

# Keyifli Okumalar Dileriz

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

## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

**ÖMER NACİ SOYKAN**

**TÜRKİYE'DEN  
FELSEFE  
MANZARALARI  
1**

**İNSANCIL YAYINLARI**

# •• TÜRKİYE'DEN FELSEFE MANZARALI •• ÖMER NACİ SOYKAN



**ÖMER NACİ SOYKAN**

**TÜRKİYE'DEN FELSEFE  
MANZARALARI 1**

**Ömer Naci Soykan** (doğ. Rize 1945), Mimar Sinan Üniversitesi'nde felsefe profesörü, ulusal ve uluslararası çeşitli felsefe dernekleri üyesidir. Türkçe, Almanca, İngilizce sözlü-yazılı yayın etkinliklerini yurt içinde ve dışında sürdürmektedir. Onun üstünde kitap, yüz elli dolayında makale yayımlamıştır. Başlıca çalışma alanları, bilgikuramı, varlıkbilim, tarih, toplum, dil felsefesi, etik ve estetikdir.

**ÖMER NACİ SOYKAN**

**TÜRKİYE'DEN FELSEFE  
MANZARALARI 1**

İnsancıl Yayınları: 73  
Felsefe Dizisi: 6  
ISBN 975-7446-73-4  
4. Basım, Haziran 2003

**Türkiye'den Felsefe Manzaraları 1**

*Ömer Naci Soykan*

Birinci Baskı: *Eylül 1993, YKY*

İkinci Baskı: *Aralık 1993, YKY*

Üçüncü Baskı: *Nisan 1998, Küyerel Yayınları*

Dördüncü Baskı: *Haziran 2003, İnsancıl Yayınları*

Yayımcı: *Berrin Taş*

Yönetmen: *Cengiz Gündoğdu*

Ofset Hazırlık: *Deniz Saraç*

Kapak Tasarımı: *Deniz Saraç*

Baskı: *Hünkar Ofset, İstanbul*

©Ömer Naci Soykan / İnsancıl Yayınları  
Küçükparmakkapı, İpek Sok. Zafer Han, No.10  
Beyoğlu-İstanbul  
Tel&Faks: 0212 249 80 19  
e-mail: [insancildergisi@hotmail.com](mailto:insancildergisi@hotmail.com)

*Kızlarım Eda ile Bilsevi Elif'e*



# İÇİNDEKİLER

DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ 9

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ 11

ÖNSÖZ 13

NEDEN “FELSEFE MANZARALARI”? 15

RESİM FELSEFESİNE KURAMSAL BİR GİRİŞ:

Açıklama ve Öğretileme 19

FİLOZOF TANRI MİSAFİRİDİR 29

AĞAÇLARI TANIYAN FİLOZOFLAR

Doğa Resimleri Felsefesi Olarak

Bir Doğa Felsefesi Olanağı 37

ONTOLOJİ VE TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ 49

TÜRKİYE’DE ESTETİK DÜŞÜNCE 61

TÜRKİYE’DE SCHOPENHAUER 87

TÜRKİYE KÜLTÜR GERÇEKLİĞİ

ÜSTÜNE ÇÖZÜMLEMELER

I. Taşıt Yazıları 91

II. Kültürel Kimliğimiz 110

POSTMODERN TARTIŞMANIN NERESİNDEYİZ? 121

EVİMİZ DÜNYA

I. “Ekosophie” ya da “Kosmosophie” 155

II. İnsan Kirlenmesi 158

III. Dünya Sorunları ve Dünyanın Çocukları 165

IV. İstanbul, quo vadis? 168

ELEŞTİRİ VE BİZ 175

MEKTUPLAR VE BİR ELEŞTİRİ

I. Ahmet İnam’la Mektuplaşmalar 191

II. Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri 205

ACI YAŞANTISININ DİLSEL-FENOMENOLOJİK

ÇÖZÜMLEMESİNE ÖNSÖZ 211

NE DEDİLER? 221

YAZILARA İLİŞKİN BİLGİLER 227

NOTLAR 229

KİŞİ ADLARI DİZİNİ 253



## DÖRDÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Mevcudu kalmamış kitaplarımın yeniden basılması, onlara, bu arada hazırlığını tamamladığım yenilerinin eklenmesi işini *İnsancıl Yayınları* üstlenince bana da kolları sıvamak düştü. Tümünü yeniden gözden geçirdim, kimi düzeltmeler, değişiklikler yaptım. Bundan böyle artık hiçbir değişiklik yapmayı düşünmüyorum. Araştırmacıların bu basımları esas almasını dilerim.

*Bostancı, Eylül 2002*



## ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ

Kitap bir süredir bulunmuyordu. Çevreden, "Yeni baskısı ne zaman?" diye soranlara, yaklaşık iki yıldır "Yakında." diyordum. Ama "yakın", bir türlü gerçek olmuyordu. Çünkü bana söz verenler sözünde durmuyordu, onlara söz verenler de. Zincirin bir halkasındaki kopukluk, bütünü belirliyor. Ne yazık ki, insan ilişkilerinin kaygan bir zeminde oluştuğu bir toplumda yaşıyoruz. Kaymamak, düşmemek olanaksız! Yine de kalkıp doğrulmalı ama, hiç değilse gelecek düşüşe dek ayakta kalmalı. Direnmeli. Ancak böyle, üzerinde yürüdüğümüz zemin sağlamlaşabilir.

Orada burada, çoğu kez, bana "iyimser" dendiğini işitirim. Ben ne iyimser ne de kötümserim. Ama kötümserlik gerçekliği görmek ise, evet; ona teslim olmak ise, hayır!

Kitap yeniden yayına hazırlanırken, ilkin ona yeni yazılar ekleyerek eskisiyle birlikte genişletilmiş bir basım yapılmasını düşünmüştüm. Ama zaman öyle uzadı ki, git gide genişleyen dosya, deyim yerindeyse, kendiliğinden ikiye bölündü. Böylece ilk baskının olduğu gibi korunduğu eldeki kitaba 1, bununla birlikte yayımlanacak olan, aynı adı taşıyan diğerine 2 diyerek ortaya iki kitap çıkarmış olduk. Sanırım böylesi daha iyi oldu. Belki dizi sürer.

*Bostancı, Şubat 1998*



## ÖNSÖZ

*Biz ki Türkiye’de doğmuşuz, biz ne diyeceğiz? Türkiye vatanımızdır demek yetmez. Hele hiç de açık değil bu söz, üstelik. Türkiye bizim somut durumumuz, kaderimiz, varımız yoğumuzdur. İnsan kişiliğinin gelişmesi yine de ve her zamankinden çok millet çerçevesi içinde oluyor. (..) Ne yapabiliriz öyleyse? Türk topluluğunu yok saymak, kendi kendimizi yok saymak olur. Hayattan, dostlarımızdan yana oynuyorsak, Türkiye’den yana oynuyoruz demektir...*

Yukarıdaki sözler Jean-Paul Sartre’a aittir.\* Onlarda yaptığımız tek değişiklik, “Fransa” ve “Fransız” yerine “Türkiye” ve “Türk” koymaktır. Alıntıyı yapmadaki amacımız felsefe gibi evrensel bir düşünme etkinliğinin belli bir ulusal çerçeve ile sınırlandırılmayacağı haklı savının, belli bir kültür coğrafyasında ancak ortaya çıkma durumunda olan yine aynı felsefenin o coğrafyadan hareket etmeyeceği biçimine dönüştürülerek anlaşılmasının nasıl haksız olacağı inancımıza, çağımızın ünlü bir filozofunun tanıklığını katma isteği idi.

Bu kitabı oluşturan yazılar, bin dereden su getiriyormuş gibi görünseler de getirdikleri suyu bir havuza döküyorlar. Onların, başka derelerden getirilmiş, “akrabaları”yla da buluşacağı bu “havuz”; Türkiye’nin düşünce yaşamı, Türk felsefesidir.

\* J.P. Sartre, **Çağımızın Gerçekleri**, s.44, çev. S.Eyüboğlu-V. Günyol, Çan Yay., İstanbul, 1963.

Türkçe, hep söylendiği gibi, somuta yönelen bir dildir. O halde Türkçe, düşünme edimimizde bizden somutluk bekler. Türkçe’de yapılan felsefenin, onun bu buyurusuna uyması gerek.

“Manzara”, sözlük anlamıyla nazar edilen, bakılan yerdir.\* Kitap, okuyucunun gözlerini kendi üstüne çekmeyi beklerken, bu imayı da kullanmak ister.

Kitabın renkli görünümünü felsefe bakımından sakıncalı bulanlar olabilir. Ve bunda haklı da sayılabilirler. Yazar, o sakıncaların sorumluluğunu üstlenmeye hazırdır.

Yazar, kitabın ruhunun yaşadığımız ülkenin ve dünyanın ruhuna katılmasını beklese de; bu, kaderin çok fazla lütfu olurdu.

*Bostancı, Ocak 1993*

\* Bkz. Mustafa Nihat Özön, **Osmanlıca-Türkçe Sözlük**, 7 Basım, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1987.

## NEDEN “FELSEFE MANZARALARI”?

Eldeki kitaba bir tür “giriş” niteliğinde olan, başka deyişle, onu haklı çıkarmaya yönelen bu yazının başlığını oluşturan sorunun yanıtı, aslında, tüm yazılarda serpilmiş olarak bulunuyor; kiminde daha az, kiminde daha çok olan felsefe resimleriyle. Öte yandan, bu adın bir felsefe kitabına konulmasının haklı çıkarılmaya gereksinimi olduğu da böylece açık edilmiş oldu. Doğrusu “felsefe manzaraları” sözü, felsefi söylemde alışılmış bir deyim değildir. *Wittgenstein*’in “resim kuramı” bize esin vermiş olsa da, bizim “resim” anlayışımızın onunkinden oldukça uzakta durduğu, kitap okunduğunda kolayca görülecektir. Bu durum, *Wittgenstein*’a ilk dönemi için yapılan itirazlardan<sup>1</sup> da bizi korur. Ama bu, bizim başka karşı çıkışlar almayacağımız anlamına gelmez. Dilerim öyle olur. Eleştirilmek (yerilmek) hoş gitmese de yokluğu daha da kötüdür.

Esinlendiğimiz başka alandan bir usta da *Nazım Hikmet*’tir. Onun “memleketimden insan manzaraları” deyişi bir yana ressam *Abidin Dino*’ya “Sen mutluluğun resmini yapabilir misin...”<sup>2</sup> diye sorması, neden mutluluğun ve başka kavramların felsefece resimleri de olmasın biçiminde düşünmemize yardım etmiştir.

Ressamlar, yalnızca görünür nesneleri betimlemekle yetinmezler. Örneğin ruhun resmini çizenler de var. Nasıl mı? Bir yanıt, günümüzden yaklaşık iki bin dört yüz yıl önce, *Xenophon*’dan geliyor.

-Peki siz ressamlar, çekici, samimi, alımlı, sevimli ve hoş canların tasvirini yapmayı deniyor musunuz? Yoksa bu olanaksız mıdır?

-Bir ruhu kim tasvir edebilir? Onda bilinebilecek ne orantılı biçim, ne renk, ne de şimdi söylediklerinden başka bir şey bulunur.

-Ama bir insan, başkalarına dostça ya da düşmanca bakışlar attığında, ruhunu göstermiş olmuyor mu?

-Elbette.

-Bu tutum, gözlerin biçimlenmesinde kesinlikle dikkate alınmaz mı?

-Evet, tamamen.

-Diyelim ki dostlar, bir an mutlu, bir başka zaman da mutsuz olsunlar. Onların endişeliyken de kayıtsızken de değişmeyen bir yüz ifadesine sahip olduklarını mı sanırsın?

-Asla. Onların mutluluğunda yüzdeki endişe ifadesi kaybolur, mutsuzluğunda artar.

-İmdi, bu ilgilenimi saptamak olanaklı değil midir?

-Pekâlâ olanaklıdır.

-Gerçekten de soylu ve seçkin mizaç, aynı biçimde, bunun karşıtı olan alçaklık ve bayağılık, sonra, ahlâki istem ve anlayış, keza hiddet ve küstahlık, insanın yüzünde ve tüm tavrında dururken de yürürken de meydana çıkar.

-Tümüyle haklısın.

-Tüm bunlar da bir tabloda ifade edilemez mi?

-Elbette.

(...)

-Demek ki heykeltcinin ödevi, ruh yaşamını ifade etmekten ibarettir.<sup>3</sup>

Ressam ya da heykeltci, ruh yaşamını betimliyor. Peki bu pasaj neyi dile getiriyor? O bir betimleme değil mi? Elbette öyledir. Onda bir şeyler resmedilmiyor mu? Kuşkusuz evet. Ama bu resimler, fırça-boya ile yapılmamıştır. Burada resim için yalnızca sözcükler kullanılmıştır. Öte yandan eldeki parça-metin ne şiirdir ne de edebiyatın herhangi başka bir türüne girer. Onun halis felsefe metni olduğundan kimse kuşku duymaz. Demek ki o, resimdir ve felsefedir, yani felsefi resim.

Adı konmamış da olsa, felsefenin daha başında resim vardı. Resim, felsefenin yalnız başında var değildi, üstelik. Tüm felsefe tarihi, bir açıdan, kavram olarak resimlerin tarihidir.<sup>4</sup>

Sözlerle yapılan resim, imgelerin uzamsal yerleştirimi, örgütlenimdir. Örneğin “kitap masanın üstünde” deyiminde, kitap ile masa imgeleri, belli bir uzamsal konumda bir araya getirilmiş, örgütlenmiştir. İmgelerin “çizildiği tuval” de zihindir, tasarım yetisidir. Hangi sözel resimlerin felsefi olduğunu, hangilerinin olmadığını belirleyen resmin kendisi değildir. Dolayısıyla, resimler üzerinde yapılacak çözümler, “Bunların hangileri felsefede işe yarar?” gibi bir soruyu yanıtlamaz. Demek istediğim resim, kendi başına felsefi ya da felsefe-dışı diye nitelenemez. İmgelerin sözlerle uzamsal örgütlenişi, kuşkusuz, her zaman örnek deyimimizdeki gibi düz, alışılmış, bildik bir örgütlenme biçiminde olmaz. Bir de iğreti düzenlemeler, iğretilemeler var.<sup>5</sup> Felsefede kullanılan resimler, çoğucası bu türdendir.



## RESİM FELSEFESİNE KURAMSAL BİR GİRİŞ:

### *Açıklama ve Öğretileme*

Çeşitli açıklama tarzları vardır. Burada, bunlardan birini, “duyusal görsel” açıklama biçimini ele alacağım ve onun öğretileme (metafor mecaz) ile olan ilgisini araştırmayı deneyeceğim. Böylece bu tarz açıklamaları kullanan felsefe yapımları “felsefe manzaraları” diye adlandırmanın da daha iyi anlaşılacağını umuyorum.

Her açıklama, açıklanan ile açıklayandan oluşur. Ancak her zaman her ikisinin de dile getirilmiş olması gerekmez. İlkın şöyle bir cümleyi alalım: “Yaşlılara yardım etmeli; örneğın otobüste ayakta kalmış birine yer vermeli.” Görüldüğü gibi, bu cümleın birinci bölümü “aıklanan” “örneğın”le başlayan ikinci bölümü ise “aıklayan”dır. İkinci örneğımız de şöyle: Diyelim ki, şu anda kolumda ağrı duyuyorum ve “Kolum ağrıyor” diyorum. Bu da bir aıklamadır. Çünkü kolumun ağrıldığını aıklıyorum. Bunun gibi bir niyetimi, duygumu, düşüncemi... aıkladığım cümleler, deyişler de birer aıklama olacaklardır. Ve yine kendi dışında olan nesneleri, olayları vb. şeyleri göstererek, “Bu ...dır.” dediğim zaman da aıklama yapmış olurum. Tüm bu ve benzeri örnekleri, ikinci örnek cümlemizin dahil olduğı gruba koyuyoruz. Bunun nedeni şu: Birincisinde aıklanan ile aıklayanın her ikisinin de dil düzleminde bulunmasına karşın, bu sonuncularda yalnız aıklayan dil düzleminde olup, aıklanan dil-dışı bir alandadır. Bu sonunculardan gösterme, işaret etme yoluyla aıklananları çabamamızın dışında tuttuğumuzdan, aşağıda yapılacak belirlemelerin onlar için geçerli sayılması beklenmeyecektir.

“Duyusal-görsel” açıklama biçiminden de açıklamanın insan zihninde bir “fantazma” oluşturmasını anlıyorum. Açıklayan, açıklamanın bir resmini yapar; onu bir imge, bir resim, bir fantazma olarak göz önüne koyar. Bazen açıklamanın her iki ögesi de birer resim veriyor olabilir. Bir resmi bir başka resimle açıklamak. Bu durumda ortaya kesinlikle öğretilme çıkar. O zaman, açıklayan resim, kendi asıl yerinde olmaksızın, öğreti resim olarak açıklanan resmin yerini alacaktır. Kuşkusuz açıklananın resim olmadığı durumlarda da öğretilme olanaklıdır. Ancak ne olursa olsun açıklayan resim, kendi yerinde olamaz. Bunları şöylece örnekleyelim: “Bayanın şapkası (açıklanan resim), tıpkı kuş yuvası (açıklayan resim).” Burada gerçek anlamda kullanılan “şapka” sözcüğü bize her zaman olduğu gibi bir resim vermektedir, “kuş yuvası” deyişi ise öğreti anlam almıştır. Böylece yapılan açıklama bir öğretilme olur. Şimdi ikinci duruma örnek: “Yaşam (açıklanan), inişli çıkışlı bir yola (açıklayan resim) benzer.” Açıktır ki, “yaşam” kavramı ne “şapka” ne “yol” ne de benzeri resim veren bir sözcüktür. Bu ikisi arasındaki bir ayrım da şu: İkincisinde açıklanan (“yaşam”) zihinsel kavranabilir bir düzlemde, açıklayan (“yol”) görsel-algılanabilir bir düzlemde olmakla birlikte birincisinde her iki öge de aynı görsel algılanabilir düzlemde bulunur. Bu düzlem aynılığı durumunda öğretilme kaçınılmazdır; aksi halde iki resmin aynı olması gerekecekti. Oysa öteki durumda bazen ortaya öğretilme çıkmayabilir. Örneğin: “Erdemli bir yaşam (açıklanan), *Sokrates*’in yaşamı (açıklayan resim) gibi olmalıdır.” Burada, bir öğretilme yoktur. Çünkü ikisi arasında bir özdeşleştirme söz konusudur. Öte yandan “yaşam” ya da “erdemli yaşam” bir resim olmadığı halde, “*Sokrates*’in yaşamı”nın bir resim olması nedeniyle açıklama, zihninizde bir imgeyi canlandırır ve o böylece “duyusal-görsel” bir açıklama olur. Bir de her iki ögesi de resim olmayan açıklamalar var. Örneğin: “Yaşam zordur.” Ama bu ne bir öğretilme ne de herhangi türden bir duyusal-görsel açıklama biçimidir. Bu tür açıklamaları da konumuzun dışında tuttuklarımızın yanına koyuyoruz.

Bir açıklamada, açıklayan açıklanana yeni bir şey katmalı ve açıklamanın da bu yeni şeye gereksinimi olmalıdır. Böyle bir gereksinim olmadığı durumlar, yineleme ve eşitlik türünde mantıksal-matematiksel cümlelerde söz konusudur. Bu cümleler “apa-

çık"tırlar ve onların açıklanma gereği yoktur. Örneğin, "A=A" önermesi böyledir. Açıklananı katılan "yeni şey"le açıklanan, anlaşılır, görünür kılınır, onun resmi çizilir. Bunun için bazen bir resim yeterli sayılabildiği gibi, bazen birden çok resme başvurulur.

Açıklama anlamla ilgilidir. Açıklayan, açıklananı resmetmekle, bu resim onun anlamı olur. Resimde görünen anlamdır. Bu resim çizme sözle yapılabildiği gibi, -ki bizi burada ilgilendiren budur-; çizgi, mimik, jest ve benzeri anlatım olanaklarıyla da yapılabilir. Ancak tek koşul, bunların söze, dile dönüştürülebilir olmasıdır. Örneğin kendi tarzında bir dil olan "müzik dili", sözel dile çevrilemediği için o, bir açıklama olarak kullanılamaz; bir şeyin anlamı diye gösterilemez. Anlatımca zengin olan açıklama, anlamca da zengin olur. Ancak bu "anlamca zenginlik" kimi açıklama durumlarında istenen bir şey değildir. Çünkü zenginlik, kesinliği, belirliliği zayıflatır. Ama tersi durumlar da var. Kimi zaman sözün anlamca üretilerek anlaşılması istenir. Okuyucunun dinleyicinin anlamlandırmaya etken olarak katılması beklenir.

Anlam verme, anlam verilen şeye bir eklemektir. Nesnelere, olaylara doğrudan doğruya adlar verirken, bu ad vermeye, onlara bir şey katmakla onların anlamını söylemiş oluruz. Ama bizi burada asıl ilgilendiren bu tarz anlam verme değil, fakat söze söz katma yoluyla anlamlandırmadır. Şunu da hemen söyleyeyim: İğretilemenin yalnızca bu tarz, yani sözel açıklama ve anlamlandırma olduğu söylenemez. Ünlü örnektir: Yurttaşlar arasındaki barış üstüne düşündüğünü söylemeye çağrılan *Herakleitos*, kürsüye çıkmış, bir bardak su üzerine arpa unu serpmiş, bir çöple karıştırıp içmiş, sonra da çekip gitmiş.<sup>1</sup> Sözel olmayan bu resim, bu iğretileme, söylendiğine göre, "Elde bulunanla kanaat et!" anlamını veriyormuş. Biz yine sözel açıklamalara dönelim. Şu da var: Her söz, her söze eklenmez. Gerek iğreti gerekse düz açıklamada, eklemlemenin nasıl yapılacağı hakkında bir kurallar dizisi yoktur. Olsa olsa yapılmış bu tür örneklerle bakarak, bunların tam olmayan bir sınıflanması yapılabilir. Burada çeşitli metafor tipleri ayrılır. Edebiyat bir yana, felsefe ve bilimde kullanılan başlıca metaforlar, çeşitli model-metaforlar altında gruplandırılabilir. Hatta metaforlar üzerine yapılan bir çalışmanın, bir "metaforoloji"nin "düşünmenin yapısına ulaşmayı" isteyebileceği de öne sürülmüştür.<sup>2</sup>

İğretilemenin kendi başına kullanıldığı da olur. Burada metafor, herhangi başka bir şeyin açıklanması için yapılmaz. Doğrudan doğruya metaforun kendisi konuşur. Bu tür metaforlar ne açıklayıcıdır ne de kendileri açıktırlar; tersine onların açıklanmaya gereksinimleri vardır. Örneğin; *Nietzsche'nin Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı yapıtı baştan aşağı bu tür metaforlarla doludur.

Metafora felsefe tarihinde çok sık rastlanır.<sup>3</sup> Ancak bilimler, belli nedenlerle haklı olarak ondan kaçınmak isterler; özellikle de matematik-fizik-doğa bilimleri. Ama bu, onların hiç metafor kullanmadıkları anlamına gelmez. Sınırlı da olsa doğabilimciler, zaman zaman, duyusal-algisal açıklama tarzlarını kullanma, yani metafor yapma gereksinimi duymuşlardır. Fizikteki "atom" metaforu buna bir örnektir: Ortadan nötron ve protondan oluşan yuvarlak bir çekirdek, bunun çevresinde elips biçimindeki yörüngelerde dönen elektronlar. Bu hep bildiğimiz atom modeli, atomu açıklayan, gözle görülebilir, yani duyusal-algılanabilir bir biçimde ifade eden yalnızca bir metafordur. Hiç kimse atomun gerçekten böyle bir yapıda olduğunu gösterememiştir. Atomun fotoğrafı çekilememiştir. Vaktiyle *Ernst Mach*'ın atomların gerçekliğine inanmaması, bu yüzden fizikçi olmaktan bile vazgeçmeyi göze alması, duyu izlenimlerine dayanmayan böyle bir varsayımsal kavramın gösterdiği bir "gerçeklik" in var olduğuna inanan meslektaşlarına bir tepkisi idi.<sup>4</sup> İster doğa, ister toplum bilimleri olsun tüm bilimlerde kullanılan açıklama modelleri, birer metafordur. Her model, modeli olduğunu öne sürdüğü şeyi bir başka düzlemde açık kılmayı amaçlayan bir metafordur. Modelle yapılan açıklamalarda, modelle nesnesi arasında sıkı bağlar kurulur. Model, modeli olduğu şeyden uzaklaşmamayı bir bakıma ilke edinir. Oysa belli bir modeli olmayan metaforlarda, açıklananla açıklayan arasında böyle sıkı bir bağlılık, uzlaşmama endişesi yoktur. Buradaki bağ, ötekinin tersine esnek bir bağdır. Böyle bir metafor, doğallıkla, serbest çağrışım daha çok izin verir. Esnek ya da sıkı olsun, her iki durumda da açıklananla açıklayan arasındaki bu bağlılık, yukarıda belirttiğimiz gibi bir eklemlemedir. Açıklanan dilsel bir şeyse, örneğin dille ifade edilmiş bir düşünceyse, açıklayan da dilsel olduğundan, o zaman iki ayrı dil düzleminden ya da söylem düzleminden söz edilecektir. Her iki durumda da eklemleme söz konusudur. İster belli bir modeli olsun, ister olmasın metaforla yapılan

açıklamaların can damarı bu eklemlemedir. Açıklama düzlem değiştirmeyi gerektirir. Burada sınırladığımız anlamda hiçbir açıklama eş düzlemde olamaz. Düzlem değiştirme de eklemlemeyle gerçekleşir. Aksi halde bir düzlemde başka birine geçilemez. Metafor iğreti söylem olduğuna göre, açıklama, bu iğreti söylemin düz söyleme katılmasıyla, onunla eklemlemeyle ortaya çıkar. İğreti söylenen, düz söylenmiş olanda, yani açıklananda yoktur. O, yeni bir şeyi söylüyor. Böylece düz söylenmiş olanı açıklıyor. Bir metaforun gerçek bir açıklamaya hizmet edip edemeyeceğini bilmek için, o metaforun getireceği ikinci söylem düzlemi ile açıklanması istenenin nesnel ya da söylemsel düzlemi arasındaki bu eklemlemenin “kurala uygun” olup olmadığına bakmak gerekir. Bu “kurala uygunluk” önceden konulmuş, bilinebilir bir kurallılık anlamında değildir. O, ancak onun ihlal edilmesi durumunda ayrımlanır. Bu ihlalin ayrımlanması da bazen çok zaman alır. Farklı düzlemlerin birbirine eklemlemeyle yanılığa düşmek çok kolaydır ve bu sık sık yapılır. Örneğin toplumbilimin başlangıçlarında, toplumu makineye benzeten, onu makine modeliyle açıklamaya çalışan çeşitli mekanist görüşler, böyle bir yanılığa düşmüşlerdi. Zamanla toplumun yapısının makineninkinden çok farklı olduğu görüldü. Böylece bir açıklama bağlamında, toplumsal düzlem ile makine-modeli düzleminin birbirine eklemlemeyeceği anlaşıldı ve bu metafordan vazgeçildi. Bu nedenle, metaforun nerede, ne zaman ve ne dozda kullanılacağı iyi bilinmelidir. Metaforun dozu derken, bununla, onun çizdiği resmin renkliliği ve boyutları kastediliyor. Yer, zaman ve doz ayarının doğru yapıldığı metaforlar, gerçekten açıklamada işe yarayıcı, açıklayıcı metaforlardır. Her ne kadar kurala uygunluğun kendisi, önceden bilinmezse de “kurala uygun” bir metaforun nasıl tanınabileceği sorulabilir. Yukarıda model getiren metaforik bir açıklamayla belli bir model vermeyen metaforik açıklama arasında bir ayrımdan söz etmiştik. Birincilerde kurala uygunluk, modelin modeli olduğu şeye olabildiğince sadık kalınarak, onu yeni bir düzlemde görünür kılmasıdır. Burada “sadık kalma” ile “görünür kılma” arasında daima bir karşıtlık, bir gerginlik (antagonizm) vardır. İki yandan birine fazla bir ağırlık verildiğinde, aradaki bağ kopar, yapılan metafor olmaktan çıkar. Aslolan bu gerginliği dengede tutmaktır. Görünenle bunun nesnesi arasındaki fark nesneyi tanıma-

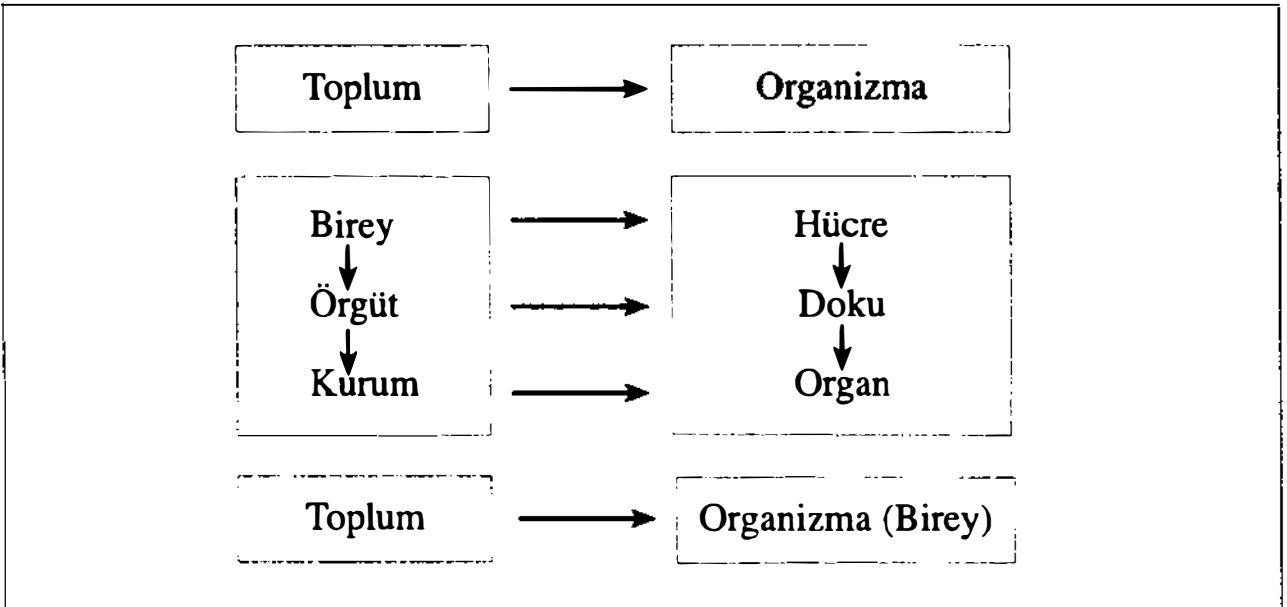
mızda olabildiğince az zarar verecek kadar küçük ve önemsiz olmalıdır. Belli bir model sunmayan metaforlarda kurala uygunluk ise, onun nesnesine sadık kalmasında aranamaz. Çünkü böyle bir metaforun açıkladığı şeyle kendisi arasında katı bir bağlılık yoktur. Tam tersine, metaforun başarılı olmasının ölçütü, onun nesnesine iğreti duruşunun ölçüsüne bağlıdır. Bir başka deyimle, burada metafor ne denli iğretiyse, o denli başarılı olur. Konusuna belli bir model getirmek durumunda olmayan, iğretilemeyi yalnızca iğreti söylemde gerçekleştiren bu tarz metaforlar, “halis” olarak nitelendirilmelidirler. Ancak, iğretilemenin kendi doğasından çıkan bu kurala uygunluk ölçütünde hemen bir tehlike pusuda beklemektedir. Ne denli çok iğreti durulursa, karşısında iğreti durulan şeyden o denli çok uzaklaşılacağından, hem o şeyin açıklanması hem ne söylenmek istendiğinin anlaşılır olması o denli güç olacaktır. İğreti durma, bir yandan iğretilemenin ölçütü olurken, öte yandan bu durum, iğretilemenin amacı olan açıklamaya ters düşmektedir. Paradoksalmiş gibi görünen ve yukarıda belirtilen antagonizmle akraba olan bu durumun çözümünü değilse de anlaşılabilirliğini yine metafor kavramının kendisinde buluyoruz. Metaforun getirdiği açıklamanın farklı düzlemlerde yapıldığını söylemiştik. İğreti durma, farklı düzlemde olma demektir. O halde açıklayanın getirdiği ikinci düzlem, açıklananın düzleminden ne kadar farklı ise (ne kadar iğreti duruyorsa) açıklama da o kadar başarılı olacaktır. Burada önemli olan iki düzlem arasındaki eklem yerini koparmamaktır. Eklemlenmeyi koparan, iğretilemenin iğretilik derecesi değil, tersine onun uygun olmayan iki düzlemi yan yana getirerek açıklayıcılık niteliğini yitirmesidir. Söz konusu eklemenin esnek, eğilip bükülebilir (flexible) olması, onun başarılı olduğunu gösterir. Çok eğilip bükülebilen çabuk kopan değildir, tam tersi, eğilip bükülebilme ile kopmama arasında uygunluk vardır.

Burada karşımıza çıkan bir soru da şudur: Bir açıklamada açıklayıcı olan metafor, açıklanması istenenin alanını tümüyle açıklayabilir mi? Bir başka deyişle, metafor, kendisinin o alanın tümü üstüne geldiğini öne sürebilir mi? Gerçi her metaforun savı, açıklayacağı alanı tümüyle hatta bazen fazlasıyla örtmek, böylece onu kendi resminde görünür kılmaktır. Ama bu savı tümüyle gerçekleştiren hiçbir metafor yoktur. Çünkü metafor açıkladığını ne den-

li görünür kılssa da açıklamada görünüşe gelemeyen yönler olacaktır. Aksi takdirde açıklayanla açıklanan arasında hiçbir fark olmayacaktır. Oysa açıklamanın daima bir fark getirdiğini sürekli vurgulamaktayız. Her ikisi arasında eşitlik, ancak mantık ve matematikte olur, ki orada zaten hiçbir iğreti duruşa izin yoktur. Bu nedenle hiçbir metaforik açıklama tüketici değildir. O, daima yeni açıklamaları bekleyebilir. Metafor ne denli açıklayıcı olsa da onun da açıklanmaya gereksinimi olacaktır.

Şimdi de konusuna belli bir model getiren, açıklanan ile açıklayanı dil-dışı ve dilsel iki ayrı düzlemde olan "kurala uygun" bir metafor alarak, böyle bir metafor hakkında söylediklerimizi onun üzerinde bir ölçüde de olsa göstermek istiyoruz. "Bir ölçüde de olsa" dememizin nedeni, ne denli kurala uygun olsa da tek başına bir metaforun tüm bu tarz metaforlar için söylenenleri gösteremeyeceği ve onda hesapta olmayan başka özelliklerin de ortaya çıkabileceğidir. (Kaygan bir zeminde yürüdüğümüz unutulmasın!)

Gelelim örneğimize: Sosyal bilimlerde, sosyal olgunun nasıl bir yapısı olduğunu göz önüne koymak amacıyla, onu açıklama savında olan modellerin başlıcaları, artık terk edilmiş olan yukarıda adı geçen mekanist modeller bir yana, biyolojist modellerdir. Örneğin "organizma" modeli biyolojist bir modeldir. Burada toplum, bir canlıya, organizmaya benzetilmektedir. Nasıl ki, bir organizmanın en küçük parçası ve onun temel taşı hücre ise, buna koşut olarak toplumun da en küçük yapıcı ögesi bireydir. Organizma ile toplum arasındaki bu karışıklılığı aşağıdaki gibi bir şemada gösterebiliriz.



Burada organizmanın yapısı ile toplumun yapısı arasında tam bir karşılıklılık olduğu görülüyor. Bir yandan bir organizmayı oluşturan öğelerle toplumu oluşturan öğeler birbirlerine karşılık olurken, öte yandan organizmanın kendisi de birey olarak toplumun en yalın ögesi olmuş olur. Açıklayıcı bir metafor olan böyle bir model, kurala uygunluğu bakımından yetkin bir düzeyde sayılabilir. Ama kurala uygunluğun tüm özelliklerini taşısa da gerçekte yetkin metafor yoktur. Çünkü iğreti söylem, iğreti söyleyeceğinden daima kendisine bile karşı koyabilecek yan anlamlara açıktır. Kurala uygun bir model olmasına karşın yukarıdaki organizma örneğine dönersek, modelin açık bıraktığı yerleri hemen görebiliyoruz. Toplum ne dereceye kadar bir organizmaya, bir canlıya benzetilebilir? Örneğin canlıda geçerli olan üreme, beslenme gibi canlılık yasaları toplumda nasıl geçerli olacaktır? Canlının büyümesi ile toplumun büyümesi benzer biçimde nasıl açıklanacaktır? Toplum ile organizmanın şemada gösterilen yapı taşları kendi aralarında daha da bölündüklerinde, bu alt bölümlerde de yine bir karşılıklılık bulunabilir mi? Tüm bu ve benzeri sorular, bir metaforun -bu isterse bir model olsun- metaforu olduğu yere tıpatıp uygun olamayacağını, arada daima boşluklar olabileceğini gösterir.

Şimdi de “toplum-organizma” modeli gibi neredeyse birebir belli bir model oluşturmeyen metaforlara yeni bir örnek vererek, onlardaki açıklanan-açıklayan durumunu görmek istiyoruz. Ancak daha önce şunu yeniden anımsatalım. “Model”in geniş anlamında hiçbir model vermeyen metafor olamaz. Bu anlamda model, metaforun kendisidir. Ne var ki, organizma modelinde olduğu gibi bazı metaforlarda doğrudan doğruya belli bir model ortaya konur ve onun üzerinde durulurken, şimdi örnekleyeceğimiz metafor gibi olanlarda ise yalnızca iğreti söylemle yetinilir, bunun verdiği imgelerin tadına varılmak istenir. Bundan dolayı onlara “halis” metaforlar adını vermiştik. Bu tür iğretilemelere özellikle edebiyatta olmak üzere, günlük konuşmalarda da sık sık başvurulur. Örneğin, *Valéry* düşüncenin dizelerde nasıl anlatılması gerektiğini, açıklananı dilsel, açıklayanı nesnel düzlemde bulunan ince bir metaforla şöyle dile getirir: “Düşünce, dizelerde tıpkı bir meyvadaki besleyici özsu gibi saklanmalıdır.”<sup>5</sup> İmgenin verdiği tad bir yana, biz yine şiirsel beğeni-dışı, çözümlemeci kafamızla iğretile-

meye bakalım. Bir meyveyi, örneğin bir elmayı gözümüzün önüne getirelim. Bunu yapmakla, “şiirdeki düşünce” diye ifade edilen açıklanmak isteneni görülür kılan ikinci bir düzleme, nesnel düzleme geçmiş oluyoruz. “Tıpkı” sözcüğünün çağrıştırdığı anlam alanı ise şiir ile meyvenin (elmanın) bulundukları iki ayrı düzlemin eklem yerini oluşturmaktadır. Demek ki elma şiire karşılık verilmiştir. Şiirin içinde düşünce açıkça görülür, anlaşılır değildir (olmamalıdır); elmanın içindeki özsu da öyledir. Ama elmayı yerssek, şiir düzleminde söyleyelim: Şiiri okuyup tadına varırsak elmanın suyunun tadına vardığımız gibi, şiirdeki düşünceyi de anlarız. Tersî yönden söylendikte, nasıl elmanın özsuğunu almak için onu sindirmeniz gerekiyorsa, şiirin içindeki düşünceyi anlamanız için de şiiri bütün olarak algılamalıyız. Burada, şiirdeki düşünce ile meyvedeki özsu arasında kurulan koşutluk, olabildiğince yetkin bir metaforun oluşmasını sağlamıştır.

“Resim felsefesi”nden ya da “felsefede resim”den neyin anlaşıldığına bir “giriş” niteliğindeki bu yazıyı, onun temel savlarını destekleyici birkaç soruyla bağlamak istiyorum: Düşüncelerimizde, sözlerimizde yaşamın canlılığından devşirdiği zenginlikle yüklü metaforlardan kim uzak kalmak ister? Kim konuşmasının arasında ikide bir “örneğin” demez? “Örneğin”den sonra ne gelir çoğu kez? Metafor değil mi? Örnekler, yaşamın görülebilirliğinden çıkmazlar mı? Yaşam, öğretilemesiz nasıl görülebilir olur? Hiç kimse yaşam zaten herkesin gözü önündedir demesin! Onu bize gösterenler olduğu için, o gözümüzün önündedir. Görülebilir kılmak açık kılmak demektir. Açıklama ile öğretilmenin ilgisi artık apaçık görülmüyor mu?



## FİLOZOF TANRI MİSAFİRİDİR

Başlığa ilişkin bir açıklama ile sözlerime başlamak istiyorum. Açıklamamızın yine de yeterince açık olmadığını haklı olarak düşünecek okuyucuya, okumayı sonuna dek sürdürmesini önermekten başka bir şey elimden gelmiyor.

Türkçe sözlükte “çağrılmadan gece yatısına gelen konuk” karşılığı verilen “Tanrı misafiri” deyimini, sıradan bir deyim olmaktan öte, Türk kültürünün, yaşama tarzının bir görünüşünün Türkçe’ye özgü dile gelişidir. Bu nedenle, örneğin “evin kapısı” gibi olağan bir deyişin sözcüğü sözcüğüne bir başka dile çevrilebilmesine karşın, “Tanrı misafiri” aynı biçimde çevrilemez. Böylesine kendi kültürümüze has bir deyişi, “filozof” gibi felsefe yapılan bütün dillerde pek az telâffuz ayrımları bir yana hep aynı biçimde söylenen, evrensel kültürün ürünü bir kavrama, bir tanım olarak vermek, yani “filozof Tanrı misafiridir” demek, ilk bakışta çelişkili gibi görülebilir. Fakat bizim bu deyimle asıl yapmak istediğimiz, filozof ve felsefe hakkındaki görüşümüze kendi kültürümüzde var olan bir deyimini bir iğretileme, bir metafor diye katarak, yine kendimize özgü canlı bir imgeye sahip olmaktır. Başka bir deyişle biz “filozof”un Türkçesini arıyorduk, karşımıza “Tanrı misafiri” çıktı. Eğer biz Türkçe’de düşüneceksek, Türkçe’yle felsefe yaparsak, bu dilin kendine özgü renklerini felsefe anlayışımıza katmamız gerekir, daha doğrusu o renkler doğrudan doğruya, kendiliğinden felsefe yapmalarımıza girmelidir. Aksi halde, başka bir dilin anlama, rasyonelleştirme, bölümleme, sınıflanma ve benzeri bilme tarzlarını benimseyerek, bunları Türkçe sözcüklerle dile getirmek gibi, ne yazık ki örneklerini sıkça gördüğümüz tuhaflıklarla-

ra düşölür. Kaldı ki, felsefe bir yana, özgül költröl öğelerin hiç ya da çok az rol oynadığına inanılan doğa bilimlerinde bile doğal dil etkeninin bu bilme sistemlerinde nasıl belirleyici olduğunu dil-bilimci *Whorf* un saptama ve bulgulamaları bize çarpıcı bir biçimde göstermektedir. *Whorf* a göre, doğal dilin kullanıcıları, kendi dillerinin kendilerine sunduğu karakteristik çizgilerle doğaya bakar ve onu öylece bölümler, örgütler, yani bilir. Farklı yapıli dillerdeki aynı dünya-doğa betimlemeleri, birindeki rasyonelleştirme sisteminin tümüyle benimsenerek diğerine aktarılmasıdır, yoksa bu, ikincilerin birincilerle birlikte “kendi anadillerinin özgül bakış açısından bu sistemi oluşturduklarını göstermez.”<sup>2</sup>

Bu söylenenler istenirse kolaylıkla yanlış anlaşılabilir. Örneğin, bu yanlış anlamalardan biri şöyle der: “Demek ki her doğal dilde ayrı ayrı bilim, felsefe yapılacak ve bunlar her biri kendi içine kapalı birer monad olacak ve birbirleriyle alışverişleri olmayacak” Hemen söyleyeyim, bu yanlış anlama bütünüyle yanlış değildir. Eğer monad benzetmesi boşa gidiyorsa, onu *Leibniz*’in söylediği gibi penceresiz değil, tersine pencereleri olan monad olarak anlasak sözü geçen yanlış anlamayı yok edebiliriz. Böylece diller arasında geçişliliğin olabildiği, ama buna karşın onların kendi özgül yapısal çizgilerini de taşımayı sürdürdükleri göz önüne getirilebilir.<sup>3</sup> Diller arasında bazı yerlerde tıkanmalarla birlikte bir geçişlilik bulunabildiği gibi, anadili belli bir dil olan insanın başka bir dilin dünyasına girebilmesi, hatta bu ikinci dilin anadilin yerini alabilmesi de olanaklıdır. Bizim sözünü ettiğimiz yapısal ayrılıklar, dil sistemlerindeki ayrılıklardır, yoksa “insanlar arasında insan olma bakımından yapısal ayrılıklar” gibi çelişkili, saçma bir şey değil.

“Filozof Tanrı misafiridir” sözünü bir felsefe söyleminde kullanmayı haklı çıkarma yönünde bu söylediklerimizin ışığında, “Tanrı misafiri” deyişinin “filozof” un önüne ne gibi bir anlam alanı serdiği sorusunu irdelemek istiyoruz. “Tanrı misafiri” deyiminin sözlük anlamı yanında, bu ad verilen kişiye bakıldığında, onun çat kapı bir orada bir burada görülen, görüldüğü yerde pek fazla kalmayan biri olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda düşünmeyi biraz daha sürdürürsek, onun kendi belli yeri yurdu, daimi konacağı olmayan, evi omuzunda (“haneberduş”), ömrü yolda geçen, yol bilir -iz bilir- yordam bilir biri olduğunu gördüğümüzde, *Jas-*

*pers'*in "Felsefe yolda olmaktır" sözünü hemen anımsarız. Felsefe yolda olmaks, filozof da yolda olandır; yani Tanrı misafiri. O, sözgelişi bir gece boyu kadar konaklamak amacıyla arada bir fizikçinin, matematikçinin, dilbilimci, toplumbilimcinin vb. kapısını çalabilir, ama orada yerleşmemek, misafirliğini bilmek, zamanı gelince yine yola düşmek ve yine başka kapıları çalmak üzere. Filozofun bilim sorunları karşısındaki tutumu, onun bu konuk olma özelliğine uygun düşer. O, hiçbir bilim sorununa bodoslama girmez, tersine sorunun daima yanından geçer, çevresinde tur atar. Şöyle bir tabloyu göz önüne getirelim. Diyelim ki filozof, bir fizik laboratuvarına konuk oldu, çağrılmadan gelen bir konuk, bir Tanrı misafiri. Filozof, işbaşındaki fizikçilerin tutumlarını, mimiklerini, el kol hareketlerini merakla izler, konuşmalarına kulak kabartır, fırsatını buldukça kendisi de onlarla konuşmaktan geri kalmaz. Ve sonra da geldiği gibi gider, onun daha uğrayacağı başka laboratuvarlar, konak yerleri vardır. Peki o böyle yapmayıp, bir laboratuvarda temelli kalamaz mıydı? Neden olmasındı? Ama o vakit o, artık örneğin bir fizikçi olurdu, filozof değil. Hani, filozof bir laboratuvar kaçkını değildir demek istiyorum. Peki, onun burası senin, şurası benim dolaşması bir aylaklık, bir tembellik değil midir bir bakıma? Evet öyledir. *Wittgenstein*; filozofun bu tutumunu matematik karşısında şöyle dile getirir. "Filozof, daha ileriye gidebilmezden önce çözülmesi gerekecek bir matematik problemine toslamadan matematik problemlerine uğrayıp geçecek biçimde kendisini döndürmeli ve yönlendirmelidir. Onun felsefedeki işi sanki matematikteki bir tembelliktir."<sup>4</sup> Demek ki, matematikte ya da genellikle söylendikte bilimde tembellik sayılan şey, filozofun asıl işidir. Evi omzunda bu aylak kişi, filozof, böyle aylak aylak dolaşarak ne yapar? Gezip gördüğü, uğradığı yerlerden üstüne başına, ayaklarına ne bulaşmışsa onunla ve de buna "iyi saatlerde olsunlar" dan aldığını katarak ördüğü bir ağ. Böylece bu tembel kişi, matematikten fiziğe, dilbilimden toplumbilimine ne denli çok yerde bulunmuşsa, o denli çok ve çeşitli ağ iplikleriyle resimler çizer, çizgi ve renk yerine sözcüklerin kullanıldığı resimler. Her felsefe, kendi resimlerinin oluşturduğu bir albümdür. Türk felsefesi de Türkçe'de oluşturulmakta olan bir albüm. Felsefe yapmak resim çizmektir. Filozof sanki tuvalinde sözcükler olan bir ressamdır.

Nasıl sanat felsefesinde, hiç kimse sanat yapıldığı düşüncesine kapılmazsa, aynı şekilde fizik felsefesinde fizik, tarih felsefesinde tarih, matematik felsefesinde de matematik vb. aramak boşuna olur. Felsefe kapının dışındadır. Kimse bana, öyleyse yaşam felsefesi de yaşamın dışında mıdır diye sormasın. Çünkü biz tek tek alanların felsefelerinden söz ediyorduk. Yaşam, alanlardan biri değildir.

İğretilemelere sık sık başvurmamız, bazılarının hoşuna gitmemiş olabilir. Bu nedenle, felsefenin ağır top sorunlarından biri olan "temellendirme"nin bile iğretilemeyle yakın akraba olduğunu göstermek istiyorum. Ötesini varın siz düşünün. Hemen söyleyelim: Buradaki "temel" sözcüğünün, mecaz anlamları bir yana, ev, bina ve benzeri yapı temellerini çağrıştırmaması yalnız Türkçe'ye özgü, rastlantısal bir durum değildir. Buna göre, bir binanın temelini atılması imgesi, bir savın temellendirilmesi için bir metaforu oluşturmuyor mu? Ya da temeli çürük bir evin yıkıldı yıkılacak görüntüsünün, dayanıksız savlar için iğretileme vermesi? Savın temellendirilmesinin nasıl yapıldığını açıklarken de metaforumuzu yine göz önünde tutar, ikisi arasında karşılaştırmalar yaparız. Öyle ki, somut bina temeli özelliklerinden soyut sav temellendirmesi işi için yarayacak olanlar alınır ve bu iş için kullanılır. Hatta bu bazen öyle yapılır ki, sanki "bina temeli"nden hiçbir çağrışım alınmamış gibidir. Bu son durumda, esasında metafor kullanılmış olunmasına karşın, o hiç ortalıkta görünmez. Kısaca söyleyeyim: Bir deyim açıklayan ikinci bir deyim söz konusu olduğunda, bu iki deyim birbirinin yerine geçmesi, yani değiş tokuş edilebilmesi ancak matematik cümlelerinde olanaklıdır, bunun dışında ikisi arasında daima az ya da çok bir mesafe oluşur. İşte metafor bu mesafede meydana gelir. Yani o, meşru zeminde bulunur. Metafor, metaforu olduğu şeyi ne denli canlı, imgesel, çarpıcı biçimde gösteriyorsa, ondan o denli uzakta durmaya da hak kazanır.

Matematik dışında, bilimin, felsefenin kendi belirleyecekleri ölçülerde metaforu kullanmaları meşrudur. Niçin matematiği dışlıyoruz? Neden matematikte metafor yoktur? Yanıt kestirmeden geliyor: Çünkü matematikte olay yoktur. Matematikçi olaylarla uğraşmaz. "2 sayısı neye benzer?" -Hiçbir şeye! Olaydır ancak bir

şeye benzetilebilen; matematiksel kavramlar, işlemler değil. Geçelim! Peki öyleyse, metafiziğin, hele hele mistik'in metaforu kullanmasına ne diyeceğiz? Şimdi "Metafizik nedir?," "Mistik nedir?" gibi sorular sormayacağım. Onları hepimizin bildiğini varsayarak, onlardan söz edeceğim; tıpkı bilimden ve felsefeden söz ettiğimdeki gibi.

Felsefe nerede biter, metafizik nerede başlar? Bu ikisi arasındaki sınırı her defasında gösterecek bir ölçüt edinebilir miyiz? O ölçütün kendisi felsefi bir şey diye mi sayılacak? Öyleyse, ne malum onda da metafiziksel bir şey yok, bunu kim bilecek? (Hiç kimse bilim demesin. Kelin merhemi olsa, önce kendi başına sürerdi.) Yoksa ölçüt bu ikisinin, felsefe ile metafiziğin, ÜSTÜNDE bir şey mi? Ancak hepimizin, tüm insanların inanacağı, güveneceği bir ve aynı Tanrı böyle bir ölçütü bize verebilirdi. Hadi, diyelim ki onu edindik. O ne işimize yarar? Elimizde "metafizik-ölçer" bir âlet, felsefe sorunları alanında dolaştığımızı düşünüyorum; metafiziksel olana rastlandığında âletimiz, yanıp sönen kırmızı ışık verecek. Sanırım, bu âlet sürekli kırmızı yanardı. Şaka bir yana, felsefeyi "metafizik artık"lardan temizlemek için kolları sıvayanlar az olmamıştır. Gerçi bu sıralar, onların soluğu kesildi ya. Oysa felsefe sorunları hep bu "artık"larla doğmuş ve yaşaya gelmiştir. Şöyle diyebilir miyiz: Felsefe sorunları, söylenecek söz olmadığı halde, yine de konuşulduğu yerde ortaya çıkıyor. Ve o zaman nasıl konuşulur? -Elbette iğreti konuşulur. Yani "akıllı uslu"sundan en çarpıcısına metaforlar buyur edilir. Açık bir bilgi durumu, öznenin karşısında bir nesne bulunması durumudur. Ama bu karşı karşıya oluşun ipi koparsa, özne ile nesne birbirinden ayrılırsa ve bu mesafe uzadıkça uzarsa, o zaman özne ne yapacak? Susmak mı? Belki. Ama o, hiçbir şey dememektense bir şey demeyi denemek isterse? Doğrusu bu durum felsefeden ve hatta metafizikten çok, mistik'in, yani susanın konuştuğu durumdur. Susan konuşur. Bu çelişkidir. Ama ona trajik-olan demek daha doğru olurdu. Çünkü burada, iki karşıtın arasında sıkışıp kalma söz konusu: Susmak derde deva değil, konuşmak dert artırır. Çelişki de dense bu durum, imkân ile imkânsızı karşı karşıya getiren bir paradokstur. Ya imkânsızı, yani konuşma imkânını reddetmeyi seçeceksiniz ya da imkânı seçecek, onun getireceği belâyı üstlenecek ve konuşacaksınız. Bu, seçim sorunudur. Ama her zaman imkânın imkân-

sıza yeğ tutulduğu da bilinen bir şeydir. Mistiğin konuşması, olağan konuşma tarzında kendini göstermez. Çünkü onun konuşma nesnesi, kendi karşısında duruyor değildir. O, bu uzakta olanı dolaylı yoldan simgesel olarak dile getirmeye çalışır. İkincisi mistik, dinleyicisini alıştırarak, onun uygun egzersizler yapmasını ondan bekleyerek, dinleyicisinde uzak olana duyulan arzuyu ve yetiyi uyandırarak konuşur. Metafizik ile mistik arasında açık bir ayrım değil ama, hiç yoktan iyidir diyerek, ne de olsa bize bir fikir verebileceğini düşündüğüm şu ayrımı önermek isterim. Mistik, neredeyse bütün bütüne “sanki” li konuşur; “sanki” diye söze başlar. Daha doğrusu, onun bu tarz konuşmaktan hiçbir çekincesi yoktur. Oysa metafizik, belki de, inandırıcılığını zayıflatır korkusuyla “sanki” ye pek itibar etmez. Neden “sanki” den mistik sakınmıyor da metafizik sakınır sorusuna yanıt şudur: Çünkü metafiziğin dinleyicisi, demin özellikleri belirtilen mistiğin dinleyicisi değildir, o daha çok felsefeninkine yakındır.

Felsefe, metafizik ve mistik: Üç yol arkadaşı. Felsefenin bu yoldaşlığı reddetmesi, hep boşa çıkmıştır; o dönüp dolaşıp yine onlarla karşılaşmıştır. Ama o, bu arkadaşlık bağlarını koparmak yerine aydınlık kılabilir, ki bu aydınlık kılma etkinliği yetisi diğer ikisinde yoktur; zira böyle bir yeti, onların özüne aykırı olurdu. Ancak bu ayrım, felsefenin her zaman sağduyu tarafında kaldığı anlamına gelmez. Yani filozof, her zaman akıllı uslu olmak durumunda değildir. *Demokritos*’tan günümüze filozofa biraz da “deli,” “meczup” gözüyle bakılması, psikiyatrik bir olguyu değil, fakat safdil sağduyunun felsefeye bakışının bir ifadesini gösterir. Yine de bu safdilliğin hiç de boş olmadığına, *Wittgenstein*’ın şu kurmaca öyküsünü örnek vermek istiyorum. “Bir filozofla bahçede oturuyorum. O, yanıımızdaki bir ağacı göstererek, tekrar tekrar, “Bunun bir ağaç olduğunu biliyorum.” diyor. Bir üçüncü kişi buraya doğru geliyor ve bunu işitiyor. Ve ben ona şöyle diyorum: “Bu adam deli değildir: Biz sadece felsefe yapıyoruz.”<sup>5</sup>

Üçüncü kişi, yani sokaktaki adam, bazen safdil, bazen değil ve bilim adamı, ama kesinkes safdil olmaksızın sağduyuyu temsil eder, filozof ise hem sağduyuyu hem de cinneti. Belki bilimde değil ama, felsefede mutlaka fittirmaya izin olmalıdır; meğer ki bu, yeni bakış açıları getire. “1 gramın ağırlığı nedir?”<sup>6</sup> veya “(çekirgeler düşünmezler) cümlesi nereye aittir?”<sup>7</sup> gibi soruları hangi sağdu-

yu Wittgenstein'a söyletti. Yoksa bu tür sözleri sık sık kullandığı derslerinde şunu da dediği için mi ona kimse deli gözüyle bakmadı: "Sağduyunu bir şemsiye gibi ele alma. Felsefe yapılan bir odaya girerken onu dışarıda bırakma, içeriye getir." Sakın o bununla, felsefe yapılan odanın tekin yer olmadığını, içeri gelenlerin kendilerini tütsüleyip de girmeleri gerektiğini ima etmiş olmasın(!) Her neyse. Cinnnet sağduyunun sınırırır. Ölümün yaşam sınırı olması gibi. Şu farkla ki, yaşamdan ölüme geçilir, ama geriye dönülmez. Oysa sağduyuyu zırh gibi bürünmüş olanlardan bile sağduyusu daha kuvvetli, sarsılmaz olan filozof, cinnete yaptığı sık ama kısa yolculuklardan geriye dönebilir. Kuşkusuz bazen de orada daim kalındığı olur. Bu da felsefenin bedelidir. Aklın cinnete ödediği kendi kefareti. "Felsefe sigorta şirketi değildir." diyen filozofu burada anımsamalı. Filozof yolunda giderken, yani felsefe yaparken arada şeytana uyup yoldan çıkmaktan çekinmez. Engelleri ortadan kaldırıp, doğrusu, kaldırdığını sanıp yolunu kolaylayan, yönünü bulan felsefe mühendisidir, filozof değil. Zira felsefe düz yolda yürümek değildir. Bu yoldan çıkmalarda edineceği yeni bakış açılarıyla filozof, kendi yolunu aydınlık kılar. Çünkü sağduyu körlüğü, sağduyu ile yok edilemez; onun gözlerini açmak için panzehirine, yani cinnete gerek vardır. Sağduyu zırhından ya da aynı şey demek olan hapishanesinden kurtulamayan, üstelik hapishanede bulunduğunu dahi ayırt edemeyen bir felsefe, olsa olsa, örneğin ancak küt kafa bir pozitivizm olur. Sağduyu, ama bilim için asla bir hapishane değildir, tersine onun anayurdudur. Bilim ile felsefe arasındaki ayrımı göremeyenler, bilime anayurt olarak verilen sağduyunun felsefeyi neden küt kafa bir pozitivizm yapacağını anlamazlar. Bir de şu var: Bilim ile felsefe arasındaki ayrılık, bir kişinin hem bilim adamı hem filozof olmasına engel değildir; nasıl ki bahçıvanın şoför de olmasına bir engel yoksa. Sorun, bir kimsenin "bilimsel felsefe (?) yapıyorum" diye ne bilim ne felsefe yapmasındadır.

Filozof kurda benzer: Dumanlı havayı sever. Onun dolaştığı yerlerde sis vardır. Ona bir sis lambası gerek. Bilim adamı ise duman kalksın ister.

Bilim, felsefe, metafizik, mistik kavramları dolayında, bunlar benzer ve ayrı yönlerini burada göstermeye çalıştım. Bu kavramlar çevreninde başlangıçtan beri asıl yapmaya çalıştığım yalnız

bir filozof tipolojisiydi. Ona kendi kültürümüzden renkler katmaktan da kendimi alamazdım. Her Őeye rağmen bu tipin biricik olduğunu hiĖ söylemedim. DiyeceĖim, her tip filozofa izin olmalıdır. Ama bana senin filozofun kimdir, onun bize bir resmini ćiz diye sorulsaydı, o zaman bu yazı, o sorunun bir yanıtı olurdu.

## AĞAÇLARI TANIYAN FİLOZOFLAR

*Doğa Resimleri Felsefesi Olarak Bir Doğa Felsefesi Olanağı*

Yeniçağ'da *Galilei* ile başlayan modern doğabilimin Ortaçağ'da bin yıl boyu geçerlikte olmuş antik fiziğinden başlıca ayrımı, onun matematik-deney temeline dayanmasına karşın, berikinin insanın çıplak gözlemi, günlük deneyimi üstüne kurulmuş olmasıydı. Bu ayrım, öte yandan, doğa anlayışında doğadan bir uzaklaşmayı gösterir. Yeni doğa ve doğabilim anlayışı, insanı doğanın "egemeni" ve yabancısı kılan sürecin sonunda, çağımızda yeni kopma'(krisis)lar yaşadı. İnsan, *Bacon*'ın anlamında, doğayı bölüp parçaladıkça onun üstündeki egemenlik gücü arttı; ama kıymık kıymık ettiğini birlikli bir doğa-tasarımı olarak yeniden birleştiremedi; birleştirdi ise de o, önünde hiçbir doğa tasarımı vermeyen bir takım matematik-fizik formüller buldu.

Felsefeden kendini ayırmaya çalışan "doğa felsefesi"nde, matematiksel fiziğin olanca matematik formülleri, işlemleri, tanıtılmaları vb. ile berkitilen doğaya ilişkin kavrayışlarda, bu berkitme başarılı oldukça doğa tasarımının göz önünden çekip gittiği ayrımlanır. Doğa bilimlerinde artık doğa yoktur. Bu tür formüllerin uygulanması olan deney, bize bir doğa tasarımı değil, yalnızca deneyin kendi tasarımını verir. Tüm bu deneylerin toplamı da bize doğanın kendisinin hiçbir resmini vermez. O, yalnızca bir ad, bir kısaltmadır. Bu anlamda "doğa" *Heisenberg*'in dediği gibi "bir toplam"dır, "Doğabilimin araştırma nesnesi olarak 'doğa' sözcüğünün anlamı, böylece giderek değişti; o, tüm o deney alanları için bir topluluk adı oldu, (...) Doğayı 'betimleme' sözü de doğanın

olabildiğince canlı, apaçık bir resmini vermesi gereken tasvir olarak, kendi ilk anlamını gitgide yitirdi; daha çok, arttıkça artan ölçüde doğanın matematiksel tanımını anlamına geldi, (...)."1

Ancak doğa felsefesi, günümüzde, örneğin bir *Schelling-Hegel* spekülatif fiziği<sup>2</sup> tarzına artık geri dönemeyecek kadar köprülerin altından çok sular geçmiştir. Durum bir açmaz gibi görünüyor: Ya doğa bilimlerinin kılı kırk yaran çözümlemeleri ile yetinilecek, bu takdirde hiçbir doğa tasarımına sahip olunmayacak ya da bilimin bildirimleri kısmen göz ardı edilip, yalnızca tasarımsal olabilecek olanları alınıp, bunlarla, örneğin kuvantum fiziğine ya da bir başka bilim teorisine "dayanan," ama esasta *Schelling*'inkinden ayrı olmayan, yeni "spekülatif fizik"ler ortaya konacak.

Bu durumda yalnızca bir yol arta kalıyor: Açmazı terketmek. Yeni Yeniçağ'dan beri var olagelen geleneksel doğa felsefesine ve yine onun içinden çıkıp gelişen, ondan ayrılan fizik-matematik doğa kavrayışına sırt çevirmek.

Bu da doğa felsefesinde yeni bir kopma, bir ayrılma (krizis demektir. Bunalım (krizis) zamanlarında bakışların kaynağa çevrilmesi adettir. Bu nedenle biz de yeni bir doğa resmi aramak amacıyla gözlerimizi kaynağa, İonya'ya doğru yöneltmek istiyoruz. Özetleyerek söylersek, doğa bilimlerindeki gelişmeler karşısında çok naiv kalan geleneksel doğa felsefesinin günümüz insanını tatmin etmekten uzak kalışı ve çağımız "doğa" kavrayışındaki imge, resim eksikliği, yeni bir doğa imgesi arayan gözlerimizi bir kez daha İonya'ya çevirmemize neden oluyor.

İÖ. 5. yüzyılda İonya'dan karşı yakaya, Atina'ya göç eden felsefe, bu göçü sırasında kılık değiştirir. İonya, Atina kent devletinin kolonisiydi, yani "taşra" idi. Bu taşra, yeşili, ağacı, tüm topraktan biteni bol bir taşra olsa gerekti onca zamana ve insana rağmen bugün de hala öyle kalabildiğine göre. Burada İÖ. 6. yüzyılda Thales ve diğer Miletlileriyle, Efesli Herakleitos'uyla, Sisamlısı, Kolophonlusuyla bütün İonyalılar, cömertliğinin tümünü onlara sunan bir doğanın içinde yaşamış olmalıydılar. Yazımıza başlık yaptığımız sloganla söylersek, onlar ağaçları tanıyorlardı. İlk kez olarak İonyalılar, felsefe yapmaya başladıklarında, gözlerinin önünde tanıdık, bildik doğa (physis)'yı bulmuşlardı. böylece felsefe, ilkin bir doğa felsefesi olarak ortaya çıktı. Yine bir başka "taşralı"

“ölümlülerin en güzel şehri”<sup>3</sup> Sicilya’nın Agrigento’sundan *Empedokles*’in düşüncelerinin de desteğiyle felsefeyi Atina’ya götüren İonyalı *Anaksagoras*’ın daha sonra Abderalıların Atomculuk’una da önemli bir etki yapacak olan bir varlık ve doğa felsefesini burada başlatmış olmasına rağmen, bu “taşralı” doğa felsefesi Atina kentine yabancı gelmişti. Ne ki, bu Atomculuk, önce *Sokrates-Platon* felsefesinin sonra da *Aristoteles* fiziğinin gölgesinde kalacak ve bu gölge, Yeniçağ’a dek yüzyıllar boyu sürecekti. Doğa felsefesinin, en azından başlangıçta Atina’ya neden yabancı geldiğini anlamak kolaydır. Yaşamı büyük ölçüde Atina sokaklarında, gymnasium’larda, şölen yerleri evlerde, kapalı mekânlarda geçen bir kentli, “ağaçları tanımayan”<sup>4</sup> *Sokrates*, “*Cicero*’nun sözüne göre felsefeyi gökten yere indirdi.”<sup>5</sup> Kozmolojik doğa felsefesi, *Sokrates*’te antropolojik etikle yer değiştirdi. Daha önce doğaya yönelmiş olan insan gözü, şimdi kendi kendisine çevrildi. Öncekiler koloni yaşamı, doğanın sorunsallaştırılmasında nasıl yardım etmişse, *Sokrates* için de erdem, töreler, iyilik, kötülük gibi insan sorunlarını felsefenin ana konusu yapmada, yoğun insan ilişkileriyle kent yaşamı bir temel oluşturmuş olmalıdır.

Düşüncelerimin beni getirdiği bu noktada, şu sakıncadan labildiğince uzak durmak istiyorum: İnsan, bağlı olduğu toplum ve doğa koşullarından edindiği bir ön-bilgiye her zaman sahiptir. Bu durum, bilginin ortaya çıkışının açıklanmasına toplumsal bakış açısından bakılmasına izin verir. Ancak bu da bir tür toplumsal koşulları, bilginin ve onun tarzının belirleyicisi olarak geçerli kılan sakıncalı genellemelere götürebilir. (Bu bakış açısının bilgi sosyolojisinin -örneğin *Max Scheler*- varlık nedeni olduğunu biliyoruz.) Ama bu genellemeler, benzer toplumsal koşulların benzer bilgi tarzları vermediği ya da tersinden söylendikte, benzer bilgi tarzlarının benzer toplumsal koşullarda ortaya çıkmadığı türünden çok sayıda örneklerle çürütülebilir. Bu açıklamayla, *Sokrates*’te antropolojik felsefenin onun kentliliği ile, İonya’lılarda doğa felsefesinin onların ‘taşralılığı’ ile yukarıda örneklenen, felsefelerin filozofların çevresiyle bağıntısında ortaya çıkan benzerliğe dikkat çekmek istedik. Ama bu bağlantılar belirleyici olarak anlaşılmamalı ve bu noktadan daha ileriye götürülmemelidirler. Bu yazının başlığı, belirleyici bağıntıları akla getiriyor ise de gerçekte onun daha farklı bir imada bulunduğu, aşağıda ortaya koyacağımız düşüncelerden sanırım anlaşılacaktır.

*Sokrates* öncesi filozofların yazıları hemen tümüyle *Peri physeos* ("doğa üstüne") başlığını taşıyordu. *Physis* sözcüğünün karşılığı olarak modern batı dillerinde *Natura* sözcüğü kullanılır. "'Natura', Latince'den kaynaklanır ve başlıca olarak 'doğum yeri' demektir; ait olduğu 'nasci' fiili 'doğmak', 'meydana getirmek' anlamına gelir." "Na-tura sözcüğünün 'na-scor'un 'na'sı ile 'na-ti-vitas'dan meydana geldiğini söyleyen başka bir kökenbilimsel yoruma göre bu sözcük, 'doğmak', 'meydana gelmek', 'yetişmek' vb. anlamlara sahiptir.<sup>7</sup> Öte yandan "(Yunanca 'physis' sözcüğü) kökenindeki (phy-) ile tohum, doğurma ve büyüme tasarımı ima eder ve o, (-sis) ekiyle oluşması bakımından nomen actionis (eylemin adı) olarak, yani sürecin kendisinin işareti olarak kabul görür."<sup>8</sup> *Aristoteles*'in bildirdiğine göre, "physis" kökenbilimsel olarak "genesis"e eşdeğerdir ve Yunanca'da gerçekte onun anlamdaşı olarak kullanılmıştır.<sup>9</sup> Bu yorumlara göre, Latince "gignere" ve "natura" sözcüklerinin Yunanca "gignomai" (= "genesis") ve "physis" sözcüklerine karşılık geldiği ve hepsinin de aynı anlam alanında bulunduğu söylenebilir.

Yazılı eserlerde "physis" sözcüğüne ilkin *Odysseia*, Kitap X, 303'te rastlanır. "Burada, *Moly* adlı bir büyülü bitki, *Hermes* tarafından *Odysseus*'a gösterilir: 'O (*Hermes*), bana kökte siyah, çiçekte süt gibi beyaz olan onun '(bitkinin) doğasını (physis) bildirdi'."<sup>10</sup> Kökte siyah, çiçekte beyaz olarak görünen çiçek bitkisinin doğası, bitkinin ("*Moly*") belirli bir biçimi olması nedeniyle, aynı zamanda görülebilir biçim olarak da anlaşılır. Bu yoruma uygun biçimde "physis", daha sonra *Platon* ve özellikle *Aristoteles*'çe teknik bir terim olarak başka anlamları yanında, bir şeyin belirli ölçüde zihinsel görünebilir ve kavramsal tanımlanabilir özü diye ifade edilir. Bu öz de o şeyin ilke ve nedenidir. Önce *Platon*'u konuşturalım: "Ama oluşan (gignomenon) her şey, koşul olarak zorunlu herhangi bir nedene sahiptir; çünkü neden olmaksızın bir şeyin meydana gelebilmesi olanaksızdır."<sup>11</sup> Bu sözünü *Philebos*'ta (26e) bir başka biçimde yineledikten sonra *Platon*, sözlerini şöyle sürdürür: "Etkileyenin doğası (he tou poiountos physis), ancak ad bakımından neden'den (tes aitias) ayrılır; gerçekte etkileyen (to poioun) ile neden (to aiton) bir şey olmalıdır. (...) Ve muhakkak biz de yukarıda olduğu gibi, etkilenen (to poionmenon) ile oluşan (to gignomenon) yalnızca ad bakımından ayrı kabul edeceğiz."<sup>12</sup> De-

mek ki burada etki ile neden arasında bir doğal-kausal bağıntı kabul edildiği için, nedenin doğasının etkiye geçeceği ve onda türlü hal ve biçimlerde görünüşe çıkacağı, kendiliğinden anlaşılır olsa gerekir. Bu çalışmamızda, aşağıda görüleceği gibi önemli bir yeri olacak olan bu “doğal” (=“zorunlu”) bağıntıyı şimdi de *Aristoteles*’ten dinleyelim: “Sanki tıpkısına doğa, o şey için kendi kendine hareket edenin ve duranın belli bir ilkesi ve nedenidir ki o şeyde bu, yalnız olgusal olarak değil, kendi başına ve kendisi için mevcuttur (...).”<sup>13</sup> *Platon* ve *Aristoteles*’in bu kavramsal tanımlarındaki “physis”te, her kavramsallaştırmada olduğu gibi, görünür olandan, algısal olandan bir uzaklaşma vardır ve dolayısıyla da görünür olan “physis”e bir yabancılaşma. Böyle bir physis-anlayışının ilk tohumları *Platon-Aristoteles* öncesinde var idiyse de, o ilkin *Aristoteles*’le kavramsal, çepeçevre kuşatılmış olarak ortaya kondu.<sup>14</sup>

Yeniçağ’da *Galilei*’den günümüze dek süre gelen matematiksel fizik, gerek ifade tarzı, gerek yöntemleri, gerekse sonuçları bakımından *Aristoteles* fiziğiyle karşılaştırılamayacak kadar gerçi ondan farklıdır; ama sözünü ettiğimiz görülebilirlikten uzaklaşma ve doğaya yabancılaşma bakımından ise ondan hem esasta aynıdır hem de onu gölgede bırakacak kadar soyut ve “physis”e yabancıdır. Demek ki doğa felsefesinde ve fizik biliminde -ikisi hiç değilse amaç bakımından başlangıçta esasta birdi- doğadan uzaklaşma ve ona yabancılaşma, ilkin tam anlamıyla, sistematik olarak *Aristoteles*’le başlamıştır. *Aristoteles*, bu sorunda düğüm noktasıdır. O halde bir kez daha söylüyoruz. Gözlerimizi yolların henüz düğüm olmadığı yere, İonya’ya çevirelim. Kaynağa dönelim derken bununla, “physis”in *Homeros*’taki felsefe-öncesi ve İonyalı “fizyologlar”daki ilk felsefi durumlarına ve aralarındaki ayrıma bakalım demek istiyoruz.

*Homeros*’un sözünde ne vardı? “Bitkinin doğası, kökte siyah ve çiçekte beyazdır.” Bundan ilkin şu anlaşılıyor. Bir şeyin (burada: “bitki”) doğası, onun niteliklerinin (burada: “siyah” ve “beyaz”) bütünüdür. Ama bu nitelikler, o şeyin ayrı öğelerinde (“kök”te ve “çiçek”te) ortaya çıkmıştır. Buraya kadar biz, *Homeros*’un betimlemesinin sınırları içinde bulunuruz. Henüz felsefenin öncesindeyiz. Ama felsefeye ramak kalmıştır. Bu betimleme,

bize Şu soruyu sordurursa felsefeye ilk adım atılır: Bir Şeyin ayrı öğelerinde, ayrı görünüşler olarak ortaya çıkan ve bir çokluk olarak görünenlerin temelindeki, kökündeki bir ve aynı olan nedir? Tek bir nesne için sorulan bu sorunun hemen ardından ya da onunla birlikte aynı soru, bu kez tüm nesneler için, en geniş anlamda tüm varolan için sorulur: Bu çokluktaki birlik nedir? Bu çokluk nereden meydana gelir? *Thales*'in ortaya koyduğu, felsefeyi başlattığına inanılan soru da bu idi. Ancak onda bizim sorumuzdan fazla bir Şey daha vardı. Nesnelerin nereden geldiklerinin sorulmasıyla yetinilmeyip, onların yeniden nereye gidecekleri de soruluyordu: "(...) tüm var olan Şeylerin nereden oldukları ve onların ilk olan Şey olarak nereden oluştuğu ve son olan Şey olarak nereye (gidip) yok olacakları, (...)""<sup>15</sup> Böylece, çıkılan kaynağa geri dönölmekle daire hareketi, evrene, ona en yakışan hareket biçimi olarak veriliyor olsa gerekti; ama bir öndeyide, daha doğrusu bir kehanette bulunmak pahasına. *Thales*'in bu düşünceleriyle birlikte bir kozmolojiye giden yol açılmıştı. İkinci adımda ilk kez *Anaksimandros*'la bu "kaynak"tan, bu ana-maddeden ("arkhe") çıkışın ve meydana gelişin nasıl olduğu sorulacaktı. Bu adımların ilerleyişini Şimdi bir yana bırakalım ve biz yine *Homeros*'la *Thales*'in, başka bir deyişle, felsefe öncesi ile felsefenin ayrıldığı ya da tersinden söylendikte birleştiğı kesişme yerine dönelim.

*Homeros*, hiçbir felsefi söylemi olmayan, düpedüz bir betimleme ile mi yetinmişti? Kuşkusuz hayır. Aksi halde onun örneğinin şöyle demesi gerekirdi: "'Moly' adlı bitkinin kökleri siyah, çiçeğı beyazdır." Böyle sıradan bir betimleme, bize yukardaki soruyu sormamız için hiçbir esin vermezdi. Bu esini *Homeros*'un cümlesinde veren yer Őurasıdır. "Kökte siyah, çiçekte beyaz olan doğa." Hatta bu deyiş, hiç zorlanmadan, felsefi söylem yönüne doğru söylecene uzatılabilir: "Doğa kendisini kökte siyah, çiçekte beyaz olarak gösterir" ya da "gösteren şeydir." Ne yönden bakılırsa bakılsın, *Homeros* sözünün salt bir betimleme olmadığı açıktır. Bunun nedeni yalnızca, onda doğa (physis) sözcüğünün ilk kez kullanılmış olması da değildir. O cümlede "physis," doğrudan doğruya görünür olan bir Şeyin işareti ya da adı olarak verilmiyor. Görölen, doğanın kendisi değil, tersine onun çeşitli halleri (siyah ve beyaz)dır; onlara işaret ediliyor. Demek ki doğa, görünür olanın arkasında olan ve onun görünür kılan, meydana getiren, doğu-

ran, ama kendisi görünür olmayan, ancak zihinsel, gözle kavranabilin bir şeydir.

Doğanın doğurduğu, meydana getirdiği şeylerin kendilerini (örneğimizde; "kök" ve "çiçek") de doğuran şeyler ("kök"ün gövdeyi, "çiçeğin" sözceliği "meyve"yi doğurması gibi) olarak kavradığımızda, çok daha sonraları, örneğin Spinoza ve Schelling'de ortaya çıkacak olan "natura naturans" (doğuran doğa) ve "natura naturata" (doğmuş doğa) diye ifade edilecek düşüncenin ilk tohumunu burada bulabiliriz; Bununla; sonrakilerin bu düşüncelerini Homeros'tan yola çıkarak ortaya koyduklarını öne sürmek değil; sadece insan düşünmesindeki ortaklık hakkında bir örnek vermek ve bazı bağıntılar kurulabilmesi olanağına işaret etmek istiyoruz.

