

I. Kitabın ilk önermesi, eşkenar bir üçgenin verilmiş bir sonlu doğru çizgi üzerinde nasıl inşa edileceği problemidir. Şöyle devam eder, Eukleides: *AB*'nin bize verilmiş olan ve üzerinde eşkenar üçgen kuracağımız doğru çizgi parçası olduğu kabul edilsin. 3. Postüla yardımıyla, A'nın merkez olacağı ve AB uzunluğunun da yarıçap olarak alınacağı bir D dairesi inşa edilebiliriz veya çizebiliriz. Aynı işlemi bu sefer, B'yi merkez ve BA uzunluğunu yarıçap olarak alarak başka bir daire (E) çizecek şekilde tekrarlayalım. Sonra iki dairenin yani D ve E dairelerinin keşiştikleri noktaya C diyelim ve şekil üzerindeki A noktasıyla C noktasını ve B noktasıyla C noktasını birbirlerine doğru çizgiler çizerek bağlayalım. Yani, o zaman elimizde AC ve BC düz çizgileri de olacaktır. Ortaya çıkacak olan geometrik şekil şudur:



Şimdi A noktası, D dairesinin merkezi olduğuna göre AC düz çizgisi AB düz çizgisine eşit olacaktır [*Tanım 15 yardımıyla*].

Yine aynı şekilde B noktası da E dairesinin merkezi olduğu için, BC de BA'ya eşit olacaktır [yine *Tanım 15 yardımıyla*]. Öte yandan, CA'nın AB'ye eşit olduğu yukarıda ispatlanmıştı. O zaman, CA ve CB düz çizgilerinin her biri AB'ye eşit olacaktır.

Ortak nosyonlardan birincisinin yardımıyla, yani "aynı şeye eşit olan şeylerin kendilerinin de birbirlerine eşit oldukları" ifadesinden ötürü, CA da aynı zamanda CB'ye eşit olur. Bu durumda, şu üç doğru çizgi, yani CA, AB ve BC birbirlerine eşit olur. O hâlde, ABC üçgeni eşkenar bir üçgendir ve verilmiş olan sonlu bir doğru çizgi, AB üzerinde inşa edilmiştir. İstenilen şey de gösterilmiş olmaktadır.

İlk bakışta bu ispatta herhangi bir hata veya eksiklik olduğu görülmeyebilir. Fakat biraz dikkatli bakınca (Heath Eukleides'in söz konusu eseri üzerine olan, 1956 yılında yayınlanmış çalışmasında bunu daha detaylı olarak anlatmaktadır), D ve E dairelerinin birbirlerini C noktasında kestikleri hususunun hâlâ sadece bir varsayım olarak durduğu görülebilir; çünkü her iki dairenin o noktada birbirlerini kesmeme ihtimali vardır ve ispatın eksiksiz olması için, bu ihtimalin ortadan kaldırılması gerekir. Bunun için de bir *süreklilik ilkesi* ya da *aksiyomuna* ihtiyaç vardır. Buna karşı mesela Eukleides'in postüla listesindeki 2. Postülanın bunu sağlayacağı düşünülebilir, ama detaylarına girmeden söyleyelim ki, o bunu yapamaz; çünkü 2. Postüla herhangi bir çizginin belirsiz şekilde uzatılabileceğini söyler, ama uzatılan çizgilerin sürekli olduklarını söylemez. Dolayısıyla, Eukleides, önermelerini ispat ederken önceden açıkça söylemediği daha başka ilkeleri de kullanmaktadır; bu yüzden bazı önermelerin ispatları eksiktir.

Eukleides'in *Elementler*'inin var olan geometrik veya matematik bilgiyi dedüktif ve aksiyomatik tarzda sunan ilk ve tek çalışma olduğu yargısı da problemlidir; çünkü Proklus'un yazdıklarına göre, Eukleides'den önce yazılmış ve o dönemlerde felsefe okullarında ders kitabı olarak kullanılmış başka *Elementler* vardı. Proklus bu yargısını, büyük ihtimalle Eudemus'un, kendi zamanına kadar olan geometrinin tarihini yazarken kopya ettiği ama bize kadar ulaşmayan *Geometrinin Tarihi* adlı eserine dayanarak verir. Proklus'un aktardıklarına göre, Kioslu Hippokrates'in (yaklaşık olarak M. Ö. 410), sonra aşağı yukarı Platon ile aynı zamanda yaşamış Leon'un ve *Akademi*'nin bir üyesi olan Magnesialı Theudius'un da *Elementler* adını taşıyan kitapları vardı. Ne yazık ki, ne bu *Elementler*'den biri, ne de Eudemus'un bize bunlar hakkında malûmat veren kitabı günümüze kadar gelmiştir. Yani çok detaylı bilgimiz yok, bu *Elementler* hakkında. Sadece yazıldıklarını ve zamanının felsefe okullarında ders kitabı olarak kullanıldıklarını Proklus'un yazdıklarından çıkarabiliyoruz.

Başka bir şey ise yine Proclus'dan çıkardığımız bir sonuç olarak, bütün bu *Elementler*'in mantıksal yapı anlamında dedüktif ve aksiyomatik karakterli oldukları. Burada önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: Eğer değişik matematikçiler tarafından yazılmış *Elementler* adını taşıyan bütün antik kitaplar yapısal olarak birbirleriyle aynı ortak noktaları paylaşıyorsa, niye bu kitaplardan sadece Eukleides'in kaleme almış olduğu *Elementler* kalmıştır? Bu soruya cevap olarak verilebilecek ihtimallerden birini, Proklus *Şerh*'inde şöyle ifade eder: "Belli kriterler açısından değerlendirildiğinde, Eukleides'in *Elementler*'inin diğerlerine daha üstün olduğunu görmekteyiz." Burada sözü edilen kriterler, açıklık, seçiklik, daha fazla problemin ve ispatın varlığı ve bunların daha az ilkeye dayanarak düzenlenmiş olmaları gibi özelliklerden oluşur.

Eukleides, belki de gelmiş geçmiş büyük matematikçilerden biri olmayabilir. *Elementler*'i birtakım eksikliklerden muzdarip de olabilir. Fakat, onun en önemli matematik öğretmenlerinden biri olduğu kesindir.

S. BAĞÇE, "Öklid Aksiyomatiğinin Kökenleri Üzerine Bir Tarihsel-Metodolojik Çalışma", *Mantık, Matematik ve Felsefe*, İstanbul, T.C. İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2003, ss. 143-152; T. L. HEATH, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 2nd edit., New York, Dover, 1956; T. L. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Oxford, Clarendon Press, 1965; L. ITARD, *Les Livres aritmétique des euclide*, Paris, 1962; W, R. KNORR, *The Evolution of the Euclidean Elements*, Synthese Historical Library, Dordrecht-Boston, D. Reidel, 1975; G. R. MORROW, *Proclus: A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton:

Princeton University Press, 1970; I. MUELLER, *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1981; K. R. POPPER, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, London, 1985; B. L. VAN DER WAERDEN, *Science Awakening*, New York, Oxford University Press, 1961.

Ayrıca **bkz.**, ASUMETRON, BİLİM TARİHİ, EŞÖLÇÜLEMEZLİK, EUDOKSOS, EUKLİDESÇİ OLMAYAN GEOMETRİLER, GEOMETRİ FELSEFESİ, MATEMATİK FELSEFESİ, PROKLOS.

Samet BAĞÇE

EUKLEİDESÇİ-OLMAYAN GEOMETRİLER, esas itibariyle matematik alanındaki çalışmalarla ortaya çıkmış olmakla birlikte, sonuçları ve etkileri bakımından matematik alanının çok ötesine geçmiş; matematikteki doğruluk anlayışının yeniden sorgulanmasına ve köklü bir değişiklik geçirmesine sebep olmuş, tutarlılık anlayışını matematiğin temelleri araştırmasının merkezine yerleştirerek formel sistemlerin gelişimine ve modern simgesel mantığın kuruluşuna giden yolu hazırlamıştır. Ayrıca matematiksel bilginin mahiyeti üzerinden genel olarak insan bilgisinin mahiyeti hakkındaki felsefî tartışmaların önemli bir referansı olmuştur.

Eukleidesçi-olmayan geometrilerin kuruluş tarihi 1820'lerdir. Bu geometrilerin kuruluşuna giden yolda en merkezi tartışma, Eukleides'in 5. aksiyomu olan paraleller aksiyomunun Eukleides geometrisinin diğer dört aksiyomundan türetilip türetilemeyeceği, yani 5. aksiyomun diğer aksiyomlardan bağımsız bir aksiyom mu, yoksa onlardan türetilebilen örtük bir teorem mi sorusu çevresinde geçmiştir. Milattan sonra 2. yüzyılda Batlamyus'la başlayan, 5. yüzyılda Proklus ile devam eden bu soruşturma, Eukleidesçi-olmayan geometrilerin 19. yüzyılın ilk yarısında Lobatchevsky, Bolyai ve Gauss tarafından kurulmasıyla nihaî bir karara bağlanmıştır. İlk kurulan geometriler, tanımladıkları geometrik uzayın yapısı açısından *hiperbolik* olarak adlandırılmıştır. 1854'te büyük Alman matematikçi Riemann tarafından kurulan Eukleidesçi-olmayan geometri ise, onun tanımladığı uzayın farklı bir yapıya sahip olması dolayısıyla *sferik* (küresel) olarak adlandırılmıştır. Şimdi bu geometrilerin kuruluş tarihine ve özelliklerine biraz daha ayrıntılı olarak bakalım.

Geometriyi sistematik bir yapı olarak tesis eden Eukleides, kendisinden önce Thales, Pythagoras, Theudius gibi filozof ve matematikçilerin çalışmalarını da kapsayacak şekilde döneminin tüm geometri bilgisini *Elemanlar* adlı kitabında aynı çatı altında toplayarak sistemleştirmiştir. Eukleides, kitabına tanımlarla başlar, 5 ortak kabul ("bütün parçasından büyüktür" gibi) ve 5 aksiyom belirler (o dönemde ortak kabullere, yani her bilim için geçerli olanlara "aksiyom", geometri gibi özel bir bilimin ilkelerine postüla deniyordu). Eukleides, *Elemanlar*'daki teoremleri aksiyomlardan hareketle kanıtlamaktadır. (Ancak Eukleides'in *Elemanlar*'ı kusursuz bir formel sistem değildi; buna göre, bazı teoremler sadece sistemin kendi sınırları içinde kalınarak saf formel yoldan kanıtlanamıyordu, yani kanıtlamalar saf mantıksal bir biçimde yalnızca aksiyomlara ve tanımlara dayanarak değil, aksiyom ve tanımlarda içerilmeyen mekânsal sezgiye dayalı öğeleri de devreye sokarak yapılabiliyordu. David Hilbert, 1899'da yayımlanan *Grundlagen der Geometrie* ile geometriyi saf mantıksal bir yapı olarak inşa etmiştir.)

Eukleides'in aksiyomları şöyle: **(1)** Herhangi bir noktadan herhangi başka bir noktaya bir doğru çizilebilir. **(2)** Sonlu bir doğru, bir doğru üzerinde sürekli olarak uzatılabilir. **(3)** Herhangi bir merkez ve uzaklıkla bir daire çizilebilir. **(4)** Tüm dik açılar birbirlerine eşittir. **(5)** İki doğru çizgi üzerine düşen bir doğru çizgi, eğer aynı taraftaki iç açıların toplamını iki dik açıdan daha az yapıyorsa, iki doğru bu tarafta yeterince uzatıldığında kesişirler.

Eukleidesçi-olmayan geometrilerin kuruluşuna giden yolda tartışmaların odağı 5. aksiyom olmuştur. Bir kere yukarıdaki ifadesinden de anlaşıldığı gibi bu aksiyom, diğerleri gibi kolayca, açık seçik olarak kavranılamıyor, sanki diğer aksiyomların sahip olduğu düşünülen kendinden apaçıklık, bu 5. aksiyomda yokmuş gibi görünüyor. (İskoç matematikçi John Playfair (1748 - 1819), 5. aksiyoma mantıksal olarak eşdeğer olan ve Eukleides'in kendi ifadesinden çok daha kolay anlaşılır bir formülasyon veriyor: Bir doğruya, onun dışındaki bir noktadan sadece tek bir paralel çizilebilir. Bundan sonra, biz de Playfair'in formülasyonunu kullanacağız).

(5). aksiyomun kendinden apaçık görünmemesi, onun aslında bir aksiyom değil de, diğer dört aksiyomdan bir teorem olarak türetilebilecek bir önerme olabileceği kuşkularına yol açtı ve Eukleides'in aksiyomatik sistemi üzerine yapılan çalışmaların odağında hep bu sorunsal yer aldı. Bu noktada işaret etmek gerekir ki, kuşkular, 5. aksiyomun *doğruluğuna* ilişkin değildir. Bu konu üzerinde çalışan hiç kimsenin aksiyomların doğruluğundan kuşku duydukları konusunda bir ifade elimizde yok. Burada doğruluk, önerme ya da aksiyomların kendi dışlarındaki bir gerçekliğe karşılık gelmesi anlamında kullanılıyor. Yani (Eukleidesçi-olmayan geometrilerin kuruluşuna ve sonrasında başlayan tartışmalara kadar) kabul edilmiştir ki, Eukleides geometrisinin aksiyomları doğrudur, yani bunlar sadece geometrik uzaya ilişkin bağıntılar değil, gerçek fiziksel uzayın yapısı hakkında da bilgiler içeren doğru önermelerdir. (Bu anlayışın epistemoloji açısından büyük bir öneme sahip olduğu açık XVIII. yüzyıla kadar Rasyonalist filozoflar, geometri örneğini insan aklının evren hakkında kesin bilgiler edinebildiğinin ya da böyle bilgilere *[a priori]* doğuştan sahip olduklarının bir kanıtı olarak öne sürdüler. Deneyimci filozoflar için ise geometri, tüm bilgimizin deneyimden geldiğinin öne sürülmesinde açıklanması zor bir karşı örnek oldu.)

(5). aksiyomun, bir aksiyom değil de, bir teorem olduğunu kanıtlama çabalarında İtalyan matematikçi Girolamo Saccheri'nin (1667 - 1733) akıl yürütmesinin özel bir yeri var. Aksiyomatik sistemlerin *varolmasının* tutarlı olmalarına yani iç çelişki içermemelerine bağlı olduğunu biliyoruz. Bu sistemlerin matematiksel bir varoluşa sahip olabilmelerinin biricik koşulu, tutarlı olmalarıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısında formel sistemler üzerindeki çalışmalarla açıkça formüle edilen bu varoluş koşulu, Saccheri tarafından **(5).** aksiyomun mahiyetinin ne olduğunu açığa çıkarmak için kullanılıyor. Saccheri şöyle akıl yürütüyor: Eğer **(5).** aksiyom, bir aksiyom değil de teorem ise, bu aksiyomun yerine onun değillemesini, yani değil-**(5).** aksiyomu ["Bir doğruya, onun dışındaki bir noktadan sadece tek bir paralel çizilebilir"in değillemesi) iki sonuç veriyor: Ya birden çok paralel çizilebilir (ki, bu hiperbolik geometridir); ya da hiç paralel çizilemez (ki, bu da sferik geometridir)] sisteme dahil ederek teoremler kanıtlamayı sürdürürsek, çelişki elde etmemiz gerekir. Saccheri, bu şekilde Eukleidesçi-olmayan geometriye ait olan pek çok teorem kanıtlamıştır, ama bir çelişki elde edememiştir; böylece, aslında Eukleidesçi-olmayan geometrilere doğru önemli bir adım atmış olmakla birlikte, asıl amacı **(5).** aksiyomun mahiyetine karar vermek olduğu için, nihai bir sonuca ulaşamamakla birlikte, **(5).** aksiyomun bir aksiyom olduğuna hükmetmiştir.

Saccheri'nin açtığı bu yeni yolda ilerleyen iki önemli matematikçi Alman Johann H. Lambert (1728-1777) ve Fransız Adrien-Marie Legendre (1752-1833), Saccheri'nin çalışmalarını daha ileri götürmekle birlikte, esas itibariyle **(5).** aksiyomun mahiyeti meselesi üzerinde odaklanmış olduklarından, Eukleides'in aksiyomunun değillemesi üzerinden yapılan çalışmaların, aslında yeni bir geometrinin kuruluş çalışmaları olduğunu saptamamış oluyorlar. Bu saptama, yaklaşık eşzamanlı olarak Rus matematikçi Nikolai Lobatchevsky'nin (1793-1856) *Geometrinin İlkeleri Üzerine* (1829-1830) adlı kitabıyla Macar matematikçi Janos Bolyai (1802-1860) "Uzayın Mutlak Doğru Bilimi" (1832) adlı makalesinde yapıldı. Benzer sonuçlara büyük Alman matematikçi Carl Friedrich Gauss'un (1777-1855) daha önce ulaştığı, ama çalışmalarını yayımlamadığı biliniyor.

Bu yeni geometride, Eukleides'in 5. Aksiyomunun yerine, "bir doğruya onun dışındaki bir noktadan birden çok paralel çizilebilir" aksiyomu kullanılmıştır. İlk bakışta mekânsal sezgiye aykırı görünmekle birlikte, Eukleides geometrisinin düz bir uzay (0 eğrilikli bir uzay) tanımladığı ve bu yeni geometrinin (-1 eğrilikli) hiperbolik bir uzay tanımladığı düşünülürse, yani bu iki geometrinin iki farklı uzay tanımladıkları düşünülürse, sezgiye aykırılık gibi görünen şeyin, uzayın yapısına dair bir önyargıdan kaynaklandığı anlaşılır. Örneğin Hiperbolik Geometride, üçgenin iç açıları toplamı 180 dereceden küçüktür.

1854'te Bernhard Riemann (1826-1866), Eukleides'in **(5).** aksiyomunu, "bir doğruya onun dışındaki bir noktadan hiçbir paralel çizilemez" aksiyomuyla değiştirdi; ayrıca bu sferik geometride Eukleides'in 1. ve 2. aksiyomları da değiştirilmiştir. Riemann geomet-

risinin uzayı +1 eğrilikli küresel bir uzaydı ve bu geometride üçgenin iç açıları toplamı 180 dereceden büyüktür.

Eukleidesçi-olmayan geometrilerin kuruluşundan ve kabul görmesinden sonra yanıtlanması gereken iki önemli meşruiyet sorusu ortaya çıkıyor: (i) Bu geometriler tutarlı mıdır, yani bunların içsel çelişki içermediklerini biliyor muyuz? (ii) Eukleides Geometrisi şimdiye kadar *doğru* geometri olarak kabul edildi; ve doğa bilimlerinin temelini hep bu geometri oluşturdu; örneğin hareketin genel ilkelerinin bilimi olan Newton Mekaniği, Eukleides Geometrisi üzerine kurulmuştur. Eukleidesçi-olmayan geometriler de doğa bilimlerinde kullanılabilir mi?

Birinci sorunun yanıtı İtalyan matematikçi Eugenio Beltrami (1835-1900) ve Alman matematikçi Felix Klein'ın (1849-1925) çalışmaları sayesinde yanıtlandı; Beltrami ve Klein, birbirlerinden bağımsız yaptıkları çalışmalarda bir tür haritalama yöntemi sayesinde göstermişlerdir ki, Eukleides Geometrisi tutarlı iseeğer, Eukleidesçi-olmayan geometriler de tutarlıdır. Daha sonra David Hilbert göstermiştir ki, eğer aritmetik tutarlı ise, Eukleides Geometrisi de tutarlıdır,. Dolayısıyla, bu çalışmalarla ilk meşruiyet sorusuna yanıt verilmiştir. Eukleidesçi-olmayan geometriler, en az Eukleides Geometrisi kadar tutarlıdır ve en az onun kadar meşru geometrik sistemlerdir. Böylece (5). aksiyomun mahiyeti ile ilgili nihai sonuç da ortaya çıkıyor: (5). aksiyom bir aksiyomdur, teorem değil.

İkinci sorunun yanıtı ise, Albert Einstein'ın Genel Görelilik Kuramı'ndan gelir. Newton mekaniğininkinden farklı hareket yasalarına sahip olan Genel Görelilik Kuramı'nın geometrisi Riemann geometrisidir.

Eukleides-dışı geometrilerin kabul görmesiyle birlikte, matematikte kendinden doğruluk fikrinin yerine, matematikte tutarlılık ve kanıtlanabilirlik fikri geçmiştir. Eukleides-dışı geometrilerin ortaya çıkması hem bilgi felsefelerini alt üst etmiş, hem de matematikte asıl önemin içerikten önce biçime verilmesi gerektiğini öne çıkarmıştır. Nitekim, Eukleides-dışı geometrilerden sonra, kusursuz bir biçimselliğin sağlanması saf matematiğin en önemli konusu oluyor; ve aksiyomların içerik olarak doğru olma fikri, yerini, biçimsel olarak tutarlılık fikrine bırakıyor.

P. BENACERRAF, *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, Pr. Hall, 1964; R. BONOLA, *Non-Euclidean Geometry*, Dover Pub., 1955; R. BLANCHÉ, *Axiomatics*(trans. G. B. Kene), Routledge & Kegan Paul, London 1966; H. EVES - C. V. NEWSOM, *An Introduction to the Foundations and Fundamental Concepts of Mathematics*, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1965; T. L. HEATH, *The Thirteen Books of Eudlid's Elements*, 3 vols, Dover Pub., New York, 1956; R. TORRETTI, *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, D. Riedel Pob. Com., 1984.

Ayrıca **bkz.,** AKSİYOMATİK SİSTEM, EUKLEIDESÇİ, FORMEL BİLİMLER, GEOMETRİ FELSEFESİ, GOEDEL, HILBERT, MATEMATİK, MATEMATİK FELSEFESİ.

Bülent GÖZKÂN

EULER, LEONHARD, dünya üzerinde gelmiş geçmiş en büyük matematikçi ve kuramsal fizikçilerin hiç kuşku yok ki en başında gelir.

Hayatı ve Eserleri

Leonhard Euler 1707'de İsviçre Basel'de, doğdu. Babası Paul Euler Basel Üniversitesi'nde teoloji okumuş bir Protestan papaziydı. Annesi başka bir Protestan papazın kızı olan Margaret Brucker'di. Temel eğitimini Basel'deki bir okulda aldı: Pek matematik görmedi, ama buna rağmen, babası tarafından ateşlenen matematiğe karşı ilgisi nedeniyle kendi başına matematik kitaplarını okuyup, özel dersler aldı. Babası oğlunun da din adamı olmasını istiyordu ve onu papazlık eğitimi almak üzere Basel Üniversitesi'ne yolladı. Daha on dört yaşındayken, 1720'de Üniversiteye girdi ve daha ileri çalışmalara başlamadan önce iyi bir genel eğitim aldı. Babasının dostu ünlü matematikçi Johann Bernoulli için özel dersler sırasında, Euler'in büyük matematik potansiyelini keşfetmek zor olmadı.

Euler, 1723 yılında, Descartes ile Newton'un felsefi fikirlerini kıyaslayıp karşılaştıran bir tezle felsefede yüksek lisans derecesini tamamladı. Babasının arzusuna uyarak 1723 sonbaharında teoloji tahsiline başladı, fakat matematikten aldığı zevki, teoloji, eski Yunanca ve İbranice çalışmalarında bulamadı. Johann Bernoulli'nin ikna edici telkinle-

Leonhard Euler

rinden sonra, Euler babasından çalışmalarını matematiğe kaydırma iznini kopardı.

Euler, 1726 yılında Basel Üniversitesi'ndeki eğitimini tamamladı. Eğitimi boyunca birçok matematik çalışmalarını elden geçirdi; bu çalışmalardan çoğu Johann Bernoulli'nin tavsiyesiyle Calinger tarafından hazırlanmış ve yönetilmişti. Euler'in eğitimi boyunca incelediği çalışmalar içinde, Varignon, Descartes, Newton, Galileo, van Schooten, Jacob Bernoulli, Hermann, Taylor ve Wallis'in çalışmaları da vardı. 1726 yılına varıldığında, Euler sürtünmeli bir ortamda izokron eğrileri inceleyen kısa bir makale de yayınlamıştı. 1727 yılında karşıt yörüngeler konusunda başka bir makale yayınladı ve aynı yıl Paris Akademisi'nin gemi direklerinin en iyi düzeni konusunda açtığı yarışmaya katıldı. Bu yarışmanın büyük ödülünü gemilerle ilgili hesaplarda uzman olan Bouguer kazandı, Euler'in çalışması ikincilik ödülünü aldı. Bu ödülü kazanmak üniversiteden yeni mezun olmuş bir genç için çok büyük bir başarıydı.

Euler kendisi için bir akademik görev bulmak zorundaydı ve Nicolaus (II) Bernoulli Temmuz 1726'da St. Petersburg'da ölünce onun yeri boşaldı ve fizyoloji öğrencilerine matematik ve mekanik öğretmeyi de gerektiren bu görev Euler'e teklif edildi. Euler teklifi Kasım 1726'da kabul etti, fakat gelecek bahara kadar Rusya'ya gitmek istemediğini belirtti. Bu isteğinin iki gerekçesi vardı; yeni görevi için optik öğrenmesi gerekiyordu ve ayrıca Basel Üniversitesi'nde bir fizik profesörü öldüğünden, ondan boşalan kürsüye atanma şansını kaçırmak istemiyordu. Bu göreve atanma şansını arttırmak için, akustik konusunda sonradan klâsik bir eser hâline gelen bir makale yazdı, ama kürsüye kimin atanacağına karar verecek heyet tarafından ön seçimde elendi. Elenmesinde gençliğinin (o sıralar 19 yaşındaydı) etkisinin büyük olduğu muhakkaktır.

Euler, Basel Üniversitesi'ndeki fizik kürsüsüne atanmayınca, St. Petersburg'a gitti ve orada, 1727'de, Büyük Petro'nun eşi I. Katerina tarafından kurulan St. Petersburg Bilimler Akademisi'ne katıldı. Daniel Bernoulli ve Jakob Hermann'ın ricaları sonucunda, başlangıçta önerilen fizyoloji bölümündeki görev yerine matematiksel fizik bölümüne atandı. Euler St. Petersburg'da, onun için olağanüstü bir ortam oluşturan birçok meslektaşa sahip oldu. Başka hiçbir yerde, içinde akrabası analizci ve geometrici Jacob Hermann, kişisel dostluğu yanı sıra uygulamalı matematik alanında pek çok ortak ilgi alanları olan Daniel Bernoulli, Euler ile birçok analiz ve sayılar teorisi problemini tartışan, çok yönlü bilgin Christian Goldbach, trigonometri uzmanı F. Maier, ve astronom ve coğrafyacı J. N. Delisle'nin de bulunduğu bir güzide bilim adamları grubunu bulamazdı.

Euler 1727'den 1730'a kadar, Rus donanmasında teğmen olarak hizmet etti. St. Petersburg'da Rusya'da yaşamaktan hoşlanmayan, kendisine İsviçre'den çay, kahve, brandi ve başka lüks yiyecek maddeleri ısmarlayan Daniel Bernoulli ile birlikte oturuyordu. Euler 1730 yılında Akademide fizik profesörü oldu ve bu atama sonucu Akademinin tam üyeliğine kabul edildiği için, Rus donanmasındaki görevinden ayrılma imkânı buldu. Akademide matematik kürsüsünün başında bulunan Daniel Bernoulli 1733 yılında St. Petersburg'dan ayrıldığı zaman, onun yerine matematik kürsüsüne atandı. Burada evlendi, baba oldu; en büyük matematik keşiflerinden birini, kucağında bir bebek varken ve diğer çocukları ayaklarının altında oynarken yaptığını söylerdi. Akademideki görevi sırasında, sadece teorik matematik ve fizik problemleriyle değil, fakat pratik prob-

lemlerle de uğraştı. Haritacılık, manyetizma, yangın söndürücüleri, makineler ve gemi yapımı konularında devlet projelerini yürüttü. Matematik araştırmaları ise, sayılar teorisi, gelişen dalları ile birlikte sonsuzlar analizi, diferansiyel denklemler, varyasyonlar analizi üzerinde yoğunlaşmıştı; birçok makalesinin yer aldığı ve Newton dinamiğini ilk olarak matematiksel analiz formunda sunan *Mechanica* (1736-37) isimli kitabının yayınlanması ona çok geniş bir matematiksel çalışma alanının yolunu açtı.

1735 yılı sağlık problemlerinin başladığı yıl oldu; 1783 yılında gözleriyle ilgili problemler yaşamaya başladı. Zaten en nihayetinde kör olacaktı. 1738 ve 1740 yıllarında Paris Akademisi'nin büyük ödülünü iki defa kazandı; bu ödüller ününü ve saygınlığını pekiştirdi. Euler'in isminin bütün Avrupa'da duyulması sonucu Berlin'e gitmesi için bir teklif aldı, ama o başlangıçta St. Petersburg'da kalmayı tercih etti. Ancak sonradan Rusya'daki politik karışıklıklardan duyduğu endişenin sonucunda, Büyük Frederick'den gelen bir teklifi kabul ederek Bilimler Topluluğunun yerine kurulması plânlanan Bilimler Akademisi'ne katılmak üzere Berlin'e gitti. Berlin Akademisi 1744 yılında kurulduğunda müdürü Maupertuis, matematik bölümü direktörü Euler'di. Maupertuis'in yokluğunda Euler, ona vekalet ediyordu ve aralarında sıkı bir dostluk gelişmişti. Euler Akademi için çok sayıda görev üstlendi: Gözlemevi ve botanik bahçelerini denetliyordu, Akademiye alınacak personeli seçiyordu, çeşitli malî meselelerle ilgileniyordu ve özellikle Akademinin en büyük gelir kaynaklarından biri olan çeşitli takvim ve coğrafya haritalarının basılmasını yönetiyordu. Bütün bu meşguliyete rağmen bilimsel verimliliği aklın almayacağı kadar yüksek oldu. Euler, Berlin'de geçirdiği 25 yıl boyunca yaklaşık 380 bilimsel makale yayınladı.

1759 yılında Maupertuis öldü ve Berlin Akademisinin başına, müdür olarak değilse bile, vekaleten Euler getirildi. Akademide son söz Kralındı ve önceki iyi ilişkilere rağmen Euler, şimdi Kralla ters düşmeye başlamıştı. Bilimsel meselelerde d'Alembert'le uyuşamayan Euler, 1763 yılında Kral Frederick'in Akademi müdürlüğünü d'Alembert'e teklif etmesinden rahatsız oldu. Fakat d'Alembert Berlin'e gelmeyi kabul etmedi; Frederick'in, Euler'in idaresi altındaki Akademinin işlerine karışmayı sürdürmesi üzerine Euler Berlin'i terk etme zamanının geldiğini anladı. 1766 yılında Euler St. Petersburg'a geri döndü. Kral Frederick onun ayrılmasına çok kızmıştı. Rusya'ya döndükten kısa bir süre sonra geçirdiği bir hastalık neticesinde Euler'in görme yeteneği iyice zayıfladı. 1771 de bir yangın sonucu evi tamamen kül oldu, Euler canını ve çalışma notlarını zorlukla kurtarabildi. Aynı yıl içinde, yangından kısa bir süre sonra geçirdiği katarakt ameliyatı sonrası birkaç gün için gözü açıldı, ancak ameliyat sonrası bakım yetersizliği nedeniyle kısa bir süre sonra bütünüyle kör oldu. Körlüğüne rağmen olağanüstü hafızası yardımıyla optik, cebir ve Ayın hareketi konusundaki çalışmalarını sürdürmeyi başardı. Hayret verici bir durumla, 59 yaşında St. Petersburg'a döndükten sonra tamamen kör olmasına rağmen, çalışmalarının yarısından çoğunu görme yeteneğini kaybettikten sonra üretti. Doğal olarak görme özürlü Euler bu inanılmaz bilimsel üretkenliğini birilerinin yardımı olmadan sürdüremezdi. Oğulları, 1766 yılında St. Petersburg Akademisinde fizik kürsüsüne atanan (1769'da Akademinin sekreteri oldu) Johann Albrect Euler, ve orduda çalışan Christoph Euler ona yardım ediyorlardı. Ayrıca Akademi üyeleri W. L. Krafft ve A. J. Lexell, ve 1772 yılında İsviçre'den Akademiye davet edilen genç matematikçi N. Fuss da Euler'e yardım etmekteydi. Euler'in torunuyla evlenen Fuss 1776 yılında onun asistanı oldu. Fuss asistanlığını yaptığı yedi yıl boyunca, 250'den fazla çalışmanın hazırlanmasında Euler'e yardımcı olmuştu.

Euler 1783 yılında St. Petersburg'da öldü. Yushkevich, Euler'in öldüğü günü şöyle anlatır: "*Euler 18-Eylül-1783 gününün ilk yarısını her zamanki gibi geçirdi. Torunlarından birine matematik dersi verdi, kara tahtada tebeşirle balonların hareketleriyle ilgili bazı hesaplar yaptı, kısa bir zaman önce keşfedilen gezegen Uranus hakkında Lexell ve Fuss'la fikir alışverişi yaptılar. Akşam üzeri saat beşe doğru beyin kanaması geçirdi ve bilincini kaybetmeden önce yalnızca 'ölüyorum' diyebildi. Ve gece saat 11 sularında hayatını kaybetti.*" Ölümünden sonraki 50 yıl boyunca, St. Petersburg Akademisi onun basılmamış çalışmalarını yayınlamaya devam etti.

Görüşleri

Euler'in matematik çalışmalarının ufku o kadar engin ve geniştir ki, böyle kısa bir biyografi içinde çalışmalarının pek çoğu zikredilemez. O, bütün zamanların en verimli matematik yazarıydı. Modern analitik geometri ve trigonometrinin sınırlarını genişletti; trigonometride ilk olarak sinüs, cosinüs, tanjant ve benzerlerini, Batlamyus'un yaptığı gibi kirişler olarak değil de, cebirsel fonksiyonlar olarak ele aldı. Geometri, analiz ve sayılar teorisine sonucu belirleyen ve şekil veren katkılar yaptı. Leibniz'in diferansiyel hesabı ile Newton'un türevler yöntemini matematiksel analiz içinde birleştirdi. Beta ve gamma fonksiyonlarını, ve diferansiyel denklemler için integral çarpanlarını icat etti. Süreklilik mekaniği, Clairaut ile birlikte Ayın hareketi teorisi, esneklik, akustik, ışığın dalga teorisi, hidrolik, ve müzik konularında çalışmalar yaptı. Euler, özellikle *Theory of the Motions of Rigid Bodies* [Katı Cisimlerin Hareketinin Teorisi, 1765] adlı kitabıyla analitik mekaniğin temellerini atmıştı. Fonksiyonlar için f(x) (1734), doğal logaritmaların tabanı için e (1727), -1 in karekökü için i (1777), pi sayısı için π, toplam için Σ (1755), sonlu farklar için Δx, Δy, ve pek çok diğer notasyonu Euler'e borçluyuz.

Euler'in çok önemli bazı çalışmalarını biraz daha ayrıntılı incelemek, onun matematik dehasını ortaya çıkarmak bakımından önem taşır. Onun sayılar teorisi alanında çalışmaya Goldbach tarafından özendirildiği söylenmekle birlikte, önemli bir etki kaynağı Bernoulli'lerin konuya karşı ilgisi olmuştur. 1729 yılında Goldbach Euler'e Fermat'ın n 2'nin kuvvetleri olacak şekilde 2^n+1'in daima asal sayı olacağını tahminini duyup duymadığını sordu. Euler bu bağıntıyı n=1, 2, 4, 8 ve 16 için doğruladı, ve sonunda 1732 yılında, bir sonraki basamakta $2^{32}+1=4294967297$'nin 641'e tam bölünebildiğini, yani onun asal sayı olmadığını gösterdi. Euler, ayrıca Fermat'ın ispatsız sonuçlarını da inceledi ve bu araştırmalar sonucu, fi fonksiyonunu, $\phi(n)$'i tanımladı.

Gençlik yıllarında Euler'e çok büyük şöhret kazandıran çalışması, Basel problemi olarak bilinen bir matematik bilmecesini çözmesiydi. Bu problem $\xi(2)=\Sigma(1/n^2)$ şeklindeki sonsuz serilerin toplamı için bir kapalı form bulma sorunu idi. Bu problemle, içlerinde Jacob Bernoulli, Johann Bernoulli, Daniel Bernoulli, Leibniz, Stirling, de Moivre'nin de bulunduğu birçok matematikçi uğraşmış, ama bu ünlü isimlerden hiçbiri bir çözüm bulamamıştı. Euler 1735 yılında $\xi(2)=\pi^2/6$ eşitliğini ispatladı, daha da ileriye giderek $\xi(4)=\pi^4/90$, $\xi(6)=\pi^6/945$, $\xi(8)=\pi^8/9450$ ve $\xi(10)=\pi^{10}/93555$ olduğunu gösterdi. 1737 yılında, $\xi(s)=\Sigma(1/n^s)=\Pi(1-p^{-s})^{-1}$ formülünü vererek zeta fonksiyonu ile asal sayılar arasındaki bağıntıları buldu; burada toplam tüm doğal sayılar, çarpım ise tüm asal sayılar üzerinden ortaya çıkmaktaydı. O, 1739 yılında $\xi(2n)=C\pi^{2n}$ bağıntısında geçen C rasyonel katsayılarını Bernoulli sayıları cinsinden buldu.

Euler'in sonsuz serilerle ilgili bir başka çalışması meşhur Euler sabiti γ'nın tanımlanması ile son bulmuştu. Euler sabiti n sonsuza giderken

$$\gamma=1/1+1/2+1/3+.....+1/n-\log_e n$$

olarak tanımlanır. Euler, γ sabitini 16 basamak olarak hesaplamıştır. Euler, Fourier serilerini de incelemiş ve 1744'de bu serileri kullanarak

$$\pi/2-x/2=\sin x+\sin(2x)/2+\sin(3x)/3+\sin(4x)/4+...$$

eşitliğini bulan ilk matematikçi olmuş, bulduğu sonucu bir mektupla Goldbach'a bildirmişti. Onun bu çalışması 1755'de basıldı.

Euler 1736'de James Stirling'e bir mektup yazarak, sayıların kuvvetlerinin terslerinin toplamı (harmonik seriler), Euler sabiti ve serilerle ilgili diğer sonuçları bildirmiştir. Mektubunda özellikle, *"çok yavaş yakınsayan serilerin toplamı ile ilgili olarak, geçen yıl boyunca Akademimizde, birçok serinin toplamını küçük bir eforla, yeteri kadar duyarlılıkla hesaplayabildiğim özel bir yöntem konusunda dersler veriyorum"* diye yazmıştı. O, aynı mektupta, şimdi Euler-Maclaurin toplam formülü olarak bilinen bağıntıyı da açıklamıştı. İki yıl sonra Stirling, Euler'e yolladığı cevap mektubunda, *"Maclaurin türevler konusunda bir kitap yayınlayacak, serilerin toplamı için terimlerin türevlerini kullandığı iki teoremi var. Onlardan biri senin bana yolladıklarınla tamamen aynı sonuçları veriyor"* diye yazmıştı. Euler'in cevabı, *"Bay Maclaurin'in bu çalışmasıyla kazandığı onuru azaltmak için en küçük bir arzum yoktur, çünkü o muhtemelen serilerin toplamı için aynı teoreme benden önce varmıştır ve neticede ilk kaşif olma şerefi ona aittir. Ben aynı teoremi dört yıl önce*

bulmuştum, ve teoremin ispatı ve uygulamalarını bütün ayrıntılarıyla Akademide anlatmıştım" oldu.

Matematiksel analizin Euler ile başladığı söylenebilir. 1748'de yazdığı *Introductio in analysin infinitorum* [Sonsuz küçüklerin Analizine Giriş] adlı eserinde Euler, bir fonksiyonu tanımlarken Johann Bernoulli'nin fikirlerini daha belirgin bir hâlde sundu ve matematiksel analizin gerçekte fonksiyonların incelenmesi olduğunu vurguladı. Bu çalışma, önceden yapıldığı gibi geometrik eğrileri incelemek yerine, temel fonksiyonlar teorisinin incelenmesinin temelini oluşturur. Aynı çalışma içinde Euler matematikteki ünlü

$$e^{ix} = \cos x + i \sin x$$

bağıntısını da vermiştir. O, $\ln(-1)=i\pi$ (veya tersine $e^{i\pi}=-1$) bağıntısını önceden 1727 yılında keşfetmiş olmasına rağmen, *Introductio in analysin infinitorum*'da yalnızca pozitif değerler alan bir değişkenin logaritmalarıyla ilgilenmişti; karmaşık sayıların logaritmalarının tamamlanmış teorisini, 1751 yılında yayınladı. Euler karmaşık değişkenlerin analitik fonksiyonlarını, ortogonal yörüngeler ve haritacılığı da içeren çok farklı durumlarda inceledi. 1755 yılında Euler, sonlu farkların analizine ilişkin incelemeyle başlayan *Institutiones calculi differentialis* [Diferansiyel Hesabın Kuruluşu] adlı eserini yayınladı. Bu çalışmada diferansiyel almanın yerine koymalar altında nasıl davranacağını ayrıntılı olarak ele alıyordu. Euler *Institutiones calculi integralis* [İntegral Hesabın Kuruluşu, 1768-70] adlı eserinde temel fonksiyonlar cinsinden ifade edilebilen integralleri ayrıntılarıyla inceledi. Aynı çalışma içinde, önceden 1729'da tanımlamış olduğu beta ve gamma fonksiyonlarını incelemiştir. O, yine bu eserde, o iki katlı integrallerin yanı sıra adi ve kısmi diferansiyel denklemleri de araştırmıştır. Varyasyonlar hesabı Euler'in önemli ve temel oluşturan keşifler yaptığı bir başka matematik dalıdır. 1740'da basılan *Methodus inveniendi lineas curvas* [Eğrilerin İncelenmesi Yöntemleri] başlıklı eseri, varyasyonlar hesabı araştırmalarının değerli bir başlangıcıydı.

Matematiksel fizik alanındaki problemler Euler'i, diferansiyel denklemler alanında çok daha geniş bir çalışma sahasına yöneltmişti. O, bu tür çalışmalarda sabit katsayılı lineer denklemleri, değişken katsayılı ikinci dereceden diferansiyel denklemleri, diferansiyel denklemlerin kuvvet serileriyle çözümlerini, sabitlerin değişimi yöntemlerini ve birçok başka konuyu inceledi. Titreşen zarları araştırırken, Bessel fonksiyonlarını tanımlayarak çözdüğü Bessel denklemiyle karşılaştı. Euler yüzeyler ve yüzeylerin eğriliği teorisini inceleyerek diferansiyel geometriye de önemli katkılar yaptı; onun bu alandaki birçok yayınlanmamış çalışmasının, sonradan Gauss tarafından yeniden keşfedildiği söylenir. Geometri alanındaki diğer çalışmaları onu topolojideki, bir polihedronun Euler karakteristikleri gibi önemli ve temel kavramlara yönlendirdi.

Euler 1736 yılında basılan *Mechanica* ile analitik dinamikte de büyük bir ilerleme sağladı. Yushkevich'e göre, *"Mekanikte kendinden öncekilerle kıyaslandığında Euler'in araştırmalarının belirgin özelliği, analizin sistematik ve başarılı uygulamasının ilk örneği olmasıdır. Mekanikte daha önce kullanılan yöntemler çoğunlukla sentetik ve geometrikti; her bir problem için bütünüyle o probleme özgü yaklaşımlara gereksinim duyuluyordu. Euler mekaniğe tekdüze analitik yöntemleri sokarak, değişik türden problemlerin açık ve doğrudan çözülmelerini sağlayan ilk matematikçidir."* Euler, *Mechanica*'da nokta şeklindeki cisimlerin boşluktaki ve sürtünmeli ortamlardaki hareketlerini incelemişti. Bu bağlamda nokta cisimlerin merkezil kuvvet etkisi altındaki ve belli bir yüzey üzerindeki hareketlerini incelerken, çeşitli diferansiyel geometri ve jeodezi problemlerini çözdü. Euler *Mechanica*'nın ardından rasyonel mekanik dalında başka bir önemli çalışma daha yaptı; onun iki ciltlik bu çalışması donanma bilimleri konusundaydı. Bu çalışmanın teorik ve uygulamalı mekanik dallarında seçkin bir yeri olup, Euler'in gemilerin hareket ettirilmeleri ve yönlendirilmeleriyle ilgili yoğun çalışmalarını gözler önüne serer. Bu çalışmada optimum gemi şeklini belirlemek için varyasyonal ilke uygulanıyordu, ve hidrostatik ilkeleri tarihte ilk kez olarak belirleniyordu. Aslında hidrostatik incelemeleri Arşimet'in çalışmalarından beri sürmekteydi, ama Euler bu konudaki bütün önemli noktaları belirginleştirerek, bu bilim dalını nihaî şekline kavuşturdu. O, aynı kitap içinde hareketlerini diferansiyel denklemlerle betimlediği katı cisimlerin kinematik ve dinamiğini geliştirmeye başlıyordu. Euler, 1765 yılında

mekanik dalında bir başka başyapıt daha yayınladı. *Theoria motus corporum solidorum* [Katı Cisimlerin Hareketlerinin Kuramı] adlı bu kitapta Euler katı cismin hareketini öteleme hareketi ve dönme hareketi olarak iki kısma ayırdı; katı cisimlerin dönme hareketini betimlemek için Euler açılarını tanıtladı, ve gündönümü presesyonu (yalpalaması) probleminden kaynaklanan dönme hareketi problemlerini inceledi.

Euler'in akışkanlar mekaniği konusundaki çalışmaları da oldukça dikkate değerdir. 1750'li yıllarda bu dalda çok önemli çalışmalar yayınladı ve süreklilik denklemi, Laplace hız potansiyel denklemi, ve vizkoz, sıkıştırılamaz bir akışkanın hareketi için, Euler denklemleri türünden temel bağıntıları türetti. Euler matematik bilgisi ve dehasını kullanarak birçok diğer alanda bilgi birikimine katkılar yapmıştır. Örneğin astronomide, kuyruklu yıldızların ve gezegenlerin yörüngelerinin belirlenmesi, güneşin paralaksının hesaplanma yöntemleri, ışığın kırılması kuramı, kuyruklu yıldızların fiziksel yapılarının araştırılması gibi konularda önemli çalışmaları bulunmaktadır. Paris Bilimler Akademisi'nden birçok ödül kazanmasına neden olan en göz alıcı çalışmaları, o günlerde bilim adamlarının özellikle ilgisini çeken gök cisimlerinin mekaniği konusundaydı. Euler'in Ayın hareketi ile ilgili kuramı ayın hareketinin belirlenmesi için gerekli tabloları hesaplayan Tobias Mayer tarafından kullanılmıştır. 1765 yılında Mayer'in dul eşi bu tablolar nedeniyle İngiliz hükümetinden 3000 Sterling ödül alırken, Euler'e teorik katkıları nedeniyle sadece 300 Sterling verilmiştir.

Euler müzik teorisi dalında da yayınlar yaptı. Özellikle 1739 yılında yayınladığı *Tentamen novae theoriae musicae* [Müzik Teorisinde Yeni Bir Deneme] isimli eserinde müziği *"bir matematik dalı hâline getirip, her şeyi düzenli bir biçimde gerçek ilkelerden türeterek nasıl bütün notaların uyumlu olarak birlikte seslendirildiklerini anlamaya çalışıyordu."* Kimilerine göre, bu çalışma müzisyenler için çok matematiksel, matematikçiler için çok müzikaldi.

Euler 1735 yılında St. Petersburg Akademisi coğrafya bölümü başkanlığına atandığında haritacılıkla da ilgilenmişti. Bu dalda bütün Rus İmparatorluğunun haritasını yapmaya çalışan Delisle'ye yardım ediyordu. 1745'de basılan ve 20 haritadan oluşan *Russian Atlas* bu iş birliği ile hazırlanmıştır. Bu atlas yayınlandığında, Euler Berlin'de herkese Rusların haritacılık konusunda Almanlardan çok daha ileri olduklarını iftiharla söylüyordu.

G. HOLTON, *Introduction to Concepts and Theories in Physical Science*, Addison-Wesley Pub. Co., 1978; L. MOTZ - J. H. WEAVER, *The Story of Physics*, Plenum Press, New York, 1989; C. A. RONAN, *Bilim Tarihi*(çev. E. İhsanoğlu – F. Günergün), TÜBİTAK, Ankara, 2003; http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Mathematicians/Euler.html.

Ayrıca **bkz.,** BİLİM FELSEFESİ, BİLİM TARİHİ, MATEMATİK FELSEFESİ, MATEMATİK TARİHİ.

Emin ÖZMUTLU

EULER DİYAGRAMI, İsviçreli matematikçi Leonhard Euler tarafından ortaya atılan, nesneler topluluğunu düzlemde kapalı eğrilerin sınırladığı bölgelerle temsil etmek suretiyle bu topluluklar arasındaki ilişkiyi geometrik olarak gösteren, şematik ifadedir.

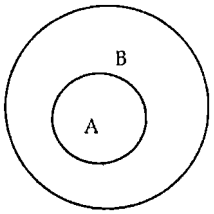
Tüm zamanların en önemli matematikçilerinden biri olarak kabul edilen Euler, matematiğin hemen her dalında günümüzde de önemini koruyan çalışmalar yapmıştır. Çok üretken olan bu matematikçinin yayımlamış olduğu kitap ve makalelerin sayısı 500'ü geçmektedir. Aynı zamanda bir fizikçi olan Euler'in bilim dünyasına katkılarından biri de kendi adıyla anılan bu diyagramlardır.

Bir Euler diyagramı kapalı eğriler tarafından sınırlanan bölgelerden oluşur, ve bu kapalı eğriler yerine genellikle çemberler kullanılır. Her bir çemberin sınırladığı bölge değişik nesneler topluluğunu temsil eder. Euler bu diyagramları tasıma dayalı akıl yürütme biçimini görsel olarak ifade etmek amacıyla kullanmıştır.

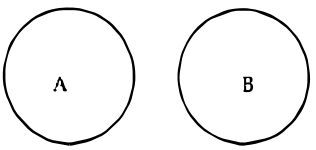
Mantıkta, kategorik önermeler, yani özne ve yüklem ilişkisine dayanan önermeler, dört standart grupta toplanmıştır:

(1) Tüm A'lar B'dir (Tümel evetleyici).
(2) Hiç bir A, B değildir (Tümel değilleyici).
(3) Bazı A'lar B'dir (Tikel evetleyici).
(4) Bazı A'lar B değildir (Tikel değilleyici).

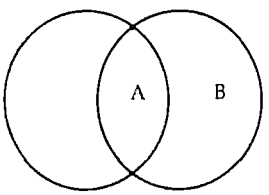
Euler bu kategorik önermeleri sırasıyla aşağıdaki diyagramlarla göstermiştir:



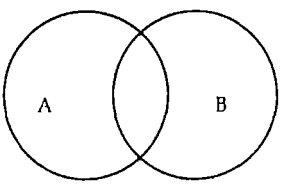
Şekil 1



Şekil 2



Şekil 3



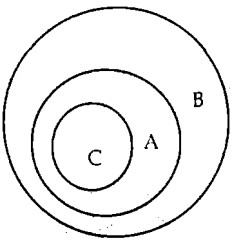
Şekil 4

Şekil 1 ve 2'deki diyagramlardan yukarıda sözel olarak ifade edilen 1 ve 2 numaralı tümel önermeler kolayca çıkarılabilir. Fakat diğer iki diyagramın her birinden birden fazla tikel önerme çıkarmak mümkündür. Örneğin, yukarıda geçen, "Bazı A'lar B'dir" önermesinin diyagramı (Şekil 3); aynı zamanda şu üç önermeyi de temsil eder: "Bazı B'ler A'dır", "Bazı A'lar B değildir" ve "Bazı B'ler A değildir". Bu durum, Euler diyagramlarının zayıf yönlerinden biridir.

Euler'in kendi örnekleri diyagramlarının güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymaktadır. Aşağıdaki iki örnek (Şekil 5 ve 6) Euler diyagramlarının güçlü yönlerinden birine işaret etmektedir. Çünkü her iki örnekte de diyagramlarda temsil edilen öncüllerden sonuç önermesi kolayca çıkarılabilmektedir.

Örnek 1:

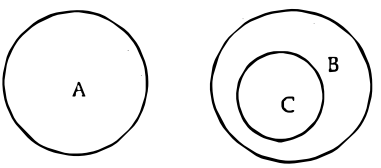
Tüm A'lar B'dir.
Tüm C'ler A'dır.
O hâlde, tüm C'ler B'dir.



Şekil 5

Örnek 2:

Hiç bir A, B değildir.
Tüm C'ler B'dir.
O hâlde, hiç bir C, A değildir.



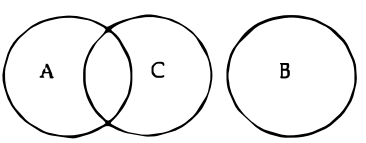
Şekil 6

Aşağıdaki örnekte ise, içinde tikel önermeler bulunduran çıkarımları bir tek diyagram ile temsil etmede Euler diyagramlarının yetersiz kaldığı görülmektedir.

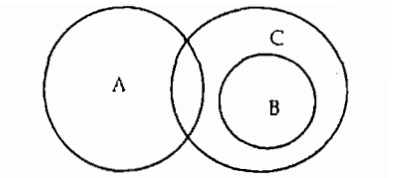
Örnek 3:

Hiç bir A, B değildir.
Bazı C'ler, A'dır.
O hâlde, bazı C'ler, B değildir.

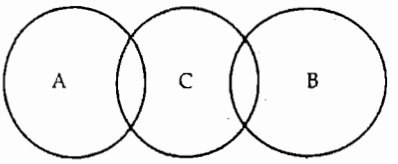
Bu çıkarım, aşağıda verilen üç farklı diyagram (Şekil 7, 8 ve 9) ile gösterilebilir. Bunun sebebi, B ile C arasındaki ilişkinin kesin olarak bilinmemesidir.