Homeros'un sözü bu kadarla da kalmıyor. Doğanın siyah ve beyaz olarak iki karşıt renkte ve bitkinin biri en dip, diğeri en üst iki ucunda, yani kökünde ve çiçeğinde<sup>16</sup> ortaya çıkması ve bu karşıtların birliği olarak bitkinin doğasının anlaşılması, daha sonraları, bize tüm evreni karşıtların çatışması ve uyumu olarak anlatacak olan Herakleitos'u anımsatması boşuna değildir. Son bir şey daha: Bitkinin kökünde siyah, çiçeğinde beyaz, yani bir çokluk (birden çok) olarak görünen doğanın kendisi ise bir ve aynı doğadır. Böylece o, görünüşlerinde çok olarak, kendi bütünlüğünde bir olarak anlaşılmaz mı? Bu anlayışı yalnızca bir bitki ile sınırlı tutmayıp, tüm doğa varlıklarına yaydığımızda, o zaman doğanın kendisi ve görünüşleri için "bir ve her şey" demeyecek miyiz? Sokrates öncesi, Homeros sonrası filozofların "hen kai pan" (bir ve her şey) demesi<sup>17</sup> gibi ya da Platon'un şu sözündeki gibi: "Yalnızca daima varolan denilen her şey 'bir ve çoktan' (eks henos kai pollon) meydana gelir (...) "<sup>18</sup>

Homeros sorunu "physis"ten hareketle , "physis" in kendini ortaya koyduğu, onun değişik hallerine (kökte siyah, çiçekte beyaz) doğru giden bir süreçte ortaya koymuştu. Ama o, "physis" i nasıl elde ettiğini söylemiyordu. Bu belki de büyük şairin doğa vergisi sahip olduğu esinlerinden yalnızca biriydi. O, nasıl olmuşsa olmuş bir kez "physis" demişti. Bu sözü ondan sonrakiler bir daha hiç unutmadı. Thales ise Homeros'un izlediği yolun tam karşı yönünden bu yana doğru yola çıkar. Thales için "physis", belirli sınırlar içinde meydana gelen ve yok olan –"phyein"- olarak tüm

doğa varlıklarının oluşturduğu bir çokluk dünyası olsa gerekti. O, bu çokluğu herkes gibi tensel gözle görüyordu. Arna onun bir başka soy gözü daha vardı ki bu *Homeros*'ta henüz tam olarak yoktu: tinsel, zihinsel göz. Bu tinsel gözüyle *Thales*, bu çoklar dünyasının ilk-temeli ("arkhe") olan şeyi gördü, kavradı. Ve ona "su" ("hydor") dedi. Bu su, söz gelimi, denizlerde, ırmaklarda vb. gördüğümüz (tensel gözle) su değildir, tam olarak. O "dört ilkenin birincisi" ve "dünyasal nesnelerin biricik ögesi"<sup>19</sup> olan ve artık tensel gözle görülemeyip, ancak tinsel gözle kavranan şeydir; yani o bir "theoria"nın nesnesi ve dünyanın temeli olan sudur. *Aristoteles*'in bildirdiğine göre *Thales*, bu ilk-su'nun toprağın (yeryüzünün) altında olduğuna, "yeryüzünün su üstünde yüzdüğüne"<sup>20</sup> inanmış. *Aristoteles*, *Thales*'in suyu ana-madde olarak kabul etmesine iki gerekçe gösterir. Birincisi "onun bütün varlıkların gıdasının nemli olduğunu görmesi"<sup>21</sup> ve ikincisi "bütün nesnelerin tohumlarının nemli doğal olmasıdır; (...),"<sup>22</sup> Bu iki nedenin sonucu olarak da *Aristoteles* şunu söyler: "Ama su, nemli şeyler için doğal ilk-nedendir."<sup>23</sup> Anlaşılan odur ki *Thales*, görünen sudan hareketle, aslı dünyanın altında olan suyu, ancak zihinsel kavramının nesnesi olabilecek bir ilk-su'ya varıyor. Ama o, bu varılan noktada kalmıyor, bu kez yolu gerisin geri katediyor. Yani bu iki su arasında doğrudan bir bağ vardır. Toprağın altındaki ilk-su, toprağın içinden geçerek üste çıkıyor, tüm çoklukta görünür su ve nem olarak. Oysa yukarıda *Homeros*'ta, yolun yalnızca bu ikinci tarz katedilişini görmüştük. *Homeros*, gözlerimizi (yalnız tensel) çiçeğe, doğa varlıklarına doğrultmamızı öneriyor, onlarda kendini çeşitli biçimlerde gösteren doğaya işaret ediyordu ve bununla yetiniyordu. Ama yine de bu yetinmede nereden geldiği bilinmeyen bir "physis" vardı ve bu az şey değildi.

*Thales*'in theoria'sında (= görme'sinde) mitsel bir şey de eksik değildi. Esasen "theoria"nın asli anlamında, bir tanrısal bakma, bir nezaret etme anlamı vardır.<sup>24</sup> *Aristoteles*, yukarıda alıntıladığımız sözlerinin devamında şöyle diyor: "Bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış ve ilk olarak Tanrı'yı bilmeye çaba göstermiş olan ilk ataların doğa üzerine böyle şeyleri varsaydıklarına inanan insanlar da vardır. Zira onlar, Okeanos ile Tethys'i<sup>25</sup> meydana gelişin babası ve anası yaptılar [İlyada 14, 201] ve Tanrı andını da kendilerinin Styks<sup>26</sup> adını verdikleri bir su; en saygıdeğer olan elbette

en eski olandır, and ise en saygıdeğer şeydir.”<sup>27</sup> Styks, dünyanın altındaki ırmak, *Aristoteles*’in haklı imasında olduğu gibi *Thales*’in “hydor” kavramına esin olmuş olmalıdır. *Thales* birçok yolun kavşağında bulunmuş: Bir yandan doğrudan doğruya geleneksel mitolojiden esinlenme, bir yandan *Homeros*’ça mitsel betimlemeler ve şair sözleri, öte yandan belli ki<sup>28</sup> çok yer gezmiş görmüş biri olarak kendi görgül deneyimlerinin izlenimleri. O, bunların hepsini kendi tinsel görmesiyle, birlikli bir biçimde bir araya getirmiş ve bu birleşimde kendi *theoria*’sını böylece ortaya koymuş olmalıdır.

İlk-su’dan çıkan nemli şeyleri, tüm var olanların oluşturduğu *Thales*’in dünya tasvirinde bir şey eksikti: Zaman. Güneş tutulmasını bile hesap edebilmiş biri zaman kavramına henüz varmamış olsun, doğrusu bu düşündürücüdür. Ama *Thales*’in öğretisinde hiçbir zaman fenomeni bulunmadığı da ortadadır.

*Thales*’in öğrencisi ve dostu *Anaksimandros*’un sözü şöyle der: “Nesneler meydana gelişlerini nereden edinmişlerse, zorunluluk gereği, yine oraya giderek yok olmalıdırlar; çünkü onlar, zaman düzenine göre cezalarını ödemek ve doğru olmayışları için doğrultulmak zorundadırlar.”<sup>29</sup> Nesnelerin meydana gelişini doğru olmayış (haksızlık: “adikia”) olarak niteleyen ve bundan dolayı onlara ceza olarak yok oluşu veren bu düşünce, mitolojik tasarımlar içinde bize sunduğu yeni bir kavramı, yani “zaman”ı ondan çekip almamızı bekler. Böylece “zaman,” nesneleri varoluş-yokoluş sırasına sokan, düzenleyici, yargılayıcı, adaletin mutlak temsilcisi olarak felsefede ilk kez telaffuz edilmiş olur.

“Nesnelerin nereden meydana geldiği, yok olarak nereye gitmeleri gerektiği, hiçbir doğuşun (genesis) ve hiçbir ölümün (phthora) olmadığı o yer neresidir?” sorusuna yanıt olarak *Anaksimandros* “apeiron” der. Ama “apeiron”un kendisi, ondan çıkan dünyasal nesnelerde herhangi bir biçimde görünüşe çıkmaz; yani *Homeros*’un *physis*’inin bitkinin kökünde ve çiçeğinde ya da *Thales*’in yeraltındaki asıl-su’yunun yeryüzünde su ve nem olarak çıkması gibi. Eğer yukarıda dendiği (*Aristoteles*’e göre) gibi “physis” ile “genesis” eşdeğer ise, o zaman *Anaksimandros*’un kullandığı “genesis,” içinde “apeiron”dan bir şey olmayan, gelip geçici, kalıcılığı olmayan bir “physis” olacaktır. Oysa, gerçi *Tha-*

les'in kullandığı kendi sözcüklerini bilmiyoruz ama onun öğretisinde asıl-su'yun suda ve sulu-olan'da ortaya çıkışı ile Homeros'un "physis"inin nesnelerde (büyülü bitkide) görünüşe çıkışı arasında bir paralellik olduğu anlatılıyor. Buna göre; Homeros'un "physis"ini Thales'teki "arkhe" (ilk-su) yerine koyabiliriz. Ama Anaksimandros'un ne "genesis"ini ne de "apeiron"unu bu aynı yere koyabiliyoruz. "Apeiron," bize başka bir filozofu, Elealı Parmenides'i anımsatıyor.

Bu çalışmanın asıl ödevi, Sokrates öncesi filozofları araştırmak değildir. Bu nedenle onda ne öteki "fizyologların" ne de Parmenides'in düşünceleri başlıca olarak eleştirilecektir. Ama doğa felsefesine yönelik amacımız açısından, vardığımız bu noktada Parmenides'in özel bir önemi olduğunu sanıyorum. Bana göre Parmenides düşüncesi, doğa (physis) felsefesinin kapısına dışarıdan kilit vuran, bundan dolayı olumsuzlayıcı bir sınır çekmedir. Bu sınırdaki doğa felsefesi biter, varlık felsefesi başlar, yani ontoloji. Bu doğa (physis)'dan bir uzaklaşmayı da gösterir. Bu kopma ve bu başlamanın ilk yeri Anaksimandros'un "apeiron"udur. Nasıl ki "apeiron" meydana gelmemiştir ve bu nedenle de yok olmayacaksa, Parmenides'in "doğmamış varolan"ı (to on ageneton) da yok olmaz; o ölümsüz (anolethros)dür.<sup>30</sup> Üstelik, "apeiron" la nesneler arasında doğum ve ölüm metaforu yoluyla kurulan, Homeros ve Thales'e göre bir hayli zayıflamış bulunan bağ da Parmenides'te tamamen koparılır. O, ilkin şöyle der: "Yalnız varolanın var olduğunu (esti gar einai) söylemek ve düşünmek zorunludur."<sup>31</sup> Sonra o, varolmayan "söylenebilir olmayan"dır demesine<sup>32</sup> rağmen, varolan ve varolmayan zıtlığını bir ve aynı cümlede dile getirir: "Vardır veya var-değil" (estin e ouk estin).<sup>33</sup> Algıladığımız tüm nesneler bu zıtlığın varolmayan tarafına konur. Ama bu zıtlık, iki taraf arasında hiçbir bağ kurulmasına izin vermez. Varolmayan (tüm algılanabilir şeyler) hiçbir varolma elde etmez. Yani bu felsefede topraktan biten, büyüyen (phye) bir şey için, başka deyişle, bir bitki, bir ağaç, kısacası doğa için hiçbir yer yoktur. Sokrates için söylenen anlamda "tanımaz" değil ama *Parmenides* de ağaçları tanımaz, yoksar. Bu yoksama, ne *Anaksimandros*'ta vardı (Ama o, apeiron-nesne kanallarını -bağıntısını- tıkamakla *Parmenides*'in köprüleri atma hareketini hazırlamış olabilir); ne de o, yukarıda sözü edilen *Aristoteles*'in kavramsal-sistematiği tasviridir. *Aristo-*

*teles, Parmenides* gibi “Physis”i ya da “genesis”i yadsımıyor, ama doğa hakkındaki söylemi değiştiriyordu. Ama onun fizik’i, “physis”ten uzaklaştırma ve kavramsallaşma bakımından *Homeros-Thales* “physis” anlayışından çok, Yeniçağ fiziğine daha yakındır.

Doğa felsefesi, ister Yeniçağ’dan günümüze, ister Antik Yunan’da, hangi biçimde olursa olsun, ne zaman ki doğa (physis)dan, doğduğu yerden, İonya örneğinden uzaklaşmış, daima başka bir şey olmuştur: O zaman o, ya *Aristotelesçi* ya matematiksel ya da bunların herhangi bir karışımı fizik olarak “açıklayıcı” bir fiziktir. Oysa gördük ki o, kendi kaynağında (*Homeros-Thales* kesişim alanında) açıklayıcı bir doğa kavrayışı olmakla birlikte, aynı zamanda da betimleyici bir resimdi. Doğa felsefesinde tasvirsellik azaldıkça kesinlik artar ve ama sonunda doğa tasarımı yok olur. Ters durumda o, salt betimleme ise, o zaman da henüz hiçbir felsefe ve bilim değildir. Doğa felsefesi, bu antagonist özelliğini kendi adıyla bize bildiriyor. O sanki şöyle diyor: “Ne canlı doğayı ne de bilimi gözlerinizin önünden yitirmeyin. Ben ikisinin bir yay gibi gerili, karşı karşıya durduğu yerdeyim; ister İÖ 6. yüzyıl İonya’sında ister başka bir zaman ve yerde. Bu antagonizmi, bu gerginliği yitirdiniz mi ya edebiyat olur yaptığınız ya bilim. Sakın birinden şu kadar birinden bu kadar alıp ikisini karıştırarak da antagonizmi yok etmeye çalışmayın, yoksa ne edebiyat olur avucunuzun içindeki ne bilim; sadece rezalet!” Doğa felsefesinin, şeyin kendisinin sesini dinledikten sonra, şöyle sorulabilirdi. “O halde nasıl yapalım?” Kuşkusuz bu sorunun hazır bir yanıtı yoktur. Belki nasıl bir doğa felsefesi beklediğimizi söyleriz. Öyle bir doğa felsefesi, doğanın nasıl olduğu bilgisini edinme ihtiyacımıza yanıt arayacak bir felsefe değil (Bunun için -çok şükür- artık eksakt matematiksel fiziğimiz var.); tersine o, yitirdiğimiz doğa, daha doğrusu, bir doğa resimleri felsefesi olabilir. O resimlerdir ki, onlarda doğayı görebileceğiz, Okeanos’lar, Tethys’ler, arkhe’ler olmaksızın ve ama onların yerine yeni, güne uyan kendi terimlerimizi koyarak. Aslında bu tür resimlerden hiç de yoksun değiliz. Her doğal dil, kendi yapısına uygun olarak doğadan, dünyada çektiği resimleri kendisinde biriktiren sanki bir “albüm”dür. *Whorf*’un söylediği gibi, “Biz doğayı anadilimizle bize baştan verilen çizgilerle sınıflandırırız.”<sup>34</sup> Bize düşen ödev, bu “albüm”ü ele

almak, ondaki eskiyen, solan resimleri onarmak, onarımı olanaksız olanları gözardı etmek ve "albüm"e yeni resimleri katmaya çalışmak. Bu resimler, okunarak zihinde canlandırılacaklarına, tasavvur edileceklerine göre, demek ki burada dünya-doğa-, okunabilir bir metin olarak görülmüştür; ama *Galilei* anlamında geometrik harflerle yazılmış bir "doğa kitabı" olarak değil. Tersine bu metin bizzat her doğal dilin içinde oluşan-oluşturulan deyişleriyle kafamızda doğa resimleri çizebilen bir metin olabilir ancak. Çünkü bizim niyetimiz, "doğa kitabı"nı okumayı sökersek, onun "giz"lerini, "yasa"larını öğrenmek, onu "kendisinde olduğu gibi bilmek" (?) değildir. (Bunun için -çok şükür- matematik fiziğimiz var.) Böyle bir doğa felsefesi için bilgi amaç değildir. Fakat o, kendimizin de bir parçası olduğumuz bütünü, kendimizi, bütünden ve kendimizden uzaklaşmadan, bütüne ve kendimize yabancı olmadan anlamada, yaşamsal bir ihtiyaca "teorik" bir karşılık bulmak için araçlardan biri olabilir. Her doğal dilin kendi rengini açıkça taşıyabilecek böyle her bir doğa felsefesi, ait olduğu dilin yaşama dünyasında kendi yerini bulacaktır. Ve ama nasıl ki farklı yaşama dünyaları arasında bir geçişlilik, hangi nedenlerle varsa, farklı doğa felsefeleri arasında da benzeri geçişlilik ve ortaklık bulunabilecektir.

Öyleyse biz ne yapacağız; biz Türkçe'de felsefe yapanlar? Kuşkusuz bu sorunun da hazır bir yanıtı yok. Belki ama gözümüz bazı tutamak noktalarına şimdiden erebilir. Türkçe doğaya ve dünyaya nasıl bakıyor? Örneğin Türkçe, "dağ eteği," "gelincik," "hanımeli," "gözbebeği," "caneriği," "yalıçapkını," "karabatak" gibi nice adlandırmalarda neyi, neleri gözönüne tutarak böyle davranır. Bunun yanıtını ararken başka dillere bakmak, kendi anadilimizin içinde kaldığımızda göremediğimiz pek çok şeyi gözümüzün önüne serebilir. Yalnız adlandırmalarda değil, betimleme biçimlerinde de Türkçe'nin ne gibi özgün yönleri var? Türkçe'nin dilbilgisel yapısı, Türkçe konuşana ne buyurur? Türkçe konuşan onu ne kadar bozabilir? Bu ve benzeri başka soruların yönlendiriciliğinde, Türkçe'den elde edilecek resimlerin doğaya ilişkin olanları, bize özgü bir doğa resimleri felsefesini ortaya çıkarabilir.

## ONTOLOJİ VE TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Türkçe sözlük anlamı “varlıkbilimi” demek olan “ontoloji” deyimini, ilk kez on sekizinci yüzyılda *Christian Wolff* kullanmıştır. Ancak, “varolanı varolan olarak” (on he on) ve varolanın öz-niteliklerini araştıran bir bilimden ilk söz eden *Aristoteles*’tir. *Aristoteles* “ilk felsefe” (prote philosophia) adını verdiği “Metafizik”inde, bu bilimi “genel olarak varlığı, varlık olmak bakımından ele almakla,” “varlığın yalnızca belirli bir parçasını inceleyen özel bilimlerden” ayırarak belirler.’ Bu nedenle ontoloji’den söz ederken *Aristoteles*’ten başlamak gelenek olmuştur. Fakat ontoloji’nin anlam ve kapsamı genişliğiyle göz önüne alındığında, İÖ 6. yüzyılda bir “doğa felsefesi” olarak başlayan felsefenin gerçekte bir “varlık felsefesi” olduğunu söylemeliyiz. Çünkü bu felsefe doğa’yı, physis’i, bütün varlığı tüm genelliğinde soru konusu yapan bir felsefedir. Burada açıklanması istenen varlığın ilk-nedeni, ana formları, varlıkların özü, evrenin ana-kanunu gibi ontolojik içerikli sorulardır. Ve yine 6. 5. 4. yüzyıllarda süre giden Elea ve Atomcu Okulların da ana sorunu varlıktı. Amacımız, bu felsefelerdeki varlıkbilimsel soruları ele almak değildir. Bunlardan söz etmemizin nedeni, ontoloji’nin tarihsel arka planına işaret etmektir.

Asıl insan sorunlarına ağırlık veren *Platon*’un varlıkbilimi, en çok **Timaios** dialoğunda ifadesini bulmuş ise de onun yine son dönem bir başka dialoğu olan **Sofist**’te karşılaştığımız varlık araştırması, ontolojinin daha sonraki ve günümüzdeki ele alınışları bakımından daha da ilgi çekicidir. Bu nedenle **Sofist**’ten kısaca söz et-

mek istiyoruz. Bu dialog'un alt başlığı "varlık = söz üstüne" dir. *Platon* burada araştırmasının ana konusu olan "varolan" ı ve "varolmayan" ı ses işaretleri, sözcükler olmaları bakımından ele alır. Hangi sözcüklerin birbiriyle uyuştüğunun, hangilerinin uyuşmadığının araştırılması, birbiriyle uyaşan en az iki sözcüğün oluşturduğu deyim'lerin *bir şeyin deyimi* olması gibi konular, bu dilsel ontolojinin başlıca sorunlarıdır.<sup>2</sup> Adlar, adı oldukları şeyin bir taklididir (mimesis). Bu düşünce *Platon*'u "öz" ile "gerçeklik," başka bir deyişle "dil" ile "varlık" arasında bir eşitlik, bir upuygunluk olduğu sonucuna vardırır. Buna göre, anlamlı olarak ne söylenirse söylensin hep gerçek bir şey, hep varolan bir şey söylenmiş olur. Ama bu da çelişkiye götürür. Şöyle: "Varolmayan" anlamlı bir sözdür. O halde onun bir varlığı göstermesi gerekir. Bu da şu demektir: "Varolmayan vardır."<sup>3</sup> *Platon*'u çelişkiye sürükleyen, onun dilin varlığı yansıttığı varsayımı, *Aristoteles*'çe de benimsenir.

Ontolojiyi tanımlayan ve sınırlarını belirleyen *Aristoteles* olduğunu yukarıda söylemiştik.O, **Metafizik**'te bu bilimin ana sorunlarını da saptar. Bunların başlıcaları şunlardır: İlk ilkelerin bilimi; duyusal ve duyusal olmayan tözler, özsel nitelikler; zıt kavramlar; birlik ve varlık'ın nitelik mi töz mü olup olmadığı; sayılar ve geometrik figürlerin töz olup olmadıkları.<sup>4</sup> Bu tür araştırma için kullanılacak olan kategorilerin listesi **Organon**'un birinci kitabı "Kategoryalar"da verilir. *Platon*'un "deyimler varlığı der" biçimindeki düşüncesi, *Aristoteles*'in "kategoriler'inde, nesnelerin kendileriyle bilindikleri varlık cinsleri olarak anlaşılır. Bir başka deyimle varlık, kategorilerde ifadesini, yansısını bulur. Ne kadar kategori varsa, o kadar varlık tarzı vardır. Birincisi, dilbilgisel açıdan "özne" demek olan "öz," her önermede bulunan konudur. Diğer dokuz kategori "nicelik," "nitelik," "görelilik," "yer," "zaman," "durum," "iyelik," "etki" ve "edilgi" dir.<sup>5</sup> Bunlar da özneye yüklenen kategorilerdir. Böylece *Aristoteles* bakımından temel bilim, prote philosophia ("Metafizik") ile birlikte ve hatta ondan daha çok, yine kendisinin "babası" diye bilindiği "Mantık" olur. Böylece "Mantık," aynı zamanda bir bilgi teorisi, "bilimlerin bilimi" niteliğini taşır.<sup>6</sup>

Dilsel yapılar olan "kategori"ler, araştırılır ve bilinirse, onlarda yansımış, dile geçmiş olan varlık da bilinmiş olur. *Aristoteles*

“Mantık” ının kendisinden çıkan bu sonuç, Ortaçağ’ın Skolastik zihniyetinin benimsediği onun temel özelliği idi. Skolastik, bunu kendi terminolojisiyle şöyle ifade ediyordu: Hakikati, hakiki varlığı -ki bu ikisi birdir- kutsal söz’de, vahiy’de aramak. *Aristoteles*’in kategorileri, real varlık cinsleri ve öznenin bilme nesneleri olmakla, onun ontolojisi objektivist-realist bir karakter taşıyordu. Oysa Ortaçağ ontolojisi, özellikle sonlarına doğru, *Aristoteles*çi objektivist kategori anlayışını terk etmiş, genelliğin temelini nesnelerde değil, tersine ancak sujede görmüş ve buradan subjektivist bir töz anlayışına varmıştır. Töz denilince bundan kendi bilincindeki suje, Ben anlaşılmıştır.

Bu subjektivist töz anlayışı, Ortaçağ üzerinden Yeniçağ’a geçmiştir. Hatta tözü “düşünen” ve “uzamı olan” şey olarak ikiye ayırmasına rağmen, “modern felsefenin kurucusu” *Descartes* için bile asıl olan “düşünen ben,” kendi bilincindeki sujedir. Ontolojiyi *Aristoteles* gibi “prima philosophia” diye adlandıran *Descartes*, bunu aynı zamanda “metafizik” olarak görmüştü. Ona göre, bir temel bilim olan metafizik, diğer bütün bilimlerin kökünün kendisinde bulunduğu bir ilk bilimdir. Metafizik, tıpkı *Aristoteles*’te olduğu gibi varlık olarak varlığın bilimidir. Ancak *Descartes*’ın varlık anlayışı Skolastik’ten başka anlamdadır. O, Skolastik’in varlık-görünüş ayrımı ile buna bağlı olarak görünüş’ün asıl varlık olmadığı savını kabul etmez. *Descartes*’a göre şeyler, nesneler kendi gerçekliklerinde, varlıklarında oldukları gibi verilmişlerdir. Ama asıl bilinmesi söz konusu olan şey, varlığın varlığıdır. Bir şeyin var olup olmadığı sorulmadan önce, onun ne olduğu bilinmelidir. *Descartes*’ın burada hareket noktası, kendi dışında olan şeyler değil, tersine kendi beninde olan fikirlerdir. Bunlardan bazıları, ben-de, bilinçte doğuştan bulunan, bazıları ona dışarıdan gelen, bazıları da benin kendinin icat ettiği fikirlerdir. O halde bende olan fikirlerin çokluğu ve karışıklığı içinde, öncelikle bunlardan töz olanları gösterenleri açık ve seçik olarak kavramak, sonra da bunların var olduklarını tanıtlamak gerekmektedir. Bu tözler de tanrı, ruh ve cisimdir. *Descartes*’a göre metafiziğin konusu budur.<sup>7</sup>

“Ontoloji” deyimini ilk kullanması bakımından daha önce adı geçen *Christian Wolff* da tıpkı *Aristoteles* ve *Descartes* gibi ontolojiyi metafizikle bir tutmuş ve onu “varlık kavramının mantığı”

olarak anlaşmıştı. Çünkü *Wolff* a göre, mantığın bir ilkesi ve en yüksek ilke olan “çelişmezlik ilkesi,” yalnız bir düşünme kanunu değil, aynı zamanda bütün nesnelerin de kanunudur. Bu düşünce-leriyle *Wolff* un onu “rasyonalist dogmatizmin en zorlu temsilci-si”<sup>8</sup> diye adlandırmasına neden olur.

*Kant*’a göre, “Genellikle nesnelerin sentetik a priori bilgisini sistematik bir öğretilde vermek gibi haksız bir savda bulunan bu mağrur adlı ontoloji, salt anlayış yetisinin bir sade analitiğine al-çakgönüllü yer açmalıdır.”<sup>9</sup> Ontolojinin yerini alan bu “transan-dantal felsefe, yalnızca anlayış yetisi ile aklın kendisini tüm kav-ram ve ilkelerin bir sisteminde inceden inceye tetkik eder.”<sup>10</sup> *Aris-toteles*’in varlık kategorileri de *Kant*’ta yeniden tanzim edilir. Ama bu kez onlar, varlığın değil, tersine kendileriyle varlığı bildiğimiz sujenin kategorileri, daha açık bir deyişle, sujenin formları, salt anlayış yetisinin kavramları olarak anlaşılır ve böylece yeniden bir başka subjektivizme varılır. *Kant*’a göre, “Kategoriler, görünüşle-re, yani tüm görünüşlerin bütünü olarak doğaya (natura materi-aliter spectata) a priori yasaları dikte eden kavramlardır.”<sup>11</sup> Gerçi *Aristoteles* kategorilerin bir listesini vermişti; ama onların bir sis-temini yapmamıştı; böyle bir sistemi *Kant*’ta buluyoruz. Bir kez daha belirtilmelidir ki, *Kant*’ta kategoriler, *Aristoteles*’in tersine varlığın tarzları değil, sujenin kavramlarıdır. *Kant*’ın kategoriler tablosu, her biri üç kategoriye içeren dört gruptan oluşur: 1. Nice-lik: a. Birlik, b. Çokluk, c. Tümlük, 2. Nitelik: a. Gerçeklik, b. Ha-yırlama, c. Sınırlama, 3. Görelik: a. Özelliklerin onları taşıyanla ba-ğıntısının ve kendi kendisi sayesinde varolmanın (substantia et accidens) göreliği, b. Nedenselliğin ve Bağlılığın (neden ile etki) göreliği, c. Ortaklığın (eden ile edilen arasındaki etkileşim) göreli-ęi; 4. Kiplik: a. Olanak/Olanaksızlık, b. Varolma/Varolmama, c. Zorunluluk/Rastlantı.<sup>12</sup> Bu on iki kategorinin yanına zaman ve mekân görülerinin de konulmasıyla sujenin bilme yetilerinin tam kadrosu çıkarılmış olur.

“Doğa yasaları’nı doğanın kendisinde değil, tersine “anlayış yetisinin ilkeleri olarak” gören *Kant*’a<sup>13</sup> rağmen, *Kant* sonrası Al-man idealizmi, suje ile obje, düşünce ile varlık arasında ilkece bir özdeşlik görmüştür. Örneğin *Schelling*, “Bütün gerekliliğın son te-meli, ancak kendi kendisiyle, yani kendi varlığı sayesinde düşü-

nülebilir olan bir şeydir. Bu son temelde *varlık* ve *düşünme* ilkesi *birlikte bulunur.*"<sup>14</sup> derken *Hegel*, bu düşünceyi "Ne ussal ise, o gerçektir. / Ve ne gerçek ise, o ussaldır."<sup>15</sup> şiir biçimli sözleriyle sloganlaştırır. *Hegel* için aynı zamanda ontoloji veya metafizik demek olan mantık, felsefesinin üç ana bölümünden biridir. Diğer ikisi de doğa felsefesi ile tin felsefesidir. Mantık ya da ontoloji, kendisinin kendi başına varlığındaki ide'yi inceler.<sup>16</sup> Mantık, nesnel ve öznel mantık olmak üzere, iki bakımdan ele alınır. Birincisi varlık öğretisini, ikincisi kavram öğretisini verir.<sup>17</sup> Ancak, düşünce ve varlığın bir ve aynı ilkeye sahip olması, bu birliğin düşünmede temellenmiş olması nedeniyle düşünceye, yani sujeye öncelik verilmiş olunur. Böylece Alman idealizminin ontolojisi de subjektivist bir ontoloji olur.

Bir başka subjektivist ontoloji de çağımız felsefesinde yaygın ve derin etkiler bırakan *Husserl*'in fenomenolojisidir. Nasıl ki *Kant*, ontolojinin yerine "transandantal felsefe"yi koyuyordu ise, *Husserl* de temel bilim olarak kendi fenomenolojisini öne sürmüştür. Ona göre, deneysel bilimler doğaları gereği bir temelden yoksundurlar ve temellendirilmeleri gerekir; aksi takdirde bilimde "kriz" olur. *Husserl*, bu temeli özel anlamda bir ontolojide bulur: "Her olgu biliminin (deney biliminin) asıl teorik temeli eidetik (özel) ontolojilerdedir."<sup>18</sup> diyen *Husserl*, bu ontolojiyi "biçimsel," "içeriksel," "regional" (alanla ilgili) ve "eidetik" (özel) ontoloji'ler ana başlıkları altında ele alır. Bu ele alışı "içeriksel olan," "biçimsel olan"a tabi kılınır. Çünkü *Husserl*'e göre, "Biçimsel ontoloji" aynı zamanda tüm olanaklı ontolojilerin biçimlerini genelde kendinde barındırır. O, içeriksel ontolojilere, onların hepsinde ortak olan biçimsel bir kavrayışı buyurur."<sup>19</sup> Genel olarak söylendiğinde *Husserl* ontoloji'yi bir "öz-bilimi" olarak anlar. Bu "öz-bilimi"nde ya da "öz" araştırmasında, sujenin nesnelere doğrudan yönelen doğal-naiv tavrı, yani *N. Hartmann*'ın deyişiyle "intentio recta" terk edilir; nesneler, dış dünya, tüm empirik gerçeklik paranteze alınır. Ve suje, fenomemolojik, refleksif tavırla, yani "intentio obliqua" ile parantezin dışında kalan salt ben'e, salt bilince, yani kendisine yönelir. Şimdi artık, "mahiyet," "asıl varlık," "essenz" bu salt ben alanında araştırılacaktır. Asıl şey'ler, tüm rea dünyanın özü bu salt bilinçtedir. "Şey'in bu anlamında *Husserl*, ünlü "şeylere geri dönelim" ("Zurück zu den Sachen") çağrısını

yapar. *Husserl*'de varlıkbilimi salt bende ya da salt bilinçteki mahiyet araştırması olarak anlaşılmalı ve varlığın bilinç içinde hapsedilmesiyle, ekstrem subjektivizmin yanında bir de solipsizm tehlikesiyle karşı karşıya kalınır.

*Husserl*'in ünlü öğrencisi *Heidegger* için ise fenomenoloji, somut insan varlığının araştırılmasıdır. Ona göre “Yaşamın varlıkbilimsel temelden analizi, gerçekliğin analizini verir ve belirler.”<sup>20</sup> Varlığın bilimi olarak ontoloji, varlığın anlamıdır. Anlam ise varlığın asıl varlığıdır. Bu nedenle “varlığa ve onun anlamına yönelen sorunun yeğlinliği” esastır. Başyapıtının adı bile “**Varlık ve Zaman**” olan *Heidegger* için ontoloji, deyim yerindeyse tüm felsefedir ya da tüm felsefenin içine işlemiş iç-yapıdır. “Varlık her defasında bir varolanın varlığıdır.”<sup>21</sup> diyen bu ilginç filozof, varlıkla birlikte “hiçlik”ten, “hiçliğin hiçlediği”nden, hatta “hiçliğin varlığın kendisi” olduğundan da söz eder. Onun felsefesinin bir “kavram-akrobasisi”<sup>22</sup> olduğu savı, yalnızca bu ifadeleriyle bile yeterince açıktır. Bu felsefede ilginç olan bir başka yön de, burada bir dil-metafiziğinin yapılmış olmasıdır. *Heidegger*, “Dil varlığın evidir.”<sup>23</sup> der. Bu ise *Platon* ve *Aristoteles*'te bulduğumuz dilin varlığı yansıttığı görüşünün renkli bir ifadesidir. Demek ki dil-evinin içinde oturan varlığı ele geçirmek için dile nüfuz etmek, onu çözümlmek yeterli olacaktır. Nitekim *Heidegger* bu çözümlemeyi kendine özgü bir biçimde ve yalnızca bir ölçüde ancak Almanca'da anlaşılabilecek şekilde yapmıştır.<sup>24</sup>

Eldeki yazının ikinci bölümü olan “ontolojinin Türk düşüncesindeki yeri” bakımından özel bir önem taşıyan bir başka yirminci yüzyıl filozofu *Nicolai Hartmann*, hayatının en büyük eseri olan dört ciltlik “**Ontoloji**”si ile varlık biliminde yeni bir akım geliştirmiştir. Birinci ciltte ontolojinin temellendirilmesi yapılır; daha sonra sırasıyla “kategoriler öğretisi,” “real dünyanın yapısı” ve ‘doğa felsefesi’ gelir.<sup>25</sup>

*Hartmann*, felsefede bir “temel-disiplin” ihtiyacından bahisle, *Aristoteles*'ten beri öne sürülen disiplinlerin kritik bir tasvirini yapar. Ve bunların hiçbirinin temel-disiplin ihtiyacını karşılamayaacağı sonucuna varır. Öyleyse yeni bir temel bilime gerek vardır. Bu da “Ontoloji” olacaktır. Bu ontoloji'nin araştırma alanına geçmeden, onun tavrıyla ilgili birkaç söz söylemek istiyorum. Biraz ön-

ce *Husserl* fenomenolojisinin “*intentio recta*”yı terk ettiğini *Hartmann*’ın ağzından söylemiştik. *Hartmann*’ın ontolojisi ise, fenomenolojinin tersine, doğrudan şeylere yönelen bu naiv-doğal tavrı benimser ve yine *Husserl*’in “şeylere geri dönelim” çağrısındaki “şey” kavramını da onun tam tersine somut varolan, “önde duran şey” anlamına alarak çağrıya ters yönde uyar.

Ontoloji, dünyanın bir birlik oluşturduğundan ve bir sistem halinde bulunduğundan şüphe edemez. Evrenin birliği bir mertebeler düzenini ifade eder. Ancak bu mertebelerden hiçbirine bir değer atfedilmemelidir. Her varlık tabakasının kendine özgü bir yetkinliği vardır. Bu tabakalı düzen, aşağıdan yukarı cansız doğa, bitki, hayvan ve insan şeklinde sıralanır. Varlık tabakaları ve bu tabakalar arasındaki ontik bağıntı, geleneksel felsefenin “doğa ve tin (*Geist*)” zıtlığını ve bilgi teorisindeki suje ile obje arasındaki uçurumu ortadan kaldırır. Varlık tabakalarına nüfuz eden ontoloji bir “kategoriler bilgisi” şeklini alır. Kategoriler, hem varlığın hem de onun bilgisinin prensipleri olarak görülürler. Bu da bilgi-de hakikatin imkânını verir. Her tabakanın kendine özgü kategorileri bulunduğu gibi bütün tabakalar arasında ortak olan temel-kategoriler de vardır. Ancak bir alt tabakadan bir üst tabakaya geçen bir temel-kategori, iki tabaka arasında bir kesintiye uğradığı için tabakalar boyu süren bir evrim çizgisinden söz edilemez.<sup>26</sup> *Hartmann*, hem bu bakımdan hem de farklı tabakalar arasında daha yetkin oluşa göre bir karşılaştırma, bir değer atfetme yapılamayacağı düşüncesinden ötürü *Darwin*’ci evrim teorisinin karşısında yer alır.

Genel çizgileriyle kısaca tasvir etmeye çalıştığımız, “yeni” veya “modern” nitelendirmeleriyle anılan bu ontoloji, onun kurucusu *Nicolai Hartmann*’ın yanında öğrenimini tamamlayan ve doktorasını yapan<sup>27</sup> *Takiyettin Mengüşoğlu* tarafınan benimsenmiş ve Türk Düşüncesi’ne mal edilmiştir.<sup>28</sup> *Mengüşoğlu*, ontolojinin özellikle naiv-doğal, “*intentio recta*” tavrını hem düşüncelerinde, yapıtlarında hem de hayatında ilke edinmişti. Onun için felsefe ile hayat zaten birbirinden ayrı tutulamazdı. Bu nedenledir ki o, felsefede benimsenen ilkesel bir tavrın hayatın her alanında da sürdürülmesi gerektiğine inanmış ve bu inancını öğrencileriyle de paylaşmak istemişti.

*Mengüşoğlu* için ontoloji, tıpkı hocası *Hartmann* için olduğu gibi “‘varlığı’, ‘varolan’ın kendisini en son şey olarak” görür. “Bugünün ontolojisi her bilgi gibi, fenomenlerden hareket eder.” diyor *Mengüşoğlu*. “Fenomen bir şeyin açığa çıkması, kapalı, gizli kalmaması, kendisini göstermesi demektir. Varlık, ‘var olan’, kendisini fenomenlerde bize gösterir.” Fakat bu fenomenler bize hazır olarak verilmezler; tersine onların ontolojik-naiv tavırla felsefede ve bilimde araştırılıp, bilinmesine gerek vardır.<sup>29</sup>

*Mengüşoğlu*, **Felsefeye Giriş, Felsefi Antropoloji**<sup>30</sup> ve bunun ikinci cildi olarak nitelediği **İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre**<sup>31</sup> adlı temel yapıtlarında ve öteki yazılarında daima ontolojik bakış açısından hareket etmiştir. Bu bakımdan onun felsefesi, birlikte bir yapı karakteri taşır.

Ontoloji’ye ilgi duyan başka bir felsefecimiz de *İsmail Tunalı*’dır. *Tunalı*, *Nicolai Hartmann*’ın ontolojisi ile yine bu sıralarda Almanya’da ortaya çıkan Polonyalı filozof Roman Ingarden’in ontoloji görüşünü birleştirerek, bunu sanata uyguladı. *Tunalı*, **Sanat Ontolojisi**<sup>32</sup> adlı kitabında, sanat eserinin ontik yapı ve tabakalarını, estetik değerini araştıran bu ontolojinin, genel ontolojinin bir kolu olduğunu ifade eder ve tek tek sanat yapıtlarının çözümlenmesini bu düşüncenin kulavuzluğunda gerçekleştirir. Ancak *Tunalı*’nın biraz önce sözünü ettiğimiz *Mengüşoğlu* gibi bütün yapıtlarında ontolojik tavıra sonuna dek bağlı kaldığını söyleyemiyoruz. Çünkü, örneğin onun en son ve temel kitabı olan **Estetik**’te<sup>33</sup> “ontolojik estetik,” dört ayrı estetik anlayış yanında, onlardan yalnızca biri olarak alınır, yansız-tavırsız bir tarzda tasvir edilir. Bu vesile ile, sanat ontolojisi teorik temelinde bir resim algılayışına sahip bir grup ressamın, *Tunalı*’nın ontolojik çalışmaları ile doğrudan bağlantı içinde bulunduğunu belirtmek isterim.<sup>34</sup>

Ontolojiyi temel bir felsefe disiplini olarak gören bir başka düşünürümüz de Hilmi Ziya Ülken’dir. **Varlık ve Oluş** adlı kitabında *Ülken*, “ontoloji”yi, “mantık” ve “axioloji” ile birlikte felsefenin temeline koyar. Bu temel bilim, onun *Platon*’dan aldığını söylediği “Dyade” kavramından oluşturduğu, varlıkta ve düşüncede, bilimde ve felsefede görülen tüm zıtlıkları kendisinde birleştiren bir “Dyadologie” olarak anlaşılır. Ona göre, “teori ile pratik, toplumla fert, organikle mekanik, tecrübe ile akıl, gerçeğe ideal dya-

dologique hakikatın iki manzarasıdır. Teknik, fikir, sanat, ahlak, bu bütünleşmenin türlü safhalarıdır.”<sup>35</sup>

Gerek *Tunalı* gerek *Mengüşoğlu*, öğretim-eğitim etkinliklerinde bulundukları İstanbul Üniversitesi’nde, çok sayıda, ontolojik eğilimli lisans tezi çalışmaları yaptırmışlardır. Bunların içinden birini, hem lisans hem doktora tezlerini Nicolai Hartmann üzerine yapan, *Mengüşoğlu*’nun son dönem öğrencisi ve asistanı Akın Etan’ı anmak isterim.<sup>36</sup>

Sözlerimi, ontolojiye ilişkin kendi kanaatlerimi dile getirerek bitirmek istiyorum. *Hartmann*’ın ontolojisine halisane bağlı olan *Mengüşoğlu*’nun yanında, gerek lisans gerek doktora öğrencisi olarak uzun yıllar bulunma şansına sahip olmama, onun kişiliğine ve yapıtlarına her zaman saygı duymuş olmama rağmen, bu ontolojiye hiçbir zaman yakınlık duyamadım. Bu belki de benim kişiliğimden geliyordu; işin o yönünü bilemem. Ama beni rahatsız eden şey, bana görüldüğü biçimiyle *Hartmann*’ın aşırı rahatlığı idi. Bana öyle geliyor ki o, kafasında her şeyi yerli yerinde yerleştirmiş olmanın rehavetini yaşıyor gibiydi. Onu rahatsız eden hiçbir soru yoktu. Hatta çözülemeyen problemlere bile “problem artıkları,” “irrationel problemler” diyerek, onları kendi düşüncelerine zarar veremeyecek bir hale getirerek belirlemişti. Gerçi bilginin, bilimin ilerleyişinden sık sık söz ediyordu. Ama bu ilerleyişin düz bir çizgiyi takip ettiğine inanıyor ve onun belirli tabakalardan oluşan evren tablosunu bozabileceğinden asla kuşku duymuyordu. Oysa bugün bilim tarihçileri ve felsefecilerin çalışmaları,<sup>37</sup> bilimin ne geçmişte ne de günümüzde böyle bir çizgisellik yapısında olmadığını açıkça göstermişlerdir. Çarpıcı olsun diye abartılı bir deyimle söylersek, neredeyse her gün yeni bir bilim disiplininin ortaya çıktığı günümüzde, bilimin bilgisine dayanacağını söyleyen hangi ontoloji, bu bilgilere yetişebilir. O, bu bilgilerden bir seçme yapıp, seçtiklerini kendisi için alıkoyacaksa, bunu nasıl başaracak? Olacak şey değil ama haydi oldu diyelim. Hızla ilerleyen bilimlerde kısa bir zaman sonra bir kenara bırakılan bilgiler, o ontolojinin seçtiklerine, benimsediklerine isabet etmişse, o da bir kenarda kalmayacak mı? Dahası, bu durum önceden bilindiği için o, başlangıçta da bir kenardadır. Bana kalırsa, ne *Hartmann*’ınki gibi bilime ya da bilimle aynı “fenomen temeli”ne dayandığını

öne süren bir ontolojiye ne de bu yazının başından beri ana çizgileriyle anlatmaya çalıştığım ontolojiyi veya aynı yeri almaya aday olan disiplinlere gerek vardır. Her şeyden önce felsefenin bir merkezi olduğu düşüncesinin kendisi asıl temellendirilmeye muhtaçtır. Kısacası, özel olarak hiçbir temel, merkezi disipline yer yoktur. “Felsefenin merkezine ya da temeline bir disiplin koyalım ve öteki disiplinleri de bundan çıkartalım ya da bu temel üzerine inşa edelim.” biçiminde, biraz da vulgarize olarak ifade edilebilecek temel-disiplin arayışlarının günümüzde hiçbir değeri ve önemi kalmamıştır. Bunun yerine, belki de şöyle bir temel-bilim ya da ontoloji anlayışının kabul edilebilir olacağını belirtmeme izin verilmesini dilerim: Deyim yerindeyse buna “latent ontoloji” adını vermek istiyorum. Bir filozofun yapıtlarının içinde gizli, örtük, gömülü olan ve onun bütün ana düşüncelerini birbirine bağlayan bir varlık-kavrayışı, varlık karşısındaki bir tutum. Ama bütün düşüncelere yayılan bir tutum. Bu, o filozofun kendisinin açıkça dile getirmediği, bu konuda savlar öne sürüp yazılar, kitaplar yazmadığı bir şeydir. Ancak o filozof hakkında araştırma yapan başka biri, onun düşüncelerinden böyle bir ontolojiyi çıkartabilecektir. Kendileri bir ontoloji ya da benzeri herhangi bir temel disiplin önermemiş olan, örneğin *Platon*, *Schopenhauer*, *Wittgenstein* gibi pek çok filozofun yapıtları, bu tarz ontolojilerin ortaya konulmasına hiç kuşkusuz izin verirler. Ayrıca, temel disiplin olma bakımından konu mantık veya bilgi teorisi ise aynı “latent” nitelik bunlar için de söz konusu olur. Böyle bir “latent mantık,” düşüncelerin iç tutarlılığı ve eklemlenişinde; “latent bilgi teorisi, daha doğrusu anlayışı” da düşüncelerin bilgi ve bilgide doğruluk ana sorunları karşısında aldığı ortak, birlikli *tavır*’da yerini bulur.

Son olarak, mantık ve bilgi teorisi bir yana, sözünü ettiğimiz tarzda bir ontolojinin ortaya konulması için ille de filozof metinlerine başvurmak zorunluğu olmadığını belirtmek isterim. Bir şairin hatta bir ressamın bile yapıtlarından onun varlık kavrayışı demek olan ontolojisi gün ışığına çıkartılabilir. Bu bakımdan, belki de en verimli varlıkbilim alanı, doğrudan doğruya dilin kendisidir. Kuşkusuz böyle bir varlıkbilim, dilin içindeki varlıkbilimi ortaya çıkartacaktır; ama buradan elde ettiklerinin dilin dışındaki varlık alanının bilgisi olduğunu -başlangıçta öyle olmuş olsa da- öne sürmeyecektir. Dil varlıkbilimi, genellikle dil göz önünde bulun-

durulmakla birlikte, asıl belli bir dilde yapılacaktır. Bu dil bizim için Türkçe'dir. Türkçe'nin varlıkbilimi'nden **Dilin Gücü**<sup>38</sup> adlı yapıtında ilkin *Nermi Uygur*'un söz ettiğini biliyoruz. Ancak Türkçe, kendisinden varlıkbilimini yine kendisiyle çıkartacak felsefelerini hâlâ beklemektedir.



# TÜRKİYE'DE ESTETİK DÜŞÜNCE

## *Bir Tarihçe Denemesi*

### **1.Giriş**

Bir toplum, tarihsel süreç içinde varlığını koruyagelmiş ise, bu onun yaşamsal sürekliliğe sahip olduğunu gösterir. Ve yine yaşayagelen varlık olarak her toplum, insanın doğa karşısında ortaya koyduğu her şey anlamında kültürün bir sürekliliğine de sahiptir. Bir tür süreklilikler kendiliğinden olagelir. Yaşam biçimlerinin bir görünüm tarzı olan ve toplumsal bellekte korunup, kuşaktan kuşağa aktarılan inanç, kanı ve benzeri ortak tasavvur ve “düşünceler” de öyle. Ancak, kültür içinde özel bir konumu olan sistemli düşüncenin varlığı ve sürekliliği, bireylerin, tek tek kişilerin onu var etmesini ve sürdürmesini gerektirir. Aksi halde bu tür düşünce ya hiç varolmaz ya da orada burada, zaman zaman bir görünüp, bir bilinmezlik kaderine bırakılır. Ötekiler gibi kendiliğinden vuku bulmayan düşüncede süreklilik, önce düşünce ürünlerinin bilinmesi, oradan buradan devşirilip, her an el altında tutulabilecek hale getirilmesi, onlarla hesaplaşılması, bu suretle onların yanına yenilerinin konularak sonraki kuşaklara devredilmesi ve sonrakilerin bu belirtilenleri kendileri de yapacak biçimde yetiştirilmesiyle olanaklıdır. Doğrusu zor iş! Kolay olsaydı bunca yakınırmıydık eksikliğinden! Bu konuda Türk düşünürleri olarak iyimser olmak için gerçi neden pek fazla değildir; ama elimizde olan budur deyip işe koyulmak, buna başkalarından alabildiğimiz kadarını alıp katmaya çalışmak, kötümserliğin verimsiz yakınmalarından iyidir.

Türkiye, belli bir bakış açısından söylendikte yaklaşık iki yüz yıldır batılılaşma ve çağdaşlaşma, belki de en doğru deyişle batılılaşma yoluyla çağdaşlaşma sürecini yaşamaktadır. (Bu bağlamda, “Çağdaşlaşmanın başka yolları da var mı; varsa nelerdir; onlarla çağdaşlaşılabilir mi ya da o zaman çağdaşlaşma’nın anlamı değişir, örneğin zamandaşlaşma gibi bir şey mi olur?” türünden birçok soru gündeme gelebilir. Ama onları tartışmak için burada yer yoktur.) Tek tek kişilerin ancak gerçekleştirebileceğini söylediğimiz sistemli düşünce ve onun sürekliliği, belli bir hayat tarzı ve dünyaya bakışı gerektirir. Bu, kısaca söylendikte, insan kişinin üç boyutlu bir zamanda yaşadığının bilincine varması demektir. Basit bir örnekle, yalnızca anda, tek boyutlu yaşayan bir insan, -ki bu yapay bir örnek değildir; tersine pek çok insan böyle yaşarken kendinden sonrakilere bir şey bırakma isteğini nasıl duyabilir onda kendinden sonrakiler, başka bir deyişle, gelecek bilinci olmaksızın? Ve nihayet *insan, daha yaşayacağını artık yaşamışlığından çıkarır, yani geleceği geçmişten*. “Şimdi” ise öteki ikisinin sürekli yeniden bulunduğu, her buluşmada geçmişe düşen payın büyüdüğü üç boyutluluğun icra yeridir. Ancak böyle bir hayat görüşü, düşüncede sürekliliğin gerçekleşmesine neden olabilir. Kim ne derse desin, bizde var mıydı yok muydu tartışmasına girmeden diyebiliriz ki, Cumhuriyet’te, harf devrimiyle düşünce hayatımızda bir kopma olmuştur. Bu doğrudur. Ancak şu sorunun yanıtı “evet” değildir: Harf devriminden önce düşünce hayatımızda süreklilik var mıydı? Bu, yalnızca düşüncelerin kağıda geçirildiği işaret biçimleri sorunu değildir; tersine çok daha fazlasıyla o, belirttiğimiz gibi bir yaşama tarzı ve dünya görüşü biçimi sorundur. Bugün, sayıları, otuz üniversitenin her birinde en az bir, bazen iki diye hesaplanabilecek olan Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerindeki yüzlerce öğretim elemanı, binlerce lisans ve lisans üstü öğrenciyle ve üniversite dışında onca eski yazı uzmanıyla toplam 28407 Arap harfli kitap,<sup>1</sup> 64 yılda hâlâ yeni yazıya geçirilmemişse, bunun nedenleri masum yazı işaretlerinden başka yerlerde aranmalıdır. Üstelik kitaplıklar, daha çoğu “okuma salonu” ya da okul ödevi yapma yeri, hatta kışın soğuktan yazın sıcaktan korunma asıl amacı<sup>2</sup> kullanılan birer “kitap mezarlığı”<sup>3</sup> ise, o mezarlıklara gömülecek “ölü”lerin sayısının artması neye yarar?

Eldeki yazı, “her şeye rağmen” öyle bir ölü olmama dileğiyle kaleme alındı.

Düşüncelerin tarihsel süreç içinde kesintisizliğini, gerçi söylediğimiz gibi, asıl bu düşüncelerin kendileri birbirleriyle hesaplaşmak suretiyle sağlarlar. Ancak bu hesaplaşmaların bir anlamda kayda geçirilmesi de demek olan felsefe tarihleri de bu sürekliliğin temininde önemli hizmetler görür. Felsefe tarihleri türlerinden biri, bilindiği gibi, filozofların problemler bakımından görüşlerini anlatan doksografilerdir.<sup>4</sup> Çalışmamızın amacı, bir felsefi problem alanı olarak sanat sorunları ve estetik üstüne düşünceleri, önce genelde çok kısa çizgileriyle ortaya koyup, böylelikle belirleyeceğimiz kavramsal çerçeve içinde, aynı sorunların Türk düşüncesinde ele alınışlarını doksografik bir tarzda bir araya getirmektir. Çalışmamızı Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet gibi tarihsel dönem adlarıyla bölümllemek yerine, onu bu doksografik niteliğine uyararak, zaman sırasını olabildiğince göz ardı etmeksizin tarihsel-sistematiik bakış açısından sınıflandırdık. Bunun başlıca nedeni, tarihleri belli savaşların ve benzeri olayların yaklaşık kesin biçimde belirlediği dönem ve çağlara ayrılabilen siyasi tarih gibi kültür tarihinin benzeri biçimde ele alınamayıışıdır.

## ***2. Genellikle Sanat Üstüne Düşünme ve Estetik Tarihine***

### ***Kısa Bir Bakış***

Bilebildiğimiz kadarıyla, Felsefe Tarihi'nde sanat üstüne ilk düşünce, Efes'te söylendi. Burada İÖ 6-5 yy.'larda yaşamış olan *Herakleitos*, sanata sanat-doğa karşılaştırması açısından baktı: "Sanat da bunu (karşıtların birleşmesini), besbelli, doğanın taklidiyle başarır."<sup>5</sup> Daha sonraki diğerleri bir yana, *Platon* ve *Aristoteles*'le sanat felsefesinin önemli sorunları, aslında daha Antik Yunan'da çepeçevre ortaya konmuştu. *Platon*, sanatı bir yandan doğurma metaforunun eşliğinde yaratım, meydana getirme olarak yüceltirken,<sup>6</sup> öte yandan sanat yapıtını kopyanın kopyası bir taklit ("mimesis") ürünü diye niteleyerek, değersiz bulur.<sup>7</sup> Geleneğe uyarak aynı "mimesis" görüşünü paylaşan *Aristoteles* için sanat bir "mimesis tes prakseos" "(eylemin taklidi)"dur; ama aynı zamanda da yine *Platon*'da olduğu gibi bir yaratma ("poiesis")'dır. Fakat buradan *Aristoteles*, *Platon*'un vardığı sonucu çıkarmaz. Çünkü onun için taklit, yaratma tarzıdır. *Aristoteles*'in sanat karşısındaki tutumu, onun felsefesinin genel karakteristiğine uyacak biçimde re-

alisttir. O, biçim-içerik bireşimi olarak gördüğü sanat yapıtlarını, onların sahip olduğu varlık kategorileri bakımından inceler ve onlarda örneğin, “olanaksız,” “akla aykırı” gibi bugün için bile ilginçliğini koruyan kategoriler keşfeder.”

Avrupa Felsefesi’nin Eski Yunan’dan alıp kendine mal ettiği felsefe sorunları arasında sanata ilişkin olanları da bulunuyordu. Ne var ki, 18. yy.’a gelinceye dek diğerlerinin yanında gölgede kalan sanat sorunsalı, ancak bu yüzyılda *Baumgarten* ve *Kant*’ın yapıtlarıyla “estetik” ya da daha sınırlı bir deyişle “sanat felsefesi” olarak temel bir felsefe disiplini kimliğini kazandı. Ancak bu iki filozoftan önce, “güzel-iyi” birliği temelinde estetik düşüncelerini ortaya koyan, kıta Avrupası’nda da derin etkiler bırakmış olan İngiliz filozofu *Francis Hutcheson* (1694-1747) ve daha da önce, özellikle “yüce” kavramını ele alışıyla Kant’ı da etkilemiş olan *Hutcheson*’un yurttaşı *Lord Shaftesbury* (1671-1719) anılmalıdır.”

*Alexander G. Baumgarten* (1714-1762), “doğada ve sanatta güzel olanın, onun özünün ve koşullarının bilimi”<sup>10</sup> olarak estetik’i temellendirir ve ona Yunanca “duyular olan” anlamındaki “aisthesis” sözcüğünden esinle bu adı verir. *Baumgarten*’in estetik’i temellendirmesi, estetik’in mantıkla karşılaştırılmasıyla yapılır: Mantığın zihin bilgisi, açık ve seçik bilgi olmasına karşın, “estetik duyusal bilginin” “Açık ve seçik şeylerin ötesinde bulunan tasavvurlar bütünü”nün bilimidir? Mantığın ereği doğruluk, estetikte güzellik adını alır.<sup>11</sup>

*İmmanuel Kant* (1724-1804)’ın Üçüncü Kritik’indeki anlamda estetik görüşü, onun yargı kavrayışında ifadesini bulur. O, “estetik bir yargı olan beğeni yargısı”nı “bilgi yargısı”ndan<sup>12</sup> ayırarak temellendirir. Ona göre, “nesne kavramını ve bizzat nesne idrakinin aşan beğeni yargıları asla bilgi değildir”<sup>13</sup>; ama öznelarası genel geçerliliğe sahip beğenin yargılarıdır. Beğeni yargısı ereksizdir. Kanıt’ın deyişiyle söylersek beğeni yargısının ereksiz bir erekliliğe sahip olması, onu “nesnelerin biçimi” demek olan oyuna götürür. Böylece sanat, bir oyun anlayışı içinde temellendirilir: “Sanat da zanaattan ayrıldığında, ilki özgür, diğeri de ücret-sanat diye adlandırılır. Birincisi, sanki o yalnızca oyun olarak, yani kendi kendisi için hoş giden uğraş olarak amaca uygun gerçekleştirilebilmiş gibi kabul edilir.”<sup>14</sup>

“Tüm *Kant*çıların en ince zekalısı,” şair Friedrich Schiller (1759-1805)’in estetik idealizminde başlıca rol oynayan “oyun” kavramı, doğanın en alt basamağından, cansız maddeden “bir belirleme gevşekliği” olarak başlayıp, bitki ve hayvandan geçerek insanda tepe noktasına varan, aynı zamanda güzellik demek olan özgürlük yolunun temel karakteristiği olur. Sanki bütün dünya özgürlüğe ulaşmak için ayaklanmıştı. İlle de insan: “İnsan, sözcüğün tam anlamıyla insan olduğu yerde oynar ve o, oynadığı yerde ancak tam insandır.” Bu yer de “insanın aklın ve duyusallığın baskısından kurtulduğu yerdir.”<sup>15</sup> Alman İdealizmi’nin romantik filozofu *Friedrich Wilhelm Schelling* (1775-1854), “filozofun son gayesi” olarak nitelediği sanat felsefesini, felsefe sisteminin doruk noktasına koyar. O, *Kant*’tan aldığı “sanatta deha” kavramını, “dahi sanatçı” olarak, bir anlamda da “Tanrı” demek olan Spinoza’dan aldığı “yaratıcı ve yaratılan doğa” karşısında, onunla eş düzeye koyar. Ancak sessizce ve vakurca yaratıcı dahi sanatçı, tıpkı doğa gibi yarattığı şeyi kendisi bilmez; bu onun işi değildir, fakat filozofun ödevidir. *Schelling*’in sanat yapısı, temelinde müzik, tepe noktasında drama olan bir sistem görünümündedir.<sup>16</sup> Alman İdealizminin en ünlü filozofu *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831), estetiğin nesnesini “güzel olanın geniş alanı,” sanatı da estetiğin alanı olarak belirler.<sup>17</sup> Ona göre “Sanat geçmiş bir şeydir”<sup>18</sup> ve “onun geleceği hakiki dindedir.”<sup>19</sup> Artık hayati ihtiyaca karşılık olmamakla geçmiş bir şey olan sanat, tam da bu nedenle bilginin konusudur. “Sanat, bizim düşünen bakışımızı üstüne çeker ve bu da sanatı yeniden yaratmak amacına değil, tersine sanat vaktiyle ne idiye onu bilimsel olarak tanımaya yöneliktir.”<sup>20</sup> Denilebilir ki *Hegel*, sanatı bilmek uğruna onu öldürmüştür.

Bir orta-yol *Hegel* öğrencisi olan Karl Rosenkranz (1805-1879), genellikle olumsuz olandan hareketle, “amorf,” “asimetri,” “dis-harmoni” gibi geleneksel estetik kavramların karşıtlarıyla “çirkin olanın estetiği”ne varır.<sup>21</sup>

Önce fizik profesörü, görme gücünü yitirdikten sonra da felsefe profesörü *Gustav Theodor Fechner* (1802-1887)’in felsefesi, kendi deyişiyle, “uzaktan da olsa ana tarafından uç vermiş, *Schel-*

*ling'*ci spekulasyonun bir dalıdır.”<sup>22</sup> O, en üst kavramlardan hareket eden anlamında “yukarıdan estetik” yerine, kendisinin deneyde, tümevarımda temellendirdiği bir “aşağıdan estetik”i ortaya koyar.

Comte’tan sonra Fransa’nın en önemli pozitivist düşünürü ve tarihçisi<sup>23</sup> *Hippolyte Taine* (1828-1893), sanatla birlikte tüm insansal-kültürel olayları, doğabilimsel temelde açıklamayı dener. “Soy, çevre, an, *Taine*’e göre, edebi olayı bu üç etkenin eş noktaya yönelmesi çıkarır.”<sup>24</sup>

Sonuna gelmekte olduğumuz 20. yüzyılda öteki düşünme alanlarında olduğu gibi, estetik düşüncede de hem çok çeşitlilik vardır hem de bunların temsilcilerinin sayıları çoktur. Bu yazının sınırları içinde, en çoğu felsefi ana çizgilerini söyleyerek, yalnızca adlarını sıralamakla yetineceğimiz çağımızın başlıca estetikçileri şunlardır: Estetiği ifade bilimi ve genel dilbilim olarak gören *Benedetto Croce*; estetik görüşlerini varlıkbilime dayandıran *Nicolai Hartmann* ve Roman Ingarden; bilgisel estetik kuramıyla *Max Bense*; “Rus biçimciliği” temsilcisi *R. Jakobson*; yapısalcı estetik anlayışıyla *J. Mukarovsky*; marksist *G. Lukacs*; “olumsuz estetik” anlayışlarıyla “Frankfurt Okulu”ndan *Adorno* ve sonra *Derrida*; “yorumlama estetiği”yle *Gadamer*; gösterge bilimsel estetik kuramlarıyla *Barthes* ve *Eco*; son olarak, “seksenli yılların bir semptomu olan postmodern -tartışma.”<sup>25</sup>

Batı estetik düşüncesinin bu kısa tarihçesi, gerçi sorun alanını son derece kuşbakışı bir yaklaşımla ele almıştır; ama onun filozof kadrosu aşağı yukarı tamdır. Bu kadroyu böyle geniş tutmamızın birinci nedeni şudur: İstedik ki; bu tarihçe, yalnız bazı ansiklopedik bilgiler vermekle kalmayıp, işaret edilen sorunların temel estetik sorunlar olmasıyla ve onların zaman içinde süregelişinin seçmeci bir tutumla verilmesiyle, gönderme yapılan yerleri ve verilen kaynaklarıyla, araştırmacı-okuyucu için de el altında bulundurulacak bir başvuru kılavuzu olabilsin. İkinci ve asıl neden, biraz sonra araştıracağımız Türk estetik düşüncesine, onun da uğraştığı benzer sorunların Batı’daki ele alınışının kısaca da olsa gösterilmesiyle bir giriş hazırlamak ve bu sayede hem onu doğru değerlendirebilmek hem de Batı düşüncesine eklemlendirebilmek için gözümüzün önünde bir çerçeve oluşturmaktadır.

### **3. Türkiye’de Edebiyat-Sanat Sorunları Üstüne Düşünme ve Estetik**

Batı’ya yönelik, genellikle Türk düşüncesi, daha önceki bazı münferit çabalara karşın, asıl Tanzimat’la başlar. Bu dönemde ülkede ağır siyasal-toplumsal sorunların yaşanması, bu sorunlara çözüm getirmek amacıyla düşünen kafaları Batı felsefesine, özellikle de Fransa ile bilinen yakın ilişkilerden dolayı sosyal içeriği zengin Fransız felsefesine çevirmiş olmalıdır. Ve bu da sosyal felsefenin Türk düşüncesinin temel bir karakteristiği olmasının önemli bir nedeni olsa gerektir. İlk pratik gereksinimlere yönelik bu çabalarla, gittikçe bilimsel-felsefi temel arama istekleri de doğmaya başladı Bu arayışlardan bizi burada ilgilendiren yalnızca onların estetik karakterli olanlarıdır. Bu bağlamda denebilir ki, Türk düşüncesinin ikinci karakteristiği edebiyat-sanat üstüne düşünce ve genellikle estetiktir. Ne var ki, yukarıda görüldüğü gibi büyük estetik kuramlarının çoğunlukla Alman kökenli olması karşısında, estetik görüşleri daha çok şair-edip çevrelerinde oluşan zamanın Fransız düşüncesine yönelik Türk düşüncesi, “usta”larının yolunu izlemiş, sözü geçen kuramlarla ancak son zamanlarda tanışabilmiştir. Belki bunun bir başka nedeni, bu kuramlar için gerekli olgunlaşma zamanının gelmesi gerekliliği idi.

Bu bakış açısından, Türkiye’de karşımıza ilkin Servet-i Fünun diye bilinen düşünsel-edebi hareket çıkar. **Servet-i Fünun** dergisi I. Meşrutiyet döneminde 1894’te kuruldu. Başında *Recaizade Ekrem*’in bulunduğu dergi, Edebiyat-ı Cedide adlı edebiyat çığrını temsil ediyordu. Bu derginin 1895’te çıkan cildinde *Revue Scientifique*’den *A. Sadık*’ın naklettiği “Güzellik ve zerafette mübalağa” adlı yazı göze çarpıyor. Daha sonra dergi, yeni edebiyat akımlarından Dekadanizm’i tanıtıyor; bu amaçla Pozitivizm’in sanat felsefesine dayanıyor. *Ahmet Mithat*’ın “sanat için sanat” tezi savunuluyor. Servet-i Fünun yazarlarının sanat görüşlerini tek tek ele almadan önce, bizde “estetik” teriminin ilk kez *Sakızlı Ohannes Paşa* (1836-1912)’nın 1891 yılında yayınladığı **Fünun-u Nefise Tarihine Medhal** (Sanat Tarihine Giriş) adlı kitabında görüldüğü belirtilmelidir.<sup>26</sup>

*Hüseyin Cahit* (1874-1957) Servet-i Fünun çevresine katılır, bu çevrede edebi eleştirileri ve sanat felsefesine dair yazılarıyla tanı-

nır. Onun Türkiye’de estetikle ciddi olarak ilgilenen ilk yazar olduğu söylenebilir. *H. Cahit*, o sıralarda Fransa’da yaygın olan Pozitivizm’in, *H. Taine*’in ve E. Renan’ın derin etkisinde kalmakla birlikte, bu görüşleri eleştirmiştir de. “Edebiyat, Hariç Edebiyat” adlı yazısında o, “*H. Taine*’in sanat felsefesini takip edersek anlarız ki, edebiyat ile resim ve heykeltcilik arasında ortak bir tabiat vardır.” diyor ve bu ortaklığı taklitte buluyor. “Bu da onların az çok taklidi sanatlar olmalarıdır.”<sup>27</sup> Bununla birlikte *H. Cahit*, taklit’in tüm sanatlar için tümüyle geçerli olamayacağını da belirtir: “Musiki ve mimarlık taklidi sanatlardan ise de birbirine bağlı kısımlar arasında münasebet esasına dayanır. Musiki kulakla, mimarlık gözle kavranan büyüklükler arasında, matematik kanunlarla birbirine bağlı kısımlara aittir. Musikide bir ses ötekenden, iki üç, dört defa hızlı olabilir. İşte bu suretle bir münasebet kurulur ve sonraki sesler arasındaki genel bağıntıdan harmonie kurulmak üzere musiki doğar.”<sup>28</sup>

*H. Cahit*, estetik’e dair yazılarında güzellik sorununu da ortaya koyar. *Platon*, *Aristoteles*, *Augustinus*, *Reid*, *Hutcheson* ve *Kant*’ın güzellik üstüne olan görüşlerinden söz ettikten sonra *H. Taine*’in sanat felsefesi üzerinde durur. Edebiyatın örf ve âdetlere dayanması düşüncesinde ise Paul Bourget’den yararlanır. Sanatın kökü, konusu, amacı ve bölümlerini Eugene Veron’un **Esthetique** adlı yapıtına dayanarak anlatır. Sanatçıların nasıl yarattıkları konusuna da ilgi duyan *H. Cahit*, bunu bir doğa vergisine bağlar. Buradan deha’ya geçer: “Deha bir takım sanat eserleri meydana getirecek bir istidadla, bunun gerçekleşmesi için gereken kudret ve faaliyetten ibarettir.”<sup>29</sup> *H. Cahit*, bilimin, pozitivizmin gelişmesinin sanata da gelişme olanağı kazandıracağı yolundaki Renan’ın iyimser görüşüne katılır ve bunu örneğin, “İlimler ilerledikçe insan ile tabiat arasında eski şairler tarafından müphem olarak duyulan kök birliği daha çok meydana çıkıyor.”<sup>30</sup> ifadesiyle dile getirir. Fakat ona göre sanatın bilimlerden farkı, sanatın kendi konusunu, yani güzelliği keşfetmeye muhtaç olmasıydı. *H. Cahit*’in sanat felsefesi, hemen hemen tümüyle *H. Taine*’e dayanmaktadır. O, pozitivist olduğunu öne sürmesine karşın, bu felsefenin köklerine, *A. Comte*’un yapıtlarına baş vurmak gereğini duymamıştır.

*Mehmet Rauf* (1874-1932), Servet-i Fünun'un önde gelen ikinci düşünce yazarıdır. "**Tenkidin tekâmülü**" başlığı altında yayınladığı yazılarında o, sanat eleştirisine Eski Yunan'dan başlayarak *Taine* ve *Sainte Beuve*'e dek gelir. M. Rauf'un yazıları, ciddi ve nesnel bir eleştirinin bir yapıtı değerlendirmesinde, yapının olumlu ve olumsuz yanları gösterilerek çözümlenmesi gerektiğini belirtmesi bakımından da dikkate değerdir.

*Cenap Şahabettin*'in (1870-1934) Servet-i Fünun'da yayınlanan sanata dair yazıları, onun bir şair olduğu kadar düşünce dünyasına da ilgi duymuş bir yazar olduğunu göstermektedir. Bu yazılarında *C. Şahabettin*, zamanında Batı'da yaygın olan sanat ve düşünce akımlarını tanıtmaktadır. O, "**Sembolizm Nedir?**" adlı yazısında S. Mallarmé'nin şiirini ve dayandığı düşünce temelini anlatır. "**Decadisme Nedir?**" başlıklı yazısında ise şöyle diyor. "Dekadanlar geriye doğru giderek Ronsard gibi eskilerin terkedilmiş üslubunu canlandırıyor ve taklit ediyorlar. İlk dekadan şair *Baudelaire*'dir. Marazi duyguların ifadesi başlıca vasıftır. P. Verlaine ve *Arthur Rimbaud*'dan sonra, dekadan tabiri yerleşti. Kimseyi taklit etmeden bir üslup sahibi olunamaz. Dekadanlar eskiyi taklit etmede, şiire yeni çeşniler aramada haklı idiler."<sup>31</sup> *C. Şahabettin*'in bu tür yazılarla güttüğü başlıca amacı, yeni şiir tarzlarını tanıtmak ve onların dayandığı düşünce esaslarını açıklamaktır.

*C. Şahabettin* veya *Kadri*'ye ait olduğu sanılan<sup>32</sup> "**İdealizm**" adlı imzasız yazıda, yukarıda belirttiğimiz o dönemin koşullarının belirleyiciliğinde, şimdilerde estetik literatüründe adları bile geçmeyen *Emile Faguet* gibi bazı Fransız yazarlarının tanıklıklarına başvurularak, idealizm ve realizm kavramları tanımlandıktan sonra konuyla ilgili bilgiler verilir.

*Ahmet Şuayıp* (1876-1910), Servet-i Fünun çevresinin en güçlü eleştiricisi ve felsefecisidir. O, "Hayat ve Kitaplar" adlı yazı dizisinde *John Ruskin*'in ahlakçı sanat görüşünü eleştirdi. *Gustave Flaubert* ve realist roman tarzının düşünsel temellerine dair beş makale yazdı. *H. Cahit* ile *M. Rauf*, *Taine*'in Sanat Felsefesi'ne dayanmış, bu anlayışın dışına çıkamamıştı. Oysa, *A. Şuayıp*, *Taine*'i eleştirerek Pozitivizm'in köklerine kadar inmiştir. O, *Taine*'in "edebiyat toplumunun ifadesidir," yargısına şüpheyile bakar: "Edebiyat cemiyetin ifadesidir, fakat büyük zirveleri dışarıda bı-

rakmak koşuluyla. Halbuki *Taine*, hep yazarları tetkik etmiştir. Bundan dolayı *Taine*'ın konusu ile metodu arasında bir çatışma vardır."<sup>33</sup> Fakat o, sanatı toplumun belirlediği görüşüne yaptığı eleştiride sonuna dek gitmez; daha çok uzlaşmacı bir tutum sergiler: "Sanat ve edebiyatı, içinde doğdukları cemiyetlere bağlı saymak doğru olmaz. İctimai çevrenin tesiri şüphesiz vardır, fakat bu tesir kesin ve düzenli değil, değişiktir. Bir sanatçının içinde yaşadığı şartlar, zamanın örf ve âdetleri, eserinde bir akis bırakacaktır. Fakat bu tesir, sabit değildir. Sanatçının bu tesirlerden kendini kurtarması pek mümkündür."<sup>34</sup> A. Şuayıp'a göre, "Her eser, sanatçının kişiliğinin bütününe bağlıdır. Sanatçı da içinde yaşadığı tabii, içtimai şartların bütününe bağlıdır."<sup>35</sup>

A. Şuayıp, 19. yy.'ın felsefe akımlarını kuşbakışı anlatır. Flaubert'le ilgili bir yazısında romanda realizm ve idealizm etrafında bir tartışma açar. Ona göre idealistler, yapıtlarında kendi kişiliklerini ve duygularını koyan yazarlardır. Realistler ile natüralistler ise, tasvir ettikleri insan tiplerini bir doğa bilgini tarafsızlığı ile anlatan sanatçılardır. Şuayıp, burada "sanat sanat içindir" savı ile "sanat toplum içindir" savını karşılaştırır; birinci savı, sanatı insandan soyutlamak anlamında natüralizm açısından değerlendirir; mutlak natüralizme hak vermekle birlikte, sonuçta ondan yana tavır alır.

Ahmet Şuayıp'ın bilgi dağarında *Comte*, *Durkheim*, *Gabriel Tarde*, *Taine*, *Spencer* ve *Stuart Mill* gibi önemli adlar vardır. Bundan da kolayca anlaşılabacağı gibi o da bir pozitivism-sosyolojizm çevresinde yer alır.

II. Abdülhamit yönetimi baskılarının bu dönem düşüncesinin simgesi Servet-i Fünun yazarlarını sanat ve edebiyat üzerine düşünmeye itmesini *H. Ziya Ülken*, şöyle dile getirir: "Servet-i Fünun fikir hayatı, Abdülhamid idaresinin ağırlaştığı son yıllarda, siyasi görüşlerini bir sanat felsefesi altında saklamaya mecbur olan batıcı bir zümre tarafından ortaya atılmıştı."<sup>36</sup> Dilerim bu değerlendirme yanlıştır. Aksi halde, hemen hemen tüm Cumhuriyet öncesi estetik düşünce, siyasi görüşleri içinde saklayan bir kılıf olmaktan öteye gidemeyecek. Tarihimizin çok, belki de en çok tartışmalı bu dönemini değerlendirmeyi siyasi tarihçilere bırakıp, söz konusu baskıların düşüncüyü yönlendirmede, yalnızca dış et-

kenlerden biri olabileceklerini, düşüncenin başka dış ve iç etkenlere de bağlı olarak geliştiğini anımsamakla yetinelim.

İkinci Meşrutiyet'le yine siyasal ve sosyal konular ağırlık kazandı. Ama bu dönemde ve bu dönemden sonra da sanat ve edebiyata ilgi eksilmedi. Oldukça geniş bir felsefe kültürüne sahip olan *Râif Necdet Kestelli* (1881-1939) moralizm akımına yöneldi ve kendisine Tolstoy, *Proudhon*, *Boutroux* gibi yazar ve düşünürleri temel edindi. *Kestelli*, Avrupa'daki moralist ve immoralist akımları karşılaştırarak, edebiyat ve ahlak sorununu ortaya atar. Ona göre, "sanat için sanat" savı yanlıştır; sanat da toplum ahlakı ve inançları gibi bir takım koşullara bağlıdır.

Moralizm'e karşı immoralizm'i *Baha Tevfik* (1881-1914) temsil ediyordu. O, bu harekette kendisine *Nietzsche*'yi örnek alırken, öte yandan *Büchner* ve *Haeckel* de onun maddeciliğinin önderleri oluyordu. Düşünce tarihimizde önemli bir yeri olan *Baha Tevfik*, sanat ve edebiyat konularından çok genellikle felsefe-bilim ilişkisi üzerine durmuştur. Bundan dolayı ondan burada daha çok söz etmeyeceğiz.<sup>37</sup>

*Rıza Tevfik* (1868-1951). Siyasi hatalarının kurbanı olmuş, "filozof" imzasıyla da bilinen bu düşünür hakkında, onun genellikle felsefi ve bu yazının bakış açısından söylendikte özellikle estetik düşünceleri üstüne tam bir kanıya varabilecek durumda değiliz. Örneğin, Hilmi Ziya onun için "Bir aralık bir Estetik" yazmayı düşündü, fakat bu tasavvurunu gerçekleştiremedi."<sup>38</sup> derken, daha sonra yapılmış olan, *Rıza Tevfik* üstüne bir doktora çalışmasında şunları okuyoruz: "Konuyla her fırsatta yine meşgul olan *Rıza Tevfik*'in İstanbul Dârülfünunu Felsefe Şubesi'ndeki hocalığı sırasında (1920 yılı) ders notlarından meydana gelen ve litoğrafya ile çoğaltılan **Estetik** adında küçük bir kitabı ile karşılaşırız."<sup>39</sup> Gerek "filozof"un bu taşbaskı kitabı, gerek öteki kitap ve makaleleri, evrak-ı metrukesiyle de birlikte sözü edilen çalışmayı hazırlayan Abdullah Uçman'ın elinde gün ışığına çıkma sıralarını hâlâ beklemektedirler.<sup>40</sup> Bu sıralamanın henüz yayınlanmış birinci yazısında şu satırlar özellikle dikkat çekicidir; "Ona (*Rıza Tevfik*'e) göre *Hegel*, 'Vücut-ı mutlak'ı, her şeyin aslı ve maddi olmayan, ruhâni bir cevher olarak ele almaktadır. Bu bir idêedir ve bu idêenin şekil alması ise insanın vicdanında ilham ile gerçekleşebilir. Bu ilham o

sonsuz idêenin, sanatta sonlu, sınırlı, belirli ve şekil almış bir idêe halini alabilmesi için bir sebep teşkil eder. Bu şekilde mutlak olan mânâ (idêe absolu), belirli bir kayıt altına girmiş (mukayyed-relatif) olur. (...) Sanat ile tabiat arasında önemli bir fark vardır ki, o da şudur: Güzellik tabiatta başka türlü, sanatta ise daha başka türüdür. Tabiattaki durumuyla çirkin olan bir varlığı sanat ele alıp işleyince, meselâ bir resim halinde tasvir edince eğer bu tasviri yaparken başarı gösterirse, biz bunu güzel buluruz ve ortaya konulan resme 'güzel' deriz. Ama aslında o, tabiattaki şekliyle çirkin, tehlikeli ve korkunç bile olabilir. İşte sanattaki bu güzelliği inceleme konusu haline getiren estetikdir."<sup>41</sup> Yalnızca bu iki pasajda görebildiğimiz kadarıyla, gerek *Hegel* yorumundaki isabetlilik gerekse aynı düşünce çerçevesinde, estetiğin önemli bir sorunu olan "doğada güzel-sanatta güzel" sorunsalının sanatın belirleyiciliği yönünden ortaya konuşundaki düşünce olgusunun şimdiye dek ele aldığımız düşünürlerin hiçbirinde bulunmadığını söyleyebiliriz. Bu yargımız, estetik düşünce bakımından aşağıda inceleyeceğimiz düşünürlerin bazıları için de geçerlidir. Anlaşılan odur ki, siyasi yönü bir yana *Rıza Tevfik* hakkında doğru bir değerlendirmeye varabilmek için, onun elde bulunan tüm yazılarının yayınlanmasını, bunca yıldan sonra yine de beklememiz gerekiyor.

Cumhuriyet'e geçişte ve bu dönemin başlarında estetik'le ilgili düşüncelerin daha çok "Türkçülük ve Ulusçuluk" ideolojisi içinde geliştiğini görürüz. Bu akımın baş mimarı olan *Ziya Gökalp* (1876-1924), Türk düşünsel ve siyasal yaşamına derin etkiler bırakmıştır. Biz burada onun yalnızca estetik'le ilgili yanına, özellikle de kendisinin "Bedii Türkçülük" dediği görüşlerine değineceğiz.

*Gökalp*, sanatı ulusların "duyuş" yetisi olarak görür. İnsan duyuş gücüyle orijinal olanı arar. "Orijinal, taklitten doğmamış, öz eserlerdir. Orijinal olan her şey tabiidir, samimidir, modelsizdir, güzeldir. O halde, orijinal mefhumu, sanatın edebiyatın (estetiğin) temelini teşkil ediyor demektir."<sup>42</sup> Orijinal olanı gerçekleştirecek sanatçı da ancak dahi olabilir. "İnsana normal gösteren 'ilim', orijinali yaratan 'deha' olduğu gibi, mefkureyi (ideal) tanıtan da 'ahlak'tır. (...) Deha kıymetçe, ilmin fevkindedir. (...) Herkes çalışarak az çok ilim sahibi olabilir. Fakat, dehâ, fıtratın bir mevhibesidir."<sup>43</sup>

Bu sözlerde ahlaka biçilen değer bir yana, bilim-sanat, bilim adamı-sanatçı karşılaştırması, *Kant*'ın ve ondan hareket eden Alman İdealizmi filozoflarının aynı konudaki düşüncelerine şaşılacak derecede benzemektedir.<sup>44</sup> Bizi burada asıl ilgilendiren bu benzerliğin nasıl olduğu değil, fakat şudur: *Gökalp* ister doğrudan ya da dolaylı olarak *Kant*'tan haberli olsun ister olmasın, onun düşüncesinin kendisini götürdüğü yer, ele aldığımız ve alacağımız diğer düşünürlerde görüldüğü ve görüleceği gibi, Batı düşüncesinin çevrenidir. Genellikle söylendiğinde, çağdaş Türk düşüncesinin Batı düşüncesi içinde kendine özgü bir konuma sahip olduğunu söylememek için hiçbir neden yoktur.<sup>45</sup> Bunun *Gökalp*'teki daha radikal bir başka kanıtı aşağıda verilecektir.

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılan bir başka nokta da şudur: *Gökalp*, dehayı ve sanatı bilimden üstün tutmakla birlikte, ahlakı her ikisinin de üstünde tutar. O, burada, biliminki "doğru," yaratmanın (sanatın) "güzel" olan bu iki idea'nın tepe noktasına ahlak idea'sı "iyi"yi koyan bir *Platoncu* gibi görünür ve sanatı, bilim ile ahlak arasına yerleştirir. Bu düşüncesini sürdürürken *Gökalp*, *Platoncu* görüntüsünü geride bırakarak, değerler alanını aşağıdan yukarıya doğru şöyle sıralar: "Değerler iktisadi, akli, estetik, ahlaki, dini değerler olarak beş türdür."<sup>46</sup> Ama *Gökalp*, bu sıra düzeni sonuna dek götürüp sistematik bir bütünlüğe varmaz. Esasen onun amacı da bu değildir. O, asıl, ulusal bir sanatın nasıl oluşturulacağını, bu sanatın temellerinin neler olacağını araştırmak ereğindedir. Burada o, asla bir Doğu-Batı sentezi aramaz. Bu noktada bazı saptamalara kısaca da olsa ihtiyaç vardır: Birincisi *Gökalp*, "Doğu"dan Avrupa kültürünün doğusundaki 'üst kültür'ü anlar. Sonra, bir "Osmanlı-Türk halkı" ayrımı yaparak, "Osmanlı"yı bu "Doğu"nun içinde bırakıp, "Türk halkı"nı ordan kurtarmaya bakar. O, bu anlamda "Doğu" müziğini ulusal olmamak, hatta hasta bir müzik olmakla bile suçlar: "Şark musikisi de, garp musikisi gibi Eski Yunan musikisinden doğmuştu. Eski Yunanlılar, halk melodilerinde bulunan tam ve yarım sesleri kâfi görmeyerek, bunlara dörtte bir, sekizde bir, on altıda bir sesleri ilâve etmişler ve bu sonkilere çeyrek sesler namını vermişlerdi. Çeyrek sesler tabii değildi; sun'iydi. Bundan dolayıdır ki, hiçbir milletin halk melodilerinde çeyrek seslere tesadüf edilemez (Yapay olduklarından başka bu çeyrek sesler, müziğe, yaşamda olmamakla yine bir yapay-

lık demek olan tekdüzelik veriyordu. Avrupa Ortaçağı'nda bu iki eksiklik giderilmiş, çeyrek sesler atılarak, müzikte doğallık ve armoni kazanılmıştı.)... Şark musikisine gelince, bu tamamiyle eski halinde kaldı, (...) *Farabi* tarafından Arapçaya nakloldunduktan sonra bu hasta musikisi sarayların rağbetiyle Acemceye ve Osmanlıcaya da naklölünmüştü."<sup>47</sup> *Gökalp*'e göre ulusal Türk sanatı kaynağını Türk halk sanatlarından alacak, onları Batı sanatının tekniğiyle yoğurup ulusal ve evrensel bir düzeye varacaktır. "Halk musikimiz, bize birçok melodiler vermiştir. Bunları toplar ve garp musikisi usulüne armonize edersek hem milli hem de Avrupalı bir musikiye malik oluruz."<sup>48</sup> Bu düşünceler, müzikle sınırlı olmayıp, diğer sanatlar için de geçerlidir. Örneğin, edebiyat konu olduğunda *Gökalp* şunları söyler: "Demek ki edebiyatımız bir taraftan halka doğru, diğer cihetten garba doğru gitmek ıztırasında dır ("zorundadır"). Halk edebiyatı ne gibi şeylerdir? Masallar, efsaneler, menkıbeler..., Dede Korkut kitabı,... (Halk) hikâyeleri, *Yunus Emre* gibi tekke ve saz şairleri, Karagöz ve *Nasreddin Hoca* gibi canlı edebiyatlar. Edebiyatımız bu modellerden ne kadar çok feyiz alırsa o kadar tahris edilmiş ("tutkulu") olur. Edebiyatımızın ikinci nevi modelleri de Homer'le Virgil'den başlayan bütün klâsiklerdir."<sup>49</sup> Halk edebiyatımız ile Klâsik Batı edebiyatı, birincisi ulusal ve doğal, ikincisi evrensel ve doğal olan bu iki unsurun bir bireşime vardırılabileceği inancındadır *Gökalp*, meğer ki onlar farklı coğrafya, tarih ve kültürlerde, farklı başka koşullarda ortaya çıkmış olsalar da. Bu inanç, Türkiye'de "sosyolojinin kurucusu" diye de tanınan *Gökalp*'i yukarıda değindiğimiz "Osmanlılık üst kültürü-halk kültürü" ayrımının bıçakla kesilir gibi yapılması ve birincinin bir ur gibi çıkarılıp atılması biçiminde ifade edilebilecek tipik pozitivist-sosyolojist görüşünün sanat anlayışı bakımından olan temelini oluşturur. Öte yandan *Gökalp*'ten, doğallıkla, henüz doğmamış böyle bir sanat üzerinde kurulacak bir estetik de beklenemezdi; o, ancak "gelecekteki" bu sanatın temel ilkelerini önerebilirdi.

Cumhuriyet döneminin ilk estetik kitabını **Bediyyat** adıyla Ziyaettin *Fahri Fındıkoğlu* (1901-1974) 1927 yılında yazı devriminden az önce yayınladı.<sup>50</sup> Yazı devriminden sonra yayınlanan **Estetik** adlı ilk kitabın yazarı *Cemil Sena Ongun* (1894-1981)'dur. 1931 yılında yayınlanan kitap, iki ana-bölümden oluşuyor. Birinci ana-

bölümde çeşitli kavramlar, kategoriler, estetik değerler üstüne bazı bilgiler veriliyor. Her ne kadar kitabın adı **Estetik** ise de yazarın amacı bir estetik yapmaktan çok eğitime yöneliktir: Bunu o, “Ön-söz”de şöyle dile getirir: “Estetik”e ait olan kısımda, daha ziyade darülfünun talebesiyle lise muallimlerine geniş bir tetkik sahası göstermeye ve onların mehazlerine işaret etmeye çalıştım.”<sup>51</sup> Bu kitapta ayrıca, “Güzel Fikrinin Tekâmülü,” “Sanatın Menşei” gibi konulara yer verilmiş ve dönemin düşünsel yaşamında her zaman güncelliğini koruyan “ulusal bir sanatın olup olmayacağı” sorunu da tartışılmıştır. İkinci ana-bölüm, yer yer sanat sorunlarıyla ilgili olmakla birlikte, daha çok o sıralar Türkiye’de yaygın olan Bergsonculuğun etkisinde yazılmış “Şuur ve Hayat,” “Sebep ve Gayeye Dair,” “Hayat ve Madde İkililiği” gibi yapıtla organik bir bütünlüğü kurulamamış bazı dağınık düşüncelerden oluşur. Esasen bu dağınıklık, konuların kendi içlerindeki ele alınışlarında da söz konusudur. Yazarın aynı adla yıllar sonra, 1972’de yayınladığı başka bir kitabı daha vardır.<sup>52</sup> Bu kitap ilkinde oranla çok daha derli toplu bir görünümündedir. Birinci bölümde estetiğe ilişkin genel bilgiler ve tanımlar verildikten sonra estetik tarihi uluslara göre bölümlenerek anlatılır. İkinci bölümde sanat sorunları bilim, ahlak ve diğer açılardan ele alınır; özel sanat türlerinden söz edilir. Sanatta yaratma sorunu üçüncü bölümde; “güzel” ve onunla bağıntılı olarak “hoş,” “faydalı,” “yüce,” “coşku,” “haz,” “çirkin” gibi estetik kategoriler, belli bir sıralanış içinde, dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerde araştırılır. Yedinci ve sonuncu bölümün konusu, büyük ölçüde belli başlı edebiyat akımlarıdır. Aşağıda kısaca değineceğimiz S. K. Yetkin’in **Estetik**’i ile konuyla ilgili tüm yapıtlarından ve ayrıntılarıyla inceleyeceğimiz İsmail Tunalı’nın bazı temel kitaplarından sonra ortaya çıkmış, Cemil Sena’nın bu ikinci **Estetik**’i, anılanları saymazsak, ülkemiz estetik düşünce sürecinde şimdiye dek görülenlerin belki en iyisidir; ama doğrusunu söylemek gerekirse gecikmiş bir kitaptır. Bu nedenle ondan söz etmek için burada daha fazla yerimiz yoktur.

*Suut Kemal Yetkin* (1903-1980), estetike ilişkin çeviri ve telif pek çok ürün vermiş bir düşünürümüzdür. Bunlardan telif olanlar şunlardır: **Sanat Felsefesi** (1934), **Filozofi ve Sanat** (1935), **Estetik Dersleri**, **Estetik Tarihi** (1942), **Sanat Meseleleri** (1945 ve 1962), **Estetik** (1947), **Estetik Doktrinler** (1972),<sup>53</sup>

Estetik adlı kitabında Yetkin, metafizik, psikolojik, sosyolojik, fizyolojik ve deneysel olmak üzere beş türlü estetik anlayıştan söz eder. Buradan "sanatın tarifi"ne ve "sanat eserinin yaradılışı"na geçilir. Sonra da çeşitli sanatlar, sanatın kaynağı hakkındaki kuramlar incelenir. "Güzel"e ayrılmış bölümden sonra; "güzel" dışındaki "sevimli," "muazzam," "zarif," "ulvi" (yüce) gibi estetik kategorilerin, kavramların düzenli bir biçimde Türk estetik'inde ilk kez ele alındığı yer, bu kitabın son bölümüdür denebilir. Yapıtının "Son söz"ünde Yetkin, sanat hakkındaki görüşünü şöyle özetler: "Sanat bir ibda(yaratma)dır. Sanat, hazır olarak ne dış realitede ne de ona üstün ideal bir âlemde vardır. Sanat eseri bir şeyin hiçbir zaman kopyası değildir. Sanatçı gördüğü veya işittiği şeyleri aynen eserine koymaz; onları mizacına tabi olarak kurar ve yaratır. Tabiat onun için bir lûgat kitabından başka bir şey değil." Doğa-sanat karşı karşıyalığının bu sunuluşu, itiraf etmeliyiz ki, yukarıda ancak kısaca değinebildiğimiz *Rıza Tevfik*'in aynı sorun-salı ortaya koyuşu ile belli bir benzerlik göstermekle birlikte onun yanında oldukça hafif kalır.

Gerek *Yetkin*'de, gerek *Ongun*'da estetik düşünce, estetik değerler, sanat yapıtının kaynağı ve yaratılması sorunlarında odaklaşmıştır; hatta estetik aşağı yukarı bunlardan ibaret olarak görülmüştür. Bu da kuşkusuz bir ufuk darlığı demektir. Ancak *Rıza Tevfik* bir yana bu iki düşünür, halis estetik sorunlarının ayırdında olmuş ilk estetikçilerimizdir. Geri kalanlar ya daha çok edebiyat-sanat eleştirisi çerçevesi içindedirler ya da estetiğe dolaylı yollardan, başka açılardan bakarak yaklaşmışlardır.

Ülkemizde Servet-i Fünun'la başladığını varsaydığımız batılı anlamda estetik düşüncenin bir tarihçesini yaparken, örneklerini kuşbakışı da olsa bu yazının birinci bölümünde sunduğumuz Batı'daki estetikleri göz önüne getirerek söylersek, şimdiye dek seçmeci bir tavır takınmadık; tersine, belki de "Aman biraz daha çok görünsün." denebilecek biçimde davrandık. Ama artık böyle bir tutumu bir ölçüde de olsa mazur gösterebilecek hazırlık dönemi bitmiştir. Türkiye'de estetik düşünce süreci, *İsmail Tunalı*'nın yapıtlarıyla olgunluk dönemine erişmiştir. Bu nedenle, *Tunalı* ile aşağı yukarı aynı yıllarda ya da biraz daha önce estetiğe ilişkin çalışmalar yapmış olanlardan ve onların ürünlerinden, üstelik bun-

lardan bazılarının yukarıda zikrettiklerimizin birçoğundan hiç de geri kalır yanı olmamasına rağmen burada söz etmeyeceğiz. Ancak onlardan birini, *Hegel* estetiği üzerine yaptığı Almanca doktora tezi ile mesleğe felsefeci olarak başlayıp, sonra sanat tarihine yönelen, bizde “fenomenolojik estetiği ilk kez ele alıp açıklayan”<sup>54</sup> *Mazhar Şevket İpşiroğlu*’nu istisna tutup adını anmak istiyoruz.

Otuz yılı aşkın akademik mesaisinin tümünü, felsefenin bir dalına, estetik’e hasreden *İsmail Tunalı* (doğ. 1923) Viyana’da Friedrich Kainz’in yanında hazırladığı “**Versuch Einer Objektiven Definition der Schönheit im Anschluss an die Moderne Ontologie**” (**Güzelliğin Modern Ontolojiye Dayanarak Objektif Bir Tanım Denemesi**) adlı doktora tezi (1955) ile estetik’e giden yolda ilk adımını atmıştı.<sup>55</sup> Bu planlanmış yol, deyim yerindeyse, hiç sağa sola sapmadan ömür boyu izlenecektir. “Yurda döndükten sonra planladığım akademik-bilimsel yaşam programımı, ilk yazımdan bugüne kadar sistematik ve organik süreç içinde gerçekleştirmiş bulunuyorum. Başka türlü söylendikte, otuz yıl önceki programım aşağı yukarı tümüyle gerçekleşmiş bulunuyor.”<sup>56</sup>

*Tunalı*’nın belki de başyapıtı sayılabilecek olan “**Sanat Ontolojisi**’ne geçmeden, bir bakıma bunun hazırlık-temellerini oluşturan daha önceki iki çalışmasına kısaca değinmek istiyorum. Bunlardan ilki “**Felsefenin Işığında Modern Resim: I Impressionizm**”<sup>57</sup> adını alır. Burada *Tunalı*, impressionist resmin dayandığı felsefi arka-plan olarak başlıca *Ernst Mach* impresyonizmini (izlenimcilik-duyumculuk) gösterir. Kitaba sonradan eklenecek soyut resim için ise bu arka-plan, fenomenoloji felsefesi olacaktır. Sözüünü ettiğimiz evrenin ikinci kitabı “**Grek Estetik**’i,”<sup>58</sup> güzellik felsefesi ve sanat felsefesi bakımlarından Yunan düşüncesi üstüne yapılmış bir araştırmadır. Çalışma, gerek dayandığı orijinal ve ikincil kaynaklar, gerek problemlerin ele alınışının sağlamlığı ve isabetliliği yönleriyle kendini gösterir. *Tunalı*, Viyana’da doktorasını yaparken, o sırada Avrupa felsefe çevresinde yaygın olan, *Nicolai Hartmann*’ın temsil ettiği Yeni Ontoloji<sup>59</sup> akımını tanımıştı. Esasen *Tunalı*, daha İstanbul Üniversitesi’ndeki öğrenciliği (1944-1948) sırasında, vaktiyle Almanya’da *N. Hartmann*’ın yanında doktorasını yapmış olan hocası *Takiyettin Mengüşoğlu*’ndan<sup>60</sup> dinlediği<sup>61</sup> ontolojik esaslara dayanan “Felsefi Antropoloji” dersleri dolayısıyla da

*Hartmann*'dan haberli olsa gerekti. Yeni Ontoloji'yi burada başlı başına ele almamız söz konusu değildir. Onun yerine, bu ontoloji'nin varlık kavrayışını ve buna dayanan estetik anlayışını yukarıda adı geçen, *Tunalı*'nın **Sanat Ontolojisi**'nde<sup>62</sup> yansıtıldığı biçimiyle göz önüne koymak istiyoruz.

“Var-olanı ve varlığın bütününe kendine konu olarak alan”<sup>63</sup> yeni ontolojinin var-olan karşısındaki tavrı kritik bir tavidir. “Ontoloji'nin ilk işi, var-olan bir şey olarak var-olanı bütün genelliği içinde açıklamaktır.”<sup>64</sup> O halde, ilkin Yeni Ontoloji'nin var-olan dediği şeyin ne olduğu sorulmalıdır. “Var-olan, var-olan ‘bir şey’ olarak nedir?” sorusu tanım isteyen bir sorudur. Ama var-olan, tanımlanamaz. Çünkü o, en genel olandır, onu sınırlayabilecek, onun yanına konularak, bir tanım elde edilebilecek başka bir şey yoktur. Ama var-olan karşısında alınan tanımsal (definitiv) tavır, biricik değildir. “Bir de tasvirsel (descriptiv) bir tavır vardır. Bu tavra göre, var-olanı tanımlamaya çalışmamalı, tersine onu tasvir etmeye çalışmalıdır.”<sup>65</sup>

Modern ontolojinin varlıksal bir bütün olarak ele aldığı var-olan, tabakalı bir yapıya sahiptir. “Modern ontoloji dört ana varlık tabakası kabul eder. Bunlar madde (inorganik), organik varlık tabakası, ruhi tabaka ve tinsel varlık (Geist) tabakasıdır.”<sup>66</sup> Bu dört varlık tabakası, bu söyleniş sırasına göre aşağıdan yukarıya doğru basamaklı bir tabakalanma gösterir. Her üst tabaka bir alt tabakaya göre daha az yaygındır, daha az rastlanır. Yukarı tabaka alt tabakaya bağlıdır, onun tarafından taşınır; ama o yukarı tabakayı belirlemez. Bu bakımdan yukarı tabaka aşağı tabaka karşısında özgürdür, autonomdur. Bu anlama da Yeni Ontoloji'yi felsefi ‘izm’lerin, felsefe teorilerinin yaptığı gibi tabakalardan birini geçeklik veya yetkinlik bakımından öne çıkarmaz. Bu nedenle ontoloji, hiçbir izm değildir. Bu dört varlık tabakasını belirleyen “kategori” adı verilen ilkeler, kanunlar vardır, ki bunlar aynı zamanda varlık tabakalarının temel özellikleridir. Bu kategoriler, hem her tabakada ayrı ayrı olmak üzere, özel kategoriler olarak bulunur, hem de bir üst tabakaya geçişte kırılmalara, değişmelere uğramakla birlikte bütün tabakaları boydan boya kateden temel kategoriler olarak görülür. Böylece hem varlık tabakalarının autonomisi, hem de varlık bütünü sağlanmış olur. Bütün tabakalarda or-

tak olan temel kategoriler, karşıtlıklar halinde ortaya çıkar. Birlik ile çokluk; uzlaşmazlık ile uyuşum; form ile madde; eleman ve bütün vbg. Her tabaka için belli kategoriler de öne sürülebilir. Örneğin, inorganik için zaman, uzay, nedensellik (kausalite); organik varlık için oluş, kendi kendini regenere etme, özümleme; ruhi varlıkta zaman ve oluş; tinsel varlıkta ortaklık kategorileri söylenebilir. Ontoloji bu kategorileri, sayısını belirli bir sayı vererek önceden belirlemez. Bu, onun tavrına ters düşerdi. Kategorilerin de dayandığı kategorial kanunlar vardır. Bunlar tekrarlama, değişme ve her varlık tabakasında kendini yeni bir şey olarak gösteren novum kanunudur.

Bu yazının amacı ve sınırları bakımından öteki tabakalar bir yana bırakılabilirse de, ortaklık kategorisinin hüküm sürdüğü, bilim, sanat, kültür ve tüm insan başarılarının içinde bulunduğu, real varlığın en son, en üst tabakası olan tinsel varlığa biraz daha yakından bakılmalıdır. Kendi içinde de bir cinsten olmayıp tersine ayrı cinsten olan “tinsel varlık alanı, birbirinden farklı üç tin alanından oluşmuştur. Bunlar sırasıyla, kişisel tin, objektif tin ve objektifleşmiş tindir. (...) Kişisel tin, kişisel varlık ile, kişisel varlığın bilinci, kendi hakkımızdaki bilinç ile ilgilidir. (...) Kişisel tinden (onun üzerinde bulunan) objektif tini ayıran en önemli ayrım, objektif tinin bir ortaklık göstermesidir. Bu ortaklık içinde onun tarihi ve kültürel varlığı oluşur. Yalnız objektif tin, dar ve original anlamda tarihin taşıyıcısıdır.”<sup>67</sup> Bu ikisinin üzerinde yükselen üçüncü ve sonuncu tin alanı objektifleşmiş tinin irreal olmasıdır. (Ama bu irreal olma gerçek olamama, varolamama anlamında değildir. Ontoloji’de “varolmayan”ın yeri yoktur. “İrreal”den neyin kastedildiği aşağıda anlaşılabacaktır.) Objektifleşmiş tin’in objektif tin’le ortak yönü ise ikisinin de birey-üstü oluşudur. Objektifleşmiş tin, ideal bir varlıktır. Ancak bu üç türlü varlık biçimi birbirlerinden bağımsız değildirler; tersine onlar, parçalanmaz ve bölünmez bir birlik içinde bulunurlar. Bu ayrılmazlık, tinsel varlığın ontik bütünlüğünü sağlar.

Böylece, daha çok *Tunalı*’nın “tırnaklı-tırnaksız” ifadelerine dayanarak genel çizgileriyle ortaya koyduğumuz *Hartmann*’ın ontolojisi, görüldüğü gibi, cansızdan canlıya ve insana, insanın ruhsal varlığına ve tüm yapıp etmelerine, ortaya koyduğu her tür

başarılarına dek bütün varlıkta bir belirlemenin, bir kanunluluğun hüküm sürdüğü, geometrik piramitsel yapısıyla varlığı garantiye alan, her şeyin bir ordo, bir düzen içinde yerli yerinde bulunduğu bir varlık kavrayışı olarak kendini gösterir. Ve böyle bir felsefe, otuz yıl önceki planını aksatmadan uygulayagelmiş *Tunalı* için biçilmiş kaftan olsa gerektir Şimdi bu planın sanata aplike edilmesini göreceğiz.

Bu uygulamalarda *Tunalı*'nın hareket noktası, objektifleşmiş tinsel varlığın yalnızca sanat alanı ile olan ilgisidir. O halde, sanatla ilgisi bakımından bu objektifleşmiş tin nedir? Esasında "Buna madde ile tinsel varlığın kucaklaşmasından meydana gelen, insanın bütün çevresini saran pek çok şey girer. Yazı, edebiyat, bilimsel eserler, kap kakak, gündelik kullanma araçları, v.s (...) Ama, ilk planda, objektifleşmiş tinsel varlığın tipik temsilcileri sanat eserleridir. (...) Her sanat eseri, tinsel varlığın kucaklaşmasından meydana gelen, insanın bütün çevresini saran pek çok şey girer. Yazı, edebiyat, bilimsel eserler, kap kakak, gündelik kullanma araçları, v.s. (...) Ama, ilk planda, objektifleşmiş tinsel varlığın tipik temsilcileri sanat eserleridir. (...) Her sanat eseri, tinsel ve maddi olmak üzere zorunlu olarak iki varlık alanına dayanır. Bu, her estetik obje için geçer olan ontik kanunluluktur."<sup>68</sup> Şimdi, ilkin ikiye ayrılan bu yapı, bir var-olan olarak sanat eserinin yapısı incelenmelidir. Bunu inceleyen de artık bir genel ontoloji değil, fakat ondan hareket eden bir özel ontoloji, sanat ontolojisi olacaktır.

Sanat eseri, herhangi bir nesne gibi bir ilgi nesnesi olmakla bir "objektion" (nesne olma), daha önce olmayan bir şeyin varolması olarak da bir "objektivasyon" (meydana gelme)'dir. O halde, sanat eserinde objektifleşen, ortaya konan şey nedir? Real ve irreal yapılardan oluşan sanat eserinin, genellikle söylendikte estetik objenin bu tabakaları ön-yapı, arka-yapı diye de adlandırılır. Sanat yapıtı, örneğin bir manzara resmi, doğaya ilişkin bir manzarayı gösterir. Doğada real dünyanın kategorileri geçerlikte olmasına karşın, doğanın bu resminde ise objektivasyon ve estetik form kanunu hâkimdir. Ama sanat yapıtı, sadece real-dışı bir varlık değildir. O, bir yanıyla real bir obje olmasına karşılık, öbür yanıyla da bir anlam varlığıdır. Ön-yapı ve arka-yapı da denilen bu realite ve irrealite tabakalarında ön-yapı tek tabakadan oluşmasına karşın, arka yapı ise kendi içinde de birçok tabakalardan meydana gelir.

*Tunalı*, burada, tek tek sanatlardaki varlık tabakalarının çözümlemesine girişir; işe edebiyat yapıtından başlar, Tam bu bağ-

lamda *Tunalı*, ontolojik estetiğin bir başka ünlü temsilcisi *Roman Ingarden*'le bağ kurar. *R. Ingarden*'e göre edebiyat yapısı şu dört tabakadan oluşur: 1. Kelime sesleri ve ses yapıları; 2. Farklı derecelerdeki anlam birlikleri; 3. Farklı şematik görüşler tabakası; 4. Tasvir edilen şeyler ve onların alın yazılarının tabakası. Kelime sesleri ve ses yapıları tabakası, edebiyat yapısının varlığı için hem ontik hem estetik bakımdan zorunludur. O olmazsa, örneğin ne bir şiir ne de şiirin müzikalitesi olur. Bundan sonra gelecek olan anlam tabakası da bu kelime sesleri tabakasına bağlıdır. Anlamları taşıyan kelimelerdir, seslerdir. Demek ki şiirin müzikalitesini veren ses tabakası, bunun üzerine kurulan anlam tabakasıyla tamamlanır. Buna örnek olarak *Tunalı*, *Ahmet Haşim*'in şu mısralarını alır:

*"Altın kulelerden yine kuşlar  
Tekrarını ömrün eder ilan;  
Kuşlar mıdır onlar ki her akşam  
Alemlerimizden sefer eyler."*

Bu şiirin anlam katmanına inemezsek, yani "*Burada Ahmet Haşim*'in ifade etmek istediği hayat ve akşam, günler ve kuşlar arasındaki münasebeti ne işe yarar?"<sup>69</sup> Öte yandan *Tunalı*, *R. Ingarden*'in bu tabakalar teorisini, her tabakanın birer varlık tarzı olarak belirlenmemesinden dolayı tatmin edici bulmaz ve yeniden *Hartmann*'a döner. Ona göre *Hartmann*, bu problemi daha temelli bir biçimde ontolojik olarak ele alır. "Ne var ki, *Nicolai Hartmann*, *Roman Ingarden* gibi böyle kesin olarak sınırlanmış ve belirlenmiş belli sayıda bir takım tabakalar düşünmez. (...) (*Hartmann*'a göre,) edebiyat eseri, roman, şiir, tiyatro, hikâye vb. birer sanat eseri olarak heterojen karakterde iki varlık sfer(alan)'inden meydana gelir. Biri real, zaman ve uzay içinde yer alan real varlık, öbürü de real zaman ya da uzayın dışında bulunan irreal varlık."<sup>70</sup> Şimdi *Tunalı*, *Hartmann*'ın edebiyat eserinde bulunduğu bu tabakalı yapıyı, *Yahya Kemal Beyatlı*'nın ünlü **Sessiz Gemi** şiiri örneğinde şiiri alt katmanlarına ayırarak göstermeyi dener. Önce, her zamanki gibi şiir ses yönünden ele alınır. Şiirin ritmi bu ses tabakası ile verilmiştir. Bu da seslerin belli bir ölçüye, bir vezne sokulmuş olması ile gerçekleşmiştir. Ancak bu seslerde taşınan bir anlam tabakası daha vardır ki o, semantik (anlambilim)'in konusuna

girer. *Beyatlı*'nın bu şiiri semantik yönünden ele alındığında, *Tunalı*'ya göre, onun içerdiği tek tek kelimeler, deyimler de anlam bakımından incelenecektir. Örneğin, burada "demir almak," "günü gelmek" gibi ifadelerin belli anlamları vardır. Bu anlam katmanının üzerinde, bir gemi, onun rıhtımdan ayrılması, elemle rıhtımda kalanlar vb. objelerin oluşturduğu obje tabakası gelir. Bu imajla kastedilen şey, çok derin, insan yaşamı ile ilgili, insanın kendisi ile ilgilidir. Bu da bizi şiirin son tabakasına geçiriyor. "Bu tabaka, alinyazısı, insanlığın alinyazısı tabakasıdır. Bu alın yazısında, insanın en son hedefi dile gelmiş olur."<sup>71</sup>

Baştan beri adım adım izleyerek anlattığımız *Tunalı*'nın genel ontoloji anlayışı ve buna dayanan sanat ontolojisi hem biraz da bizim -kusura bakılmasın- törpülemelerimizle hem de büyük ve geniş olanı küçültmenin kendiliğinden verdiği derli-toplulukla da olsa, gözümüzün önünde sağlam bir yapı olarak yükseliyor. Bundan sonra insanın "Keşke *Tunalı* burada kalemi elinden bıraksaydı." diyesi geliyor. Bunu bize söyleten, onun ikinci derecede önemli bazı kitapları bir yana, kendisinin "asıl başyapıtım" dediği **Estetik**'idir.<sup>72</sup> Yıllardan beri derslerimde okuttuğum bu kitapta, *Tunalı*'yı *Tunalı* yapan ontolojik tavır, daha da önemlisi, problemi ele alma, takip etme, işleyerek ileri götürme ve sonuca varma anlamında problem şuuru yoktur; o bir okul kitabıdır, entelektüel açlığı bilgi sahibi olmaktan ibaret zihinleri tıka basa doldurabilecek olan bir tür kırkambardır. Bu nedenlerle ondan burada daha fazla söz etmeyeceğim.

Şimdi geliyoruz son değerlendirmeye. Yukarıda belirttiğimiz *Haşım* ile *Yahya Kemal* ve bir de zikretmediğimiz *Ziya Osman Saba* örneklerini, bunlara birkaç önemsiz değinileri de ekleyip hepsini birden paranteze alarak söylersek, *Tunalı*'nın hiçbir kitabında, kendisinin içinde yaşadığı coğrafya-toplum real zemininde tarih-kültürün oluşturduğu tinsel ortamdan hiçbir iz bulunmaz; paranteze aldıklarımız bile esasında aksesuar niteliklidir. Onun dil-üslubu da -ki, "törpüledik" dediklerimizden biri budur- bu eksiklikten payına düşeni alır. Belki de ona ve onun gibi düşünenlere göre, bu eksiklik "bilimsellik" gereği olarak anlaşılmış ve bilerek, özellikle yapılmış olabilir. [Hatta, aksine, yapılabileceğini sanmı-

yorum. Çünkü kişinin bireysel oluşum sürecinde kendiliğinden içselleştirdiği söz konusu ortamdan önemli bir bölüm, kendisinin ortaya koyduğu yapıtlarında yine kendiliğinden gerisingeri, aynı ortama katılmak üzere dışarı çıkar. (Doğallıkla bu, bir mekanizm olarak anlaşılmamalıdır.) Öyleyse, böyle bir ortamdan kendini yalıtmış (?) bir bilim, hele de bu, felsefe olursa, o nerede yaşayagidecektir? (Muallakta olan, muallakta “yaşar”.) Fakat bu sorunun tartışma yeri burası değildir. Bu değini ile yetinelim.

*Tunalı*’ya ilişkin bir değerlendirme de onun tüm felsefi mesaisini estetikle sınırlandırmasının, elbette bireysel yetilerinin sınırları içinde gerçekleştirdiği kendi estetiği açısından neyi ifade ettiği üstüne olabilir. Kendini tümüyle estetiğe hasreden *Tunalı*, sanırım, bundan kendisi de rahatsızlık duymuş olmalı; ne yazık ki, iş işten geçtikten sonra, yani son zamanlarda. O şöyle diyor: “Felsefe, felsefi bilimlerden oluşan bir bilimdir ve çeşitli ihtisas alanlarına ayrılır. Ama ne var ki, hangi ihtisas dalında olursa olsun o kişinin çalışmalarında egemen olan universal bir felsefi tavrı olmalıdır. Bu nedenledir ki yalnız estetik alanında çalışıyor ve estetikle sınırlanmış görünmeme rağmen, aslında estetik alanına getirdiğim universal felsefi tavidir.”<sup>73</sup> Bu sözlerde, artık telafisi olanaksız bir durum hakkında bir öz-savunma yok değil. Bu saygı ve anlayışla karşılanmalı. Ama kendisiyle hesaplaşması olmayan bir kültürde felsefenin de olamayacağı inancımızın bir ifadesi olarak, yine de sormak istiyoruz: Acaba, estetik dahil herhangi bir felsefe alanındaki problemlere, sadece o alanın içinde kalarak bakmak mı, yoksa aynı zamanda başka alanlardan, o alanlarda çalışarak bakmak mı yeni yeni bakış açıları kazanmaya daha çok hizmet eder? “Mütehassıs” felsefecinin kendi “ihtisas” alanındaki başarıları, örneğin bir uzman hekimin durumuyla benzeştirilebilir mi? Felsefede “uzmanlık” ile bilimde uzmanlık bir tutulabilir mi?

*Tunalı*’nın Türk düşüncesindeki yeri, önemli bir ölçüde onun dayandığı Yeni Ontoloji’nin kaderine bağlıdır. Bu durum, kendi dayanakları bakımından öteki düşünürlerimiz için de geçerlidir. Batı’ya endeksli (Bu “endeksleme”yi bir eleştiri ifadesi değil, bir kader olarak görüyorum.) Türk düşüncesinin içindeki tek tek düşünürlerin Batılı modellerinin zaman içinde değişen Batı’daki konumları, önemleri, az ya da çok bu düşünürlerimizin bizim dü-

şüncemizdeki kaderlerini belirliyor ve gelecek kuşaklar bu belirlemeye göre onlara önem veriyor. Bu da Batı'lı modellerin seçimindeki problemi veya şansı ve şansızlığı gündeme getiriyor. Düşünce tarihimiz bakımından son derece önemli bulduğumuz bu noktanın aydınlanmasına yardımcı olur inancıyla, burada bazı somut örneklerle başvurmak istiyoruz. İlkın şöyle bir saptama yapalım: Daha sonra "düşünür" olacak gençlerimiz Avrupa'ya, şimdilerde de hem Avrupa'ya hem Amerika'ya gidiyor. Gidilen ülke, ülkemin tarihsel-siyasal ve gencin kişisel-ailevi koşullarına göre değişiyor. Şimdi, son derece özellikli olması bakımından, merhum hocamız *Takiyettin Mengüşoğlu*'nun kendisinden dinlediğimiz anılarını burada kısaca nakletmenin, sanırım tam zamanıdır. Liseyi bitirmiş bir genç olarak onu devlet Avrupa'ya gönderecek. Genç Takiyettin'in niyeti Fransa'ya gitmektir. Ama bu yetim Anadolu çocuğu yanlışlıkla Almanya'ya giden trene biner. Hoca, sözünün burasında şöyle demişti: "İyi ki Fransa'ya gitmemişim; yoksa o zaman ben de 'soba başı felsefesi'<sup>74</sup> yapardım." *Mengüşoğlu* Almanya'da ne okuyacağını düşünürken, genelde doğa bilimlerine, özellikle de kimyaya ilgi duyduğu halde, "Türkiye'nin kimyadan daha çok felsefeye ihtiyacı vardır." diyerek felsefede karar kılar. O, önce *Moritz Geiger*'in daha sonra *Nicolai Hartmann*'ın öğrencisi olur. *Mengüşoğlu*, egzistansiyalizm (varoluşçuluk)'in baş temsilcisi *Heidegger*'den de o sıralar haberliydi.<sup>75</sup> Ve böylece, önce kartezyen, sonra egzistansiyalist olmaktan kurtulan(?) *Mengüşoğlu* "ontoloji yapar"<sup>76</sup> Herkesin bir hikâyesi vardır. Ancak bilim ve felsefenin öteki şeyler gibi kadere kismete bağlı olduğu ülkemizde bu hikâyeler önemlidir. Şimdi, bu hikâyeyi anlatmaktaki başta belirttiğimiz maksadımıza dönelim. *Hartmann*'ın ontolojisinin bugün felsefede yeri nedir? Bu sorunun yanıtı, Almanca olsun, öteki dillerde olsun bugünkü felsefe literatürüne bakmakla verilir. Yüzyılımızın öteki filozofları ve felsefe anlayışları çerçevesinde, örneğin yukarıda adı geçen *Heidegger* karşısında, hele hele "yirminci yüzyılın en büyük filozofu" diye nitelenen *Wittgenstein* karşısında, o literatürlerde *Hartmann*'ın yerinin ne kadar önemsiz olduğunu söylemeye bile gerek yok sanırım. Adını andığımız ve anmadığımız birçok öteki çağdaş filozofa göre, daha az olsa da yine de *Hartmann*'ın etkisi olmuştur. Bu etki yalnızca Türkiye'de *Mengüşoğlu* ve *Tunalı* ile sınırlı kalmamıştır. Doğrusu bu bakımdan,

bu iki düşünürümüz, kendilerinden öncekilere göre çok daha şanslıdır; ama en az biri hariç: *Ziya Gökalp*. *Gökalp*, sırtını sosyolojinin ikinci, hatta asıl kurucusu sayılan *Durkheim*'e dayamıştı. Üstelik o, klasiklerin önemini çok iyi kavramıştı. *Gökalp*'in Fransa'ya gitmemesi belki de isabetli olmuştur.<sup>78</sup> Gitseydi, o da ötekiler gibi o sıralarda Fransa'da yıldızı parlayıp, sonra sönecek olan birilerine bağlanabilirdi.<sup>79</sup> Ne de olsa o günkü yıldızların ışığı, hele o zamanların koşullarında Türkiye'den pek görülmezdi. Klasik olanı seçebilmek uzaktan daha kolaydı. Dahası kendisine yaslanacak klasiğin seçiminde ise yanılma şanssızlığı yoktur; olsaydı o, klasik olmazdı. Boşuna değildir, *Gökalp*'in kendisinin de Türk sosyolojisinde klasikleşmesi. Yalnızca bir örnek olması bakımından burada yeniden değindiğimiz *Gökalp* ve sosyoloji bir yana, biz yine felsefeye ve felsefecilerimize dönelim. Aslında sözüm, kendi kuşağımdan bazı meslektaşlarım için ne yazık ki bugün de hâlâ geçerli. Zaten öyle olmasaydı, bu tarihi ve tesadüfi bir olaydı, geldi geçti der, üstünde durmazdım. Oysa görüyorum ki, bazı felsefecilerimiz yarış halinde. O ayın periyodikleri kitaplıklarda kapanın elinde kalıyor. Her biri turfanda bir filozofu Türkiye'de ilk olarak keşfetmenin hazzını arıyor. Kuşkusuz, ülkemizde felsefenin güncel durumu hakkında yargıda bulunmak için henüz vakit erkendir. *Hegel*'in dediği gibi Minerva'nın baykuşu akşam karanlığında uçar.<sup>80</sup>

Belli eksikleriyle, olası yanlış değerlendirmeleriyle burada sona eren bu yazı, kendisini yalnızca sahip olduğu iyi niyetle savunur.



## TÜRKİYE'DE SCHOPENHAUER

### *Schopenhauer'e İlişkin Çalışmaların Bir Özeti*

Türkler, 19. yüzyılın yarısında, "Tanzimat"la, bu reform dönemi-nin eğiminde Batıya yöneldiler. Batı felsefesine yönelik düşünce de bundan böyle serilip serpile geldi. Bu dönemde ülkede ağır toplumsal ve politik sorunlar yaşanıyordu. Aydınlar da bu amaç-la, Avrupa felsefesinde, daha doğrusu, özel ilgi duydukları Fran-sız felsefesinde çözümler aradılar.

Böyle bir durumda, *Schopenhauer* gibi politik ve toplumsal ça-tışmalara hiçbir somut çözüm önerisi getirmeyen idealist bir filo-zofa, doğrusu ilgi duyulacağı beklenemezdi. Buna rağmen Türk-çe'de *Schopenhauer* üzerine yazılmış ilk kitap olan *Ahmet Mithat* (1844-1912)'in "**Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi**" başlıklı yapı-tının daha 1887 yılında yayımlandığı görülür. Yazar, Avrupa felse-fesinin özgün sorunlarına yönelen ilk Türk düşünürüdür. O, adı geçen kitabında *Schopenhauer* felsefesinin bir eleştirisini yapma-yı dener. Ancak onun filozofun öğretisini doğru kavrayıp kavra-madığı tartışmalıdır. Çeşitli yazılarında, *Schopenhauer*'den az ya da çok söz eden, *A. Mithat*'tan sonraki düşünürler şunlardır: *A. Şuayıp* (1876-1910), *M. Satı* (1884-1968), *Z. Gökalp* (1876-1924) ve *N. Fikret* (1891-1945).<sup>1</sup>

Türkiye'nin ilk felsefe dergisi "Felsefe," ön yüzünde *Schopen-hauer*'in resmi ile 1912 yılında yayınlanır.<sup>2</sup>

Uzmanlık alanı *Schopenhauer* felsefesi olan bir Alman profe-sör *Günther Jacoby*, 1914-1919 yılları arasında İstanbul Üniversi-tesi'nde dersler vermişti. Türkiye'den ayrılışından sonra *Jacoby*'nin bir yazısı Türkçe yayınlanır. "**Henri Bergson ve Schopen-hauer**"<sup>3</sup>

S. Kemal Yetkin, ilk baskısı **Büyük Muzdaripler** adıyla 1933'te yayınlanan kitabında *Schopenhauer*'in yaşamı ve öğretisini anlatır. Yazar, burada özellikle şu konuları ele alır, "Hayat İradesi," "İradenin objektifleşmesi olarak beden" "İde -öğretisi," "Estetik temaşa," "Nirvana" ve "Kötümserlik."

1933'teki Üniversite reformundan sonra, Batı felsefesi, kendine uygun konumunu elde etti. Bu hususta, *Hans Reichenbach*, *Ernst von Aster*, *Walter Kranz*, *Heinz Heimsoeth* ve diğer Alman filozofların katkıları oldu. Böylece zamanla *Schopenhauer* hakkındaki çalışmalar da arttı. İstanbul Üniversitesi'nde *Schopenhauer* üstüne şu lisans tezleri yapıldı: "İrade ve Tasavvur Olarak Alem," Kevser Oral 1939; "**Schopenhauer'in Ahlak Felsefesi**," Cahit Tanyol 1944; "**Kant ve Schopenhauer'de Hürriyet Problemi**,"<sup>4</sup> Tüten Yakal 1957; "**Schopenhauer'in Sanat Teorisi**," Handan Kutay 1957

*Talat Hamdi*'nin bir *Schopenhauer* çevirisi, **Aşkın Metafiziği** adıyla 1935 yılında yayınlandı. Kitap, "Aşkın Metafiziği," "Kadınlara Dair," "Dünya Hakkında," "Fikirler" adlı bölümler altında *Schopenhauer* metinlerini içeriyor. Çevirmen, önsöz'de "*Schopenhauer Felsefesi*" adlı başka bir çeviri yapıtı yayınlamayı planladığını yazar; ama böyle bir kitap hiç bilinmiyor. Yıllar sonra, 1963'te S. Hilav'ın gerçekleştirdiği aynı başlıklı ama başka bir *Schopenhauer* çevirisi yayınlanır. Kitapta "Aşkın Metafiziği," "Hayatın Acıları," "Ölüm," "Sanat," "Ahlak" adlı bölümlere ayrılmış parça metinler bulunuyor.

1962'de **Schopenhauer** adıyla yayınlanan bir kitapta, yazar Sadi Irmak, "İrade felsefesi"ni açıklama denemesinde bulunuyor.

*Schopenhauer* üstüne geniş bilgiler veren felsefe tarihi, sözlük ve ansiklopedi türünde Türkçe yazılmış birçok çalışma arasında özellikle şu ikisi anılmaya değerdir: **Felsefe Tarihi**, Macit Gökberk, genişletilmiş ikinci baskı 1967 ve **Büyük Filozoflar Ansiklopedisi**, Cemil Sena 1969.

Türkiye'de *Schopenhauer* araştırması hususunda en esaslı hizmeti, Ioanna Kuçuradi vermiştir. O, 1965 yılında İstanbul Üniversitesi'nde "**Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan**" konulu bir doktora çalışması yaptı. Yazar, *Schopenhauer*'in insan kavrayışında üç tip ayrımlar: "1. (...) principium individuationis zincirinden ve

nedensellikten kurtulamayan insan; 2. özgür insan ya da bu zincirin dışında yaşayan kurtulmuş-insan; 3. principium individuationis bağının ve nedenselliğin bazen içinde, bazen dışında bulunan ve sonuncu durumda yaratıcı etkinliği olan dahi.”

Üç yıl sonra, 1968’de Kuçuradi, doktora tezine dayanan “**Schopenhauer ve İnsan**” adlı kitabını yayınladı. O, *Schopenhauer*’de insan-kişi ayırımını gösterdi ve bunu, “Dünyanın karşısında insan,” “Dünyanın içinde insan,” “Kendi kendinin karşısında insan” temelinde esas nokta olarak ele aldı. Kuçuradi, *Schopenhauer*’in insan kavrayışını üç çeşit ikilik olarak karakterize ediyor: 1. İnsanın bilen yanıyla isteyen yanının ikiliği, 2. İsteyen bir varlık olarak insanın beden -karakter ikiliği, 3. İde olarak insanın ikiliği: nedensel bağların içinde ve dışında. Kuçuradi, insanı inceleyen çağımız araştırmacılarına düşen görevin, “kişi” problemlerini “insan” problemlerinden ayırarak insanı ele almak ve tek insanı -“kişi” olarak- daha ayrımlı biçimde göz önüne koymak olduğu iste-miyle çalışmasını bitirir.

Türkiye Felsefe Kurumu ile Alman Kültürü Enstitüsü, *Schopenhauer*’in 200. doğum yılı dolayısıyla, Ankara’da 12 Aralık 1988 tarihinde bir “Arthur Schopenhauer” semineri düzenledi. Konuşmacılar ve bildirileri şunlardır: Ahmet İnam: “Schopenhauer’in bilgi kavrayışı”; Akın Ergüden: “Wittgenstein’in Arka-Planı Olarak Schopenhauer”; Arslan Kaynardağ: “Türkiye’de Schopenhauer Araştırması”; Ömer N. Soykan: “Schopenhauer’de Tasarım-Kavram Bağıntısı”; Ioanna Kuçuradi: “Fesefi Antropolojide Bir Dönüm Noktası Olarak Schopenhauer’in Antropolojisi”; Alfred Schmidt: “Schopenhauer’in Din Felsefesi Üstüne”<sup>5</sup>

Bu çerçevede tamamen başka tür bir kitaptan söz etmek istiyorum: **Türkler ve Felsefe**, Nihat Keklik 1986. Bu kitap *Schopenhauer* üstüne değildir; o, yabancı düşünürlerin Türkler hakkındaki kanılarını içeriyor. Bu arada onda *Schopenhauer*’in Türkler’i öven sözlerini buluyoruz.<sup>6</sup>

*Schopenhauer*’e ilişkin son kitap, Güven Savaş Kızıltan’ın bir çevirisi. **Yaşam Bilgeliği Üstüne Aforizmalar**<sup>7</sup> adını taşıyor. Kitapta seçilen parça-metinlere ilişkin bir bilgi verilmemiş.

Türkiye’de *Schopenhauer*’i tüm boyutlarıyla ortaya koyan bir çalışmanın yapıldığı her halde söylenemez. Arna *Schopenhauer*’e olan ilginin baştan beri hiç eksilmediği, tersine gittikçe artmakta olduğu da bir olgudur.

# **TÜRKİYE KÜLTÜR GERÇEKLİĞİ**

## **ÜSTÜNE ÇÖZÜMLEMELER**

### **I**

#### **Taşıt Yazıları**

İnsan, diğer insanlarla ve doğa ile girdiği ilişkileri içinde kendi varoluşunu gerçekleştirirken, aynı zamanda çeşitli alanlarda, türlü biçimlerde kendini de yansıtmış olur. Özellikle görgül-deneysel insan ve toplum bilimlerinin insan gerçekliğini tanımada izlediği yol, genellikle, bu ilişkilerin doğrudan doğruya araştırılmasından geçer. Buna karşın ikinci bir yaklaşım ise, söz konusu ilişkilerin doğrudan kendilerine değil, tersine onların yansıdığı şeylere, deyim yerindeyse “aynalara” yönelir. Bizim de bu yazıda izlemek istediğimiz bu yol, gözlemci, usavurmacı, kavramsal çözümleyici nitelikleriyle felsefece bir bakış açısını ortaya koyar. İnsan varoluşunun yansıtıldığı “ayna”lar derken, bundan, insanın yapıp etmeleri sonucunda ortaya çıkan tüm başarıların alanını anlıyoruz. İnsan varoluş biçimlerinin yansıdığı aynalara bakmakla da, kişilik yansılarını, resimlerini görmeyi umuyoruz. İnsanın elindeki bir tahta parçasına çentikler açmasından en gelişmiş teknik araç-ge-reç yapmasına, mağara duvarlarına resimler çizmesinden senfoni-ler yazmasına dek varan tüm bu başarılar, birer “ayna” olarak alındığında, her bir aynada yansımış olan bir “resim,” insan kişiliğinin o aynada görüldüğü bir resim olur. Bu tür tüm tek tek aynaların varsayımsal olarak birleştirilmesinden, varsayımsal olarak elde edilebilir olan “bütün ayna”daki insan resmi ise “genellikle insan” resmidir. (“Genellikle insan” deyimini belli bir insanı göstermediği için onda herhangi bir imge olamaz. Böylece ortada ne ayna ne de resim kalır. Bu nedenle burada “varsayımsal” deyimini kullanıyoruz.) Çalışmalarımızın kendisine temel aldığı “Taşıt Ya-

zıları,” genel anlamda insanın değil, belirli bir kültürün insanlarının oluşturduğu çeşitli “ayna”lardaki “resim”lerden yalnızca biridir. Dile getirilmesine çaba göstereceğimiz bu resmin ifade araçları, ona özgü deyimler, kavram ve terimler olacaktır. Bu araçları, Türkiye gerçekliğinde hazır olarak bulmuyoruz. Hazır bulduğumuz, yani “ayna”larda gördüğümüz içeriklerin bir “resim” olarak dile getirilebilmesi için onların söylem düzlemine çıkartılması ve onlara kavramsal bir yapı kazandırılması gerekir. O halde bu kültür gerçekliğine uygun bir kültür terminolojisine ihtiyaç vardır. Böyle bir terminolojiyi, ancak, bu kültürün olduğu toplumsal gerçeklikte yaşayan bizler, Türkiye kültürü üstüne çalışanlar gerçekleştirebilir. Ne bu terminolojinin ne de onu oluşturacak insanların “ithal” edilmesi olanaklıdır. (Bu savı öne sürmemizdeki varsayım şudur: Türkiye toplumu ile başka toplumların yapılanmaları -Burada özellikle Batı Avrupa tipik toplumsal yapılanma biçimini anlatmak istiyoruz -arasında temelli ayrılıklar vardır. Bu varsayımın dayandığı olgusal durumların saptanması ve bunlar üzerinde çözümlemeler yapılması, ayrı bir çalışmayı gerektirdiğinden, burada, yalnızca böyle bir ayrılığa olan inancımızı dile getirmekle yetiniyoruz.) Ayrı toplumsal yapılanma biçimlerine karşın, Türkiye ve Batı Avrupa toplumları arasında, kuşkusuz, ortaklıklar olmakla birlikte, yine de gerek bu yapıların kendileri, gerekse onların bir görünüşü, bir yansıması olan “kültürel gerçeklik”ler, ölçüsü ne olursa olsun, birbirlerinden ayrı niteliklerde olacaklardır. Dolayısıyla; terminolojinin herhangi bir gerçekliğin bilgi düzleminde çözümlenmesi ve yeniden kurgulanması için gereken araçlar olan kavram ve terimlerden oluştuğu hesaba katılırsa, bir kültür gerçekliği için geçerli olan bir terminoloji, bir başkası için en azından aynı değerde geçerli olmayacaktır. O halde biz, kendi kültür gerçekliğimiz için, kendimize özgü bir terminoloji yaratmak zorundayız. Bu sonuç, “şovenizm”in bir türü olarak adlandırılmaz. Çünkü burada söz konusu olan ontolojik bir zorunluluktur. Birer araç olarak kavramlar, kullanılacakları alana uygun biçimde oluşturulmalıdır. Buna benzer bir uygunluğun gerekliliği, yaşam pratiğinde karşı konulmaz bir biçimde ortadadır. Örneğin, tarım için en ilkelinden en gelişmişine, çapadan, sabandan traktöre dek uygun araçlar kullanılır. Hiç kimse bu iş için, ister elle çalışanı ister motorlusu olsun, odun kesmeye yarayan bir testere kullanmaya

kalkmaz. Çünkü pratik işlerde hata, kendisini hemen belli eder. Aynı hatanın bilimsel çalışmalarda, özellikle de sosyal bilimler alanında o kadar belirgin olmaması ve o kadar çabuk ortaya çıkmaması nedeniyle, burada uygun araçların kullanılmamış olması hemen fark edilmeyebilir. Terminolojiye ilişkin varsayımın yalnızca bu satırların yazarına özgü olduğunu söylüyor değiliz. Bu kadar kesin biçimde ifade edilmemiş olsa bile bu varsayım, Türkiye kültürü üstüne kafa yoranların bir bölümünün zaten paylaştıkları, kalan bölümünün ise paylaşabilecekleri bir varsayımdır. Asıl sorun şuradadır: Böyle bir terminoloji nasıl yaratılacaktır? Bu konu üzerinde de çok şey söylenmiş, çok şey yazılmıştır. Ne var ki, tüm bu sözler, “Discours de la methode” kabilinden yöntemsel sözler olmaktan öteye pek gidememiştir. Bunun başlıca nedeni, yöntemin işbaşında değil, işe girişmeden önce kesinlikle belirlenmesi gerektiğine olan “tarihsel yanılgı” diye adlandırabileceğimiz inançtır. (“Tarihsel” dememizin nedeni, bu tavrın Batı’ya yönelik bir buçuk yüzyıllık Türk düşünce tarihinde başından beri süregelenmesidir.) Sanıldı ki: önce sağlam bir yöntem elde edelim, sonra bunu uygulayalım. O sağlam(?) yöntem bir türlü ele geçirilemedi, ama hep o çabada kalındı. Oysa biz, yöntemin, yöntemsel araç-gercin ancak iş başında, onları kullanırken en uygun biçime getirilebileceği sonucuna vardığımızdan, bu sonuca herkesten önce kendimiz uyarak, yöntemle ilgili ön-söylemelerimizi burada noktalayıp çalışma alanının kendisine girmeyi istiyoruz.

Önce, çalışmamızı olanaklı kılan “malzeme”yi tanımaya, çerçeve içine almaya başlayalım. Türkiye kültürü üstüne düşünenlerin göz ardı edemeyeceği olgulardan biri minibüs, otobüs ve kamyonlardaki yazılardır. (Bu yazıların paralı müşterilere tahsis edilmiş taksilerde, özellikle de bağlı oldukları durakları “lüks muhit”lerde bulunanlarında hemen hemen hiç görülmemesi, burada dikkate alınmalıdır.) Bu yazıları, bir olguyu bilme amacıyla saptamak üzere, kısaca “Taşıt Yazılar.” genel başlığı altında topluyoruz. Küçük kentlerde kent-köy arasında, büyük kentlerde “kent içi” (?)nde insan taşıma aracı olarak kullanılan minibüslerde, özellikle 70’li yıllardan beri görülen yazılara “minibüs yazıları” diyor; kentler arası ulaşımda kullanılan kamyon ve otobüslerde öteden

beri görülegelen, daha sonra yerlerini “minibüs yazıları”nın aldığı yazıları da-“birinci kuşak yazılar” diye adlandırıyoruz. Yazılardan başka, yine bu ve başka taşıma araçlarında görülmüş ve görülmekte olan çeşitli motifleri, resimleri, bir takım nesneleri ve benzeri tüm “süsleme öğeleri”ni de yazıların gösterdiği anlam alanı içinde buluyoruz. Taşıt Yazıları’na bir başka deyişle, bu yazıların yansıttığı yaşam ve dünya görüşünü paylaşan insanların “ayna”sına bakarken, öncelikle, bu “ayna”nın ne zaman ve nasıl oluşturulduğunu, genel çizgileriyle de olsa, belirtmek istiyoruz.

Özellikle ekonomik nedenler ve siyasal karar almalar etkisiyle 1950 yılından beri Türkiye’de kırsal kesimlerden büyük kentlere doğru, hızlı ve zaman zaman hız artışında değişkenlik olsa da ortalama çizgide artışın gittikçe yükselme gösterdiği göçler, günümüze dek süregelmıştır. Kentler bu hızlı nüfus artışına hazırlıklı olmadığından, kaçınılmaz olarak, çarpık bir kentleşme süreci yaşanmış ve yaşanmaktadır. Göçün ve kentler arası ulaşımın isterlerini karşılamak, kısa sürede ancak karayollarıyla olanaklıydı. Ayrıca, bu dönemlerdeki ekonomik-politik tercihler, karayollarının önemini artırıcı yönde olmuştur.

Karayollarında yük ve insan taşıyan kamyon ve otobüsler, hayvan, kağı gibi geleneksel taşıma araçlarının yerlerini almıştı. Geleneksel araçlarda öteden beri var olan, koruyuculuğuna inanılan “maşallah”lı nazar boncuklu “takı”lara bu yenilerde daha çok gereksinim vardı. Çünkü bunlar, öncekilerden çok daha tehlikeliydiler. Daha sonraları zaman zaman görülse de, itibari olarak, asıl 1970 öncesinin uzun yol taşıtlarını “süsleyen” yazıları simgeleyen “maşallah”ın yanında, onunla aynı anlam çevreminde bulunan başka yazılara da rastlanıyordu: “Bismillahirrahmanirrahim,” “Allah korusun,” “Allahın dediği olur,” “Sabır selamet, sür’at felaket, Allah’a emanet.” Bir de ne anlama geldikleri hemen hemen hiç kimsece bilinmeyen Arapça yazılı dualar. Bu tür dinsel içerikli yazılarla birlikte, dinsel olmayan, ama aynı “kaderci-teslimiyetçi” görüşü paylaşan bir yazı daha vardı. “Ömür biter, yol bitmez.” Minibüs yazıları’nın doğru anlamlandırılması, onlardan önce var olan ve onları hazırlayan bu “birinci kuşak yazıları”nın yansıttığı kültür gerçekliğini, doğru çözümlenmesine de bağlıdır. Çözüm-

lemeye bu yazıların simgesi durumundaki “maşallah”tan başlayalım. “Maşallah,” bugün de çoğu insanımızın dilinden düşürmediği bir sözdür. Sözlük anlamı, daha çok, “Tanrı korusun”dur. Dine bağlılığı sıkı ya da gevşek olsun, müslüman ya da başka dinden, hatta dinsiz olsun hemen hemen tüm Türkiye insanının yaşama dünyasında yaygınlık kazanmış olan bu deyimın arka planını eşmeyi ve görünür kılmayı deneyelim. “Maşallah” “kem göz”lere karşı bir önlemdir, bir sigortadır. “Kem gözlü,” kötü gözlüdür; cansız olsun canlı olsun her nesneye “nazar”ı dokunandır, “nazar eden”dir. “Nazar” zarar veren saldırgan bir bakıştır, kötülük getiren bir tür büyüdür. Bu nedenle ondan korkulmalıdır. “Nazardan korkmayan Allah’tan korkmaz.” Büyünün kökeninin ilkel toplumlara dek uzandığını biliyoruz. “Nazar” ve ona karşı korunmanın bir silahı olan “maşallah,” hem biçim hem de içerik bakımından İslam’a özgü öğeler taşımakla birlikte, yine de onlarda İslam öncesi, İslam dışı ilkel ve başka kültürlerden devralınanların payı büyüktür. Gerçi Kur’an’da “Cin Suresi” diye bir sure vardır ve cinlerden söz edilmektedir. Fakat “cin” sözcüğü ile ne kastedildiği açık bir biçimde ifade edilmemiştir. Hatta “cin”in bir takım yabancılar olduğu<sup>2</sup> bile sanılmaktadır. Ayrıca, görüldüğü gibi, “maşallah”ın sözlük anlamında onun böyle bir koruyucu söz olarak kullanılmasını gerektirecek bir anlam yoktur. Halk, “maşallah”ı “Tanrı korusun”a İslami dogmatikten bağımsız olarak kendisi dönüştürmüştür. Doğrusu, İslam dininin büyüyü ve benzeri davranışları yasaklamasına karşın, bu yasağın uygulamada başarılı olduğu söylenemez. Zaten bu yasaklanmanın kendisinde de büyüünün varlığı kabul edilir. Çünkü, “bu yasaktır” demek, “yoktur” demek değil, tam tersi, “Bu vardır, ama yapılmamalıdır.” demektir. “Cin” inanının İslam dünyasında “puta tapma döneminden arta kaldığı”<sup>3</sup> bilenen bir olgudur. Cin inancı ile birlikte bulunan ve bir tür büyü olan “nazar”ın temelinde ise şöyle bir varsayım görüyoruz: Üstün ve gizil güçlere sahip olduğuna ya da o güçlerle iletişim kurabileceğine inanılan insan (büyücü-nazar eden), doğrudan doğruya kendi istemiyle, kendi dışındaki gerçekliği etkileyebilir, değiştirebilir ve bu yolla ona egemen olabilir. Bu inanca göre, kuşkusuz, dünyada yalnız kötü cinler, kötü gizil güçler vardır. Bu kötülükleri karşılayan, onları etkisiz duruma getiren güçler vardır. Büyü, iyilik ve da kötülük getirsin tüm

z , aracı, davranış ı bilen kişinin etkinliğidir. “Nazar”n kötü (“kem”) etkisini yok eden “maşallah” ise, yalnızca büyücü ya da büyü-bozucunun (bu da bir tür büyücüdür) tekelinde olmayan, tersine, herkesçe kullanılabılır söz konusu “uygun söz”lerden biridir. Bu büyüsel davranış ılar, Türkiye insan ı için her ne kadar İslam’dan çok gerilere gidiyorsa da, onlardaki İslami etkiyi de göz ard ı etmemek gerekir. “Maşallah”lı, “İnşallah”lı konuşmalar, “mütevekkil” İslam toplumunun dünya görüşünü dile getirmele-ri bakımından ilginçtirler. Tanrı’nın izni olmadan hiçbir şey yapılamayacağ ı inancı, Tanrı’nın isteğ iyle (“inşallah”) yapılanların ya da Tanrı’nın yarattıklar ının koruyuculuğ unu da “maşallah” güvencesiyle yine Tanrı’ya yükler. Aslında bu “kaderci-teslimiyetçi” inanç, İslam’ın özünde vardır. “Müslüman,” sözlük anlamıyla (Tanrı’ya) “teslim olan” demektir. İslam’ın “ament ”s nde iyi de kötü de (“hayrı-i ve şerri-i”) Tanrı’dandır (“minellahu taala”). Tanrı’ya teslim olan “Müslüman,” Tanrı’nın belirlediğ i,  izdiğ i alın yazısına, kadere boyun eę mek zorundadır. Kader’in de (“ve bil kaderi”) Tanrı’dan geldiğ ine inanır. Müslüman iyi ya da kötü, başına gelecek her şeyin alnına yazılmış olduğ unu bilir ve aynı zamanda Tanrı’nın her şeye, hatta kendi yazdığ ı yazıyı silmeye de “kadir” olduğ una inanır. Eę er bu yazı onun için kötü sonuçlar verecekse, (“Müslüman,” böyle bir durumun olacağ ına dair bazı uyarılar almıştır;  rneğ in hafif atlatılan bir kaza) yazıyı silmesi için Tanrı’sına yakarır; ondan yardım bekler. Bu beklentisini “müslüman,” yaptığ ı herhangi bir şeyle,  rneğ in Tanrı’s ı için kestiğ i kurbanın kanının alnına sürmesiyle gösterir. “Kader’in Türkçesi “alın yazısı” olduğ una göre, bu dili kullanan insanın söz konusu amaçla kurban kanını alnına sürmesi upuygun bir gösterme biçimidir. Demek ki, İslam’ın bu üstün-g  ten, Tanrı’dan alın yazısını bile bozabilecek bir yardımın beklenebilmesine izin vermesi, zaten öteden beri halk arasında yaşaya gelen büyü inancının sürmesine olanak verir. Böylece “maşallah”lı yazılar, muskalar ve benzerleri bu İslami ve İslam-dış ı ortak alanda aynı işlevselliğ i paylaşır.

“Maşallah”la  rneklediğ imiz dinsel içerikli sözlerin yanında yine aynı dönemde taşıtlarda görülen “ m r biter, yol bitmez.” sözü ise, insan acizliğ ini dile getirmekle birlikte, diğ erlerinden ayrı olarak profan bir bakış ın da ürünüdür. Bu sözde iki yönlü bir

anlam yükü var. Biri, ömrün kısalığını, yolları bitirmeye yetmeyeceğini söylüyor, tıpkı "Sanat uzun hayat kısa" gibi. Ama bu söz, burada durmuyor, bundan bir ders çıkarıyor. Bu da onun ikinci yönüdür. "Madem ki yolları tüketemeyeceksin, o halde hızlı gitmen bir işe yaramayacak, iyisi mi, temkinli olup yavaş git! Böylece, hiç değilse malını canını korumuş olursun." Oysa "sanat uzun hayat kısa"dan böyle bir "ders" çıkartılmamıştır; çıkartılsaydı şöyle olurdu: "Madem ki hayat kısa, öyleyse sanat yapmaktan vazgeç ya da ağırdan al." Bizim sözümüzden ders çıkartılmasının nedeni ise, onda şöyle bir varsayımın gizli olmasıdır: "Sürücünün amacı yolları tüketmektir." Bu nedenle hızlı gitmek işe yaramıyor; yani o, amacı gerçekleştiremiyor. "Ömür biter, yol bitmez" sözünün profan olmayan, mistik yönü de bu varsayımdan ileri gelir. Bu "ders" hakkında yaptığımız çözümleme, buradaki "yol" sözcüğünün mecazi anlamları için de geçerlidir. "Yol" sözcüğü, Türk düşünce ve duyuşunda çok daha derin ve geniş bir anlam alanına sahiptir. Doğrusu, "yol" Türkçe'nin anlam yükü en zengin kavramlarından biridir. Yol, yalnızca, bizi bir yerden bir yere götüren, gelip geçilecek bir araç değildir. O, aynı zamanda bir "yaşama tarzı"dır. Yolda yaşanır. Türkçe "yolcu" sözünü, "yol"dan yapmıştır. Türkçe'de "yolcu," yol adamıdır, yol yordam bilendir, yolda olanıdır. "Yol" ise, tüm onda olanların bir yaşama alanıdır. Türkçe konuşan kişi ister yaya, ister at sırtında, ister otobüs-kamyonda olsun, bohçada ya da poşette de olsa onun azığı hep yanındadır. Yola ve yolcuya ilişkin bu değinmenin çağrıştırdıklarını bir yana bırakıp kaldığımız yerden yolumuzu sürdürelim. "Ömür biter yol bitmez." sözü, insan acizliğini dile getirmenin yanında bir karamsarlık içeriyor. "Ne yapsan boşuna, yapman gereken çok şeyi ardında bırakıp gideceksin." Bu karamsarlık, "teslimiyetçilik"te terapi bulur: "Yolları tüketmek istemekten vazgeç, her şeyi oluruna bırak, zaten her şey olacağına varır." Tanrı'ya teslim olma inancı, insanları yapıp ettiklerinin Tanrı isteğiyle, en azından "Tanrı'nın izni"yle olmasından ötürü, insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinden kaynaklanan sorunlar karşısında "teslimiyetçi" bir tavır almaya da hizmet eder. Bu nedenle, "Ömür biter yol bitmez." sözü, "maşallah"lı sözlerin aynı anlam dünyasını yansıtan tablonun içinde yerini alır.

Yaptığımız çözümlerlerin ortaya çıkardığı bir soruyla karşı karşıya bulunuyoruz: “Maşallah”lı, nazar boncuklu takıların ya da aynı işlevi gören muskaların taşıtlara konmasının, onları kötü nazarlardan koruyacağı inancı, ne tür bir neden-sonuç bağıntısı kavrayışının ürünüdür? Soruyu örnekleyerek somutlaştıralım: Her şey yolunda giderken, birdenbire freni boşalan otobüs yoldan çıkıyor, maddi hasara ve can kaybına yol açan bir kaza oluyor, diyelim. “Fren boşalması,” tümüyle mekanik-nesnel yasalarla ilgili bir olaydır. Bilimsel bakış açısından kazanın nedeni yalnızca mekanik bir arızadır. Bu mekanik arızanın nedeni de, kapalı, sınırlı bir sistem olan otobüsün mekanik sistemi içindedir. Bu neden, araştırılarak kesinlikle bilinebilir. Bilimsel görüş böyle bir açıklamayla yetinir; başka bir “neden” aramaz. Başka bir “neden” aramak demek, bu nedeni bu kapalı sistemin dışında aramak demektir. Kapalı bir sistemin içindeki bir olayın nedenini onun dışında aramak ise çelişkilidir. Bilim dışı bir zihniyet, bu çelişkiyi ayırtmaz. Bu mekanik sistemin işleyişini bilse bile bu zihniyet, bilimin yanıtını yeterli bulmaz. Yanlış anlaşılmasın, öyle bir kaza karşısında mekaniğin açıklamasıyla yetinmemeyi suçluyor değiliz. Biz yalnızca, bu açıklama ile yetinmeyip, onun yerine bir “başka açıklama”nın konulmasını onaylamıyoruz. “Modern” insan bile, örneğin bir *Wittgenstein*’ın ağzından şöyle diyebiliyor: “Tüm olanaklı bilim soruları yanıtlanmış olsa da yaşam sorunlarımıza henüz hiç değinilmediğini hissederiz. Elbette o zaman hiçbir soru arta kalmaz ve yanıt tam da budur.”<sup>4</sup> Fakat bu sözler, bizim örneğimize dönersek, kazanın “başka” bir nedenini aramamıza ve onu bulup söylememize hak vermiyor; çünkü artık hiçbir soru ve yanıt kalmamıştır. Ama kaza hakkında bilimin açıklamasını tatmin edici bulmamamız duygusunu onaylıyor. Oysa sözü edilen bilim-dışı bilinç, tatmin olmamakla kalmayıp, orada susacak yerde, ısrarla kaza hakkında sormayı sürdürüyor. “Bu uzun yol boyunca tehlike yaratmayacak onca yer varken, neden kazanın olduğu bu kahrolası yerde fren boşaldı?” Onun için burada önemli olan, neden frenin bozulduğu değil, tersine, bu bozulmanın neden böyle feci bir sonuç doğurduğudur. Eğer fren boşalması bir kazaya neden olmayacak biçimde savuşturulmuş olsaydı, “Çok şükür, verilmiş sadakamız varmış.” denecek ve aynı mekanik arıza, bu kez hiç de problematik(!) olmayacaktı. Ona bu soruyu sorduran, bu kaza ola-

yı içinde bir başka etkenin daha varolduğu sanısıdır. Sanki arıza bu yer ve zamanı seçmiştir: “Neden bu anda ve bu yerde?” Frenin kaza anında bozulması rastlantısal değildir. Çünkü rastlantı diye bir şey zaten yoktur. Madem her şeyin bir nedeni var, bu kazanın da bir nedeni olacaktır. Mekanik sistemin içindeki gerçek neden ona yeterli görünmediğine göre, o şöyle diyecektir. Böyle bir neden var, ama biz onu bilemeyiz. Rastlantı dediğimiz, nedenini bilmeye gücümüzün yetmediği olaylardır. Onu bilemediğimizden dolayı, bu “neden” bizim için herhangi bir yerde, her an pusuda bekliyor olabilir. Belki de o, bize iyilik de getirebilir. Ama ya kötülük getirecekse! Bu “şer,” bu “kötü cin,” bu “kötü ruh,” kötülüğünü en etkin bir biçimde gerçekleştireceği anı ve yeri kollamaktadır; bu da kaza anı ve yeridir. Bize düşen bu “şerri” kovmaktır, onu kendimize yaklaştırmamaktır. Öyleyse, gelsin “maşallah”lar, gelsin muskalar.

Eğer bindiğimiz araç, yularını elimizde tuttuğumuz bir at ya da bir kağnı olsaydı, bilim-dışı kafa yapımız ile ipi elimizde olan, kendi irademize büyük ölçüde bağlı araçlarımız arasında bir uygun-olmayış söz konusu olmayacağından, atın ya da kağnıyı çeken öküzün alnına nazar boncuklu “maşallah”lar takmamız yadırganmazdı. Ama şimdi altımızda, bilimsel düşüncenin ürünü olan, irademize göre değil, mekanik yasalarına göre işleyen bir araç, bir otobüs bulunmaktadır. Şimdi yaşama dünyamız (otobüs) ile zihinsel durumumuz (“maşallah”) arasında açık bir çarpıklık vardır. Bu çarpıklığı daha yakından tanımak üzere, çağdaş antropolojinin verilerine başvuralım: Önce, “bilimsel düşünce” ile “söylensel düşünce” ayrımını kesinleyelim.<sup>5</sup> Üstlendiğim iş ve izlediğim yol yordam gereği kestirmeden söylemek durumundayım: Büyücül, söylensel düşüncede de nesne ve olayların bir sınıflaması, bir düzenlenmesi vardır; bilimsel düşüncede de. Aralarındaki en önemli ayrılık, söylensel düşüncenin düşünce düzleminde kurduğu bu düzenin evrende de aynen olduğu hakkında kesin bir inancın, katı bir determinizmin bilimsel düşüncede olmayışıdır. Örneğin, dişi ağrıyan bir yabanıl, büyücüye, bir uygar insan ise diş hekimine gider. Büyücü tanısını yapar: ‘Hasta’ya “kötü ruh” girmiştir. Sağaltım, “kötü ruh”un kovulmasıdır. Bunun için uygun bir aracın, örneğin ağaçkakan gagasının uygun sözler ve davranışlar eşliğinde ağrıyan dişe dokundurulması yeterlidir. Bu

yetmezse, demek ki, “kötü ruh” hasta’yı iyice ele geçirmiştir; o artık iflah olmaz. Yapılacak tek şey, “kötü ruh”un ele geçirdiği bu kişiyi yok etmek ya da toplum dışına çıkarmaktır. Büyücü yönteminden kuşku duymaz. Onun için ağaçkakan gagası ile “kötü ruh”un kovulması arasında kesin bir belirlenim varır. Oysa; dış hekime giden hastaya hekim, diyelim ki, ağrı kesici vermiş olsun. O da tıpkı büyücü gibi ağrı (“kötü ruh”) ile ağrı kesici (ağaçkakan gagası) arasında bir belirlenim olduğu inancındadır. Ağrının “kovulması,” doğru bir deyimle, giderilmesi gerekir. Ne ki, terminoloji farklıdır. “Kötü ruh,” ağrı, ağaçkakan gagası analjezik bir ilaç olmuştur. Ama asıl büyük fark şuradadır: Ağrı, yine de geçmemişse hekim yöntemini değiştirir, başka bir tedavi yolu uygular. Hekim, düşünce düzeni (hastaya belli bir ilaç verilmesiyle ağrının geçeceğine olan inancı) ile nesnel gerçeklik (dış ağrısı) arasında önceden tahmin ettiği uygunluk konusunda yanılabilceğini kabul eder. Demek ki tahminde bilinmeyen, hesaba katılmayan bir şey vardır. Ama bu başka denemelerle “rastlantısal” olarak bilinebilir, yani ona rastlanılabilir. Buna göre, bilimsel düşüncede “rastlantı” olmasına karşılık söylensel düşüncede yoktur. Söylensel düşünce için insan dünyasında ve doğadaki her şey önceden belirlenmiştir. Her şey bu düzene göre olup biter. “Fren boşalması” olayı karşısındaki tavırda da aynı ön-belirleme inancı vardır. Ne ki, söylensel düşünce, bu ön-belirleme karşısında her zaman tam bir “teslimiyet” göstermez; tersine o, ön-belirleyici ya da belirleyicilerle, Tanrı ya da tanrılarla iletişime girilebileceği inancındadır. Eğer doğru söz, doğru araç bulunursa, Tanrı ya da tanrılara haber verilebilir ve bu sayede ‘olacak bir kaza’(!) önlenir. Oysa bilimsel düşüncede böyle bir ön-belirleme inancı olmadığı için, burada ne bir “teslimiyetçilik” ne de ön-belirlemeyi bozma talebi bulunur. Bu saptamadan sonra, şimdi sıra yukarda sözü edilen çarpıklığın ne olduğunu söylemeye geldi. Söylensel bilinç, söylensel dünya içinde kalsaydı ona “çarpık” denemezdi. Söylensel bilincin egemen olduğu yaşama tarzının da kendine özgü bir bütünlüğü vardır. O, bilimsel düşünceye paralel olarak yaşar. Örneğin, söylensel bilinç sahibi bir insanın kendi boynuna muska takmasında hiçbir çarpıklık yoktur. Çarpıklık, paralel yaşam bozulduğu, söylensel düşünce ile bilimsel düşünce çakıştığı zaman başlar. Bu durumda söylensel dünyanın bütünlüğü bozulur ve bu dünyanın insanları bir kimlik bunalımına girer.