Şekil 7



Şekil 8



Şekil 9

"Bazı C'ler B değildir" sonuç önermesinin yukarıdaki üç diyagramın (Şekil 7, 8 ve 9) hepsinden de çıkarılabileceği açıktır. Fakat Şekil 7 ve 8'den sırasıyla "Hiç bir C, B değildir" ve "Tüm B'ler C'dir" sonuçları da elde edilir. Fakat bu sonuçların yukarıdaki çıkarımla uyumlu olmadığı açıkça görülmektedir. Bu ise, Euler diyagramlarının bazı çıkarımları tek bir diyagram ile ifade etmede yetersiz olduğunu gösterir.

Bir Euler diyagramında kesişen iki çemberin ortak bölgesi mutlaka her bir çemberin temsil ettiği topluluğa ait en az bir nesne içerir. Bu nedenle Euler diyagramları, "Tüm A'lar B'dir" ve "Hiçbir A, B değildir" gibi birbiriyle uyumlu birtakım bilgileri tek bir diyagram ile temsil etmede yetersiz kalmaktadır. (A hiç bir nesne içermediğinde bu önermeler uyumludur). Euler diyagramlarının bunun gibi bazı eksikleri, İngiliz matematikçi John Venn (1834-1923) tarafından geliştirilen *Venn diyagramı* ile giderilmiştir.

C. B. BOYER – U. C. MERZBACH, *A History of Mathematics*, Wiley, 1991; L. EULER, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 2003; C. YILDIRIM, *Mantık: Doğru Düşünme Yöntemi*, V Yayınları, 1987.

Ayrıca **bkz.,** EULER, MANTIĞIN TARİHİ, MANTIK FELSEFESİ, MATEMATİK FELSEFESİ, VENN DİAGRAMI .

Adnan MELEKOĞLU

EUSEBİUS, dördüncü yüzyılın en önde gelen teologlarından biri olup, Hristiyan teolojisinin şekillenmesinde çok kayda değer bir rol oynamıştır.

Hayatı ve Eserleri

Eusebius, 264-339 yılları arasında yaşamıştır. Filistinli olup, düşünsel çalışma ve araştırmalarından bağımsız olarak, piskoposluğa kadar yükselmiştir. Başta tarih, coğrafya, felsefî teoloji ile Kitabı Mukaddes teolojisi olmak üzere, pek çok konuda eser veren Eusebius, döneminin pek çok apolojistinden farklı olarak Grek felsefesinden yoğun bir biçimde etkilenmiş, çok olumlu bir değer biçtiği Platonik felsefeyle Hristiyan teolojisini bağdaştırma çabası içinde olmuştur. En çok, apostalik dönemden kendi zamanına kadar olan Hristiyanlık hakkında bilgi verdiği, bütünüyle öncü bir nitelik taşıyan *Historia ecclesiastica* [Kilise'nin Tarihi] adlı eseriyle tanınır. Bununla birlikte, antik dünyanın Platon ve Aristoteles dışındaki düşünürlerinden alıntılar içeren meşhur *Praeparatio evangelica* [Cennete Hazırlık] adlı kitabının çok daha fazla yararlanılan, sıklıkla okunup gönderme yapılan eseri olduğu söylenebilir. Eusebius, bu eserinde kimi Hristiyan öğretilerin Platon gibi büyük Yunan düşünürleri tarafından öncelendiğini öne sürer.

Görüşleri

Eusebius, felsefeyi, Helenistik dönem filozofları gibi, üç ana başlık altında, etik, fizik ve mantık olarak ele alır. Mantıkta, Platon'a olan bütün yakınlığına rağmen, Platon'un diyalektiğini hiç dikkate almaz. Aynı şekilde Aristoteles'in klâsik mantığıyla da ilgilenmez. Mantıktan anladığı çok büyük ölçüde, Musevî âlimler tarafından örneklendiğine inandığı "hakikatin kendisini kavrama" mantığıdır.

O, etikte alanında ise, Grek felsefesinin, Platon dışında, hemen bütün önemli filozoflarına karşı olumsuz bir tavır takınır. Söz gelimi, Epiküros'u hazzı yegâne iyi yaptığı için eleştirir. Aristoteles'e de, etik anlayışında, sağlık ve zenginliğe, erdem kadar önem verdiği gerekçesiyle karşı çıkar. Stoacı etiği hemen hiç dikkate almayan Eusebius, Platon'u iyiyi aşkın bir dünyaya yerleştirmesi, Tanrı'yı ya da İyi İdeasını değerlerin kaynağı yapması dolayısıyla över. Elbette, onun için etik, Yunanlıların savunduğu türden bir mutluluk etiği söz konusu olamaz; bir Hristiyan düşünürü olarak, o, bu yüzden değerleri teolojik olarak temellendirirken,

insan hayatının nihaî amacı olarak ebedî saadeti, bir ahiret mutluluğunu öne sürer. Sadece Tanrı aşkının, insana iyi ve ahlâkî bir hayat sürmesi için yeterli olduğuna inanır.

Fizik'ten anladığı, esas itibarıyla metafizikle birlikte, fiziktir. Başka bir deyişle, ona göre, fizik, tıpkı Platon'da olduğu gibi, cisimsel olmayan, akledilir dünyaya ilişkin bir araştırmaya ek olarak, algılanabilir şeyler üzerine bir araştırmayı da ihtiva eder. Eusebius, Platon'un dünyayı yaratılmış bir varlık alanı olarak görmesini över; burada, *Timaeos*'un Hristiyan dünyasına geçmiş, yarım tercümesini ve lafzî yorumunu esas alan Eusebius, dünyanın ezelîliğini öne süren materyalistlere karşı çıkar. Ona göre, Demokritos ve Epiküros benzeri Yunan materyalistleri, Tanrı'nın varlığını inkâr ettikleri gibi, birçok durumda maddeyi tanrılaştırmışlar veya en azından maddenin nihaî gerçeklik olduğunu öne sürmüşlerdir. O, Epiküros'u atomcu öğretisinin evrenin birliğini ortadan kaldırdığı gerekçesiyle, Stoacıları ise evreni maddî terimlerle açıklamalarından dolayı eleştirirken, Anaxagoras'ı hem ilâhî bir yaratıcı akla yer verdiği için över, hem de bu ilâhî aklın etkisini ve işleyişini açıklayamadığı için yerer. Aristoteles'e evrenin ezelîliği öğretisinden dolayı karşı çıkar; fizikî dünyayı açıklamak bakımından Empedokles'in dört öğe kuramını kabul eden Eusebius, Herakleitos'un tanrısal bir *logos*un varlığına, Parmenides'in de değişmez gerçekliğin varoluşuna inanmasını çok önemser.

İdealar kuramıyla yakından ilintili olan felsefî teolojisinde, çağının diğer Platoncuları gibi, o da Platon'un İdealarına veya akledilir gerçekliğe özel bir önem atfeder. Bununla birlikte, Platon'un İdeaları cinsler ve türler yoluyla sınıflama çabalarına ilgi göstermediği için, İdealar bağlamında tutarlı bir öğreti ortaya koymaya kalkışmaz. Gerçekten de, Eusebius İdeaları, tıpkı Platon gibi, ezelî-ebedî ve değişmez kendilikler olarak öne sürer, fakat bir yandan da Platon'dan farklı olarak, onların Tanrı'nın zihnindeki, yaratma faaliyeti sırasında temele alınan, düşünceler olduğunu iddia eder. Bu görüşünü, dünyadaki şey türleriyle ilişkili bir biçimde ortaya koyan Eusebius, sıkı bir Platoncu ve bir Hristiyan düşünürü olarak ruhun ölümsüzlüğüne inanır. O, Tanrı'nın varlığını tasvir ederken de, Platon'dan faydalanır; nitekim, Platon'un *Devlet*'te İyi İdeasını "varlığın ve bilginin ötesindeki" gerçeklik olarak tanımlamasından yola çıkarak, Tanrı'nın evrene aşkın olmakla kalmayıp, aynı zamanda kavranamaz olduğunu öne sürer. Tanrı, "insan zihninin ve her türlü kavram ve incelemenin ötesindedir."

Eusebius, insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda, hem Tanrı'nın inayetini hem de özgürlüğü kabul eder. Ona göre, özgürlük ahlâkî çaba, nefs mücadelesi, övgü ve yergi gibi kavramlar tarafından sadece varsayılmakla kalmaz, fakat kanıtlanır da. Bu bağlamda bir yandan da insanın özgürlük bilincine başvuran Eusebius, Helenistik dönemin determinizmi benimsediğine inandığı Epiküros ve Khyrisippos gibi düşünürlerine karşı çıkar. İnsan iradesinin gerçek bir neden olduğunu kabul ederken, onun fizikî nedenler ya da toplumsal baskı tarafından mutlak olarak belirlenmesini kabul etmez. Eusebius'a göre, Tanrı'nın inayeti evrenin genel yasalarını ortaya koymuş olmakla birlikte, insanın özgür iradesiyle, onu erdeme yöneltecek şekilde, iş birliği yapar. O, elbette Stoacıların doğal felâketlerin, bunlardan korkulmadığı sürece, birer kötülük olmadığı görüşünü varsayarak, dünyadaki kötülükten, Tanrı'yı değil de, insan iradesini sorumlu tutar.

F. J. BACCHUS, "Eusebius of Cæsarea", *Catholic Encyclopedia of Philosophy*; EUSEBİUS, *Praeparatio Evangelica* (trans. by E. H. Gifford), Oxford, 1903; C. STEAD, "Eusebius", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Version 1:0, 2001.

Ayrıca **bkz.,** ANTİK FELSEFE, ARİSTOTELES, HELENİSTİK FELSEFE, HRİSTİYAN FELSEFESİ, PLATON, SOFİSTLER.

Mehmet ÖNAL

EVRENSELCİLİK. Tüm zamanlar ve koşullarda bütün insanlara veya şeylere uygulanan doktrin ya da kavramlara gönderme yapan evrenselcilik, genel olarak geçerlilik ve doğruluğun ölçütünün tikel ve tarihsel fenomenlerden bağımsız bir temele sahip olduğunu, bu yüzden tüm insanların onayını zorunlu kıldığını ileri sürerken; sadece epistemolojik ve bilimsel değil, fakat ontolojik, etik, politik ve teolojik içerimleri de olan felsefî görüş şeklinde tanımlanabilir.

Giriş

Aslında konuşmak, iletişim kurmak ve eşyayı adlandırıp tasnif edebilmek için kaçınılmaz olan, dolayısıyla da tutarlı düşünebilmenin olmazsa olmaz bir vasıtası olan evrensel veya genel kavramların oluşturulma zorunluluğu, yani evrenselcilik evrensel-tekil ilişkisi dikkate alındığında, birtakım temel güçlükleri de barındırır. Her ne kadar genel kavramlar, muhtevalarında barındırdıkları tüm tekillerin ortak birtakım özellikleriyle genel kavram hüviyeti kazanıyor olsalar da, tekil varlıkların, söz konusu genel kavramda tüketilmesi mümkün olmayan ve belki de tekil varlığın o tekil varlık olabilmesi için olmazsa olmaz bir karakter arz eden birtakım özelliklerini ıskalamaları kaçınılmazdır. "Bir genel kavram olarak insanı, tüm tekil insanlarda ortak olan 'düşünen', 'akıllı', 'iki gözlü' benzeri niteliklere göre tanımlamak mümkündür; fakat her tekil insanın kendine ait özellikleri, Ayşe'nin sinirli, Ali'nin nevrotik, Chu'nun kör, John'un sağır, Wilhelm'ın altı parmaklı olması, vd., genel kavram olarak 'insan' kavramının içeleminde yer almaz. Kısacası, genel kavram, sadece ve ancak tekillerde ortak olan yönleri, nitelikleri ifadeye elveren kavramdır. Hiçbir genel kavram, tekili tekilliğiyle ifade etme imkânına sahip değildir." Evrenselciliğin evrensel-tekil ilişkisinde barındırmış olduğu bu güçlükler, özellikle çağdaş felsefede, gerek bilimsel bilginin evrenselliği, gerekse de metafizik öğelerle dolu etik ve politik felsefelerde evrensel bir etik ve politik refleksiyonun imkânı bağlamındaki tartışmalarda oldukça belirleyici bir öneme sahip olmuştur.

Klâsik felsefede, özellikle metafizik, epistemoloji ve mantıkta evrenselciliğin tümeller tartışması bağlamında ele alındığını ifade etmek mümkündür. Metafizikte evrensel, daha doğrusu tümel Latince *universalia* kavramından gelmekte olup, bir tip, özellik veya ilişkiye işaret eder. Evrensel ismi bireyselle karşıtlık ilişkisinde kullanılırken, sıfat olarak da özel veya somut ile karşıtlık ilişkisinde ele alınır. Buna göre, tümeller (evrenseller), kırmızılık veya uzunluk örneklerinde olduğu üzere, her birinin evrenseli örneklendirdiği ve birçok birey (tekil varlık) tarafından paylaşılan özelliklerdir. Epistemoloji ve mantıkta tümellerin bilgisel veya mantıksal gerçekliği pek tartışmalı olmasa da, klâsik felsefe tümellerin ontolojik gerçekliğinin tartışıldığı ciddî bir literatüre sahiptir. Örneğin Platon tümel kavramların epistemolojik ve mantıksal gerçekliğinin yanı sıra ontolojik gerçekliğini kabul edip, bireysel varlıklardan ayrı olarak gerçek anlamda varlıklardan ancak İdealar şeklinde bahsedebilmenin mümkün olduğunu ileri sürerken; Aristoteles tümellerden olsa olsa bilgisel gerçeklikleri bağlamında bahsedilebileceğinin, ontolojik anlamda yalnızca bireysel varlıkların varolduğunun ileri sürülebileceğinin altını çizer. Söz konusu tartışma Platonik Formlar başlığı altında tartışılmakla birlikte, tümeller problemi Ortaçağ boyunca da merkezî bir tartışma konusu olmuştur. Nitekim, bu özelliklerin tekillerden bağımsız olarak varolup olmadıkları problemi bağlamında; realistler tümellerin bağımsız gerçekliğini, nominalistler onların bağımsız bir gerçekliğe sahip olmadıklarını, kavramcılar (konseptüalistler) ise tümellerin yalnızca zihinsel bir varlığa sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bilimde Evrenselcilik

Bilimsel düşüncede ve bilimsel bilginin imkânı bağlamında düşünüldüğünde, bilimin daha başlangıçtan itibaren realitenin *logos*unun aranması anlamıyla evrenselci bir perspektif içerisinde temellendiği söylenebilir. Gerçeklikle olan ilişkisini öngörülebilir bir tarzda gerçekleştirme kaygısıyla insanoğlunun, realiteyi gözlemlemek suretiyle onun içkin "mantık"ını, yasalarını (*logos*) kavrayıp, gerek ona hâkim olabilmesini, gerekse de onu kullanılabilir kılmasını sağlamak amacıyla gerçekleştirdiği bilim, bu temel kaygısı nedeniyle özü gereği evrenselci bir karaktere sahiptir. Buna göre, bilimsel etkinlik, tek tek nesnelerin tekilliklerinin aşıp, bir yandan tasnif edebildiği nesne veya varlık gruplarının evrenselleştirilebilir doğalarına, diğer yandan da doğanın gözlemlenmesinin bir sonucu olarak doğal olayların içkin mantığına, yani doğa yasalarına odaklanan, dolayısıyla da tarihsel, tekil ve öznel olanın ötesine doğru çabalayan bir etkinliktir. Tüm bu etkinlik sürecinde, insanoğlu doğayı kendi hizmetine sunmanın veya tabiatla başa çıkabilmenin imkânlarını, bilimsel etkinliğin doğrudan sonucu olan teknik dolayımıyla gerçekleştirir. Bununla birlikte, bilimin özü gereği muhtevasında barındırdığı evrenselci

yaklaşım, teorileştirilebilir bir evren tasavvuru nedeniyle, gerçekliğin insan aklıyla temsil edilebilirliği düşüncesinin yanı sıra, evrenselleştirilebilir olanın dışında kalan tarihsel, tekil ve öznel vb. varlık alanlarının dışlanmasını, ya da en iyi ifadesiyle görmezden gelinmesini gerektirir. İşte tam da bu evrenselci özelliği nedeniyle bilim, evrenselcilik-tekillik tartışmasının evrenselci kanadında kalmaya yazgılıdır.

Özellikle modern bilimle veya Yeniçağ bilimiyle birlikte, söz konusu evrenselci boyut, daha ekolojik ve harmonik karakterdeki antik Yunan ve Ortaçağ bilim anlayışının da oldukça ötesine taşınarak, evrenselci bir tahakküme dönüşen bir yapı arz etmeye başlamıştır. Bacon'ın "bilgi egemen olmaktır" sözünde, âdeta önce doğa sonra da insan üzerinde gerçekleşecek olan daha sonraki bilimsel tahakkümün haber verilip, özetlendiği evrenselci modern bilim anlayışı, şu temel karakteristiklerle öne çıkar: Öncelikle gerçeklik tüm heterojen görünüşüne rağmen, akla uygun bir yapıya sahip bir *kosmos* olup, bilimin temel görevi de söz konusu *kosmos*a ait evrensel yasaları deney ve gözlem yoluyla serimlemektir. Bunun yanı sıra bilimsel paradigmaya göre gerçeklik, aşağıdan yukarıya doğru yükselen bir hiyerarşiye ve mekanik bir düzene sahiptir; bu hususlar ise, söz konusu mekanizm içerisinde geleceğin ve gidişatın belli olduğuna, birtakım öndeyilerde bulunma ve önceden bilme imkânlarının varlığına işaret eder. Ayrıca bir önceki hususla bağlantılı olan bir diğer karakteristik ise, bilimsel paradigmanın, gerçeklikteki değişimi niceliksel ve birikimsel bir süreç, yani matematiğin evrensel diline tercüme edilebilir bir şey olarak gördüğüdür. Yine bilimsel paradigma ekseninde ele alındığında, bilim, nesnel bir karakter arz eder ve öznenin nesne karşısında nötr kalıp, nesneden ayrı durabileceğini varsayar ki; bu da, özne ile nesne arasında kesin bir mesafenin varlığını, dolayısıyla da öznenin "nesnesinin karşısına her türlü moral, dinsel, ahlâksal, siyasal, ideolojik kabullerinden arınmış olarak" çıkabileceği varsayımını gündeme getirir. Ve son olarak, bütün bu özellikleri dolayısıyla bilimsel sonuçlar, nesnel bir şekilde ve matematiksel yollardan elde edilmiş olmaları nedeniyle, evrensel ve zorunlu sonuçlar olarak görülürler.

Öncelikle doğa bilimlerinde etkili olan söz konusu evrenselci bilim anlayışı, 19. yüzyılda yavaş yavaş tesis edilen diğer bilimlerde, öncelikle Auguste Comte'un kurduğu ve "sosyal fizik" adını verdiği sosyolojide ve daha sonra kurulan tarih, iktisat, siyaset bilimi ve antropoloji gibi diğer sosyal bilimlerde de yansımasını bulmuştur. Özne-nesne dikotomisinin doğal bir sonucu olan ve öznel-nesnel bilgi ideali ekseninde teşekkül etmiş bilim anlayışına paralel olarak, yeni tesis eden sosyal bilimler de kendi araştırma nesnelerini ve bilgi anlayışlarını Yeniçağ bilim anlayışı doğrultusunda oluşturma cihetine gitmişlerdir. Buna göre, doğa bilimleriyle aynı yönteme sahip olmaları gerektiği düşünülen sosyal bilimler de, kabaca toplum diye tabir edilen kendi epistemolojik nesnelerine pozitivist bir epistemolojiden hareketle yaklaşıp, öznel birtakım etkilerden muaf evrensel bir bilgi tesis etmeye muktedir bilimler olarak anlaşılmışlardır. "Sosyal bilimler, Yeniçağ'ın 'Bilmek, yapabilmektir' sloganı altında, pozitivist/evrenselci bir epistemoloji içinde ve belli politik-ideolojik istek ve amaçlar doğrultusunda yönlendirilmiş bilgi faaliyetleri olarak kurumlaşmış" olup, hepsi Aydınlanmacı etkilerle, toplumu rasyonel olarak yeniden düzenleme, rasyonel ve bilimsel bir toplum inşa etme ideallerinden hareketle, toplum ve tarihe ait yasalardan dem vurarak, nihayetinde bilimsel bilginin "kesinliğinden, zorunluluğundan, nesnelliğinden ve tabii ki evrenselliğinden" söz ettiler. Bütün bu sürecin doğal sonucu, elbette insanın, bilimsel evrenselci bir bilgi paradigmasıyla, önce doğa, sonra da insan üzerindeki tahakkümü olmuştur. Heideggerci tabiriyle, hesaplayıcı düşüncenin hâkim olduğu modern bilim, daha önceki temaşa etme ve *logos*la uyum içerisinde olma anlamının dışına taşan, gözlem olarak teori yoluyla real-olanın tuzağa düşürülüp, güvenceye alındığı bir rafine edilişini sağlar. Bu yüzden Heidegger'e göre, "bir gözlemleme anlamında teori olarak modern bilim, real-olana tekinsiz bir biçimde tecavüz eden bir süreç olarak, real-olanın bir rafine edilmesidir." "Bilim, herhangi bir verili zamanda real-olanın bir etkileşim şebekesi olarak kendini sergilemesi amacına hizmet eden yerin içerisinde, yani incelenebilir olan bağıntılı nedenler dizisi içerisinde real-olanı düzenler. Real-olan,

böylece, incelenebilir ve ardışık kesimleri içerisinde takip edilebilir hâle gelir. Real-olan, kendi nesnelik'i içerisinde güvenceye alınmış hâle gelir. Buradan, bilimsel gözlemin kendi şekillendirmesine göre tuzağa düşürebileceği nesne alanları ve bölgeleri çıkar."

Bu bilgi ve bilim anlayışına karşı, hakikat ve bilginin evrenselliğinden ziyade tekilliği, tarihselliği ve zamansallığı üzerine vurguyla ön plâna çıkan ve tekilci bir doğa anlayışını benimseyen bir gelenekten de söz etmek mümkündür. Bu anlayış, evrenselci doğa anlayışının aksine, doğayı tam bir *kosmos* olarak değil, *kaos* olarak değerlendirir. Doğa özü gereği, akıldışı bir karaktere sahiptir ve doğada aşağıdan yukarıya doğru basamaklı bir düzen anlamında hiyerarşik bir yapılanmadan ziyade, birbirinden farklı ve bağımsız birden çok yapı mevcuttur. Bu anlayış açısından, öncekiyle bağlantılı bir başka karakteristik ise, doğanın mekanik bir düzen değil, büyüyen, gelişen, solan, çöken vb. organik bir karakter sergilediği, dolayısıyla da doğada düzenden ziyade, düzensizliklerden söz edilebileceğidir.

Etik Evrenselcilik

Evrenselcilik etikte, her bireyin bir amaç olarak bütünün refahını, iyiliğini araştırması gerektiği yönündeki doktrine tekabül eder. Buna göre, "bir kendiliğin içkin bir değere sahip olduğu ilkesi", evrenselciliğin etik temelini oluşturur. Her ne kadar ahlâkın doğru-yanlış ve iyi-kötü hakkında yargılar ortaya koymakla ilgili olduğu düşünüldüğünde, kültürel ve psikolojik anlamda anlaşılabilir bir etiğin ahlâkî yaşamların çeşitliliğini hesaba katmaksızın inşa edilmesi mümkün olmasa da, anlamlı etik değerlendirmelerde bulunmak için özel durumların belirleyiciliğinden uzak kalmanın bir vasıtası olması hasebiyle, evrenseller olmaksızın bir etiğin tesisi de mümkün değildir. Zira etikte ele alındığı şekliyle bir kavram olarak evrensel, bir erdem, bir kural, bir ilke veya ahlâkî bir perspektif olarak birçok insan için, birçok koşul altında geçerli olması bakımından önemlidir. Bu açıdan bakıldığında, ahlâkî evrenselcilik, etiğin, kültür, ırk, cinsiyet, din, millet ve başka birtakım ayırt edici özelliklerden bağımsız olarak tüm insanlara uygulanabileceğini öngören meta-etik bir pozisyon olduğu açıktır.

Felsefenin genel seyri dikkate alındığında, bu doğrultudaki ilk ahlâk felsefesini, Sofistlere karşı Sokrates'in geliştirdiğini söylemek mümkündür. Bilginin imkânı noktasındaki tartışmalarda Sofistlerle hemfikir olan Sokrates, ahlâk felsefesi söz konusu olunca onlardan ayrılan evrenselci bir etik öngörür. Sokrates'in ele aldığı şekliyle, her ne kadar epistemolojide evrensel birtakım önermelerden söz etmek mümkün olmasa da, ahlâkta evrensel birtakım tümel kavramlar olup, gerçek anlamda ahlâkî bilginin anlamı da onun söz konusu kavramlarla örtüşmesinden geçmektedir. Sokrates'in öngördüğü rasyonel ahlâk anlayışının genel olarak Batı felsefesine sirayet ettiği, Platon, Aristoteles, Stoa felsefesi ve Ortaçağ Hristiyan felsefelerinde farklı formlarda da olsa devam ettirildiği söylenebilir. Çağdaş birtakım düşünürlerce erdem etiği olarak kavramlaştırılan klâsik (Sokratik) ahlâk felsefesi bağlamında düşünüldüğünde, etikte asıl olan bütünün iyiliği olup, bütün iyi olmadan tikellerin iyi olabilmesi mümkün değildir.

Modern dönemde ise evrenselci etik en net ve derin yansımasını Alman filozof Immanuel Kant'ın felsefesinde bulmuştur. Kant tarafından "kategorik imperatif" olarak adlandırılan ahlâkî buyruğun en temel özelliği, onun, ahlâk yasasının genel ve kaçınılmaz bir gereksinimini ifade eden bir buyruk olmasıdır. Onun gerçekleştirilebilmesi üç formu, yani evrenselleştirilebilirlik, saygı ve otonomiyi içerip içermemesinden geçmektedir. Bu üçü birlikte bir eylemin "ahlâkî bakımdan iyi" olarak adlandırılabilmesinin imkânını oluşturur. Buna göre, "ahlâkî bakımdan iyi" bir eylem, öncelikle bütün insanlara uygulanabilir olmalı, ikinci olarak insanları bir araç değil, fakat bir amaç olarak görmeli ve son olarak, diğer insanları da, bir ideal amaçlar alanı içerisinde eşit yasa koyucular olarak görmek anlamda insanın özerkliği ilkesine uygun olmalıdır.

Bunun yanı sıra, tarihsel olarak Kant'tan daha geriye götürülebilecek ahlâkî anlamda evrenselci başka bir tutum da, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin de zeminini oluşturan ve Rönesans felsefesinde zuhur eden doğal hak ve doğal ahlâk düşüncesidir. Buna göre, insan dünyaya daha doğuştan birtakım haklarla gelir ve akılla temellendirilmesi mümkün olan söz konusu haklar evrensel bir

karaktere sahip olup, onların herhangi bir şekilde yerinden edilmesi mümkün değildir. Evrenselci etik açısından bakıldığında, iyi bir etik teorinin, nesnel, rasyonel, içsel olarak tutarlı ve uyumlu, evrensel bir şekilde uygulanabilir, bireysel çıkarlardan bağımsız ve zamanla kültürün hususîliklerini aşan kişisel olmayan bir karaktere sahip olması gerekir.

Her ne kadar insanlar, Sofistler ve bazı şüpheci yaklaşımlar istisna kılındığında, düşünce tarihi boyunca ahlâk alanında rasyonel, değişmez, evrenselleştirilebilir birtakım ahlâk yasalarının arayışı içerisinde olmuş olsalar da, özcü bir metafizik üzerine tesis edilmiş olan bu ahlâk felsefelerinin, özellikle çağdaş felsefelerdeki kimlik ve farklılık tartışmalarında keskin bir eleştiriye tâbi tutulduğunu söylemek mümkündür. Söz konusu eleştirilerin merkezinde, Batı metafizik geleneğinde ortaya konulmuş ahlâk anlayışlarının, hümanistik doğaları nedeniyle her şeyi insanın bilgi, dolayısıyla da tahakküm nesnesi kılan ve farklılıkları aynı içerisinde eritmek suretiyle yadsıyan ve ortadan kaldıran epistemoloji öncelikli bir karaktere sahip olmaları değerlendirmesi bulunur.

Genel olarak ifade edildiğinde, epistemolojide bir şeyin bilgisi aranır ve, bu bağlamda sorulan soru "bu nedir?" şeklini alır. Sorunun cevabı, soruyu soranla tanımlanan arasında bir temsil ilişkisini varsayar. Örneğin, "insan nedir?" diye sorduğumuz zaman, biz insanı "onu her ne ise o yapan" en temel özelliği, özü açısından tanımlama cihetine giderken, aslında onu başka türlü olamayacağı bir form içerisinde belirlemek suretiyle, bu form dışında kalan bütün durumları dışlayan bir tanıma da indirgemiş oluruz. Levinas tarafından ontolojik emperyalizm olarak nitelenen söz konusu felsefe anlayışı, genel olarak Varlığa, özelde de, örneğimizde olduğu üzere, insana dair birçok şeyin engellenip, hariçte tutulduğu ya da çizilen epistemik çerçeve içerisinde aynılaştırıldığı bir düşünme tarzının hâkimiyetine işaret eder. Zira bir şeyi ortak özellikleriyle tanımlama, aynı zamanda içkin bir biçimde onun nasıl olması gerektiğine dair ontolojik bir dayatmayı da içerir. İşte tam da bu durum, gerek metafizik düşünce geleneğinin, gerekse modern felsefelerde, onun bir devamı olarak görülebilecek evrenselci etik öğretilerin, varlıkları evrensel olduğu düşünülen birtakım epistemolojik kategorilere indirgemek suretiyle, onların olanca farklılıklarıyla birlikte kendileri olarak varolmalarını engellediği anlamına gelir. Çağdaş felsefe söz konusu olduğunda, ahlâktaki evrenselci yaklaşımların en tipik eleştirisinin, bu eleştiriyi her ne kadar Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari ve Boudrillard gibi birçok filozof ve düşünürün felsefelerinde de gözlemlemek mümkün olsa bile, felsefesini ötekinin ötekiliğinin aynı içerisinde eritilmişliğinin sıkı bir eleştirisi ve etik öncelikli bir felsefe olarak değerlendirebileceğimiz Levinas tarafından yapıldığını söyleyebiliriz.

Bütünlük kavramının Batı felsefesinin uzun tarihi boyunca, birlik talebinin bir sonucu olarak geliştiğini savunan Levinas'a göre, totallik (bütünlük) sayesinde birey, anlamı üstüne almaktadır. Bu seyir içerisinde şimdi, lineer tarih anlayışına paralel olarak, kendisinde mutlak ve nesnel bir anlamın açığa çıkacağı düşünülen gelecek adına feda edilmek durumundadır. Levinas, karşı çıktığı Batı felsefesinin ötekiyle girdiği ilişkiye atfen, söz konusu felsefe içinde bilgi ve teorinin, ötekini anlamaya yönelik her teşebbüsünün, ötekinin farklılığını aynının bir parçası hâline getirerek ortadan kaldırdığını söyler. Levinas, ontolojik emperyalizm diye adlandırdığı bu durumun, ötekine karşı sürekli bir şiddet içerdiğini düşünür. Zira, politik birtakım belirtilere de sahip olan ontolojik emperyalizm, bir güç felsefesiyle ilişkilidir ve ötekiyle ilişki ise, ancak ötekinin aynı içerisinde bir dönüşüme tâbi tutulmasıyla mümkün olabilir. Levinas, söz konusu ontolojik emperyalizmin, ontolojik bir özne nosyonundan kaynaklandığını, ondan kurtulmanın yolunun ise, etik bir özne nosyonunun tesisinden geçtiği kanaatindedir. Sarup'un da belirttiği üzere, Levinas'ın etik öznesi de ötekiyle ilişki içerisindedir, fakat bu ilişki Batı felsefesinin öngördüğünün aksine, ötekinin heterojenliğine saygının olduğu bir ilişkidir. Bu durum, postyapısalcı ve postmodern söylemlerin, evrenselci söylem biçimlerine karşıt bir biçimde, neden benzerliğe yönelik antagonist bir tutum içerisinde olduklarının da bir açıklamasını ortaya koyar.

Evrenselcilik terimi, özellikle Batı düşüncesi dikkate alındığında, teolojide, Tanrı'nın evrensel babalığını ve bütün insanların nihaî kurtuluşunu vurgulayan Hristiyan teolojisindeki yaklaşıma gönderme yapar. Bu yaklaşı-

ma göre, hiçbir ulus, ırk ya da halkın, Tanrı'nın inayetine mazhar olmak bakımından diğerlerine göre herhangi bir ayrıcalığı söz konusu olmayıp; kurtuluşa ermek bakımından tüm insanlar aynı ve eşittir. Özellikle tektanrılı dinlerde vurgulanan ebedî cehennem düşüncesine karşıt olarak evrenselcilik, Tanrı'nın inayetinin herkesi eşit ölçüde kuşattığını ve bütün insanların iyiliksever Tanrı tarafından kurtarılacağını savunur. Teolojideki bu özel tanımının dışında evrenselcilik, dinler söz konusu olduğunda, muhatap olarak aldığı insan zümresi bakımından da bir anlama sahip olur. Yani, şayet din kendine muhatap olarak tüm insanlığı alıyor ve potansiyel olarak mesajının herkesi içerdiği iddiasıyla yola çıkıyorsa, bu din evrenselci bir din olmak durumundadır. Bunlara örnek olarak İslâmiyet, Hristiyanlık gösterilebilir. Buna mukabil Yahudilik, ekstrem bazı mezhepleri istisna kılındığı zaman, kurtuluşu yalnızca İsrailoğulları'na tahsis ettiği için evrenselci bir din değildir.

C. APPLEBY – vd., *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*, Routledge, Great Britain, 1996; D. ASHLEY, *History Without A Subject "The Postmodern Condition"*, Westview Press, United States Of America, Colorado, 1997; R. J. BERNSTEIN, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992; L. BURGGRAEVE, *The Wisdom of Love in the Service of Love* (trans. by J. Bloechl), Marquette University Press, Milwaukee, 2002; D. CALLAHAN, "Universalism & Particularism", *The Hastings Center Report*, 30(2000); A. CEVİZCİ, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 6. baskı, 2005; M. FOUCAULT, *Özne ve İktidar* (çev. O. Akınhay – I. Ergüden), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000; M. HEIDEGGER, *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (çev. D. Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998; M. HEIDEGGER, *The Question Concerning Tecnology and other Essays*(trans. by W. Lovith), Harper Torchbooks, London, 1977; E. LEVINAS, "Fenomenolojiden Etiğe" (çev. Ö. Gözel) *Sonsuza Tanıklık* (ed. Z. Direk – E. Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2002; D. ÖZLEM, "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek-Sempozyum Bildirileri*, Metis Yayınları, İstanbul 1998; S. PALMQUIST, *Glossary of Kant's Technical Terms*, http://www.hkbu. edu.hk/~ppp/ksp1/KSPglos.html; M. SARUP, *Identity Culture and The Postmodern World*, Edinburg University Press, Edinburg, 1996.

Ayrıca **bkz.,** AYDINLANMA, BİLİM, BİLİM FELSEFESİ, BİLİM FELSEFESİNİN TARİHİ, BİLİMSEL AÇIKLAMA, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, FOUCAULT, KANT, LEVINAS, POSTMODERNİZM, SOFİSTLER, SOKRATES.

Kasım KÜÇÜKALP

EVRİM TEORİSİ. Organik evrim teorisine göre, bütün hayvan ve bitki türleri yavaş değişimler sonucunda bir önceki canlı formlarından türemiştir. Böylesi bir önerme mantıksal olarak popülasyonlardaki bireylerde sürekli olarak küçük de olsa birtakım değişiklikler olmasını gerektirir. Dolayısıyla, organik evrim teorisi sadece bu değişiklikler sonucu meydana gelen yeni türlerin nasıl oluştuğunun mekanizmasını değil, aynı zamanda ilk etapta popülasyondaki bu değişikliklerin nasıl ortaya çıktığını da açıklamak zorundadır. Darwin böylesi bir ihtiyacın farkındaydı ve bu değişikliklerin nasıl ortaya çıktığıyla ilgili olarak birtakım hipotezler ortaya attı. Ancak bu hipotezler bugün kabul edilmemektedir. Bu değişikliklerin nasıl oluştuğu George Mendel'in araştırmaları ve bu araştırmaların yirminci yüzyılın başında tekrar keşfedilmesi sonucunda anlaşılabilmiştir. Bu nedenledir ki, Mendel ve Darwin'in çalışmalarını birleştiren modern evrim teorisinden, onu Darwin'in evrim teorisinden ayırt etmek amacıyla yeni sentez diye söz edilir. Yeni sentez bir kez değişiklikler olduktan sonra türlerin oluşma mekanizmasını açıklamada Darwin'den farklı bir yöntem izlemez ancak o söz konusu değişikliklerin kökenlerini açıklamada farklı bir yol izler. Bu maddede yeni sentez olarak adlandırılan bu modern evrim teorisi sunulacak ve evrim teorisinin tarihsel gelişimi üzerinde durulmayacaktır.

Giriş

Evrim teorisinin iki temel önermesi vardır: (1) Bugün dünyada yaşayan bütün canlılar bir soy ağacı oluşturur. Yani, bugün yaşayan bütün canlılar tek bir hücreden (ya da birkaç hücreden) evrimleşmiştir ve dolayısıyla canlıların hepsi birbiriyle akrabadır. Bu demektir ki, eğer zamanda yeteri kadar geri gidersek, bugün var olan herhangi iki canlının ortak atasını belirleyebiliriz. Örneğin, zamanda yeterince geri gidebildiğimiz takdirde, insan ve balinanın ortak atası olduğunu en azından teorik olarak belirleyebilmemiz gerekir (Genetik bilimindeki gelişmeler

ile birlikte, bu tür karşılaştırmalar artık hayal olmaktan çıkmıştır). **(2)** Evrim teorisinin ikinci tezi, bu tek bir hücreden böylesi biyolojik çeşitliliğin nasıl oluştuğunu açıklayan evrimin mekanizmalarına ilişkindir. Bu mekanizmalar arasında doğal ayıklanma özel bir yere sahiptir. Bu ilkenin doğada etkili olması için üç koşulun yerine gelmiş olması gerekir. Bu koşullar, (a) popülasyondaki bireylerin sahip oldukları karakterler bakımından farklılıklar göstermesi, (b) bu farklılıkların o bireylerin yaşadığı çevre koşullarına uyum sağlamalarını önemli ölçüde etkilemesi, (c) bu farklılıkların kalıtsal olmasından meydana gelir. Aşağıda açıklanacak olan bu maddelerle ilgili olarak, şimdilik şunu söyleyebiliriz. Bu bahsi geçen üç koşul sağlandığında, organizmaların çevreye daha iyi uyumunu sağlayan karakterlere sahip canlılar diğerlerine göre daha çok ürer ve bu işlemin her nesilde tekrarlanması sonucu popülasyonun yapısında değişiklikler meydana gelir. Uzun vadede bu işlemin tekrarlanması ile daha önce var olan türlerden yeni türler ortaya çıkar. Yeni türlerin ortaya çıkması iki şekilde, yani sırasıyla **(i)** bir türün böylesi modifikasyonlar sonucunda zaman içinde değişmesi ve başka bir tür hâline gelmesiyle (böylesi bir sürece dikey evrim ya da *anagenesis* adı verilir) ve **(ii)** bir türe ait organizmaların iki farklı popülasyon kurarak coğrafî bakımdan ayrı yerlerde yaşamaya başlamaları sonucunda, zaman içinde değişen çevre koşullarının organizmalara dikte ettiği yaşam şartlarına uyuma bağlı olarak iki ayrı tür hâline gelmesiyle (böylesi bir sürece de *cladogenesis* adı verilir) olur.

Evrim teorisini açıklamadan önce bu teorinin anlaşılması için gerekli birtakım kavramları tanıtalım. Kuşkusuz bu kavramlardan ilki "evrim" kavramının kendisidir. Evrim nedir? Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlüğü* evrimi "**(1)** zaman içinde birdenbire olmayan, kesintisiz, niteliksel ve niceliksel gelişme süreci; **(2)** *biy.* bir canlıyı ötekilerden ayırt eden biçimsel ve yapısal karakterlerin gelişmesi yolunda geçirilen bir dizi değişme olayı, tekamül; **(3)** inkılap" olarak tanımlıyor. Bilimde kullanılan birçok kavram günlük dilde de kullanılmaktadır, fakat bu kavramların bilimdeki kullanımlarına özel teknik anlamların yüklendiğini unutmamak gerekir. Bazen bu teknik anlam günlük kullanımda kavrama yüklenmeyen birtakım anlamları da içerir. Yukarıda bahsedilen Türkçe sözlükte evrimin biyolojik anlamı da verilmiştir, ancak aşağıda görüleceği üzere, evrimi tanımlamak o kadar da kolay bir iş değildir. Matematik ve mantık gibi bilimler için çok büyük bir önem taşıyan kavramsal netlik, deneysel bilimlerde de teoriler formüle edilirken aynı derecede önem kazanır. Bununla birlikte, deneysel bilimlerde kavramların anlamını netleştirme işi, deneylerden elde edilen geribildirimler ışığında kavramın teknik anlamını sürekli modifiye etmek suretiyle yapılır. Bu evrim terimi için de geçerlidir. O nedenledir ki, "evrim" kavramının biyolojideki kullanımına bakıldığında, onun anlamının zaman içinde farklılıklar gösterdiği kolaylıkla görülebilir. "Evrim" kavramı, örneğin Darwin ve yeni sentez dediğimiz modern evrim görüşünü yaratan teorisyenler tarafından aynı şekilde algılanmamıştır, çünkü yeni sentezcilerin bildiği birçok şey Darwin tarafından bilinmiyordu. Her ne kadar gerek Darwin ve gerekse yeni sentezciler bu kavramla aynı biyolojik olguya gönderme yapmak istemiş olsalar da, yeni sentezciler bu yeni bilgiler doğrultusunda "evrim" kavramının evrim teorisi içerisindeki tanımını modifiye ettiler. Unutmamak gerekir ki, evrimi tanımlamada güçlüklerin olması evrim diye bir şeyin olmadığı sonucuna götürmez. Organizmaların evrimleştiği bugün biyoloji bilimi tarafından bir olgu olarak kabul edilir; problem, evrim olarak adlandırılan durumların sağlam bir evrim tanımı içinde kapsanmasını, buna mukabil onunla ilişkisiz durumların tanımın dışında bırakılmasını temin edecek şekilde, evrim olgusunun nasıl açıklanıp, tanımlanması gerektiği problemidir.

Günümüzde kabul gören bir tanıma göre, evrim bir popülasyonun yapısındaki gen frekanslarında meydana gelen değişiklikler olarak adlandırılır. Dikkat edilecek olursa Türkçe sözlükte verilen tanımda gen kavramı geçmemektedir. Bu nedenle, Türkçe sözlükte verilen tanım biyolojik anlamda evrim olarak adlandırılmayan bazı durumları da kapsayabilir. Örneğin bazı karakterler kültürel evrim sonucu değişebilir ve bu karakterler kültür yoluyla gelecek kuşaklara aktarılabilir. Böylesi bir evrim biyolojik anlamda bir evrim olmaz, çünkü bahsi geçen karakterler kalıtsal değildir. Her ne kadar sözlükte "biçimsel ve

yapısal değişiklikler" ifadesi kullanılsa da, bu değişikliklerin hangi mekanizmalar ile gelecek nesillere aktarıldığı evrim teorisi açısından yaşamsal bir öneme sahiptir. Yukarıda verilen evrim tanımını daha iyi analiz edebilmek için, öncelikle "gen", "popülasyon", "gen havuzu", "frekans" gibi kavramları açıklayalım.

Temel Kavramlar

Gen: Genler kromozomlarda bulunur. Kromozomlar DNA'yı (*Deoxyribonucleic Acid*) meydana getirir. Gen, DNA'deki işlevsel bir birim (*sequence*) olarak tanımlanabilir. Bazı türlerde kromozomlar çift olarak bulunur. Örneğin insanda 23 çift kromozom vardır. Yani, insanda toplam 46 kromozom vardır ve bu 46 kromozomun yarısı anneden, yarısı da babadan gelir. Kromozomların çift olarak bulunduğu türlere *diploid*, tek olarak bulunduğu türlere ise *haploid* türler denir. Kromozomların değişik bölgelerinde, değişik genler bulunur. Her genin bir kromozomun belirli bir bölgesindeki yerine, *locus* denir. Bir gen'in alternatif formlarına ise *allele* adı verilir. İnsan gibi *diploid* türlerde kromozomlar çift olarak bulunduğundan, türün her üyesinde her genin iki kopyası vardır. Bunlardan birisi *B* diğeri *b* olsun. Karşılıklı *locus*larda bulunan gen çiftine o organizmanın genotipi (*genotype*) denir. Eğer organizma *BB* ya da *bb* genotiplerinden birine sahipse homozigot, buna mukabil *Bb* gen tipine sahipse, ona bu kez heterozigot denir. Çevre etkenlerinin ve organizmanın genetik yapısının etkileşimleri sonucunda oluşan organizmanın gözlemlenebilen karakterlerine ise, o organizmanın fenotipi (*phenotype*) denir.

İnsan gibi *diploid* organizmalar cinsel hücre (*gamete*) üretirler. Bu dişide yumurta, erkekte ise sperm adını alır. *Gametler haploid*tirler çünkü bahsi geçen kromozom çiftinin sadece birini içerirler. Eğer bir organizma heterozigot ise, yani *Bb* ise; o organizmanın ürettiği *gametlerin* yarısı *B* diğer yarısı ise *b* olur. Dikkat edilecek olursa bir organizmanın ürettiği *gametler* içerdikleri genetik bilgi açısından hayli farklılıklar gösterir. Döllenme esnasında erkek ve dişiden gelen *gametler* birleşerek yeni bir hücre meydana getirir. Böylelikle iki *haploid* hücre birleşerek bir *diploid* hücreyi meydana getirir. Yeni hücre yeni bir organizmanın başlangıcıdır. Organizmaların sahip oldukları birçok özellik anne ve babadan gelen *gametler* içerisinde yer alan genlerde kodlanmıştır. Bir gen bir ya da birden fazla özelliğin kodlanmasında rol oynayabileceği gibi, bir özellik birden fazla gen tarafından da kodlanabilir.

Popülasyon, Gen Havuzu ve Frekans: Popülasyon aynı türün üyelerinin meydana getirdiği ve aralarında üreme ilişkisinin olduğu grup olarak tanımlanabilir. Bu durumda, gen havuzu da popülasyondaki bireylerin sahip oldukları genlerin toplamıdır (yani, o bir popülasyondaki *gametlerin* toplamına karşılık gelir). Bir genin frekansı dediğimizde, o genin havuzdaki aynı *locus*ta bulunan toplam gen sayısına oranını kastediyoruz. Buna ilişkin formülü biraz ileride Hardy-Weinberg yasasını tanıtırken vereceğiz.

Elliott Sober'in *Philosophy of Biology* [Biyoloji Felsefesi] adlı kitabının birinci bölümünde verilen şu örneği inceleyelim: Buna göre, bir popülasyonda 400 tane birey bulunsun. Bunların 200'ü *Aa*, 100'ü *AA* ve diğer 100'ü *aa* olsun. Bu durumda bu popülasyonda toplam 800 *allele* vardır. Bu 800 *allele*'in 400'ü *A*, diğer 400'ü ise *a*'dır. Bu durumda hem *A*'nın hem de *a*'nın frekansları %50 olur. Evrimi "gen frekanslarındaki değişme" olarak tanımladığımızda, *A*'nın veya *a*'nın gelecek kuşaklardaki frekansında meydana gelecek değişiklikleri anlatmak isteriz. Şimdi bu tanımı daha yakından analiz edelim. Elliott Sober *Biyoloji Felsefesi* adlı eserinde, bu tanımın yeterli olmadığını iddia eder, çünkü öyle durumlar var ki genotip frekansları değiştiği hâlde, gen frekansları sabit kalabiliyor. Yukarıda bahsettiğimiz popülasyona geri dönelim. 400 birey eşleşleşmiş ve her eşleşmeden de iki yeni birey meydana gelmiş olsun. Bu eşleşmede *AA*'lar *AA*'lar ile, *Aa*'lar *Aa*'lar ile, ve *aa*'lar da *aa*'lar ile eşleşsin (yani eşleşme tesadüfî olmasın). 50 çift *AA*, her bir çift 2 yavru üreteceğinden, 100 *AA* üretecektir. Aynı şekilde 50 çift *aa* 100 *aa* üretecektir. Buna mukabil 100 çift *Aa* 50 *AA*, 50 *aa*, ve 100 *Aa* üretecektir (Mendel yasalarındaki çaprazlama gereği, iki heterozigot birleştiğinde, toplam çocukların yarısı heterozigot, diğer iki homozigot'un her biri de %25 olmak zorundadır). 100 *AA*'da 200 *A*, 50 *AA*'da 100 *A*, 100 *Aa*'da 100 olduğundan; yeni oluşan nesilde toplam 400 *A* vardır. 100 *aa*'da 200 *a*, 50 *aa*'da 100 *a*, 100 *Aa*'da 100 *a* olduğundan, yeni nesilde 400 *a*

olur. Yeni nesildeki toplam *allele* sayısı 800 olduğundan, *A* geninin frekansı %50 ve yine *a* geninin frekansı %50'dir. Dikkat edilecek olursa, gen frekanslarında bir önceki nesile göre bir değişme olmamıştır. Dolayısıyla, evrimi gen frekanslarındaki değişme olarak tanımlayan tanıma göre, bu popülasyonda evrimleşmenin olmadığını söylememiz gerekir. Oysa, genotip frekanslarına baktığımızda değişme görürüz. Şöyle ki, başladığımız popülasyonda %50 *Aa*, %25 *AA* ve %25'de *aa* vardı. Fakat bir sonraki nesilde 150 *AA*, 150 *aa* ve 100 *Aa* vardır. Buradaki oranlar %25 *Aa*, %37.5 *AA* ve %37.5 *aa* şeklindedir.

Bu örnek doğrultusunda evrimi hem gen frekanslarındaki hem de genotip frekanslarındaki değişme olarak tanımladığımız zaman, problem çözülmüş olmaz mı? Aslında modern biyoloji kitaplarında evrim bu şekilde tanımlanır. Gerçekten de böylesi bir adım elbette yukarıda bahsedilen problemi çözecektir, fakat bu tanımın da kapsamına girmeyen ve evrim olarak adlandırılan başka durumlar vardır. Yine Elliott Sober'in tanımladığı diğer problemlere bakalım. *Mitochondria*'nın bazı karakterleri etkilediği gözlemlenmiştir ve bu karakterler kalıtsaldırlar. Ancak *Mitochondria* hücre çekirdeğinin dışında yer alır. Genler tanımlanırken biz genlerin hücre çekirdeğindeki kromozomlarda bulunan işlevsel birimler olduğunu söylemiştik. O hâlde, *Mitochondria*'da bazı karakterleri etkileyen özellikler kalıtsal da olsa, gen olarak tanımlanamaz. Hâl böyle olduğunda, bu tür değişiklikler, gen frekanslarını ya da genotip frekanslarını etkilemeyeceğinden, evrim olarak adlandırılmaz.

Yine bir popülasyondaki bireylerin sadece ve sadece sayısında meydana gelen çoğalma ya da azalma, gen yada genotip frekanslarını etkilemediği sürece evrim olarak kabul edilmeyecektir. Fakat bu sayılan durumların hepsi birçok evrim biyologu tarafından çalışılan konulardır. Belki de evrim tanımı bu durumların hepsini kapsayacak şekilde genişletilmelidir. Daha önce belirttiğimiz gibi, bilimlerde bir kavramın netlik kazanması deneylerden gelen geribildirimler sayesinde olur ve bu süreç uzun bir zamana yayılır. Şu an için her ne kadar bazı problemleri içerse de, evrimin gen ve genotip frekanslarındaki değişme olarak tanımlanması, popülasyon genetiği açısından son derece önemlidir. Belki de burada sözü edilen problemler evrim biyolojisi tarafından ileriki süreçte çözüme kavuşacaktır. Ama bu çözümler ortaya çıkana kadar evrim kavramında böyle bir netliğin olmaması evrim biyologlarını araştırmalarından alıkoymaz, çünkü evrim biyologları sözü edilen sınır durumların dışında kalan başka yüzlerce konu üzerinde çalışır. Hiçbir bilim gelişimini tam olarak tamamlamış değildir ve bu evrim biyolojisi için de geçerlidir. Dolayısıyla, bazı konuların evrim olarak tanımlanıp tanımlanmadığından şu an için emin olamamamız evrim biyolojisini başka diğer bilimlerden daha az bilim yapmaz.

Evrim kavramını ve buna ilişkin diğer bazı kavramaları bu şekilde açıkladıktan sonra, artık evrim teorisini ortaya koyabiliriz. Burada evrim teorisi evrim biyologlarının bu teoriyi geleneksel olarak anladıkları şekliyle sunulacaktır. Bunu yaparken de özellikle Elliott Sober'in *The Nature of Selection* [Ayıklanmanın Doğası] adlı kitabında geliştirmiş olduğu karşılaştırmalı yöntemden yararlanacağız. Nasıl ki Newton fiziği bir kuvvetler teorisi olarak sunuluyorsa, geleneksel sunumunda evrim teorisi de bir kuvvetler teorisi olarak sunulur. Newton fiziğinde bilindiği gibi öncelikle sisteme hiçbir kuvvetin etki etmemesi hâlinde sistemin nasıl davranacağı belirlenir. Bu işi birinci hareket yasası (*Law of Inertia*) dediğimiz yasa yapmaktadır. Daha sonra her bir kuvvetin sadece kendi başına sisteme etki ettiğinde, sistemin nasıl davranacağı belirlenir. Örneğin çekim yasası (*Law of Gravitation*) sadece çekime dayalı kuvvetin sisteme etki etmesi hâlinde, sistemin nasıl davranacağını belirleyen bir yasadır. Newton fiziğinde daha sonra birden fazla kuvvetin sistemi etkilemesi hâlinde, sistemin nasıl davranacağı belirlenir. Bilindiği gibi modern fizik bu problemi her bir nedeni ya da kuvveti vektör olarak ele alıp birden fazla kuvvetin sistemi etkilemesi hâlinde bu kuvvetleri vektörel olarak toplamak sureti ile çözmüştür; bununla birlikte, benzer çözümleri biyolojide bulmak güçtür, çünkü biyolojik sistemler fiziksel sistemler gibi toplamsal (*additive*) değildir (aslında her fiziksel sistem de *additive* değildir; bkz., Cartwright, 1983).

Aynı şekilde evrim teorisinde de öncelikle sisteme (bu durumda biyolojik bir sistemden bahsediyoruz) herhangi bir kuvvetin etki

etmemesi hâlinde sistemin nasıl davranacağını belirleyen yasa vardır. Özet olarak bu yasa aynı Newton fiziğindeki ilk yasa gibi "eğer sisteme hiçbir kuvvet etki etmezse sistemde hiçbir değişme olmaz" diye formüle edilebilir. Hardy-Weinberg yasası, evrim teorisinde Newton fiziğinde birinci yasanın gördüğü işlevi görür. Bu yasa, şu şekilde formüle edilebilir: "Eğer bir popülasyona etki eden hiçbir evrimsel kuvvet yoksa ve o popülasyondaki *gamet* havuzunda *A* geninin frekansı *p* ve *a* geninin frekansı *q* ise bu *gametlerden* meydana gelen nesildeki genotip frekansları *AA* için p^2, *Aa* için *2pq* ve *aa* için q^2 olur." Burada biyologların evrimsel kuvvetten anladıkları şey, popülasyonun genetik yapısını değiştiren kuvvetlerdir. Doğal ayıklanma, mutasyon, göç, genetik sürüklenme, ve rastlantısal olmayan eş seçimi gibi popülasyonun gen ya da genotip frekanslarını değiştirebilme kapasitesine sahip olan kuvvetler evrimsel kuvvetler arasında sayılır. Bu kuvvetler şu an için bilinen ve mümkün biyolojik kuvvetlerin tamamı olarak düşünülebilir. Ancak fizikte olduğu gibi biyolojide de, bilimin gelişmesi sonucu yeni yeni kuvvetler bulunması imkânsız bir durum değildir. Bu kuvvetlerden herhangi birinin sisteme etki etmesi hâlinde sistem Hardy-Weinberg dengesi dediğimiz denge durumundan sapacaktır. Yukarıda sözü edilen bir örnekte, popülasyondaki bireyler arasındaki eşleşmenin tesadüfî olmaması hâlinde popülasyonun genotip frekanslarının nasıl değişeceğini açıklamıştık. Benzer örnekler diğer evrimsel kuvvetler için de çoğaltılabilir. Şimdi Hardy-Weinberg yasasını daha yakından tanıyalım.

Gen frekansı, gen havuzu, genotip ve vb. kavramlar daha önce açıklanmıştı. Şimdi Hardy-Weinberg yasasında yer alan değerleri nasıl elde ettiğimize bakalım. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu yasa çok büyük ve *diploid* organizmalar içeren popülasyonlar için geçerlidir. Organizmalar *diploid* olduğundan, bir *locus*'ta sadece iki *allele* vardır ve iki farklı *allele* daha önce de belirtildiği gibi 3 değişik genotip meydana getirebilir -*AA*, *Aa*, ve *aa*. *N* sayıda bireyin olduğu bir popülasyonda *X AA* olan bireyleri, *Y Aa* olan bireyleri, ve *Z* de *aa* olan bireyleri temsil etsin. Bu durumda $X + Y + Z = N$ olacaktır. Organizmalar *diploid* olduğu için toplam *allele* sayısı *2N* olur. Her bir *AA* bireyi 2 *A allele*'ne ve *Aa* bireyleri de 1 *A allele*'ne sahip olduğundan, toplam *A allele*'leri $2X + Y$'ya eşit olir. Aynı şekilde her bir *aa* bireyi 2 *a allele*'ne ve *Aa* bireyleri de 1 *a allele*'ne sahip olduğundan, *a allele*'lerinin toplamı $2Z + Y$'a eşit olacaktır. Eğer *A allele*'nin frekansı *p* ve *a allele*'nin frekansı *q* ise, $p = 2X + Y/2N$ ve $q = 2Z + Y/2N$ olur. Frekanslar 0 ile 1 arasında değişen değerlere sahiptirler. Dolayısıyla, bir *locus*'taki *allele*'lerin toplam frekansı 1'e eşit olmalıdır. Yani *diploid* bir popülasyonda, *A allele*'nin frekansı ile *a allele*'nin frekanslarının toplamı 1 olmak zorundadır ya da eğer *A*'nın frekansı *p* ve *a*'nın frekansı *q* ise, $p + q = 1$ olur (Purves - Orians - Heller, 1995).

Şimdi de evrimsel kuvvetlerin olmaması durumunda, popülasyonun neden Hardy-Weinberg yasasının belirlediği şekilde olmak zorunda olduğuna bakalım. Eğer üremede eş seçimi tamamen rastlantısal ise, iki *allele*'in bir araya gelerek bir genotip oluşturması tamamen tesadüfî olacaktır. Nasıl ki herhangi bir kuvvetin etki etmemesi hâlinde, 2 tane demir para aynı anda havaya atıldığında her ikisinin de yazı gelmesi, her ikisininde tura gelmesi veya birinin tura diğerinin yazı gelmesi tamamen olasılık hesaplarına dayanıyorsa, iki farklı *allele*'in bir araya gelerek genotip oluşturması da (herhangi bir evrimsel kuvvet popülasyona etki etmediği sürece) tamamen olasılık hesaplarına dayanır. Yazı tura örneği ile Hardy-Weinberg yasası arasındaki ilişkiyi daha detaylı açıklayalım. Bir para havaya atıldığında iki olasılık vardır: Yazı ya da tura. Dolayısıyla, yazı gelme olasılığı da tura gelme olasılığı da ½ olur. Buna mukabil, iki paranın aynı anda tura olma olasılığı ½ x ½ = ¼ olacaktır. Yine iki paranın aynı anda yazı olma olasılığı da ½ x ½ = ¼ olur. Bu örneği genelleyecek olursak; eğer paranın yazı gelmesinin frekansı *p* ve tura gelmesinin frekansı *q* olup, iki para birbirlerinden tamamen bağımsız olarak aynı anda atılıyor ise, paraların tura tura gelme olasılığı (frekansı) *q x q*, yazı yazı gelme olasılığı *p x p*, yazı tura gelme olasılığı *p x q* ve tura yazı gelme olasılığı *p x q* olmak zorundadır. Yani yazı olma frekansı *p* ve tura olma frekansı *q* ise ve iki para birbirinden tamamen bağımsız olarak atılıyorsa yazı yazı olasılığı p^2, tura tura olasılığı q^2 ve yazı tura olasılığı *2pq* olacaktır. Aynı şekilde bir *locus*'ta sadece iki tane *allele* varsa ve bu *allele*'rden *A*'nın frekansı *p*

ve *a*'nın frekansı *q* ise ve iki *allele* tamamen tesadüfî bir şekilde bir araya geliyorsa (elbette, sisteme etki eden hiçbir evrimsel kuvvetin olmaması durumunda) *AA* genotipinin frekansı *p x p* yada p^2, *Aa* genotipinin frekansı *2pq* (*Aa* ile *aA* aynı şey olduğundan 2 x (*p x q*)), ve *aa* genotipinin frekansı da *q x q* yada q^2 olmak zorundadır.

Aynı fizikte olduğu gibi, evrim teorisinde de, burada bahsedilen her bir kuvvet popülasyona kendi başına etki ettiği zaman, popülasyonun nasıl davranacağını belirleyen yasalar vardır. Örneğin, doğal ayıklanmanın kendi başına Mendel yasalarına tâbi bir popülasyona etki etmesi hâlinde popülasyonun nasıl davranacağını belirleyen Heteroziyot Üstünlüğü Yasası (*Law of Heterozygote Superiority*), bunlardan biridir. Bu yasaya göre, eğer Mendel yasalarına tâbi bir popülasyonda iki *allele*'in bulunduğu *loci* olup, genotiplerden *Aa* üreme ve ayakta kalmada en şanslı, *AA* ikinci şanslı ve *aa* en az şanslı ise (W(Aa) > W(AA) > W(aa)) ve eğer popülasyona doğal ayıklanmanın dışında hiçbir evrimsel kuvvet etki etmiyorsa, popülasyon bir denge durumuna doğru evrimleşir ve hem *A* hem de *a* geni muhafaza edilir. Bu yasanın biyoloji biliminde gördüğü işlev ile çekim yasasının fizik biliminde gördüğü işlev aynıdır. Her iki yasa da tek bir kuvvetin sisteme etki etmesi hâlinde sistemin nasıl davranacağını belirler.

Mutasyon: Şimdi de yukarıda saydığımız evrimsel kuvvetleri, mutasyondan başlayarak tek tek açıklayalım. Mutasyonlar genlerde tesadüfî olarak meydana gelen değişikliklerdir. Bir popülasyondaki genetik farklılıkların kökenini oluşturan mutasyonların büyük çoğunluğu aslında zararlıdır ve bunlar, çok sık rastlanan durumlar değildir. Ancak bazı durumlarda çevre koşullarının değişmesi ve bunun sonucunda, yeni çevre koşullarına uyumda bazı mutasyonlar, organizmalar için daha avantajlı bir durum içerebilir. Mutasyonlar çok nadir görülmesine rağmen her nesilde meydana gelen küçük değişikliklerin birikimi sonucunda, popülasyonların yapısında uzun vadede çok büyük niteliksel değişiklikler meydana getirebilirler. Dikkat edilecek olursa, Hardy-Weinberg yasasını tanıtırken bu yasanın "popülasyona hiçbir evrimsel kuvvetin etki etmemesi durumunda uygulanabilir olduğunu" söylemiş ve mutasyonu da evrimsel kuvvetler arasında saymıştık. Peki mutasyonların olması durumunda Hardy-Weinberg yasası işe yaramaz bir yasa durumuna düşer mi? Bu soruya biyologlar genellikle "hayır" cevabını verirler. Örneğin Purves, Orians, ve Heller'e göre, "bir popülasyonda mutasyonların meydana gelmesi çok sık görülmediği için, her nesilde Hardy-Weinberg yasasının belirlediği denge durumundan sadece küçük sapmalar olabilir." Dolayısıyla, Hardy-Weinberg yasası bir popülasyonun gen ve genotip frekanslarına ilişkin öngörülerde bulunmada kullanılmaya bu yasanın öngörüleri ile gerçek değerler arasında çok küçük farklılıklar olacağı için, devam edebilir. Bu durum diğer bütün bilimlerde de aynıdır. Öngörüler genellikle yaklaşık değerlerdir.

Genetik Sürüklenme: Genetik sürüklenme bir popülasyonun genetik yapısını nasıl etkiler? Çok küçük gruplarda şans *allele*'lerin frekansını etkileyebilir. Küçük gruplardaki şansa dayalı bu değişmeye genetik sürüklenme adı verilir. Genetik sürüklenme iki şekilde olur: **(1)** Büyük bir popülasyonun tamamen çevresel etkenler sonucu küçülmesi olarak gerçekleşen *dar geçit*. Böyle bir küçülme yaşanmadan popülasyondaki bireyler arasında genetik farklılıklar vardır. Eğer bu değişmede popülasyondaki genetik farklılığın hiçbir rolü olmazsa, yani farklı genetik yapıya sahip bireyler ayakta kalma ve üremede aynı şansa sahip olurlarsa, o zaman küçülme "tamamen tesadüfî (biyolojik açıdan bu rastlantısal küçülmenin nedeni doğal bir afet olabilir ve doğal afetler fiziksel açıdan tesadüfî değil zorunlu olabilirler) olarak gerçekleşmiştir" denir. Tamamen tesadüfî olarak ayakta kalan grubun üyelerinin genetik yapıları, aynı zamanda birbirine çok benzeyebilir. Bu durumda popülasyon çok fazla genetik farklılığın olduğu bir durumdan genetik farklılıkların azaldığı bir duruma sürüklenmiş ve dolayısıyla da popülasyonun genetik yapısı değişmiş olur. **(2)** *Kurucu Etkisi*: Genişleme sonucunda popülasyonda bölünmeler meydana gelir ve yeni gruplar oluşur. Bu grupların genetik komposizyonu daha önceki popülasyondan farklılıklar gösterecektir. Yani, önceki popülasyondaki *allele* frekansları ile yeni popülasyonlardaki *allele* frekansları farklı olacaktır. Aynı dar geçit durumunda olduğu gibi yeni oluşacak popülasyonlar kurucularının genetik kompozisyo-

nuna sahip olacağından, grup bireyleri arasındaki genetik farklılık azalmış olacak ve dolayısıyla *allele* frekansları bir önceki popülasyona göre farklılıklar gösterecektir.

Göç: Göç bir popülasyonun genetik yapısını nasıl etkiler? Aynı türe ait popülasyonlar genellikle birbirlerinden ayrı bölgelerde yaşarlar. Bazen bir popülasyona ait bireyler diğer popülasyona katılır veya popülasyondaki bazı bireyler grubu terk ederler. Eğer göç sonucu meydana gelen bu birleşme iki popülasyondan bireylerin birbirleriyle üreme ilişkisine girmesi ile sonuçlanırsa, yeni meydana gelen popülasyonun gen yapısı farklı hâle gelir ve dolayısıyla, popülasyonun genetik yapısında bir değişiklik meydana gelmiş olur. Öte yandan, bazı bireylerin gruptan ayrılması, gen havuzunda bazı *allele*'lerin azalmasına ya da yok olmasına neden olabilir ve o, dolayısıyla popülasyonun genetik yapısını değiştirebilir. Bu durumda, bir önceki nesile göre popülasyonun genetik yapısı değişmiş olur. Tesadüfî olmayan eş seçimi de bir popülasyonun genetik yapısını etkileyen kuvvetler arasındandır. Hardy-Weinberg yasasını tanıtırken, eş seçiminin tesadüfî olması gerektiğini söylemiştik. Ancak gerçek yaşamda belli genotipe sahip organizmalar ya kendileri gibi olan genotiplerle ya da başka genotiplerle başka genotiplere oranla daha fazla eşleşme eğilimi gösterir. Bunun sonucunda gelecek nesillerde homozigotlar heterozigotlara oranla daha fazla temsil edilir. Bu durumda genotip frekansları değişmekle beraber, *allele* frekansları aynı kalır (yukarıda bu durumu Elliott Sober'in örneği ile açıklamıştık). Sonuç olarak, tesadüfî olmayan eş seçimi de bir popülasyonun genetik yapısını değiştirmiş olur. Doğal ayıklanma içinde ele alacağımız sekse dayalı ayıklanmada herhangi bir türün dişi ya da erkekleri eş seçimini tesadüfî değil, fakat eşlerde bazı özelliklere bakarak yaparlar. Bu durumda bazı genotipler diğerlerine göre gelecek nesillerde daha fazla temsil edilecektir. Ancak sekse dayalı ayıklanma *allele* frekanslarını da değiştirebilir.

Doğal Ayıklanma: Doğal ayıklanma bir grubun genetik yapısını değiştiren bir diğer evrimsel kuvvettir. Önce doğal ayıklanmanın bir grubun genetik yapısını nasıl etkilediğine bakalım. Bir popülasyondaki bireylerin hepsi aynı oranda ayakta kalma ve üreme şansına sahip değildir. Eğer popülasyondaki bireylerin sahip olduğu bazı özellikler kalıtsal ise ve aynı özellikler buna sahip olan bireylere ayakta kalma ve üremede bir avantaj sağlıyorsa, bu özelliklere sahip bireyler sahip olmayanlara göre gelecek nesillerde daha fazla temsil edilecektir. Bunun sonucunda da popülasyonun genetik yapısında değişiklikler meydana gelecektir. Doğal ayıklanma popülasyonun genetik yapısını üç şekilde değiştirir. Diyelim ki, bir organizmanın büyüklüğü popülasyondaki farklılık gösteren karakter olsun. Bu durumda, popülasyonun üyelerinin kimi küçük, kimisi büyük ve kimisi de orta büyüklükte olacaktır. Eğer orta büyüklükteki bireyler diğerlerine göre birazcık daha şanslılarsa, bu durumda çan eğrisine benzeyen bir grafik ortaya çıkar ve orta büyüklükteki bireyler diğerlerine göre daha fazla temsil edilir. Buna stabilize eden veya istikrarlı ayıklanma denir. Eğer büyük bireyler diğerlerine göre daha şanslı ise, bu durumda büyük bireyler diğerlerine göre gelecek nesillerde daha çok temsil edilir. Buna *belli bir yöne doğru olan ayıklanma* adı verilmektedir. Eğer orta büyüklükteki bireyler diğerlerine göre daha az şanslı ise, bu durumda hem küçük hem de büyük bireyler orta büyüklükteki bireylere göre daha şanslı olur. Buna ise *bölücü ayıklama* denir.

Fitness: Doğal ayıklamadaki temel kavram, Türkçe'ye *uygunluk* olarak çevirebileceğimiz "fitness" kavramıdır. Ancak bu kavram biyolojide teknik bir anlama sahip olduğundan, olduğu gibi korunabilir. Bir genotip ya da fenotip'in *fitness*'i, onun diğer fenotip ya da genotiplere göre takip eden nesillere üreme bakımından yapmış olduğu katkıdır. Bir birey *fitness*'ini, biri kendisi üremek suretiyle diğeri de yakın akrabalarının üremesine katkı sağlamak suretiyle olmak üzere, iki şekilde etkiler. Dolayısıyla, bir bireyin *fitness*'i o bireyin hem kendi çocukları hem de yakın akraba çocukları işin içine katılarak hesaplanır. Daha önce doğal ayıklanmanın bir popülasyonda etkili olabilmesi için, o popülasyondaki bireylerin sahip oldukları karakterler bakımından farklılıklar göstermesini, bu farklılıkların üreme ve ayakta kalmada bazı organizmalara avantaj sağlamasını ve özelliklerin kalıtsal olmasını önkoşul olarak getirmiştik. Evrimsel kuvvetleri açıklarken, bir popülasyonun üyeleri arasında böylesi farklı-

lıkların nasıl oluşabileceğini aslında açıklamış olduk. Doğal ayıklanma ilkesi, işte bunların ışığında şu şekilde ortaya konabilir:

(1) Bütün türlerde türün üyeleri arasında küçük de olsa birtakım bireysel farklılıklar vardır. (2) Bu bireysel farklılıklar en azından belli oranlarda kalıtsaldır. Bir türde çocuklar anne ve babalarına, akraba olmadıkları bireylere göre daha çok benzerlik gösterir. (3) Organizmalar çevrenin destekleyebileceği kapasitenin çok üstünde üreme eğilimindedirler. Dolayısıyla, birçok organizma daha üreme şansı elde edemeden ölür. (4) Eğer yaşam savaşında bazı bireylerin diğerlerine göre daha başarılı olması, onların sahip olduğu bazı karakterlerin bir sonucu olup, bu karakterler kalıtsal ise, bir sonraki nesillerde başarılı bireylerin çocukları da diğer bireylerin çocuklarına göre daha başarılı olur.

(5) Bu durumun nesilden nesile tekrarlanması sonucu başarıya neden olan karakterlere sahip olmayan organizmalar yok olur, sahip olanlar ise ayakta kalır. (6) O hâlde, bir popülasyonda bazı bireylerin sahip olduğu bazı kalıtsal karakterler onlara üreme ve ayakta kalmada (yani *fitness*'i yüksek olan bireyler) avantaj sağlıyorsa, bu karakterlere sahip organizmalar gelecek nesillerde diğerlerine göre daha çok temsil edilir.

Bu argümanda birinci, ikinci ve üçüncü önermeler biyolojik dünyayla ilgili olarak yapılmış olan, herkesin kabul edebileceği ve etmesinin gerektiği gözlemlerdir. Dördüncü ve beşinci önermeler bir önceki önermelerden yapılan ara çıkarımlar ve altı da argümanın sonucudur. (1), (2) ve (3)'ü kabul eden birinin bu üç önermenin mantıksal sonucu olan (6)'yı da kabul etmesi gerekir. Yukarıda bir argüman olarak sunduğumuz doğal ayıklanma ilkesini, birçok evrim biyologu evrimsel değişmelerin en önemli nedeni olarak görür ve çok uzun süreler söz konusu olduğunda, doğal ayıklamanın diğer evrimsel kuvvetlerin etkisini önemli ölçüde azaltacağını iddia eder. Darwin bazı durumları açıklamak için, doğal ayıklanma ilkesinin yanında sekse dayalı ayıklanmayı da kullanmıştır. Sekse dayalı ayıklanma genellikle karşı cins tarafından tercih sebebi olup da organizmanın yaşamını devam ettirmede zararlı olabilen karakterlerin popülasyonda neden hâlen varolduklarını açıklamak için kullanılmıştır. Sekse dayalı ayıklanmaya göre bir türdeki erkek ya da dişilerin sahip olduğu bazı karakterler karşı cins tarafından seçilme nedeni oluşturuyorsa, bu özelliklere sahip olan bireyler diğerlerine göre daha fazla üreyip, gelecek nesillerde daha çok temsil edilirler. Örneğin, tavus kuşlarının kuyruklarının çok uzun olması onların hareket kâbiliyetini yavaşlatıp, başka canlılar tarafından avlanmalarını kolaylaştırır. Ancak uzun kuyruk özelliği dişilerin eş seçiminde erkeklerde aradıkları temel özelliktir. Dolayısıyla, tavus kuşlarındaki uzun kuyruk özelliği, ancak sekse dayalı evrim ile açıklanabilir. Dikkat edilecek olursa, evrim kavramını kullanırken bireylerden değil, popülasyonlardan ve türlerden bahsediyoruz. Bunun nedeni şudur: Bireyler evrimleşmez, fakat popülasyon ya da türler evrimleşir, çünkü bir nesilden diğer nesile kalıcı olan tek tek bireyler değil de popülasyon ya da türlerdir. Tek tek bireylerin yaşam süreleri çok kısadır, ancak popülasyonların ya da türlerin yaşam süreleri uzundur. Evrimleşme uzun süreler gerektirdiğinden, evrimleşen tek tek bireyler olamaz.

Kim Sterelny ve Paul E. Griffiths'e göre, (Sterelny - Griffiths, 1999) canlılar dünyasını anlamak istiyorsak, evrim teorisinin (ya da canlılar dünyasını açıklama iddiasında olan herhangi bir teorinin) en azından şu üç temel olguyu açıklaması gerekir. (1) *Organizmaların çevrelerine uyumu.* Kutup ayılarının kalın kürkleri vardır. Aslanlar yaşadıkları çevrede iyi kamufle olurlar, çünkü renkleri buna çok uygundur. Örnekler çoğaltılabilir. Ancak temel nokta şudur: Herhangi bir organizmayı incelediğimizde, onun çevreyle bir ahenk içinde olduğunu görürüz. Dolayısıyla, bir biyolojik teorinin bu uyumu açıklayabilmesi gerekir. (2) Niye bu kadar farklı tür var ve neden başka türler yok? Neden bazı türler hâlen olup da, diğerleri yok olup gitmiştir? Bir biyolojik teorinin bu sorulara cevap vermesi gerekir. (3) Her tür kendi türü gibi organizmalar dünyaya getirir. Yani bir filin yavrusu inek olmuyor ya da bir insandan yavru bir kaplan doğmuyor. Bir biyolojik teorinin aynı zamanda her türün neden kendisi gibi organizmalar dünyaya getirdiğini de açıklaması gerekir. Evrim teorisi bu üç olguyu açıklıyor mu?

Geleneksel evrim teorisi daha çok bir ve ikinci sorular üzerinde durmuştur. Üçüncü soru, bugün daha çok gelişim biyolojisinin ele

aldığı bir sorudur. Yazımızın geri kalan bölümünde geleneksel olarak evrim teorisinin bir ve ikinci soruları nasıl açıkladığına bakalım. Evrim teorisi organizmaların çevreye uyumunu nasıl açıklar? Bu soruya evrimsel açıdan verilecek en basit cevap, "çevreye uyum sağlayamayan organizmalar nesillerini devam ettirememiş ve dolayısıyla sadece uyum sağlayanlar ayakta kalmıştır" şeklinde olur. Daha önce de belirtildiği gibi, evrimsel değişmeler evrimsel kuvvetlerle açıklanır ve bu kuvvetler arasında da doğal ayıklanma özel bir yere sahiptir. Bir popülasyondaki varyasyonların nasıl ortaya çıktığını, yukarıda evrimsel kuvvetleri açıklarken ele almıştık. Yine bir kez böylesi varyasyonlar ortaya çıktıktan sonra, doğal ayıklanmanın popülasyonun yapısında nasıl değişiklikler meydana getireceğini de açıklamıştık. Şimdi de bütün bu bilgiler doğrultusunda organizmaların çevreye uyumunu (doğal adaptasyon) ve türleşmeyi açıklamaya çalışalım.

Hiçbir evrimsel kuvvetin bir biyolojik popülasyona etki etmemesi hâlinde, o popülasyon denge durumunda olur ve onda herhangi bir evrimsel değişme olmaz. Ancak gerçek dünyada her biyolojik popülasyona sürekli olarak etki eden birçok evrimsel kuvvet vardır. Bu evrimsel kuvvetler bir popülasyonun genetik yapısında değişiklikler meydana getirir. Popülasyonun üyeleri arasındaki genetik farklılıklar, fenotipik farklılıkları da beraberinde getirir. Üyeler arasındaki bu farklılıklar grup üyelerinin bazılarına diğerlerine göre yaşama savaşında avantaj sağlaması durumunda, bu avantaj sağlayan fenotipik özelliklere sahip organizmalar nesillerini devam ettirir; diğerleri süreç içerisinde yok olur gider. Değişen çevre koşullarında bazı organizmalar sahip oldukları bazı özellikler nedeniyle avantajlı duruma geçiyorsa ve bu özellikler kalıtsalsa; o çevre koşullarında bu özelliklere sahip organizmalar nesillerini devam ettirirler. Eğer çevre koşulları bu tür özelliklere sahip olmayan organizmalara hiçbir yaşam hakkı tanımıyorsa, bu tür organizmalar da yok olup gider. Sonuç olarak biz biyolojik dünyaya baktığımızda, sadece çevreye uyum sağlamışları görürüz – çevreye uyum her zaman mükemmel olmayabilir, önemli olan organizmanın zor da olsa, o çevre koşullarında yaşamına devam edebilmesidir– çünkü uyum sağlayamayanlar nesillerini devam ettirememişlerdir. Unutmamak gerekir ki, burada bahsedilen çok basitleştirilmiş bir açıklama modelidir. Bu modelde hesaba katılması gereken, örneğin kalıtsal özelliklerin anne babadan çocuklara nasıl geçtiği türünden başka birçok etken daha vardır. Eğer yaşam savaşında avantaj sağlayan özellikler heterozigot ise, organizmalar için dezavantajlı olan homozigot karakterler popülasyondan hiçbir zaman tamamen silinemez. Fakat biyolojik adaptasyonculuğu savunanlara göre, doğal ayıklanma uzun vadede diğer bütün faktörlerin etkisini önemsiz kılar.

Evrim teorisi türlerin oluşumunu nasıl açıklar? Yeni türlerin iki farklı şekilde ortaya çıktığını daha önce söylemiştik: (1) Bir türün zaman içinde değişmesi sonucu farklı bir tür hâline gelmesi veya (2) aynı türe ait bir popülasyonun üyelerinin ayrılması ve değişik çevre koşullarında yaşamağa başlaması sonucu farklı iki tür hâline gelmesi. Her iki durumda da türleşmenin olabilmesi için grup üyeleri arasında birtakım genetik farklılıklar olması ve bu farklılıkların bazı organizmalara yaşam savaşında avantaj sağlaması gerekir. Değişik çevre koşullarında farklı karakterlerin avantajlı olacağı açıktır. Dolayısıyla, aynı popülasyonda yaşayan organizmalar arasında birtakım genetik varyasyonlar oluşursa veya bu genetik varyasyonlar hâlihazırda mevcutsa; popülasyonun çevre değiştirmesi veya yaşadıkları çevrenin kendisinin değişmesi daha önce önem taşımayan birtakım karakterleri önemli kılıyor ve bu karakterlere sahip organizmalar yaşam savaşında avantaj sağlıyorsa, bu tür organizmalar nesillerini devam ettirmede diğerlerine göre avantaj elde ederler. Aynı sürecin çok uzun zaman dilimlerinde devam etmesi sonucunda, bir tür farklı bir tür hâline gelir. Yine aynı türe ait popülasyonun üyelerinin ayrılması ve farklı çevre koşullarında yaşamaya başlaması sonucunda farklı türler hâline gelmesi de, bu şekilde olur. Farklı çevre koşulları farklı özellikleri avantajlı kılar. Dolayısıyla, bir çevre koşulunda avantajlı olan bir özellik diğer çevre koşulunda avantajlı olmayabilir. Açık alanlarda yaşayan bir canlı için avlanmaktan kurtulmak açısından ağaca tırmanabilme, bir ağaçtan diğerine atlayabilme pek avantaj sağlamaz, ama hızlı koşmak büyük bir avantaj sağlar. Yine ağaçta yaşayan bir

canlı için hızlı koşmak pek bir avantaj sağlamaz. Kısacası, farklı çevre koşulları farklı karakterleri avantajlı kılacağından, farklı çevre koşullarında yaşamaya başlayan organizmalar aynı türe ait olsalar da, zaman içerisinde değişir ve birbirlerinden bir hayli farklılaşır. Bu sürecin sürekli olarak tekrarlanması sonucunda da, ortaya yeni yeni türler çıkar.

Yukarıda evrim teorisinin türleşmeyi ve organizmaların çevreyi uyumunu nasıl açıkladığından bahsederken, doğal ayıklanma ilkesine özel bir yer vermiş olduk. Bu aslında Darwin'in de, çağımızda birçok evrim biyologunun evrimsel açıklama modelleri için de geçerlidir. Ancak evrim biyologlarının her bir popülasyonun çevreye uyumunu açıklamak için oldukça kompleks evrim modelleri kurdukları ve bu modellerde daha önce sözü geçen diğer evrimsel kuvvetleri de hesaba kattıkları unutulmamalıdır. O nedenle, genel olarak evrim teorisinin türleşmeye ve organizmaların çevreye uyumuna ilişkin yukarıda verilen açıklamaların çok özet ve basite indirgenmiş açıklamalar olduğu unutulmamalıdır.

N. CARTWRIGHT, *How the Laws of Physics Lie*, Clarendon Press, Oxford, 1983; C. DARWIN, *The Origin of Species By Means of Natural Selection Or The Preservation Of Favored Races In The Struggle For Life*, New York, The Modern Library, 1998; M. ELGİN "Biology and A Priori Laws", *Philosophy of Science*, 70(2003), pp. 1380-1389; D. J. FUTUYMA, *Evolutionary Biology*, Sunderland, MA, Sinauer Associates Inc., 1998; S. J. GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, 2002; W. K. PURVES - G. H. ORIANS - H. G. HELLER, *Life: The Science of Biology*, Sunderland, Massachusetts, Sinauer Associates, Inc., 1995; M. RIDLEY (ed.), *Evolution*, Oxford, Oxford University Press, 1997; M. RIDLEY *Evolution*, Cambridge, MA, Blackwell Scientific, 1993; J. M. SMITH. *The Theory of Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; E. SOBER, *The Nature of Selection*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984; K. STERELNY – P. E. GRIFFITHS, *Sex and Death: An Introduction to Philosophy of Biology*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1999.

Ayrıca **bkz.,** BİYOLOJİ, BİYOLOJİ FELSEFESİ, DARWİN, EVRİM VE ETİK.

Mehmet ELGİN

EVRİM DÜŞÜNCESİ VE SOSYAL BİLİMLER. Evrim sözcüğü, Latince *e* – *kendiliğinden, kendi kendine*– ve *volatus* – *yuvarlanan*– eklerinin birleşiminden oluşan *evolutia* sözcüğünden gelir. Sözcük, önceleri, "parşömen kitapların açılmalarını" anlatmada kullanılırken; "ayırt edilebilir aşamalardan geçen düzenli değişme süreci" anlamını kazanmaya başladığı on yedinci yüzyıl sonlarına kadar çağdaş anlamına kavuşmamıştı. Enerjinin korunması, enerjiden türetilen maddenin yok edilemezliği ve nihayet "*hareketin sürekliliği*" yasası, metafizik örüntülerinden arındırılarak doğa ile toplum arasındaki denklik ilişkisinin ilk adımını oluşturur. Kelimenin sosyal bilimlere aktarımı, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, toplumun evrimci biyoloji tarafından kullanılan kavramlara benzer kavramlarla çözümlenerek bir organizma olarak kavramsallaştırılması sürecinde başlamıştır: Hareket, evrim ve ilerleme. Bu bağlamda Comte, *ilerleme* kavramını sıkça kullanan ilk öncü toplum düşünürlerinden birisidir. Comte'un kullanma biçimi, kendisini izleyen pek çok sosyal bilimciden farklı olarak, "toplum türlerinin süreklilik içinde düzeni ilerletecek biçimde değişiklik göstermeleri, farklılaşmaları ve bireşimleridir."

Evrimin "gelişme" ve "değişme" kelimeleriyle yol arkadaşlığı, bir boyutuyla, on yedinci yüzyıl sonuna kadar doğada veya toplumda ayırt edilmeksizin, varlıktaki oluş ve gelişmeyi *-lıyle* ve *eidos*'u ya da madde ve form ilişkisini- ifade eden "devinim veya hareket" kavramlarının on sekizinci yüzyıldan sonra kazandığı yeni anlamla eş zamanlıdır. Yani, sosyal bilimsel anlamda "gelişim" ve "değişim" kavramları, Aydınlanma sürecinde felsefe ve bilim arasındaki ayrışmadan sonra, önce doğaya olduğu gibi, topluma özerk bir alan kazandırıldıktan sonra, yeni anlamlarına kavuşmuşlardır. Dolayısıyla, düşünce tarihi açısından evrim, gelişme ve değişme kelimelerinin kavramsal anlamdaki farklılaşmaları tarih ve toplum hayatındaki son birkaç yüzyıllık hızlı değişim ve dönüşüm sürecinin armağanıdır. Evrim düşüncesi ve sosyal bilimler arasındaki yakınlaşmanın oluşumu ve etkilerini anlayabilmek için, insanlığın on sekizinci yüzyıla kadar olan kadim düşünce tarihine bir göz atmak gerekmektedir.

İnsan düşüncesinin, insanın kendisi, diğer insanlarla, fizik ve metafizik âlemle olan ilişkileri ve insanların oluşturdukları ve içinde yaşadıkları toplum yapıları üzerinde yoğunlaşması, insanın da ele alındığı her konu hakkında spekülatif ve sistemli düşünme biçimi geliştirme imkânı, zaman olarak yazılı tarih öncesine, hatta insanlık tarihinin başlangıcına kadar uzanır. Bu durum evrenin hiyerarşik bir fizikî kozmos oluşturduğuna inanıldığı Ortaçağ düşüncesi ve düşünme biçiminin veyahut Aristotelesçi fizik ve kozmolojinin reddedildiği ve Yeniçağ bilim anlayışının yeni bir ontolojiyle klasik kozmolojiyi ve hiyerarşik evren anlayışını devre dışı bırakmasına kadar devam etmiştir.

Modern sosyal bilimlerin kuruluşu Klâsik çağ ile Ortaçağ'ın *kozmos* anlayışının yıkılıp, yerine *yeni düzen* anlayışının ikamesiyle mümkün olmuştur. Bir başka ifade ile, bir *bütün*'ün içerisinde kendisini oluşturan parçaların, örneğin *gök* ile *yer*'in farklı *yasa*lara bağlı oldukları, *nitelikçe belirlenmiş, hiyerarşik bir bütünün kapalı-sonlu birliği*'nin terk edilmesi, yerine *modern evren* öğretisinin, yani *kendisini yöneten yasaların* aynı olmasından dolayı *bir olan, açık ve sonsuzca geniş bir varlık bütünü* öğretisinin konmasını içerir. Evrenin kendisini yöneten genel ve evrensel yasa anlayışını açıklama biçiminden biri de evrim kuramıdır.

Uzun bir tarihin, doğal ve toplumsal dünyaya ait sorunlar üzerinde yoğunlaşan tartışma ve çabaların ürünü olan evrimci anlayış ve yaklaşımları, sadece bir isme - Charles Darwin gibi- veya özel bir bilim alanına -biyolojik evrim gibi- münhasır kılmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü devrim, değişim, tekamül veya evrim gibi kelimeleri, bir hâlden başka bir hâle dönüşme olarak düşünmek, yeni olanın bir farklılaşma ve başkalaşmanın eseri olduğunu düşünmek, erken modern dönemin başlarına kadar mümkün değildi. Bu dönemde zaman ve mekan, belli aralıklarla kendini tekrarlayan durumlara denk düşen oluşumların kabıydı. Kopernicus'un on altıncı yüzyılın ortalarında geliştirdiği yeni astronomi sistemi, yer ve gök fiziği alanında yeni bir anlayışı temsil ederken, örneğin gezegenlerin güneş çevresindeki devirlerini tamamlamaları, yani dairesel olarak başladıkları ilk noktaya geri dönmeleri, modern zamanlarda anlaşıldığı gibi, tarih ve toplum hayatında doğrusal/çizgisel ilerleme ve değişimi ifade eden radikal ve köklü bir değişimin düşünülmesine imkân vermemektedir. Bu yüzden, klâsik politik-toplumsal değişimlere referanslar kendilerini "medcezir" kavramında ya da "talih çarkları"nın seyrinde gösteriyordu.

Radikal ve tersine çevrilemez bir yeniden düzenleme olarak değişim, evrim ve devrim kavramları, doğrusal, mutlak ve matematiksel zaman anlayışıyla birlikte yeni ve farklı bir anlam ve içeriğe kavuşmuştur. Bu yeni yaklaşıma göre, evrim-devrim artık bir tekrarı değil, tersine, dünyanın o zamana kadar tanık olmadığı ve gelecekte de olmayacağı yepyeni durumların oluşumunu temsil etmekteydi. Biyolojik olarak yeni bir "türü" temsil eden yenilik, sosyolojik veya tarihsel anlamda *ancien régime* kültüründen geri dönülmeksizin yeni ve çağdaş kültüre ve topluma ulaşmayı temsil etmektedir. Elbette bir çok tarihsel, toplumsal ve bilimsel değişkenler sarmalının ürünü olan evrimci yaklaşım ve kuramın oluşum sürecini farklı biçimlerde okumak zor olmasa gerektir.

Evrimci yaklaşım ve kuramları besleyecek bir tarihsel arka plan, bir başlangıç çizgisi gerekli ise, bunu çok değişkenli yahut faktörlü olarak tespit zor değildir. Bu süreci Avrupa'nın Bizans'ın düşüşüyle (1453) eski dünyayı yitirmesi, Amerika'nın keşfiyle (1492) yeni bir dünyaya kavuşması ve Kopernicus (1473-1543) ile dünyayı değiştirecek ve dönüştürecek bir zihniyet değişimi yaşamasına bağlayabiliriz. İlk olarak Bizans'ın düşüşü, geleneksel "inanma"ya dayalı bilgi anlayışının Avrupa'da yaşanan fiilî sorunlar dolayımında "şüphe" ve "tereddütler" doğurması karşısında "görme" ve "bilme"ye dayalı modern bilgi ve bilim anlayışının oluşumunun başlatıcı etkenlerinden biri olarak görülebilir.

Evrimci kuramın da içinde yer aldığı modern bilimsel yaklaşımın ilk adımını, klâsik anlayışta birbirinden farklı yasalara bağlı kabul edilen gök ve yer fiziğinin birleşmesini öngören Kopernicus'un güneş merkezli evren anlayışıyla, yani astrolojiden astronomiye geçiş başta olmak üzere doğa bilimlerindeki gelişmelerle başlatabiliriz. Bu durum bize düşünce tarihi boyunca bir gök mekaniği geliştirmeden bir yer fiziği, ya da en azından bir yer mekaniği kurup geliştirmenin imkânsızlığını gösterir. Son tahlilde, ele alacağımız,

evrim ve sosyal bilimler ilişkisi böyle bir zihinsel farklılaşma sürecinin yarattığı etkilerle açıklanabilir.

Evrim ve doğa bilimlerindeki gelişmeler arasındaki eşzamanlılık tartışmaları bütünüyle açıklığa kavuşmuş gözükmüyorsa da, geç on altıncı ve on yedinci yüzyılın önde gelen ve geleneksel dünyayı temsil eden bir çok sembolik figürüne karşılık, doğal gerçekliğe ilişkin bilgide ve bu bilgiyi korumak, değerlendirmek ve yaymak için kullanılan uygulamada çok yeni ve önemli değişiklikler önerilmiştir. Nitekim Yeniçağ'ı kuran bilim adamları bu konudaki görüşlerini açıkça ifade ederek, kendilerini "eski" teori ve pratik biçimlerin karşısında "modernler" olarak görüyorlardı. O zamanlardan kalma ve bizlere daima evrimci kuram ve kuramcıları hatırlatan "radikal değişme" duygusu/ arzusu sonraki zamanların yarattığı bir beklentiye karşılık değildir. O hâlde on yedinci yüzyılı, baştan sona, doğaya ilişkin "inancı" değiştirmeye yönelik bilinçli ve büyük ölçekli girişimlere tanık olunan yüzyıl olarak dile getirebiliriz. Bu yüzyılda öne çıkan husus, fizik ve metafizik anlamda, yani gök ve yer âlemindeki varlıkların oluşumu, hareketi hakkındaki inanç, kabul ve düşüncelerin kökten bir değişime zorlanmasıdır.

Metafizik olarak, varlığın yukarıdan aşağıya, hiyerarşik olarak dizildiği geleneksel göksel ve yersel âlemde, Tanrı salt formdur, kendi kendine yeterlidir, yetkindir. Varolabilmek için maddeye gereksinimi yoktur. Yetkin, mükemmel olduğu için değişmez, hareket etmez. Çünkü hareket bu yetkinlik konumundan uzaklaşma demektir. Evrende, değişmeyen ve hareket etmeyen yegâne form olan Tanrı, evrene ilk itkiyi vererek, onu harekete geçirmiştir. Oluşum bu hareketle başlamıştır. Bu hareketle birlikte varlık özünde barındırdığı *eidos* ile nihaî olarak döneceği yer olan Tanrı'ya doğru dönme amacını zaman içinde gerçekleştirir. Çünkü Tanrı evreni kendini seyretmek için yaratmıştır. Evrenin yeniden kendisine dönmesi için onun içine yetkine -kendisine- ulaşma ereğini, yani *telos*'u koymuştur. Bu nedenle evren ve evrenin içindeki her varlık, özlerindeki bu erekten dolayı, yetkin biçimlerine ulaşmak yolunda hareket eder. Tanrı tarafından yaratılmış, harekete geçirilmiş ve belli bir ereğe doğru yol alan, sonlu varlığın bir başlangıç ve son anlamında bir "kader"e sahip olması da kaçınılmazdır.

Ne var ki, şeyler oluşum içindeyken ereği görebilmemiz imkânsızdır. Dolayısıyla, ereği ancak varlıklar amaçlarına ulaştıkları, yetkin biçimlerini aldıkları zaman görebiliriz. Öyleyse, olayları anlamak için onların maddelerine değil; formlarına, şeylerin ereği olan nihaî, yetkin biçimlerine bakmalıyız. Örneğin, bir kurbağa yumurtasının, ya da bir meşe tohumunun gelişme yönündeki hareketleri, ne kendisinden önceki olaylarla, ne de çevresel koşullarla açıklanabilir. Fakat, eğer biz onların nihaî ereklerinin ergin bir kurbağa ve yetişkin bir meşe olduğunu bilirsek, gelişme aşamalarını kavrayabilir, yetkinleşme yönündeki gelişim çizgilerinden sapıp sapmadıklarını, sağlıklı durumda olup olmadıklarını söyleyebiliriz. Bir tohumun o varlığın erginlik durumuna kadar, yazgısı önceden çizilmişçesine, belirli aşamalardan geçerek, belirli bir sonuca ulaşması gözlemi, bu anlayışın hem doğal hem toplumsal dünyayı kapsayan genel, evrensel bir yasa olarak kabul edilmesine neden olmuştur.

Bu yüzden klâsik evren anlayışı, teleolojik bakış açısına uygun olarak, varlığı bir hiyerarşi içinde görür. Gerçekten, özellikle Aristoteles'in felsefî çözümlemesi ve daha sonraları Batlamyus'un (100-170) dünyayı evrenin merkezine yerleştiren sistem anlayışını göz önüne alırsak, Tanrı'ya ulaşma yolunda varlıklar, çeşitli aşamalarda hiyerarşik bir sıralanış içinde olacaklardır. Evrende en yetkin varlık, salt form olan Tanrı'dır. Sonra göksel varlıklar ya da gezegenler gelir. Onlar Tanrı'ya en yakın duran ve ruh taşıyan varlıklardır. Gerçi Tanrı gibi durağan olmayıp hareket etmekle birlikte, hareketleri düzenli ve bir örnektir. Bu özelliklerine binaen göksel varlıklar yetkinliğe, yersel varlıklara oranla daha yakındır.

Göksel varlıklardan sonra hiyerarşik olarak dünyevî varlıklar, canlılar dünyası gelir. Canlılar dünyası aşağıdan yukarıya doğru üç aşama içinde sıralanmışlardır. En altta bitkisel ruha sahip varlıklar dünyası, "bitkisel dünya" vardır. Bunlarda yalnızca bütün canlıların ortak öğesi olan doğmayı, beslenmeyi, büyümeyi ve ölmeyi içeren bitkisel ruh vardır. Onların üzerinde bitkisel ruhun özellikleri yanı sıra, acı ve istek duyma gibi duyguları kapsayan "hayvansal ruh"a da sahip

olan hayvansal dünya vardır. Canlılar dünyasının en üst katında ise, bitkisel ve hayvansal ruhların yanı sıra, "akılsal ruh"a sahip olan "insanlar dünyası" vardır. Böylece evrende varlıklar cansız varlıklardan, bitkilerden, hayvanlardan ve insanlardan Tanrı'ya kadar *hiyerarşik-eşitliksizci* bir düzen ve sıradüzeni içinde yerlerini almaktadır.

On altıncı yüzyılın ortalarına kadar, fizik anlamda, Batlamyus'un dünya merkezli sistemi, maddenin doğasına ilişkin antik Yunan bakışını yansıtıyordu ve "her biri fiziksel olarak gerçek bir küre üzerinde taşınan gök cisimlerinin, gezegenlerin, ay ve güneşin daireler çizerek çevresinde döndüğü *hareketsiz* bir dünyayı evrenin merkezine yerleştiren sistemini ciddî ve sistematik olarak hiç kimse ve otorite sorgulamamıştı. Bu evren anlayışına göre, varlığı oluşturan dört ana element'ten -toprak, su, hava ve ateş- her birinin kendi "doğaları"na uygun yerleri vardı ve bunlar, ancak o yerlere ulaştıklarında rahatlıyorlardı. Toprak ve su ağır elementlerdi ve bu ikisi ancak kozmosun merkezinde bulunduklarında *hareketsizliğe* ulaşıyorlardı. Hava ile ateş ise hafiftir ve yükselme eğilimine sahiptir. Onlar için en iyi konum, yeryüzünün üzerinde bir yerlerdeydi. Fakat güneşi, yıldızları ve gezegenleri de kapsayan göksel varlıklar, beşinci bir elementten oluşmuşlardı -öz ya da ether- ve bu dünyada geçerli olanlardan farklı fiziksel prensiplerle işleyen, hareket eden ve asla bozulmayan maddeydi. Böylece klâsik gök ve yer dinamiğini oluşturan evren anlayışı ortaya çıkmaktaydı. Daha sonra dinî bir içerik kazanacak olan kozmos anlayışına göre, toprak ve su evrenin merkezine doğru "*düşme*", hava ve ateş ise "*yükselme*" eğilimi gösterirken, gökler ve göksel varlıklar da doğal olarak kusursuz daireler çizerek dönme, yani hareket etme eğiliminde olup, kusursuz ve asla bozulmayan bir maddeden oluşmuşlardı.

O hâlde evren, insanın yaşadığı yer olan dünyanın çevresinde dönüp duruyordu ve bu anlamda Kopernicus öncesi kozmolojiye göre, insanoğlu ve dünyevî çevresi Hıristiyan Tanrısı'nın yegâne yaratıları olarak anlaşılıyorsa da, cennetle ve ölümden sonraki cennet yaşantısıyla karşılaştırıldığında, dünya ve dünyevî varoluş sefil bir süreç olarak görülüyor ve kozmosun merkezinin cehennem olduğu kabul ediliyordu. On altıncı yüzyılın sonlarına doğru, Hıristiyanlık'la ilgili eleştirel yazılar yazan Montaigne Batlamyus'un sistemini kabul etmekle beraber, insanlığın yaşadığı dünyayı, "evrenin pisliği ve bataklığı, evrenin en kötü, aşağılık ve en cansız kısmı, malikanenin karanlık bodrum katı" olarak niteliyordu. Hatta ileri tarihlerde güneş merkezli evren anlayışına karşı duran bir çok bilim adamı, "dünyanın kötülüğü"nden dolayı, bunun mümkün olamayacağını iddia ediyorlardı. Çünkü dünya evrenin diğer bölgelerinden daha adî ve aşağılık bir maddeden yapılmıştı ve bu nedenle de tüm o saf ve bozulmaz varlıklardan, cennetten olabildiğince uzağa, "merkez"e yerleştirilmeliydi. Üstelik Adem ve Havva'nın "ilk günah"ı işleyip cennetten kovulmalarından sonra, insani duyarlılık kirletilmişti ve insani bilginin imkânlarının fazlasıyla sınırlı olacağı anlaşılıyordu.

Geç on altıncı yüzyılda ve on yedinci yüzyılda Kopernikus'un görüşlerini benimseyen ve geliştiren doğa felsefecileri, klâsik evren anlayışına çeşitli yönlerden saldırdılar: Dünya artık evrenin merkezinde değildi. O, göksel varlıklara dâhil edilerek, yalnızca güneş çevresinde dönen gezegenlerden biri haline gelmiş oldu. Böylece klâsik fizik-metafizik evren anlayışı reddedilmiş oluyordu: Yeryüzünün evren içindeki konumu artık "*biricik*" ve benzersiz değildi. Nitekim ayda ve diğer gezegenlerde hayat, başka insan ve canlı türlerinin bulunabileceği düşüncesi, yeni kozmolojinin eseridir. Böylece ortak insani algının, yeryüzünün üzerinde küresel bir yıldız şemsiyesi bulunduğuna dair yaydın görüşün yerini, modern astronomlarca geliştirilen ve evrene yayılmış pek çok gök cismi olduğunu savunan yeni görüş aldı.

Galileo, yaptığı gözlemler sırasında, ay ve gezegenlerle karşılaştırıldığında yıldızların teleskopla çok da fazla büyümediğini fark etti. Bu da onun kafasında yıldızların aslında sandığımızdan çok daha uzaklarda olabileceği fikrinin doğmasına neden oldu. Ayrıca, Jüpiter'in çevresindeki ay'ları keşfi, Kopernicus'un sistemine daha fazla inandırıcılık kazandırmaya yaradı. Çünkü artık dünya ile ay arasındaki ilişkinin de "*biricik*" olmadığı anlaşıldı. Burada teleskopla birlikte "*sonlu evren*" fikrinin sarsılmasına paralel olarak, Robert Hooke'un mikroskobunun, mikrop, hastalık ilişkisinde olduğu gibi sağladığı ilave

katkıları unutmamak gerekir. Mekanik evren algısıyla birlikte, mikropların yani "doğanın küçük makinelerinin" görünür kılındığını ve geleneksel anlayışta görünmeyen alem, cin -peri- veya gözle görülemeyecek kadar küçük varlıklar hakkında dile getirilen "*sırlı*" ya da "*okült*" niteliklere ilişkin açıklamaları "safsata" düzeyine düşüren ve geçerliliğini ortadan kaldıran gelişmeleri mikroskoba borçluyuzdur.

Bu noktada, insanlar artık evrenin hayal edilemez boyutlardaki genişliği içinde *ufacık bir nokta* işgal eder hâle geleceklerdi. Geleneksel düşünme biçiminde kendilerinin evren içinde saygın ve anlamlı bir mevkii bulunduğuna inanan insanların yeni evren anlayışıyla birlikte hayatlarına giren sonsuzluk kavramıyla, geleneksel evren bilgisinin de bir nokta haline gelişi karşısında duyulan ürperti ve huzursuzluğun, insanlardaki düzen fikrinin ve hiyerarşik varlık anlayışının alt-üst olması üzerinde oynadığı rolü hatırda tutmak son derece önemli gözükmektedir. Çünkü insanların zihinlerinde, toplumda ve dış dünyada varolduğuna inandıkları kozmos anlayışı, adeta kaosa dönüşmüştür.