Şimdi yine söylensel-bilimsel düşünce karşılaştırmasına dönelim. Söylensel düşünce, ön-belirleyenle iletişim kurmak için kendine özgü “teknik”ler geliştirir. Bilim ise, bu ön belirleme inancı karşısında kayıtsız olmasına karşın, dünyanın nesnelliğine inanır. “Ön-belirlenim”, burada yerini nesnelliğe bırakmıştır. Önceden belirlenmiş dünyadan talepte bulunduğumuz (büyü vb.) gibi bu nesnel dünyadan da “talep”te bulunuruz; ancak farklı tekniklerle. O zaman da bu bir “talep” olmaz. Böyle bir kişi, bir bilim adamı, bir tekniker, nesnel dünyaya, büyücü gibi “Bana ver!” demez; tersine o, bu dünyadan alabildiği kadarını kendi alır. Artık talep eden, yakaran insanın yerini nesnel dünyanın gizlerini değil (Bu “giz:sır” deyiminde de, sanki doğa, kendini insandan gizliyor-muş, insan da kendisine açılması için doğaya yalvarırmış gibi bir anlam örüntüsü vardır. Bu nedenle “giz” de bu bağlamda söylensel düşünce dünyasının bir terimi olur.), “yasalarını” öğrenen, bilen ve onları kendi yararına kullanan insan almıştır. Söylensel düşüncenin büyü ve büyü bozucu teknikleri varsa, bilimsel düşüncenin de teknolojisi vardır. Aralarındaki ayrım uygulamada ve özellikle elde ettikleri başarılarla ortaya çıkar. Temelde her ikisi de aynı varsayımdan hareket eder: İnsan kendi dışındaki nesnel (ya da önceden belirlenmiş) gerçekliği değiştirebilir, bir ölçüde de olsa ona egemen olabilir. Bu eylem söylensel düşüncede, gizil güç taşıdığına inanılan “yardımcı”(!) araçların katkısıyla, doğrudan doğruya büyücünün kendi bedeni ile gerçekleştirilir. Oysa bilimsel düşünce, teknoloji, bu gerçekleştirmeyi uygun araçlarla yapar. Bu nedenle o, söylensel düşünceye oranla daha başarılı olur. Bu “daha başarılı” deyimimizde, daha az da olsa söylensel düşünce tekniğinin kimi zaman başarılı olduğunu varsaydığımız anlaşılmaktadır. Bu, gerçekten de böyledir. Kimi psişik hastalıkların iyileştirilmesinde ya da gerçek bir ilacın etkisini doğru ölçmek amacıyla yapılan testlerde “yalancı ilaç”lar kullanılırken, bu yalancı ilaçların olumlu etkiler yaptığını biliyoruz. Söylensel düşüncenin başarısı derken, onun bu alanlarda çok sınırlı olarak gerçekleştirebileceği başarıları anlatmak istemiştik. Bu iki düşünce tekniğinin başarı alanları arasında önemli bir ayrım vardır. Bilimsel teknolojinin başarılı olduğu alan, hem insan hem hayvan ve bitkiyi hem de cansız doğayı içine alır. Oysa, söylensel düşünce tekniği, en azından cansız doğada hiç başarılı olamaz. Hiç kimse “uçan ha-

lı"yla dünya turu atamıyor. "Açıl susam açıl!" deyince, kayalar yarılmıyor. Ama söylensel düşünce tekniğinin nesnesi, bu tekniğe cevap verebilen insansa, bu teknik bu alanda bir ölçüde başarılı olabiliyor. Üfürükçüye inanan *belli bir hasta* iyileşebiliyor. Fakat, şoförü etkilemesi dolayısıyla, onun otobüsü güvenli kullanmasına katkıda bulunması dışında, "maşallah" (söylensel düşünce tekniği aracı)'ın otobüste meydana gelebilecek bir arıza (bilimsel teknolojik düşüncenin açıklama alanına ait bir olgu)'yı önleyebileceğine inanmak, bilinç çarpılması durumuna bir örnektir. Şoförün kullandığı otobüs, bilimsel düşünce tekniğinin bir ürünü olmasına karşılık, otobüsü kazadan koruyacak(!) olan "maşallah" ise söylensel düşüncenin ürünüdür. Şoför, söylensel düşüncenin egemen olduğu bir zihin yapısıyla bilimsel düşüncenin ürünü olan direksiyonu tutmaktadır. Böyle bir bilince çarpık dememizin nedeni buradadır.

Öte yandan, değer yargısından olabildiğince uzak anlamda "kent" ve "kentli" kavramlarıyla "köy" ("kır") ve "köylü" kavramları, toplumbilimsel açıdan bir karşıtlığı ve bir diyalektiği oluşturur. Kent yaşamı, her şeyden önce, demografik yığılma ile kırsal yaşamın geleneksel-durağan yapısının orada bozulduğu, sosyal kontrolün insanlar üzerinde etkisinin zayıfladığı bir yaşama biçimi görünümü verir. Aynı zamanda bilimin ve "yüksek kültür"ün olduğu mekân olarak kent, kültürün, bilimin, teknolojinin etkilerinin en çok, en yoğun biçimde yaşama geçtiği coğrafi alandır. Bu etkileri bireysel varlığında içselleştirerek bu alanda yaşayan insanın, yani kentlinin zihin durumunun, bilinç yapısının "köylü"nüki ile belli bir farklılık göstereceği kendiliğinden anlaşıldır. Kentlinin bu zihin durumuna, bazı sakıncaları olmakla birlikte, bir olgu belirlenimine ve buna uygun bir kavrama gerek duyulması nedeniyle yukarıda antropolojiden alarak kullandığımız "bilimsel düşünce" kavramından esinle "bilimsel bilinç" diyor ve bunu kırsal yaşam tarzının "söylensel bilinç"i karşısına koyuyoruz.

"Maşallah"la simgelediğimiz ve "birinci kuşak" diye adlandırdığımız genellikle uzun yol taşıtlarında görülen yazılar, 60'lı yılların sonlarından itibaren büyük kentlerde kent içi ulaşımın bir kesiminde kullanılan minibüslerde nitelik değiştirerek varlığını sür-

dürdü. Bu yazılar, özellikle 70'li yıllarla birlikte hem daha çok yaygınlaştı hem de daha çok çeşitlendi ve içerikleri değişti. Artık toplum eskisi kadar "mütevekkil" değildi. Kırsal bölgelerden büyük kentlere akın hızlanmış; öte yandan, kente daha önce gelenler, bu kentte yeni kuşaklar vermişti. Bu ikinci kuşak, öncekinden farklıydı. Önceki, bu kente iş istemeye gelmişti. Ama şimdiki, artık bu kentliydi. "Kafa kağıdı"nda "kocakent"in adı yazılıydı. O, artık bir lokma ekmekle yetinmiyor, içinde yaşadığı kentin insanları ile kendisi arasındaki ayrımı doğalmış gibi görmüyordu. Kentin duvarlarında "emek," "grev," "devrim," "özgürlük" gibi sözcükleri içeren sloganları okuyor, bir şeyler olup bittiğini ayırımlıyordu. Ne ki, çevresinde olup biteni çözümleyebilecek bilgi ve bilinçten yoksundu. "Köylü" (söylensel bilinç'li) değildi, ama "kentli" (bilimsel bilinç'li) de olamamıştı. Sürekli ve düzenli bir işi de yoktu. O, şimdi "afili delikanlı"dır, direksiyona yan oturur, "hızlı yaşayıp genç ölmeyi" seçer(!). Toplum, ona bu seçenekleri sinemasıyla, TV'siyle, basınıyla ve diğer media'larıyla sunmuştur. O, eskinin değerlerini bir ölçüde atmıştır, ama onların yerlerine sağlam değerler koyamamıştır. Sözüünü ettiğimiz insan tipi, yalnızca minibüs şoförü ya da muavini değildir. Şoförü, muavini ve taşıdığı yolcularla minibüs, bir bütündür. "Minibüs insanları" aynı "yazgı"yı paylaşırlar. Bu insanlar, büyük kentlerin çevresini sarmış, ne "köylü" kalmış ne de "kentli" olabilmiş, bir "ara durum"u yaşayan insanlardır. Aslında köylü ile kentli arasında kalan yalnızca "minibüs insanı" değildir. Bu arada kalış, bir yandan söz konusu göç ile köyün kente gelişi, bir yandan da, özellikle çeşitli iletişim araçlarıyla "kentin köye gidişi" yüzünden neredeyse tüm Türkiye insanı için yaşanan bir olgudur. "Kentin köye gidişi" bir yana, gerçek anlamda köylünün kente gelişiyle geniş topografik-demografik boyutlar kazanan kentleşme olgusuna, alışılmışın tam tersi açıdan da bakılabilir. Bu anlamda, kentleşme değil kentin "köyleşmesi" söz konusudur. Köyden kente gelenler "mevcut" kentlileri bastırdı. Kentler, bu ansızın gelenleri karşılamaya hazırlıklı olmadıklarından, onları kendi içerisinde eritecek, kentlileştirecek yerde, onlara yenik düştüler. Bunun sonucu kentler, kocaman birer "köy" oldu. Bu anlamda "köylülük" deyiminin burada özel bir anlamı vardır. Bu deyim, köyünde gerçek köylü olarak yaşayan insanların yaşama biçimi değil, tersine bir bozulmayı, bir deka-

dansı dile getirir. Köy-kent yaşam biçimlerinin çakıştığı yerde oluşan -bu yer köy de olabilir kent de- "ara durum", her ikisinden de ayrı bir yaşama tarzını gösteriyor. Bu yaşama tarzı, söylensel ile bilimsel düşünce biçimlerinin kesişmesinin doğurduğu çarpık bilinç için en elverişli bir zemini oluşturur. Büyük kentlerde "minibüs insanı"nda en çarpıcı biçimde yaşanan bu "ara durum", daha az belirgin, ama daha yaygın bir biçimde tüm Türkiye gerçekliğinde yaşanıyor. Bu defa ise Batı'ya karşı bir "ara durum" söz konusudur. Bilindiği gibi, birkaç yüzyıldır "Batılılaşma" ya da yeni deyişle "Çağdaşlaşma" süreci içinde bulunuyoruz. Bu sürecin uzunluğu, "ara durum"un tüm boyutlarıyla kolay kolay geçilecek bir "aralık" olmadığını gösteriyor. Yine de günün birinde, şimdi beklenen biçimde olmasa da bu sürecin herhangi bir tarzda aşılacağı öngörülebilir. Geleceğe ilişkin bu beklentiler bir yana, günümüz Türkiye insanının büyük çoğunluğuyla açık ya da örtük bir biçimde ve farklı ölçülerde taşıdığı çarpık köylülük davranışı, minibüs insanı için haydi haydi geçerlidir.

Minibüs insanları, sağlıklı ekonomik siyasetlerin, plansız programsız kentleşmenin, hızlı ve çarpık toplumsal-ahlaksal değişimlerin doğurduğu, arada, ortada kalmış, "kaderlerine" terkedilmiş insanlardır. Kimi zaman "garip"tirler, "bir teselli" ararlar, "hor görme" derler, ama bilirler ki "garibin çilesi ölünce biter." O zaman da isyan ederler: "Batsın bu dünya!" Bu arabesk isyan, bu "batsın bu dünya" demeler, diğer sözleri gibi biraz da, biraz değil oldukça "ornemental"dir, işin süsüdür, "havası"dır. Arabesk'in temel bir özelliği olan süslemecilik, derinliği olmayan bir yüzey sanatıdır. Süslemecilikte, nasıl perspektif, derinlik ve gerçeklilik yoksa; abartmalı, çığırtañan yönlerine karşın tüm arabesk yaşam görünümleri de aynı şekilde halislik ve derinlikten yoksundur. Süslemecilik, gerçi Gotik dönemde Batı sanatında da görölmüşü. Ama Batı'nın tarihsel gelişim sürecinde bu kolay aşıldı. Zaten bu dönemde bile Batı'da karşı akımlar gelişmişti." Oysa Doğu, ornementalizme takılıp kaldı. O, Doğu'yu simgeleyen bir karakteristik oldu. Süslemecilikte başlıca amaç yüzeyin dondurulmasıdır. Boş yüzey, "doğulu kafa"yı rahatsız eder. Oraya bir şeyler, örneğin çiçek, hayvan vb. resimleri çizilmeli, işlenmelidir. Üstelik bu resimler de olabildiğince gerçeğe benzenmelidir. Minibüsün içi nasıl bir insanla dolduruluyorsa, yüzeyle insanın oturma-

mayacağı diğer yerler de yazılarla, resimlerle, boncuk ve benzeri süs öğeleriyle tıklı tıklı doldurulmalıdır. Aynı şekilde, evlerde buzdolabı, radyo, TV gibi cihazların üstüne işlemeli, dantelli örtüler ve biblolar konulması gerektiği kanısını veren de bu aynı süslemecilik anlayışıdır. Arabesk'in bir başka öz-niteliği, yukarıda çözümlemesini denediğimiz "kaderci teslimiyetçilik" inancıdır. Ancak bu inanç da arabeskte halis değil, sahtedir; tıpkı minibüsü süsleyen motifler gibi yüzeyseldir. Minibüs insanı, bu yüzeysel teslimiyetçiliği "arabesk müziği" eşliğinde yaşar(?) ve bu durum "Minibüs Yazıları"na temalar verir: "Kader ayırdı bizi." "Kaderimse çekerim." Bilmeyen, örneğin yabancı bir kültürde yetişmiş biri, tüm bu sözleri gerçek yaşam iniltileri sanır. Oysa bunlar gerçekte yaşanmaz. Arabesk, üzülmaz, üzülmür görünür. Onun belki de tek bir sevgilisi bile olmamıştır, ama yine de aracına "Kader ayırdı bizi." diye yazma ihtiyacını duyar. Sevgilisi hiç olmamışsa, kader onu nasıl ayırsın! Çarpığın çarpığı bilinci, bu yalın gerçeği kavrayacak durumda bile değildir. Ama bu katmerli çarpıklık da sözümona bir çarpıklıktır. Köyden kente göç eden, söylensel-bilimsel düşünce çatışmasıyla bilinci çarpılan birinci kuşakta çarpılma halisti, eksistential'di, oysa ikincisinde sahte ve yüzeyeldir. Bu sözde kaderci teslimiyetçilik, çözümsüzlükte noktalanır. Bilindiği gibi, arabesk mimaride birbirine geçmiş, adeta kördüğüm olmuş çizgilerin oluşturduğu süsleme motifleri vardır. Bu motifler, aynı zamanda bir çözümsüzlüğü simgeler. Aynı çözümsüzlüğü "arabesk müziğin" sözlerinde çok daha belirgin ve yaygın olarak görüyoruz. Bu sözlerden "Minibüs Yazıları"na bolca alıntılar yapılmıştır: "Sevenler kavuşmaz." "Şoförün çilesi ölünce biter." "Teslimiyet"te kabullenilen çözümsüzlüktür. "Sevenlerin kavuşmayacağına," "şoförün çilesi"nin bitmeyeceğine inanılmıştır. Ancak bu inanç da ötekiler gibi sahte ve yüzeyseldir.

Öğeleri "Şark Musikisi" içinde hep varolagelmiş, son zamanlarda (Bu zaman, kırdan kente göçün hızlandığı zamana karşılık olur.) ise, bu musikinin içinden bangır bangır bağırarak çıkan ve tüm Türkiye "sathı"nı kaplayan ("satıl"ın yüzey demek olduğu göz önünde tutulursa, bu kaplamanın da yüzeyel olacağı anıştırılmak isteniyor.) "arabesk müzik, bir müzik türü olmaktan çok, toplumsal bir olgudur. "Minibüs Müziği" de denen, sözleri "Minibüs Yazıları"na konu olan bu müzik anlayabilmek

onun içinden çıktığı “Şark Musikisi”ni, aralarındaki bu bağıntı bakımından görünür kılmak gerekir. “Minibüs müziği”ni “Şark Musikisi” ile aynı kefeye koymak doğru değildir. Ama o, “Şark Musikisi”nden doğmuştur. “Şark Musikisi”nin “hasta” olduğunu söyleyen *Ziya Gökalp* (Şark Musikisi’nin hasta olup olmadığı bizce tartışmalıdır. Ancak onda öyle öğeler vardır ki, bu öğeler, hasta olunması için bire birdir.), “Bedii Türkçülük” adlı yazısında, “Şark musikisi de, garp musikisi gibi eski Yunan musikisinden doğmuştur”<sup>7</sup> der. Yunanlılar, melodilerine “çeyrek sesler” dedikleri on altıda bir’lik sesleri katmışlardı. Çeyrek sesler, “doğal olmayan,” “yapay” olarak elde edilen seslerdir. ayrıca, aynı melodinin yinelenmesi de üzücü bir tekdüzelik veriyordu. Bu da armoni’ye olanak tanımıyordu. Bu “fazlalık” ve “eksiklik” (fazlalık: doğal seslerin fazladan bölünmesi; eksiklik: çok sesin, dolayısıyla armoninin olmaması) özellikleriyle *Farabi* tarafından Arapça’ya, sonra da Osmanlıca’ya aktarılan, böylece “Şark Musikisi” adını alan bu müzik, hastalık yapabilen bir müzik olabilir. Ancak biz burada *Ziya Gökalp* gibi düşünüp, bu müziğe “hasta” demiyoruz. Çünkü “hasta” olan müzik değil, Osmanlı’ydı. Osmanlı ayakta iken, müzik yine aynı “Şark Musikisi” idi. O zamanki bu aynı müziğe kimse “hasta” demiyor. Osmanlı “hasta adam” olunca bu aynı müzik de “hasta müziği” oldu. Teşhisimiz hep aynıdır: Hastalık, bilinç çarpılmasıyla birlikte meydana gelmiştir. Şark musikisine “hasta” diyen ve kendisi de bir Tanzimat ideologu olan *Gökalp*’ın bu teşhisi, batı zihniyetiyle en yoğun karşılaşmanın anı olan Tanzimat’ın bir fenomeninin adlandırılmasından başka bir şey değildir. Nasıl ki bu fenomenin ortaya çıktığı yer Tanzimat yaşam tarzı ise, köysel-kentsel bilinçlerin en yoğun biçimde çarpıştığı ve çarpık bilinç fenomeninin ortaya çıktığı yer de minibüs yaşam alanıdır. “Şark Musikisi”nin hastalıklı olup olmadığı tartışması bir yana, bu “müzik”den doğan “minibüs müziği” kesinlikle hasta bir müziktir. Olacak hastalığın adını koyalım: Şizofreni. Kişilik parçalanması ve gerçeklik duygusunun yitirilmesi demek olan şizofreni, “arabesk müzik” olarak “arabesk kültür”ün ayırıcı bir niteliği olmuştur. Ne ki bu “hastalık” da -çok şükür!- diğer arabesk özellikler gibi yüzeyseldir, sahtedir. Bu hastalığı en çok taşıyanlar, onun yayılmasına en elverişli ortam olan “ara durum”u en yoğun biçimde yaşayan “minibüs insanları”dır. Onlar, severler(?) ama karşılık bu-

lamazlar. Öyleyse “Sev seni seveni!” denecektir. Daha da olmadı, “Sevme sevil, ağlama ağlat!” Ne yapsa boşuna, değil mi ki şofördür: “Şoförsün dediler, vermediler.” Minibüs insanının dünyasını süsleyen bu ve benzeri kalıp sözlerin çoğu, dediğimiz gibi, “arabesk müziğin” güfteleridir. Yapılacak tek iş, bu sözlerin minibüslere “monte” edilmesinden ibarettir. Yazı işinin tuttuğunu gören kimi “açık-gözler,” bunun tecimine başladılar. Bu kertede “minibüs yazıları”, artık bu insanların kendi ürünü olmaktan çıktı. Kendi ürettiği ya da duyduğu hoşuna giden bir sözü aracına yazdıran şoför, hiç değilse, şöyle ya da böyle bir beğeni duygusuna sahiptir. Oysa, hazır basılı kağıtlardan birkaçını seçen şoförün bu “seçme eylemi”, piyango bileti alırken yaptığı seçmeden çok ayrı değildir. Çünkü işin “uzman”larınca seçilen ve onun eline tutuşturulan bu yazıların hepsi birbirine benzer. Basılı yazıyı yapıştırma kolaylığına karşın, yine de bizzat yazdırma işinden büsbütün vazgeçilmedi. Bu da bir bakıma “minibüs yazıları”nın özgünlüğünü korumasına yaradı. Hem de ne özgünlük! Örneğin, Plaka numarası 184 olan bir minibüsün arkasına “Neden 184?” yazılabiliyor; altına da: “dert etme arkadaş!” Bunun anlamı nedir? Trafik Müdürlüğü’ne kendisinden önce 183 kişinin başvurmuş olmasının ne gibi “özel” (!) bir nedeni vardır? Ve bu, nasıl bir “dert” olabilir? Yukarıda “fren boşalması” örneğinde gördüğümüz, rastlantı kabul etmeyen çarpık bilinç, burada katlanmış ya da abartılmış olarak işbaşındadır. Bilinç çarpıklığının katmerli olması, onun birinci kuşaktakine oranla iki kat etkili olması anlamına gelmez. Tersine, bu abartılı çarpıklık, her abartma gibi daha az etkilidir. Peki, onun hiç mi gerçek derdi yoktur da, hiç yoktan kendine böyle “dert”ler uydurur? Sonra da işin içinden çıkamayacağını anlayınca, boşverici tavrıyla “dert etme” deyip sözümona kendini avutur. Aslında bu “boşvericilik”, onun ruhsal dengesini koruyan bir sağaltım aracı yerine geçer. Gerçek olmayan derde, gerçek olmayan ilaçtır boşvericilik. Bu ilacın işlevi bu kadarla kalmaz. Bu sahte ilaç gerçek dertlere karşı da kullanılır. Gerçek ilacın bulunmadığı yerde sahtesi daima geçerlilik kazanır. Sinema, TV ve diğer media’larla minibüs insanı’na daha başka sahte ilaçlar da verilir. “İlaç” etkisini anında gösterir. Minibüs şoförü, aracının gaz pedalına bastıkça, önündeki araçları “ipe dizdikçe” üstünlüğünü kanıtlamış olur. Geçilmeye izin vermez: “Sollama beni sollarım seni.”

“Minibüs yazıları” başlığı altında topladığımız bu yazılar, tüm çeşitliliğine, renkliliğine karşın ortak bir çizgide birleşirler. Bu çizgi, ister geçici, ister sürekli diye nitelensin bir “ara durum”u yaşayan minibüs insanı’nın ezik dünyasını çerçeveleyen bir çizgidir. Bu çerçevede son olarak göstermek istediğimiz bir “motif” daha var. Bu motif “birinci kuşak” diye adlandırdığımız yazılarla, “minibüs yazıları”nı birbirine bağlayan bir ortak özellik olarak anlaşılmalıdır: 60’lı yılların sonlarına dek özellikle uzun yol araçlarında görüne gelen “tevekkül felsefesi”nin ağır bastığı yazılar, “minibüs yazıları”nda büsbütün ortadan kalkmadı: “Acele eden ecele gider”, “Güç gitme geç git”, “Kes hızını ağlatma el kızını” gibi üslup değişikliğine uğrayarak süre geldi. Bu yazılar, “sabır selamet sür’at felaket” uyarısıyla aynı içeriği taşımakla birlikte, onlarda bu öncekinin ağırbaşlılığı yoktur. İkisi arasındaki yazınsal üslup farkı, bu iki kuşak arasındaki yaşamsal üslup farkını gösterir. Her iki tür yazının aynı içeriği taşımış olması da aralarındaki sürekliliği sağlar.

Türkiye kültür gerçekliğinden bir kesiti, bu kesitin yansıdığı “ayna”larda görmek amacıyla yaptığımız bu çözümlemeler sonunda, kendimizi, yanıtlamamız gereken bir soru ile karşı karşıya buluyoruz: “Minibüs insanı” adı ile simgelediğimiz, neredeyse “şizofren” yaftasıyla damgaladığımız bu “hasta” insan, nasıl oluyor da hergün günde 10 saat direksiyon sallayabiliyor, fabrikalarda yıl oniki ay çalışabiliyor, torna-tesviye tezgahlarında kumpas kullanabiliyor, velhasıl ülkenin ekonomi çarkını omuzlayabiliyor? Gerçeklik duygusunu yitirmiş “şizofren”in yapacağı işler midir bunlar? Öyleyse, teşhisimizde hata var demektir. Ancak, bunu başta düşündüğümüz için, hastalığı “minibüs insanı”nın değil, “arabesk kültür”ün “ayırıcı niteliği” olarak belirleyerek, ortaya çıkacak bu sorunun tehlikesini savmak istemiştik. Evet ama, bu “kültür” bu insanın ürünü olduğuna göre, bu “kültür”ün hastalığı da bu insana ait olmaz mı? Bu soruyu yanıtlamadan önce, “arabesk kültür”ün özelliklerini belirlerken, hepsi de ortak bir anlam alanında bulunan bir “süslemecilik”ten, bir “yüzeysellik”ten, bir “sahtelik” (halis olmayış)ten söz ettiğimizi anımsayalım. Öyleyse bu olumsuz özelliklerin yanına koyduğumuz bu hastalık da “sanki bir hastalık” olmaz mı? Demek ki bu tür bir “şizofreni,” onu tanıyan insanın kişiliğinin derinliğine inen, bu kişiliği parçalayan bir

güçte olamaz. Üstelik o insan, bu hastalığı terennüm etmekle, onu kendi bireysel varlığının dışına çıkartmış, onun vereceği zarardan bir ölçüde kendini sakınmış olur.

“Arabesk,” Türkiye genelinde yaşanmakta olan “Doğu-Batı,” “Çağdışı-Çağdaş,” “Köy-Kent” “ara durum”ları sürecinde, iki karşıt taraf arasındaki çatışmanın en şiddetli olduğu bir anında ortaya çıkıp boy vermiştir. İçinde hepimizin şöyle ya da böyle yaşamakta olduğumuz bu gerçekliğin bir resmini çıkarmak amacını güden bu yazı, söz konusu “ara durum”un aşılmasına hizmet etmekle kendisinin de gündem dışı kalmasını bekler.

## II

### Kültürel Kimliğimiz

Türkiye kültürlerin harman olduğu bir ülkedir; bizim ülkemiz. Bu nedenle hiçbir “Biz kimiz?” sorusu, bu “harman”ın bütününe gözardı etmemeli; beğenmediği öğeleri onun içinden çıkarıp atmaya kalkmamalı. Kimileri toprağın üstünü görmezden gelip, yalnızca toprağın altıyla yetindiler. Her şey Müslümanlığın ve Türklüğün gelişinden önce imiş gibi davranıldı. Hititli, Frigyalı, İonyalı kimlikler edinildi, “Troyalı Helen”e şarkılar düzüldü. Kimi de tersine, tüm bunları yok saydı, onlar “ölü”dür dedi. Oysa onların “ölü” olması, kültürümüze katılmalarına engel oluşturmaz. Kimliğimizi Orta Asya’dan gelirken getirdik diyenler de eksik değil. Peki ama o kimliğin hanelerine 1071’den beri hiçbir şey eklenmedi mi? Bir de Türklüğümüzü Müslümanlık içinde yok etmek isteyenler var. Bazıları da Türklükle Müslümanlığı, kendi aralarında farklılık gösteren dozlarda birleştirip Türk-İslam sentezleri peşinde. Bir de “batıcı” görüş var ki o, aynı zamanda burada belirtilen anlayışların hemen hepsine az çok sızmıştır. Bu giriş çerçevesinde son olarak şu soruları önümüze koyalım: Türk kimdir? Türkiye’de Türk’ten başka kimliklerden de söz edilmeli midir? “Türkiyeli” bütün bu ayrılıkları kendisinde birleştiren bir kimlik olarak alınabilir mi? Bu sorular, son yıllarda etnik ayrılıkların artan boyutlarda gündeme gelmesiyle daha bir enine boyuna irdeleniyor. Her bakış açısı, soruna taşıdığı niyetle yaklaştığından ve niyetlerin, amaçların ayrı oluşundan ortak bir yanıtta birleşilmiyor. O zaman şu sorulmalıdır: Ortak bir yanıtta birleşilmeli midir?

Sıraladığımız bütün bu sorulara doyurucu yanıtlar vermek, kuşkusuz, bizden beklenmemelidir. Ama bir ucundan işe koyul-

malıyız. O uç da “Türk kime denir?” sorusu olacaktır. Tarihçiler, dilbilimciler, “Türk” adından önce de Türklerin olduklarını bildirirler.<sup>1</sup> Buradan “Türk”ün bir ırk adı değil, yalnızca Türkçe konuşan insanlara verilen ad olduğu sonucuna varılır. Bu bağlamda, Atatürk’ün “Ne mutlu Türk’üm diyene!” sözü, “Türk’üm diyen Türk’tür.” biçiminde yorumlanır. Bu sözden bu yorumun çıkarılması ne denli olanaklıdır sorusu bir yana, bu yorumun temelinde, Türklüğün Müslümanlık gibi bir şey olduğu varsayımı yatar: “El-hamdülillah müslümanım” diyen; daha doğrusu bunu dil ile söyleyip kalp ile tasdik eden müslümandır ilkesi, nasıl İslam’ın yeterli koşulu ise, “Türk’üm” demek de Türk olmak için yeterlidir. Ancak sorun, Türk olmak için neyin yeterli olup olmadığı değildir. Daha da önce kendilerine “Türk”üm demek istemeyen yurttaşlara nasıl yaklaşılabileceği konusu var. Gerçi onlar için de formül önerenleri görüyoruz. Asıl olan yurttaşlık bağıyla, hukuksal anlamda birlikte olmaktır, deniyor. Hukuksal birliğin yanında, ondan daha da etken birleştirici bağ, kuşkusuz tarih-kültür bağıdır. Adımız ister “Selçuklu,” ister “Osmanlı,” ister “Türk” ya da “Türkiyeli” olsun, bu aynı coğrafya üstünde bin yıldır birlikte yaşamıyor muyuz? Tek başına bu neden, her türlü bağı ötesinde, birliğimiz için yetmelidir. Biz buralara gelmeden, bu topraklarda “ölü” diri var olan ne varsa, onlar da “biz” dediğimiz kimliğin içine girmediler mi? Asıl olan kendimize “Türk” mü, yoksa “Türkiyeli” mi ya da “Anadolulu” mu diyelim biçiminde bir nominalizm tartışması değildir. Kendine hangi adı uygun gören, onu söyler. Asıl sorun, BİZ sorunudur. Madem “nomen” (ad) konusunda anlaşılamıyoruz, o zaman sorunu “pronomen” (zamir)’le ortaya koyalım: Biz kimiz, bizim kültürel kimliğimiz nedir, o kimlikte hangi haneler var, o hanelerde neler yazılı türünden sorunların ardına düşelim.

Çok yapraklı, çok haneli bir kimliğimiz var. Hiçbir haneyi ondan çıkarmaya kimsenin hakkı yok! Müslümanız, ama şamanizmden, eski Hristiyanlıktan gelme adetlerimiz var. Kimi geleneklerin altı kazınsa, kimbilir ortaya hangi kültürler çıkar! Görevim gereği her gün girdiğim sınıfa, ilkin şöyle bir bakmadan kendimi alamıyorum: Esmeri, kumralı, sarışını, kızılı, açıktan koyuya tenin her tonu; uzun yüzlüsü, elmacık kemikleri çıkık yüzlüsü... ile bu 50-60 kişilik küçük grup, ülke insanlarının bir aynası sanki. Nerede var bu yüz zenginliği! Zenginlikten kime ne zarar gelmiş!

Yüzümüz oldum olası hep batıya dönük! Bu nedenle “batılılaşıma”nın hem süreç olarak kendisi, hem de bu sürecin söylemi, bizim kültürel kimliğimizin baş sorunsalını oluşturmuş ve oluşturmaktadır. “Batılılaşıma” sürecini 1453’ten, hatta 1071’den başlatanlar var. Ancak “resmi tarih,” bu sürecin başlangıcı olarak, Osmanlı’nın batı karşısında kesin yenilgisinin tarihi olan 17. yy. sonlarını benimser. Bu bakış açısı, sürecin, yenenin üstünlüğünü yenilenin kabul etmesiyle başlayan bir süreç olarak algılanışını ortaya koyar. Bu kabullenmeye karşı zaman zaman görünen, batılılaşıma karşıtı tavrı da, kendi varlığını karşısında olduğu şeyde bulduğu için, aynı görüşe eklemlenir. Birkaç yüzyıldır “tutucu,” “gerici” diye nitelenen bu batı karşıtı tutum, son yıllarda, yine batıdan gelen entelektüel bir esinti ile yeni bir kılık elde etti. Avrupa merkezli geleneksel “batı gözü”ne karşı bakış açılarının yüzyılımızın ikinci yarısından beri batı entelektüel dünyasında yaygınlık kazanması, başka uygarlıklara da eşit mevkiler tanınması düşünceleri,<sup>2</sup> bizdeki sözkonusu reaksiyoner tavra yeni ve batılı bir meşruluk sundu. Böylece, bizdeki batılı görünümlü entelektüellerin eskiden pek yanaşmadıkları bu tavır, şimdi yeni taraflar edindi. Bu saptama bir yana, batılılaşıma süreci, yukarıda değindiğimiz gibi 1453 ya da 1071’den başlatılırsa, o zaman sürecin başlangıcının, yenilginin değil, tersine zaferin tarihi ile eşleştirilmiş olacağı görülmüş olur. Bu kez batılılaşıma “Fethedilen kendi fatihini fetheder.” sözünün gösterdiği gerçeklik süreci olarak anlaşılır. Ayrıca bu tutum, “resmi tarih”in bakış açısında öteden beri hissedilen psikolojik eziklik duygusunun giderilmesine belki katkıda bulunur. Her neyse, biz yine sorunu yaygın kanının söylediği biçimde ortaya koyalım. Buna şimdilik kendimizi zaten mecbur hissediyoruz. Çünkü sorunun ele alınışına ilişkin elimizin altındaki kaynaklar daha geriye pek uzanmıyor.

“Avrupalılaşıma,” “batılılaşıma,” “çağdaşılaşma” gibi çeşitli adlar almış, esas bakımından aynı süreç, son birkaç yıl öncesine dek revaçta olan “AT üyeliği” deyimini ile de ifade edilmiştir. Eski Sovyetler Birliği’nin çözülmesiyle, yakın-uzak çevremizde ortaya çıkan yeni siyasal yapılanmalar, “AT üyeliği” söylemini ikinci plana itmiş, öteden beri zaten bilinen bir kavramı, “Avrasya”yı gündemin başına getirmiştir. Her ne kadar yeni değilse de “Avrasya” kavramı hakkında henüz entelektüel bir hazırlığımız olduğu söy-

lenemez. Entelektüel hazırlıktan kasıt, kavramın ne demek olduğunu bilmek değil, tersine onu en azından onyıllar boyu entelektüel bir söylemde tutmak demektir. Bu nedenle, yukarıda batılılaşmanın başlangıcı olarak yalnızca belirtmekle yetindiğimiz tarihler için yaptığımız gibi, "Avrasya" için de şimdilik bu değinmeyle yetiniyoruz.

İlkin elimizin altındaki kavramları, benzerlikleri ve ayrılıkları bakımından sınıflayalım. "Çağdaşlaşma"nın<sup>3</sup> evrenselliği karşısında "AT üyeliği," coğrafi tabanlı "Avrupalılılaşma" ve "Batılılaşma" deyimlerinin daha yakınında bulunur. Öte yandan, tanımlanmalarına göre ayrı yorumlanabilir anlamlar alabilen "Avrupalılılaşma", "Batılılaşma" ve özellikle de "Çağdaşlaşma" soyut birer deyim olmakla aynı düzlemi paylaşmalarına karşın, "AT üyeliği" ayrı ayrı tanımlanmaya elverişli olmayan somut bir gerçeklik deyimidir. Ayrıca, öncekilerin yalnızca kendi isteğimize bağlı olarak gerçekleştirilebilir oluşuna karşılık, bu sonuncusu, hem Avrupa Topluluklarının -daha çok onların- hem de bizim olmak üzere, iki ayrı iradenin uzlaşımını gerektirir. Başka bir deyişle, çağdaşlaşmak için "çağdaş"(?)'in "icazet"ine gerek yokken, AT'ye girmek için AT'nin "tescili"ne gerek vardır. Bu yeni durum, AT'nin vereceği "sicil" için Türkiye'nin ödeyeceği "rüsûm" sorununu ortaya çıkarmakta; üstelik daha da önemlisi, karşılıklılık ilkesi uyarınca, bu "rüsûm"u meşrulaştırmaktadır. Çağdaş olabilmek için kimseye bir şey ödememiz gerekmezken, AT'li olmak için AT'ye "bedel" vermek zorundayız. Temelde olmasına karşın sorunun siyasal-ekonomik boyutu, bu çalışmanın dışında tutulmuş olduğundan, burada "rüsûm" ve "bedel" derken, bunlarla "kültürel ödünleri" anlatmak istiyorum. Bu ödünler, "ayrılıklar" ve "mesafe" diye adlandırdığım, güncel okuma ve dinlemelerimden edindiğim izlenimlere göre, Türkiye'li kimliğinden çıkartılması istenen ya da gözden çıkarılan AT'li kimliğine yabancı öğelerdir. "AT" deyimini burada her ne kadar "Avrupa," "batı" ve "çağdaş" karşısında belli anlamda sınırılıyor isek de, esas bakımından bu deyim, özellikle o "AT'li" olarak geçtiğinde, bir kültürel kimliği gösterdiğinden, onun diğerleriyle arasındaki ayrım, hemen hemen ortadan kalkar. Böylece AT'li, daha önce kendisine "batılı," "avrupalı," "modern" denen belli bir kültürel kimliği ifade eder.

AT'ye yabancı bizdeki kültürel öğelerin neler olduklarını anlamak için, onları "yabancı" yapan şeyin kendisine, yani AT'ye bakmak gerekir. Sorun alanına kuşbakışı bir göz atmanın -başkası burada bizden beklenemezdi- bile burada işimize yarayacağı açıktır. Biz, Avrupa'nın dışından tüm Avrupalılara hep birden, bir kısaltma olarak "Avrupalı" diyoruz. Oysa Avrupa tekil değil, kuşkusuz çoğuldur. Üstelik kültürel anlamda avrupalılığın coğrafi sınırları da son derece belirsizdir. O yüzden avrupalılığı, daha çok bir kültürel kategori olarak anlamak gerekir. Öte yandan "batı" kavramı ise, eskiden "avrupa" ile aşağı yukarı özdeş görülmüşken, Amerikan Devrimi'nden sonra, Kuzey Amerika'yı da içine alarak daha genişlemiştir. Bu anlamda Avrupa artık Amerika, yine kategoriyal olarak "modern"i ya da Türkçe'de dediğimiz biçimiyle "çağdaş"ı oluşturur. Böylece "modern, "Rönessans"la başlayan, Aydınlanma, Fransız ve Amerikan Devrimi ile doruğuna varan tarihsel-kültürel sürecin getirdiği değerlerin bütünü olarak kavranır.<sup>4</sup> Biz, aslında, coğrafi bakımdan Avrupalı olan birçok ülke gibi bu sürecin dışında kaldık; sadece onun sonuna, yani Aydınlanma'ya aşağı yukarı 100 yıl gibi bir gecikmeyle Tanzimat'la katılmaya çalıştık ve hâlâ çalışıyoruz. Adına batılılaşıma ya da çağdaşlaşma denilen süreç, kısacası budur. AT'li olmak ya da AT'ye girmek de aslında, yaklaşık iki yüz yıllık verdiğimiz bu uğraşın semeresini almak ve bunu bir siyasal belge ile ele güne karşı tanıtmaktır.

Belirli bir toplumsal dünyada yaşayan insanların gerçekleştirdikleri maddi-manevi tüm başarıları, yaşam görünüşleri, eğer ortak, bütünlüklü ve ayırt edici bir çizgiyi oluşturuyorsa, o dünya bir "kültür dünyası" adını almaya hak kazanır. Bu tür bir çizgisellik, kültürün bir kişilik, bir kimlik yapısında biçimlendiğini gösterir. Böyle bir kimlik sahibi, "birisi", ama herhangi birisi değil, tersine belirli birisi, bir "kişi" olarak davranır. Bu anlamda, bugün bir Türkiye kültür kimliğinden söz ediyorsak, bunun nedeni, ülkenin çeşitli bölgelerinde, türlü türlü renklerde var olan yörel kültürlerin hepsinde ortak, temel çizgiler bulunmasıdır, aksi halde bu toplumlar bir ortak yaşama sahip olamazlardı, sadece yanyana yaşarlardı. Esasen öteden beri tüm ülke yüzeyinde süregelen ve son on yıllarda hızla artan yatay sosyal mobilité, bu kültürlerin oradan oraya taşınmasına ve iç içe geçmesine neden olmuş, sözü edilen ortak çizgiler daha da belirginleşmiştir. Böyle bir kültürel va-

pılanma içinde gördüğümüz, kendisine “Türk” veya “Türkiyeli” dediğimiz bu kişi, bu “ortak kişi” kimdir? Cebine AT kimlik kartı koymak istediğimiz bu kişi ile şu anda o kartı taşıyan kişi veya kişiler arasındaki benzerlik ve ayrılıklar nelerdir?

AT’ li karşısında Türkiyelinin kimliği araştırılırken, öncelikle aradaki ayrılıklardan başlanmalıdır, benzerliklerden değil. Çünkü bizi “biz” yapan, yani bizim “bizliğimiz”, daha çok bu “ayrılıklar”dadır, onlarla aramızdaki “mesafe”dedir. Başka bir deyimle, “karakteristika distinkta”mız bu mesafe’de, bu distans’tadır. Bu “mesafe”yi eğer karşımıza alabilir, onu bilgi nesnesi yapabilirsek, o zaman, AT ile sağlıklı bir diyalog olanağını elde edebiliriz. Aksi takdirde, yani benzerliklerden yola çıkılarak varılacak sözümona bütünleşme, bizim bizliğimizin, yani kimliğimizin, o bütünde eriyeceği, büsbütün yok olmasa da iyice deforme olacağı bir bütünleşme olurdu. Burada böyle bir yok olma tehlikesinin bizi beklediğini söylüyor değilim. Başka türlü dendiğinde, “Türkiye AT’ye girerse, Türklük elden gider.” gibi yaygaracı duygusal bir tepki deymi, bir gelecek durumun ifadesi değildir. Böyle bir durumun gerçekleşmeyeceğini söylemekle, bizi bu duruma götüreceği varsayılan yolun başlangıcı olan “benzerliklerden hareket etme” noktasının yanlış konumlandığını göstermiş oluyoruz. Ayrıca, benzerlikleri öne çıkarmanın aldatıcı bir yönü de vardır. Bu yüzden benzerlikler arttırılır, ayrılıkların üstü sözümona kapanır. Demek AT ile sağlıklı bir ilişki, AT’li ile aramızdaki kimlik ayrılıklarının en azından tartışma gündemine getirilmesini gerektirir. Böyle bir “tartışma ortamı”, bu ayrılıkların sanatın, bilimin ve felsefenin nesneleri ve ürünleri olarak ortaya çıkmasına zemin oluşturacaktır. Bu çeşit ürünlerin ortaya çıkışı, aynı zamanda, kendi kendimizle, kendi kültürümüzle yapılacak bir tür hesaplaşma olacaktır. Batı kültür tarihinde örneklerine sıkça rastladığımız bu tür hesaplaşmalardan yalnızca birini, bize de yol gösterici olabilir düşüncesiyle burada kısaca anmama izin verilsin: Avrupa (batı) kültürünün (uygarlığının) üç sacayağından ikisi, eski Yunan-Roma ile Röneans’la başlayan doğabilimsel araştırma bilinci ise, -ki bu modern bilime (fiziğe) ve Aydınlanma’ya varan sürecin başlangıcıdır, üçüncüsü Hristiyanlıktır. Hristiyanlık, bu kültürde bugün dahil hiç eksik olmamıştır. Ancak bu Hristiyanlığın temeli, dinin bu uygarlıkta egemen olduğu anlamına gelmez. Tersine din, yani Hristiyanlık

ile uygarlık arasında bir karşıtlığın, bir antagonizmin olduğu *Schopenhauer* ve başka düşünürlerce de sık sık dile getirilmiştir. Dinin devlet-toplum düzeninde egemen olduğu Ortaçağ, yakın zamanlara dek Avrupa uygarlığının dışında tutuldu. Böylece bu uygarlık, dinin insan-toplum yaşamını düzenlemekten uzaklaştırıldığı döneme rastlayan Rönesans çağı ile başlatılır. Ama din-kültür çatışması ya da hesaplaşması daha sonraki yüzyıllarda da sürer. Örneğin, 19. yy. da *Nietzsche*, Hristiyanlığın ve Almanlığın amansız düşmanı olarak Hristiyan ve Alman kültür dünyasında çok önemli bir yer edinir. Bir bakıma, bugünkü Avrupalı kimliğinde birikmiş olan Hristiyan motifleri bile, daha çok din-karşıtı, anti-Christ renkler taşır. Ancak, bu anti-Christ renklere rağmen ve hatta bu sayede bile batı uygarlığı Hristiyan özelliklerini yitirmez. Bu örneği vermekle bizim de, benzeri biçimde, doğrudan doğruya Müslümanlık'la bir hesaplaşmaya girmemizi önermek istiyor değilim. Çünkü bunun için artık vakit geçmiştir. Üstelik böyle bir tartışmanın, emtelektüel hayatımızı dinsel söylemin belirlemesi ve bu arada pek çok güncel sorunun gözden kaşırılması sonucunu doğuracağı da unutulmamalı. Aslında söz konusu bir hesaplaşma, bilindiği gibi, vaktiyle Batı'dan daha önce İslam felsefesinde yapılmış ve fakat yaklaşık on ikinci yüzyıla sona ermişti. Ayrıca, genellikle İslam dünyası bir yana, Türklerde hiçbir zaman, Ortaçağ Hristiyan Avrupa Kilise devleti anlamında bir teokrasi egemen olmamıştır. Böyle bir teokrasi olmadığı için onun doğruduğu bir din-uygarlık antagonizminden de söz edilemeyecektir. Ama, "müslümanlığımız"ı da içine alan, AT'li ile aramızdaki "ayrılıklar" ve "mesafe" diye adlandırdığım çok daha geniş kimlik-kültür alanıyla hesaplaşmanın tam zamanıdır. Bugün bizim için Müslümanlık, kendisiyle din bağlamında karşısına çıkılarak uğraşılacak bir sorun değil, tersine kültürel-kimliksel temel bir öğe olarak görülmelidir. Söz konusu "mesafe"ye ilişkin kültür etkinlikleri, hem "mesafe"nin görölmesini hem de bu sayede kapatılmasını sağlayabilir. Çünkü "mesafe" içerikli bu ürünler, artık çağdaş-evrensel kültürün ürünleri olarak, yani yalnızca uzman "oryantalist"lerin değil, tüm kültür dünyasının da görebileceği ürünler olarak kendi kültürel kimliğimizde yerlerini almış olacaklardır.

Burada yeri gelmişken, çoğu kez yapıldığı gibi ben de Japonya örneğini vermek istiyorum, bir karşılaştırmada ondan yararlan-

mak için. Japonların ahlaksal, toplumsal değerlerinde, geleneklerinde bir içsizliğin, bir salt biçimselliğin olmasının, hatta onların göksel dinler anlamında bir Tanrı inancına sahip olmamasının, bu içi boş biçimlere batılı içeriklerin konulmasını kolaylaştırdığı ve bunun da Japonların batılılaşma sürecinde başarılı(?) olmalarında etken olduğu biçiminde bazı yorumlar yapıldığı biliniyor.<sup>5</sup> Bu yorumlar doğruysa, o zaman batılılaşmadaki bizim başarısızlığımızı(?) anlamak daha kolay olacaktır. Çünkü bizim ne geleneklerimiz, ne ahlaksal ve toplumsal değerlerimizin içi boştu ne de bir Tanrı inancından yoksunduk. Böylece yapılar, salt biçimlerinden ibaret olmayınca, batılı özlere onların içine koymak için öncelikle onların içi boşaltılmalıydı; yani Japonlara göre iki katı bir iş yapılması gerekiyordu. Üstelik bu iş, hiç de öyle önceden hesaba kitaba gelir bir iş de değildir, söz konusu olan, binlerce yıllık tarihe sahip bir halkı içiyle dışıyla “topyekûn” değiştirmektedir.“O zaman biz ister istemez Japonların tersine hareket ettik: Onlar biçimlerini bırakıp, zaten boş olan içlerini batılı içeriklerle doldururken, biz biçimleri değiştirdik. Sanırım başka yolu da yoktu. Fes gitti şapka geldi; ama altındaki kafa yerinde kaldı. Bu nedenle Japonya’ya ve Türkiye’ye karşılaştırma amacıyla üstünkörü bakanlar, “Japonlar geleneklerine bağlı olduklarından ilerlediler, biz ise geleneklerimizden koptuğumuz için ilerleyemedik.” derler. Çünkü dıştan görünen yalnızca biçimsel olandır. Kuşkusuz bizdeki biçim değişikliğinin yalnızca yüzeyde kaldığı söylenemez. Değişen biçimler, yüzyıllar boyunca içlerini de az çok değiştirdiler. Tersî yönden söylendikte, mevcut öz de aldığı biçimi yine az çok değiştirdi. İşte bu kertede ne tam batılı ne tam doğulu olmayan yeni yapılanmalar ortaya çıktı. Gerek özde gerek biçimde oluşan bu “melez” yapı, bizim tarihsel kaderimiz olmuştur. Bu kadarı reddetmek yerine, onu inceden inceye bilmek, böylece ona yön vermek, sanırım, toptancı batıcıların ve köktenci dincilerin tutumlarından daha iyi sonuç verir. Buradaki kültürel-kimlikel yapımız için kullandığımız “melez” kavramı, bir zenginliği ifade etmesi bakımından alınmıştır. Üstelik günümüzde kültürel melezleşme, özellikle tüm dünyayı saran media ağının karşısında her kültür için kaçınılmaz kaderdir. Bu nedenle biz, çoktandır kazandığımız bağışıklık sayesinde, ötekilere göre avantajlı sayılırız. Suyun akışına boşa gidecek bir dirençle karşı durmak yerine, onun üstünde kendi istediğimiz yönde dümen tutmayı yeğlemeliyiz.

Bu melezleşme, bugün Avrupa'da "misafir" (?) olarak yaşayan insanlarımızda, bizim daha önceki doğal akışlı melezleşmemize göre çok hızlı olduğu için, çok daha çarpıcı bir görünümde, hatta çoğucası çarpıktır. Ama tam da bu nedenle, bilinir olması daha kolaydır. Bu insanlarımızın yaşama-dünyaları, bir anlamda "pilot bölge"ler ve kendiliğinden oluşmuş "deney alanları" olarak görülebilir. Bu durum, geleceğe ilişkin ön-deyilerin, şimdiden olgusal bir temele ve ölçüte sahip olmaları gibi önemli bir şansı ifade eder. Kuşkusuz, Türkiye insanının kimlik özelliklerini belirlemede, bunların gelecekte alabileceği değişikliklerden bazılarını şimdiden görebilmekte ve bu sayede onların bizim için "şaşırtan" değil, tersine "beklenen" olmalarını sağlayabilmekte, bakış alanımızı bu "pilot bölge"lerle sınırlandırmamız gerektiği söylenemez. Sorunun asıl görüleceği yer, onun asli yeri olan Türkiye'dir. "Geçmiş"i, "şimdi" ve "gelecek" üç boyutu içinde yaşayan insan, geçmişini şimdi'nin bakış açısından bilgi-düzleminde kurgulamak- yapılındırmak durumundadır. "Geçmiş", gelenek-görenekle, örf ve adetlerle yalnızca kendiliğinden akıp gelen olarak anlaşılırsa, insan-toplum yaşamı, rastlantıların oraya-buraya savuruşuna terkedilmiş olur. Ne ki geçmiş bugün içinde biçimlendirilemez. O, bugünün etki alanının artık dışında kalmıştır. Bugün biçimlendirilebilir olan, geçmişe bakışımız, bu bakışla ondan aldıklarımızla onu beklenen geleceğe şimdideki eklemleyişimizdir. "Şimdi" başka deyişle, geçmiş ile geleceğin bu eklem yeri, geleceği belirlemede en çok etkileyebilirlik ve o ölçüde de sorumluluk üstlenilen zaman boyutudur. Türkiye insanının bugün içinde bulunduğu yaşama-durumlarının görgül-deneysel yöntemlerle bilinmesi, söz konusu kimliksel yapının görünür kılınması için savsaklanabilir bir ödev değildir. Bu bilgilenme işinde araştırmayı yönlendirme ve sonuçları değerlendirme bakımından da felsefeden beklenecek hizmetler olmalıdır. Türk felsefesi, kendi öz sorunlarına kayıtsız kalmaz. Ayrıca, bugünkü durumun bu bilgisi, gelecekte beklenen olası bazı değişiklikler hesaba katılarak, şimdiden oluşturulacak, "kimliksel model"lerin uygulanabilirliğine karar verilmesi bakımından gereklidir. Eğitimle gerçekleştirilebilecek böyle bir uygulama için, model arayışının sakıncaları da ayrıca her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. "Nasıl bir insan tipi istiyoruz?" gibisinden soruların önündeki tehlikeleri görmemiz, bu soruları ko-

numlamamızdaki gerekli esnekliklere sahip olmamız bakımından önemlidir. Zira insan eğitimi, civciv yetiştirimi gibi planlanamaz. Ancak bu, eğitimin ussal düzenlemelerden uzak bir kargaşa alanı olacağı anlamına da gelmez.

“Türkiye insanı kimdir?” ana-sorusunun ve bu soru dolayımında ortaya çıkan öteki soruların belirli bir açıdan, sınırlı ölçüde kendisinde irdelendiği bu yazı, açık, kesin bir yanıt bulamadan burada sona eriyor. Bana öyle geliyor ki, bu soruların açık-kesin birer yanıtı zaten yoktur. Kültür, sürekli oluşum süreci içinde değişir, serilip serpile gelir. Kimlik ise bir yapı değişmezliğini deyimler. Böylece içeriği bir yönüyle değişen, bir yönüyle kalıcı olan “kültürel kimlik” gibi her zaman yeniden ortaya konulabilecek sorunlar, bu nedenle tüketici biçimde çözümlenemez. Olsa olsa, kimi zaman bu sorular tartışma gündeminden kalkarlar. Bir gün gelir de bu tür konuşmalar, ne konuşulur ne dinlenirse, ancak o gün kimlik sorunumuzu çözümlemiş(?) oluruz. Kuşkusuz böyle bir zaman gelmeyecektir. Ve gelmemesini dileriz. Çünkü sorunun tümünden çözülmesi, kültürün dinamik işleyiş sürecinin dondurulması anlamına gelir. Özellikle kültür alanlarındaki sorunlar için söz konusu edilecek bu “son çözümleme” deyimini, daha iyinin, daha güzelin, daha doğrunun olanağının ortadan kaldırılması, serilip serpilme sürecinin durdurulması demek olurdu. Dolayısıyla, kimlik sorunumuzun olması, “Biz kimiz?” sorusunun tartışma gündeminde bulunması kimilerinin sanabileceği gibi olumsuz, sağlıksız değil, tersine sağlıklı bir durumun belirtisidir; yeter ki bu tartışmalar, sağır diyaloğuna ya da kör döğüşüne dönüşmesin.



## POSTMODERN TARTIŞMANIN NERESİNDEYİZ?

### 1. “Postmodern-Tartışma”ya Genel Bir Bakış

Postmodern-Tartışma, seksenli yılların bir göstergesidir. Toplumsal, bilimsel ve sanatsal tüm ütopyalarıyla altmışlı yıllar, heyecanla yola çıkılan yıllardı. Boşa giden “dünyayı düzeltme” çabalarından sonra yetmişli yıllarda bir içe dönüş ve özel olma eğilimleri yaşandı. Politikaya sırt çevrildi. Seksenli yılların başında bilgileşim-iletişim alanlarındaki teknolojik gelişmeler, insanlığın önünde yeni şansların açıldığı çoğulcu bir geleceğe, bir özerklik çağına işaret etti. Postmodern tartışma, böyle bir yaşam çevreninde ortaya çıktı. Ve o, birdenbire kültür dünyasının tüm alanlarında gündemin başına yerleşti. Panellerde, gazete dergi sayfalarında, aydın sohbetlerinde bir “Postmodern” deyimidir kullanılır oldu; ama ondan neyin anlaşıldığına bir açıklık getirilmeksizin. Böylece “postmodern”in kendisi ilkin tartışmalı bir kavram olarak göründü. Ve bu tartışmalı oluş, onun bir özelliği olarak hâlâ sürmektedir.

“Postmodern” deyiminin, örneğin “Antik,” “Ortaçağ,” “Rönesans,” gibi bir tarihsel döneme gönderme yapan bir kavram olmadığı bilinmekle birlikte, onun bir “kategori” ya da bir “durum” olarak ilkin hangi zamanda ortaya çıktığı tartışmalıdır. Postmoderni meta-historik kategori olarak anlayan *Umberto Eco*, postmodern romanı **Gülün Adı**’na eklediği notta, postmodern kategorinin pek yakında *Homeros*’ta bile pekâlâ bulunacağı kaygısını dile getirdi.<sup>1</sup> Ama böyle bir şey olmadı. Çünkü daha birkaç yıl önce *Jean-François Lyotard*’ın batı klasiklerini tarayarak “postmoder-

nin ön-gelecek paradoksunu”<sup>2</sup> meşrulaştırması ve bu bağlamda “Bir yapıt ancak önceden postmodern idiyse modern’dir.”<sup>3</sup> demesiyle Eco’nun kaygısı, daha o belirtmeden önce önemini yitirmişti. Lyotard, kendi “postmodern durum”u bakımından, tüm modernlerden önce postmodern olanı *Aristoteles*’te bulur.<sup>4</sup>

“Postmodern” deyimi, kullanım alanı bakımından da tartışmalıdır. Edebiyattan mimarlığa, resime, müziğe, dansa, moda, gastronomiye, psikanalizden teolojiye, toplumbilime, tarihe ve felsefeye, kısaca hemen hemen tüm kültür alanlarına ve yaşam biçimlerine giren bir kavramın kullanımında uzlaşım beklemek, doğrusu fazla olurdu. Bu yayılıcı özelliğinden dolayı ona “virüs” diyenler bile çıkmıştı.<sup>5</sup> 1984’te ve onu izleyen yıllarda ABD’de “postmodern seyahat,” gibi deyimler telaffuz ediliyor, hatta bu tür konularda kitaplar yazılıyordu.<sup>6</sup> Ama buna karşın, tartışmanın ABD’den Avrupa’ya taşındığı daha 1975’lerde ABD’de postmodernizmin bittiği söyleniyor ve “Post - Postmodernizm” ilan ediliyordu.<sup>7</sup> Doğrusu postmodern tam bir panik havası getirmişti. Bu durum, kavramın kullanma alanını belirlemeyi güçleştiriyor, hatta olanaksız kılıyordu.

Kavram, içerik bakımından da tartışmalıdır. Bazıları için postmodern, yeni teknolojiler çağıdır. Buna karşın kimileri için ise postmodernin göstergesinde teknokratik egemenlikten uzaklaşma var. Bunlar için postmodern çevrecidir, yeşilcidir, alternatiftir. Öte yanda, “Postmodern” parolası altında toplanan bir grup, tıpkı yeni bir mitosla dağınık toplumun yeni bir bütünleşmesini umarken, başka bir grup ise tam tersine kat kat artmış bir çoğullaşma ve parçalanma dönemini bekler. Mitos yandaşları, istenilen birliği sağlamaya yetili olmayan aklı hedef alır ve onu torpillerken, parçalanmadan yana olanlar da aynı aklı, bu kez o, birlik üreticisi ve aynı zamanda örtük biçimde terörist olduğu savıyla suçlarlar.<sup>8</sup> Postmodern, meşruluk, haklılık bakımından da tartışmalıdır. Bazılarına göre, böyle yeni bir terimin kullanımını haklı gösterecek yeni fenomenler asla mevcut değildir. “Postmodern durum,” her ne kadar modern öncesinde bile görülen bir kategorik deyim olmakla birlikte yine de onun “modern sonrası” deyimlemesiyle belli bir dönemselliği ifade etmesinden dolayı, şöyle diyenler de var: Postmoderni haklı çıkaracak yeni fenomenler olsay-

dı bile, dönemin bitme-başlama noktasını saptamak çağdaşlara düşmezdi; bu gelecek kuşakların ve gelecek tarihçilerin işi olurdu." Postmodernin meşruluğuna yöneltilen bir başka itiraz da onun bittiğini söylediği modernin "bir tamamlanmamış proje" olduğunu savunan *Habermas*'tan <sup>10</sup> geliyordu.

Bu kısa betimlemede de görüldüğü gibi postmodern tartışmalar, böylece, ne olduğu, ne olmadığı belirsiz, ama alabildiğine geniş bir manzara olarak karşımıza çıktı. Onu açıklama denemeleri de onun daha çetrefil görünmesi sonucunu verdi. Ortalık, sözün tam anlamıyla toz duman olmuştu. Doğrusu bu, öte yandan dumanlı havayı sevenlerin işine geliyordu. İşin ilginç yönü, başta *Habermas* gibi postmoderne karşı çıkanlar da, bu karşı çıkışlarıyla "postmodern söylem" in içine dahil oluyordu. Bu durumda postmodernin onca çeşitli alanlara sirayet etmesinin payı olsa gerek. Ama bu karmaşık görünümü içinde postmodernin bazı başlıca özelliklerini, daha doğrusu belirtilerini gösterebilme olanağın- dan yine de uzak değiliz. Fakat bu, çeşitli postmodern anlayışlar- da tek tek öne çıkan özelliklerin bir sayımı olarak anlaşılmalıdır; bu anlayışların ortak özellikleri olarak değil. Zaten postmodernde öyle ortak özellikler olmadığı içindir ki o, örneğin idealizm veya materyalizmin olduğu gibi bir "izm," bir felsefi teori değildir. Bu izm'lerin, örneğin "tarihi metaryalizm-diyalektik metaryalizm" gibi bölümleri olmakla birlikte, yine de bu bölümlerin ortaklaşa benimsedikleri temel ilkeleri vardır. Ve onları bu "izm" yapan da bu temel ilkelerdir. Oysa aynı şeyi postmodern'de göremiyoruz. Bu nedenle ona daha çok ya yalnızca "postmodern" veya "postmodern-tartışma" ya da onun ilk önemli felsefi temsilcisi *Lyo- tard*'ın önerdiği gibi "postmodern durum" deniyor. Ama tüm bunlara rağmen bizde daha çok yaygın olarak kullanılan "postmodernizm" deyimini batıda da zaman zaman yeğleyenler var. Ancak bu deyim biçimi, onun yukarıdaki anlamıyla bir "izm" olduğunu göstermez.

## **2. Postmodern Belirtiler**

Sanki "kanser belirtileri" der gibi "postmodern belirtileri" deyimini kullanmamız, bir hastalık paradigmasına gönderme yapıldığı izlenimini vermiş olabilir. Böyle bir izlenimin sorumluluğunu üst-

leniyorum. Önlenemez yayılmasıyla postmodern, hiçbir engel tanımaz görünüyor. Aşağıda ele alacağımız kendisinin bir sloganından esinle; onun için şöyle demek isteriz: “Bırak, dilediği yere gitsin!” Sorunları çözmek için yalnızca gayret yetmez. Bir de çözüm zamanı vardır. O zaman gelmedikçe tüm çaba boşa gider. Gün, şimdi postmodernindir!

Gelelim, anılan belirtilerin başlıcalarının neler olduklarına. Aşağıda madde madde sayacağımız bu özelliklerin bazen biri, bazen birkaçı, bazen de hepsi birden bir postmodern anlayışta bulunabilir.

**a. Belirsizlik.** Bu, yukarıda anlatılanlardan kolaylıkla çıkarılacak bir sonuçtur. Postmodernin bu belirsizlik özelliğinin fizikte *Heisenberg*’in belirlenmezlik ilkesini, matematikte *Gödel*’in tam olmayan teori oluşturma teoremini, bilim tarihi ve felsefesinde *Kuhn*’un paradigmasını veya *Feyerabend*’in bilimsel dadaizmini ya da *Harold Rosenberg*’in oynak, tanımlanmaz sanat nesnelerini anımsattığını söyleyenler var. Bu belirsizlikler, eylemlerimizin, düşüncelerimizin, yorumlarımızın içine boydan boya işler ve dünyamızı belirler.<sup>11</sup>

**b. Parçalanma.** Belirsizlik, çoğu zaman bir parçalı oluşu da birlikte getiriyor. Postmodern insan, ister toplumsal, ister bilgisel ve hatta ister estetik tarzda olsun her bütünleşmeyi, her bireşimi hor görür. Montaja, kolaja düşkün olan postmodern insan, tabi olma yerine ilişme biçimlerini, mecaz yerine kinayeyi, paranoya yerine şizofreniyi tercih eder. Zaman, ayrı oluşlar, kaygan dilsel göstergeler zamanıdır ve atomlar da uçucu alt-parçacıklara ayrışır, düpedüz bir matematik fısıltıda. Böylece postmodern, parçalanmışlığı evrensel bir ilke yapar.

**c. Kurallılığın bozumu.** Bu, en geniş anlamda, tüm kurallılık, tüm uzlaşımçı otoriteler için geçerlidir. “Tanrı’nın ölümü” deyişiyle *Nietzsche* ile başlayan merkezi toplumsal normların kapsamlı yıkılışına “yazarın ölümü,” “babanın ölümü” gibi, otoritelerle alay etmeler eklenir. Kültürel kurallılığın bozulması, bilginin mistikleştirilmesinin önlenmesi, iktidarın, açgözlülüğün, yalan dolanın dilinin kurgusunun bozulması, toplumsal erke karşı azınlık hareketleri, erkek egemenliğine karşı feminist hareket hep ay-

nı kurallık bozumu çerçevesinde görülür. Alay ve revizyon, gösterişli terimi terörizm olan yıkıcılığın biçimidir.

d. "Ben" in, "derinlik" in yitimi. Postmodern geleneksel "ben" in içini boşaltır; iç-dış boyut olmaksızın görünür bir yüzeysellik "ben" i sanki yok eder. *Nietzsche* 'nin "özne" yi "yalnızca bir uydu-ruk" olarak açıklaması ve "Eğer egoizm lanetlenirse, hakkında konuşulan ego, asla var değildir." sözü belli bir "derinliği" olan romantik ben' in sonu olarak yorumlanır. Ben, postmodern dil oyununda kaybolur, stilize edilmiş mimiklerin yüzeyinde çözülür.

e. Gösterilebilir olmayan, betimlenebilir olmayan. Postmodern sanat irrealisttir, tasvirici olmayan sanattır. Parola şudur: "Tasviri boş ver!" Aslında bu "betimlenebilir olmayan" adlandırması da "dil oyunu" gibi postmodernin *Wittgenstein* 'dan aldığı ve kendine göre bir kullanım verdiği bir kavramdır. *Wittgenstein*, **Tractatus** 'ta âdeta yakasına yapışan, ama onun felsefi anlayışı gereği bir türlü söyleyemediği "mistik olan" ı "dile getirilmez olan" diye adlandırmıştı. (5.522). Bu rahatsızlık **Tractatus** 'ta daima duyulur. *Julia Kristeva*, aynı deymi benzeri bir rahatsızlıkla postmoderne "Gösterilemeyen nedir?" sorusuyla taşıdı ve kendi sorusunu şöyle yanıtladı: Dilin içinde boydan boya işleyen, özel olmayan dilin parçası olan şeydir... Anlamanın içine boydan boya işleyen tahammül edilmez, düşünülemez şeydir: korkunç şey, aşağılık şey."

f. İroni. Postmodernin bu fenomeni, perspektivizm diye adlandırılır. Burada ironi, otoriter bir sav karşısında farklı bakış açıları'nın ortaya konulması olarak anlaşılır. Bir temel ilke veya paradigmanın ortadan kaldırılmasında, postmodernde oyuna, karşılıklı oyuna, diyaloga, poliloga, allegoriye, kendi kendisiyle oynamaya, kısacası ironiye yönelinir. Bu tarz ironi, belirlenmezlik ve çok yönlü etkililik biçimini alır, açıklığı, mistikleştirmenin bozulmasının açıklığına, ortada olmayışın saf ışığına çaba gösterir. Bunun çeşitli biçimleri, *Bachtin* 'den, *Burke* 'den, de Man' dan, *Derrida* 'dan tutun White' a dek bulunur.

g. Melezleşme. "Tanımlama," kültürel janrların deformasyonu, çift değerli görünüş biçimlerini üretir. Bu evrede kopya ile orijinal aynı gerçekliliğe sahip olur. Buradan süreklilik ile süreksizliğin, yüksek ve aşağı kültürün içinde birbirine karıştığı başka bir gelenek tasarımı çıkar. Bu, geçmiş taklit eden değil, tersine onu şim-

dinin içine koyan bir gelenektir. Böylece *Heidegger*'in "zamandaşlık" kavramı, postmodernde zamandaşlığın bir diyalektiğine dönüşür. Buradan, geçmiş şimdinin adına baskı altına almaksızın, tarihsel öğeler arasında yeni bir bağıntı ortaya çıkar. Bu, postmodern sanatın "şimdileştirme" karakteridir.

**h. Karnavallaşma.** Bu fenomen, yukarıda belirlenen "belirsizlik," "parçalanma," "kurallılığın bozumu" ve "Ben'in yitimi" olgularının aşırıya götürülmesi tarzıdır. Ancak bu kavram, postmodern anlayıştaki komiğe, hatta bazen saçmaya varan bir şeye de aracılık eder. Daha geniş anlamda "polifoni," dilin merkezkaç gücü, nesnelerin "neşeli göreceliği" demek olan karnavallaşma, perspektivizm, yaşamın vahşice içiçe geçmişliğine katılma ve içte her an hazır bulunan gülme anlamına gelir.

**i. Katılma.** Katılmanın nedeni belirsizliktir; bu boşluklar doldurulmak ister. Postmodern metin, alışılmış anlamda sözel olduğu gibi, sözel olmayan göstergelerden de oluşmuş olabilir. İçinde eksiklik, boşluklar olan böyle bir metin "okuyucusu" tarafından yazılmak, değiştirilmek, yanıtlanmak, tadına varılmak ister.

**j. Metinsellik.** Postmodern anlayışta her şey: Sözel olsun olmasın sanat nesneleri, felsefe ve bilim dilleri, söylemleri, davranış biçimleri, atom-altı parçacıklar, astro-fizik, galaksiler, kara delikler, DNA'lar, seks, politika... hepsi önce ve sonra dildir, metindir. Ama postmodern bu dillerin gönderme yaptığı "gerçeklik alanı"na sırt çevirmiştir.

**k. Geleceğe dön! (Back To The Future!)** Bu slogan, ilerlemeyi yalnızca geçmişin yaratıcı temellükünde gören moderne karşı postmodernin geleceğe dönük yüzünü gösterir. Bu, geçmişte yaşayanlara bir çağrıdır. Dolayısıyla gelinecek olan an, çağrıyı yapan postmodernin bulunduğu andır, yani bugündür. Alışılmış anlamda geçmiş ve gelecek kavramlarına postmodern yabancıdır. Ona göre geçmiş, büsbütün geçmemiş olduğu gibi, gelecek de tümüyle gelecekte değildir; tersine her ikisi bir bakıma şimdidedir. Geçmiş ve geleceğin bu şimdileştirilmesi, aslında geçmiş, şimdi, gelecek boyutunu ortadan kaldırır ve hepsini birden bir boyuta indirir. Bu nedenle, örneğin tarih felsefesi bağlamında da "tarih bitmiştir." Çünkü şimdileşen zamanda "umut," "beklenti" gibi gelecek söylemleri yoktur; öyle olduğu içindir ki geçmiş de. Bu,

Marcuse'nin "tek boyutlu insan" kavramının postmodern çevirisi-  
dir.

**l.** Her şey gider! (Anything goes!) "Her şeyin gider" olması için her şeyin yanlış olması gerek. Bunu vaktiyle *Nietzsche* söylemişti: "Her şey yanlıştır!"<sup>12</sup> O, her anlam vermenin, değer vermenin yitip gitmekte olduğunu şu kehanetiyle dile getiriyordu: "Anlamsızlık yaklaşıyor!"<sup>13</sup> Kehanet, yüz yıl sonra "postmodern" olarak gerçekleşti. Anlamanın, değer, doğrunun genel geçerliğinin dayandığı otorite ile alay eden postmodernin "Her şey gider" sloganı, *Nietzsche*'nin sözünün biçimsel olarak tersi gibi görünen, ama onunla aynı kapıya çıkan "Her şey doğrudur" savına dayanır. İki si arasında hiçbir ayırım yoktur. Çünkü her iki durumda da ortada bir doğru-yanlış zıtlığı yoktur. Aynı sonuca şu şekilde de varabiliriz: "Her şey yanlıştır." sözü paradoksal olarak kendi karşıtına dönüşür: "Her şey yanlıştır." cümlesi ya doğru ya yanlıştır. a.) Doğru ise, "Her şey yanlıştır." cümlesi de yanlıştır. Bu da "Her şey doğrudur." demektir. b.) İkinci durumda ise "Her şey yanlıştır." cümlesi de yanlıştır. Bu da aynı sonuca varır: "Her şey doğrudur." Öncülün olanaklı her iki sonucunda da aynı çıkarıma varıldığına göre, demek ki öncül ve çıkarım sonucunu birleştirerek, "Her şey hem doğrudur hem yanlış." diyebiliriz. Böylece, postmodernin ihtiyacı olan doğru-yanlış zıtlığının ortadan kalkmış olmasına yine varılmış olunur. Postmodern, yukarıda söylediğimiz gibi yalnızca söylemle yetindiği ve söylemin gönderimde bulunduğu gerçeklik alanıyla ilgilenmediği için (Zaten böyle bir ilgi olamazdı. Bir entelektüelin örneğin kuarklarla ilgisi ancak söylem düzleminde kalabilirdi.), söylemin gerçeklikle karşılaşması demek olan "doğrulama" ya da "yanlışlama"nın sonunda ortaya çıkacak olanın doğru mu yanlış mı olduğu da onu ilgilendirmmez. Her şeye izin vardır; ama her şeye izin olması için gerekli bir tek yasak vardır: Bir söylemin başka bir söyleme hükmetmemesi, bu söylem bilim de olsa ve özellikle de bilim olsa. "Bilim kendi oyununu oynar, diğer dil oyunlarını meşrulaştırmaya muktedir değildir."<sup>14</sup>

**m.** Eklektisizm. Her tür bütünlüğe karşı çıkan, parçaladığı bütünlüklerin parçalarını birbirine "iliştiren," kendisi için de ilişme ilişkisini tercih eden, "montaja, kolaja düşkün olan postmodern insan"ın eklektik olması kendiliğinden açıktır. Esasen postmoder-

nin ilk ortaya çıktığı alanlardan başlıca biri olan mimarlıkta o, modernin yalınlığına karşı bir tepki olarak, bir eklektisizm içinde görünmüştü. Öteki alanlar bir yana, felsefede eklektisizmin savunucusu olmamıştır. Hatta *Goethe*, “Eklektik bir felsefe olamaz, ama eklektik filozoflar pekâlâ olabilir.”<sup>15</sup> bile demişti. *Goethe*’nin bu sözünü postmodern için söylemek, haksızlık olabilir. Ama onun burada anımsanmasına da izin verilmelidir. Bir de şu var; ister filozof, ister öteki alanlardan olsun postmodern yazarların eklektisizmi savunmalarına karşın, bu yazıların kendileri hiç de eklektik değildir; tersine onlar, sorunlarını çepeçevre saran, birlikli, bütünlüklü yazılardır. Demek ki eklektisizm, postmodernin fenomen alanında söz konusudur, yoksa bu fenomenlere gönderimde bulunan postmodernist yazılarda değil. Bu saptama, kuşkusuz yukarıdan beri sıraladığımız “belirtiler” için de geçerlidir, eğer saptama onlarla ilgili ise.

### 3. Postmodernin Soykütüğü<sup>16</sup>

İlkin 1975’ten bu yana mimarlıkta kullanılan “postmodern” deyi-mi, daha çoğu, 50’li yılların sonlarına doğru ABD’de başlayan bir edebiyat tartışmasından kaynaklanır.

“Postmodern” sıfat olarak ilk kez 1870 dolaylarında ortaya çıktı. O sırada İngiliz salon ressamı *Chapman*, arkadaşlarıyla birlikte bir postmodern resim anlayışı getirmek istediklerin söyledi. O, bununla impressionist resme karşı sıradan ve tepkisel olmayan, tersine gitgide ileri götürücü bir eleştiriyi anlıyordu.

“**Die Krisis der europäischen Kultur**” (Avrupa Kültüründe Bunalım) adlı yapıtında *Rudolf Pannwitz*, 1917’de “postmodern insan”dan söz eder. *Pannwitz*’in “postmodern insan”ı *Nietzsche*’nin “üstün insan”ının yeni bir kavranışıdır. Ama bu, bütün kitapta yalnız bir kez geçer ve kendisinden sonraki düşünmede bir etki bırakmaz.

Deyimin üçüncü kez ortaya çıkışı -Bu kez o, ilk olarak ad biçimindedir.- 1934’te edebiyat bilimcisi *Federico de Oniz*’le olur. O, yeni İspanyol ve İspanyol-Amerikan şiirinin dönemlerini “modernismo” (1896-1905), “postmodernismo” (1905-1914) ve “ultramodernismo” (1914-1932) diye bölümler. Deyimin bu kullanımının da bir etkisi olmaz.

Deyimin dördüncü ve İngiliz kültür çevresinde ikinci kez ortaya çıkışı Arnold Tonymbee'nin "A Study of History"(Bir Tarih Araştırması) adlı ansiklopedik temel yapıtıyla olur. "Postmodern" burada Batı kültürünün şimdiki evresini gösterir. Tonymbee'nin "postmodern"inin ortaya çıkışı 1875 yılıdır ve bunun göstergesi, ulusçu devlet düşüncesinden küresel karşılıklı etkiye politik geçiştir.

Şimdiye dek bazen resime, bazen yalnızca edebiyata, bazen kültürün bütününe ve sonunda politikaya ilişkin olarak ortaya çıkan deyim bu belirsizliği ve değişkenliği, ABD'de 50'li yılların sonlarında belirli bir sağlamlık elde etti. Çıkış alanı edebiyattır. Ama bu edebiyat, asıl anlamında değil, ama şimdi ve gelecek üzerine genel bir anlaşıma ortamı olarak anlaşılan edebiyattır. Postmodern edebiyat tartışması 1959 ve 1960 yıllarında *Irving Howe* ve *Harry Levin* ile başlar. Onlar, kendilerinin şimdiki edebiyatının modernin büyük edebiyatı -*Yeats, Eliot, Pound* ve *Joyce*- ile olan ayrımını gösterirler; bu anlamda postmodern edebiyattan söz ederler. Onların postmoderni tanımlamaları nostaljik ve teslimiyetçi bir çeşni içerir.

Postmodern edebiyat, tüm gerçeklik alanlarından söz eder ve tüm sosyal tabakalara hitap eder. Böylece o, örneğin gerçekçilik ile fantastiği, kentsoylu ile marjinali, teknik ile mitosu bir arada ele alır.

1975'te Avrupa'ya taşınan postmodern, burada ilkin mimarlık tartışması olarak görüldü. Almanya'da 1975'te işlevsel olmayan mimari tartışması başladı. Tartışma, bir yıl önce Berlin'de *François Burkhard* ile *Heinrich Klotz*'un düzenledikleri, *Robert Venturi*, *Denise Scott Brown* ve *Aldo Rossi* gibi yeni mimari eğilimlere sahip uluslararası temsilcilerin katıldıkları bir toplantıya dayanıyordu. Bu postmodern mimarlık tartışması, önceki edebiyat tartışmaları ile ilgi içine girdi. Postmodern mimarlığı bir dil olarak tanımlayan *Jencks*, bu dilin seçkinlere olduğu gibi sokaktaki adama da hitap ettiğini ve bu amaçla onun çok katlı kodlanmış olduğunu söyledi.

Postmodern, en önemli karşıtını Frankfurt Okulu'nun önde gelen ikinci kuşak temsilcisi, günümüzün yaşayan ünlü filozofu *Jürgen Habermas*'ın kişiliğinde buldu. *Habermas*, modern mimari-

nin bir savunmasını, ama aynı zamanda onu eleştirerek yapar. Modern mimarlık endüstri kapitalizmine meydan okumak istiyordu. Onun savı işlevselciliktir. *Habermas*, modern mimarının başarısız olduğu sorunları postmodern mimarının çözebileceğine inanmaz. Ona göre postmodern mimarlık, düpedüz kulis mimarlığıdır; olacağı da biçim öyküsüdür. (*Habermas*'ın postmoderni geniş boyutlarıyla eleştirisi aşağıda ele alınacaktır.)