Geleneksel kozmos anlayışının sarsılarak kaosa dönüşmesini sağlayan veya modern bilimsel anlayışlara kapı aralayan, madde ve hareket kavramıdır. Bilindiği gibi, Aristoteles ve onu izleyen tüm Ortaçağ felsefecileri için temel elementlerin, yani toprak, su, hava ve ateşten her birinin kendine özgü bir "doğal hareketi", kendi "doğasına özgü" bir hareket biçimi vardı. Daha önce de ifade edildiği gibi, toprak elementi için doğal hareket, bir doğru üzerinde dünyanın merkezine gitmektir. Ve her topraksı varlık, herhangi bir engelle yolu tıkanmadığı yahut üzerinde başka yöne doğru bir itme gücü uygulanmadığı taktirde, bunu yapacaktır. Doğal hareket doğal ortama gitme eğilimi duyar. Aristoteles, evrendeki doğrusal olmayan pek çok hareketin varlığının farkındaydı. Bunlar, "karşı hareketler", örneğin bir taşın bir kişi tarafından yukarıya ya da yere paralel bir biçimde atılması gibi, bir varlığın doğasına karşı, dış güçlerin müdahalesiyle oluşturulan hareketler olarak adlandırılıyordu. Fakat bir varlığa yapay olarak uygulanan hareketleri inceleyerek, doğal hareketlere ilişkin bilgi sahibi olunmazdı.

Bütün doğal hareketler, gelişmeye açık bir karaktere sahipti. Öyle ki, varlıklar doğalarına uygun bir biçimde potansiyel olanı gerçeğe dönüştürecek ve doğal ortamlarına doğru ilerleyecek şekilde hareket etmekteydiler. Aristoteles fiziğinin bu modelinden, canlılar dünyasını anlama konusunda yararlanıldı. Nasıl ki, bir meşe palamudunun büyüyüp meşe ağacı haline gelmesi potansiyel olanın gerçek olana dönüşmesi ise, yukarıda tutulan bir taşın aşağıya düşmesi de onun potansiyelini gerçeğe dönüştürmesi, "doğa"sını gerçekleştirmesiydi. Doğal hareket ile insan deneyiminin dokusu arasındaki rezonans aşikârdır. İnsanlar, diğer varlıklar gibi, kendi hareketleri üzerine teleolojik -ya da hedefe yönelik- yaklaşımlar sunmuşlardır.

On yedinci yüzyılın yeni doğa felsefecilerinin saçmalığını ve anlaşılmazlığını iddia ettikleri şey, geleneksel hareket anlayışı, hareket ettirici güç ve hareketin cisme/ varlığa etkisi bağlamında kabul edilen doğanın ilâhî düzeniydi. Nitekim yine on yedinci yüzyılda "Tanrı'nın evrenden kovulmasını" sağlayan veya "Tanrı'nın giderken yanında götürdüklerinin dışında kalan" anlayışı temsil eden "mekanik felsefeciler" adına, örneğin Bacon "*yapay olan doğal olandan içerik ya da form açısından ayrılmaz...ve eğer etki yaratmayı başarıyorsa, insanî araçlarla yapılmış olup olmadığı hiç fark etmez*" diyordu. Diğer taraftan Descartes, "*şurası kesindir ki, mekanik bilimi fiziğin kabul etmeyeceği hiçbir kural içermemektedir; öyle ki, mekanik bütün olarak fiziğin bir parçası, bir uzantısıdır (dolayısıyla yapay olan her şey aynı zamanda doğaldır); sözgelimi bu saatin zamanı gösterebilmesi için gerekli olan dişliler, baharda bir ağacın çiçek açıp meyve veren tohumlarından daha az doğal değildir*" diyerek, saat metaforunun mekanik felsefenin oluşum ve gelişimindeki önemli rolüne işaret eder. Özellikle ilk mekanik büyük saatler şehirlerin standart bir parçası hâline gelince, bu saatlerin çalışma birimleri *açık bir biçimde göz önünde* olduğundan, zamanı gösteren kollarla, bu hareketi üreten mekanik parçalar *herkes* tarafından iyice anlaşılmış oldu. Zamanla saatin mekanik çalışma bölümünü opak kutular içine yerleştirme eğilimi giderek arttı ve böylece dışarıdan "yalnızca zamanı bildiren hareketler görünmeye devam ederken, onların mekanik üretim parçaları görünürlüklerini" yitirmiş oldu: İşte bu saat, tıpkı opak kutu

içine yerleştirilmiş evrendeki hareketi açıklamaya yarayan bir metafordu. Madde, klâsik anlayışta olduğu gibi, artık varlığın yadsınması olarak değil, doğanın yaratıcısı *güç* olmaya hak kazanacaktır.

Bu makine, Avrupa toplumunun, saatin ve onun düzenleyici fonksiyonlarının önemli olduğu sektörlerine, büyük bir güç metaforu ve anlaşılabilirlik sağladı. Doğal süreçleri açıklamada yegâne anlaşılır ve yetkin metafor haline gelen makinenin cazibesi ve özellikle de mekanik saat, yalnızca böyle aygıtlarla sürdürülen günlük yaşantının genel hatlarını izlemekle kalmaz, fakat bu sınırların insanî işleri düzenlemedeki gücünü ve meşruluğunu da onaylar.

Doğal süreçleri açıklamada kullanılan mekanik fizik, doğal olarak insanî ve toplumsal olayları açıklamada kullanılacak araçları -yeni yöntemleri- gerektiriyordu. Klâsik kozmolojik görüş, doğa ve toplumun da içinde yer aldığı evren düzeninin insanın müdahale alanının dışında, ancak Tanrı tarafından değiştirilebileceğine -bozulabileceğine- iman üzerine kuruluydu. Tanrı, evrenin düzenine her an müdahale etmese bile, "yeni" ancak O'nun iradesiyle varolabilirdi. Kartezyen düalizm ve mekanistik evren anlayışına göre ise, eğer dünya bir makine olarak tasarlanabiliyorsa, onun nasıl işlediğini öğrenmenin yolu Newtoncu mekanizmden geçiyordu. Tanrı, kainatı kurmuş, içine doğa yasalarını yerleştirmiş ve onu *kendiliğinden* yenilik yapmaya bırakmıştır. Doğa bilimlerinde doğaya böylece özerklik kazandırıldığı gibi, topluma da sosyal bilimlerin ele alabileceği şekilde özerk bir mekanizma hüviyeti kazanma hakkı verilmiş oluyordu. Böyle bir düşünme biçimi ve toplum yaklaşımı, değişim kavramına yüklenecek yeni anlam ekseninde açımlanabilirdi. Yeni kavramsallaştırmada toplumdaki değişime "dışarı"dan etki eden bir sorumlu yoktur. Evrenin nihaî ve gerçek nedeni, eşyanın mekanik hareketi ve hareketin -*impetus*- devam ettirdiği bir tekrardan ziyade, hayat kaynağı her an bir başka durumda ise ve kozmik âlem sürekli bir hareketlilik gösteriyorsa, insan toplumlarının da hareket içinde değişime uğraması kaçınılmazdır. Dolayısıyla değişim, hiçbir şeyin kendisini kesintiye uğratmadığı sürekli bir süreçtir.

Topluma özerkliğini kazandırma süreci, klasik *kosmos*'un yıkılışını, yani *düzen*'den *tarih*'e doğru bir geçişi hızlandıracaktır. Avrupa'da bu alt üst oluşun etkisi, metafizikten toplumsallığa ve sonra da tarihe geçiş süreciyle, insanî-toplumsal her alanda kendisini hissettirir. Montesquieu, "devletin doğası ile ilkelerini birbirinden ayırır. Doğası onu yapan şeydir; ilkeler ise onun eylemde bulunmasını sağlayan şeydir. Biri onun özel yapısıdır, öteki ise onu harekete geçiren insan tutkularıdır. Öyleyse, monarşiler onurla, cumhuriyet erdemle, despotik yönetimler ise korkuyla açıklanabilir. A. Smith, "kendi kendini düzenleyen bir ekonomi" anlayışını, "politik kurumlardan bağımsız bir toplum kavramını" tartışır.

Örneğin, *şer sorunu* ve *insanın sorumluluğu* etrafında yapılan tartışmalarda eskiden metafizik bir mesele olan *kötülük* yahut *günah*, Aydınlanma filozofları için insanın doğumundan çok öncelere dayanan mitsel bir olaydır. J. J. Rousseau'ya göre, insanın düşüşü ve günahkârlığı meselesinde, insanın metafizik anlamdaki çift doğalılığının artık tarihsel bir anlamı vardır ve doğa haliyle kültür hali çatışmaktadır. Rousseau, *Emile*'in başında, "şeylerin Yaratıcısının elinden çıktığında her şey iyidir; insan elinde her şey yozlaşır" der. Böylelikle şer sorumluluğu artık ne Tanrı'dadır, ne de tarih öncesi herhangi bir düşüşte; sorumlu olan durmadan toplumları değiştiren tarihtir. Çözüm, ilk günahın mitsel boyutunda aranmamalıdır. Çünkü çözüm tarihtedir.

Doğa hâlindeki insan iyi bir yabanîdir; kendini sevmesiyle harekete geçer ki, bu sevgi onun doğal masumiyetidir, var kalma içgüdüsüdür. Kendini sevmesini, kendine hayranlığa dönüştürerek onu egoist ve saldırgan bir varlık yapacak olan toplum tarafından, henüz etkilenmemiştir. İnsanın doğal karakterini değiştiren ve onu tutkuları ve tatmin edilmemiş arzularıyla yaşayan yabancılaşmış bir varlık hâline getiren bizzat toplumdur. Hatta bu yabancılaşma, ilerlemenin akışındaki belirleyici hatlardan biridir. Bütün toplumsal evrimler, birer yabancılaşma sürecidir. Kurtuluş artık ontolojik dönüşüm düzeyinde olmayacaktır; bireysel iradeleri, erdem üzerine kurulu toplumsal iradeye bağımlı kılarak açgözlülüğe, kendini beğenmişliğe ve sömürüye son verecek olan top-

lumun yenilenmesi sayesinde olacaktır. İnsan kendi kendisinin kurtarıcısı olmalıdır.

Daha önce, modern bilimin -dolayısıyla evrim- ve bütün dünyada egemenliğini ilan eden bilimsel dünya görüşünün Avrupa'da yaşanan değişme ve gelişmelerin ürünü olduğu dile getirilmişti. Kopernicus ile dünyayı değiştirecek ve dönüştürecek bir zihniyet değişiminin başlaması ve Amerika'nın keşfiyle (1492) birlikte, denizci Henri'den Vasko de Gama'ya ve Macellan'a Avrupalı denizciler, Afrika'nın bir kıta olduğunu ve Hindistan'a götüren Ümit Burnu yolunu (1498) keşfeder; ardından Amerika'yı kolonileştirirler. Artık dünyanın yuvarlak olduğu anlaşılmış, başta bilgi ve bilim anlayışı olmak üzere geleneksel bütün kurum ve yapılara karşı yeni evrensellik arayışları başlatılmıştır.

Dünyanın bir ucundan diğer ucuna yapılan yolculuklardan sonra yeryüzünün kapalı bir küre olduğu kavrandı. Kuşkusuz yerkürenin çevresi Colombe'un hayal ettiğinden daha büyüktü, ama sınırlıydı. Evrenin sonsuzluğu fikrinin yarattığı bilimsel beklentiler ve iyimserlikler, yeryüzünün sınırlılığının yarattığı daralmalar ve Avrupa merkezli başlayan ancak zamanla yeryüzü ekseninde yaygınlaşan askerî, siyasal, ekonomik ve kültürel oluşumlar, Avrupalıları kötümserliğe sevk etmiştir. Köle ticaretinden sömürgeciliğe, emperyalizmden dünya savaşlarına kadar, insanlığın yaşadığı her önemli tecrübede "evrimci" yaklaşımı ve etkilerini görmek mümkündür. Avrupalıların keşif yolculukları zamanla, ticaret yollarını da sağlamlaştırdı. Ticaret yollarının sağlamlaşması sonunda, yeryüzünde zamansal ve toplumsal mesafeleri kısaltan yeni bir ekonomik-politik işbölümü oluştu. Sınırsız ilerleme ideali ve vizyonu, zamanın ve mekânın sonsuzluğundan beslenirken; ilerlemenin teknolojik yenilikler yoluyla insan hayatına getirdiği pratik yararlar, ilerleme sağlayabilmek için insanların bütün baskı ve kısıtlamalardan kurtularak, dünyanın gizlerini çözüp erişilebilir zenginliklerine ulaşmak isteyen kâşif rolü oynamalarını istiyordu.

Doğal dünya bir tarafa, insanî-toplumsal dünya ile ilgili bilgi, bilgi üretimi, doğrulanması ve denetlenmesi hususu, sosyal bilimler alanında en tartışmalı başlıkları teşkil eder. Modern toplum ve devletlerin karar ve uygulamalarını dayandırabileceği daha kesin bilgiye duyduğu gereksinim, daha on sekizinci yüzyılda yeni bazı bilgi kategorilerinin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Ancak bu kategoriler tanım ve sınırları itibariyle belirsizlikler yaşadığı için, sosyal filozoflar, doğa bilimlerine öykünerek, topluma ve toplumsal hayata ait bilgilerin kesinliğine vurgu yaparak "sosyal fizik"ten söz ediyorlardı. Çünkü, birçok ülkede Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi sonrası sosyo-kültürel ve siyasal hayat alt üst olmuştu. Toplumlarda siyasal ve sosyal değişim ve dönüşümler yönünde baskılar öylesine ivme ve meşruiyet kazanmıştı ki, bu talepleri veya baskıları sosyal hayatın sözde "doğal düzeni" türünden teoriler geliştirerek önlemek mümkün değildi. Tersine pek çok kişi çözümün, "halk" egemenliğinin, ekonomik kalkınmanın, sosyal refahın hızla norm haline geldiği bir dünyada, önlenemez görünen "sosyal değişme"yi çapını sınırlı tutmak umuduyla örgütlemek ve rasyonelleştirmekten geçtiğini savunuyordu. On sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılda bilginin üretildiği başlıca kurumsal yer olarak tekrar canlanan üniversitelerde, eğer sosyal değişim örgütlenecek ve rasyonel hâle getirilecekse, önce onu incelemek ve değişmeye yön veren kuralları anlamak gerekiyordu. Buna büyük ve ciddî bir sosyal ihtiyaç vardı. Üstelik, yeni bir sosyal düzenin istikrarlı biçimde kurulmasına çalışılacaksa, söz konusu bilimin olabildiğince kesin -ya da pozitif- olmasında yarar vardı. Bu amaçla on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, üniversitelerde modern sosyal bilimlerin temellerini atmaya girişenler, özellikle İngiltere'de ve Fransa'da, taklit edilecek model olarak gözlerini Newton fiziğine çevirdiler: Geçmiş ve gelecek arasında bir simetri öngören bu model, kesinlik anlamında neredeyse teolojik bir içerik kazanmıştır: *"Tanrı gibi biz de kesin bilgiye ulaşabiliriz. Her şey sonsuz bir bugünde varolduğuna göre, geçmiş ile geleceği birbirinden ayırmamız gereksizdir"*.

Auguste Comte'a göre, sosyal fizik, sosyal sorunların çözümünü, uygun eğitimi almış, "sınırlı sayıda seçkin zeka"ya devrederek "düzen" ve "ilerleme"nin bağdaştırılmasını sağlayacaktı. Bu yoldan, yeni bir manevî güç oluşturularak, devrim ve yarattığı alt-üst oluşlar "sonlandırılacak"tı. Pozitif bilimin, teoloji, metafizik ve gerçekliği "açıklama" iddiasındaki benzeri bütün yöntemlerden

tümüyle arınması amaçlanıyordu. *"Eğer pozitif olacaklarsa, her bilgi dalında araştırmalarımız, 'ilk nedenleri' ya da 'nihaî amaçları/erekleri' bilmeyi bir yana bırakarak 'gerçek olguları' incelemekle yetinmelidir"*.

Bu bağlamda, sosyal bilimin değişik disiplinleri, on dokuzuncu yüzyılda "gerçeklik" hakkında ampirik bulgulara -spekülasyon'dan ayrı olarak- dayalı "nesnel" bilgi elde edilmesini sağlamak için harcanan genel çabanın bir parçası olarak yaratıldı. Niyet edilen, "doğruyu icat etmek" ya da "sezgi yoluyla" bulmak değil, "öğrenmek" idi. Bu tür bir bilgi edinme faaliyetinin kurumlaşma süreci hiç de basit ve düz bir çizgide olmamıştır. On dokuzuncu yüzyıl boyunca çok sayıda ve çok çeşitli "konu" ya da "disiplin" adı önerilmiştir. Üzerinde uzlaşılan isimler neredeyse beşi geçmiyordu: Tarih, iktisat, sosyoloji, siyaset bilimi ve antropoloji.

Sosyal bilim dallarında kurumlaşma sürecinin basit ve düz bir çizgide gerçekleşmemesi, tarih ve toplum kuramlarının, Aydınlanma döneminden beri, örneğin Montesquieu'den Karl Marx'a kadar, ana hatlarıyla üzerinde anlaşılan bir biçim kazanmamış olmasından kaynaklanır. Toplumsal değişme ve toplumsal yaşamın kuruluşunun özünde yer alan "güç"ün yapısını, geleneksel toplum anlayışından farklı olarak yeniden kurmanın gerekliliği ve nasıllığı tartışmaları devam etmekteydi. Ancak, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında "toplumsal yaşamın kuruluşuna" ve "insanın tarihsel gelişim örüntüsüne" genel olarak canlılar dünyasındaki evrim sürecinin özel bir durumu olarak yaklaşan evrimci toplum kuramının bir türü daha etkili ve açıklayıcı olmaya başladı. Bu gelişme elbette ki, Darwin'in "doğal ayıklanma (daha önce doğal seçim denmişti) yoluyla" evrim anlayışıyla yakından ilgilidir. Şurası bilinmelidir ki, doğanın ve toplumun evrimi düşüncesi Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinin 1859 yılında yayınlanmasından önce geliştirilmişti. Bu nedenle Darwin, kuramın ana kaynağı olarak görülmemelidir. *Jeolojinin İlkeleri* (1830) adlı eserinde Sir Charles Lyell'in sunduğu bilimsel model -tarihsel geçmişin birbirine benzer doğa yasalarının çıkarımlarına göre yeniden inşası- Viktorya dönemi toplum bilimcileri üzerinde güçlü bir etki bıraktı. Onların kuramlarının seslendirdiği temel sorunlardan biri, arkeolojik kanıtların ve daha da önemlisi Avrupa'nın Asya ve Afrika imparatorluklarındaki koloni yönetimlerinin sunduğu "ilkel" toplumlara dair kanıt sorunuydu. Aşamalı evrimsel sıra kavramı yeni antropoloji (ya da etoloji) disiplininin uygulayıcılarına, hem insanî-toplumsal biçimlerin devamlılığını doğrulama hem de "barbar" ve "uygar" toplumlar arasında -tabiî ki burada modern Batı uygarlığı uygar olanın temel örneğini oluşturmaktadır- ayrım yapma imkânı tanımıştır. Bu nedenle Maine'nin *Antik Hukuk* (1861) adlı eserinde yaptığı karşılaştırmaların sonucu, "ilerici toplumların hareketinin bu zamana kadar hep 'statü'den sözleşmeye doğru', feodal ve ari hiyerarşiden modern burjuva bireyselliğine doğru olduğu" yönündedir.

Spencer gibi evrimciler, daha çok Lamarck tarafından geliştirilen evrimsel biyoloji türünden yararlanma eğilimindeydi. *Zoolojik Felsefe* (1809) adlı eserinde Lamarck, "dönüşümlülük" düşüncesini geliştirdi: *Canlı organizmaların var olan dünyası, atalarının zamanla yavaş yavaş geçirdikleri değişimlerin sonucudur. Bu dönüşümler 'basitten karmaşığa' giden, aynı zamanda da canlı dünyasının ilerlemeci mükemmelliğini yansıtan doğrusal bir süreç izler. Artan süreç iki güç tarafından harekete geçirilir. "Örgütlenmeyi durmadan daha da karmaşıklaştıran" bir tür içsel dürtü ve organizmaların çevreleriyle daha iyi baş edebilmek için yaptıkları adaptasyonlar.* Lamarck'a göre, organizmalar o kadar esnektirler ki, çevrelerinin onlar üzerindeki etkisi, onlarda doğrudan değişikliğe neden olur. Dahası bu değişiklikler organizmanın torunlarına da geçer: "Söz konusu bireyler arasında kalan nesil, elde edilen değişimleri içerir".

Böylesi bir kuramın kendi toplumlarını bütün evrensel sürecin doruk noktası olarak göstermek isteyenleri neden cezbettiğini anlamak zor olmasa gerektir. "Değişimin ilerici bir farklılaşma süreci" olarak algılanmasının, en başta Spencer olmak üzere evrimci toplum kuramcılarında ne kadar güçlü bir etki yaptığını görebiliriz.

Ancak Darwin'in evrim kuramının bu anlayışla kökten bir uzlaşmazlık içinde olduğunun anlaşılması çok önemlidir. Darwin, *Türlerin Kökeni* adlı eserinde iki temel nokta üzerinde durmuştur. İlk olarak, evrim olgusuna -yani *değişim yoluyla oluşan soy* olgusuna- kanıt göstermiştir. Bir başka deyişle,

Hıristiyan Ortodoks inancının tersine, *mevcut bitki ve organizma türleri, "özel yaratıklar"* ya da *ilâhî tasarımın ürünleri değil, önceki türlerin torunlarıdırlar.* Ama Darwin'i asıl orijinal kılan şey evrime getirdiği açıklamada -doğal ayıklanma- yatar. "*Doğal ayıklanmanın değişimin özel değil, temel aracı olduğuna eminim*".

Bu, tez şu önermelere dayanır. İlk olarak, *her türde yaşayabileceğinden çok daha fazla birey doğar*.... Bunun sonucunda "*sürekli olarak var olma mücadelesi ortaya çıkar.*" İkinci olarak, *bireysel organizmalar genellikle küçük, ama bazen de önemli farklar içerir.* Üçüncüsü, Darwin, "*güçlü kalıtım*" ilkesini doğrular: *Organizmalar çocuklarına değişiklikler aktarabilirler.* Ama Darwin, bunun olmasını sağlayan mekanizmayı anlayamadığını itiraf etmiştir.

Doğal ayıklanma kuramı, sosyal bilimlerdeki evrimci yaklaşımlara çok farklı biçimlerde kaynaklık etmiştir. Örneğin ayıklanma kuramı, evrimi gelişim açısından değil, ayıklanma açısından ele alır. Halbuki tarihsel materyalizm, gelişimci kuramın bir örneğidir: Marx'a göre toplumlar kendi içlerindeki çelişkiler sonucunda değişir. Ne var ki, Darwin evrimin bireyler *geliştiği* için değil, *değiştikleri* için gerçekleştiğini savunur. Biraz daha açacak olursak, bu değişimlerin kimilerinin organizmalarının çevrelerine daha iyi uyum sağlamalarına neden olması ve bu organizmaların değişimleri sonraki nesillere geçirebilmeleri organizmaların nüfus yapısını zamanla değiştirir -sonraki nesiller, önceki etmenler eşit olduğunda nüfusun daha geniş bir bölümünü temsil etmeye başlar.

Ne var ki, değişim rastgele gerçekleşir, yani neden sonuç ilişkisine bağlı değildir. Bu, uyumlu değişimlerin nedensel bir açıklaması olmayan rastlantılardan ibaret oldukları anlamına gelmez. Tersine Darwin, Lyell'in "aynı nedensel yasaların evrensel tarzda işlediğiyle ilgili *bir örnekçi* varsayımından çok etkilenmişti. Burada önemli olan nokta, değişimin nedenlerinin, potansiyel olarak adaptasyon sağlayan sonuçlarıyla bir ilişkisinin olmamasıdır. Bu nedenle evrim kör bir süreçtir. Lamarck'ın da iddia ettiği gibi, evrim daha fazla *mükemmelliğe* yönelik örtük bir güç tarafından değil, birbirinden bağımsız bir biçimde değişen organizmaların ve çevrelerinin etkileşimi tarafından harekete geçirilir. Yaşamın bütün çeşitliliği bu nedenle "*doğal ayıklanmanın bu çok yavaş ve sürekli eylemi*"nin sonucu olarak anlaşılmalıdır.

Burada *evrim* anlayışında, "*ne kadar zayıf ve düzensiz olsa da hareketlere, bir biçimden ötekine doğru yön veren bir süreç vardır*", ama "*toplumların son duruma ulaşma ihtiyaçları ya da ereksel eğilimleri*" olduğuna yönelik bir iddia bulunmamaktadır. Evrimci toplum kuramı da, "*toplumların kaçınılmaz biçimde çevresel ve maddî koşullara uyduğu son-duruma doğru ilerledikleri*" düşüncesini içerir ve genel olarak dört temel varsayıma dayanır: Toplumsal-tarihsel gerçeklik belirli bir aşama sırasına göre yerleştirilebilecek olgulardan oluşmaktadır. Başka bir deyişle, "aşağı" ve "yukarı" yaşam biçimleri vardır. Değişme-evrim, birbirine karşıt iki toplum biçiminden diğerine geçişi simgeler.

Zaman akışı içerisinde "aşağı" düzeydeki yaşam biçiminden, "yüksek" düzeydeki yaşam biçimine doğru doğrusal bir çizgi üzerinde gelişen tedricî bir sürecin varlığı kaçınılmazdır. Bu yüzden sosyoloji literatüründe yer alan hemen hemen bütün yaklaşım ve modeller toplumsal değişme olgusunu açıklamak için toplumsal yapıları, geleneksel-modern, ilkel-uygar, tarım-sanayi, köy-kent ayrımında çözümlemeye çalışırlar.

Modern toplum yapısı sürekli değişmeyi, ilerlemeyi de içerdiğinden, uzun vadede modernleşme sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda da arzulanan bir süreçtir. Farklı toplumlar modernleştikçe, "büyük bir köy"e dönüşecek ve birbirine benzeşeceklerdir.

Son tahlilde İskoç ekonomi politiğinden etkilenen, Malthus'un "nüfusun yiyecek üretiminden daha hızlı arttığına" ilişkin kuramından yararlanan Darwin'in "doğal ayıklanma yoluyla evrim" kuramının on dokuzuncu yüzyılın son dönemlerinde Avrupa ve Amerika'da yarattığı büyük etki hiç kuşkusuz evrimci dünya görüşünün, yukarıdaki ana varsayımlarda görüldüğü gibi, sosyal bilimin farklı kollarına yerleşmesine katkıda bulundu. Daha açık biçimde ifade edecek olursak, hem Batı'nın dünyanın geri kalanı üzerindeki egemenliğini, hem de Batılı toplumların kendi içinde *laissez-faire -bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler-* kapitalizminin yaygınlaşması için kullanıldı. Burada, Spencer'in "en uyumlu olanının yaşamını sürdürmesi", Smith'in "görünmez eli", Darwin'in "var olma mücadelesi", ilerleyen

zamanlarda Sosyal Darwinizm olarak bilinmeye başlayan ideolojik sentezde bir araya getirilmiştir. Batı-dışı toplumlarda modernleşme süreci de bir anlamda bu çerçevede anlaşılmıştır: *Batı-dışı toplumlar sadece azgelişmiş değil, aynı zamanda gelişmemiş toplumlardır. Bu toplumlar sanayileşmiş-modernleşmiş ülkelerin daha önce geçtiği süreçten geçmek zorundadırlar.*

Yine, ırkçı kuramlar daha önceden geliştirilmesine rağmen, Darwincilik, kavgacı ideolojilerin ve on dokuzuncu yüzyılın dogmatik ırkçılığının temel kaynağı olmasa bile, ırk ve mücadele kuramcılarının elinde yeni bir araç haline gelmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı evrimciliğin ulaştığı en yüksek noktaydı. Daha sonra evrimci anlayışlar, özellikle "kültürel göreliliğin" şu ya da bu yorumundan etkilenen antropologlar arasında gözde olmaktan çıkmıştır. Ne ki bu tür anlayışlar kendilerine antropolojide hâlâ savunucular bulabilmektedir ve ayrıca arkeolojide evrimcilik tutarlı bir şekilde egemen olmuştur. Antropolojide Malinowski ile Radcliffe-Brown'un ve daha sonraları da sosyoloji alanında R. Merton ile T. Parsons'un öncülük ettikleri işlevselciliğin yükselişi bir dereceye kadar evrimci düşüncenin geri plâna itilmesinden sorumlu olmuştur. Sonuç olarak, dinî düşünce ve inanç grupları tarafından şiddetle reddedilmesine rağmen, evrimci kuramlar hem doğa bilimleri, hem de sosyal bilimler alanında, yeni ve farklı arayışlarla birlikte, bilimsel ve akademik çevrelerde etkinliğini hâlâ devam ettirmektedir.

ARISTOTELES, Fizik(çev. S. Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005; ARISTOTELES, Metafizik(çev. A. Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996; T. BOTTOMORE - R. NISBET, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi(çev. M. Tunçay - Aydın Uğur), V Yayınları, Ankara 1990; A. KOYRE, Yeniçağ Bilimin Doğuşu(çev. K. Dinçer, Ara Yayınları, İstanbul, 1989; A. GIDDENS, Toplumun Kuruluşu(çev. H. Özel), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999; E. MORIN, Avrupa'yı Düşünmek (çev. Ş. Tekeli) Afa Yayınları, İstanbul 1988; A. CALLINICOS, Toplum Kuramı; Tarihsel Bir Bakış(çev. Y. Tezgiden), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004; İ. SUNAR, Düşün ve Toplum, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979; I. WALLERSTEIN, Yeni Bir Sosyal Bilim İçin(çev. E. Abadoğlu), Aram Yayıncılık, İstanbul, 2003; D. SHAYEGAN, Yaralı Bilinç(çev. H. Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul 1991; GULBENKIAN KOMİSYONU, Sosyal Bilimleri Açın(çev. Ş. Tekeli), Metis Yayınları, İstanbul, 2000; M. MONTAIGNE, Denemeler(çev. S. Eyüboğlu), Mili Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2001; SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek, Metis Yayınları, İstanbul 2001; S. SHAPIN, Bilimsel Devrim(çev. A. Yurdaçalış), İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000; R. S. WESTFALL, Modern Bilimin Doğuşu(çev. İ. H. Duru), Tübitak Populer Bilim Kitapları, Ankara, 2000.

Ayrıca **bkz.,** BİLİM, BİLİM TARİHİ, DARWIN, EVRİM TEORİSİ, EVRİMCİLİK.

Mehmet AKGÜL

EVRİM TEORİSİ VE SOSYAL BİLİM.

Evrim teorisi kaynaklı fikirler, sosyal bilimler alanına iki yönde müdahil olur. İlk olarak, biyolojik evrimin insan zihninin ve kültürün önemli özellikleri üzerindeki etkisini göstermek için çabalayan sosyobiyolojinin araştırma programı vardır. İkinci olarak, biyolojik evrimin kültürel değişmeyi yürüten süreç için anlamlı bir analoji sağladığı düşüncesinden söz etmek mümkündür. Biyolojik evrim teorisi ayıklanmadan başka süreçleri de dikkate almasına rağmen, her iki araştırma programı da doğal ayıklanma fikri üzerine yoğunlaşma eğiliminde olmuştur. Sosyobiyoloji, aşağıdaki koşullu önermenin morfolojik ve fizyolojik özellikleri açıklamada nasıl yardımcı oluyorsa, aynı şekilde psikolojik özellikleri açıklamada da yardımcı olduğunu gösterme çabası sergiler: Eğer bir özellik popülasyonda çeşitlilik gösterip bireylerin hayatta kalma ve üremesinde bir farklılık yaratıyorsa ve aynı zamanda da genetik faktörlerin tesiri altındaysa, doğal ayıklanma o özelliğin popülasyondaki frekansının değişmesine neden olur. Kültürel evrim modelleri de benzer bir koşul önermesi üzerine inşa edilmiştir: Eğer bir grup alternatif bir fikir üretiminde bulunur ve insanlar bu fikirlerin bazılarını diğerlerinden daha çekici bulma eğiliminde olursa, kültürdeki fikirler karışımı da değişecektir. Sosyobiyoloji ve kültürel değişmeyi evrimsel bir süreç olarak anlama bir tarihe sahip yaklaşımlardır ve her ikisi de gelecekte incelenmeye devam edilecektir. Her biri bazı görevlere diğerlerinden daha uygun düşen bir araç olup, her biri bazı uygulayıcılar tarafından iyi kullanılabileceği gibi diğerleri tarafından kötü kullanılabilir. Sonuç olarak, her ikisinin de şu ana kadarki geçmiş-

lerine bakılarak "doğrulanmış" veya "yanlışlanmış" oldukları söylenemez.

Biyolojik Evrim Nedir?

"Evrim" terimi yanıltıcı bir etimolojiye sahiptir. Açılmak, açmak anlamlarına gelen Latince *evolvere* teriminden gelir. On sekizinci yüzyılda, terim, içinde döllenmiş bir yumurtadan bir organizmanın yetişkinliğe doğru geliştiği ontogeni sürecini isimlendirmek için kullanılmıştır. Daha sonra, Darwin'in teorisinin sonucunda, uygulamasını ontogeniden filogeniye doğru değiştirmek suretiyle, terimin kendisi bir evrim geçirmiştir. O, şimdilerde, artık birey organizmanın gelişimini tanımlamaz, fakat atalara ait formlardan yeni türlerin ortaya çıktığı "modifikasyon ile türeme" sürecine uygulanır.

Konudaki bu yer değiştirme, terimin anlamını noksansız bırakmadı. Bir organizmanın gelişiminin önemli safhalarının "önceden programlanmış" olduğunu düşünmek doğaldır. Çevre, organizmanın fenotipini birçok yönde açık bir şekilde etkilemesine rağmen, gelişim serisinin çok büyük bir kısmı göreli olarak çevresel değişimlerden etkilenmez. Aynı türdeki organizmalar, sıklıkla her biri bir ayırt edici özellik takımınca işaretlenmiş olan gelişim safhalarının sabit bir sırasını paylaşır.

Darwin'in evrim teorisi, filogenetiğe uygulandığında, bu düşünceyi tamamıyla reddeder. Organizmalar önceden programlanmış ontogeniye sahip olabilmesine rağmen, türler önceden takdir edilmiş bir filogenetiğe sahip değildir. Bir türün geçmek zorunda olduğu gelişim aşamaları diye bir şey yoktur. Darwinci düşünce doğal ayıklanmaya dayalı evrimin "fırsatçı" olduğunu ifade eder. Değişim eğilimi, türlerin deneyimlediği çevre koşullarının ve türlerin tesadüfen içerdiği varyasyonların, avantajlı sonucuna doğrudur. Türler için daha kompleks yapılar, uzmanlaşmalar veya vücut büyüklüğü yönünde evrimleşmek yönünde hiçbir içsel eğilim yoktur. Evrim sıklıkla bu yönlerde hareket eder, ama çoğu zaman da tersini yapar.

Çağdaş evrim teorisi ikiz Darwinci fikirleri -modifikasyon ile türeme ve çeşitliliğin önemli bir nedeni olarak doğal ayıklanma- ihtiva eder. Önceki fikir genellikle "dünya üzerinde şimdi ve geçmişte yaşamış tüm canlıların tek bir soyağacının parçası olduğunu" dile getiren bir düşünce olarak formüle edilir. Mevcut türler birbirleri ile daha yakın veya sadece daha uzak akraba olabilirler, ama hepsi de birbirleriyle akrabadır. Sonraki fikrin statüsü adaptasyonculukla ilgili tartışmanın odağında bulunur: Türler arasında ve türlerin içinde gördüğümüz benzerliklerin ve farklılıkların bir nedeni olarak doğal ayıklanma ne kadar önemlidir?

Biyologlar bu ikili teoriyi bir şekilde uyguladıkları zaman, "evrim" terimini sınırlanmış, teknik anlamıyla kullanırlar. Bununla kastedilen basit bir değişme değildir; gezegenler değişir, ama bu biyologların anladığı anlamda evrim değildir. Ve değişme bir organizmalar popülasyonunun özelliklerinde meydana geldiği zaman bile, terimin uygulanması yine de uygun olmayabilir. Eğer bir nesildeki organizmalar ebeveynlerinden daha uzun iseler, bu sadece mevcut besindeki bir değişmeyi yansıtıyor olabilir. Eğer popülasyon genetik kompozisyonunu değiştirmemişse, bu, evrim olmadan değişme olur. Biyologlar "evrim" terimini genetik değişmelerle sınırlamazlar; morfolojik, fizyolojik ve davranışsal özellikler dar anlamda evrimleşir. Ancak, bu fenotipik değişiklikler, eğer gerçekten evrimsel olacaksa, onların genetik değişiklikleri yansıtması gerekir.

İki Yaklaşım

Biyoloji, doğal ayıklanmanın yanı sıra, evrimin diğer muhtemel nedenlerini de kabul eder. Mutasyon, göç, eşleşme sistemleri, rekombinasyon ve rastlantısal genetik sürüklenme, diğer muhtemel nedenlere örnektir. Ancak, doğal ayıklanma sosyal bilimlerin en çok ilgilendiği faktör olduğundan, bunun mantığını biraz daha irdelemek iyi olacaktır.

Eğer doğal ayıklanma bir organizmalar popülasyonunda biyolojik evrim üretecekse, uyum gücü ve kalıtımsallıkta belli bir varyasyonun olması gerekir. Bu ikiz koşulun anlamını görmek için, basit bir örneği inceleyelim. Hızlı koşma özelliğinin evrimleştiği bir zebra popülasyonu düşünelim. Eğer bu, doğal ayıklanmanın bir sonucu ise, popülasyonun belli bir varyasyon içermesi gerekir. Böylece, bazı zebraların hızlı koştuğunu, diğerlerinin yavaş koştuğunu ve bunun organizmanın uyum gücünde farklılık yarattığını varsayalım -üreme ve hayatta kalma kapasitesi. Özellikle, hızlı koşmanın uyum

gücünü etkilediğini tasavvur edebiliriz, çünkü hızlı zebralar yırtıcı hayvanlardan yavaş olanlara göre daha iyi kaçabilirler. Uyum gücüyle ilgili bu olgulara ek olarak, bir kalıtımsal sürecin de olması gerekir: Yavrular koşma hızı bakımından ebeveynlerine benzeme eğilimindedir ve bu benzerlik, en azından kısmen, genetik faktörlerden kaynaklanır. Bu hipotezler popülasyonda fenotipik özelliğin evrimleşmesine izin verir; bu yüzden, popülasyondaki organizmaların ortalama koşma hızının artmasını bekleriz.

Doğal ayıklanma kavramı sosyal bilimlerin konularına uygulandığı zaman, söz konusu iki unsur ya tamamen aynı şekilde ya da mecazen yorumlanır. Onu, aynen uygulama sosyobiyoloji olarak adlandırılan araştırma programını ortaya çıkarır; mecazen uygulama, "kültürel değişimin 'en iyi' ya da 'başarılı' fikirlerin hayatta kaldığı fikirler arasındaki rekabeti içerdiği" düşüncesine götürür. Sosyobiyolojik açıklamanın standart örneği, ensest tabusunun varlığı ile ilgilidir. İnsanlar nadiren yakın genetik akrabaları ile üreme ilişkisine girerler. Davranıştaki bu düzenliliğe ek olarak, toplumların genellikle yasaklayıcı normlara sahip olduğu olgusu da söz konusudur. Sosyobiyologlar, akrabalar arası üreme ve akraba olmayanlar arası üreme sistemlerinin uyum gücü sonuçlarını tanımlayarak, hem davranışı ve hem de tabuyu açıklamayı önerirler. Yakın akrabalar ile üreme, yavrunun zararlı çekinik genlerin iki kopyasına sahip olma şansını artırır. Sonuç olarak, böylesi çiftleşmelerden kaçınmak açısından bir ayıklanma olmuştur. Sonuç, sadece insanların şu anda yakın akraba üremesinden kaçındıklarına değil, fakat aynı zamanda onların bundan kaçınmaları yönünde bir genetik eğilimin olduğuna işaret eder. Bu açıdan bakıldığında, uyum gücü ve kalıtımsallık fikirleri zebralardaki koşma hızına nasıl uygulanıyorsa, insanların ensestten kaçınmalarına da aynı şekilde uygulanır.

Doğal ayıklanma biyolojik fikrinin mecazî uygulamasının iyi bir örneği ekonomik şirket teorisidir. Problem işletmelerin kârlarını niye etkili bir biçimde arttırdıklarını açıklamaktır. Bir hipotez, işletmecilerin akıllı ve bilgili olduğudur; bu işletmeciler, en iyi stratejilerin neler olduğunu iyi belirleyip, onları kabul ederler. Şirket teorisi alternatif bir açıklama ortaya atar: Verimli olan şirketler iş hayatında kalır; olmayanlar iflas eder. Ekonomik piyasa, içinde sadece uygun olanların hayatta kaldığı, bir ayıklanma sürecine sebep olur. Şirketler davranışlarını rasyonel olarak düzenlemez; daha çok, piyasa şirketler popülasyonunun kompozisyonu düzenler.

Bu teoride, uyum gücü ve kalıtımsallık kavramlarının nasıl yorumlandığına dikkat edelim. Buradaki düşünce, verimli işyerlerini yöneten insanların daha uzun yaşadığı veya daha çok çocuk sahibi olduğu değildir. Şirketlerin uyum gücünün hayatta kalma ve üreme biyolojisi ile hiçbir ilgisi yoktur. Dahası, şirketlerin daha sonraki yıllarda eski durumlarına benzeme eğiliminde olmalarının (yani, uyguladıkları stratejilerin göreli olarak istikrarlı olması) genetik aktarma ile hiçbir ilgisi yoktur. Sosyobiyologlar genellikle ensestten kaçınmanın "genlerde" olduğunu öne sürmelerine rağmen, şirket teorisyenleri ekonomik davranışın genetik olarak kodlandığını iddia etmezler. Şirket teorisi bir ayıklanma süreci varsayar, ama bu biyolojik ayıklanma süreci ile, sadece mecazî olarak bağlantılıdır.

Parça Parça Değerlendirme İhtiyacı

Sosyobiyolojiyi eleştirmenleri ve savunucuları, genellikle bu konuya tek bir bütün muamelesi yaparlar. Sosyobiyoloji yandaşları, onu insanın evrimin ürünü olduğu olgusu üzerinde yoğunlaşarak savunurlar; eleştirenler insan davranışının çok esnek ve kültürel bağlama duyarlı olduğunu iddia ederler - öyle ki, insan zihninin bizi "genler tiranlığından" özgürleştirdiği söylenir.

Her ne kadar sosyobiyolojinin vaadine ilişkin genel bir değerlendirmeye ulaşma isteğinin kazandığı inkâr edilemez öneme rağmen, onun erdemlerini ve kusurlarını, tek tek durum bazında ele almak daha önemlidir. Belki de, insan davranışının bazı unsurları doğal ayıklanma teorisi ile uygun bir şekilde açıklanırken, bazıları açıklanamaz. Sosyobiyologlar ensestten kaçınma konusunda haklı olsalar bile, diğer davranışsal düzenliliklerin benzer şekilde açıklanıp açıklanamayacağı farklı bir sorudur. Sosyobiyolojiyi ne bazen doğru olduğu için kabul edelim, ne de bazen hatalı olduğu için reddedelim.

Paralel gözlemler biyolojik doğal ayıklanma kavramının mecazî uygulamaları için de geçerlidir. Şirket teorisinin doğru olması

zorunlu veya kaçınılmaz değildir. Fakat öyle olsa bile, diğer sosyal düzenliliklerin hangilerinin evrimsel bağlamda açıklanabileceği sorusu ortadır. Örneğin, işsizliğin enflasyonu azalttığı genellikle doğrudur. Bu olgunun bildik arz-talep açıklaması, farklı bireylerin farklı stratejiler geliştirmesine ve bunun sonucunda farklı derecelerde gelişmesine gönderme yapmaz. Bildik açıklama, daha ziyade bütün bireylerin rasyonel olduğunu veya genel olarak/büyük ölçüde akıllı olduğunu savunur. Tüm bireyler ödeyebilecekleri en düşük ücreti ödemeye çalışırlar. Sosyal düzenlilik, insanların, ilgili hususta, her zaman aynı olduğu hipotezi tarafından açıklanır. Bu davranışsal varyasyonun elekten geçirildiği ve elendiği bir açıklama değildir.

Sosyobiyolojide Varyasyonun Açıklanması

Davranışın evrimi hakkında iyi formüle edilmiş problemler varyasyonun açıklanmasıyla ilgilidir. İnsanların ensestten niye kaçınma "eğiliminde" olduklarını, bu davranışın uyum gücünü artırdığını söyleyerek açıklamak çok kolaydır. "Eğilim" kelimesi muğlaktır; evrimsel açıklama hakkında şüphe uyandırmak için, ne kadar ensest ilişki gözlemlememiz gerekir? Daha iyi formüle edilmiş bir problem, işe bizim türümüz de dâhil olmak üzere, bir dizi türde meydana gelen akrabalar arası çiftleşme miktarını ölçmekle başlar. Bu niceliksel verilerin nedenini göstermek, probleme daha fazla yapı kazandırır.

Sosyobiyologlar, genellikle insan davranışının kültürel evrenseller olduğuna inandıkları boyut ya da özelliklerini açıklamakla ilgilenmelerine rağmen, aynı zamanda insanlar arasındaki davranışsal varyasyonları açıklamayla da ilgilenirler. Böylesi bir problem türü için en çok bilinen bağlam cinsiyetler arasındaki farklılıklarla ilgilidir. Sosyobiyologlar erkeklerle kadınlar arasındaki davranış farklılıkların genellikle erkek ve kadının farklı ayıklanma baskılarına karşı bir tepki olarak evrimleştiği hipotezi ile açıklanabileceğini savunurlar. Burada standart bir örneği, onların şu iddiaları meydana getirir: Erkeklerin cinsel olarak her önüne gelenle birlikte olma eğilimleri, kadınlardan daha kuvvetlidir; çünkü ayıklanma kadınların cinsel eşlerine karşı ayrımcı olmalarına, erkeklerde olduğundan, daha büyük bir değer biçmiştir. İddia, her önüne gelenle birlikte olma davranışının tüm erkeklerde tüm kadınlardan daha fazla olduğu değildir; daha ziyade, ayıklanmanın davranış üzerinde önemli bir etkisi olduğudur ki, bunun sonucu iki cinsiyet için farklı ortalamalardır.

Sosyobiyologlar, çoğunlukla, -insan davranışının genler tarafından katı bir şekilde kontrol edildiğini ve çevresel faktörlerce değiştirilemeyeceğini ifade eden- "genetik determinizmin" doğru olduğunu varsaymakla eleştirilir. Bazı durumlarda doğru olabilen bu genel eleştirinin iki kusuru vardır. İlki, sosyobiyologlar, çalışılan fenotipik varyasyonun nedeninin genetik farklılıklar olduğunu söyledikleri zaman bile, kendilerini bunun tek neden olduğunu söylemekle bağlamış olmazlar. Örneğin, cinsiyetler arasındaki bazı davranış farklılıkları için genetik bir temel olsa bile, bu çevresel nedenlerin de bir rol oynaması ihtimalini dışarıda bırakmaz.

Genetik determinizm eleştirisindeki ikinci kusur, davranış varyasyonuna ilişkin bazı sosyobiyolojik açıklamaların tamamıyla çevresel olması ile alakalıdır. Örneğin, Alexander'ın (1979), *avunculate* olarak bilinen akrabalık sisteminin açıklama önerisini düşünelim. Bazı toplumlarda erkekler kız kardeşlerinin çocuklarına kendi eşlerinin çocuklarından daha çok bakım ve gözetim sağlar. Alexander, işte bu bağlamda dişilerin yeteri derecede rasgele veya gelişigüzel cinsel ilişkide bulunduğu zaman, bu davranışın ayıklanma bakımından avantajlı olacağını iddia eder. Buna göre, bir erkeğin kendi yeğenleri ile kendi eşinin çocuklarından daha çok ortak genlere sahip olma olasılığı varsa, *avunculate*lik söz konusu erkeğin uyum gücünü artırır.

Mesele bu açıklamanın ampirik olarak doğru olup olmadığı değildir, fakat genetik faktörlere yüklediği roldür. Alexander *avunculate*liği uygulayan toplumların uygulamayanlardan genetik olarak farklı olduğunu iddia etmemektedir. Onun düşüncesi daha ziyade insanların kendi uyum güçlerini artıracak şekilde davranmalarına neden olan ve temelde her insanda aynı olan doğuştan genetik özelliklerin bulunduğuna işaret eder. Bir durumda uyum gücünü artıran bir davranış, başka bir durumda onu artırmayabilir. Alexander'ın modeline göre, tür içerisindeki davranışsal farklılık, genetik olarak değil, çevresel olarak açıklanır.

Uyum Gücünün Evrimsel Epistemolojideki Anlamı

John Stuart Mill, düşünce ve ifade özgürlüğünün değerini içinde fikirlerin kabul görmek için rekabet ettikleri bir "fikirler pazarı"nı tanımlayarak savundu. Söz konusu anlayışa göre, tüketiciler hangi fikirlerin en iyi fikirler olduğuna hükmeder ve böylelikle de piyasadaki fikirlerin kalitesi tedricen gelişir. Karl Popper, Donald Campbell ve David Hull gibi evrimci epistemologlar, bu fikrin bilimsel sürecin kendisine verimli bir şekilde uygulanabileceğini savunurlar (bkz., Bradie 1994). Tüketiciler bilim insanlarıdır; bir entelektüel çevrede, onlar birbiri ile yarış eden teoriler ortaya atarlar. Başarılı teoriler ayakta kalır; başarısız teoriler yok olup gitme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar.

Doğal ayıklanma ile biyolojik evrim kavramının doğrudan uygulamaları, sadece özellikler arasında uyum gücü farklılıklarını varsaymaz, aynı zamanda bu özelliklerin sahip oldukları uyum gücü sonuçlarına niye sahip olduklarını da açıklar. Zebralardaki koşma hızı olağan örneğinde, iddia, sadece hızlı zebraların yavaşlardan daha uygun olduğu değildi, ama bunun, hızlı koşmanın zebraların predatörlerden (yırtıcı hayvanlardan) daha iyi kaçmalarını güçlendirdiği için, böyle olduğuydu. Evrimci epistemologlar, bilimsel değişme için, doğal ayıklanmayı bir metafor olarak kullanmayı önerdiklerinde, bu ilave unsuru unutmamak önemlidir.

Teorilerin (kültürel) uyum güçlerinde farklılık olduğunu söylemek zararsızdır. Ama bir teoriyi daha uygun bir teori yapan şey nedir? Yani, bir teorinin hangi özellikleri, onun fikirler-pazarında, hayatta kalma ve yayılma şansını doğurur? Bilim tarihinde içselciler ve dışsalcılar arasında devam eden tartışmanın tanıklık ettiği gibi, birçok olasılık vardır. Uç bir içselci, gözlem desteğinin bir teorinin ayakta kalma yeteneğini etkileyen yegâne faktör olduğunu söyleyebilir. Uç bir dışsalcı, tek önemli olanın ideolojik açıdan makbûl olmak olduğunu söyleyebilir. Bu uçlar arasında, bir de çoğulcu teoriler vardır ki, bunlar bir teorinin kabul edilip edilmeyeceğini çeşitli faktörlerin etkilediğini söylerler. Burada anlatılmaya çalışılan şey, bir entelektüel ayıklanma modelinde her şeyin hakikî uyum gücü tarifine bağlı olduğudur. Eğer uyum gücü açıklanmadan bırakılırsa, model muğlak olma riskini alır.

Hakikî bir model geliştirirken, teorisyen, amacın betimsel mi, normatif mi veya her ikisi birden mi olduğuna karar vermek zorundadır. Amaç, bilim insanlarının teorileri gerçekte nasıl değerlendirdiklerini mi yoksa nasıl değerlendirmeleri gerektiğini mi betimlemektir? Teorisyenler bilim insanlarının rasyonel olduğuna inandıkları ölçüde, bu iki amaç çakışır.

Ayıklanma Olmadan Kültürel Evrim

Doğal ayıklanma evrim teorisinde çok dikkat çeken veya öne çıkan bir unsur olduğu için teorinin diğer kaynaklarını unutmak çok kolaydır. Daha önce de işaret edildiği gibi, mevcut evrim teorisinde aslî bir unsur filogenetik akrabalık fikridir. Mevcut türler ortak atalara sahiptir ve evrimci biyolojideki çalışmaların önemli bir bölümü, çeşitli taksonomik gruplar için aile ağaçlarının ne olduğunu belirlemeye ayrılmıştır. Soy silsilesinin detaylı çalışmasını ortaya koyma, çeşitli türlerin sahip olduğu özelliklerin, eğer varsa, intibak edici önemlerini belirleme probleminden oldukça ayrı bir problemdir.

Sosyal bilimciler, kültürel unsurların birbirleri ile soysal bir bağı olduğu fikrini incelemektedirler. Örneğin, tarihsel dilbilimciler, hangi dillerin birbirleri ile yakın akraba ve hangi dillerin uzak akraba olduğunu belirlemeye çalışırlar. Bu teşebbüs onları, mevcut dillerin atası olduğu söylenen, ilk-Hint Avrupa dilleri benzeri gözlemlenmeyen diller varsaymaya götürür. Benzer şekilde, filologlar metinlerin kökeni üzerinde çalışır ve uçları gözlemledikleri metnin varyantlarını temsil eden, dallanan bir ağacın kökünde yatan bir özgün metni yeniden yapılandırmaya çalışırlar.

Biyologların filogenetik çıkarım problemi ve tarihçilerin kültürel nesnelerin soyunu belirleme problemi arasında, önemli bir benzerlik vardır. İlk örnekte, gözlemlenen, şu anda var olan türler veya yapay cisimlerdir. Onların gösterdiği benzerlik ve farklılık örüntülerinden, iç yumrularının ve köklerinin gözlemlenmeyen türleri veya yapay cisimlerin temsil ettiği dallanan bir ağaç varsayılır. Epistemolojik problem, varsayılan bu ağacın sahip olunan delil ışığında nasıl değerlendirileceği problemidir. Varsayılan bir ağacı,

diğerinden daha makûl yapan şey nedir? Bu ortak metodolojik problem, biyoloji ve sosyal bilimler arasındaki karşılıklı etkinin bugün varolan ve gelecekte de var olmaya devam edecek olan önemli bir alanını meydana getirir.