**“İtalyan Trans-Avangard”**ı adlı yazısında Achille Bonito Oliva, resimde “postmodern”i değil, ama ona eş değerde “trans-avangard” deyimini kullanır. Onun metni postmodern düşünmenin çok sayıda klişelerini de içerir. Bu, öznenin birliğinin çözülüşünden başlayıp, düzenleyici evrensel aklı yaşama tercih eden batılı görüşün eleştirisinden geçerek, süreksizlik, parçalanma ve zamandaş olmayanın zamandaşlığı savunusuna dek varır. Postmodern durumun sayısız, tamamlayıcı “atmosfer” öğeleri de burada bulunur.

Postmodern, belki en tartışmalı konumlarından birini müzikte bulur. Müzikte neoromantik ve postmodern adı altında anlaşılan şey nedir? Burada geriye doğru mu, yoksa ileriye doğru mu bir eğilim söz konusudur? O, restore edici mi, yoksa *Hans Werner Henze*'nin öne sürdüğü gibi devrimci midir? Bu tür soruların müzik bilimi bakımından hiçbir açık yanıtı yoktur.

Postmodernin modernden kopmayışının açık bir örneği dans-tadır. “Postmodern dans” deyimini, yetmişli yılların ikinci yarısından beri yaygın bir kullanım elde etti. *Copeland*, bu kavramın kullanımının terminolojik özensizlik olduğunu söyler (1983). Buna karşın o, bu terimden vazgeçmek istemez. Çünkü terim, sahne danslarının belirli biçimleri ile diğer sanatsal yaratılar arasındaki bağıntıyı gösterir. Sonunda “postmodern,” “modern”den daha sonra ortaya çıkan ve aynı zamanda ondan başka türlü olan bir olaya ilişkin olarak anlaşılır. Ama yine de postmodern dans, daima modern dansın bir biçimi olarak kalır. Başka bir deyişle o, modern dansın bir bölümüdür.

Öte yandan Kanadalı bir saksafoncu John Oswald, güncel müzikte postmodern eğilimlerin “leitmotiv”i olarak kendi yanıltıcı-nükteli sound-kolaj müziğini ortaya koyarken, “her şey gider” ilkesini şöyle dile getiriyordu: “Beethoven’ın biricik hakikatin sahi-

bi olduğuna inanmayın. Yeni elektrik ve heyecan, genç bestecilerimizi harekete geçiriyor: Her ses, her müzik, her şey mümkündür." Artık hiçbir stil de yoktur: ne eski ne yeni, ne kopya ne orjinal! Hepsi iç içe geçmiştir.

Postmodern, sanatın tüm alanlarına sirayet ettiği gibi, bilimlere de girdi. Sosyolojide "postmodern" deyiimi 1968'de Amitai Etzioni ile göründü. Ona göre postmodern toplum, iletişim, bilgi ve enerji teknolojilerinin gittikçe artan bir ilerlemesiyle belirlenir. Bu ilerleme bir "etkin yeğleme"ye (aktive option) götürür; yani teknokratik yabancı-belirlenime geçmeyen, tersine özerk, dinamik ve çoğul olacak bir topluma götürür. "Postmodern" sözü sosyolojik bakımdan belirleyici bir çoğulculuğu erekler. Daha sonra, özellikle *Daniel Bell*, "postmodern toplum" sözüne karşı "postendüstriyel toplum"u önerir. *Bell* için de "postendüstriyel toplum"un göstergesi esas itibariyle çoğulculuktur. O, bu endüstri sonrası toplumu beş boyuta ya da bileşene ayırır: 1. Ekonomik sektör. 2. Meslek yapısı. 3. Eksenel ilke. 4. Geleceğin yönlendirimi. 5. Karar oluşurum. *Bell*'e göre, toplumun yapısal değişiminin ana nedeni, bilgi yapısındaki değişimdir. Sibernetik ve bilgisayar teknolojisi terminolojisine eğilimli bir sosyolog olan *Jean Baudrillard*, "simulasyon" (taslama) adlı yazısında, gerçekçiliğin yerine "hiper-gercekçilik"i koyar; metafiziğin bittiğini ve hiper-gercekçilik çağının başladığını, *Hege*l'den yaklaşık yüz elli yıl sonra tekrar sanatın öldüğünü ilân eder. Ona göre, bir şeyi yapmak değil de yalandan öyle yapar gibi olma anlamındaki "taslama" (simulasyon) ilkesi, gerçeklik ilkesini ve zevk ilkesini aşar. Bu, şu demektir: Gerçekmiş gibi yapmanın gerçeğe, zevk alıyormuş gibi yapmanın zevk almaya üstün gelmesi, postmodern toplumda ilkece benimsenir. *Felix Guattari*, bu "yalandan yapma" (taslama) davranışlarının hayvanlarda da görüldüğüne işaret eder ve bunların benzeri insan davranışlarıyla bağıntısını kurar; bu bağlamda sözünü ettiği "hayvan oluş"tan "insan oluş"a geçişin mümkün olduğunu öne sürer.<sup>17</sup> *Gilles Deleuze*, **Anti Oidipus** (1972) gibi *Guattari* ile birlikte yayınladığı çalışmalarının yanında, "güç kuramcısı" olarak *Nietzsche*'nin Fransa'da etkili olmasında başlıca katkıyı yapar.<sup>18</sup>

"Postmodern" deyiimi, 1979 yılında *Jean-François Lyotard*'ın **La Coudition postmoderne** (Postmodern Durum) adlı yapıtıyla

sonunda felsefede göründü. Burada, "postmodern," her şeyden önce "üst-anlatıların sonu" olarak tanımlanır. *Lyotard*'a göre modern, her defasında, tüm bilme çabalarını ve her zamanki yaşam pratiklerini dertop edip bir ereğe doğru birleştiren bir kılavuz ideye sahiptir; Aydınlanma'da insanın bağımsızlaşması, idealizmde tin'in erekliliği, tarihçi görüşte anlam yorumlaması, kapitalizmde zenginlik sayesinde bütün insanların mutlu olması, marksçılıkta insanın özerk olmasıyla kurtuluşu vbg. "Postmodern" ise *Lyotard* için bir ruh ya da daha çok bir kafa durumunu gösterir. Bu durum, dil, düşünme ve yaşam biçimlerinin indirgenemez çok katlılığında birlik saplantılarının ötesine geçer. Böyle bir durum, postmodern ve modernden önce de açıkça olanaklıdır. Bunun anlamı şudur: "Postmodern" in bu anlayışı, kronolojinin, dönemlerin, ilerlemenin, revizyonun ve aşmanın şemalarını kırar. Postmodern konum, tam burada modernden kökten ayrılır. Bu ayrım, postmodern odakta, çoğulculuk motifinde bir kez daha açıklık kazanır. Felsefi postmodernizme bu kısa girişten sonra, şimdi onu, "modern" tanımlamalarının bir betimlemesinden sonra, bir postmodern-modern tartışması içinde başlıca olarak bu iki anlayışın iki ünlü temsilcisi *Lyotard* ile *Habermas*'ın kişiliklerinde görmek istiyoruz.

#### **4. Postmodern Moderne Karşı**

"Postmodern" kadar değilse bile "modern" deyişimi de tartışmalıdır. Onun ilkin ne zaman kullanıldığı ve neye gönderimde bulunduğu konusunda tam bir uzlaşma olduğu söylenemez. *Adorno* ve onun gibi düşünenler, "modern"i 1859 dolaylarında başlatır. Bu tarih, Charles Baudelaire (1821-1867)'in Amerikan şairi Edgar Allan Poe (1809-1849)'yu Fransa'da keşfettiği ve ondan etkilendiği yılları gösterir. *Adorno* şöyle diyor: "Moderni ilk kez kuramsal olarak telâffuz eden Baudelaire'de modern, aynı zamanda bedbahtlığın sesine sahiptir."<sup>19</sup> Ama *Adorno*, "modern" in zamandizinsel belirleniminden yana değildir: "Modern kavramı, tarih felsefesinin kategorisi olarak modernden çok daha önceye pekâlâ tarihlenir."<sup>20</sup> Tarihsel değil, ama eleştirisel anlamda "modern, kendisini yüksek endüstriyalizmde yetiştirmiş göstermeli, onu basitçesine ele almamalı."<sup>21</sup> Modernin endüstri ile olan bağına *Adorno*, mo-

dern sanatın endüstrinin çocuğu olduğu savıyla şöyle dile getirir. “Kendi yaşantı tarzı bakımından ve yaşantı bunalımının ifadesi olarak egemen üretim bağıntıları altında endüstrileşmenin doğurduğu şeyi absorbe eden sanat modernidir.”<sup>22</sup> “Modern”in bu eleştirisel tarzda anlaşılması bir yana, deyimın ilkin tarihsel-dönemsel anlamda kullanıldığı bilinmektedir.

*Habermas, H. R. Jauss’un tanıklığıyla “modern” deyimının ilk olarak 5. yüzyılın sonlarında, o sıralar resmen kabul görmüş olan Hristiyan şimdisini, pagan Roma geçmişinden ayırmak amacıyla kullanıldığını belirtir ve şöyle devam eder: “Değişen içeriklerle ‘modernlik’, daima yeniden, kendisini eski olandan yeni olana bir geçişin sonucu olarak kavrama için kendisini antik geçmişle ilgiliye sokan bir dönem bilincini dile getirir. Bu, bizim bakımımızdan, Yeniçağ’ı başlatan Rönesans için geçerli olmakla kalmaz. Büyük Karl [768-814] çağında, 12. yüzyılda ve Aydınlanma çağında da ‘modern’ kavrayışı vardı; -yani ne zaman olursa olsun yeter ki, Avrupa’da yeni bir dönem bilinci, kendisini antikiteyle kurduğu yenilemiş bir bağıntı yoluyla oluşturmuş olsun.”<sup>23</sup> Bu nedenledir ki Habermas, “modern”i “tamamlanmayan bir proje” diye adlandırır.*

*Habermas’ın “modern”in belirlenimlerinden biri olarak öne sürdüğü “Avrupalı olmak” savı, ondan daha önce ve daha kesin biçimde, bu yüzyılın başında Max Weber’ce dile getirilmişti. Bilimin yalnızca batıda olduğunu söyleyen Weber<sup>24</sup>, tüm bilimsel yaşamını hasrettiği “evrensel tarihsel sorun”u şöyle ortaya koyuyordu: “Niçin Avrupa dışında, ne bilimsel ne sanatsal ne siyasal ne de ekonomik gelişme, Avrupa’ya özgü olan ussallaştırma yollarına girmemiştir? Max Weber için modern ile kendisinin batılı usçuluk adını verdiği şey arasında içsel, yani yalnızca olumsal olmayan bağıntı daha baştan kendiliğinden anlaşılırdı.”<sup>25</sup> O, “ussal”dan dinsel dünya tasarımlarının yerini bir dünyasal kültürün almasını anlar. Weber, yalnızca kültürün dünyasallaşmasının değil, her şeyden önce modern toplumların gelişmesini bu ussallaştırma açısından görür. Onun için ussalcılık ya da ussallaştırma “modernleştirme” anlamına gelir. Bu “modernleştirme” terimi, ilkin 50’li yıllarda Weber’in sorunsalına kuramsal bir ek olarak ortaya atıldı. Weber’den hareket eden modernleştirme kuramı, moderni, onun*

Yeniçağ-Avrupa köklerinden koparır ve genellikle toplumsal gelişme süreçleri için zamandan, mekândan soyutlanmış bir model olarak üslûplaştırır. 50'li, 60'lı yılların "modernleştirme" araştırması, toplumbilimlerinde "postmodern"in gündeme gelebileceği koşulları yaratmış oldu.<sup>26</sup>

"Postmodern"e varacak olan bu yolda *Arnold Gehlen*'in formülü etkili oldu: "Aydınlanmanın öncülleri öldü, yalnız çıkarımları devam ediyor." *Gehlen*, modern kültürü "kristalleşmiş" diye adlandırır. Çünkü "Ondaki olanaklar onun esas uzanımlarında tümünden gelişmişlerdir... Eğer siz bu tasarıma sahipseniz, modern resimde olduğu gibi çok şaşırtıcı, hareketli ve renkli bir alanda... kristalleşmeyi bizzat algılıyorsunuz."<sup>27</sup> "Kristalleşme" metaforu, tarihsel birikimin, kazanımın, yoğunlaşımın son aşamasına gelindiğini ima eder. Böylece "düşünce tarihi sona erdiği" için *Gehlen*, "tarih-sonrasına varmış olduğumuzu" rahatlıkla saptayabiliyor. *Gehlen*'in moderne bu veda edişini *Habermas*, "yeni-tutucu" bir tarz olarak adlandırır.<sup>28</sup>

"Postmodern"e varan süreç içinde, "modern"in yüzyılımızdaki çeşitli ele alınışlarını, büyük ölçüde *Habermas*'ın tanıklığıyla sunmuş olduk. Şimdi bu panoramanın arkasına geçip, "modern"in ilk felsefi temellendirilmelerinden hareketle sorunun ele alınışını yüzyılımızın başlarına dek getirmek istiyoruz.

"Modern"in felsefe sorunu yapılması ilkin *Kant* sonrası Alman felsefesinde görünür. Şair ve filozof *Schiller*, "eski Yunanlılar" ile "biz yeniler" dediği antik-modern karşıtlığını, onların "doğa" karşısındaki farklı tutumlarında, farklı "doğa-duygusu"nda bulur: "Yunanlıların toplumsal yaşamının tüm yapısı duyular üstüne kurulmuştu, bir sanat taklit-yapıtı üstüne değil. (...) Yunanlı doğayı insanlıkta yitirmemiş olduğu için bu insansallığın dışında da doğa onu şaşırtamıyordu."<sup>29</sup> Ama bu, diyor *Schiller*, eskilerin sahip olduğu duygu değil, bizim onlar için sahip olduğumuz duygudur. "Onlar doğal olarak hissederdilerdi, biz doğal olan şeyi hissediyoruz."<sup>30</sup> Bu iki dünyanın temsilcileri olarak da *Schiller*, *Homer* ile *Goethe*'yi gösterir: "*Homer*os, tanrısal domuz çobanını *Odyseus*'a ikramda bulundururken, onun ruhunun hissettiği duygu, kuşkusuz, genç *Werther*'in ruhunu harekete geçiren duygudan tamamen başka bir duygudur; çünkü *Werther* bu türküyü

cansıkıcı bir topluma okuyordu. Bizim doğa hakkındaki duygumuz, hastanın sağlık için olan duyumuna benzer.”<sup>31</sup> Schiller, bu yeni dünyayı Werther gibi hastalıklı bulur, ama oda sağlık için umut da görür. Dinin sağladığı birliğin modern dünyada çözülmesiyle, birleştirici güç olarak dinin yerine Schiller sanatı önerir ve sanata toplumsal-devrimci bir rol veren estetik bir ütopya tasarlar. “Schiller, Hegel ve Marx için olduğu kadar, Lukacs ve Marcuse’ye dek varan genellikle Hegelci-Marksçı gelenek için de bir yöneltim noktası olarak kalmış olan bu estetik ütopya yoluyla sanatı bir iletişimsel usun doğal somutlaşımı olarak kavradı.”<sup>32</sup> Modern düşüncesi Schiller’de estetik bir tarzda ortaya çıkmakla birlikte, Schiller doğrudan doğruya modernin ilkece bir belirlenimini yapmadı. Böyle bir belirlenimi ilkin *Schelling*’de buluruz. *Schelling*, “tanrısal yapıt” dediği *Platon*’un “Devlet”i dolayımında bir modern-antik karşıtlığının benimsenmesinden ve onun da iması örnek-oluşturmasından söz eder.<sup>33</sup> Bu, *Habermas*’ın antikle ilgi kurmanın her modernin temel özelliği olduğu görüşüyle uyur. *Schelling*, antikitenin eposun dünyası olmasına karşın, “sonsuz-sonlu birliğin burada ancak özneye isabet ettiği”<sup>34</sup> Hristiyanlıkla ortaya çıkan “modern dünyanın hiçbir gerçek eposu olmadığı”nı<sup>35</sup> söyleyerek, bu iki dünyayı şöyle karşılaştırır: “Modern dünya, genel olarak bireylerin dünyası; antik dünya türlerin dünyası diye adlandırılabilir. Burada [antik’te] genel olan özel olandır, tür bireydir. Bundan dolayı onda özel olan egemen olmasına karşın o yine de türlerin dünyasıdır. Ötekinde özel olan, yalnızca genel olanı gösterir ve bundan dolayı onda genel olan egemen olduğu için modern dünya bireylerin, parçalanmanın dünyasıdır. Antik dünyada her şey, ebedi, sürekli, ölmezdir; türün ve bireyin genel kavramı bire düştüğü için sanki sayının hiçbir hükmü yoktur. Modern dünyada egemen ilke değişme ve dönüşmedir. Burada sonlu her şey kendi kendinde olmadığından, tersine yalnızca sonsuz olanı göstermek için olduğundan geçip gider.”<sup>36</sup> *Schelling*, bu antik-modern karşıtlığını, sanatta örneğin “yüce-güzel” gibi karşıt kategori çiftleriyle ortaya koyar.<sup>37</sup> Sonsuzun sonluya varışını, antik ile modernin, bu “iki dünyanın sınırlarının çizilmesi” olarak gören *Schelling*, burada *Nietzsche*’nin “Tanrı öldü.” deyişini önceleyen şu sözleri dile getirir: “Buna göre daha sonraki [modern] dünyanın idesi zorunlu olarak şudur: İnsanın doğuşu ve Tanrı’nın ölümü.”<sup>38</sup> Demek ki postmodernin kendisine hareket

noktası yaptığı *Nietzsche*'nin düşüncesi, daha önce *Schelling* tarafından modernin temel bir belirlenimi olarak önerilmişti. Gerçi *Schelling* bu sözü söylediği yerde İsa'ya herhangi bir gönderimde bulunmaz; ama onun *Nietzsche* gibi bir anti-christ olmadığını, tam tersine tüm felsefesinde bir Hristiyan havanın yoğun biçimde sinmiş olduğunu bildiğimizden, burada "Tanrı'nın ölümü" ile İsa'nın ölümünün ima edildiğini söyleyebiliriz. Öyle ki, aynı zamanda Tanrı demek olan İsa (Christ)'nın insan için kendini feda etmiş olduğu, öldüğü inancı, *Schelling*'e "insanın doğuşu ve Tanrı'nın ölümü" düşüncesini esinlemiş olabilir. Öte yandan burada, tamamen başka bir yorum da geçerli olabilir: *Schelling*, meslektaşları diğer romantikler gibi Yunan mitolojisine yakın ilgi duyuyordu. Hatta o, bir "Mitoloji Felsefesi" de yapmıştır. *Schelling* Yunan mitolojisinin imajlarını, tasarımlarını felsefesinde genel olarak kullanır. Yunanlılar tanrılarıyla birlikte yaşıyorlardı. Tanrı, onlar için somut bir varolandı, gerçektir. İşte modern dünyada, yani Hristiyanlığın dünyasında ölmüş olan, böyle gerçek, real Tanrı olsa gerekir. Onun ölümüyle, yani o Tanrı'nın bu dünyadaki insanı terk edip gitmesiyle, insan şimdi yalnız ve tek başına kalmış, yani birey olmuştur. Bu iki ayrı yorumumuz da herhangi bir kaynağa dayanmamakla birlikte, yıllarca *Schelling*'i araştırmış birinin bu araştırmalardan edindiği izlenimlerin kesin olmayan birer ifadesidir. Burada kesin olarak söyleyebileceğimiz tek şey, *Schelling*'in "Tanrı'nın ölümü" deyişinden *Nietzsche* anlamında bir ateizmin, onun hesabına çıkarılamayacağıdır. Ama ister Yunan Tanrısı, ister "Oğul İsa" anlamında anlaşılmış olsun, *Schelling*'e göre, modern dünyada Tanrı'ya yer yoktur. "İnsanın olması" için "Tanrı'nın ölmesi" gerekir.

*Habermas*, bizim burada *Schelling*'den yaptığımız alıntıların hiçbirini anmaksızın "Açık bir modern kavramını geliştiren ilk filozof *Hegel*'di"<sup>39</sup> der. Bunda şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü neredeyse her *Schelling-Hegel* karşılaştırılmasında, *Hegel*'in sonraki büyük etkisi, bu karşılaştırmalara gölge düşürmüştür, *Schelling* hemen hep gözardı edilmiştir; gelenekçi batı düşüncesi bu iki filozofuna münferiden bakmamış, onları kendilerinin başlattıkları gelenekle, yani kendilerinden sonra gelenlerin izledikleri yolla değerlendirmiştir. Bu tutumun dışında kalmış ender filozoflardan biri *Jaspers*'tir.

*Hegel*, modern kavramını ilkin tarihsel bağıntılarda dönem kavramı olarak kullanır: “yeni çağ” “moden çağ”dır.”Yeni dünya” (Amerika)nın keşfi, Rönesans ve Reformasyon 1500 yılı dolaylarında gerçekleşen bu üç büyük olay, Yeniçağ ile Ortaçağ arasındaki dönem eşiklerini oluşturur. Bu ifadelerle de *Hegel*, antik Roma ve Yunan’dan meydana gelen Hristiyan Cermen dünyasının sınırını çizer.<sup>40</sup> Bu sınır, asıl 18.-19. yüzyılda görülecek olan “modern”in başlangıcı olarak anlaşılır. *Hegel*, “Bizim çağımızın yeni bir evreye giren bir doğuş ve yokoluş çağı olduğunu görmek güç değildir.”<sup>41</sup> der. O, burada “bizim çağımız” deyiminden “en yeni çağ”ı anlar. *Hegel*, bu çağın başlangıcı olarak, Aydınlanma ve Fransız Devrimi’nin sona eren 18. yüzyıl ile başlayan 19. yüzyılın daha derin düşünceli çağdaşları için gösterdikleri durak yerine tarih düşürür.<sup>42</sup> Yaşlı *Hegel*, içinde yaşadığı bu dönemi, ilk kez *Anaksagoras*’ın dile getirdiği “düşüncenin dünyayı yönettiği” değişimin bir anlamda gerçekleştiği bir çağ olarak, “tüm düşünen varlıkların birlikte kutsadıkları”, “güneşin muhteşem bir doğuşu” gibi renkli deyişlerle adlandırmakla kalmaz; o, kendi tarih felsefesinde sıra bu dönemi ele almaya gelince de şöyle der: “[...] tarihin son evresine, bizim dünyamıza, bizim günümüze geliyoruz.”<sup>43</sup> Demek ki bugünün postmodernlerinin, postmodernle bitirdikleri tarihi *Hegel* yaklaşık 140 yıl önce modernle bitirmişti. O zaman şu sorulmalıdır: Dendiği gibi “tarih bitti” ise o ne zaman bitti? Şimdi mi yoksa *Hegel* zamanında mı? Üstelik *Hegel*’in Fransız Devrimi ve Aydınlanma gibi iki büyük tanığı varken, postmodernistlerin ihtiyacı olan böyle fenomenler de yok. Belki daha doğrusu *Habermas*’ın teşhisinin genelleştirilmesidir: Tarih tamamlanmayan bir projedir. Sanırım en doğrusu, *Hegelci*, Marksçı ve benzeri tarihi özneleştiren “metafizik” anlayışları bir yana itip, tarihin hiçbir proje olmadığını görmektir.

*Hegel* “modern”i tarihsel bağlamda dönem olarak saptamakla birlikte, modern ilkeyi ve bunun belirlenimlerini de gösterir. O, pek çok konuda olduğu gibi burada da önce öğrencisi ve dostu, sonra “düşman”ı olduğu *Schelling*’den hareket eder. Nasıl *Schelling* “modern”i Hristiyanlıkla ve *Hegel* de ilkin Hristiyan-Cermen dünyası ile başlatmışsa, aynı şekilde *Schelling* “modern”in temel belirlenimi olarak “sonsuz-sonlu birliğinin” gerçekleştiği “özne”yi göstermişse *Hegel* de bu “özne”yi “öznellik” olarak alıp

“modern çağın ilkesi” yapar: “Yeni dünyanın ilkesi, genellikle, öz-nelliğin özgürlüğüdür.”<sup>44</sup> Bu “öznellik” deyiniminin çağrıştırdığı başlıca dört kavram vardır.<sup>45</sup> 1. Bireycilik. 2. Eleştiri Hakkı. 3. Eylemin Özerkliği. 4. İdealist Felsefe. Reformasyon, Aydınlanma ve Fransız Devrimi, öznellik ilkesinin gerçeklik kazanmasının tarihsel anahtar olaylarıdır. Modern sanat da kendi özünü romantikte açar. Romantik sanatın biçim ve içeriği mutlak içlilikle belirlenir. Kısacası, modernde dinsel yaşam, devlet ve toplum, bilim, ahlak ve sanat, öznellik ilkesinin aynı ölçüde çok cisimleşmelerinde başkalaşır.

*Hegel*’e göre sanat, kendisinde mutlak-olan’ın *görülür* olarak ele geçtiği duyulur biçimdir. Din ile felsefe ise daha yüksek biçimleri ortaya koyar. Mutlak olan dinde *tasarlanır*, felsefede *kavranır*. Bu nedenle *Hegel* sanatın “bizim için geçmiş bir şey”<sup>46</sup> olmasından, “sanat sonrası”ndan<sup>47</sup> söz eder. Ona göre “şimdi” sanat bitmiştir; çünkü “Sanat, eski zamanların ve halkların onda aradığı ve yalnız onda bulduğu tinsel ihtiyaçları artık karşılamaz.” (...) “Bundan dolayı zamanımız kendi genel durumu bakımından sanata elverişli değildir.”<sup>48</sup> Şimdi ise “sanatın bilimi”nin<sup>49</sup> zamanıdır. “Minerva’nın baykuşu akşam karanlığında uçar.” demek, bir şey olup biter, ancak ondan sonra onun bilimi yapılır demektir. Aslında *Hegel*, bizzat kendisini “Minerva’nın baykuşu” yerine koyar. Çünkü o, tarihin sonunu getirmekle bir “Tarih felsefesi,” sanatı bitirmekle de bir “Estetik” yazmıştır. Tüm yönleriyle bilmek istediği nesnelerini avucunun içine alan buengin ufuklu, nefesi kuvvetli filozof, sanki kendisinden geriye hiçbir şey bırakmak istemediği için tarihin ve sanatın sonunu ilân etti. Felsefenin sonunu ilân etmek de *Hegelskilere* düştü: Arnold Ruge 1841’de *Hegel* felsefesinin “bütün felsefelerin en sonuncusu” olduğunu yazıyordu.<sup>50</sup> Böylece felsefenin bittiği savı hiç ara vermeden bugüne dek süre geldi: *Marx* felsefeyi gerçekleştirmek için onu ortadan kaldırmayı istiyordu. Bu sırada *Moses Hess*, “son filozoflar” adlı bir kitap yayımladı.<sup>51</sup> *Bruno Bauer*, “metafizik felâketi”nden söz ederek, “felsefi literatüre ilelebet kapanmış ve bitmiş gözüyle bakılabileceği” kanısını dile getirdi.<sup>52</sup> *Nietzsche*, hepsinden baskın çıkarak, Yunanlıların daha *Sokrates* çağında, felsefeyi vaktinde bırakmadıklarından yakınır.<sup>53</sup> *Mach* pozitivistizminin, ilk *Wittgenstein* ve “çözümleyici”lerin, Viyana Çevresi’nin, mantıkçı pozitivistlerin “metafizik” de-

dikleri felsefeye “veda” edişleri, son olarak “postmodern”in metafiziğin bittiğini söylemesi, bütün bunları yaklaşık 150 yıllık bir geriye bakışla düşündüğümüzde, bu süreç içinde “felsefe” ya da “metafizik bitti” savlarının kendileriyle birlikte diğer ortaya konanların 150 yıllık bir “felsefe tarihi”ni oluşturduğunu görürüz. (Yoksa buna “Felsefe Tarihi sonrası Felsefe Tarihi” mi demeliyim?!) Felsefenin bittiğini söylemek için, bunu söyleyenin felsefenin dışında olması gerekir. O takdirde de ona felsefeciler itibar etmez. Felsefenin sonunu ilân eden felsefeciler, kendilerini felsefeden başka nerede bulacaklar? Boşuna philosophia perennis (hep yeniden gelen felsefe) dememişler!

“Modern bilgi”nin meşruluğu, bilen, bilimi yapan yaratıcı öznenin ve onun ürünlerinin otoritesine dayanır. “Postmodern,” bu otorite ile ve ona yaslanma ile alay eder. Kendi “meşruluk” anlayışı ise, temelini “her şeyin yanlış” olduğunu söyleyen, doğruyu değil, “gücü isteyen” *Nietzsche*’de bulur. Bilgi, artık, bir güç elde edimi, bir “iktidar savaşı”dır. Bilimin meşruluğunun “yasa koyucunun meşruluğu” ile koparılamaz biçimde bağlı olduğunu gören *Lyotard*, bunun en çok günümüz için geçerli olduğunu şu sözleriyle belirtir. “Bilgi sorunu bildirişim çağında herhangi bir zamanda olduğundan daha çok yönetim sorunudur.”<sup>54</sup> O, her otoritenin temel yapısını göstermesi ve buna örnek oluşturması bakımından kendisinin halk hikâyelerinde bulduğu bir “üçlü yetki”den söz eder: “Söyleme-Yetkisi,” “Dinleme-Yetkisi,” “Yapma-Yetkisi,” “Bunlar her otoritenin kendi kendisinden sahip olduğu şeylerdir ve başlangıçta meşru kılındır.”<sup>55</sup> Postmodern tutumun otoriter bir söyleme, dil çıkarma, çeşitli mimik ve el kol hareketleri gibi alaycı davranışlarla karşı çıkması, bu üçlü yetkinin ikincisi olan “Dinleme-Yetkisi”ni bozma anlamındadır. Bu üç yetkiden herhangi birinin iptal edilmesiyle otorite yok olur. Bu üçlü yapı, aslında, iletişim kuramındaki “ileten (gönderen) - kendisine iletilen (alıcı) - ileti (gönderilen)” üçlüsünün başka bir ifadesidir. Zaten *Lyotard* da “bilimsel bilginin pragmatliğini” incelerken bu iletişim terimlerini kullanır. *Lyotard*’a göre “modern,” üst-anlatıların egemenliği olarak karakterize edilir. Bu üst-anlatılar, her defasında bir çağın tüm bilgi çabalarını ve yaşam pratiklerini toparlayan ve bir ereğe yönelik olarak birleştirilen bir yönetici düşünceyi öne sürerler: Aydınlanma’da insanlığın erginliği, idealizmde tinin

tanrıbilimi, tarihselcilikte anlamın yorumbilimi, kapitalizmde zenginlik yoluyla bütün insanların mutluluğu, marksizmde insanlığın özerkliğe yönelik kurtuluşu vb. "Modern" in hem Hristiyanlık gibi belli bir başlangıcı olan tarihsel dönemi hem de daha çok bir dünya görüşünü, bir zihniyeti gösterdiği biçimindeki düşüncelere katılan *Lyotard*, ondaki bu erekselliği şöyle vurgular: "Modern, bir evre veya dönem olmaktan çok bir tin-durumdur. Modern dönüşüm oldum olası vardır. Bu hususta bir yöneltimi, klasik dünyanın bakış açısından itibaren artık belirleyebiliriz. Modern, genel bir ereğe yönelmenin veya erekliliğin dünyanın gidişini düzenlediği biçimindeki Hristiyan dünya tasvirinin yayılımı ile başlar."<sup>56</sup> Buna karşı postmodern ise, ne bu tür erekli yönetici düşüncelere ne de bunları içinde bulunduran üst-anlatılara itibar eder. "Postmodern," *Lyotard*'da her şeyden önce "üst-anlatıların sonu" deyiimiyle tanımlanır.<sup>57</sup>

*Lyotard*'a göre, bilimsel düşünme geleneğini başlatan batı tarihindeki en eski söylem *Platon*'un diyalog'larıdır. Bunlar henüz bilimsel söylem sayılmazlar, ama nerdeyse "bilimin dil oyunu" olarak görünür: "*Platon* söyleminin bilimsel olmaması, hem de onun bilimi elden geldiğince meşrulaştırma amacında olması. Bilimsel bilgi, kendisine göre bilgi-olmayan olan başka bilgiye-hikâyeye-yeniden başvurmaksızın kendisinin doğru bilgi olduğunu ne bilebilir ne bilmeyi yapabilir."<sup>58</sup> Böylece *Lyotard*, *Wittgenstein*'in "dil oyunu" kavramının yardımıyla, *Platon*'dan *Descartes*'a modern öncesi kültürde özerklik düşüncesini de saptar. O, aynı zamanda, modern bilimsel-anlatısal bilginin içinde kaçınılmaz bir meşruluk yitiminin gizli olarak bulunduğunu söyler. Bu durum postmoderne giden yolda ilk adımı oluşturur: "Eğer bu 'meşruluk giderimi' en küçük zerresinde araştırılır ve alanı [...] genişletilirse postmodernliğin var olan önemli bir görünümü için yol açılmış olur: Bilim kendi oyununu oynar, diğer dil oyunlarını meşrulaştırmaya muktedir değildir."<sup>59</sup> Sonunda postmodern bilgi de kendi söylemlerinin bilgi-kuramsal-felsefi ve humanistik-politik meşrulaştırımı ile parçalanmıştır. Artık amaç bilgide doğruluk değil, fakat söylendiği gibi güç elde edimidir. "Bilginler, teknisyenler ve cihazlar, doğruluğu edinmek için değil, tersine gücü artırmak için satın alınır."<sup>60</sup> Böylece "güç" sayesinde meşrulaştırma modernin spekülâtif-felsefi ve kılğısal-iletişimsel otoritelerinin yerini alır.

“Güç” diyor *Lyotard*, “Bir kural sistemi kendi uygulanımını en yükseklerle çıkarmada nasıl görünürse, tıpkı öyle kendi kendisini meşrulaştırır.”<sup>61</sup> Modernin otoritesinin yerine gücün konulması, *Lyotard* için metafizik felsefenin bunalımı içinde olan modernin sonu demektir.

*Lyotard*, kendisini bir postmodern düşüncesinin “militanı” yapan **Postmodern Durum** (1979) adlı yapıtını yayınladıktan bir yıl sonra *Habermas*, kendisine “*Adorno* ödülü” verilmesi dolayısıyla Frankfurt’ta bir konuşma yapar: “Modern - tamamlanmayan bir proje.” Modern’in eleştirel bir savunusunu yaptığı, 1981’de yayınlanan bu konuşmasında *Habermas*, “postmodern”i “tutuculuk”la (“konservatizm”) suçlar. Belli başlı diğer “tutucu”ların adı geçmesine karşın, burada *Lyotard* adına rastlanmaz. Ama *Lyotard*’ın *Kant*’ın “Aydınlanma nedir sorusuna yanıt” adlı yazı başlığına bir nazire olarak, 1982’de yayınladığı “Postmodern nedir, sorusuna yanıt” yazısı, *Habermas*’ın sözü edilen konuşmasındaki saldırısına bir yanıttır. Burada *Lyotard*, *Habermas* için şöyle der: “Kendisinin yeni-tutucular diye adlandırdıklarına karşı moderni savunan bir saygın düşünürü okudum. Postmodernizm bayrağı altında -o böyle sanıyor- bu kişiler, kendilerini modernin tamamlanmadan kalan projesinden, Aydınlanma’dan koparmak istiyorlar.”<sup>62</sup> *Habermas*, “tutucular”ı üçe ayırıyordu: 1. Genç-tutucuların anti-modernizmi. 2. Eski-tutucuların ön-modernizmi. 3. Yeni-tutucuların postmodernizmi. Buna göre, her üçü de modernizmle ilgi içindedir. “Genç-tutucular, estetik modernin temel-deneyimi ile bilme yetisi ve erek-etkinliğinin tüm sınırlamalarından, çalışma ve yararlılığın tüm buyruklarından kurtulmuş ve incelmış öznelliğin örtüsünün kaldırılmasını benimserler -ve bu öznellikte birlikte onlar, modern dünyayı yarıp meydana çıkarlar. (...) *George Battaille*’in bu çizgisi, Fransa’da *Foucault* üzerinden *Derrida*’ya varır. Doğallıkla hepsinin üstünde, 70’li yıllarda yeniden uyandırılan *Nietzsche*’nin ruhu dolaşır. Eski-tutucular, kendilerini kültürel modernden henüz hiç koparamazlar. Onlar, tözsel usun parçalanmasının, bilim, ahlak ve sanatın ayrımlaşmasının, modern dünya anlayışının ve bunların henüz ancak süreç halinde olan ussallığının ardına güvensizce düşerler ve onlar (*Max Weber*’in materyal ussallıkta yinleme gördüğü yerde) modernden önceki durumlara bir dönüşü önerirler. (...) *Leo Strauss*’tan başlayan bu çizgide,

örneğin Hans Jonas ve Robert Spaemann'ın ilginç çalışmaları bulunur. Yeni-tutucular, modernin kazanımlarına hâlâ en halis biçimde onaylayıcı davranırlar. Onlar, teknik ilerlemeyi, kapitalist büyümeyi ve bir ussal yönetimi taşlamak için modern bilimin kendine özgü alanı ancak aşması ölçüsünde onun gelişimini olumlarlar. Bundan başka onlar, kültürel modernin patlamaya hazır içeriğini zararsız hale getirmenin bir politikasını önerirler. Bir sav şudur: Bilim, eğer o doğru anlaşılırsa, yaşama dünyasında yöneltim bakımından zaten önemsiz olmuştur. Diğer bir sav şudur: Politika, ahlaksal-kılgısal haklı çıkarma isteminden olabildiğince uzak tutulacaktır. Ve bir üçüncü sav, sanatın içkinliğini öne sürer, ona ütöpik içerik temin eder, özel olanın estetik deneyiminin etrafını sımsıkı kuşatmak için sanatın görüntü-karakterini tanık gösterir. *Wittgenstein*'in ilk dönemi, Carl Schmitt'in orta ve Gottfried Benn'in geç dönemleri örnek olarak gösterilebilirdi. Özerk, yaşama dünyasından ayrılmış, uzmanca yönetilen alanlarda bilim, ahlak ve sanatın tanımlı sınırdışlığı ile modern projeden vazgeçme altında modernin önem verdiği ne varsa, kültürel modernden ancak o arta kalır. Boş kalan meydan için temellendirme istemlerinden masun kalmış olan gelenekler öngörölmüştür."<sup>63</sup> *Lyotard*, bu konuşmada adının anılmamasından alınmışa benzer, "*Habermas* tarafından okunma onuruna sahip olmamak"tan yakınır: "Benim sorum şudur: *Habermas*'ın gözünün önünde bulundurduğu ne tür birliktir? Modern projesini takip etme ereği, tıpkı organik bir bütünde olduğu gibi, gündelik yaşamın ve düşüncenin tüm öğelerinin kendisinde bulunabileceği bir sosyo-kültürel birlik yaratmaktan mı ibarettir? Yoksa, aynı türden dil oyunları arasında, bilgi, ahlak, politika arasında açılması gereken geçit midir? Ve eğer yanıt evetse, o zaman o [*Habermas*], onların gerçek bireşimini nasıl gerçekleştirme durumunda olacaktı? İlk hipotez, *Hegelci* esine ilişkindir ve kendisini diyalektik olarak bütünleştiren bir deneyim kavramını tehlikeye düşürür; İkincisi Yargıgücünün Eleştirisi'nin ruhuna daha yakın durur; ama tıpkı Eleştiri gibi o da postmoderni Aydınlanma düşüncesine, tarihin ve bir öznenin birlikli bir ereği tasarımına dayatma tarzındaki zorlu sınavı vermek durumundadır. Bu eleştiriye yalnız *Wittgenstein* ve *Adorno* başlatmadı; aynı zamanda, *Profesör Habermas tarafından okunmak onuruna ne var ki sahip olmamış* [Vurgu benim. -Ö.N.S.] Fransız olsun ya da

olmasın bazı düşünürler de; öyle ki bu, onları yeni-tutuculuğa karşı kötü bir not almaya maruz kalmaktan şüphesiz kurtarır.”<sup>64</sup>

Aslında tartışmanın esası felsefi tavır alış farklılığından geliyor. Bunun da ardında yaşam temellükleri ve dünya tasarımları ayrımı. Bir kez *Habermas* Frankfurt Okulu’nda yetişmişti; olduğu kadar marksistti; sosyal-politik felsefeye yakın ilgi duymuş, tarih felsefesinin dogmatik mirası, Hermeneutik’in idealizmi ile hesaplaşmış bir aydınlanmacı idi. Ardında bir filozofa yetecek kadar kazanımı var. Ununu elemiş, eleğini asmamış. Şimdi bu ileri yaşında, daha önce edindiklerini sırtından atıp, postmodernin safına geçecek değildi. Çünkü postmodern ona tüm temellükünü ateşe at diyordu. Öte yandan *Lyotard*, *Husserl* ve *Merleau-Ponty*’nin etkisinde fenomenolojiden geliyor. *Habermas*’ın Frankfurt Okulu’ndan hocası *Adorno*, *Lyotard*’ın ilk hocası *Husserl*’in can düşmanı.<sup>65</sup> Daha baştan çatışma belirlenmiş. Ama *Lyotard*’ın yolu bir ara *Marx*’a da uğramış. Sonra o, marksizme yüz çevirmiş, Freud’un yazılarını araştırmış (1966), *Nietzsche*’den esinlenmiş. Gençliğinde de *Wittgenstein* ve *Kant*’ın düşüncesine ilgi duymuştu. Bu sıralar yazdığı çeşitli yazılar bir yana, asıl çıkışını “**Postmodern Durum**”la yapmış, bu yapıtla o postmodernin “militan”ı olmuştu. Kendisinin “başyapıtım” dediği “**Le Differend**” (1984) [“çatışma”], öncekinin temel savlarının çeşitlenmiş bir genişletilmesidir.

*Habermas*’ın postmoderni eleştirisi başlıca iki yönde toplanabilir: Birincisi: Ona göre, “öznellik,” “öz-sözlük,” “*Nietzsche*’nin us-eleştirisi,” “güç kuramı” gibi kavramlar modernin içeriğinde bulunur.<sup>66</sup> Postmodern bunları onaylamakla, kendisine mal etmekle kendisinin modernin devamı olduğunu kabul etmiş olur. Bu da modernin bitmediğini, tersine sürmekte olduğunu gösterir. İkincisi: *Habermas*, postmodernin bilimi yaşamımızdaki yol göstericiliğinden indirmesine ve onu, hiçbir şekilde temellendirilmesi beklenmeyen gelenekle bir tutmasına karşıdır. Bu yüzden *Habermas*, postmoderne “tutucu” der, bilimden boşalttığı meydanı postmodern, geleneğe, dinsel tasarımlara vb. bıraktığı için. Buna *Lyotard*’ın yanıtı şudur: “Meşrulaştırma, bilgi ile gücün aynı sorunun iki yanı olduklarını açıkça gösterir: bilginin ne olduğuna kim karar verir ve onun kararlaştırılması için neyin geçerli olduğunu

kim biliyor? Bilgi sorunu, bildirişim çağında herhangi bir zaman-  
da olduğundan daha çok yönetim sorunudur.”<sup>67</sup> Postmodernin  
bilginin meşrulaştırımını iktidara, yönetime, egemenliğe bağla-  
masının, onun karşı çıktığı modernin “otorite”sinden temel bir ay-  
rımı şuradadır: Aslında bilgide “kriter sorunu” ortadan kaldırıl-  
mıyor, fakat kriter alan değiştiriyor. Bir de buna bağlı olarak, mo-  
dernin “doğruluk”u yerine “meşrulaştırım” ya da “haklı çıkarma”  
konuluyor ki, bu sonuncusunu *Adorno* daha önce önermişti.<sup>68</sup> Da-  
ha da önce bu kavram *Hegel*’de bulunur. Alan değiştirme’den şu-  
nu anlıyoruz: Bilgide doğruluk, bilgi üretim sürecinde, bu sürece  
katılanların, dar anlamda bilim adamlarının elinde idi. Şimdi ise  
bu karar verme yetkisi buradan alınıyor. İktidara bağlanıyor. Kuş-  
kusuz burada kastedilen demokratik iktidardır. *Feyerabend*’in de-  
diği gibi, “Halk, başarıya giden mevcut yolları bozmaksızın (bu  
tür yollar yoktur aslında) bilimsel projelerin tartışılması sürecine  
katılabilir. Bilim adamlarının yürüttüğü çalışmaların halkın yakla-  
şımı üzerinde bir etkisi olduğu durumlarda, halk bu tartışmalara  
katılmalıdır da.”<sup>69</sup> Demek ki halkın katılımı bilimin sonuçlarına  
ilişkindir. Ama doğruluk bilimin deyim yerindeyse “iç” sorunu-  
dur ve kuşkusuz burada halkın katılımı söz konusu olamaz. Öy-  
leyse bu “iç sorun” postmodern tarafından ya görmezden gelini-  
yor, önemsenmiyor ya da yok edilmek isteniyor. O zaman “doğru-  
luk”la “meşruluk”un karşı karşıya getirilmesi de söz konusu ol-  
mamalıdır. İkisi ayrı yerlerde bulunuyor. Onlar birbirlerinin zıddı  
olamazlar. Bilginin “doğruluk”u bilgi üretim sürecinde, bu işin  
uzmanlarınca tartışılır. Ama bilginin meşruluğu ya da haklılığı  
tartışmasına, bilim adamı olsun olmasın tüm ilgili insanlar katılır.  
Onlar arasında demokratik bir uygulamayla, örneğin “Bunun  
doğru olup olmadığı bizi ilgilendirmiyor, ama onun bize zarar ve-  
receğini düşünüyor ve onu istemiyoruz.” diye bir karar çıkarabi-  
lirler. Ve burada bilgide “iç sorun olarak doğruluk” kavramımızla  
hiçbir çelişki yoktur.

Modern ile postmodern arasındaki tartışmanın bu kurumsal  
yönünün, böylece, yersiz, boş bir tartışma olduğu ortaya çıkmış  
olsa bile tartışmanın başka boyutları hiç de öyle değildir. Tartışma,  
asıl ideolojik yönleri, günlük yaşamla ilgili sonuçları bakımından  
bir uzlaşmaz görünüm ortaya koyar. Modernin bilimi yüceltmesi-  
ne ve usçuluğuna karşın, postmodern bilimi bir ideoloji sayar ve

onu üfürükçülük, falcılık, feminizm, homoseksüellik ve bunun gibi akla gelebilecek her tür ideolojik söylem ile yanyana koyar ve bunları bir rekabet içinde görür. Hiçbir kuramsal tartışma ve temellendirme bu iki savı uzlaştıramaz. Bu durum, daha çok, siyasal, toplumsal-kültürel yönleriyle bir yaşam sorunudur. Ancak onun *Wittgenstein*'in dediği gibi yaşamda bir sorun olmaktan çıkması halinde, o çözülebilir. Postmodern, eğer bir yaşam "hastalığı" ise onu sağaltacak bir "ilaç" bulunacak değildir. O, ancak onu doğuran yaşama tarzının değişmesi ile ortadan kalkar.

*Lyotard*, "modernin yeniden kaleme alınması"ndan söz etmişti.<sup>70</sup> Şimdi de ondan esinle "postmodernin yeniden kaleme alınması" olarak "postmodern-sonrası"ndan, başka deyişle "post-post-modern"den söz ediliyor.<sup>71</sup> İleri tüketim toplumunda mal henüz kullanım dışı olmaksızın çöpe atılır, sınırlı kullanım alanına yeni mallar girebilsin, bu suretle ekonominin çarkları dönebilsin diye. Bu ekonomik sürece, sanat, felsefe, bilim de dahil diğer kültür fenomenleri de ayak uydurur. Örneğin Sanayi Devrimi öncesinde bir Rönesans uslûbu yüzyıllar boyu sürmüş olmasına karşın, bugün bir hesaplamaya göre yüzyılımızın ilk yarısında her iki buçuk yıla bir sanat akımı düşüyor. Bizim gibi kültür dünyasının periferisinde bulunan ülkeler için olayın özel bir yeri var. Biz daha tam postmodernin tadına varmamışken, şimdi bir de post-post modern mi çıktı başımıza. Biz bir yana, batılının bu "post"ları art arda sıralama hevesi nereye dek sürecek? Bu durum, başlıca iki şeyi gösteriyor. Birincisi, *Habermas*'ın dediği gibi modern sürmektedir. Yalnızca onun yeni yeni yazılımları ya da yazılımlarının yazılımları söz konusudur. İkincisi: Bu söylem içinde bir fantazi tikanıklığı vardır. Çare, söylemin terk edilmesindendir. Ama postmodernin militanı kuşkusuz aynı kanıda olmayacaktır: *Lyotard* bir konuşmasında şöyle diyor: "Post-postmodern nedir sorusunu yanıtlamak üzere davet edildim. İmdi ama tuzak, bulunduğu görünen yerde değildi. Anlama yetisi, 'post'u hoşuna gittiği kadar ard arda sıralama durumundadır. Matematiğin "-nın ardılı" dediği zaman ve sayı dizisinin temel özelliğine göre, sıra sayısı olarak addedilen her on sayısını, daima 'bir' rakamı da olabilen biri +1 sayısı izler. Tuzak, daha çok, post-postmodernin geçerli bir durum-belirlenimi talebindedir; ama her şeyden önce göreliliğin altını çizmek isterim, ki onda düşünce, postmodern koşullarına bağlı

olarak işlem görmek zorundadır. Öyle bir gerçeklik, göreliliğin kabulüyle kapı dışarı edilir ve durum-belirlenimi yalnızca keyfi olabilir.<sup>72</sup> İmdi ama “post”ların art arda sıralınışı, *Lyotard*’ın dediği gibi, insanın anlama yetisinin beğenisi sorunu mudur? Ya da kültür fenomenlerinin içeriklerini tümüyle boşaltmak ve onları salt biçimler olarak, bir matematik dizideki gibi görme olanaklı mıdır? Bize kalırsa *Lyotard*’a kurulan tuzak, hem onun “yok” dediği yerde hem de “var” deyip, “görelilik” sayesinde yok etmek istediği “durum-belirlenimi talebi”ndedir. Zaten *Lyotard*, o konuşmayı yapmakla, bu talebe cevap vermiştir; tıpkı *Habermas*’ın postmoderne karşı çıkmakla, kendisini “postmodern durum-belirlenimi” talebine cevap veriyor olmada bulması gibi. Ama her ikisi de bu “talep”lere sırt çeviremeyeceklerdi. Çünkü onlar, hızla dönen çarkın dışında kalamazlardı.

Bir “Doğu Alman” düşünürü Volker Caysa, sorunu “bir Doğu Alman sorunsalı” olarak ele aldığı “Postmodern ‘sonra’sında etik” adlı yazısında şöyle başlar: “VOILA, LA LIBERTE! (İŞTE ÖZGÜRLÜK!) Tarih sona erdi!? Tarih düpedüz tiyatrodur. Özgürlük karşıda idi. Özgürlük sorunu, başlangıçta dış ülkeye seyahat sorunu olarak duruyordu. Daha sonra özgürlük sorunu, muz sorununu çözebilmek için bir para sorunu oldu. Tüm bunlar, artık duvarı [Berlin duvarı] yıktı. Bu tarih hiç kuşkusuz sona erdi. “Biz de !”<sup>73</sup> İçtenlikle söylenmiş bu sözler, hiçbir yoruma gerek duymaksızın, postmodernin yok olan “Doğu Alman” kimliği için ne demek olduğunun açık bir tanığıdır.

Son olarak, batıya en uzak batılı bir coğrafyadan, Japonya’dan postmodern’in nasıl görüldüğüne kısa bir göz atalım. Japonların postmoderni tamamen sorunsuz olarak absorbe ettikleri; çünkü onların onu öteden beri somut olarak yaşadıkları söyleniyor. Daha 1959’da Alexandre Kojève’in Japonya için “posthistori” (“tarih-sonrası”) durumunu tanılaması üstüne K. Ludwig Pfeiffer, şu yorumu getirir: “Japonlar 300 yıldan beri tarihin sonundaki bir yaşamı yaşıyorlardı. Japonya’da değer, çatışma ve tarihle dolu Avrupa anlamda hiçbir din, ahlak ya da politika yoktu. Japonya’da tüm değerler tamamen biçimseldir, onların Avrupa’daki olağan insansal-tarihsel içerikleri boşaltılmıştır. Bu, hatta intihar için bile geçerlidir. ...Japonya’da belki ‘yapısı bozulacak’ az şey vardır;

Çünkü bunun için kendine özgü ‘ideolojik’ yapılar hemen hemen hiç yoktur.”<sup>71</sup>

Acaba bizde, Türkiye’de durum nedir? Biz postmodernin neresindeyiz? Öteki postmodernler, özellikle son örneğimiz Japonlar karşısında bizim postmodernimiz nasıl görünüyor? şimdiye dek yaptığımız betimlemeler, belirlemeler, alıntılar, yorumlar, kısaca tüm çaba, bu soruya yanıt aramada bize yol gösterecek.

## **5. Türk Postmodernizmi**

“Postmodern” bizi, biz “arabesk”i tartışırken buldu. Daha doğru-su, “arabesk-tartışma”nın tam sonu gelmişti ki, Allah’tan “post-modern” imdada yetişti. Entelektüel hayatımızdaki en yeni, en son tartışma olan postmoderni, kuşkusuz, “bizim postmodernimiz”i anlayabilmek için onun son halkası olduğu zincirin bütününe retrospektif bir bakış atarak, son 150-200 yıllık kültür tarihimizin çok sınırlı da olsa bir panoramasını, yalnızca bazı başlıklarla vermenin yararlı olacağına inanıyoruz.

Aydınlarımızın batı dşncesiyle tanışmaları, ondan esinlenmeleri ve bu esinle ürün vermeleri anlamında düşünce dünyamızda Batılılaşma, ilkin Tanzimat sürecinde görülür. Bu süreçte *İbrahim şinasi* (1826-1871), *Namık Kemal* (1840-1888) ve *Ahmet Mithat* (1844-1912) ilk önemli adlar arasında yer aldı. Bizim açımızdan, batılı bir yaşam tarzı ve düşünme biçiminin, bilim ve teknolojinin şu veya bu ölçüde benimsenmesi anlamına gelen batılılaşma, batılı bakış açısından “modernlik” demektir. “Modern,” yukarıda ayrıntılarıyla açıkladığımız, Avrupa’da Yeniçağ’ın başından beri oluşa gelen sürecin kazanımlarına 18. yüzyılın Aydınlanma ve Fransız Devrimi’nin kazanımlarının da katılmasıyla, tüm ayırıcı özelliklerine sahip, artık belli bir tarihsel döneme gönderme yapmaktan uzaklaşan bir kültür kategorisi olmuştur. Türk aydınları, batının “modern”ini, onun bu son evresiyle algıladı; üstelik yaklaşık yüz yıl sonra. Ve zannedildi ki batı, Aydınlanma’dan ibarettir. Bu olgunun arka-planından ne daha önce ne de o sıralar haberdar olunmadı. Deyim yerindeyse, biz aysberg’in su üstündeki kısmını, onun tümü sandık. Bu yanılgı, aşağıda değineceğimiz, “Cumhuriyet pozitivizmi”ne de tevarüs etmiştir. Daha da ilgini,

bizim ilk aydınlanmacılarımız, bunu bir “yeni din” olarak kavradılar. Örneğin, “Aydınlanma görüşünü temsil eden Şinasi’ye göre, girdiğimiz yeni medeniyetin, Avrupa’nın mucizesi akıl ve kanundur. Kanun bu yeni dinin getirdiği hükümlerin temelidir.”<sup>75</sup> Önce Allah’a, sonra padişaha, bazen de sevgiliye kul köle olan kafa, Tanzimat’ta bilimi de bunlardan biri gibi sandı. Böylece, yine bir geç-Tanzimat aydını olan *Tevfik Fikret*, “Kul köleyiz bilime,” derken, “bilim sarhoşluğu”ndan yeni bir kölelik biçimi icat ettiğinin (!) ayrımında bile değildi. Bizim Aydınlanma’yı algılamamız, “ziya”ya, bilime tapmakla oldu; nasıl ki özgürlüğü “esir-i aşkın olduk ey didar-ı hürriyet” nidalarıyla bir tür (!) esaret olarak karşıladıysak. Aydınlanmayı bir “din” olarak kavrayan Tanzimat kafası, ne yazık ki yüz yıl sonra da “marksizmi” yine bir “din” ya da aynı şey demek olan, dinin yerine geçen bir “kaime” olarak anlayacaktır.

Düşünsel batılaşma sürecimize, Avrupa’nın 19. yüzyıl pozitivizmi, naturalizmi ve materyalizminin de eklenmesiyle, Şinasi’den *Ziya Gökalp*’e (1876-1924), ondan da günümüze dek hemen hemen tüm Türk aydınlarının, mezhep-meşrep ayrılıkları bir yana, batıcı, aydınlanmacı usçu “modernist” çizgide birleştikleri görülür. Öyle ki “Türkçülük,” “Turancılık” da batı “modernizm”indeki ulusçuluk akımının bizdeki bir yansımasıdır. Hatta Hilmi Ziya’nın “modernist İslamcılar,” “modernist ve Türkçü İslamcılar” dediği<sup>76</sup> düşünürler de bu adlandırmadan da anlaşılabileceği gibi aynı “modernist” çizgide idiler. Tüm çeşitli görünümleriyle modernizmde birleşen bu anlayış, kendi asıl karşıtını, bu yüzyılın başlarında, başlıca olarak, “Sırat-ı Müstakim” ve “Sebilürreşad” dergileri çevrelerinde toplanan “İslamcılar”da bulur. Her türlü batıcılığı karşı olan bu “İslamcılık Cereyanı”nın ana düşüncesi şöyle özetlenebilir: “İslam yalnızca bir inanç değil, aynı zamanda kanun dinidir. Bundan dolayı dünya hayatına düzen vermesi gerekir.”<sup>77</sup> Vaktiyle Şinasi, nasıl ki Avrupalı “kanunu” “yeni din”in temeline koymuşsa, şimdi de “kanun,” İslamın temeline konuluyor. Bir başka nokta da bugün kendilerine “köktenci İslamcı” ya da “İslami hareket” denen anlayışların ilk islamcılarla başlıca ortak yönü, İslamın “âlem nizamı” olduğu inancıdır. “Modernist” bir karakteristik olan “kanun-nizam” fikri, görüldüğü gibi modernizme karşı akımların da temelinde bulunuyor. Üstelik bu son İslamcılar,

batıyı öncekilerden daha yakından tanımış olmak ve batı terminolojisini özümsemekle, batıcı söyleme girmek, batıcı olmak bakımından öncekilerden fersah fersah ilerdedirler. Hatta onların görünüşe bu denli önem vermeleri, ihtiyaçları olan farklı oluştaya yalnızca kılık kıyafet ve davranış biçimlerinde sahip olabildiklerini gösterir.

Cumhuriyet ideolojisi “Hayatta en hakiki mürşidin ilim ve fen” olduğu biçiminde bir pozitivist fikri, yönlendirici ide olarak benimsemekle Türk modernizmi, siyasal iktidarı ele geçirir ve o artık hiçbir legal rakip tanımaz. Ona göre, Tanzimat’ın başarısızlığı alınan “yarım tedbirler”de idi. Şimdi yapılacak olan şey, Atatürk inkılâplarını “topyekûn” olarak anlamak ve tümüyle batı medeniyetine dahil olmaktır. Böylece yapılan doğu-batı karşılaştırmasında doğu, içki içmekten Tanrı’ya ibadet etmeye dek yaşamın her alanında batı karşısında aşağı bir konumda görüldü.<sup>7\*</sup> Kuşkusuz, batıcılık, daha esnek biçimlerde de kendini göstermiştir.

Cumhuriyet pozitivistizminin başlıca iki yanılgısı oldu. Birine yukarıda değinmiştik: O, batıyı Aydınlanma’dan ibaret sandı. Oysa “modern” batı düşüncesi, kendi mistik-metafizik öğelerini, Hristiyanî motiflerini oldum olası içinde taşıdı. Bu *Descartes*’da böyleydi, *Hegel*’de, hatta günümüzün “pozitivist” *Wittgenstein*’ında da. O kadar ki, *Wittgenstein*, 1. Dünya Savaşı’nda, “pozitivistin amentüsü” sayılan ünlü **Tractatus**’unu yazarken Tolstoy’un “**İncil’in Kısa Tasviri**” kitabını elinden düşürmüyordu.<sup>7\*</sup> Ama bizde Tasavvuf’la bile ilgi kurmak, daima reaksiyoner bir tavır olarak görülmüştür. İkinci yanılgı daha da tehlikelidir. Sanıldı ki, binlerce yıllık tarihi, gelenekleri, dinsel ve dünyasal inançları, tasavvurları olan bir ulus, bir hafıza yitimine uğratılarak, “topyekûn” başka bir uygarlığın içine sokulabilir. Bu yöndeki çabalar, bugün çekilen pek çok sıkıntının da nedenidir.

Aydınlarımız, gelenek sorunu karşısında iki ayrı tavır içinde oldu: Ya kendi geleneklerine sahip çıkma ve onları yeniden canlandırma ya da hem batılının hem atalarının geleneklerinden farklı ne batılı ne yerli bir karma tür “gelenek” edinme. Birinci tavır, kuramsal arka-plandan yoksundu. İkincisinin böyle bir eksiği yoktu ama bir türlü parçalar, “hemaheng” birleşmiyordu. Ve bu “parçalanma” içindeki aydın, entelektüel bir şizofreni ile karşı

karşıya kaldı. Yukarıda söylediğimiz gibi tam bu sırada “postmodern” yetişti(!)

Aslında postmodern bize hiç yabancı değildir. Bizim ilk postmodernimiz *Nasreddin Hoca*’dır. Birbirinden davacı iki kişiye de “haklısın” diyen ve buna karşı çıkan karısına da hak veren Hoca’nın bu söylemi, yukarıda açıklanan postmodern belirti “Her şey gider!”e ve *Nietzsche*’nin “Her şeye izin vardır.” sözüne tıpatıp uyar. Çiğ köfte ile viski de öyle. Bir kez meşruluk sorgulanırsa, yanyana gelecek iki şey bulmak olanaksız olur. Yıllar yılı almaya çalıştığımız batılı ussallığın cenderesi, en batılı aydınlarımızı bile rahatsız etmiştir. Şimdi postmodern, kendimizi rahata bırakarak, buna rağmen bizi batılı kılmada işimize yaradı. Yıllardır Atatürkçülüğü eleştiriyor diye birileri “gerici” olmuşken, şimdi “İkinci Cumhuriyetçiler” aynı şeyi yaparken “ilerici” olabiliyor. Postmodern, galiba bizde en çok “sağcı,” “dinci,” “tutucu,” “gerici” denen tutumlara yaradı(?) Yukarıda *Habermas*’ın yaptığı eleştiride gördüğümüz gibi postmodern, bilimden boşalttığı meydana geleceğe peşkeş çektiği için tutuculukla suçlanır. Aynı suçlama, kendi tarzımızda bizde de var. Laik-Atatürkçü-feminist bir felsefecimiz, “türban” a batılı, postmodern hoşgörüyü bakan başka “tür”(?) bir feminist aydınımızı eleştirirken “modern mahremden modern hareme” sloganını kullanır.<sup>80</sup>

80 sonrasında ülkemizde “Özal Dönemi” denen siyasal iktidarın ekonomik-sosyal etkinliklerine, aydınlarımız postmodern yorumlar getiriyor. Bir emekli felsefe profesörümüz, başlıca “usçuluğun yapı-bozulumu” olarak nitelendirdiği postmoderni ve onun usçu değerlere yaptığı tahribatı eleştirirken, “‘Akılcılığın dekonstrüksiyonu’, (...) toplum yaşamında da etkisini gösterir, özellikle de ‘akılcı devlet’in kurum ve yapılarının ‘özelleştirilmesi ve bireyselleştirilmesi’ eğiliminde.” diyerek, KİT’lerin özelleştirilmesine gönderme yapar.<sup>81</sup> Postmoderne yakınlığı bilinen hem de sorunun ayrıntılarına vâkıf bir başka felsefecimiz, adı geçen dönemde ülkemizde iletişim alanındaki gelişmeleri postmodern’le ilgi içinde görür ve bu nedenle bizi Rusya’nın önüne koyar:” bu teknolojinin yaygınlığı, Türkiye’yi -örneğin elektronik telefon ağının fazla gelişmediği Rusya’ya göre- yalnız daha modern değil, ister istemez postmodern yapıyor.”<sup>82</sup> Demek ki Özal, döşettiği telefon ağı saye-

sinde, vaktiyle batılılaşmada Osmanlı'yı geride bırakmış olan Deli Petro'ya hem modernde fark attı hem de onun aya çıktığı halde postmodern olamayan torunlarına. Bu nasıl iştir? Van'ın ücra köyünde bir yurttaş, hastasına ilâç bulamıyor -"modern"in eksikliği- ama Almanya'daki akrabasına telefonla onu ısmarlıyor -"postmodern" Ya da aynı kişi TV'de reklâmını gördüğü bir deodorantı telefonla ısmarlar, [postmodern]; varsın çocuğunun gideceği doğru dürüst bir okulu olmasın [modernin yokluğu]. Doğrusu buna "postmodern" değil, olsa olsa POSTARABESK denir. Bu "postarabesk" adlandırmamız, bizdeki postmodern tartışmaların arabesk sonrasına isabet etmiş olması olgusuna da uygun düşer.

Tanzimat'tan bu yana izlenen batıcılık, öze inmeyen taklitçilik nitelemesiyle başından beri hem batılılaşmaya karşı olan kesimlerden hem de "tepyekûn" batılılaşmaktan yana olanlardan eleştiriler alıyordu. Sanırım artık bu eleştiriler de postmodern sayesinde geçersiz (?) olacaktır. Bunun için, gerçeğin yerine "sahte"yi, öyle yapmak yerine öyle yapar gibi davranmayı koyan, hatta hiçbir gerçeğin benzeri olmayan bir simulasyonu gerçeğin de üstüne oturtan *Baudrillard* postmoderni işe yarayabilir. Üstelik onun bu simulation ve simulakr kavrayışı, bizim geleneksel edebiyatımızda, kendi tarzımızda yüzyıllardır işleniyordu. *Baudrillard*, daha bugün "Biz her yerde artık gerçekliğin estetik halüsinasyonunda yaşıyoruz." derken ve bunu içinde yaşadığımız "hyper-gercekliği" simuler boyutu olarak belirlerken, biz zaten öteden beri simulakr, yani suret, yani "zıll-ı hayâl" olduğumuzu biliyorduk; örneğin şöyle derken: "Hayâl içre hayâldir görünen eşya." Karagöz perdesini, perde üstündeki gölgeleri bu dünyaya ve dünya içindeki bizlere teşbih eden çok sayıda gazelde dile gelen "hayâl gölgesi" anlayışında, perdede görünen, onu perde arkasından oynatanın bir gölgesi, bir sureti değildir. Tersine tıpkı postmodern "simulakr"ın olduğu gibi suret, bizatihi surettir. O hiçbir orijinalin kopyası değildir. Yukarıdaki Japonya değerlendirilmesi burada anımsanmalıdır. Japonların zaten "iç"leri olmadığı, tüm değerleri tamamen biçimsel olduğu için, 300 yıllık batılılaşma sürecinde postmoderni somut olarak yaşadıkları söylenmişti. Oysa bizim içimiz vardı, "Avrupaca anlamda" "dinimiz," "ahlakımız," ve 600 yıl üç kıtada hükmeden "politika"mız da vardı. Kısacası bizim "bozulacak yapı"mız vardı. Dolayısıyla biz eğer postmoderne "geçmiş-

sek" bu Japonya'daki gibi değil, tersine batıdaki gibi modernden sonra bir geçiş olmalıdır. Varsın "modern"imiz batınınkiyle aynı olmasın; zaten "postmodern"lerimiz de aynı değil ki! Bizde modernde, hatta *Nasreddin Hoca* örneğinde olduğu gibi modern öncesinde postmodern söylemler görülmesi de *Lyotard*'ın "ön-gelecek paradoksu"na uygun düşer.

Son ayların edebiyat dergilerinde bir "postmodern patlama" görülüyor. Postmodern literatürün önemli yazıları çevriliyor, yerli (?) yorumlar yapılıyor. Eleştirmenler, harıl harıl yeni postmodern yazarlar keşfediyor. Bu yazarlarımızın listesi, her ay daha uzuyor. Listedeki bazı adlara bazen itirazlar geliyor. Bize kalırsa, tüm bu zahmete hiç gerek yok! İddia ediyorum: Bana herhangi bir kitap veriniz, ben de size postmodern öğelerin en az birkaçını onda göstereyim ve o böylece postmodern bir kitap olsun!

Batıda ve bizdeki görünümüleriyle "postmodern-tartışma"yı, olabildiğince geniş boyutlarında, betimleyici-eleştirci bir tutumla ele aldığımız bu yazıyı, onun kısa bir toplu değerlendirilmesiyle bitirmek istiyorum.

Görüldüğü gibi hiçbir eleştiri postmoderne zarar veremez. Çünkü postmodern kendisine yönelebilecek her eleştiriye *Nasreddin Hoca* örneği "haklısın" diyebilir ve onu söylemine katabilir. Her eleştiri, sadece onun gündemde kalmasına hizmet eder. Gündemde kalmak da ona yeter. Postmodern, kendisinin tüm media kanallarınca kullanılmasına elverişlidir. O zaten medianın çocuğu olarak doğdu. Bazen örneğin *Umberto Eco* gibi tek bir kişi, bütün media kanallarını edebiyat, göstergebilim, tarih, felsefe, sinema, mimarlık alanlarında postmodern hesabına işgal edebiliyor. *Fukuyama* gibi bir bürokrat, "evrensel tarih felsefesi" (!) ile tüm kültür dünyasında adından hararetle söz ettirebiliyor. Öte yandan postmoderne kayıtsız kalmak da olacak şey değildir. Anlaşılan bu tartışma daha sürecek! Ne zamana dek! Mannheim anlamında yeni bir sosyal alan oluşana değin. Ama şu da bir gerçek: İnsanlık, oldum olası ister dinsel, ister değil hep vaatlerin peşinde koştu. Dinsel olanların, ötekiler karşısında bir avantajı var. Onların vaatlerinin ne zaman çıkacakları diye bir sorun yoktur. Ama berikiler öyle değil. Onlar bu dünyaya ilişkin konuşur. Aydınlanma erginliği,

Fransız Devrimi özgürlüğü, kapitalizm zenginliği, marksizm kuruluşu hep bu dünya için vaat etmişti. Ama insanlık 200 yıldan fazladır kendisine vaat edilen bu “cennet”lerin hiçbirine giremedi. Günümüzde postmodern, umut yorgunu insanlığın, artık hiçbir beklentiye kapılmak istemeyişinin bir tepkisidir. Ne var ki bu “tepki,” “reaksiyoner” (“gerici”) ideolojinin teslimiyetçiliğini, gerçek ilâcın bulunmadığı yerde, “yalancı ilâç” olarak sunmaktadır. Yine de ondan alınacak dersler vardır. Sanırım bunların başında “dediğim dedikçi” ideolojilere karşın, onun hoşgörür çoğulculuğu gelir. Postmodern çoğulculuk, bilimin sınırlarını bilmeyi, bilimle birlikte bilim dışı söylemlerin de yaşamdaki önemini reddetmemeyi bize öğretir.



## EVİMİZ DÜNYA

### I

#### “Ekosophie” ya da “Kosmosophie”

Yakın bir zamandan beri felsefe çevrelerinde konuşulan “ekosophie” (okunuşu: ekoloji) ile bilebildiğimiz kadarıyla ilk kez burada okuyucu karşısına çıkan “kosmosophie” deyimleri, öncelikle neye gönderimde bulundukları, anlamları bakımından bir açıklama beklemektedir? Birincisi “çevre bilgeliği,” ikincisi “evren” ya da “dünya bilgeliği” diye Türkçe’de dile getirilebilir. Burada açmak istediğimiz tartışma için kuşkusuz bu adlandırma yeterli değildir. Deyimlerimizin kavramsal içeriklerinin tanınmasına gerek vardır.

“Ekosophie”nin hem sözcük hem de kavram olarak ortaya çıkışına neden olan “ekoloji” deyimidir. Hayvan ile bitkinin birbirleriyle ve içinde yaşadıkları çevreleriyle ilişkilerinin bilimi demek olan ekoloji (“Ökologie”)’nin kurucusu ve bu sözcüğü ilk kez kullanan Alman zooloji profesörü *E. Haeckel* (1834-1919)’dir. O, Yunanca’da ev demek olan “oikos” ile bilim anlamına gelen “logos” sözcüklerini birleştirerek “evbilim” sözlük anlamı bu deymi meydana getirdi. Tüm doğal-insansal görünüşlerin. birliği inancına dayalı bir doğabilim anlayışına sahip olan *Haeckel*, bu birliğin bulunduğu yeri “ev” iğretilemesiyle vermiş olmakla, içindeki varlıkların birbirleriyle olan bağıntılarının sıklığını kastetmiş olmalıdır. Ama bu “ev” anlamı “ekoloji” deyiminde bugün yitmiştir; onun yerini “çevre” almıştır. Böylece *Haeckel*’le ilkin bir biyoloji dalı olarak temellenen ekoloji, günümüze dek coğrafya, tıp, mühendislik-mimarlık, sosyoloji, psikoloji, politika ve daha pek çok bilim alanında, bu bilimlerinin kendi tarzlarına uygun biçimlerde yer aldı.

Felsefe ise çevre sorunlarına olan ilgisini “ekosophie” ya da “ekophilosophie” diye bir felsefe dalı olarak temellendirmede gecikmiştir. Hatta bugün bile böyle bir felsefe dalının varlığından söz etmek güçtür. Bu neden böyle olmuştur? Her zaman bilimlerin önünde gitmiş olan felsefe, niçin bu kez yavaş (?) kalmıştır? Sanırım, sorunun can damarı buradadır.

İnsan ile hayvan arasındaki ayrımlardan söz edilirken hayvanın bir çevrede yaşadığı ve yalnızca buradan aldığı uyarılara yanıt verdiği, buna karşın insanın bir çevreye bağlı olmayıp, dünyaya açılan bir varlık olduğu söylenmiştir.<sup>1</sup> Hayvan çevresine uyum sağlayacak biçimde yetilerle donanımlı olarak doğar; çevrede meydana gelecek değişikliklere de kendi vücudunun değişimiyle uyum sağlar; bunu başaramazsa yok olur. Böylece hayvan-çevre dengesi bütünüyle doğal belirlenimlere göre kurulur. Oysa insan, çevresini değiştirerek, onu kendine uydurur. Bu değişme, günümüzde olduğu gibi, insan-doğal çevre dengesini bozabilecek boyutlara dek vardığında, bir sorun, bir çevre sorunu haline gelir; ama daha önce o, ilerleme olarak insanın artı hanesine yazılır. İnsan dışında hiçbir canlı doğal dengeleri bozamaz. Eğer doğa insanı yaratmasaydı ya da *Nietzsche*’nin deyiimiyle Tanrı birinci hatasını yapmasaydı, dünyada hiçbir çevre sorunu olmazdı. Doğa insanı yaratmakla kendisine karşı çıkacak zekâlı varlığı, kendi karşısına koymuş oldu. Ama bu zekâlı varlık, zaman zaman akıllı varlık olduğunu anladığında, (Bu anlama, daima onun başına bir musibetin gelmesiyle olmuştur.) kendisi ile doğa arasında ortaya çıkacak bir denge bozukluğunun kendi aleyhine sonuçlanacağını kavrar ve böylece insan-doğa dengesi bu kez insan zorunlu istenci ile yeniden kurulmaya çalışılır.

İnsanın bedensel yönüyle tamamen doğal belirlenimlere bağımlı, ama öteki yanıyla, ahlak varlığı ve özgürlüğün taşıyıcısı, bağımsız-autonom-varlık olarak görülmesi ilkin *Kant*’la olmuştur denebilir. *Kant* sonrası Alman İdealizmi, onun bu ikinci yanını yüceltmıştır. Örneğin, bu felsefenin romantik filozofu *Schelling*, insan ile hayvan arasındaki ayrımı şöyle dile getirir: “Hayvan” [...] kendi dışında bir şeyi ister, insan kendi üstünde bir şeyi. Hayvan, kendi istemesi yoluyla kendi dışından çekip çevrilmiştir; insan, gerçekten insansal istemede kendi üstüne yükselmiştir.”<sup>2</sup> *Schel-*

*ling*, insanın ahlaki anlamda kendi üstüne yükselişine insan bedeninin biçiminde, duruşunda bir temel bulur: İki ayağı üstüne dikey duruşuyla, göğsü çevrili yüzüyle insan, göksel ahlak kanununu işitmeye adaydır. “İnsan bedeninin simgesel anlamı” *Schelling* için -başka birçok filozof için de- insanın bir “mikrokosmos” (küçük evren) olmasıdır.

“Felsefi Antropoloji”sini *Kant* ve *Scheler*’den hareketle, *N. Hartmann*’ın “ontoloji”si üstüne temellendiren *Takiyettin Mengüşoğlu* da insan ile hayvan arasında varlıksal zıtlıklar görmüş ve bunların başlıcasının hayvanın çevrede, insanın dünyada yaşaması olduğunu söylemişti.<sup>3</sup>

Buradan anlaşılan odur ki; felsefe, insanı asla bir çevre içinde görmek istemez. Zira böyle bir görüş insanla hayvan arasındaki temel bir ayrımı yok etme, insanı hayvanla bir tutma sonucuna götürür. Bizim “kosmosophie” önerimizin temelinde yatan kaygı da budur. Eğer “ekosophie” bir çevre bilgeliği yerine kullanılacaksa, böyle bir “bilgelik”ten söz etmenin haklılığı olmadığı anlaşılmış bulunuyor. Ama “felsefi antropoloji,” özellikle son birkaç on yıldır dünyanın gündemindeki baş maddelerden biri olan “çevre sorunları” karşısında felsefenin tutumunu göstermede yetersiz kalıyorsa, o zaman bu gereksinimi bir “kosmosophie” karşılayabilir. Tüm bunlara rağmen yine de “ekosophie”de ısrar edilecekse bu takdirde sözcük asıl anlamıyla, yani “ev bilgeliği” olarak alınmalı ve canlısı, cansız, hayvan ve insanıyla tüm dünya bir “ev” olarak görülmelidir. Bu durumda da o, yine bir “kosmosophie” olmuş olur. Önemli olan, sözcüklerin kendisinden çok, onlara verilen anlamdır.