Felsefî Bağlantılar

Evrim teorisi ve sosyal bilimler arasında, biraz önce taslağı yapılan bu ilişkilere ek olarak, her ikisini de ilgilendiren felsefî sorularda da hatırı sayılır bir örtüşme vardır.

İndirgemecilik sorunu çeşitli biçimlerde ortaya çıkar. Birisi, sosyobiyologların belirli sosyal ve psikolojik fenomenleri biyolojiye "indirgeme" girişimleri ile ilgilidir. İkincisi, biyoloji ve sosyal bilimlerden her birinin, "ilke olarak fiziğe indirgenebilir" olup olmadığı ile ilgilidir. Üçüncüsü, her iki bilimde de, parça ve bütün ilişkisinin önemli bir konu olmasından kaynaklanır; her ikisinde de, yöntemsel bütüncülük ve bireycilik arasındaki ihtilaf gündeme gelir.

Felsefî örtüşmenin ikinci bir sahası, teleolojik kavramların rolü ile ilgilidir. Nitekim bir biyolog kalbin işlevinin kan pompalamak olduğunu söyleyebileceği gibi, bir sosyal bilimci de ideolojinin işlevinin mevcut güç ilişkilerini idame ettirmek olduğunu söyleyebilir. Böylesi işlevsel iddiaların, içinde yer aldıkları bilimlerin amaçları ve yöntemleri için ne anlama geldiklerini ve sonuçlarının ne olduğunu sormak önem taşır.

Son olarak, hem sosyal bilimler ve hem de biyoloji, çok sayıda farklı nedenin birlikte etki ettiği sistemlerle uğraşır. Bu, gerçek nedenlerin sahte ya da sözde nedenlerden nasıl ayırt edilebileceğini anlama projesini ve bir nedenin diğerinden daha önemli olmasının ne demek olduğunu özellikle önemli hâle getirir.

R. ALEXANDER, *Darwinism and Human Affairs*, Seattle, WA: University of Washington Press, 1979; J. BARLOW – L. COSMIDES – J. TOOBY, *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992; R. BOYD – P. RICHERSON, *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1985; M. BRADIE, "Epistemology from an Evolutionary Point of View", in *Conceptual Issues in Evolutionary Biology* (ed. by E. Sober), 2nd edn, Cambridge, MA: MIT Press, 1994, pp. 453-76; D. CAMPBELL, "Evolutionary Epistemology", in *The Philosophy of Karl Popper* (ed. P. Schilpp), Peru, IL, Open Court, 1974; L. CAVALLI – L. SFORZA – M. FELDMAN, *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981; J. HIRSHLIEFER, "Economics from a Biological Viewpoint", *Journal of Law and Economics* 1(1977), pp. 1-52; D. HULL, *Science as a Process*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988; P. KITCHER, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*, Cambridge, MA: MIT Press, 1985; K. POPPER, *Objective Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1973; E. SOBER, *Philosophy of Biology*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Ayrıca **bkz.,** BİLİM FELSEFESİ, BÜTÜNCÜLÜK, BİREYCİLİK, DARWİN, EVRİM TEORİSİ, EVRİMCİ ETİK, EVRİMCİLİK, SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ.

Elliott SOBER
çev. Mehmet ELGİN

EVRİMCİ ETİK, etiği ve etik değerleri, biyolojik ve toplumsal evrim yoluyla açıklayan etik anlayışını tanımlar. Buna göre, modern, aydınlanmış dünyanın önemli etik görüşlerinden birini oluşturan evrimci etik, ilerleme düşüncesini güçlendiren ve Avrupa Uygarlığının ilerleme idesinin biricik cisimleştiricisi olduğu inancını pekiştiren, evrim temeli üzerinde yükselirken, ahlâkı ve ahlâkî kurumları evrim idesine tâbi kılar, insan varlıklarının şeylere ve kişilere hayat mücadelesinde ayakta kalma kapasitelerine ya da bu mücadeleye yaptıkları katkıya göre değer biçtiklerini öne sürer.

Giriş

Darwin'in türlerin yaratılmışlığı ve sabitliği dinî öğretisine karşı, organik değişimleri açıklamak amacıyla geliştirmiş olduğu biyolojik evrim teorisini kendisine temel yapan; insanı da içine alan canlı doğanın olduğu kadar, sosyal alanın da evrimle oluştuğunu, bu evrimin itici gücünün yaşama kavgası ve bunun sonucu olarak da doğal ayıklanma olduğunu süren bu yaklaşım, evrim ilkesini toplumsal alan dışında, etiğe de uygular. Buna göre, sosyolojinin toplumla, etiğin de insan ve insan davranışıyla, evrimci biyolojinin organik doğanın fenomenleriyle olan ilişkisine tekabül eden aynı ilişki tarzı içinde olduğunu öne süren teori, örneğin dostluk ve diğerkâmlığa, bu değerler insan türünü şid-

detten koruyup, türün bekâsına katkıda bulundukları için, değer verildiğini belirtir.

Evrimci etik, evrimci biyolojinin verilerine dayanırken, bireyi, evrim içinde olan doğal bir varlık olarak alır, onun gerek bireysel, gerekse sosyal hayatını, çatışmanın hâkim olduğu bir süreç olarak değerlendirir. Çatışmayı öne çıkarır, ve hayatın özde bir çatışma olduğunu söylerken, bir yandan da hem bireyin hayatının akıldışı güçler tarafından belirlendiğini, hem de insanın bu güçlerin bilgisini kazanmak suretiyle geleceği şekillendirebileceğini öne sürer. Evrimci görüşe göre, bu çatışmadan son çözümlemede, ilerleme idesinde tezahür eden, temel bir ahenk çıkacaktır. Etiği işte bu ahengin bir türevi veya bir koşulu olarak gören evrimci etik, öncelikle *teleolojik bir etik anlayışı* olmak durumundadır.

Evrimci etik, bununla birlikte, aynı zamanda bir *ahlâkî değer teorisi* olarak tanımlanır. Çünkü en yüksek değer olarak teorinin temeline yerleştirilen ilerlemeyi alan söz konusu etik anlayışı, organizmanın çevresel koşullara uyum sağlayamamasını kötü diye tanımlarken, yine değişim, uyum sağlama, ayakta kalma ve güçlü olmayı diğer başat değerler olarak konumlar. Evrimci etik, öte yandan biyoloji bilimine, sözde yansız ve bilimsel bir kavram ya da konsepsiyon olarak evrime dayandığı, Adam Smith'in "görünmez el" öğretisine muteber bir bilimsel açıklama getirdiği için, *bilimci bir etik anlayışı* olarak gelişir.

Evrimci etik yine, dinî inancı ve insanla ilgili bâtıl itikatları reddettiği, özellikle de yaşama savaşında ayakta kalan insan varlığının kendi içinde bir değer taşıdığını öne sürdüğü, ve insandan umudunu kesen, insan hayatına şöyle ya da böyle herhangi bir anlam yüklemeyen, insan varlığını yalnızca Tanrı'nın inayetiyle kurtulabilecek olan değersiz ve sıradan bir varlık olarak gören düşünce sistemlerine karşı çıktığı için, insan merkezli, *hümanist bir etik* olarak tanımlanır. Bununla birlikte, Darwin'in söz konusu etiğin kendisine dayandığı evrim teorisinin, insan varlıklarının hayvan ve ilkellerle olan akrabalık bağını teyit edip, insanın, başka hiçbir şey değil de, yalnızca bir doğal ayıklanma süreci yoluyla evrim geçirmiş olan bir dizi ayırıcı özniteliğe sahip bir hayvan olduğunu ortaya koymasından dolayı, evrimci etik, bir yandan da ahlâklılığı yerle bir etmenin çok yakınında bir yerlerde bulunan bir etik teori olarak görülebilir. Başka bir deyişle, evrimci etiğin doğurduğu en önemli güçlük, onun temel ahlâkî sezgilerimizle çelişmesi, etiğin olmazsa olmaz unsurları olarak değerleri toplumu geriye götürecek şeyler, ahlâklılığın içine katmakta zorlandığımız eylem veya yaklaşımları da değer diye sunmasıdır.

Evrimci etik, yine aynı bağlamda, ahlâkın ve ahlâkî değerlerin temeline insanla ilgili doğal olguları yerleştirdiği için, *doğalcı bir etik*tir. Çok büyük ölçüde *antropolojik* bir *temellendirmeyi* benimseyen evrimci etik anlayışı, toplumsal ve dolayısıyla ahlâkî hayatın doğadaki aynı evrim yasalarına uyduğunu, söz konusu evrim sürecinin mutluluk oranında büyük bir artışa yol açtığına ve açacağına inandığı, ve egoizmin yerini özgeciliğe bırakacağına, "savaş hâlinden barış durumuna, doğadan akla, içgüdüden fazilete geçileceğine" inandığı için, *iyimser* bir etik anlayışıdır. Bununla birlikte, evrimci etik birçok doğalcı/bilimci etik görüşü gibi, olguyla değerin iki ayrı alan meydana getirdiğini göremediği, "gerçekle ideal olan arasındaki farkı unuttuğu", olandan olması gerekene veya olgudan değere geçtiği için, Hume yasasını ihlâl eden ya da aynı anlama gelmek üzere, söz konusu ihlâlin 20. yüzyıldaki karşılığıyla doğalcı yanlışa düşen bir etik görüşüdür.

Bu etiğin iki örnek temsilcisi vardır:

Darwin'de Etik

Charles Darwin, *The Origin of Species* [Türlerin Kökeni] ve *The Descent of Man* [İnsanın Türeyişi] adlı eserleriyle, evrimci etiğin hiç kuşku yok ki, hem kaynağı ve hem de en önemli temsilcisi olmak durumundadır. Onun etik teorisi, kendisinin ünlü evrim teorisinden türeyen, toplumsal içgüdülerin ürünü olarak insanın ahlâk duyusu veya vicdanı üzerinde temellenen bir etik teoridir. Darwin etik teorisinde daha ziyade, ahlâkın kaynağını ve onun insan toplumunda nasıl geliştiğini araştırır; dolayısıyla, onun yöntemi, 19. yüzyılda pek moda olan jeneolojik yöntemdir. Bu yöntemi nedeniyle "genetik yanlış" adı verilen hataya, yani şeyleri kökenleriyle tanımlama veya bir ürünün, burada ahlâkın niteliği ve mahiyetini, onun kökenlerinin niteliği ve doğasıyla açıklama yanlışına

da düşen Darwin açıklayıp temellendirmeye çalıştığı ahlâkı ortadan kaldırma riskini alır. Onun evrim teorisi, bilindiği üzere, biyolojik bir evrim teorisidir; dolayısıyla, o ahlâkî ilkelerle insanda varolduğu kabul edilen vicdanı, insanın fizikî doğasına dayanarak açıklamaya çalışmıştır. İnsanın ahlâkî karakteri ve davranışı, kendisinden türsel olarak değil, fakat sadece geçirdiği evrimin boyutları itibarıyla niceliksel olarak farklılık gösterdiği hayvanla olan akrabalığına uygun düşecek terimlerle ortaya konur.

Fakat ahlâk, Darwin'e göre, sadece, bir evrim geçirmiş olan insana özgüdür. Nitekim, "insanda, ister karşıt güdülerle uğraşıldıktan sonra düşünülüp taşınılarak, ister içgüdü ile düşünülmeden ve ister yavaş kazanılmış alışkanlıkların etkisi ile yapılmış olsun, belirli işlere ahlâkî dendiğini" dile getiren Darwin, ahlâkı meydana getiren, ahlâklılığın kaynağı olan en temel unsuru ise ahlâk duyusu veya vicdanda bulur. Vicdan, ona göre, insan ile daha aşağı hayvan arasındaki en önemli ayrım ya da farklılığı oluşturan şeydir. Darwin, ahlâkın hem haricî ve hem de dahilî bir dayanağı olduğunu söylerken, ahlâkî eylemi ve ahlâklılığı kutsamaya yarayan bu dayanaklardan haricî olana toplumsal takdir ve tasvip, dahilî olan ise ahlâk duygusu ya da vicdan adının verildiğini söyler. Ahlâk duyusu ya da vicdan, ona göre, insana doğru ve yanlış olanı göstererek kılavuzluk eder.

Bütün bilimciliğine ve bilimsel materyalizmine rağmen, etikte pek de tutarlı sayılamayacak bir yaklaşımla idealist bir tavır takınan Darwin, bir mensubu olduğu İngiliz ahlâk felsefesi geleneğinde, klâsik sezgiciliğe yakın durarak, insanın ahlâkî davranışını yarar ya da en yüksek mutluluk ilkesiyle açıklayan yararcılığa şiddetle karşı çıkar, zira onun gözünde, insan, faydacıların söylediği gibi, haz bilinciyle değil fakat içtepiyle, yani içgüdüden veya yerleşik alışkanlıktan ötürü ahlâklı davranır: "Türevci okulun düşünürleri, eskiden, ahlâkın bir çeşit bencilliğe dayandığını varsayıyorlardı; oysa bu yakınlarda, bunun yerini büyük ölçüde 'En Büyük Mutluluk İlkesi' almıştır. Bununla birlikte, sonuncu ilkeden, davranışın güdüsü olarak değil, ölçü olarak söz etmek daha doğrudur. Ancak yapıtlarına başvurduğum bütün yazarlar, birkaçı ayrı tutulursa, her eylemin ayrı bir güdüsü varmış ve bu sevinç ya da üzüntü ile birleşmiş olmak gerekirmiş gibi yazmaktadırlar. Oysa insan, çoğu zaman içtepiyle, yani içgüdüden ya da köklü alışkanlıktan ötürü, herhangi bir sevincin bilincinde olmaksızın, tıpkı içgüdülerine uyan bir karıncanın yaptığı gibi davranır görünmektedir."

Buna göre, bir insan çok tehlikeli durumlarda, örneğin bir yangın sırasında, bir hemşerisini ya da bir soydaşını kurtarmaya çalışır, hatta onun için ölümü bile göze alabilir. Onun böyle davranmasının nedeni haz isteği, sevinç ya da mutluluk arayışı değildir; onu burada motive eden şey, derinlere kök salmış sosyal içgüdü ya da içtepilerdir. Darwin'in doğal ayıklanma öğretisine göre, söz konusu toplumsal içgüdülerin "türün genel mutluluğundan çok, genel iyiliği için gelişmiş olduğunu söylemek çok daha uygun görünmektedir."

Türün genel iyiliğiyle, Darwin, "pek çok sayıda bireyin, etkisinde kaldıkları koşullarda, güçlü ve tam sağlık içinde, bütün yetilerinin eksiksiz olarak geliştirilmesini" anlatmak ister. Buna göre, ahlâkî hayatın amacı bir bütün olarak "kendini gerçekleştirme"dir. İnsanın da, aşağı hayvanların da toplumsal içgüdülerinin, aşağı yukarı aynı gelişim basamaklarını izlediğini öne süren Darwin, kamunun genel iyiliğini ya da esenliğini bireysel mutluluktan üstün tutup ahlâkın ölçüsü olarak alır.

O, ahlâkî değerlerin ve erdemlerin kazanılmasını da evrim yoluyla açıklar. İnsanı soylu ahlâkî davranışlara sevk eden erdemler de, tıpkı sosyal içgüdüler gibi, Darwin'e göre, doğal ayıklanma yoluyla kazanır. Bu süreçte işe sonradan karşılıklılık ilkesi ve çıkar duygusu karıştığını; toplumsal tasdik, başkalarının övgü ve yergisinin, sonra da görgü, deneyim ve eğitimin sosyal erdemlerin güçlenmesinde önemli bir rol oynadığını öne süren Darwin, kökenini ve gelişimini bu şekilde açıkladığı ahlâkın önemli bir işe yaradığını belirtir. Ona göre, ahlâk uygar toplumlara, ahlâklı insanlara barbar insan ve toplumlar karşısında büyük bir üstünlük sağlar.

Darwin iyimserdir, gün gelip herkesin ve bütün toplumların ahlâklı olacağına, özgeci eğilimlerin bencil eğilimlere baskın çıkacağına sarsılmaz bir inanç besler. Fakat bütün iyimserliğine rağmen, o çağının Batı toplumlarının kendisine göre ulaştığı ahlâk düzeyi-

nin sadece sosyal içgüdü ve doğal ayıklanma ile açıklanamayacağının bilincindedir. Her şeyi açıklayabilen anahtar kavram doğal ayıklanma ile, hayat mücadelesinde yarı yolda kalanlara karşı olan insanî sorumluluklarımızı yerine getiremeyiz; tam tersine, ötenaziye başvurmak, onları gaz odalarına göndermek zorunda kalırız. Darwin, ahlâkın kökenlerini ortaya koyduktan sonra, doğal ayıklanmayı ve toplumsal içgüdüleri bir tarafa bırakıp, daha çok ahlâklılık ve duygudaşlık terimlerini kullanmaya başlar: "Ama insanın entelektüel gücü giderek arttıkça; ve insan, eylemlerinin daha uzak sonuçlarını kestirmeye güç yetirir hâle geldikçe; zararlı törelerden ve boş inançlardan sıyrılmasına yeter bilgisi olunca; soydaşlarının yalnız esenliğini değil, mutluluğunu da daha çok önemsemeye başladıkça; alışkanlıktan, yararlı görgüyü, öğretimi ve örneği sürdürmekten ötürü duygudaşlıkları gittikçe daha çok incelip her ırktan insanı, toplumun aptal, sakat ve öbür yararsız üyelerini ve sonunda aşağı hayvanları kapsayacak ölçüde genişledikçe, insanın ahlâkı da durmadan daha çok yücelir."

Spencer'ın Etik Anlayışı

Darwin'in evrim teorisinden hareketle bilimci bir etik geliştiren, daha doğrusu bilim ile etiğin bir sentezinden evrimci bir etik üretmiş olan bir diğer düşünür de, Herbert Spencer'dir. Sadece fizikî ve biyolojik alanda değil, fakat psikolojik ve sosyal alanda da geçerli olduğunu düşündüğü evrimin, basitlik, homojenlik ve eşbiçimlilik hâlinden karmaşıklık, heterojenlik ve çeşitlilik hâline doğru bir değişimden meydana geldiğini, psikolojik gelişme ve sosyal ilerlemenin zorunlulukla çeşitli aşamalardan geçerek kendiliğinden ve doğal olarak gerçekleştiğini, dolayısıyla söz konusu değişme sürecine dışarıdan yapılacak müdahalenin boşuna ya da çoğunluk zararlı olduğunu öne süren ve böylelikle de aşırı bir *laissez-faire* felsefesinin veya sosyal Darwinizmin coşkulu savunuculuğunu yapan Spencer, Aydınlanmacı liberal gelenekte yer alan birçok düşünür gibi, özgeciliğin egoizmle bağdaşmaz olmadığını göstermeye çalışmıştır. O da, birçok yönüyle tutarsızlık arz eden etiğinde, ahlâkın ve ahlâklılığın gücünü doğrudan doğruya evrim olgusundan türetmeye çalışmıştır.

Her ahlâk sisteminin belli bir toplumsal sisteme uygun düşmek veya onun yansıması olmak durumunda olduğunu, ve dolayısıyla on dokuzuncu yüzyıl endüstriyel demokrasisi açısından etiğin söz konusu sosyal sistemi meydana getiren bireylerin hayatını hem korumasını ve hem de olabildiğince geliştirilmesini vazetmek durumunda olduğunu öne süren Spencer'e göre, hayat en temel değer, en gelişkin ve en uzun süreli hayat da en yüksek iyi olmak durumundadır. Buna göre, hemen tüm diğer modern düşünürler gibi Spencer de benden, bireyden, birinci şahsın bakış açısından yola çıkar ve doğal olarak bireyci bir tavır sergiler. Bu tavra göre, gerçekten iyi ve değerli olan yegâne şey bireyin olabildiğince uzun sürecek hayatıdır. Bununla birlikte, onun bireyin hayatına dair değerleme ölçütü salt niceliksel bir ölçüt değildir. Spencer bireyin hayatına değer biçer, onu bir en yüksek iyi olarak konumlarken, aklında hem uzunluğuna ve hem de derinliğine, hem nicelik ve hem de nitelik, hem günlerinin süresi ve hem de ayrıntı ve çeşitlilik bakımından gelişmiş olan zengin bir hayat vardır. Çünkü ona göre, modern dünyanın uygar ve soylu amaçlarına uyarlanmış bir hayat daha iyi bir yaşam olup, böyle bir hayatın süresi de kendiliğinden uzar.

Spencer, işte bu bağlamda, hayata en iyi biçimde uyum sağlayan, yaşamaya en fazla katkı yapan eylemlerin ahlâkî; hayata zarar veren, hayatın devamına gereği gibi katkıda bulunamayan davranışların da ahlâksız veya gayrı ahlâkî eylemler olduklarını söyler. Hayatı içsel ilişkilerin sürekli olarak dış ilişkilere uyarlanması şeklinde tanımlayan Spencer açısından, kendisini hayata ve hayatın değerlerine daha iyi uyarlayan kişi daha ahlâklı bir kimse olmak durumundadır: "Başkaca şeylerin eşit olması koşuluyla, ... özel amaçlara iyi uyarlanmış davranış iyi, buna mukabil kötü uyarlanmış davranış ta kötüdür; kendi genel öz varlığını koruma amacına katkı yapan davranış iyi, yapmayan davranış ise kötü diye tanımlanır."

Toplumsal arenada ve ayakta kalma mücadelesinde biraz daha geride kalmış olanın yeterince rafine olmamış davranışları, ona göre, pek de iyi sayılamayacaktır. Aynı şekilde, kendilerini ağır işlerde harap edenlerin, sadece karın tokluğuna çalışanların, uzun yıllara yayılan nitelikli hazlarla süslenmiş bir

hayata katkı yapmayan yaşam tarzlarını ve eylemlerini de iyi diye nitelemek mümkün olmayacaktır. Temel değerler son çözümlemede ilerleme, eşitsizlik ve en iyi uyum sağlayanın ayakta kalması olduğuna göre, ezilenlerin, her şeye uyum sağlayarak ayakta kalmaya başaramayanların, kendilerine ve topluma olduğu kadar, ahlâklılığa da yapacak bir katkıları yoktur.

Yine Spencer'in ilerlemeyi, evrimi temele alan bakış açısından, iyi eylem ya da davranış yeterince gelişmiş, evrim geçirmiş, olabildiğine rafine davranıştır. Spencer da, şu hâlde birçok modern düşünür gibi, etikte kendi öz varlığını koruma amacından, yavaş yavaş en yüksek iyi olarak yaşanmaya gerçekten değer olan nitelikli yaşam hedefine, hatta daha doğru bir deyişle egoizmden özgeciliğe doğru ilerler. Buna göre, o "daha iyicilik" diye tanımlayabileceğimiz melyorizmi benimsemiş olan biridir; nitekim, Spencer evrimci bakış temeli üzerinde, dünyanın daha iyi olma yoluna girip, daha ahenkli ve daha yetkin hâle geldiğini; en azından dünyada kötülük bulunsa ve ayakta kalma mücadelesinde başarısızlığa uğrayanlar olsa da, iyiliğin daha ağır bastığını ve insanın bu iyileşme sürecine katkı yapmak durumunda olduğunu savunur. Şu hâlde, Spencer'ın iyimserliği, kendisinden önceki Aydınlanma düşünürleri gibi, mutlak değil de, sınırlı bir iyimserliktir. Ona göre, doğru eylem artık sadece kişinin kendi öz varlığını korumaya ve sürdürmeye yönelik davranış değil, fakat daha ziyade, her geçen gün daha iyiye doğru giden bir dünyada nitelikli hazlarla dolu, yaşanmaya hakikaten değer olan bir hayata katkıda bulunan eylemdir. Dolayısıyla, artık biricik amaç hayatta kalma mücadelesi olmamalıdır; insanlar bundan böyle yaşamı, süre ve derinlik itibarıyla zenginleştirebilmenin ve başka insanlara yardımcı olabilmenin yollarını aramalıdırlar. "Zira -iyi bir şarap, iyi bir yemek, kötü bir koku, kötü bir baş ağrısı örneklerinde olduğu gibi- doğrudan doğruya hoş ve nahoş duyumlara yol açan şeylerle duyumların bizatihi kendilerine iyi ve kötü dediğimizi anımsadığımızda, bu anlamların doğrudan doğruya haz ve acıya gönderimde bulunmak suretiyle, haz ve acılara dolaylı olarak atıf yapan anlamlarla uyumlu hâle geldiklerini anlarız. Doyasıya bir kahkaha örneğinde olduğu gibi, hoş bir durumun kendisine; iyi bir müzik örneğinde olduğu gibi, hoş bir durumun yakın nedenine; iyi bir mağaza, iyi bir öğretmen örneklerinde olduğu gibi, hemen ya da uzak bir gelecekte hoş bir duruma yol açacak olan bir faile; kendi başına, aslî olarak ele alındığında, amacına, kendi öz varlığını korumaya ve kendi varlığını koruyup sürdürmeyi arzu edilir hâle getiren haz miktarının artışına katkıda bulunacak şekilde uyarlanmış her eyleme; başkalarının hayatlarına yardım sağlayan her tür davranış tarzına iyi dediğimiz ve bunu da hayatın acı ve mutsuzluktan çok mutluluk getirdiği inancıyla yaptığımız takdirde, iyinin, herkes üzerindeki yakın ve uzak etkilerini hesaba katmak koşuluyla, evrensel bir anlam içinde, haz veren olduğu inkâr edilemez hâle gelir."

Şu hâlde, evrimci bakış açısının taleplerine uygun olarak, hazcılıktan yararcılığa geçen Spencer'ın egoizmi Hobbes'unki türünden bir egoizm olmadığı gibi, yararcılığı da, Bentham ve Mill'in toplumun bütün bireylerini bir sayan ve dolayısıyla "en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğu" ilkesini temele alan faydacılığından farklılık gösterir. Çünkü Spencer'in gözünde doğa, yine evrimci bakış açısının bir gereği olarak, demokratik değil de, aristokratik bir yapıdadır.

Buna göre, Spencer her insanın kendi hayatını koruyup sürdürmesi ve geliştirmesinin, dolayısıyla da kendi hazzının peşinde koşmasının sadece doğal bir zorunluluk veya rasyonel bir davranış tarzı değil, fakat aynı zamanda bir ödev olduğuna inanır. Bununla birlikte, bu amaca insanlar, her ne kadar evrimci hipotezle pek tutarlı olmasa da, ancak başkalarına yardım etmek suretiyle erişebilirler; çünkü ona göre, başkalarını gözeten bir ilgiyle hareket edilmediği zaman, kişinin kendi refah ve mutluluğu tehlikeye girer. Egoizm ve diğerkâmlık arasında bir uzlaşmaya ihtiyaç vardır: Biz kendimiz için olduğu kadar, başkaları için de yaşamalıyız. Başka bir deyişle, bu ikisi çelişik değildir, zira kişisel mutluluğa başkalarının mutluluğuna katkıda bulunarak, genel mutluluğa ise kendi kişisel mutluluğumuzu sağlayarak ulaşabiliriz.

Spencer iyi bir toplum düzeninin henüz varolmadığını kabul eder. 19. yüzyıl sosyal düzeninde, kişinin kendi çıkar ve mutluluğunu hesaba katarak hayata geçirdiği özgeci-

lik gönülsüz olup, seyrek rastlanan bir tavırdır. O, yine evrimciliğinin bir sonucu olarak, gerçekçi bir yaklaşımla, özlenen ahlâkî gelişmenin sosyal düzenin daha sonraki bir gelişiminin sonucu olarak vuku bulacağını söyler. İşte o zaman, söz konusu iyi toplum düzeninde, özgecilik egoizme ağır basacak ve toplumun varlığını sürdürüp geliştirmesi için, etkin bir davranış tarzı olarak güçlenecektir. Oysa şimdi ağır basan daha ziyade egoizmdir.

C. DARWIN, *İnsanın Türeyişi*(çev. Ö. Ünalan), 4. Baskı, Ankara, 1978; A. G. N. FLEW, *Evolutionary Ethics*, London, 1967; J. HOWARD, Darwin; Altın Kitaplar, İstanbul, 2003; M. RUSE, "The Significance of Evolution", *A Companion to Ethics*(ed. P. Singer), Oxford, 1993, pp. 50:-514; H. SPENCER, *The Principles of Ethics*, Indianapolis, 1978, 2 vols; H. Z. ÜLKEN, *Ahlâk*, İstanbul, 1946.

Ayrıca **bkz.,** DARWIN, EGOİZM, ETİK, ETİĞİN TARİHİ, EVRİM TEORİSİ, EVRİM VE ETİK, EVRİMCİLİK, SPENCER.

Ahmet CEVİZCİ

EVRİMCİ POZİTİVİZM, pozitivizmin evrime olan vurgunun aşırı bir güç kazandığı versiyonunu ifade eder. Buna göre, evrimci pozitivizm sosyal pozitivizmin ilerlemesine beslenen inancı paylaşmakta, fakat onu farklı bir biçimde haklılandırmaktaydı. O, topluma ya da tarihe değil, fakat doğaya, fizik ve biyoloji alanlarına dayanıyordu. Spencer, Haeckel, Wundt gibi âlim ve düşünürler tarafından savunulan söz konusu pozitivizm anlayışının öncüsü veya en azından habercisi Charles Lyell'in eserleriyle biyolojik evrim öğretisiydi. Lyell 1833 tarihinde yayımlanan *Jeolojinin İlkeleri* adlı eserinde, dünyanın hâlihazırdaki durumunun, Cuvier'nin savunmuş olduğu gibi, bir dizi tufanın değil de, daha ziyade gözümüzün önünde eylemde bulunan aynı nedenlerin yavaş, tedricî ve algılanabilir olmayan eyleminin sonucu olduğunu savunmuştu. Evrim öğretisi ise zaferini, Charles Darwin'in biyolojik evrimle ilgili sağlam kanıtları ilk kez olarak ortaya koyan ve öğretiyi en açık ve kesin bir biçimde formüle eden *Türlerin Evrimi* adlı eserinin 1859 yılında yayımlanmasıyla ilân etmişti. Darwin ve Lyell'in öğretileri, buna göre, bütün evrenin bir kozmik nebuladan başlayıp, inorganik ve organik dünyanın kesintiye uğramayan gelişimi yoluyla, beşerî ve tarihsel dünyanın gelişimine kadar uzanan doğal ve zorunlu ilerlemesi düşüncesinin formülasyonunu mümkün hâle getirmişti. Bununla birlikte, evrimci pozitivizm düşüncesinin doğuşu için bir vesile oluşturan bilimsel kavramların onun için yeterli bir kanıt oluşturmadığını, zira onun metafiziksel bir yapı sergileyecek kadar genel bir hipotez hâline geldiğini söylemeye gerek yoktur. Nitekim, Darwin'in kendisi, evrenin bütünüyle ilgili olan problemler bakımından (bir başka biyolojik evrimci olan T. H. Huxley tarafından yaratılmış olan bir terimi kullanacak olursak) "agnostik" biri olarak kalmayı seçmişti.

Spencer

Bununla birlikte, Herbert Spencer'in önemi ve eserinin kalıcı etkisi, bir ilk nebuladan beşerî uygarlığın daha rafine ürünlerine doğru sürekli bir çizgisel evrim anlamında evrensel ilerlemenin savunulmasına bağlıdır. Spencer 1857 gibi erken tarihli bir makalede tercihen, ilerleme yerine, "evrim" terimini kullandı ve bu tarihten itibaren evrensel ilerlemede kendisine biyolojik evrimi model aldı. Onun "homojen olandan heterojen olana veya basitten karmaşığa geçiş" olarak evrim tanımını kendisine telkin eden, parçaları başlangıçta kimyasal ve biyolojik olarak ayrı olmayan, fakat daha sonra dokuları ve organları meydana getirecek şekilde farklılaşan bitkilerin ve hayvanî organların gelişimiydi. Spencer bu sürecin gerçekliğin bütün alanlarında keşfedilebileceğini ve bu alanlardan her birinin, görevi o alanın karakteristiklerini tanımak ve aydınlığa kavuşturmak olan özgül bir bilime sahip olduğunu savundu. Felsefe, onda da, aynen Comte tarafından anlaşıldığı şekliyle evrim sürecine ilişkin en genel bilgidir. Felsefenin görevi bireysel bilimlerin olabilecek en büyük genellemelerinden başlar; ona düşen, bu genellemelerden yola çıkıp, bütünüyle birlikli bir bilgiyi hayata geçirmeye çalışmak olmalıdır. Bununla birlikte, Spencer'a göre, ne bilim ne de felsefe, dinin yerini alabilir.

Dinin hakikati, "ihtiva ettiği ve kucakladığı her şeyle birlikte dünyanın varoluşunun her zaman yorumlanmaya ihtiyaç duyan bir *gizem* olduğu"na işaret eder. Bununla birlikte, hiçbir din bu yorumu ortaya koymayı başaramaz; gerçek ya da sahici dinin görevi, öy-

leyse, insanlara nihaî nedenin gizemini hatırlatmaktır. Oysa bilimin görevi, fenomenleri temele alan açıklamanın kapsamını ve etkinliğini arttırmanın yollarını bulmaktır; William Hamilton ve Henry Mansel gibi, Spencer da insan bilgisinin göreli ve koşullu olanın yani fenomenlerin sınırlarının ötesine geçemeyeceğini öne sürmekteydi. Bu sınırların ötesinde, ona göre, bütün fenomenlerin kendisine bağlı olduğu sınırsız ve bilinmeyen güç bulunuyordu. Bu gücün bilinemezliği, felsefeyle bilim arasındaki sınırda konumlanan belirli birtakım problemlerin, mekânın, zamanın, maddenin, enerjinin özüyle, bilincin süresiyle (sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğuyla), ve düşüncenin öznesiyle ilgili problemlerin çözülmezliği gerçeğinde ortaya çıkar.

Comte'un insanlık dininin bilim adamlarıyla filozoflar arasında kazandığı başarı az olduysa eğer, Spinoza'nın bilinemezciliği onlar arasında pek çok taraftar bulmuş ve birkaç on yıl içinde genelde entelektüeller arasında vazgeçilmez bir tavır hâline gelmiştir. Bununla birlikte, Robert Ardigo gibi diğer pozitivistler bilinemezciliği reddetmiş ve mutlak anlamda bir "bilinmeyen"den söz edilmesine karşı çıkmıştır. Ardigo, dahası evrim sürecini, biyolojiden ziyade psikolojik deneyime atıfta bulunurken, onu "ayrımlaşmamış olandan farklılaşmış olana" doğru bir geçiş olarak değerlendirmek suretiyle yeniden tanımlamak istemişti.

Spencer başta biyoloji, sosyoloji, etik, politika ve eğitim olmak üzere, pek çok alanda yazmıştı. Dikkatini sosyolojiye yönelttiği zaman, onu Comte'un bu bilim dalına yüklediği pratik ve politik görevden kurtarmaya ve sosyolojiyi görevi insan toplumunun mevcut duruma kadar kaydettiği gelişmeyi betimlemek olan kuramsal bir disiplin olarak düşünmeye kalkıştı. Onun gerçekleştirdiği bu gelişme John Lubbock, Edward Tylor, Emile Durkheim ve William Graham Summer gibi, Spencer'dan yoğun bir biçimde etkilenmiş olan pozitivist sosyologlar tarafından da kabul edilmişti.

Evrimci pozitivizm, gerçekte spiritüalizmden olduğu kadar materyalizmden de uzak durur. Gerçekten de Spencer, evrim sürecinin hem madde ve hareket, hem de tinsellik ve bilinç yoluyla yorumlanabileceğini öne sürmüştür: Onun serimlediği Mutlak ne madde ne de zihin olarak tanımlanabilir.

H. Spencer

Buna göre, pozitivizm evrim kavramını maddî bir biçimde yorumlama yönelimlerini olduğu kadar, onu tinsel bir biçimde yorumlama yönelimlerini de kapsar. Nitekim, Antoine Lavoisier tarafından keşfedilen maddenin sakınımı yasaları (1789) ve Robert Mayer'in ısıyla işin eşdeğerliğiyle ilgili keşfinde (1842) örtük olarak bulunan enerjinin sakınımı yasaları, madde ve enerjinin kendisinin ayrılmaz ana nitelikleri olduğu tek bir tözün kozmik evrimin konusu olduğu ve onun bütün karakteristikleri zorunlulukla belirlediği hipotezinin bir kanıtı olarak alınmıştır.

Haeckel ve Monizm

Alman filozofu Ernest Haeckel madde ve enerjinin tek bir tözün ayrılmaz özellikleri olduğu görüşüne "monizm" adını verip, onu ruh ve madde, Tanrı ve dünya ikiliğine dayalı bütün dinî telakkilere uygun düştüğünü savunduğu düalizmle savaşmak için kullandı. Gerçekten de Haeckel, bir bireyin gelişimiyle bireyin üyesi bulunduğu türün gelişimini aralarındaki paralelizm bağlamında "temel biyogenetik yasa" adını verdiği yasada, sadece biyolojik evrimi değil, fakat bu evrimin zorunluluğunun kesin bir doğrulamasını bulmuştu. Monizm birçok kimyacı, biyolog ve psikolog tarafından kabul edilmiş

ve Hegel'in eserleriyle Ludwig Büchner'in *Kuvvet ve Madde* benzeri başkaca eserlerin yayılımı yoluyla popüler hâle gelmişti.

Monizm edebiyat eleştirisi ile tarih eleştirisine de ilham vermişti. Hippolyte Taine'in *İngiliz Edebiyatı Tarihi* adlı eserine girişten bir pasaj bu eğilimin gerçek bir ifadesi olarak ün kazanmıştı: "Erdem ve kötü, aynen sülfrik asit ve şeker gibi birer üründür ve her kompleks veri kendilerine bağlı olduğu başka daha basit verilerin karşılaşmasından doğar."

Lambroso

Cesare Lambroso tarafından kurulmuş olan pozitif ceza hukuku okulu da, materyalist, ama özellikle deterministik pozitivizmden ilham almıştı. Bu okul kriminal davranışın, suçlunun organik kuruluşu tarafından belirlenen kaçınılmaz eğilimlere bağlı olduğunu öne sürmekteydi. Okula göre, söz konusu organik kuruluşun yapıları ilgili bir bilim -kriminal antropoloji- tarafından analiz edecektir.

Wundt

Evrimci pozitivizm özellikle, psikofiziksel paralelizmi materyalist monizm ile değiştirmenin yollarını arayan Wilhelm Wundt tarafından spiritualist bir biçimde yorumlanmıştı. Wundt'un öğretisi zihinsel olayların organik olaylara bağlı olmadığı fakat kendi başlarına nedensel bir dizi meydana getirip, organik olaylar dizisine nokta nokta karşılık geldiği şeklindeydi. O, işte bu öğretiyi psikolojik araştırmalarının temeli yapmıştı (Wundt ilk deneysel psikoloji laboratuarını kurmuştu); söz konusu öğreti birkaç on yıl boyunca deneysel psikolojinin işe yarar bir hipotezi olarak kaldı. Wundt dahası, Spencer'ci anlamda betimsel sosyoloji olan bir "halklar psikolojisi" geliştirmişti.

Evrimci Pozitivizmin Etkisi

Evrimci pozitivizm evrensel, çizgisel, sürekli ve zorunlulukla ilerleyici bir evrim düşüncesini -pozitivizme olan borçlarını kabul etmeyen ve gerçekte ona karşı çıkan birçok felsefenin dahi ardalanını ve örtük ya da aşikâr önkabulünü oluşturan bir düşünceyi- çağdaş felsefeye miras olarak bırakmıştı. Evrim düşüncesi George Santayana, Samuel Alexander ve A. N. Whitehead'in felsefeleri için olduğu kadar, C. S. Peirce, William James ve John Dewey'in felsefeleri için de temeldir. Bu filozoflardan bazıları zorunluluk özelliğini evrim düşüncesinden çıkarmanın ve ona bir rastlantı ya da özgürlük (Pierce, James, Dewey) veya yenilik ve yaratıcılık (Henri Bergson, C. Lloyd Morgan) unsuru dâhil etmenin yollarını aramıştı. Evrimi bilinç aracılığıyla yorumlayan ve onun yaratıcı karakteri üzerinde ısrar eden Bergson, Spencer'a olan borcunu açıkça teslim etmişti. Öğrencisi Edoward Le Roy'un Bergson'un öğretisine, kozmik evrimin yeni bir tinselci yorumu anlamına gelecek şekilde bir "yeni pozitivizm" adını vermesi sebepsiz değildir.

Pozitivizmin mirasının hayatî niteliğiyle hayli yaygın bir mahiyet kazanmış olması, bununla birlikte, onun geçerliliğinin bir göstergesi değildir. Hiçbir disiplin ilerleyici, çizgisel ve sürekli bir evrim için yeterli bir kanıt ortaya koymayı başarabilmiş değildir. Gerçekten de, evrimle ilgili fenomenlerin en güçlü bir biçimde ele alınmış olduğu alanda, yani biyolojide evrimci pozitivizmin ona ifade ettiği karakteristiklerden yoksun gibi görünür.

A. J. AYER, *Logical Positivism*, New York, Free Press, 1939; H. BERGSON, *La Pensée et le mouvant*, Paris, 1934; D. G. CHARLTON, *Positivist Thought in France During the Second Empire 1852-70*, Oxford, 1959; W. M. SIMON, *European Positivism in the Nineteenth Century*, Ithaca, NY, 1963; J. WATSON, *Comte, Mill and Spencer: An Outline of Philosophy*, Glaskow, 1895.

Ayrıca **bkz.,** BİYOLOJİ FELSEFESİ, COMTE, ELEŞTİREL POZİTİVİZM, EVRİM, EVRİMCİLİK, EVRİM KURAMI, MACH, MANTIKÇI POZİTİVİZM, POZİTİVİZM, SOSYOLOJİ, SPENCER, WUNDT.

Nicollo ABBAGNANO

EVRİMCİLİK, evrenin ve onu oluşturan bileşenlerin bir kısmının veya tümünün, geri döndürülemez birikimsel değişimlere uğradığını ve söz konusu bileşenlerin sayısı, çeşitliliği ve karmaşıklığında artışın meydana geldiğini iddia eden düşünceler ailesini tanımlamaktadır. Evrimcilik, bu yüzden, evrenin ve bileşenlerinin ebediyen aynı kaldığını ve oluştuklarından bu yana değişmediklerini, geçmişte ne iseler şimdi de öyle olduklarını ve onların üstün ve mükemmel bir kaynaktan türediklerini iddia eden anlayışla karşıtlık içindedir. Salt canlı varlıklar söz konusu olduğunda organik evrim teorileri ortaya

çıkar. Bu teoriler insan, akıl, etik ve kültürel evrim hakkında açıklamalar içerirler. Canlı olmayan varlıklar söz konusu olduğunda ise dünya, güneş sistemi ve mekânsal-zamansal kozmosu içeren fiziksel evrim teorileri ortaya çıkar. Şayet söz konusu olan, bir bütün olarak evren veya gerçek olduğu kabul edilen her şey ise, bu kez metafiziksel evrim teorileri söz konusu olur. Bu yüzden tek bir düşünceler ailesi içinde birçok farklı konum göze çarpar. Erken dönem teoriler sıradan, muğlak ve spekülatif bir eğilime sahip olmuşlardır. Bilhassa, bilimsel bir formülasyon kazandırılmış geç dönem teoriler daha girift, kesin ve doğrulanabilir bir nitelikte olmuşlardır. Bununla birlikte, evrim sürecinin kökeni, niteliği ve nedenleri gibi meseleler hakkında pek çok ihtilâf mevcuttur. Elinizdeki makalede bu düşünceler ailesinin tarihindeki ana evrelerden bazıları tartışılacaktır.

I. Proto-Evrimcilik

Proto-evrimci fikirler insanoğlunun dünya hakkındaki düşünüşünün çok erken döneminde ortaya çıkar. Bu fikirlerin insanoğlunun kafasında biçimlenmesi, muhtemelen bitki ve hayvanların gelişim sürecine ilişkin gözlemler sayesinde gerçekleşti. Bu türden gözlemler, dünyanın nasıl oluştuğu ve sahip olduğu özellikleri nasıl kazandığına dair spekülasyonlar için de bir model teşkil etmiş gibi görünmektedir. İçerik bakımından büyük ölçüde mitik karakterde olan evrimsel kozmogoniler, antik Çin ve Hindistan kültürlerinde ortaya çıkar. Sözgelimi Konfüçyus'un "şeylerin, tedricî çoğalarak ve dal budak salarak tek ve yalın bir kaynaktan türedikleri" (Chen, 1929) şeklindeki görüşü savunduğu ifade edilir. Başkaları tarafından da, evrenin ana elementlerinin -su, ateş ve diğerleri- doğa güçlerinin etkisi altında evrimsel bir sıralamaya uygun olarak ortaya çıktıklarına inanılmaktaydı. Bundan başka "Taocular, evrim teorisine oldukça yakın düşen görüşler formüle etmişlerdi. En azından onlar biyolojik türlerin değişmeden aynı kaldıkları iddiasını kesin olarak reddetmekteydiler" (Needham, 1956). Erken dönem Hindistan düşüncesinde Budist gruplardan biri, "doğa, zihni de içine alacak şekilde farklı biçimlerde evrilen tümleşik bir varlıktır" (Smart, 1964) iddiasını onaylamaktaydı. "Evrim"(*parinama*) teriminin bu bağlamda, doğanın başlangıçtaki denge durumu ortadan kalktığında başlayan bir sürecin sonucu olarak aşama aşama yeni özellikler ortaya koyduğunu imâ ettiği söylenir. Bununla birlikte her aşamada ortaya çıkan yenilik sadece görünüşte kalan bir yeniliktir, zira dışa yansıtılan her yeni özelliğin, başlangıçtan bu yana tümleşik doğada zımnî olarak mevcut olması gerekir.

Benzer fikirler erken dönem Yunan düşünürleri tarafından da geliştirildi. Pre-Sokratik filozoflar arasında evrimci öğretiler egemen hâle geldi ve mitik unsurlardan büyük ölçüde arındırıldı. Dünya düzeninin doğanın yaratıcı gücü (*physis*) sayesinde varlık kazandığı düşünüldü. Meydana gelen şey, önceden tasarlanmış (*teklîne*) bir şey değildi ve o, ne rastlantının ne de kör, irrasyonel zorunluluğun varlığına kanıt teşkil etmekteydi. Doğa, bazılarınca tamamıyla canlı bir şey olarak tasavvur edildi. Tıpkı bir organizma gibi o da, kendisinin de tâbi olduğu değişimleri başlatabilirdi. Bu görüşten, bitki ve hayvanlar hakkındaki evrimci anlayışa sadece kısa bir mesafe kalmaktaydı.

Anaksimandros ve Anaksimenes, canlı varlıkların güneş sıcaklığının ilk nemli maddeler üzerinde yarattığı etki sonucunda kendiliğinden vücuda geldiklerini ileri sürmekteydi. Empedokles ve Demokritos bu ilk maddenin nemli toprak ya da balçık olduğunu düşünmekteydi. Bu türden görüşler, hiç şüphe yok ki, çürümüş organik maddelerde (mesela et) ortaya çıkan sinek, sinek kurdu ve solucanların gözlemlenmesinden ve bu fenomenlerin yaşamın kendiliğinden kaynağı olduğu şeklindeki hatalı düşüncelerden etkilendi. Pre-Sokratikler bu görüşleri basit organizmalara uygulamayla sınırlamayıp, aynı zamanda onları canlı varlıkların tarihindeki tuhaf ve inanılmaz kesintileri açıklamak için de kullandılar. Bu yüzden Anaksimenes bitkiler, hayvanlar ve insanların yeryüzünde belirli bir sıra içinde ortaya çıktıklarına inanmaktaydı. Ancak bunların her biri doğrudan söz konusu ana maddeden türemişlerdi. Demokritos da benzer biçimde insanların topraktan türedikleri şeklindeki antik görüşü onaylıyor gibi görünmekteydi. Empedokles, insanların aynı anda oluşmuş farklı organlarının kombinasyonuyla tesadüfen ortaya çıktıklarını ileri sürmekteydi. Bu kombinasyonu oluşturan organlardan bazıları varlığını korumuş, ötekiler ise yok olup gitmişti.

Anaksimandros insanların en başta balık benzeri bir yaratık olarak denizde geliştiklerini, oradan karaya geçerek yaşamlarını devam ettirdiklerini düşünmekteydi. Bu ve diğer görüşler, sonradan anlaşılacağı hliyle evrim teorisinin ilk ipuçlarını teşkil etmekteydi.

Demokritos'ta bir sosyal ve kültürel evrim öğretisinin ilk nüveleriyle karşılaşırız. Yine de, bu fikirler onunla birlikte ortaya çıkmış değildi, zira onlar beşinci yüzyılda yaygın bir şekilde paylaşılmaktaydı ve geçmişteki "altın çağ"a ilişkin erken dönem şiirsel ve dinsel fikirlerin yerini almışlardı (Guthrie, 1962). Evrimci görüşe göre, ilk insanlar, teknik beceri ve sosyal örgütlenmeden yoksun bir şekilde kendi başlarına hayvanlar gibi yaşamaktaydılar. Yaşam koşulları fazlasıyla tehlike içermekteydi ve bu yüzden de topluluklar hâlinde bir arada yaşamak zorunda kaldılar. Bu aşamadan sonra onlar pratik ve zaman içinde de güzel sanatları geliştirdiler ve uygarlık sınırına yaklaşmış oldular. İnsanlık kültürü, bu yüzden zorunluluğun kız kardeşi idi. Demokritos, bu süreçte dilde meydana gelen evrimin önemine dikkat çekti. O, kelimelerin uzlaşımsal bir kökeni olduğu görüşünün ilk savunucuları arasında yer almaktadır. Buna göre kelimeler, homurtular ve hayvan çığlıklarından çok daha kapsamlı ve incelikli iletişim araçlarına ihtiyaç duyan insanların, oldukça keyfî bir şekilde nesnelerle ilişkilendirdikleri sesler olarak ortaya çıkmıştır. Dilin gelişimi akabinde kültürel evrimi hızlandırıcı bir etki yaratmıştır.

II. Anti-Evrimcilik

Evrimci düşüncenin Yunanlılar arasındaki etkisi Platon ve Aristoteles'in eserleriyle ansızın kesintiye uğradı. Bu etkili düşünürlerin her ikisi de, gerçek dünyada vuku bulan değişimlerin geri döndürülemez ve birikimsel olduğu anlayışıyla bağdaşmayan fikirlere sahiplerdi. Platon, gerçek dünyanın yalnızca düşünceyle kavranabilecek değişmeyen formlar ve arketipler alanı olduğunu iddia etmekteydi. Duyu yoluyla algılanan nesneler formların mükemmellikten uzak kopyalarıydı ve tam anlamıyla gerçek olmaktan uzaktı. Canlı organizmalara uygulandığında, bu anlayış anti-evrimci sonuçlara sahipti. Kastedilen şey, organizmaların sahip olduğu özelliklerin, uzun zaman boyunca form düzeyinde değişimlere uğramış atalardan kalan kalıtsal özelliklerle değil, ideal arketiplere benzerlikleriyle açıklanması gerektiği idi. Üstelik bu Platoncu anlayış, bitki ve hayvanların sınırları kesin bir biçimde çizilmiş ve hiçbir geçişe izin vermeyen türler şeklinde sınıflandığı klâsik taksonomiye de bir dayanak oluşturdu. Bu tipolojik sınıflandırma bir türün başka bir türe tedricen dönüştüğü şeklindeki görüşün önünü tıkadı. Evrimsel taksonomi hâlihazırda bile kendisini Platonculuğun etkisinden kurtarma süreci içerisindedir (Simpson, 1961).

Aristoteles gerçek dünyayı form ve maddeyi birlikte ihtiva eden bir varlık türleri hiyerarşisi olarak resmeder. Bununla birlikte, biyoloji ile ilgili eserlerinde o, canlı organizmaların keskin bir biçimde türlere göre sınıflandırılamayacağını, zira sınır çizgilerini bulanıklaştıran pek çok ara tipin mevcut olduğunu kabul eder. Hatta o, bir yerde "doğa canlı olmayan nesnelerden hayvanlara kesintisiz bir süreç içerisinde geçmiştir" biçiminde bir söz sarf eder. Bu türden fikirler, bazı araştırmacıları Aristoteles'in bir evrimci olması gerektiği sonucuna götürmüştür. Ancak böylesi bir yargı hatalıdır. Çünkü burada yanlış bir biçimde, yaşam dünyasında sürekliliği kabul etmenin, keskin bir biçimde farklı türlerin mevcut olduğu inancıyla bağdaşamayacağı temel alınarak bir türün diğerinden tarihsel süreç içerisinde türemiş olması gerektiği varsayılmaktadır. Aristoteles, organizmaların tedricî bir değişme yoluyla tarihsel süreç içerisinde ortaya çıktıkları görüşünü katiyetle reddetmekteydi. Ona göre, nasıl doğadaki karmaşık hiyerarşinin yalın bir kökenden tedricen türediği akla uygun değilse, aynı şekilde bir hayvan türünün zamanla başka bir türe dönüşebileceği fikri de akla uygun değildir. Ona göre, evren ebedî ve değişmezdir. Evrende her şeyin değişimden etkilenmeden varlığını koruyan sabit bir doğası vardır. Aristotelesçiliğin son derece anti-evrimci olan karakteri, yaklaşık iki bin yıl boyunca her çeşit evrimciliğin önüne bir engel olarak dikilmiştir.

Bu dönem boyunca benzer doğrultuda bir etkiyi Hıristiyanlık yarattı. Aristoteles'ten sonra, canlı varlıkların yeryüzündeki elementlerden doğal bir biçimde türediği ve insan toplumunun bir barbarlık durumundan

çıktığı şeklindeki görüşler ara ara yeniden canlandı. Lukretius, Cicero ve Horace bu türden bir görüşü savunmaktaydılar. Ancak söz konusu bu görüşler, Avrupa'da Hıristiyan bakış açısının egemen hâle gelmesiyle birlikte gölgede kaldı. Bu bakış açısının ana unsurunu Kitab-ı Mukaddes'teki yaratılış hikâyesi oluşturmaktaydı. Buna göre evren, tüm teferruatı önceden tasarlanmış bir şekilde her şeye kâdir Tanrı tarafından yaratılmıştır. Yaradılıştan bu yana geçen zaman sadece birkaç bin yılla sınırlı göreli olarak kısa bir zamandır. İlk insan olan Âdem, kendi imgesine uygun şekilde Tanrı tarafından yaratılmıştı ve bu yüzden de onun bir soya sahip olması mümkün değildir. İnsan ırkı, aslında, ilâhî plâna göre işleyen kozmik oyunda merkezî bir yerde durmaktadır. Evrende geriye kalan her şey yaratılan şeyler için sadece bir dekor oluşturmaktadır. Bu yüzden Hıristiyanlığın statik yaratıcılık öğretisi, herhangi bir evrim düşüncesini bırakın savunmayı, ortaya çıkmasını bile güçleştirdi.

III. Evrimciliğin Yeniden Doğuşu

Evrimciliğin yeniden doğuşu, doğa bilimlerinin Rönesans'tan sonraki gelişimiyle örtüşür. Bu yeniden doğuş sürecinin birkaç aşaması tespit edilebilir. İlki, yeni bir kozmogoninin ortaya çıktığı aşamadır. Güneş sistemi de dâhil fiziksel evrenin mekanik yasalara göre nasıl yaratılmış olduğu ya da olabileceğiyle ilgili teoriler, René Descartes tarafından *Felsefenin İlkeleri* (1644)'de, Immanuel Kant tarafından *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda (1775) ve Pierre Simon de Laplace tarafından da *Dünya Sisteminin Açıklanması*'nda (1796) geliştirildi. Sonuç olarak, Descartes her ne kadar kendi teorisini oluşun ilk safhasıyla çelişmeyecek bir şekilde salt rasyonel bir çıkarım olarak takdim etmiş olsa da, doğanın bir tarihe sahip olduğu görüşü, müstesna yaratılış dogmasına karşı güçlü bir rakip olarak ortaya çıktı. Üstelik bu yeni kozmogoni, evreni oluşturan maddenin başlangıçta kaotik, bulutsu bir durumda olduğunu ve bu maddenin mevcut karmaşık yapısına art arda meydana gelen değişimlerle ulaştığını varsaymaktaydı. Isaac Newton'un *Matematiğin İlkeleri*'nde (1687) bu yapının kesin bir açıklaması ortaya konulmuştu ancak, doğanın nasıl bir gelişim gösterdiği hakkında hiçbir şey söylenmemişti. Bununla birlikte, Newtoncu ilkeleri kozmogonik problemlere uyarlamaya ve buna bağlı olarak evrenin kaotik bir durumdan farklı aşamalardan geçerek geliştiği görüşünü öne çıkarmaya yönelik apaçık bir teşebbüs söz konusuydu.

Jeoloji ve paleontolojinin ortaya çıkışı evrimciliğin yeniden doğuşunda ikinci safhayı oluşturmaktadır. Bu bilimler evrimci fikirlerin yeniden canlanışına temel oluşturan üç sonuç tespit etmişlerdir.

(1) Gezegende çağlar boyunca meydana gelen değişmeler, işleyişi tedricî ve oldukça istikrarlı olan fiziksel güçlerin yol açtığı bir durumdur. Bu birörnekçi öğreti, Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan tufan hikâyesinin ve yerkürenin periyodik alt üst oluşlara uğradığı görüşünün yerini aldı. Birörnekçiliğin klasik versiyonu, Sir Charles Lyell'in *Jeolojinin İlkeleri* (1830) adlı -Charles Darwin'in düşüncelerini de bir hayli etkilemiş olan- eserinde karşımıza çıkar.

(2) Yerkürenin yaşı Kitab-ı Mukaddes'te kabul edilenden çok daha fazladır. 1650'de Başpiskopos Ussher, yaradılışın M. Ö. 4004 yılında meydana geldiğini hesapladı. Bir yüzyıl sonra Buffon sıcak yerkürenin soğumaya başlamasından bu yana geçen sürenin aşağı yukarı yetmiş bin yıl olduğunu tahmin etti. On dokuzuncu yüzyılın başlangıcında yerkürenin yaşı bin yıllarla değil, milyonlarla hesap edildi. Zaman ölçeğinin bu kadar geniş tutulması, biyolojik evrimin tedricen vuku bulduğu şeklindeki öğretinin ihtiyaç duyduğu çerçeveyi temin etti.

(3) İlkçağlardan bu yana varlığı yerküre dikkat çeken ve evrimci olmayanlar için bir muamma teşkil eden fosiller ve "işlenmiş taşlar" aslında geçmişte yaşamış canlılardan arta kalan kalıntılardır. Fosilleşme sürecinin vuku bulması için gerekli olan zamanı hesaplayamamış olsa da, bu yargıyı destekleyen kişilerden ilki Leibniz (Protogaea, 1680) oldu. Daha sonra, Buffon ve Maillet fosillerin varlığını açıklamaya yönelik jeolojik teoriler formüle ettiler, ancak onların görüşleri doğadaki gelişim fikrine düşmanca yaklaşan Voltaire tarafından alay konusu edildi (Haber, 1959). Fakat Lyell'le birlikte, birçok fosilin uzun zaman önce nesli tükenmiş türlerin kalıntıları olduğu açıkça anlaşıldı ve fosil zincirlerinin evrime doğrudan kanıt oluşturduğu tespit edildi.

IV. On Sekizinci Yüzyıl Evrimciliği

On sekizinci yüzyılda, biyoloji bilimindeki evrimci fikirler, güçlü direnmelere rağmen zamanla olgunlaştı. Olup biten olayların tarihi oldukça karmaşıktır, ancak genel olarak anlatmak gerekirse temel teorik ve felsefî ilkelerde değişimler meydana geldi ve bahsi geçen bilimlerde ampirik keşifler gerçekleştirildi. Teorik bakımdan bu bilimler, o dönemde dikkate değer bir şekilde moda hâline gelmiş olan süreklilik öğretisinden ve ayrıca çağdaş felsefenin bir özelliğini oluşturan nominalizmden etkilenmişlerdi. Bu öğretiler, biyologları Platoncu tür anlayışını sorgulama ve tikel organizmaların anatomik, embriyonik gelişimi ile değişkenliklerini araştırma konusunda cesaretlendirdi. Benzer şekilde dışsal yasalarla yönetilen mekanik bir sistem olarak doğa modeli ile, kısmen Leibniz'e atfedilen, içsel dinamik güçlere göre işleyen ve kendi kendini organize eden bir sistem olarak doğa şeklindeki rakip bir teorik model karşı karşıya geldi. Ampirik bakımdan ise biyolojik bilimler, evrimciliğin olgunlaşmasına itici güç kazandıran çağdaş anatomi, embriyoloji ve genetikte gözlemlenmiş olgulara dair yeni yorumları öne çıkardı. Çalışmalarıyla bu fikirlere vücut kazandıran üç etkili figür Buffon, Maupertuis ve Diderot oldu.

Buffon'ın kırk dört ciltlik muazzam eseri *Doğa Tarihi* (1749-1804), Lovejoy'un da ifade ettiği üzere "biyolojideki evrimci fikirlerin propagandasını hem teşvik eden hem de engelleyen" (Lovejoy [1959]: 111) materyaller içerir. Buffon'ın jeolojiyle ilgili fikirlerinin sağladığı katkıdan daha önce söz etmiştik. Buna ilâve olarak o, aslında onaylama yoluna gitmeden organik evrim hipotezini oldukça açık bir biçimde ifade etmişti. Hatta o, "insan ve maymunun ortak bir kökene sahip olduğunu, gerçekte hayvanlar kadar bitki dünyasındaki tüm familyaların da ortak bir nesilden geldikleri"ni (Buffon [1783], IV: 382) bile ileri sürmüştü. Anatomik türdeşlikler ve bireysel değişkenlikler hakkındaki bilgisi, onu, evrimciliği savunmaya yöneltti. Ancak o, öte yandan türlerin değişebilir olduğu fikrini açıkça reddetti. Türler, "bizzat doğa gibi daimi, sürekli ve dayanıklı olan varlıklardır". Ne var ki bu görüşü savunmaya çalışırken Buffon, türleri Platoncu anlamda sabit özelliklerine göre tanımlayan çağdaşı Carl von Linnaeus'tan keskin biçimde ayrılmaktaydı. Buffon, türleri, melezlikle ilişkilerine göre tanımladı. Başka bir söyleyişle, karşıt cinste iki hayvanı, tohumları doğurgan ise aynı türlere, tohum üretmede başarısız ya da kısır tohum üretiyorlar ise farklı türlere dâhil etti. Türlerin dönüşüme uğradığı görüşünü reddetmiş olmasının, onun kilisenin düşmanlığından kaçınmak istemesinden kaynaklandığı da kimi zaman ileri sürüldü. Bu iddia kısmen doğru olabilir ancak o, kendi konumunu desteklemeye yönelik argümanları zamanının biyolojik bilgisinden yararlanarak ortaya koydu (krş. Lovejoy,1959).

Maupertuis'in evrimcilik açısından sahip olduğu önemin altında, onun sadece türlerdeki dönüşümü ve farklılaşmayı tahayyül etmiş olması değil, fakat aynı zamanda bu süreçlerin nasıl vuku bulduğuna ilişkin bir açıklama ortaya koymuş olması da bulunmaktadır. Embriyogeniyle ilgili çalışmaları, onda, normlardan sapmaların çoğunlukla bireysel gelişimde ortaya çıktığı izlenimi yarattı. Organizmalarda yeni özelliklerin oluşmasına yol açan "kusurlar", daha sonra tohumlara aktarılır. Eğer bu özellikler, organizmaların çevreye atalarından çok daha başarılı bir şekilde uyum sağlamalarını kolaylaştırıyorsa, yeni türler ortaya çıkar. Sapmaların sürüp gitmesi, yeryüzündeki mevcut türlerde bir farklılaşmaya yol açmış olabilir. Hatta tüm süreç "yalnız iki bireyden hareketle" de başlamış olabilir. Üstelik, gelişim sürecindeki "kusurlar", esas kalıtsal öğelerin tesadüfi bir biçimde yeniden düzenlemelerine atfedilebilirse, hiçbir tasarım veya teleolojinin varsayılmasına gerek kalmaz. Bu açıklama, genetik dönüşüm veya doğal ayıklanmaya referansta bulunan son dönemdeki birçok evrim görüşünün kabataslak da olsa bir habercisi olarak görünmektedir. Bununla birlikte, Maupertuis'in yaklaşımı ampirik olmaktan çok spekülatifti ve fikirleri uzun bir süre revaçta kalmaya devam etti. Ancak önemli bir kişilik olmasına rağmen, onun "Darwin'in habercileri arasında en iyisi olduğu"nu söylemek (Glass, [1959]: 74; Lovejoy, 1950) durumu abartmak olur.

Diderot Buffon'ın *Doğa Tarihi* ile Maupertuis'in *Doğanın Sistemi*'nden (1751) etkilenmişti. O, Buffon'ın çalışmasında bahsedilen anatomik türdeşliklerin, türlerin evrimsel bir süreç içerisinde oluştuğu görüşünü desteklediğini kabul etmekteydi. Aynı zamanda o,

Maupertuis'in, bireysel gelişimde ortaya çıkan değişkenliklerin yeterli bir zamana eriştiğinde, türlerde yoğun bir çeşitlenmeye yol açabileceği şeklindeki varsayımının değerini de teslim etmekteydi. Buffon'ın "organik moleküller" kavramını veya Maupertuis'in esas kalıtsal öğelerin zekânın kısmen ilk hâli olduğu şeklindeki yargısını onaylamamış olsa da, o kendiliğinden oluşum fikrini her ikisiyle birlikte paylaşmaktaydı. En çok o, "duyarlılık"ın maddenin içkin ya da onun yeterli bir yapılanma aşamasına ulaştıktan sonra elde ettiği bir özelliği olduğunu kabul etmeye hazırdı.

Diderot'uun dönüşümcülüğünün ayırt edici özelliği, onun evrimci metafiziğin bir parçası olmasıdır. O, bir yüzyıl sonra, tıpkı Spencer gibi, fakat daha düşük bir sistematiklik içinde, evrenin ilk hâlinden gittikçe artan bir biçimde karmaşıklaşma ve ihtisaslaşmaya doğru nasıl evrilmiş olduğunu açıklamak istedi. Ancak o, Spencer'dan farklı bir biçimde, dinamik bir materyalizmin savunucusu oldu. Değişime, belki de duyarlılığa yönelik içkin özelliğiyle madde, meydana gelen her şeyin açıklamasıdır. Evren, parçalarının karşılıklı bir ilişki içinde durmadan değiştiği, kendi kendini organize eden bir bütündür. "Milyonlarca yıllık" zaman dilimi içinde canlı varlıklar "peş peşe ve sonsuz sayıda yapılanmaya ve değişime" uğradılar. Bu varlıklar, yeryüzünde duyguların, düşüncelerin, dillerin, yasaların, bilimlerin ve sanatların ortaya çıkmasına kaynak teşkil etti. Canlı varlıklar "belki de hâlâ, bizim farkında olmadığımız başka türden değişimlere uğramaktadırlar." Evrensel değişim süreci ne amaçlı ne de mekanik, aksine organiktir. Bitki ve hayvanların yaşam döngüsüne benzer şekilde, bu süreç de evrim kadar çözünmeye pekâlâ uğrayabilir.

On sekizinci yüzyıl biyolojisinde evrimciliğe dair bu formülasyonlar, bizzat bilimin içinden bir tepkiyle karşılaştı. Esas tepki embriyolojiden gelmekteydi. Bu alan daha sonraları, *Ölü Bedenler Üzerine Düşünceler* (1762) adlı çalışmasında Charles Bonnet tarafından güçlü argümanlarla savunulan "kapsayıcılık" teorisinin bir versiyonunu oluşturan önceden-oluşçuluğun (*preformationism*) kontrolü altına girmişti. Bu, "evrim" teriminin biyolojik anlamda kullanıldığı ilk çalışmalardan birisiydi. Bununla birlikte, Bonnet'e göre evrim, tikel bir organizmanın, içinde o ve onun tüm potansiyel soyunun mevcut olduğu bir tohumdan geliştiği şeklinde yorumlanan *ontogenesis* sürecinin plânını vermekteydi. Dünya meydana geldiğinde, canlı varlıkların gelecekteki tüm kuşakları ilk tohumlar öbeği içinde "kapsanmış" durumdaydı. Önceden-oluşçuluk, böylece, türler arasındaki sınırların ebediyen sabitlenmiş olduğunu ima etmekteydi. Maupertuis, Diderot ve K. F. Wolf tarafından kabul edilen epigenesis karşıtı teori, epigenesistler kalıtımsal değişkeleri, gelişim süreçleri içinde canlı varlıklara ilâve edilmiş özellikler olarak kabul ettiği için, dönüşümcülükten yana bir teori idi. Ancak epigenesis, kendiliğinden oluş fikriyle bağlantılı hâle gelmişti ve daha sonra, Lazaro Spallanzani (1729-99) ve diğerleri tarafından yapılan deneyler sayesinde, sözü edilen fikirle birlikte gözden düştü. Dolayısıyla, önceden-oluşçuluğun bu geçici zaferi, biyolojik evrimciliğe Lamarck'ın zamanına kadar bir engel teşkil etti. Bu durumun, türlerin değişebileceği fikrini onaylamayan evrimci düşünce biçimlerinden muğlâk olsa da etkilenmiş Kant gibi ünlü bir figürle bile bağlantısı olmuş olabilir.

V. İlerlemecilik

Evrimciliğin yeni bir versiyonu varlığını on sekizinci yüzyılın son yarısında hissettirmeye başladı. Metafizik bir evrensel ilerleme öğretisi ya da ilerlemecilikti bu. Bu öğretinin kaynağını Lovejoy'un "Varlık Zincirinin Zamansallığı" (Lovejoy [1936]: ix) adını verdiği şey oluşturmaktaydı. Platoncu ya da Yeni Platoncu felsefeden türetilen bir görüşe göre evren, tüm olanaklı formları içinde, minimal varoluş seviyesinde bulunan varlıklardan mükemmelliğe doğru uzanan tamamlanmış bir hiyerarşi ya da "zincir"den meydana gelmektedir. Bu görüş, ilk hâliyle, Leibniz tarafından dönüştürüldü. Hiyerarşi aşamalarının, en alttan başlayarak, zaman içinde ardışık bir şekilde varlık kazandığı, yeni ve farklı türlerin sürekli oluş hâlinde olduğu ve bu sürecin tamamlanmadığı kabul edildi. Statik varlık zinciri görüşü, böylelikle, üstün bir mükemmelleşmeye düz çizgisel bir tarzda geçişin adı hâline geldi. İlerlemeciliğin nüansları, oldukça farklı biçimlerde işlendi ve geliştirildi. Jean Jacques Rousseau ve Lord James Barrett Monboddo bu öğretinin kap-

samını insanın ilkel bir durumdan uygar bir duruma geçişiyle sınırlandırdı. Bu formülasyon, sosyal ve kültürel evrim düşüncesine yeni bir ivme kazandırdı. Fakat bu formülasyon aynı zamanda, insanın özel bir türünü oluşturduğu orangutanlar gibi maymunumsu atalardan türediği şeklinde radikal bir iddiayı da içinde taşımaktaydı. Rousseau ve Monboddo dönüşümcülüğü onaylamıyordu. İnsanın gelişimi onlara göre, hayvansallıktan insanlığa geçişte herhangi bir türsel engelle karşılaşılmadığı anlamına gelmiyordu.

İlerlemeciliğin başka bir formülasyonu, tikel, temel bir prototipin doğa tarihinde zaman içinde tam anlamıyla somutluk kazandığı şeklinde bir görüş etrafında odaklanmıştı. Bu görüş Robinet tarafından *Doğa* (1761) adlı çalışmada açık bir biçimde ortaya kondu. "Taş, meşe ağacı, at, insan" uzak bir geçmişte "mümkün sayıda elementle kendini oluşturmaya başlamış bir prototipin tedricen çoğalmış değişkeleridir." Değişkelerin ardışıklığı, "insanın varoluşuna doğru uzanan birçok adımdan oluşmaktadır." Herder, hayvan krallığı içinde farklılaşmaya uğramış ve en mükemmel örneğine insanda kavuşmuş standart bir biçime (*Houptform*) çok daha fazla vurguda bulunmuş olsa da, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) adlı eserinde, benzer fikirler geliştirmişti. Bu fikirler Buffon ve Louis Jean Marie Daubenton'ın tartıştığı omurgalı türdeşler meselesine spekülatif bir aklın tepkisini temsil etmekteydi. Yeni karşılaştırmalı anatomi biliminin vardığı sonuçlar teleolojik bir şemanın diline tercüme edildi. Buna göre, insanın ortaya çıkışı başlangıçtan beri amaçlanmıştı ve ona, tüm canlı varlıklarda vuku bulduğu şekliyle, bir prototipin tedricen mükemmelleşmesi sonucunda varılmıştı.

Bu mükemmelleşme sürecine dair farklı metafizik görüşler ortaya atıldı. Robinet, çağlar boyunca etkinlik bakımından gelişme kaydetmiş ve cansız maddenin direncine rağmen üst türler üretmiş bir "yaratıcı güç" tespitinde bulunmuştu. Herder, doğanın zorunlu bir tarihsel düzen içinde gerçeklik kazanmış olan tasarlanmış "amaçlar"ına mükemmellik atfetmekteydi. İlerlemecilikten oldukça etkilenen F. W. J. Schelling ve L. O. Oken gibi *Doğa Felsefesi* temsilcileri, ilâhî bir gücün türlerin ardışıklığında ifadesini bulduğu şeklinde bir görüşe bağlıydılar. Tanrı, kendi özünü kozmos'un tarihinde tedricen ifşa etmektedir. İnsan, ilâhî olanın en son aşamada tam olarak kendisinde tezahür ettiği bir varlıktır. Özellikle Alman *Doğa Felsefesi* tarafından savunulan bu teleolojik açıklama şemaları, ardışık yaratım ya da türlerin kendiliğinden oluşu fikrine vücut kazandırmıştı. Bu yüzden de onlar dönüşümcü değillerdi. Üstelik bu şemalar Yeni-Platonculukla bezenmiş açıklamalardı ve bilimsel olmaktan ziyade romantik bir akılla formüle edilmişlerdi. On dokuzuncu yüzyılın başlarında biyoloji bilimleri, bu tür romantik görüşlerden fazlasıyla etkilenmiş durumdaydı (Nordenskiöld [1929]: bölüm xiv).

İlerlemecilik ve dönüşümcülüğün birbirine bağlanması, esasen Erasmus Darwin ve Lamarck sayesinde gerçekleşti. Onlar, canlı varlıkların basitten karmaşığa doğru kapsamlı bir tarihsel gelişim gösterdiği düşüncesini benimsemekteydiler. Ancak onlar, türlerin ardışık bir tarzda oluştuğu düşüncesini, en son türlerin ilk türlerden gelen dönüşümleri miras almış oldukları görüşü lehine reddetmekteydiler. Her ikisi de, nesillerin birbirini izlemesini doğal terimlerle açıklamayı yerinde buluyorlardı Erasmus Darwin'in açıklaması şematik ve şiirseldi; Lamarck'ın açıklaması ise oldukça detaylı ve yarı bilimseldi. Genel tarz her iki örnekte de benzerlik göstermekteydi. Buradan, canlı varlıkların, içsel bir yaşam enerjisi sayesinde, kendi istek ve gereksinimlerini karşılayacak bir tarzda değişen çevreye uyum gösterdikleri şeklinde bir görüşe ulaşıldı. Söz konusu bu sürecin sonucunda, bu istek ve gereksinimleri karşılayan fiziksel özellikler gelişir ve bu özellikler belirli bir soy çizgisi üzerinden birbirini izleyen kuşaklara aktarılır. Bu şekilde, organizmalar zamanla biçim ve işlev bakımından değişime uğrarlar. Ancak bu değişimler rastlantısal değildir; zira onlar, canlı varlıkların aşağıdan yüksek türlere doğru ilerlemeci dönüşümünün safhalarını teşkil ederler.

Erasmus Darwin ve Lamarck, Charles Darwin'in çalışmasına yolu açmış olsalar da, evrimcilikleri onunkinden oldukça farklıydı. Onlar, kozmos tarihinin, yaratılış esnasında belirlenmiş bir tanrısal plânın fiiliyata dönüşmesi olduğunu savunan on sekizinci yüzyıl deistleri idiler. Deizm ve evrimcilik, Tanrı'nın evreni tasarladığı ve evrimin, bu

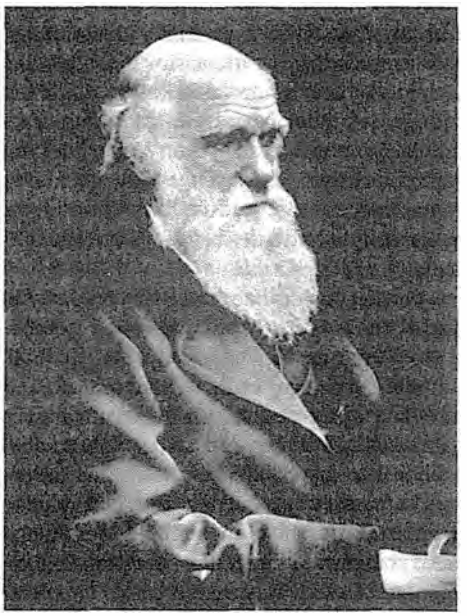
tasarımın mucizevî bir müdahale olmadan gerçekleşmesinin aracı olduğu şeklindeki bir görüş bünyesinde kolaylıkla uzlaştırıldı. Türlerin tarihsel ardışıklığı, başlangıçta Tanrı tarafından buyrulmuş olan yasalara uygunluk gösterir. *Zoonomia*'sında (1794-96) Erasmus Darwin'in, *Zooloji Felsefesi*'nde (1809) Lamarck'ın ve hemen ardından *Yaradılışın Doğal Tarihinin İzleri* (1844) adlı popüler eserinde Robert Chambers'in temel amacı deist evrimciliği savunmaktı. Bütün bu çalışmalar aslında empirik kanıtlardan destek alıyordu. Ancak bu kanıtlar, Charles Darwin'de olduğu gibi, özgün biyolojik hipotezleri desteklemek için ileri sürülmüyordu. Onlar daha çok, genel bir doğa felsefesini desteklemek maksadıyla kullanılıyordu. Üstelik türlerin kökeni sorununa hemen hemen hiç referansta bulunulmamıştı. Erasmus Darwin türlerden nadiren bahsederken, Lamarck, doğada sadece tikel organizmalar mevcut olduğundan beri, türlerin insanların oluşturduğu keyfî gruplamalar olduğu şeklinde bir görüşü benimsiyordu. Dahası tikel organizmalar, başından bu yana yaşamı yaratan ve onu oldukça mükemmel bir yapı formuna yükselten sürekli değişim hâlindeki bir sürecin parçalarıdır (Gillispie, 1959).

On dokuzuncu yüzyılın başında biyolojik ilerlemecilik eleştirilere maruz kaldı. Anatomist ve paleontolog Cuvier, canlı varlıkların düz çizgisel bir diziye göre sıralanabileceği görüşünü reddetmekteydi. O, dört temel hayvan grubunun bulunduğunu ve onların üst bir taksonomik şema içinde bütünleştirilemeyeceğini ileri sürmekteydi. Zira ona göre, bu gruplar, içinde tekil temel bir prototipin tedricen mükemmelleştiği tek bir tarihsel diziye dâhil edilemeyecek denli farklılık sergilemekteydi. Embriyolog Karl E. Von Baer ve paleontolog Louis Agassiz, bu iddiaları desteklemekteydiler. Von Baer, bu dört gruptaki gelişim sürecinin birbiriyle hiçbir anlamlı embriyolojik ilişki içinde olmadığını iddia etmekteydi. Böylece, sadece canlı varlıkların düz çizgisel bir şekilde evrildiği görüşü hakkında değil, fakat aynı zamanda onların hiç evrilmediği görüşü hakkında da ciddî şüpheler oluşmaya başladı. Zira Cuvier, von Baer ve Agassiz türlerin değişebilirliği görüşüne karşıydılar. Onlar ilerlemecilere olduğu kadar evrimcilere de karşıydılar. Bu durum, biyolojik evrimcilik ilerlemeciliği ihtiva etmediği için, ikincisini onaylamadan ilkini onaylamanın pekâlâ imkân dâhilinde olduğu şeklindeki mantıksal çıkarımın anlaşılmasına engel teşkil etti. Böylelikle, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin neredeyse tamamında evrim, sadece biyolojide değil, diğer disiplinlerde de, hatalı bir şekilde ilerlemeyle özdeşleştirildi.

Cuvier ve von Baer'in çalışmaları, büyük varlık zinciri ya da kademelenmesi görüşünün etkisini azaltıcı bir rol oynadı. Zoolojik kanıtlar biriktikçe, canlı varlıkların tek, pürüzsüz ve düz çizgisel diziyi oluşturdukları şeklindeki ilerlemecilere ait görüşün kabul edilmesi zorlaştı. Daha çok bu kanıtla ünlenmiş Lamarck, böyle bir dizinin ancak, hayvan gruplarında ortak olan nitelikler soyutlanarak oluşturulabileceğini savunmaktaydı. Charles Darwin döneminde başka bir metafor, "büyük ağaç" metaforu öne çıkmıştı. Buna göre, kollar, dallar ve köklere sahip "büyük bir ağaç", tek ya da iki ana gövdeden karmaşık bir şekilde dal budak salmış canlı varlıkların türlerini, doğurganlıklarını ve soylarını temsil etmektedir. Bu yaşam ağacı figürü, türlerin değişebilirliğini reddetmeksizin Cuvier ve von Baer tarafından işaret edilen kanıtların dikkate alınmasına olanak sağlayan düşüncede bir dönüşüme yol açarak, evrimci biyolojide yeni bir paradigma hâline gelmişti. Düşüncede bu devrimci dönüşümü olanaklı hâle getiren kitap, Charles Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) oldu.

VI. Darwinizm

1859'dan önce bütün evrimcilik biçimleri, iki temel sınırlılıktan muzdaripti. Onlar evrimin vuku bulmuş olduğunu ortaya koyacak bütünlüklü bir kanıtlar topluluğu üretememiş ve evrimin gerçekleşme biçiminin doğrulanabilir bir açıklamasını formüle edememişlerdi. Darwin, organik evrim teorisi konusunda her iki sınırlılığı da aşmayı başarmıştı. *Türlerin Kökeni*, ona göre, aşağıdaki üç temel önermeyi destekleyen hipotezler, çıkarımlar ve gözlemlerden oluşan kapsamlı büyük bir iddiadır: **(1)** şu anda yeryüzünde mevcut olan bütün organizma türleri, uzun ve zamana yayılan bir değişim sürecinin ardından, geçmişten kalan çok az sayıdaki farklı türün soyundan gelmektedir; **(2)** değişken ve kalıt-



Charles Darwin

sal niteliklere sahip organizma topluluklarını etkileyen doğal ayıklanma, türlerin değişime uğramasının esas nedenini oluşturmaktadır. Tüm bunların sonucunda, söz konusu niteliklerin varoluş mücadelesinde organizmalara destek ya da engel olmasına bağlı olarak, toplulukta farklılaşmış bir hayatta kalma ve yeniden üretim vuku bulur; **(3)** doğal ayıklanma, hayatta kalabilen organizmaların oldukça farklı yaşam koşullarına uyum sağlamalarını açıklamaktadır; doğal ayıklanma ya bu uyum sağlamayı kolaylaştırır ya da tersine zayıf bir uyum sağlayan türlerin yok olmasına yol açar. Darwin, bütün bu düşüncelerin kendisi tarafından icat edilmediğini kabul eder. O, özellikle Thomas Malthus ve Lyell'e olan borcunun farkındaydı. Onun yaptığı şey, evrimciliği ilk defa sınanabilir bir teori hâline getirmek ve bu teoriyi destekleyecek güçlü kanıtlar ortaya koymak olmuştu. Nihayetinde bu görüş bütün bilim camiası tarafından uzun zaman önce kabul edilmişti. Aslında söz konusu olan şey 'Darwinci yöntemin zaferi'ydi (Ghiselin,1969).

Darwinizm Batı entelektüel kültürünün birçok yönü üzerinde devrimci bir etki yarattı. O bilimlerdeki yarı teolojik düşünce çerçevesini yıktı. Artık biyologlar türlerin yaratılışına dair kutsal kitapta yer alan hikâyeyle, jeologlar ise tufan hikâyesiyle ilgilenmiyorlardı. Darwin'in, türlerin doğal nedenlerin etkisi altında tedricen ve düzenli bir tarzda değiştiği şeklindeki kanıtı, Lyell'in jeolojiyi kendisinden hareketle bir bilim hâline getirdiği aynı tekbiçimci ilkeden yararlandı. Bitki ve hayvanların kendi çevrelerine uyum sağlamaları -ki *Doğal Teoloji* (1802) adlı çalışmasında William Paley, bu durumu dünyadaki ilahi tasarımın bir kanıtı olarak göstermektedir- Darwin tarafından Tanrısal amaçlara hiçbir referansta bulunulmadan açıklandı. Böylece canlı dünya, tıpkı canlı olmayan dünya gibi, mekanist veya daha kesin biçimde natüralist terimlerle açıklanmaya uygun hâle geldi. Teolojik ön-kabullerden tümüyle arındırılmış yeni bir bilimsel bakış açısı, Darwinizm tarafından sıkı bir biçimde güçlendirildi.

Darwinizmin, insanın kendisi hakkındaki kavrayışı üzerinde yarattığı etki muazzam bir önem arz ediyordu. İnsanoğlunun Tanrı tarafından M. Ö. 4004'de yaratılmış tarihsel bir kişilik olan Adem'den değil, aksine geçmişin insan öncesi atalarından türemiş olduğu görüşü *Türlerin Kökeni*'nin en açık içerimini oluşturmaktaydı. T. H. Huxley, *İnsanın Doğadaki Yeri* (1863) adlı eserinde bu içerimi bedensel özelliklere referansta bulunarak geliştirdi. Darwin ise *İnsan Soyunun Kökeni*'nde (1871), söz konusu içerimi zihinsel, ahlâkî ve sosyal özelliklere referansla derinleştirmeye çalıştı. Şok etkisi yaratmış olan bu fikirler çok da yeni değillerdi. Lyell, Alfred Russel Wallace, George Romanes ve Asa Gray gibi Darwin taraftarı olan bazı düşünürler, zihinsel yetilerin evrimin ürünleri oldukları çıkarımını pek kabul etmek istemiyorlardı. Huxley, doğal ayıklanmanın işleyişi ile insanlar tarafından kutsanan değerler arasında derin bir çatışma olduğuna inanmaktaydı. Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, Darwinci argümanın etkisi, ilkel insana ait fosil kalıntılarının bulunması ve "Adem'in öldüğü"nün geniş ölçüde kabul edilmesiyle birlikte, gittikçe yayıldı (Greene, 1959).

Darwinci teori, sert bir karaktere sahip teolojik ve popüler muhalefetin bilhassa İngiltere'de hareketlenmesine yol açtı. Bu teorinin muhalifleri, esas olarak, onu düzene karşı bir tehdit olarak gören ayrıcalıklı üst sınıfın mensuplarından oluşmaktaydı. Onlar, evrim öğretisini, Fransız devrim ideolojisinin

bir parçasını teşkil eden ateist materyalizmle özdeşleştiriyorlardı. *Ancien régime,* insanın kendi kaderine hâkim olabileceğini ve kendisini bizzat kendi çabalarıyla mükemmelleştirebileceğini savunanlar tarafından yıkılmıştı. Darwinizmin bu aynı radikal fikirler ailesine ait oluğuna inanılmaktaydı. Ortaya çıkışından yarım yüzyıl önce, bu fikirlerin İngiltere'deki etkisi Malthus'un *Nüfus Üzerine Yazılar*'ı (1798) ve Paley'nin *Doğal Teoloji*'si ile törpülenmişti. Malthus insanın kendi yazgısı üzerinde denetim kurmasının, nüfus artışı ve varoluş mücadelesindeki yüksek ölümlülük oranından dolayı imkânsız olduğunu iddia ediyordu. Ancak Darwin, tam da varoluş mücadelesindeki ölümün, hayatta kalanların uyumunu kolaylaştıracak tarzda bir doğal ayıklanma imkânı yarattığını ortaya koymuştu. Ayrıca Darwin, uyumun mevcudiyetini dünyanın ilâhî tasarımına kanıt olarak gösteren Paley'i çürütmüştü. Viktoryen muhafazakârlara göre, bütün bunlar, doğal ayıklanmayı temel alan evrim öğretisinin, korunması gereken kilise ve devlet kurumuna yönelik bir tehdit oluşturduğunun kanıtıydı. Marx'ın, *Kapital*'in birinci cildini kendisine ithaf etme teklifine karşı Darwin'in gösterdiği tavır da onları teskin etmemişti (de Beer [1965]: 266).

On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Darwinizmi, Batı dünyasında egemen hâle gelmiş olan *Laissez Faire* kapitalizmini desteklemek maksadıyla kullanma çabaları ortaya çıktı. Sistemin kazançlarından faydalanıp eşitsizliğin farkında olan kimseler, mevcut durumun temel evrim yasasıyla uygunluk içinde olduğunu ileri sürmekteydiler. Zira Darwin'in de göstermiş olduğu gibi, varoluş mücadelesinde ortaya çıkan rekabetten dolayı güçlü olanlar hayatta kalır; zenginler toplumsal yaşam koşullarına yoksullardan çok daha iyi uyum sağlarlar. Rekabeti ortadan kaldırmak ya da hafifletmek doğaya karşı gelmek olur. Kısmen uygun olmayan bir tarzda "Sosyal Darwinizm" olarak tanımlanan bu öğreti, devletin ekonomiye müdahalesine, sendikal gelişime ve sosyalist fikir hareketlerinin ortaya çıkışına karşı kullanıldı. İngiltere'de Herbert Spencer, Birleşik Devletler'de J. D. Rockefeller ve W. G. Sumner, bu öğretinin önde gelen taraftarlarıydı. Ancak Sosyal Darwinizmin, aralarında C. S. Pierce ve *Karşılıklı Yardım*'ın (1907) yazarı Peter Kropotkin'in yer aldığı eleştiricileri de mevcuttu. Evrim teorisinin sosyal felsefe ve etikle ilişkisi sorunu bu dönemde bir hayli tartışıldı ve bugün de tartışılmaya devam etmektedir (Waddington, 1960; Flew, 1967).

Darwinci açıklama şemasının biyolojideki başarısı, onun bilimin daha sonraki gelişimini etkileyen bazı metodolojik özelliklerine bakmamızı gerektirmektedir. **(1)** Darwin, açıklamanın, bilimsel karakterinden hiçbir şey kaybetmeden tarihsel olabileceğini gösterdi. Zira biyolojide fenomenlerin nasıl ortaya çıktıkları ve geliştikleri çoğunlukla açıklanabilir hâle geldi. "Hayat ağacı"nı anlamak, onun nasıl geliştiğini anlamayı gerektirir. **(2)** Platoncu unsurları kendi doğal ayıklanma öğretisinden elimine etmek suretiyle Darwin, nominalist temellere oturtulan bir evrim bilimi tesis etti. O daha sonra, ayıklanmanın bireylerde yarattığı değişimler hakkında genellemelerin yapılmasına olanak sağlayan istatistik ve "nüfus" kavramlarını gündeme taşıdı. **(3)** *Türlerin Kökeni,* rastlantısal ve düzenli bir biçimde bir araya gelen olayların neticesinde evrim esnasında vuku bulan süreçlerin açıklamasını ortaya koydu. Doğal ayıklanma düzenli işleyen bir süreçtir. Ancak, çeşitliliklerin ortaya çıkışı, organizmaların hayatta kalma ve yeniden üreme başarısı ise bir rastlantı ya da ihtimal sorunudur. Böylelikle, bir disiplinin bilim olabilmek için, evrensel yasalara uygun olarak zorunlu bir biçimde meydana gelen olayları kanıtlama ihtiyacında olmadığı açık hâle geldi. **(4)** Darwinci açıklama, uyumun bir tasarımdan kaynaklanmasa da, yine de amaçlı olduğunu gösterdi. Uyum belirli amaçlara hizmet eder ve onun bu çerçevede incelenmesi gerekir. Bu yüzden teolojik ve metafizik bir teleoloji reddedilirken, aynı anda bilimsel bir teleoloji anlayışı benimsenebilir.

Bu Darwinci fikirler bütün entelektüel alanlarda hızla yayılmaya başladı. Sözgelimi sosyal bilimler oldukça evrimci bir karakter kazandı. İnsan kültürünün çeşitli yönleri kökenleri, gelişimleri, varlıklarını korumaları veya ortadan kalkmaları temelinde incelendi. "Evrim" kelimesi, antropolog, psikolog ve sosyologların ahlâkî, hukukî ve politik kurumların tarihi hakkında yazdıkları eserlerin başlıklarında yerini aldı. "Evrim hakkındaki bilgilerin, edebiyat, sanat, müzik ve genel olarak düşünce tarihi gibi insan etkinliğine dair bütün alanlarda süzgeçten geçirilmesi

uzun zaman almadı" (de Beer [1965]: 216). Darwinizm, Tennyson, Samuel Butler ve George Bernard Shaw gibi İngiliz düşünürlerin ilgisini çekti ve çoğunlukla da onların antipatisine yol açtı. Her şeyden evvel o, felsefedeki kozmogonik teoriye yeni bir itici güç kazandırdı. Bütün bunların neticesinde, 1859'dan sonraki yıllarda farklı türden metafizik evrimcilik sistemleri ortaya çıktı.

VII. Metafizik Evrimcilik

Darwin, felsefî sonuçlar çıkarma gibi bir niyet taşımamış olsa da, onun fikirlerinin bir dünya görüşü oluşturacak şekilde genelleştirilmeye tâbi tutulacağı ortadaydı. *Türlerin Kökeni*'nin son cümlesi, "bu hayat anlayışının görkemi"ne işaret ediyor ve dolayısıyla kitabın sonuçları hakkında metafizik bir yoruma davetiye çıkarıyordu. Söz konusu metafizik yorumlar bu sonuçları sadece genelleştirmekle kalmadı, aynı zamanda Darwin'in haklı olarak üzerinde durmadığı soruların ele alınmasına vesile oldu. Bunlar arasında, yaşamın nasıl başladığı, neden evrimleştiği, evrimin sürekli olup olmadığı ve natüralist ilkelerin kozmik düzeni, doğadaki teleolojiyi, insan zihninin ortaya çıkışını, görünüşteki eylem özgürlüğünü ve insan bilgisini tam olarak ne ölçüde açıkladığı gibi sorular bulunmaktaydı. Bu meselelerle uğraşan evrimci felsefeler, bazen bilimin bulgularını önceden tahmin etmeye çalıştılar; bazen bilimsel olmayan sorulara spekülatif cevaplar verdiler ve bazen de terimlerin kavramsal analizlerini ve yeni tanımlamalarını yaptılar. Darwinci meydan okuma karşısında kimi zaman geri adımlar da atıldı. Öne çıkan evrimci felsefelerden bazılarını dört başlık altında ele almak uygun olacaktır: mekanist evrimcilik, dirimselci evrimcilik, oluşsal evrimcilik ve pragmatik evrimcilik.

Mekanist Evrimcilik. Genelleştirilmiş bir öğretiye göre, tüm evren, dışsal kuvvetlerin veya yasaların etkisi altında, bünyesindeki temel bir cevher neticesinde evrimleşmeye başladı. Darwin'in Almanya'daki güçlü savunucusu biyolog Ernest Haeckel, bu öğretiyi *Evrenin Gizemi* (London, 1899) adlı çalışmasında savunmuştu. "Evrim", ona göre her çeşit kozmik bulmacanın çözümünü sağlayacak sihirli bir kavramdı. Ona göre, bütün doğal fenomenler, "göksel cisimlerin hareketinden bitkilerin ve insan bilincinin gelişimine kadar, tek ve aynı kuşatıcı nedensellik yasasına itaat ederler." Evrim, "kapsamlı, tektip ve kesintisiz bir gelişim süreci'ne yol açar. Bu süreçte sayısız yapılanma biçimi ortaya çıkar, ancak nihayetinde tüm olup bitenler atomların mekaniğine bağlanabilir." Dolayısıyla, süreklilik her şeye hâkim olduğu için, dünyanın tözünü oluşturan atomların, insan bilincinin kendisinden hareketle evrildiği potansiyel bir bilince veya "ruh"a sahip olduğu kabul edilmelidir. Bu yüzden atomlar, sadece fiziksel maddeyi meydana getiren unsurlardan ibaret değildir. Haeckel, öğretisini materyalizm değil de "monizm" olarak adlandırmaktaydı. Bu öğreti, Darwinizmi, Descartes, Kant ve Laplace'ın önayak olduğu kozmogoniyle uzlaştırmaya yönelik felsefî bakımdan kaba, ancak etkili bir çaba olarak kabul edilebilir.

Mekanik evrimciliğin daha sofistike bir versiyonu, *Bir Sentetik Felsefe Sistemi* (1862-93) adlı çalışmasında Herbert Spencer tarafından formüle edildi. O, "Gelişme Hipotezi" (1852) başlıklı yazısında, değişmeyen, yani yaratılmış türler düşüncesini eleştiren ve değişimi savunan bir tavır ortaya koymuştu. *Türlerin Kökeni* yayımlandığında Spencer, bu kitabın, mevcut yaşam biçimlerinin değişim sürecinden geçerek ortak köklerden türemiş olduğu şeklindeki iddiasını onaylamıştı. Darwin'in yanlış bir şekilde doğal ayıklanmayla eşanlamlı olarak kullandığı "en güçlü olanın hayatta kalması" ifadesini bile ilk kez Spencer kullanmıştı.

Ancak Spencer Darwinci değildi. Formüle ettiği genel evrim tanımı, von Baer'in embriyolojik gelişim hakkındaki tasvirinden ve aynı zamanda Lamarckçı ilerlemecilikten etkilenmişti. Spencer'a göre "madde nispeten belirsiz, tutarsız bir homojenlikten nispeten belirli, tutarlı bir heterojenliğe doğru hareket eder" (*İlk İlkeler*, 6. baskı: 144). Bu hareketin nedenleri, madde ve harekete dışsal mekanik nedenlerdir. Spencer bu açıklamasını, güneş sisteminin oluşumundan uygarlığın ortaya çıkışına kadar bütün fenomenlere uygulamaya çalışır. Bu çaba, tamamlanması otuz yılı alan on ciltlik bir eserin yazılmasını sağlamıştı. Bu eserler yayımlandığı dönemde dünya çapında bir ün kazanmıştı.

Sentetik Felsefe'de bilim ve dinin uzlaştırılmaya çalışılması, bu ünün bir diğer nedenini oluşturmaktaydı. Ancak bu uzlaştırmacı

tavır evrimciliğin büyük ölçüde olumsuzlanmasına yol açmıştı. Zira *İlk İlkeler*'in (1862) ilk cildinde Spencer, Mansel'in *Dinsel Düşüncenin Sınırları* (1858) adlı eserinden aldığı nihaî gerçekliğin bilinemeyeceği öncülünü benimsemekteydi. Din, fenomenlerin ardındaki kavranamaz bir gücün bilincini ihtiva eder. Bilim, yalnızca fenomenlerle meşgul olduğu için, onların bilinemez bir gerçekliğin tezahürleri olduğunu kabul edebilir. Bu yüzden din ve bilimin iddiaları arasında hiçbir karşıtlık yoktur. Buradan, evrim sürecinin sadece fenomenlere ait bir özellik olduğu sonucu çıkmaktadır. Dahası, fenomenler alanında bile evrim tam olarak yaygın değildir. Zira evrim, ebedî bir özelliğe sahip olan madde ve hareketin inorganik, organik ve süper organik alanlarda yeniden düzenlenmesini ifade eder. İşlerlikte olan mekanik nedenler de aynı şekilde ebedîdir. Spencer, Diderot'dan çok daha açık biçimde, evrensel gelişmenin zamanla kendi akışını bulacağını belirtir. Bu süreci daha sonra, büyük kozmik döngüde gerileme ve çözülmeden oluşan aksi yönde bir süreç takip edecektir. Bu yüzden, içerdiği nüans zenginliğine rağmen *Sentetik Felsefe* anti-evrimci bir sistem olarak karşımıza çıkar ya da Henry Bergson'un ifadesiyle "evrimciliği sadece ismen" savunur.

Dirimsel Evrimcilik. Organizmaların inorganik maddede mevcut olmayan bir hayat enerjisiyle canlandıkları şeklindeki klâsik düşünceye, on sekizinci yüzyıldaki ilerlemecilik ve *Naturphilosophie* yandaşları tarafından yaşam tarihini açıklamak için başvuruldu. Bu romantik düşüncelerin etkisi *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanmasıyla birlikte son bulmadı, aksine Darwinizme düşman metafizik öğretilerde yansımasını bulmaya devam etti. Evrimin gerçekleşmiş olduğuna itiraz edilmedi. İtiraz, evrime dair mekanik veya natüralist açıklamaların felsefî yetkinliğine yönelikti. Haeckel ve Spencer'in büyük ölçüde görmezden geldiği teleoloji meselesi, organizmaların yeryüzünde ortaya çıktıklarından bu yana neden çeşitlenerek karmaşıklaştıkları sorunu gibi, ciddî bir dikkat konusu hâline geldi. Bu türden sorulara, genelleştirilmiş bir dirimselciliğe uygun güçlü romantik vurguları olan cevapları Schopenhauer ve Bergson verdi.

Schopenhauer'un evrimcilik tarihi açısından önemine ilk kez Lovejoy işaret eder (bkz. Lovejoy, 1911). Konuyla ilgili materyal, esas olarak, Schopenhauer'un, türeyiş teorisiyle ilgili birçok Darwinci argümanı önceden şekillendirmiş olan Chamber'a ait *Yaradılışın Doğal Tarihinin İzleri* adlı kitabın etkisi altında yazmış olduğu geç dönem bir çalışmada, *Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur*'da (1850) karşımıza çıkar. Kitap, organizmalar ve onların mevcut özelliklerinin tarihini, cansız madde ile yaratılmış organik yapılara nüfuz eden ve organizmalara gelişme ve çevreye uyum sağlama kapasitesi kazandıran ilksel itkinin (*élan vital; poussée vitale*) etkin hâle gelmesine bağlamaktaydı. Bu yaşam itkisi, her bir safhada, fiziksel güçlerin belirlenmişliğine olabildiğince belirlenimsizlik aşılamak suretiyle, gittikçe artan türde çeşitlilikler yarattı. On sekizinci yüzyıldaki öncelleri, örneğin Robinet gibi Bergson da, cansız maddenin yaşam itkisine direnç gösterdiğini; öyle ki, organizmalarda tekrar edici, yani cansızlaşma yönündeki rutinlere saplanma eğilimi bulunduğunu düşünmekteydi. Zaman içinde tikel organizma ölür, ancak "yaşam akışı" birbirini izleyen kuşaklar boyunca devam eder ve öngörülmeyen yeniliklere yol açar. Aslında yaşam itkisi, "hayvandan insana ani geçiş"in bir sonucu olarak insan aklında ifadesini bulan "bir bilinç akışı"dır (*Yaratıcı Evrim*: 195).

Bergson, bu öğretinin, evrim fenomenine dair, hem Darwinizmden hem de Spencercı mekanizmden çok daha yetkin bir açıklama ortaya koyduğunu ileri sürer. Ona göre bu teoriler, yeni organik türlerin oluşumunu, yapısal karmaşıklaşmaya dönük itkiyi, hızlı değişim evreleri boyunca uyum sağlama işlevinin korunmasını açıklama hususunda başarısız kalmışlardır. Yaşam itkisinden kaynaklandıkları kabul edildiği takdirde, bu fenomenler kavranabilir hâle gelirler. Bu itki, amaçlı bir şekilde, her organizmanın kısa bir dönem boyunca devamını sağlamak için faal hâle gelir; ancak o, herhangi bir nihaî amaç gütmez. Sürekli bir ilerlemeden, yani sonsuz bir devamlılıktan kaynaklanan "tasarımdan yoksun bir teleoloji" mevcuttur. İnsan, bu ilerleme sürecinin vardığı en uç noktayı temsil etmektedir. Gerçek özgürlük insanda vücut kazanır ve sahip olduğu zaman sezgisiyle insan, nihaî gerçekliğe adım atar.

Bergson'un evrimciliği yirminci yüzyılın başlarında mekanist ve materyalist fikirlere

karşı çıkanların ilgisini çekmişti. Onlardan birçoğu evrim resminde onun zihne verdiği önemli yeri olumlu karşılamıştı. William James gibi filozoflar ve Marcel Proust, André Gide ve Shaw gibi yazarlar, onun yaratıcılık, özgürlük, yenilik ve bilinç akışına verdiği önemden etkilenmişlerdi. Bergson'un metafizik savunusu, kendi çalışmalarının henüz yayımlanmamış olduğu yıllarda, Fransız entelektüel yaşamını egemenliği altına almış olan Hippolyte Taine'in pozitivizmine bir meydan okumaydı. Bergsoncu evrimciliği popüler kılan şey, bu çalışmaların ikna edici ve destekleyici kanıtlar içermesinden çok, sahip olduğu romantik, imgesel nitelikti.

Oluşsal Evrimcilik. *Türlerin Kökeni*'nde yaşam tarihinde hiçbir ani değişimin vuku bulmadığı iddiası esas temayı teşkil etmekteydi. Bu tarih, *natura non facit saltum* ("doğa hiçbir sıçrama gerçekleştirmez") ilkesine uygunluk göstermekteydi ve bu yüzden organizmalardaki bütün evrimsel değişimler tedricî bir karaktere sahipti. Darwin yandaşlarından bazıları, onun bu ilkeyi benimseyişini -ki onlara göre bu ilke, onun evrim teorisinin ana bileşenini oluşturmaktaydı- ihtiyatsızlıkla açıklıyorlardı. Bu yüzden, T.H. Huxley, *Toplu Yazılar*'da (Cilt 9, 1893-94), "Doğa şu anda sıçramalar kaydediyor, gelecekte de böyle olacak. Bu olgunun kabul edilmesinin, dönüşüm öğretisine itirazda bulunmak açısından hiç de basit olmayan bir önemi vardır." (II, 77) görüşünü savunuyordu. Schopenhauer ve Bergson gibi düşünürlerin, "yeniliğe sıçramalar, hayat enerjisiyle gerçekleşir" şeklindeki pek nahoş tespiti onaylama konumuna düşmekten nasıl kurtulacakları açık olmasa da, bir Darwinci, evrim sürecinde ani yeniliklerin yaşandığı görüşünü benimseyebilir. Buradaki söz konusu kavramsal güçlükler oluşsal evrimcilik öğretisi formüle edilerek çözüldü.