## II

### İnsan Kirlenmesi

#### 1. Gelişme Tanrısının Gazabı

Bilinen olgudur: Ortaçağlarda bilgi gizli tutulurdu. Çünkü bilgiyi elinde tutan sınıflar, zümreler, daha Bacon söylemeden önce, bilginin güç olduğunu biliyorlardı ve bu gücün başkalarının eline geçmesini istemiyorlardı. Sonra, Rönesans'la birlikte, bilgiler gömülü oldukları yerlerden bulunup çıkarıldılar; kitaplıkların kapıları ardına dek açıldı. Bu tıpkı Pandora'nın kutusu gibiydi. Ama böyle olduğunun henüz kimse ayırdında değildi. Herkes, "daha, daha çok bilgi" diyordu. "Daha çok bilgi"nin daha çok demire, daha çok kömüre dönüşmesi çok sürmedi. Gelişme, öyle başdöndürücü idi ki, onun verdiği sarhoşlukla, bu sırada, maden ocaklarında, tezgâhlarda, onun doğduğu diğer benzeri yataklarda telef olan çocuk-yaşlı on binlerce insanın gözden çıkarılmasının sözü bile olmuyordu. Fabrikalar, ağzı her daim açık, doymak bilmez çelik canavarlar, sürekli malzeme istiyorlardı. Öteki zengin topraklar, bilgi gücüne sahip beriki "aç"ların iştihalarını çekmekte gecikmedi. Savaş zaten oldum olası vardı. Şimdi yalnızca neden değişmişti: Şan şeref kazanma arzusu, yerini servet edinme isteğine bıraktı. Üstelik, beslediği canavar, karşılık olarak insanın eline şimdiye dek görülmedik ölçüde etkili öldürme aygıtları da tutuşturuyordu. Dünyanın her yerinde insan, insanın kanını akıttı durdu. Durmadı, devam ediyor. Galiba insanın en iyi yaptığı iş bu. Bu kadarla kalmıyorsa, Gelişme Tanrısının öz çocukları, yine de tanrılarının kutsal emriyle ihanetini fark etmeyeceklerdi. Çünkü nasıl olsa, sonuçta her şeyi başlatan hep onlardı. Ama onlar, toprağa yalnız insan kanı dökmüşlerdi, ki bunu toprak oldum olası zaten hep kabul

etmişti. Canavar, topraktan alınıp kendisine verilen besini öyle bir hale sokuyordu ki, sonra bu, toprağa geri verildiğinde, toprak onu kolay kolay kabul edemiyordu, bazen bunun için yüzyıllar gerekcekti. Havanın durumu daha acınasıydı, rüzgârıyla bir yerden aldığını sadece başka yerlere taşımanın dışında yapabileceği bir şey yoktu. Su desen betterin betteri. Velhasıl Canavarın ağzından girenler, öte yanlarından ürün ve artık olarak çıkıyor, bir süre sonra ürünler de çöpe dönüşüyordu. Canavar beslendikçe, dünyanın dört bir yanını sardıkça, çöpler yere göğe sığmadı. İnsan artık bu Çok Dişli Canavarı yok da edemezdi. Çünkü bu da bir çeşit kendi sonu demekti. İnsan, Faust'un Mefisto ile yaptığı anlaşmayı Gelişme Tanrısı'yla yapmıştı: Ruhuna karşılık dünya nimetleri. İnsan, bir kez dünya nimetlerinin tadını almıştı, artık ondan vazgeçemezdi. Karşılığında ruhunu satmış mıydı, yoksa ona zaten hiçbir zaman sahip değil miydi, orası pek belli değil. Ama şimdi, 21. yüzyılın eşiğinde, açıkça belli olan bir şey var: Böyle giderse, yakın bir gelecekte bütün dünyayı çöpten bir küreye çevirecek olan Canavarı dizginlemek, onun doğurduğu zararları kaldırılabilir halde tutmak şart. Ama bu hiç de kolay iş değil. Öte yandan, öteki tanrıların çocukları, Gelişme Tanrısı'nın himayesine daha sonra girmişlerdi: parsayı çoktan toplamış olan berikilere "Durun hele, biz daha yeni geldik, sizin keyfiniz yerinde, biz de bizim canavarımızı sizinki kadar büyütelim, o zaman konuşuruz." gibisinden karşılıklar veriyordu. Doğrusu haksız da sayılmazlardı. Kim haklı, kim haksız tartışması bir yana, çevrenin kirlenmesi sonunda, çevre sorunu, dünyanın baş gündem maddelerinden biri oldu. İnsanın kısır görüşlülüğü ya da aynı şey demek olan doyumsuzluğunun gözü kör ediciliği bir kez daha kendini göstermişti: Önce çevre kirlendi; sonra bunun sorun olduğu anlaşıldı.

## ***2. Verimlilik: İnsanın Biçimlenme İlkesi***

Çok Dişli Canavar hammadde alıp ürün ve artık bırakmakla kalmıyor; o, kendi işlerini ve bunlara sıkı ya da gevşek biçimde bağlı bir sürü işleri görecektir, ayrı ayrı uzmanlık alanlarından insanlara gerek duyuyordur: İşçi, mühendis, sürücü, ekonomist, avukat, politikacı vb. sayısını, hatta toplumsal statülerini de üç aşığı Uçak kaları mühendisleri, iş-

letmeler işletmecileri, hastalar, hastaneler doktorları, medialar mediacıları vb. vb.ne kadar isterse, onlar da buna göre eğitiliyordu. Eğitim kurumları böylece planlanıyor, buna uymayanlar gözden düşüyordu. Bazı meslekler, bazen toplumda revaç buluyor, bazıları tahtından iniyordu. Hele bizim gibi kimi toplumlarda, bu değişiklik bazen trajik-komik görünümde ortaya çıkıyordu: Başarılı genç, hekimliğin revaçta olduğu bir sırada tıp fakültesine girmişken, bitirene kadar, kimya mühendisliği tacı kapmış olabiliyordu. Ekonomik ilişkilerin boyutları arttıkça, karmaşıklığı da artıyordu. Bu öyle bir ağ oluşturmıştı ki, sanki kolları var başı yok dev bir ahtapota benziyordu; tıpkı Steinbeck'in Gazap Üzümleri'nde betimlediği, evi, toprağı elinden alınan köylünün karşısında vuracak bir "sorumlu" bulamaması gibi. Bu nedenle ona "canavar" diyoruz, hem de vaktiyle biçare yurtsever *Âkif*'in dediği gibi "tek dişli" değil, Çok Dişli Canavar. Onun hep daha çok büyümeye ihtiyacı vardır. Bunun için geçerli olan tek şey verimlilik, üretmektir ve de yeniden üretmek için tüketmek. O, daha çok ürün, daha çok çöp ister. Üretim tüketimi, tüketim üretimi hızlandırır. Nasıl üretimi yapacak kalifiye işçi ve eğitilmiş teknik personel Canavarın en çok istediği insan tipi ise, ürettiği birinci ve ikinci ellerden çöpleri ortadan kaldıracak temizlik işçileri de onun için aynı önemlilikte insan tipidir. Daha çok pislemek için, daha çok temizlemek gerekir. Bizde daha yeni farkına varılan, bu nedenle de toplumda tepki bulan bir olgu var: Çöpçülerin profesörlerden daha çok aylık istemeleri. Oysa bu, batıda en az çeyrek yüzyıldır yaşanıyor. Canavar, sekiz milyon insanı bir kente doldurduktan sonra, elbet onun profesörden çok çöpçüye ihtiyacı olur. Sıkıysa İstanbul Belediyesi çöpçüsüne istediği 5-10 milyon aylığı vermesin, ertesi gün seyreyle İstanbul'u!

### **3. Vücudun Nesneleşmesi**

Doğulu Batılı bilgeler, binlerce yıldır söyleyedurdular: Kendini bil! İlmin kendini bilmek olduğunu Yunus'ça pek güzel söyleyen Türkmen kocası da kendini bilmeyen okumuşları kınıyordu: "Sen kendini bilmezsen/Ya nice okumaktır." O dedi, bu dedi bir yana. Sahi kim neyi bilecekti? -Biri kendini bilecekti.Yani onun iki kendisi mi var: Biri bilen, diğeri bilinen? İnsanın bir kez özne, bir kez

nesne olup, kendi kendini nesneleştirmesi ne demektir? Ben-sen / erkek-dişi / ana-baba / sağ-sol / yukarı-aşağı / ön-arka / ters-yüz / uzun-kısa / yaş-kuru / kalın-ince / doğu-batı / güney-kuzey / aydınlık-karanlık / gece-gündüz / doğru-yanlış / iyi-kötü / güzel-çirkin / cennet-cehennem / bu dünya-öte dünya / etkin-edilgin / neden-sonuç / yaratılan-yaratan / güden-güdülen / düzen-düzülen / efendi-köle / patron-işçi / satıcı-alıcı / ev sahibi-kiracı / âmir-memur / üst-ast / gerçek-sahte / asıl-kopya / yasal-yasak / akıllı-akılsız / düzenli-düzensiz / basit-karmaşık / yaşam-ölüm gibi tümünü bir çırpıda sayıp dökmesi güç, pek çok ikilemelerle iş gören düşünmemizin bilen-bilinen ayrımını sormasından daha doğal ne olabilir. Yanıt şu mudur: İnsanın kendisini bilmesi, yapıp ettiklerini, ortaya koyduklarını bilgi konusu yapmasıdır? Çünkü insan yapıp etmelerinde kendini görünür kılar ya da özlü deyişlerin dediği gibi: Ruhun aynası yüz, kişinin ayinesi iştir. Ama, kendi hesabıma çok saygı duyduğum bu yanıt, kendi'nin, ben'in kendisini değil, onun görünüşünü orta yere koyuyor. Yanıtsız kalan soruyu daha iyi tanımak için, onu şu biçime sokalım: "İşte!" diye gösterebileceğim, benim bir kendim var mı? Bilgi-kuramcıların "ben" in son şey olduğunu, gösterilemeyeceğini söylemeleri, yanıtsızlığın onanmasından başka bir anlama gelmez. Ben "kendim" diye neremi gösteririm? Başımı? Göğsümü? Yoksa bütün vücudumu mu? Sonunda gerçek bir nesne bulduk! O, benim ben'im değil ama bilebileceğim, ölçüp biçebileceğim, orasını burasını çekip çektirebileceğim, giydirip soyabileceğim, türlü türlü biçimlere sokabileceğim, tüm kazancımı seve seve yatırabileceğim, kendi öz malım, en değerli varlığımdır. Canavar hep onikiden vurur: Hedef insan bedenidir.

Vücut bilgi nesnesi olduğunda, bilmek bölmektir uyarınca, vücudun parçalanması kaçınılmazdır. "Sarkık kalçalar," "düşük göğüsler," "inatçı yağlar" (...) gibi deyişlerle kendilerinden üçüncü kişi olarak söz edilen vücudun ayrı kesimleridir. Artık Türkçe'de bile, tıpkı "kerpeten kullanmak" der gibi vücudun kullanılmasından söz ediliyor. Yaşamak, bedeni canlı, diri tutmak anlamına geliyor. Zamanın önemli bir kısmı bedene yapılan yatırım olarak geçiyor. Spordan keyif almak yerine eziyet verici bir uğraş olarak ona katlanıyor. Her şey beden için!

#### 4. Canavar Media Olarak Geliyor

Canavar, dünyayı havadan, yerden, yerin altından çekilen halatlarla, gönderilen sinyallerle, yollarla, akıl erdirmesi güç daha ne çeşit iletişim araçlarıyla kaç bin kez sarıp sarmaladı, avucunun içine aldı. Adına "media" denilen bu şebekenin nelere kadir olduğunu hepimiz görüyoruz. Artık her şey gözümüzün önünde cereyan ediyor, tabii medianın bize sunduğu biçimiyle. Biz şimdi kendisine **sunuluyoruz**. Bu bizim de kolayımıza geliyor. Görsel-işitsel kültürün **ön**ünde durmamız yeterli. Okumak zahmetinden de kurtulduk. **Biz** düğmeye, çevir telefonu, istediğin neyse, ses ya da görüntü-ses olarak karşında. Canavarın en çok ihtiyacı olan şimdi görüntüdür. Denizlerin diplerinden, dağların tepelerine dek ne varsa görüntüleştirilmiştir. Ama ille de insan vücudu! İnsan en çok kendini sevdiğinden midir nedir, tükenmez bir malzemedir insan vücudu: Kadın-erkek; ama ille de genç. Otomobil mi satacaksınız; genç vücut. Çörek de satacaksanız yine genç vücut. Canavar ürettiklerini satmak için medyayı yarattı. Media da vücudu keşfetti. Öyle ki insan, ünlü bir mankenin vücudunu kendi vücudundan bile daha iyi tanıyor. Tüm dünyada bir gençlik mitosu yaşıtılıyor. Otuz yaşın üstü neredeyse yok sayılıyor. Media kanallarında hemen bütün vücutlar genç, diri ve güzel. İnsan sokağa çıktığında, karşısında hep böyle vücutlar bulacağını sanır. Genç vücut her malı satar. Daha doğrusu, görüntü vücut, malın yanında verilen eşantiyon değil, tersine eşantiyon malın kendisi, satılan vücut olmuştur. Satılan "vücut görüntüsü" demedim, "vücut" dedim. Çünkü alıcıya sunulan görüntü, bir yanılsama ile alıcı tarafından asıl olarak algılanır. Burada alıcının hayal gücü harekete geçirilir; yanılsama gerçekleştirilir. Alıcının hayal gücü, istenildiği biçimde yönlendirilir. Artık hayal gücümüz bile bizim değil. O da satılık. Media araçlarını kullananlar, bizim hayal gücümüzü yönlendirirken kendileri de aynı tuzaktan kurtulamazlar. Bütün yaratıcılıkları, çamaşır tozu satışı için harcanır. Canavar yine galip gelmiştir. Tensel-tinsel, soyut-somut satılabilen her şey satılıktır. *Satılabilirlik* temel erdemdir; dahası biricik ölçüttür: eğer siz, media şebekesine bir yerden takılmışsanız, eski pabuçlarınızı National Gallery of Art'ta heykel diye sergileyebilir, kendinizden sanat çev-

relerinde söz ettirebilirsiniz. Dilin olabildiğince az kullanıldığı, geri plana atıldığı görsel-işitsel bir evrensel kültür oluşturan media bu sayede ülke sınırlarını kolaylıkla aşar. Kendisini medianın kullanımına sunan her sanat, bu sunuş ölçüsünde satılabilir meta haline gelir. Ticari metanın temel ölçütünün satılabilirlik olması doğaldır. Ama bu metalaşan sanat için de geçerli olacaktır. Özellikle de görsel sanatlar ya da işitsel eşliğinde görsel sanat için. Çünkü en eskimeyen mal vücuttur; o da en iyi görsel olarak satılabilir.

Media'nın sunduğu vücut-insan, örneğin "Rambo" olarak baştan aşağı bir adale varlığıdır. İş adamı öldürmek olan bu güç-tanrı, çok az konuşur. Çünkü konuştukça büyü bozulacaktır. Zaten görsel kültür, sözden tasarruf üstüne bina edilmiştir. Vücut konuşmaz, sadece ses çıkarır. Ya da örneğin, sokaklarda cins köpeğinin tasmaşına asılı olarak sürüklendiğini gördüğümüz başka bir vücut tipi de yine aynı medianın verdiği imaj eşliğinde var olmuştur; görüntüden gerçeğe dönüşmüştür. Örnekler istenildiğince artırılabilir. Hepsinde de vücut birer kopyadır, asılları yalnızca tasarım olan birer kopya. Vücut tasarımı en kârlısıdır.

Media demokrasiyi, kişi özgürlüğünü iyi kullanır. Sunduğu malı beğenmeyenlere, karşı çıkanlara savunması yalın ve etkileyici tek bir sözdür, tıpkı öteki sloganlar gibi: *İstemiyorsan alma! İsteyecek ya da istemeyecek olan kimdir?* Vücutlaşmış insan mı? Hayal gücü örneğinde gördüğümüz gibi, ruhu da vücuduyla birlikte ele geçirilmiş insan mı? Demokrasinin erdem yönetimi olduğu unutulmuştur. O, şimdi bir iştiha yönetimidir. İştihanın uyandırılması, insanın istenilen yere sevk edilmesi için yeterlidir. Kimseyi zorlamaya gerek yok. Onu zorlayacak olan dürtü, onun içindedir. *Xenophon*, "Şölen" diyalogunda, mim sanatçısı bir baba-oğul çiftinin canlandırdıkları sevişme sahnesini anlattıktan sonra, izleyenler için şöyle der. "Bekârlar evlenmeye and içtiler, evlilerse hemen atlarına binerek karıların yanına koştular."<sup>4</sup> İştihanın insanı 2400 yıl önce etkisi neyse şimdi de odur. Ve kuşkusuz iştiha, yalnızca cinsel dürtü ile sınırlı değildir. İnsan dürtü varlığı olarak biyolojik varlıktır. İnsanı sevk etmenin en etkili yolu, onu biyolojik varlığa indirgemektir. Hatta onun psyyhe'si, yani ruhu b

os'una hizmet eder biçimde kullanılabilir. Böylece bir bio-psişik, bir ruh-beden varlığı olan insan, vücudun öne çıkarılmasıyla kolayca avuç içine alınabilir. Canavar bu işi iyi becerir. O, türlü türlü görünümelerde karşımıza çıkar. Esasen biz onun kendisini görmeyiz, yalnızca görünüşlerini görürüz, ki media da bunlardan biridir, belki de en önemlisidir.

Ruh ve vücut olarak, vücutlaşmış insan olarak insan kirlenmiştir. Kirlenmiş insanı arındıracak olan, yine kendisidir, insandır; eğer o, yaşamını sürdürmeye niyetliyse. Peki Canavar ne olacak? O kalacak. Bizim yarattığımız bu Tanrı, bizi yönetmeye devam edecek. Hatta o, bizim yarattığımız değil biziz, bizim kendimizdir. Canavarımızla, yani kendimizle oluşturacağımız yeni dengelerde, kaldırabileceğimiz kadar "kir"le yaşayacağız. Şimdi de öyle yapmıyor muyuz? Yoksa ben de "Tarih bitti." diyenler gibi mi konuşuyorum? Niyetim bu değildi, sözüm buraya gelmesine karşın. Işığı görenlere ne oldu?

### III

## Dünya Sorunları ve Dünyanın Çocukları

“Dünya sorunları” deyimini, öncelikle iğreti bir anlamda ele almak istiyorum. Böylece, konuya getirilebilecek “güleryüzlü” bir bakış açısı, belki de sorunların ağırlığını üstümüzde hissetmeksizin, çözümlenebilirliklerini daha açık görmemize yardım edebilir. Her zaman söylenir: Duyguyu uzaklaştırınca, akıl daha rahat iş görür.

Demek ki dünyanın sorunu ya da derdi olduğunu varsayıyoruz. Peki, bu dertleri onun başına kim açtı? Yanıt hazır: Dünyanın çocukları, yani biz insanlar. Kuşkusuz hayvan da dünyanın çocuğudur ama, yukarıda gördük ki o, dünyanın başına iş açmaz.

Biz insanlar, -doğanın bu yaramaz çocuğu- hepimiz bu dünyada dünyaya geldik. Dünya, bizden önce de vardı, bizimle de. (“Bizden sonra” deyimini sakıncalı buluyorum; bulmasaydım, “bizden sonra da var olacak” diyebilirdim.) Ama onun dili olsaydı, bizimle oluşundan memnun olduğunu her halde söylemezdi. Nasıl söylesin ki: Dünyanın altını üstüne getirdik! Yerin altında ne kömür kaldı ne petrol; hepsini çıkarıp bir güzel yaktık. Bu da enerji edinme, güç edinme tutkumuza yetmedi, tuttuk “dünyanın atomunu” parçaladık. Sonunda dünyanın iklimini bozduk, havasını, akarsularını, göllerini denizlerini kirlettik. Bitki örtüsünü yer yer yok ettik. Balıklarına ve sulardaki diğer canlılarına, havada uçan kuşlarına, yerde sürünen ve yürüyen hayvanlarına da elimizden geldiğince az çok zararlarımız dokunmuştur. Biz beslendiğimiz dünya-anamızı daha çok tahrip ettik. “Anamızın” canı çıkıyor. Artık bir Zeus-Tanı çıkıp da “İlios savaşının nedeni” bin

kez fazlasıyla vukubuldu deyip “toprağın yükünü azaltmayı” çok şükür düşünmüyor.<sup>5</sup> Ama yine de öyle bir an geldi ki, birden bire (?) bir “çevre bilinci”ne sahip olduk. Türkçe’de bir söz vardır: “Bir musibet bin nasihatten evlâdır.” İnsanın güç istemi, yine insanın önemli bir niteliği olan önceden “görme”sini engellemiş, “musibet” ancak isabet ettikten sonra önlem alınma yoluna gidilebilmiştir. Böylece, “gelişmiş.” “azgelişmiş,” tüm ülkeler, el ele verdik; dernekler, partiler, kurullar, komisyonlar kurulup, uzmanlar yetiştirip, kendi yarattığımız “çevre sorunu”nu şimdi çözmeye çalışıyoruz. Zaten hep öyle olmadı mı? İnsan sorununu kendi yapar, kendi çözer. (Sanki bu dünyaya sorun çözmeye geldik!) Kuşkusuz bu “çözüm” işinde de, sorunu yaratmada en çok payı olan “gelişmiş” ülkeler başı çekiyor. Ama şurası bir gerçek ki, bu derdi başımıza kimler sarmış olursa olsun, ondan kurtulmada işbirliği yapmak zorundayız. Bizim gibi “daha az gelişmiş” ülkeler, “çok gelişmiş”lere, “Dünyayı siz kirlettiniz, siz temizleyin; biz karışmıyoruz!” diyemez. Çünkü nimetlerinden eşit ölçüde pay almamış olmamıza rağmen, zararlarına aynı ölçüde, hatta çoğu zaman daha fazla bizler katlanıyoruz; önlem almada daha zayıf kalmamız nedeniyle.

Dünyada sınır yoktur. Hiçbir bulut, hiçbir rüzgâr, hiçbir akarsu, insan dışında hiçbir canlı, bir devletin sınırını geçerken, hava sahasına girerken pasaport kullanmaz. Öte yandan aynı devlet, kendisine ait coğrafya parçasını dilediği gibi kullanma hakkına sahiptir; kullanımlarının zararlı sonuçlarının en azından doğal yollarla kendi sınırları dışına çıkanların da sorumluluğunu üstlenmez. Devletin yurttaşları üzerindeki egemenlik hakkı anlayışı, günümüzde yakın geçmişe göre oldukça değişmiştir. Artık devletler, kendi yurttaşlarına diledikleri biçimde kötü davranışlarda bulunmıyorlar. Devletlerin birbirlerine daha çok bağımlı olduğu, birbirlerinden beklentilerin kendileri için bazen hayati önemde olduğu günümüzde, devletler arası yaptırımlar, bu hususlarda zaman zaman etkili olabiliyor. Esasen bugün, “dünya sorunları” başlığı altında, daha çok, insan haklarının yetersiz kullanımından doğan “ırkçılık,” “işkence,” “eğitimsizlik,” “açlık,” “yetersiz beslenme” gibi insanın karşı karşı kaldığı sorunlar anlaşılıyor.<sup>6</sup> Ama devletlerin kendi coğrafyaları üzerindeki egemenlik haklarını kullanmaları hususunda kısıtlamalar, devletler arası yaptırımlar henüz düşü-

nülmüş değil. Oysa insan hakları ihlallerinin önemli bir bölümü, coğrafya ihlaliyle sıkı bağıntılıdır. Tersinden bakıldıkta, her coğrafya ihlali, önünde sonunda bir insan hakkı ihlali doğurur. Bu saptama, yukarıda “ekosophie”yi “çevre bilgeliği” olarak anlamak istemeyişimiz için de bir gerekçe oluşturur. Aslında dar anlamda “çevre”den genellikle söz etmenin olanağı bile yoktur. Çünkü dünyadaki sınırlar, yalnızca siyasi ve itibaridir; hiçbir çevre sınırı yoktur. Doğa bizim itibar etmemize göre, kendisine sınırlar koymaz. Bir gün gelir, siyasi sınırlar ortadan kaldırılırsa, işte ancak o zaman insan, sözcüğün tam anlamıyla “dünyada yaşar” olacaktır. Bu günlerde dillerde dolaşan “Tarih bitti.” sözü, belki o zaman haklılık kazanır. Ama bugün, biz dünyanın çocukları, böyle bir idealin çok uzağındayız. Yine de onu gerçekleştirmek istiyorsak, bu ideal, karanlıkta bir yıldız gibi yolumuzu aydınlatmalıdır.

Dünyamızın kirlenmesi, ondan kim baş sorumlu olursa olsun, hepimizin sorunudur. Yukarıdakine benzer Türkçe’deki bir deyişi daha burada anmama izin verilsin: “Her şerde bir hayır vardır. “ Dileyelim ki, bu “şer,” bu dünya sorunu, onun çocuklarını birleştirmede etken olsun! İnsan, iyi durumda olduğundan çok daha fazla, kötü durumda birleşmeye eğilimlidir. Bütün insanların karşı karşıya kaldığı kirlenme sorununun yaptırım gücü tehdit edişindedir. Bu güç, ancak “musibet”ten anlayan insanlığı harekete geçirebilir. Ve yine dileyelim ki, daha akıllı davranmamız için daha çok “musibet” gerekmesin.

Biz bu dünyalılar; tüm ayrılıklarımıza karşın, dünyamız birdir. Sartre şöyle diyordu: “Amerikalıların bu kadar sevdiği One World (Tek Dünya) birçok anlamlar taşır. Ama bunlardan biri dünyada olup bitenlerden herkesin sorumlu olduğu anlamıdır.”<sup>7</sup> Sartre’den günümüze endüstri, iletişim alanındaki gelişmeler, siyasal değişimler, “bir dünya” sözünü daha da haklı çıkarır yönde oldu. Üstümüze düşen ödev, bugün her zaman olduğundan daha açıkça bellidir: Dünyanın her bir çocuğu, her bir dünya sorunundan ötekiler kadar sorumludur. Bu sorumluluk, ona aynı zamanda yap-p-etme yetkisi verir.

## IV

### İstanbul, Quo Vadis?

İstanbul bir cümbüştür. Akla gelebilecek her anlamda onca "renk," hiçbir ussal düzenleme olmaksızın, "doğal" ve rastgele bir aradadır. Böylesine cümbüş denmez de neye denir? "Postmodern"in İstanbul aydınları arasında bunca revaçta olması nedensiz değildir. Onların içinde yaşadıkları bu mekân, batıda son yılların en çok konuşulan bu düşüncesine zaten duyulan ilgiyi somut varlığıyla desteklemiş olabilir. İstanbul, bir anlamda, postmodernin kendiliğinden oluşmuş bir uygulama alanı olarak görülebilir. Ama İstanbul'a böyle bir entelektüel bakışın haklı çıkmasını görmek, yalnızca bencil bir entelektüalizmin tatmininden başka bir şey değildir. Çünkü İstanbul bir kuramın uygulama ve meşruluk kazanma alanı değil, tersine insanların yaşadıkları yerdir.

Toplumbilimcilerin bir çalışma tekniği vardır: Örneklem. Kabaca tanımlandıkta şöyle denilebilir: Toplumun her kesimini temsil edebilecek biçimde kişiler seçilir. Bunun için aşağı yukarı bütün toplum taranır. Sonra onlara uygulanan anketlerin sonuçları da tüm toplum için geçerli sayılır. Bilmem ayrımında mı toplumbilimciler: Türkiye'de hiç öyle uzun uzadıya örneklem yapmalarına gerek yok. Çıksınlar İstanbul'un işlek bir caddesine, önlerine geline sorsunlar örneğin: "Nerelisin?," "Gelirin ne?" diye. Belki yarım saat içinde ilk soruya Türkiye'nin tüm illeri, ikincisine de asgari geçimden "azami geçim"e çeşit çeşit yanıt alınır. Bundan daha iyi örneklem mi olur? İstanbul, doğal bir örneklemidir. Bundan dolayı İstanbul'u bilmek Türkiye'yi bilmektir.

Uzmanlar, İstanbul'u çeşitli bakış açılarından çeşitli dönemlere ayırır. "Roma/Bizans," "Osmanlı/Tanzimat," "Cumhuriyet" vbg. Bütün bu dönemler, gittikçe daha genişlemekle birlikte hep aynı coğrafya üstünde katmanlaşmıştır. Bu katmanlaşma mimari bakımdan anlaşılacağı gibi, yaşam biçimleri, değerler vb. açılarından da görülebilir. İstanbul bir höyüktür! Hem de bilinen höyüklerin tersine, tabanı küçük, yukarı çıkıldıkça her bir yandan büyüyen, azman bir höyük. Şimdi bize tıpkı arkeologlar gibi bu höyüğün üzerinde bulunduğumuz en üst tabakasından aşağı katmanlara dikkatlice inebileceğimiz sondajlar yapmak düşünüyor. Bu "sondaj çalışmaları," çok yönlü olarak, çeşitli uzmanlık alanlarınca yapılırsa, ancak o zaman İstanbul'un altıyla üstüyle, geçmişiyle bugünüyle tam bir haritasını çizmek olanaklı olur. Bizim burada yapmak istediğimiz, kendi açımızdan, yalnızca küçük bir denemedir; kendi yaşam deneyimlerimizden yola çıkarak, onları başkalarının elimiz yettiğince uzanabileceğimiz İstanbul söylemleriyle harmanlayıp, bir felsefe sorunu olarak ortaya koyma denemesi. Ara sıra geçmişe yapacağımız kısa göndermeler, bugün-dün bağına yalnızca anımsatıcı bir işlevden fazlasını görme savında değildir. Bugünün sorunlarına felsefeye bir bakış, hem onların gelecekte alması olası durumları, hem de geçmiş görünümleri göz önünde tutularak ele alınmasını ister. Ancak bu, geleceğe ilişkin tahminler önermek anlamına gelmemelidir; ama geleceğe ilişkin ön-görülen olası durumların, yapılacak belirlemelerde, varılacak yargılarda hesaba katılması demektir ve kuşkusuz geçmiş deneyimlerin sonuçlarının da.

Biz İstanbul'un geçmiş yaşamını, çoğucası, onu betimleyen eski yeni romanlardan tanıyoruz. Örneğin gözümüzün önünde bir "İstanbul çelebisi," bir "mahalle kabadayısı" vardır. Onların bugünkü karşılıkları da "entel" ile "maganda" olsa gerek. Aralarındaki ayrım, iki İstanbul yaşam tarzına ilişkin önemli bir ayrımı da gösterir. Bugün düne göre daha çok "bilgili-kültürlü" olmamıza karşın, bir kültür yozluğu içinde yaşadığımızın bir başka göstergesi, artık hiçbir lüksümüzün olmayışıdır: Osmanlı, maddi-manevi kültür birikimini, hemen hemen tümüyle Dersaadet'te toplamıştı. Onun Kâğıthane'de, Göksu'da sefa sürececek zamanı vardı. Şimdi bizim Emirhan'da bir çay içecek vaktimiz yok. Bu, artık "vaktin" kavramı olmaktan da değildir. Zamanın verimli değerlendirildi-

rilmesini söyleyen özdeyiş, “eğlenme-dinlenme”yi değersiz görmez. “Zamanı olmak,” örneğin “ayakkabısı olmak” gibi bir şey değildir. Ona bir yaşam tarzıyla sahip olunur, yine bir başka yaşam tarzıyla sahip olunmaz. İstanbul’da “hareketli karmaşa” için de geçen hayatımızın bir “zaman lüksü”ne sahip olmaması şaşırtıcı değildir. Lüksü olmamak, canlı kalmak için “hayat mücadelesi” -Ne demekse!- ile yetinmek demektir. O denli hayat mücadelesi içindeyiz ki yaşamaya zamanımız yok! Lüks, canlı kalmayı yaşam yapan şeydir.

Başımızdan geçenlere anlık ve geçici tepkiler vermenin ötesinde onların sorunlaştırılması, sanatın, bilimin ve felsefenin işidir. Günümüz İstanbul’u, kendisi ve sakin(?)leriyle, doğrusunu söylemek gerekirse kent planlamacıları, mimarlar dışında, birkaç çalışmayı gözardı edersek ne sanatın ne de ama hiç mi hiç felsefenin konusu olmuştur. Oysa yalnızca şu “sakin” sözcüğü bile bize felsefe yapmalarımızda kullanacağımız ne imgeler verir! Eskiden söylenen “İstanbul sakinleri” deyimini, bugün rahatlıkla kullanmıyoruz. O zaman “oturan” anlamında alınan “sakin” sözcüğü, “durgun, yerinden oynamayan” anlamlarıyla birlikte gösterdiği şeyle (İstanbullu) uyum içindeydi. Bugün bu deyim bize ters gelmesi, bu uyumun bozulması, yani bugünkü İstanbulluların hiç de sakin olmamasındandır. Sözcüğün anlamı onun gösterdiği şeyle çelişmededir; tıpkı okullarda kara tahta yerine kullanılan, beyaz ve plastikten yapılan “cisim”e artık “kara tahta” diyemeyeceğimiz gibi. Aynı şey “mahalle-”, “sokak-”, “apartman sakinleri” için de geçerlidir. Demek ki eskiden dingin olan ve buna göre adlandırılan yaşam biçimlerinin şimdi bir hareketli karmaşa içine düşmesiyle eski adlandırmalar onlara ters geliyor. Ama biz, bazı mecazlı tepkisel deyimlerimiz bir yana, bu yeni durumlara uygun yeni adlar bulma çabasında olmadığımız gibi, böyle bir çabayı onaylayamayız da. Çünkü bu tür “resmi” adlandırmalar, adın nesnesi olan durumları da resmileştirmeye yarar; yalnızca ad değil durum da onanmış olur. Semantik ile gerçeklik arasındaki bağıntı, sanılabileceği gibi her zaman gerçeklik yönünden belirlenmez. Bazen de ters yönden hareket edilir. Olmayan bir şey varmış gibi söylenir söylenir de bir gün bakarsınız karşınızdadır. Oysa biz, İstanbul’un bu hareketli karmaşa durumunu geçici buluyor, ona yakıştırdığımız adları da iğretilemeler olarak görüyoruz. Salt madde dünya-

sında bile “karmaşa” (kaos) sürgit olmaz. Bugünlerde yaygın bir görüşe göre, kaosun içinde saklı bir düzen var; düzen de kaosa dönüşür. Üstelik, kozmik saate göre işleyen bu evrensel yinelenmenin bir Tanrı’ya da gereksinimi yok.<sup>8</sup> Nietzsche kaynaklı, bilgisayar simulasyon tekniği destekli bu estetik kozmolojik kuram doğruysa ve İstanbul da salt madde dünyasının bu “yasa”sına tabiyse, o zaman kozmik saat bir yana, beşeri saatle de İstanbul kaos durumuna hızla koşmakta demektir. Ve aklın yapacağı hiçbir şey yoktur(!) Bekleyelim kaos gelsin de sonra düzene geçeriz(!) Şakası bir yana, bu tür postmodern senaryoların bize sunduğu, cici bicili, yeni ambalajlı eski teslimiyetçilikten başka bir şey değildir.

İstanbul şimdi “Ormana hücum!” aşamasında. O, çevresindeki ormanlara birçok koldan hurûc edip yeşili talan etmededir. Bu hücumlar karşısında hiçbir destek bulamayan orman savunmasızdır. Kentin büyüme, genişleme, yayılma kör arzu ve iradesi, usun denetiminden yoksundur. İnsanda us ile arzuların, duyguların bir karşıtlığı vardır. Bu karşıtlıkta bir yan diğerini etkisiz kılacak biçimde ağır basarsa, karşıtlık ortadan kalkar. İnsan ya tümüyle usun egemenliğinde duygudan yoksun kuru ve kurulu bir otomat ya da uстан yoksun, taşkın, vahşi bir duygu varlığı olur. Kente bir insan mecazı ile bakılırsa, İstanbul’u bu ikinci tür insan resmi olarak gözümüzün önüne getirebiliriz. Us ve ruh, anlaşıldığına göre uzun bir süre geri dönmemesine bu kentten çekip gitmiştir. İstanbul şimdi bir iştiha varlığıdır. O, doyumsuz arzuların deli daneler gibi ortada cirit attığı bir mekândır; ruhsuz ve uстан yoksun bir fizik alanıdır. Usun ve ruhun “avdeti,” “Ormana hücum!” döneminin bitmesi için ormanın bitmesini beklemek gerekmeyeceği umudumuzdur.

İstanbul’da *Hobbes*’un dediğine benzer anlamda bir “status naturalis” (doğal durum) yaşanıyor. Bu durumda “herkesin herkese karşı savaşı” söz konusu olacağından, bu deyim aşırı buluncaksa, o zaman “savaş” sözünün anlamı yumuşatılabilir. Sokağa çıktığımızda, sözümona yayalar için yapılmış olan “yaya” kaldırımlarının otopark olarak kullanıldığını görüyor ve kendinize bir geçiş yeri bulmakta güçlük çekiyorsanız, otobüse, trene, vapura binmek için Ulubatlı Hasan’ın Bizans surlarına tırmanırken gös-

terdiği çabaya ihtiyacınız varsa ve benzeri durumları “civitas” (yurttaş hukuku, devlet) önleyemiyorsa, kendinize nasıl “civis” (yurttaş) diyebilirsiniz? Bir gün “Boğaziçi İmar Müdürlüğü”nde bulunuyordum. Bir memurun, soluk soluğa müdüre çıkıp, şöyle dediğine tanık oldum: “Müdürüm, adamın biri Tarabya’da cadde-nin ortasını kazmış, bina yapıyor?” Bu sözün çarpıcılığını hiçbir yorumla köreltmek istemem.

Bir İstanbulsever Aydın Boysan, İstanbul tarihini ikiye bölmüş: Lâhmacundan önce-lâhmacundan sonra. Sahi kaç İstanbul geçti İstanbul coğrafyasından? Uzmanı değilim, sayısını bilemem âma, bu “sonuncusu”na verilecek adlardan biri “sesli-kokulu dönem” olmalıdır. Gerçekten de İstanbul, mecaz anlamda değil gerçek anlamda lâhmacun kokuyor, hele yaz aylarında. Bütün kent devasa bir kebab salonu olmuş. Keşke şair gibi diyebilsem: İstanbul’u kokluyorum, burnum tıkalı. Ve yine onun gibi “Sucuların hiç durmayan çingiraklarını” işitebilsem! Ne mümkün, bunca gürültü patırtı içinde! Soğuk kış gecelerinin başlıca bir İstanbul simgesi olan bozacının sesini de münasebetsiz oto alarmları yüzünden duyamaz olduk. Sorun, yalnız koku alma ve işitme organlarıyla değil, tensel-tinsel tüm algılama-anlama yetileriyle ilgili. Yoksa İstanbul, koca bir kâse ezo gelin çorbası mıdır? Biz “sonuncu İstanbullular”da kâse içinde bulgur, acı biber, mercimek ve benzeri “malzemeler” gibi un ufak olmuş olarak bulunuyoruz.

Dediğimiz gibi, İstanbul söylemleri anlam değiştirdi. “Başka İstanbul yok.” deyimi ayrı bir anlamda bugün yeniden gündeme getirildi. Eskiden görgüsüz birine “Burası adam olacağın son yerdir!” kınamasını içeren bu söz, bugün “Aman bu biricik İstanbul”umuzu elimizden kaçırmayalım!” anlamında İstanbul’u “kurtarma operasyonu” içinde bir çağrıya dönüştü. İstanbul’dan hepimiz sorumluyuz. Ne sorumluluğumuzu ne de yapmamız gerekeni başkalarına, resmi otoritelere devredip, vicdanımızı rahat ettirme kolaycılığına düşmemeliyiz. Yere tüküren birini uygarca uyar-mak yerine başımızı başka yöne çevirmek vicdanımızı rahatlatır mı? İstanbul’a ağıt yakmanın, yakınmanın bir anlamı yok. Hele de umudun yitirilmesi, başa gelecek en büyük felâkettir.

Kendi sınırlı çevresi içinde bir “İstanbul Resmi” çizmeyi ve geriye eskisi gibi özlemle anılan değil, ibretle bakılmasını dileyen

başka bir “İstanbul Hatırası” bırakmayı amaçlayan bu “İstanbul söylemi”ni, başını alıp gitti gider olan İstanbul’a arkasından “Dur, gitme!” seslenişi anlamında kullandığım Latince başlığın Türkçe-siyle bitirmek istiyorum: “İstanbul, nereye gidiyorsun!”



## ELEŞTİRİ ve BİZ

### *Bir Görüşme*

*-Eleştirinin olmadığı bir toplumda yeni düşüncelerin filizlenmesi, gelişmesi bazı özel durumları saymazsak hemen hemen imkânsızdır. Ülkemizde bu anlamda bir eleştiri geleneği olmadığını düşünüyorum. Hatta birtakım istisnaların dışında henüz bu geleneğin oluşmasını hazırlayacak temeller de atılabilmiş değil. Acaba diyorum yıllarca bütün olumsuzlukların faturasını halka çıkaran “entel bar”ların ve “çok yıldızlı otel lobileri”nin müdavimleri olan “Yarıydın aristokrat edalılar”ımız sokaktaki insanın ilgi seviyesini aşan bu eksikliğin faturasını kime çıkaracaklardır?*

-Öncelikle, sorunuzdaki varsayım ve belirlemelerin sorumluluğunu tümüyle paylaşmak istemediğimi belirtmek isterim. Bunun nedenlerini açıklamaya çalışarak sorunuzu yanıtlamayı deneyeceğim. Sanırım, eleştiri üstüne yapılacak bir konuşmanın kendisinin de eleştirisel bir nitelik taşıması, açıklayıcı bir örnek oluşturması bakımından hiç de fena bir fırsat değildir. Birincisi, dediğiniz gibi eleştirinin olmadığı bir toplum olmuş mudur? Gerçi sosyolojik-antropolojik bakış açılarından, böyle toplumlardan söz edildiği olur, hatta onlar örneğin “statik toplum” diye tanımlanır. Ama her olgu tanımı gibi bu da eksiktir. Eleştirinin beşeri kaynağı olan “ayrılık”, “karşı çıkma” tepkileri, daha çocukken-en çok da çocukken- başlayıp, bireyin yaşamının her döneminde çeşitli biçimlerde ve azlık-çokluk derecelerinde süre giden, tek kişi olarak kendini ortaya koyma, kendini kanıtlama tepkileridir. Bu bakımdan ben, hiçbir insan toplumunun eleştiriden tümüyle yoksun olduğuna inanmıyorum. Aksi takdirde ona toplum değil, “sürü” demek gerekirdi. İkincisi, eleştirinin yeni düşünceleri geliştirdiği yolundaki

düşüncenize katılıyorum. Ama bizde bir Eleştiri Geleneği olmadığı saptamanızı doğru bulmuyorum. Önce Halk Edebiyatımıza, Atasözlerimize, Deyimlerimize, genel anlamda folklorumuza ve de Divan Edebiyatımıza bakılsın, daha sonraki edebiyat ve düşün ürünleri bir yana. Onlarda ne çok yergi, taşlama, eleştirme örnekleri bulunacaktır. Sonra hepsinden önemlisi bir de *Nasreddin Hoca*’mız var. Üstelik, açıkça bilindiği gibi *Nasreddin Hoca* hikâyeleri, yalnızca bu belli tarihsel kişinin ürünleri değildir. O ürünleri veren bir toplumu eleştiriden yoksun saymak, büyük haksızlık olur. Ama sizi öyle düşündüren nedeni, galiba sezebiliyorum. Sizin kafanızda belirli bir eleştiri modeli var: Batılı anlamda eleştiri modeli ve geleneği. Bu modeli bizim kültürümüzde göremediğimiz için bizde eleştirinin olmadığından söz ettiniz. Bunda haklısınız. Bizde öyle bir gelenek pek yok. Ancak, başka konularda olduğu gibi, eleştiride de biricik bir model olabileceğini düşünmek yanlıştır. Bir modelin biricikliğini gösterecek kanıtlar ileri sürülse de onlar çürütülebilir. Neyse, bu ayrı bir konu. Biz yine eleştirinin bizdeki durumuna dönelim. Dediğim gibi, batılı eleştiri modeli biricik değildir ama bu, bizim ona gözümüzü kapamamızı gerektirmez. Her şeyden önce bu eleştiri geleneğinin başarıları, büyük ürünleri ortadadır. “İlle de kendi kişiliğimiz” deyip, devede keçi gibi başımızı kuma sokamayız. Tersine o ürünler, asıl kendi kişiliğimizi anlamada bize yardım edebilirler. Ben, ben-olmayanı ayırmalarsa, kendi benini ayırımlar. Bunun nasıl yapılacağını, bunu başarak olanların her biri, ayrı ayrı kendi bilir. Bu konuda söylev çekmek, kendini bilmezlik olur. Ama genel bir iki şey söylenmesine belki izin vardır: Düşüncelerimi daha açık kılmak için şöyle bir örnekten yararlanmak istiyorum: Çocukken değil de daha ileri yaşlarda, eğitilmiş birinin bir yabancı dili öğrendiği durumu gözümüzün önüne getirelim. Bu kişi, bu dilde karşılaştığı bazı karakteristik ifadeleri kendi anadilinde, anadilindeki bazı özellikli deyişleri de yabancı dile çevirmeye kalkıştığında, bir yandan çok zorlanır, öte yandan zaman zaman da hayrete düşer. İşte bu “hayret,” ona kendi diline yepyeni bir bakış açısından bakma olanağı verebilir ve onun ufkunu genişletebilir. Bu dil örneğinin eleştiri için de önemli ölçüde geçerli olabileceği kanısındayım. Şöyle: Demin söylediğim gibi, bizde eleştiri geleneği gerek yazılı, gerek sözlü olarak zaten vardır. Batılı, güçlü eleştiri ürünlerinin dünyasına

girerek, oradan kendi eleştiri örneklerimize bakmak ve bakışımızı sürekli olarak iki karşıt yönde harekete geçirmek gerek. Zaten her eleştiri, bir söylem, bir dil değil midir? Kendi kendime pay biçtiğim bu konuda söz söyleme iznimi burada bitirsem iyi olacak.

Gelelim sorunuzun son kısmına. Belirttiğiniz “yarıaydın” tipi, aslında Türkiye’de yeni bir “fenomen” değildir. O, oldukça eski denebilecek bir “tip”in günün koşullarına uygun biçim almış bir “versiyon”udur. Bu noktaya geçmeden, parantez içinde şunu söyleyeyim: İki yarıaydın bir aydın etmeyeceği gibi, yarıaydın, aydının bir ilk basamağı da değildir. Dediğim gibi o toplumsal bir fenomendir. Bakışımızı biraz geriye çevirelim: Tanzimat’a, onu izleyen yıllara ve bu yüzyılın başlangıçlarına. Romancılarımızın pek güzel tasvir ettiği bir “alafranga” tipi vardır. Gözümüzün önüne onu getirelim. Giyimi, tavırları, konuşması Paris mahreçlidir; kendi halkını küçümser, üstünde iğreti durduğu kendi kültürünü, kültür değerlerini hor görür, hiçbir üretkenliği yoktur, ama maddi ve manevi anlamda hep tüketicidir. Gerçi sözünü ettiğiniz bugünkü “entel” tipi pek iyi tanımıyoruz. Çünkü onun romanları öyküleri görebildiğim kadarıyla henüz pek yazılmadı. Onu tanımak için önerinize uyarak “bar”lara gidilse bile, bunda romancı olmayan bizlerin bir sonuç alabileceğini pek sanmıyorum. Ama yine de güncel yayın organlarında onu okuyoruz. Bu okumalardan anlayabildiğim kadarıyla, bu entel tipin selefi alafranga tipten tek farkı, zamanın Fransız etkisi yerine, günümüzde her alanda yaygın olan Anglo-Amerikan etkisini arabesk-tarz eşliğinde benimsemiş olmasıdır. Ancak bu tür olumsuz tipler üzerinde uzun uzadıya durmanın, ele aldığımız sorun açısından pek bir değeri olacağını sanmıyorum. Çünkü olumsuz olan üstüne bir şey koyamazsınız. Onun ayıklayıp, benimseyip, geliştireceğiniz bir yanı yoktur. Denildiği gibi, meyveli ağaç taşlanır, meyvesiz değil. “Taşlama” ile “meyve” düşüremeyeceğiniz baştan belli ise, zahmet boşunadır.

*-Sizce eliştiri bir aydın lüksü müdür? Verdiği ürünler bakımından etken bir eleştiri geleneğinin oluşmaması nasıl bir eksikliktir? Bu durumun sorumluları kimlerdir?*

-Her şeyden önce şunu söyleyelim: Kültür sorunlarında sorgu yargıcı gibi davranmak, “sorumlu” ya da “suçlu” aramak doğru değildir. Aransa bulunur ama. Fakat bu bulmanın daha çok arama

sayesinde başarıldığı(?) unutulmamalı. Öte yandan, elbette eleştiri bir aydın lüksü değildir. Hele de demin söylediklerimden sonra; bizimkisi gibi, eleştirinin daha çok halk tarafından imzasız gerçekleştirildiği bir toplum söz konusu olunca. Bence ister eleştiri örneği bakımından, ister başka bakımdan olsun “aydın lüksü” diye bir şey yoktur. Tersine aydının kendisi lüktür. Sözlerim boşu boşuna, yanlış yere şimşekleri üstüme çekmesin diye, bundan muradım nedir, onu açıklamak istiyorum. “Aydın”ın eski karşılığı, yine aynı anlamda olan “münevver”di. Sanırım “aydın,” “münevver” örnek alınarak üretilmiştir. “Münevver”in nereden kaynaklandığı konusunda ise, doğrusu hiçbir fikrim yok. Her ikisi de kendisi ışık kaynağı olup, çevresini ışıklandıran, nurlandıran, aydınlatan demektir. Madem hemen her konuda batı örneklerine başvuruyoruz; burada da bu yolu izleyelim ve “aydın”ın batı kültür dillerindeki karşılığına, şöyle bir göz ucuyla bakalım. Sözcüğümüzün karşılığı olarak batının kültür dillerinde Latincenin “intellegentia-intellectus” sözcüğünden alınan, bu dillerin kendilerine özgü söyleme ve yazma biçimlerine göre oluşturulmuş kökteş sözcükleri görürüz. Bu latince sözcüğün anlam alanında ise başlıca şunları buluyoruz: Anlama, kavrama, içine bakma, inceden inceye araştırma - zeki, akıllı, bilgili, yetenekli, yargılarında isabet kaydeden vb. Görüldüğü gibi bu sözcüklerden hiçbiri doğrudan doğruya “aydın” karşılığını vermez. Demek ki sorunu başka yerde aramalı. Yine yakın tarihimize bakalım. *Namık Kemal*’leri ve ardı sıra gelenleri gözümüzün önünde canlandıralım. Onların sorunu, bir entelektüelin kuramsal bilgi sorunundan çok -hem de çok çok- bir önderin, bir münevverin, hatta bir tür “profan peygamber”in aydınlatıcı, yol gösterici, hatta kurtarıcı, kitleleri arkasından sürükleyici bir eylem sorunu idi. Öyle inceden inceye araştırmaya, anlamaya-kavramaya ne zaman vardı, ne de bunun için gerekli birikim. Acil ülke sorunları karşısında hemen karar verip, eyleme geçilmesi zamanı idi. Doğrusu, bizde ülke sorunları, oldum olası “acil” olmuştur. Yüzyıllar süren acillik! Cumhuriyet aydını da Osmanlı münevveri gibi, aynı misyoner tavrı benimsedi. Bu nedenle olacak, kendine “aydın” adını uygun buldu. Gerçi ülke kurtulmuştu. Ama Cumhuriyet ideolojisinin “yılmaz savaşçılar” a ihtiyacı vardı. Dikkat edilirse, sorunun temelde yine eylem sorunu olduğu görülür, bilgi sorunu değil. Zaten “savaşçı” “ay-

dın" olur; "entelektüel"den savaşıcı olmaz ki! Doğrusu, yeni ideoloji de terminolojisini iyi kuruyordu. 68 öncesi ve sonrası gençlik hareketlerinde de durum aynıdır; uğruna savaşılan şey farklı olsa da. Esasen bir yanımızla zaten doğulu bir toplumuz. Doğulu toplumlarda mitoslaştırma, putlaştırma eğilimlerine sık raslanır. Onların "şeyh"leri, "mehdi"leri vb. hiç eksik olmaz "Münevver-aydın" tipi için böyle bir tarihsel-kültürel zeminden daha elverişlisi düşünülemez. Çarpıcı olsun diye biraz abartarak söylersek "münevver" ya da "aydın," örneğin "mehdi"nin profanlaşmış halidir. Ancak bu söylediklerim, kendilerine çok şeyi borçlu olduğumuz *Namık Kemal* ve ondan beri gelen "münevver" ya da "aydın"larımızın değerlerini düşürücü yönde söylenmiş sözler olarak anlaşılmamalıdır. Ben asıl bugünden söz etmek istiyorum. Bugün durum nedir? Bunu anlamak, görmek için geçmişe kısa bir gözattım, hepsi bu. Geçmişte nasıl olmuşsa olmuş; onun araştırılması ayrı bir konudur. Ama bugün, bu 90'lı yıllarda dünyanın geldiği bu durumda hâlâ "misyoner aydın"a soyunmak ne demektir? İzninizle ad vermeden bir anımı anlatmak istiyorum. Geçenlerde eski bir tanıdıkla karşılaştım. Birkaç dakikalık ayaküstü sohbetimizde, o sıralar güncel olan bir toplumsal-siyasal soruna ilişkin gazetelerde çıkan beyanatını haklı göstermeye yönelik olarak yaklaşık şunları söyledi: "Bak Naci! Biz artık ülke sorunlarına sahip çıkmalıyız. Ağırlığımızı ortaya koymalıyız. Neredeyiz, kimden yanayız, kime karşıyız, tavrımızı açıkça belirtmeliyiz." Ona hiçbir şey demedim. Ayrıldıktan sonra şu soruları sordum kendime: Ne oldu da bu arkadaş, ülkeye ya da ülke sorunlarına sahip çıkma vehmine kapıldı? O, bu hakkı nereden aldı? Bu savaşıcı kılığına niçin girdi? Bu soruların yanıtını vermem olanaksız. Ama bildiğim kadarıyla bu arkadaş, bir iki çeviri-telif kitap yayınlamış, akademik unvanlar almıştı. Bu nesnel ve "malum"nedenler, bir insanı "muharip" yapmaya yeter mi? Gerçi insan savaşıcı olunca, elbet savaşıacak düşman bulur. Bazen de bu düşman, yel değirmenleri olsa da. Ama bu arkadaş gibi kendi halinde halim selim biri, nasıl birden bire karanlıklarla savaşılan bir ışık kaynağı oluverir, etrafına ışık saçar? Psiko-sosyolojik araştırmalara gerek duyan bu sorularla daha fazla uğraşmayalım. Diyeceğim, bize "aydın" lâzım değil. Sözlerimin başında, anlam alanını çevrelediğim türde gerçek entelektüellere ihtiyacımız var. Sanırım, sorunuzda sözünü ettiğiniz eksiklik de

bu tür entelektüel eksikliğinden kaynaklanmıştır. Aydınlarımız yerine entelektüellerimiz olsaydı, sizin yakınmanız dahil, başka birçoğu da olmazdı. Ama geçmiş için “olsaydı”lı, “olmasaydı”lı varsayımların hiçbir önemi yoktur. Geçmiş geçti. Önemli olan, geçmişe bakıp, geçmekte olanda aynı yanlışları yapmamaktır. Demek ki, her şeyden önce, bilgi-eylem bağıını koparmaksızın bilgiyi ön plana almak. Buradaki “eylem,” bilginin yaşamla bağının koparılmaması anlamında alınmalıdır. Diyeceğim, entelektüel, toplumsal sorunlar karşısında eleştirisini asıl entelektüel olarak, bu adın ona verdiği kendi kimliğiyle yapmalı; kuşkusuz anılan örnekte olduğu gibi bu işi “peygamberce” yapanlar da var; olacak da. Elbette kimseye bir şey dikte etme gibi bir kendini bilmezlik içinde değiliz. Ama o zaman onlara artık “entelektüel” denmemeli.

*-Eleştiriye bir tür “parazit” diyenler var. Varlık nedeni ve beslendiği kaynağı kendi dışında olan eleştiri ne tür bir “parazit”tir? Hem Türkçede “elemek” fiilinden türetilen “eleştiri” sözcüğünün hem de onun batı dillerindeki karşılığı olan “kritik” sözcüğünün ortak anlamlarının, başlıca “eleme, seçme, ayırma, ayıklama” olduğu biliniyor. Buna göre eleştirici, ortaya konmuş fikir ve sanat eserlerini “eleme hakkı”nı nereden alır? Eleştirici, ölçütlerini eserden mi almalı, yoksa kendisi mi oluşturmali?*

-Önce şunu söyleyeyim: Eleştirici varsa, onun “eleme hakkı” da vardır. Bunun için gerekli bilgi birikimine ve yeteneğine sahip olduğuna inanan biri, işe koyulur ya başarır ya başaramaz. Başarırsa eleştirici olur, başaramazsa da bazen yine “eleştirici” sayılabilir. Bu konuda nesnel ölçütler yok. Daha doğrusu, toplumun karmaşık yapısında içselleşmiş, yapısal öge niteliğini kazanmış, çeşitli biçimlerde görüşüne çıkan, kendileri görünmez ölçütlerin varlığından söz edilebilir. Bu ölçütler sayesinde eleştiricinin eleme yeteneği ile toplumun eleştirici eleme yeteneği arasında aşağı yukarı bir denge kurulur. Ayrıca bu saptama, “Neden bizde iyi eleştirmenler yok?” gibisinden bazen ortaya atılan soru ve yakınmalara, sanırım bir yanıttır. Eleştirinin parazit olduğu biçimindeki benzetmenize büyük ölçüde katılıyorum; kuşkusuz olumlu anlamda. Bu parazit iğretilemesini, günümüz İngiliz filozoflarından *Peter Winch*, bir tür felsefe anlayışı için kullanır. Bu felsefe anlayı-

şına göre, felsefenin kendine özgü sorunları yoktur. O, felsefi olmayan araştırmalar sürecinde ortaya konulmuş olan soruların çözümüne ilişkin bir tekniktir. Buna göre felsefe, diğer bilim disiplinleri karşısında parazit olarak iş görür. “Analitik felsefe” diye adlandırılan, çağımızda yaygın etkili olan bu felsefe anlayışının kendisi hakkındaki düşüncesi, onun en ünlü temsilcisi *Wittgenstein*’ın sözleriyle şudur: “Felsefe bir öğreti değil, ama bir etkenliktir.” Bu etkenlik de bir açıklama, açık kılma etkenliğidir. Açıklanacak olan dildir, dildeki karışıklıklardır, ne türden olursa olsun dil ürünü olarak önümüze konan her şeydir. Demek ki bizim etkenliğimizden önce, etkenliğimizin kendilerine yöneleceği şeylerin önümüze konması gerekiyor. Ve bu şeyler, etkenliğimizin varlık nedeni oluyor. Ters yönden söyledikte, biz onların üstünde yaşayan, onlarla beslenen parazitleriz. Ama bizim onlardan beslenmemize karşın, onlar da bizden yararlanır. Sayemizde o ürünler açık kılınmış olur. Felsefe için aşağı yukarı bu şekilde kullanılan parazit benzetmesi, dediğiniz gibi eleştiri için de uygun düşer. Öyle ya, eleştirinin olması için her şeyden önce, eleştirilecek ürünlerin olması gerekir. Eleştiri, kendi asıl etkinliği olan nesnelerini eleştirme işini, kuşkusuz bu nesnelerin varlığına borçludur. Bu bakımdan eleştiri yararlı bir parazittir. Peki, eleştirinin zararlısı olur mu? Kaniimca olmaz. Çünkü eleştiri, eğer iyi eleştiri ise ve ürüne zarar vermişse, o görevini yapmıştır, ürün de bunu hak etmiştir. Eğer eleştiri kötü, ürün iyi ise, o zaman ya eleştiri ürüne zarar veremez ya da verilen zarardan ürün, önünde sonunda kurtulacaktır; aksi halde demek ki o, iyi ürün değildi. Öte yandan, eleştirinin kendi öz sorunları da vardır. O, bu sorunlar üstüne de kafa yorar. Kendini eleştiren eleştiri, öylece yalnızca kendinin olan nesne alanı bulur ve bu anlamda artık bir “parazit” olarak nitelenemez. Bu bağlamda eleştirinin felsefeyle ilgisini başka bir biçimde yeniden buluyoruz. Esasen felsefe, bir anlamda eleştiri demektir. Var olan görüş, kanı, inanç ve düşüncelerin eleştirilmesi, onlarla hesaplaşmaya girişilmesi felsefenin başlangıcından beri olagelmıştır. Yaklaşık 2400 yıllık bir hesaplaşma sürecinden felsefenin edindiği temellük, başka hiçbir disiplinin sahip olmadığı kadar çoktur. Bu nedenle “parazit” iğretilemesi, gerçi eleştiri alanının çok büyük bir kısmı için uygundur, ama böyle bir kısım, felsefe alanının küçük bir bölümüne denk gelir kanısındayım. Bu bir yana, biz yine

eleştiriyeye dönelim, eleştiride ölçütler konusuna. Doğrusu ölçüt sorunu, yalnız eleştiride değil tüm bilgi alanlarında da çok zorlu bir sorundur. Üstesinden kolay kolay gelinmiyor. Çünkü ölçüt diye önerdiğimiz şey, ölçüt olma hakkını elde etmek için başka desteklere ihtiyaç duyarsa, o zaman onun ölçütlüğünden kuşku duymaya hakkımız olur. Yok, o bir payandayı gereksemiyorsa, onu orada hangi üstün güç tutuyor? Ama pratikte, kuşkusuz bu kadar ince eleme yapılmaz. Şöyle ya da böyle bir ölçüt yeğlenir. Bildiğim kadarıyla eleştiride, sizin de belirttiğiniz gibi iki temel ölçüt var. Birincisinde eleştirici, ölçütü kendi oluşturur; diğerinde eleştireceği ürünlerden alır. Hatta buna göre, ilkinin uygulanmasına “özel,” ikincisinininkine de “nesnel eleştiri” deniyor. Birinden birini seçmeye gelince. Sanıyorum burada “ya bu ya o” gibi bir ikilem zorunlu değildir. Her ikisi de bir diğerine muhtaç. Biri ötekisiz edemez. Şöyle: Diyelim ki eleştirici, ölçütünü kendinden oluşturuyor. Bunun için kendisinde daha önce bir şeylerin olması gerekir. Peki bu “şeyler” oraya nerden geldiler? Daha önce varolan ürünlerden değil mi? Onlar, eleştiricinin temellükü olmalarına öyledirler de, alındıkları ürünlerin çizgilerini de taşırlar. Ya da karşıt savı ele alalım: Eleştirilecek ürünlerde her halde şöyle diyen ölçütler yok: “Ey eleştirici! İşte sana ölçüt veriyorum, beni buna göre ölç biç!” Demek ki eleştirici ölçütünü eserden de çıkarsa, çıkartan kendisi olduğundan, ölçüt onun öz malı olmuş olur. Eserden çıkaracağı ölçütleri, yine o esere uygulayan da eleştiricinin kendisinden başkası değildir.

- *Eleştiride öznellik-nesnellik ayırımına, ayırımı kim ve nasıl belirler sorusuyla baksak diyorum. Bir de şu var: Okuyucu, seyirci ve dinleyiciyi hep birden içine alan bir terim olarak “alımlayıcı” ile fikir ve sanat eserleri arasında bir orta-bölgede bulunan ve bölgeyi oluşturan etkenlik olarak eleştirinin işlevi üstüne ne söylenebilir?*

-Bir önceki sorunuza verdiğim yanıttan böyle bir öznellik-nesnellik ayırımının esaslı bir ayırım olmadığı kanısında olacağım açıktır. Ancak, anlaşılan bu deyimler üstünde vaktimiz el verdiğince biraz daha durmam gerekiyor. “Özne” insandır, bilen insan; bir nesneyi herhangi bir amaçla karşısına alan insan. Konumuz bir bilme etkinliği olduğu için biz kendimizi yalnızca bilme amacıyla

sınırlayalım. “Öznel” ise hem böyle bir öznenin kendisine ilişkin hem de bu öznenin ortaya koyduğu bir nesnede bulunan özneye ilişkin niteliklerdir. “Nesne,” gerek herhangi bir öznenin daha önce meydana getirmiş olduğu tinsel/tensel yapma bir şey olsun, gerekse doğal olarak varolmuş bir şey olsun, bilme amaçlı bir öznenin karşısında, ondan bağımsız bir varolandır. Ayrıca, kendisi özne olabilen bir insan hem bir ölçüde kendisi için hem de başlıca olarak başka bir özne için nesne olabilir. “Nesnel” ise böyle tanımlanan bir nesneye ilişkin nitelik demektir; özneye ilişkin değil. Günlük dilde “tarafgirlik-tarafsızlık” anlamında kullanılan “öznellik-nesnellik” ise, bizim değer yargısından uzak belirlememize değerle ilgili tutumların katılmasıyla anlaşılan bir kavramdır. Nesne, öznenin ürünü olabildiği gibi, “nesnel gerçeklik” anlamındaki bir tür nesne için insan, yani özne de bu gerçekliğin bir ürünü olarak görülebilir, özellikle insanın kültürel biçimlenişi bağlamında. Özne-nesne karmaşasını açıklayayım derken, galiba daha da karmaşık bir hale soktum. Beceriksizliğime verin. Ama sanırım şunu anlatmayı başarabildim: Bu kavram çifti, birbirine içten içe geçmiş, birbirinden kolay kolay koparılamayan, nerede biri görülürse, öteki hemen çağrışıma gelen “düşman kardeşler”dir. Hal böyle olunca, öznellik-nesnellik ayrımını hangi mercinin belirleyeceği sorusunun da pek fazla bir önemi kalmıyor. Ancak “eleştirci ölçütleri”ne ilişkin bir önceki sorunuza verdiğim yanıtta bir noktayı burada anımsatmak isterim: Buna göre, eleştiriciyi eleyecek merci ile öznellik-nesnellik ayrımı da dahil eleştirinin tümünü eleyecek ya da sizin deyiminizle belirleyecek merci aynı tarihsel-toplumsal-kültürel mercidir. Ne var ki bunun kim veya ne olduğunu, önce de söylediğim gibi açıkça gösteremiyoruz; yalnızca etkilerini, sonuçlarını, tezahürlerini görüyor, buradan onun toplum yapısında içselleşmiş varlığına hükmediyoruz. Yanlış anlaşılmasın, bu söylediğim bir “metafizik varlık” değil. Bu, her yapılanmanın iç işleyişinin bir anlamda “özerkliği,” “içselliği,” “örtülülüğü” sorunudur.

Sorunuzun son bölümüne gelince. Kısaca şöyle söyleyeyim: Dediğinize tümüyle katılıyorum. Eleştiri gerçekten de böyle bir ara yerde bulunur. Kendimizi yazılı yapıtlarla sınırlarsak, önce yapıtın yazılmış olması gerekir. Sonra her yapıt, kendisini okuyacak okuyucuyu bekler. Bu ikisi arasında eleştiri, iki yönlü, hatta çok

yönlü bir işlevsellik üstlenerek yer alır. İlk eleştiri, ister olumsuzlayıcı ister olumsuzlayıcı olsun, en basit anlamda, yapıtın tanıtımını sağlar. Hatta bazen kötüleyici eleştirinin bu işte başarılı olduğu görülür, sansasyonel etki yüzünden. Bu nedenle yazarlar, eleştirden değil, eleştirilmemekten korkarlar; her ne kadar kötüleyici eleştirmenleri kınasalar da. İkincisi, eleştirisiyle okuyucusunun eline gelen yapıt karşısında okuyucu, ne etse eleştirinin bakış açısını, gözlüğünü az ya da çok kullanmadan edemez. O, bir kez "parazit-mikrobu"nu almıştır. Ayrıca okuyucu etkinliği, yalnız okuma düzleminde kalmaz. Okuyucu, bu ve başka okumalarını içselleştirerek, gerek gündelik yaşamında, gerekse eğer kendisi de bir yazan-araştıran ise bu etkinliklerinde şu veya bu ölçüde kullanır; çoğu zaman da hiç ayırdında olmadan. Bu tür kullanımlarda eleştiri etkisi, kuşkusuz kitap etkisine oranla daha az olsa da yine de kitapla birlikte azalarak sürer. Olaya yazar yönünde bakıldıkta, durum daha farklıdır. Kitap kendisinden çıkmış, bağımsız bir varlık karakteri kazanmıştır. Yazar istese de artık onun üzerinde herhangi bir değişiklik yapamaz. Öyle bir değişiklik "yeni" bir kitap demektir. Yazar aldığı eleştirileri bir sonraki yapıtı için kullanabilir ve bu süreç böyle devam eder. Bu betimlememiz, eleştiriye bir defalık bir bakış açısından gören bir yaklaşımın sonucudur. Oysa tarihin akışı içinde, her zaman kesitinde yine aynı ara bölgede bulunmuş olan eleştiri, kendisi üst üste yığılarak, bu kez ara bölgeden çıkıp kendi bağımsız varlığına sahip olur. Ayıklayıcı, ayırıcı, eleştirici nitelikleri olan bu ürünlerin kendileri de gerek zamanın gerek başka eleştirilerin etkisiyle ayıklanır. Böylece onlar, öteki yapıtlar gibi, başka eleştirilerin nesnesi olur. Demek ki eleştirinin bağımsız karakter kazanması, öteki yapıtların aksine tarihselliğe ihtiyaç duyar. Bu da güncel olan ya da ara bölgede olan dışında eleştirinin bir gelenek içinde ancak sürebileceği demektir.

*-Eleştiri ile demokrasi geleneğinin birbirlerini karşılıklı olarak etkilemesi bakımından Türkiye'nin tarihsel-kültürel birikimi ve bu birikimin bugünkü hayata geçirilmesi konularında da ne söylemek isterdiniz?*

-Bu sorunuz insana cilt cilt kitaplar yazdırır, ama bana değil. Çünkü bu soruda "Türkiye'nin tarihi, kültürel birikimi" gibi üstlenemeyeceğim ağır yükler var. Dilerseniz daha önce de yaptığım

gibi, yanıtlımı sorunuza yönelerek kısaca vermeye çalışayım: Eleştirinin ne olduğu üzerine sınırlı zamanımız bakımından yeterince konuştuk. Demokrasiye gelince. Etimolojik, tarihsel girişlere yerimiz yok. Diyelim ki, ikimiz de “demokrasi”nin ne olduğunu biliyoruz. Ama benim bildiğimle sizin bildiğinizin aynı şey olduğunu hem siz hem ben, biz ikimiz nereden bileceğiz? Bu konularda uzun uzun tartışabilirsek belki bu sorular önemli ölçüde aydınlanır. İşin bir de başka bir yönü var. Ben kendime diyorum ki “demokrasi budur.” Ama yarın başka bir yanıt, başka bir gün başka bir yanıt yakınlık duyuyorum. Galiba işin tadı da burada; sürekli araştırılmak, tartışılmak istiyor demokrasi. Eleştiri de öyle değil mi? Sözüm şu: Bir demokrasi geleneği varsa eleştiri geleneği de var ve tersi. Ancak buradaki “eleştiri”yi yalnızca bir edebiyat türü olarak değil, onu da içine alan en geniş anlamda toplumsal eleştiri anlamında kullanıyorum. Ben başlangıçta da söylediğim gibi böyle bir geleneğimiz olduğuna inanıyorum, hele de toplumsal tabanda. Demokrasi geleneğine gelince. Demokrasiyi ille de az çok belirli olan bugünkü biçimsel özellikleriyle sınırlarsanız, bilindiği gibi, o zaman çok kısa boylu bir demokrasi geleneğimizden ancak söz edebilirsiniz. Ama bu kısa boylu gelenek, benim gönlüme az geliyor. Yalnız gönlüme değil, kafama da. Denirse ki kafa gönül yönünde çalışır. Doğrudur. Ama bu, demokrasimiz konusunda benim gibi düşünmeyenler için de doğrudur. Dediğim gibi demokrasinin “olmazsa olmaz” (?) biçimsel nitelikleri bugün bile ülkeden ülkeye en azından “biçim değişiklikleri” gösterirken, hele de geçmiş söz konusu olunca, hangi vazgeçilmez özelliğe kriter diye sarılacağız. Bu altın değil ki denek taşına sürelim de anlayalım, demokrasi mi değil mi? Ayrıca, son olarak şunu söyleyeceğim: Geçmiş de dahil insansal-kültürel konularda “Oldu!” dersek olur; bugün değilse yarın olur, yeter ki ısrarcı olalım. Görüyoruz: Adamlar kendilerine hiç yoktan tarih bile “yapıyorlar”(?!). Tabii en önemlisi “Oldu!” demesini bilmek!

*-Batıdaki anlamıyla bir öz-eleştiri geleneğinin bizde oluşmuş olmasında “günah” anlayışı bakımından Hıristiyanlık-Müslümanlık ayrımının bir rolü var mı? Varsa da, biz de en azından kültürel anlamda Müslümanlık’tan vazgeçemeyeceğimize göre bizim oluşturacağımız bir özeleştiri geleneğinin karakteristikleri bu açıdan neler olabilir?*

-Batı düşünmesinde ve inanışında, Hıristiyanlığın temel dogmalarından biri olan “günah” ve bunun neden olduğu “düşme” kavramının kanımca çok büyük bir yeri vardır. Öyle ki, idealist-materyalist, teist-ateist birçok filozof ve yazarda bu kavramlar, kiminde doğrudan doğruya, kiminde içselleştirilerek profan kılıklarda kullanılmıştır. Bilindiği gibi Adem’in günah işleyerek cennetten kovulması ve bu dünyaya düşmesi -birçok batı dilinde cennet’le gök’ün aynı “gök” sözcüğüyle dile getirildiği burada anımsanmalı- inancı, Hıristiyanlıkta bir yandan bu dünyanın aşağı, değersiz, düşülen yer olarak anlaşılması, bir yandan da Adem’in günahının ademoğullarınca tevarüs edildiği sonucunu doğurmuştur ya da bu inançlar birlikte oluşmuştur. Kısacası her doğan çocuk, mirasıyla birlikte doğar, yani o doğuştan günahkârdır. Diyebilirim ki bu, felsefede ünlü “doğuştan ide’ler” düşüncesine elverişli bir zemin oluşturmıştır. Öte yandan halk kesiminde herkesin günahkâr, suçlu olduğu inancı, herkesin kendini her an günah işleyebilir olarak görmesine neden olur. Bu ise kişinin yapıp ettiklerinde, kendini ne denli kontrol etmişse de en azından kusurlu olacağını biliyor olması demektir. İşte batıdaki öz-eleştirisinin dinsel temeli. Müslümanlıkta ise durum tam tersidir. Adem’in günahı affedilmiştir. Her doğan çocuk, ana-babası hangi dinden olursa olsun, süt gibi tertemiz olarak dünyaya gelir. Bu inancın sonucu olarak, bu “süt”ü kirletenin başkaları olacağını söylemek hiç de zor değildir. Annelerin çocuklarını, onların da birer annesi olan başka çocuklar hep yoldan çıkarır. Böyle bir kültür tabanından öz-eleştirisinin kendiliğinden otaya çıkacağını beklemek hayalcilik olur. Sözlerimin başında bizim folklor ve edebiyatımızdaki eleştiri geleneğinden söz ederken, daha çok yergi ve taşlamaları göz önünde bulunduruşumuz, sanırım şimdi daha iyi anlaşılmış oldu. “Kötü başkadır” kanısı, öz-eleştiriye değil, yergiyi doğurur. Demem o ki, bugünden yarına doğru bizim oluşturacağımız bir öz-eleştiri geleneği, kendisine tarihsel-dinsel bir temel bulmayacaktır, tarihsel birikimi malzeme olarak almak dışında. Bizde bolca yerme, taşlama ve hiciv varsa, demek ki muhatap olanlar, bunlara engel olmamış ya da olamamışlardır. İkisi de aynı sonucu verir. Kendisinin başkalarınca eleştirilmesine hoşgörüyle bakabilen, neden bu işi bundan böyle kendi üstlenemesin. Ayrıca bizde bir öz-eleştiri geleneğinin bulunmayışının hiç yararı olmadığı söylenemez.

Örneğin Hıristiyan batı toplumlarında sık sık görülen ve kendini aşırı suçlamanın sonucu olan intihar, Müslüman toplumlarda çok az görülür. Enerjisini kendisi yerine karşısındakine yöneltme, ruh sağlığı açısından önemlidir. Bu son sözlerimi züğürt tesellisi olarak söylediğim sanılabilir. Bu sanıda haklı da olunabilir. Ama hiç söylenmemesinden iyidir.

Son bir şey daha: Şimdiye dek, öz-eleştiriye Ben'in öz-eleştirisi olarak aldık. Sanırım, bu hep böyle anlaşılmış. Oysa bir de Biz'in öz-eleştirisi var. Biz, tarihsel-toplumsal Ben'dir; ki bu Biz her tek Ben'de, onun Biz hakkındaki bilincine göre şu veya bu ölçüde yaşar. Biz, kendimizi, geçmişten edindiğimiz temellükümüzü eleştirmeli, onunla hesaplaşmalıyız; yerme, "tu kaka" deme kolaycılığına düşmeksizin. Toplumsal-tarihsel gerçeklik olarak, arkamızda hesaplaşabileceğimiz binlerce yıllık birikim ve bu gerçeklik hakkında, gerek kendi kaynaklarımızdan gerek başkalarınıninkilerden öğrenebileceğimiz yığınla malzeme var. Daha öncekiler bir yana bin yıllık bir edebiyatımız var. Kaç "kültür dili"ne nasip! Bugünkü anlamda Almanca'nın bırakınız edebiyatını, kendisi daha 15. yüzyılda oluşmuş. Oysa Türkçe, daha 11. yüzyılda Kutadgu Bilig'i vermiş, 13. yüzyılda Yunus'un dilinden süzölmüştü. Biz edebiyat yapan bir ulusuz. Bu nedenle bizim felsefemiz, edebiyata kayıtsız kalmamalıdır. Edebiyatımızla ve belirttiğim anlamda tarih-toplum gerçekliğimizle felsefeci olarak kuracağımız bağlantılar, tematiğin doğrudan doğruya onlar olması tarzında olabileceği gibi, başka tür çalışmalarda fırsat düştükçe, daha doğrusu fırsat yaratarak, ara ara aynı adreslere kısa göndermeler yoluyla da kurulabilir. Bu sonuncu yöntemi biz, birçok yazımızda denedik.

*-Son olarak, sözü eleştiriye bağlamak üzere, "yanlılık-yansızlık" kolaycılığı dışında bir eleştiri etiğinden söz edebilir miyiz? "Kötü"nün eleştirisi yapılmalı mı?*

-Yanıtı daha kolay ve kısa diye ikinci sorunuzdan başlayalım. "Kötü"nün eleştirisi olmaz. Çünkü eleştirilecek şeyin içinde birbirinden ayrılacak, ayıklanacak "iyi" ile "kötü"nün yaklaşık eş düzeyde bile olsa bulunması gerekir. "Kötü" ise "iyi"yi ya hiç barındırmayan ya da önemsiz derecede ancak içeren nesnedir. Örneğin, kendini bilen hiçbir şiir eleştirmeni Zeki Müren'in "şiirleri"ni eleştirmez. Bilerek böyle uç noktada bir örnek verdim. Çünkü "kötü,"

kendisine rahatlıkla bu nitelemeyi yöneltebileceğimiz öyle bir uç noktada ancak bulunur. O noktadan geriye doğru geldikçe, “kötü” nitelemesi yavaş yavaş rengini yitirir. Bu çizgide sınır noktası nerededir, bunu kestirmek güçtür; eleştirmenin bilgi birikimine, yeteneğine, hatta şansına kalmış denebilir. Bu düşünceme şöyle karşı çıkanlar olabilir: “İyi’yi anlamamız için, ‘kötü’yü bilmemiz, onu eleştirmemiz gerekir ki, böylece iyi bunun tersidir diyebilirim.” Ben öyle bir düşünceye, şu gerekçelerle katılmıyorum: Yine aynı örnekle başlayalım: *Cemal Süreya*’nın şiiri, *Zeki Müren*’in “şiiri”nin tersi midir? Ya da *Goethe*’nin *Faust*’u, *Dostoyevski*’nin *Suç ve Ceza*’sı o zamanlar yaşamış, adı sanı bilinmeyen bir şair, bir roman yazarının ürünlerinin tersleri midir? Bu sorulara hiç kimse “evet” diyemez. Bu düşüncede şöyle bir yanlış gizli: Sanılıyor ki, “iyi yapıt,” tıpkı bir önermenin değilmesi gibi, “kötü ürün”ün değilmesidir ve tersi. Oysa ikisi arasında öyle bir mantıksal-matematiksel değilme bağıntısı yoktur. Çünkü yapıt salt biçimsel bir şey değildir. Bizim “iyi” adına “kötü”den öğrenebileceğimiz, yalnızca şu yolla olabilir: Onu göstermek, “İşte bu kötüdür!” demek, ama onu ayırıştırarak, çözümleyerek eleştirmek değil. Ahlaki anlamda söylendiğinde “kötü”den ibret dersi alınır, o örnek olarak alınmaz.