Oluşsal evrimcilik tam anlamıyla metafizik bir öğretidir. Bu öğretinin iddialarından birisi ampirik niteliktedir. Buna göre oluşsal olaylar doğada gözlemlenebilir. Ansızın ortaya çıkan bazı kimyasal tepkimelerin sonuçları bu duruma basit bir örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla doğanın hiçbir sıçrama kaydetmediği iddiası ampirik olarak yanlıştır. Üstelik, oluştukları anda esas itibariyle öngörülemez nitelikte olan bu oluşsal olaylar varoluşun bütününe yeni bir şeyler katarlar ve gerçek anlamda yenilikler hâline gelirler. Oluşsallıklar yeni organik türlerin sahneye çıktığı yaşam tarihinde de mevcuttur. Bu türlerin doğuşu, yaşam itkisi varsayımını gerektirmeyecek anlamda doğal bir olgudur. Ancak bu olgu, vuku bulan şeylere dair mekanist, indirgemeci veya önoluşumcu yorumlarla uzlaştırılamaz. Aynı şekilde o, nedensellik ilkesinin, tümüyle değilse de, bazı yorumlarıyla da uzlaştırılamaz. Biyolojik evrimde yeniliklerin ortaya çıkışı, bu sürecin birikimsel yönünü ortaya koymaktadır.

Bu iddialara, *Oluşsal Evrim*'de (1923) Llyod Morgan ve *Uzay, Zaman ve Tanrı*'da (1920) Samuel Alexander tarafından şekillendirilen metafizik evrimcilik sistemleri içinde somutluk kazandırıldı. Onlar, "oluş"un tikel olaylar ya da tikel organik türler için değil, aksine tüm varlık "düzlemleri" için geçerli olduğunu düşünüyorlardı. Llyod Morgan, evrenin zamansal olarak birbirini izleyen (psiko-fiziksel olaylar, hayat, zihin ve tin ya da Tanrı olmak üzere) dört düzlemden geçerek evrimleştiğini savunmaktaydı. Alexander, karmaşıklıkları ve niteliklerine göre (uzay-zaman, madde, hayat, zihin, Tanrı olmak üzere) beş düzey tespit etti. Her bir düzeyin bir öncekinden sonra meydana gelmiş olmasının, "doğal dindarlık"ın onaylanması anlamında, kavranılmayacak bir şey olduğu iddia edildi. Söz konusu öğretinin başka taraftarları bu tespite karşı çıktılar ve -oluştukları anda öngörülemez yeniliklere yol açtıkları göz ardı edilmeden- oluşsal olayların *ex post facto* rasyonel bir açıklamasının yapılabileceğini göstermeye çalıştılar. Kozmik evrim düzeylerinden kaçının veya hangisinin oluştuğu hakkında hiçbir uzlaşma mevcut değildir. Bütün oluşsal evrimciler, düzeylerden birinin Tanrı olduğu şeklindeki görüşü kesinkes reddederler. Bu öğretinin natüralist formülasyonlarında, temel kategorileri fiziksel, yani elementer parçacıklar, atomlar, moleküller, hücreler, organizmalar ve toplumlar oluşturmaktaydı.

Oluş kavramı, birçok biyolog tarafından, dünyanın evriminin önemli evrelerinde vuku bulan olayların doğru bir tanımı olarak kabul edilmekteydi. Bu kavramın, aynı zamanda, biyolojik evrim ile yeryüzündeki bütün varlıkların zenginleşmesine yol açan zihinsel, ahlâkî ve kültürel evrimin eşsiz ürünlerinin bütünleştirilmesini sağlayan bir araç olduğu

da düşünülmekteydi. Bu müracaatlar, yapılarındaki farklı karmaşıklık düzeylerinden dolayı, canlı sistemler arasında süreksizliklerin ortaya çıktığı şeklindeki görüşle uygunluk içindedir. Ancak, bu görüşün metafizik açılımı problemlidir. Bu açılım, topyekûn yani kozmik evrim, varlığın sonsuz düzeyleri, kozmosun yenilikler üretmeye dönük içkin eğilimi gibi oldukça ihtilaflı fikirlere dair bir ön-kabulü zorunlu kılmaktadır. Üstelik, bu fikirlerle örtüşen model ya da paradigma da açık olmaktan uzaktır. Oluşsal evrim, ne doğadaki kademelenmenin zamansal bir inşası olarak ne de zamansallaşmış bir varlık zinciri olarak kavranır. Zira, ortaya çıkan her düzeyin bütün önceki düzeyleri "kendi içinde taşıdığı" ve aynı zamanda bir düzeyin diğerlerinden sonra gelmesinin, bu düzeylerin bir ya da birkaçında yeni nitelikler yaratabileceği ileri sürülür. Buradaki model, *embriyogenesis*'in, içinde önceki yapıların yeraldığı yeni yapıları ortaya koyduğunun gözlemlenebildiği gelişmekte olan bir organizmaya dair model gibi görünmektedir. Oluşsal evrimcilik, aslında organizmacı ve epigenetik fikirlere benzerlik göstermektedir. Bazı noktalarda ise bu fikirler onunla tamamen örtüşmektedir.

Pragmatik Evrimcilik. Pragmatizmin Amerika'da yükselişiyle bağlantılı olarak, Darwinci kavramlara ilişkin özgün bir genelleme tarzı ortaya çıkmıştır. Bu öğretinin savunucuları, Darwin'in evrimin sürekli olduğu görüşünü onaylamaktaydılar. Ancak onlar, Darwin'in rastlantısal değişim ve doğal ayıklanma teorisini, insan düşüncesinin ve onun muhtelif oluşumlarının rolünü açıklayacak şekilde kapsamlı hâle getirmişlerdi. Bu açıklamadan hareketle geleneksel felsefenin yeniden inşası yönünde bir gelişme kaydedildi. Bu yeni görüş, soyut spekülâsyona değil, aksine bilimsel yöntem, eğitim, hukuk ve sosyal etiğe dair somut problemler hakkında düşünmeye ilgi göstermekteydi. Bu yüzden pragmatizm, kültürel evrimin biyolojik evrimle hangi noktalarda ilişkili olduğuna dair bir kavrayış tarzı ortaya koymaktaydı. Aynı zamanda pragmatik evrimcilik kendi bünyesinde, kozmik ereklere, dirimsel faillere veya mekanist yasalara referansta bulunulmayan bir dünya görüşü, esas olarak da empirik ve natüralist bir metafizik barındırır.

Pragmatik yaklaşım açısından, insanın diğer her canlı varlık gibi, çevresine sürekli uyum sağlama çabası içinde olduğu kabul edilir. Bu yüzden insanın zihinsel yetileri ona bu süreçte olumlu ya da olumsuz anlamda hizmet eden uyum sağlayıcı araçlar durumundadır. Fikirler dünyayı yansıtan araçlardır ve doğruluklarını tespit etmek için onların deney ve gözlem yoluyla teste tâbi tutulmaları gerekir. Düşünce ve eylem, işlevlerini lâyıkıyla yerine getirdiklerinde, birbirinden ayrılmaz hâle gelir. Zira insan mevcut bir ortama, davranışlarını ya ona uygun hâle getirerek ya da onu gereksinimlerini karşılayacak şekilde dönüşüme uğratarak uyum sağlar. Bu pragmatik zihin anlayışının kökleri sadece Darwinizmde değil, aynı zamanda Bain'in "edime hazırlık" şeklinde formüle edilebilecek inanç anlayışında, Chauncey Wright'ın "işleyen hipotezler" şeklindeki bilimsel kural düşüncesinde ve Peirce'in *Toplu Yazılar*'daki (8 vols, 1931-58) "her bir kavram öğesi mantıksal düşünceye algı kapısından girer ve çıkışı amaçlı eylem kapısından gerçekleşir" şeklindeki sözlerinde de bulunmaktadır. John Dewey, *Mantık: Araştırma Teorisi* (1938) adlı eserinde bu görüşleri açar ve evrimsel bir mantık formüle edecek şekilde geliştirir. Başka bir pragmatist olan G.H. Mead, "evrim sürecinin öz bilince kaynaklık ettiği tek alan bilimsel yöntemdir" (*On dokuzuncu Yüzyıl Düşünce Hareketleri* [1936]: 364) sözleriyle sorunu daha çarpıcı bir şekilde ifade etmiştir . Zira, bilimsel düşünceler tarihi de, tıpkı yaşam tarihindeki fiziksel değişimler gibi, en güçlü olanın ayakta kalmasına yol açan ayıklanma sürecine tâbi olmuştur.

Pragmatik evrimciliğin içinde yer aldığı dünya görüşü çoğul ve açık uçluydu. "Doğa" burada, aralarında bazen düzenli bazen de rastlantısal etkileşimlerin yaşandığı olaylar çokluğunu ihtiva eden temel bir ontolojik kategori durumundaydı. Kozmik tarihte hiçbir sabit kozmik düzen ve hiçbir kuşatıcı yönelim mevcut değildir. Bununla birlikte birikimselliğe, yani belirlenime dayalı geçmiş, belirlenim içermeyen potansiyellerden türeyen bazı olayların gerçekleşmesiyle oluşmuştur. Wright, evrenin fiziksel tarihini, kendi "kozmik iklim" öğretisi çerçevesinde - ki bu iklimde vuku bulan olaylar nedensel olarak belirlenirler, ancak hiçbir başat eğilim sergilemezler- meteorolojik fenomenlerle

karşılaştırdı. William James, Hegelci "yekpare evren"e karşıt olarak, dünyevî olayların nihayetlenmediğini ve kapalılık arz etmediğini, aksine ilerleme istikametinde bir çizgi oluşturduklarını ileri sürdü. Dewey, *Felsefede Darwin'in Etkisi* adlı eserinde, Darwinizmin "spesifik değerler ve koşulları açıklamak için mutlak kökenler ve mutlak sonlar arayışından kaçınmak gerekir" (1910: 13) şeklindeki dersini özümsemiş bir filozofu salık vermekteydi. Pragmatizm için ilk ve son şeylere dair "bütünsel bir teori" hiçbir anlam taşımaz.

Bütün bunlar arasındaki tek istisnayı Pierce'in spekülatif evrimciliği oluşturmaktaydı. Pierce Darwinciliğin mantığını derin bir şekilde kavramış olsa da, bu teoriyi asla biyolojik ya da kültürel evrime dair tamamlanmış bir açıklama olarak görmedi. Bu yüzden o, organizmalar arasında vuku bulan farklılaşmanın doğal ayıklanma gibi yasa benzeri bir mekanizmayla açıklanamayacağını savunmaktaydı. Burada vurgu, daha ziyade, evrende içkin bir kendiliğindenliğin etkin hâle gelmesine yöneliktir. Dahası, süreklilik ilkesi, evrimin kelimenin en geniş anlamında *gelişme* olduğunu ima etmektedir. Her nasıl olursa olsun, gelişmenin bu süreçte başlangıçtan beri mevcut olması gerekir. Bu yüzden, duygu ve düşünce gibi fenomenler, evrim sahnesine sonradan dâhil olmak bir yana, kozmosta en azından olgunlaşmamış bir formda da olsa hep varolmuştur. İnsan dünyasında bu fenomenler mevcut durumlarına, özellikle gösterge ve sembollerin kullanılmasını ihtiva eden alışkanlıkların oluşmasıyla gelmişlerdir. Buna göre, insan öncelikle semiyotik ve hemen ardından biyolojik bir çevreye uyum sağlamıştır. Bu yüzden gelişmiş bir pragmatizme göre, içinde düşüncenin de yer aldığı amaçlı bir eylem salt bedensel bir tepki olarak alınamaz.

Pierce bu temaları, borçlu olduğunu kabul ettiği Schelling'i anımsatırcasına, "kozmogenik" evrimcilik şeklinde genelleştirdi. Burada, evrenin belirsiz bir uzak geçmişteki tam bir rastlantısallık durumundan, belirsiz bir uzak gelecekteki tam bir düzenlilik durumuna doğru gelişmekte olduğu ifade edilir. Keza, kozmik evrimin de "kişilik dışı bir duygu kaos"uyla başladığı ve "içinde zihnin en son olarak kristalize olduğu mutlak suretle mükemmel, rasyonel ve simetrik bir sistem"le son bulduğu ileri sürülür. Bu süreçte meydana gelen şeyler nedensel olarak zorunlu değildir. Kısmen Tanrı'nın doğadaki ereğinin gittikçe gelişen bir açılımını ihtiva ettiği için, bu sürecin yaşanması önceden belirlenmiştir ve "kaçınılmaz"dır. Bu ve diğer betimlemelerin açıklık ve mantıksallık bakımından tutarlı bir öğreti oluşturduğunu söylemek neredeyse zor görünüyor. Düşüncesinin bu tarafı söz konusu olduğunda Pierce'in transendental ve dinsel tercihleri onu çoğu zaman tuhaf ve gösterişli iddialar ortaya atmaya sevk etmiştir. Bu iddialar, sadece, başka bir yerde savunuculuğunu yaptığı felsefi yöntemle değil, aynı zamanda başka pragmatik evrimcileri yönlendiren ilkelerle de çelişmekteydi (Wiener, 1949; Goudge, 1950).

VIII. Edebî Evrimcilik

Evrim düşüncesinin bilim ve felsefe dışında yarattığı etkiye, Samuel Butler, Frederich Nietzsche ve George Bernard Shaw'ın eserleri iyi birer örnek oluşturmaktadır. Onlar öncelikle düşün insanlarıydılar ve sırasıyla roman, klâsik filoloji ve drama sahalarının temsilcileri olarak alınabilirler. Hepsi dönüşüme uğramış soy fikrini onaylıyorlardı, ancak Darwinizme düşmanlık gösteren Lamarckçılığa da sempati besliyorlardı. Bununla birlikte onlar, itirazlarını bilimsel veya felsefi argümanlar hâline getirmemişlerdir. Kendi düşüncelerini ifade etmek için farklı edebî tarzlara başvuruyorlardı ve izahlarına çoğunlukla retorik ve argoyu da dâhil ediyorlardı.

Bu edebî evrimcilerin eserlerinde kapsamlı dört temayla karşılaşılmaktadır.

(1) Onlar, Darwin'in, evrim sürecinde bir öğe olarak şans veya rastlantıyı onaylamasına katılmıyorlardı. Butler, *Evrim, Eski ve Yeni* (1879) adlı eserinde, rastlantısal değişim fikrine başvuran bir teorinin, türlerin kökenini açıklama hususunda nihayetinde başarısız kalacağını ileri sürmekteydi. Ona göre, Erasmus Darwin ve Lamarck, değişimi organizmaların amaçlı etkinliğine atfettikleri için sağlam bir zemin üzerinde durmaktaydılar. Shaw, Butler'ın iddiasını, *Methuselah'a* [Nuh'un Dedesine] *Dönüş* (1921) adlı oyununun önsözünde tekrarlamaktaydı. İnsanın sahip olduğu zihinsel yetilerin rastlantı sonucu ortaya çıktığı şeklindeki herhangi bir iddiaya karşı çıkmak, buradaki esas ilgi ala-

nını oluşturmaktaydı. Bütün diğer organik nitelikler gibi sözü edilen zihinsel yetilerin de, evrim esnasında canlı varlıkların kendi ihtiyaçlarını karşılamak için yaptıkları şeylerin sonucunda ortaya çıktıkları savunulmaktaydı.

(2) Edebî evrimciler, Darwin'in doğal ayıklanma teorisini, çevresel koşullara haddinden fazla önem atfeden mekanist yanlış bir görüş olarak reddetmekteydiler. "'Çevre'nin etkisi Darwin'de anlamsız bir şekilde *aşırı derecede abartılmaktadır*", diye yazar Nietzsche. "Hayat sürecindeki esas faktörü, 'çevre'yi salt *kullanmak* ve *sömürmek* suretiyle yeni türlerin oluşmasını ve biçimlenmesini sağlayan muazzam bir içsel güç teşkil etmektedir" (*Güç İstemi,* II, Böl.: 647). Butler, *Şans mı Uyanıklık mı?*'da (1887), canlı türler "kendi kendilerini düzenlerler, kendilerini kendi niyetleriyle fiziksel uyarlanmaya tâbi tutarlar" görüşünü ileri sürmekteydi. Onlar, bütün kuşakları birbirine bağlayan ve bu kuşakların her birine kendilerinden öncekilerin tecrübelerinden faydalanma imkânı sağlayan "bilinç dışı bir hafıza" sayesinde bu şekilde hareket ederler. Shaw, "Durumsal Ayıklanma" olarak adlandırdığı Darwinci teoriyle alay eder. Bu teori, evrime yol açan itkinin yaratıcı olduğu "basit gerçeği"ni görmezlikten gelir. Çevre koşulları ne olursa olsun, "herhangi bir şeyi yapma iradesi, belirli bir yetkinlik derecesinde olmak üzere, gerekli yeni dokuları yaratıp organize edebilir" (*Methuselah'a Dönüş*, Önsöz).

(3) Bu dirimselci görüşler, Nietzsche ve Shaw'ın, insanın evrimsel gelişim imkânını tahayyül ettikleri zeminin bir parçasını oluşturmaktaydı. İnsanın mükemmelliğine vurgu yapan Darwincilik öncesi düşünürlerin aksine, onlar insanın kendini aşma ve yeni türlere dönüşme kapasitesine sahip olduğuna inanmaktaydılar. Ancak bu gelişim otomatik olarak meydana gelmez. Onun, şu anda olduğu gibi insanlar tarafından başlatılması gerekir. Her iki düşünür de, hem devam etmekte olan gelişim sürecini pekiştirmek için gerekli olan adımlar konusunda hem de –Nietzsche'nin *Übermensch*, Shaw'ın üstinsan olarak işaret ettiği– yeni bir *insan* tipini karakterize edecek ayırt edici nitelikler konusunda müphem bir tavır sergilemekteydi. *Böyle Buyurdu Zerdüşt'ün* (1883) girişinde Nietzsche, insanın bir geçiş varlığı olarak görülmesi gerektiğini belirtmekteydi. Ona göre insan "hayvan ve *Übermensch*'i birbirine bağlayan –iki yaka arasında duran– bir halat"tı. İhtiyaç duyulan şey, erekleri evrim sürecinde somutlaşmak olan yaratıcı itki ya da yaşam enerjisiyle sağlam bir işbirliği yapmaktır. Bu temanın ardında, sabit insan doğası anlayışını çözündürmek suretiyle evrimciliğin, insana, torunlarının kendisinden çok daha üstün varlıklar hâline geleceği koşulları düzenleyebilme imkânı sağladığı kabulü bulunmaktadır.

(4) Shaw, kendi Yaşam Enerjisi öğretisini evrimci bir teoloji olarak görmekteydi. Oyun, önsöz ve konuşmalarında o, Yaşam Enerjisini, kendini yaratmış olan Tanrı'yla özdeşleştirmekteydi. Tanrı'nın sonsuz, kadir-î mutlak ve mükemmel bir varlık değil, etkinliği evrim süreciyle sınırlı sonlu bir güç olduğu kabul edilir. İnsanın, mükemmel hâle gelmeye çabalarken kullanabileceği tek yöntem deneme-yanılmadır. Bu, yaşam tarihine kaydolan birçok başarısızlığın açıklamasını da vermektedir. İnsan teşebbüs edilen en son tecrübedir ve o hâlâ deneme sürecindedir. O, Tanrı'nın ereğini gerçekleştirme hususunda başarısız kaldığı takdirde, nesli tükenmiş çok sayıda tür gibi yok olup gidecektir. "Bizim, bu Tanrısal ereği gerçekleştirmeye dönük çok başarılı gayretlerimiz olmadı" diye ifade eder Shaw; ancak yine de "öncelikle üstinsan, ardından üst-üstinsan ve bunun da ardından Tanrıya ulaşan ve onu realize eden canlılar dünyası hâline gelinceye dek, bu ideal doğrultusunda çalışabiliriz" ("Dinin Geleceği" [1911]: 35).

Shaw'ın evrimci teolojisi, yirminci yüzyılda savunulan sonlu, yani gelişim hâlindeki Tanrı fikriyle ilgili çok sayıdaki formülasyondan sadece birini oluşturmaktaydı. Bu fikir, William James, Bergson, Samuel Alexander, A. N. Whitehead ve diğerlerinde karşımıza çıkar. Bu görüş, dünyadaki ilahî gücün varlığını, evrim sürecinde karşılaşılan acı, zulüm ve sıkıntılarla bağdaştırmak için ortaya çıkmıştı. Bu uzlaştırmayı başarmak aslında zordur. Ancak bunu gerçekleştirme teşebbüsü evrimciliğin zamanın düşüncesini nasıl şekillendirmiş olduğunu gözler önüne sermektedir.

IX. Geç Dönem Evrimcilik

Evrim öğretisine dair bir dizi açıklamanın ortaya atıldığı son on yıllar boyunca, bu öğretinin kavramsal yapısı çok daha girift bir hâle geldi ve o metafizik bir formülasyona dönüştürülmeye çalışıldı. Evrimci açıklamalar, günümüzde biyokimya, kültürel antropoloji ve biyolojide olduğu kadar rölativist kozmolojide de ortaya çıkıyor. Klâsik Darwinizm yerini, canlı dünyasındaki olguları eşit bir şekilde ele alan geliştirilmiş bir doğal ayıklanma teorisine bırakmıştır. Yaşam tarihinde meydana gelen değişimlerin hayli kompleks olduğu ve buna denk düşen kompleks bir durumun, söz konusu değişimleri açıklamakta kullanılan kavramsal şemalarda da ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Aynı zamanda, metafizik evrimcilik şemalarına yönelik ilgi, bilhassa felsefi olarak düşünen biyologlar arasında varlığını sürdürmektedir.

Darwin'in zamanında canlı topluluklarında vuku bulan değişimlerin nedenleri ve yapısı hakkında elde çok az bilgi bulunmaktaydı. Kalıtım yasaları 1865'te Mendel tarafından keşfedildi, ancak 1900'e kadar bu yasalardan pek fazla haberdar olunmadı. Söz konusu yasalar, yirminci yüzyılın ilk otuz yılında hızla gelişen genetik bilimine temel teşkil etti. Bu dönem boyunca genetikçiler Darwinci ayıklanma teorisine ya kayıtsız kaldılar ya da ona karşı düşmanca bir tavır takındılar. Ancak on yıl sonra, doğal ayıklanma öğretisini yeniden oluşturmak maksadıyla, onu genetiğin ilkeleriyle uzlaştırmak için R. A. Fisher (1930) ve J. B. S. Haldane'in (1932) önayak olduğu teorik bir ilerleme kaydedildi. Ortaya, günümüzde genelde kabul gören ve 'sentetik' evrim teorisi olarak bilinen bir teori çıktı (J. Huxley, 1943; B. Rensch, 1947; G.G. Simpson, 1949).

Bu yeni sentetik teori, klasik Darwinizm gibi, evrimsel değişimleri natüralist terimlerle açıklamaya çalıştı. Ancak o, söz konusu bu değişimleri açıklamak için bir dizi nedensel faktörü birbiriyle ilişkilendirerek eski aşırı basitleştirmelerden kaçındı. Dolayısıyla bu teori, evrimin farklı hız ve düzeyleri, ayıklanma baskısının farklı dereceleri, özelleşmeden yoksun evrim gibi Darwinciler tarafından dikkate alınmayan fenomenleri göz önünde bulundurur. Üstelik bu yeni teoride, ayıklanmanın temel özelliğini tikel olarak hayatta kalma değil, farklılık yaratan yeniden üretim oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu teoride, varoluş mücadelesi, yani uyum sağlayanların hayatta kalması ve sağlayamayanların yok olup gitmesi, ayıklanmayla özdeş olmaktan çıkıp onun özel durumları hâline geldiler. T.H. Huxley'nin "gladiyatörvari varoluş teorisi", bugün Viktoryen bir mit olarak nitelendirilebilir (Simpson, 1949).

Sentetik teorinin bir araya getirdiği nedensel faktörler, insanın ortaya çıkışından sonra meydana gelen olayları değil, insan öncesi biyolojik evrimi açıklamaya yardımcı oldu. Zira insan evriminin, yine bizatihi insan tarafından üretilmiş kültürel faktörlerden güçlü bir şekilde etkilendiği kabul edilir. Bu yüzden, söz konusu evrim tarihinin, canlı varlıklar arasında oldukça müstesna bir yeri vardır. Diğer hayvanlar etkisine maruz kaldıkları doğal süreçler tarafından yaratılmışlardır. İnsan, büyük ölçüde, yeni türden bir uyum sağlayıcı mekanizma olan kültür vasıtasıyla kendini yaratmıştır. Yirminci yüzyılda evrimci kültürel antropolojinin ortaya çıkışıyla birlikte bu olgular daha sistematik bir biçimde ele alındı. Sir Henry Maine'in *Antik Hukuk* (1861), E.B. Tylor'ın *İlkel Kültür* (1871) ve Lewis Henry Morgan'ın *Antik Toplum* (1877) gibi eserleri, kültürel evrime dair bir bilimin temellerini attılar. Yüzyılın ardından bu konu bir dönem çok fazla ilgi görmedi. Ancak daha sonra L. A. White (1949), V. G. Childe (1936;1951) ve J. H. Steward'ın (1955) yazılarıyla birlikte konuya yönelik ilgide yeni bir canlanma meydana geldi. Bu konu çözüme kavuşturulmamış birçok problemi ihtiva etmektedir, ancak evrimci açıklamalar, bu problemlerin üstesinden gelebilecek faydalı bir kapı aralamış gibi görünmektedir (bkz. Dobzhansky, 1962).

Diğer uçta, evrimci açıklamalar yaşamın kökenine dair tartışmaları gündeme taşıdı. İlk canlı varlıkların nasıl oluştuklarına dair sayısız açıklama antik dinsel geleneklerde de ortaya çıktı. Ancak konu bilimsel bir şekilde ele alınmıyordu. Bu yüzden Darwin 1863'te "şu anda yaşamın kökeni hakkındaki tartışma boş laftan ibarettir" diyecektir. Yirminci yüzyılda biyokimyanın ortaya çıkışıyla birlikte, konunun evrimci açıdan ele alınması mümkün hâle geldi. En etkili hipotez A. I. Oparin (*Hayatın Kökeni*, New York, 1938) ve Haldane (1929) tarafından ileri sürüldü. Bu hipotezin son dönemde değişikliğe uğratıl-

mış versiyonuna göre, yaşam yeryüzünde kimyasal evrim süreciyle birlikte başlamıştır. Daha önce atmosferde serbestçe dolaşan oksijen bulunmaktaydı. Mor ötesi ışınların etkin hâle gelmesiyle birlikte, inorganik madde, yeniden üreme kapasitesine sahip karmaşık yapılı biyolojik polimerlere dönüşebilen organik moleküllerin ortaya çıkmasına yol açtı. Bu çoğalan polimerler sayesinde, atomik hücrede en son noktasına varan spesifik türden kapalı organizmalar gelişti. Bu evrede kimyasal evrim organik evrim tarafından başlatıldı (bkz. Bernal, 1967).

Bu soyut yeniden kurgulama kimyasal ve organik evrim arasındaki özsel farklılığı göz önünde bulundurur. Bununla birlikte, bu iki sürecin ortak bazı biçimsel öğelere sahip olduğu da kabul edilir. "Bunlardan birisi, tikel bir moleküler patikanın bazı maddi özlerden yoksun olanlar karşısında varlığını koruması anlamında, en güçlü olanın hayatta kalması kavramıdır" (Bernal: 30). İnorganik öğelerin oluşturduğu rastlantısal kombinasyonların, oldukça kompleks ve verimli kümelenmelerin meydana geldiği bir doğal ayıklanma tarzına tâbi olduğu varsayılır. Nihayetinde, tek bir kümelenme tipi varlığını korur ve bu durum proto-yaşamın oluşumuna yol açar. Bu konuda, moleküler kopyalanma ya da yeniden üreme kapasitesinin nasıl bir evrilme göstereceği de dâhil olmak üzere, çözüme kavuşturulmamış pek çok problem varlığını korumaya devam eder.

Evrimci görüşler modern astronomiye iki noktada dâhil olmuştur. **(1)** Yıldızların evrimi konusunda ana yıldız takımlarının hayat döngüsüyle meşgul olan çok iyi temellendirilmiş bir teori mevcuttur. Keşfedilen bir gelişim örüntüsü, normal bir yıldızın tarihindeki evrelerin düzenlilik arz eden ardışıklığını ortaya koymaktadır. **(2)** Aynı zamanda, evrimci modellere dayandırılan bir kozmolojik teoriler grubu da mevcuttur. Burada, başlangıçta varolan aşırı yoğun bir kütleden bir nebülözün nasıl geliştiği konusunda açıklamalar ileri sürülür. Bu açıklamalar, kısmen gözlemlerden türetilen matematiksel çıkarımlara kısmen de bu gözlemlerle çelişmeyen salt hipotetik nitelikteki çıkarımlara dayandırılır. Bununla birlikte, yaşamın kökeni konusu gibi kozmolojik evrim de birçok tartışmalı meseleyi içinde barındırmaktadır.

Evrimci fikirlerin bilimlerde yaygınlaşması, bir ilginin canlanmasına yol açtı. Ancak bu ilgi, esas olarak, son on yıllarda soyutluk karşıtı eğilimleri güçlenmiş olan profesyonel felsefeciler arasında değil, daha çok hayat bilimlerinde çalışanlar arasında tezahür etti. Bu nedenle, genelleştirilmiş evrimcilik felsefi incelikten yoksun bir eğilim göstermekteydi ve bilimsel materyali popülarize etmekten öteye gitmiyordu.

Muhtelif yayınlarda, Sir Julian Huxley, evrimin "evrende etkin hâlde olan tüm tarihsel gelişim süreçleri"ni kapsadığını ve "bunun aslında tarihselliği kabul edilen bir evren" olduğunu ileri sürmekteydi (1960: 20-21). "Kozmik yıldızlardan insan toplumuna" varana dek bu genel süreç devam etmektedir. Bu sürecin, zaman akışı içinde ortaya çıkan üç ayırt edici -kozmolojik, biyolojik ve psikososyal- safhası bulunmaktadır. Bu safhaların her birinin, artan bir yetkinlik sergileyen ve böylelikle gerçek bir ilerlemeye yol açan kendi kendini dönüştürebilen mekanizmaları mevcuttur. Huxley'e göre, evrime uğrayan şey esasen "dünyanın özü"dür. Bu öz aslında ne zihinsel ne de maddîdir, ancak onun zihinsel ve maddî yönleri ya da "potansiyelleri" de mevcuttur. Psiko-sosyal safhadan önce evren bir amaçtan yoksundu. Ancak *homo sapiens*'in ortaya çıkışıyla birlikte kozmik sahneye amaçlar dâhil oldu. İnsanî amaçlar, kararlı oldukları takdirde, insanlara evrimin akışı üzerinde etkili olma olanağı sağlar ve böylece insan, "gelecekteki evrimsel gelişimin biricik faili" hâline gelir (1953: 32).

Evrimciliğin materyalist biçimi Simpson tarafından savunulur (1949, 1964). O, **(a)** evrenin -madde- enerjinin sahip olduğu özelliklerin muhafaza edildiği- evrimsel olmayan boyutunu, **(b)** yaşam tarihini meydana getiren zamansal olarak ardışık ve birikimsel yapı değişimlerinden, yani evrimsel boyutundan ayırır. **(a)**'da değinilen özellikler, olayların nihai nedensel açıklamasına temel oluşturur, ancak burada tarihsel açıklama yapmak (b)'ye kıyasla çok daha sınırlıdır. İnsan "madde ve enerji yapılanmasının en yüksek formu" (1949: 344) olma anlamında müstesna bir varlıktır. O, amaçtan yoksun yani maddî bir sürecin ürünüdür. Ancak insan, amaçlı olan ve bizzat ona özgü "etik bir ihtiyaç"tan kaynaklanan bazı davranışlar sergileyebilir. Bu ihtiyaç, onu, toplum içinde-

ki davranışlarını yönlendirecek etik kuralları benimsemeye zorlar, ancak bu kurallar değişen koşullara tâbidir ve asla mutlak değildir. Simpson "sorumluluğun" insanın temel bir özelliği olduğunu ifade eder. İnsanlık durumunun mevcut kritik evresinde bu özelliğini hayata geçirmek suretiyle *homo sapiens,* türün gelecekteki varlığını koruyabilecektir. İnsanlığın bu sorumluluğu yerine getirip getirmeyeceği konusunda Simpson, umutsuz olmak için hiçbir neden görmez.

Evrimciliğin çok daha iyimser ve dinsel yönelimli biçimi, Cizvit paleantropolog Teilhard de Chardin'in (1955) ölümünden sonra yayımlanan eserlerinde karşımıza çıkar. Julien Huxley gibi o da gösterişli bir kozmik evrim düşüncesini savunmaktaydı. Buna göre, evreni oluşturan cevherin dışsal olarak "maddî", içsel olarak tinsel bir yönü bulunmaktadır. Evrim süreci boyunca o, birbirini izleyen bütüncül safhalardan geçmiştir. Her bir safha, öncekilerden çok daha fazla bir yoğunluğa sahiptir. İnsanın bulunduğu safha gezegene yeni bir kabuk ilâve etmiştir. Bu yeni safhanın yol açtığı yoğunlaşma, insan evriminin çok daha ileri bir düzeye erişmesini olanaklı hâle getirecektir. Dışsal tezahür tek bir dünya kültürünün oluşmasına; içsel yapı ise, Omega olarak adlandırabileceğimiz bir noktada bireysel bilincin Yüksek Kişisel Bilinç içinde erimesine yol açacaktır. Teilhard'ın Omega noktası kavramı, evrimciliğini ifade eden diğer kavramlar gibi muğlaktır. Apaçıktır ki Omega, kozmik tarihin yönelimini belirlediği ve ereğini tayin ettiği için, Tanrıdır. Kişisel bilincin Omega'ya karışması sevginin gücüyle gerçekleşir. Bütün bu görüşler, kanıtlardan yoksun mistik bir bakış açısını ifade etmektedir.

Evrimciliğin oldukça canlı fikirler topluluğundan oluştuğu açıktır. Evrimciliğin uzun ve göz kamaştırıcı tarihi, muhtemelen insanın dünya ve kendisi hakkındaki düşünceleri üzerinde gelecekte de etkili olmaya devam edecektir.

J. D. BERNAL, *The Origin of Life*, Cleveland and New York, 1967; G. L. L. C. de BUFFON, *Historie naturelle générale et particuliére*, Paris, 1783; T. T. CHEN, "Twenty Five Centruies Before Charles Darwin", *The Scientific Monthly*, 29 (1929), pp. 49-52. V. G. CHILDE, *Man Makes Himself*, London, 1936; V. G. CHILDE, *Social Evolution*, London, 1951; S. G. de BEER, *Charles Darwin*, Natural History Library Edition, New York, 1965; T. DOBZHANSKY, *Mankind Evolving*, New Haven and London, 1962; L. EISELEY, *Darwin's Century: Evolution and the Men Who Discovered It*, New York, 1958; A. G. N. FLEW, *Evolutionary Ethics*, London, 1967; R.A. FISHER, *The Genetical Theory of Natural Selection*, Oxford, 1930; M. T. GHISELIN, *The Triumph of the Darwinian Method*, Berkeley and Los Angeles, 1969; C. C. GILLISPIE, *Genesis and Geology*, Cambridge, Mass., 1951; C. C. GILLISPIE, "Lamarck and Darwin in the History of Science", *Forerunners of Darwin*, Baltimore, 1959, pp. 265-91; C. C. GILLISPIE, *The Edge of Objectivity*, Princeton, 1960; B. GLASS - O. TEMKIN - W. L. STRAUS(eds.), *Forerunners of Darwin:* 1745-1859, Baltimore, 1959; B. GLASS, "Maupertuis, Pioneer of Genetics and Evolution," *Forerunners of Darwin*, s. 51-83. T. A. GOUDGE, *The Thought of C.S. Pierce*, Toronto, 1961; T. A. GOUDGE, *The Ascent of Life: A Philosophical Study of the Theory of Evolution,* London and Toronto, 1961; J. C. GRENE, *The Death of Adam: Evolution and Its Impact on Westem Thought,* Ames, Iowa, 1959; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol.1, Cambridge, 1962; F. C. HABER, *The Ages of the World: Moses to Darwin,* Baltimore, 1959; J. B. S. HALDANE, *The Causes of Evolution,* London, 1932; J. B. S. HALDANE, "The Origin of Life", in *Science and Life: Essays of a Rationalist* London, 1968, pp. 1-11; J. HUXLEY, *Evolution: The Modern Synthesis,* London, 1943; J. HUXLEY, *Evolution in Action,* London, 1953; J. HUXLEY, *Knowledge, Morality and Destiny,* New York, 1960; A. O. LOVEJOY, "Buffon and the Problem of Species", *Forerunners of Darwin*, pp. 84-113; A. O. LOVEJOY, "Some Eighteenth Century Evolutionists", *The Scientific Monthly,* 71(1950), 162-78; A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being* Cambridge, Mass, 1936; A. O. LOVEJOY, "Schopenhauer as an Evolutionist", *The Monist*, 21(1911), pp. 195-222; J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, vol. II, *History of Scientific Thought,* Cambridge, 1956; E. NORDENSKIÖLD, *Biologins Historia*, 3 vols. Stockholm, 1920-24; B. RENSCH, *Neuere Probleme der Abstammungslehre,* Stutgart, 1947, 1960; G. B. SHAW, *The Prefaces,* London, 1934; G. B. SHAW, *The Religious Speches of Bernard Shaw* University Park, Pa., 1963, "The Religion of the Future", 1911; G. G. SIMPSON, *The Meaning of Evolution* New Haven, 1949; G. G. SIMPSON, *The Principles of Animal Taxonomy* ,New York, 1961; G. G. SIMPSON, *This View of Life: The World of an Evolutionist,* New York, 1964; N. SMART, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*, London, 1964; J. H. STEWARD, *Theory of Culture Change,* Urbana, 1955; P. TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvres,* 9 vols.

Paris, 1955; P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénoméne humain*, 1955; C. H. WADDINGTON, *The Ethical Animal*, London, 1960; L. A. WHITE, *The Science of Culture*, New York, 1949; P. P. WIENER, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Cambridge, Mass., 1949).

Ayrıca **bkz.,** DARWİN, DARWİNİZM, EVRİM TEORİSİ, EVRİMCİ ETİK, EVRİMCİ POZİTİVİZM.

Thomas A. GOUDGE
çev. Bekir BALKIZ

EVVELİYÂT, İslâm mantığı ve düşüncesinde, zihnin hiçbir vasıtaya baş vurmadan doğrudan doğruya kabul ettiği önermeleri tanımlar. Evveliyât, aklın duyu ve deneyime hiç başvurmadan, salt kendi başına ürettiği ve tasdik ettiği şeylerdir. Örnek olarak "bütün, parçalardan büyüktür", "bir, ikinin yarısıdır", "zıtların birleşmesi imkânsızdır", "bir nesneye eşit olan nesneler birbirine eşittir", "bir şey aynı zamanda hem hadis hem kadîm olamaz", "üç, bir olamaz", "gece, gündüz değildir" önermelerini verebileceğimiz bu tip önermelere *"zarûriyât"* ve *"müteârife"* de denir.

Bu tür hükümler evvelî (*a priori*) olarak akılla bilinirler ve tecrübeye gerek duyulmadan kavranırlar. Kendiliğinden apaçık olan bu hükümlerin değişmesi ve zıtlarının tasavvur edilmesi mümkün değildir. Evvelî önermeler, varlığından itibaren akılda düzenlenmiş olarak bulunmaktadır. Bu bilginin meydana gelmesi, aklın varlığı dışında başka herhangi bir şeye bağlı değildir.

Evveliyât, İslâm mantığında burhan sanatının en güvenilir öncüllerini oluşturur. Evveliyâttan olan öncüller bir araya getirildiklerinde, onlardan herkesin zorunlu olarak kabul edeceği sonuçlar çıkar. Bu bakımdan evveli bilgi kendisinden hiçbir şekilde şüphe olmayan bilgidir. Bu tür önermelerin aksini düşünmek, zihinde çelişkiyi doğurur. Bundan dolayı fıtriyâtla birlikte, bunlara "akılsal apaçıklık (bedîhiyât-ı akliyye)" denmiştir.

S. Ş. CÜRCANÎ, *Ta'rîfât*, İstanbul, 1253; A. SEDAT, *Mîzânu'l-'Ukûl fî'l-Mantık ve'l-Usûl*, İstanbul, 1303; M. S. SHEIKH, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore, 1981.

Ayrıca **bkz.,** *A PRİORİ*, KLASİK MANTIK.

İbrahim EMİROĞLU

EYLEM kavramı, bugün yoğun politik içerimlere sahip görünse de, başta etik olmak üzere, tarih felsefesi ve siyaset felsefesi gibi disiplinlerin en temel kavramlarından birisidir. Genelde davranış, refleks, tercih, tutum, alışkanlık gibi kavramlarla karıştırılsa ya da ilişkilendirilse de, hem onlardan oldukça farklı öğeler, hem de çok daha geniş ve derin anlamlar içeren bir insan etkinliğinin adıdır.

Bu karıştırıldığı ve ilişkilendirildiği kavramlar bağlamında, "eylem"in kimi niteliklerini ortaya koymak gerekirse, şunlar söylenebilir: Davranış, eylemin içinde barındırdığı öğelerden yalnızca birisidir. Eylemin, beden hareketleri (örneğin mimikler, jestler, sözler, el kol vb. hareketleri) aracılığıyla görünüme geldiği ya da ifade bulduğu somut yanına işaret eder. Yalnızca bu yanı oluşturduğu için, davranış, diğer öğelerin bağlamı dışında kaldığında bir anlam ifade etmez. Ama davranış, büyük bir çoğunlukla bu diğer bağlamlar eşliğinde ele alındığı ya da nesne edinildiği için, sanki "eylem"le özdeş bir şeymiş gibi düşünülür. Davranışı anlamlı kılan bağlamlara baktığımızda, ilkin karşımıza, bu davranışın "neden gerçekleştirildiği" sorusuna yanıt oluşturan koşullar bütünü çıkar. Davranışın nedenini oluşturan bu koşullar bütününe, genel bir uzlaşımla, "durum" adı verilir. Durum, davranışı gerekli kılan, dolayısıyla da ondan ayrılamayacak olan ve eylemi oluşturan ikinci öğedir. Durum, her ne kadar kişiden bağımsız, onun dışında, dolayısıyla da kişiye ait bir şey olan eylemin içine katılamayacak nesnel bir öğe gibi görünse de, aynı durumların farklı kişilerde farklı davranışları gerekli kılması olgusu, durumların *oluşturulmasının, değerlendirilmesinin, anlamlandırılmasının* ya da *yorumlanmasının* aslında kişiye özgü, kişiye ait bir şey olduğunu gösterir. Kişiler her ne kadar eylemlerini var olan ve onları belirli biçimlerde etkileyen bir gerçeklik içinde gerçekleştirseler de, var olan koşulların kavranıp "durum"laştırılmasındaki ve bu durumların kişileri etkileyip yönlendirmesindeki kişiden kişiye ortaya çıkan farklılıklar, burada nesnel malzemenin değil de, öznel biçimlendirmenin baskın olduğunun kanıtı olarak gösterilebilir. Bu nedenle, kişinin içinde taşıdığı biçimlendirici koşulların nesnel malzemeye yansıtılması ve bu malzemenin bu koşullara göre biçimlendirilmesiyle kişi tarafından oluşturulan ve davranışının nedeni olarak sunulan "durum",

eylemin davranıştan sonraki ikinci öğesi olarak ortaya çıkar.

Eylemin üçüncü öğesi ise, belirli bir davranışın "niçin gerçekleştirildiği" sorusuna yanıt oluşturan "amaç"tır. Amaç, davranışı yapmak aracılığıyla kişinin gerçeklik üzerinde yaratmayı istediği etkiye ya da sonuca işaret eder. Hem nesnel koşullar hem de gerçekleştirmek istediğini gerçekleştirebileceği yollar konusundaki bilgisizliği yüzünden, kişinin amacı ile yarattığı sonuç çoğu zaman örtüşmediği için, davranışın yarattığı sonuç değilse de amacı, eylemin, kendisinden ayrılamayacak bir parçası olarak görünür. Çünkü davranış her zaman bir amaç için ve amaca doğru gerçekleştirilir. Bu amaç da, kişinin tasarladığı biçimiyle duruma doğrudan bağlıdır. Bütün bu söylenenler açısından toparlamak gerekirse; davranış, eylemin kendisi aracılığıyla görünüm kazandığı öğesidir, ama onunla aynı şey değildir; kişinin kendinde bulunan koşullar dolayısıyla biçimlediği durumun gerektirdiği ve bu durumun ortaya çıkardığı amaca doğru gerçekleştirilen bir araçtır. Bu üçünün bütününe de "eylem" adı verilir.

Buraya kadar söylenenler ışığında bakıldığında, örneğin "refleksler" ya da "refleksif davranışlar" da, eylem adı verilen etkinliğin kapsamına girer gibi görünür. Çünkü benzer bir yapıya sahiptirler: Refleks de, belirli koşullar karşısında (bedenin herhangi bir organına ya da bütününe dışsal nesnelerden gelebilecek olanaklı bir zarar karşısında), belirli bir amaçla (bedenin organlarının ya da bütününün kendilerini korumak için) gerçekleştirdiği anlık bir beden hareketidir. Yapılarının birbirine benzer olmasına rağmen, refleksler eylemlerin belirli özelliklerine sahip olmamaları bakımından ikincilerden ayrılır. İlkin refleksler, bedenin kendiliğinden ve doğal olarak gerçekleştirdiği, bilinçsiz hareketlerdir; oysa eylemler, öğeleri üzerine düşünüp taşınarak, kişinin kendisinin verdiği kararlarla, bilerek gerçekleştirilir. İkinci olarak da, refleksler istemdışıdır, oysa eylemler isteyerek yapılır. Bundan dolayı, yapısal benzerliklerine rağmen, birinin *bilerek* ve *isteyerek*, diğerininse *bilinçsizce* ve *istemdışı* gerçekleştiriliyor olması, bu ikisini birbirinin aslında tam karşıtına yerleştirir. Refleksler, bir insan etkinliği olan eylemlerin kapsamına girmez, onların dışında kalır.

Bu bağlamda, eylem söz konusu olduğunda "bilme"nin ve "isteme"nin nerelerde görünüm kazandığından da söz etmek gerekir. Eylemin üç öğesi için de bilgi ya da bilinç söz konusudur: Durumda, onu oluşturan koşulların bilgisi ya da bilinci gerekmektedir. Bu koşulların bilgisi ya da bilinci olmadan gerçekleştirilen eylem, günlük dilde sıkça kullandığımız nitelemeyi anımsarsak, *yersiz* bir eylem sayılacaktır. Bir eylemin *yerinde* sayılabilmesi için, yalnızca içinde bulunulan koşullara rastlantısal olarak denk düşmesi yetmez, onlardan bilinçli bir biçimde türemesi de gerekir. Aksi hâlde bu hareket, bir eylem değil, yalnızca bir davranış olacaktır. Örneğin akıl bakımından henüz olgunlaşmamış çocukların ya da olgunlaşma olanağı olmayan delilerin hareketleri, bir "eylem" sayılmaz.

Bunun yanında, duruma ilişkin bilinç, bir değerlendirmeyi de içinde taşır. Eyleme gerekliliği, ancak, durumda olumsuz, istenmeyen, zararlı ya da kötü sayılan bir şeyin var olduğu düşünüldüğü takdirde ve bunları ortadan kaldırmak isteğiyle ortaya çıkar kişilerde. Ama bu tür bir değerlendirme, ancak "iyi ve kötü" olanların bilgisi aracılığıyla olanaklı olabilir. Kişi, durumun barındırdığı olumsuz, istenmeyen, zararlı ya da kötü koşulları ortadan kaldırabilmek için, bunu sağlayacak davranışların (yolların, yöntemlerin, araçların vb.) bilgisine de sahip olmalıdır. Örneğin bir doktor, bir hastalığı tedavi edebilmek için, nelerin yapılması gerektiğinin bilgisine sahiptir. Son olarak da, bu davranış aracılığıyla ortaya çıkarılması amaçlanan "iyiler"in de bilgisine sahip olmak gerekir. Aksi takdirde, davranış var olan duruma takılıp kalır. Bu üçünün bilgisi olmadan, "eylem"den söz edebilmek olanaklı değildir.

Eylemde "isteme", ilk bakışta görülebileceği üzere, "amaç"ta görünüm kazanır. Kişi, bu konuda yanlış bilgiye sahip olup iyi ile kötüyü zaman zaman karıştırabilse de, her zaman iyi saydığını ister, onu amaçlar ve davranışlarını onu elde etmek için yönlendirir. Bu bakımdan, istemenin görünüm kazandığı ikinci yer de, "davranışlar"dır. Belirli davranışlar, iyiye ulaştıramayacak olan (ya da, iyiye ulaştıramayacağı düşünülen) belirli davranışlar karşısında istenerek "tercih" edilir. Burada, hangisinin istenir sonuçlara

ulaştırabileceğine dair bir düşünüp taşınmanın sonucunda ortaya çıkan bir karar verme etkinliği söz konusudur. Bu etkinlik sonucunda, kişinin karar verdiği davranış, istenen davranış olur. Yukarıda yapılan açıklamalar gösterir ki, refleksler ayırıcı özelliklere sahip olmamak bakımından eylemin içine girmezken, tercihler "koşullar", "amaçlar" ve "davranışlar" üzerine düşünüp taşınma sonucunda davranışa ilişkin ortaya çıkan kararlardır ve eylemin oluşturucu bilinç öğelerinden biridir.

Bu noktada, eylemi, "tutum"dan da ayırt etmek gerekir. "Tutum" sözcüğü, içerisinde bir sürekliliği ve bir yinelenmeyi barındırır: Benzer durumlar karşısında önceden kararlaştırılmış -tercih edilmiş- belirli davranışları sistemli biçimde gerçekleştirmeyi ifade eder. Burada, her yeni durumda amaçlar ve davranışlar üzerine yeniden bilgi sahibi olmak, yeniden düşünmek, yeniden değerlendirme yapmak söz konusu değildir. Benimsenmiş bir davranış kalıbı, benzer durumlar karşısında (hiçbir zaman birbirlerinin aynı olmadıkları hâlde) sanki bunlar özdeş durumlarmış gibi, yinelenir. Bu bakımdan, tutumlar, yapısal bakımdan, tıpkı refleksler gibi eylemleri andırır; ancak eylemin her tek durumu yeniden ele alması, koşulları, amaçları ve davranışları her seferinde yeniden bilmeye çalışıp yeniden değerlendirmesi, buna karşın tutumun önceden sahip olunmuş bilgileri ve değerlendirmeleri benzerliklere dayanarak söz konusu yapıya yaygınlaştırması bakımından bu ikisi birbirinden ayrılır. Eylem, belirli bir bağlamda gerçekleştirilen tek seferlik bir insan etkinliğiyken, tutum yaygınlaştırılmış genel bir davranış kalıbıdır.

Yukarıda sözü edilen aynı nedenlerden dolayı, "alışkanlıklar" ya da "alışkanlıkla yapılan davranışlar" da eylemden ayrılır. Hatta, birbirlerine benziyor olsalar da, tutumda kişi yapıp ettiğinin hesabını verebileceği kalıplaştırmış olduğu bir bilgiye ve değerlendirmeye hâlâ sahipse de, alışkanlıklarda bilmek ve istemek tamamen ortadan kalkmıştır. Örneğin bir sigara tiryakisinin -sigaranın zararına dair ortaya konmuş tüm bilimsel bulgulara rağmen- sigarayı hâlâ "neden" ve "hangi amaçla" içtiğini açıklayabilmesi olanaklı değildir. Alışkanlığın eylemden bir diğer farkı da, kişinin, alışkanlık kazandığı takdirde, kötüye yol açacak davranışları da (kötü olduğunu bilmesine rağmen) yapmaktan vazgeçememesidir. Oysa eylem, kişi iyi ile kötüyü birbirine karıştırıyor olsa da, kötü sayılandan uzaklaşıp iyi sayılanı elde etmek için gerçekleştirilen bir insan etkinliğidir.

D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980; A. I. GOLDMAN, *A Theory of Human Action*, Princeton, 1970; J. HORNSBY, *Actions*, London, 1980.

Ayrıca **bkz.,** DAVRANIŞÇILIK, EYLEM FELSEFESİ.

Hamdi BRAVO

EYLEM FELSEFESİ. Genel olarak ve en geniş anlamında eylem felsefesi, tasarım ve tasvire nazaran eylemin önceliğini ve ilkliğini savunan pragmatizm, hümanizm, aletçilik gibi her türlü doktrine verilen bir isimdir. Bu anlamıyla ele alındığında insan varlığının esasını eylem olarak gören Pascal'dan, Descartes'ın *cogito*'sunu "eyliyorum o hâlde varım" biçimine dönüştüren ve pratik olanı her türlü teorik olarak kabul edilmiş hakikatten daha üstün gören Fichte'ye kadar pek çok filozofun sistemi için eylem felsefesi ifadesi kullanılabilir. Ancak eylem felsefesi, asıl olarak Maurice Blondel'in felsefesine verilen bir isim olarak belirginlik kazanmıştır.

Blondel'in doktrini olan eylem felsefesi, kurucusunun *L'Action* (1893) adlı eserinde ortaya koyduğu bir felsefî sistemdir. Hayatın eleştirisini yapmak ve pratik bir bilim oluşturmak için düşünce ile eylemin ilişkilerini ve bilim ile imanın ve daha otonom bir felsefe ile daha pozitif bir dinin ilişkilerini araştırmak, onun eylem felsefesinin temel hedefi olmuştur. Bu hedef için asıl araştırma alanı, "Zorunlu olanın insan iradesinde gizli bulunan, yani irademizde içkin hâlde olan aşkın bir varlığın eylem aracılığıyla deneyimlenebilmesi ve insanın bu aşkın alan ile olan ilişkisinin araştırılmasıdır." İnsanın doğal olarak yöneldiği doğaüstüne irade ve ruhun eylemiyle ulaşmak ve irade ile eylem sayesinde bu hedefin nasıl gerçekleştirilebileceğini göstermek, eylem felsefesinin asıl amacıdır. Tanrı'nın iradesinin her insan iradesinde içerilmiş olduğu gerçeğinden hareketle, Zorunlu Varlık'ı araştırmak durumunda olan Blondel, varlıklardan Varlık'a kadar yükselir. İnsanı Tanrı'ya ulaştıracak olan eylem olduğu için, eylemin bir felsefe sorunu olarak

araştırılması ve bu araştırma esnasında da insan eyleminin birey, kişi, toplum, insanlık hayatında aldığı şekillerden ahlâk ve oradan da din alanındaki eylemlere kadar onun incelenmesi gerekmektedir.