“Etik,” belli bir anlamda, insanın eylemlerine, yapıp etmelerine yönelen, bu eylemlerin temelindeki ilkeleri araştıran, hatta bir yaklaşıma göre de va’z eden bir felsefe ana-dalıdır. Etik, bir felsefe dalı olduğu gibi, bu dalın konusu olan problem alanının kendisidir de; tıpkı bilim olarak tarih ile geçmiş olaylar vb. olarak tarih gibi. Bu tasvirici tanımın yol göstericiliğinde, şimdi belki bir eleştiri etiğine giriş yapma cesaretini gösterebiliriz. Sanırım, ben bir eleştirici olsaydım hiç eleştiri yapmazdım(?) Bu paradoksal sözünün için söyledim: Kendi yapıp etmelerimi değerlendirmede olmadık tedirginlikler yaşarken, başkasının yapıp etmelerini ve bu yapıp etmelerin ürünlerini yargılayacak bir eleştirmen olarak kimbilir ne sıkıntılar beklerdi beni. Diyeceğim eleştirmenin işi zor. Ama kimin işi kolay ki! Biz yine eleştirmenin işine dönelim. Eleştiride bir ahlak sorunu varsa-ki kuşkusuz vardır- eleştirmen bu sorunu nasıl yaşar? “Yaşar” diyorum “çözer” demiyorum; çünkü sorunun çözülebileceğine inanasım gelmiyor. Burada eleştiriye ikiye ayırmak istiyorum, ikisi birbiriyle yakından bağıntılı olsa da. Biri

filozofların yaptığı, diğeri de bir edebiyat türü olan eleştiri. Birincisinde durum yaklaşık şöyle: Filozof, kendisinden önceki ve/veya çağdaşı filozofları, bazen de edipleri ele alır, onların sözlerini çoğu zaman kıyasıya eleştirir, hatta bazen bunu onların sözlerini çarpıtarak yapar. *Aristoteles* gibi büyük bir filozof bile bunu yapmıştır; hem de hocası *Platon* hakkında. Burada filozofun hiçbir ahlak kaygısı yoktur. Doğrusu olması da gerekmiyor. Çünkü filozofun amacı eleştirdiği filozoflara yönelik değildir. Onlar, daha çok onun için bir vesiledir. Onun asıl kendi sorunları vardır. Bu sorunları ortaya koymak için o, ötekileri eleştirerek, onlardan yardım alır. Felsefede bir de *Kant* anlamında eleştiriden söz edilir. Burada başka filozof söz konusu değildir. Eleştiri, bir ayıklama, bölme, ayırma, çözümleme etkinliği olarak felsefenin kendisidir. “Analitik felsefe”nin “analiz”inde de çözümlenecek, eleştirilecek nesne (dil, dilsel ürünler) hariç, durum en azından tarz bakımından aynıdır. (*Kant*’ta eleştirilen şey aklın kendisi idi.) Bu ayrıntılar bir yana, felsefenin bu hiçbir tarzında sorun esas bakımından ahlaki değildir. Burada arka planda bir etikten sözedilebilir ancak. Oysa eleştirinin edebiyat olan öteki türüne gelince durum farklı. Kanımca fark, iki türün amacının ayrı oluşundan ileri geliyor. Birincisinde, söylediğim gibi asıl amaç eleştiri nesnelere yönelik değildir; oysa bu ikincisinde amaç, doğrudan doğruya eleştirilecek nesnelere yöneliktir. Eleştirmenin amacı, örneğin A kitabını eleştirmektir. Bu anda o, “neden B’yi değil de A’yı” sorusuyla karşı karşıya gelir. O, burada bir seçim yapmak zorundadır. Seçimin olduğu yerde ahlak vardır. Oysa filozofun “seçimi”nde bu soru ortaya çıkmaz. Filozof hangisinden daha çok yararlanacak, ona bakar. Bu yararlanma için okınanmaz. Ama eleştirmen için bu tarz bir yararlanma söz konusu olmadığı gibi, eğer onun hakkında ortada bir yararlanma lâfı dönüyorsa bu, “kaç para aldı” ya da “ne çıkar sağladı” sorusudur. Daha ilk adımda, eser seçiminde ahlaki bir sorunla yüz yüze gelen eleştirmen, bundan sonraki adımlarda, eserin ayıklanışında, değerlendirilişinde, yargılanışında, kullanılan üslûpta ortaya çıkan yığınla karar vermenin her bir anında karşılaştığı öbek öbek ahlak sorunları yükünün altında ezilmek istemiyorsa ne yapar? Her şeyden önce ve sonra doğru biçimde kendine güvenini artırmak için ne gerekiyorsa onu: Bilgi dağarını genişletmek, görme alanını büyütme, görüşüne keskinlik, zekâ-

sına işlerlik kazandırmak, kolaydan zora doğru adım adım, kararlı ve sebatlı ilerlemek, her adımda durup tekrar geriye bakmak, elde edilenleri bir kenara kaydetmek, her işinin bitiminde daha önce yapılanları yeniden ve hep birlikte almak, bütün bunlardan sonra varacağı kesin karardan ne olursa olsun asla dönmemek, ödün vermemek. Dikkat edilirse, eleştiri etiğine bu giriş denememizde eleştirilecek nesneye veya eleştiri ürününe değil de hep eleştirmenin kendisine baktık. Sanırım, bakışımızı doğru yönde tuttuk. Çünkü ne anlamda olursa olsun etikte daima ve yalnızca insan *eylemi söz konusudur*. Ürünlerde görülen etik öğeler de bu eylemin tezahürleridir. Araştırmada bu tezahürlerden hareket edilse de hakkında konuşulacak olan yine aynı eylemdir, eylemi eyleyen kişidir. Ahlak daima insan teki demek olan kişi sorunudur.

## **MEKTUPLAR VE BİR ELEŞTİRİ**



# I

## AHMET İNAM'LA MEKTUPLAŞMALAR

*[İstanbul, Nisan 1991]*

[Sevgili Ahmet,]'

Bir felsefe konuşmasına, “felsefe nedir” gibisinden herhangi bir soruyla başlamak, benden beklenebilirdi. Ama sevgili dostum, ben kendi payıma böyle bir sorunun bizi verimli mecralara götürebileceğine inanmıyorum. Öyleyse, nasıl bir soru bize kılavuzluk edecek? İlk konuşmacı olmam, böyle bir soruyu ortaya koyma sorumluluğunu bir bakıma bana veriyorsa da hem bu sorumluluğu tek başıma taşımak istemeyişimden hem de iki kişi konuşacağımıza göre, konuşmayı da birlikte başlatmamızın doğru olacağını düşünmemden dolayı, ben bu ilk konuşmamda bazı sorular öne sürmekle yetinmek istiyorum. İstersen önce, bizde ve dünyada felsefenin şu andaki durumuna, yani felsefe aktüalitesine şöyle çok uzaktan ve genel çizgilerinde bir bakalım. Bana öyle geliyor ki, nitelik ve nitelik yönünden değerlendirmeler bir yana, son yıllarda ülkemizde felsefe adına yapılan etkinliklerde de dünyadaki felsefe eğilimlerinin bir bakıma yansılarını, bir bakıma kendi tarzlarında birer karşılıklarını görebiliyoruz. Bu da bize sorunu ülkemizde ve dünyada diye iki ayrı biçimde değil de, tersine birlikte ele alma olanağını veriyor. Sözün kısası, felsefede bugün durum nedir? Bu soru yanıtlanırken, onun içindeki “bugün” sözünün de hesabı ve-

rikmeli sanırım. Yani felsefi aktüalite ne demektir? Böyle bir şey karşısında philosophia perennis'in anlamı nedir? Sevgili dostum, dersen bu sorular, senin sözlerinin başlayacağı yerde bulunsun, dersen sen benzeri başka sorular sor kendine, konuşma yolunu öyle çiz. Yeter ki, ikimizin konuşma yolu birbiriyle kesişsin.

[Ankara,] 2.5.1991

Sevgili Naci,

Ortak kitabımızın adını "Felsefe Konuşmaları" koymuşsun. İtirazım var. Konuşmuyoruz ki biz yüz yüze, "uzaktan" yazıyoruz. Hem de daktiloyle. Okuru kandırmayalım. "Felsefe Yazışmaları" olabilir kitabın adı, hatta "Felsefe Atışmaları". (Saz şairlerinin atışmalarından esinlenerek.) Ben ikincisini öneriyorum.

Sorundaki üslûbu sevmedim. "Maarif Vekâleti" Tercüme Faaliyetleri dizisinden Socrates Türkçe konuşuyor sanki. Trabzon'da Naci, köprüünün üstünde öyle mi konuşur? Felsefeyi nasıl söylemeli? Felsefeden başlayarak mı? Belki "problem"den kalkmalı. Felsefe üstüne konuşmaktan canımız çıktı. Unutma, biz Türkiye'de yaşayan iki canız. Söyleyeceğimiz efsane bizim olmalı. Başka iklimlerin insanların ilgisini çekerse, bizi felsefenin tarihine alıp götürürse, "becerikli" efsaneciler oluruz.

Soruyorum: Nedir bağıntı? Bağıntı kavramı üstüne düşünelim. Bakalım bizi nereye götürecektir? Felsefi bağıntı, mantıksal, dilsel, metafizik bağıntı? Bağıntıdan çikalım yola. Bağıntıyı yoklayalım. Var mısın?

(Yokuşa mı sürüyorum seni? Zorla kendini. Tırman. Tırmanmayacaksan, başka bir yokuş göster bana. Sorularda anlaşalım.)

Apansız duruyorum. Bu kadar değilim ben. Hemen görüşümü temellendirmeli, kitabımı açmalı. Pipomu yakmalıyım.

Bu kadar oluşumdan duyduğum acıyı sevince dönüştürmeliyim: Felsefe ırmağında yunacağım. Sevincim, düşüncemin kösüne vuracak tokmağını, çıkan sesi duyup, coşacağım. Koşacağım. Felsefeyi kaplumbağalara bırakarak.

Felsefe ciddi bir iştir. Felsefe dolabına girip arıyorum. Dünyadaki binlerce felsefeciden biriyim şimdi. Felsefece konuşuyorum. Açıklıyorum: Torbamdan teoriler fışkırıyor! Tuhaf, yine de, sokaktan geçen satıcının sesini duyuyorum dolabın içinden: "Patates, soğan!"

*İstanbul, 7.5.91*

Dikkat: Bu yalnızca bir mektuptur, düşündüğümüz ortak kitabın bir pasajı değil.

Sevgili Ahmet!

Daha başlamadan işin sonuna geldik. Yola koyulmadan yollarımız ayrıldı. Türkiye’de neden ortak işler yapılamadığının küçük bir örneğini yaşadık. Galiba, ortaklık için fazla benciliz. Ortaklık kendi beninden feda etmeyi gerektirir. Biz galiba bunu yapamıyoruz.

Gelelim, gönderdiğim “pasaj” da yazdıklarına. Hemen söyleyeyim. İlk çok sinirlendim. Sana bu mektuptan çok daha ağırını yazmayı düşündüm. Sonra yine bencilliğimden olacak, dünyadaki tek dostumu kaybetme riskini göze alamayarak, çok daha yumuşak olan bu mektubu yazıyorum.

Sözlerine çoğu zaman yaptığın bir şeyi yaparak başlıyorsun: Olayı çarpıtarak, tahrif ederek karşısındakine b.k atmak: Kitaba “Konuşma” demek okuru aldatmakmış! Hemen bir dürüstlük örneği gösteriyorsun! Kitabın adını değiştirme isteğini, olmayan bir ahlaki temele oturtuyorsun. Bu ne dürüstlük! Ne çabuk unuttun! Seninle konuşmadık mı: Kitap bu şekilde tamamlandıktan sonra, başına yine ortak bir önsöz koyacağız, onun nasıl oluştuğunu orada yazacağız diye. O zaman bunun aldatma neresinde? Sonra, “Yazışma” adına bir itirazım yok, ama asıl önerdiğin “Atışma” adı ise, bence tam sana göre bir maskaralık. Benim amacım, senin “daktilolu” mektubunda ve benim bu mektubumda karşılıklı olarak yaptığımız gibi atışmak değil, tartışmaktı. Atışmakta “Seni gözün kara!” denir. Tartışmada ise söylenen söz üstüne konuşulur, söyleyen kişi üzerine değil. Ben şahsiyat yapmakla felsefi söylem oluşturulacağına inanmıyorum. Felsefede yerellik, ulusçuluk adına kepezeliğe tahammül edemem. Zağonos köprüsü ü

tündeki Naci'den söz ediyorsun. O Naci'den bu yana tam otuz yıl geçti. O Naci'nin üstüne o kadar çok Naci'ler bindi ki, şimdi onu ben bile uzak bir anı olarak görüyorum. Bu, senin için de öyle değil mi? Sen şimdi askeri okulun mızıkta takımında sopa sallayan Ahmet gibi mi konuşuyorsun? O kadar gerilere gitmeye gerek yok. Şimdiye gelelim? Sen şimdi, yüz yüze bir felsefe tartışması yaparken ya da bir panelde falan konuşurken, evde Gülümser'le<sup>2</sup> borç taksitleri üzerine konuştuğun gibi mi konuşuyorsun? Aynı üslûbu, aynı söylemi, aynı mimikleri, aynı ses tonunu mu kullanıyorsun? Elbette hayır! Peki sen şimdi ikiyüzlü mü oldun; çarşı pazar dilini, "soğancı"nın dilini kullanmadın diye? Elbette ki hayır! Felsefenin, fiziğin vb. gibi her alanın kendine özgü söylemi vardır. Elbette, özellikle felsefe gibi alanlarda bu söylemi kullananların da yine kendilerine özgü jargonları vardır. Ama bu aynı kişinin felsefi jargonu ile çarşı-pazar dili yine birbirinden çok farklıdır.

Sonra, o *Nietzsche* tavırları da ne oluyor? Kendini Apollon yerine koyup beni de epigonlardan biri görüp, "Hadi oğlum tırman. Zorla kendini. Bak ben arkadayım." gibi demeler... Ayıp şey bunlar. Senin beğenmediğin, benim o "tercüme kokan" pasajıma bir daha bak! Orada sana duyduğum saygıdan, seni yönlendimeme-ye gösterdiğim özenden dolayı sözcükleri seçimimdeki titizliği de göreceksin. Bendeki bu titizliğe karşın sendeki pala elde serhat beyi tavrına bak! Sen "felsefeyi kaplumbağalara bırakarak" halay çekmeyi yeğleyebilirsin. Bu da senin jargonun. Ama benimkisi ile hiç ilgisi yok. Ve bu iki jargon, karşı karşıya, bir araya gelemmez. Gelse bile ortaya bir sağırlar diyalogu çıkar, bir orta oyunu "metni"

Ben, tartışmak için ortaya bir sorun getirmiştım. Seni bağlamak, belirlememek için de özellikle onun genel bir sorun ya da sorun alanı olmasına dikkat etmişim. Ama sen, benim bu söylediklerimi hiç iplemedin; sanki bunları hiç söylememişim gibi yapıp, birden "bağıntı" kavramını tartışalım diyerek benim sözlerimle bağıntısız, yeni bir öneri getirdin. ("Bağıntı"ya bir diyeceğim yok. Gerçekten tartışmamız gereken bir sorun.) Peki, ben de senin yaptığının aynısını yapsam. Senin söylediğini ("bağıntı" kavramı) iplemeyip, başka bir kavramı, örneğin "kavram"ı tartışalım desem. Ve bu böyle karşılıklı sürüp gitse. İşte sana sağırlar diyalogu!

Anlaşıyor ki sevgili dostum, biz bu işi beceremeyeceğiz. Yol yakinken bırakalım. Ama bütün bunlara rağmen, sen yine de hevesliysen, “yapalım” dersen, ben de varım. Ancak bunun için benim sana gönderdiğim daktilolu pasajın<sup>3</sup> bittiği yerden başlamalısın söze. Sözlerimiz birbirine eklemlenmeli, Herkes bir ayrı telden çalmamalı. İkincisi de şahsiyat yapmaktan kaçınmalı. Ayrıca kitap hakkında, adı vesaire, önerilerin varsa bunları tartışma pasajı içinde değil, ayrı bir kâğıda yazmalısın. Tıpkı, önceden karşı karşıya konuştuğumuz sözleri nasıl kitaba almıyorsak, bunları da kitaba almayacağız. Senden çok şey mi istedim? “Hayır” diyorsan, devam! O takdirde benim daktilolu pasajımın bir fotokopisini gönderirsen iyi olur. Bende ikinci nüshası yok. Yalnızca biraz farklı el yazısı var. Bundan sonra yazacaklarımızın çift kopyalı yazılması önerini tuttum.

Cevabını bekler, gözlerinden öperim.

Naci

Ankara, 16.5.1991

Sevgili Naci,

Bana kızmanı anlıyorum. Felsefeyi sulandırdığımı söylüyorsun. Onu da. Maskara mıyım ben? İbiş miyim? Hayır! İbmemişim.

Söylediklerini tahrif etmeme izin ver. Bu bir diyalogdur. Durumun farkındayım. Belki bana kızman için yazdım.

“Tırman” falan gibi sözlerim saygısızlıktan değil. Söyleyişin altında yatanı anlatmalıyım belki. Huyum kurusun, “düz” söyleyemiyorum. Sırıtmadan konuşamıyorum seninle. Sulu bir adam değilim, genel olarak. Zaman zaman senin saygısızlık sayabileceğin davranışlarım olmuştur. Bağışlayacağını bildiğim için yapmışımdır.

Seninle diyalog önemli. Sen benim “ciddiyetsizliğimi,” (Aslında ciddi bir ciddiyetsizliktir, düşünülüp, öyle yapılmıştır.) ciddiye al, ben de senin “ciddiyetini” ciddiye alayım. Biz “herhangi” iki “Türk” değiliz ki, bir işi birlikte kotarmayalım.

Yalnız, sen biraz “formalist” (Ne demekse!) bakıyorsun. *Platon*’un diyaloglarında, en çok hoşuma giden bölümler, zeytinden,

peynirden, incirden, (özellikle mektuplarında) hayattan söz edilen bölümlerdir. Benim "mecazlı", "uçuk" gibi görünen sözlerimi, bir düşünme aczinin belirtileri olarak görme. İnaniyorum ki birkaç mektup sonra birbirimize alışacağız. Neden kafandaki kalıba sokmaya çalışıyorsun beni. İstersen 'Felsefe Mektupları' koyabiliriz adını. Ben okura her yazdığımızın gösterilmesinden yanayım. Havaya girinceye dek, sana gereksiz gibi görünen laflar arada sırada edilecektir. Düşünce "patates, soğan" sesini arka plana alarak geliyor. Belki ben birinci katta oturduğum için duyuyorum. Sen sekizinci katta duymuyorsun. Yoğurt yiyişleri ayrı, iki ayrı yiğidiz. Bundan doğal ne olabilir?

"Atışma"ya kızma. "Atışma" bir âşık geleneği. Üzerinde kötü bir etki yaratmış; anlaşılan. Vazgeçelim öyleyse. Zağanos köprüsünde durmadığını anladım. Olimpos dağının eteklerinde misin? Nerede olursan ol, ben seninle konuşabilirim: Benim adım Muhabbet.

Şimdi, konuya dönelim. "Bağıntı" (Relation) kavramını niçin önemsiyorsun? Ne var bu kavramda? Bizi nerelere götürebileceğini düşünüyorsun? Bu kavramın neresinden, hangi bağlamı içinden yola çıkalım? Yoksa başka bir kavram mı, sorun mu öneriyorsun?

Önerim şu: Bağıntı konusunda görüşlerini yaz. (Kopyalı, İstersen daktilo ile.) Ben okunaklı el yazısı kullanacağım. Dizgici okuyabiliyor.

Mektup biçiminde tartışalım. Bu tartışmada daha rahat duyuyorum kendimi.

"Bağıntı," mantık, matematik, ontoloji ve bilimin tasvirlerinde önemli bir [yer] tutuyor. Belli bir düşünürün metninden de kalkabiliriz. Ya da senin açacağın yolda ben bir şeyler söylerim, sürdürürüz.

Ben iyimserim. Bu mektupları yayınlarız ya da yayımlamayız. Önemli-değil. Önemli olan kavramın üstüne üstüne gider, ben ciddiyetsizliğimle, sen ciddiyetinle epey yol alırız.

Saygı ve sevgilerimle

Ahmet. İbmemiş.

(Giriş sorunun fotokopisini yolluyorum!)

*İstanbul, 23.5.91*

Adı “muhabbet,” Sevgili Ahmet!

Sana laf geçmiyor; hep bildiğini okuyorsun. Anlaşıldı, ipliğimizi pazara çıkaracaksın. Bari para etse! Demek ki biz, Hacivat’la Karagöz’ü oynayacağız. Anlaması zor sözler eden, “formalist bakışlı,” kalem efendisi kılıklı, bendeniz Hacivat; kelime oyunlarıyla söze delik açıp, felsefenin altındaki hayatı yukarı çıkardığını sanan, kuru üzümünden, incir çekirdeğinden söz etmeyi felsefeyle hayatın kucaklaşması diye gören, anında her ikisinin de içine eden, birinci katta oturduğu için kendini halka yakın sayan sen (Yeni evinize taşınınca, o zaman da Hak’ka yakın olduğunu söyleyeceksin her halde.<sup>4</sup>) de elbette Karagöz rolünde, birlikte oynayacağız. N’palım; madem bizim kültürümüz, madem hep “kendi felsefemizi oluşturalım” diyoruz, biz de “Karagöz Felsefesi” yaparız. Doğrusu bunu bizden daha iyi yapacak başka bir “ikili” tanımıyorum.

Her mektupta kitabımıza yeni bir ad öneriyorsun, bazen iki. Ad o kadar önemli mi? Bırakalım, hele çocuk doğsun, “ad kavgası”nı sonra yaparız!

Gelelim soruna (çok şükür!). “Bağıntı”yı niçin mi önemsiyorum? Bir anlamda, bunca patırtının kopmasına neden olan ilk konuşmamda (“mektubumda” demeliydim; okuyucuyu aldatmaya-lım) felsefi aktüalite ile philosophia perennis’in birlikte nasıl görüleceğini sormuştum. Soruma senden bir yanıt alamıyorum, o halde -erkeklik yine bende kalsın(?)- senin önerinle hepsini birlikte ele almaya çalışayım. Bir yerde yazmıştım. Perennis’in Latince anlam alanından esinlenerek, bu söze ben “hep yeniden gelen felsefe” diyorum. Daim karşımızda olan ise hep “actu” değil midir? Şimdi bir soru daha: Felsefe soruları, en azından bir bölümü, neden hep gündemdedir? Bana öyle geliyor ki, felsefe sorunları, söylenecek söz olmadığı halde, yine de konuşulması gerektiğine inanılan yerde ortaya çıkıyor. (Sanırım, *Wittgenstein* buna benzer bir şey söylemişti.<sup>5</sup>) Bu yüzden onlar, hep prematüre doğmuşlardır. Kimileri özenli bakım görerek, sonunda öteki sağlıklıların yanında yerini alır ve artık onlar felsefe sorunu olmazlar. Kimileri ise nedenli özenle bakılsalar da bir türlü “şifa” bulamazlar. Yok da olmazlar. Çünkü bir kere doğmuşlardır. İşte bu tür sorulardır philosophia perennis’te olanlar. Acaba “bağıntı”da bunlardan biri mi-

dir? Yoksa onun işini bitirebilir miyiz? Önceden bir şey söylemek doğru olmaz. Hele bir kolları sıvıyalım bakalım! Şu bizi yüreksiz etmesin: O, en azından *Hume*'dan, *Kant*'tan bu yana nice anlı şanlı filozofun tezgahından geçti de kurtuldu, bize mi kalmış onu kıskıvrak yakalamak. Belli olmaz, nice usta balıkçıların ağlarından kurtulan bir balık, bir çocuğun oltasına takılabilir.

“Bağıntı” ile birlikte, onlardan neyi anladığımı önceden söylememi benden istemeyeceğini beklediğim iki “esaslı” sözcüğe daha ihtiyacım var. Biri “uzam,” diğeri “zaman” “Uzam” sözcüğünü, temelde ortak olmakla birlikte, başlıca üç tarzda kullanacağım: Fiziksel uzam, ruhsal (psişik=psikolojik) uzam ve mantıksal-matematiksel uzam. (Bana göstereceğin her örneği, bu üçünden birine sokabileceğime inanıyorum.) Temelde ortak olmaları şu demektir: Bir şey (bu şey ne türden olursa olsun) hep ORADA’dır. Uzamda olan objeler, ne türden olursa olsun (Onların tür adları, bulundukları uzam türünün adını alır.), daima (Bu “daima”daki “zaman” a dikkat!) zaman’lıdırlar. Zaman’lı olmak=Zaman’da olmak. Objelerin ORADA’lığı, uzam=zaman birliğini gösteriyor. Bir obje uzamda ise zamandadır da. Fakat, bazı durumlarda, objeleri görmemizde, kavramamızda kolaylık olsun diye, onların zamanlı (zamanda) oluşlarını hesaba katmayabiliriz. Ama, çıplak gözle gözlemlediğimiz, bu orta-boy dünyadaki bazı deneyimlerde zamanı hesaba katmadan edemeyiz. Bu hareket halleridir. Ayırdığım uzam türlerinden ilkinde zaman’lı oluşu anlamak, bu açıklamalarım olmasa da kolaydı. Zira bu fiziksel uzam-zaman üzerinde hemen herkes kolaylıkla anlaşılabiliyor. Asıl zorluk son ikisinde. Mantıksal-matematiksel uzamda zamanın hesaba katılamayacağı sık sık söylenir. Öyle ya, örneğin 2 sayısının zamanla ilgisi nasıl gösterilir? Öyleyse, zamansız bir uzam mı düşüneceğiz? Öte yandan, zaman bir yana 2 sayısı nerededir? Onun uzamından nasıl söz edebiliriz? Başka bir örnek, belki işimizi kolaylaştırır. Kimileri, benim adını etmediğim bir de tarihsel objelerden söz ederler. Eğer tarihsel objeler varsa, onlar nerededir? Yoksa bir de tarihsel uzam ve tarihsel zaman mı var? Seziyorum: Bu düşünme yolu bizi çıkmaza sokacak. Oturup bir daha düşünelim. “Fatih İstanbul’u 1453’te fethetti.” Bu, tarihsel obje alanına ait bir cümledir diyelim. Biz, bu cümlenin verdiği bilgiyi biliriz; yani o, belleğimizde hıfz edilmiştir. Bu durumda onun uzamı belleğimizdir. O ruhsal

uzamdadır. Ama belleğimizdeki bu bilgi, her zaman “actu” değildir, çoğu zaman “latent” olarak bellekte “uykuda”dır. Biz onu çağırırız ve o belleğe gelir, hatırlanır. Peki o, “uykuda” olduğunda nerededir? O, nerede “uyur”? Bu sorunun yanıtını bize [belki] nöro-fizyoloji ver[ebilir]. Ama buradan şu anlaşılıyor: O hem ruhsal hem de fizik uzamdadır, bu iki uzam arasında gidip gelir. Demek ki bu iki uzam arasında geçiş var. Öyleyse bunları yalnızca pratikte birbirinden ayırabiliriz. Ontik bir ayrılık söz konusu değil. Bir de şu var: Sözü ettiğimiz tarihsel bilgi, kitaplarda ve benzeri araçlarda yazılıdır. O zaman da o, tümüyle fiziksel uzamdadır. Dünya yerinde kalsın, dünyadaki tüm insanlar, kitap ve benzeri şeyler yok olsa, “tarihsel obje”miz nerede durur! [Berkeley’vari “Tanrı’da” demek, bizi tatmin edecek bir yanıt olmazdı.] Öyleyse, fiziksel olandan gayrı, ne ruhsal ne tarihsel ne de mantıksal-matematiksel obje türüne gerek var. Varlıkları çoğaltmalıyım. (Tarihsel obje için söylediklerimin matematiksel-mantıksal obje için de geçerli sayıldığı anlaşılıyor sanıyorum. Sözü daha fazla uzatmak istemediğim için şu kadarını söyleyelim: 2 sayısı ya insanların belleklerinde[dir] ya da bir yerlerde yazılıdır. Son durumda fiziksel olduğu açıktır. İlk durumda da bellekte “actu” olduğunda “ruhsal,” “latent” olduğunda, yani nöronlarda“ olduğunda fizikseldir. Fiziksel-ruhsal geçişliliği ve dolayısıyla ontik ayrımsızlık burada da söz konusudur.) Zaman için de kısaca şunu söyleyeyim: Gerek tarihsel gerek matematiksel objelerin belleğe çağrılış esnası veya bir yerlere yazılış esnası ve yazım bittikten sonra ise herhangi bir fiziksel obje için olan zamanlılık. Böylece yukarıda yaptığım tür ayrımlarından vazgeçtiğimi, onların yalnızca pratik bir değeri olduğunu ve adına “fiziksel uzam-zaman” dediğimiz bir uzam-zamandan başka adlarla adlandırılacak herhangi bir türünün bu uzam-zamana geri götürebileceğini, bu konuda şimdilik son söz olarak söylüyorum.<sup>7</sup>

Şimdi gelelim “bağıntı”ya. Bence bağıntı’dan söz edilmesi için ondan başka en az iki şeyden söz edilmelidir. Bir kapıyı gözümün önüne getirelim. Ortada bir kapı ve bir de kapı kasası var. Menteşe ise bu ikisinin arasında durur ve onları birbirine bağlar. Demek ki burada biz bağıntı işini (menteşenin yaptığı iş) ve bu işi yapanı (menteşeyi) görüyoruz. Peki, bir sicimi bir kaleme dolasak, kalemi bağlamış mı oluruz? Hayır. Ancak aynı sicimle iki ka-

lemi birbirine bağlarız. Bu sicim örneğinin menteşe örneğinden önemli bir ayrımı: Orada bağıntı iki şeyin arasında idi, burada değil. Demek ki, bağıntı için bağlayandan başka en az iki şey gerekir, ama bağlayanın orada olması gerekmez. Şimdi şu soruya bakalım: “ $6:2=3$ ” matematik cümlesinde 6 ile 2 arasında nasıl bir BAĞINTI vardır? Yanıt: bölme bağıntısı. Bölme işareti, iki üst üste nokta, aralarında duruyor, tıpkı menteşe gibi. İkisini de yerlerinden silip/söküp çıkarsak, iş bozulur. Bu üç (menteşe-sicim-bölme) örnekte, yukarıdaki uzam-zaman açıklamaları göz önüne alındıkta, bu yönden bir sorun yoktur. Şimdi de şu sorunun üstüne gidelim: “Tavuk ile yumurta arasında bir bağıntı vardır. Bu bağıntı aşağıdakilerden hangisi arasındadır: İnek-süt, kaşık-çorba” Kolejlere girmek isteyen zavallı çocuklar, bağıntı araya dursun gerçekte burada bir bağıntının sözü edilemez. Ben tavuk ile yumurta arasında bir bağıntıyı ömrümde hiç görmedim. Sen gördüysen bana söyle, nereye bakayım? Bu örneklerin üçünde de bir tür işlevsellik söz konusudur. Bu bakımdan üçü de birdir. Üçüncü ilk ikisinden işlevsellik tarzı bakımından ayrılıyor, o yüzden çocuk “inek-süt” diye, yanıtı hemencek buluyor. Yumurta, nasıl tavuğun vücudundan çıkıyorsa, süt de ineğin vücudundan çıkar, ama kaşıktan çorba çıkmaz, o çorbayı taşır. Ne inekle süt ne de tavukla yumurta arasında, onları birbirine bağlayan ve her ikisi de olmayan üçüncü birer cisim yoktur. Dolayısıyla aralarında bağıntı yoktur. (Unutma: Bir bağıntı, bir bağlayan ile en az iki bağlanana gerektirir. Bunlardan biri eksikse bağıntı da yoktur.)

İşi biraz daha zorlaştıralım(?) *Hume*’un örneğindeki, ilki ikincisine çarparak onu hareket ettiren iki bilardo topunun hareketlerine bakalım. Burada ne görüyoruz? *Hume*’un dediği gibi “mutlak” surette ayrı olan iki olay mı? “İkincinin hareketini birincide keşfedemeyiz.” derken o, “hareket”ten neyi anlıyordu? *Hume*’u bilmem ama ben hareketten yaklaşık şunu anlıyorum: Cisimler uzamda durmaksızın yer değiştiriyor, âdeta bir akış halindeler. (Burada sorulabilecek, “Cisimler neden hareket ederler?” sorusunu biraz “tahrif” ederek, şu hale sokalım: Onlara ne oluyor da hareket ediyorlar, durdukları yerde dursalar ya? “Tahrifat” bir yana, bu sorunun altında, cisimlerin “durağanlığı”nı “doğal,” “asli” görme mitosunu yatar.) Elbette, uzamda her cisme tahsis edilmiş özel bir yol yoktur. Bu nedenle, bu akıntıda onlar birbirlerine çar-

parlar. Fakat, gerek bu hareketlerin, yani yer deşiştirmelerin gerekse çarpışmaların çok azını biz çıplak gözlemle algılayabiliyoruz. *Hume*’un bilardo topları da bunlardandır. Gerçekten de ne iki top arasında bağıntı diye bir şey görüyoruz ne de “neden”de ondan sonucu çıkaracağım bir şey. Ama ben bu ikisi “arasında” yine de bir şey görüyorum: İşlevsellik. Birinci top, ikinciye çarpmakla, işi (energeai)ni ona devreder. Bazı işlevler, çift yönlü, hatta çok yönlü olabilir, ama buradaki tek yönlü, birinci toptan ikinci topa doğıru; üstüne üstlük tersimez. şimdi ben, çarpma ile hareket enerjisinin arpılana geçeceğini ve bunun aynı yoldan geriye dönmeyeceğini bilirsem (elbette deney sayesinde) ikinci topun hareketi birinciden aldığını da bilmiş olmaz mıyım? Bunun için başka bir şeye ihtiyacım yok. Bu ikisi aslında birdir. “İki ‘ayrı’ olay” da ne demek? Benim bu iki top arasında gördüğüm çarpışmadır. Ama “arpışma,” iki toptan ayrı, üçüncü bir şey olarak ikisini birbirine “bağılayan” ve hem bağılayan olarak kendisi bir şey olan hem de bir bağılama işlevi olan bir şey değıldir. Dolayısıyla “arpışma”ya bağılantı denemez. *Hume*’un toplarına uzamda iki ayrı yol tahsis edilmediğı için onlar arpışmışlardır. Bu tür çarpışmalar her zaman olur.

şimdi son olarak “mantıksal bağıntı”ya geliyorum. Kolayca ayırmılayacağın gibi, bunu ben matematiksel bağıntı gibi görüyorum: “ $6:2=3$ ” matematik cümlesi yerine, “altı ikiye bölünürse  çıkar” dediğimizde, bu kez bir mantık cümlesi elde ederiz. Burada da bağıntı sözcüğü diye gördüğüm “bölünürse”dir. “Bölünürse”de bağıntı için aradığimiz bütün koşullar vardı, tıpkı “menteşe”de olduğı gibi. (Bu benzerlik sana açık görünmüyorsa, gelecek sefere açıklamaya çalışırım.)

“Bağıntı” ile “işlevselliğı” birbirinden ayırdım. Ancak bu, bağıntıda işlevin olmadığı anlamına gelmez. Tersine her bağıntının bir işlevi vardır, aksi halde, o bağıntı olmaz. Ancak her işlevsel olan şey, bağıntı değıldir. Örneğın traş bıağıının işlevi traş etmektir. Traş bıçağı ile traş olmak arasındaki “bağıntı” denilecek olan şey ise bıağıın işlevidir, kendisi değıl. O yüzden o, bağıntı değıldir.

Sözü çok uzattım. Neredeyse bir makale oldu. N’apım, düşüncelerimi kesip kesip, sana parça parça gnderemezdim. Gene de istediğim gibi olmadı. Eleştirilerini bekliyorum.”

Hadi hoşça kalasın! Yıktın perdeyi... (Bunu galiba sen söyleyecektin. İyi bir oyuncu değilim, rolleri karıştırıyorum.)

Baki selâm!

Naci

Ankara, 30.5.1991

Sevgili Dostum,

Mektubumu büyük bir hayal kırıklığı ile okudum.

a) Tümüyle aynı kaygıları taşımadığımızdan (gerekir mi?)

b) Aynı (ya da benzer) tabanda çalışmadığımızdan.

Söyleyeceklerimi sakın ukalalık ve kendini beğenmişlik olarak alma. Ben senin dostunum. Adım muhabbet. Düşündüklerimi açık açık söylemeliyim. Yanılıyor olabilirim. Sana haksızlık etmiş olabilirim. Bu ilişki (Yazışma! Sahi yazışma bir bağıntı mıdır? Menteşe'si yok mu?) sürdüğü sürece özürlerimi kabule hazırım.

Ne sen Hacivat ne de ben Karagöz'üm. Biz ayrı bir mizah örneğiyiz. Farklıyız. Göreceksin. Sabrın varsa. (Kışkırtma sözü!) - Kışkırtma bir bağıntı mıdır?-

Erkeklik her zaman sendedir. Sen felsefe yaparken Karadeniz'li olmadığını sanıyorsun. Peki. Felsefe ciddi iştir.

İncir ve kuru üzüm bağıını yıllardan beri düşünürüm. *Derrida* amca da düşünmüş. Oku. Öyle konuşalım. (Lütfen, bilgiçlik tasladığımı sanma! Eksiklikleri görünce söylemeliyim. *Derrida*'yı okumak zorunda değilsin belki. Yalnız, yıllardan beri seni eleştirdiğim noktayı unutma: Koltuk felsefeciliği, oda felsefeciliğinin tehlikeli yanlarından biri, Amerika'yı yeniden keşfetme, keşfettiğini sanmadır.)

Philosophia Perennis konusunu ileride ele alacağım. Yeri değil daha. Unutturma.

Felsefe sorunlarına *Wittgenstein* kaynaklı bakışın beni çok rahatsız ediyor. Hiçbir felsefe sorununun nihai olarak işi bitirilemez. (Perennis'e yanıtlım için bir ipucu!) Felsefe sorunları balık değildir. Kısıvrak yakalanamaz. Bu görüşümde epeyce ön-dayanağım (Voraussetzung) var. İleride açıklayabilirim.

Uzam-zaman kuramında üç-tarz düşüncesi Alman kökenli; değişik biçimiyle *Hz. Popper* kullandı. Fiziğe irca (indirgeme) nominalist bir tutumu gösteriyor ki *Wittgenstein* yine iş başında. (Benim Matematikçilere ODTÜ’de yaptığım konuşmayı hatırlıyor musun? “3 nerededir?” sormuştum. Kaygı ortaklığımız var demek ki!) Peki neden *Popper* ve *Wittgenstein*’ı andım ki? Görüşlerini biraz daha açmak için.

Actu (Hak tu! diye okursam, kızar mısın?) -Latent ayrımlarını yapıyorsun. Ontik Ayrılık sözünü aç. Çok önemli.

Nöronlarda 2 sayısının olması ne demek? “2” nasıl nöronlarda olur? 2 ile nöron arasında nasıl bir bağıntı var? (Sahi, dostum senin ile benim aramda nasıl bir “bağıntı” var? AN mı? NA mı? NA hoşuma gidiyor. Menteşe var mı aramızda?)

Tavuk ile yumurta arasında “hava” var. Hava bir bağıntı mı? Önce-sonra, sağ-sol, baba-oğul, nasıl bağıntılar bunlar?

Bilardo topları ve  $6:2=3$  konusunda:

1. Çarpışma kuramı için “momentum” kavramı üzerinde düşünmek gerekir? Bir fizik kitabına bak.

2. Sayılar kuramında “bağıntı” kavramıyla hesaplaşmak gerek. “Sıralı ikili” diye bir kavram var. Uygun bir kitaba bak. (Çok özür diliyorum. Lütfen beni yanlış anlama. Ne Sokrat ne *Nietzsche* rolü oynamaya hevesim var. Bunlarsız düşünemiyorum. Rahmetli *Mengüşoğlu* hocayı anımsayalım. Felsefe bizimle başlamıyor. Bağıntı’nın bilimde, bilim tarihinde, matematik tarihinde bir yeri var. *Wittgenstein* dostumuz bunlara aşinâ idi!)

3. Eşitlik, özdeşlik nasıl bir bağıntı? Bağıntı değil mi? “İşlev” mi? Fonksiyon mu? Fonksiyon nedir peki? “Bağıntı”nın görülmesi ne demek? Hangi uzamda? Neden  $6:2=3$ ’de, “bölünürse” bağıntı oluyor da, “çarpışma” bağıntı olmuyor? Nasıl, bölünmeyi “görüyoruz” da “çarpışma”yı görmüyoruz?

$2\text{H}_2 + \text{O}_2 = 2\text{H}_2\text{O}$ ’da, Hidrojen ve oksijen arasında bağıntı var mı?

Oluşum (Werden) bağıntı mı? Hareket konusunda görüşlerini aç. Zeno paradoksu diye bilinen sav karşısında tutumun ne?

Kuantum mekaniğinde parçacıklar arasındaki ilişki “bağıntı” mı?

Bireyler arası, birey-toplum, parça-bütün ilişkileri bağıntı mı?

“Bağıntı” kaç türdür? Bütün bağıntılar (n boyutlu uzaydaki-ler örneğin) senin tanımına göre “bağıntı” mı?

Burada keseyim. (Tarihteki oluşumlar, düşünce hareketleri, bilimsel kuramlar arasındaki ilişkiler “bağıntı” mı?)

“Bağıntı”yı çok “dar” mı alıyorsun? Çok mu geniş. Bir kurama göre “bağıntı” olan bir başka “kuram” a göre “bağıntı” olmayabilir mi? “Bağıntı” bağlam bağıntılı mı? Bir kümenin elemanı olma “bağıntı” mı?

Sorular pek çok.

Ben, “bağıntı” konusundaki görüşlerimi şimdilik söylemeyeceğim. Seni dinliyorum.

Ciddiliğime inan.

Gözlerinden hasretle öpüyorum?

(“Hasret” bir bağıntı mı? Menteşesi nerede? Menteşe nerede Naci?

“Orada” mı?)

Âmed. (Âmed bir “bağıntı” mı?

Değilse ne?)

(Seni “yanlış” anlıyorum. Ne demek?

Kaygını, tutkunu anlamıyor muyum?

“Yanlış” anlaşılmaya tahammülün var mı?)

## II

### Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne

#### Açıklayıcı Bir Eleştiri

[Bu eleştiri, kendi varlık nedeni olan yazının yazarına ve okuruna duyulan saygıdan ve hemen hemen aynı şey demek olan felsefe sevgisinden kaynaklandı. Onda kimi yerlerde saldırgan bir üslûp kullanıldığı sanılabilir. Ve isteseydik onları yok edebilirdik. Fakat o vakit, bundan sözü geçen saygı ve sevgi de zarar görürdü. Bunu göze alamazdık.]

Bu giriş sözlerinin amacı iyi niyetli oluşumuzun bilinmesini istememizdir.]

Sayın *Gürol Irzık*'ın "**Wittgenstein ve Carnap: Tractatus'un mantıkçı pozitivistlik etkisi**" başlıklı **Felsefe Tartışmaları**'nın 11. kitabında yayımlanan yazısının yalnızca doğrudan *Wittgenstein*'in'la, daha doğrusu onun birinci dönemini simgeleyen yapıtı **Tractatus** ile ilgili bölümü burada eleştiriye konu olacaktır ve hep **Tractatus** anlayışı çerçevesi içinde kalınacaktır; *Irzık* da öyle yaptığı için. Özdeyiş tarzında, olağan dilin sözcükleri ve noktalama işaretleri sanki birer matematiksel işaretmiş gibi kullanılan, âdeta hiç çağrışıma izin vermeyen, deyim yerindeyse hep "bu... budur" diyen Almanca yazılmış bir metin üstüne Türkçe tartışacağız. Bu sözler, hem *Irzık*'ın yanlış anlamalarına hem de ola ki benimkilerle özür olarak yorumlanmamalıdır. Belki de tam tersi doğrudur: Böylesi kesinlik, eğer içine nüfuz edilirse, yanlış anlamalardan esirgeyici bir yapı olarak görülebilir. Ancak bu tartışmada hakem, her defasında son kertede Almanca metin olmalıdır, başka dildeki çeviriler daima göz önüne alınsa da; özellikle de yanlış anlamalara bu çeviriler yol açmışsa.

*Irzik*, *Tractatus*'ta "dil-dünya ilişkisi"ni gösterirken, işe dil yönünden başlayarak, önce (T4.001)'in tanıklığında bizim de katıldığımız gibi, bir anlamda genelden özele bir sıralamayla, "cümle" - "temel cümle" - "ad" çözümlemesini yapıyor. Buradan öteki yöne, dünyaya geçiyor. Amacı dilde bulduğu üçlüyü, aynı biçimde dünyada da bulmak ve sonra iki üçlü-diziyi, aynı genelden özele sırasıyla biri birinin üstüne koyup, her bir dizideki her bir öğeyi ve dolayısıyla bütünlüğüyle dizileri birbirine tekabül ettirip, söz konusu bağıntıyı göz önüne hem de bir şekil çizerek koymak. (Doğrusu böyle bir matematik-mekanik yaklaşım, her şeyden önce, "pozitivist!" yakıştırmasına maruz kalmış olsa da *Wittgenstein*'in düşünmesine, ruhuna ters düşer. -Bu, eleştiri değildi; sadece 24 yıldır *Wittgenstein*'la ilgilenen birinin bir duygu-sezgi ifadesiydi. O yüzden onu ayraç içine aldım.) *Irzik*'a göre, dünya cephesinde durum şudur: "Bu anlayış doğrultusunda nasıl tümce temel cümlelerden meydana geliyorsa, olgu da olgu bağlamlarından meydana gelir diye düşünebiliriz." Bu sonuca *Irzik*, şöyle bir (T2) çevirisine dayanarak varıyor: "Olgu ise olgu bağlamlarının varolmasıdır." Doğru bir çeviri olmasa da bu (T2) çevirisinden yine de "olgu, olgu bağlamlarından meydana gelir." sonucunu çıkarmak için her halde "..."nın varolması" ile "...dan müteşekkil olma" deyişlerini aynı anlamda görmeyi başarabilmek (!) gerek.<sup>1</sup> Önce buradaki çeviri yanlışını düzeltelim. Bir doğru çeviri şu olabilir: "Ne ki durumdur; o, olgudur, şey-durumlarının varolmasıdır." Ya da şu: "Durum olan ne ise o, olgudur, şey-durumlarının varolmasıdır." Burada birbiriyle "eşdeğer" üç şey söyleniyor: "Durum"="olgu"; "şey-durumlarının varolması" Oysa *Irzik*, tanımlama niteliğindeki bu "eşdeğerlikleri" ayırmıyabiliyor. (Bunun nedeni, *Irzik*'in *Tractatus*'u orijinalinden okumamış olması olabilir. Çünkü bu "eşdeğerlik", Almanca'nın âdeta "küt!" diye vurucu o "ist"lerinin arkasından bıçakla keser gibi ayırıcı virgüllerin gücünü olanca ağırlığıyla kullanan *Tractatus*'un kendisinin görülmesiyle ayrımlanabilir.) Böylece sanılmış ki, "şey durumları" (*Irzik*'in deyişiyle: "olgu bağlamları"<sup>2</sup> olgunun yapıcı öğeleri, bileşenleridir; yani örneğin iki şey- durumu bir olgu eder. [DİKKAT: *Irzik*, burada, "varolma" ("Bestehen") sözcüğünü atlıyor: O, yukarıya aldığım "olgu da olgu bağlamlarından meydana gelir" cümlesinde "varolma"yı hesaba katmamış. Yanılgısının asıl kaynağı burada. Bu nok-

taya tekrar geleceğiz.] O halde, olguyu yapıcı öğelerine ayırırsak, ilk etapta “şey-durumları” (“olgu bağlamları”)na ve bunları da ayırırsak artık ayrılamayan “töz”lere, yani “nesne”lere varırız (-ki bu, doğru bir ayırımdır; ama ne var ki bir doğru bir yanlıştın önüne getirilirse, sonuç doğru çıkmaz); tıpkı aynı sırayla dilde elde ettiğimiz “cümle,” “temel cümle,” “ad” gibi. Artık geriye, bu iki dizinin tamı tamına biri birini karşılaması kalsın. Hatta bu benzeşmeyi iyice vurgulamak için olacak *Irzık*, “olgu bağlamı”na “temel olgu” demeyi tercih edecektir. Böylece dilde elde ettiğimiz “cümle,” “temel cümle,” “ad” üçlüsüne, dünyada olgu,” “temel olgu,” “nesne” üçlüsü karşılık olur. Böylece de dil-dünya bağı tamam olur.

Şimdi *Irzık*’a şunu sormak istiyorum. **Tractatus**’a göre yanlış nasıl MÜMKÜNdür? Eğer dediği gibi dil ile dünya arasında, yapısal olarak, tamı tamına bire bir bir karşılıklılık varsa, nasıl oluyor da ben, dildeki mantığa uygun ve de gerçekliğe ilişkin bir cümle söylediğimde, bir resim yaptığımda, bu yanlış olabiliyor? Örneğin, ben şimdi “*Gürol Irzık*’ın üç kolu var” dediğimde durum nedir? Elbette gerçekliğe ilişkin [DİKKAT: “dünyaya ilişkin” demiyorum!] olan bu cümle dilin mantığına da uygundur; “*Gürol Irzık*’ın iki kolu var” cümlesi ne kadar uygunsa. Üstelik, G.I. pekâlâ üç kollu olarak doğmuş olabilirdi. Benim cümlem ne bir toto-lojidir ne de bir çelişme. Ve o, “saçma,” “metafizik,” “mistik,” “söylenebilir olmayan” da değildir. Öyleyse o, nasıl yanlış olabiliyor? Demiştik ki sorun, bir bakımdan şu “varolma” ve onun olumsuzu “varolmama” deyişindedir. (Öteki bakımdan, aynı bağlamda: “dünya-gerçeklik” ayrımında. Aşağıya bakınız!) *Wittgenstein*, “Cümle, şey-durumlarının varolmasını ve varolmamasını tasvir eder” (4.1) diyor. Bir resim, bir cümle şey-durumlarının varolmasını resmettiği gibi, -ki bu doğru bir resimdir; şey-durumlarının varolmamasını da resmedebilir, -ki bu da yanlış bir resimdir. “Resim, objesini dışardan tasvir eder (kendi bakış açısı [ “durduğu yer” -Ö.N.S.] kendi tasvir biçimidir); bundan dolayı resim objesini doğru veya yanlış tasvir eder.” (2.173). Demek ki, birincisi her iki cümlemiz, kendiliğinden anlaşılırdır ki, objesini, yani G.I.’ı G.I.’nın dışından tasvir ediyor; ikincisi “üç kollu” biçimindeki cümlemizin sahip olduğu bakış açısıyla [bakış açısı: Cümle resim çekerken kendi durduğu yer] “iki kollu” biçimindeki cümlemizin

sahip olduğu bakış açısı birbirinden ayrıdır; her bir bakış açısı her bir resme (cümleye) aittir, resmin tasvir biçimidir. Ve aynı şey-durumu (G.I.'ın kolları) karşısındaki [karşısında yani nerede? Yalnızca bir tanesi dünyada, diğerlerini aşağıda söyleyeceğiz] bu bakış açıları pek çok sayıda olabilir, ama yalnız biriyle yapılan resim (cümle) doğrudur. Diğer her biri, örneğin "G.I.'ın üç kolu var," "beş kolu var," "... dokuz kolu var." vb. gibi her biri birer varolmayan şey-durumu resmidir. Şimdi gelelim deminden beri okuyucuyu beklettiğim dünya-gerçeklik ayrımına. Sıkı durulsun! Burada *Wittgenstein*'in dehası bizi tepeden tırnağa sarsacak. İşte dünya: "Varolan şey-durumların hepsi, dünyadır (dünya eder -Ö.N.S.)." (2.04). İşte gerçeklik: "Şey-durumlarının varolmasını pozitif bir olgu diye de adlandırıyoruz; varolmamasını bir negatif olgu diye.)" (2.06) Demek ki GERÇEKLİK DÜNYADAN BÜYÜK. (Tıpkı dilin dünyadan büyük olması gibi. Aşağıya bakınız!) *Wittgenstein*, dünyaya (şey-durumlarının varolması), deyim yerindeyse bir de 'gölge dünya' (şey-durumlarının varolmaması) ekliyor ve bu ikisine birden 'gerçeklik' ("Wirklichkeit") diyor. Buna göre, gerçekliğin bir bölümü olan dünyadaki bir olgu pozitif, gerçekliğin öteki bölümü olan 'gölge-dünya' daki olgu da negatif bir olgudur. Öyleyse resim (cümle) dünyadaki bir olguyu resmetmişse, demek ki resmin dünyaya bakarken durduğu yer (bakış açısı) dünyadadır ve resim doğrudur ve siz 'gölge-dünya'dan dünyaya ilişkin bir resim çektiğiniz (bir cümle söylediğiniz) zaman, (Bunu yapabilirsiniz, çünkü diliniz hem dünyada hem de 'gölge' dünyadadır, yani gerçekliktedir.) demek ki bu resmin bakış açısı dünyada değil, 'gölge' dünyadadır ve resim yanlıştır. Yani, örneğin G.I.'ın iki kolu olması pozitif olgusundan söz etmemiz gibi, örneğin G.I.'ın üç kolu olması negatif olgusundan da söz etmemiz mümkündür. Böylece birincisi doğru, ikincisi yanlış olan iki resim yaparız. Her iki resim de gerçekliğe ilişkindir, yalnız birincisi aynı zamanda dünyaya.

**Tractatus**'ta dil ile gerçeklik arasında elbette tam bir karşılıklılık vardır; ama dil ile dünya arasında değil. *Wittgenstein*, "Gerçeklik, cümle ile karşılaştırılır." (4.05) diyor. Ancak bu karşılıklılık, *Irzık*'ın yaptığı gibi önce dil, daha doğrusu cümle çözümlenerek (ki bu, doğru bir çözümleme idi), sonra da aynı çözümleme gerçeklik ("dünya"?) yönünde yapılıp (ki bu yanlış idi), en sonunda

da iki çözümlemenin birbirine tekabül ettirilmesiyle gösterilemez. Nasıl gösterileceğini söylemeden şunu söyleyeyim: **Tractatus**'ta cümlelerin (resmin) anlamının bütün olarak alınmasını dile getiren pek çok ifade vardır: "Resmin anlamı, onun resmettiği şeydir." (2.221) Öyleyse resmi parçalarsanız, resim yok olur, kuşkusuz anlam da. "Cümle, bir sözcük-bileşimi değildir. -(Nasıl müzik teması seslerin bir bileşimi değilse.)" (3.141) Yani, bir müzik temasının notalarını ayrı ayrı çaldığınızda her birine bir "tema-cık" denmeyeceği gibi, cümlelerin anlamının "parça(?)larına da "anlam-parçası" denmez. Ve son tanışımız: "Yalnızca cümlelerin anlamı vardır; ..." (3.3) Demek ki, dil-gerçeklik bağıntısı, cümle ile şey-durumları arasındaki karşı karşıya olma ilişkisinde görülmelidir. Yani, doğru ve yanlış tüm resimlerin (cümlelerin) oluşturduğu dil ile tüm varolan ve varolmayan şey durumlarının oluşturduğu gerçeklik arasında. Bu takdirde kendinizi mantıksal uzamda bulursunuz. ("tüm"leri vurgulu yazmamızı düşünün!) Ama bir ayağınızla olsun, kendinizi fiziksel uzamda da bulmak istiyorsanız, o zaman şöyle diyeceksiniz: Doğru resimlerle şey-durumunun varolması arasında. [Bu son cümle, eğer siz ille de "dil-dünya" ilişkisinden söz etmek istiyorsanız, sizin için bir anahtar olabilir. Ama o zaman sizin "dil" dediğiniz şeyle hiçbir yanlış cümle olmamalıdır.] Buna göre, "iki kollu G.I." ve "üç kollu G.I." resimlerinin her ikisi de mantıksal uzamdaki birer şey-durumu resmidir. Biri doğru, diğeri yanlış; biri varolan diğeri varolmayan şey-durumu resmi. [Burada, saded harici bir şey söylemekten kendimi alıkoyamıyorum: *Wittgenstein* olsa, şimdi belki şöyle derdi: "Üç kollu *Gürol Irzık*" da mantıksal uzamda olduğu için sevgili *Gürol Irzık-Alah* korudu ya da mantık mı(?) - üç kollu olarak da doğabilirdi!]

Son bir iki nokta daha: Sayın *Irzık*, (4.462)'ye dayanarak (?) totoloji ile çelişmenin dünyanın sınırına ilişkin olduğunu söylerken, buna neden olarak totolojinin hiçbir olguyu dışarıda bırakmadığını öne sürüyor. Ötekilere rahmet okutacak bir fahiş yanlış anlama örneği daha! Her şeyden önce, *Wittgenstein*, elbette başka yerlerde kullanmakla birlikte burada "dünyanın sınırı" diye İngilizce de dahil olmak üzere herhangi bir dile öyle çevrilebilecek bir deyim kullanmıyor. Sonracığıma, "hiçbir olguyu dışarıda bırakmamak" ve "bütün olguları dışarıda bırakmak" ne demek oluyor? *Irzık*, "dışarıda bırakma" sözünü nereden çıkarıyor? İyisi mi biz bu

(4.462)'yi tümüyle çevirelim: "Totoloji ve çelişme, gerçeklik resimleri değildir. Onlar, hiçbir olanaklı şey-durumu tasvir etmez. Çünkü ilki her bir olanaklı şey-durumuna izin verir, ikincisi hiçbir. Totolojide dünya ile uygun olmanın koşulları -tasvirsel ilişkiler- bir-biri ardına ortadan kalkarlar, öyle ki totoloji, gerçekliğe ait hiçbir tasvirsel ilişki içinde bulunmaz." Görüldüğü gibi, daha doğrusu görülmediği gibi burada hiçbir "dışarda bırakma" deyimi yoktur; *Irzık*'ın referans verdiği Aruoba çevirisinde de. Sanırım bu talihsiz deyim, Türkçesi "izin vermek," "cevaz vermek" demek olan, metindeki Almanca "zulassen" sözcüğü karşılığı olarak, belki yine bir çeviri azizliği sonucu kullanılmış. Her ne ise! Ama bu doğru bir anlama olamaz. Çünkü "dışarda bırakmaz" demek, "içine alır," "içerir" demektir. Buna göre her bir totoloji, her bir şey durumunu (isterseniz "olguyu" deyin) içerir demektir ki olacak şey değil! (*Irzık*'ın mantığa yeni başlayan kendisinin bir öğrencisi bile eminim bunu bilir. Anlaşılan *Irzık*, "olgu" ile "olanaklı olgu"yu birbirine karıştırmış.) Totolojinin bir şey-durumunu içermesi (?), örneğin "yağmur yağıyor veya yağmıyor" totolojisinin "yağmur yağıyor" -şey durumu resmi- anlamına gelmesi demek olurdu (!!). Oysa, *Wittgenstein*'in burada "izin vermek" ve "-vermemek'ten kastettiği sanırım şudur: "Mantığın cümleleri totolojilerdir." (6.1). Bunlar hiçbir olguyu içermezler [ya da onlar için "olguyu dışarda bırakmak" (ne demekse!) denemez], hiçbir resim değildirler; hiçbir anlamları yoktur. Demek ki, onlar hiçbir şey söylemezler (6.11) ve hatta onlar cümle bile değildirler (çünkü cümle ile resim aynı şeydi); bu nedenle onlara *Wittgenstein* başka bir ad koyar: "görünüşte-cümleler" (6.2). FAKAT bu "görünüşte-cümleler," şey-durumları (olgular) hakkında bir şey dememizi, onların resimlerini yapmamızı MÜMKÜN kılarlar; buna izin, cevaz verirler. Örneğin, "yağmur yağıyor" olgu resmi dememe ve "yağmur yağmıyor" (olgunun varolmamasının resmi) dememe (bu resimleri yapma) izin varsa, bunu "yağmur yağıyor veya yağmıyor" totolojisine borçluyum; ama çelişme bana hiç resim yapma izni vermez. Şu bana bir resim yapma izni vermez: "yağmur yağıyor ve yağmıyor."

[Bu eleştiri, başta da söylediğim gibi, sayın *Irzık*'ın çalışmasını ciddiye aldığımın bir ifadesidir, tüm sert çıkışlarına rağmen, hatta onlardan dolayı da -Onun amacına hizmet edecek olmasını dilerdim.-]

## ACI YAŞANTISININ DİLSEL-FENOMENOLOJİK ÇÖZÜMLEMESİNE ÖNSÖZ

Hazcı düşünürler, sevinci ve hazzı ne denli baştacı etmişlerse de doğrusunu söylemek gerekirse, acının daha bir albenisi olmuştur. Belki de ruhbilimciler, bu durumu, insanın mazohist yanının baskınlığına bağlıyor olabilirler; bilmiyorum. Sanırım, acının “ciddiliği” de bu işte rol oynuyor. Schiller’in ünlü sözünü değiştirerek, şöyle söylemek yeridir: “Acı ciddidir, haz güleryüzlü.”<sup>1</sup> Ciddilik de hep asık suratlılığı çağrıştırır. “Asık suratlı insan” değil ama, “gülen insan” adlı bir kitap yazmak istemişimdir. Doğru-yanlış Latince adını da çoktan koydum: Homo ridens. Buna rağmen, itiraf edeyim ki, ben de acının albenisine kapılanlardanım. Bundandır böyle bir yazıya sürüklenişim. Üstelik “şu an”da başka bir gerekçem var: “Yaban il”de, tek başıma olmak.<sup>2</sup>

Acının manevi kardeşi hüznün, Yaban’da daha çok buluyor insanı. Hüznün tinselliği midir, ona, acıda pek olmayan soyluluğu veren? Neden “hüznün” deyince durduk yerde (?) hüznüleniriz de “acı” deyince acı duymayız? (“Hüznün” deyince durduk yerde hüznünlensek de durup dururken “hüznün” demeyiz.) Biri psişik, diğeri fiziksel de ondan mı? (Bu adlandırma bize istediğimiz açıklamayı veriyor mu?) Psişik ile fizik birbirinden ayrı şeyler mi? Ne kadar ayrı? Aralarındaki sınır nerede başlıyor, nerede bitiyor? Ya o sınır bölgesinde neler oluyor? Yoksa orada bir “hiç kimse ülkesi” mi kuracağız? Aksi halde, oraya bir şeyi, iki olan bir şeyi koyacaksak bunu neden baştan yapmıyoruz, fizik-psişik arasına sınır çizmeksizin ikisini birleştirmeyi yani? Hüznün-söz birlikteliği, insana hüznün anayurdu sözdür dedirtmeye dek varır mı? Duyumsa: “Hüznün”de Türkçe’nin kokusu var! Şairin dediği gibi “Hüznün

ki en çok yakışandır bize”<sup>3</sup> Oysa örneğin Almanca’ya “üzüntülü,” “melankoli” vb. yakışır da, hüznün yakışmaz. Yüzyılların imbiğinden geçe gelmiş bizim “hüzün” estetikleşmiştir. Onun bir tadı vardır; insan onun kendisinden uzaklaşmasını âdeta istemez. (Bunda bir mazohizm aranmamalı. Hiçbir mazohizm bu kadar incelemez.) Hüzün bizde bir öz duyuş, bir öz kültürüdür. Hüzün sözde ise, acı nerededir? Eğer onlar bir ikili oluşturunurlarsa, yerleri yurtları için de bir karşı çift bulmalıyız. İlk kolayından, kartezyen bir bakışla, şöyle kestirip atalım: Acının yurdu beden, hüznün yurdu da ruh. Ama Türkçe’de bir başka “mekân” çifti daha var: Can ile ten. Fakat bunlar aradığımız karşıtlığı vermez. Ten bir yana can da hüznün yeri değildir. O, daha çok acıya mekândır. Aslında ne can ruhtur ne ten beden. Üstelik can tek başına söylendiğinde başkadır; ten ile söylendiğinde yine başka. Bu durumda o, sanki teni inceltmiş gibidir. Ruh ile beden -biraz da kartezyen anlayışımız yüzünden- açık bir karşıtlık gösterdiği halde, can ile ten bir birliği, bir uyumu kurmuştur. Birbirine ne güzel uyarlar! Can ile teni iki ayrı “cevher” yapmak olası değil. Bir de “gönül” var bu bağlamda adından söz edilesi. Ama gönül diğer ikisi (ruh ile can) gibi ne tenin ne bedenine içine girer. Bana öyle geliyor ki, sanki “gönül”ün bedene-tene gereksinimi yok; o bir özne üstü sferdedir. Belki de bundandır kendisinden sık sık üçüncü kişi diye söz edilebilmesi. Onun ötekiler gibi bir eşi, bir karşıtı da yoktur. Bir de “iç” dediğimiz bir şey var. Onun da gönül gibi ikilem oluşturacak bir eşi yok. Hemen “dış” var diye karşı çıkılmasın! Aradığımız, acı ile hüznü içine yerleştireceğimiz bir karşıtlıktır. Hüznü içimize, acıyı dışımıza mı koyacağız?

Türlü türlü acılar var. Kimine de -Türkçe’nin buyuruşu- ağrı deriz. Örneğin, dişimiz, başımız ağrır da nasırımız acır. Bir de “hüzün sınıfı”na girmemekle birlikte, bedensel yanı pek görülmeven acılar var, “evlât acısı,” “yürek acısı,” “kuyruk acısı” gibi. Niyetim acı türlerini sayıp dökmek değil. Geçerken şöyle bir doku-verdim sadece. Beni asıl ilgilendiren şu: Bir acı yaşantısı nedir, bir acı yaşantısını anlatmak, anlamak nedir; acı yaşantısı, yakın akrabası olan öteki yaşantılarla, örneğin hüznün yaşantısıyla ne tür ilişkiler ağı içinde bulunur gibi sorular çevresinde ortaya çıkabilecek başka benzer soruları irdelemek; başarabilirsem onlara açıklık kazandırabilmek.

“Bir acı yaşantısı nedir?” sorusundan önce gelebilecek bir cümleyi biz, sorunun kendisinden çıkarabilir miyiz? Sanmıyorum. Çünkü sorunun nedeni dilsel (semantik) bir şey değildir.

“Bir acı yaşantısı nedir?” sorusu, örneğin şu tarzda betimlenecek bir cümleyi bekliyor olabilirdi: Böyle bir cümlede “acı yaşantısı” deyimini, özne olma dışında bulunmayacak, “acı yaşantısı” öznesinin ardı sıra başka sözler gelecek; ama bu sözler, özneye, öznenin bir yerinden öyle bir takılacak ki, “acı yaşantısı” nereye gitse onlar da oraya gidecek; gelin arabasının arkasına takılan kutular gibi. O gittikçe tenekeler ses çıkaracak. Sesi duyan “Hah bu o!” diyecek, başını çevirince gelin arabasını görecek, yani acı yaşantısını.

Nerede öyle teneke kutular! Keşke olsa da her kavrama, anlamı üstüne titizlendiğimiz her deyime taksak ya da en iyisi her birine birer bir zil. (Bu fantazi gerçek olsaydı bile, o zaman da şu soru ortada kalırdı: İşitme yetimiz, zihinsel anlama yetimizden daha mı elverişli kaygılarımızı yok etmek için?) Başka güçlükler de var: Teneke kutuları gelin arabasına takmak için en uygun yer açıkça bellidir: Arka tampon. Peki “acı yaşantısı”na iliştirilecek sözler için onun neresi en elverişli yerdir? Ya da onun, neresi daha uygun diyebileceğimiz birden çok yerleri var mı? Bana var gibi geliyor. Ne dersiniz? (Aşağıya bakınız!)

“Bir acı yaşantısı nedir” sorusu, örneğin şu tarzda betimlenecek bir cümleyi bekliyor olabilirdi” cümlesi yerine şöyle mi denmeliydi: ““Bir acı yaşantısı nedir?” sorusunu, örneğin şu tarzda bir cümle bekliyor olabilirdi”? Öyle bir cümleyi, yukarıda söylediğimiz gibi sorunun kendisinden çıkaramayız; ama, onun soru ile bağıntısını görebiliriz. Çünkü bu bağın bir ucu elimizin altındaki sorudur. Ve bu ucun en azından bir parça uzunluğu varsa -ki öyle olmak zorundadır, aksi halde var olamaz; o zaman onun kendisini bağıntı sayabiliriz. Soruyu sorduran cümle ile soru cümlesi arasındaki bağıntı, soru ile yanıt cümleleri arasındaki bağıntı mıdır? -Bana öyle geliyor.

Sahi, yanıt mı önce gelir, soru mu? Çok mu aykırı bir soru bu? İyisi mi ortayı bulmalı: Hani, şu soru yanıtını birlikte getirir ya da yanıt almak istiyorsan soruya bak gibilerden, özellikle *Wittgenstein*’ın üstünde çok durduğu tarz var ya, onu anmak istiyorum, yaklaştık. O zaman şöyle diyelim: Soru ile yanıt birlikte gelir.

“Bir acı yaşantısı nedir?” sorusu, şöyle bir cümleyi bekliyor olamaz: Bu cümlede, “acı yaşantısı” öznesinden sonra gelecek sözler, özne nerede görülürse onun yerine geçecek ve tersi. Matematik diliyle örneklersek, şöyle diyebiliriz:  $4$  (“acı yaşantısı”) =  $1 + 3$ . Burada, olağan dil yerine geçecek bir ideal dil arayışlarının boşa çıktığının çoktan beri anlaşıldığını anımsamak, yeterli sanırım. “Acı yaşantısı”na  $a$ , onun karşısına gelecek sözlerin hepsine birden  $b$  dersek, demek ki hiçbir zaman  $a=b$  olmayacak. Ama  $b$ , az ya da çok, çeşitli derecelerde  $a$ ’ya benzer olabilecek.

$a \neq b$  olmasının nedeni dilsel değildir. Öyle olsaydı, bir ideal dilde  $a=b$  ifadesi, daha doğrusu tanımı yapılabilirdi. Oysa asıl neden yaşamsaldır; yaşantının bir yaşayanın yaşantısı olmasından dolayı onun iletilmesinde tek-bencilliğin (solipsizm) sınırlarının bütün bütüne yok edilememesidir. (Burada kuşkusuz yalnız acı yaşantısı değil, tüm yaşantılar söz konusudur.) “Yaşantı iletimi” yerine, yaşantılardan dilin yüklenebildiği şeyin iletimi demek doğru olurdu. Eğer tek-benciliğin sınırlarını yok edebilseydik, olağan dilimiz, örneğin bir matematik dili gibi olurdu ve tersi. Yanımdakine “Midem ağrıyor.” dediğim zaman o, eğer daha önce bir mide ağrısı yaşantısına sahip olmuşsa, kendi ağrısını anımsayarak benim sözümü “bir ölçüde” anlar. Çünkü benim ağrıyla onun ağrısının ‘aynı’ olduğunu asla kanıtlayamayız. Üstelik onun yaşadığı ağrı ile anımsadığı da birbirinden farklıdır. -Demek ki tek-bencilik yok edilememiştir.- Eğer o, hiçbir mide ağrısı çekmemişse, yine de “mide ağrısı” sözünün dildeki kullanımını herhangi bir biçimde öğrenmiştir; bu durumda da o, benim cümlemi yine “bir ölçüde”, belki de birinci duruma oranla daha da zayıf bir ölçüde anlar. Ama tek-bencilik burada daha da güçlü olarak saklı kalır. Doğrusu, tek-bencilikten tümüyle kurtulmak birey olmaktan çıkıp her birimiz bir örnek olmamız durumunda ancak olanaklıdır. Öyleyse şöyle diyelim mi: “Benim acım bana, seninki sana!” Birbirimizin acısını anladığımızı söylediğimizde yanılıyoruz. Gerçekte anladığımız, ancak ya kendi geçmiş acımızı anımsayışımız ya da “acı”nın dilsel kullanımını bilme yoluyla, karşımızda acının kendisinde aktüel olduğu kişiye duyduğumuz acımadır, onun acısı değil. Yoksa acıma da bir tür acı değil midir? Öyle de olsa bu, karşımızdaki acı duygusu görünümünün bizde meydana getirdiği bir etkidir, bizim acımızdır; anlamaya çalıştığımız şeyin kendisi değil.

Bir an için “acı”yı bir yana bırakıp başka bir örnek alalım: üstü düz, yerden yüksek, çoğu kez dört ayaklı, ağaç, metal, plastik vb. gereçlerden oluşturulmuş, yazma-okuma, yemek yeme gibi işlere yarayan bir kullanım eşyasıdır.” Bu cümlede boş bırakılan yere, sanırım kim olsa rahatlıkla “masa” sözcüğünü yazar. Demek ki bu cümle, kötü bir bilmece-sınav sorusu, ama bundan dolayı da oldukça iyi bir masa tanımıdır. Bu tanımın iyi bir tanım olması, bir yandan masa nesnesinin çok yaygın kullanımlı, elle tutulur, gözle görülür somut bir nesne olmasından; öte yandan da tanımda hemen her tür masada rastlanabilen başlıca özelliklerin verilmiş olmasından ileri gelir. (Ya da şöyle diyelim: Bizim tanımımızı iyi bulmayan biri, kendi yapacağı iyi bir tanımda bu koşulları yerine getirmiş olacaktır.) Ama buradaki tanımın başarısı, asıl, nesnesinin niteliklerindendir. Şimdi benzeri bir tanıma acı ya da ağrı için yapabilir miyiz? Denilebilir ki, ağrı, masa gibi somut bir nesne değildir. Tanımımızın başarısının nedeni, burada ortadan kalkacağına göre, başarılı bir tanıma nasıl erişebileceğiz? Hele bir deneyelim: “Ağrı, kişinin organizmasının herhangi bir yerinde bir bozukluk olduğunda, o bozukluğun bir haberi, bir göstergesi olarak kişinin edindiği hoş olmayan bir duyumdur.” Sanırım, bu tanım da oldukça iyi bir tanımdır; ama masa tanımı gibi herkese çok açık değil. Çünkü onda “organizma,” “gösterge” (symptom) gibi tıp bilimlerinden alınmış sözcükler olması bir yana, o genel havasıyla da böyle bir bilimsel kılığı taşıyor. Doğrusu, “ağrının kaynaklandığı yer” olan organizmanın ya da bedenin sık rastlanır oluşu, somutluğu hiç de masanın olduğundan az değildir. Ancak burada şöyle bir sorun var: Masanın kendisi somut, orta yerde iken, ağrının kendisi değil, tersine onun kaynaklandığı yer somut ve orta yerde olandır. (Tanımımızda da ağırlık, ağrının kendisine değil, kaynak yerine verilmişti.) Denebilir ki, o kişiyi ameliyat edelim, ağrıyı görmeyiz, yalnızca ona neden olan organik bozukluğu görebiliriz. Öyleyse ağrı ya da acı nerededir? -Bedende olmadığı anlaşılmış bulunuyor.- “Ruh” diye bir sözcük imdadımıza yetişiyor ya da güçlükleri daha da çoğaltıyor.<sup>4</sup> Acı ruhtadır. Bu yargı, gerçi bizi “Hani nerde?” sorusundan kurtarıyor. Öyle ya tanıma gereği ruh görülmezdir. (Ruh çağırıcıları sözümün dışında tutuyorum.) Ama bu kez başka sorular çıkıyor karşımıza. En belalısı da ruhun bedenle onun neresinde temasta olduğu -hiçbir temasın olmadığı

düşünülemez- gibisinden ruh-beden ilişkisi üstüne olanlarıdır ki; vaktiyle *Descartes* bile açıkça baş edememişti kendi ortaya koyduğu bu sorularla. *Descartes*'tan onca yüzyıl sonra biz, onun tersine ruh ile bedenın tözce ayrı olmadığını söyleyelim. Bugünün bilimine, anlayışına uygun olan da budur. O zaman beden-ruh ilişkisini kurmak kolaylaşıyor. -Kolaya kaçmak değil ama, işimizi kolaylaştırmak görevimiz- Şöyle diyeceğiz: Ruh bedende barınır. Ama ruhu görmeye gittiğimizde, her defasında o, barınağında değildir. Ancak burada birinin ikâmet ettiğine dair işaretler buluruz ve bu işaretlerden sonuçlar çıkartırız. Hani, ortada hiç kimsenin görülmediği, ama derli toplu, temiz, ocağı hâlâ tûtmekte olan bir dağ evine vardığımızda, bu işaretlerden "burada bir insan yaşıyor" sonucuna varmamız gibi.

Yoksa "Ağrı (ya da 'acı') nerededir?" sorusundan vazgeçmeli mi; bu soru *Wittgenstein*'ca bir tarzda dilin bilgisine aykırıdır diyerek? Nerede sorusu, uzamda olan bir şeye yöneliktir. Oysa acı uzamda değil. Ne diye ona döne döne "nerededir" diye soralım? Fakat bu açıklama, bazıılarımızı tatmin etse de neden bazıılarımızı tatmin etmiyor? Onlar dilin bilgisini bilmiyorlar diye kestirip atabilir miyiz? Hadi diyelim ki öyle. O zaman neden onlara dilin bilgisini "yeterince" öğretemiyoruz? Hep bir şeyler artık kalıyor geriye. İşin güzeli de burada değil mi?

Acı gibi yaşantılar, bağırtkan oluşlarından dolayı pek belirgindirler; bazı diğerleri o kadar değil. Acının yanı başında en çok bulunan, ama ondan daha silikçe durayazan hüzündür. Acı iletişiminde karşılaşılan güçlükler, hüznün söz konusu olduğunda daha da artar. Çünkü acının, herkesin ortak olarak sahip olduğu bedene -ki o somut nesne idi- sıkı bağıllığı hüznünde yoktur. Gerçi hüznü kişinin yüzünde, davranışlarında bir parça okuyabiliriz. En çok da sözünde. Ama söz gelince, artık beden de ruh da geride kalır. Şimdi bir başka âlemdeyiz. Açıkça söyleyebiliriz: Ruhtan da bedenden de özce bir başkadır söz, her ne kadar onlardan çıkmış ise de. Söz ortada durur, herkesin gözü, kulağı önünde. Ama bu ortada olmaya bakıp da sözün iletişimde sorunlar yok edilir yargısına varmak doğru olmaz. (Kuşkusuz, matematik gibi ideal dillerde durum, bunun dışındadır.) Çünkü bu ortada duran sözün iletilmesi demek, başka başka bireylerin onu oradan alıp kendi iç-

lerine aktarması demektir. Bu içe alma yolu ile sözün daha önce katetmiş olduğu içten dışa çıkma yolu, hem farklı bireylerde hem de farklı biçimlerde oluşmuştur. Bu farklı yolculuklar sırasında sözün daha önce katetmiş olduğu içten dışa çıkma yolu, hem farklı bireylerde hem de farklı biçimlerde oluşmuştur. Bu farklı yolculuklar sırasında sözün uğrayacağı değişiklikleri yok etmek olanaksızdır. Bu hususta her yeni deneme, amacının tersine yeni değişiklikler getirecektir. Kısacası şunu demek istiyorum: A'nın söylediği bir sözü, A'nın anladığı biçimde B'nin de anladığını kanıtlamak olanaksızdır. Olanaklı olsaydı bunu kim yapacaktı? A ile B'den biri mi yoksa bir üçüncü, yani C mi?

Yazıyı bilmeyen bir kabile düşünelim. Bu kabilenin dili, sözcük dağarı nerededir? "Toplumun belleği"nde mi? Toplum belleği, kabile üyelerinin belleklerinin "toplamı" mıdır? Üyelerin bellekleri nasıl toplanır? "Toplumsal bellek," bu sosyolojik kavram, hiçbir nesneyi, nesne durumunu göstermez. O, yalnızca bir soyutlamadır. "Hale" de öyle. Dil, kabilenin üstünde dolaşan bir haledir; kabilenin tek bir üyesi kalana dek. Bir bireyin kalması durumunda "toplumsal" deyimini artık kullanımsızdır; ama "hale" değil. Yukarıda, sözün ortada durmasından, onun böyle bir haleden olmasını kastetmiştik. Sözün bireyin içinden dışına çıkması, sözün haleye katılması, sözü bireyin içine alması da söylenmiş sözün bireyce anlaşılması demek oluyordu.

Söz, bedene bağı doğrudan ve güçlü olan acıya pek yaraşmaz. O, bir çığlık, bir iniltidir. Uzun uzun acı terennümlerinin bunları duyan insan üzerinde bir abartı, hatta bir sahtelik izlenimi uyandırmasının nedenini biraz da burada aramalı. Acı bedenden uzaklaştıkça incelik, estetikleşir. O zaman gelsin söz gelsin saz. Hüzün de buralarda bir yerdedir. Şimdi acı ve hüzün sarmaş dolaştır. Sözün ve sazın tam zamanıdır. Acı-hüzün alaşımı<sup>5</sup>, saz eşliğinde sözle ya da söz eşliğinde sazla dalga dalga etrafa yayılır. Etraftakiler bu dalgaları algırlar. Ama nasıl? Her biri ayrı ayrı biçimde.

Çığlık ve inilti gibi acı ifadeleri, acının doğrudan yansımalarıdır. Bu nedenle onlar, acının yerine geçerler, ama acıyı tasvir etmezler. Örneğin bir "Ah!" sesi hiçbir acı tasviri değildir. Ama hüzün ifadeleri birer tasvirdir. Örneğin şairin "Dünya kaçtı gözüme" demesi, bir gerçeklik tasviri değil ama, yine de bir hüzün tasviri-

dir. Daha doğrusu hüznün, bu tasvirin kendisindedir ya da ondan dolayısıdır. -Söz hüznün önüne geçmiştir. Ya da tasvir gerçekliğin önüne.-

Nerede yaşantıdan, yaşantının bir tarzından söz ediliyorsa, orada tek-bencilik işbaşındadır. Bir başka deyişle, her yaşantı dile getirilişinde daima bir eksik, bir fazla vardır: Acaba şöyle dersem, durum ne olurdu: "Sonsuz acılar..." Bunun "sonsuz sayılar"dan ne farkı var? Denebilir ki, ilkinde "sonsuz" hem niceliği hem de daha çok niteliği dile getirmesine karşın, ikincisinde yalnızca niceliği gösteriyor. "Sonsuz"un sayılara hangi nicel boyutu verdiğini hesap edebiliyoruz, ama onun "acı"lara hangi nitel boyutları verdiğini bilemiyoruz. Üstelik, "sonsuz acılar çekiyorum" diyen kişinin kendisi de bunu bilmiyor. O, yalnızca acısının derinliğini, genişliğini, şiddetini vb. anlatmak için bu yola başvuruyor.