Blondel'e göre, "eylem sorunu kaçınılmazdır ve insan bunu kaçınılmaz olarak çözer; ve bu doğru veya yanlış çözümü, ama iradî ve zorunlu olan çözümü herkes kendi eylemlerine taşır." Bir felsefe sorunu olan "eylem, benim hayatımda, doğrudan hakikate bakmak açısından bir olgudur, daha genel ve her şeyden daha sürekli, evrensel bir artarda gelişin ben'deki ifadesidir. O, ben'siz kendi kendine meydana gelmez. Bir olgudan daha çok, bir zorunluluktur." Hatta eylem, bazı durumlarda ben'e rağmen kendini gerçekleştirir. Zira yaptığım şeylerle istediğim şeyler arasında bir orantısızlık vardır. Bazen istediklerimi yapıyorum, ama bazen de istemediğim şeyleri yapıyor ya da yaptığım şeyleri istemiyorum. Bundan ötürü eylem, "bir zorunluluktan ziyade bir vecibe olarak görünür." Buna karşılık hayatımızda önemli bir yere sahip olmasına rağmen, "salt bilgi bizi aslâ kımıldatmaya yetmez, çünkü o bizi bütünüyle kavrayamaz." İnsan hayatı üzerinde eylem, bilgiden daha önemli ve etkili bir yere sahiptir. Eylemin bilgiye göre önceliği ve kendisinden kaçış da mümkün olmadığına göre bir, eylem bilimine ihtiyaç vardır. Blondel'e göre, bu bilim, düşünme ve yaşamanın, var oluş sorununun tam bir çözümünü içermeli, pratik bir hayat eleştirisi olmalıdır.

Eylem felsefesi filozofuna göre, insanı tanımak için onun eylemlerinden yola çıkılmalı, onun eylemlerinin dünyasına girilmelidir. İnsan eylemlerinin dünyası çok zengin ve karmaşık olduğu için, soyutlamalar yapan zihin ve zihnin kurduğu bilim, bu dünyayı anlayamaz. Eylemlerin dünyasını anlamanın yolu, bizzat eylemlerin kendisinden hareket ederek bir hayat eleştirisi oluşturmaktır.

Eylem, bütün insan davranışlarına kadar yayılmasına rağmen onu kaba bir içgüdü, basit bir refleks olarak anlamak yanlış olur. Çünkü eylemin kaynağında kör ve bilinçsiz olmayan bir irade bulunur. Eylem felsefesinde irade, eylem ile birlikte merkezî bir yer işgal eder. İradeden anlaşılan da şudur: Blondel'e göre, bizim irademizde iki taraf bulunur. Bunlardan birisi, bizde doğuştan bulunan ve Tanrı'nın lütfu olan iradedir ve isteyen irade olarak adlandırılır. Diğeri de istenilmiş irade olarak adlandırılan bizim kendi cüz'i irademizdir. İrâdî faaliyetin temelinde bulunan irade isteyen, açık bir istemenin nesnesi olan irade de istenilen iradedir. İnsanın amacı, eylemi vasıtasıyla kendi varlığında bulunan iradenin bu iki yönü arasında denge kurmaktır. Eylem, ilkin organik hayatın en alt basamaklarından başlar ve üst basamaklara doğru yükselerek manevî bir hamle niteliğine bürünür. Eylem, tinsel bir fiil olduğu için, ruh bedene hâkim olur. Bu şu anlama gelir: Eylem, sadece fenomenler ortasında organik hayat tarafından ortaya konulmuş davranışların bir sistemi değildir. Eylem, güç ile istek arasındaki dengesizlikten doğar. İstek eylemin, eylem de isteğin ötesine geçer. Çünkü gücümüz ile isteğimiz arasında bir orantısızlık ve ikisi arasında bir boşluk vardır. Gücümüz isteğimizden daha aşağıda olduğu için eylem, ikisi arasındaki dengeyi kurmaya çalışır.

Bizde Tanrı'nın lütfu olarak bulunan irade, eylemlerimizin de kaynağında bulunduğundan bu irade eylemin nedeni olmakta ve Tanrı'nın irade ve isteğiyle eylem, bizim kendi gücümüzü aşmaktadır. Eylem, bizden çıkıyor görünse de, onun asıl nedeni biz değiliz demektir. Bu, şu anlama gelir: Eylemin bizi ulaştırmak istediği sonsuzluk bizzat eylemde içkindir. Bu durumda eylem, bizdeki sonsuzu, aşkınlığı ifade eden bir fiil olarak ortaya çıkıyor. Bu noktada, eylem felsefesi açısından, özgürlük sorunu kendini gösterir. Çünkü eylemlerimizin kaynağında bulunan ve bizde lütuf durumunda olan iradeden ötürü eylemde bulunuyorsak, özgürlüğümüz de bu kaynağa bağlanmış olmaz mı? Buna rağmen özgür olduğumuzu düşünüyoruz. Oysa Blondel'e göre, bir insan, ister inansın ister inanmasın, muhakkak surette birtakım dinî ve derunî deneyimler yaşar. Şayet eylemlerimizin kaynağında sonsuz olanın bir müdahalesi olmasaydı ve eylemler sadece insanın kendi iradesi ve istemlerine göre gerçekleşmiş olsaydı, inanmayan bir insanın dinî deneyimler içinde olması beklenemezdi. Hemen bütün eylemlerimizi anlamlı ve amaçlı eylemler olarak düşünen Blondel için bu anlam ve amaç, Tanrı'dan dolayıdır. Eylemin en son amacı da, insan ile Tanrı'nın sentezini sağlamak suretiyle gerçek imanı

elde etmektir. Bu amaca ise, çeşitli basamaklardan geçerek ulaşılır.

Asıl eylem, birey hâlinden kişi hâline geçmiş insanda ortaya çıkar. Toplum içinde bir kişi olarak eylemde bulunma, bizi biz yapan, bizi oluşturan ve geliştiren bir eylemde bulunmadır. İnsan, sadece belli uyarıcılara belli cevaplar veren bir varlık değildir. Çünkü onun eylemde bulunması bilme, isteme ve var olma arasındaki uyuma göre bir eylemde bulunmadır. Zira bilme, isteme ve var olma eyleme, eylemde onlara bağlanıyor. Dolayısıyla, insan eylemini basit bir uyarıcı-davranış formülü biçiminde düşünemiyoruz. Blondel'in ifadesiyle eylem, "tanımanın, istemenin ve var olmanın" arasındaki uyumu aramadır.

Var olan eylemde bulunur ve eylemde bulunabilen var olduğunun bilincine varır. Bu bakımdan eylem, insanın özüdür. İnsanın kendini tanıması da eylemde bulunmasıyla mümkündür. Hatta fiil sayesinde kendimizin bile bilmediği kimi iç durumlarımız belirginlik kazanır. İstenilerek yapılan bir fiil, insan iradesini besler, onu genişletir, daha ileriye doğru hamlelerin bir muharriki olur. Bu açıdan da eylem, varlığın yeni bir mükemmelliğe doğru yöneldiği sınıra varlığı taşıyan bir fiil olarak ortaya çıkar. Her eylem, daha mükemmel bir eylemin ortaya çıkmasına zemin hazırlar ve varlığı mükemmelliğe taşır. Bunun içindir ki "her eylem mükemmelliğe, daha mükemmel bir eyleme duyulan bir özlemdir." Bu açıdan eylem, bizi büyütür ve bizi kendimizden çıkararak kendimizi aşmamızı sağlar. Eylem sayesinde kendimizi aşmak, eylemin merkezindeki doğuştan iradenin bireyin dışına taşınması demektir. "Bir amaç tespit etmeden, sadece eylemde bulunmak için eylemde bulunulamayacağından" kendisini arayan irade, kendi bireysel alanının dışına daha yüce bir amaca doğru yönelmelidir. Çünkü "bireysel bilinç, kendisi bilsin veya bilmesin, evrensel bir bilinçtir." Daha mükemmel ve daha tam bir varlık olmak için irade, tek başına kalamaz. Bu durumda irade, "kendisinden daha yüksekte olan bir amaca yönelir." Böyle bir amaca yönelme, ilk anda iradeyi toplumun bir üyesi yapar. İrade, bizden daha yüksekte olan toplumun bir üyesi olunca, bizi bireysel hayattan çıkarır, kendimizden başka bir yere bağlar ve kör bir egoizmi bertaraf eder.

İnsan, extra-personel bir amaç tespit ederek, yani başkalarını kendisine ve bizzat kendisini de başkalarına duyurmak suretiyle oluşur. Mounier'nin personalizminde kişinin "kendi eyleminde bireyciliğini unutup topluma ve dünyaya açılan bir varlık olarak" gösterildiği gibi, Blondel'de de kişi, kişi üstü bir amaçla kendisini toplum içerisinde gerçekleştirmeye çalışır. Çünkü "insan, kendi kendine yeten bir varlık değildir; onun başkaları için, başkaları ile başkaları vasıtasıyla eylemde bulunması gerekir."

Toplum, kişi durumuna gelmiş insan iradelerinin sistemli bir organizasyonunun sonucudur. Toplumda ortaya çıkan eylemlerin de sosyal bir fonksiyonu vardır. Eylem, toplum aşamasında ilkin aile içinde bir fonksiyona sahip olur. Egoizmin hiçbir izini taşımayan eylem, aile ile ilgili hayatın birliğini sağlama yolunda atılan ilk adımdır. Ancak irade bu aşamada gerçek tatmin ve amaca ulaşamaz. Zira insan iradesi, "sırasıyla aynı anda arzu etmiş ve bir çocukta gerçekleşen iki kişinin birleştiği yerde ailenin ortaya çıkmasına, aile ile insanlık arasında tanımlanmış ve insanlık duygusundan önce gelen ama ailevi duygusallığı aşan vatanın ortaya çıkmasına, nihayet köleye, vahşiye, zavallıya, hastaya veya başka bir zayıf varlığa kendini tanımasını öğreten insanlığın ortaya çıkmasına neden olmaktadır."

Aile hayatına ait olan eylemler, aslında bizim soyumuzu devam ettirmek amacına hizmet etmekle birlikte, bu amacı da aşarlar. Çünkü bu eylemler vasıtasıyla ahlâkî, sosyal ve dinî bilinci geliştirmeyi gerçekleştirmek söz konusudur. Blondel'e göre, aile, insanı "kendisinin temel şartı olduğu kolektif hayata hazırlama mektebine hizmet eden kapalı ve münhasır bir guruptur." Ama ailenin dışında daha geniş olan yurt, eskilerin tabiriyle site vardır. Bu durumda, aileyi aşan bir sosyal eylem biçimi ortaya çıkar. Toplum, kendini oluşturan bireylerin bir toplamı değil, bu toplamın üzerindeki manevî bir yapıdır. Çünkü kişiler, kişi olma durumlarını kaybetmeden diğer kişilerle bir birlik içerisinde bulunurlar. Bu, onların toplumsal dayanışması demektir. Bu dayanışma ve birliği daha iyi korumak için bir dayanışma ve birlik iradesi kurulur. Bu iradeyi kurmak demek, manevî bir yapı oluşturmak demektir. Mane-

vî bir yapı olan toplumda ortaya çıkan eylemlerin de ahlâkî bir nitelik taşıması gerekir.

Aralarındaki duygu ve düşünce beraberliklerinden, ortak bir geçmişe sahip olmanın ideal birliğinden ötürü, bazı insanlar bazı olaylar ve kavramlar karşısında aynı tarzda ve ortak eylemde bulunurlar. Onlar, kendi duygu ve düşüncelerini büyük toplumsal ortaklığın merkezinden alırlar ve kendilerini bu merkeze taşırlar. Böylece de millet iradesi teşekkül eder. "Millî toplumun kendine has bir *substansiyal vinculum*'u vardır; o menfaatlerin, duyguların, alışkanlıkların ortaklığından kaynaklanmaz." Millî toplum, fenomenlerin düzenini aşan temel bir irade üzerine dayanır. Bu irade sayesinde coğrafya vatan olur. Her millet dünyada bir fikir, bir duygu yaşatmak zorundadır. Bu fikir ve duygu, o milletin ruhudur. Bu ruh, vatan ile birleşince ölümsüzleşir ve o milletin bütün bireylerinde ruh ortak hâle gelir, bu da ortak bir eylemi doğurur. Ancak bu tür eylemlerin tek amaç olarak kalması düşünülemez. Bunların fonksiyonu, daha etkili eylemlere geçişi sağlamaktır.

Blondel, toplumsal hayattaki eylemlerden insanlık alanına geçer. Çünkü ona göre, "insan, adeta bizzat insanlığa katılmayı ve sadece bir tek iradeyle, insanlık iradesiyle şekillenmeyi ister." İnsanlık iradesiyle şekillenmek demek, "başkalarını sevmek ve insanlığı sevmek, eşit olarak Tanrı'yı sevmek" demektir. Ancak kişi iradesinin insanlık iradesiyle birleşmesiyle yetinmek de mümkün değildir. Fenomenal alanın aşılması, doğaüstüne yükselişte bizi aşkın eylemin alanına iştirak ettirecek olan ahlâkî manzaraların araştırılması gerekir.

Amacı, "insanda Tanrılığı yaratmak" olan ahlâk, birtakım fiiller toplamıdır. İnsan, özü itibarıyla ahlâkî bir varlıktır. Çünkü eylem, fiil hâlindeki niyettir. Eylem, sonsuzdan gelir, yine sonsuza döner, "mutlaktan mutlaka bir dönüştür." Durum böyle olunca, eylemin metafizik bir amacı vardır ve bizim fonksiyonumuz, içinde yaşadığımız evrensel düzene uymak olduğu kadar bu düzeni aşmayı da gerektirir. Bu düzeni aşmak, sonsuz olana iştirak anlamına gelir.

Bize sonsuzu en iyi şekilde hissettiren ibadet fiilidir. İbadet, iradenin olmak istediği şey olması ve eylemin amacına ulaşması için yüce bir çaba olarak ortaya çıkar. İbadet bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın giderilmesi de din vasıtasıyla olur.

Blondel'e göre, kendimizi ilâhî varlığa uyarlamak zorundayız. Bu uyarlama, eylemlerimizin beşerî sınırlarının ötesine geçmesi anlamına gelir. Zaten bütün eylemlerimizin kaynağında bir ilk irade bulunur. Bu iradenin hamlesiyle eylemde bulunuyoruz. Bu iradenin eylemi hem kendimizi hem de çevremizi değiştirir. Bir bakıma bu, bizdeki Tanrı iradesinin bizi değiştirmesi, bizi şekillendirmesidir. Düşünmeyi bir eylem, eylemi hem kendimizi hem de çevremizi değiştirmek olarak gören Blondel'e göre, eylemde bulunmak ile var olmak da aynı anlama gelmektedir. Var olmayı Tanrı ile birlikte var olmak, düşünmeyi Tanrı'yı düşünmek, istemeyi de sonsuzu istemek biçiminde niteleyen eylem felsefesi filozofu, bu üçü arasındaki uyumu arar ve bu uyumun tam olarak dinî alanda ve dinî eylemlerde gerçekleşebileceğini düşünür.

Eylem felsefesi filozofu Blondel'e göre, eylem, "insan ile Tanrı'nın bir sentezidir." Bu sentezi ne tek başına insan ne de tek başına Tanrı kurabilir veya kurulmuş olan sentezi yok edebilir. Sentezin yok olması, insanı Tanrı'ya ulaştıran eylemin ortadan kalkması, daha da açıkçası insanın varlığının tehlikeye düşmesi anlamına gelir. Çünkü sentezin bozulması, bizdeki istenilen iradenin isteyen ve gerektiren iradeyi reddetmesi demektir. Yani, insanın kendindeki Tanrı'yı inkârı demektir. Bunun anlamı şudur: Kendindeki iradeleri eşitlemek suretiyle kendi kendine eşit olmak isteyen insan, bu eşitliği elden kaçıracağı gibi mutlaktan mutlaka dönüş olan eylemin de mutlak ile olan ilişkisini ortadan kaldırır. Böylece kendini aşan amaçların önünü tıkayacak olan insan, eğer sentezin devamını sağlayacak olursa kendi varlığımız ile doğaüstü alan arasındaki mesafeyi aşar ve eyleminin kendisi ile Tanrı'sı arasında bir köprü olduğunu görür. Eylem sayesinde ilâhî ve lütufkâr bir düzene uymak suretiyle Tanrı'ya yükselen insan, kendi eyleminin kendisini aştığını, beşerî olanla ilâhî olanın birleştiğini, aşkınlığın kendi eyleminde içkin olarak bulunduğunu anlar. Pragmatizmin her türünde eylem, "başarı üzerine etkili araçları saptamak olan salt teknisyen bir akıl tarafından gemlenmiş" olmasına rağmen, eylemden "salt insancıl olan başka amaçlar çıkaran" Blondel, bütün söylenenlerden de kolayca

çıkarılabileceği gibi, "alt amaçlardan daha yüksek amaçlara tırmanarak, Biricik Zorunlu" olanı, aşkınlığın içkin hâlde bulunduğu eylem ile ortaya çıkarır. Onun yaptığı şey, istenilen irademizi isteyen irade düzeyine yükseltmek, bunu yapabilmek için de sonsuzu istemektir. Çünkü sonsuzu istemeden sonsuzca istemek mümkün değildir. Sonsuzca ancak sonsuz olan istenebilir.

Eylem sorunu ile Tanrı sorununu birleştiren Blondel, "ne kadar bayağı olursa olsun, hiçbir eylem yoktur ki, içerisine ilâhî varlık konulmuş olmasın, hiçbir eylem yoktur ki, bir tapınma doğurmasın" der ve "Tanrı, düşüncelerimle eylemlerimin yapmacık bir aksedişi olmak şöyle dursun, düşündüğüm ve yaptığım şeyin tam ortasında bulunuyor" diye de ilave eder. Çünkü "ben O'nun çevresinde dolaşıyorum, düşünceden eyleme, eylemden düşünceye geçmek için, yine benden bana gitmek için, her an O'na başvuruyorum." Demek ki Tanrı, öyle bir varlıktır ki, hem insanın dışında ve fevkinde ama aynı zamanda insana içten müdahale eden Mutlak'tır.

Varlıklardan Varlık'a doğru yaptığı soruşturmada ve eylemin analizinde iman sürecini ve bu sürecin bir iç dinamizmini bulan Blondel, Tanrı'nın varlığı konusunda birtakım diyalektik ispatların geçerli olduğunu, ancak akıl ile iman arasında bir zıtlık yerine bir uyum bulunduğunu düşünür. Akıl ile iman, adeta bir madalyonun iki yüzü gibidir.

Ruhî varlığımızın amaçladığı sonsuzluğa ve Mutlak Varlık'a açık olan tek yolun eylem yolu olduğunu bize gösteren Blondel'in eylem felsefesinin temel özelliği, onun bir kendini aşma felsefesi olmasıdır. Varoluşsal bir yöntem kullanmakla birlikte, varoluşun özden önce geldiğini düşünen varoluşçu filozoflardan ayrılan Blondel, bireyi mutlaklaştıran bireycilikten, aklı imana zıt gören ve akla değer tanımayan fideizmden tamamen farklı bir noktada bulunur. İradeci bir filozof olmakla birlikte onu, Schopenhauer'in iradeciliğiyle de karıştırmamak gerekir. Çünkü Schopenhauer'de irade, kör ve bilinçsizdir ve hiçbir amacını gerçekleştirme imkânına sahip değildir. Dolayısıyla, kurtuluş, bu iradenin inkârında aranır. Oysa eylem felsefesinde irade, bilhassa isteyen irade, eylemin kendisinden kaynaklandığı sonsuzluğa iştirakin ve eylemimize sınır koyan engellerin ortadan kaldırılmasının biricik şartıdır.

M. BLONDEL, *L'Action*, Paris, 1950; A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 2002; R. GARAUDY, 20. Yüzyıl Biyografisi(çev. A. Z. Ünal), Ankara, Fecr Yayınevi, 1998; J. LACROIX, *Maurice Blondel: Sa Vie, Son Œuvre avec un Exposé de Sa Philosophie*, Paris, 1963; N. TOPÇU, *Conformisme et Révolte*, Paris, 1934;.

Ayrıca **bkz.,** BLONDEL, EYLEM, TOPÇU, VAROLUŞÇULUK.

Ali Osman GÜNDOĞAN

EZOTERİK, içsel bilinç, düşünümsel ya da mistik içerim ve çağrışımlarıyla "içeride," "içsel" ya da "gizli" anlamına gelen sıfattır. Arapça ve Osmanlıca'daki -anlam içeriğini temelde İslâm ezoterizmi geleneğiyle kazanmış- "bâtınî" teriminin karşılığı olan sözcüğe Türkçe'de önerilen yeni karşılık "içrek"tir. Kökeni, Yunanca *"esô"*nun karşılaştırmalı biçimi *"esôtero"*dan türetilen *"esôterikos"* sıfatıdır. Yunanca *"esôterikos"* sıfatı, ilk kez muhtemelen Samosata'lı Lucian'ın *Yaşamların Mezatı* [*The Auction of Lives*] adlı eserinde kullanılmıştır.

Platon Alkibiades adlı diyalogunda, "içsel şeyler" anlamına gelen *"ta esô"* ifadesini kullanmıştır. Genellikle kullanıldığı anlamıyla ezoterik, sadece seçilmiş belli bir topluluğa verilen, gündelik kavrayışların ötesinde, yalnız sezgiyle veya daha yüksek zihinsel ya da ruhsal yetilerle kavranabilen, semboller ve şifreler aracılığıyla aktarılan, inisiyasyona dayalı metafizik öğretilere işaret eder. Başka bir tanımla, halka açık olmayan, herkesin anlaması için yazılmamış, yalnızca bir kurum ya da bir okulda, bir mezhepte veya belli bir alanda, oldukça ileri düzeye ulaşmış kişiler için saklanmış, yalnızca onlar tarafından anlaşılabilir olan gizli inanç, ideoloji ya da öğretilere (*disciplina arcana*) göndermede bulunur. Pek çok dinî akım, sadece ve sadece kendilerinin, bir mürşidin mesajının "hakiki" anlamını bildiklerini ve görünüşteki öğretinin gerçek anlamı gizlediğini iddia eder.

Bununla beraber "ezoterik" teriminin "içsel" bilgi, disiplin ya da pratik anlamında "ezoterizm"e göndermede bulunması zorunlu değildir ve bu nedenle "ezoterik"ler kendilerini, alanlarına ilişkin daha özgül (Gnostik, Kabalist, Sûfî, Mistik gibi) terimlerle de ad-

landırırlar. Nitekim İslâm dünyasında üç farklı öğreti bugün ezoterizm olarak adlandırılmaktadır: Filozofların ilâhiyâtı (metafiziği), Şiiler'in vahiy yorumları ve Sûfî geleneği. Bu öğretiler 10. yüzyıldan itibaren gittikçe artan bir oranda ezoterizm olarak kavramsallaştırılmış ve adlandırılmıştır. Günümüzde yaygın biçimde Bâtınîlik adı altında tek bir anlayış olarak algılanan bu ezoterik öğretiler, birbirlerini yakından etkilemişlerse de, tek ve homojen bir öğreti teşkil etmezler ve kendilerini farklılıklarıyla tanımlarlar.

Ezoterik terimi, anlamını karşıtıyla, yani "dışarıda"kine, "yüzeyde"kine ya da "gündelik bilinç"e işaret eden "egzoterik" terimiyle kazanır. Egzoterik teriminin kökeni, *"eksô"*nun karşılaştırmalı biçimi *"eksôtero"*dan türetilen *"eksôterikos"* sıfatıdır (Latince *"exotericu,"* İngilizce *"exoteric,"* Fransızca *"exotérique,"* Almanca *"exoterisch"*). Arapça ve Osmanlıca'daki "zahirî" teriminin karşılığı olan sözcüğe Türkçe'de önerilen yeni karşılık "dışrak"tır.

"Exoterikoi logoi" (egzoterik bilgi) terimi Aristoteles'in yazılarında 8 kez ortaya çıkar (*Nicomakhos'a Etik*'te iki kez, *Eudemos'a Etik*'te iki kez, *Politika*'da iki kez, *Fizik*'te bir kez, *Metafizik*'te bir kez). "Konu dışı söylemler" ya da "popüler argümanlar" olarak çevrilir. Bu terimle, Aristoteles'in öğrencilerinin eğitim gördüğü *Lyceum*'un dışındaki tartışmalara ve yazılara ya da Aristoteles'in *Lyceum*'un dışındaki insanlar için yazdığı yazılara göndermede bulunduğu varsayılır. Bu durumda Aristoteles'in yazıları, dışarıdan izleyicilere - *exoterikoi logoi*- ve *Lyceum* içinde kendi öğrencilerine yönelik dersleri ve yazıları olarak ayrılabilir. Milattan sonra ikinci yüzyılın sonlarında, satirik diyaloglarından birinde Yunanlı yazar Lucian, ezoterik terimini egzoterik ile karşıtlık oluşturacak biçimde kullanmıştır. Peripatetik karakter hakkında konuşurken Lucian'ın karakterlerinden biri şöyle der: "Dışarıdan bakıldığında başka bir insan olarak görünür, içeriden bakıldığında başka; bir değerlendirme yapacak olsan, birine egzoterik [*eksôterikon*], diğerine ezoterik [*esôterikon*] adını vereceğin kesin."

Cicero da *exoterikon* terimini kullanmış, ancak onu Latince'ye çevirmemiştir; daha sonra Romalı yazar Aulus Gellius Yunanca kelimeleri kullanarak Aristoteles'in *"eksôterika"* ve *"akroatika"* diye nitelenen öğretilerinden bahsetmiş ve bunları Latinceleştirmiştir. 12. yüzyılda Salisburyli John, *Polycraticus*'unda Aristoteles'den şöyle bahseder: "Onun inceleme türlerini ilk kez 'akroatik' (*acroaticum*) ve 'egzoterik' (*exotericum*) şeklinde ikiye ayırdığı söylenir." Hem bilimsel-materyalist hem de geleneksel-dinî perspektifi kapsayan egzoterik terimi, şeylere ilişkin gündelik anlayışlara dayandığından ve bilincin dönüşümünü gerektirmediğinden (aslında bu tür dönüşümleri zararlı bulduğundan) gündelik zihnin Gerçeklik'i anlayabileceğini varsayar. Normal, uyanık bilinç durumuna ya da buna çok benzer bir bilinç durumuna dayanan bir felsefe ya da din olarak egzoterik felsefe ya da din, işte bu durumu ifade eder. Sıradan varoluş durumunun ötesine geçen herhangi bir istek reddedilir. Örneğin "dindar bir kişiye göre 'Tanrı seni olduğun gibi yaratmıştır/sever.' Öyleyse kim oluyorsun da, Tanrı'nın sana buyurduğu şeyi daha yüksek bir bilinç durumu için uğraşarak sorguluyorsun? Ayrıca şüpheci materyalistlere göre rasyonel zihnin ötesinde daha yüksek bir durum yoktur (bütün rasyonel-olmayan bilinç durumları yanıltıcıdır)." Bu yüzden sıradan insana hitap edebilen egzoterik dinî ve bilimsel konum, ya da *egzoterik perspektif,* gündelik bilincin dışı ya da yüzeyi anlamına gelir. Bu, en iyi bilinen veya yaygın bilinç formudur, gündelik uyanıklık durumuna ve benliğin ya da egonun diğer kendiliklerden ve evrenden ayrılan sonlu kendiliğine dayanır.

M. Alan Kazlev'e göre, genel egzoterik özellikler basitçe şu şekilde belirlenebilir: **(1)** Tercih edilen bilinç durumları, normal, uyanık bilinç durumlarıdır. **(2)** Kişilik dönüşümü istenmez, daha çok ben merkezliliği gerektirir. **(3)** Bilgi araçları, akıl (dünyevî) ve inançtır (dinî). **(4)** Otorite, dışsaldır (İncil, Kilise, Bilim, vb). **(5)** Dar bir öğretiyle (İncil, bilimsel metot, vb) temellenir, bunun dışındaki her şey yanlış kabul edilir. **(6)** Basitleştirilmiş bir metafizik konumu vardır (Materyalizm, Düalizm, ya da Holizm). **(7)** Mutlak Gerçeklik kavramı, Dışsal Tanrı'ya dayanır (Düalizm): Tanrı temel olarak ayrı dışsal bir varlık ya da Uzay-Zaman Enerjisi olarak düşünülür (Materyalizm). Buna karşılık Kazlev, genel ezoterik özellikleri şu şekilde belirler: **(1)** Tercih edilen bilinç durumları, düşünümsel ya da ruhsal durumlardır. **(2)**

Kişilik dönüşümü veya benlik aşkınlığını gerektirir. (3) Bilgi araçları, daha yüksek esin ve sezgidir ("*Gnosis*"). (4) Otorite, içsel ve sezgiseldir. (5) Hem ezoterik hem egzoterik pek çok farklı evrensel öğretiden yararlanabilir. (6) Metafizik konumu sofistikedir (karmaşık kozmoloji, psikoloji, ontoloji, vb). (7) Mutlak Gerçeklik kavramı, evrensel bilince (Monizm) dayanır. Kutsal olan (Tanrı), hem içeride hem dışarıdadır.

Ezoterik ve egzoterik perspektifler karşıt konumları işgal etmekle beraber, ezoterik olana nüfuz etmek için egzoterik olandan geçmek gerekir. Bu bakış açısından, bütün dinlerde iki öğreti dizisi bulunur: Yararlanabilecek olanlar için gizemli ya da ezoterik öğreti, halk yığınları için genel ya da egzoterik öğreti. Ancak ezoterik ve egzoterik yönler birbirinden bağımsız değildir. Çünkü egzoterik açıklama ezoterik nosyonun taşındığı araçtır. Dinî tutumun başlangıcında olduğu düşünülebilen ezoterik motivasyon, ifade edilebileceği bir araca gereksinim duyar. Bu araç, egzoterik katmandır. Sonuç olarak ezoterik ve egzoterik arasındaki ilişki din açısından, kurum içinde pek çok düzeyde işlev gösteren bir ilişkidir. Örneğin semavî dinlerde ezoterik ve egzoterik, temel inançlardan özgül ritüel ve pratiklere kadar pek çok düzeyde birleştirilir. Temel oluşturan inanç çerçevesi düzeyinde, ezoterik ve egzoterik "Tanrı" adında birleşir. "Tanrı" bir yandan adlandırılamayanı adlandırma girişimidir, öte yandan da dünya ve kökenleriyle ilgili bir açıklamanın temelini oluşturur. Tanrı nosyonunun bu ezoterik yönü, görülemez nihaî nedenden dünyayı kontrol eden ve insanoğlunun yaptıklarını yargılayan ve müdahale eden bir varlık nosyonuna, bir Tanrı imgesine bir süremdir. Bu yüzden ezoterik ve egzoterik, birbirine ihtiyaç duyar. Ezoterik nosyon, egzoterik bir çerçeve olmadan ifade aracına sahip olamaz. Egzoterik açıklama, ezoterik anlayış olmadan tamamlanmış olamaz. Önce egzoterik anlamdan başlanır, sonra yavaş yavaş ezoterik anlama doğru gidilir. Doğrudan doğruya yüksek bir Hakikat'in kendisiyle karşılaşmanın imkânı yoktur.

Basit bir dille ifade edildiği takdirde, egzoterizm, formu -amentü- özün -Evrensel Hakikat- üzerine yerleştirir ve özün formun bir fonksiyonu olduğunu iddia eder. Buna karşılık ezoterizm, özü formun üzerine yerleştirerek formun özün bir fonksiyonu olduğunu öne sürer; zira ezoterizmin değerler hiyerarşisine göre öz, formun ölçütüdür; yani Evrensel Hakikat, çeşitli hakikat formlarının ölçütüdür. Egzoterizmde bunun tersinin olmasının nedeni, onda özün bir tezahürü olarak formun Hakikat'in teminatı olmasıdır. Egzoterizmde formun ötesindeki Hakikat'e ulaşılamayacağı düşünülür ve sıradan insan için, bu doğrudur.

Klâsik Yunan filozoflarından bazılarının yazılarının Ortaçağ'da yeniden ele alınmaları çeviri problemleri doğurmuş, uzunca bir süre felsefe, teoloji ve kilisenin resmî dili olan Yunanca'dan dolayı "*esoterikoi*" (ezoterik) ve "*exoterikoi*" (egzoterik) olarak adlandırılan öğretiler arasındaki ayrım devam etmiştir. İskenderiye'li Clement, Origenes ve bunların takipçileri bu ayrımı Hristiyan öğretisine uygulamışlardır. Ancak Origen, gizli Hristiyan öğretisinin varlığını reddedip ezoterik ve egzoterik boyutun varlığını Kitab-ı Mukaddes'e ve İsa'nın öğretisine atfetmiştir. Ezoterik sözcüğüyle, bu sözcüğün türevleri, İngilizce'de ilk kez 17. yüzyılda ortaya çıkmış ve genel kullanıma 18. yüzyılda girmiştir. Terim, İngilizce'de Thomas Stanley'nin *History of Philosophy* [Felsefe Tarihi, 1701]'nde "Pythagoras'ın Dinleyicileri" tanımında kullanılır. Burada Pythagorasçılar ikiye ayrılır: Değerlendirme dışı kalanlara "egzoterik," "iç" alana kabul edilecek kadar iyi olanlar "ezoterik" adı verilir Ezoterizm isim olarak ilk kez 1828 yılında Martinist Jacques Matter'in (1791-1864) *Histoire critique du gnosticisme et de ses influences* [Gnostisizmin Eleştirel Tarihi ve Etkileri] adlı eserinde kullanılmıştır. Daha sonra yine Martinist, okültist ve kabalist olan Eliphas Lévi, mistik, ruhsal ya da gizemli bakış açılarına işaret eden "ezoterizm" ve gizli bilgi anlamına gelen "okültizm" terimlerini ortak anlamda kullanmış ve her iki terim 19. yüzyılın son çeyreğinde ve 20. yüzyılın başlarında Helena Petrovna Blavatsky'nin ve *Theosophical Society*'nin diğer üyelerinin yazılarında oldukça rağbet görmüştür.

Bununla beraber, genellikle kullanıldığı anlamıyla belirli ve sınırlı bir grup ya da kişilere açık olduğu ve yalnız onlar tarafından anlaşılabildiği öne sürülen bir bilgi türünü işaret eden "ezoterik bilgi" ile doğaüstü

güçler edinmeye yönelik olduğu söylenen ve gizli tutulan ve ancak belirli kişilere açılan "okült bilgi"yi birbirinden ayırmak gerekir. "Ezoterik bilginin en son hedefi, kişinin dünyadaki bireyselliğinin Tanrı'nın varlığında eriyerek onun içinde yok olması, kişinin kendi tanrısal bireyselliğine kavuşarak Tanrı ile birleşmesi ya da zaten bir olduğunu anlaması [...] özne ve nesne arasındaki uzaklığın geçici bir süre için de olsa ortadan kalkarak Tanrı varlığının deneyimlenmesi iken, diğer tarafta okült bilgi, madde ve dünya olayları üzerinde etkili birtakım güçler elde etmeye ve bunları uygulamaya yöneliktir." 20. yüzyılda pek çok ezoterik, şeytana tapma ya da kara büyü gibi olumsuz yan-anlamlarından dolayı okültizm teriminden kaçınır. Aynı nedenden dolayı ezoterizmin (çoğunlukla Hristiyan) pek çok muhalifi, okültizm terimini tercih eder. Kabul edilmiş öğretilere karşı çıkan gnostisizm gibi öğretileri tanımlamak ve bunlara karşı uyarmak için belirli dinler tarafından harcanan çabalar, "okültist" ve "ezoterik" sözcüklerine olumsuz bir yan-anlam ilâve etmiştir.

Tarihsel bakımdan ezoterizmin (içsel öğretiler) okültist biçimleri büyüyü, masonluğu ve belirli inzivacı ve çileci gelenekleri içermektedir. Bazı öğretiler deneyimin içsel özelliklerine (öz-dönüşüm gibi) ya da dinî metinlerin içsel anlamlarına odaklandıklarından, kendilerini "ezoterizm" biçimleri olarak adlandırmayı tercih ederler (Ezoterik Hristiyanlık). Aydınlanma'dan itibaren en etkili "okült" akımlardan birisi kabul edilen Martinizm örneğinde olduğu gibi, geçmişteki pek çok gelenek, benzer "seçici ve ketum" yapılarından dolayı ezoterizm biçimleri olarak sınıflandırılabilir. "Kutsal bilgi/bilgelik" anlamına gelen "teozofi," önceleri "ezoterizm"e benzer bir anlam taşımıştır. Çeşitli yazarlar aracılığıyla "ezoterizm" terimi, içsel bilgi ya da deneyim; ruh, tin ya da *psukhe*ye ilişkin bilgi anlamını kazanmıştır. Ezoterizm ve mistisizm arasında da büyük ölçüde örtüşme vardır.

Yine de pek çok mistik gelenek, ilave ruhsal bilgi talebinde bulunmaktansa, inananların dikkatlerini inanç nesnesine odaklamaya çalışır. Bu yüzden bir mistiğin zorunlu olarak bir ezoterik olması gerekmez. Kabala, insanlığın ve evrenin kökenini ve akıbetini betimleyen gelenekleri, kendimizi iyileştiren ve dünyayı kendi gerçek yerimiz hâline getiren pratikleri korur. Elbette bunlar tipik dinî ilgilerdir, bu durumda Yahudilik'in öğretilerine ve pratiklerine paraleldir ya da bunları ayrıntılandırırlar. Ezoterizm, gnostiktir, yani daha yüksek bilgiye ya da *Gnosis*'e dayanır. *Gnosis*, daha yüksek bir hakikate aldırmadan öncüllere ve mantıksal argümanlara odaklanan akıldan farklı ve üstün bir anlayış tarzı olarak kabul edilir. Gnostisizm bu dünyanın gerçek yuvamız olmadığını öğretir; söz konusu anlayışa göre, bu dünyadan kaçıp ruh dünyasına ancak gerçek doğamızı kavramak suretiyle dönebiliriz. Astrolojinin de dâhil olduğu Hermetizm, ruhun ve kozmosun esasen gizemli bir biçimde bağlantılı olduğu varsayımına dayanır.

Masonluk ve simyanın bazı biçimleri, erdemi arttırmak ve insanı kutsal olana yakınlaştırmak amacıyla sembolik araçlar kullanır. Teozofi ve yan akımları, yeryüzünün ruhsal evrimine rehberlik görevinde bulunan gizli mürşitlerin varlığını öğretirler. Spiritüalizm, ruhlarla görüş alışverişi aracılığıyla doğrudan öbür dünya deneyiminin yardımını vurgular. Jungcu psikoloji mit, rüya ve vizyonlarla uğraşarak hastanın *psukhe*sindeki çeşitli ikilikleri ve karşıtlıkları bütünleştirmeye çalışır. Taoizm, antik Çin'in düşüncelerini korumaya çalışır ve doğa ile denge (*yin/yang*) kurmayı amaçlar.

Ezoterik bilgi, kabul edilenler, ilerlemiş olanlar ya da ayrıcalıklı olanlardan oluşan kapalı bir çevreye uygun bilgidir ve kabul edilenlerden başka herkesten saklanır. Tarihsel olarak, ezoterik bilgi, gizemli tarikatlar gibi belirli seçilmiş gruplar tarafından, kendilerini önyargılara karşı korumak ya da seçkincilik amacıyla dışarıdakilere karşı sır olarak saklanan bilgi şeklinde tanımlanır. Nitekim İslâm mutasavvıfları dinî ilimleri biri zâhir, diğeri bâtın olmak üzere ikiye ayırır; hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere zâhir ilimleri, tasavvufa da bâtın ilmi adını verirler. Mutasavvıflara göre, nasslardaki gizli manâları, ibadetlerin manevî ve ahlâkî özünü, varlık ve olayların arasındaki sırları açığa kavuşturan bâtın ilmi gizlidir ve halk bu yüksek ilmi yanlış anlayacağı için, onu halka açıklamak caiz değildir. Cüneyd-i Bağdâdî, Hz. Musa'nın Hızır'dan öğrendiği "ledün ilmi" ile Hz. Ali'nin bildiği bâtın ilminin aynı şey olduğunu söyler. Serrâc'a göre, Kur'an'ın,

hadisin ve İslâm'ın da zâhir ve bâtını vardır. Geniş anlamıyla şeriat ilmi bu ikisini de ihtiva eder. Sûfîler işaret ve remizlerle anlatılan bâtın ilminin önem ve değeri konusunda görüş birliği içindedirler. Bâtın ilminin üstünlüğü ilk tasavvufi eserlerde de vurgulanmıştır. Gazâlî zâhir ilmine kabuk (*kışr*), bâtın ilmine öz (*lüb*) nazarıyla bakar. Zâhir ilmi yola, bâtın ilmi menzile ait bilgilerdir. Sûfîler yöntem olarak zâhir ilminin eğitim ve öğretimle, bâtın ilminin ise mistik sezgi (keşf) ile elde edildiğini söyler. Zâhirî manâ beden, Bâtınî manâ ruh gibi olduğundan, Bâtınî yönü gerçekleşmeyen ibadetler cansız sayılır. Bâtın ilminin varlığı, daha çok Gazâli'den sonra ve onun etkisiyle zâhir uleması tarafından da benimsenmiştir. Kelâmcılar mutasavvıfların keşf, ilham, bâtın ilmi gibi deyimlerle ifade ettikleri bilgileri kabul etmekle birlikte, bunların Kitap ve Sünnet'e uygunluğunu esas almışlardır.

Ortaçağ Hristiyan felsefesinin önemli isimlerinden Aquinalı Thomas, *Summa Theologica*'da güngeme gelen ilk soruda, kutsal öğretinin metaforik dil kullanıp kullanmadığını araştırır; Thomas'ın bu soruya verdiği yanıt, onun metaforik bir dil kullandığı yönündedir. Çünkü insanlar ruhsal şeyleri maddî imgeler ve metaforlar aracılığıyla öğrenirler. Akıllı yaratıklar olmalarına rağmen, insanların şeylerin duyulur görünüşünde gizli olanı algısal dünyadan alınan metaforlarla anlayabilmeleri çok normaldir. Örtük olan şey gizlidir, potansiyel olarak tezahür edebilen, sunulabilen şey doğru perspektiften düşünüldüğü takdirde ancak, gerçekten tezahür edebilir, sunulabilir. Boethius, yazılarında metaforlar değil, keskin mantıksal ve metafiziksel analizler sunar. Oysa Aquinalı Thomas'a göre, Kitab-ı Mukaddes'te sözcüklerin hem figüratif hem de literal anlamları vardır. Thomas ve Aziz Augustinus dinî öğretinin hem gizli hem de açık boyutunun farkındaydılar. Yalnızca bir öğreti vardır, ancak bu öğreti farklı düzeyde iki tür dinleyiciye hitap eder. Augustinus ve Aquinalı Thomas'a göre, sözü işitenlerden bazıları benzerliklerin, mesellerin ve metaforların nasıl anlaşılması gerektiğini öğrenmek ve literal olanın ötesine ne zaman geçilmesi gerektiğini bilmek zorundaydılar. Onların, Havarilerle başlayan ve Hristiyan öğretisinin sunumuna rehberlik eden bir yorum ve düşünümsel anlama geleneğini korumak ve genişletmek zorunlulukları bulunuyordu. Teolojinin bu süreçte önemli bir rolü olmuştur.

Dünyanın çeşitli yerlerinde pek çok dinî akım, ihtilaflı biçimde kendilerinin de bir parçası oldukları dinin daha doğru bir yorumuna sahip olduğunu öne sürer. Ezoterizm kişisel aydınlanma ve içsel ruhsal pratik üzerine odaklanırken, örgütlü din ya da egzoterizm dışsal manevî pratik ve ritüellerle toplumu yöneten yasalara odaklanır. Buna rağmen, ezoterizm gelenekleri, kurumları gerektirip, başkaca birtakım kamusal yönleri daha gündeme getirir. Ezoterizm, inanan kitlelerden ayrı olarak tinsel açıdan bir elit tabakayla ilişkilendirilir. Ezoterizmdeki pek çok unsur köklerini –büyü ve büyücülük çalışmaları gibi– halk geleneklerinde bulurken, bunlar daha sonradan elit geleneklere dönüşmüştür. Ezoterizm çoğunlukla ilave bir gizlilik unsuru talep eder, örneğin masonlukta daha yüksek bir hakikati öğrenmeden önce, kişinin inisiyasyonu gerekir. Roma İmparatorluğu, yalnızca Hristiyanlığı değil, aynı zamanda inisiyasyonun da vurgulandığı bir gizemli grup dini de doğurmuştur. Hristiyanlık Roma'nın resmî dini hâline geldikten sonra muhalif Hristiyan gruplar hain diye nitelenip zulme uğrarken, pagan gruplar da bastırılmıştır. Kurumsal ezoterizm tehlikesi, onun alternatif bir öğreti ya da otorite kaynağı olma potansiyelinde yatmaktadır. Protestan Reformasyon içindeki bazı gruplar ezoterik unsurları yüceltirken, Roma Katolik teologları bu unsurlardan uzaklaşmışlardır. Bu yüzden Batılı ezoterizmin doğasında marjinal bir statü vardır.

Ezoterizmin çeşitli türleri, aralarında Descartes, Thomas Browne, Leibniz, Newton, Shakespeare, Goethe, Kant ve William Blake'in de bulunduğu pek çok ünlü ismi etkilemiştir. Birçok ezoterik konu binlerce yıllık bir tarihe sahipken, bunlar genellikle süre giden gelenekler olarak varlıklarını koruyamamış, daha çok antik çağı canlandırma akımlarından yararlanmışlardır. Örneğin İtalyan Rönesansı sırasında Ficino ve Pico della Mirandola gibi çevirmenler dikkatlerini klâsik neo-Platonculuk edebiyatına ve Hermetizmin Pre-mozaik geleneğine çevirmişlerdir. 19. yüzyıl ezoterik yazarları dikkatlerini günümüzün farklı nasyonalizmleriyle

bağlantı içinde daha erken büyü ve büyücülük geleneklerine yönlendirmişlerdir (Nazi mistisizmi). Bu yazarlar aynı kutsal hakikati paylaştıklarını düşündükleri Doğulu dinlerden büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Bu yüzden Blavatsky, Hint felsefesini çeşitli Batılı ezoterik geleneklerle birleştirmiştir. Ona göre, bütün ülkelerin ve bütün çağların azizleri ve mistikleri, masonlarınkilere de benzeyen ortak bir kardeşlik içinde iş birliği yapmışlardır. J. Fabre, F. D'Olivet ve özellikle E. Schuré 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Avrupa'da giderek yükselen ezoterik, okültist, sembolist ve spiritüalist hareketleri besleyen öncü isimlerdir ve genelde rasyonalizm, pozitivizm, natüralizm ve materyalizme karşı eleştirel bir hoşnutsuzluğu paylaşırlar. Bilimin dine müdahale etmesinin ve onu reddetmesinin, felsefenin bilim ve din arasında arabuluculuk rolünü yerine getirememesinin hem toplumda hem bireyde "derin bir kopuş"a yol açtığını düşünürler.

Antropozofi'nin kurucusu Rudolf Steiner, 19. yüzyılın sonunda ezoterikler arasında yaşanan bir ihtilâftan söz eder. Buna göre, bir grup ezoterik, bilginin halka açılmasını, diğer grup onun sır olarak korunmasını istiyordu. Steiner ezoteriği ana kültür akımının kabul edilmiş bir parçası yapmak isteyenlerin yanında yer aldı. O, 19. yüzyılda yazılan ilk kitaplarında ezoterik temalara göndermelerden kaçınıyordu, ancak maneviyatın insanî gelişimde giderek merkezî bir yer tuttuğuna inandığı 20. yüzyılı yeni bir çağ olarak görüyordu. 20. yüzyılın en önemli gelişmesi muhtemelen belirli bir psikolojik dönüştü, ezoterik konular mevcut bilimsel görüşle daha uyumlu ve yeni öznel yorumlar kazandı; özellikle Carl Jung'un çalışmaları bilinçdışının işleyişi için bir sembol hâline geldi. Bu dönemin bir diğer önemli vurgusu, farklı kültür ve coğrafyalardaki ezoterizmlerin anlaşılmasına yönelik olup, Rene Guenon ve Frithjof Schuon'un "gelenekçi" perspektifiyle temsil edilir.

Klâsik ezoterik yazı kavrayışı aydınlanmanın ve gerçeğin daha geniş kapasiteyle anlaşılmasının yararlarına inanan daha sonraki bazı filozoflar aracılığıyla, kabul gören anlayışların yerine gerçeğin geçmesi yönünde biçim değiştirmiştir. Daha yakınlarda gizemli ve mistik öğretiler halka açık bir hâle geldiğinden, ezoterik teriminin başka bir anlamı daha ön plâna çıkmıştır; bu yeni anlam, çok zekî ve özel olanlar dışında kalanlar açısından anlaşılması karmaşık ve güç olan şeylere işaret eder. Bu anlamda ezoterik, dışsal bilgide olmayan içsel ya da öz-düşünümsel bir bilgeliği ima eder; örneğin teorik fizik gibi anlaşılması güç bilgileri nitelemek için kullanılır. Aynı şekilde yapıbozumculuğun, yeni kavrayışları açığa çıkaracak yeni biçimlere ulaşmak için daha önceden açık görünen klâsik felsefe yazılarını ve kavramlarını ele alırken, dil ve sentaks üzerinde yoğunlaşarak bu metinleri parçalayıp bölme süreci ve en nihayetinde, ulaştığı sonuçlar da ezoterik olarak nitelenir. Ezoterizm edebiyata da etki etmiştir: Paulo Coelho'nun simyanın ruhsal bir yorumunu içeren romanı *Simyacı*, Umberto Eco'nun ezoterik temalı romanı *Foucault Sarkacı*, Dan Brown'ın İsa ve Merovingi Kralları'na ilişkin belirli sırları saklamakla görevli, gizli bir topluluğa odaklı romanı *Da Vinci Şifresi*, Doğu ve Batı'nın ezoterik simgesel geleneğini kullanan J. K. Rowling'in *Harry Potter*'ı ve gizemli öğretilere yer vermesiyle J. R. R. Tolkien'in *Yüzüklerin Efendisi* gibi dikkat çeken eserler yazılmıştır. Sinema alanında, uyandırdığı metafizik etkiyle Tarkovsky'nin *Stalker*'ından, ya da daha yakın zamanlı bir örnek olarak Budizm, Gnostisizm ve Hristiyanlığa ilişkin ezoterik unsurları bilim-kurgu yoluyla birleştiren Wachowsky Kardeşler'in *Matrix* serisinden söz edilebilir.

R. ALGAN, "Ezoterizme Genel Bir Bakış," *Cogito*, sayı: 46 (2006), İstanbul, ss.127-142; F. J. CROSSON, "Ezoteric versus Latent Teaching," *The Review of Metaphysics*, 59(2005); M. A. KAZLEV, "Esoteric and Exoteric", "http://www. kheper.net/topics/esoteric_and_ exoteric.htm; W. KINGSLAND, *Rational Mysticism*, Kessinger Publishing, 2003; H. LAWSON, *Closure, A Story of Everything*, Routledge, 2002; F. SCHUON, *Varlık, Bilgi ve Din*(çev. Ş. Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997; E. SHURÉ, *İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisiyeler: Dinlerin Gizli Tarihi* (çev. Bilyay Vakfı Kurulu), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2005; S. ULUDAĞ, "Bâtın İlmi," *DİA*, cilt: 5, İstanbul, 1992.

Ayrıca **bkz.,** AQUINALI THOMAS, ARİSTOTELES, DİN DİLİ, DİN FELSEFESİ, GAZALÎ, PLATON, STEİNER, TASAVVUF, YENİ-PLATONCULUK.

Ali UTKU

EDİTÖR: AHMET CEVİZCİ

FELSEFE ANSİKLOPEDİSİ

GENEL DAĞITIM

Merkez Şube: Adakale Sokak 18/A 06420 Yenişehir - Ankara
Telefon: +90 312 435 61 31 (pbx) Belgegeçer: +90 312 434 48 32
Web: http://www.nobelyayin.com - www.nobelonline.com
E-mail: nobel@nobelyayin.com

İstanbul Şube: Molla Fenari Sokak No: 8 Cağaloğlu - İstanbul
Telefon: +90 212 511 61 44 Belgegeçer: +90 212 511 61 49
E-mail: istanbul@nobelyayin.com

İzmir Şube: 858 Sokak No: 9-G Konak - İzmir
Telefon: +90 232 441 13 55 Belgegeçer: +90 232 489 97 79
E-mail: izmir@nobelyayin.com

nobel YAYIN DAĞITIM

978-9944-446-27-3
9789944446273

İvedik Organize Sanayi
Ağaç İşleri Sanayi Sitesi
521. Sokak 22-24 Ostim-Ankara
Telefon: 0312 394 52 64
Belgegeçer: 0312 394 52 68
Web:http://www.ebabilyayincilik.com
E-mail:ebabil@ebabilyayincilik.com

ebabil

TAKIM ISBN 975 - 6360 - 33 - X