Sahi, acının derinliği, genişliği ne demektir? Acı kaç boyuttur? Acı, üç boyutlu Öklid uzayında mı bulunur; yoksa öyle bir uzay, üçten çok ya da az boyutlu mudur? Yoksa, "boyutlu olmak" acıya yalnızca bir yakıştırma mıdır? Öyleyse, bu tür yakıştırmaları niçin yakıştırırız? Diyelim ki onlar, sözün anlamını kuvvetlendirebiliyorlar. Bu kuvvet, nasıl bir şeydir? "Dilin sınırı"na mı geldik? "Derin acım var" dendiğinde, "ne kadar derin" diye sormayı kendimize yasak mı etmeliyiz?

Yaşantıları sayabilir miyiz? -Elbette; örneğin, "Şimdiye dek üç trafik kazası geçirdim; üç kez âşık oldum." diyebiliriz. Ama yaşantılar, yüzey ve hacim birimleriyle ölçülemezler. "3 m<sup>2</sup> âşık oldum." diyemeyiz. Sanırım, yaşantıların aritmetikle ilgisi kurulur da geometri ile değil. (Geometri ile kurulan ilgiler, yalnızca yakıştırma, öğretilme tarzındadır. Örneğin, "Zevkten dört köşe oldum." denmesi gibi.) Nedeni şu: Yaşantılar ile sayıların her ikisi de zaman süreci içinde akar gider; yani onlar sukzessivdir, art arda oluş içindedir. Üç kez âşık olmam için daha önce iki kez âşık olmam gerekir. En azından doğal sayılar da böyledir. Örneğin 7'nin bir geçmişi (arkasındaki sayılar: 6,5, ...) ve bir geleceği (önündeki sayılar: 8,9, ...) vardır. 7,6 ile 8 arasında, tam orta yerdedir; tıpkı bir yaşantının geçmiş-gelecek zaman boyutları arasında, tam orta yerde, adına "an" dediğimiz şimdiki zaman boyutunda bulunuşu gibi. (Ama şu farkla: 7'den sonra 8'in geleceği bellidir de andaki

yaşantıdan sonra neyin geleceği belli değildir.) 7'nin oluşması için kendisinden önceki sayıların oluşmasına ihtiyaç vardır. O, kendi sırası gelince oluşacaktır. Gerçi 7, kendisinden sonraki sayılardan da çıkarılabilir, öncekiler kullanılmaksızın. Ama o zaman o, zaten çoktan oluşmuş idi. 7'yi varsaymaksızın, örneğin 9 olmaz. Yine de denebilir ki 7 geçince, tekrar sayılır ve eski 7 ile aynı olan 7 tekrar bulunur. Ama bu yaşantılar için söz konusu değildir. 7 bir kez bulundu mu, o artık yitmez. Yaşantılar ise geçer gider. Onlar yalnızca anımsanabilirler, ilk durumlarından farklı biçimde. Çünkü yaşantılar canlıdır, sayılar cansız, yaşantılar ölür, sayılar ölmez. Tek tek yaşantılarda hiç kimse ölümsüzlüğü aramamıştır, bugüne dek. Gidilen yol doğrudur: Kendisi ölümsüz olmayanda hiç ölümsüzlük aranır mı? Belki de bundandır *Wittgenstein*'in "Ölüm bir yaşam olayı değildir." demesi.

"Acı"dan yola çıkanın sözünü,"ölüm"le bağlaması doğaldır. Yine de ben, biraz daha iyimser (?) bir sözle bitirmek istiyorum: Her birimiz, kendi hapishanemizden birbirimize bakıyoruz. Hapishanemizi ne denli "teknik cihaz"larla donatırsak, bakışımız o denli keskin olur.



## NE DEDİLER?

### Hasan Hüsrev Hatemi

Daha çok çeviri felsefe kitaplarının yayınlandığı ülkemizde, böyle telif kitaplar bir sevinme sebebi. (...) Kültürel kimliğimiz başlıklı yazı, kitabın ilgi çekici ve düşündürücü bölümünü oluşturuyor. “Kimlik sorununun olması, biz kimiz sorusunun tartışma gündeminde bulunması, kimilerinin sanabileceği gibi olumsuz, sağlıksız değil, tersine sağlıklı bir durumun belirtisidir; yeter ki tartışmalar, sağır diyaloğuna ya da kör döğüşüne dönmesin” diyen yazara katılıyorum. Postmodernizm akımını incelerken, Soykan şu doğru tesbiti yapıyor: “Cumhuriyet pozitvizminin başlıca iki yanılığısı oldu. Birine yukarıda değinmiştik. O, batıyı Aydınlanma’dan ibaret sandı. Oysa modern batı düşüncesi kendi mistik-metafizik öğelerini, Hıristiyani motiflerini oldum olası içinde taşıdı. Bu, *Descartes*’da da böyleydi, *Hegel*’de hatta günümüzün pozitivist *Wittgenstein*’ında da.” Soykan’ın ilgi çeken bir benzetmesi var. “Her felsefe, kendi resimlerinin oluşturduğu bir albümdür. Türk felsefesi de Türkçe’de oluşturulan bir albüm. Felsefe yapmak, resim çizmektir. Filozof, sanki tuvalinde sözcükler olan bir ressamdır.” Bu güzel kitabın, bir iki yerini tenkit etmemek de elden gelmiyor. Birisi önsözde geçen “böylecene” kelimesi. Felsefe kitabında “fıstık üzüm bolcana, selam söyle kocana” tekerlemesini hatırlatan “böylecene” doğrusu garip kaçıyor. “Çoğucası” sözü de aynı şekilde.

Türk Edebiyatı, Kültür ve Sanat

## **Arslan Kaynardag**

Ömer Naci Soykan Türkiye’den Felsefe Manzaraları adındaki kitabında daha önce çeşitli yerlerde okuduğu bildirileri ve yazdığı yazıları bir araya getirmiş, Yazılardaki ortak payda “estetik bakış” olarak karşımıza çıkıyor. Soykan kavramlara bu bakışla bakmaya özen gösteren bir felsefecimiz. Bu felsefeci “kimliğimiz” konusuna da değiniyor. Kitabın dikkat çeken iki yönü daha var: Birri, kavram ve konuların Türk düşüncesindeki tarihine yönelmesi. Öteki, felsefeci dostu *Ahmet İnam*’la yazışmalarına yer vermesi.

*Varlık, Şubat 1994*

## **Hakan Poyraz**

Belli bir ulusu tarif eden “Türk” ile “felsefe” gibi evrenselliğe ulaşma çabası içinde olan başka bir kavramın münasebeti nasıl olmalıdır? Bir “Türk Felsefesi”nden söz edebilmenin imkânı nereye ve ne kadardır? Felsefenin kültür içindeki yeri nedir? Daha doğrusu kültür gibi değişken bir alanda değişmez evrensellere ulaşma çabası içinde olan felsefi faaliyeti nasıl temellendirebiliriz? Bu mânâda Türk Felsefesi kavramı “milli” bir felsefeyi mi yoksa kültürel olanın içinden yapılan ve ondan hareket eden “Türkiyeli” bir felsefeyi mi ifade edecektir? Umulur ki bu sorunların cevaplanması yoluyla Türk kültürü içinde felsefenin oynadığı rol daha net anlaşılabilir. Ömer Naci Soykan’ın Türkiye’den Felsefe Manzaraları adlı eseri, bu ve buna benzer açılardan tartışmanın tam içinde yer almakta... (...) Hülâsa edecek olursak; günümüz Türkiye’sinin çok entelektüel fikir ve felsefe hareketlerinin konumu hakkında size oturmanız için gösterilen felsefi tribünden, oyunun sunuluş biçimini beğenip beğenmemek hakkı sizde mahfuz kalmak şartıyla bizzat oyunun içerisine katılmanız teklif edilmektedir. “Yazar yanıtları okuyucusuyla birlikte aramaktadır” cümlesi bize bunları ihsas ettirmektedir.

*Türk Yurdu, Şubat 1994*

## **İbrahim Özdemir**

Ülkemizde çevre konusuna felsefi bir açıdan eğilen ve aslında felsefecilerin konuyu ihmal ettiklerini ifade eden diğer bir filozofumuz ise Ömer Naci Soykan’dır. Soykan da çevrenin sadece ekolojinin bize tanımladığı şekliyle algılanmasını eksik bulur. Bu bağ-

lamda kullanılan “ekosophie” (çevre bilgeliği) kavramı yerine “kosmosophie” (evren ya da dünya bilgeliği) kavramını teklif eder. Soykan’a göre ekoloji terimini ilk defa kullanan *Haeckel*, bunu “evbilimi” anlamında ve daha çok hayvan ve bitkilerin birbiriyle ve içinde yaşadıkları çevreyle olan ilişkilerini anlatmak için kullanmıştır. Soykan’ın bu kavrama itirazı onun hayvan ve insanla ilgili yaptığı temel bir kavramlaştırmadan kaynaklanmaktadır. Ona göre, hayvan çevresine uyum sağlayan bir varlık iken, insan “çevresini değiştirerek, onu kendisine uydurur.” Ancak insanın çevreyi kendisine -kendi dünya görüşüne- (vurgu benim) uydurması bugünkü çevre sorunlarına neden olmuştur. İnsan hayvan arasındaki farkı vurguladıktan ve böylece bu farkın pek vurgulanmadığını da ima ettikten sonra Soykan şöyle der: “İnsan dışında hiçbir canlı doğal dengeleri bozamaz. Eğer doğa insanı yaratmasaydı ya da *Nietzsche*’nin deyiimiyle Tanrı birinci hatasını yapmasaydı, dünyada hiçbir çevre sorunu olmazdı.”

*Felsefe Dünyası, Kış 1994*

### **Hasan Öztürk**

Ömer Naci Soykan, “felsefe düz yolda yürümek değildir” prensibiyle, “felsefede mutlaka fittırmaya izin olmalıdır” vizesini alarak “yeni bakış açıları” getirmek amacıyla yolculuğa çıkıyor. Unutmayalım: “Felsefe yolda olmaktır.” (...) Bir kısmı dergilerde yayımlanan on yedi yazıdan Türkiye’den Felsefe Manzaraları, aktarımcılığın aksine, bir Türk felsefesinin entelektüel çabasının ürünü olarak görülmektedir. Yazılar okununca felsefeden korkmamamız gerektiğine inanıyor ve Türkçe’yle felsefe yapılabileceğini anlıyoruz. (...) Ömer Naci, felsefede dilin önemini ısrarla vurguluyor, bir Türk felsefecisi olarak, Türkçe’nin felsefe dili olma konusundaki ince ayrıntıları belirginleştirmeye çalışıyor. *Heidegger*’in “dil varlığın evidir” sözünü önemseyen araştırmacı “Ağaçları Tanıyan Filozoflar” ile “Ontoloji ve Türk Düşüncelerindeki Yeri” adlı yazılarında “dil evinin içinde oturan varlığı ele geçirmek için dile nüfuz etmek, onu çözümlemek yeterli olacaktır” düşüncesiyle Türkçenin felsefede kullanılma yeteneğinin gösterilmesini istiyor... (...) Toplumların varlığında kültür sürekliliğinin önemini vurgulamakla başlayan Soykan, sistemli bir düşüncenin varolabilmesi için bireysel çıkışların gerektiğini belirtiyor... (...) İlk yayımı, adı geçen

kitapla gerçekleşen “Kültürel Kimliğimiz” başlıklı yazı çağdaşlaşma, modernleşme, gelenek, Avrupa Topluluğu, Gümrük Birliği vb. sıklıkla tartışıldığı ve Atatürk’ün “Ne mutlu Türküm diyene” sözünden hareketle Türk kimliğinin gündeme getirildiği bir zamanda önemli bir yazı. Soykan’ın adı geçen yazısını, -fotokopi yoluyla da olsa? çoğaltıp ilgili ve yetkinlere gönderebilmek mümkün olsaydı keşke. (...) Yazarın sanat felsefesiyle ilgili yazılarını içinde göremediğimiz kitap teknik açıdan sevdiriyor. Soykan’dan ilgilenenlerin ufkunu açacak olan sanat felsefesi yazılarını da kitaplaştırmasını bekliyoruz. “Felsefi diyalog” böyle başlayacak, “saygın hocalar” a vefa borcu ödemek bir yana “sağırlar diyalogu” kesilip Türk felsefesine ve felsefecilerine ilgi böyle artacaktır. Ümitliyiz.

*Matbûat, Temmuz-Ağustos 1995*

### **Tevfik Taş**

Ömer Naci Soykan, “aslında postmodern bize hiç yabancı değildir. Bizim ilk postmodernimiz *Nasreddin Hoca*’dır” diyor ve ekliyor. “Birbirinden davacı olan iki kişiye de ‘haklısın’ diyen ve buna karşı çıkan karısına da hak veren Hoca’nın bu söylemi, postmodern belirti ‘her şey gider’e ve *Nietzsche*’nin ‘her şeye izin vardır’ sözüne tıpa tıp uyar.” Ancak yine Ömer Naci Soykan, *Nasreddin Hoca*’yı, eleştiri geleneğimizin mihenk taşı, eleştiri alanında kolektif birikimi en iyi yansıtanlardan biri ve en önemlisi sayar: Peki, felsefe alanında uğraş veren Ömer Naci Soykan mı bu ikili duruşuyla postmoderndir, yoksa, *Nasreddin Hoca* mı böyle bir karmaşaya neden oluyor? İkincisi bizi daha çok ilgilendiriyor. (...) Hilmi Yavuz’un bu tezi, Ömer Naci Soykan’ın tezinin bir yanıyla örtüşüyor. Burada bir haklılık payı da yok değil. *Nasreddin Hoca* felsefesinin bir yanı, ‘her şey gider’ yolludur.”

*Evrensel Kültür, Eylül ’95*

### **Rahmi Karakuş**

Yakın dönem düşünce etkinliklerimizin -bu arada felsefi düşünüşün de- iki çerçevede ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi, Tanzimat sonrasında yenileşme çabalarının toplumsal boyutu öne çıkarması yüzünden, aydınlarımızın düşünce etkinlikleri pratiğe dönük olmuş ve batının toplum felsefelerinden yararlanmak yolu-

na gidilmiştir. İkinci olarak ise, edebiyat sanat faaliyetleri şeklinde karşımıza çıkan etkinliklerdir ki, bu birinci boyutu da kuşatan bir genişliğe sahiptir. (Türkiye’den Felsefe Manzaraları, s. 61-62’ye gönderme)

*Felsefe Serüvenimiz,s. 98, Seyran Kitap, İstanbul 1995*



## YAZILARA İLİŞKİN BİLGİLER

-*Neden "Felsefe Manzaraları"?* İlk yayım.

-*Resim Felsefesine Kuramsal Bir Giriş*: 19-21 Kasım 1986 tarihinde, Ankara'da yapılan "Türkiye 1. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi" sempozyumunda "Açıklama ve Öğretileme" başlığıyla sunulan, "Ülke Yayınevi"nce Temmuz 1991'de yayınlanan bildirinin genişletilmiş biçimi. İlk yayım.

-*Filozof Tanrı Misafiridir*. İlk yayımı, "Varlık" dergisinin Aralık 1992 tarihli sayısında.

-*Ağaçları Tanıyan Filozoflar*. İlk yayım.

-*Ontoloji ve Türk Düşüncesindeki Yeri*: 18-19 Ekim 1990 tarihinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlediği "Türk Düşüncesinde Felsefe Akımları" seminerinde sunulan ve "Türk Yurdu" dergisinin Nisan 1991 tarihli sayısında yayınlanan bildiri.

-*Türkiye'de Estetik Düşünce*: İlk yayım.

-*Türkiye'de Schopenhauer*. *Schopenhauer Jahrbuch* (72. Band, 1991, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt am Main), s.113-115'de "Schopenhauer in der Türkei" başlığıyla yayınlanan yazının Türkçesi. İlk yayımı: "Tarih ve Toplum", Mart 1992.

-*Taşıt Yazıları*: İlk yayımı: Toplumbilim, sayı:1, İstanbul, Eylül 1992.

-*Kültürel Kimliğimiz*: İlk yayım.

-*Postmodern Tartışmanın Neresindeyiz*: İlk yayım.

-*"Ekosophie" ya da "Kosmosophie"*: İlk yayım.

-*İnsan Kirlenmesi*: İlk yayımı, "İnsancıl" dergisinin Ağustos 1992 tarihli sayısında.

-*Dünya Sorunları ve Dünyanın Çocukları*: İlk yayım.

-*İstanbul, Quo Vadis?*: İlk yayım.

-*Eleştiri ve Biz*: Ümit Yaşar Gözüm'le yazışma yoluyla yapılan bir görüşme. Büyük bir bölümü "Türk Yurdu" dergisinin Temmuz 1991 tarihli sayısında "Eleştiri Bir Aydın Lüksü Değildir" başlığıyla yayınlanan görüşmenin tamamı. İlk yayım.

-*Ahmet İnam'la Mektuplaşmalar*: Mektuplaşma yoluyla kuraçığımız diyalogla ikimiz birlikte oluşturacağımızı düşündüğümüz kitap tasarısı, İnam'ın tutumu beni rahatsız ettiği ve bu rahatsızlıktan sağlıklı ürünler çıkamayacağına inandığım için onun son mektubuna yanıt vermememle suya düştü. Eldeki mektuplar, burada ilk kez yayınlanıyor.

-*Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri*: İlk yayımı: "Felsefe Tartışmaları" 12. Kitap, İstanbul 1992.

-*Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik Çözümlemesine Ön-söz*: "Felsefe Tartışmaları"nın Şubat 1992 tarihli 11.Kitap'ında yayınlanan yazının genişletilmiş biçimi. İlk yayım. "Acı"yı ve "hüzün"ü konu alan bu yazıyı eldeki kitapta son sıraya koymamın bir nedeni: Denir ki yazar, yazısının, kitabının bitmesiyle bir rahatlama duyar, sanki acısı dinen, doğuran ana gibi. Ne ki ben, her defasında olduğu gibi şimdi de -mecazımızı sürdürürsek- kendimi özürlü çocuk doğurmuş gibi hissediyorum: sükûn ve hüznün bir arada.

-*Ne Dediler?*: Eldeki üçüncü baskıya biricik yeni olarak giren bu yazıyı, ilk iki baskı dolayısıyla kitabın bütününe ya da içindeki tek tek yazılara yapılan, çeşitli dergi ve kitaplarda yayınlanan eleştiri, değerlendirme ve göndermelerin elimize geçenlerinden devşirerek oluşturduk. Basında çıkan, çoğu kitaptan alınan cümlelerle yapılan tanıtımları, yazının dışında tuttuk.

## NOTLAR

### Neden Felsefe Manzaraları

1. Wittgenstein, **Tractatus** döneminde, cümleyi şey durumlarının resmi, kopyası diye anlıyordu. Bu anlayışa ilginç itirazlardan biri de *Adorno*'dan gelir. Ona göre, demek ki bilgilerimizi oluşturan cümleler, nesnelerin-resimlerinden oluşan bir albümdü. Buna, *Adorno*'nun karşı çıkışı şöyledir. "Kuramın nesnesi, kalıbı eve taşınabilen dolaysız bir şey değildir. Bilgi, devlet polisi gibi nesnelerin bir albümüne sahip değildir." (Bkz. Ö. N. Soykan, **Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk**, s. 44, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.)
2. Nâzım Hikmet, **Tüm Eserleri, Şiirler** 5, s. 189, Cem Yayınları, İstanbul 1976.
3. Xenophon, **Erinnerungen an Sokrates**, III, 10, s. 170-172, übers. v. R. Preiswerk, Rascher Verlag, Zürich 1953.
4. Bkz. "**Resim Felsefesine Kuramsal Bir Giriş**"
5. Bkz. "**Resim Felsefesine Kuramsal Bir Giriş**"

### Resim Felsefesine Kuramsal Bir Giriş

1. W. Kranz, **Antik Felsefe**, Kısım 1, s.79, çev. S. Y. Başdur, İ.Ü.E. Fak. Yay., İstanbul, 1948.
2. Bkz. Hans Blumenberg, **Paradigmen zu einer Metaphorologie**, s. 11, H. Bouvieru Co. Verlag, Bonn, 1960.
3. Dipnot 2'de belirtilen kitabında Blumenberg, bu metafor kullanımlarına felsefe tarihinden çok sayıda örnek verir. Ve o, metaforların kavramlar olarak tarihleri olduğunu söyler (s. 11).

4. Bkz. Ernst Mach, **Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen**, "Scientia," Internationale Zetschrift für wissenschaftliche Synthese, Bd. VII, Anno IV (1910), Nr. 14.

5. P. Valéry, **Litterature**, s. 17, Librairie Gallimard, 1930.

### **Filozof Tann Misafiridir**

1. Bkz. Benjamin Lee Whorf, **Sprache-Denken-Wirklichkeit**, s.12, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1988.

2. Whorf, a.g.y., s.13

3. Bu konudaki ayrıntılı düşünceleriniz için bkz. "**Sentaktik ve Semantik Yapılar Arası İlişkiler Açısından Türkçe'de Anlam Nasıl Oluşuyor**," İnsancıl, sayı: 16-17-18, İstanbul, 1992. (Arayışlar. Felsefe Konuşmaları 1 içinde.)

4. Wittgenstein, **Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik**, Teil V, 52

5. Wittgenstein, **Über Gewissheit**, 467/3.4.951.

6. Wittgenstein, **Philosophische Grammatik**, Teil 1/11-23.

7. Wittgenstein, **Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie**, Bd 2, 24.

8. Wittgenstein, **Vorlesungen über die Mathematik**, Cambridge 1930,VI.

### **Ağaçları Tanıyan Filozoflar**

1. Werner Heisenberg, **Das Naturbild der heutigen Physik**, s. 9-10, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1955.

2. *Schelling*, "Doğa felsefesi spekulatif fiziktir" başlığı altında şunları söyler: "Bizim bilimimiz, şimdiye dek olanlara göre, tümüyle ve baştan başa realisttir; demek ki o fizikten başka bir şey değildir. O, yalnızca spekulatif fiziktir." [SW I, III, 274)

3. *Pindaros*'un sözü. Bkz. W. Kranz, Antik Felsefe Kısım I, s. 129.

4. Max Scheler, **Die Wissensformen und die Gesellschaft** s. 89, A. Francke-AG. Verlag, Bern 1980.

5. Bkz. H. Schmidt, **Philosophisches Wörterbuch**, s. 388, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1931.

6. A. Graeser, **De Vorsokratiker**, s. 13, 'Klasikler der Naturphilosophie' içinde C. H. Beck, München 1989.
7. Bkz. Aristotle, The physics with an english translation by Philip H. Wicksteed, M. A. and Francis M. Cornford, in two volumes I, s. 115'de çeviri notu. William Heinemann Ltd, London 1963.
8. A. Graeser, a.g.y
9. Aristotle, a.g.y., II, 1, 193b, 10.
10. Aristotle, a.g.y., II, 1, 193b, 10.
11. Timaios, 28a, Otto Apelt çevirisi.
12. Philebos, 27a, Otto Apelt çevirisi.
13. **Des Aristoteles acht Bücher Physik**, II, 1, 19, s. 55. çev. C. Prantl, Verlag von Wilhelm Engelmann Leipzig 1854.
14. Aristoteles'in "physis" kavrayışına ilişkin *Heidegger*'in bir yorumu, "physis" anlayışındaki "krisis"(kopma)in bir başka tarzını verir. Bu nedenle burada *Heidegger*'i konuşturmak istiyoruz: "O [Aristoteles'in öğrencilerinden Theophrastos], 'physikon doksai' (physei onta hakkında söz söyleyenlerin kanıları) başlıklı bir yazı yazdı. Aristoteles onlara physiologoi da diyordu. Anlatılmak istenen, doğa varlıklarından bahseden eski düşünürlerdir. Physis, gök ile yer, bitki ile hayvan ve belli tarzda da insan demektir. Sözcük, *Platon* okulunda olduğu gibi Aristoteles'de de genellikle ethos'a ve logos'a karşı belirlenmiş olarak arta kalan varolanın özel bir alanını gösterir. Physis, artık varolanın bütününe kapsayıcı anlamına sahip değildir. Physei onta anlamında varolan tarzı, fizigin, yani physei onta varlıkbilimin tematik düşüncelerinin başında Aristoteles tarafından tekhne onta'ya karşı sınırlandırıldı. Birincisi, biterek kendisini kendisinden meydana çıkaran şeydir; sonuncusu ise insansal tasarımlama ve yapma yoluyla meydana getirilir." (Holzwege, s. 320, Vittorio Klostermann, 1980) Gerçekte, bizim sözünü ettiğimiz physis'deki ayrılma ile *Heidegger*'in belirttiği sınırlama arasında temelde fark yoktur. Çünkü biz, physis anlayışında görüselikten uzaklaşıp kavramsalığa varma demekle, bir bakımdan *Heidegger*'in deyişiyle ethos ve logos alanına uzanmayı, geçmeyi kastetmiş oluyoruz; ki orada artık physis, yani biten, büyüyen, canlı şeyler yok, tersine tekhne onta, yani yapılmış şeyler var.
15. Aristoteles'in ilk filozoflar hakkında bildirimleri, **Metafizik**, I, 1, 983b 5-10. Alıntı, W. Kranz'dan yapıldı: Vorsokratische Denker, s. 37, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung Berlin.

16. “Çiçek” demek olan, adı geçen pasajda kullanılan Yunanca “ant-hos” sözcüğünün bir anlamının da “yüksek nokta” olduğuna ve keza “kök” anlamındaki “ridsa”nın da aynı zamanda “en alttaki, en dipteki kısım” demek olduğuna ve iki uç arasında tam bir karşıtlığın bulunduğuna dikkat çekmek istiyorum. Sözlük bilgileri için bkz. Menge-Güthling, **Langenscheidts Grosswörterbuch**, Griechisch-Deutsch, 22. Auflage.

17. Örn. bkz. *Herakleitos*, B X, 21-22: “ek panton hen kai eks henos panta” (herşey’den bir ve bir’den herşey); ve *Empedokles*, XVII, 17-18: “hen... monon einai ek pleonon, ... pleon eks henos einai.” (tek bir varlık, daha çok’tan; daha çok, bir varlık’tan.) [H. Diels çevirisinden.]

18. **Philebos** 16c. O. Apelt çevirisi.

19. Krşl. Diels, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Thales B 3.

20. W. Kranz, **Vorsokratische Denker**, s. 37.

21. W. Kranz, **a.g.y.**, s. 37.

22. W. Kranz **a.g.y.**, s. 37.

23. W. Kranz **a.g.y.**, s. 37.

24. Bkz. Menge-Güthling, **a.g.y.**

25. “Deniz, biri erkek öteki dişi bir deniz varlığı olan ilk tanrı çiftiyle anlatılıyor; buna göre su ‘(şimdi ve her zaman hüküm süren) tanrıların doğurucusudur.” (W. Kranz’ın notu:2) *Homeros* söylüyor: “Okeanos(dur) tanrıların babası ve anası Tethys. (XIV, 302); bkz. W. Kranz, **Antik Felsefe**.

26. “*Homeros* tanrıları, yeraltı ülkesinin esrarlı ve karanlık bir çayı olan Styks’ün adını anarak yemin ederler.” W. Kranz, **Antik Felsefe**, Kısım I, s. 47, not:6.

27. W. Kranz, **Vorsokratische Denker**, s. 37.

28. Örn. Aritoteles’in öğrencisi Eudemos’a ve başka kaynaklara göre, Thales’in Mısır’a gitmiş olduğu bildirilir. Bkz. W. Kranz, **Antik Felsefe**, Kısım I, s. 35-36.

29. Bu çeviri, Nietzsche’nin kendi derlediği fragmanın Almanca’ya yine kendi çevirisinden yapıldı. *Nietzsche*’ninkini *Diels*’in çevirisiyle birlikte “**der Spruch des Anaximander**” (**Anaksimandros**’un Özdeyişi) adlı yazısına alan *Heidegger*, bunları karşılaştırır. (Holzwege, s. 317 vd. bkz. dipnot 14.) Bu karşılaştırmaya geçmeden, konuyla ilgili söylenmesi gereken bir iki nokta daha var: Genç *Nietzsche*, bu çeviriyi 1873 yı-

linda elyazmasını tamamladığı **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe** (çev: Nusret Hızır, İş Bankası Kültür Cep Kitapları: 3, Ankara 1956.) adlı yazısında yapmıştır. Kitap *Nietzsche*'nin ölümünden sonra, ilk kez 1903'te yayınlanır. Aynı yıl Hermann *Diels*'in kendi derleyip Almanca'ya çevirdiği ünlü **Fragmente der Vorsokratiker** (*Sokrates Öncesi Filozofların Fragmanları*) adlı kitabı yayınlandı. İki ayrı derleme ve çeviri arasında ayrımlar olması doğaldır. Ancak *Diels*'in kitabının bu ilk baskısı (*Heidegger*'in verdiği metine göre) ile bizim elimizdeki üçüncü baskıdan kopya edilerek yapılan, 1922 tarihli dördüncü baskı arasında da ilgili metinde bazı farklar vardır. Bu nedenle, bu iki *Diels* çevirisinin Türkçelerini tarih ve baskı sırasına göre iki kez vermek istiyorum. (*Nietzsche* çevirisinin Türkçesini metinde vermiştik. Böylece elimizde üç çeviri oluyor.) Önce, birinci baskı çevirisi (*Heidegger*'in tanıklığına göre.): "Ama nesneler meydana gelişi nereden edinmişlerse, yok oluşları da zorunluluk gereği oraya gider; çünkü onlar, kararlaştırılmış zamana göre, kendi kötü oluşları için birbirlerine ceza ve kefaret öderler." Diğeri de şöyle. "Ama onlara [nesneler -Ö.N.S.] doğuş nereden ise, onların ölümü de zorunluluk gereği oraya gider. Çünkü onlar, zaman düzeneğine göre kendi kötü oluşları için birbirlerine ceza ve kefaret öderler." Şimdi de *Anaksimandros*'un bu sözünü "batı düşünmesinin en eski özdeyişi" diye niteleyen *Heidegger*'in; özdeyişin iki ayrı çevirisini karşılaştırmasını ve aynı zamanda genellikle çeviri hakkındaki düşüncesini kendi sözlerinden verelim: "*Nietzsche* ile *Diels*'in çevirileri, yaptırıcı neden ve amaç bakımından ayrı köktendirler. Ama yine de onlar, birbirlerinden hemen hiç ayrı değildir. *Diels*'in çevirisi kimileyin daha bir sözcüğü sözcüğüdür. Ama bir çeviri yalnızca sözcüğü sözcüğüne oldukça o, metne sadık olmaya henüz gerek duymuyordur. Eğer onun sözcükleri, şeyin dilinden çıkan sözler ise, o çeviri, ilk olarak o anda metne sadık olmuştur."

30. *Parmenides*, **Fragman** B VIII, 3.

31. *Parmenides*, **Fragman** B VI, 1.

32. *Parmenides*, **Fragman** B VIII, 8.

33. *Parmenides*, **Fragman** B VIII, 16.

34. Benjamin Lee Whorf, **Sprache-Denken-Wirklichkeit**, s. 12, Rowohlt's Enzyklopaedie, 1988.

## Ontoloji ve Türk Düşüncesindeki Yeri

1. Bkz. Aristoteles, **Metafizik**, IV, 1, 20-25, çev. Ahmet Arslan, Ege Üni. Basımevi, İzmir 1985.
2. Bkz. Platon, **Sofist**, 237a-164c, çev. Ö.N. Soykan, **Diyaloglar** 2'de, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
3. Bkz. Soykan, Ö.N., **Metin Okuma**, s. 100-101, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.
4. Bkz. Aristoteles, a.g.y., III, 1, 995b-996a.
5. Bkz. Aristoteles, **Kategoryalar**.
6. Bkz. Atademir, H. R., **Organon** çevirisine Önsöz, M.E.B. Yayınları, Yunan Klasikleri: 72, Ankara 1963.
7. Bkz. Descartes, **Metafizik Düşünceler; Felsefenin İlkeleri**/Laberhonniere, **Descartes Üzerine Tetkikler**. Türkçeleri: Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları.
8. Schmidt, H., **Philosophisches Wörterbuch**, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1931.
9. Kant, I., **Kritik der reinen Vernunft**, [B 303/A 246-B 304/A 247 (20712)]
10. a.g.y., [B 872/A 844-B 873/A 845 (54601)]
11. a.g.y., [B 163-B 164 (12619)].
12. a.g.y., [B 105-A 79-B 106/A 80 (9223)].
13. a.g.y., [B 197/A 158-B 198/A 159 (14601)].
14. Schelling, F.W.J.v., SW I, I, 163.
15. Hegel, G.W.F., **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, s. 24, Suhrkamp Verlag 1970.
16. Schmidt, H., a.g.y.
17. Bkz. Hegel, **Wissenschaft der Logik I-II**, Suhrkamp 1978.
18. Husserl, E., **Ideen** I, s.19, Halle a.d.S. Verlag von M. Niemeyer 1928.
19. a.g.y., s. 22.
20. Heidegger, M., **Sein und Zeit**, s. 210, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
21. a.g.y., s. 9.
22. Schmidt, H. a.g.y.

23. Heidegger, M., **Unterwegs zur Sprache**, s. 166, Neske, 6. Auflage 1979.
24. Bkz. Soykan, Ö.N., Türkçenin Felsefe Yolları, Seminer Felsefe, sayı:6,Ege Üni. Edebiyat Fak. Yayınları, İzmir 1989. (Arayışlar. Felsefe Konuşmaları 1)
25. Bkz. Heimsoeth, H., **“Nikolai Hartmann’ın Ölümü Münasebetiyle,”** çev. Nermi Uygur, *Felsefe Arkivi*, Cilt: III-Sayı I, İstanbul 1952.
26. Bkz. Hartmann, N., **“Almanya’da Yeni Ontoloji Cereyanı,”** çev. Ta-kiyettin Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, Cilt 1-Sayı 2-3, İstanbul 1946.
27. Bkz. Mengüşoğlu, Tomris, M. Geiger’den **Estetik Anlayış** çevirisine Önsöz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
28. H. Z. Ülken de Mengüşoğlu’nu “Türkiye’de bu felsefe çığırının [Ye-ni Ontoloji] ve başlıca onun son şekli olan felsefi antropolojinin temsil-cisi” olarak nitelendirir. Bkz. **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 459, Ülken Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1979.
29. Bkz. Mengüşoğlu, T., **Felsefeye Giriş**, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları 2. baskı, İstanbul 1968.
30. İ. Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, No: 1612, İstanbul 1971.
31. No: 1599, İstanbul 1979.
32. No: 1153, İstanbul 1965.
33. Cem Yayınevi, İstanbul 1979.
34. Bkz. Tunalı, İ., **Sanat Ontolojisi Temelinde Yeni Bir Resim Anlayışı** (Türkçe-İngilizce), Tanak Sanat Galerisi Yayınları,İstanbul 1983.
35. Ülken, H. Z., Varlık ve Oluş, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları: LXXXV, Ankara 1968.
36. Akın Etan’ın İ.Ü. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümünde verdiği, yayın-lanmamış tezleri: a. Lisans: **Nicolai Hartmann’da Teleoloji Problemi**, 1973. b. Doktora: **Nicolai Hartmann’ın Ontolojisinde Real Determinati-on ve İsteme Hürriyeti**, 1978. (Doktora tezinin bir bölümü Felsefe Arki-vi, sayı: 22-23’de yayınlanmıştır. İst. 1981).
37. Örn. bkz. *Feyerabend*, P.K., **Yönteme Hayır**, çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık İstanbul 1989; Koyre, A., **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, Ara Ya-yıncılık İstanbul 1989; Kuhn, Th.S., **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Alan Yayınları, İstanbul 1982.
38. Kitap Yayınları İstanbul 1962.

## Türkiye’de Estetik Düşünce

1. Bkz. Nuri Akbayer, “**Osmanlı Yayıncılığı,**” **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi** içinde, 6. cilt. s. 1686, İletişim Yayınları, İstanbul 1985.
2. Bu ifade, kütüphane çıkışlarında birçok kez tanık olduğum bu tarz konuşmalara dayanıyor.
3. “Kitap mezarlığı” deyimini, kitapların araştırmacıların hizmetine sunulması konusunda ilgili görevlilerin gösterdikleri yersiz aşırı korumacılığı yerme amacıyla kullanan Hocam Nermi Uygur’a borçluyum. Ben onu hem bu anlamda hem de kitaplara pek kimsenin uğramadığı imasında kullanıyorum.
4. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 12, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, 917, İstanbul 1961.
5. [... ten physin mimumene...] *Herakleitos*, B, 10, **Die Fragmente der Vorsokratiker**, von Hermann Diels, s. 79, vierte Auflage, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1922.
6. Örn. bkz. **Şölen** diyalogu.
7. Bkz. **Devlet** diyalogu.
8. Bkz. Poetika, çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1963.
9. Shaftesbury ve Hutcheson ile ilgili bilgiler için bkz. Neclâ Arat (Haz.): **Estetik Seçme Metinler**, İ.Ü. Yayınları, No. 2885, İstanbul 1981.
10. H. Schmidt, **Philosophisches Wörterbuch**, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1981.
11. Baumgarten’in estetiği temellendirmesi, 10. no. lu notun işaret ettiği ifade dışında İsmail Tunalı’dan alındı: **Estetik**, *Giriş bölümü*, Cem Yayınları, İstanbul 1984.
12. I. Kant, **Kritik der Urteilstkraft** [B 146-148].
13. I. Kant, a.g.y. [B 148-149]
14. I. Kant, a.g.y., [B 174-175], [B 175-176]. Kant’ın “oyun-sanat” görüşü hakkında ayrıca “**Sanatın Kaynağı: Oyun ve Dans**” adlı yazımıza bakılabilir. (Felsefe Dünyası, Sayı: 2, Ankara 1991.)
15. Schiller için de bkz. 14. notta belirtilen yazımız.
16. Bkz. “**Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat**” (Kabalıcı Yayınevi 1995) adlı kitabımız.

17. Hegel, **Vorlesungen über die Aesthetik** I, s. 13. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1975.
18. Hegel, a.g.y., I, s. 25.
19. Hegel, **Enzklopaedie der philosophischen Wissenschaften** III. s. 372, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1976.
20. Hegel, a.g.y., III, s. 25-26.
21. K. Rosenkranz, **Aesthetik des Haesslichen**, Reclam-Verlag Leipzig 1990.
22. H. Schmidt, a.g.y.
23. H. Schmidt, a.g.y.
24. R. Escarpit, **Edebiyat Sosyolojisi**, s. 9, çev. A. Türkay Yazıcı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1968.
25. Peter Kemper, **'Postmoderne' oder der Kampf um die Zukunft**, s. 8, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1988.
26. Bkz. Arslan Kaynardağ, **"Türkiye'de Sanat Felsefesinin Gelişmesi ve Bu Gelişme İçinde Sanat Ontolojisinin Yeri,"** Çağdaş Düşünce içinde, s. 123, Ada Yayınları, İstanbul 1987.
27. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 137. Çalışmanın bu bölümünde sık sık doğrudan alıntı yaparak andığımız Ülken'in bu kitabı, alıntısız verdiğimiz birçok bilgi bakımından da özellikle Cumhuriyet öncesi dönem için başlıca başvuru kaynağımız olmuştur. Seçilerek alınıp kendi ifademizle sunulan bu bilgiler için bu nedene mahrec gösterme olanağı da kalmamıştır.
28. H.Z. Ülken, a.g.y. s. 137.
29. a.g.y., s. 147.
30. a.g.y., s. 143.
31. a.g.y., s. 145.
32. a.g.y., s. 145-146.
33. a.g.y., s. 147
34. a.g.y., s. 148.
35. a.g.y., s. 147
36. a.g.y., s. 152.
37. Geniş bilgi için Bkz. H. Z. Ülken, a.g.y. ve Arslan Kaynardağ **"Tür-**

**kiye’de Felsefenin Evrimi,” Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** içinde, cilt 3, s. 763, İletişim Yayınları,

38. H. Z. Ülken, a.g.y., s. 252.

39. Abdullan Uçman, *Rıza Tevfik’in Şiirleri ve Edebi Makaleleri Üzerinde Bir Araştırma*, Yayınlanmamış doktora tezi, s.155, [VI + 433 sayfa, yöneten: Prof. Dr. Mehmet Kaplan] İ.Ü. Edebiyat Fakültesi 1981.

40. *Rıza Tevfik’in evrak-ı metrukesi*, Yeni Türk Edebiyatı uzmanı Dr. A. Uçman’ın eline, kendisinin bana söylediğine göre 1991 yılında geçmiştir. Uçman, hem kendi doktora tezini hem de *Rıza Tevfik’in* eski-yeni harflerle, yayınlanmış-yayınlanmamış tüm yazılarını bir plan dahilinde yayınlamayı düşündüğünü de bana söylemiştir. O, ayrıca “filozof”un el yazmalarını görmeme ve dilediğim bazılarının fotokopisini yapmama izin vermiştir. Eldeki yazının *Rıza Tevfik’e* ayrılan bölümünü kendisine borçlu olduğum dostumuz Uçman’a Türk estetik düşüncesi adına teşekkür eder, sözünü ettiği planını bir an önce ve sağlıklı biçimde gerçekleştirmesini dilerim.

41. A. Uçman, **Rıza Tevfik’in Estetikle İlgili Yazıları** I. *Türklük Araştırmaları Dergisi*, sayı 6, s. 317-330, Marmara Üni. Fen Edebiyat fak. Yayınları, İstanbul 1991.

42. Ziya Gökalp, **Dehaya Doğru**, *Küçük Mecmua*, 19 Haziran 1922 (Z. Gökalp, s. 52, haz: A. N. Göksel, Varlık Yayınları, İst. 1955).

43. Z. Gökalp, **Ahlaka Doğru**, *Küçük Mecmua*, 26 Haziran 1922 (A. N. Göksel’in adı geçen kitabında, s. 56-67).

44. Bu benzerliğin görülmesi için, sanırım şu alıntılar yeterlidir: “Deha mevhibedir (doğa vergisi), ki bu sanata kural koyar.” (Kant, **Kr.dr.Ur.** [B 180-181] “O [deha] sanata mahsus bir mevhibedir, bilime değil.” (Kant, a.g.y. [B 199-200]) “Doğa, deha vasıtasıyla bilime değil ama sanata kural buyurur.” (Kant a.g.y., [B 182-183].) Ve son alıntımız Alman İdealizminin romantik filozofu *Schelling*’den: “Yalnızca sanatın ortaya koyduğu şey ancak ve ancak deha vasıtasıyla olanaklıdır. (...) Bilimin ortaya koyduğu şey, deha vasıtasıyla ortaya çıkarılabilir, fakat onun böylelikle ortaya çıkarılması zorunlu değildir.” [SW I, III, 623].

45. Esasen “Doğu-Batı” sorununa ve Türkiye’nin buradaki konumuna daha geniş bir ölçekten bakıldığında, Türk kültürünün de içinde yer aldığı İslam Uygarlığının Batı Uygarlığı içinde bulunduğu söylenebilir. Türk-İslam düşüncesi de Avrupa düşüncesiyle aynı kaynaktan, eski Yunan’dan beslenmiş ve benzer problemlerle meşgul olmuştur. Ayırım, eğer dinsel yaşam tarzından geliyorsa, en azından Avrupa Hristiyan

Ortaçağı'nın da dinsel yaşam tarzına sahip olmasına rağmen, hiç kim-  
senin onu "Batı" kavramının dışına koymayı aklına getirmemiş olma-  
sına dikkat çekilmelidir. Üstelik, bu dinsel yaşam tarzı, Ortaçağ'dan be-  
ri süzüle süzüle incelmış ama yine de etkin biçimde bugün de Batı'da-  
ki varlığını sürdürmektedir. Ama sorun Hristiyan-İslam ayrımından  
kaynaklanıyorsa, buna diyecek sözümüz yoktur. Fakat o takdirde Ba-  
tı'ya "Hristiyan Batı" demek doğru olacaktır. Bizim bu bakış açımız-  
dan Batı'yı sınırlayan Doğu Kavramı, eski Hint-Çin-Japon düşünüş tar-  
zına işaret eder.

46. Z. Gökalp, **Felsefeye Doğru**, Küçük Mecmua, sayı 6. (Alıntı: H.Z. Ülken, a.g.y., s. 354).

47. Z. Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 99, Varlık Yayınları, İst. 1961.

48. Z. Gökalp, a.g.y., s. 99-100.

49. Z. Gökalp, a.g.y., s. 97.

50. Bkz. Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 124.

51. Cemil Sena Ongun, **Estetik**, "Önsöz," Kanaat Kütüphanesi, 1931.

52. Cemil Sena Ongun, **Estetik, Sanat ve Güzelliğin Felsefesi**, Remzi Ki-  
tabevi, İstanbul 1972.

53. Bkz. İsmail Tunalı, Cumhuriyetin 50. Yılı İçinde Estetik, Cumhuri-  
yetin 50. Yılına Armağan, s. 223-270'te. Edebiyat Fakültesi, İstanbul  
1973.

54. Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 128.

55. Yazının bu bölümünde görülen kaynağı belirtilmemiş, Tunalı'ya  
ilişkin biyografik bilgileri ve tırnak işareti içinde verilen onun sözleri-  
ni, kendisiyle 1986 yılı yazında, evinde yaptığım görüşmelerde o, bana  
dikte ettirmişti. Bu görüşmelerin amacı, hocanın telkiniyle üstlendiğim  
bir çalışmayla ilgiliydi. Bu, içinde yer yer Tunalı'nın biyografisini de  
bulunduran, onun bütün yazılarını tek tek tetkik eden bir çalışma idi  
ve baştan sona hocaya okunmuş onun kontrolünden geçmiş idi. Çalış-  
ma bütün olarak hiçbir yerde yayınlanmamıştır.

56. Bkz. Not: 55.

57. Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1960. Bu kitap, yıllar sonra,  
ona "İkinci Kısım" olarak "Soyut Resim" in eklenmesiyle yeniden ya-  
yınlanır: **Felsefenin Işığında Modern Resim**, Remzi Kitabevi, İstanbul  
1981.

58. İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, No: 1022, İstanbul 1963.

59. Nicolai Hartmann'ın 'Yeni Ontolojisi' hakkında Türkçe kaynaklardan bilgi edinmek isteyen okuyucu, Mengüşoğlu'nun ve Tunalı'nın yapıtlarından başka "**Ontoloji ve Türk Düşüncesindeki Yeri**" ve bu yazının 25,26 ve 36 no.lu notlarında belirtilen kaynaklara başvurabilir.
60. Bkz. Tomris Mengüşoğlu'nun Moritz Geiger'den çevirdiği Estetik Anlayış'a yazdığı "Önsöz" Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.
61. Bkz. Not: 55.
62. İlk baskı: İ.Ü. Ed. Fak. Yayınları, No. 1153, İstanbul 1965.
63. İsmail Tunalı, **Sanat Ontolojisi**, s. 1.
64. İsmail Tunalı, **a.g.y.**, s. 9.
65. İsmail Tunalı, **a.g.y.**, s. 20.
66. İsmail Tunalı, **a.g.y.**, s. 23.
67. İsmail Tunalı, **a.g.y.**, s. 41.
68. İsmail Tunalı, **a.g.y.**, s. 44-45.
69. İsmail Tunalı, **a.g.y.**, s. 112.
70. İsmail Tunalı, **a.g.y.**, s. 127.
71. İsmail Tunalı, **a.g.y.**, s. 136.
72. **Estetik**, Cem Yayınları, İstanbul 1984.
73. Bkz. Not: 55.
74. Hocamız Fransız "formalist-rasyonalizm"ini sevmezdi. Bu ise Descartes'a dayanıyordu. Descartes, Metot Üzerine Konuşma'da şöyle der. "O zaman, (...) bütün günümü, sabahtan akşama kadar, bir çini sobanın başında, yapayalnız kapanmakla geçiriyor ve düşüncelerimle başbaşa kalmak için bolca vakit buluyordum." (İkinci Bölüm, 1-15, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1962). Mengüşoğlu, bu "soba başı felsefesi"nden araştırmaya dayanmayan, fenomenlere yönelmeyen, tersine bilincin kendi üzerine katlanarak düşünmesinin ürünü olan felsefeleri anlar ve onlara şiddetle karşı çıkardı.
75. Heidegger'e ilişkin hocadan dinlediğim, onun bir anısı şudur: (Ayrıntıyı tam anımsamıyorum: Hoca ya bizzat Heidegger'le görüşmüş ve ondan aşağıdaki sözü duymuştur ya da Heidegger'le görüşen birinden kendisi duymuştur.) Heidegger'e Nicolai Hartmann'ın adından söz edildiğinde o çok kızmış ve Hartmann'ın ilk adına atıfla "Bırak o Rus'u!" demiş.

76. "Ontoloji yapmak": Bu deyim Mengüşoğlu'na aittir. Ruhu şad olsun hoca, dilimizde Fransızca söylenişleriyle yerleşmiş sözcükleri, "aslı budur" deyip, hep Almanca söylenişlerine göre söyler, yazardı. Örneğin antropoloji, antropolojik yerine "antropoloji," "antropologik" gibi. Ve sanki onlar, böyle söylendiklerinde halis ve inandırıcı oluyorlardı.

77. Örneğin, bkz. **Türkçülüğün Esasları**, s. 97 vd.

78. Bu iki cümle, *Gökalp*'in önemini biraz da sanki onun Fransa'ya gitmemiş olmasına bağlıyor gibi gösteriyorsa da kastımız bu değildir. Üstelik, burada bir de şu hatayı yaptık: Geçmiş bir olayı yok sayıp, onun yerine konulan varsayımsal olaydan hareketle sonuca varmak. Bu abestir. Geçmiş için "olsaydı... olurdu" denmez. Buna karşın, hem *Gökalp*'ten önceki ve sonraki çoğu düşünürlerimizin Batı düşünce merkezlerince belirlenmişlerindeki şansızlığı çarpık da olsa canlı biçimde gösterdiklerinden hem de başka benzerleriyle sık sık karşılaştığımız bu kendi çarpık ifadelerimizi eleştirmek üzere düştüğümüz, onlara bağlı olan bu dipnottan da vazgeçmek istemediğimizden o iki cümleyi metinden çıkarmadık.

79. Bkz. 78 no'lu dipnot.

80. Hegel'in bu sözü şu anlama gelir: Bir şey olup biter, ancak bundan sonra onun üzerine konuşulur; onun bilimi yapılır. Yukarıda Hegel'den söz ederken, onun sanatı geçmiş bir şey olarak görmesi ve böylece bilimin konusu yapması düşüncesi burada anımsanmalıdır. [Minerva, akıl tanrıçası da sayılan Athena'nın Latince adıdır. Onun en sevdiği kuş, baykuştur. (Bkz. A. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1978).] Sözüün tam biçimi: "Minerya'nın baykuşu, uçuşuna ilkin akşamın alaca karanlığında başlar." Werke 7, s. 28, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Suhrkamp Verlag 1975.

### **Türkiye'de Schopenhauer**

1. H.Z. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**.

2. A. Kaynardağ, "**Türkiye'de Felsefenin Evrimi**." Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, 3. cilt, s. 763-765, İletişim Yayınları, İstanbul.

3. A. Kaynardağ, Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri, **Türkiye Felsefe Kurumu Konferansları: I** içinde, s. 1, Ankara 1986.

4. Kitabın ilk baskılarında bulunmayan bu bilgiyi bana hocam *Cahit Tanyol* verdi. Adı geçen lisans tezinin kartı, fakülte kitaplıklarının kartotekslerinde yoktur. *Tanyol*, ayrıca bu tezi yakında kitap olarak bastıracağını da bana söyledi. (Kitap yayımlandı: *Cahit Tanyol, Schopenhauer'da Ahlak Felsefesi*, Gendaş, İstanbul 1998.)
5. Federation Internationale des Societes de Philosophie, *Bulletin ete* 1989, s.52.
6. Yazarın kaynak bildirimi: Schopenhauer, **The World as Idea**, Engl. transl. by R. B. Haldane and J. Kemp. London. Cilt II, s. 425-426."
- 7 Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

### Taşıt Yazıları

1. Bkz. Ömer Naci Soykan, **Minibüs Yazıları**, Tanım, İstanbul, 1984/1.
2. **Kuran-ı Kerimin Türkçe Anlamı**, s. 400, Milliyet Gazetesi özel eki.
3. Wertermack, **İslam Medeniyetinde Puta Tapma Devrinden Arta Kalan ve Kalıntı Halinde Yaşayagelen İtikadlar**, Yeni Matbaa, Ankara 1962.
4. **Tractatus**, 6.52.
5. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ç. Levi-Strauss, **Yaban Düşünce**, s. 34 vd. Hürriyet Yay., İstanbul, 1984.
- 6.İpşiroğlu, N-M, **Oluşum Süreci İçinde Sanatın Tarihi**, s. 55 vd. Cem Yayınları İstanbul 1983.
- 7 Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 99.

### Kültürel Kimliğimiz

1. Bkz. Prof. Dr. Hasan Eren, **Türkçe Sözlük**, Önsöz, TDK, İstanbul 1991 ve Fuat Bozkurt, *Türklerin Dili*, s. 53, Cem Yayınları, İstanbul 1992.
2. Burada, özellikle C. Lévi-Strauss'un antropolojik bakış açısı, P. K. *Feyerabend* gibi bilim felsefecilerinin çalışmaları ve "Postmodern-Tartışma" göz önünde bulunduruluyor.
3. "Çağdaşlık," sözsel anlamıyla bir zamandaşlığı da ifade eder. Buna göre, örneğin zamanımızdaki Avustralya yerlileri çağdaşımızdır deni-

lecektir. Oysa ondan kastedilen bu değildir. O, belli değerleri yüklenen bir kavram olarak, batı dillerindeki “modern” karşılığı önerilmiştir. (“Modern” için bkz. *“Postmodern Tartışmanın Neresindeyiz?”*) Bu karışıklıktan kurtulmak için bazı yazarlarımız “çağdaş” “çağcıl” demektedirler. Oysa karışıklığa neden olduğu söylenen aynı “çağ” sözcüğü burada da vardır. Bize göre, “çağdaş”ı değiştirmeye gerek yok. O, başından beri “modern” karşılığı olarak kullanılıyor. Karışıklığa neden olan batı dillerindeki İng. (Fr.) “contemporary,” Alm.: “Zeitgenosse” sözcüklerinin anlamıdır. Bu anlam için pekâlâ “zamandaş”ı kullanabiliriz. Ve ortada hiçbir karışıklık kalmaz.

4. “Modern” için bkz. Not: 3.

5. Bkz. *“Postmodern Tartışmanın Neresindeyiz?”*

6. Krşl. “Topyekûn” batılılaşıma kavramı: “Türk Postmodernizmi”

### **Postmodern Tartışmanın Neresindeyiz?**

1. Bkz. Wolfgang Welsch, *“Postmodern” Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs*, Peter Kemper (Hrsg.), *‘Postmoderne’ oder Der Kampf um die Zukunft* içinde, s. 10, Fischer 1988.

2. J.-F. Lyotard, *“Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?”*, Wolfgang Welsch (Hrsg.), *Wege aus der Moderne* içinde, s. 203 ve 201, Weinheim: VCH, Acta Humanoria 1988.

3. Bkz. 2 numaralı dipnot.

4. Bkz. dipnot 1.

5. Bkz. dipnot 1’de s. 9.

6. Bkz. dipnot 1’de s. 9-10.

7 Bkz. dipnot 1’de s. 9-10.

8. Bkz. dipnot 1’de s. 9-10.

9. Bkz. dipnot 1’de s. 9-10.

10. J. Habermas, *“Die Moderne - ein unvollendetes Projekt,” Wege aus der Moderne* içinde.

11. Burada maddeler halinde verilen postmodern belirtilerin ilk dokuzu, bizim bazı yorumlarımız dışında kendisi de postmodernin önem’ ve ilk temsilcilerinden sayılan Ihab Hassan’ın *“Postmodern heute”* başlıklı yazısından alındı. Bkz. *Wege aus der Moderne*.

12. F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, s. 175, Suhrkamp, 1968.

13. F. Nietzsche, **Erkenntnistheoretische Schriften**, s. 175, Suhrkamp 1968.
14. Lyotard, **Postmodern Durum**, s. 53, Türkçesi: Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık İstanbul 1990.
15. J. W. Goethe, **Maximen und Reflexionen**, s. 78, dtv, Müncher 1968.
16. Bu üçüncü bölümde, 17 no.lu dipnotta belirtilen bilgi ile bizim kendi yorumlarımız dışında kalan bilgiler, şu kaynaklardan alındı: i. Wolfgang Iser (Hrsg.) **Wege aus der Moderne**; ii. Bkz. dipnot:1 iii. Luuk Utrecht, **Postmodern-Tanz: Leo Samama Neoromantik in der Musik, "Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmodern"** (Hrsg. von D. Kamper u. W. van Reijen) içinde, Suhrkamp 1987
17. Bkz. F. Guattari, **Üç Ekoloji**, s. 37 vd., Türkçesi: Ali Akay, Hil Yayınları İstanbul 1990.
18. Bkz. J. Habermas, **Der philosophische Diskurs der Moderne**, s. 153, Suhrkamp 1991.
19. Theodor W. Adorno **Aesthetische Theorie**, s. 38;57;58, Suhrkamp 1970.
20. Theodor W. Adorno **a.g.y.**, s. 38;57;58, Suhrkamp 1970.
21. Theodor W. Adorno **a.g.y.**, s. 38;57;58, Suhrkamp 1970.
22. Theodor W. Adorno, **a.g.y.**, s. 38;57;58, Suhrkamp 1970.
23. Bkz. dipnot 10.
24. Bkz. M. Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Önsöz, Türkçesi: Zeynep Aruoba, Hil Yayınları İstanbul 1985.
25. M. Weber'den alıntılardan J. Habermas, bkz. dipnot 18'de s.9.
26. Bkz. dipnot 18'de s. 9-11.
27. Bkz. dipnot 18'de s. 11-12.
28. Bkz. dipnot 18'de s. 12.
29. Schillers Werke, Achter Band, **Über naive und sentimentale Dichtung** s. 329-330, Meyers Klassiker Ausgaben, Leipzig und Wien.
30. a.g.y., s. 329-330.
31. a.g.y., s. 329-330.
32. Bkz. dipnot 18'de s. 62.

33. Bkz. Schelling, **SW (Saemtliche Werke)** I, V, 315.
34. Schelling, **SW I**, V, 443/442/444.
35. Schelling, **SW I**, V, 443/442/444.
36. Schelling, **SW I**, V, 443-442/444.
37. Geniş bilgi için bkz. **"Kuram-Eylem Birliği Olarak Sanat"** (Kabalıcı Yayınevi 1995) adlı kitabımız.
38. Schelling, **SW I**, V, 454.
39. Bkz. dipnot 18'de s. 13.
40. Bkz. dipnot 18'de s. 13.
41. G. W. F. Hegel, **Phenomenologie des Geistes**, s. 18, Suhrkamp 1976.
42. Bkz. dipnot 18'de s. 13.
43. Hegel, **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**, s. 524 vd., Suhrkamp 1976.
44. Hegel, **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, s. 436, Suhrkamp 1975.
45. Bkz. dipnot 18'de s. 27 vd.
46. Hegel, **Vorlesungen über die Aesthetik I**, s. 25, Suhrkamp 1975.
47. Hegel, **a.g.y.**, s. 142, Suhrkamp
48. Hegel, **a.g.y.**, s. 25, Suhrkamp
49. Hegel, **a.g.y.**, s. 25-26, Suhrkamp 1975.
50. Bkz. dipnot 18'de s. 65-66.
51. Bkz. dipnot 18'de s. 65-66.
52. Bkz. dipnot 18'de s. 65-66.
53. Bkz. **Nietzsche, Yunan'lıların Trajik Çağında Felsefe**, s. 5, çev. Nusret Hızır, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.
54. Alıntılayan, Jutta George-Lauer, **Das "postmoderne Wissen" und die Dissens-Theorie von Jean-François Lyotard, Postmoderne' oder Der Kampf um die Zukunft** içinde s. 206.
55. Krş. Robert Weimann (Hrsg.), **Postmoderne-globale Differenz**, s. 30, Suhrkamp 1991.
56. Lyotard, **"Eine post-moderne Fabel über die Postmoderne oder In der Megalopolis"** bkz. dipnot 55 s. 294.

57. Bkz. Wege aus der Moderne, s. 12, (dipnot 2).
58. Alıntılan, Robert Weimann, bkz. dipnot 55'de s. 31.
59. Bkz. dipnot 14.
60. Alıntılan, Robert Weimann, bkz. dipnot 55'de s. 32.
61. Bkz. dipnot 55'de s. 33.
62. Bkz. dipnot 2'de s. 194.
63. Bkz. dipnot 10'da s. 191-192.
64. Bkz. dipnot 2'de, s. 194.
65. Adorno'nun Husserl eleştirisi için **Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk** (Ara Yayıncılık, İstanbul 1991) adlı kitabımıza bakılabilir.
66. Bkz. dipnot 18'de s. 390-445.
67. Alıntılan: J. Georg-Lauer, bkz. dipnot 54'te s. 206.
68. Bkz. dipnot 64.
69. P. K. Feyerabend, **Özgür Bir Toplumda Bilim**, s. 12, çev. Ahmet Kardam, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1991.
70. Bkz. Lyotard, **Die Moderne redigieren, "Wege aus der Moderne"** içinde dipnot 2'de.
71. Örn. Bkz. Andreas Steffens, **Rückkehr zur Welt, "Nach der Postmoderne"** (Bollmann Verlag, Düsseldorf und Bensheim 1992) içinde s. 319-345.
72. Lyotard, **"Eine Post-moderne Fabel über die Postmoderne oder, In der Megalopolis," "Postmoderne-globale Differenz"** içinde, s. 291 (dipnot 55).
73. Volker Caysa, Etik im "Nah" der Postmoderne, Nach der Postmoderne (dipnot 70) içinde s. 85.
74. K. Ludwig Pfeiffer, **Schwebende Referenzen und Verhaltenskultur: Japan und die Praxis permanenter Postmoderne, "Postmoderne-globale Differenz"** içinde s. 346 (dipnot 55).
75. Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 63, Ülken Yayınları, İstanbul 1966.
76. Bkz. H.Z. Ülken, a.g.y., s. 270-275 ve 388-392.

77. Bkz. H.Z. Ülken, a.g.y., s. 197

78. Bu anlayışın keskin bir temsilcisi Takiyettin Mengüşoğlu'dur. Onun *Felsefeye Giriş* (s. 171-190) adlı kitabına bakılabilir. İstanbul Üni. Edebiyat Fak. Yayınları, No: 773, İstanbul 1968.

79. Bu konuyla ilgili geniş bilgi için **Felsefe ve Dil. Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma** adlı kitabımıza başvurulabilir.

80. Neclâ Arat, "**Modern Mahremden Modern Hareme mi?**," *Devinim*, sayı: 4, Temmuz-Ağustos 1992.

81. Prof. Dr. İsmail Tunalı, "**Post-Modernizm ve Getirdikleri...**," *Cumhuriyet*, 11.7.1992.

82. **Önay Sözer ile Postmodern Üzerine**, konuşan: Enver Ercan, Varlık, Aralık 1992, İstanbul.

### Evimiz Dünya

1. Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi** (İ.Ü. Ed. Fak. Yayınları, 392, İstanbul 1949), **Felsefi Antropoloji** (İ.Ü. Ed. Fak. Yayınları, 1912, İst., 1972) ve **İnsan ve Hayvan Dünya ve Çevre** (İ.Ü. Ed. Fak. Yayınları, 2599, İstanbul 1979) adlı kitapları.

2. Schelling, **Sämtliche Werke** II, III, 206.

3. Bkz. dipnot 1.

4. Ksenophon, **Şölen ve Sokrates'in Savunması**, s. 69, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul 1962.

5. Gönderme yapılan *Homeros* metninin ilgili pasajı şöyledir: "Bir vakitler onbinlerce insan soyu eziyorlardı./Oraya buraya atılarak geniş göğüslü toprağı./Zeus bunu görüp ona acıdı; derin aklıyla/Düşündü yükünü azaltmayı her şeyi-besleyen toprağın./Böylece körükledi Ilios savaşının zorlu döğüşünü./Azaltmak istiyordu toprağın yükünü ölümle: Troia ilinde... (W. Kranz, **Antik Felsefe**, Kısım I, s. 5-6, İ.Ü. Edebiyat fak. Yayınları, 317, İstanbul 1948).

6. Bkz. Ioanna Kuçuradi (haz.), **Dünya Problemleri Karşısında Felsefe**, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1988.

7 Jean-Paul Sartre, **Çağımızın Gerçekleri**, s. 15-16, çev. S. Eyüboğlu-V. Günyol, Çan Yayınları, İstanbul 1963.

8. Bkz. Norbert Bolz, **Die Welt als Chaos und als Simulation**, s. 8,57-62, Wilhelm Fink Verlag, München 1992.

## Ahmet İnam'la Mektuplaşmalar

1. Köşeli parantez içindeki yazılanlar, eldeki mektuplarda bulunmayan, metne sonradan kattığım açıklayıcı bilgilerdir. Kendiliğinden anlaşılıyor ki, bu dipnotları da ben ekledim. Bu ilk “konuşma”yı, zarfın içinde mektupla birlikte, ama ayrı ve daktiloya çekilmiş olarak A. İnam’a göndermiştim. El yazılı o mektubun ilk örneği bende yoktur. Anımsadığıma göre, onda birlikte oluşturacağımız kitaptan ve onun adını “Felsefe Konuşmaları” olmasından söz ediyordum. Esasen bu konuları, daha önce İnam İstanbul’da iken yüzyüze konuşmuş ve mutabık (?) kalmıştık.

2. A. İnam’ın eşi.

3. [Nisan 1991] tarihli ilk mektubum.

4. İnam’ların bitince taşınacakları evi, apartmanın üst katlarında olacak.

5. “Felsefi düşünmede sorunlar görüyoruz, konuldukları yerde hiçbir sorun yok. Ve felsefe, orada hiçbir sorun olmadığını göstermeli.” (L. Wittgenstein, Schriften 4, **Philosophische Grammatik**, s. 47, 1, 9, Suhrkamp Verlag 1969).

6. Ahmet İnam, bu mektubumu izleyen 30.5.1991 tarihli son mektubunda “2 sayısının nöronlarda olması”nın ne demek olduğunu haklı olarak eleştirici bir tarzda sorar. Eğer ona yanıt verip, mektuplaşmayı sürdürseydim, bu konudaki düşüncelerimi açıklamak amacıyla şunları yazacaktım: Bellek nöronların işlevi olan bir yetimizdir. Bilgilerimiz bellekte her zaman canlanmış (“actu”) olarak bulunmuyor. Peki, onlar canlı olmadıklarında nerededirler, nerede saklanırlar? Elbette nöronlara bakılsa, orada örneğin bir 2 rakamı görülmeyecektir. Ama orada, ikiyi hatırlamamızı sağlayacak, onu canlanmış (“actu”) olarak istenildiği her zaman bazen de istenilmediğinde bile ortaya çıkaracak bir İZ olmalıdır. Aksi halde belleğin nöronların bir işlevi olduğu söylenemeyecektir.

7. Burada “zaman” hakkında söylediklerimin yapmak istediğim monist ontolojiye uysun diye zorlama sözler olduklarını görüyorum. Onlar, oldukça aceleye gelmiş düşüncelerdi. Ama buna karşın, monist bir ontolojiye ilişkin inancımı hâlâ koruyorum. Belki ileride başka tarz bir temellendirmeyi deneyebilirim.

8. “Bağıntı,” “hareket,” “işlevsellik” hakkındaki bu düşüncelerim, o zaman da yazdığım gibi “istediğim gibi olmadı.” Onlardaki bazı noktaları bugün de dikkate değer bulmama karşın, birçok fahiş hatalar yaptığımı ayırımlıyorum. Bu düşüncelerin yeniden ele alınmaya ihtiyacı var. Ya da onlar, doğdukları gibi öylecene özürlü kalırlar.

## Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri

1. *Irzık*'ın "Olgu ise olgu bağlamlarının varolmasıdır" (T2) çevirisindeki "varolma"nın metindeki Almanca karşılığı "Bestehen" dir. Ancak bu adın fiil biçimi olan "bestehen," "aus" ile kullanıldığında "terekküp etme," "müteşekkil olma" gibi ve "in" ile kullanıldığında "bir şeyden ibaret olma" gibi anlamlara gelir. Sanırım bu tarz anlama, *Irzık*'ın eleştirdiğimiz "meydana gelme" anlamasının kaynağı olabilir. Oysa, bu anlamalar sözü geçen ad sözcüğü için geçerli olmaz. Çünkü burada fiil tek başına ("aus" veya "in" olmaksızın) alınarak bunun ad biçimi (das Bestehen) kullanılmıştır. Ve fiilin bu biçimiyle anlamı da yalnızca "var olmak, mevcut olmak"tır. ["Das Bestehen" ve "das Nicht-bestehen" karşılığı olarak, "varolma" ve "varolmama" yerine, başka yanlış çağrışımlara (örn: "varlık-yokluk") izin vermemek için belki de "mevcut olma" ve "nâmevcut olma" denebilirdi. Zaten bu ayrımı belli etmek için örneğin "olgunun varlığı," "-yokluğu" değil de "-varolması," "-varolmaması" diyoruz.]

2. Bu bağlamda Tractatus'da şu deyişleri buluruz: 1. "Fall"; 2. "Tatsache"; 3. "Sachverhalt"; 4. "Sachlage" Bunlar birbirleriyle yaklaşık eş anlamdadırlar. Biz birinciye "durum," ikinciye "olgu," üçüncü ve dördüncünün her ikisine de "şey-durumu" demeyi tercih ediyoruz. Eğer siz 2'ye "olgu" dedikten sonra, 3'e de yine yalnızca "olgu" diyecekseniz, bir sorun çıkmaz. Ama hem 2'ye "olgu" diyecekseniz hem 3'e "olgu"lu bir şey örneğin "olgu bağlamı" dersanız, o zaman sanki 2,3'lerden meydana gelirmiş gibi bir yanlış anlamaya neden olabilirsiniz. Eğer 3'te ve 4'te "bağlam"dan vazgeçmek istemiyorsanız, o zaman "şey-bağlamı" ya da bizim gibi "şey-durumu" demelisiniz. Üstelik bu "durum," hem 3.nün "-verhalt"ını hem 4.nün "-lage"sini gayet iyi karşılıyor.

### Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik Çözümlemesine Önsöz

1. Schiller: "Ciddidir yaşam, güleryüzlüdür sanat." (Wallenstein'ın Karargâhı, Prolog 138.)

2. "Şu an... Yaban il": 12.8.1991... Erlangen.

3. Hilmi Yavuz, **Hüzün Ki En Çok Yakşıandır Bize**, Can Yayınları, İstanbul 1989.

4. Vaktiyle bir yere şöyle bir şey yazmıştım: "Ruhu kullanmaksızın felsefe yapabilecek olsaydım, hiç durmaz yapardım. Çünkü onun getireceği yararlar (açıklamalar) zararlarından (güçlüklerinden) çoktur." Ama doğrusu bu yol değil. Güçlükleri göğüslemekten kaçınmakla fel-

sefe mi olur? Felsefe, düz yolda yürümek değildir. (Bkz. “**Filozof Tanrı Misafiridir**”)

5. Ama bu alışımda acı miktarı, hatta hü­zün miktarı fazla ise ortaya ciddi estetik-toplumsal sorunlar çıkabilir. Bu sorunların tartışılması bu yazının sınırları dışındadır. Yalnız şu kadarını söyleyeyim, bir işaret olarak: Örneğin müzikte acı çığır­tkanlığı arttıkça (örn.: “arabesk müzik”) ortada ne acı duygusu kalır ne müzik; her şey sahte, yapmacık olur. (Bkz. “**Taşıt Yazıları**”)

## KİŞİ ADLARI DİZİNİ

- A. Sadık, 67  
II. Abdülhamit, 70  
Adorno, 66. 132, 141, 142, 143, 144, 229, 246, 248  
Ahmet Haşim, 81, 82  
Ahmet Mithat, 67, 87, 147  
Ahmet Şuayıp, 69, 70, 87  
Anaksagoras, 39, 137  
Anaksimandros, 42, 45, 46, 233  
Aristoteles, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 45 47, 49, 50, 51, 52, 54, 63, 66, 122 189, 231, 232, 234  
Aster, Ernst von, 87  
Augustinus, 68  
  
Bachtin, Mikhail, 125  
Bacon, Francis, 37, 158  
Baha Tevfik, 71  
Barthes, R., 66  
Bataille, George, 141  
Baudrillard, Jean, 131, 151  
Bauer, Bruno, 138  
Baumgarten, A., 64, 237  
Bell, Daniel, 131  
Benjamin, W., 230, 234  
Bense, M., 66  
Bergson, H., 75, 87  
Beyatlı, Yahya Kemal, 81, 82  
  
Blumenberg, H., 229, 230  
Boutroux, E., 71  
Burke, E., 125  
  
Caysa, Volker, 146, 248  
Cemal Süreya, 188  
Cenap Şehabettin, 69  
Chapman, 128  
Cicero, 39  
Comte, A., 66, 68, 70  
Copeland, 130  
Croce, Benedetto, 66  
  
Darwin, Ch., 55  
Deleuze, G., 131  
Demokritos, 34  
Derrida, J., 66, 125, 141, 202  
Descartes, R., 51, 140, 149, 216, 221 234, 241  
Diels, Hermann, 233, 234, 237  
Dino, Abidin, 15  
Durkheim, E., 70, 85  
  
Eco, Umberto, 66, 121, 122, 152  
Empedokles, 39, 232  
  
Farabi, 74, 106  
Fechner, G.T., 65

Feyerabend, P., 124, 144, 236, 244, 248  
Fındıkoğlu, Z.F., 74  
Fikret, N., 87  
Fikret, T., 148  
Foucault, M., 141  
Fukuyama, Fr., 152  
  
Gadamer, H.G., 66  
Galilei, G., 37, 41, 48  
Gehlen, Arnold, 134  
Geiger, Moritz, 84, 235, 241  
Gödel, K., 124  
Goethe, J.W., 128, 134, 188, 245  
Gökalp, Ziya, 72, 73, 74, 85, 87, 106  
148, 239, 240, 242, 244  
Gökberk, Macit, 88, 237  
Guattari, F., 131, 246  
  
Habermas, Jürgen, 123, 129, 130, 132  
133, 134, 135, 136, 137, 141, 142,  
143, 145, 146, 150, 245, 246  
Haeckel, E., 71, 155, 223  
Hartmann, Nicolai, 53, 54, 55, 56,  
57, 66, 77, 79, 81, 84, 157, 235,  
236, 241, 242  
Hegel, G. W. F., 38, 53, 65, 71, 72, 77  
85, 131, 135, 136, 137, 138, 142, 144,  
149, 221, 235, 237, 238, 242, 247  
Heidegger, M., 54, 84, 126, 223,  
231, 323, 233, 235, 242  
Heimsoeth, Hainz, 88, 235  
Heisenberg, Werner, 37, 124, 230  
Henze, Hans Werner, 130  
Herakleitos, 21, 38, 43, 62, 232, 237  
Hess, Moses, 138  
Hobbes, Th., 171  
Homeros, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,  
121, 134, 232, 233, 249  
Howe, Irwing, 129  
Hume, D., 198, 200, 201  
Hüseyin Cahit, 67, 68, 69  
Husserl, E., 53, 54, 55, 143, 235, 248,

Hutcheson, F., 64, 68, 237  
  
Ingarden, R., 81  
İrzık, Gürol, 205, 206, 207, 208, 209,  
210, 251  
  
İbrahim Şinasi, 147, 148  
İnam, Ahmet, 89, 193 vd.  
İpşiroğlu, Mazar Şevket, 77  
  
Jacoby, Günther, 87  
Jakobson, R., 66  
Jaspers, K., 30, 31, 136  
Jauss, H.R., 133  
  
Kadri, 69  
Kant, I., 52, 53, 64, 65, 68, 73, 88, 134  
141, 143, 156, 157, 189, 198, 235,  
237, 239, 249  
Kestelli, R.F., 71  
Kojève, A., 146  
Koyre, A., 236  
Kranz, Walter, 87, 229, 231, 232, 233,  
249  
Kristeva, Julia, 125  
Kuhn, Fh. S., 124, 236  
  
Leibniz, G.W., 30  
Lévi-Strauss, Cla-u-de, 244  
Lukacs, G., 69, 135  
Lyotard, J.F., 121, 122, 123, 131, 132,  
139, 140, 141, 142, 143, 145, 146,  
152, 245, 247, 248  
  
Mach, Ernst, 22, 77, 138, 230  
Marcuse, H., 127, 135  
Marx, K., 135, 138, 143  
Mehmet Akif, 160  
Mehmet Rauf, 69  
Mengüşoğlu, Takiyettin, 55, 56, 57,  
77, 84, 157, 203, 235, 236, 241, 242,  
248, 249  
Merleau-Ponty, 143

- Mill, J.S., 70  
Mukarovsky, J., 66
- Namık Kemal, 147, 178, 179  
Nasreddin Hoca, 74, 150, 152, 176, 224  
Nâzım Hikmet, 15  
Nietzsche, F., 22, 71, 88, 124, 125, 127, 128, 131, 135, 136, 138, 139, 141, 143, 150, 156, 171, 194, 203, 223, 224, 233, 234, 245, 247
- Ongun, C. S., 74, 76, 240
- Parmenides, 46, 47, 234  
Pindaros, 231  
Platon, 39, 40, 41, 43, 49, 50, 54, 56, 58, 63, 68, 73, 135, 140, 189, 195, 231, 234  
Popper, K., 203  
Proudhon, P., 71
- Recaizade Ekrem, 67  
Rıza Tevfik, 71, 72, 76, 239
- Saba, Z.O., 82  
Sakızlı Ohannes Paşa, 67  
Sartre, J. P., 13, 167, 249  
Satı, M., 87  
Scheler, Max, 39, 57, 231, 249  
Schelling, F.W., 38, 43, 52, 65, 67, 136, 137, 156, 157, 230, 235 239, 246, 247, 249  
Schopenhauer, A., 58, 87, 88, 89, 90, 116, 227, 243  
Shaftesbury, L., 64, 237  
Sokrates, 20, 39, 40, 43, 46, 138, 229, 233, 249  
Spencer, H., 70  
Spinoza, 43, 65
- Şinasi, 147, 148
- Taine, H., 66, 6, 69, 70  
Talat Hamdi, 88  
Tanyol, C., 88, 243  
Tarde, G., 70  
Tevfik Fikret, 148  
Thales, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 232, 233  
Tunalı, İ., 56, 57, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 236, 237, 240, 241, 249
- Uygur, Nermi, 59, 235, 237
- Ülken, Hilmi Ziya, 56, 70, 236, 238, 239, 240, 243, 248
- Valéry, P., 26, 230
- Weber, Max, 133, 141, 246  
Whorf, B. L., 30, 47, 230, 234  
Winch, P., 180  
Wittgenstein, Ludwig, 15, 31, 34, 35, 58, 84, 89, 98, 125, 138, 140, 142, 143, 145, 149, 181, 197, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 216, 219, 221, 228, 229, 230, 249, 250, 251  
Wolff, Christian, 49, 51, 52
- Xenophon, 15, 163, 229
- Yetkin, S.K., 75, 76, 88  
Yunus Emre, 74, 160, 187

Söz insanın neresine dokunur? Gözün önünde duran işaret olarak söz neye işaret eder? İşaretten işaret edilene hangi yollardan gidilir? Söz “bakılan” bir şey olarak nedir? Söz nasıl “resim” olur? Siz hiç duvarlarında tablo yerine sözler asılı bir galeriye gittiniz mi; hani sözleri okuduğunuzda resme bakar gibi olduğunuz? Bu kitap, kendi ölçülerinde böyle bir galeri olmak savında.

Bu kitap, bir tür “resimler felsefesi” olmak isterdi. Onda çizilen ve her bir okurun gözünde yeniden çizilmeyi bekleyen soluk ya da canlı tüm resimler, ayrı ayrı yollardan gelmişlerse de belli bir kültür coğrafyasında buluşurlar. Bu buluşma yeri, Türkiye kültürü, düşüncesi ve felsefesidir. Biz ki Türkiye’de, Türkçe ile felsefe yapıyoruz, sözümüzü adresine göndermeliyiz.

“Manzaralı” bir kitap bu! Ondaki sorular, yanıtlardan çok. Kitap, okuru kendi yanıtlarını aramaya çağırıyor, yeni sorularla birlikte.